

پل والادیه  
لشک کولا کوفسکی  
پیر ژان لباریر  
آلبر ژاکار  
میشل مافزولی  
ژاک لوگوف  
تزوهتان تودوروف  
اولیویه مونژن  
کلود لوفور  
ژرژ بالاندیه  
ژان کریستوف روفن  
پیر هاسنر  
ادوارد سعید  
پل ویرلیو  
راج ریوال  
فیلیپ ژاکوته  
یان ولادیسلاو  
رام جی سینگ  
پیر بورديو  
ژیل دلوز



۲

# نقد عقلا ، مدد

گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان

رامین جهاننگلو

# نقد عقل مدرن

---

(جلد دوم)

# نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهانگللو با ۲۰ تن دیگر  
از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمه حسین سامعی



تهران ۱۳۸۵

نقد عقل مدرن: مصاحبه رامین جهاننگلو با ۲۰ (بیست) تن از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر / (لوک فری)....  
(دیگران) ؛ ترجمه حسین سامعی ..- تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۳.  
۱۲، ۶۷۰ ص: مصور، عکس. - (مجموعه سپهراندیشه)

ISBN: 964-321-217-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
عنوان روی جلد: نقد عقل مدرن: گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان  
این کتاب در سال ۱۳۷۶ به صورت جلدی منتشر شده است.  
چاپ سوم.

۱. فیلسوفان جدید - مصاحبه ها. ۲. فلسفه جدید - قرن ۲۰. الف. فری، لوک، ۱۹۵۱-م. Fry, Luc.  
ب. جهاننگلو، رامین، ۱۳۳۵ - مصاحبه کننده. ج. سامعی، حسین، مترجم. د. عنوان: نقد عقل مدرن  
گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان.

۱۹۰

۸۰۴/ن۷

۱۳۸۳

۸۲-۳۴۸۷۴



فرزان

کتابخانه ملی ایران

## نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهاننگلو با ۲۰ تن

از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمه حسین سامعی

چاپ اول: ۱۳۷۷

چاپ سوم: ۱۳۸۵؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

ناظر چاپ: مجتبی مقدم؛ طراح جلد: علی بخشی

حروفچینی: شراره رحیمی؛ لیتوگرافی: کیمیا

چاپ: الوان؛ صحافی: دیدآور

حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان ملاصدرا، بزرگراه کردستان شمالی، بن بست یکم پلاک ۱۱، کدپستی ۳۳۵۷۴-۱۹۹۱۹

تلفن: ۸۸۷۸۵۲۰۵ - ۸۸۸۷۲۴۹۹؛ فاکس (دورنگار): ۸۸۸۷۲۴۹۹

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

شابک: ۹۶۴-۶۱۳۸-۵۴-۳ ISBN: 964-6138-54-3

شابک: ۹۶۴-۳۲۱-۲۱۷-۳ ISBN: 964-321-217-3

## فهرست مطالب

---

۱	۱. تاریخ فلسفه
۲	پل والادیه
۲۴	لشک کولاکوفسکی
۳۰	پیر ژان لابریر
۴۵	۲. فلسفه علم
۴۶	آلبر ژاکار
۶۳	۳. جامعه‌شناسی
۶۴	میشل مافزولی
۷۷	۴. تاریخ
۷۸	ژاک لوگوف
۸۷	۵. فلسفه فرهنگ
۸۸	تزوه‌تان تودوروف
۱۰۹	اولیویه مونژن
۱۲۱	۶. فلسفه سیاسی
۱۲۲	کلود لوفور

- ۱۴۷ ۷. قوم‌شناسی
- ۱۴۸ ژرژ بالاندیه
- ۱۶۵ ۸. روابط بین‌الملل
- ۱۶۶ ژان کریستوف روفن
- ۱۸۸ پیر هاسنر
- ۲۰۰ ادوارد سعید
- ۲۱۵ ۹. شهرسازی و اندیشهٔ سرعت
- ۲۱۶ پل ویریلیو
- ۲۳۱ راج ریوال
- ۲۴۱ ۱۰. ادبیات امروز غرب
- ۲۴۲ فیلیپ سولرز
- ۲۵۹ ۱۱. شعر
- ۲۶۰ فیلیپ ژاکوته
- ۲۶۷ یان ولادیسلاو
- ۲۷۷ ۱۲. فیلسوفی از شرق
- ۲۷۸ رام جی سینگ
- ۲۹۱ ۱۳. دو نامه
- ۲۹۲ پیر بوردیو
- ۲۹۶ ژیل دلوز

۱

# تاریخ فلسفہ

گفت وگو با:

پل والادیہ

لشک کولا کوفسکی

پیرژان لباریر



پل والادیه

Paul Valadier

□ شما یسوعی هستید، در ساتر سور (Center Sevres) استادید و در «مؤسسه مطالعات سیاسی» دانشیارید. چگونه وارد حوزه‌های فلسفه و الاهیات شدید؟

□ ورود من به این مسائل به خیلی قبل و به زمان جوانیم باز می‌گردد. و این امر ناشی از واقعیتی بود که در مورد ایمان برایم مسلم شده بود. بدین معنی که همواره نسبت به این واقعیت حساس بوده‌ام که ایمان مذهبی نمی‌تواند بدون ادراک اشیاء و بدون ضرورتِ فهم آنچه تبلیغ می‌کنند پیش رود. پس وقتی که جوان بودم، وارد نهضت جوانان کاتولیک شدم که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بود تا امور اجتماعی و سندیکایی. این قضیه متعلق به سالهای ۱۹۵۵-۱۹۶۰ است، یعنی متعلق به زمانی که بحث بر سر جنگ الجزایر و مسئله هندوچین بالا گرفته بود، جمهوری پنجم فرانسه هنوز تشکیل نشده بود، و کمونیست‌ها در جنبشهای اجتماعی حضوری گسترده داشتند. بنابراین متوجه



شدم که درگیر شدن در مسائل اجتماعی کار بسیار درستی است، اما اگر فرد سرمایه فکری لازم را برای ارزیابی آنچه می کند نداشته باشد، این خطر وجود دارد که سرعت به ورطه عمل گرایی افراطی (activisme) سقوط کند یا اینکه ابعاد حقیقی مسئله را اصلاً در نیابد. پس من همیشه به ضرورت ورود به مسائل سیاسی در سطح فکر توجه بسیار نشان داده ام. اما همیشه هم فکر کرده ام که، وقتی فرد در سطح ایمان قرار می گیرد، صرف وجود ایمان نمی تواند وی را از کار عقل و قوه ادراک معاف سازد. و این گونه بود که به فلسفه و الاهیات علاقه مند شدم.

□ در این راه چه کسانی بیش از همه بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ در زمان تحصیل در لیون استادانی داشتم که تابع نظریه شخص گرایی (personalisme) بودند، مانند ژان لاکروا. اما فکر می کنم از وقتی یسوعی شدم کسانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند، کسانی بودند که در مورد هگل کار می کردند، مانند اریک وی و پدر فِسار. این دو تن برای من دو مرجع عمده در فلسفه هستند. از سوی دیگر، الاهیاتم درست در زمان «شورای دوم واتیکان» شکل گرفت، یعنی در سالهای میان ۱۹۶۱ و ۱۹۶۵ که سالهای غلیان و جوشش فکری فوق العاده عجیبی بود. پس دوره ای بود که در آن، به لحاظ فکری، اکسیژن زیادی برای تنفس وجود داشت، چون، هم به خاطر بازخوانی کتب مقدس و هم به خاطر بازخوانی سنت مسیحی و هم به خاطر بازخوانی سنت توماس آکویناس، کار فکری زیادی درباره تاریخ کلیسا وجود داشت که تاریخی بود فوق العاده و شگفت انگیز. پس می توانم بگویم که در عرصه الاهیات سالهایی بسیار شورانگیز را گذراندم، چون در آن ایام سؤالات بسیاری مجدداً برایم طرح شد.

□ اما شما در عین حال به تحولات سیاسی جامعه فرانسه نیز توجه داشتید

این طور نیست؟

□ تربیت خاص من در نهضت جوانان کاتولیک همواره مرا به جانب مسائل سیاسی سوق داده است و، همان طور که گفتم، متعلق به نسلی بودم که بشدت درگیر جنگ الجزایر و مسائل دوران انتقال جمهوری چهارم به جمهوری پنجم بود. پس نمی شد نسبت به آنچه در جامعه سیاسی می گذشت بی توجه بود. با اینهمه می دانید که مسئله الجزایر برای نسل من زخمی عمیق بود.

□ شما به نهضت استقلال الجزایر نزدیک بودید؟

□ در حقیقت من در ۲۵ سالگی مشغول گذراندن خدمت نظام بودم. من به الجزایرِ فرانسوی اصلاً اعتقادی نداشتم، اما یافتن راه حلی برای مسئله دشوار بود. امید ما آن بود که بتوان روابط استعماری را کنار گذاشت و با الجزایر، مراکش، و تونس رابطه ای برابر و یک به یک برقرار کرد. اما متأسفانه این طور نشد، و کله شقی مسئولان سیاسی در حفظ روابط استعماری برای ما بسیار گران تمام شد.

□ پس از این زمان بود که مسئله مسئولیت برای شما طرح شد.

□ بله. و می خواهم بگویم که در برخورد با مسائل سیاسی و مذهبی، بسیار مهم است که فرد، به لحاظ فکری، مسئولیت آنچه را می کند برعهده بگیرد. مسئولیت فکری آنچه انجام می دهیم و دلایل انجام آن، به نظر من، بسیار اساسی است. چون فکر نمی کنم که در جامعه ای مثل جامعه ما، فرد بتواند دست به عملی بلندمدت و کاری با برد وسیع بزند، اگر مبانی فکری جدی نداشته باشد. در این حال آنچه بر امور غالب می شود احساسات است، اعمال جسته و گریخته و پراکنده است، یا عمل زدگی افراطی و دلسردی است. و بعد





# نقد عقل مدرن

---

(جلد دوم)



# نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهانگللو با ۲۰ تن دیگر  
از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمه حسین سامعی



تهران ۱۳۸۵

نقد عقل مدرن: مصاحبه رامین جهاننگلو با ۲۰ (بیست) تن از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر / (لوک فری)....  
(دیگران) ؛ ترجمه حسین سامعی ..- تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۳.  
۱۲، ۶۷۰ ص: مصور، عکس. - (مجموعه سپهراندیشه)

ISBN: 964-321-217-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
عنوان روی جلد: نقد عقل مدرن: گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان  
این کتاب در سال ۱۳۷۶ به صورت جلدی منتشر شده است.  
چاپ سوم.

۱. فیلسوفان جدید - مصاحبه ها. ۲. فلسفه جدید - قرن ۲۰ م. الف. فری، لوک، ۱۹۵۱-م. Fry, Luc.  
ب. جهاننگلو، رامین، ۱۳۳۵ - مصاحبه کننده. ج. سامعی، حسین، مترجم. د. عنوان: نقد عقل مدرن  
گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان.

۱۹۰

۸۰۴/ن۷

۱۳۸۳

۸۲-۳۴۸۷۴



فرزان

کتابخانه ملی ایران

## نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهاننگلو با ۲۰ تن

از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمه حسین سامعی

چاپ اول: ۱۳۷۷

چاپ سوم: ۱۳۸۵؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

ناظر چاپ: مجتبی مقدم؛ طراح جلد: علی بخشی

حروفچینی: شراره رحیمی؛ لیتوگرافی: کیمیا

چاپ: الوان؛ صحافی: دیدآور

حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان ملاصدرا، بزرگراه کردستان شمالی، بن بست یکم پلاک ۱۱، کدپستی ۳۳۵۷۴-۱۹۹۱۹

تلفن: ۸۸۷۸۵۲۰۵ - ۸۸۸۷۲۴۹۹؛ فاکس (دورنگار): ۸۸۸۷۲۴۹۹

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

شابک: ۹۶۴-۶۱۳۸-۵۴-۳ ISBN: 964-6138-54-3

شابک: ۹۶۴-۳۲۱-۲۱۷-۳ ISBN: 964-321-217-3



## فهرست مطالب

---

۱	۱. تاریخ فلسفه
۲	پل والادیه
۲۴	لشک کولاکوفسکی
۳۰	پیر ژان لابریر
۴۵	۲. فلسفه علم
۴۶	آلبر ژاکار
۶۳	۳. جامعه‌شناسی
۶۴	میشل مافزولی
۷۷	۴. تاریخ
۷۸	ژاک لوگوف
۸۷	۵. فلسفه فرهنگ
۸۸	تزوه‌تان تودوروف
۱۰۹	اولیویه مونژن
۱۲۱	۶. فلسفه سیاسی
۱۲۲	کلود لوفور

- ۱۴۷ ۷. قوم‌شناسی
- ۱۴۸ ژرژ بالاندیه
- ۱۶۵ ۸. روابط بین‌الملل
- ۱۶۶ ژان کریستوف روفن
- ۱۸۸ پیر هاسنر
- ۲۰۰ ادوارد سعید
- ۲۱۵ ۹. شهرسازی و اندیشهٔ سرعت
- ۲۱۶ پل ویریلیو
- ۲۳۱ راج ریوال
- ۲۴۱ ۱۰. ادبیات امروز غرب
- ۲۴۲ فیلیپ سولرز
- ۲۵۹ ۱۱. شعر
- ۲۶۰ فیلیپ ژاکوته
- ۲۶۷ یان ولادیسلاو
- ۲۷۷ ۱۲. فیلسوفی از شرق
- ۲۷۸ رام جی سینگ
- ۲۹۱ ۱۳. دو نامه
- ۲۹۲ پیر بوردیو
- ۲۹۶ ژیل دلوز

۱

# تاریخ فلسفه

گفت و گو با:

پل والادیه

لشک کولا کوفسکی

پیرژان لباریر



پل والادیه

Paul Valadier

□ شما یسوعی هستید، در ساتر سور (Center Sevres) استادید و در «مؤسسه مطالعات سیاسی» دانشیارید. چگونه وارد حوزه‌های فلسفه و الاهیات شدید؟

□ ورود من به این مسائل به خیلی قبل و به زمان جوانیم باز می‌گردد. و این امر ناشی از واقعیتی بود که در مورد ایمان برایم مسلم شده بود. بدین معنی که همواره نسبت به این واقعیت حساس بوده‌ام که ایمان مذهبی نمی‌تواند بدون ادراک اشیاء و بدون ضرورتِ فهم آنچه تبلیغ می‌کنند پیش رود. پس وقتی که جوان بودم، وارد نهضت جوانان کاتولیک شدم که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بود تا امور اجتماعی و سندیکایی. این قضیه متعلق به سالهای ۱۹۵۵-۱۹۶۰ است، یعنی متعلق به زمانی که بحث بر سر جنگ الجزایر و مسئله هندوچین بالا گرفته بود، جمهوری پنجم فرانسه هنوز تشکیل نشده بود، و کمونیست‌ها در جنبشهای اجتماعی حضوری گسترده داشتند. بنابراین متوجه

شدم که درگیر شدن در مسائل اجتماعی کار بسیار درستی است، اما اگر فرد سرمایه فکری لازم را برای ارزیابی آنچه می کند نداشته باشد، این خطر وجود دارد که سرعت به ورطه عمل گرایی افراطی (activisme) سقوط کند یا اینکه ابعاد حقیقی مسئله را اصلاً در نیابد. پس من همیشه به ضرورت ورود به مسائل سیاسی در سطح فکر توجه بسیار نشان داده ام. اما همیشه هم فکر کرده ام که، وقتی فرد در سطح ایمان قرار می گیرد، صرف وجود ایمان نمی تواند وی را از کار عقل و قوه ادراک معاف سازد. و این گونه بود که به فلسفه و الاهیات علاقه مند شدم.

□ در این راه چه کسانی بیش از همه بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ در زمان تحصیل در لیون استادانی داشتم که تابع نظریه شخص گرایی (personalisme) بودند، مانند ژان لاکروا. اما فکر می کنم از وقتی یسوعی شدم کسانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند، کسانی بودند که در مورد هگل کار می کردند، مانند اریک وی و پدر فِسار. این دو تن برای من دو مرجع عمده در فلسفه هستند. از سوی دیگر، الاهیاتم درست در زمان «شورای دوم واتیکان» شکل گرفت، یعنی در سالهای میان ۱۹۶۱ و ۱۹۶۵ که سالهای غلیان و جوشش فکری فوق العاده عجیبی بود. پس دوره ای بود که در آن، به لحاظ فکری، اکسیژن زیادی برای تنفس وجود داشت، چون، هم به خاطر بازخوانی کتب مقدس و هم به خاطر بازخوانی سنت مسیحی و هم به خاطر بازخوانی سنت توماس آکویناس، کار فکری زیادی درباره تاریخ کلیسا وجود داشت که تاریخی بود فوق العاده و شگفت انگیز. پس می توانم بگویم که در عرصه الاهیات سالهایی بسیار شورانگیز را گذراندم، چون در آن ایام سؤالات بسیاری مجدداً برایم طرح شد.

□ اما شما در عین حال به تحولات سیاسی جامعه فرانسه نیز توجه داشتید

این طور نیست؟

□ تربیت خاص من در نهضت جوانان کاتولیک همواره مرا به جانب مسائل سیاسی سوق داده است و، همان طور که گفتم، متعلق به نسلی بودم که بشدت درگیر جنگ الجزایر و مسائل دوران انتقال جمهوری چهارم به جمهوری پنجم بود. پس نمی شد نسبت به آنچه در جامعه سیاسی می گذشت بی توجه بود. با اینهمه می دانید که مسئله الجزایر برای نسل من زخمی عمیق بود.

□ شما به نهضت استقلال الجزایر نزدیک بودید؟

□ در حقیقت من در ۲۵ سالگی مشغول گذراندن خدمت نظام بودم. من به الجزایرِ فرانسوی اصلاً اعتقادی نداشتم، اما یافتن راه حلی برای مسئله دشوار بود. امید ما آن بود که بتوان روابط استعماری را کنار گذاشت و با الجزایر، مراکش، و تونس رابطه ای برابر و یک به یک برقرار کرد. اما متأسفانه این طور نشد، و کله شقی مسئولان سیاسی در حفظ روابط استعماری برای ما بسیار گران تمام شد.

□ پس از این زمان بود که مسئله مسئولیت برای شما طرح شد.

□ بله. و می خواهم بگویم که در برخورد با مسائل سیاسی و مذهبی، بسیار مهم است که فرد، به لحاظ فکری، مسئولیت آنچه را می کند برعهده بگیرد. مسئولیت فکری آنچه انجام می دهیم و دلایل انجام آن، به نظر من، بسیار اساسی است. چون فکر نمی کنم که در جامعه ای مثل جامعه ما، فرد بتواند دست به عملی بلندمدت و کاری با برد وسیع بزند، اگر مبانی فکری جدی نداشته باشد. در این حال آنچه بر امور غالب می شود احساسات است، اعمال جسته و گریخته و پراکنده است، یا عمل زدگی افراطی و دلسردی است. و بعد

می‌خواهم بگویم که در آن سالهای جوانیم مارکسیسم در همه جا حضور داشت. آنقدر از دوستان و همکارانم گرفتار مارکسیسم شدند — کسانی که نوعی تحسین آرام نسبت به یک ایدئولوژی کاملاً فاسد داشتند — که برای احتراز از انحرافات توتالیتریسم به خود گفتم تنها راه چاره کاری بنیادی است. و این‌گونه بود که به کار در مورد هگل پرداختم، چون می‌دیدم که هگل یکی از مآخذ مارکسیسم است و بسیاری از مارکسیست‌ها هیچ چیز از هگل و سنت فلسفی نمی‌دانند. آنان به گفتمانی توجه نشان می‌دادند که مستقیماً سیاسی و ایدئولوژیکی باشد، یعنی گفتمان حزب کمونیست، اما فاقد آن بنیان فلسفی‌ای بودند که به آنها امکان دهد عظمت مارکسیسم و تراژدی‌های مارکسیسم را دریابند. پس این همه موجب شد تا من به کار فکری فلسفه‌والاهیات روی آورم.

□ پس این مبانی فکری را شما نزد فیلسوفان جست‌وجو کرده‌اید — بخصوص فیلسوفان آلمانی همچون هگل و نیچه — و نه الاهیون.

□ ببینید اگر می‌خواهیم جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم بشناسیم، مسلم است که فیلسوفان نظر ما را بیشتر به خود جلب می‌کنند. اما اگر در صدد دانستن دلایل چیزهایی هستیم که به آنها باور داریم، یعنی — مثلاً در مورد من، شالوده‌های فکری مسیحیت — در این حال باید به علمای الاهی مراجعه کرد. آنچه نزد فیلسوفانی مانند پدر فسار می‌دیدم این بود که وی بانوغ خود این دو را با هم آشتی می‌داد، یعنی الاهیاتی می‌ساخت که به مقولات و مفاهیم هگلی و کی‌یرکه‌گوری توجه داشت و، در عین حال، واقعیت را از دیدگاهی مسیحی مورد نظر قرار می‌داد. توانایی انجام هر دو کار همواره مرا مجذوب خود ساخته است. من فکر می‌کنم که فلسفه به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های فکریمان را دریابیم و الاهیات به ما امکان می‌دهد تا اعتقادات مذهبیمان را مورد توجه قرار دهیم. پس من این دو را از هم جدا نمی‌کنم، هر چند که فکر می‌کنم این دو حوزه را نباید در یکدیگر آمیخت؛ باینهمه،

یک فیلسوف کنونی گزیری از پرداختن به هر دو حوزه ندارد.

□ آیا با نگاهی برگرفته از الاهیات است که پایان‌نامه‌تان را دربارهٔ نیچه نوشته‌اید؟ اصولاً علت توجه شما به نیچه چیست؟

□ در مورد نیچه علت آن است که وقتی تحصیلات یسوعیم را تمام کردم، باید رساله‌ای را آماده می‌کردم، و موضوعی که مورد توجه من بود اخلاق و الاهیات اخلاقی بود. در آن دوران (یعنی سالهای دههٔ ۷۰) کتابهای نیچه در فرانسه بسیار پرخواننده بود. در آن ایام کارهای دلوز، ژان میشل ری، گرانیه، و دیگران وجود داشت. من از خودم پرسیدم که آیا نیچه نویسنده‌ای جالب توجه نیست؛ چون یسوعیان چندان به سراغ نیچه نمی‌رفتند: آنها بخصوص آثار کانت، هگل، و هایدگر را می‌خواندند. پس به خودم گفتم که نیچه نویسنده‌ای است که باید او را شناخت، او فیلسوفی است که انتقادات زیادی از مسیحیت کرده است، پس مردی است که باید، هم در سطح فلسفه و هم در سطح الاهیات، به او نزدیک شد. بنابراین نیچه بسیار جالب توجه است، برای اینکه فرانسوی‌ها در مورد او چندان کاری نکرده‌اند و، از سوی دیگر، او امکان می‌دهد که با رهیافتی فلسفی به مسائل الاهیات بپردازیم. بنابراین این همه مرا به جانب نیچه سوق داد. اما وقتی شروع به کار دربارهٔ نیچه کردم، هیچ چیز در مورد او نمی‌دانستم، برای اینکه در درسهایی که خوانده بودم نیچه جایی نداشت.

□ اما آیا نزدیکی به فکر نیچه تلقی شما را نسبت به الاهیات مسیحی تغییر داد؟

□ مگر جز این ممکن است؟ شما نیچه را می‌شناسید. به دو صورت می‌توان به نیچه نزدیک شد: یا اینکه فرد در بیرون فکر او بماند و به خود



بگویند که فلسفه او مجموعه‌ای از تناقضات است؛ در این حال فرد از او فاصله می‌گیرد و دیگر او را نمی‌فهمد، گویی مسائل را از پشت ویتترین نگاه می‌کند. یا اینکه بکوشد درون این فلسفه را بنگرد و رشته‌ظریفی که تمام اندیشه‌های او را به هم می‌پیوندد دریابد؛ در این حال نمی‌توان نسبت به فکر نیچه بی‌تفاوت ماند؛ نمی‌توان از فلسفه نیچه به نگاهی ساده به فلسفه‌ای فنی و تخصصی خرسند بود. در این فلسفه، به عکس، با مردی مواجه می‌شویم که برخی از مسائل اساسی، و حتی خود شما را، به زیر سؤال می‌کشد. نیچه خود می‌خواهد همین نوع رابطه را با خواننده‌اش برقرار کند. یا اینکه خواننده مقاومت می‌کند و هیچ چیز نمی‌شود؛ یا اینکه رفته رفته به این چشم‌انداز پا می‌گذارد و احساس می‌کند «استحاله» یافته است. باینهمه، به گمان من آشنایی با نیچه به نیچه‌ای شدن نمی‌انجامد. چنین نتیجه‌ای بی‌معنا و بی‌ربط است. من می‌فهمم چگونه ممکن است مارکسیست یا پیرو هگل شد، اما نمی‌فهمم چگونه می‌توان پیرو نیچه شد. سخن گفتن با گفتمان خاص وی از اراده‌ معطوف به قدرت یا بازگشت ابدی چه معنایی دارد؟ بی‌معناست. مهم آن است که نیچه شما را وامی‌دارد خود را در همان خط و مسیر خودتان تغییر دهید. او در کتاب معرفت شاد این جمله لاتین را به کار می‌برد: "va de mecum, va de tecum"، که من به این صورت ترجمه‌اش می‌کنم: "اگر می‌خواهی با من بیایی، شروع کن به سخن گفتن با خودت." پس مقصود تقلید از کسی یا رونوشت‌برداری از فکر وی نیست، بلکه مقصود انجام کاری برای دگرگون ساختن خود است. نیچه ما را وامی‌دارد تا حقیقت بیشتری در مورد خود کشف کنیم.

□ این مطلب مرا به یاد این جمله معروف یاسپرس می‌اندازد: "فلسفیدن با نیچه، به معنای ابراز وجود دائمی در برابر اوست."

□ کاملاً. اگر من بودم می‌گفتم: "در برابر نیچه و با نیچه". برای اینکه رابطه با نیچه دو وجه دارد: دوستی و دشمنی. رابطه ما با او مبتنی بر دوستی

است زیرا نویسنده‌ای است که حضورش ضرورت دارد، مانند دوستی که به او برای شنیدن حرفهایش احتیاج داریم. و درعین حال کسی است که نمی‌توان از او تبعیت کرد و او شما را وامی‌دارد که در برابرش موضع بگیرید. من احساس می‌کنم که احتیاج دارم آثار نیچه را مکرر و مکرر بخوانم و درعین حال از آنچه او می‌گوید فاصله بگیرم. این نوع رابطه عجیب است، اما رابطه‌ای زنده است. نمی‌توان خود را با نیچه یکی ساخت و همسان او شد؛ این کار معنا ندارد. اما صرفاً هم نمی‌توان او را طرد کرد و گفت که اهمیتی ندارد و چیزی به ما نمی‌دهد.

□ پس فکر می‌کنید، پس از تمام بحثها و بدفهمی‌هایی که درباره نیچه و پیرامون او وجود دارد، نیچه همچنان متفکری کنونی است؟

□ می‌دانید، هیچ‌گاه نمی‌توانید مطمئن باشید که نیچه را خوب خوانده‌اید. من ادعا نمی‌کنم که نیچه را خوب خوانده‌ام. فکر می‌کنم که هرکس نیچه را بر اساس خودش می‌فهمد. نیچه‌گرایی وجود ندارد. فقط می‌توان گفت که درک هرکس از نیچه از خودش آغاز می‌شود. من نیچه را از دید یک فرد مؤمن می‌خواندم. پس من در نیچه به جنبه‌هایی حساسیت نشان می‌دادم که کسی مانند دلوز، علی‌رغم کیفیت تفاسیرش، نسبت به آنها حساس نبود، چون دلوز فردی معتقد نیست و به رابطه نیچه با مسیحیت علاقه‌ای ندارد. او این مسئله را در نیچه نمی‌گیرد. پس هرکس نیچه را به شیوه خود می‌خواند. مثلاً یک هنرمند نیچه را آن‌طور می‌خواند که من نمی‌خوانم. به گمان من، از این جهت است که نیچه هویداکننده افراد است. هرکس با خواندن نیچه درواقع خود را می‌خواند. بدین علت است که نمی‌توان از ارائه تفسیری کامل مطمئن بود. باید وقتی درگیر خواندن آثار نیچه می‌شویم بدانیم چه میزان از خود مایه می‌گذاریم.

□ در این اواخر در فرانسه نقدهایی بسیار جدی در مورد فلسفه نیچه

صورت گرفته است و گفته‌اند که نیچه تفکری ضد اومانیست پدید آورده است و فیلسوفانی مانند فوکو و دلوز آثارش را خوانده‌اند و تحلیل کرده‌اند. بخصوص نظرم به کتابی است به نام «چرا ما پیرو نیچه نیستیم». فکر می‌کنم که از نیچه تا حدی برای نقد معاصران استفاده می‌کنند.

□ اما این تسویه حسابی است که هیچ‌گونه نفعی در بر ندارد. اینان فیلسوفان جوانی هستند که به استادانشان دندان نشان می‌دهند تا عقب بزنندشان، استادانی که قبلاً ستایششان می‌کردند. انکار استادانشان به خودشان مربوط است، اما نیچه در این میان چکاره است؟

□ حالا به آثار متعدد شما بپردازیم. از سال ۱۹۸۰، شما چندین مقاله و کتاب سیاسی و مذهبی دربارهٔ اخلاق و کثرت‌گرایی منتشر کرده‌اید. آیا به عقیدهٔ شما در جهان ما اخلاق ارزشی روبه‌پیش است و سیاست ارزشی روبه‌افول؟

□ نمی‌دانم لازم است رابطه‌ای میان اخلاق روبه‌پیش و سیاست روبه‌افول قائل شد یا نه؛ برای اینکه به گمان من اخلاق، دست‌کم از دیدگاه مسائلی که جامعه مطرح می‌کند، مسلماً روبه‌پیش است، زیرا، از آنجا که پرسشهای اخلاقی به آیندهٔ ما مربوطند، توجه ما را به خود جلب می‌کنند. اما آیا این پرسشها به این علت طرح می‌شوند که سیاست روبه‌افول دارد؟ من مطمئن نیستم، زیرا مسائلی که در سطح اخلاق مطرح می‌شوند از مسائلی که از سیاست سرچشمه می‌گیرند بسیار گسترده‌ترند. مثلاً پرسشهایی که علم ژنتیک پدید می‌آورد مستقیماً سیاسی نیستند، بلکه مسائلی هستند مربوط به جامعه. یا مسائل محیط زیست را در نظر بگیرید: آیا همچنان آسیب رساندن به محیط زیست را ادامه خواهیم داد؟ مسائل خشونت بیشتر به سیاست ارتباط دارند. در عین حال این مسائل بیشتر با به هم ریختگی و آشفتگی جمعیت رابطه دارند تا با ناتوانی سیاست. به عقیدهٔ من، مسائلی همچون ژنتیک، یا تهدید محیط زیست به وسیلهٔ

صنعت، یا مسائل انفورماتیک مسائل فنی تازه‌ای هستند که خود موجب طرح مسائل اخلاقی تازه‌ای می‌شوند که ما نمی‌توانیم نسبت به آنها بی تفاوت بمانیم؛ و این هم بدان علت نیست که سیاست روبه‌افول است. این نکته تا حدی درست است.

□ در کتابتان به نام «اخلاق ناگزیر» شما میان دو مفهوم از اخلاق (در فرانسه *morale* و *éthique*) تمایز می‌گذارید. شما در کتابتان رابطه میان اخلاق و علم و اطلاعات را مورد بحث قرار می‌دهید، اما برداشت من از نخستین جملات کتاب و تصویر روی جلد، که در آن جوانی چینی در برابر تانکها دیده می‌شود، این است که شما جای بیشتری را به رابطه اخلاق و سیاست اختصاص می‌دهید. تصور می‌کنم که در نظر شما اخلاق با سیاست رابطه‌ای حقیقی‌تر دارد تا با سایر حوزه‌ها.

□ بله، درست است. انکار نمی‌کنم که اکنون بحرانی را از سر می‌گذرانیم که در آن مشروعیت سیاست مورد سؤال قرار گرفته است. وانگهی، روی جلد کتاب من الزاماً سیاسی نیست. به گمان من، این جوان چینی نشان‌دهنده طغیان وجدان اخلاقی در برابر خشونت تانکهاست. مسلماً این یک طغیان است و نه هیچ چیز بیشتری. اخلاق در برابر خشونت جهان هیچ چیز نیست.

مثلاً آنتیگونه را در برابر کرئون ببینید. اعتراض آنتیگونه در مقابل خشونت هیچ است. و این آن چیزی است که می‌خواهم در کتابم تصویر کنم؛ یعنی این اندیشه را که اخلاق در برابر خشونت نمی‌تواند از خود دفاع کند، اما بر طغیان وجدانی متکی است که به واقعیت جهان ما «نه» می‌گوید. اما وقتی به این واقعیت در بوسنی، رواندا، و مناطق دیگر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که بسیار قوی‌تر است. این وضع به طرح مسئله سیاسی منجر می‌شود، مسئله‌ای که در درون این رابطه میان اعتراض اخلاقی ضعیف، از یک سو، و آنچه به نظر می‌رسد خشونت اجتناب‌ناپذیر باشد، از سوی دیگر، وجود دارد.

□ شما از آنتیگونه صحبت کردید. حرف شما مرا به یاد گفته جورج استاینر راجع به آنتیگونه می‌اندازد: وی می‌گوید که اسطوره آنتیگونه از میان اعصار تا روزگار ما ادامه دارد.

□ بله، اما وقتی می‌گویم که اعتراض آنتیگونه هیچ است، منظورم این نیست که بی تأثیر است. این جمله معروف استالین را در مقابل پاپ به یاد دارید که می‌گوید: "چند لشکر تانک دارید؟" این بدان معناست که، از نقطه نظر قدرت نظامی، اعتراض اخلاقی هیچ است، اما به هر تقدیر نوعی برخورد است. آنتیگونه با وجدان اخلاقیش به کرئون اعتراض می‌کند، اما پیروزی با او نیست.

□ اما به عقیده من استالین شکست خورد و گاندی است که استقلال هند را برد.

□ البته. من فکر می‌کنم که برنده جوان چینی است، هرچند که او مرده است. پس اخلاق، در عین حال، هم کاملاً ضعیف است و هم نیروی روح است.

□ موضوع اصلی کتاب شما بحث در خصوص اندیشه «بازگشت به اخلاق» است. افراد زیادی امروز از نوعی «بازگشت به اخلاق» صحبت می‌کنند؛ اما به عقیده شما حقیقتاً بازگشتی به اخلاق در کار نیست، چون اخلاق هیچ‌گاه ما را ترک نکرده است. اخلاق به اشکال متفاوت همیشه حضور داشته است. اما به عقیده شما طلب و حضور اخلاق امروز چه شکلی دارد؟

□ به گمان من نخستین شکل آن سلبی است و آن نفی خشونت است. اخلاق در بدو امر عبارت از آن است که بگوییم "من هر چیزی را نمی‌پذیرم." و این بدان معناست که مانند هانس یوناس بگوییم: "ما قدرتهای زیادی داریم،

اما وظایف قدرتهای ما چیست؟ چون ما در سطح ژنتیک و اطلاعات امکانات زیادی داریم، اما نباید درخصوص خطراتی که این فنون در بر دارند پرسش کرد؟ به گمان من، اخلاق پیش از هر چیز پرسش از خطری است که از رهگذر ناآگاهی نسبت به قدرتهایمان ما را تهدید می‌کند. اخلاقی از این دست، پیش از آنکه به صورت اصل و ارزش بسط یابد، نخست باید به شکل اعتراض درآید، یعنی من باید درخصوص حدود قدرتم از خود سؤال کنم. فکر می‌کنم که در این مورد آنتیگونه مرجعی بی‌چون و چراست، برای اینکه به خشونت «نه» می‌گوید و، به عقیده من، اخلاق با این «نه» آغاز می‌شود. اگر این «نه» وجود نداشته باشد، انسان حاضر می‌شود هرگونه استبداد و هرگونه مصالحه اجتماعی را بپذیرد یا در برابر قدرت تکنولوژی کور شود.

□ شما از هانس یوناس نام بردید. با او ما به مسئله مسئولیت می‌رسیم که محور اصلی مسئله اخلاق است. شما میان دو مفهوم از اخلاق (éthique و morale) تمایز می‌گذارید و می‌گویید که گذر از یکی به دیگری تنها از طریق مفهوم مسئولیت انجام‌پذیر است. اما من در نوشته‌ای از هانس یوناس به این جمله برخوردم که می‌گوید: "مسئولیت به خودی خود اخلاقی نمی‌شود مگر وقتی که به صورت یک ارزش درآید." شما با این فکر موافقید؟

□ مسئولیت هنگامی پدید می‌آید که موقعیتی را برحسب یک هدف و، لذا، برحسب یک ارزش مطمح نظر قرار دهیم، یعنی موقعیتی را در نظر گیریم تا عدالتی را در آن وارد سازیم؛ پس مسئولیت ارزشی است که ما را هدایت می‌کند. مثلاً در آنجاکه به مسائل ژنتیک مربوط است، نوعی توجه به روابط مرد و زن است که ما را وامی‌دارد بگوییم دستکاریهای ژنتیکی برخلاف ارزشهای ازدواج یا روابط جنسی است.

□ به عقیده من تمام مسائل جهان ما — از بقای کره زمین، قحطی در آفریقا، و دیکتاتوریهایی سیاسی گرفته تا پیشرفت ایدز — همگی ما را پیوسته

به قبول مسئولیت‌هایمان فرامی‌خوانند. اما، از سوی دیگر، بی‌علاقگی به سرنوشت جامعه — که به صورت خودخواهی فردگرایانه در جوامع مدرن دیده می‌شود — مسئولیت‌های شخصی را تضعیف می‌کند و آنها را به مؤسسات و نهادهای اجتماعی محول می‌کند.

□ کاملاً درست است. به گمان من انسان مدرن بیشتر مایل است خود را قربانی ببیند تا مسئول. به مسئله ایدز اشاره کردید. کاملاً مشخص است که هیچ‌کس نمی‌خواهد قبول کند که مسئول ایدز است. چه کسی مسئول ایدز است؟ وقتی شما چنین سؤالی مطرح می‌کنید، پاسخ می‌دهند حکومت، یا امریکایی‌ها، یا اهالی هائیتی، و نظایر اینها. مسلماً حکومت منشأ عمل جنسی‌ای که به انتشار ایدز انجامیده است نبوده است، اما هیچ‌کس نمی‌خواهد این نوع مسائل را مطرح کند. حالا یک مسئله فرانسوی را هم در نظر بگیرید. تأمین اجتماعی همیشه کسر بودجه دارد. مسئول آن کیست؟ هم هر یک از ما و هم هیچ‌کس.

بنابراین، به گمان من، همین‌که مسائل اخلاقی شدت می‌یابند، حس مسئولیت‌پذیری ما گرفتار بحرانی سخت می‌شود، به طوری که انکار امر ناگزیر — که الساعه درباره آن با شما صحبت کردم — بر مسئولیت‌هایی که اینچنین برعهده می‌گیریم هیچ تأثیری نمی‌گذارد، یعنی بر این مسئله که مسئولیت را برعهده دیگران می‌گذاریم. و این بی‌تردید یکی از جنبه‌های جدی فردگرایی است؛ فرد مسئولیت ویژه خود را به گردن دیگران می‌اندازد.

□ اما «بحران مسئولیت» به معنای «بحران وجدان» نیز هست.

□ البته.

□ در اینجا می‌توانیم به کتاب «در ستایش وجدان» پردازیم. شما در این کتاب از نوعی تخریب یا نوعی فقدان فرایند ساخته شدن وجدان صحبت

می‌کنید و بخصوص جریان «جامعه گرایان» (communautariste) امریکایی را — که هرگونه مراجعه به وجدان را بسیار ایدئالیستی تلقی می‌کنند — مورد انتقاد قرار می‌دهید.

□ بله. من، هم متعجب و هم نگرانم از اینکه می‌بینم جوامع ما، در نظر، ما را دعوت به آزادی و مسئولیت می‌کنند و، در عمل، مدار کارشان بر مصالحه و مصلحت‌اندیشی است، و من از نوعی مصلحت‌اندیشی در شیوه تفکر و شیوه زندگی کردن و اندیشیدن درباره روابط انسانی در میان نسل جوان می‌ترسم — که وضعی بسیار نگران‌کننده است. این نسل اهل قبول مسئولیت و تعهد نیست و به نظر من این مسئله‌ای بسیار جدی است. این امر عللی دارد. مسلماً نوعی ضعف — شاید به علت وسعت مسائل — وجود دارد. مسائل آنقدر گسترده‌اند که فرد به خود می‌گوید: "در این میان من مسئول چه هستم؟"، "از میان بیکاری، فروپاشی اتحاد شوروی، حوادث رواندا، بوسنی، و نظایر اینها، من مسئول کدام یک هستم؟" واقعاً مسئول کیست؟ همه و هیچ‌کس.

□ اما به عقیده شما مراجعه به وجدان چگونه می‌تواند شالوده ساختاری سیاسی قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، برداشت شما از رابطه میان وجدان و دموکراسی چیست؟

□ به گمان من دموکراسی بدون دموکرات وجود ندارد؛ این حقیقتی است ابتدایی. و دموکرات کسی است که در وجدان خود نسبت به بازیها و داوریهای اجتماعی-سیاسی — دست‌کم در سطحی خاص — آگاه است. و من همیشه تحت تأثیر قرار می‌گیرم از اینکه می‌بینم متفکران بزرگ سیاست و دموکراسی همواره از دموکراسی شهروندان صحبت کرده‌اند. کسانی همچون روسو، کوندورسه، و توکویل گفته‌اند که دموکراسی وجود نخواهد داشت اگر دموکرات آگاه وجود نداشته باشد؛ یعنی دموکراتی که مسائل جامعه را بر دمه گیرد و آنها را به افراد کاریسماتیک، همچون سلاطین یا دبیرکل‌های حزبی،



واگذار ننماید. به عقیده روسو، حتی نباید چیزی به نام نماینده مردم هم وجود داشته باشد، زیرا در این حال مردم بهانه‌ای پیدا می‌کنند که بگویند: "من خودم را کنار می‌کشم و مسائل را به دست دیگران می‌سپارم." پس دموکراسی نیازمند شهروندان آگاه است؛ و در جایی که در امور جامعه فساد راه می‌یابد، دموکراسی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بنابراین به گمان من میان وجدان اخلاقی و سیاست حقیقتاً رابطه‌ای وجود دارد. اگر شهروندان دست به انتقاد از رهبران نزنند و از آنها حساب نخواهند، دموکراسی امکان وجود نخواهد داشت. دموکراسی آنگاه ممکن است که به نمایندگان مردم بگوییم: ما این مسئولیت را به دوش شما می‌گذاریم، اما در آخر کار منتظریم شما به ما گزارش بدهید. این کاری عادی است. و اگر شهروندانی روشن‌بین و سختگیر نداشته باشیم، سیاستمدارانی بلندمرتبه نیز نخواهیم داشت؛ بلکه افراد فاسد یا جاه‌طلب مصدر امور خواهند شد؛ و این برای دموکراسی بسیار خطرناک است. پس، از این جهت میان اخلاق و سیاست رابطه‌ای وجود دارد، بدین معنی که بدون دموکرات‌هایی سختگیر دموکراسی وجود ندارد.

□ به تعبیر دیگر، سقوط ارزشهای اخلاقی ما را رفته رفته به جانب سقوط دموکراسی سوق می‌دهد.

□ بله، یعنی ما به طرف توده‌گرایی (populisme) برلوسکونی در ایتالیا یا لوپن در فرانسه می‌رویم. اینها کسانی هستند که علناً شهروندان را مسخره می‌کنند و آنها را احمق می‌شمارند. این را هم باید گفت که آنچه دموکراسی را تهدید می‌کند خطر عوامفریبی است؛ و این توده‌گرایی شکلی از عوامفریبی است. عوامفریبی فقط در جایی امکان وجود دارد که در آن جا مردم از مردم بودن صرف نظر کنند و بدل به گله شوند — گله‌ای که بتوان آن را به هر سویی راند.

□ و در برابر چنین عوامفریبی‌ای نقش و مسئولیت یک روشنفکر چیست؟

آیا باید نقش مربی را بازی کرد؟

□ به عقیده من، فقط روشنفکران نیستند. در فرانسه، روشنفکران نقشی برای خود قائلند که تا حدودی غصبی است. به گمان من دموکراسی تنها هنگامی زنده است که گروههای متعدد وجود داشته باشند و آنها هم زنده باشند. حتی پیشه‌وران و صاحبان مشاغل آزاد هم باید نسبت به سیاستمداران سختگیر باشند. اهل علم هم به عنوان شهروند مسئولیتهای اجتماعی دارند. در مورد کشاورزان و دیگر گروههای اجتماعی نیز چنین است. من فکر می‌کنم که در این چارچوب کلیسا هم نقشی اساسی دارد. پل ریکور بارها گفته است که دموکراسی نیازمند مردان و زنان معتقد است. به عقیده من نقش مذاهب تحمیل پیامشان به جامعه نیست، بلکه رسوخ در دل افراد است. مذاهب پیش از هر چیز شکل دهنده و سازنده هستند. به همین ترتیب، روشنفکران هم نقشی دارند، اما مجهزتر از شهروندان عادی نیستند. به گمان من روشنفکران نقشی مهم دارند، برای اینکه به گفتار و نوشتار دسترسی دارند، یعنی امکانی که در اختیار کشاورز یا پیشه‌ور نیست. پس، از این جهت، روشنفکران نقشی خاص و متمایز دارند؛ اما خطری نیز ملازم این نقش است — خطری که آن را خوب می‌شناسیم — و آن غصب قدرت است.

□ حالا که از کلیسا نام بردید، خوب است کمی هم در مورد این نهاد صحبت کنیم. شما نوشته‌اید که کلیسای مسیحی باید نقشی اساسی در تربیت وجدانها به منظور ایجاد فرهنگی دموکراتیک بازی کند. اما من فکر می‌کنم که برای دفاع از چنین موضعی، کلیسا باید در درون همگن‌تر و متجانس‌تر شود. حال آنکه، گفت‌وگوی میان کلیساهای مختلف دچار آشوب و تشنج است. فکر نمی‌کنید که در حال حاضر در درون کلیسای مسیحی و از رهگذر کارهای علمایی روحانی همچون کونگ و دروثرمن، شاهد یک رویارویی میان وجدان فردی و قدرت کلیسا هستیم؟

□ نخست باید بگویم که کلیسای کاتولیک توده‌ای یکپارچه نیست. همچنانکه بولس حواری می‌گوید، کلیسا بدنی زنده است و اعضای مختلفی دارد که وظایف و مسئولیتهای متفاوتی دارند. پس اگر چنین باشد، در درون کلیسا نه فقط ضرورتاً تکثیر وظایف برقرار است — چون هر کس هر کاری نمی‌کند — بلکه برای دریافت پیام مسیحیت به شیوه‌ای خاص و متفاوت تکثیر فکری نیز حاکم است. ادوار بزرگ تاریخ کلیسا، مثلاً قرون وسطا، ادواری هستند که در آنها مکاتب دینی و کلامی رسمی، رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. مکاتب فرانسیسی با مکاتب سنت توماسی متفاوت بودند؛ و بقیه هم همین‌طور. این تکثیر بخشی از خود اندیشه کلیسا است. بنابراین کلیسا توده‌ای یکپارچه نیست. کلیسا وجدان انسانها را به شیوه‌ای متکثر می‌پروراند، برای اینکه در درون آن تکثری سالم و پذیرفته شده وجود دارد. و من فکر می‌کنم که ایمان، بدون اینکه دچار توتالیتاریسم شود، نمی‌تواند این تکثر آراء و عقاید را نپذیرد، وگرنه گرفتار نوعی خودکامگی روح خواهد شد که با نگرش ایمان کاملاً مغایرت دارد.

به محض اینکه این مسئله — که مسئله‌ای اساسی است — طرح شد، با آنکه کلیسا میلی طبیعی به «یکی» بودن و «یک تن واحد» داشتن دارد، دیگر تقریباً چاره‌ای از اصطکاها و جدلها نیست — اصطکاها و جدلهایی که همواره میان متکلمان و علمای مختلف وجود داشته است؛ و دیگر چاره‌ای از برخوردهای سنگین، در هر گوشه و کنار، نسبت به فلان یا بهمان متفکر یا متکلمی نیست که مقامات کلیسا عقیده دارند پا را از حد آنچه می‌بایستی انجام دهد فراتر گذاشته است. نمی‌دانم چگونه می‌توان از این وضع اجتناب کرد، چون در تمام اعصار کلیسا گرفتار این وضع بوده است. این مسئله در حوزه علوم هم مصداق دارد. آن که تحقیقی می‌کند، همقطارانش همیشه با وی موافق نیستند. این بخشی از زندگی روح است.

حال بگذارید در اینجا عنصر سومی را اضافه کنم؛ و آن اینکه، مسلماً امروز در کلیسای کاتولیک، و بخصوص در واتیکان، نوعی هیجان زدگی و ترس از

انفجار دیده می‌شود، چون کلیسا جهانی شده و تنوع زیادی یافته است. واتیکان احساس می‌کند که دیگر وحدتی وجود ندارد و، بنابراین، در ژان پل دوم نوعی تمایل به تسلط مجدد بر کلیسا مشاهده می‌شود، یعنی اینکه می‌خواهند همه مانند واتیکان و مانند ژان پل دوم فکر کنند. در نتیجه، نوعی بحران پدید آمده است، در حدی که واتیکان تنوع را چندان بر نمی‌تابد. بنابراین درست به کسانی که حرفهای بحث‌انگیز می‌زنند و حتی به کسانی که تنوع را نشان می‌دهند بد نگاه می‌کنند.

این بخشی از تصلب کلیسای کاتولیک است، اما در غالب مذاهب دیگر هم دیده می‌شود. این مسئله در مورد یهودیان و مسلمانان نیز صدق می‌کند. این حالت نوعی انقباض و درخودفرورفتن ادیان است، برای اینکه خطر انفجار آنها را تهدید می‌کند. این اصطکاک در کلیسای کاتولیک نیز وجود دارد.

□ خود شما هم این اصطکاک را در درون مجله «اتود» داشتید، چون مدیر این مجله بودید.

□ بله، تا حدودی چنین وضعی بود. اما در عین حال می‌خواستم از مجله اتود بیرون بیایم، چون کار بسیار سنگینی بود و من می‌خواستم خودم به نوشتن ادامه دهم؛ آخر در مجله‌ای که برای آن از دیگران نوشته می‌گیرید، خودتان چندان نمی‌نویسید.

در این مورد بحثی وجود داشت، به علت جوّی که با شما درباره آن صحبت کردم. تا آنجا که مجله اتود تریبونی آزاد بود، کنار گذاشتن مدیر به معنای حمله به این فضای آزادی بود. مسئله به این گونه مطرح شد، اما واقعیت لزوماً این نبود.

□ به عقیده شما، آیا کلیسا، برای نزدیک‌تر شدن به مسائل پایان قرن بیستم، باید بحثهای درونی مدرنیته را بپذیرد؟

□ اما کلیسا کار دیگری نمی تواند بکند، چون کاتولیک ها در درون مدرنیته قرار دارند. منظورم این است که ما در مدرنیته هستیم، چون گرفتار علم و تکنولوژی هستیم، چون در محاصره اطلاعات قرار داریم، چون در نظامهای دموکراسی زندگی می کنیم. این بحثها هم اینک در درون کلیسا جریان دارد. چگونه ممکن است چنین نباشد. کاتولیک ها که در حاشیه جامعه قرن بیستم نیستند؛ داخل آن هستند. خوب، نسبت به مدرنیته برخی از آنها نظر مساعدتری دارند و برخی دیگر نظری نامساعد. اما از آنجا که ما دیگر داخل آن هستیم، به گمان من، گفتن اینکه آیا باید با مدرنیته موافقت کرد یا مخالفت، مسئله ای کاذب است. بنابراین مسئله این است که بدانیم آیا باید درخصوص مقولات الاهیات در ارتباط با مدرنیته، از دیدگاه الاهیات، بازاندیشی کرد یا نه. مثلاً از دیدگاه تکنولوژی مسئله بخوبی روشن است. سؤال این است: یک مسیحی تا چه حد باید از کارهای فنی پرهیز کند؟ می بینیم که در اینجا مسئله پذیرش یا عدم پذیرش فن و تکنولوژی نیست، بلکه طرح مسائل اخلاقی و معنوی است.

□ این نکته مرا به یاد حرفی می اندازد که اریک فروم، پنجاه سال پیش، می گفت: "تمام مذاهب رسمی روزی باید در برابر این انتخاب قرار گیرند: یا «قدرت طلب» بمانند یا «انسانگرا» شوند." آیا کلیسای مسیحی توانسته است از این مرحله بگذرد؟

□ این کار هیچ گاه یکباره و به صورتی قطعی انجام نگرفته است. می توان گفت که با شورای دوم واتیکان، کلیسا دست به تلاشی عظیم به سوی مدرنیته زد. از سوی دیگر باید گفت که کلیسای کاتولیک همچنان کلیسایی سازمان یافته باقی مانده است. کلیسای کاتولیک کلیسایی مبتنی بر سلسله مراتب است. به عقیده من این شانسی بزرگ است، برای اینکه قدرتی وجود دارد که می تواند به نام کلیسا سخن بگوید. پاپ می تواند در سطح جهان در مسائل جهان سوم، خلع سلاح، و نظایر اینها دخالت کند. جهان به چنین قدرت اخلاقی

احتیاج دارد. اما به محض آنکه کلیسا سازمانی سلسله مراتبی پیدا می کند، دیگر تقریباً به ناگزیر این قدرت مسئله ساز می شود و تشنجی دائمی میان قدرت طلبی و انسانگرایی پدیدار می گردد. در دوران شکننده ای، همچون دوران ما، تردیدی نیست که قدرت دچار تصلب می گردد.

□ مسلماً؛ چون از مسیحیتی که صرفاً نوعی انسانگرایی بدون آیین و بدون اصول دین باشد چه پدید می آید؟

□ البته، چون مسیحیت در مجموعه نمادهایش باز تاب می یابد؛ بدین معنی که نفوذ در اذهان صرفاً با اندیشه صورت نمی گیرد، بلکه نمادهای بزرگی — همچون پدر، پسر، بدن مسیح، و نظایر اینها — در کار هستند که در عالم خیال تأثیر می کنند. ایمان مسیحی با بدن سخن می گوید و از این روست که چیزی شخصی است. پس هدف آن نیست که نمادهایی همچون مناسک و آداب کلیسا را به نفع یک انسانگرایی مجرد که نوعی فلسفه مفهومی است کنار بگذاریم.

□ فکر می کنید که با فروپاشی ایدئولوژی کمونیستی و تضعیف فلسفه مارکسیستی، دین مسیح جای بیشتری در اروپای امروز داراست؟

□ کشورهای شرق اروپا را نگاه کنید. کراراً می گفتند که با پایان گرفتن کمونیسم کلیسای کاتولیک نیروی معنوی تازه ای خواهد یافت. اما آنچه اکنون می بینیم خلاف این را نشان می دهد. مسیحیان این کشورها عمیقاً تأثیر توتالیتاریسم شوروی را بر جان و روح خود دارند. اراده و انسانیت این مردم عمیقاً در هم ریخته و ساختار خود را از دست داده است، لذا پایان گرفتن این رژیمها آنان را در برابر نوعی بیابان انسانی قرار داده است؛ بدین معنی که مردم قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. مسیحیان بشدت تحت تأثیر این وضعیت هستند. بنابراین امروز در جمهوری چک، مجارستان، یا لهستان شاهد

چنین آشفته‌گی و به‌هم‌ریخته‌گی‌ای در کلیسا هستیم، چون این مردم دیگر عادت به قبول مسئولیت ندارند، چون همیشه در ترس یا زندگی مخفی یا زندگی فردی به سر برده‌اند و دیگر قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. بنابراین، از این دیدگاه، پایان کمونیسم بحرانی سخت را در میان افراد مذهبی در پی داشته است. فساد را در روسیه ببینید. مردم دیگر عادت به کار و دقت و صداقت ندارند؛ یعنی عادت به تمام ارزشهایی که دموکراسی بر آنها بنا شده است. مردم و بخصوص مسیحیان دچار آشفته‌گی و درهم‌ریخته‌گی‌اند.

□ برای اینکه آنان بیشتر به دنبال ارزشهای تجاری غرب هستند تادموکراسی؟

□ تمامی شواهد حاکی از آن است که با کسانی روبرویم که طی پنجاه سال هرگز به مسئولیت، ابتکار، شهامت، و صداقت عادت نکرده‌اند. آنان تمام وقت مشغول دروغ گفتن بوده‌اند. این وضع نوعی ذهنیت خاص را پدید می‌آورد. مردم شرق اکنون آزادند تا قوانین خود را انتخاب کنند، اما بلد نیستند به قانون احترام بگذارند. به گمان من این بحران جدی است.

□ در کتابتان در جایی می‌گویید: "وجدان را نفی شر و افکار توحش به اثبات می‌رساند." شاید وجدان مادامی که توحشی وجود دارد اثبات می‌شود، اما وقتی که این توحش از میان رفته باشد، وجدان فلج می‌شود.

□ بله، نوعی فلج وجدان وجود دارد و در این حال وجدان دیگر نمی‌داند با چه چیزی مبارزه کند.

□ وجدان، به نوعی، دچار ابتدال می‌شود.

□ بله. و آنان مأیوس می‌شوند، چون نتیجه کارهایشان را نمی‌بینند. در این حال می‌گویند: "شرافت به چه کار می‌آید؟ اگر می‌توان به کمک فساد از

شر آن خلاص شد، بسم الله!" من واقعاً تصور می‌کنم که میراث مارکسیسم میراثی سنگین است، و کلیساهای شرق اروپا اسیر این گردابند.

□ به عقیده شما، آیا ممکن است ارزشهای عام و جهانشمول مدرنیته در برابر نسبی‌گرایی حاکم بر فضای کنونی ایستادگی کند؟

□ امیدوارم. اما این نبردی دشوار است و برنده‌ای ندارد. گرایشهای ناسیونالیستی اشکال دیگر فنی ارزشهای عام هستند. به همین علت من از زمره آن کسانی نیستم که گمان می‌کنند همین‌که دموکراسی برپا شد دیگر با ریتم خاص خودش گسترش می‌یابد. به گمان من دموکراسی همواره نیازمند آن است که روح تازه‌ای به کالبدش دمیده شود و از جایی نیرو گیرد. اینجاست که نقش فیلسوفان، و همچنین مذاهب، اهمیت می‌یابد. به گمان من مذاهب باید در بیان و شرح عظمت و قدرت این ارزشهای عام، در برابر وسوسه بازگشت به خود یا بازگشتی ناسیونالیستی، شرکت کنند. دموکراسی پیکاری دائمی است. آنچه ضامن دموکراسی است تنها یک قانون اساسی خوب با بندهای خوب نیست. دموکراسی شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی نیست. بدون شهروندانی آگاه به ارزشهای عام، دموکراسی معنا ندارد. این ارزشهای عام را شهروندان باید از شعر، فلسفه، و دین استخراج کنند.

□ و شما آرزومند مسیحیتی هستید که، به گفته نیچه، عبارت است از "بی‌اعتنایی کامل به اصول، مناسک، روحانیون، کلیسا، و الاهیات."

□ من خواهان مسیحیتی هستم که به خودش وفادار باشد، یعنی دین آزادی باشد — همچنانکه هست. با این گفته، مقصودم دور ریختن کل نمادهای مسیحی نیست، که در این صورت دینی اسطوره‌زدا خواهیم داشت. و این تراژدی مذهب پروتستان در قرن بیستم است؛ یعنی با اسطوره‌زدایی، دیگر



چنین آشفته‌گی و به‌هم‌ریخته‌گی‌ای در کلیسا هستیم، چون این مردم دیگر عادت به قبول مسئولیت ندارند، چون همیشه در ترس یا زندگی مخفی یا زندگی فردی به سر برده‌اند و دیگر قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. بنابراین، از این دیدگاه، پایان کمونیسم بحرانی سخت را در میان افراد مذهبی در پی داشته است. فساد را در روسیه ببینید. مردم دیگر عادت به کار و دقت و صداقت ندارند؛ یعنی عادت به تمام ارزشهایی که دموکراسی بر آنها بنا شده است. مردم و بخصوص مسیحیان دچار آشفته‌گی و درهم‌ریخته‌گی‌اند.

□ برای اینکه آنان بیشتر به دنبال ارزشهای تجاری غرب هستند تادموکراسی؟

□ تمامی شواهد حاکی از آن است که با کسانی روبرویم که طی پنجاه سال هرگز به مسئولیت، ابتکار، شهامت، و صداقت عادت نکرده‌اند. آنان تمام وقت مشغول دروغ گفتن بوده‌اند. این وضع نوعی ذهنیت خاص را پدید می‌آورد. مردم شرق اکنون آزادند تا قوانین خود را انتخاب کنند، اما بلد نیستند به قانون احترام بگذارند. به گمان من این بحران جدی است.

□ در کتابتان در جایی می‌گویید: "وجدان را نفی شر و افکار توحش به اثبات می‌رساند." شاید وجدان مادامی که توحشی وجود دارد اثبات می‌شود، اما وقتی که این توحش از میان رفته باشد، وجدان فلج می‌شود.

□ بله، نوعی فلج وجدان وجود دارد و در این حال وجدان دیگر نمی‌داند با چه چیزی مبارزه کند.

□ وجدان، به نوعی، دچار ابتدال می‌شود.

□ بله. و آنان مأیوس می‌شوند، چون نتیجه کارهایشان را نمی‌بینند. در این حال می‌گویند: "شرافت به چه کار می‌آید؟ اگر می‌توان به کمک فساد از

شر آن خلاص شد، بسم الله!" من واقعاً تصور می‌کنم که میراث مارکسیسم میراثی سنگین است، و کلیساهای شرق اروپا اسیر این گردابند.

□ به عقیده شما، آیا ممکن است ارزشهای عام و جهانشمول مدرنیته در برابر نسبی‌گرایی حاکم بر فضای کنونی ایستادگی کند؟

□ امیدوارم. اما این نبردی دشوار است و برنده‌ای ندارد. گرایشهای ناسیونالیستی اشکال دیگر فنی ارزشهای عام هستند. به همین علت من از زمره آن کسانی نیستم که گمان می‌کنند همین‌که دموکراسی برپا شد دیگر با ریتم خاص خودش گسترش می‌یابد. به گمان من دموکراسی همواره نیازمند آن است که روح تازه‌ای به کالبدش دمیده شود و از جایی نیرو گیرد. اینجاست که نقش فیلسوفان، و همچنین مذاهب، اهمیت می‌یابد. به گمان من مذاهب باید در بیان و شرح عظمت و قدرت این ارزشهای عام، در برابر وسوسه بازگشت به خود یا بازگشتی ناسیونالیستی، شرکت کنند. دموکراسی پیکاری دائمی است. آنچه ضامن دموکراسی است تنها یک قانون اساسی خوب با بندهای خوب نیست. دموکراسی شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی نیست. بدون شهروندانی آگاه به ارزشهای عام، دموکراسی معنا ندارد. این ارزشهای عام را شهروندان باید از شعر، فلسفه، و دین استخراج کنند.

□ و شما آرزومند مسیحیتی هستید که، به گفته نیچه، عبارت است از "بی‌اعتنایی کامل به اصول، مناسک، روحانیون، کلیسا، و الاهیات."

□ من خواهان مسیحیتی هستم که به خودش وفادار باشد، یعنی دین آزادی باشد — همچنانکه هست. با این گفته، مقصودم دور ریختن کل نمادهای مسیحی نیست، که در این صورت دینی اسطوره‌زدا خواهیم داشت. و این تراژدی مذهب پروتستان در قرن بیستم است؛ یعنی با اسطوره‌زدایی، دیگر

هیچ چیز باقی نمی ماند. درحقیقت، دینی باید وجود داشته باشد که معتقد به آزادی باشد، بازی خرد را بپذیرد، و تن به بحث دهد اما، درعین حال، تمام نمادها و سازمان روحانیتش را حفظ کند. مسیحیت بدون کلیسا چیست؟ درست است که در این حال باری سنگین بر دوش ما می افتد، اما باید با سنگینی این بار مقابله کرد. بدون کلیسا چه به دست می آوریم؟

□ وجدان مسیحیان را.

□ بله، اما وجدان در کلیسا شکل می گیرد. کسی همچون قدیس فرانسیس آسیزی بدون انجیل به وجود نمی آید. وجدان نتیجه است. به این ارتباط با دیگری نیازمندیم.

□ این ارتباط با دیگری، ارتباط با ادیان دیگر و گفت و گویی دائمی با آنها نیز هست.

□ البته. بدون چنین گفت و گوی دائمی، ادیان در خودشان محصور و محبوس می مانند. این مسئله ای بسیار دشوار است. مسئله عبارت است از اجتناب از بروز هرگونه سوء تفاهمی. به گمان من کلید حل این مسئله آن است که هیچ دینی نباید بگوید: "من تنها دین حامل حقیقت هستم و آن دین دیگر در اشتباه است." اگر با این فرض آغاز کنیم، نمی توانیم با یکدیگر گفت و گو کنیم. فرض گفت و گو این است که بگوییم: "همگی باید توضیح دهیم که چرا در تاریخ زبان یکدیگر را نفهمیده ایم"، پس باید تعصبات و پیشداوریهایمان را رها کنیم، به نحوی که حرف همدیگر را بهتر بفهمیم و، درعین حال، به حقیقتهایمان وفادار باقی بمانیم. در رابطه ای مبتنی بر زور و تحقیر گفت و گویی برقرار نمی شود.



لشک کولا کوفسکی

Leszek Kolakowski

☐ شما متولد لهستان هستید. چه خاطره‌ای از دوران کودکی و جنگ جهانی

دوم دارید؟

☐ البته از کودکیم خاطرات زیادی برایم مانده است. مثلاً سالهای

جنگ را خیلی زنده به یاد می‌آورم. آن سالها برای همه کسانی که تحت اشغال نازی‌ها زندگی می‌کردند دوران وحشت بود. من به اردوگاه اسرای آلمان نرفتم و، همان‌طور که می‌بینید، زنده ماندم.

☐ کجا درس خواندید؟ چگونه به فلسفه علاقه‌مند شدید؟

☐ من در لودز درس خواندم که دومین شهر لهستان بود و، در

نخستین سالهای پس از جنگ، پایتخت فرهنگی کشور محسوب می‌شد، چون ورشو به دست مهاجمان آلمانی کاملاً ویران شده بود. معلمانم عقل‌گرایانی

نیرومند بودند و نماینده تفکر تحلیلی و تجربه گرا به شمار می رفتند؛ خواندن منطق و فلسفه علم بخش اعظم دوران تحصیل مرا به خود اختصاص داد. من دیگر این شیوه تفکر را دنبال نمی کنم، اما از معلمان دانشگاهیم ممنونم که ما را با روحیه مسئولیت فکری و دقت منطقی تربیت کردند. پس از فلسفه، کمی هم جامعه شناسی و کمی هم ادبیات یونان و روم خواندم.

□ بعدها به تدریس فلسفه در دانشگاه ورشو پرداختید، اما رژیم کمونیستی، پس از سقوط پراگ در سال ۱۹۶۸، شما را اخراج کرد.

□ در مارس ۱۹۶۸، دولت مرا همراه با عده ای از همکارانم از دانشگاه ورشو اخراج کرد. دولت کمونیستی ما را متهم کرد که مسئول جنبش دانشجویی مخالف دولت هستیم و علیه نظام ستمگر می جنگیم. این تصفیه ای بزرگ بود که آسیبی جدی به زندگی فرهنگی لهستان وارد آورد. افراد زیادی به زندان افتادند، و نهادهای فرهنگی متعددی از میان رفتند.

□ شما مجبور شدید لهستان را ترک کنید، و به تدریس در دانشگاههای مختلف آمریکا و اروپا پرداختید. اما چرا تصمیم گرفتید در آکسفورد بمانید و در اینجا تدریس کنید؟

□ پس از ترک لهستان در اواخر سال ۱۹۶۸، یک سالی را در دانشگاه مک گیل مونترال گذراندم و یک سالی را هم در دانشگاه برکلی در کالیفرنیا. می توانستم در جاهای متعددی در آمریکا بمانم، اما، به مجردی که فرصتش پیش آمد، ترجیح دادم به آکسفورد بروم. من آمریکا را دوست داشتم، و هنوز هم دوست دارم، اما ترجیح دادم در اروپا بمانم، چون به محیط فرهنگی ای که با آن مأنوس هستم نزدیکتر است، و به لهستان نزدیکتر است.

□ ویژگیهای تدریس فلسفه در آکسفورد چیست؟ آیا چیزی به اسم فلسفه

آکسفرد وجود دارد؟

□ تا آنجا که می توانم بگویم، هنوز سنت تحلیلی بر فلسفه آکسفرد — که من به معنای دقیق کلمه در آن شرکت ندارم — مسلط است، هرچند درست نیست که بگویم هیچ چیز دیگری وجود ندارد. مکتبهای قدیمی — یعنی تجربه گرایی منطقی و فلسفه زبان عادی — به شکل قلیشان دیده نمی شوند، اما روحیه عمومی سنت فلسفه تحلیلی هنوز حاکم است.

□ آیا محیط فلسفی آکسفرد بر شما تأثیری گذاشته است؟

□ نه، نمی توانم بگویم که محیط فلسفی آکسفرد بر من تأثیر زیادی گذاشت. من به سنت فلسفه تحلیلی احترام می گذارم، اما خودم را در این سنت نمی دانم.

□ آیا میان علایق فلسفی شما و علایق تاریختان ارتباط نزدیکی هست؟

□ نمی توانم خط دقیقی میان علایق فلسفی و تاریخم بکشم. برخی از کتابهایم (بخصوص حضور اسطوره، دین، و وحشت متافیزیکی)، به معنای دقیق کلمه، تاریخی نیستند؛ باینهمه در مورد پسزمینه فراز و نشیب های تاریخی عقاید دست به تفسیر فلسفی می زنم؛ من تا حد زیادی درباره «فلسفه فرهنگ»، معنای اندیشه ها و عقاید، معنای فکر دینی و متافیزیک در بافت تاریخی فکر می کنم. شاید بهتر است بگویم فلسفه من حواشی است بر توصیف تاریخی.

□ شما را امروز یکی از مفسران عمده فلسفه مارکسیستی می دانند.

فروپاشی فلسفی مارکسیسم را در جهان ما چگونه توضیح می دهید؟

□ مارکسیسم، البته، بخشی مهم از تمدن اروپاست و، از این جهت،

همواره ارزش مطالعه را دارد. مارکسیسم، به عنوان مدینه فاضله، به عنوان برنامه‌ای برای آینده یا پیش‌بینی‌هایی درخصوص رشد تمدن، به مسائل امروزی ما «مربوط» نیست. تمام پیش‌بینی‌های مارکس کاملاً غلط از آب درآمد، تمام اندیشه‌های مربوط به آینده مشعشع کمونیسم — به صورتی ماهرانه و ظاهر فریبانه — به عنوان ابزار ایدئولوژیک رژیم‌های توتالیتار به کار گرفته شدند. باینهمه، مارکس نظریاتی قابل توجه درباره تاریخ فرهنگ از خود به جا گذاشته است. این نظریات می‌توانند به کار روند بی آنکه با نظامی فراگیر مرتبط باشند، نظامی که ادعا کند همه چیز را در خود دارد. مارکسیسم به عنوان یک «نظام» مسلماً مرده است، اما در مقام پدیده‌ای تاریخی همچنان قابل توجه است. در دو دهه اخیر یا بیشتر، پیش از فروپاشی کمونیسم در اروپا، مارکسیسم هنوز نوعی ایدئولوژی اجباری یا نیمه اجباری در کشورهای کمونیستی بود، اما آن چهره حق به جانبش را از دست داده بود و دیگر کسی این ایدئولوژی را جدی نمی‌گرفت. مارکسیسم بدل به پیرایه‌ای بی ارزش شد و فروپاشی‌اش داشت کامل می‌شد.

□ نظر شما درباره اوضاع سیاسی در کشورهای کمونیستی سابق چیست؟

□ دشوار است بگوییم که آدم از وضعیت سیاسی در کشورهای کمونیستی سابق «خوشحال» است. چند سال پیش صحبت از «بازار» یا «خصوصی سازی» آسان بود، اما هیچ کس تصور نمی‌کرد این انتقال تا چه اندازه می‌تواند دشوار باشد. باینهمه، علی‌رغم مشکلات عظیم، بیکاری، فقر، و مناقشات سیاسی، روشن است که اقتصاد در جهان مابعد کمونیسم حرکت دارد و امیدی معقول وجود دارد که در این کشورها نهادهای دموکراتیک تثبیت شوند. منظورم کشورهای لهستان، مجارستان، و جمهوری چک است. من به خود اجازه نمی‌دهم درباره روسیه و اوکراین چیزی را پیش‌بینی کنم؛ این کشورها موقعیتی فوق‌العاده دشوار دارند و سرنوشت دموکراسی در آنها

هنوز روشن نیست.

□ شما را به عنوان فیلسوف می‌شناسند، اما نمایشنامه و کارهای ادبی نیز می‌نویسید.

□ بله، چند نمایشنامه و کار ادبی — عمدتاً قصه — نوشته‌ام. قرار نبوده است این آثار جانشین تأملات فلسفی باشند، اما هر دو وجه کارهای من تقریباً با هم مرتبطند: همگی تأملاتی هستند در باب برخی معضلات غیر قابل حل زندگی انسان.

□ شما یکی از اندک متفکران اروپایی هستید که هم به سنت روشنگری تعلق دارید و هم به میراث مسیحیت.

□ البته؛ آدم نمی‌تواند به تمدن اروپایی متعلق باشد و در همان حال هم به سنت روشنگری و هم به میراث مسیحیت تعلق نداشته باشد. روشنگری و مسیحیت هر دو با هم تمدن ما را ساخته‌اند، در حالی که در نبردی پایان‌ناپذیر به زندگی در کنار یکدیگر ادامه داده‌اند. این تمدن هرگز نمی‌تواند اجزاء متخالفش را درهم «ترکیب نماید»؛ اما همین تضاد درونی این تمدن است که آن را زنده نگه می‌دارد. تمدنهایی که کاملاً یکدست و یکپارچه‌اند نمی‌توانند دوام آورند — خواه این یکپارچگی به‌زور حاصل شده باشد خواه در نتیجه توافق؛ این تمدنها یا پاره‌پاره می‌شوند یا می‌میرند.

□ آیا امروز جوانان را تشویق می‌کنید که به حوزه مطالعات فلسفی وارد شوند؟

□ من کسی را تشویق نمی‌کنم که وارد مطالعات فلسفی شود. اما اعتراف می‌کنم که پرسشهای اساسی فلسفی — هرچند آن‌طور که مایه رضایت

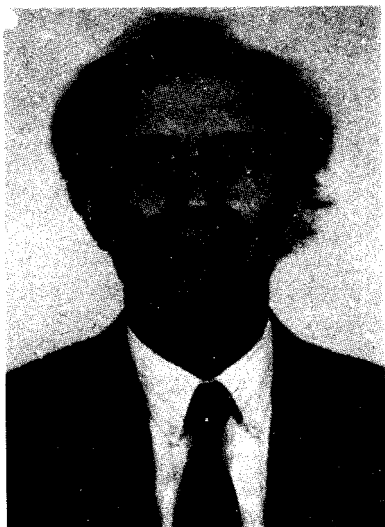


کامل باشند «حل» نخواهند شد — وسوسه‌های ابدی ذهن انسان هستند و توجه و علاقه به آنها را احکام تجربه‌گرایان رادیکال از میان نخواهد برد.

□ آینده تفکر فلسفی را چگونه می‌بینید؟

□ درباره آینده تفکر فلسفی نمی‌توان به صورتی ملموس و عینی اظهار نظر کرد. ممکن است محتاطانه بگوییم که در همین لحظه چند فیلسوف بسیار باهوش، با استعداد، و خوب وجود دارند؛ اما، تا آنجا که من می‌توانم ببینم، هیچ فیلسوف واقعاً بزرگ زنده‌ای، کسی که افقهای تازه‌ای به روی تفکر فلسفی گشوده باشد، وجود ندارد. آینده را به آینده واگذار کنیم.

اوت ۱۹۹۴



پیر ژان لابریر

Pierre Jean Labarrière

□ نخستین سؤال من مربوط است به آشنایی شما با فلسفه به‌طور عام و فلسفهٔ هگل به‌طور خاص. چگونه به فکر هگل رسیدید؟

□ قبل از هگل، فلسفه من حیث فلسفه مطرح بود. ریشه‌های پرسش فلسفی چیست؟ هیچ‌کس نمی‌داند. به گمان من، انسان با ضرورت ذاتی طرح پرسشهای اساسی در مورد زندگی متولد می‌شود، پیش از آنکه از آن آگاه شود. شاید همزمان با ورود به عالم هگلی، آنچه کوشیدم دربارهٔ آن فکر کنم، سیال بودن منشأ بود، یعنی این اندیشه که در هر کجا، در من، در شما، یا در دیگری، در مکتبی فلسفی یا در یک ایدئولوژی، نوعی ذخیرهٔ معانی به‌طور کلی وجود دارد که ما مجبوریم در جریان قرون و در طول زمان از آن بهره گیریم و برداشت کنیم. آنچه در فلسفه مرا شیفتهٔ خود کرد قدرت خلافت آزادی بود، قدرت «موجد» آن — به تعبیر میشل دو سرتو —، قدرت گسیختنی که در هر فردی وجود دارد و در هر فردی موجد تصویری از جهان می‌شود؛ و تا حد

زیادی ریشه در چیزی دارد که آن چیز خود مقدم است بر انتخابهای ما. ما هر یک در سنتی فرهنگی، در جامعه‌ای سیاسی، در یک ملت، گاه در سنتی دینی (مثلاً من در آیین کاتولیک) به دنیا می‌آییم. این چیزی است که نیازمند نوعی عینی‌سازی، نوعی تصحیح، نوعی موضعگیری شخصی است، اما هرگز انطباقی دقیق با هیتی ندارد که به همین صورت و با تمام حواشی‌اش به ما ارث رسیده باشد. حتی وقتی پذیرش و انطباقی درونی وجود دارد که فرد می‌بیند بر حسب تصادف با آن به دنیا آمده است، باز هم شخص، به نوعی، از نو به آن فعلیت می‌بخشد. این دیگر تغییرات جزئی درونی نیست، بلکه غالباً چشم‌اندازی است دگرگون‌شده در نحوه نگریستن به جهان و دیگران. بنابراین، به نظر من، فلسفه عبارت است از برعهده گرفتن، و مسئولیت‌پذیری مجدد در گفت‌وگو با تاریخ و گذشتگان. و آنگاه در این ماجرا، فلسفه لحظه‌ای است که در آن برخوردها یا آشناییهایی حاصل می‌شود که همیشه و همیشه وجود داشتند. وقتی شروع به خواندن فلسفه در دبیرستان کردم، برکلی و دکارت را بسیار دوست داشتم؛ و وقتی تحصیلات دانشگاهیم را شروع کردم، دیگر یسوعی شده بودم. ما برنامه منظمی برای شناخت متون فلسفی داشتیم. یک سال را صرف خواندن آثار افلاطون و ارسطو کردم. افلاطون را می‌پرستیدم و هنوز هم می‌پرستم و در حرکت منطقی او کاملاً احساس راحتی می‌کنم — حرکتی که وی از محسوس به معقول و از معقول به محسوس ترسیم می‌کند. سال دوم خاص فلسفه انتقادی، و بخصوص کانت و فیشته، بود. خودم را به کانت تقریباً، و نه کاملاً، نزدیک احساس می‌کردم. و در سال سوم تحصیل بود که با فکر هگل آشنا شدم. و این بار هم این آشنایی اساساً نو نبود، بلکه نوعی تکمیل آشنایی قبلی بود. من دریافتم که این فیلسوف مسائل را به صورتی طرح می‌کند که من همیشه انتظارش را داشتم. اینجا بود که می‌توانستم نفسی براحته بکشم. نه از آن رو که پذیرنده صرف و محض احکام هگلی بودم، بلکه احساس روح و ذهنی را داشتم که امکانات بالقوه خود را کاملاً آزاد نکرده بود. دهه ۱۹۵۰ بود، و در آن ایام در فرانسه هگل را بانوعی جزمیت مارکسیستی و نوعی اگزستانسیالیسم

می شناختند که رنگ و بوی فلسفه هگل را از آن می گرفت.

من به سراغ هیچ یک از این گرایشها نرفتم؛ استاد ما در آن هنگام ژوزف گوون بود که به ما خواندن آثار هگل و تجزیه و تحلیل آنها را یاد می داد، و من از همان ابتدا دریافتم که هگل نه این است و نه آن؛ نه فیلسوف نظامی است بسته و منجمد، و نه فیلسوف حدسیاتی که متعلق به جهان احساسات است. بلکه وی فیلسوفی است که حرکتی منطقی را شکل داد، حرکتی که حوادثی را که وی خود تجربه کرده بود به صورت عمیقاً منسجم گرد می آورد و، در عین حال، با وجود خلوص بیان منطقی اش، قابل موضوع بندی است، حرکتی که قاعده ای برای خواندن حوادث بی انتها به دست می دهد تا هر حادثه تازه بتواند، در تازگی و پیشینی ناپذیری بنیادینش، شکل نهایی خود را پیدا کند و به کمال خود برسد. به تعبیر دیگر، این برای من عملی بود در جهت آزادسازی کامل و حیرتی به تمام در برابر تازگی واقعیت. یعنی من هیچ گاه به هگل علاقه مند نمی شدم، اگر در او، همچون بقیه، حرکتی خاتمه یافته را می دیدم، نوعی قصر با سنگهای مرتب و منظم، یا حتی رواقی ناگزیر که برای مشاهده جهان در پرتو نوری تازه لازم است به تمام در آن فرو رفت.

تجربه دیالکتیک، برای من، عبارت از آن است که هیچ چیز به واقعیت نیفزاییم، و بگذاریم واقعیت در توانایی نو شدن محض خود به سر برد؛ دیالکتیک، بخصوص، برای من تجربه نفی است. پس دیالکتیک ایجاد امکانی برای از میان بردن تمام پیشداوریها و، آن طور که هگل می گفت، تمام "صور تبندیهای شناخته شده" است. مقصود آن است که شناختی پیوسته متغیر و تازه با جنبه های غیر منتظره، چونان کرنشی چندگانه و مکرر در برابر حرکتی واحد، پدید آید — حرکتی واحد که قبول دیگری در «دیگر بودنش» است و خواست مسلط نشدن بر دیگری، بر جهان، و بر واقعیت. مقصود هگل این نیز هست که نگرش برده و ارباب را اختیار نکنیم؛ و تحت قانون ترس از کسی زندگی نکنیم بلکه با تأیید کامل حقوق خود و دیگری در برابر واقعیت قرار گیریم و متوجه باشیم که این نگرش ممکن است جنبه های تراژیک داشته باشد.

چون در اینجا مسئله آزادی انسان مطرح است و آزادی تقسیم نمی‌شود. آزادی نمی‌تواند آزادی من باشد در برابر جهان یا آزادی جهان باشد در برابر من. اگر آزادی وجود دارد، بدین معناست که جهان خاتمه نیافته است، و باید روی آن کار کرد تا فکر شناخت در هویت خود و دیگری جایگیر شود. پس این نوعی اندیشه نظم‌دهنده است که اسباب و جهات مختلفش را پیش از آنکه تحقق یابند نمی‌شناسیم. میان وضوح منطقی و تحقق تاریخی نوعی تقارن و هم‌آیی کامل وجود دارد.

□ پس نگرش دیالکتیک، به نوعی، در مقابل تحقیر انسانیت قرار دارد.

□ من در کتاب کوچکی، به نام آرمانشهر منطقی، که در این اواخر نوشته‌ام، بر اساس مورد هایدگر و مسئله یهود، از رابطه با امر نامعقول (l'impensable) صحبت کرده‌ام. امر نامعقول، به عقیده من، درواقع همین تحقیر انسانیت است، که آن را امر ناپاک نیز می‌نامند. به گمان من، نگرش دیالکتیک واقعه‌ای اخلاقی است، اما نگرشی نیست که بخواهد کارکرد نظریش را تابع یک غایت اخلاقی اولیه قرار دهد. اگر اجازه بدهید مثالی ابتدایی می‌زنم. وقتی یک دندان شیری می‌افتد، به این خاطر است که دندان دیگری از زیر دارد رشد می‌کند. اما نباید دندان شیری را، پیش از آنکه دندان دیگر آماده باشد، کشید. به این علت که حقیقت در روابط میان انسانها برقرار می‌شود، رابطه حقیقی میان آنها، به نحوی، می‌تواند خود را تحمیل کند. حقیقی دانستن این رابطه نتیجه‌ای اخلاقی دارد. من فکر نمی‌کنم که لازم باشد تفکر را به غایتی معین پیوند داد، حال خواه این غایت پیکار علیه ناپاکی و ناروایی باشد. حتی برای به دست آوردن این غایت چیزی مؤثر وجود دارد و آن ساختن منطقی است که به تمام جهات و ملاحظات انسانیت پاسخ دهد. همین چیز را در مرتبه امور دینی هم می‌بینید. کشیشی را به یاد می‌آورم، به نام گرگوار دو نیس، که از گناه به عنوان امری ضد منطقی صحبت می‌کرد. اما نباید

امر ضد منطقی را نابود کرد، چون آنچه حقیقی است قادر است خود را به عنوان حقیقت بر کرسی نشاند و با ضد حقیقت رویاروی شود. اعتقاد من در اینجا ایدئالیستی است، چون به گمان من حقیقت، وقتی به سطح معینی از پروردگی رسید، می تواند خود را تحمیل کند.

□ اما در تاریخ غرب مرتبه عقل مرتبه خشونت نیز بوده است. آیا توجه شما به مسئله خشونت موجب شده است که به مطالعه آثار اریک وایل پردازید و به فلسفه اش علاقه مند شوید؟

□ مسلم است که وقتی به سنت دیالکتیکی اروپا توجه می کنیم، می بینیم این سنت در جهانی بسط می یابد که از دو قرن پیش — قرونی آکنده از خشونت و بی عدالتی که در آن انسانیت را نه فقط نازی ها که حتی در فرانسه هم تحقیر کردند و عقل گریزی حاصل انقلاب صنعتی رو به افزایش گذاشت — دیگر نمی توان به آسمانی بی زمان فکر کرد که خارج از این واقعیت باشد. اخیراً به خود گفتم که من اعتقاد دارم معارضه جویی منفی، که به این اعتبار در تقابل با خشونت قرار دارد، می تواند از جست و جوی دیالکتیکی حقیقت تأثیر کمتری داشته باشد. تنها مسئله این است که این جست و جو نیاز به دقتی زیاد دارد و، همان گونه که اریک وایل می گوید، این جست و جو در تفکری منطقی و فلسفی واقع می شود که در حکم نفی خشونت است و می خواهد که چنین نیز باشد. از سوی دیگر، تقریباً در همه جا، با قضاوتی ضد هگلی روبرو می شویم که این است: هگل، در سراسر آثارش و، اول از همه، در پدیدارشناسی روح کوشیده است درباره وجوه مختلف رویارویی انسان با حقیقت در اشکال سمبولیک نخستین بخش پدیدارشناسی روح و بعد در یکی از تکرارهای تاریخ و بعد در خشونت مذهبی و، لذا، درباره سراسر این سنت خشونت، فکر کند و از این طریق راه حلی برای این منازعات و این تناقضات بیابد و به آن چیزی رسیده است که خود «آشتی» (Versunung) می نامد. اما این «آشتی» یعنی چه؟

همه به شما خواهند گفت که هگل خود را بیرون از «تاریخ» قرار داده است. درحقیقت، تمام مسئله هگل آن است که انسان را از خشونت حاکم بیرون کشد و به نحوی عمل کند که در جهانی پالوده تر به ذات و جوهر خود راه یابد و راه حلی پیدا کند. اما توجه به نوشته های هگل نشان می دهد که او به چنین چیزی نرسیده است و آشتی ایی که در پایان کتاب پدیدارشناسی روح از آن به صورت هسته اصلی نگرش انسان شناختی و اخلاقی خود صحبت می کند، آشتی ای پر از تنش است. تنشهایی وجود دارد که هرگونه امکان تفکر و تحولی را از میان می برد. من در اینجا به کانت و آنچه گفته است فکر می کنم، یعنی اینکه، انسان نمی تواند خود را از این عنصر خشونت رها سازد مگر با فکرکردن درباره زندگی به صورتی که شایسته تفکر باشد. ابهام خشونتی که باید در آن زندگی کنیم چیست؟ خشونت، هم هولناک است، به طوری که در مقابل آن باید خود را عقب کشیم، و درعین حال نیروی محرک عمل انسانی است. تمام مسئله این است که چگونه خشونت را رام کنیم و عناصر انسانی آن را از میان ببریم، و درعین حال کارکرد خاص آن، یعنی محرک آزادی بودن، را باقی نگه داریم. و هگل چنین کرده است. و اریک وایل هم، در تمام آثار اخلاقی و سیاسیش، کوشیده است چنین کند. مقصود آن است که نشان دهیم چگونه خشونت را — که امری است متعلق به انسان، و خارج از آن ما، اگر بخواهیم به عنوان انسان زندگی کنیم، نمی توانیم وضع خود را مشخص سازیم — می توان مکان تحقق عقل دانست. آشتی هگلی از تنش معنادار نیروهای متخالف ساخته می شود. ببینید، برای جابه جا کردن وزنه ای که نیروی محرکه ای ندارد و خود نمی تواند حرکت کند، ساده ترین کار آن است که دو نقطه را تعیین کنید و از آنها دو نیرو بر جسم وارد کنید که به لحاظ جهت متضاد یکدیگر نباشند، چون در این حال از میان می روند. آن تمثیل افلاطون را در نظر بگیرید که در آن دو دسته اسب سیاه و سفید وجود دارد؛ هیچ کس نمی گوید که باید اسبهای سیاه را کنار گذاشت؛ چون زندگی انسان از این تضاد و از کشیدن اسبهای سیاه و سفید، به چپ و به راست، ساخته شده است. و انسان، به گفته افلاطون، در تلاقی گاه این

نیروها جای دارد، چرا که هم متوجه نیروهای خیر است و هم نیروهای شر، که هر یک نقش منفی خود را هم دارند. پس، به عقیده من، نمی توان به نقش عنصر خشونت توجه نکرد. باید کوشید به آن نظم بخشید. باید یاد بگیریم چگونه از آن در جهت مخالف استفاده کنیم، چگونه آن را علیه خودش به کار اندازیم و از آن وسیله ای برای کمک به انسان بسازیم. و این نگرشی است مبتنی بر «تبادل». نگرش یک ایدئولوگ نیست که می گوید "یا همه چیز یا هیچ چیز" و می خواهد با یک تصمیم نیمی از واقعیت را ببرد و حذف کند. زندگی انسان پیچیده است و آن را باید در همین پیچیدگی نگاه کرد. «آشتی» هگلی قابلیت انسان است در پیش رفتن، در همان حال که نیروهای انسداد و تثبیت وجود دارند و همواره با آنها مقابله می شود. توجه کنید که من نمی گویم باید خشونت را انسانی کرد؛ خشونت شدید انسانی نمی شود. وقتی ما به خردمندی و فرزاندگی دست یابیم، خشونت رفته رفته از زندگی ما رخت برمی بندد. اما شکلی از خشونت وجود دارد که در درون خود زندگی است، و این همان خشونت است که توجه هگل و اریک وایل را جلب می کند. توجه مرا نیز همین خشونت جلب می کند. نحوه تفکر اریک وایل درباره آن مثل فلسوفی نیست که طرف خوب را در مقابل طرف بد گرفته است. اریک وایل می داند که فیلسوف هم نظیر هر آدم دیگری می ترسد. او می داند که فیلسوف هم بزدلیهای خود را دارد. او می داند که تفکر سنگینی های خود را دارد و ناچار است که با تمام وزنه هایی که از آن آویخته است به پیش رود؛ و این وزنه ها بخشی از ماجرای وضعیت انسانی هستند. انسان صاحب عقل، اگر میل به روشنی مطلق را تا نهایت ادامه دهد، آنگاه بانی نوعی توتالیتاریسم «خیر» خواهد شد. خوشبختانه وی در مقابل خود، انسان عمل پیشه را دارد که صرفاً خواستار به دست آوردن چیزی است بیرون از هرگونه سخنی و گفتاری. بنابراین، این دو اشکال متفاوت تحقق امر انسانی هستند که فرد به کمک آنها به اشکال عالی تری دست می یابد که همانا انسان عمل پیشه و انسان خردپیشه است. انسان صاحب خرد کسی است که در این جهان تناقضات، در این ملغمه نیروهای



مثبت و نیروهای منفی، دست به عمل می‌زند و می‌کوشد این مثبت و منفی را در راهی میانه و کمی غم‌انگیز به هم پیوند زند. چون به طریقی می‌توان نیروهای تحقق‌انسانِ عمل‌پیشه و تمام انرژی‌های وی را به خدمت گرفت و با هم آشتی داد. به علاوه، با انسان صاحب‌عقل می‌توان برای انسانیت راهی پدید آورد، راه — به گفتهٔ ارسطو — «حد وسط درست»، راهی که صرفاً انتزاع «خیر» نباشد، زیرا انتزاع «خیر» انسانی نیست. حقیقت یک «حد وسط درست» است که باید نیروهای خشونت را نیز شامل باشد، چون عقلانیت از خشونت ساخته شده است.

□ اما شما خود همواره کوشیده‌اید از ثنویت اجتناب کنید و فکر کرده‌اید که فلسفه یک حرکت متکثر دارد. علاقهٔ شما به شعر و موسیقی، و نیز به مایستر اکهارت و دیگر عرفا و متفکران مسیحی، نیز از همین جا مایه می‌گیرد.

□ بله، مسلم است که فلسفه رشته‌ای است خاص که تکنیک و انطباقی معین می‌طلبد، و از این جهت با دیگر شاخه‌های پژوهشی همزیستی دارد. اما اگر فلسفه را راهی به امر انسانی بدانیم، دیگر نمی‌توان قائل به بخش‌بندی توجه ما شد، و «آشتی» ای که راجع به آن صحبت می‌کردم، جست‌وجوی انسان است از طریق نیرویش، توقعش، و جز آن. اینجا باید نگاه کنیم که ما کجا نیز هستیم، هریک از ما و نوساناتی را که متعلق به تجربه‌های متفاوتند در نظر گیریم. من خود بخت این را داشتم که در خانواده‌ای علاقه‌مند به موسیقی و ادبیات بزرگ شوم. از کودکی با تمام این چیزها نوسان یافتم. مثل همه کمی پیانو زدم، ارگ زدم، و مقداری سم آهنک ساختم. چرا باید این کار را رد کرد؟ اینها همه بخشی از امور انسانی است، و در شناخت ارزشهای زندگی و روابط و جست‌وجوی راه آشتی باید به آنها توجه کرد. پس فیلسوف، شاعر، و عارف، این سه نوع انسان، هریک با شیوه‌ای متفاوت و مصالح معنایی خاص خود، به این نظر مشترک دست می‌یابند که زندگی انسان خوب است، مطبوع است، و پر

است و به انسان امکان می‌دهد که، به گفته هگل، "با رضایت زندگی کند". من شعر و موسیقی را آزموده‌ام و زندگی و آثار عرفایی مثل مایستر اکهارت، سیلیوس، ژان لاکروا، و دیگران را مطالعه کرده‌ام، برای اینکه عقیده دارم اینان از طریق شیوه خاص خود، همان راه فیلسوفان را پیموده‌اند، یعنی اینان نیز رفته‌اند تا ببینند در پشت صحنه علت وجودی هر آنچه هست چیست. اینان میانجی نگفته‌ها بوده‌اند. در شب آغاز در جست‌وجوی چیزی بوده‌اند که در سرچشمه‌های کلام جای دارد. و این نگرش است که حرکتی است در جهت میانجیگری و، به گمان من، متفاوت است. مسلماً تعداد فیلسوفانی که در عین حال شاعر هم باشند زیاد نیست، و تنها عده کمی، مثل افلاطون، نیچه، و هولدرلین، هم فیلسوف و هم شاعرند. و اکنون متفکران پسامدرن احساس می‌کنند که لازم است انسان و جهان برای ساخته شدن شعر به یکدیگر نزدیک شوند. تفسیر کارهای هولدرلین، سلان، و برخی دیگر، در آثار فیلسوفان امروز جایی مهم دارد. از زمان افلاطون معلوم شده است که فلسفه و شعر این فرهنگ شب را به طور مشترک دارا هستند. فیلسوف و شاعر کسانی هستند که در این جهان، در تجربه عوالم عشق و شور، نوعی از روح را کشف می‌کنند، درست به آن معنا که یک نفر از روح یک ویولن صحبت کند. این فاصله بی‌نهایت در برابر بی‌واسطگی است که موجب می‌شود آنچه در زندگی است یک امر مسلم تلقی شود. این نوعی آزادی قلب است که مانع می‌شود تا فرد بی‌واسطه به اشیاء بچسبد، بلکه آنها را در حالت رزونانس (résonance) شان در نظر گیرد. فیلسوف و شاعر کسانی هستند که نسبت به رزونانس چیزها و هارمونیک‌هایی که تجربه واقعیت به همراه دارد حساسند. چرا که حتی اگر واقعیت همواره هارمونیک و همساز نباشد، با اینهمه هارمونی‌هایی دارد. چیزی می‌گوید متفاوت از آنچه می‌گوید. شاعر با حضوری بی‌واسطه و مستقیم و از طریق احساس و فیلسوف با تجربه تعقل و با احتجاج منطقی، کسانی هستند که می‌کوشند با این هارمونی واقعیت آشنا شوند. به گفته دلوز، باید بتوانیم فاصله مناسب را برای ایجاد انطباق واقعی با بی‌واسطگی پدید آوریم. انطباق با امر بی‌واسطه، بی‌واسطه

نیست، بلکه به واسطه‌ای نیاز است؛ باید برای کشف رابطه میان اشیاء و ساختن کهکشانی ایدئال که مزه و عطر به اشیاء، موجودات، و روابط بدهد فاصله ایجاد کرد. حال، فیلسوف و شاعر و هنرمند کسانی هستند که هر یک به شیوه خود، در یک حالت با واسطه، بی واسطگی‌ای را می‌پرورانند که موجب می‌شود امر بی واسطه، بی واسطه باشد.

□ اما، وقتی انسان مترجم فیلسوفی نظیر هگل است و ۲۵ سال با فلسفه وی سر کرده است، چگونه می‌تواند این فاصله را ایجاد کند؟

□ جواب این سؤال به عقیده من بسیار ساده است. چرا به هگل علاقه مند شدم؟ چرا این همه سال به خواندن و ترجمه و تفسیر آثار وی پرداختم؟ برای اینکه به نظر من هگل دقیقاً کسی است که شخصاً به صورتی غیر معمول زندگی کرد و زندگیش را مضمون و موضوع آثارش قرار داد. هگل قبل از انقلاب فرانسه متولد شد، و شاهد نضج فلسفه روشنگری بود. با روسو و انقلاب فرانسه آشنا شد، با دوران «ترور» آشنا شد که بحرانی فلسفی در او پدید آورد. با عصر ناپلئون و امپراتوری آشنا شد. با زیاده‌رویهای حکومت مطلقه پروس آشنا شد. شاهد ظهور انقلاب صنعتی و تولد اندیشه دموکراسی بود. اینها برای یک انسان بسیار زیاد است. وی در معرض هجوم رویدادهای تاریخی قرار گرفت. پس کوشید فاصله مناسبی را با این رویدادها حفظ کند و از آزادیش حراست کند. او می‌دید که منابع منطقی تفکر سنتی به کار تفکر در باب این تغییرات بنیادی و این دگرگونیهای عظیم نمی‌آیند. پس کوشید تجربه‌ای تازه در تفکر و توصیفی نو از ساختار فکر به دست دهد که از رهگذر آنها بتوان تنوع و تحرک این رویدادها را ملحوظ داشت و در هر رویداد حقیقتی را کشف کرد که آن رویداد، هم حامل آن است و هم حجابی در برابر آن. به عبارت دیگر، هگل در نظر من نمونه انسانی است که به آزادی در عصر خودش زندگی کرد، اسیر هیچ ایدئولوژی‌ای نشد، توانست در برابر اعمال

چپ و راست بایستد، و در مقابل تحرک جهان از نوعی انعطاف‌پذیری و نرمش برخوردار بود. او با این آزادی و این فاصله‌زدگی کرد. او، همچنانکه کوشیده‌ام در نخستین کتابم راجع به هگل توضیح دهم، با این واقعیت متکثر زندگی کرد؛ چون به عقیده من هر وحدتی در نزد هگل وحدتی متکثر است، و وحدت در توجه و رویکرد به واقعیت شکل می‌گیرد. و هگل این وحدت را با کوشش در جهت پدید آوردن منطقی ساخته است که امکان زندگی با این تکثر را فراهم می‌کند. حال، وقتی در برابر مردی از این دست قرار می‌گیریم، و وقتی می‌کوشیم نوشته‌اش را بفهمیم و در نیروی خلاقه منطقی غوطه‌ور شویم، سعی می‌کنیم تا آنجا که ممکن است به نوشته‌اش نزدیک شویم و با آن زندگی کنیم، بی آنکه طوق رقبت و بندگی او را برگردانند؛ چرا که هگل خود به ما آموخته است که بندگی کسی را نکنیم. هگل خود مکرراً می‌گوید که: "نمی‌دانم این نظام منطقی که برپا کرده‌ام آخرین نظام از این نوع است یا نه؛ اما این را می‌دانم که هر نظام منطقی در آینده ناچار است به دلایلی که در این مورد ارائه می‌دهم پاسخ دهد"، یعنی به دلایل مربوط به جنس (générique)، به نشانه یک حرکت. و مسلماً این حرکت منطقی نزد هگل به هیئت نظامی منطقی درمی‌آید و، لذا، منطقی جاودان نیست. پس نباید منطق هگل را تکرار کرد. باید در برابر تعقل وی، به نام روحی که در زمان وی به وی امکان داده است این تعقل را داشته باشد، آزاد بود. و ما باید منطقهای دیگری بنا کنیم که جلوه خود «حرکت منطقی» در عصر ما باشند. هگل جمله‌ای دارد که من بسیار دوست دارم؛ او می‌گوید: "از زمان خود بهتر نخواهی بود، اما زمان خودت به بهترین وجه خواهی بود." «به بهترین وجه زمان خود بودن»، بدون عقب‌کشیدن خیال‌پروانه زمان، کاری است که باید انجام دهیم، کاری که در عین حال قابلیت‌های زمان آن را کاملاً محدود می‌سازد، اما برای سازمان‌دادن و نظم‌بخشیدن به این مواد و عناصری که به ما تحمیل شده‌اند طرق متعددی وجود دارد. در درون این امکانات متعدد است که آزادی ما به حرکت درمی‌آید، چون ما ناچاریم از واقعیت فاصله بگیریم و آن را شرح و بسط

دهیم. پس، به عقیده من، پرداختن به نوشته‌های هگل از طریق ترجمه‌ها و تفاسیر تازه، به هیچ وجه به معنای سرسپردگی به یک فکر و متابعت از آن نیست، بلکه به معنای کنار نهادن تمام ایدئولوژی‌ها و پیشداوری‌هایی است که ماهیتی سیاسی، فرهنگی، یا فلسفی دارند، و کوشش برای پذیرفتن جهان و رویدادهاست، به صورتی که هستند، با قابلیت برای تحلیل و طبقه‌بندی آنها. بنابراین، مسئله آن است که بتوانیم در هر واقعه تاریخی نیروی انسانی موجود در آن را کشف کنیم و بکوشیم بر نیرو‌هایی حقیقی که واقعیت حامل آنهاست فشار وارد آوریم. بر هگل خرده می‌گیرند که "عقلانی واقعی است و واقعی عقلانی است"؛ اما هگل نمی‌خواهد بگوید که جهانی که پیش روی ما ظاهر می‌شود حقیقت است، بلکه می‌خواهد بگوید که واقعی ساختن واقعیت به نحوه کار ما روی واقعیت بستگی دارد و، برای اینکه واقعیت بدل به واقعیتی انسانی شود، باید از واقعیت بی‌واسطه فراگذشت؛ تنها در این حال است که واقعیت بدل به اثر عقل می‌شود. به تعبیر دیگر، حقیقت هیچ‌گاه بیرون از جهان نیست، هیچ‌گاه فرمانبرداری از جهان نیست، هیچ‌گاه پیکاری مستقیم علیه جهان نیز نیست. حقیقت، به گفته دریدا، دادوستدی است با جهان.

□ اگر شما به ترجمه آثار هگل اقدام کرده‌اید، به این علت نیز بوده است که فکر می‌کرده‌اید هگل هنوز هم با ما همزمان است و توجهی تازه به فلسفه هگل وجود دارد.

□ بله؛ کافی است نگاهی به زمینه امروزی فلسفه هگلی (hegelianisme) بیندازیم. از فرانسه صحبت کنیم. فلسفه هگلی همیشه از خارج وارد فرانسه شده است. در قرن گذشته، محقق ایتالیایی، ورا، بود که فرانسویان را با هگل آشنا کرد، و در این اواخر هم کسانی مانند کویره و کوزو (متولد روسیه) در این کار سهم داشتند. مسلماً افراد فرانسوی اصلی مثل اریک وایل و ژان هیپولیت نیز بودند، اما می‌توان گفت که هیچ هم-ملیتی بی‌واسطه‌ای میان فلسفه فرانسوی،

که بیشتر متأثر از نوعی فلسفه تأملی (reflexive) است، و فلسفه هگل، که از نیرو و توانی نظری برخوردار بود، وجود نداشت. برخورد جامعه فرانسه با هگل دو وجه متفاوت دارد: از سویی، برداشتی مارکسیستی را می‌بینیم که از سنت چپ هگلی متأثر است و از هگل تنها به روش تفسیر تاریخ وی اکتفا می‌کند و نظام هگلی را به عنوان نظامی بسته و منجمد رد می‌کند. پس این گرایش در صدد آن است که یک بعد خلاقه فکر هگل را به سایر ابعاد آن ارجحیت دهد؛ اما این بعد خود متأثر از ایدئولوژی دیگری، یعنی مارکسیسم، است که از آزادی هگلی بریده است: هگل هیچ‌گاه پیشاپیش تصویری از آینده ترسیم نمی‌کرد. گرایش و وجه دیگر اگزیستانسیالیسم است. میان دو جنگ جهانی از یک مکتب اگزیستانسیالیستی هگلی صحبت به میان آمد. ژان هیولیت متفکر عمده این گرایش بود. چهره برجسته در این زمینه آلکساندر کوژو است با سمینارهایی که در فاصله سالهای ۱۹۳۲ و ۱۹۳۸ برگزار کرد. تمام چهره‌های بزرگ فلسفه در ۵۰ سال بعد، مانند رمون آرون، سارتر، مرلوپونتی، و لاکان، تربیت یافته‌های او هستند. گفته می‌شود که با کارهای اخیر برنار بورژوا و ترجمه‌های من از منطق و پدیدارشناسی روح و کارهای گوندولین یارچیک، ما داریم از عصر کوژو خارج می‌شویم. شاید. من منکر دستاورد فوق‌العاده کوژو در زمینه فلسفه نیستم؛ وی فیلسوفی تواناست، و همچنان یکی از چهره‌های برجسته تفکر قرن بیستم تلقی خواهد شد. اما با برداشت کوژو از هگل موافق نیستم. کوژو خود در نامه‌ای اعتراف کرده است که "قرائت آثار هگل را به دلایل ایدئولوژیکی و بر طبق تعهدات مارکسیستی‌اش سخت کرده است." بنابراین کوژو فلسفه هگل را، در پیرامون آنچه «دیالکتیک خدایگان و بنده» نامیده است، دچار نوعی تورم منطقی می‌کند، به طوری که این مفهوم را بدل به مفهوم کلیدی و اصلی تاریخ و پیروزی نهایی انقلابیون می‌سازد. این دیگر فلسفه کوژوی است و نه اندیشه هگلی. برای اینکه با متن به خشونت رفتار کردن، بدین منظور که از پدیدارشناسی روح هگل تصویری ساده و متفاوت ترسیم گردد، فاصله گرفتن از هگل است. چون مفهوم خدایگان و بنده در نظر هگل

مفهومی محدود است. مسلماً این مفهوم حلقه‌ای است در زنجیره معنای تاریخ، اما نیاز به بحث انتقادی دارد؛ چون بنده، در نظر هگل، پیامد و نتیجه تاریخ نیست، و شفاعت و بازخریدی برای پرولتاریا وجود ندارد. هگل در صدد توجیه پیروزی نیمی از بشریت بر نیمی دیگر نیست. هگل خواسته‌ای روحانی — به مفهومی عینی که وی به کلمه «روح» (Esprit) می‌دهد — دارد که کاملاً فراتر از آن چیزی است که کوژو می‌گوید. کوژو، در قرائتش از آثار هگل، اصرار دارد که از مفهوم «پایان تاریخ» صحبت کند، گویی هگل به دنبال نقطه‌ای مطلق و نهایی در تاریخ است — نقطه‌ای که در آن سوی آن هیچ چیزی نیست؛ و این غلط است. می‌دانید که اندیشه کوژو نمرده است، چون اخیراً شاهد ظهور مجدد آن با انتشار کتاب پر فروش فرانسیس فوکویاما بودیم. فوکویاما می‌خواهد ما را متقاعد سازد که لیبرالیسم پیشرفته شکلی از «روح مطلق» است و «تاریخ» در این نقطه به پایان خود می‌رسد. قبول نظر فوکویاما به معنای حذف نیروهای خلاقه است. حال آنکه، هگل به ما می‌آموزد که چون همه چیز در مجموعه جهان گرد آمده است، انسان آزاد است که آنچه را باید حادث شود به وجود آورد، بی آنکه هیچ چیزی در حدوث آن و نحوه تظاهرش مانع وی شود. آنچه من می‌خواهم به برخی کسان بیاموزم چهره‌ای از هگل است که آزادکننده انسانیت است، و از حد احکام قیاسی و غرض آلود فرا می‌گذرد، من جمله حکم به «پایان تاریخ»؛ و، به عکس، کسی است که ما را در جاده‌های نامعلوم آینده همراهی می‌کند. هگل از چنان شهود و درون‌بینی فطری برخوردار بود که وابسته به زمان و عصری خاص نیست و می‌تواند در زمانهای دیگر نیز، و بخصوص در زمان ما و فردا، موجد معنا باشد. هگل در جلو ماست، همچنانکه افلاطون و عرفای بزرگ نیز در جلو ما هستند. پس در پیشاپیش ما این غولهای بزرگ روح قرار دارند که در عصر خود و برای عصر خود، با محدودیتهای عصر خود، به ماورای عصر خود اندیشیدند. هگل یکی از اینان است.





۲

# فلسفہ علم

گفت و گو با:

آبرہہ ڈاکار



آلبر ژاکار

Albert Jacquard

□ شما در سال ۱۹۲۳ در فرانسه به دنیا آمده‌اید. تحصیلات شما در رشته ژنتیک است و در مدرسه پلی تکنیک درس خوانده‌اید. چه چیزی شما را به سوی زیست‌شناسی، و مهمتر از آن، ژنتیک جلب کرد؟

□ در حقیقت تا حدودی پدر و مادرم مرا واداشتند به پلی تکنیک بروم؛ من دلم می‌خواست پزشک بشوم، اما به تحصیل فیزیک و ریاضی پرداختم، بعد هم به سراغ علوم اقتصادی رفتم. تازه در سی و نه سالگی بود که با استفاده از آنچه در ریاضیات فرا گرفته بودم توانستم به تحصیل ژنتیک ریاضی بپردازم. چون مردم وقتی به ژنتیک فکر می‌کنند بیشتر به یاد ژنتیک آزمایشگاهی یا ژنتیک بیوشیمیایی می‌افتند؛ اما من به ژنتیک گروههای افراد پرداختم، یعنی ژنتیکی که در آن بیشتر با معادلات ریاضی سروکار دارند و، لذا، آموزش ریاضی مفید است. پس با ژنتیک گروههای افراد این فرصت را یافتم که از دانش ریاضیم استفاده کنم و نیازم را به پرداختن به مسائل مربوط به

حیات پاسخ دهم.

□ استادان شما در آن زمان چه کسانی بودند؟ چه کسانی بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ کسی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشت پروفیسور روفیه بود.

□ منظورم کسانی نیز هستند که بیرون از محیط دانشگاهی یا آکادمیک بودند.

□ در علوم متفکرانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند تیار دو شاردن و ژان روستان بودند.

□ من متوجه شده‌ام که شما گاه به ژان روستان بسیار نزدیک هستید.

□ بله، بدون آنکه بخواهم؛ او تأثیری عمده و تعیین‌کننده بر من گذاشت.

□ پیکاسو روزی راجع به هنرش می‌گفت: "من نمی‌جویم، می‌یابم." آیا این جمله در مورد کار علمی نیز صادق است؟ به عقیده شما، آیا اکتشاف علمی محصول تصادف است یا نتیجه یک سازماندهی دقیق فکری؟

□ میل دارم بگویم که هر دو، یعنی باید بسیار جست‌وجو کرد، اما آنچه به دست می‌آید پاسخ سؤالاتی نیست که طرح شده‌اند. بدین معنی که ما ذهنمان را آنچنان آماده می‌کنیم که در برابر پاسخهایی که طبیعت عرضه می‌کند باز باشد. در تمام جهات جست‌وجو می‌کنیم و ناگهان یک روز، به نحوی غیرمنتظره، کارها روبه‌راه می‌شود و پاسخ به دست می‌آید. اما من

فکر می‌کنم باید کوشید و سؤالات را طرح کرد و نباید غمگین بود از اینکه پاسخ سؤالات دیگری پیدا می‌شود. باید برای طرح مسائل غیرمنتظره آماده بود؛ مسئله اساسی این است و خصلت غالب دانشمندانی که چیزی یافته‌اند این بوده است. آنها یافته‌اند، چون آماده یافتن چیزی بوده‌اند، حتی اگر این همان چیزی نبوده است که آنها می‌جسته‌اند.

□ پس، به عقیده شما، برای دانشمند بودن باید در برابر سؤالات مختلف، پیوسته آماده و باز بود؟

□ بهتر است بگوییم این نگرشی است به مسئله آماده بودن برای فهمیدن چیزی که ناگهان روشن می‌شود در حالتی که فرد در جست‌وجوی آن نبوده است. و غالباً ما زندانی صورتبندی‌هایی از مسائل هستیم که مانع روشن دیدن ما می‌شوند.

□ آیا در این نگرش ما صرفاً شاهد واقعی از این دست هستیم که جهان را نمی‌توان شناخت، یا اینکه این اندیشه را نیز در آن می‌بینیم که جهان به خودی خود ذاتاً تصادفی، غیرمحتوم، و نامعین است؟

□ من شخصاً تا حدودی متقاعد شده‌ام که جهان پیش‌بینی‌ناپذیر است. پرسش "آیا جهان فی‌نفسه نامعین است؟"، پرسشی متافیزیکی است. درحقیقت، برای این پرسش، یعنی وجود فی‌نفسه جهان، پاسخی علمی وجود ندارد. به هر تقدیر، دانشمند فقط می‌تواند به واقعیت چیزهایی پی برد که قادر به دیدن آنهاست. اما آیا در پشت این نمودهای ظاهری چیزی وجود دارد؟ این یک نگرش و یک پرسش متافیزیکی است که دانشمندان برای آن پاسخی ندارند و پاسخ دادن به آن کار فیلسوفان است. اگر شما از من پرسید: "آیا جهان غیرمحتوم است؟"، به شما خواهم گفت که این پرسشی متافیزیکی است و من نمی‌توانم به عنوان عالم پاسخی به آن دهم. اما اگر از من پرسید: "آیا جهان

پیش‌بینی ناپذیر است؟"، به شما خواهم گفت که این پرسشی علمی است و پاسخ می‌دهم: "بله، جهان پیش‌بینی ناپذیر است." این نگرش در علم بسیار جدید است؛ چون قبلاً معتقد بودند که با نظریهٔ حتمیت، شناختِ مقدمه شناختِ ذی‌المقدمه را امکانپذیر می‌سازد. این همان استدلال معروف لاپلاس است که می‌گوید: "اگر همه چیز امروز را بدانم، همه چیز فردا را نیز خواهم دانست." اما امروز می‌دانیم که این استدلال خطاست. چون حتی اگر همه چیز امروز را بشناسیم، فردا را نخواهیم شناخت. تغییری بسیار اندک لازم است تا جریان امور را معکوس سازد. نتیجه آنکه، می‌خواهم بگویم ما در جهانی پیش‌بینی ناپذیر به سر می‌بریم؛ و این برای من کافی است که آزادی را روی آن بنا کنم. درحقیقت، داعیهٔ آزادبودن با بینش لاپلاس داعیه‌ای کاملاً آرمانی و تخیلی بود. من، به عکس، فکر می‌کنم که می‌توان داعیهٔ آزادبودن داشت، به شرط آنکه شناخت امروز متضمن شناخت فردا نباشد.

□ اما، به عقیدهٔ شما، آزادی مفهومی اکتسابی است یا فطری؟

□ به عقیدهٔ من آزادی مفهومی کاملاً اکتسابی است. آزادی مفهومی است که انسان آن را ساخته است، و بسیار هم بد تعریف شده است. فکر می‌کنم که باید آزادی را در برابر بلهوسی قرار داد. آزادبودن یعنی هر کاری را نکردن. و اضافه می‌کنم که آزادی تنها آنگاه معنا دارد که چند تن باشیم. آزادی یعنی مجموعه‌ای از قواعد مورد قبول همگان. وقتی تنها در جزیره‌ای زندگی می‌کنم به میل خود رفتار می‌کنم و می‌توانم هرچه دلم خواست انجام دهم، اما آزاد نیستم. برای آزادبودن لازم است دست‌کم دو نفر باشیم و دربارهٔ آنچه باید انجام دهیم تصمیم بگیریم: آیا یکدیگر را بکشیم؟ به چپ برویم یا به راست؟ و مسلماً این کارها را به نام آن چیزی می‌کنیم که یک وضعیت جمعی مطلوب است. بنابراین، به عقیدهٔ من، آزادی تنها و تنها در اجتماع یافت می‌شود.

□ پس آزادی نتیجه آن چیزی است که در کتابهایتان *humanitude* می‌نامید؟

□ بله، نتیجه تشکیلاتی جمعی است. اما اضافه کنم که برای آزاد بودن باید نسبت به هستی خود آگاهی داشت؛ و من این آگاهی را نسبت به هستی خود تنها وقتی دارم که گرداگردم را دیگران گرفته باشند. در تنهایی از وجود خود آگاه نیستم. چون به من می‌گویند «تو»، من می‌گویم «من». از این روست که ناگزیر باید در هر اجتماعی به همه افراد بگویند «تو». اینجاست که مسئله برابری انسانها طرح می‌شود. یعنی برابری در دسترسی به نگاه دیگران.

□ پس شما نیز به میدان نبرد فلسفه گفت و گوگرا (dialogiste) پا می‌گذارید و در کنار فیلسوفانی چون مارتن بوبر، امانوئل لویناس، و پل ریکور قرار می‌گیرید که مسئله «دیگری» را طرح می‌کنند؟

□ در نهایت فکر می‌کنم که هستی من، در مقام ذاتی آگاه، تنها از طریق پیوندهایی که با دیگران برقرار می‌کنم تحقق می‌یابد. فکر می‌کنم که اصل اساسی هستی مبادله با دیگری است.

□ اما، به عقیده شما، این «مسئولیت نسبت به آزادی» اکنون در دنیای ما تا چه حد در معرض خطر قرار دارد؟

□ تصور من این است که امروزه این مسئولیت نسبت به آزادی در غالب جوامع وجود ندارد، و بسیاری از افراد به دیگران «تو» نمی‌گویند. می‌خواهم در این مورد از مسئله «حذف» (exclusion) صحبت کنم. به عقیده من، جامعه امروز غرب بر مبنای رقابت شکل گرفته است و، لذا، در تقابل با آنچه اکنون برایتان گفتم قرار دارد. فکر می‌کنم که رقابت اقتصادی شدیدی که امروز در جوامع غربی دیده می‌شود به حذف آزادی می‌انجامد، و می‌ترسم، با

راهی که در غرب پیش گرفته ایم، سرانجام به دنیایی برسیم که اورول در رمان ۱۹۸۴ توصیف می‌کند. برای اینکه درحقیقت با «برادر بزرگ» (Big Brother) می‌توان آزادی را از میان برد و درعین حال به لحاظ اداری کارآمدتر بود. چون اگر به رقابت با هم برخیزیم، باید کارآمدتر باشیم. و نتیجه آن است که آزادی را به نام کارایی حذف می‌کنیم. و این چیزی است که مرا خیلی می‌ترساند.

□ و نقش عالمی مانند شما در تغییر این وضعیت چه می‌تواند باشد؟

□ من به قدرت کلام باور دارم. شاید کمی ساده لوحانه باشد، اما کسانی که حرف می‌زنند کسانی هستند که از جهان دفاع می‌کنند. می‌بینید که با قدرتی بسیار اندک می‌توان چیزها را دگرگون ساخت. من این را بر سر مسئله مسکن در پاریس تجربه کرده‌ام. از چند سال پیش من و عده‌ای از روشنفکران کوشش کرده‌ایم ذهنیت افراد را نسبت به این مسئله در پاریس تغییر دهیم؛ و هنوز کار زیادی باید انجام شود، اما بتدریج پیش می‌رود. کلماتی هستند که معنایشان تغییر می‌کند. فکر می‌کنم که قدرت حقیقی در اینجاست، قدرت حرف زدن از مسائل. پیامبران بزرگ نیز کاری جز حرف زدن نکرده‌اند.

□ اما آیا، به عقیده شما، کلام منشائی متعالی (transcendente) دارد یا اینکه کاملاً ذاتی جهان (immanente) است؟

□ نمی‌دانم. درواقع شما دارید مسئله خدا را مطرح می‌کنید. من ترجیح می‌دهم این مسئله طرح نشود، چون دادن پاسخی به آن دشوار است. اما می‌دانم که در من نیازی به تعالی (transcendence) وجود دارد. حتی اگر همه چیز را دربارهٔ کهکشانش و عالم می‌دانستم، برایم کافی نبود. در انسان نیازی به «باز هم بیشتر» وجود دارد. این جمله معروف قدیس آوگوستینوس را من خیلی دوست دارم: «بیشتر، در من است.» این نیاز به بیشتر، همان نیاز به تعالی است،

و شاید آن چیزی است که در همهٔ انسانها مشترک است؛ یعنی این احساس تعلق به نوعی بسیار خاص و بسیار فوق العاده. آیا باید صحبت روح را به میان کشید؟ نمی دانم که کلمهٔ مناسب همین است یا نه. می دانم نیاز وجود دارد و این نیاز را، هم نزد کودکی رواندایی می بینیم که دارد نقله می شود و هم نزد کودکان پارسی. و من این را نمی پذیرم.

□ وقتی شما از «تعالی» صحبت می کنید، من به یاد گفتهٔ شوپنهاور می افتم: "انسان حیوانی متافیزیکی است". اما علمای تمام عیار همواره متافیزیک را به عنوان چیزی نامعین و غیردقیق کنار گذاشته اند. نظر شما در این باره چیست؟

□ به عنوان اهل علم، من از قاعده ای تبعیت می کنم که متافیزیک را کنار می گذارد، چون من می خواهم آنچه را می گویم مورد تحقیق قرار دهم. حال آنکه متافیزیک تحقیق پذیر نیست. اما این امر مانع از آن نیست که حوزه هایی وجود داشته باشند که این قاعده در مورد آنها صدق نکند؛ و من این را انکار نمی کنم.

□ مایلم به بحثهایی بازگردیم که میان خود اهل علم در غرب وجود دارد. نظرم بخصوص به بحثهایی است که بر سر حتمیت (determinisme) و عدم حتمیت (indeterminisme) میان کسانی همچون ادگار مورن، پریگوزین، یارنه توم درمی گیرد. شما بهتر از من می دانید که کسی همچون رنه توم توجهی را که به تصادف و عدم یقین می شود به عنوان نگرشی ضد علمی به بحث می کشد، حال آنکه محققانی همچون مورن و پریگوزین می گویند که علوم معاصر با اموری نامعین و پیچیده (complexe) سروکار دارند. در این بحث شما جانب کدام طرف را می گیرید؟

□ من ترجیحاً جانب پریگوزین را می گیرم وقتی او از اتحادی تازه میان علم و طبیعت و شنود شاعرانه جهان به وسیلهٔ علم صحبت می کند. در



عوض، من تصور می‌کنم که کلمه پیچیدگی را چپ و راست بیش از حد به کار برده‌اند بی‌آنکه به معنایش توجه کنند. به عقیده من، آنچه پریگوژین نشان می‌دهد بسیار بدیهی و روشن به نظر می‌رسد. این دقیقاً همان پدیده آنتروپی است؛ یعنی به محض آنکه آنتروپی افزایش می‌یابد بی‌نظمی پدید می‌آید و همه چیز باید از میان برود. این امر در مورد ساختاری منفرد و مجزا حقیقت دارد. اما در این بحث کلمه «منفرد» از یاد می‌رود. یعنی به محض آنکه ساختاری دیگر منفرد نباشد، دیگر نمی‌تواند در معرض آنتروپی افزایش قرار گیرد. می‌توان هم گفت که یک موجود زنده آنتروپی‌ای دارد که افزایش نمی‌یابد، اما این وضع به قیمت آنتروپی دیگری در جایی دیگر تمام می‌شود. این بدان معناست که استدلال کارنو یا بولتزمن را درخصوص مجموعه عالم به کار بریم. اما معنای این آن نیست که عالم بسته است. چون تصور عالمی بسته مستلزم تصور مرز است. مرز یک عالم آنچه را درون آن است از آنچه در بیرون آن است جدا می‌کند. اما عالم، طبق تعریف، یک «کل» است و، در نتیجه، عالم خارج ندارد. پس گفتن اینکه اصل آنتروپی را در مورد عالم به کار بریم عاری از معناست. پس من تصدیق می‌کنم که به نوعی تعلق دارم که منفرد نیست و پدیده آنتروپی در مورد آن قابل کاربرد نیست و، در نتیجه، به آنتروپی علاقه‌ای ندارم. به عقیده من، آنتروپی مدلی غیرعادی است که در مورد هیچ چیز نمی‌توان آن را به کار برد، چون مدل منفرد وجود ندارد؛ و بدین علت است که پریگوژین از وجود پیش‌بینی‌ناپذیری صحبت می‌کند.

□ پریگوژین از نوعی «شنود شاعرانه طبیعت» و جست‌وجوی یک «معرفت هماهنگ» (réconcilié) نیز صحبت می‌کند که می‌تواند شالوده‌های نگاه تازه‌ای به جهان را بنا نهد. در این خصوص چه فکر می‌کنید؟

□ کاملاً به این فکر اعتقاد دارم، آنقدر که فکر می‌کنم در جهان ما دیگر عالم در مقابل شاعر قرار نمی‌گیرد. به گمان من، دیگر تقابلی میان دید

صرفاً علمی و دید شاعرانه به جهان وجود ندارد. دیگر در نظر عالم همه چیز ممکن نیست، بلکه ممکنات بسیار زیادی هستند. پس او همواره منتظر فرداست، منتظر امری غیرمنتظره است. امر غیرمنتظره بخشی از قلمرو علم است.

□ دکارت می‌خواست که انسان مدرن «آقا و مالک طبیعت» باشد، و به عقیده او، علم می‌بایستی چنین نگرشی می‌داشت. اما شما در کتاب «این است زمان دنیای سرآمده» می‌نویسید که: "وظیفه پژوهش علمی آگاهی یافتن از واقعیتی است که ما را احاطه کرده است." آیا به نظر شما ممکن است دیالکتیکی میان این دو شیوه متفاوت پدید آید؟

□ دکارت نیمی از راه را می‌رود. او می‌گوید که برای در اختیار گرفتن یک چیز باید آن را تجزیه و تحلیل کرد. این درست! اما امروز این نکته را نیز باید دانست که این چیز خود عنصر چه چیز دیگری است. به عبارت دیگر، انسان مجموعه‌ای از عناصر است و برای فهم اینکه انسان چگونه عمل می‌کند باید عناصرش را شناخت. اما در عین حال این را نیز باید مشخص ساخت که انسان جزء کدام آبر-مجموعه است. باید در دو جهت حرکت کرد: یکی عناصری که مرا می‌سازند، و دیگر آنچه من یکی از عناصر سازنده‌اش هستم. و، در نتیجه، بسیاری از چیزهایی که در من می‌گذرند به عنصری بستگی دارند که من جزء آن هستم، همچنانکه به عناصری که مرا تشکیل می‌دهند وابسته‌اند. هر دو راه ضرورت دارند، اما دکارت فقط نیمی از راه را پیموده است.

□ این حرف مرا به یاد گفته‌های اسپنسر براون می‌اندازد. او می‌گفت که اگر جهان می‌خواهد خود را بشناسد، باید تکه کوچکی از وجود خود را از خود براند تا آن تکه بتواند از دور جهان را بشناسد. شاید بتوان همین نکته را در مورد علم نیز گفت. آیا شناختی که علم می‌تواند از خود حاصل کند، قبل از هر چیز، مستلزم دور شدن علم از خودش نیست؟

□ بگذارید داستانی را برایتان تعریف کنم. با چند نفر از دوستان اهل علم مشغول تدوین یک فرهنگ اصطلاحات علمی هستیم. یک روز موضوع بحث ما مقاله‌ای دربارهٔ عالم بود. اما عالم چیست؟ یکی از همکاران ما در مقاله می‌نویسد: "عالم مجموعهٔ تمام چیزهایی است که وجود دارند." و چند سطر پایین‌تر می‌نویسد: "حال می‌خواهم از دیدگاهی خارج از عالم به عالم بنگرم." من به او پاسخ می‌دهم که "اما تو ثابت کردی که خدا وجود ندارد، چون می‌گویی که هرچه وجود دارد در درون عالم است، و خدا، طبق تعریف، بیرون از عالم است." او به من جواب داد که: "بله درست است؛ باید جمله را دوباره بنویسم." عمل او در این مقاله دانسته و عمدی نبود اما، به گمان من، با طرح این مسئله، ما گرفتار «نظریهٔ تصمیم‌ناپذیری» (indécidabilité) گودل می‌شویم.

□ اما سؤال من بیشتر مربوط به وضعیت علم بود تا عالم به‌طور کلی. فکر می‌کنم که علم قادر نیست از خودش فاصله‌ای انتقادی بگیرد، و در تاریخ تفکر همواره از منظر فلسفه بوده است که به علم نگرسته‌اند.

□ فکر می‌کنم انسان، به‌منظور نقد ابزاری که خود می‌سازدش و تکامل می‌بخشدش، نمی‌تواند بی‌آنکه کمی فیلسوف باشد به کار علمی پردازد. درست است که علم، برای آنکه نقاد خود باشد، باید بخشی از خود را از خود دور سازد. و این کاری است که بسیاری از اهل علم از انجام آن ابا دارند.

□ اما بسیاری از دانشمندان اوایل قرن چنین نگرشی داشتند؛ کسانی مانند اینشتین، اوپنهاইمر، یا هایزنبرگ. آنها همگی به فلسفه علاقه داشتند. اما این نگرش اکنون در میان اهل علم چندان معمول نیست.

□ فن (technique) آنها را گمراه کرده است. و فنونشان آنقدر پیچیده است که وقتی کارهایشان را به پایان می‌رسانند کاملاً خسته‌اند. مجبور شده‌اند

آنقدر چیز یاد بگیرند که دیگر سؤالی دربارهٔ جهان و کار علم مطرح نمی‌کنند. غم‌انگیز است. اهل علم امروز می‌گویند: "ما اهل علمیم؛ پس همه باید حرف ما را بپذیرند." اما این غلط است. به گمان من، به عکس، لازم است از فلاسفه دعوت شود تا بیایند و برای ما پرسشهای مشکل طرح کنند.

□ پس باید گفت وگویی بیشتر و وسیعتر میان علم و فلسفه صورت گیرد.

□ قطعاً؛ به این خاطر که راه اهل علم به راه اهل فن می‌انجامد. اهل فن در سر یک فکر بیشتر ندارند: کارآمد بودن. اما اهل فن هیچ‌گاه از خود نمی‌پرسند: "فن به چه کار می‌آید؟" اخیراً چند سخنرانی برای تکنیسین‌های سطح بالا در «مدرسهٔ پلی تکنیک» مونترال انجام دادم. به آنها گفتم که بهترین معلم برای آنها معلم شیمی نیست، بلکه معلم فلسفه است. آنها به این حرف خندیدند و گفتند که "به عقیدهٔ ما فلسفه شعر است و آنچه اهمیت دارد کارآمد بودن است." نتیجه آنکه، تکنیسین‌ها آدمهای خطرناکی هستند. وقتی که قرار باشد آدم فقط کارآمد باشد، دیگر نمی‌داند فن به چه کار می‌آید و، در نتیجه، مرتکب حماقت می‌شود. اگر قادر نباشیم غایت کار یا عملی را مورد سؤال قرار دهیم، باید از مسئلهٔ کارایی نیز چشم‌پوشیم.

□ تفکرات شما ما را به مفهوم اصلی و خاص «علم» می‌رساند. بر طبق سنت فلسفی غرب، مفهوم «علم»، پیش از هر چیز، دلالت بر عالی‌ترین شکل معرفت بشری می‌کند؛ اما، در عین حال، این مفهوم حاکی از شکل خاصی از فعالیت اجتماعی در جوامع مدرن نیز هست. این دو کاربرد مفهوم «علم» به دو دلمشغولی متفاوت وابسته‌اند: یکی جست‌وجوی حقیقت است، حال آنکه، دیگری وجود محققانی را ایجاب می‌کند که برای آنها «علم» امکانی است در خدمت زندگی شغلی و قدرت اجتماعی. متأسفانه به نظر می‌رسد در جوامع غربی دیدگاه دوم بر دیدگاه اول فائق آمده است.

□ فکر می‌کنم موضوع علم بیشتر خلق مدلهایی است که قابل کنترل باشند و حتی المقدور به برخی واقعیتهای غیر قابل دسترسی نزدیک گردند، تا حقیقتی که خود غیر قابل دسترسی است. در علم، هر بار، مدل به آنچه واقعیت از خود نشان می‌دهد نزدیکتر می‌گردد. من فکر می‌کنم که عالم فرد نابابی است که طبیعت را لخت می‌کند. اما طبیعت هرگز کاملاً لخت نخواهد شد. باینهمه، عالم به این قانع است که هر بار قسمتی از لباس طبیعت را از تنش درآورد. در حقیقت ذوقی شاعرانه و متعالی، به صورت «می‌خواهم کارآمد باشم» و به شکل نیاز به کشف و اختراع چیزی پیش از دیگری تغییر شکل یافت. اما اینها در واقع همه ناشی از کودک‌ماندگی (infantilisme) است، و وجود جایزه نوبل شهادتی است بر این کودک‌ماندگی علم. چه اتفاقی می‌افتد اگر کسی پیش از من فرمولی را پیدا کند. بی‌معناست. به گمان من وقت آن است که کودک‌ماندگی را در فعالیتهای علمی از میان ببریم.

□ این حرف مرا به یاد جمله‌ای می‌اندازد که در کتابی که راجع به جایزه نوبل نوشته‌اید می‌آورد. می‌نویسید: "نمی‌دانم آیا به دانشمندی که به خاطر دستکاری خطرناکی در زمینه ژنتیک جایزه نوبل اعطا کرده‌اند باید اصولاً جایزه داد یا به زندانش افکند."

□ بله، من به این جمله اینشتین فکر کرده‌ام: "کارهایی هست که بهتر است هیچ‌گاه انجام نگیرد." اما دانشمندی که جایزه نوبل را می‌خواهد، برای اول شدن دست به هر کاری می‌زند.

□ این مطلب، به نوعی، مسئله ترس را در علم مطرح می‌سازد. برای اینکه در این پایان قرن بیستم ترس آدمها دیگر از ستاره‌های دنباله‌دار نیست، بلکه از سوراخ لایه اوزون یا اثر گلخانه‌ای است. دیگر کسی از دیو و پری نمی‌ترسد، بلکه دستکاریهای ژنتیک مایه نگرانی است. به عبارت دیگر، با پیشرفت علوم، فرهنگ معاصر تصویر علمی را در مخیله می‌پروراند که قادر

است عجیب الخلقه و دهشتناک بیافریند. دربارهٔ این واقعیت اساساً زیست‌شناختی-انسان‌شناختی چگونه می‌اندیشید؟

□ به نظر من این حرفها بسیار درست است. امروز می‌شود ستاره‌های دنباله‌دار را با استفاده از بمب اتمی از مسیر خود منحرف ساخت. انسان سرانجام موفق می‌شود خود را در برابر خطرات بیرونی حفظ کند. اما خطر واقعی از خود ماست و نه از بیرون ما. می‌دانید که از عمر خورشید فقط پنج میلیارد سال دیگر باقی مانده است. پس باید به اشکال دیگر انرژی حیاتی فکر کرد. اما ما در حال حاضر دست‌اندرکار تخریب تمام محیط زیستمان هستیم.

□ موضع شما نسبت به پروژه ژنوم (genome) انسان که هدفش ترسیم نقشه ژنتیک نوع ماست چیست؟

□ من نسبت به این پروژه کمی بدگمانم. به نظر من چنین دانشی می‌تواند خطرناک باشد، و من دلم می‌خواهد که همهٔ دانشها خوب باشند. اما این دانش وسوسهٔ عمل کردن را در ما ایجاد می‌کند بی‌آنکه بدانیم چه می‌کنیم.

□ پس به عقیدهٔ شما دلایل خوبی وجود دارد که از کاربردهای احتمالی ژنتیک بترسیم؟

□ بله، ترسم از این است که کشیده شدن ما به این حوزه، به علت منطق کارایی نیز باشد. کاملاً کودکانه است که فکر کنیم خوب است تیمی فرانسوی در رأس محققانی قرار گیرد که در زمینهٔ ژنتیک کار می‌کنند. این فکر احمقانه است، چون علم ملیت ندارد.

□ به گمان من عصر تکنولوژی زیستی (بیوتکنولوژی) — که مدتهاست آغاز شده است — نیازمند یک بازنگری اخلاقی است، البته اگر خواهان

«بهترین جهان» آلدوس هاکسلی نیستیم. آیا شما با تحلیل فیلسوفی همچون هانس یوناس موافقید که می‌کوشد، بر مبنای مسئولیتی آتی و دور در ارتباط با «سلطه سلطه»، نوعی اخلاق بنا نهد؟ به عبارت دیگر، مسئولیت اخلاقی دانشمندان در جهان ما چیست؟

□ امروزه مسئولیت اهل علم عظیم است، چون آنان اینک امکان انجام کارهایی شگفت‌انگیز را دارا هستند و لازم است که در خصوص پژوهش علمی بیندیشند؛ اما آنها نمی‌توانند فقط فکر کنند، بلکه باید زنگ خطر را نیز به صدا درآورند و بگویند: "من می‌توانم فلان کار را انجام دهم، اما آیا باید چنین کنم؟" حال آنکه آنها این نحوه برخورد با امور را نفهمیده‌اند.

□ آیا خود شما چنین تعهد اخلاقی‌ای دارید؟

□ بله؛ اما در حال حاضر تعهد اخلاقی من جنبه اجتماعی دارد؛ با این حال دلم می‌خواهد زنگ خطر را هم به صدا درآورم.

□ این همان کاری است که در مقدمه کتاب «دانشمندان سخن می‌گویند» انجام داده‌اید.

□ دقیقاً. مثل اینکه شما این کتاب را می‌شناسید. از این می‌ترسم که ندانیم چه می‌کنیم، چون نمی‌توان علم را متوقف ساخت؛ اما باید تکنولوژی را متوقف کرد، زیرا در جهان کنونی، یک پنجم انسانها هشتاد درصد از منابع ثروت را در اختیار دارند. این وضع نمی‌تواند ادامه یابد و لازم است تغییر کند.

□ اگر در چارچوب گفته‌های خود شما حرکت کنیم، تحقیقات علمی‌تان چگونه تعهد اخلاقی و اجتماعی‌تان را تغذیه می‌کند؟

□ تصور می‌کنم عکس این باشد. بهتر است بگوییم که تعهد اجتماعی و اخلاقی من است که تحقیقات علمی‌ام را تغذیه می‌کند. اما این هم درست است که تفکر علمی من مرا وامی‌دارد شهروندی سیاسی شوم.

□ شما هیچ وارد سیاست نشده‌اید؟

□ چرا، یک بار در انتخابات شرکت کردم و ۰/۲ درصد آراء را به دست آوردم. اما هدف من بردن انتخابات نبود، بلکه می‌خواستم از این فرصت استفاده کنم و با مردم در مورد بیکاری، بمب اتمی، و نژادپرستی صحبت کنم. اما، به عکس، همه چیز نقش بر آب شد، چون، به من فرصت صحبت از رادیو و تلویزیون داده نشد.

□ و در حال حاضر به چه چیزهایی می‌اندیشید؟

□ دارم کتابی تألیف می‌کنم که در مجموعه تازه‌ای به نام من متهم می‌کنم توسط کلمان-لوی منتشر می‌شود. من اقتصاددانها را متهم می‌کنم، چون فکر می‌کنم آنچه موجب می‌شود جوامع غربی ما از میان برود وجود همین اقتصاددانهاست. ما به اقتصاددانها و قوانین اقتصادی زیاده از حد باور داریم. می‌خواهم برخی از پارادوکس‌های منطق اقتصادی را نشان دهم. مثلاً مورد مترو را در نظر بگیرید. اقتصاددانانی هستند که می‌گویند باید نرخ بلیط مترو افزایش یابد. اما کسی مثل من که از اتومبیل شخصی استفاده می‌کند از این امکان برخوردار است که سوار مترو نشود و با آرامش رانندگی کند. پس برعهده اتومبیل سوارهاست که بخشی از قیمت بلیط مترو را پردازند، برای اینکه در خیابانهای پاریس آرامش دارند. غرضم این است که اقتصاددانها صرفاً گوشه کوچکی از واقعیت را می‌گیرند و پیامدهای آن را بسط می‌دهند.



□ شما از بحث و جدل خوشتان می‌آید؟

□ بله، اعتراف می‌کنم که شرکت در بحث را دوست دارم، اما از خشونت متنفرم.

□ در پایان این گفت‌وگو، مایلم نظر شما را در مورد این پایان قرن بدانم. در این دوران انتقال پایان قرن، پس از شکست امیدهای بزرگ انقلابی و مدلهایی که انتظار می‌رفت جانشین مدل رشد و قدرت تکنولوژیکی شوند، به عقیده شما، به میمنت کدام امید می‌توان ناقوسها را به صدا درآورد؟

□ اگر اهل بحث و جدل هستم و مبارزه می‌کنم به این علت است که امیدوارم. به عقیده من تنها امید ممکن انسانگرایی است؛ یعنی توجه به اینکه ما به نوعی بسیار خاص تعلق داریم که قادر است خودش خود را بسازد و، در نتیجه، باید اولویت را به شأن و مقام هر یک از انسانها داد. بدین منظور نباید جمعیت بیش از حد باشد، لذا باید زاد و ولد را در جهان محدود ساخت؛ و باید به ایده‌هایی بسیار ساده متوسل شد، ایده‌هایی اخلاقی و مذهبی همچون «قتل مکن» یا «باید یکدیگر را دوست داشت». و به کسانی که می‌گویند باید با همدیگر به رقابت برخاست و نان همسایه را برداشت یا دزدید باید «نه» گفت. به نظر من باید دیگری را نگاه کرد و حرف او را شنید. باید یکدیگر را ثروتمند ساخت. چه اهمیت دارد که از میان دو تن کدام یک بهتر است. پس باید روحیه رقابت را به نفع روحیه ساختن به اتفاق هم کنار گذاشت. و به گمان من در حال حاضر جامعه غربی سرمشق بدی برای جهان است. غربی‌ها خیلی خوشحالند که مردم جهان سوم یکدیگر را می‌کشند و نابود می‌کنند. مسئله آنها نیست. من در خانواده‌ای مسیحی بزرگ شده‌ام، اما فکر می‌کنم که مسیحیت امروز از گفته‌های مسیح بسیار دور است. به عقیده من انسانگرایی همان کلام ساده مسیح است: "یکدیگر را دوست بدارید."



۳

# جامعه‌شناسی

گفت‌وگو با:

میشل مافزولی



میشل مافزولی

Michel Maffesoli

□ جایگاه شما در مباحث کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه در کجاست، مثلاً در مقایسه با جریان وبری، یا جریان بوردیو، یا جریان آلن تورن؟

□ من به جریان فردگرایی روش‌شناختی رمون بودون خیلی نزدیک نیستم. بودون نسبت به زندگی اجتماعی دیدی بسیار عقل‌گرا دارد؛ در نظریه‌ی، همه چیز در چارچوب فردی که مطابق قرارداد با دیگران رفتار می‌کند قابل توضیح است. همچنین خودم را به گرایش مخالف، یعنی گرایش بوردیو، نزدیک احساس نمی‌کنم. به نظر من، نظریات بوردیو شباهت زیادی به دیدگاه جامعه‌شناختی بودون دارد، جز آنکه منابع فکریش بیشتر مارکسیستی هستند و به پوزیتیویسم فرانسوی نزدیک‌ترند؛ با این‌همه بوردیو به بودون نزدیک است، برای اینکه دیدگاهی نقش‌گرا دارد و در برابر زندگی اجتماعی عقل‌گراست. در مورد تورن، او فکر مرا بیشتر به خود مشغول می‌کند، به خاطر این واقعیت که او حرکت‌های اجتماعی را تحلیل می‌کند و در حقیقت از نظر او صرفاً افراد نیستند

که مسئله‌اند، بلکه مجموعه‌های فراگیر را نیز باید مورد سؤال قرار داد. به این دلیل است که احساس می‌کنم به او کمی نزدیکتر هستم؛ باینهمه، دیدگاه تورن دیدگاهی نهادی است. به عقیده تورن حرکت‌های اجتماعی تا حدودی مثل احزاب سیاسی هستند، بنابراین، نهاد اجتماعی محسوب می‌شوند. این سه، گرایش‌های عمده جامعه‌شناسی در فرانسه‌اند که در مواضع جامعه‌شناختی‌ام از آنها فاصله دارم. اما تفکری که من نماینده آن هستم بر دو یا سه جنبه عمده تأکید دارد: نخستین جنبه این واقعیت است که آنچه در زندگی در کار است تنها عقل نیست، بلکه عشق نیز وجود دارد، یعنی آنچه وبر «امر غیرعقلی» می‌خواند. «امر غیرعقلی» در زندگی اجتماعی را من «امر عاطفی» (affectuel) می‌نامم. این نخستین جنبه از دیدگاهی است که می‌کوشم پرورانمش. دومین جنبه تأکیدی است که بر چیزهایی گذاشته می‌شود که عناصر کلان و قابل رؤیت محسوب نمی‌شوند — یعنی نظام‌های بزرگ فکری، نهادها، نظام‌های بزرگ سازمانی — بلکه عناصری هستند در زندگی بلافصل ما. دو مفهومی که من در اینجا پیشنهاد می‌کنم، یکی «مجاورت» (proximité) است و دیگری «زندگی روزمره». سومین جنبه جامعه‌شناسی من، آن چیزی است که من «قبیله‌گرایی» می‌نامم، یعنی تمرکز نه — همچون بودون — بر فرد، و نه — همچون بوردیو — بر مجموعه‌های بزرگ، بلکه بر مجموعه‌های حد وسط که به صورتی استعاری آنها را «قبیله» می‌نامم. این قبیله‌ها نقشی مهم در جوامع معاصر بازی می‌کنند. جایگاه من در مباحث کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه به طور کلی این است.

□ اما این «جامعه‌شناسی زندگی روزمره» چه تفاوتی با جامعه‌شناسی هانری لوفور یا بودریار دارد؟

□ من میان این دو تمایز می‌گذارم. «جامعه‌شناسی زندگی روزمره» من کاملاً با جامعه‌شناسی هانری لوفور متفاوت است، هرچند من از او متأثر

هستم؛ ما بحثی جدلی و سخت با هم داشتیم. چون کار لوفور آن چیزی است که خودش نقد زندگی روزمره می نامد؛ عنوان کتابش هم همین است. بدین معنی که او، از یک دیدگاه مارکسیستی باز، می گوید که زندگی روزمره گرفتار بیگانگی است، و برای دست یافتن به زندگی روزمره بهتر باید این بیگانگی را پشت سر گذاشت. اما دیدگاه من متفاوت است. کار من نقد زندگی روزمره نیست بلکه، به نوعی، تصدیق وجود آن است؛ بدین معنی که من می گویم افراد زندگی را به آن صورتی که هست می گذرانند، بنابراین باید بکوشیم این زندگی را، بدان صورتی که در واقع می بینیم و می گذرانیم، تحلیل کنیم. پس من، برعکس لوفور، می کوشم به شیوه ای پدیدارشناختی آنچه را در جامعه رخ می دهد، یعنی زندگی را به صورتی که بواقع می بینیم و بواقع می گذرانیم، توصیف کنم. اما به بودریار، که شخصاً دوستی بزرگ برای من است، از جهاتی نزدیک هستم؛ اما در شکل و در ارزیابی حرکت پدیده ها — و نه در اصل — با او متفاوتم. بودریار نسبت به پدیده ها دیدگاهی بسیار مصیبت باورانه و بدبینانه دارد، حال آنکه، دیدگاه من خوشبینانه تر است. اما اینها تفاوت هایی جزئی در نحوه درک زندگی روزمره اند؛ در کل قرابتی نظری میان من و بودریار وجود دارد.

□ شما الساعه گفتید که تحلیل جامعه شناختی تان از زندگی روزمره نگرشی انتقادی به جامعه نیست، بلکه بیشتر نگرشی پدیدارشناختی است. اما من در آثار تان شاهد نگرش انتقادی شما به جامعه معاصر بوده ام. مثلاً، وقتی می گوید که آرمان دموکراتیک مدرنیته جایش را به آرمان جماعت گرایی (communautaire) داده است؛ و یا ما در فرهنگ تازه ای زندگی می کنیم که شما آن را «بهشت زیباشناختی پسامدرن» تعریف می کنید، من تصور می کنم که نگرش انتقادی دارید. این طور نیست؟

□ نه. من شخصاً نمی گویم که این نگرشی انتقادی است. اینها فرضیه اند، گزاره های تحلیلی اند، اما نقد جامعه نیستند. موضع من در کتابهایم به

شکل نگرشی پدیدارشناختی ظاهر می‌شود، یعنی نگرشی که حاصل آن مجموعه‌ای گزارش است. مثلاً، اگر من از آن چیزی که به نظرم بُعد زیباشناختی زندگی اجتماعی است صحبت می‌کنم، یا از حرکت تدریجی آرمان دموکراسی به سوی آنچه پیشنهاد می‌شود «آرمان جماعت» نامیده شود حرف می‌زنم، این کار من نقد نیست، گزارش است. وانگهی، در مقالاتی که در مورد کتابهایم در مطبوعات نوشته می‌شود، غالباً بر من ایراد می‌گیرند که خودم را درگیر نمی‌کنم؛ همیشه بر من ایراد می‌گیرند که داوری ارزشی نمی‌کنم. اما من سعی می‌کنم که داوری ارزشی نکنم. و نقد یعنی داوری ارزشی؛ «نقد» (critique) از ریشه یونانی *krinein* می‌آید که به معنای تخمین زدن و داوری کردن است. مسلماً در کار من مواقعی پیش می‌آید که دست به داوری بزنم، اما قصد من آن است که داوری را به حداقل ممکن برسانم. به این خاطر است که نمی‌توان گفت موضع من موضع متفکری نقاد به مفهوم رسمی کلمه است.

□ اما اجازه بدهید در مورد مسئله داوری سؤال دیگری از شما بپرسم. در اولین صفحه آخرین کتابتان، «تماشای جهان»، این جمله دیده می‌شود: "دیکتاتوری معاصر، به غیر از مواقع استثنایی، دیگر کار افراد خونخوار قسّی القلب نیست. دیکتاتوری معاصر بی‌نام‌ونشان، آرام، و حیل‌گراست." در اینجا شما دست به داوری ارزشی می‌زنید، این‌طور نیست؟

□ مسلماً. در هر اثری نمی‌توان از هرگونه داوری فارغ ماند. من میان «داوری ارزشی» و «داوری واقعی» (*jugement de fait*) تمایز می‌گذارم. وقتی من می‌گویم دیگر حکومت‌های استبدادی قدرتمند و سفاک وجود ندارند و، به یمن وسایل ارتباط جمعی، جای آنها را رژیم‌هایی زیرک‌تر گرفته‌اند، این حکم من تحلیل است، بیشتر داوری واقعی است تا داوری ارزشی. می‌دانم که تفاوت میان این دو ساده نیست. شما می‌توانید جملاتی را در کتابهای من پیدا کنید که

درباره آنها بگویید: "هان، این داوری است!" ممکن است این طور باشد، اما من دوست دارم تا بیشترین حد ممکن خودم را از هرگونه داوری پاک سازم، و به آن حدی اکتفا کنم که وبر «بیطرفی ارزش شناختی» می نامید.

□ اما خصوصیات و نمادهای آنچه شما «دیکتاتوری معاصر» می نامید چیست؟

□ شاید من نباید این اصطلاح را به کار می بردم. منظورم از گفتن «دیکتاتوری معاصر» این بود که هنوز در غرب نوعی همسان سازی فکری وجود دارد. بنابراین، من می دانم که کلمه «دیکتاتوری» مفهومی نسبتاً افراطی است، اما آن را برای این می گویم که شیوه ای از بودن وجود دارد که در حال حاضر می خواهد همسانی در افکار و همسانی در شیوه های بودن را تسهیل کند. این تقریباً همان «بهترین جهان ممکن» است: یعنی اینکه باید همه زیبا باشند، همه خوشبخت باشند، و جز آن. این است آن چیزی که امروزه می تواند شکلی از دیکتاتوری باشد؛ نه دیکتاتوری سفاکی که اشکال گوناگونش را به طرق مختلف در جهان تجربه کرده ایم، بلکه یک دیکتاتوری زیرکتر و ظریفتر.

□ شما از پسامدرنیسم خیلی صحبت می کنید. منظور شما از پسامدرنیسم چیست، و آیا شما خود را متفکری پسامدرن می دانید؟

□ مشکل است بتوان در چند کلمه پاسخ داد. احساس می کنم که بیش از پیش متفکری پسامدرن هستم. می دانم که حتی فیلسوفانی همچون لیوتار یا دیگران، پس از طرح و اشاعه این مفهوم، کمی از این لفظ می ترسند. به نظر من پسامدرنیسم یک مفهوم نیست؛ راهی است موقتی برای توصیف شیوه ای از بودن که اکنون و پس از مدرنیته وجود دارد. پسامدرنیسم مرحله ای است که در



آن ارزشهای بزرگ مدرنیته دیگر در زندگی اجتماعی حضور ندارند. این ارزشهای بزرگ مدرنیته چیستند؟ پیشرفت، برتری عقل، و نگاه به آینده سه ویژگی بزرگ مدرنیته هستند. به نظر می رسد که اکنون ارزشهای دیگری دارند جای آنها را می گیرند. دیگر عقل نیست، بلکه احساس جمعی است که در زندگی اجتماعی اهمیت می یابد. دیگر پیشرفت علمی و تکنیکی نیست که عنصر محرکه زندگی اجتماعی است، بلکه آنچه رابطه ما را با جهان تنظیم می کند ارتباط بیشتری با مسائل محیط زیست دارد. به همین ترتیب، دیگر آینده نیست که امر مطلق اساسی است، بلکه زمان حال است که اهمیت یافته است: یعنی بهره مند شدن، اینجا و اکنون، از زندگی ای که در حال گذراندن آن هستیم. بنابراین، برای من پسامدرنیسم عبور از ارزشهای دوران مدرنیته است به سوی ارزشهایی از نوعی دیگر. بنابراین، از این دیدگاه، قصد من ارائه گزارشی از پیدایی این ارزشهای اجتماعی تازه است. و چون مفهوم بهتری در اختیار نیست، تا زمانی که مفهوم بهتری یافت شود، تصور می کنم که می توان این موقعیتی را که اکنون در حال شکل گیری است «پسامدرنیسم» نامید. من بدرستی می گویم که "چون مفهوم بهتری در اختیار نیست"، و منظورم آن است که طریقه ای عملی برای تحلیل زندگی اجتماعی در حال سربر آوردن است. از این نظر، من خودم را یک متفکر پسامدرن می دانم.

□ اما آیا شما موافقید که، مانند بودریار، از پایان فاعل اجتماعی صحبت کنید؟

□ بله، کاملاً. در کتاب در حفره های ظواهر، نشان داده ام که، به نوعی، فاعلی حاکم بر خویشتن وجود ندارد که، پس از تسلط بر تاریخ ویژه خویش، بر جهان مسلط گردد؛ بلکه چنین موجودی، برعکس، به نوعی بیشتر «مفعول» است تا «فاعل»، بیشتر «موضوع تفکر» است تا «متفکر». فضای موجود در جوامع غربی کنونی موجب می شود تا انسان در چیزی غوطه ور باشد که از

دریافت فعل گرایانه عصر مدرنیته فرامی گذرد. باز هم فکر می کنم که ما در پایان عصر درک فعل گرایانه جهان زندگی می کنیم، یعنی در پایان درکی که می خواست بر جهان عمل کند و تأثیر گذارد. تصور می کنم که اینک ارزشهای دیگری در حال پیدایش هستند. مسئله دقیقاً این است: چگونه می توانیم درباره مخلوقی بیندیشیم که در حال شکل گیری است، مخلوقی که در عین حال فعل نیست.

□ در آخرین کتابتان، «تماشای جهان»، از «من قابل انبساط» به عنوان ویژگی قبیله گرایی اجتماعی صحبت می کنید. آیا این «من» یک من منفعل است؟

□ من کلمه منفعل را دوست ندارم؛ به جای آن کلمه «غیر فعال» را به کار می برم. «غیر فعال» بودن، نفی مدرنیته است، چون در مدرنیته انسان بر زندگی و تاریخ عمل می کند. بنابراین من کنونی که ویژگی ممیز قبیله گرایی اجتماعی است، یک من غیر فعال و بالینهمه خلاق است. این من، خلاقیتی غیر فعال دارد. آنچه می گویم کمی اسرار آمیز است و فکر نمی کنم که به پاسخ شسته رفته ای دست پیدا کنم. اما بالاخره مسئله من تفکر جداگانه درباره این «من» است، یعنی چیزی که موجب می شود این من منتشر باشد؛ به این دلیل است که این من قابل بسط است. در کتاب در حوزه های ظواهر از همانند شدن به چهره های منتشر و متعدد این من صحبت می کنم. این اندیشه را در این کتاب آخر نیز مورد بحث قرار می دهم. من فکر می کنم که دیگر این من غیر قابل لمس وجود ندارد — یعنی آن منی که محصول همانندشدگی ایدئولوژیکی و حرفه ای است — بلکه چیزی وجود دارد که از گروهی به گروه دیگر، از قبیله ای به قبیله دیگر انتقال می یابد، و این همان «من قابل انبساط» است که در عین حال موجب می شود دید فعل گرا به جهان تا حدود کمتری وجود داشته باشد.

□ و نقش تصویر در این قبیله پسامدرن چیست؟

□ به نظر من در جهان پسامدرن، تصویر نقشی اساسی بازی می‌کند. نقش آن تا حدی شبیه نقشی است که عقل در دوران مدرنیته بازی می‌کرد. یعنی اینکه در پیرامون تصویر است که همه گرد می‌آیند، و در پیرامون تصویر است که احساسات جمعی پدید می‌آید. تصویر برای قبایل پسامدرن همان نقشی را بازی می‌کند که توتم در جوامع ابتدایی ماقبل مدرن ایفا می‌کرد. این تصویر می‌تواند تصویر تلویزیون باشد، تصویر تبلیغاتی باشد، تصویر آمیخته باشد، تصویر جهان باشد: چندان اهمیتی ندارد؛ ممکن است اشکال بسیار متنوعی داشته باشد، اما چیزی است که تصور آن در سنت یهودی-مسیحی دشوار است، بخصوص و به صورتی کلی‌تر، در سنت مدیترانه‌ای که در آن همیشه نوعی بی‌اعتمادی نسبت به تصویر وجود داشته است؛ تصویر در این سنت همیشه بت و شمایل بوده است، و این چیزی است که نمی‌گذارد خدای حقیقی مورد پرستش قرار گیرد. به این خاطر همیشه نوعی بی‌اعتمادی به تصویر در این سنت وجود داشته است. اما خواه‌ناخواه تصویر نقشی مهم در جوامع کنونی بازی می‌کند. من در آخرین کتابم سعی کرده‌ام چگونگی کارکرد تصویر و چگونگی کارکرد آن را به عنوان عنصر گردآورنده و پیونددهنده مورد بررسی قرار دهم، چون تصویر تبدیل به عنصری اجتماعی شده است که انسانها در اطراف آن گرد می‌آیند.

□ و آیا تصویر آن «آرمان جماعت‌گرا» را که شما درباره‌اش صحبت می‌کنید تحکیم می‌بخشد؟

□ به عقیده من تصویر یکی از عناصر «آرمان جماعت‌گرا» است. تا آنجا که اندیشه انتزاعی و نظری توانسته است پایه آرمان دموکراسی قرار گیرد، آنچه در فلسفه «نماینده‌گی» (representation) می‌نامیدند، بدل به بیانی سیاسی شده است؛ این نماینده‌گی سیاسی است. من امروزه، به عکس، فکر می‌کنم که «نمایش» (presentation) جای «نماینده‌گی» را گرفته است؛ اینک نظام تصویر

است که نمایش می دهد. در حالی که مفاهیم نماینده چیزی بودند، به عکس آنها، تصویر چیزی را نمایندگی نمی کند، بلکه اینجا و اکنون را نمایش می دهد. بنابراین این حالت به شیوه دیگری از بودن منجر می شود.

□ در پایان کتابتان شما از جنگ تصاویر هم صحبت می کنید. اخیراً مقاله ای خواندم از هانتینگتون نویسنده آمریکایی، به نام «برخورد تمدنها»، که سخن از جنگ فرهنگ میان شمال و جنوب به میان می آورد. شما فکر می کنید که رفته رفته به جانب جنگ تصاویر پیش می رویم که جای جنگ فرهنگها را می گیرد؟

□ من فکر می کنم که میان تمدنها یا ملتها همیشه درگیری وجود داشته است. این جنگ ممکن است جنگی مسلحانه باشد یا جنگی اقتصادی؛ و من عقیده دارم که می توان این گونه فکر کرد که در آینده جنگی فرهنگی تر روی خواهد داد، و این همان جنگ تصاویر است. درست است که آدم از خودش پرسد کدام یک پیروز می شود: نحوه نگاه کردن آمریکایی یا نحوه نگاه کردن اروپایی. بحثی که این روزها بر سرگات یا سینمای آمریکا به راه است دقیقاً به همین مسئله مربوط می شود. سرانجام باید گفت که تصویر، تصویری است که انسان از خود دارد و می کوشد آن را به دیگران تحمیل کند. پس من خیال می کنم که درواقع عناصر آن چیزی که در دهه های آینده نمایان خواهد شد، برخورد و منازعه ای خواهد بود پیرامون این جلوه ها.

□ فکر نمی کنید که نقش روشنفکران به خاطر این تفوق تصویر کاهش خواهد یافت؟

□ اصلاً نمی دانم. اگر روشنفکران همچنان بخواهند تنها به تفکر و تأمل در آسمان اندیشه ها سرگرم باشند، مسلماً نقششان کاهش می یابد. اگر، به عکس، بکوشند درباره مسائل کنونی، و بخصوص مسئله تصویر در زندگی

اجتماعی، فکر کنند، نقششان کاهش نخواهد یافت. پس در آخرین تحلیل این بستگی دارد به نحوه عمل روشنفکران، یعنی اینکه آیا این جماعت ارزشهای تازه‌ای را که در حال پیدایش‌اند بر ذمه می‌گیرند یا خیر. من در حال حاضر درباره این مسئله فکر می‌کنم و کتاب بعدیم از دیدگاهی روانشناختی به این مسائل خواهد پرداخت، یعنی به این واقعیت که چگونه یک فرد روشنفکر قادر است به قلمرو امر محسوس، یعنی به قلمرو تصاویر، وارد شود.

□ در کتابتان از «تغییر چهره سیاست» صحبت می‌کنید. فکر می‌کنید که نقش سیاسی روشنفکر خاتمه یافته است؟

□ همیشه مشکل است که آدم بگوید چیزی خاتمه یافته است یا نه. اما در نظر من نظم سیاسی — به صورتی که در دوران مدرنیته، یعنی در این دو سه قرن اخیر، شکل گرفت و رشد یافت — جایش را به نظم دیگری می‌دهد. وقتی که به نسل جوان کنونی نگاه می‌کنیم، چیز دیگری را در کار می‌بینیم و آن هم نه فقط در عرصه سیاست. نوعی بی‌مهری و عدم مسئولیت دیده می‌شود که به تمام زمینه‌های اجتماعی و حرفه‌ای تسری پیدا می‌کند. و وقتی من از سیاست حرف می‌زنم، منظورم مسئله راست یا چپ نیست، بلکه مسئله داشتن نوعی نگاه دورافکن است، یعنی نوعی آینده‌نگری. اما در این مورد گمان می‌کنم که تأکید بر آینده کمتر است تا بر حال. در نتیجه، نیاز بسیار کمتری به آینده وجود دارد. هدف اداره کردن حالی است که باید در آن زیست. بنابراین به این معنی است که می‌گویم اشباع وجود دارد. اگر هم از تغییر چهره حرف می‌زنم، به خاطر این است که بگویم چهره متفاوتی از سیاست وجود دارد که جای سیاست را می‌گیرد.

□ اما فکر می‌کنید که تعهد اخلاقی هم تغییر چهره داده است؟

□ این مسئله دیگری است. من دیگر خیلی به اخلاقیات عمومی

اعتقادی ندارم؛ منظورم چیزی مثل اخلاق حقوق بشر است که در دوران مدرنیته فعال بود. و تازه چیزی بود که خود تا حدودی پیامد طبیعی سیاست مدرن بود. اخلاقیات چیزی است که حوزه عملکردش وجه «بایست بودن» است. حکم اخلاقی به من می‌گوید: "تو باید چنین یا چنان باشی"، یا "جامعه باید چنین یا چنان باشد". از این جهت می‌گویم که دیگر حاکمیت اخلاقیات مسلط و عمومی دوران مدرنیته وجود ندارد. اما من میان اخلاقیات (morale) و اخلاق (ethique) تفاوت می‌گذارم، و فکر می‌کنم که قوانینی اخلاقی وجود دارد که جانشین اخلاقیات عمومی می‌شود. اخلاق چیزی است که از پایین می‌آید، حال آنکه اخلاقیات از بالا می‌آید.

□ اما آیا تحلیل شما از قبیله‌گرایی معاصر شما را به تحلیل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی نیز سوق می‌دهد؟

□ واضح است که نسبی‌گرایی وجود دارد. حتی می‌خواهم بگویم که بیش از نسبی‌گرایی چندفرهنگ‌گرایی (polyculturisme) وجود دارد — اگر «نسبی‌گرایی» را در مفهومی به کار ببریم که زیمِل از آن صحبت می‌کند، یعنی چیزهایی که در رابطه با یکدیگر قرار گرفته‌اند، پس نسبی‌گرایی وجود دارد، و معنای آن این است که چیزی عام و جهانشمول وجود ندارد، بلکه فرهنگهای متعددی هستند که با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. همان‌طور که می‌بینید، من برای توصیف وضعیت فرهنگها در این روزگار به ریشه‌شناسی کلمه نسبی‌گرایی اکتفا می‌کنم.

□ اما منظور شما از «چندفرهنگ‌گرایی» چیست؟ از نظر شما میان چندفرهنگ‌گرایی و «تعدد فرهنگها» (multiculturalisme) تمایزی وجود دارد؟

□ نه، یک چیز هستند. منظورم از «چندفرهنگ‌گرایی» این است که

دیگر فرهنگ مسلط وجود ندارد — که مثلاً تمدن اروپایی باشد. بلکه، به عکس، چیزهایی متفاوت و متعدد وجود دارند. پس وقتی از چندفرهنگ‌گرایی صحبت می‌کنم منظورم این است.

□ اما چه تفاوتی میان چندفرهنگ‌گرایی و ضدفرهنگ کالیفرنایی دههٔ ۶۰ وجود دارد؟

□ ضدفرهنگ نمایندهٔ جریانی بود که تا حدودی داعیهٔ رهبری داشت. در این جریان، انسان در مقابل فرهنگ قرار می‌گیرد. حال آنکه، اندیشهٔ چندفرهنگ‌گرایی عبارت است از اینکه چیزهای متعددی وجود دارند و این چیزها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، و این طور نیست که فرد با فرهنگ مقابله کند، بلکه تنوع و تعدد وجود دارد.

□ به عقیدهٔ شما نگرش فرهنگهای غیرغربی به این قبیله‌گرایی معاصر که سما توصیف می‌کنید چه می‌تواند باشد؟

□ من تصور می‌کنم در معنای آنچه هم‌اکنون درخصوص چند-فرهنگ‌گرایی گفتم، پایان سلطهٔ غرب دیده می‌شود و به جای آن شیوه‌های دیگری برای دیدن پدیدار می‌گردد — شیوه‌های متکثر بودن، یعنی افریقایی، امریکای جنوبی، شرقی، و جز آن — و دوران پسامدرن آمیزه‌ای است از تمام این عناصر. پسامدرنیسم دورهٔ باروک است، چون بشدت گوناگون و متنوع است و درعین حال به حیات خود ادامه می‌دهد. می‌خواهم بگویم که ما قدم به عصری می‌گذاریم که در آن تمام فرهنگها جای خودشان را دارند. کافی است به کلان‌شهرهایی نظیر پاریس، لوس آنجلس، یا نیویورک نگاه کنیم تا ببینیم که شیوه‌های مختلف بودن، همه با هم در کنار یکدیگر قرار دارند.





۴

# تاریخ

گفت و گو با:

ژاک لوکوف



ژاک لوگوف

Jacques Le Goff

□ شما یکی از استادان تاریخ قرون وسطا هستید و در مرکز آنچه امروز «مکتب تاریخی فرانسه» نامیده می شود قرار دارید. چگونه شد که به حوزه تاریخ پا گذاشتید و چرا به تاریخ قرون وسطا علاقه مند شدید؟

□ سرچشمه تمایلات من نیز، همچون بسیاری از تمایلات، نسبتاً مبهم و نامشخص است، حتی برای خود من. از همان نوجوانیم، بین ده و چهارده سالگی، دلم می خواست استاد بشوم، آن هم استاد تاریخ، چون به نظر می رسید تاریخ می تواند موقعیت ما را در جهان روشن سازد و دیگر آنکه، تاریخ برای من جنبه ای زیبا و تماشایی داشت که مرا به سوی خود می کشید. فکر می کنم که تأثیر عمده را بر من، از سویی، مطالعه رمانهای تاریخی والتر اسکات نهاد و، از سوی دیگر، یکی از معلمان بسیار خوب من در سیزده سالگی، در کلاسی که اختصاص به تدریس تاریخ قرون وسطا داشت.

□ تاریخ قرون وسطا برای نگاهی که ما به جهان مدرن داریم چه اهمیت و فایده‌ای دارد؟

□ من اعتقاد دارم که جهان مدرن از قرون وسطا آغاز شده است، چون، مانند فرنان برودل، به اهمیت تداوم، هم در تاریخ و هم در تاریخنگاری معتقدم، و نیز معتقدم که قرون وسطا دورانی طولانی بوده است که در آن رنسانس‌های متعددی رخ داده است — و این رنسانس‌ها خود به حرکت مدرنیته به سمت جلو، در قرون ۹، ۱۲، ۱۴، و ۱۶ انجامیده است. دستاورد قرون وسطا برای ما عبارت بوده است از جهش اقتصادی، شهر، کاربرد عقل از رهگذر فلسفه اسکولاستیک، و اشکال هنری رومی و گوتیک — که نخستین تظاهرات هنر مدرن هستند — و، در حوزه ادبیات، رمان و شعر غنایی؛ قرون وسطا مبدع دانشگاه و نظام امتحانات نیز بوده است. فکر می‌کنم باید بتوان از شروع عصر اسلامی (تاریخ هجری)، تحولاتی مشابه را در حوزه زندگی مسلمانان یافت، با اینکه جهان اسلام از پایان قرون وسطا در بحرانی طولانی فرو رفت.

□ بالزاک می‌گفت که: "قرن نوزدهم انتقام قرون وسطا را از تحقیرهای قرن هجدهم گرفت." به نظر من قرن بیستم حتی گامی جلوتر برداشته است و شأن و حیثیت قرون وسطا را به آن بازگردانده است.

□ تحقیر قرون وسطا متعلق به قبل از قرن هجدهم است. اومانیزم‌ها بودند که نتوانستند اصالت و خلاقیت قرون وسطا را بشناسند و دین خود را به این دوران ادا کنند. درست است که از قرن پانزدهم فلسفه اسکولاستیک رو به افول نهاد، اما بقیه تمدن قرون وسطا همچنان تداوم داشت. دوران روشنگری نتوانست پیشرفتهای عقل را در قرون وسطا تشخیص دهد و این عنصر را به خاطر کاریکاتوری که خود از آن ساخته بود تحقیر کرد. فلاسفه اوج ضدیت با عقل را در قرون وسطا می‌دیدند. درحقیقت نهضت رومانیسم به قرون وسطا

اعاده حیثیت کرد، اما بر همان اساس؛ چون رومانتیسم هم مدافع ضدیت با عقل بود. اگر نهضت رومانتیسم به این خاطر مهم است که قدر زیباشناسی و تیزحسی قرون وسطا را دانسته است، اما تصویری نادرست نیز از آن به دست داده است و در آن بذرهای ایدئولوژیی ای را یافته است که برای قرن بیستم خطرناک است. درحقیقت قرن بیستم گامی پیش تر رفته است و شناخت بهتری از خصایص واقعی قرون وسطا کسب کرده است و توانسته است سرچشمه ارزشها و اندیشه‌های ما را در آن تشخیص دهد. با قرن بیستم دوران قرون وسطا عملاً و واقعاً بدل به کودکی ما شد، اما نباید فراموش کرد که زنان و مردان زیادی امروزه همچنان یا از ماهیت قرون وسطایی خبرند و آن را تحقیر می‌کنند، یا به دلایلی غلط آن را دوست می‌دارند.

□ آیا می‌توان از «بازگشت» قرون وسطا صحبت کرد، همچنانکه از «بازگشت معنویت» صحبت می‌کنیم، یا اینکه معتقد به نوعی تداوم تاریخی هستید؟

□ من به بازگشت در تاریخ معتقد نیستم، نه بازگشت به قرون وسطا و نه به هیچ دوران دیگری. مفهوم بازگشت به قرون وسطا، که درحقیقت شبه‌روشنفکران طراح و رواج‌دهنده آن هستند، درواقع امر بازگشت تحقیر قرون وسطا یا بازگشت این برداشت غلط از قرون وسطاست که آن را به صورت عصر ایمان به مفهوم ضدیت با عقل تعریف می‌کند. من شخصاً ترجیح می‌دهم، علی‌رغم بحرانهای غالباً عمیق و دردناک، از تداوم پیشرفت قرون وسطا در این ایام صحبت کنم و امیدوارم این امر فردا نیز ادامه یابد.

□ در قرون وسطا وحدتی معنوی وجود داشت که در قالب مسیحیت نمایان می‌شد. به عقیده شما از این وحدت معنوی در اروپای امروز چه مانده است؟ چگونه می‌توان این میراث را در قالب برنامه‌ای سیاسی-تاریخی شکل داد و پروراند؟

□ مسیحیت بدون هیچ تردیدی نه فقط مایه وحدت معنوی قرون وسطا که مایه وحدت فرهنگی آن نیز بوده است. ارزشهای مسیحیت، به عقیده من، هنوز هم شالوده‌های ذهنیات و حسیات را در اروپای امروز تشکیل می‌دهد، اما شعائر دینی مسیحیت به نحوی بارز پس رفته‌اند. آنچه باقی مانده است مسیحیتی است دنیوی شده؛ بیشتر مجموعه‌ای اخلاقی است تا یک دین، و من امیدوارم که این روند پالایش اخلاقی مسیحیت تداوم یابد. آنچه را امروزه تجدید حیات معنوی می‌نامند، از چند استثنای مهم که بگذریم — مانند جامعه تزه در میان جوانان — کشتی است غیر عقلانی به سوی فرقه‌ها، مذهبیتی است غیر عقلانی و خطرناک، و گاه آلوده به خیانت، که — به عقیده من — ارتباط اندکی با مسیحیت دارد و ریشه‌هایش خارج از مسیحیت قرار دارد. آنچه را قرون وسطا می‌تواند در این روزگار برای برنامه‌ای سیاسی — تاریخی به ارث گذارد، اساساً اهمیت وحدتی اروپایی است که بر موارثی تاریخی بنا شده است، موارثی که خود از همان قرون وسطا وحدت و تنوع را درهم می‌آمیختند و باید در جهت رواداری و گشودگی بیشتر تحول یابند. البته قرون وسطا بانی نهادها و اعمال فاسد نیز بوده است، نظیر تفتیش عقاید یا گتو.

□ به عقیده شما، آیا لازم است پس از فروپاشی مارکسیسم تعریفی مجدد از اروپا به دست داده شود؟

□ فروپاشی مارکسیسم آزادکننده اروپا و اروپاییان است، همچنانکه آخرین جنگ جهانی آنها را از قید فاشیسم و نازیسم آزاد ساخت. اروپا نمی‌تواند با ایدئولوژی‌ها و دولتهای توتالتر موجودیت یابد. اروپای هیتلر نفی اروپا بود و کمونیسم شوروی نیمی از اروپا را فاسد و تباه کرده بود. به جای تعریف مجدد ترجیح می‌دهم از آزادسازی صحبت کنم.

□ مورخی همچون شما به بحران کنونی ملیتهای یوگوسلاوی سابق چگونه

نگاه می‌کند؟

□ بحران غم‌انگیز یوگوسلاوی سابق ثمرهٔ فاسد تاریخ است. اروپا، از قرون وسطا، در عین حال که تمدنی یگانه و یکپارچه را تشکیل می‌داد، به ملت‌هایی تقسیم می‌شد که جنگ در میان آنها یک قاعده بود. در قرن نوزدهم شاهد ظهور ناسیونالیسم با دو چهرهٔ متناقض بودیم. یکی پیشرفت بود، که در حق ملت‌ها برای تعیین سرنوشت خود متجلی می‌شد؛ و دیگری پسرفت بود، که عبارت بود از بخشیدن چهره‌ای نفرت‌انگیز به ارزش‌های ملی و تبدیل آنها به ابزاری برای تجاوز و تسلط بر دیگری، بخصوص بر همسایهٔ خود. سلطهٔ دولتهای مستبد در ناحیهٔ بالکان سد راه حرکت این ناحیه از اروپا به جانب ناسیونالیسم مشروع شد. امپراتوری اتریشی-مجاری خاندان هابسبورگ و امپراتوری تزاری روسیه، بیش از امپراتوری عثمانی، مانع تشکیل دولتهای مستقل قانونی شدند. وضع هنگامی بدتر شد که امپراتوری شوروی امپریالیسم قدیمی را با امپریالیسم جدید مارکسیست-لنینیستی درهم آمیخت. یوگوسلاوی سابق، که این‌گونه محدود شده بود، امروز با خشونت بسیار بیشتر منفجر می‌شود. این وضع نشان‌دهندهٔ خطرات عظیمی است که سلطه‌های امپریالیستی نه فقط بر برخی ملت‌ها بلکه بر کل بشریت تحمیل کرده‌اند. یوگوسلاوی سابق امروز متحمل خشونت رنج‌های متعددی است که قرون نوزدهم و بیستم موجب آن بوده‌اند. این وضعیت، که این ملت‌ها مسئول درجهٔ اول آن نیستند، در سپیده‌دم قرن بیست و یکم پدیده‌های قرن نوزدهم را به نمایش می‌گذارد. در تاریخ هیچ چیز بدتر از نابه‌نگامی (anachronisme) نیست. این وضعیت دردناک نشان‌دهندهٔ ضرورت ایجاد اروپایی متحد است. اروپای کنونی وسایل لازم را برای کمک به راه‌حلهای آرام و عادلانه در مناطقی که تاریخ بمب‌های تأخیری انبار کرده است در اختیار ندارد. وانگهی، بیش از آنکه از قوهٔ قهریه استفاده شود، لازم است چارچوبی پیشنهاد گردد که در آن صلح، موفقیت، و تساهل نسبت به تمام مؤلفه‌های قومی و ملی اروپا

تضمین گردد.

□ شما ویراستار مجموعه‌ای درباره تاریخ اروپا هستید که مجلدات آن به زبانهای مختلف جامعه اروپا منتشر می‌شود. آیا این طرح دنباله کارهای شما درخصوص مسائل و روشهای نوین تاریخ، مثلاً کتاب «تاریخ نوین»، است؟

□ هدف این مجموعه روشن ساختن ریشه‌های تاریخی مسائل اروپا و امکان شناخت بهتر آن چیزهایی است که در این میراث تاریخی ایجاد وحدت اروپایی را تسهیل یا دشوار می‌سازد. برای دستیابی به این هدف، باید تاریخ را در بلندمدت، دست‌کم از قرون وسطا، مورد توجه قرار داد. در این جهت باید به مطالعه حوزه‌های انسان‌شناسی تاریخی نیز توجه داشت، یعنی حوزه‌هایی که در عمق آنها درگیریهای مردم اروپا، مسائل مکانی و زمانی، مسائل زندگی روزمره نقش بازی می‌کنند (اخیراً کتابی درباره تغذیه اروپایی از قرن پنجم به بعد منتشر کردیم، و کتابی دیگر نیز درباره محیط زیست در حال آماده شدن است). به گمان من تنها جهتگیریهای تاریخ نوین است که می‌تواند روشنایی تاریخی مناسب را برای بنای وحدت اروپا فراهم نماید.

□ شما همکار مجله «آنال» نیز هستید که مارک بلوک و لوسین فور آن را در سال ۱۹۲۹ بنیاد گذاشتند. امروز، پس از ۶۵ سال، ذهنیت مجله «آنال» را چگونه تعریف می‌کنید؟

□ تاریخ، از بیش از نیم قرن پیش، باب گفت‌وگو با دیگر علوم اجتماعی را باز کرده است و از این رهگذر حیاتی تازه یافته است. مجله آنال بازیگر اصلی این حرکت تاریخ بوده است. امروزه کل علوم اجتماعی گرفتار بحرانی عمومی است، برای اینکه خود جامعه، و حتی مفهوم جامعه، دستخوش بحران است. تاریخ، به عنوان یکی از علوم اجتماعی، گزیری از این بحران ندارد. هیئت تازه‌ای در مدیریت مجله مشغول مطالعه راههای گریز از

عادت زدگی ای است که مجله ای را پس از ۶۵ سال انتشار تهدید می کند و تبدیل آن به مکانی است که بتوان از آن ناظر علم تاریخ بود و، باز هم از طریق گفت و گو با سایر علوم اجتماعی و از طریق تماس با خود جامعه و خواسته هایش، پیشنهادهایی برای جهش آن ارائه داد. اما هدف ما انقلاب در تاریخ نیست، چون به نظر نمی رسد که موقعیت، نسبت به آن تاریخ محدود شده ای که بنیانگذاران آنال در سال ۱۹۲۹ ناچار بودند با آن درگیر شوند، مقتضای انقلاب باشد. از طریق شماره های دو یا سه سال آینده می توان قضاوت کرد که آیا آنال موفق به ایجاد این جهش شده است یا نه. به هر تقدیر، کوشش آنال این خواهد بود که بر روند تجزیه تاریخ به تاریخهای تخصصی و مجله های تخصصی یا، به عکس، بر وحدت نمایی و شبه یکپارچه سازی مجلات عمومی بدون بنیاد تاریخی و نقد جدی فائق آید. ما بیش از همیشه شیوه ای اختیاری در مطالعه تاریخ را با پذیرش گرایشهای مختلف و مباحث متفاوت در مجله به هم در خواهیم آمیخت و در این رهگذر آنچه را به نظر می رسد جدیدترین و جدی ترین گرایشها و مباحث در حوزه تاریخ باشد خواهیم پذیرفت.

□ ظاهراً در میان تاریخ نویسان «آنال» میلی تازه به تاریخ روایت و بخصوص زندگینامه پدید آمده است. مارک فرو زندگینامه پتن را نوشته است و خود شما هم به زندگینامه سن لوئی پرداخته اید. امروزه زندگینامه در این «تاریخ جدید» چه جایی را به خود اختصاص می دهد؟

□ زندگینامه در آنال موضوع تازه ای نیست. لوسین فور چند کتاب زندگینامه ای در مورد لوتر و مارگریت دو ناوار نوشت. مارک بلوک، پیش از آنکه به قتل برسد، نوشته بود که جامعه شناسی دورکم مورخ را بیش از اندازه از فرد منحرف ساخته است. هر مورخی باید یک وقتی صحنه هایی روایی را در قسمتی از کارش وارد کند، اما در عین حال نسبت به آن تاریخ - روایتی که غالباً جز یک تاریخ ایدئولوژیکی نا آگاهانه و پوشیده چیز دیگری نیست بدگمان



باشد. تاریخ‌نویسان آنال دشمن بنیادی آن چیزی بودند که لوسین فور تاریخ-صندوقچه می‌نامید. برخی از ما فکر می‌کنند که امروزه ابزار لازم برای کاربرد روشهای زندگینامه‌ای را در اختیار دارند، اما غرض گشودن صندوقچه «زندگینامه» در قلمرو تاریخ نیست.

□ اکنون به چه کارهایی مشغولید؟

□ بزودی تصحیح دستنوشته زندگینامه سن‌لوئی را به پایان می‌رسانم؛ با دوست و همکارم ژ. ش. اشمیت، کار فرهنگ خصایل اصیل غرب در قرون وسطا را — که چندین مقاله‌اش را خود ما می‌نویسیم — پیش می‌برم؛ در مورد مسیر فکری مارک بلوک فکر و مطالعه می‌کنم؛ و قصد دارم مجدداً به پدیده دانشگاه در اروپای قرون ۱۲ تا ۱۹ بپردازم.

□ اینک پس از بیش از پنجاه سال تحقیق، به کارهای خودتان چگونه نگاه می‌کنید؟

□ ترجیح می‌دهم همچنان جلویم را نگاه کنم تا پشت سرم را. همیشه از اینکه تحقیق، عمومی‌سازی، و آموزش را به هم بیامیزم بسیار خشنود بوده‌ام. وقتی که پیشرفتهای عظیمی را که تاریخ از سالهای دانشجوییم در این سه حوزه به انجام رسانده است می‌بینم، اگر سهم بسیار اندکی در آن داشته‌ام، احساس رضایت می‌کنم.

ژانویه ۱۹۹۵



۵

# فلسفہٴ فرهنگ

گفت و گو با:

تزوہ تان تودوروف

اولیویہ موثرن



## تزوه تان تودوروف

Tzvetan Todorov

□ شما در سال ۱۹۳۹ در صوفیه در بلغارستان به دنیا آمدید، در ۱۹۶۳ به فرانسه آمدید و در اینجا ماندگار شدید. چه خاطراتی از دوران زندگی خود در بلغارستان دارید و چه شد که به فرانسه آمدید؟

□ ابتدا باید از دلایل سفرم به فرانسه صحبت کنم. وقتی از بلغارستان خارج می‌شدم فکر نمی‌کردم آنجا را برای همیشه ترک کنم؛ و فکر می‌کنم که این امر در مورد بسیاری از جوانان صادق بود. من ۲۴ سال داشتم. تحصیلاتم را تازه تمام کرده بودم. دو سال در بلغارستان کار کرده بودم؛ یک سال به عنوان معلم، و یک سال هم به عنوان محقق. فکر می‌کردم فقط برای یک سال به فرانسه می‌آیم. اما زندگی در فرانسه مرا زیر و رو کرد؛ در ۲۴ سالگی انسان خیلی باز است و پذیرای بسیاری چیزهاست. بنابراین زندگی من به صورت دیگری شکل گرفت. در ابتدا فکر می‌کردم فقط یک سال اضافه می‌مانم، اما وضع به گونه‌ای درآمد که نمی‌توانستم بازگردم، چون ازدواج کرده و بچه‌دار

شده بودم و چند دوره آموزشی را گذارنده بودم و چیزهایی نظیر اینها. بنابراین من هیچ‌گاه چنین تصمیمی نگرفتم که به‌طور کامل از بلغارستان ببرم؛ و درواقع این کار طی چندین مرحله مختلف صورت گرفت بدون آنکه من چنین تصمیمی گرفته باشم. پس از آمدنم به فرانسه، نگرانی‌ای در مورد فراموش کردن هویت بلغاریم نداشتم؛ این هویت در ذهن من جای خودش را داشت و اصلاً لازم نبود برای فراگیری زندگی فرانسوی، آن هویت را از ذهن خود خارج کنم. در سال ۱۹۶۳ به فرانسه آمدم، و می‌توانم بگویم که حدود ده سال تنها فکرم این بود که شبیه یک فرانسوی بشوم. شما نیز مدتها در فرانسه زندگی کرده‌اید و شاید شما نیز همین وضعیت را داشته‌اید. می‌خواستم به اندازه فرانسوی‌ها فرانسوی باشم. مسلماً هنوز موقع صحبت لهجه بلغاری دارم؛ اما جز آن، دلم می‌خواست آشپزی فرانسوی را، پنیر و شراب را، مثل فرانسوی‌ها بفهمم. باید یاد می‌گرفتم بر سینمای فرانسه مسلط شوم، چون در بلغارستان فیلم غربی بسیار کم بود؛ حال آنکه در فرانسه همه چیز بود. بنابراین می‌بایستی بر تمام گذشته سینمایی مسلط می‌شدم. در مورد گذشته ادبی و گفتمان عمومی نیز وضع به همین منوال بود. می‌خواستم مانند کسانی شوم که در اطرافم بودند. بنابراین سالها سپری شد، من در فرانسه ماندم، و بنا بر سرنوشت فرانسوی شدم، به لحاظ حقوقی هم ملیت فرانسوی را پذیرفتم. و در این هنگام مرحله تازه‌ای در زندگی‌م آغاز شد که عبارت بود از بازگشت به شخصیت قدیمی؛ و اینکه دیگر یکی را جانشین دیگری نسازم، بلکه بتوانم با این دوگانگی که پیش از شروع گفت‌وگو درباره آن صحبت می‌کردیم زندگی کنم؛ یعنی حفظ کردن آنچه از بلغارستان در من مانده بود و آنچه ۲۴ سال نخست زندگی به من داده بود، اما درعین حال پذیرفتن این عمل انجام یافته که من فرانسوی شده بودم و دیگر هیچ میلی به زندگی در بلغارستان نداشتم. مسلماً چند باری به بلغارستان بازگشتم. ۱۸ سال به بلغارستان نرفتم. اما از ۱۳ سال پیش به این سو، هر سال به بلغارستان سفر کرده‌ام. این سفرها آمیخته با احساسات خوش و ناخوش بوده است، اما هر بار بروشنی حس می‌کردم که کشور من از این پس فرانسه است و نه

بلغارستان. بنابراین، هویت من هویت حال من است، اما من همچون هر فرد دیگری از گذشته نیز ساخته شده‌ام و نیمی از این گذشته متعلق به کشور دیگری است.

□ از تجربه زندگی در بلغارستان چه خاطرات خاصی در ذهن شما باقی مانده است؟

□ سؤال خوبی است. تصور می‌کنم از نخستین دوره زندگی در بلغارستان دو نوع تجربه برآیم مانده است. یکی آن چیزی است که برای کسی از کودکیش باقی می‌ماند. چون انسان در کودکی، نسبت به دوره‌های بعد، تأثیرپذیرتر است، بخصوص در محیط خانوادگی. بنابراین رابطه با پدر، مادر، برادر، دوستان، و شیوه زندگی در کودکی و نوجوانی یگانه و منحصر به فرد است و من فقط یک بار آن را زندگی کرده‌ام. زندگی بزرگسالی را بیشتر تکرارها می‌سازد. اما زندگی میان صفر و ۲۰ سالگی حقیقتاً راهنی است یکطرفه و به شکلی منحصر به فرد می‌گذرد. بنابراین اینها چیزهایی هستند که با قوت تمام در من باقی مانده‌اند. تأثیر آن را می‌توان در نظری که نسبت به فلان منظره، بهمان غذا، فلان تفریح، یا بهمان شکل رفتار اجتماعی داریم مشاهده کرد. بلغارها شرقی‌تر از فرانسوی‌ها هستند، بنابراین از غربی‌ها و بخصوص فرانسوی‌ها خونگرم‌ترند و بیشتر به زندگی اجتماعی وابسته‌اند و کمتر از فرانسوی‌ها فردگرا هستند. این یک جنبه است، اما جنبه دیگر که اهمیتش کمتر نیست و بیشتر در زمینه کاریم مجبور به تحمل آن بودم، این واقعیت است که بلغارستان تا سال ۱۹۸۹ کشوری کمونیستی بوده است. بلغارستان یکی از متعصب‌ترین کشورهای کمونیستی بود و کمترین میزان تغییر و تنوع درونی در آن مشاهده می‌شد؛ از این نظر کشوری بسیار یکدست بود که حزب کمونیست بسیار نیرومندی داشت. این حزب در همه‌جا حاضر بود و بر همه چیز نظارت داشت. خیال می‌کنم که براحتی می‌توان گفت که، دست‌کم تا دوره‌ای که مقارن

بود با خروج من از کشور، یعنی تا سال ۱۹۶۳، بلغارستان به معنای دقیق کلمه کشوری توتالیتیر بود. پس از آن به مدت ۲۵ سال توتالیتاریسم ملایمی در کشور برقرار شد که با حکومت برژنف در شوروی همزمان بود. در این دوران دیگر کسی را به اردوگاه یا زندان نمی فرستادند، دیگر کسی را نمی کشتند، دیگر کسی را شکنجه نمی دادند، دیگر آن خشونت شدید نهادی شده وجود نداشت؛ باینهمه بلغارستان هنوز کشوری دیکتاتوری بود، با دیکتاتوری ای ایدئولوژیک از نوع تئوکراتیک، یعنی آنچه را من دیکتاتوری «ایدئوکراتیک» می خوانم. این حکومت تا سال ۱۹۸۹، یعنی تا مدتها پس از خروج من از بلغارستان، بر سر کار بود. این برای من تجربه ای اساسی است. زمان گذشته است و باینهمه برای من تا حدودی حکم محکی درونی را دارد. نوعی معیار است برای سنجش هر چیزی که در من است، که عبارت باشد از این برخورد، این مواجهه با حکومتی که در نظر من شر مطلق بود. روبرو شدن با مطلق، امری نادر و از این جهت تقریباً گرانهاست. من هیچگاه با خیر مطلق روبرو نشده ام، و وانگهی فکر هم نمی کنم در این پایان زندگیم این شانس یا بدشانسی را داشته باشم، اما با شر رودر رو بوده ام. حکومت بلغارستان برآستی بد بود، اما مسلماً بزرگترین شرها نبود، این حکومت نوعی معیار درونی به دست من داد که هنوز آن را در زندگی جاریم به کار می بندم، با اینکه امروز اوضاع و احوال کاملاً تغییر کرده است.

□ در مقدمه کتاب «ما و دیگران» از تجربه شر صحبت می کنید. اما به عقیده شما این تجربه در فرانسه نیز ادامه یافته است. این طور نیست؟

□ در مقدمه کتاب ما و دیگران سعی کرده ام آنچه را شما در اینجا از آن صحبت می کنید تا حدودی مورد بحث قرار دهم؛ یعنی اینکه چگونه تجربه هایم — چه تلخ و چه شیرین — از کشوری توتالیتیر مرا در انجام دادن وظایفی که در این کتاب برای خود قائل شده ام یاری رسانده است. ویژگی

عمده این وظایف عبارت است از ترکیب کردن ابعاد مختلف تحقیقی محض، یعنی تاریخنگاری، توصیف، تفسیر و تحلیل متون کلاسیک با موضعگیری بر سر مسائل اخلاقی و سیاسی، عمومی و خصوصی، که غالباً در دنیای غرب آنها را ناسازگار با یکدیگر تلقی می‌کنند و، در نتیجه، هر یک از این دو فعالیت را به گروهی می‌سپارند. یکی را به نظامیان، سیاستمداران، و روحانیان، یعنی به اهل عمل؛ و دیگری، یعنی کار تحقیقی و تحلیل بیطرفانه و توأم با شکیبایی در پذیرفتن عقاید مختلف را به دانشمندان؛ حال ماهیت این عقاید هرچه می‌خواهد باشد. احساس می‌کردم که این نوع جداسازی برای من نه میسر است نه خوشایند. پس سعی کردم توضیح دهم که چرا نمی‌توانم این روش را پیش گیرم. در فرانسه با نوعی جداسازی میان گفتار و رفتار مواجه شدم. این جدایی را، هم نزد دوستانی مشاهده کردم که با آنها مراوده داشتم، هم نزد محققان جوانی که گسستگی گفتار و کردارشان مرا متعجب می‌ساخت، یعنی گسستگی که بین محصول فکرشان و قواعد زندگیشان به چشم می‌خورد و مرا عمیقاً ناراحت می‌کرد. گمان می‌کنم اگر ویژگی‌ای وجود داشته باشد که جای مرا امروز در میان دیگران در فرانسه معین سازد، بیشتر به دلیل جست‌وجوی تداوم بین گفتار و کردار است، تا به دلیل محتوای اعتقاداتم که به هیچ وجه اصیل نیستند. اما به علت تجربه‌ام در بلغارستان، که در آنجا این جداسازی میان نقاب حرفها و واقعیت رفتارها بسیار متداول و وقیحانه مورد قبول همگان بود، کوشش برای منطبق ساختن زندگیم بر اعتقاداتم، یا متناسب کردن اعتقاداتم با زندگیم، حکم قاعده‌ای لازم‌الاجرا را برای من یافته است. به هر طریق، بی‌آنکه بخواهم بگویم این دو یکسانند، کوشیده‌ام تا حد ممکن آنها را به هم نزدیک سازم.

□ آیا می‌توان این دوگانگی میان گفتار و کردار را که شما در فرانسه تجربه کرده‌اید با زبان دوگانهٔ ایدئولوژیکی که در بلغارستان تجربه کرده‌اید مقایسه کرد؟



□ می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد، اما از جهاتی نیز باید از هم تمیزشان داد. می‌توان تا آنجا آنها را با هم مقایسه کرد که در فرانسه عملاً نوعی عدم مسئولیت در نظریه وجود دارد. این مطلب را در اینجا خیلی ساده کرده‌ام، اما فکر می‌کنم به حد کافی روشن است. آنچه مرا تحت تأثیر قرار می‌داد این بود که اشخاصی که با آنها برخورد می‌کردم یا با آنها مراوده داشتم به شیوه‌ای زندگی می‌کردند که تنها و تنها در اوضاع و احوال یک دموکراسی لیبرال امکانپذیر بود؛ اما همین افراد نظریاتی را ابراز می‌کردند که اگر به اجرا درمی‌آمد، تداوم این دموکراسی لیبرال را غیرممکن می‌کرد. این تفاوت مرا عمیقاً آزار می‌داد. تفاوت، در بلغارستان، از همین نوع نبود. البته باید توجه کرد که وجود این تفاوت در آنجا معادل نوعی سانسور همه‌جانبه بود. چون در آنجا گفتاری وجود داشت که رسماً اعلام می‌شد بهترین گفتار است و، لذا، افراد به سوی هم‌رنگی عمومی سوق داده می‌شدند، زیرا برای داشتن زندگی عادی، برای حفظ کار خود و امکان ورود به دانشگاه، برای امکان بزرگ کردن فرزندان خود لازم بود گفتار عمومی منطبق بر الگویی باشد که هرچند تغییراتی جزئی می‌پذیرفت، همواره یکسان بود؛ قابلیت تغییر داشت، اما همیشه یکسان بود. رسماً اعلام می‌شد که امکان مخالفت وجود دارد. بنابراین بیشتر با نوعی بی‌اخلاقی مواجه بودیم و با نقابی که افراد به چهره می‌زدند. می‌دانید که گفتارهای کمونیستی و سوسیالیستی خیلی بظاهر مهربان هستند، زیرا آرزوی سعادت همگانی را دارند. هدف همواره شکوفایی و غنای همگانی است. اما همان کسانی که این گفته‌ها را بر زبان می‌آوردند جیبهای خود را پر می‌کردند و به چیزی جز ثروتمند شدن نمی‌اندیشیدند. بنابراین، معنای کلماتی را که به کار می‌بردند، به مجردی که آنها را به زبان می‌آوردند فراموش می‌کردند. این‌گونه تنزل زبان یکی از آزاردهنده‌ترین چیزها در روزنامه‌ها بود؛ این بدان معناست که انسان هر روز به دروغگویی متهم شود. آدم احساس می‌کرد تماس با فضای عمومی او را آلوده می‌کند. وقتی آدم به خانه‌اش بازمی‌گشت، مثل کسی که از محل کثیفی آمده باشد، باید، به نوعی،

مثلاً با نیم ساعت در سکوت کتاب خواندن، استحمام می کرد. باید به خواندن کتابهایی یا گوش کردن موسیقی ای مشغول می شد که واقعاً دوست داشت، و نه اینکه وانمود می کرد که دوست دارد، همان طور که در تمام طول روز این کار را کرده بود. و بعد می توانست در فضای خصوصی با دوستان و فرزندان که به آنها اعتماد داشت بنشیند و کار کند. بنابراین، دوگانگی ای که در بلغارستان وجود داشت بیشتر از نوع ریاکاری بود، حال آنکه در فرانسه ریاکاری در کار نبود، چون افرادی که اعتقادشان را درباره فلان یا بهمان نظریه توتالتر ابراز می کردند کاملاً صادق بودند، اما نسبت به زندگی ای که داشتند گرفتار تناقض بودند. اینها دو نوع ناپیوستگی متفاوتند که هر دو تا حدودی در من وجود دارند و، بنابراین، کوشیده ام در حد امکاناتم بر آنها غلبه کنم.

□ آیا در کارهای تحقیقی تان دو دوره کاملاً متمایز از یکدیگر را تشخیص می دهید، یا فکر می کنید که میان این دو دوره تداومی وجود دارد، یعنی دوره نخست که در آن بیشتر به کار نقد و نظریه های ادبیات و نشانه شناسی پرداختید و با ژرار ژنت مجله «پوئتیک» را اداره کردید، و دوره ای دیگر که ویژگی آن تحقیق درباره مسئله «دیگری» است و در آن کتابهایی همچون «فتح امریکا»، «اخلاقیات تاریخ»، «ما و دیگران» و «در برابر حد نهایی» را منتشر کردید؟

□ تصور می کنم که می توان بروشنی دو دوره کاملاً متمایز تحقیق و کار فکری را در زندگی معنوی من تشخیص داد. نقطه انفصال میان این دو، چهلمین سال زندگی من است که خود البته می تواند توضیحی هم باشد. اما می توان این طور نیز فکر کرد که این دو دوره به این علت به هم وابسته اند که در نخستین سالهای حضورم در فرانسه هنوز شدت تحت تأثیر زندگی در بلغارستان بودم. منظوم این است که در بلغارستان ایدئولوژی به طور کامل تحت اختیار دولت قرار داشت، و واکنش یک جوان بیست و چهار ساله دانشجوی ادبیات همان واکنش بسیاری افراد دیگر است؛ و آن عبارت از

مشاهده این امر است که ایدئولوژی به این عنوان، به عبارت دیگر فضای سیاسی به این عنوان، چیزی است فاسد و گندیده که منشاء آن فقط و فقط ریاکاری و دروغ‌پردازیه‌های قدرتی است که به ضرب نیروی پلیس خود را تحمیل کرده است و، بنابراین، تنها کاری که می‌توان کرد فعالیت خصوصی و کاملاً بریده از ایدئولوژی است. بنابراین، فکر می‌کنم که این کار بر نخستین علایق حرفه‌ای من تأثیر بسیار گذاشت، هرچند که صحنه وقوع این فکر فرانسه بود. چون پیش از اینکه به فرانسه بیایم کار زیادی در بلغارستان نکرده بودم. در بلغارستان فقط چند مقاله کوتاه نوشته بودم، در فرانسه بود که خود را با ولع بسیار در فرمالیسم، در ساختارگرایی، در علم ادبیات غرق کردم، یعنی در هر آن چیزی که به نظر می‌رسید ایدئولوژی را به هزاران کیلومتر آن‌سوتر می‌راند. زمان گذشت و من، به واسطه زندگی در فضایی با ساختار متفاوت، از درون تغییر کردم، فضایی که در آن سیاست را دولت کنترل نمی‌کرد، حتی اگر دولت می‌کوشید جهت آن را به میل خود تغییر دهد، اما هیچ شباهتی میان دموکراسی و ایدئوکراسی وجود نداشت. بنابراین من تغییر کردم و رفته‌رفته این علاقه غیرممکن به امر عمومی به وجود من بازگشت. این هم توضیحی است برای شکلی که کار من به خود گرفته است. اما خب انسان درباره خودش نمی‌تواند توضیح دقیقی بدهد. یک توضیح دیگر نیز می‌تواند صرفاً این باشد که، به گمانم، در حوزه ما (که به نظر من حوزه علوم انسانی است یعنی آنچه در زبان انگلیسی the humanities می‌نامند)، با یک دوره کارآموزی طولانی سروکار داریم. ما نمی‌توانیم این را علناً بپذیریم که با یک مدرک از دانشگاه بیرون می‌آییم و بعد هم دکترایی می‌گیریم و قاعدتاً باید دیگر کارآموده شده باشیم. من همه این کارها را کردم، اما درواقع دوران کارآموزیم پس از تحصیلاتم ادامه یافت. حالا می‌توانم بگویم که تا چهل سالگی سالهای کارآموزی من بود، و آنچه را آموختم شیوه تحلیلی متون بود. این تقریباً چیزی بود که به آن علاقه داشتم: چگونه می‌توان متون را تحلیل کرد، متون اساساً ادبی اما نه منحصرأ. همان موقع کاری درباره تاریخ ادبیات را شروع

کرده بودم که بخصوص در کتاب نظریه‌های نماد منعکس است. این کتاب درباره تاریخ هرمنوتیک، علم بیان، نظریه ادبی، و نظایر اینها و، بنابراین، تاریخ گفتارها بود. اما آنچه توجه مرا بیشتر جلب می‌کرد یافتن ابزاری نظری بود که بتوانم از طریق آنها کار تفسیر را به بهترین وجه پیش ببرم. اما این کارآموزی روش‌شناسانه در زمان معینی پایان پذیرفت. نمی‌توان تمام نیروی خود را در کار دقیق ساختن ابزارهای روش‌شناسی صرف کرد. مثل اینکه کارگری تمام عمرش را صرف صیقل دادن چکشش بکند، بالاخره روزی چکشش را برمی‌دارد و بر سر میخی می‌کوبد تا خانه‌ای بسازد. پس لحظه‌ای فرارسیده بود که من دیگر نمی‌خواستم بر سر مبانی و مقدمات این بحث کنم که نظریه ادبی چیست؟ یا روش‌شناسی تحلیل ادبی چیست؟ و سؤالاتی از این دست؛ بلکه می‌خواستم متن را تحلیل کنم، از تاریخ صحبت کنم، از ماورای تاریخ بشری و شرایطش، و از جوامعش، صحبت کنم. و این شد موضوع کتابهای من که خود نیز بسیار متنوع بود. می‌توان چندین مرحله مقدماتی برای هر یک از این چیزها تشخیص داد. اما مسلم است که از چهل سالگی خودم را بیشتر در جهت اندیشه‌های فلسفی‌تر و عمومی‌تر می‌دیدم، نوعی قلمرو دانش میان تاریخ تفکر و فلسفه سیاسی و اخلاق، همراه با چندین تحلیل متن، اما بالاخره دیگر روش‌شناسی مطالعات ادبی در کار نبود.

□ آیا انتخاب این مسائل، بویژه مسائل مهم فلسفه سیاسی و اخلاق، همچون رابطه میان تنوع اقوام و وحدت بشری، رابطه میان عام و خاص، و مسئله هویت، با این واقعیت که شما یک بلغاری ساکن فرانسه هستید رابطه‌ای دارد؟

□ مسلماً، و این دقیقاً به همان چیزی مربوط می‌شود که پیش از این گفتیم، یعنی کوشش برای اینکه میان گفتار و کردار فاصله‌ای ایجاد نشود. گویا این مطالب را هانا آرنت جایی گفته است، اما افراد زیادی نیز پیش از او این را

گفته‌اند؛ فکر نمی‌کنم که شناخت به صرف تجربه عینی‌ای که بیرون از ما قرار دارد حاصل می‌شود. گمان می‌کنم که این یکی از شروط مقدماتی است؛ شرط لازم است، اما شرط کافی پیشرفت معرفت نیست؛ و پیشرفت معرفت آنگاه حاصل می‌شود که جست‌وجوی حقیقت با نوعی التزام وجودی همراه باشد. و اگر این التزام پدید نیاید، به‌خاطر تفکر اسکولاستیک به مفهوم وسیع کلمه است، یعنی به‌خاطر ارائه مجدد آن چیزی است که از قبل وجود داشته است. این کار، به مفهوم آموزشی یا ژورنالیستی کلمه، ممکن است بسیار مفید باشد اما شناخت را پیش نمی‌برد. فکر می‌کنم که برای پیشبرد شناخت باید از وجود خود مایه گذاشت. پس در شرایط من، مسئله ارتباط عام و خاص (البته یگانه موضوع مورد توجه نیست) بروشنی با داستان زندگیم ارتباط دارد. تفاوت میان فرهنگهای بلغار-اسلاو و فرهنگ غرب به این معنا نیست که میان آنها شکافی کامل وجود دارد. از همه چیز گذشته، هر دو فرهنگ مسیحی‌اند و بنیادی یونانی دارند که از هر جهت میان آنها مشترک است. ما بلغارها از روم تأثیری اندک پذیرفته‌ایم، اما یونان تأثیر بسیار زیادی بر ما گذاشته است. پس عناصر مشترکی وجود دارد، بااینهمه، مثل موارد دیگر، تفاوت هم هست. واقعیت زندگی کردن و قبول هویت به‌عنوان شخصی که نه یکسر این است و نه یکسر آن، فقط می‌تواند انگیزه مرا روشن سازد و من می‌کوشم در این مورد فکر کنم. اما چون من یک نویسنده محض نیستم، توضیحی اختصاصی از تجربه شخصیم به دست نداده‌ام؛ این کار امکانپذیر بود، اما من طبع این کار را ندارم، چون طبع من میل به بیرون دارد، میل به معرفت؛ به این دلیل تقریباً پژوهشگر علمی هستم، یعنی روی به سوی مطالعه تاریخ دارم. کتابهایم را در نظر بگیرید: ما و دیگران، فتح امریکا، یا بخشی از اخلاقیات تاریخ به این موضوع اختصاص یافته‌اند که تجربه شخصیم در کجا انگیزه من بوده است. تجربه شخصی من در آنجا به کار من می‌آید که به من امکان می‌دهد درباره این نظریه‌ها فکر کنم؛ چون تاریخ اندیشه این جنبه جذاب را دارد که باید درباره اندیشه دیگران اندیشید. منظور فقط این نیست که آنچه را دیگران می‌گویند

بفهمیم؛ این قدم اول است. بلکه منظور این نیز هست که درباره آن فکر کنیم، یعنی قادر باشیم خود آن را تولید کنیم. اما این بدان معنا نیز هست که با فکر دیگران وارد گفت‌وگو شویم. و این گفت‌وگو را من نمی‌توانم انجام دهم مگر به این علت که می‌توانم بر تجربه خاص خودم تکیه کنم، تجربه‌ای که آن را مورد سؤال قرار می‌دهم.

□ مسئله‌ای که شما در کتابهایتان مطرح می‌کنید در قلب مسائل کنونی جهان ما قرار دارد، بخصوص کتاب «فتح امریکا» که در آن مسئله رابطه میان سرخپوستان در مقام ملتی مغلوب و اسپانیایی‌های فاتح طرح می‌شود. این را از آن جهت می‌گویم که ما امروز با کسی همچون هانتینگتون مواجهیم که مقاله‌ای درباره برخورد تمدنها می‌نویسد و در آن گزارشی ترازیک از رویارویی فرهنگهای متفاوت با یکدیگر ارائه می‌دهد. آیا فکر می‌کنید که می‌توان از نظریه هانتینگتون فراتر رفت و در این ایام همچنان به وجود یک فرهنگ عام که تمام فرهنگها بر مبنای آن نظام می‌یابند اعتقاد داشت؟ آیا چنین طرحی در پایان قرن بیستم یک رویاست؟

□ نمی‌دانم چنین رویایی وجود دارد یا نه. آریا، بجز در دوران پیروزی امپریالیسم اروپا در نیمه دوم قرن نوزدهم، هیچ‌گاه کسی فکر کرده است که تمام فرهنگها باید بر اساس یک الگو نظام یابند؟ فکر می‌کنم که امروزه تعدادی بسیار اندک از افراد در این باره فکر می‌کنند...

□ حتی کسی همچون فوکویاما؟

□ ابدأ. و نباید خلاصه مسخره‌ای از نظریات او ارائه داد. فوکویاما ادعا نمی‌کند که ما همگی به لحاظ فرهنگی یکسان خواهیم شد. او می‌گوید که الگویی سیاسی که بتواند با الگوی لیبرال رقابت کند وجود ندارد، با اینکه در واقعیت بسیاری چیزهای دیگر وجود دارد. بنابراین، منظور صرفاً الگوی

سیاسی است، و فرهنگ به هیچ وجه مقصود وی نیست. فرهنگ شکل زندگی و نحوه کار جامعه است و فکر می‌کنم که فوکویاما از این نظر چنین چیزی را پیشگویی نمی‌کند. به گمانم در قرن نوزدهم دو چیز را یکسان فرض می‌کردند: یکی تقابل میان توحش و تمدن بود و دیگر تقابل میان فرهنگ من و فرهنگ تو، یعنی تقابل میان فرهنگ یک کشور و فرهنگ سایر کشورها. این دو تقابل را یکسان می‌انگاشتند و ادعا می‌کردند که فرهنگ اروپایی همان تمدن، به مفهوم ضد توحش، است. از این دوران استعمار فاتح اروپایی، یعنی از سال ۱۸۷۰، تا کنون این نظریه دوبار ضربه خورده است. نخستین آنها وقوع توحش در خود سرزمینهای ما بود؛ از یک سو نازیسم را داریم و از سوی دیگر گولاک را، که هرچند در شرق اروپا واقع می‌شود، متعلق به جوامع اروپایی است و شرق اروپا هم همان مسیری را به سوی پیشرفت طی می‌کند، و با همان عنوان، که سایر کشورهای اروپایی. این دو واقعه به ما نشان دادند که به هیچ وجه تضمینی وجود ندارد که فکر کنیم از توحش بیرون آمده‌ایم، چون ما دست به اعمالی زدیم که تا آن زمان وحشیانه‌تر از آن دیده نشده بود. و من طبعاً واقعه انفجار اتمی را در میان این اعمال قرار می‌دهم. دوم آنکه، شناختی بهتر از فرهنگهای دیگران به ما فهماند که این انطباق فرهنگ اروپایی بر تمدن بشری توهمی بیش نبوده است، چون بخصوص در کشورهای شرقی یعنی ژاپن، ایران، و هند تمدنهایی عالی وجود داشت و الگوهای خاص برای زندگی اجتماعی عرضه می‌شد و هیچ نیازی هم به الگوهای غربی نداشت، حتی اگر این جوامع به همان پیشرفتهای تکنولوژیکی دست نیافته بودند که به تولید آنچنان ابزارهایی و ایجاد آنچنان تسلطی بر قوای طبیعت بینجامد که سلطه غرب بر جهان را تأمین می‌کرد. نتیجه این دو ضربه خوردن این بوده است که اینک ما، از یک سو، می‌دانیم که ما هم وحشی هستیم و، از سوی دیگر، می‌دانیم که دیگران ضرورتاً وحشی نیستند. فکر می‌کنم که امروزه کسی چنان ایدئالی ندارد. اکنون چیز دیگری اتفاق افتاده است: نوعی عام‌سازی از پایین؛ عام‌سازی جین، کوکا کولا، رپ، مادونا، معماری خاص، مک‌دونالد، و نظایر

آن. من شخصاً جزو آن دسته افراد بدبین نیستم که فکر می‌کنند ما داریم به درون نوعی سربازخانهٔ عمومی رانده می‌شویم. دشوار بتوان یکی از این نظریه‌ها را اثبات کرد، چون اینها اظهاراتی است دربارهٔ آینده و دربارهٔ آینده نمی‌توان چیزی را ثابت کرد. ما احتمالاً بر مبنای تمایلات روحیمان که خود برخاسته از شرایط شخصی یا تاریخی یا جغرافیایی ماست و قابل اثبات نیست اظهار نظر می‌کنیم. اما اعتقاد من این است که این یکسان‌سازی بسیار سطحی است. حوزهٔ عمل آن، در اصل، فرهنگ مادی است، اما سپس هر سستی از آن چیز دیگری می‌سازد. مثالی می‌زنم: کاربرد زبان انگلیسی تقریباً همین وضعیت را دارد. مسلم است که امروزه زبان انگلیسی زبان جهانی است؛ وزیر زبان فرانسه در دولت این کشور هر قدر هم تلاش کند، امروز دیگر روشن است که فرانسویان باید انگلیسی یاد بگیرند تا بتوانند در آلمان یا پرتغال یا اسپانیا منظور خود را بفهمانند، چون انگلیسی «زبان میانجی» است. من می‌گویم که این انگلیسی که به این نحو صحبت می‌شود یک وسیلهٔ آسایش است. بسیار راحت است، چون انگلیسی است که به تنها ۲۰۰۰ کلمهٔ اولیهٔ تقلیل یافته است و به شما امکان می‌دهد در هر گوشهٔ جهان، یعنی در پکن یا در تهران، آدرس یا اطلاعات مورد نیازتان را برسید. اما آیا این وضع، زبانهای ما را تهدید می‌کند، چرا که انگلیسی جای آنها را می‌گیرد؟ من اصلاً این طور فکر نمی‌کنم، فکر نمی‌کنم اگر زبان فرانسه هزار کلمه هم از انگلیسی بگیرد تهدیدی برای موجودیت زبان فرانسه باشد؛ برای اینکه زبان ساختار است، فهرست کلمات نیست. موجودیت یک زبان را با تعداد کلمات بیگانه‌اش نمی‌سنجند.

□ اما کسانی هستند که به نسبی‌سازی ارزشها معترضند و فکر می‌کنند که دیگر نمی‌توان یک welt literatur، یعنی ادبیاتی جهانی نظیر آنچه در عصر گوته وجود داشت، به وجود آورد. منظورم این است که در نظر بسیاری از روشنفکران، اعطای مرتبهٔ برابر به تمام فرهنگها در جهان کنونی به معنای صدمه زدن به برخی ارزشهای عام و فراگیر است.



□ در این مورد ما واقعاً وارد بحث ارزشها می‌شویم. تا آنجا که به فرهنگ مربوط است، خیال می‌کنم که باید بحث را ظریفتر کرد. اگر در چارچوب مفاهیم کاملاً مطلق فکر کنیم و بگوییم که "آیا شما پیرو نسبی‌گرایی هستید؟" یا اینکه "آیا شما پیرو مطلق‌گرایی هستید؟"، در هر دو صوت می‌توان در برابر شما دلایلی کاملاً ارزشمند اقامه کرد. پس مسئله این نیست، بلکه مسئله این است که چگونه مرزهای میان آنچه را خیال می‌کنیم به ارزشهای مطلق مربوط است و آنچه خیال می‌کنیم به سنتهای متفاوت و شیوه‌های مختلف اندیشه و ارزیابی جهان متعلق است ترسیم کنیم. پس، به گمان من، ارزشهای مطلق و ارزشهای نسبی می‌توانند از این لحاظ هر دو در کنار هم وجود داشته باشند. به نظر من همه فرهنگها در آغاز مرتبه برابر دارند، اما نه در پایان، چون تاریخ نیز هست. تاریخ باعث می‌شود که برخی چیزها بیش از سایرین شایسته تحسین باشند. برخی از این چیزها بیشتر شایسته تحسین اند برای اینکه ما می‌توانیم آنها را با معیارهای عام مقابله کنیم. من به وجود یک هسته معیارهای عام معتقدم. این تقریباً همان چیزی است که امروزه معمولاً با مفهوم حقوق بشر به آن اشاره می‌کنند. از این دیدگاه می‌توانم بگویم که رژیم نازی و نظام کمونیستی را نه در چارچوب ارزشهای نسبی بلکه بر اساس ارزشهای مطلق می‌توان محکوم کرد. خیال می‌کنم که همه با من در این نخستین گام موافقت کنند. اما فکر می‌کنم موضوع تقریباً مناقشه‌آمیزتر دیگری نیز در این میانه باشد: می‌خواهم بگویم که، به لحاظ تاریخی، برخی فرهنگها غنی‌تر از دیگر فرهنگها هستند. این بدان معنا نیست که این فرهنگها بالقوه برترند. فرهنگ فرانسوی ذاتاً برتر از فرهنگ مردم صحرا نیست. اما می‌بینیم که در فرهنگ فرانسوی خط اختراع کرده‌اند یا، دقیقتر بگوییم، فرانسویان وارث خط یونانی در فرهنگ مدیترانه بوده‌اند. سرزمینی که در آن خط وجود داشته است برای شکوفایی فرهنگی مجهزتر از سرزمینی است که در آن چنین چیزی وجود ندارد. این بدان معنا نیست که اعضای یک فرهنگ بدون خط پست‌تر هستند یا اینکه فاقد مقام و مرتبه‌اند؛ بلکه بدان معناست که فرهنگ دارای خط، ابزاری را برای

رشد در اختیار دارد که فرهنگ دیگر فاقد آن است. وجود خط این اجازه را داده است که ادبیات فرانسه از هزار سال پیش ثبت شود. این به مجموعه‌ای می‌انجامد و بحثهایی را پدید می‌آورد که ثبت شده‌اند و به همین صورت به خاطره جمعی وارد می‌شوند؛ و خاطره جمعی خاطره‌ای است بالقوه، یعنی نه فقط آنچه جوامع دارای خاطره شفاهی حاضر دارد، بلکه هر آنچه در کتابها گرد آمده است، یعنی خاطره‌ای تقریباً پایان‌ناپذیر. بنابراین می‌خواهم بگویم که در فرهنگ اروپایی غنای بسیار بیشتری وجود دارد تا در فرهنگ فلان قوم فاقد خط؛ هرچند این دلیل نمی‌شود که دیگری را تحقیر کنیم، با اینهمه موارد تاریخی آن دیده می‌شود. در غرب چیزهای بیشتری تولید می‌شود تا در فرهنگهای کوچک بدون خط. پس، همان‌طور که می‌بینید، دوباره معیاری از نوع مطلق را به کار می‌گیرم بدون آنکه به حقوق بشر یا کلیتهایی از این دست اشاره کنم؛ بلکه این بار معیار غنا و ثروت فرهنگی است که به من امکان قضاوت می‌دهد. پس مجبور نیستم بگویم تمام فرهنگها ارزش یکسان دارند، یعنی همان نظری که این روزها غالباً در مشرب چندفرهنگ‌گرایی امریکایی به آن برمی‌خوریم. این مشرب چشمانش را بر این واقعیت می‌بندد و می‌گوید تمام فرهنگها ارزش یکسان دارند، پس ما دیگر به دنبال مطالعه سنت اروپایی نمی‌رویم، بلکه به سراغ سنت افریقایی می‌رویم. این به نظر من بی‌معناست، تا به آن حد که برای اثبات این حرفها استدلالهایی می‌کنند که خود آنها را از دل همین سنت اروپایی بیرون کشیده‌اند؛ یا از نظریه‌هایی مدد می‌گیرند که یا مارکسیستی‌اند، یا نیچه‌ای، یا فرویدی، یعنی منبعث از همان فرهنگی هستند که آنها می‌خواهند نفی‌اش کنند. پس درواقع آنچه می‌ماند انتخاب میان وجوه مختلف این نظریه است.

علاوه بر این، برخی از فرهنگها جنبه‌هایی دارند که عملاً عاری از ارزشداوری‌اند. متفکران عصر روشنگری نسبت به این مسئله بسیار حساس بودند و کسانی همچون مونتینی، دیدرو، یا مونتسکیو رساله‌ها و کتابهای زیادی در این باره نوشتند. برای اینکه بگویند در لباس پوشیدن شیوه‌های مختلف

وجود دارد، در خانه ساختن روشهای مختلف وجود دارد، و نظایر اینها. پس بسیاری از امور رفتاری عادی ما عاری از این نوع ارزشدآوری مطلق است، هرچند که فاقد این شکل تاریخی-نسبی است که از آن صحبت شد.

□ غرب پیوسته در طول تاریخش در جست و جوی «دیگری» بوده است. از یونانیان تا عصر روشنگری و قرن نوزدهم، غرب پیوسته مجذوب و مفتون تصویر «دیگری» است. آیا این گونه در جست و جوی «دیگری» بودن در واقع برای غرب، به نوعی، جست و جوی معنای درونی خودش نیست؟

□ اگر غرب را یک مورد خاص بگیریم، چرا؛ همیشه این فکر خاص و درعین حال مطبوع توجه به دیگران وجود داشته است. اروپا منطقه‌ای جغرافیایی است با چند کیلومتر مربع وسعت و نه چندان مرتفع که بر آن مجموعه‌ای از ملتهای کوچک با زبانهای متفاوت در کنار هم به سر می‌برند. اگر اروپا را با چین و دیگر نواحی کرهٔ ارض مقایسه کنیم، تنوع اروپا بسیار زیاد است. به علاوه، می‌بینیم که در حاشیهٔ مدیترانه، که کانون اروپای بعدی بود، اقوامی کاملاً متفاوت با مذاهبی متفاوت می‌زیستند؛ و هرگز نمی‌توان نقش مذاهب را در تاریخ دست‌کم گرفت. پس اروپا از دوران باستان، از دوران اسکندر کبیر، با دیگرانی جز خودش مواجه بوده است و رابطهٔ میان آنها تحول یافته است. آنان اغلب رفتاری تحقیرآمیز داشتند، اما این خاص اروپایی‌ها نیست، یک واقعیت تاریخی همگانی است. و آنان مردمی بسیار کنجکاو بودند و سیاحانی بزرگ داشتند. دیگران نیز سیاحت می‌کردند: چینی‌ها در دوران کلاسیک و مسلمانان چند قرن بعد دست به سیاحت زدند، اما می‌توان گفت که جایگاه شرق‌شناسی در اروپا، به لحاظ کمیت، همواره بسیار مهم بوده است. جریان امور در آغاز قرن نوزدهم با آنچه باید آن را امپریالیسم اروپایی خواند تغییر کرد، یعنی وقتی که تمدن اروپایی به زور و از طریق کشورگشایی گسترش یافت. اما آیا امروز هم اروپاییان همچنان در

جست و جوی این دیگری هستند؟ من فکر می‌کنم به نوعی بله، اما به شکلی تقریباً سطحی، چون امروز سفرکردن آنچنان آسان است که جست و جوی دیگری تقریباً تبدیل به توریسم شده است. هر کس را می‌بینید در چین، هند، افریقا، یا امریکای جنوبی بوده است و تقریباً همین تجربه‌ها را دارد. من تصور می‌کنم که اگر امروزه چیز تازه‌ای باید ایجاد شود، نمی‌توان انتظار آن را از این نوع برخورد با دیگران داشت. در جریان سفری کوتاه تنها تصویری غیر واقعی و تحریف شده از دیگری به دست می‌آوریم، چون توریست‌های اروپایی را در همه جا می‌شناسند و، بنابراین، رفتاری از خود نشان می‌دهند که آن را مناسب توریست‌های اروپایی می‌دانند و از این طریق فهمی برای ما حاصل نمی‌شود؛ در عوض، فکر می‌کنم که حتی رفتارها تغییر می‌کند، و بسیاری از یقینها فرو می‌ریزد. اروپاییان امروزه بسیار کمتر از گذشته حامل گفتمان فاتح هستند. مسلماً این گفتمان هنوز وجود دارد و یکسره از میان نرفته است، اما بشدت کاهش یافته است. امریکا هم، که کشوری است بسیار امپریالیست تر — به مفهوم عام کلمه — از کشورهای اروپایی (که وسیله‌اش را ندارند) در وضع بهتری به سر نمی‌برد. آنچه امروز خریدار دارد، نقش قربانی را بازی کردن است. از این رو هر کس سعی می‌کند وانمود کند قربانی چیزی است و هرچه این قربانی بودن قدیمتر باشد موقعیتی ممتاز تر به وجود می‌آورد. بجز رونالد ریگان، هیچ کس فکر نمی‌کند که باید ارزشهای امریکایی را به سرزمینهای دیگران برد. گمان می‌کنم این گفتمان دارد تحرک درونیش را از دست می‌دهد.

□ بله. مع هذا «جنوب» به عنوان این «دیگری» ای که از او می‌ترسند بیش از پیش کنار گذاشته می‌شود و کمتر اثری از او باقی است. غرب همچنان امروز هم تصویری وهم‌آلود و عجیب از کشورهای جنوب دارد. جنوب در میان بازوان بشریت در حال احتضار است. مسلماً این حقیقتی اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی است. بالاینهمه، جنوب «دیگری» دور انداخته نیست. می‌خواستم

بدانم در این باره چگونه فکر می‌کنید، بخصوص دربارهٔ نظریات کسانی همچون ادوارد سعید که معتقد است این دیگری فقط به این علت وجود داشته است که وجود آن برای تجربهٔ درونی یا تظاهر بیرونی غرب ضروری بود.

□ نه، من با این جنبه از نظریات سعید موافق نیستم، چون او صرفاً یک تحلیل از پدیده‌ای نسبتاً وسیع به دست می‌دهد که در کل برای من بسیار آشناست. وانگهی، من مقدمهٔ چاپ فرانسهٔ کتاب شرق‌شناسی سعید را نوشته‌ام، و ما اغلب احساس کرده‌ایم که مبارزه‌ای مشترک را دنبال می‌کنیم. من با این نکته از نظریات او که به نظر می‌رسد تا حدی زیاد برخاسته از نوعی نام‌گرایی (nominalisme) جدید باشد موافق نیستم که معتقد است تنها گفتمان وجود دارد و گفتمان است که جهان را می‌سازد. و، بنابراین، گفتمان شرق‌شناس بر بنیاد شرق خیالی است. اما تمدنها حاضر بودند؛ وجود داشتند؛ شیوه‌های خاص خود را برای فهم جهان، زندگی روزمره، انسان و روابطش با دیگری — که هر بار متفاوت بود — دارا بودند؛ این طور نیست که فقط یک «شرق» وجود داشته و همه چیز را از مراکش تا ژاپن در بر می‌گرفته است. این بدان معنا نیست که در خاور دور، پیرامون چین، کره، ژاپن، و مغولستان، سستی وجود ندارد، سستی که نشان‌دهندهٔ چیزی است که نمی‌توان مانع دیدنش در هویت ویژهٔ آن باشد. این سنت ساختهٔ چین‌شناسان یا سیاحان اروپایی نیست. واقعیتی است غیرقابل تبدیل. این شرق با شرقی که ایران است تفاوت دارد. هرچند من آن را بدرستی نمی‌شناسم، اطمینان دارم که در ایران بودن و در چین بودن دو چیز کاملاً متفاوت است. فکر می‌کنم که ایران هم ساختهٔ صرف شاردن یا تاورنیه نیست.

□ نه، مسلماً نه. در بحثمان به جایی رسیده‌ایم که معضلی را طرح کنیم که همواره در رابطهٔ میان خود و دیگری وجود داشته است، یعنی در برخورد فرهنگها، برخورد اندیشهٔ نابودسازی دیگری، از یک سو، و نابودسازی خود به دست خود، از سوی دیگر، از طریق نوعی یکسان‌شدگی با دیگری. اما

آنچه بسیار توجه مرا به خود جلب می‌کند این اندیشهٔ فرارزشگذاری (transvaluation) است که شما از نورثروپ فرای گرفته‌اید و معنای آن درواقع بازگشت به سوی خود است با نگاهی که اطلاعاتش حاصل تماس با دیگری است. به عبارت دیگر، می‌توان نزد دیگری رفت بی‌آنکه، از طریق یکسان شدن با او، خود را و او را نابود ساخت.

□ فکر می‌کنم که در نحوهٔ طرح مسئله‌تان، به‌شکلی خشن راه‌حل سوم را حذف می‌کنید. خوشبختانه، انتخاب تنها میان یکسان شدن با دیگری یا جذب دیگری در خود نیست. چون انسان و جوامع انسانی موجودات ساده‌ای نیستند که فقط یک و صفر نظام‌های رقمی کامپیوتری را بشناسند. آنها ۱/۴، ۱/۲، ۳/۴، و نظایر اینها را نیز می‌شناسند، یعنی تأثیرهای مختلف را؛ در این زمینه باید به چند مطلب توجه کرد: اولاً این‌طور نیست که ارزیابی دیگری، مهمترین و باارزش‌ترین بخش تماس با دیگری باشد. چون این دیگری ممکن است کاملاً مستحق طرد و نفی باشد. ما می‌بینیم که در فلان جامعه، در فلان لحظه از تاریخ بشریت، واقعیتی قابل طرد و نفی وجود دارد. می‌توان دربارهٔ فقر و رنج انسانها قضاوت کرد، یا نبود آزادی را در برخی جوامع به نقد کشید... پس می‌توان این‌گونه هم قضاوت کرد. نباید با نوعی روحیهٔ ملاطفت‌آمیز تنها به این راضی شد که بیگانه‌دوستی جایگزین بیگانه‌ستیزی شود. این هم بسیار ساده‌انگارانه است. چنانچه بیگانه‌دوستی را — که عشق منظم به بیگانگان است — جانشین بیگانه‌ستیزی — که نفرت خودبه‌خود از بیگانگان است — سازیم، چیز زیادی به دست نمی‌آوریم؛ چون بیگانگان ضرورتاً خوب نیستند. در عوض، تصور می‌کنم که در برخورد با دیگران آنچه همواره مثبت است این است که می‌توانیم به جانب خودمان نگاهی بیندازیم که این برخورد آن را دگرگون کرده است، به‌نوعی، به توافق و انطباق با خودمان خاتمه دهیم، یعنی فاصلهٔ کوچکی را ایجاد کنیم میان هستی‌مان و شعورمان. شعور ما، یعنی دستگاهی که قدرت تعبیر و درک مفاهیم را دارد و نسبت به سنت خودمان و

آنچه به عنوان رسم، عادت، و هنجار آموخته ایم کمی جابه جا شده است، یعنی نسبت به هر آنچه طبیعی تلقی می کردیم و در واقع چندان هم «طبیعی» نیست. پس در اینجا ما دچار نوعی از خودبیگانگی می شویم. از خودبیگانگی به معنای مثبت کلمه، یعنی — آن طور که هموطنم ژولیا کریستوا می گفت — به خودمان تقریباً به صورت بیگانه برای خودمان نگاه کنیم. منظور این است که خودمان را کمی نابجا ببینیم، تقریباً مثل مونتسکیو، این فرزانه قرن هجدهم که توانسته بود از طریق حضور خیالش در روح ایرانیان چنین کند. مسلماً او ایرانی نشده بود، اما کوشیده بود واکنش ایرانیان را در برابر واقعیت اروپا در خیال مجسم سازد (اینکه آیا موفق شده است یا نه، چندان اهمیتی ندارد)؛ و این کوشش برای گذاشتن خود به جای دیگری است که به او امکان داد کاری عظیم را بخوبی به انجام رساند، یعنی روح القوانین را که اقدامی است برای کسب نگاهی جهانی به نهاد و قانون. پس، از این جهت، من کمتر از آنچه شما فکر می کنید بدبین هستم. فکر نمی کنم که باید میان یکسان شدن و نابود ساختن یکی را انتخاب کرد، چون راه سومی نیز وجود دارد، یعنی چیزی که از درون این برخورد میان فرهنگها بیرون می آید، و شاید دست کم همین خود را به صورتی دیگر احساس کردن، خود را فهمیدن، و خود را مورد سؤال قرار دادن باشد. از سوی دیگر، می بینیم که برخوردهای فرهنگی، آن گونه که شما توصیف کردید، رخ می دهند و نتایج این برخوردها غالباً ناگوار است. این واقعیتی است که باید آن را بخوبی شناخت. اما تصور می کنم که اگر ما حکم به وجوب خلاف آن را بدهیم، نتیجه به صورتی بدتر خواهد بود؛ چون این بدان معناست که باید مبادلات را طبق اصول انجام داد. حتی می توان برای آنها مقررات خاصی وضع کرد. اما با چه پلیسی، با چه ارتشی؟ می بینید که اگر بخواهیم دولتی را در ذهن مجسم سازیم که در آن میزان مبادلات تحت نظارت قرار داشته باشد، این دولت پلیسی ترین دولتی خواهد بود که می توان تصور کرد. حتی پلیسی ترین دولتها نمی توانند بر برخوردهای فرهنگی نظارت کنند. در این مورد ما تقریباً دستخوش شرایط هستیم، که موجب می شود فلان برخورد پرثمرتر باشد و

تتایجی سودمند برای هر دو فرهنگ به بار آورد و برخورد دیگر مغرب و ویرانگر باشد. من تحقیقاتم را در این زمینه با کتابی دربارهٔ فتح امریکا شروع کردم. تاریخ امریکا تاریخی تراژیک است، چون برخورد آنقدر خشن بود که تقریباً هیچ چیز از فرهنگی که پیش از ورود فاتحان به خاک امریکا وجود داشت باقی نماند. این کار با حذف فیزیکی و انتشار بیماری در میان جمعیت بومی صورت گرفت. پس، همان طور که می بینید، نمی توان این نوع برخورد میان دو فرهنگ را برخوردی مثبت نامید. اما آیا به این دلیل باید این نیاز به آن سوی جهان را محکوم کرد، نیازی که اروپاییان همچون کریستف کلمب را وامی داشت دست به سفر زنند؟ این سؤالی است که در پانصدمین سال کشف امریکا در سال ۱۴۹۲ مطرح شد. اما من نمی فهمم به نام چه چیزی باید این نیاز را محکوم کرد. من فکر می کنم که این نیاز به اکتشاف بخشی از تعریف انسان است، یعنی موجودی که قادر است «سرزمینش» را ترک کند و برود ببیند در سرزمین دیگران چه می گذرد. در این مورد، یعنی تا آنجا که به کشف امریکا مربوط است، همه چیز ناگوار بود. اما ما این امکان را داریم که کشتارها و نسل کشی هایی را که هنگام برخورد فرهنگها ممکن است حادث شود پیش بینی کنیم و مانع آنها شویم. ولی ممانعت از سفر کردن به گمان من بسیار خطرناک تر است.

□ متشکرم آقای تودوروف.

ژوئیه ۱۹۹۴





اولیویه مونژن

Olivier Mongin

☐ شما در چه سالی به مجله «اسپری» رفتید؟

☐ در سال ۱۹۷۵ تحصیلاتم را در رشته فلسفه سیاسی تمام کرده بودم و پل تیو، سردبیر وقت مجله، از من خواست که به مجله بروم و به او کمک کنم.

☐ در چه سالی مسئولیت سردبیری آن به عهده شما واگذار شد؟

☐ در سال ۱۹۸۸.

☐ «اسپری» مجله‌ای است که شصت سال قدمت دارد. می‌دانیم که بنیانگذار آن، امانوئل مونیه، از نظر فکری طرفدار اصالت شخص و ایدئولوژی مبتنی بر آن بود. به نظر شما آیا «اسپری» از آغاز فعالیت تا به امروز

در زمینه نظری جریان و خط پیوسته‌ای را طی کرده است یا اینکه از این سنت جدا شده است؟

□ سبک مجله تقریباً همان سبکی است که در آغاز کارش بود. اما چون مسائل جامعه امروز و حتی عصرشناسی امروز با آنچه در سالهای ۱۹۳۰ بود تفاوت کرده است، بین آنچه ما می‌گوییم و آنچه مونیه می‌گفت اختلاف وجود دارد. ببینید در عصرشناسی امروز دو خط وجود دارد، یکی در ادامه همان عصرشناسی سالهای ۱۹۳۰ است، یعنی هنوز از «بحران تمدن» صحبت می‌کند و بر این نظر است که دموکراسی حاکم بر غرب گذراست و اشکال تازه فاشیسم همواره ممکن است بار دیگر سر بلند کنند. خط دیگر که اسپری امروزی پیرو آن است، بر این نظر است که حکومت‌های دموکراتیک ریشه‌دارتر از آن هستند که تصور می‌شود و مسئله، تقویت و تحکیم آنهاست. پس پیوستگی اساساً در سبک مجله است. اما گمان نکنید که این مسئله کوچکی است. سبک کار در اسپری از مهمترین ویژگیهای این مجله است. ببینید اسپری از نظر سبک کار با سایر مجلات فرانسه تفاوت دارد. می‌توان گفت که اسپری مجله‌ای است که به صورت گروهی اداره می‌شود، یعنی موضوعهای آن گروهی انتخاب می‌شود و ما به صورت جمعی درباره آنها می‌اندیشیم. در مقام مقایسه، مجله خوبی مثل دبا به وجود دو یا سه نفر گردانندگان اصلی آن وابسته است اما اسپری این طور نیست. اسپری از طریق افرادش توصیف نمی‌شود بلکه از طریق همین ویژگی‌ها در سبک کار تعریف می‌شود. مجله ما در واقع یک فضای عرفی است که در آن افراد با اعتقادات متفاوت با هم همکاری می‌کنند. در زمره همکاران اسپری شما افرادی را که دست راستی و طرفدار لیبرالیسم هستند می‌بینید، عده‌ای کاتولیک هستند، عده‌ای پروتستان، عده‌ای یهودی، و تعدادی نیز بی‌مذهب. البته از نظر سیاسی اکثریت با چپ‌های غیرمارکسیست است. قدرت اسپری نیز در این است که به صورت یک «آزمایشگاه روشنفکری» است و فضای کاری آن لائیک است و این همان چیزی است که

بنیانگذار آن طالبش بود. فضای لائیک یعنی فضایی که هر کسی بتواند در آن با اعتقادات خود حضور یابد. به خاطر همین لائیسیته است که اسپری طول عمری اینچنین داشته است. و نیز به همین دلیل است که اسپری بدون مشکل از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است.

□ کمی بیشتر راجع به سبک کارتان در مجله توضیح دهید. مقالات و موضوع ویژه هر شماره را چگونه انتخاب می‌کنید؟

□ بخشی از مقالات از خارج از مجله به دست ما می‌رسد، غالب این مقالات خوبند و بالا بودن سطح مقالاتی که به دست ما می‌رسد نشانگر وضع خوب مجله است. خود ما نیز پرونده‌هایی تشکیل می‌دهیم. معمولاً از روزی که پرونده تشکیل می‌شود تا روزی که کامل می‌شود و به عنوان موضوع ویژه یک شماره به چاپ می‌رسد دو سال طول می‌کشد. یک یا چند نفر مسئول تهیه مقالات پرونده‌ها می‌شوند. نیروی اسپری از همین پرونده‌ها می‌آید و این بهترین کاری است که ما انجام می‌دهیم. بسیاری از موضوعات هستند که اهمیت روز خود را از دست می‌دهند اما فکر می‌کنیم هنوز مهم هستند. مسائلی نیز هستند که ما درباره‌شان به این نتیجه می‌رسیم که در آینده نزدیک مهم خواهند شد و از قبل پرونده‌هایی در مورد آنها تدارک می‌بینیم. مثلاً همه بحث‌هایی را که امروز درباره حاشیه‌نشینی در فرانسه در جریان است، ما از قبل پیش‌بینی کرده بودیم و پرونده‌هایی برای آن تدارک دیده بودیم. به همین ترتیب است که ما امروز در زمینه مسائل زیبایی‌شناسی از سایرین پیش هستیم. امروز ما داریم روی تعمیم نقد توتالیتاریسم به حوزه فرهنگی کار می‌کنیم چون فکر می‌کنیم این بحث بزودی در جامعه مطرح خواهد شد.

□ «اسپری» چگونه اداره می‌شود، سردبیر را چگونه انتخاب می‌کنید؟

□ اسپری یک شورای اداری دارد که وظیفه انتخاب سردبیر با اوست اما معمولاً سردبیری که کنار می‌رود نظر خود را درباره بهترین کسی که می‌تواند جانشین او باشد می‌گوید. من موقعی که مسئولیت اداره اسپری را پذیرفتم مجله در وضع بسیار بدی به سر می‌برد و در واقع تصمیم گرفته شده بود که به خاطر مشکلات مالی تعطیل شود. به نظر من این کار اشتباهی بزرگ بود. من یک طرح مطبوعاتی-مالی تهیه کردم و توانستم مشکلات را پشت سر بگذاریم. تمامی تصمیمات اداری را شورای اداری می‌گیرد. هیئت تحریریه اکثریت اعضای این شورا را تشکیل می‌دهد و باقی اعضای آن نیز از کادر مالی و انتشاراتی مجله هستند.

□ تیراژ «اسپری» در حال حاضر چقدر است؟

□ تیراژ اسپری نه هزار نسخه است. ما پنج هزار مشترک داریم و حدود سه تا چهار هزار نسخه نیز تکفروشی می‌شود. برخی از شماره‌ها هم به چاپ دوم می‌رسد.

□ هزینه مجله چگونه تأمین می‌شود؟

□ اسپری در این زمینه موقعیتی بسیار خاص دارد، یعنی مجله‌ای است کاملاً مستقل. اسپری به صورت یک شرکت که سرمایه‌ای دارد ثبت شده است و این شرکت مجله را اداره می‌کند. ما از نظر مالی کاملاً مستقل هستیم و استقلال شخصیمان نیز در ارتباط با همین استقلال مالی است. ما تنها کمکی که دریافت می‌کنیم از «مرکز ملی ادبیات فرانسه» است که به همه مجلات کمک می‌کند، اما سهم این کمک نسبت به کل هزینه‌های ما بسیار ناچیز است. بسیاری از مجلات مشابه اسپری به یک مؤسسه انتشاراتی وابسته‌اند اما ما نیستیم.

□ ولی شما هم با انتشارات «سوی» رابطه‌ای نزدیک دارید؟

□ بله، رابطه نزدیک داریم اما مجله این انتشارات نیستیم. ببینید داستان اسپری و سوی این است: پایه‌گذاران سوی رابطه نزدیکی با اسپری داشتند اما در طی حوادث ماه مه سال ۶۸ در فرانسه اختلاف نظر شدیدی بین آنها پیش آمد. سوی ریشه‌های کاتولیک داشت و اسپری فضای لائیک (غیرمذهبی) داشت و همین مسئله اختلافاتی جدی پیش آورد. سوی می‌توانست با پذیرش اختلافات در آغاز سالهای ۱۹۷۰ اسپری را به مجله اصلی خودش تبدیل کند اما این کار را نکرد. امروز البته اختلافات کمرنگ‌تر شده است و ما دوباره رابطه خوبی با سوی داریم اما از نظر مالی مستقل هستیم و به هر حال سوی هم مانند بسیاری از انتشاراتی‌ها با بحران روبروست و این مایه تأسف است.

□ با دولت چطور، هیچ وقت مسئله‌ای داشته‌اید؟ آیا دچار سانسور یا مسائلی از این دست شده‌اید؟

□ در زمان جنگ الجزایر با دولت درگیری داشتیم و چاپ برخی از مطالب ممنوع شد. این دوران، دورانی بسیار سخت بود.

□ اصولاً «اسپری» با سیاست چه رابطه‌ای دارد؟ مثلاً می‌توان گفت «اسپری» موضع سیاسی دارد، چه در زمینه مسائل داخلی فرانسه و چه در زمینه مسائل بین‌المللی؟

□ بله می‌شود گفت و ما خیلی هم سعی می‌کنیم در حوزه سیاست حضور داشته و فعال باشیم. اما توجه ما بر این حوزه بیشتر از جنبه اجتماعی انجام می‌گیرد. سعی می‌کنیم کمتر به تفاسیر مربوط به تحولات احزاب سیاسی بپردازیم، به این دلیل که این نوع تفاسیر خوراکی معمول رادیو و تلویزیون است و به همین جهت هم خیلی زود تکراری می‌شود.

□ یعنی در این حوزه نیز سعی شما این است که، با وجود توجه و حساسیت نسبت به مسائل روز، از «روزنامه‌نگاری» فراتر بروید؟

□ بله همین‌طور است، ما اصلاً به روزنامه‌نگاری علاقه‌ای نداریم. مسئله ما در حوزه سیاست، ارزش بخشیدن به سیاست و کار سیاسی است. امروز رسانه‌های عمومی و شیوه زندگی دارند سیاست را، که ریشه در مفهوم نمایندگی دارد، بکلی بی‌اعتبار می‌کنند. عمده فعالیت ما این است که نشان دهیم مسئله نمایندگی در چارچوب فلسفه، زیبایی‌شناسی، و سیاست بسیار بااهمیت و تعیین‌کننده است و باید به آن ارزشی دوباره بخشید. به همین دلیل است که ما کاملاً از گفتمان شالوده‌شکنی (deconstructivisme)، که سیاست را بی‌اعتبار می‌داند، فاصله گرفته‌ایم. حتی اگر بپذیریم که دیدگاه شخصی همچون دریدا به لحاظ فلسفی جالب توجه باشد و نیز نکات درستی را مطرح کند، وقتی به مسئله دموکراسی می‌رسیم، چنین دیدگاهی بی‌معنا می‌شود. زیرا موجب و موجب شکاکیت عمومی و نیز شکاکیت درخصوص دموکراسی است، و این دیدگاه مورد انتقاد ماست. ما بر این نظریه که اگر انسانها مراقب دموکراسی باشند، نظامهای دموکراتیک آینده خواهند داشت. دموکراسی جعبه‌ای نیست که آدمها در آن در کنار یکدیگر ردیف شده باشند. دموکراسی مستلزم عمل و مسئولیت‌پذیری افراد است. ببینیم که در مقابل رژیمهای دموکراتیک، ما چه آلترناتیوهای داریم. حتی اگر انواع و اقسام ایدئولوژی‌های جدیدی را که مطرح است نادیده بگیریم، باز هم مسئله کمونیسم مطرح است. البته این کمونیسم امروز دیگر چندان مدعی جهانشمول بودن نیست و بیشتر به شکل کمونیسم ملی در چین به حیات خود ادامه می‌دهد. اما، به هر حال، تا این الگو وجود دارد نمی‌توان از مرگ کمونیسم صحبت کرد و به این اعتبار دفاع از دموکراسی را بی‌اهمیت و غیرلازم دانست.

می‌بینیم که چین حتی سعی می‌کند کمونیسم را با اصول سرمایه‌داری آشتی دهد، یعنی جز دموکراسی همه چیز غرب را می‌پذیرد. همین‌طور به‌نظرم در

مبارزه برخی از اسلام‌گرایان، به عللی که هنوز خیلی برایم روشن نیست، وجه دموکراسی بیشتر از سایر وجوه مورد حمله قرار می‌گیرد. این انتقادات را باید جدی گرفت و، در نتیجه، از دموکراسی پشتیبانی کرد. رسانه‌های گروهی در اروپا با گفتن اینکه انتقاد اسلام‌گرایان ارتجاعی است و آنان خواستار بازگشت به عقب هستند و این کار ممکن نیست، خیال خود را راحت می‌کنند. این حرفها را جدی نمی‌گیرند. حال آنکه، به‌نظرم گفتار اسلام‌گرایی فقط این جنبه را ندارد بلکه، همان‌طور که داریوش شایگان می‌گوید، نشان از عدم تعینی دوگانه دارد یعنی نه سستی است، نه متجدد. به همین دلیل هم در کشوری مانند ایران که کشوری است نه کاملاً سستی و نه کاملاً مدرن مطرح شد. یعنی نمی‌شود گفت گفتار اسلام‌گرایان گفتاری ارتجاعی و کهنه است و گفتار روستاست در مقابله با شهر. نه به این سادگی نیست. اسلام‌گرایان مسئله برابری را مطرح می‌کنند که مسئله‌ای مهم است. در نتیجه، می‌بینیم که در این تلاقی گفتارها باید از اعتبار دموکراسی حمایت کرد و از طریق نقد و ارزیابی دوباره آن به بحران آن و بحران جوامع اروپایی که ناشی از آن است خاتمه داد. آیا دموکراسی نظامی لیبرال و مساوات‌طلب است؟ آیا دموکراسی می‌تواند به شخصیت افراد احترام بگذارد؟ در امریکا مدتی است که این بحثها مطرح است و فرانسه هم ناگزیر از وارد شدن در این بحثهاست. به همین دلیل بحثهای رالز و والزر در مورد عدالت اجتماعی برای ما اهمیت زیادی دارد. ما باید بتوانیم به پرسش اساسی در مورد اینکه یک جامعه دموکراتیک و لیبرال به چه نوع همبستگیهایی ارزش می‌نهد پاسخ بگوییم، وگرنه نباید تعجب کنیم که انواع و اقسام پاسخهای غم‌انگیز و پاسخهای مابعد‌دموکراتیک به این پرسش داده شوند.

□ بسیار خوب، اما شما مشخصاً در این زمینه چگونه می‌اندیشید، یعنی مسئله دموکراسی را به چه صورت مطرح می‌کنید؟ چون مسئله دموکراسی به هر حال همیشه، از همان آغاز، مسئله «اسپری» بوده است.

□ درست است. دموکراسی همیشه مسئله اسپری بوده است. اما

امروز، به نسبت سالهای ۱۹۳۰، برداشت دیگری از این مفهوم داریم. برای مونیخ، بنیانگذار اسپری، دموکراسی هم ارز و معادل لیبرالیسم و فردگرایی بود و انتظارات او از دموکراسی و مسئولیت آن نیز در همین حد بود. به همین دلیل، در آن دوران بیشتر از بحران تمدن صحبت می شد تا از خود دموکراسی. مثلاً مفاهیمی مانند «فردگرایی اجتماعی» مطرح بود. افراد مختلف از جنبه مارکسیستی یا اگزیستانسیالیستی یا لیبرالی به آن پاسخ می گفتند و پاسخ ما بیشتر فرهنگی بود تا سیاسی.

در اواسط دهه ۱۹۷۰، تحت مدیریت پل تیو، اسپری چرخشی مهم انجام داد و باید بگویم که کتاب مجمع الجزایر گولاک نوشته سولژنیستین نقشی تعیین کننده در این چرخش داشت، برای اینکه ما را متوجه پدیده توتالیتاریسم کرد و نقد توتالیتاریسم، هم در شکل فاشیستی اش و هم در شکل کمونیستی اش ما را به مسئله دموکراسی رساند. ما از طریق نقد سیاسی جامعه ای همگن که حول حزبی سیاسی سازمان یافته بود، توانستیم در مورد دموکراسی بازاندیشی کنیم. این بازاندیشی از طریق مفاهیمی همچون منازعه و مقابله صورت گرفت. برای ما، جامعه مدرن فقط در هیئت جامعه ای تقسیم شده معنا دارد. حال مسئله بر سر این است که، با توجه به این تقسیم شدگی، چگونه می توان اتفاق نظری را که لازمه پایداری هر جامعه است به دست آورد. به عبارت دیگر، و همان طور که پل ریکور می گوید، دموکراسی فضای «اتفاق نظر آمیخته با برخورد» است. ببینید، در یک جامعه دموکراتیک، افراد بر سر قواعد توافق نظر دارند، بر سر نهادها توافق نظر دارند، اما این توافق نظرها نباید مانع از برخورد عقاید شود و، مهمتر از آن، نباید بخشهای مختلف جامعه را از بین ببرد. در واقع اگر وجود تفاوتها، که موجب پیدایش اشکال مختلف و متنوع انرژی در جامعه می شود، نباشد، این خطر وجود دارد که آنچه «اتفاق نظر» است به «حاکمیت عقیده» منجر شود. بنابراین، در آن واحد باید هم به اتفاق نظر اندیشید و هم به اختلاف نظر. از این رو، از نظر ما، مسئله سیاسی مهمترین



مسئله است و ما فکر می‌کنیم که جامعه تنها در هیئت جامعه سیاسی وجود دارد و قرارداد اجتماعی است که به جامعه‌ای تاریخی امکان حیات و ادامه حیات می‌دهد. اما ما به این بحث از در جامعه‌گرایی وارد نمی‌شویم بلکه به «اتفاق نظر توأم با برخورد» می‌اندیشیم، یعنی اتفاق نظر بر سر قواعد در حین حفظ امکان تغذیه جامعه سیاسی از انواع نیروها.

□ از ریکور صحبت کردید و می‌دانم که هانا آرنت و کلود لوفور نیز در سالهای اخیر بر خط فکری «اسپری» تأثیر داشته‌اند. می‌توانید کمی راجع به تأثیر و چگونگی آشنایی و همکاری این افراد با «اسپری» صحبت کنید؟

□ برای درک تأثیر این افراد بر اسپری، باید به اندیشه فلسفی و سیاسی آنها توجه کنیم. همان‌طور که می‌دانید، ریکور اثری مهم دارد به نام پارادوکس سیاسی. حرفی که ریکور در این نوشته می‌زند این است که بزرگترین خوبیها، یعنی بزرگترین عقلانیت، می‌تواند موجد بزرگترین شر باشد. بزرگترین عقلانیت از نظر او همان قابلیت سازمان‌دادن همزیستی افراد در جامعه‌ای لائیک یعنی قابلیت دسترسی به «قرارداد اجتماعی» روسو است. برای اینکه این همزیستی ممکن شود، جهان مدرن دستگاه نمایندگی را به وجود می‌آورد و نام «دولت» را بر آن می‌گذارد. اما این دولت می‌تواند خود به اصلی‌ترین ابزار سلطه تبدیل شود. به این معنا از بزرگترین عقلانیت می‌تواند بزرگترین شر، که همانا سلطه مطلق است، تولد یابد. پس به محض اینکه ما وارد جامعه مدرن می‌شویم وارد حیطه‌ای می‌شویم که در آن سلطه مطلق وجود دارد. از همین دیدگاه است که او به دموکراسی به منزله اتفاق نظر توأم با برخورد و نیز به حقوق، سیاست، و نهادها می‌اندیشد. از این جنبه است که ریکور نویسنده‌ای مهم برای ما شمرده می‌شود. آثار ریکور مطمئناً تحت تأثیر اعتقادات مذهبی او هستند. اما در آراء او میان ایمان و فلسفه جدایی کاملی وجود دارد. یعنی از ایمان مذهبی ریکور نمی‌توان فلسفه او را استنتاج کرد. او فیلسوف به معنای

خاص کلمه است. تأثیر مذهب بر اندیشه او فقط در همین مرکزی بودن موضوع شر خلاصه می شود. اما گونه ای که او مسئله شر را پیش می کشد با گفتار معمول پیرامون این موضوع متفاوت است. دیگران بر این نظرند که شر گرداگرد ما را گرفته است و بر ما هجوم می آورد، حال آنکه، ریکور بر این نظر است که شر به ما تحمیل نمی شود و نمی تواند مانعی برای عمل ما باشد. او بر این نظر است که دقیقاً به علت وجود شر و موجودیت مقدم او بر موجودیت من است که باید دست به عمل زد و جوابگوی آن بود. ببینید، به دو صورت می توان از وجود شر صحبت کرد، یکی به شکاکیت می انجامد و دومی به عمل ترغیب می کند و مسئله تبیین سیاست دموکراتیک را پیش می کشد. در آراء ریکور عوامل برجسته یک فلسفه عمل وجود دارد و از پروژه های دیگری و دریدایی شالوده شکنی متمایز است. ریکور فلسفه را به تاریخ فلسفه خلاصه نمی کند. اهمیت اندیشه او نیز برای کاری که ما می کنیم دقیقاً در همین ترغیب به عمل و سعی در تبیین سیاست دموکراتیک است. برای اینکه وقتی ما می گوئیم مسئله ما سیاسی است، یعنی اینکه مسئله ما تفکر در این خصوص است که شرایط عمل کردن در زمینه سیاسی مهیا باشد.

اما درباره آرنت. وقتی من به مجله اسپری آمدم، تازه داشتند به هانا آرنت توجه نشان می دادند. در آن زمان هیچ کس در فرانسه از او صحبت نمی کرد. در سال ۱۹۷۴ یک گروه فلسفی درباره آرنت تشکیل دادیم و در سال ۱۹۷۹ شماره ویژه ای به او اختصاص دادیم. آرنت توجه ما را بسیار جلب می کرد و در پیشرفت فکری ما بسیار مؤثر بود. آرنت به شیوه ای کاملاً نو به نقد توتالیتاریسم می پرداخت. در افکار آرنت جنبه جالب توجه دیگری نیز وجود دارد. او نویسنده ای است که به مخالفت با کناره گیری از امور اجتماعی می پردازد. به گمان من کسانی که متفکران عمل هستند، متفکران نوعی روشن بینی بزرگ بوده و در برابر تاریخ، متفکران سیاسی هستند. آرنت توانایی این را داشت که راجع به امور معاصر بیندیشد و، همان طور که می دانید، این کار برای ما اساسی است. ما وقتی نقد توتالیتاریسم را پیش می کشیم، در

عین حال امکان اندیشیدن را پیرامون امور معاصر و سیاست در جوامع مدرن مطرح می‌کنیم.

در مورد کلود لوفور باید بگویم که من به اسپری آدمم برای اینکه فوق لیسانس خودم را درباره تفکر لوفور گذارنده بودم. پیش از آن نیز روی اندیشه‌های موریس مرلوپونتی کار کرده بودم. موضوعی که توجه مرا به خود جلب می‌کرد این بود که به چه صورت اندیشه‌های مبتنی بر پدیدارشناسی ادراک منشاء تفکر درباره سیاست هستند. به نظر من اگر می‌بینیم که نقد توتالیتاریسم تا این حد بر تفکر پدیدارشناسانه تأثیر دارد اتفاقی نیست. دلیل این امر آن است که بین نقد توتالیتاریسم و قابلیت توصیف و تحلیل واقعیت رابطه وجود دارد. در مقابل، می‌توانید ببینید که تفکر مبتنی بر شالوده‌شکنی با چه دشواریهایی در مسئله سیاسی روبروست.

□ هر بار که از دموکراسی صحبت می‌شود بحث میان جهانشمول بودن و نسبیّت فرهنگی به میان می‌آید. مایلم موضع مجله «اسپری» را در این باره بدانم؟

□ ما مقالات متعددی در این زمینه منتشر کرده‌ایم، از جمله مقالات پیر هاسنر و میشل والزر که از اندیشه تعدد جهانشمول‌ها دفاع می‌کنند. این حرف به این معنا نیست که امر جهانشمول می‌بایست حتماً خود را با بافتهای فرهنگی متفاوت تطبیق دهد، یعنی، مثلاً، حقوق بشر چینی یا حقوق بشر ایرانی داشته باشیم. بلکه مسئله بر سر شکل سیاسی متفاوتی است که دفاع از این حقوق در چارچوبهای فرهنگی متفاوت به خود می‌گیرد. علاوه بر این، حرف ما این است که دموکراسی نه فقط حاکمیت مردم یعنی حاکمیت اکثریت است، نه فقط دولت قانونی است، و نه فقط حقوق افراد، بلکه این هر سه با هم است. این همان چیزی است که پیر هاسنر «مثلث طلایی» می‌نامد. یعنی نمی‌توان به دموکراسی فقط از طریق حاکمیت اکثریت فکر کرد. دموکراسی، هم حاکمیت مردم است و هم حقوق افراد. بنابراین باید در این هر سه قلمرو مبارزه کرد.

□ به عنوان آخرین سؤال مایلم بدانم آیا سعی می‌کنید با سایر مجلات در سایر کشورها نیز رابطه داشته باشید. چرا؟

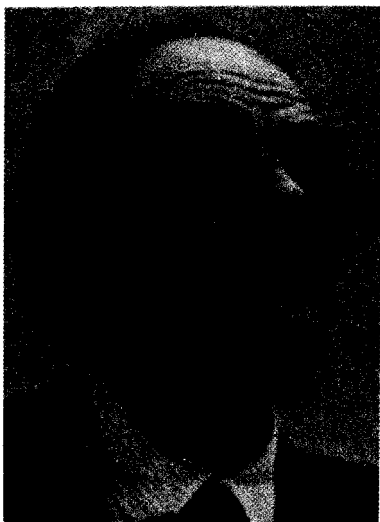
□ بله، برقراری رابطه با سایر مجلاتی که کارهایی شبیه به کار ما می‌کنند برایمان اهمیت بسیاری دارد. اصلاً اسپری یک مجله بین‌المللی است. ما روشنفکران جهان‌وطنی نیستیم که بالای یک بلندی می‌ایستند و با اطمینان از حقانیت خویش به جامعه‌شان می‌نگرند. همین‌طور که ما خودمان را روشنفکران و نویسندگان تحت ستم یا ستم‌کشان آینده نیز نمی‌دانیم. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که قطبهای روشنفکری متعدد در سایر جوامع به وجود بیاید و مواضع دموکراتیک به پیدایش تفکرات آزاد یاری رساند و این قطبها و تفکرات باهم در سطح جهانی در ارتباط قرار گیرند. در عین حال، به نظرم کافی نیست که افراد از چهار گوشه جهان هر از چندگاهی دور هم جمع شوند. باید از قبل این تماسها را تدارک دید. برای یک مجله باید کار کرد وگرنه در دام سمینار بازی می‌افتیم. مقصود از گردهمایی باید این باشد که برای روز برگزاری آن اهداف و چشم‌اندازهایی را تعیین و آنها را به انجام برسانیم. برای آنکه به سؤال پیشین شما در مورد جهانشمولیت بازگردم، باید بگویم که روشنفکر صرفاً روشنفکر جامعه خودش نیست، هرچند که هر روشنفکری به هر حال در سطح ملی مطرح می‌شود — وگرنه هیچ‌کجایی می‌شود — اما در عین حال روشنفکری که به حقوق بشر احترام می‌گذارد، نمی‌تواند جهان‌وطن باشد. پس باید عضوی از جامعه خود بود بدون آنکه در آن حل شد. باید طرفدار حقوق بشر بود، اما سعی کرد که جامعه خود را از این حقوق سیراب کرد، وگرنه حقوق بشر به اصولی صوری تبدیل می‌شود. یک روشنفکر مجله‌ای، نه جهانی است و نه برده ملت خود، بلکه کسی است که سعی می‌کند بین این دو پیوند برقرار سازد.

۶

# فلسفہ سیاسی

گفت وگو با:

کلود لوفور



کلود لوفور

Claude Lefort

□ ممکن است لطفاً توضیح کوتاهی در مورد سوابق فکری و چگونگی ورودتان به زندگی سیاسی بدهید.

□ من در سال ۱۹۲۴ در پاریس و در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمدم؛ اما در عین حال همین محیط مملو از فقر و تنگدستی فرصتی برایم فراهم کرد تا بتوانم با جمع اغنیا در رفت و آمد باشم، چون خانواده‌ی من یکی دو نسل پیش ورشکست شده بود. تعلیم و تربیت من به عهده‌ی مادر و مادر بزرگم بود. مادرم طراح مد بود و بهره‌مند از ذوق و قریحه‌ی فراوان در طراحی و نقاشی. او به یک خانواده‌ی بورژوای ورشکسته تعلق داشت. از صبح تا شب کار می‌کرد. او مرا با آدمهایی آشنا کرد که آنها هم زیاد کار می‌کردند و ضمناً جزو توده‌ی مردم بودند. آدمهایی که آن موقع چیزی از تأمین اجتماعی نمی‌دانستند و از آنچه ما امروزه مددکاری می‌نامیم بی‌خبر بودند. من، در همان کودکی، واقعاً به وضعیت دهشتناک این آدمها نزدیک شده بودم. این را برایتان می‌گویم به این

دلیل که این موضوع تمام زندگی مرا تحت تأثیر قرار داد: مادر من نیمه یهودی بود و، به دلایل پیچیده‌ای که در اینجا مجال بحثش نیست، من هم اسم مادرم بودم که اسمی صددرصد یهودی بود با نام کوهن. پدرم یهودی نبود و، بنابراین، من به لحاظ قانونی و طبق قوانین دولت پتن یهودی به حساب نمی‌آمدم. مادرم، برعکس، یهودی شمرده می‌شد. او در تمام مدت اشغال فرانسه در همان جایی در پاریس ماند که قبلاً زندگی می‌کرد و البته هرگز هم لو نرفت، با اینکه در تمام محله او را به اسم کوچکش می‌شناختند و او نیز نفرتش را از آلمانی‌ها پنهان نمی‌کرد؛ ضمن اینکه جنجالهای کوچکی هم در قصابی و خواربارفروشی محل به راه انداخته بود. موضوع جالبی است چون نشان می‌دهد که، در دوران اشغال، افرادی هم بودند که خوب رفتار کردند و کسی را به پلیس لو ندادند. اما مادر من، خصوصاً، به این دلیل زنده ماند که هرگز نپذیرفت آن «ستارهٔ زرد» را به سینه‌اش نصب کند، چون در آن صورت جان‌اش به خطر می‌افتاد و سرش بر باد می‌رفت. من تعلیم و تربیت مسیحی اندکی داشتم و، در عین حال، از خاطرات خانوادهٔ یهودیم که از مدتها قبل در فرانسه ساکن شده بودند بهره‌مند می‌شدم. بنابراین وقتی بچه بودم داستانهایی را که دربارهٔ شکنجه و آزار یهودیان و قضیهٔ دریفوس نقل می‌کردند می‌شنیدم. از آنجا که نام یهودی داشتم، در مدرسه، اغلب، یک یهودی به حساب می‌آمدم و، بنابراین، بین دو هویت در کشمکش بودم. حتی اگر داشتن هویت دوگانه برای بعضی امتیاز محسوب می‌شود، برای من، برعکس، این مسئله مشکل‌آفرین شده بود. با این موقعیت بدشواری کنار می‌آمدم، چون خودم را در برابر دوستان یهودیم خیانتکار می‌دانستم، سعی می‌کردم به آنان نگویم که تعلیمات کاتولیکی می‌بینم و، از طرف دیگر، کاتولیک‌ها هم مرا به جرم یهودی بودن مسخره می‌کردند. برادری داشتم که تقریباً ۷ سال از من بزرگتر بود و خیلی زود به سیاست علاقه‌مند شد و در هجده سالگی ابتدا هواخواه و سپس فعال سوسیالیست شد. هرچه در گذشته فرو می‌روم خاطرات بیشتری از رویدادهای سیاسی آن زمان به یاد می‌آورم که بسیار بر من تأثیر می‌گذاشتند و ذهنم را

مشغول می‌کردند. مثلاً توطئه فاشیستی گروه «صلیب آهنین» را علیه پارلمان در سال ۱۹۳۴ به یاد می‌آورم، یا تصاویر روزنامه‌ها را که میدان کنکور را نشان می‌دادند با پلیسهایی که همراه اسبهایشان نقش زمین شده بودند چون مردم تیغهای ریش تراشی را زیر سم اسبها می‌انداختند. به این ترتیب این تصاویر همچنان در خاطرم زنده مانده‌اند. خصوصاً سال ۱۹۳۶ را که دوازده سالم بود و همراه برادرم در تمام تظاهرات شرکت می‌کردم خیلی خوب به یاد دارم. یک روز سوار بر یک کامیون پر از کارگر به میدان رپوبلیک رفتم و در آنجا به سخنان تورز و بلوم و کسانی دیگر گوش کردم. می‌خواهم بگویم در دوازده سالگی پاک سیاسی شده بودم، البته به صورت سطحی. تحصیلاتم را، همان‌طور که می‌دانید، در دبیرستان کارنو پاریس انجام دادم. یکی از معلمان من، در زمان اشغال، مرلوپونتی بود. کلاس درس پرشوری داشت؛ گاهی اوقات هم، با علم به خطرات موجود، در مورد مسائل سیاسی و مارکسیسم بحث می‌کرد. یادم می‌آید در اواسط همان سال تحصیلی، بهترین شاگرد مرلوپونتی بودم و او که با شاگردانش بسیار صمیمی بود از من دعوت کرد در کافه روبروی دبیرستان آبجویی بخوریم، و در آنجا از عقاید سیاسی‌ام سؤال کرد. بدون کمترین سوءظنی احساس سیاسی خود را با او در میان گذاشتم و مرلوپونتی پرسید: "هیچ وقت به تروتسکیست‌ها برخوردیده‌اید؟" گفتم نه، اما تروتسکی را می‌شناسم، خصوصاً اینکه وقتی هشت سالم بود یک دوست روسی داشتم که پدرش گاهی اوقات برایمان از انقلاب روسیه و تروتسکی حرف می‌زد. مرلوپونتی گفت: "این سؤال را برای این پرسیدم که آن حرفی که دفعته زدید به بیش یک تروتسکیست خیلی نزدیک بود." همان‌طور که می‌بینید، اینها ماجراهایی کم‌اهمیت است، اما خاطره این گفت‌وگو به من ثابت می‌کند که من خود را به تنهایی ساخته بودم، چون برادرم در فعالیت سیاسیش خیلی میانه‌روتر از من بود. بنابراین پیش خودم فرهنگ مارکسیستی کوچکی پیدا کرده بودم، از حزب کمونیست حاکم و استالینسم عمیقاً متنفر بودم و در مجموع این آمادگی را داشتم که ناخواسته به طرف تروتسکیست‌ها کشیده



شوم. تقدیر چنین بود. و چند ماه بعد واقعاً با یک تروتسکیست که زندگی مخفی داشت آشنا شدم؛ از سال ۱۹۳۴ هم به طور منظم با یک محفل مارکسیستی در رفت و آمد بودم. در سال ۱۹۴۴، همزمان با تشکیل مجدد حزب تروتسکیست، زندگی مخفی را ترک کردم و اندکی بعد گرایشهای تازه‌ای در من پدیدار شد که مصادف بود با آشنایی با کورنلیوس کاستوریادیس که تازه به فرانسه آمده بود. به گمان ما، دفاع از مارکسیسم حقیقی تنها هنگامی میسر بود که نقدی بنیادی از سیاست احزاب اروپای غربی و بویژه فرانسه و نیز از نظام بوروکراسی شوروی به عمل آید.

□ بنابراین شما از همان ابتدا ضد استالین بودید؟

□ بله، از همان ابتدا ضد استالین بودم، حتی قبل از آشنایی با تروتسکیست‌ها و، بنابراین، هنگام ورود به حزب تروتسکیست، نسبت به خود مارکسیسم موضعی انتقادی داشتم؛ چون به نظر من تز اصلی بوروکراسی قارچ‌گونه‌ای که به خاطر تضاد کور طبقاتی موقتاً رشد می‌کرد و سرنوشتش این بود که با حرکت تاریخ از صحنه بیرون برود، جنبه نمایشی داشت و سیاست پرولتاریایی تنها از یک شیوه پیروی می‌کرد؛ این، هم نقد بنیادی دنیای استالینی بود و هم نقد دنیای سرمایه‌داری.

□ تجربه شخصی‌تان را، به عنوان مبارز سیاسی و فیلسوف، در فاصله سالهای ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۸ در بطن گروه «سوسیالیسم یا توحش» چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ ما گروه کوچکی بودیم که «سوسیالیسم یا توحش» را تأسیس کردیم و یقیناً تجربه این سالها برای من بسیار پربار بود. از طرفی، همیشه به کار گروهی علاقه داشتم، علاقه به بحث و گفت‌وگویی که در آن هر کس سعی در

متقاعد کردن دیگری دارد. به گمان من این بحثها کاملاً ضروری است. با وجود این، از همان ابتدا در مورد جهتگیری «سوسیالیسم یا توحش» دچار شک و تردیدهایی بودم. شخصاً امیدوار بودم مجله‌ای منتشر کنیم که با آغوش باز پذیرای جریان‌هایی باشد که الزاماً نظریات ما را القانمی‌کنند. البته چندان با تشکیل یک گروه تازه و سازمان‌یافته انقلابی موافق نبودم. مسلماً مخالف هرگونه فکر تشکیل یک حزب جدید بودم. به گمان من انتقاد ما از بوروکراسی با فکر به وجود آوردن یک حزب جدید منافات داشت. مسلماً این از ساده‌دلی خود من بود که فکر می‌کردم وقوع انقلاب پرولتاریایی و تجدید حیات جنبش کارگری امکانپذیر نیست مگر با ابتکار عمل خود کارگران. کاری که ما با گروه کوچک بی‌اهمیتان می‌توانستیم بکنیم، نشر افکار و کوشش برای شکل عناصر انقلابی‌ای بود که همدیگر را نمی‌شناختند؛ و نیز فراهم آوردن امکان تبادل نظر و یاری آنان برای تفسیر تجربیاتی که خود از رهگذر زندگی و فعالیت‌هایشان کسب می‌کردند. اما این به هیچ وجه به منزله القای سمتگیری معینی نبود. به همین دلیل از همان ابتدا با کاستوریادیس مخالف بودم به طوری که دو یا سه بار از «سوسیالیسم یا توحش» و دیگر همکاری‌هایی که بسیار هم پربار بود کناره گرفتم. روابط دوستانه ما گهگاه از نو برقرار می‌شد تا اینکه در سال ۱۹۵۸ فکر تشکیل یک سازمان موضوع بحث شد. اکثریت گروه «سوسیالیسم یا توحش» چنین استدلال می‌کردند که با به قدرت رسیدن دوگل و بحران ناشی از آن، که فروپاشی سندیکاها را در پی دارد، موقعیت مناسب برای سازماندهی دوباره فرارسیده است. اما از آنجا که من هرگز فروپاشی سندیکاها را باور نمی‌کردم و، از طرف دیگر، هیچ وقت برایم قابل قبول نبود که دوگل بخواند — صاف و ساده بگویم — نوعی نفوذاشیم ارائه دهد، و چون همیشه با گروه‌سازی مخالف بودم، همان موقع به صورتی قطعی از گروه «سوسیالیسم یا توحش» خارج شدم. و جالب توجه است که با این کار، برای دومین بار، شدیداً احساس آزادی می‌کردم. اولین بار از تروتسکیسم خارج شده بودم و حالا از «سوسیالیسم یا توحش» بیرون می‌آمدم که محفلی بسیار پربارتر بود، اما حتی

آنجا هم ناخودآگاه احساس می‌کردم برای اینکه دیگران مرا همیشه مبارزی وفادار به حساب بیاورند خودسانسوری می‌کنم. در یک گروه متشکل همواره این خطر وجود دارد که به خیانت متهم شوی. به محض عدول از مواضع شناخته‌شده جمعی، به محض اینکه دیگر با آنان همراهی نباشی، و به مجرد اینکه شروع به سؤال کردن کنی، برمی‌گردند و به شما می‌گویند: "تو دیگر انقلابی نیستی!" "این آدم دیگر مارکسیست به حساب نمی‌آید!" بنابراین، واقعیت این است که به محض اینکه همراه شمار کوچکی از دوستانم که دو سال تمام در کنارشان بودم از «سوسیالیسم یا توحش» خارج شدم، بواقع، احساس سبکباری کردم، چون بالاخره فهمیدم باید برداشت ما از استالینیسم یک مفهوم دقیق سیاسی پیدا کند؛ چون مسئلهٔ توتالیتاریسم مهمتر از مسئلهٔ بوروکراسی است. راستش را بخواهید، این چرخش در مقاله‌ای تحت عنوان «توتالیتاریسم بدون استالین» (در مورد گزارش خروشچف به گنگرهٔ بیستم)، که در سال ۱۹۵۶ در «سوسیالیسم یا توحش» منتشر شد، دیده می‌شود. اما من این بار خود را در تحلیل ماهیت توتالیتاریسم فارغبال‌تر احساس می‌کردم. همان موقع بود که فهمیدم نظام دموکراسی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم مطلقاً نمی‌تواند روبنای سیاسی جامعه‌ای باشد که وجه مشخصهٔ آن مناسبات تولید است. و اینکه بین دموکراسی و توتالیتاریسم تفاوتی اساسی وجود دارد که تمام جنبه‌های زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از آن هنگام، به بازاندیشی مداوم در مورد دموکراسی علاقه‌مند شدم و سعی کردم نشان دهم دموکراسی، صرفاً، آن دموکراسی صوری نیست که مارکس کوشیده بود ماهیت آن را افشا کند، هرچند کاملاً بدیهی بود که بخش گسترده‌ای از آزادی، صوری باقی می‌ماند، چون فقط شمار اندکی می‌توانستند از آن بهره‌مند شوند؛ می‌خواستم نشان بدهم که دموکراسی لزوماً به دموکراسی بورژوایی منتهی نمی‌شود، و در بطن دموکراسی است که مبارزهٔ طبقاتی امکان‌گسترش کامل می‌یابد؛ و اینکه، دموکراسی قدمی به سوی جامعهٔ بی‌طبقه نیست، بلکه شکلی از جامعه است که در آن مبارزه تلویحاً مجاز و مشروع است و امکان برخورد آزاد اندیشه‌ها با

یکدیگر وجود دارد؛ و اینکه بر دموکراسی نظامی حاکم است که فکر تصاحب قدرت و غصب و تجسد آن را با شکست مواجه می‌کند؛ و اینکه دولت به این مفهوم را نباید با قدرت سیاسی به مفهوم خاص کلمه اشتباه کرد، یعنی قدرتی است که همواره در پی کسب مشروعیت خود است، پس مبدل به سنگ نشده است بلکه جامعه‌ای است زنده، مناقشه‌جو، و ناهمگن که به ما امکان می‌دهد از جنبه‌هایی از نظام موجود که به نظرمان تحمل‌ناپذیر می‌آید انتقاد کنیم. این حرفها بت ساختن از دموکراسی، آن‌طور که عنوان می‌شود، نیست بلکه عبارت از این است که در افق دموکراسی مسائل اجتماعی، اقتصادی، و اخلاقی امکان طرح می‌یابند.

□ در آن دوره‌ای که «سوسیالیسم یا توحش» را ترک کردید ارتباطتان با مارکسیسم چگونه بود؟

□ هنگامی که «سوسیالیسم یا توحش» را ترک می‌کردم، انصرافم از فکر انقلاب، تبیین من از توتالیتاریسم، و تلاش برای بازاندیشی در مورد دموکراسی با دل‌کندن از مارکسیسم در یک ردیف قرار داشت. چیزی که می‌خواهم متذکر شوم این است که گسست من از مارکسیسم که در اواخر دهه ۱۹۵۰ کامل شد هرگز، مثل بقیه، به معنای رد آثار مارکس نبود. همیشه معتقد بوده و هستم که مارکس اندیشه‌مند برجسته‌ای بود و ما همیشه به خواندن و فهم آثار او نیازمندیم. من گسست از مارکسیسم را از خود مارکس گرفته بودم. نمی‌خواهم مارکس را بسادگی در برابر لنینیسم و استالینیسم قرار دهم، چون در خود مارکس نیز مارکسیسمی وجود دارد. به عبارت دیگر، در مارکسیسم نظریه‌هایی وجود دارد در مورد جامعه بی‌طبقه، انقلاب، و پویایی فاجعه‌آمیز سرمایه‌داری؛ اما من همیشه معتقد بوده‌ام که، جدای از این نظریه‌ها، تلاش عظیم مارکس متوجه فهم و درک جامعه زمان خودش بود.

□ در حال حاضر نظرتان درباره تفکر مارکسیستی چیست؟

□ نظرم هیچ فرقی نکرده است. مقاله‌ای نوشته‌ام درباره مانیفست کمونیست مارکس؛ مقاله‌ای فوق‌العاده انتقادی، چون مانیفست کمونیست طرح کلی اندیشه مارکس است. از طرف دیگر، مطالعه‌ای مفصل درباره مارکس و دیدگاه او نسبت به تاریخ انجام داده‌ام و تلاش کرده‌ام نشان دهم تا چه اندازه آثار مارکس مبهم و جسورانه است، چون، علی‌رغم آرائی که اظهار می‌شوند، نوعی مفهوم عدم‌تداوم در تاریخ و نوعی تناقض در بطن آثار مارکس وجود دارد، یعنی نوعی مفهوم غیرمنتظره تلاقی پدیده‌های اقتصادی و پدیده‌های سیاسی.

□ به نظر شما در حال حاضر می‌توان از آثار مارکس استفاده‌ای ممکن و پربار کرد یا اینکه عقاید مارکس کهنه شده است؟

□ به نظر من همیشه می‌شود آثار مارکس را خواند.

□ آیا از این جهت است که آثار مارکس بر کارتان روی مفهوم ایدئولوژی تأثیر داشته است؟

□ بله، من منکر این نیستم که وقتی روی ایدئولوژی کار می‌کردم تحت تأثیر مارکس بودم.

□ حال که صحبت از مارکسیسم است، می‌خواستم بدانم سقوط کمونیسم در شوروی و، به تبع آن، تغییرات سیاسی و اقتصادی در کشورهای شرقی را چگونه تفسیر می‌کنید؟

□ گمان می‌کنم که در شناساندن مفهوم توتالیتاریسم سهم بوده‌ام.

مفهوم این گفته آن است که به نظر من هرگز جامعهٔ توتالیتیر آن جامعه‌ای که واقعاً می‌خواست باشد یا آنچه رهبرانش می‌خواستند بشود نبوده است. هیچ‌وقت باور نمی‌کنم که جامعهٔ توتالیتیر جامعه‌ای متجانس بوده باشد، هیچ‌وقت باور نمی‌کنم جامعه‌ای بوده باشد که در آن سیاست و اجتماع واقعاً با یکدیگر پیوند یافته باشند.

برعکس، کوشش من بر این است که نشان دهم نگرش توتالیتیر و نمودهای کلیدی توتالیتاریسم، در حقیقت، یک واقعیت سرشار از تناقض است. بنابراین امروز از نشانه‌های آشکار فروپاشی نظام متعجب نیستم. گمان می‌کنم چیزی که شناخت آن ضروری می‌نماید این است که مدتها بود، نه در مجارستان و نه در لهستان، هیچ‌گونه آشوب و ادعای استقلال از سوی بخشهای جامعهٔ مدنی بر ضد حزب کمونیست دیده نشده بود. حتی در روسیه نیز این جنبش از سوی طبقهٔ حاکم به وقوع پیوست؛ و سرانجام با ابتکار عمل دبیرکل بود که این چرخش به وجود آمد و سقوط امپراتوری شوروی و بعد فروپاشی اروپای شرقی را در پی داشت. گمان نمی‌کنم معنای این گفته آن باشد که برای بحران مزبور توضیح جامعه‌شناختی و سیاسی وجود ندارد. کاملاً بدیهی است که پروسترویکا نتیجهٔ عدم رضایتی بود که رژیم کمونیستی در تمام سطوح جامعهٔ شوروی به وجود آورده بود. اما لازم است توجه داشته باشیم که از بطن همان حزب حاکم بود که اقلیت کوچکی توانست ابتکار عمل را در مسیر آزادی به دست بگیرد. بنابراین، به نظر من، گورباچف در این امر نقش اساسی داشت و نمی‌توان با بینش ساده‌نگر خودجوشی توده‌ها نقش اشخاص را بیهوده دانست و به آن بهای کمی داد. به گمان من در آنجا با رهبری سیاسی‌ای روبرو بودیم که تخیل و جسارت سیاسی نادری از خود نشان داد که در چارچوب بوروکراسی شوروی دور از انتظار بود — یعنی نظامی که در آن افراد یکدیگر را تحت نظر دارند و حیات خود را در مخالفت با یکدیگر می‌دانند و نتیجهٔ آن نیز رخوت و سستی است. روزی که گورباچف تصمیم به آزادی ساختار و گرفت، بلافاصله احساس کردم که چرخشی فوق‌العاده در شرف وقوع است. چون این

آزادی که به خودی خود در جریان تاریخ کشور اهمیت چندانی نداشت، ناگهان مفهوم نمادین به خود گرفت؛ بوروکراسی خود به خود کنار رفت. می دانید که در دنیایی مثل دنیای توتالیترا، همه چیز جنبه نمادین دارد. بنابراین آزادی ساخاروف به معنای مبادله او به عنوان یک جاسوس نبود — همان کاری که با بوکو و سکی انجام شد — بلکه به رسمیت شناختن مشروعیت او در داخل شوروی بود. این حادثه کوچک به معنای مشروعیت بخشیدن به دیگری بود، مشروعیت بخشیدن به مخالف، به منحرف، به متقصد. باقی حوادث فقط مهر تأییدی بود بر عجیب ترین چیزی که کم کم در توتالیتاریسم پدید می آمد، یعنی مشروعیت تفاوت عقاید و مشروعیت تکثر و تعدد که آرام آرام به همه تحمیل می شد. مسلماً من حد و حدود اصلاحات جاری را می دیدم، ابهامشان را و نامعلوم بودن آینده را، اما، به گمان من، ما مسلماً در جریان بزرگترین حادثه پایان قرن بیستم زندگی می کنیم، حادثه ای که بزرگترین واقعه سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰، یعنی پی ریزی رژیمهای کمونیستی از یک طرف و رژیمهای فاشیستی از طرف دیگر، را وارونه کرد. ما در یک لحظه استثنایی زندگی می کنیم.

□ و بالاینهمه، این به معنای پایان توتالیتاریسم نیست، چون ما در برابرمان نمودهای دیگری داریم مثل چین، کوبا، کره شمالی... که این نوع رژیم بر آنها حاکم است.

□ هیچ تردیدی نیست که توتالیتاریسم همچنان به استحکام برج و باروی خود ادامه می دهد. بالاینهمه در چین، با توجه به اطلاعات کمی که من دارم، گروهی از کهنسالان — از جمله دنگ شیائوپینگ که تنها آدمی نیست که رهبری عمل را به دست دارد — در تلاشند تا حکومت را تصاحب کنند؛ حزب مملو از بحران و دستخوش پراکندگی است؛ دیگر هیچ ایدئولوژی مارکسیستی نیست که موجب پیوستن به حزب باشد، بلکه فقط مسئله منافع و مواضع قدرت مطرح است؛ در میان توده مردم، از جمله در میان روستاییان، حالتی از انتظار

به چشم می خورد، ضمن آنکه نارضایتی کاملی نیز از وضع موجود رژیم دیده می شود. به نظر من این وضعیت در چین چند سال بیشتر دوام پیدا نمی کند. امروز آلمان شرقی به لرزه درآمده و فردا نوبت کوبا خواهد بود.

□ در مورد اروپای شرقی، به نظر من، معضل حقوق در کشورهایی که در آنها قدرت ذاتاً نفی عملی حقوق بشر است از حساسیت خاصی برخوردار است. نظرتان در این مورد چیست؟

□ من فکر می کنم که، بواقع، منشاء این حساسیت در نفی عملی حقوق بشر نهفته است، چون نفی عملی این حقوق است که ما را از اهمیت فوق العاده آنها آگاه می سازد؛ حال آنکه، در اینجا که ما از این حقوق بهره مندیم، اهمیت آنها و اینکه چگونه این حقوق شیوه زندگی ما را کاملاً مشروط می سازد از یادها می رود. این حقوق اکتسابی است، ما آنها را به کار می گیریم و مانند تولیدات صنعت به مصرف می رسانیم. در کشوری مثل فرانسه، بزرگترین مشکل ما ارزیابی درست از انحطاط این حقوق به عنوان یک ضایعه اجتماعی است. مارکسیسم از عباراتی مثل روبنا و زیربنا حرف می زند و، خوب، به گمان من در کشورهایی که در آنها توتالیتاریسم حاکم است حقوق، که آن را پدیده ای روبنایی تلقی می کنند، برعکس، حتی می خواهد به قالب زندگی اجتماعی شکل بدهد.

□ به عبارت دیگر، به نظر من شما حقوق بشر را به عنوان جانشینی در برابر ایدئولوژی — به معنای اندیشه منجمد — در نظر می گیرید و درعین حال حقوق طبیعی بشر را رد می کنید.

□ به گمان من، ما نمی توانیم در یک چارچوب محض نظریه حق طبیعی یا یک چارچوب محض تاریخگرا درباره حقوق بشر بیندیشیم. ظاهراً در چارچوب نظریه حق طبیعی ما هرگز موفق نخواهیم شد ظهور تاریخ حقوق



بشر را در لحظه‌ای از تاریخ درک کنیم؛ هرگز به ویژگی تنوع فرهنگها که از آغاز بشریت تا کنون گسترش یافته‌اند پی نخواهیم برد؛ و صحبت از حق طبیعی، با قبول این مطلب که این حق در همه‌جا ناشناخته بوده است، امری انتزاعی خواهد بود. از طرف دیگر، گمان نمی‌کنم بتوان از طریق تفسیری تاریخگرا، پیدایش حقوق بشر را توضیح داد؛ چون از همان زمانی که بر این حقوق تصریح شد، به گفته هانری برگسون، نوعی «عمل قهقرایی حقیقت» وجود داشته است، نوعی کشف آنچه انسان باید باشد از طریق تاریخ. حقوق بشر را من این‌گونه تفسیر می‌کنم. حقوق بشر امری اکتسابی و برگشت‌ناپذیر است و به همین دلیل نمی‌توان تاریخگرایی را پذیرفت. حقوق بشر بر دی جهانی و خصلتی نامشروط دارد و برای اینکه این‌گونه باشد نیازی ندارد که به هیئت حقوق طبیعی درآید.

□ فکر می‌کنید که باید این حقوق را حقوقی ابدی و جاویدان دانست یا می‌توان و باید به تدوین اعلامیه تازه‌ای برای حقوق بشر فکر کرد.

□ به گمان من، بنیاد حقوق بشر همانی است که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بر آن تصریح شد. تصور می‌کنم که اصلاح این حقوق به دموکراسی شدیداً لطمه می‌زند. مطمئناً بر مبنای این حقوق، حقوق دیگری نیز در قرون نوزده و بیست مورد تصریح قرار گرفت - که در این خصوص ما در برابر مسئله‌ای دشوار قرار می‌گیریم: و آن این است که بدانیم آیا این حقوق، هر بار، نتیجه رشد طبیعی، ضروری، و اجتناب‌ناپذیر حقوق اولیه هستند، و آیا تلویحاً در اعلامیه حقوق بشر گنجانده شده‌اند یا اینکه این حقوق، درحقیقت، نقابی هستند بر چهره منافع، امیال، و مقولات خاصی که ممکن است گاه درست به نظر آیند اما نمی‌توانند همتراز حقوق بنیادین و اساسی باشند. امروز گرایشی به افزایش طول فهرست حقوق دیده می‌شود که به نظر من مضر و ساختگی است، چون هرچه بیشتر می‌خواهیم حقوق را عینیت بخشیم، بیشتر

می‌خواهیم آنها را واقعی سازیم و بیشتر فاصله عظیمی را که میان پذیرش این حقوق و اجرای آنها وجود دارد نشان می‌دهیم. به نظر من تأثیر و کارایی نمادینی در حقوق بنیادی وجود دارد که مسلماً حق مشارکت نمونه‌ای از آن است — که درست در نقطه مقابل آن، مثلاً، حق پدر یا مادر مطلقه در برابر فرزندان وجود دارد: در این حال دیگر نمی‌دانیم از چه چیز حرف می‌زنیم؛ مشکل قانونگذاری داریم، یا مشکل اینکه چه چیز درست و چه چیز نادرست است. اینها مسائلی هستند که در تمام رژیمهای سیاسی در طول تاریخ بشری وجود داشته‌اند. چیزهای درست و نادرست به دلیل تغییر خلیات و رسوم همیشه وجود دارند، اما این مشکلات ارتباطی به روح و پویایی حقوق ندارد.

□ در مورد زندگی سیاسی شما به عنوان یک فعال چپگرا صحبت کردیم. حالا مایلم بیشتر راجع به ارتباطات با فلسفه و نظریه سیاسی گفت و گو کنیم. اولین سؤالم این است که آیا مرلوپوتی شما را وارد دنیای فلسفه کرد؟

□ در آن ایام، در پایان تحصیلات، کلاسی را می‌گذرانیدیم که اگرچه به این اسم نامیده نمی‌شد، در واقع کلاس آخر بود. در این کلاس یا ریاضیات مقدماتی می‌خواندیم یا فلسفه. و من بدون هیچ تردیدی فلسفه را انتخاب کردم، چون بسیار مشتاق آموختن آن بودم. در آن هنگام، می‌توانم بگویم که فلسفه چیزی بود که به کنجکاویهایم پاسخ می‌داد. وقتی کوچکتر بودم رویای نویسندگی و کار تئاتر را در سر می‌پروراندم، اما از شانزده سالگی رفته رفته توجهم به این کلاس فلسفه جلب شد. قبل از شرکت در کلاس فلسفه، شروع به خواندن مکالمات افلاطون کردم که بشدت مرا مجذوب خود کرد، هرچند چیز زیادی از آنها دستگیرم نشد و بعدها بود که به مفهومشان پی بردم. معلم کلاس فلسفه ما مرلوپوتی بود. آوازه مرلوپوتی را قبلاً شنیده بودم. البته او آن موقع خیلی زیاد شهرت نداشت؛ معلم دبیرستان بود و خیلی جوان؛ سی و پنج سال داشت، اما از خود تصویر مردی فوق العاده فعال و بسیار باهوش را به دست

می‌داد. در ضمن با شاگردانش رفتاری بسیار خودمانی داشت. این رفتار حالا خیلی طبیعی به نظر می‌رسد اما آن موقع معمول نبود. مرلوپونتی در خارج از کلاس با شاگردانش با علاقه بسیار حرف می‌زد. او از نسل دیگری بود و من می‌خواستم به هر قیمتی که شده در کلاش حاضر شوم و همین کار را کردم. باید بگویم که شوق مبهم من به فلسفه، در این کلاس خیلی زود صورتی ملموس یافت؛ شیفته درسهای او شده بودم. معلمی بغایت برجسته که به اعتدال حرف می‌زد و این برداشت را در شنونده ایجاد می‌کرد که همزمان با حرف زدن، فکر هم می‌کند، چیزی که چندان معمول نیست. بزودی من بهترین شاگرد او شدم و می‌شود گفت که از آغاز ثلث دوم، و با وجود اختلاف سن، پیوندی صمیمانه بین ما به وجود آمد و عمیقاً تحت تأثیر افکار او قرار گرفتم. نمی‌توانم دقیقاً بگویم که چقدر مدیون مرلوپونتی هستم. مثلاً به لطف او بود که یکباره به دنیای پدیدارشناسی وارد شدم. به لطف مرلوپونتی بود که یکباره متوجه شدم از مارکسیسم نه با عبارتهای یک فرد متعصب بلکه با عبارات یک فیلسوف حرف می‌زنم، فیلسوفی که از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ و مارکس فیلسوف حرف می‌زد. و همین امر مسلماً جلو کج رویهای مرا گرفت. ناگهان بازنده‌ترین نظریه‌های فلسفی، یعنی پدیدارشناسی و مارکسیسم، آشنا شدم که، همان‌طور که می‌دانید، از آن بسیار دور شده‌ام. من دیگر اصلاً مارکسیست نیستم، اما فیلسوفانی که به مقوله پدیدارشناسی و مارکسیسم می‌پرداختند کسانی بودند که از تاریخ و سیاست دوری نمی‌گزیدند. مطمئناً نمی‌توان گفت که هوسرل قریحه‌ای در سیاست داشت اما، در عوض، نشانه‌های فراوانی حاکی از برداشتی تازه از تاریخ در آراء هوسرل وجود دارد. تمام اینها برای من بی‌نهایت ارزشمند بود. در همان زمان مرلوپونتی درسی داشت که برای دانش‌آموزان دبیرستانی بسیار سنگین بود. پروایی نداشت از اینکه در ثلث آخر برایمان از دکارت، کانت، اسپینوزا، و دیگر فیلسوفان بزرگ سخن بگوید. به همین دلیل وقتی وارد سال آخر متوسطه در مدرسه هانری چهارم شدم، به یمن وجود او، تربیتی محکم و استوار داشتم. موضوع فقط تربیت من نیست، یک بار دیگر

باید بگویم که دین او به گردن من بسیار عظیم است. عظیم نه به این علت که مرا وادار کرد صرفاً فلسفه را کشف کنم، فلسفه‌ای زنده را؛ بلکه به این علت که به من نشان داد این حق را دارم که در عین فیلسوف بودن نویسنده هم باشم؛ یعنی همان چیزی که می‌خواستم. مرلوپونتی خود نویسنده‌ای برجسته بود. حتی در کتاب پدیدارشناسی ادراک نیز دغدغه خاص او را در نگارش می‌بینیم، چون این کتاب به صورتی بسیار آکادمیک و به ترتیب موضوعهای عمده فلسفی نوشته شده است و در واقع بخشبندی تقریباً قراردادی طرحی است در باب فلسفه. اما این دغدغه، در نوشته‌های بعدی و در تمام مقالاتش نیز دیده می‌شود. در آثار او فن دریافت را، موضوع را، نمی‌توان از فن انشا جدا کرد: انشایی که مسلماً همیشه در رویای او بود، — همان‌طور که در رویای من نیز هست — با اینکه ممکن است رویایی بیش نباشد؛ انشایی که هرکس بتواند آن را بخواند، به شرط آنکه واقعاً بخواهد؛ انشایی عاری از آن بار شبه‌فنی که فلسفه را بدل به رشته‌ای خاص می‌سازد. من خود همیشه تا آنجا که توانستم از مفاهیمی استفاده کرده‌ام که مانعی بین خواننده فرهیخته — اما غیر فیلسوف — و نویسنده ایجاد نکنند. سرانجام اینکه، مرلوپونتی با قریحه نگارش و ذوق هنری خود به تمایلات خاص من نوعی مشروعیت بخشید.

□ بعد از قبولی در کنکور تربیت معلم، ارتباطتان را با مرلوپونتی ادامه دادید؟

□ مسلماً. تا هنگام مرگ او روابط صمیمانه ما ادامه داشت. ما حتی با یکدیگر به سفر می‌رفتیم. نمی‌شد پانزده روز بگذرد و او را نبینم. از آنجایی که به لحاظ سیاسی موضوعی بسیار متفاوت نسبت به حزب کمونیست داشتم، با هم خیلی بحث می‌کردیم.

□ به نظر شما آیا آثار مرلوپونتی همچنان کنونی هستند؟ چون نویسنده‌ای است که نسبتاً کم از او صحبت می‌شود، با اینکه نشانه‌هایی دال بر بازگشت

□ بله، فکر می کنم نشانه های متعدد مبنی بر بازگشت به فلسفه او وجود دارد. فکر می کنم استادان جوان زیادی هستند که درباره مرلوپونتی کار می کنند و دنباله رو او هستند: همین چندی پیش با تعدادی از آنها در سمیناری در مجله اسپری آشنا شدم. مسئله سکوت در مورد مرلوپونتی بسیار مایه تعجب است، چون در واقع او بود که، با درسهایش در سوربون و دانشکده لیون، باب تحقیق در علوم انسانی را گشود. مرلوپونتی بود که علوم انسانی را به سطح علمی شایسته تفکر فلسفی ارتقا داد. او بود که این شکاف را از میان برداشت. روانشناسی کودک و زبانشناسی تدریس کرد و به رشته مردم شناسی، در آن دوره ای که لوی-استروس آنقدرها شناخته شده نبود، بسیار توجه نشان داد. مرلوپونتی از این لحاظ نقشی قابل ملاحظه داشته است و تمام فیلسوفان نام آور نسل ما، از فوکو گرفته تا دریدا، در سر درسهای او حاضر می شدند، اما بعداً در مورد او کاملاً سکوت کردند. اتفاق فوق العاده ای که افتاد این بود که موفقیت فلسفه مابعدهایدگر موجب شد کار مرلوپونتی و این واقعیت که او قبلاً به نقد سوژه — به عنوان ذاتی متافیزیکی — دست زده بود، به سکوت برگزار شود. او قبلاً به نقد نوعی انسانگرایی که مدعی است انسان در مرکز همه چیز قرار دارد دست زده بود، به نقد تاریخ — به صورتی که در مفهوم پایان هگلی یا مارکسیستی تاریخ ظاهر می شود — دست زده بود. مثلاً مفهومی به اهمیت مفهوم «حضور» را در نظر بگیرید: کافی است آثار مرلوپونتی را بخوانیم تا ببینیم تا چه اندازه در آخرین نوشته هایش نشان می دهد که هرگز حضور بدون عدم و پیدایی بدون ناپیدایی وجود ندارد. و تمام اینها را نسل جدیدی که حاضر نیست چیزی را مدیون او باشد فراموش کرده و خیلی راحت از کنار مشکلات گذشته است. چون، در نظر مرلوپونتی، نقد «تاریخ» به مثابه تاریخ بشر — که آغازی و پایانی دارد — اصلاً به معنای خلاص کردن خود از قید مسائل تاریخ نیست بلکه، برعکس، به این وسیله امکان می یابیم نگاهی تازه

بیفکنیم به آنچه او «کالبد تاریخ» می خواند، یعنی به آنچه به این عنوان تاریخی است. به همین ترتیب می خواهم بگویم نقد مرلوپونتی از سوژه به مفهوم عدم وجود سوژه نیست. مرلوپونتی هرآنچه را به صورت تز درآمده بود، در حالی که این تز آنتی تز ایدئالیسم پیش از جنگ بود، به هیئت سؤال درآورد. این سؤالها هنوز هم مطرح هستند و ما را مخاطب می سازند؛ این سؤالها هستند که ما کم کم کشفشان می کنیم.

□ درباره جنبه سیاسی کار مرلوپونتی، فکر می کنید جدایی او از سارتر و مجله «له تان مدرن» (عصر جدید)، در سال ۱۹۵۲، چرخشی مهم در اندیشه سیاسی او بود؟

□ مسلماً جدایی او نشانه یک چرخش بود. نمی دانم جدایی سبب چرخش بود یا اینکه چرخش نخست اتفاق افتاد و جدایی به دنبال آن. همواره این پدیده تکرار می شود. او با سارتر بسیار صمیمی بود و بروز اختلاف بین آن دو مسلماً به مرلوپونتی آزادی بیشتری داد که فاصله خاص خود را از سارتر حفظ کند. اما مرلوپونتی قبل از اینکه روابطش را با سارتر به هم بزند کاملاً درباره مواضع خود فکر کرده بود. اختلاف آنها بوضوح به مسائل سیاسی ارتباط داشت.

□ کارتان در مورد ماکیاولی که پایان نامه دکترای شما هم هست، نتیجه آشنایی با آثار مرلوپونتی است؟

□ نه، ماکیاولی نتیجه آشنایی من با مرلوپونتی نیست؛ اما او به من پیشنهاد کرده بود مقاله ای در مورد ماکیاولی در مجله له تان مدرن بنویسم — که این کار را نکردم، چون مطالعه آثار ماکیاولی را تازه شروع کرده و سخت مجذوب این نویسنده شده بودم، اما احساس می کردم که هنوز خیلی زود است که بخواهم چیزی در مورد او بنویسم. بعد هم به برزیل رفتم و با نظر خاص

خودم کلاس درسی را در مورد ماکیاولی دایر کردم. از همان موقع ارتباط کاملاً خاصی با این نویسنده برقرار کردم که احساس می‌کردم هرچه بیشتر ماکیاولی را درک می‌کنم، او بیشتر در برابر من به نوعی طغیان می‌کند.

□ چه چیزی در آراء ماکیاولی توجه شما را به خود جلب می‌کند و به نظر شما او چه سهمی در اندیشهٔ سیاسی دارد؟

□ چیزهای متعددی در آراء ماکیاولی هست که مرا مجذوب خود می‌کرد. اول اینکه از مارکسیسم فاصله می‌گرفتم و همین امر بی‌اختیار مرا به طرف مراجع دیگر می‌کشاند. ماکیاولی، به نوعی، تجربه‌ای از سیاست و اندیشه‌ای را بر من آشکار کرد که مارکسیسم و اندیشهٔ مارکس را — که در بهترین وجهش واقعیت را در مفهوم رابطه به معنای دقیق کلمه خلاصه می‌کند — از چشم من پنهان می‌داشتند؛ و اهمیت تفاوت میان رژیمهای سیاسی نیز از طریق او بر من آشکار شد. می‌دانید که یاوه‌های زیادی در مورد ماکیاولی می‌گویند اما، در واقع، او تیزبینانه‌ترین برداشتها را از اختلاف استبداد، سلطنت مشروطه، و جمهوری ارائه داده است. همان موقع بود که اهمیت فاعل سیاسی هم بر من معلوم شد؛ البته خیلی بیشتر از اینها دستگیرم شد. برایم جالب بود که چطور نویسنده‌ای در آن زمان توانسته است تاریخ جمهوری روم را، بر اساس آنچه معاصرانش در این خصوص نوشته بودند، بازسازی کند و از آن وسیله‌ای بسازد برای نقد ایدئولوژی زمانه‌اش، و این همه با استفاده از ترفندها و شگردهایی که برایم بسیار جالب بودند و سعی می‌کردم آنها را بفهمم. حتی اگر اصلاً کلمهٔ «ایدئولوژی» در آن زمان وجود نداشته باشد، آن چیزی که مرا مجذوب کرد، تفکر در مورد زمانه‌اش، یعنی فلورانس، بود تفکری که باید از تاریخ عظیمی که معاصران ماکیاولی نسخه‌ای کاملاً ایدئولوژیکی از آن فراهم می‌کردند عبور می‌کرد: آنان در روم به دنبال اندیشهٔ اتحاد و فضیلت بودند، اندیشه‌ای که از روم صورتی آرمانی می‌ساخت که، در واقع، در خدمت رژیم

اولیگارشی فلورانس بود. در واقع این رفت و آمد بین حال و گذشته است که مرا به شوق می آورد؛ اینکه همیشه از نو شروع می کنیم. چون مثلاً شروع می کنیم به صحبت از انقلاب فرانسه یا می توانیم از مارکسیسم حرف بزنیم.

□ پس همان طور که شما در سخنرانی تان درباره «تربیت و اقتدار» در سال ۱۹۷۹ در ژنو گفتید، به نظر اومانیست های ایتالیایی همانندسازی با قهرمانان دوران باستان و طلب خلاقیت در اینجا و اکنون در یک ردیف قرار می گیرند. به عبارت دیگر، پیشرفت studia humanitatis (پژوهش های انسانی) در فلورانس در خدمت اخلاق جدیدی است که ناظر بر زندگی فعال و در تقابل با زندگی روحانی و سالکانه است.

□ کاملاً. این چیزی است که در کسی مثل ماکیاولی مرا به شوق می آورد. در واقع صرفاً اندیشه زندگی فعال نیست که در آراء ماکیاولی اهمیت اساسی دارد، چون شما این اندیشه را نزد اومانیست های فلورانسی هم پیدا می کنید؛ بلکه خصوصاً روشی که ماکیاولی در نقد اشکال و صورت های حاکم بر زمانه اش به کار می گیرد اهمیت دارد — اشکالی که امروزه آنها را به شکل بسیار نابجایی «اندیشه های بزرگ چپ و راست» می خوانند، یعنی محافظه کاری و لیبرالیسم.

می خواستم ببینم چطور شکل گیری مواضع سیاسی ماکیاولی به نقد محافظه کاری حکومت های اولیگارشی وابسته است. نکته جالب برایم این است که مطلقاً نمی توان آموزه های سیاسی ماکیاولی را به عصر ما تسری داد، چون فاصله ای قابل ملاحظه بین این دو دنیا وجود دارد؛ اما در عین حال، علی رغم این فاصله، می توانیم نوعی همسانی بین موقعیت او و موقعیت خودمان احساس کنیم.

□ بنابراین، ارتباط بین فلسفه و سیاست را در حال حاضر چطور می بینید؟ آیا به نظر شما فلسفه باید خود را از آسیب سیاست حفظ کند؟



□ به نظر من فلسفه نمی تواند خود را از قید سیاست خلاص کند. نظامهای بزرگ فلسفی درعین حال اندیشه هایی دربارهٔ سیاست هم بوده اند، خواه فلسفه افلاطون باشد یا ارسطو؛ اسپینوزا باشد یا ماکیاولی؛ کانت باشد یا هگل. میان فیلسوف، به عنوان شهروند، و جامعهٔ سیاسی ای که در آن آراء خود را بیان می کند رابطه ای وجود دارد که نمی توان آن را نادیده گرفت. امروزه بیش از هر زمان دیگر بر احیاء فلسفهٔ سیاسی تأکید می شود. درک و کوشش برای فهم چستی جامعهٔ دموکراتیکی که در آن زندگی می کنیم، درک ابهامات، نقایص، و کمبودهای این جامعه و — درعین حال — بارآوری اصل تقسیمات اجتماعی و ناهمگنی ناشی از آن اهمیت دارد. به گمان من لازم است این پرسشها را روشن سازیم، پرسشهایی که — به محض آنکه دیگر مرجعی نهایی وجود نداشته باشد، دیگر اصلی غایی که داعیهٔ یکی شدن با مشیت الاهی را داشته باشد، یا اندیشه های بزرگ متعالی همچون «عقل» یا «عدالت» وجود نداشته باشند — سراسر جامعه را فرا می گیرد. من به چیزی فراتر از این باور دارم: فلسفه باید بفهمد که بدون گذر از تجربهٔ دموکراسی امکان موجودیت ندارد. و این حقیقت چندان شناخته نشده است، چون ظاهراً فیلسوفان بیشتر به بحث و گفت وگو در باب پدیده های مدرن می پردازند؛ این پدیده ها زمانی سرمایه داری بوده است که جامعهٔ مدرن خود را در آن بازمی یافت؛ زمانی دولت و بوروکراسی بوده است که حاکم بر انسانها هستند و در مقابل آنها فردگرایی قرار دارد که جامعه را به اجزاء آن تقسیم می کند — به عبارت دیگر، در سویی، دولت قدر قدرت قرار دارد و، در سوی دیگر، فرد ناتوانی که خواهان حمایت این دولت است؛ یا اینکه موضوع عمدهٔ فلسفه، تکنولوژی بوده است که بر همه چیز و از جمله بر خود انسان حاکم است، انسانی که عامل تکنولوژی نیست اما اسیر آن است — و مرجع اصلی در این مقوله هایدگر است. چیزی که مرا متعجب می کند این است که پدیدهٔ دموکراسی به این معنا خیلی کم مورد سؤال قرار می گیرد. چون دموکراسی منطقی دارد و در بطن این منطق است که نوعی اخلاق زندگی اجتماعی وجود دارد و دقیقاً همین اخلاق

موجب می‌شود که تکنیک نتواند آزادانه عمل کند و به هدفهای نهایی خود برسد؛ همان‌طور که بازار هم نمی‌تواند تنها بازیگر صحنه باشد؛ همان‌طور هم که — من معتقدم — دولت قدرت مطلق نیست، به این دلیل ساده که در زمینه‌های مختلف در معرض هجوم تدریجی تقاضاهای گروه‌های مختلف مردم قرار می‌گیرد و نیز با قدرت سیاسی — که همچنان قدرتی است مبتنی بر اصل نمایندگی — یکی نمی‌شود. به گمان من خیلی مهم است که همه چیز را به دموکراسی تقلیل ندهیم، اما نشان دهیم که اگر دموکراسی نباشد چه اتفاقی خواهد افتاد، چه بر سر تکنولوژی خواهد آمد، چه بر سر سرمایه‌داری خواهد آمد. در مورد سرمایه‌داری کافی است ببینیم در کشورهای بزرگ امریکای لاتین چه می‌گذرد. مثلاً برزیل را در نظر بگیرید که از برخی جهات یکی از کشورهای بسیار مدرن است که در آن سرمایه‌داری وحشی حاکم است؛ یعنی سرانجام اعتصابها، تشکیلات کارگری، و تشکیلات روستایی نتوانستند مستقر شوند، و در آنجا با مردم مثل سگ رفتار می‌شود. بنابراین، به این معنا، چیزی به نام جبر سرمایه‌داری وجود ندارد. سرمایه‌داری، از آنجا که آزادیها مانع از آن شده‌اند تا بی‌دریغ دست به سرکوب و اختناق بزند، همواره اشکال تازه‌ای یافته است، چون آزادی و مصرف در میان توده‌ها پیوسته ملازم یکدیگر بوده‌اند. اینجا در مقابل پدیده‌هایی قرار داریم که در همدیگر تنیده شده‌اند، اما آنچه برای من اهمیت دارد بازشناختن چارچوب دموکراتیک به آن صورتی است که هست.

□ در واقع سؤال من دو معنا داشت. اول اینکه، به این حرف‌ها نا آرتن فکر می‌کردم که می‌گوید خواهان عنوان «فیلسوف سیاسی» نیست — که شما ظاهراً عکس آن عمل می‌کنید؛ و دوم اینکه نظر به این نکته داشتم که گفتید به عقیده شما امروزه ادعای وجود گسستی میان اندیشه سیاسی و سنت تفکر غرب بی‌معناست.

□ قطعاً. من با این فکر هانا آرنت موافق نیستم که بین زمان ما و کل تاریخ غرب شکافی کامل وجود دارد. این حرف را قبول ندارم. به گمان من حتی وقتی کتابهای متفکری را می‌خوانیم که واقعاً متفکر گذشته است، افکار او ارجاعی است به زمان حال.

□ بنابراین، نقد شما بر نظریهٔ دموکراسی هانا آرنت از اینجا ناشی می‌شود.

□ بله. در این مورد من با برداشت هانا آرنت از دموکراسی موافق نیستم، چون فکر می‌کنم او این مسئله را بدون توجه کافی به ایدهٔ اصلی نمایندگی مطرح می‌کند. او قدرت سیاسی و دولت را یکی می‌انگارد. از نظر او دولت همه چیز را در جامعهٔ مدرن دربرمی‌گیرد؛ و در این حال جامعه بدل به دولت متولی نیازهای شهروندان می‌شود. ولی او فراموش می‌کند که در کنار این دولت قدرتی وجود دارد که جای آن خالی است، و درواقع تابع آراء عمومی است، و نمی‌تواند یک بار برای همیشه اعمال حاکمیت را از آن خود سازد. و همین نظام است که موجب می‌شود جامعه همواره درگیر بحث میان مشروع و نامشروع یا حق و ناحق باشد، چون مشروعیت مطلق در این جامعه وجود ندارد.

□ این درست است که هانا آرنت با فکر دموکراسی مبتنی بر نمایندگی مخالف است، اما شما هم هیچ‌گونه اشاره‌ای در نوشته‌هایتان به دموکراسی آنتی نکرده‌اید.

□ در سمینارم در «مدرسهٔ مطالعات عالی» در این مورد صحبت کردم اما، بواقع، مشخصاً چیزی در این مورد ننوشته‌ام.

□ بنابراین تنها نوع دموکراسی در نظر شما، دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است.

□ اما دموکراسی یونان هم نوعی دموکراسی است. یونان خود مهد دموکراسی است. امیدوارم بتوانم چیزی در این مورد بنویسم، چون درحقیقت این دموکراسی را فلاسفه بزرگی چون افلاطون و ارسطو بسیار نقد کرده‌اند. اما افلاطون، ارسطو، و قبل از همه سقراط، هرچند مدل جامعه دموکراتیک را نقد می‌کنند، نمونه‌های تفکری هستند که خود محصول دموکراسی است.

□ شما از «جای خالی قدرت» به منزله ویژگی اساسی دموکراسی مدرن صحبت کردید. اما فکر می‌کنید می‌توان از «جای خالی قدرت» در دموکراسی آتنی صحبت کرد؟

□ دلیل وجود اختلاف، وجود ممنوعیت تملک در دموکراسی آتنی است. زمین یونانی‌ها برایشان مقدس است، برای آتنی‌ها خصوصاً اجتماع شهروندان به مالکیت زمین یا، بهتر بگوییم، به تعلق به زمین بستگی دارد. می‌دانید که حتی این اسطوره بومی هم وجود داشت که آتنی‌ها از خود زمین زاده شده‌اند. بنابراین می‌بینیم که آنجا وقتی برای اولین بار این فکر مطرح می‌شود که قدرت به هیچ‌کس تعلق ندارد، تصویر جامعه‌ای ارگانیک و مقدس همچنان مصون می‌ماند؛ و این درست همان پارادوکسی است که در دموکراسی مدرن وجود دارد که در آن دیگر جامعه جوهری دیده نمی‌شود.

□ «جای خالی قدرت» به نظر شما نقطه ضعف دموکراسی است یا نقطه قوت آن؟

□ هر دو با هم. به نظر من بزرگترین قوت دموکراسی و نیز حقیقت آن در همین است. یعنی اسطوره‌ای که قدرت را دربرگیرد و آن را مقدس سازد وجود ندارد و، بنابراین، یعنی اینکه جامعه در تمامیت خودش همیشه با تفاوت‌های درونیش مقابله کرده است. ماوراء جامعه، کانون قدرتی وجود ندارد که هم کانون یقین باشد و هم کانون قانونی که فرمان می‌دهد. پس بیشترین نیرو

و بیشترین باروری دموکراسی نیز از همین جا ناشی می‌شود. درواقع از اینجاست که دموکراسی پیوسته خود را مورد سؤال قرار خواهد داد. ضعف دموکراسی بواقع از آنجاست که کسانی که قدرت می‌رانند، یعنی حاکمان، همواره تابع آراء عمومی و، بنابراین، پیوسته در طلب کسب آن هستند. پس احزاب ماشینهایی هستند جهت به دست آوردن بیشترین رأی ممکن. و این همه ضرورتاً به عوامفریبی می‌انجامد.

□ مایلم کمی راجع به توکویل صحبت کنید، چون نه فقط شما خوانندهٔ دقیق آثار او هستید بلکه، خصوصاً، به این دلیل که او از زیاده‌رویهای دموکراسی و خطری که آن را تهدید می‌کند صحبت کرده است. نظرتان دربارهٔ تحلیل توکویل از دموکراسی چیست؟

□ من آثار توکویل را همیشه با اشتیاق می‌خوانم. توکویل بخوبی متوجه شده است که خطر هرج و مرج آنقدرها دموکراسی را تهدید نمی‌کند که، برعکس، تبلور یک قدرت بی‌نام که می‌تواند شکل یک دولت را به خود بگیرد و بر تمام جزئیات زندگی اجتماعی حاکم گردد. به گمان من توکویل حس درونی بسیار نیرومندی داشت. اما نباید حرفهای او را تحریف کرد، چون در پایان کتاب دموکراسی در امریکا و نیز در یکی از یادداشتهای کتاب رژیم سابق و انقلاب معتقد است که اگر این تحول در جهت یکپارچه‌سازی قدرت کامل گردد، آنگاه آزادیهای مدنی از میان خواهد رفت و دیگر دموکراسی وجود نخواهد داشت.

□ آقای لوفور از اینکه در این گفت‌وگو شرکت کردید سپاسگزارم.

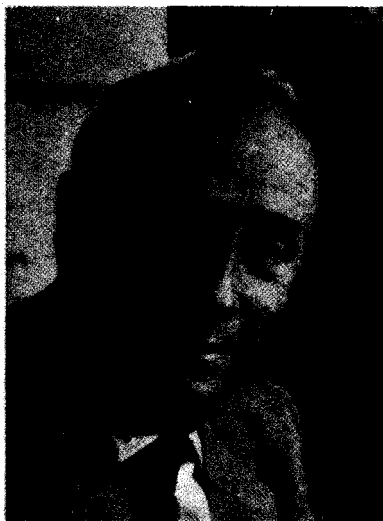


۷

# قوم شناسی

گفت و گو با:

ژرژ بالاندیه



ژرژ بالاندیه

Georges Balandier

□ شما در سال ۱۹۲۰ در الویلیه در هوت سون فرانسه به دنیا آمده‌اید. چگونه شد که به انسان‌شناسی پرداختید؟

□ تصور می‌کنم که تصادف و حادثه همیشه در زندگی من نقشی داشته است. به شما می‌گفتم که همیشه دلم می‌خواست انسان‌شناس شوم؛ فکر می‌کنم درست نگفته‌ام. راستش را بخواهید من در آغاز وارد فلسفه شدم، چون انسان‌شناسی به مفهوم خاص کلمه در آن ایام در نظام آموزش عالی فرانسه وجود نداشت؛ وگرنه نقشی که در «موزه دولوم» (موزه انسان‌شناسی) پاریس به انسان‌شناسی داده شده است توجه مرا جلب نمی‌کرد. بنابراین تربیت انسان‌شناختی من — به مفهوم آنچه از مؤسسات آموزشی و پژوهشی فرا گرفتم — بسیار رقیق و سطحی بود. اما انتخاب خود من این بود که به آن‌گونه اشکال اجتماعی و فرهنگی توجه کنم که با جامعه و فرهنگ جهان مادری من



متفاوت بودند. حال به چه علتی انتخاب من بیشتر از فرهنگهای تقریباً پراکنده تغذیه می‌کرد تا از آموزشی سازمان‌یافته؟ پاسخ این سؤال دشوار است، اما تصور می‌کنم که در خانواده من کسانی بودند که در حوادث تاریخی ماورای اروپا نقش داشتند. یکی از اجداد پدری من افسر ارتش «امپراتوری دوم» بود و در درگیریهای فرانسه در مکزیک، در زمان امپراتور ماکسیمیلیان، در آن سرزمین بود. یکی از اجداد مادریم نیز ماجراجویی بود که در آخرین تاخت و تاز فرانسه در ماداگاسکار حضور داشت. این قبیل چیزها از طریق شاهدان عینی، تصاویر یا روزنامه‌ها و مجلاتی که خود این افراد جمع‌آوری کرده بودند به من می‌رسید. و این همه در ذهن من عالم خیالی از جایی «دیگر» و کسان «دیگر» می‌آفرید. این پایه عمارت بود. روی این پایه آن چیزی بنا شد که هم‌اکنون به شما نشان دادم.

گذشته از خانواده و اصل و نسب، نسل من نیز در این امر مؤثر بود. من متعلق به نسلی هستم که شاهد شکست فرانسه از قوای آلمان در ۱۹۴۰ بوده است، نسلی که در نتیجه این شکست تحصیلاتش بر هم خورد و مجبور شد به کارهای غیرقانونی بپردازد. در آن هنگام ادامه تحصیلات به شکلی منظم دیگر امکانپذیر نبود. شاید این هم نوعی «نه» گفتن به رژیم نازی و تجربه‌ای در میهن‌پرستی بود. و در این میان جلوه‌ای از میهن‌پرستی محلی هم دیده می‌شد، چون من در یکی از استانهای شرقی فرانسه به دنیا آمدم که در میان مردمش تصور خاصی از مرز و نیز شکلی از میهن‌پرستی نظامی وجود داشت — که هنگام صحبت از خانواده پدری به یادش افتادم. در این میان تأثیرات کاتولیسیسمی سختگیر نیز وجود داشت که کودکی مانند من نمی‌توانست از آن بگریزد. پس تمام اینها در ایجاد تصویری از زندگی من به عنوان انسان‌شناس دخیل است. این را هم بگویم که پس از ورود به «مؤسسه قوم‌شناسی» با تعدادی از افریقاشناسان آشنا شدم. از جمله با میشل لهوی که با او بسیار صمیمی بودم و در ورود به بخش مطالعات افریقایی «موزه دولوم»، در یکی از روزهای سخت اشغال، مرا بسیار کمک کرد. اما وقتی جنگ تمام شد، من به تمام اینها به

چشم اشتغال نگاه کردم؛ بدین معنی که هم محلی برای انجام یک حرفه معین می‌یافتم و هم به کار تحلیل اجتماعی می‌پرداختم که به صورتی تفننی و در عمل شکل گرفته بود. بنابراین من بیشتر از طریق کتاب انسان‌شناس شدم تا از رهگذر تجربیاتی که عملاً صحت و اعتبار آنها به اثبات رسیده باشد. پس آنچه مرا به انسان‌شناسی نزدیک کرد و از اروپا دور کرد این است. تجربه جنگ جهانی دوم، که هم اکنون راجع به آن صحبت کردم، میل به فاصله گرفتن و دور شدن از غرب را در من ایجاد کرد؛ چون به نظر من، غربی آکنده از خشونت، تبعید، و توحش مکانیزه سزاوار موافقتی روشنفکرانه، بخصوص در شرایط روحی که من داشتم، نبود. بدین علت بود که به جای دیگری رفتم و در جای دیگری به تحقیق پرداختم و کوشیدم تمدن را در جای دیگری بیابم. بدین علت بود که در سال ۱۹۴۶ به آفریقا رفتم.

□ اما پیش از عزیمت به آفریقا، دوران کوتاهی نیز به ادبیات پرداختم.

□ بله، دورانی بسیار کوتاه. در آن ایام، از طریق میشل له‌وی، با ژان پل سارتر، سیمون دوبووار، و آلبر کامو آشنا شدم. حتی، در مجموعه موریس نادو، رمانی منتشر کردم به نام با تمام ملاحظات، که با اثری از میشل له‌وی به نام عصر انسان به چاپ رسید. در ۱۹۴۶ به آفریقا رفتم و این رمان را به حال خود رها کردم.

□ شما از یک نفر، که همکار و دانشمند مورد اعتمادش بودید، نام نبردید. این شخص ژرژ گوروویچ است که می‌توان او را به عنوان نمونه اعلای جامعه‌شناسی محض معرفی کرد. تأثیر گوروویچ بر شما و بر آثار بعدیتان چه بود؟

□ نخست در مورد خود گوروویچ صحبت کنیم. من به گوروویچ تا زمان مرگش نزدیک بودم. من یکی از معدود کسانی بودم که رابطه‌ای دوستانه

و آزاد را با گورویچ حفظ کردم، چون او را آدم راحتی نمی دانستند. او را آدمی می دانستند با واکنشهای شدید و تند که می تواند هم دافعه داشته باشد. و هم جاذبه. اما معلوم می شود که من توانستم از میان همه اینها عبور کنم و اعتماد روشنفکرانه او را جلب و حفظ کنم، اعتمادی که گورویچ سختی نسبت به کسی نشان می داد، از آن رو که دفترهای بین المللی جامعه شناسی را به من سپرد، یعنی مجله ای که او خود تأسیس کرده بود و نخستین مجله علوم اجتماعی در فرانسه بعد از جنگ بود. دوستی من با گورویچ تصادفی بود. به نظر من زمانی که کسی مسیری علمی را ادامه می دهد و تلاش می کند ثابت کند این مسیر ناشی از مقتضیات دانش است و از جایی به وی تحمیل نشده است، در چنین حالی خود را فریب می دهد. من احساس می کنم امور زندگی به این سادگیها نیست. همیشه در جایی رویدادی هست که یا مانع عمل می شود یا به آن نیرویی تازه می بخشد. اولین آشنایی من با گورویچ موفقیت آمیز نبود و این زمانی بود که گورویچ از ایالات متحد بازمی گشت و می خواست کاری گروهی را به نام جامعه شناسی در قرن بیستم به چاپ برساند. دنبال مترجم می گشت که کسی مرا نزد او فرستاد. گورویچ فصلی از کتاب را به من سپرد. بعد متوجه شد که ترجمه من ضعیف است؛ توافقی میان من و او وجود نداشت. سپس بعد از مسافرتم به افریقا، مقاله ای درباره تجربه خود در غرب افریقای مرکزی برای مجله گورویچ فرستادم. هدف من در این مقاله نظریه سازی درباره موقعیت استعماری از سویی، و از سوی دیگر درباره شیوه نگرش به جامعه به عنوان تولیدی مداوم و همیشه پایدار بود — که بدل به نظریه من شده بود و بی آنکه بدانم نظریه گورویچ نیز این بود. بله، همه چیز این طور آغاز شد. گورویچ مقاله مرا در نشریه اش چاپ کرد و از من خواست بیشتر به دیدنش بروم و گفت مایل است مرا در نظریه ام راهنمایی کند (یعنی این تز را با او بگذرانم)، که همین طور شد. پس از آن مرا وارد کارهای نشریه اش کرد. نشریه ای که مورد علاقه اش بود. پس از آن دوستی ما بتدریج محکمتر شد. دلایل این وابستگی شاید این باشد که من برای گورویچ شخصیتی غیر معمول بودم. زیرا از

سرزمینی دیگر، از آفریقا، آمده بودم و تجربه‌ای داشتم که تجربه جامعه‌شناسان نسل من نبود. جامعه‌شناسانی که جایی نمی‌رفتند و همواره درگیر نزاع مارکسیست‌ها و غیر مارکسیست‌ها بودند. اما من درگیر این جدالهای کودکانه نشده بودم. دلیلش ساده بود. من در پاریس یا شهرهای دیگر فرانسه زندگی نکرده بودم. بنابراین گونه‌ای خصلت خارجی داشتم؛ خصلتی افریقایی. علاوه بر این، از جنبه فکری نیز چنین بودم. زیرا، برخلاف رفقایی که اسیر کشمکشهای درونی مارکسیسم و انگریستانسیالیسم بودند، طور دیگری استدلال می‌کردم. از آن گذشته، به نظر گوروویچ من از جنبه سیاسی آدم متعهدی بودم با طبعی متفاوت از همقطارهایم که مانند بازیگران جزء در اپرا زیاد حرف می‌زدند و کمتر جنبشی نشان می‌دادند. من برعکس آنها بودم زیرا، به دلیل آشنایی با قدرت استعماری فرانسه در آفریقا، مشکلات را می‌شناختم و این سبب شد از اهمیتی خاص برخوردار شوم. از نظر گوروویچ، من از جای دیگری آمده بودم و از تعهد سیاسی تجربه‌ای بسیار غیر معمول داشتم که گوروویچ برای آن اهمیت بسیار قائل بود. من از نظر گوروویچ دارای اصالتی در شیوه نگارش بودم. و این اهمیت داشت. زیرا گوروویچ زبان فرانسه را خوب نمی‌نوشت، برای آنکه روسی الاصل بود. بنابراین عامل سومی نیز دخیل بود. تز خود را با گوروویچ گرفتم و پس از آن وارد «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» شدم.

□ پس صحبت به کار شما می‌رسد. اما پیش از آنکه از نظریات شما درباره مدرنیته صحبت شود، مایلم اندکی از پلی سخن بگویم که شما میان مطالعات خود در مورد آفریقا و پدیده مدرنیته زده‌اید. موضوعی که در بخش دوم کتابتان درباره‌اش بحث کرده‌اید. به عبارت دیگر، مطالعه ویژگیهای فرهنگی و انسانی افریقای سیاه چگونه به شما امکان داد پدیده مدرنیته را بهتر درک کنید؟

□ پرسش خوبی است. پرسشی که می‌توان بسادگی پاسخ کوتاهی به آن داد. در صحبت‌هایی که شد تا اندازه‌ای پاسخ این پرسش را دادم: یعنی تعهد

در استعمارزدایی. یعنی من خود را در موقعیت قوم‌شناس جوانی یافتم که آموخته بود بهتر است جوامع بدون تاریخ را مطالعه کند. خود را در موقعیتی یافتم که نشان از جنبش داشت. از اواخر دههٔ ۴۰ قرن حاضر، افریقا جنبش خود را در همهٔ جهات آغاز کرد؛ و تمایل خود را به استقلال و ابتکار عمل تاریخی و فرهنگی، و بنا نمودن شهرهایی نشان داد که حقیقتاً شهر باشند نه نمایانگر نهادهای گذشته‌ای استعماری از قرن نوزدهم. افریقا، همچنین، به توسعهٔ اقتصادی تمایل داشت تا آیندهٔ افریقایی‌ها و بویژه کشاورزان را بهبود بخشد. همه چیز سرعت و به تمام و کمال مورد نقد و بررسی قرار گرفت. از لحظه‌ای که می‌کوشیدیم سر نخ‌ی برای درک پدیده‌ای به دست آوریم، در واقع سر نخ‌هایی به دست می‌آمد. زیرا پدیده‌هایی که جوامع افریقایی را به حرکت وامی‌داشت به صورتی منسجم بروز می‌کرد و ظاهر می‌شد. می‌توان نوع قوم‌شناسی مرا قوم‌شناسی سنتی تلقی کرد. من می‌توانستم قومی را برگزینم و ۳۰ سال دربارهٔ آن تحقیق کنم؛ می‌توانستم سخنگو و مطرح‌کنندهٔ این قوم در غرب باشم. این موضوع می‌تواند بی‌علاقگی مرا نسبت به قوم‌شناسی قراردادی توجیه کند. به نظر من، برخلاف این نوع قوم‌شناسی، باید مردم را در حال ساختن جوامع و سازمانهایشان مشاهده کرد. و این امر مرا بر آن داشت تا تفاوت کار خود را نشان دهم. از این رو در عنوان برخی کتابهایم لفظ «جامعه‌شناسی» را به کار برده‌ام نه لفظ «انسان‌شناسی» را. به عنوان مثال می‌توان از کتابهای جامعه‌شناسی امروز افریقای سیاه و جامعه‌شناسی برازاویل سیاه نام برد. می‌بینید که لفظ «جامعه‌شناسی» را بیشتر به کار برده‌ام. لفظ انسان‌شناسی را بعدها به کار بردم. فکر می‌کنم که توجیه‌م از این نامگذاری نسبتاً روشن باشد. گذشته از این، با پرداختن به جنبهٔ «کنونی» و نه «بی‌زمان» اقوام، به شکل‌گیری و ایجاد یکی از نخستین آموزشهای جامعه‌شناسی توسعه در «مدرسهٔ مطالعات عالی علوم اجتماعی» کشیده شدم، و نیز سبب شدم آلفرد سووی اصطلاح «جهان سوم» را در یکی از کتابهایش، در سال ۱۹۵۷، به کار ببرد. امروز بحث بر سر آن است که چه کسی مفهوم «جهان سوم» را ساخته است. باید گفت نه آلفرد سووی بود

نه من، هر دو با هم آن را به وجود آوردیم. مفهوم جهان سوم از مفهوم «طبقه سوم» کشیش سیس در زمان انقلاب فرانسه پدید آمده است. پس منظور از جهان سوم، معرفی مفهوم «بلوک سوم» نبوده است، بلکه ارائه این فکر بوده است که گروهی، در نتیجه مطالبات تاریخی یکسان، در قسمتی از تاریخ با یکدیگر پیوند یافته‌اند. این شیوه‌ای است برای سخن گفتن از ملتهای سوم که وزنه چندانى به شمار نمی‌روند اما می‌خواهند در بازی جهانی حضوری کامل داشته باشند. برگردیم سر حرف خودمان. صحبت ما درباره آن بود که من می‌خواستم جامعه‌شناسی توسعه را گسترش دهم. حال ببینیم چه پیوندهایی میان کار من به عنوان جامعه‌شناس توسعه و پدیده مدرنیته وجود دارد. نخست آنکه، این امر تنها از یک راه میسر نبوده است، زیرا هیچ‌گاه فقط یک راه وجود ندارد. اگر بگوییم تنها یک راه وجود دارد، یا دروغ می‌گوییم یا احمق هستیم یا کاری نکرده‌ایم. نخستین اقدام من به عنوان جامعه‌شناس، دیدن موقعیت کنونی افریقا بود، و نیز کشف این نکته که چگونه مدرنیته از خلال یک تاریخ کاملاً فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی بسیار متنوع شکل می‌پذیرد. توجه من به ایجاد مدرنیته، از میراث تاریخی کاملاً متفاوتی نسبت به میراث تاریخی غرب، از اینجا ناشی می‌شود.

دومین حرکت من مربوط به تعهد سیاسی‌ام نسبت به استقلال طلبان افریقا بود که برابر آن داشت تا در پی طرح جامعه‌شناسی‌ای برآیم که منشاء آثار و نتایجی در این زمینه باشد. برای اینکه این جامعه‌شناسی نتایجی داشته باشد، باید به مطالعه داوها و منافع بلافصل و نیروهای دست‌اندرکار می‌پرداختم. این خود شیوه دیگری در پرداختن به نوعی مدرنیته است، اما این بار بیشتر از جنبه‌ای سیاسی. این امر مرا به ایجاد مفهوم انسان‌شناسی سیاسی در زبان فرانسه سوق داد که پیش از آن وجود نداشت. این اندیشه مرا واداشت تا بیشتر درباره آنچه مدرنیته، به صورت بازی سیاسی، می‌کوشد انجام دهد فکر کنم. از آنجا که افریقا موضوع بررسی بود، پیش از هر چیز به قصد ایجاد سیاستی تازه، میراث افریقا را مد نظر قرار دادم. و فکر می‌کنم، علی‌رغم تصور ما، افریقا

به یقین، عجیب ترین آزمایشگاه سیاسی بوده است. بدین معنا که همه اشکال حکومت، انسان، و مناسک قدرت در آنجا یافت می شود. پس این راه دومی است، یعنی راه مدرنیته از طریق تعهد و توجه به سیاست. فکر می کنیم راه سوم هم وجود دارد که از طریق تفکر درباره تکنولوژی میسر می شود. در نخستین سالهای کارم در افریقا، از این سخنان کلیشه ای کلافه شده بودم؛ اسم آنها را «سخنان فاقد» گذاشته بودم. چرا «فاقد»؟ برای اینکه گفته می شد مردم افریقا فاقد یکتا پرستی اند، فاقد صنعت اند، فاقد اشتغالات ذهنی اند، فاقد حقوق بشرند؛ یعنی فهرستی از کمبودها که غرب برای افریقا تهیه کرده بود. مسلم بود که این سخنان «فاقد» نمی توانست مرا راضی کند. اما همین موضوع به من کمک کرد تا درباره شیوه ای که افریقاییان در تکنیک هایشان به کار می برند ببیندیشم، بویژه درباره رابطه ای که آیین و ابزار را (پیش از تحمیل تکنیک های غربی) به یکدیگر پیوند می داد، یعنی تکنیک ابزارها و تکنیک نمادها. در اینجا شیوه ای برای پرداختن به مدرنیته، از راه تأمل در زمینه تکنیک، وجود داشت. مسئله این بود که چرا تمدنهای دیرپا که حقیقتاً درخشان و مهم و در زمینه سیاست و مقدسات دارای ابتکار و خلاقیت بسیار بوده اند به تکنیک و حرکتی می اندیشیدند که می توانسته است ناشی از یک جهش تکنیکی باشد. این یکی از راههایی بود که مرا در یافتن اندیشه مندانی چون هایدگر و ژاک لول هدایت کرد و مسیری بود که مرا به جهتی کشاند که در مورد تکنیک در دنیای مدرنیته کنجاو باشم.

□ نظرتان درباره مدرنیته چیست؟ آن را دارای چه ویژگیهایی می دانید؟

□ به نظر من ویژگی خاص مدرنیته تحرک آن است. زیرا نباید از یک مدرنیته صحبت کرد، از مدرنیته ها باید سخن گفت. وقتی از «مدرنیته» سخن می گوئیم به بخشی از تاریخ فرهنگی غرب اشاره می کنیم. تاریخی که در آن این شهامت وجود داشته که در زمینه نقاشی، موسیقی، و نوشتن، صورتها و

فرمها را، فراتر از بازسازی غریب باروک پس از پایان دوره کلاسیک، تجربه کنند. جرئت کسب تجربه و برهم زدن صورتهای فرهنگی، بارها کردن برخی قراردادهای الزامات به وجود آمد. به عقیده من غرب دارای تعدادی «مدرنیته» متوالی است و، به محض پذیرفتن این مطلب، به این نتیجه می رسد که این مدرنیته های پیاپی دارای یک ماهیت نیستند. پس می توان چنین نتیجه گرفت که در تمدنهای دیگر و در سیر تحول آنها، مدرنیته های دیگری می تواند مطرح شود. البته آنها در وضعیتی از مدرنیته قرار دارند که می تواند متحقق شود، اما میراثهایشان مانع از آن می شود. روشنفکران غربی در این زمان باید در طول و عمق به بازاندیشی در زمینه مدرنیته بپردازند. به نظر من، در پایان قرون وسطا نخستین مدرنیته به وجود آمد، یعنی زمانی که گذر به زندگی شهری، اقتصاد مالی، و دیگر اشکال مشروعیت قدرت گسترش می یافت. هنگامی که اندیشه و عمل علمی رفته رفته دچار تحول شود، و هنگامی که در دیگر کارهای فرهنگی، در معماری و نقاشی، پیشرفت حاصل شود، آنگاه از مدرنیته نیز می توان سخن گفت. دومین مدرنیته، تحت تأثیر حقوقدانان و فلاسفه، در قرن هجدهم شکل گرفت. حکومت سلطنتی زمانی که به دست انقلاب فرانسه از میان می رفت حکومتی عقلانی شده بود. این مدرنیته بیش از سایر مدرنیته ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به عقیده من مدرنیته سومی نیز وجود دارد که به پیدایش شیوه های تولید و ارزشگذاری کار و ایجاد مؤسسات اقتصادی جدید مربوط می شود. این مدرنیته در پایان قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم شکل گرفت. و اکنون، به عقیده من، در مدرنیته چهارم قرار داریم که نشانه های بی اطمینانی و جنبش است. در کتابی که دیگر قدیمی شده، به نام پیچ و خم، چنین تعریفی برای مدرنیته آورده ام: «مدرنیته یعنی حرکت به اضافه تردید» به تعبیر دیگر، پرسشها و چونهایی کلی همراه با تردیدهایی که از آنها ناشی می شود.

□ با معنایی که شما به مدرنیته می دهید، پس تعریف خاصی برای مدرنیته



غربی وجود ندارد؟

□ خیر. ترجیح می‌دهم از تعدادی مدرنیته متوالی غربی صحبت کنم. یعنی از چندین مرحله سرنوشت‌ساز که غرب بر اساس آنها رابطه خود را با دنیا و تاریخ به شیوه‌ای متفاوت برقرار کرده است.

□ پس آنچه را امروز «پسامدرن» می‌نامند رد می‌کنید؟

□ کاملاً. لفظ «پسامدرن» برای من نوعی هیولای اصطلاح‌شناختی است. نمی‌فهمم چطور مدرنیته‌ای که پیشاپیش تاریخ حرکت می‌کند، در عین حال می‌تواند از خودش هم جلوتر باشد. مدرنیته‌ای که از خودش هم جلوتر است چه معنایی دارد؟ من، به سهم خود، ترجیح می‌دهم از «بیش-مدرنیته» (surmodernité) سخن بگویم که دقیقاً بر تحرکی تأکید دارد که مدرنیته امروز در جهت پویایی و ایجاد دگرگونیهای بیشتر به ارمغان می‌آورد. بله، ترجیح می‌دهم از این مدرنیته صحبت کنم تا از فکر گذر به حالتی دیگر از دنیایی دیگر. این راهی است برای تأکید بر حرکت مدرنیته و برد آن، و نه تأیید اینکه ما در ماورای چیزی قرار داریم.

□ به عبارت دیگر، ویژگی عصر حاضر به نظر شما بیش فعال‌سازی همه چیز است؟

□ دقیقاً، همان‌گونه که در ددال شرح دادم، ما در عصر بیش-فعال‌سازی وسایل شناخت، و نیز بیش-فعال‌سازی کار با تکنولوژی‌های جدید به سر می‌بریم. یک بیش-افزونی توانستن-کردن نیز وجود دارد که بسیار مثبت است، اما می‌تواند به‌طور مسئله‌سازی خطرناک باشد. زیرا این حرکات همزمان نیستند و می‌توانند موجب اختلال در عملکرد شوند.

□ بنابراین مناطقی از مدرنیته غربی در سایه قرار دارد؟

□ بله. من این طور فکر می‌کنم. ما در جهانی به سر می‌بریم که برای فرد و اجتماع، معنایش از پیش رنگ می‌بازد. در جایی که افراد حس می‌کنند وجودشان در ظواهر و چیزهای زودگذر غرق شده است؛ گونه‌ای جست‌وجو برای یقین پیدا کردن و اعتقاداتی که بدان ایمان بیاورند وجود دارد. اما در چنین موقعیتی بزرگترین خطر آن است که اندیشه‌های ساده‌نگر امکان می‌یابند در جلو صحنه تاریخ قرار گیرند. این امر در سیاست زمانی پیش می‌آید که خوشبختی شهروندان را تبلیغ و موعظه می‌کنیم، و در مذهب، هنگامی که بیش از پیش به سوی «بازار تقدس» پیش می‌رویم — صحنه‌ای که در آن زمینه برای فردیت بخشی عملی به امور اعتقادی مناسب می‌گردد.

□ به نظر شما، دستاورد امروز جهان آن سوی مدیترانه و فراتر از آن چیست؟ آیا می‌توان از دامنه جنوبی مدرنیته سخن گفت؟

□ به نظر من دنیا‌های دیگر فرهنگی می‌توانند هر یک مدرنیته‌هایی بیافرینند که رنگ و بوی فرهنگ خود آنها را داشته باشد. مثلاً: اخیراً بزرگداشت پنجاهمین سالگرد «سازمان پژوهشهای علمی فنی ماورای بحار» برگزار شد. موضوع این بزرگداشت، که در یونسکو برگزار شد، «علم و توسعه» بود و از من خواسته شد در زمینه «علم و توسعه در افریقای سیاه» سخنرانی کنم. در این سخنرانی، من اندیشه یک «رسانس مدرن ساز» را در افریقا مطرح کردم، یعنی اندیشه مدرن‌سازی‌ای که دیگر تنها شامل واردات ابزار علمی نمی‌شود، بلکه، در کنار آن، می‌کوشد برای تحقق این رسانس مدرن ساز، قابلیت نوآوری و کار روی میراث خاص خود را نیز ایجاد کند. به عبارت دیگر، مدرنیته‌ای که به گونه‌ای دیگر شکل پذیرد کاملاً امکانپذیر است. و فکر می‌کنم حتی اگر در نهایت از نظر عقلانی چنین چیزی قابل قبول نباشد و از نظر

علمی هم قابل اثبات نباشد، باز هم آن را انتخاب کنم. زیرا اگر بپذیریم که تنها یک مدرنیته وجود دارد، اصل ابتدال جهان را مطرح کرده ایم؛ یعنی در نهایت ناچاریم بپذیریم که تاریخ سترون است. در حالی که اگر اصل تنوع مدرنیته ها را مطرح کنیم، آنگاه تنوع آفرینشهای جمعی (جامعه یا تمدن) را مجدداً به تاریخ در حال جریان وارد کرده ایم؛ یعنی به تنوعی می‌رسیم که مولود قرن‌هاست، اما اکنون بسیار حساس است و ممکن است تحت تأثیر یک مدرنیته مبتذل ساز، یگانه ساز، و همگان ساز فرو بریزد. هنگامی از این خطر احتمالی می‌جهیم که نیرویی تازه را — نیروی تنوع مدرنیته‌هایی که در دهه‌های آینده شکل می‌گیرد — جانشین چیزی کنیم که نیروی قدیم خود را از دست داده است. این چیزی است که باید روی آن کار کرد. فکرمی‌کنم، به عنوان یک روشنفکر غربی، این وظیفه من نیز هست که به پیدایش مدرنیته‌ای کمک کنم که نه حد و مرزی داشته باشد و نه رخنه گاهی، بلکه عامل حرکت و ابتکار و، در نتیجه، ابزاری برای آفرینش باشد. اما باید دانست که چنین کاری شوخی بردار نیست. بسیار دشوار است و به نظر می‌رسد تنها راه ممکن باشد. بخوبی احساس می‌شود که در آسیای جنوب شرقی امروزه نوعی خواست به خود آمدن و ایجاد مدرنیته خاص خود با الهام از مدرنیته غربی وجود دارد. وانگهی نباید از یاد برد که دنیای ایرانی — عربی نیز مدرنیته‌های خاص خود را، به همان معنای غربی آن، داراست. فقط برهه دوران ساز پایان قرن هفتم مطرح نیست، بلکه دوره‌های دیگری نیز وجود دارند که نمونه رنسانس مدرن ساز هستند. بنابراین نباید چیزهایی را که شمال مدیترانه از دنیای ایرانی — عربی گرفته است از یاد برد؛ همین دنیای ایرانی — عربی بود که در دورانی خاص سنت شمال مدیترانه، بویژه سنت یونانی، را نجات داد. و همین طور نباید فراموش کرد که اندلس نه تنها جهان خداشناسی و عرفان بلکه جهان علم و هنر را نیز به نمایش گذاشت.

□ اما اگر، به نظر شما، مدرن سازی بدون هرگونه غرب گرایی امکان پذیر است، در جدال امروزمین میان مدافعان عام گرایی و هواداران نسبی گرایی

فرهنگی، موضع شما چیست؟

□ چون قوم‌شناس هستم، الزاماً باید نسبی‌گرا باشم. این در ماهیت عمل قوم‌شناسی است. زیرا به محض آنکه نیروی خاص معانی و ارزشهای ویژه جامعه و تمدنی را که در آن کار می‌کنم نپذیرم، با آن تمدن کاری می‌کنم که موجب می‌شود شخصیت و هویت مستقل آن از میان برود. به نظر من این مسئله عمده عصر ماست. این دشواری تفکر در چارچوب عمومیت است، بی‌آنکه این عمومیت اقیانوسی شود که همه مفرداتی را که غنای تاریخی جهان هستند در خود حل کند. زیرا امروزه بخوبی مشاهده می‌شود که گرایشی برای بازگشتن به اصل عمومیت فلاسفه عصر روشنگری وجود دارد، عمومیتی که حقوق بشر بر اساس آن بنا شده است و من آن را به عنوان اساس تفکر می‌پذیرم. اما عقیده دارم که تاریخ در دو قرن اخیر تکان خورده است و جوامع و تمدنها نیز با آن تکان خورده‌اند. پس مسئله عمومیت دیگر به آن شکل مطرح نمی‌شود، زیرا آدمی خود را در برابر آنچه من «مدرنیته مبتذل‌ساز» می‌نامم می‌بیند. یعنی انسان خود را در برابر عمومیتی می‌بیند که در عمل و واقعیت، از طریق توسعه فنی، شیوه‌های کار و تصاویر رسانه‌ها به وجود آمده است. انسان خود را در برابر عمومیتی منبسط می‌یابد که اندکی بیمارگون و مسری است، و نه در برابر عمومیتی مثبت و اکتسابی که نظامی است از ارزشها که باید به آنها چنگ زد وگرنه همه چیز واژگون می‌شود. اما امروزه اصلاً چنین نیست. برعکس است، زیرا عمومیت محصول نوعی همه‌گیری است که تحت تأثیر ارتباطات و قانون بازار و در نتیجه ابتذال اخلاقیات و... به وجود می‌آید.

□ اما شما از آن گروه نیستید که می‌کوشند اصل عمومیت را در تفکر امروز به گونه‌ای دیگر طرح کنند؟

□ چرا، ولی اعتراف می‌کنم که طرح آن چندان ساده نیست. به آنچه در ایالات متحد رخ می‌دهد بیندیشید و به چیزی که امریکایی‌ها مایلند «به‌لحاظ سیاسی درست» (politically correctness) بنامند. می‌بینیم که در پرداختن به این اصل تا کجا می‌توان پیش رفت. در اینجا نیز شاهد توجه به جزئیات هستیم، جزئیاتی که سرانجام همه معنی خود را از دست می‌دهند، زیرا به کمک مفهوم «به‌لحاظ سیاسی درست»، به تعیین رفتار مناسب برای اقلیتها، زنان، جوانان، معلولان، و... پرداخته‌اند. بدین‌گونه این کدهای آیینی را بتدریج خرد می‌کنند، کدهایی که وظیفه‌شان نشان دادن مرزها و ایجاد حرمت برای دیگران است، و همه چیز در این تکثیر بی‌نهایت اختلافات حل می‌شود. اینجاست که برای پاسخ به پرسش شما دچار مشکل می‌شوم. در آخرین اثرم، به نام ددال، گفته‌ام که در نهایت هرکس می‌تواند طرف دیگر خود شود و کدهایی متفاوت این دیگرش را بپذیرد. در اینجا برای ترکیب مجدد خصوصیات، مطلقاً امکانی وجود ندارد. از این نظر عمومیت حل می‌شود و خاص‌گرایی به قطعاتی تجزیه می‌شود که دیگر نه اهمیتی دارند نه اعتباری.

□ فکر نمی‌کنید که بتوان این اصل عمومیت را در فکر دموکراسی، که خود شرط حداقل مدرنیته است، بازیافت؟

□ البته. در این مورد در کتاب ددال صحبت کرده‌ام. تقسیم‌بندی کتاب طوری است که فصل آخر به دموکراسی و دشواریهای آن مربوط می‌شود. من با شما موافقم. اما در اینجا رفتار سیاسی با اصل عمومیت مطرح است. من فکر می‌کنم باید عمومیتی را وضع کرد که بیشتر در «تمدن» به ثبت رسیده باشد تا در قلمروی خاص مانند قلمرو «سیاست». فکر می‌کنم این وضع پیش خواهد آمد و تفوق خواهد یافت. و اگر مدرنیته‌ها بنا بر جهش خاص خود رشد یابند، به عقیده من در ساختار مدرنیته‌های جدید شکل دیگری از عمومیت می‌تواند پدیدار شود. زیرا ما هنوز می‌خواهیم عمومیت بر اساس

شکل قرن هجدهمی آن بنا شود، و هنوز باور داریم هرچه برخلاف آن باشد برخلاف عمومیت است. من فکر می‌کنم در زمینه سیاسی حق با شماست، زیرا این نظام، دموکراتیک است. زیرا به تفاوتها توجه دارد و نظام بحث و گفت‌وگو بر اساس عقاید متفاوت است. و چون آنچه را اقلیتها مد نظر دارند به حساب می‌آورد، نظام دموکراتیک در یک فضای سیاسی بیشتر امکان آن را دارد که محمل زبان عمومیت باشد، باینهمه نباید فراموش کرد که دموکراسی هیچ‌گاه اکتسابی نیست؛ دموکراسی را همواره باید فتح کرد و باز آفرید. دموکراسی یک تولید مدام است. نظر من درباره دموکراسی تا حدودی وابسته به نگاه من به جامعه و تاریخ است. به نظر من جامعه‌ها هرگز یک بار برای همیشه ساخته نشده‌اند، آنها پیوسته در حال ساخته شدن‌اند. در سطح تاریخ و جامعه، پایانی وجود ندارد. جامعه‌ای که حتی شکل هم گرفته است برای یک مسافر پیاده حکم افق را دارد؛ او می‌پندارد بدان نزدیک می‌شود، اما هر قدر پیش‌تر می‌رود افق دورتر می‌شود. جامعه کاملاً شکل گرفته وجود ندارد. به همین ترتیب، با وجود نظریه‌های ساده‌انگار فرانسیس فوکویاما، که عقیده هگل را تصدیق می‌کند و می‌گوید "تاریخ پایان دنیا است"، من می‌اندیشم که تاریخ پایان‌ناپذیر است. زیرا جنبه تاریخی بشر همانا مبارزه وی با پایان‌ناپذیری است. اگر تاریخ پایان پذیرفته باشد، کاری که متضمن پایان‌ناپذیری باشد دیگر وجود ندارد. همچنین آزادی نیز دیگر وجود ندارد. از این رو انسان «موجودی برای تاریخ» است، همان‌طور که، به گفته هایدگر، «موجودی برای مردن» است. تا زمانی که تاریخ امری پایان‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، همواره چیزی برای انجام دادن هست، و معنای اساسی دموکراسی تنها در این عشق ساختن و بازساختن جامعه تجلی می‌یابد.

□ در کتابتان، به نام «قدرت در صحنه»، «مدرنیته» را «هجوم حادثه»

تعریف می‌کنید. از این عبارت چه منظوری دارید؟

□ منظورم این است که مدرنیته به کمک تکنیک افراط، غلیان، و سرعت را وارد تاریخ می‌کند و، بنابراین، به‌طور مدام حادثه را وارد تاریخ می‌کند. همواره چیزی رخ می‌دهد. بدین معنا که یک غلیان مداوم تاریخی وجود دارد.

□ مایلم در خاتمه این گفت‌وگو به صحبت درباره کتاب «دال» بازگردیم، آنجا که درباره روشنفکران سخن می‌گویید و از روشنفکر به عنوان خالق مدرنیته یاد می‌کنید. ولی در عین حال او را پایه گذار سنت و حافظ خاطره نیز قلمداد می‌کنید. به عبارت دیگر، آیا تضادی میان سنت و مدرنیته قائل نمی‌شوید؟

□ نه. زیرا غیرممکن است به حال بیندیشیم بی آنکه به گذشته اندیشیده باشیم. پس روشنفکران اگر به چیزی از گذشته فکر نکنند نمی‌توانند به زمان حال بیندیشند. زیرا به عنوان روشنفکر آنها وارث سنت، شناخت، دانش، یا حتی یک حساسیت هستند. روشنفکر مانند رئیس یک مؤسسه یا یک دولتمرد نیست. به عقیده من وظیفه تاریخ دقیقاً این است که تصاویری از زمان گذشته به ما بدهد تا به هستی ما در حال روشنی بیشتری بخشد. فکر می‌کنم این دوره‌هایی از تحول در تاریخ قرن بیستم اند — مانند جمهوری وایمار — که باید ترجیحاً به آنها مراجعه کرد. زیرا به یاری آنها می‌توان به آنچه در زمان حال باید مورد تفسیر قرار گیرد روشنی بخشید.

□ طرح‌های بعدی شما چیست؟ کتاب «دال» را ادامه می‌دهید؟

□ نه. سه گانه بازگشت، آشفتگی، و دال را به پایان برده‌ام. و دلیلش آن است که کتاب بازگشت گفتار در روش من است، و در آن گفته‌ام که به کمک انسان‌شناسی و به وسیله «جای دیگر» باید دور زد تا از این رهگذر به نگرش دیگری برسیم. در کتاب آشفتگی به بررسی بازی آشوب و نقش هیاهو

در جوامعمان پرداخته‌ام. پس از آن، کتاب ددال سیاحتی در هزارتوی مدرنیته است. اکنون قصد دارم کتابی خصوصی‌تر بنویسم. یعنی بر اساس تجربه‌های شخصیم دربارهٔ زمان حاضر دست به تفکر بزنم.



۸

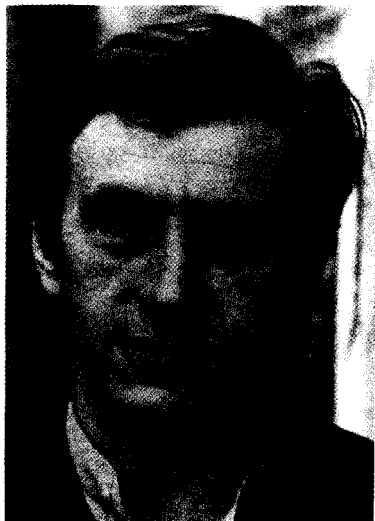
# روابط بین الملل

گفت و گو با:

ژان کریستوف روفن

پیر هاسنر

ادوارد سعید



ژان کریستوف روفن

Jean Christophe Rufin

□ شما در رشته پزشکی تحصیل کرده‌اید، و در «مؤسسه مطالعات سیاسی» نیز علوم سیاسی خوانده‌اید. شما در «مدرسه ملی مدیریت» و «مؤسسه مطالعات سیاسی» درس داده‌اید و معاون جامعه «پزشکان بدون مرز» هستید. مایلم بدانم که در پژوهشهای شما محل تلاقی پزشکی و علوم سیاسی کجاست: شما چگونه از یکی به دیگری رسیدید؟

□ من در واقع تلاقی‌ای میان این دو احساس نمی‌کنم. در اینجا بیشتر نوعی توالی در کار است تا یک گذار پیوسته. در واقع، اگر حقیقتاً تلاقی در کار بود، قضیه خیلی ساده‌تر بود. این بدان معنی است که من تنها کسی نیستم که چنین مسیری، یعنی مسیری از پزشکی به سیاست، را طی کرده است. این، اندیشه‌ای را به ذهن می‌آورد مبنی بر اینکه رابطه میان پزشکی و سیاست بسیار نزدیکتر از آن است که بتوان تصورش را کرد. تنها چیزی که هست این است که کلاً افراد با گذر از پزشکی عملی به سیاست عملی است که از پزشکی به

سیاست می‌رسند؛ یعنی اینکه آنها به‌عنوان نماینده یا وزیر درگیر می‌شوند، حال آنکه، من چون روانپزشک و متخصص اعصاب هستم و در حوزه پزشکی نظری قرار دارم، به سیاست نظری رسیدم. بنابراین من چندان در پزشکی بالینی کار نکرده‌ام. از این رو، خط حرکت من بیشتر خطی فکری است. در عمل، محل تلاقی این دو پزشکی انسانگراست. چرا که در نسل من رخدادهایی سیاسی به وقوع پیوست که زمینه پیدایش جامعه «پزشکان بدون مرز» را فراهم آورد، و پاگرفتن این جنبش برای ما فرصتی بود تا مستقیماً درگیر مسائل سیاسی شویم و بکوشیم تا در آن نقشی ایفا کنیم. چرا که ما دیگر ناظران صرف وقایع نبودیم. آنچه زمینه حقیقی تحول مرا فراهم آورد، ورود من به پزشکی انسانگرا در ۱۹۷۷ بود. من پس از آنکه خدمت سربازیم را انجام دادم، وارد جامعه «پزشکان بدون مرز» شدم، البته یک عامل سیاسی هم در کار بود. چون آن دوران، دورانی بود که مسئله استقلال جیبوتی مطرح بود، و در حادثه‌ای در ۱۹۷۷ نارنجکی در یک بار در جیبوتی پرتاب شده بود. در آن هنگام دولت فرانسه ما را به پاریس برگرداند و باقی وقایع را «پزشکان بدون مرز» دنبال کردند. در این هنگام من با این پزشکان آشنا شدم و کارم را با آنها شروع کردم. اما به دلایل شخصی نتوانستم به جیبوتی بروم، ولی یک سال بعد به اریتره رفتم. این‌گونه بود که تماس برقرار شد، و من توانستم بفهمم که ذاتاً به مسائل نظری گرایش بیشتری دارم تا به مسائل عملی. یعنی هیچ‌گاه این پزشکان مرا برای کارهای عملی پزشکی اعزام نمی‌کردند، بلکه مرا می‌فرستادند تا ببینم چه می‌گذرد. پس با حرفه پزشکی بود که من وارد قلمرو سیاست شدم. اما متوجه شدم که چیز زیادی از آن نمی‌دانم. این بود که شروع کردم به مطالعه علوم سیاسی.

□ پس شما در این دوران احساس کردید که باید جهت کار خود را بیشتر متوجه سیاست کنید تا پزشکی؟

□ موضوع در واقع کمی پیچیده‌تر از این است. می‌دانستم که پزشکی

پیشه‌ای نیست که من بتوانم آن‌طور که می‌خواهم در آن عمل کنم. و این دلیلی ساده داشت. من آن را پیشه‌ای خلاق نمی‌دانستم. از این رو، در جست‌وجوی راههایی برآمدم تا از آن خارج شوم. عجیب اینکه، پیش از آشنایی با «پزشکان بدون مرز»، آنچه بیشتر توجهم را به خود جلب می‌کرد حوزه فلسفه بود. من در آن دوران کتابی درباره علم‌شناسی منتشر کرده بودم با نام تحول ثابت، این عنوان تا حدی منعکس‌کننده داستان زندگی من بود. این کتاب، کتابی است که بسیاری از کتابهای من از آن زمان به بعد بر مبنای آن شکل گرفت. البته با یک تفاوت و آن اینکه، این کتاب را هیچ‌کس نخواند. و این امر پیامدهایی داشت. به این ترتیب که از آن پس من طوری می‌نوشتم که کتابهایم خوانده شود و بویژه مضمون آنها به حوزه‌های دیگر نیز انتقال یابد. درواقع، اگر من با «پزشکان بدون مرز» آشنا نمی‌شدم فلسفه می‌خواندم. درحقیقت، من همیشه با این دوگانگی میان عمل — دست‌کم مشاهده مستقیم — و اندیشه سرکرده‌ام و به ورطه عمل در غلتیده‌ام. اما درواقع استعداد اصلی من در آن دیگری بود. من، همین که درگیر فعالیتهای سیاسی شدم، مطالعاتم را در زمینه سیاست تکمیل کردم اما سال پیش از ورود به جامعه «پزشکان بدون مرز»، در رشته فلسفه ثبت نام کرده بودم.

□ بهترین خاطراتی که به عنوان پزشک در جامعه «پزشکان بدون مرز» داشته‌اید کدامند؟

□ اول اینکه، همان‌طور که گفتم، این خاطرات، خاطراتی مربوط به پزشکی نیستند. اولین موقعیتهایی که با آنها روبرو شدم، مثلاً انقلاب نیکاراگوئه، موقعیتهایی بسیار حاد بودند. چون شما می‌توانید به کشوری وارد شوید و در متن تغییرات سریع حوادث و تعبیر و برداشتها قرار گیرید و خود نیز دچار نوسانات کامل شوید. من متوجه شدم که در اینجا قلمروی کاملاً ویژه وجود دارد که همانا قلمرو دگرگونیهاست، و این دگرگونیها، دگرگونیهایی

اجتماعی نیستند، بلکه نتیجه زندگی کردن در گسیختگی است. نهایت اینکه، با این فعالیتهای انسان دوستانه است که من زیسته‌ام. من شاهد تغییرات جوامع و ملت‌ها بوده‌ام و حالا، پس از گذشت ۱۵ سال، می‌بینم که موقعیتهای بدی را تجربه نکرده‌ام. البته برخی از آنها، نظیر انقلاب ایران، را از دست داده‌ام. حالا گمان می‌کنم که از رهگذر همین گسیختگی‌هاست که رفته رفته تفکری کاملاً ویژه به وجود می‌آید که جامعه‌شناسی نیروهای سیاسی جاری نیست بلکه بیشتر مشاهده گسیختگی‌هاست.

□ حالا به بخشی از کارتان می‌رسیم که بیشتر نظری است. شما بیش از ۱۷ سال در زمینه فعالیتهای انسان دوستانه تجربه دارید. مایل‌م نظر شما را، پس از ۱۷ سال، نسبت به محدودیتهای فعالیتهای انسان دوستانه بدانم. کاستیهای آن و مزایای آن کدامند؟

□ آنچه، پس از شیفگی فراوان نسبت به این فعالیت، مرا به تعجب می‌اندازد این است که من سرعت به محدودیتهای آن پی بردم، و همواره از آن دورتر شده‌ام. و این دقیقاً به آن دلیل است که محدودیتهای آن را می‌دیدم. من این اندیشه را در کتابی با عنوان دام انسان دوستانه، به لحاظ نظری تبیین کرده‌ام. درحقیقت، من در آنجا تحلیلی را ارائه کردم که در آن دوران تازه بود، یعنی تحلیلی ناظر بر رابطه میان فعالیت انسان دوستانه و علوم سیاسی. این گونه بود که من به طور مداوم از فعالیت انسان دوستانه فاصله گرفتم، حال آنکه، در اطرافم دیگران به آن نزدیک می‌شدند. اما این طور به نظر می‌رسید که روزی آشکار می‌شود که عمل انسان دوستانه چیزی ساختگی و خطرناک است و نمی‌تواند رضایت خاطر کسی را برآورده سازد. با این حال، امروز باید آن را کانون تفکر به شمار آورد، چرا که در قلب جوامع امروزی قرار دارد. این یک امر اجتماعی است، اما، حتی اگر من بفهمم که چرا چنین مسئله‌ای وجود دارد، باز هم از آن در شگفت می‌مانم. وانگهی، من گمان می‌کنم که این مسئله چندان

به فعالیت بشردوستانه، همچون فعالیت رسانه‌ای افرادی نظیر برنارد کرشنر و مبالغه‌هایش، مربوط نمی‌شود. موضوع کتاب من، دام انسان‌دوستانه، ناظر بر بیان این نکته است که عمل بشردوستانه شکلی از دیپلماسی است و، بنابراین، به‌عنوان شکلی از دیپلماسی، نقشی مرکزی و ضروری در سیاست جهانی ایفا می‌کند، و نیز روشی است که به کمک آن کشورهای غربی درگیری خود را در برخی از نقاط ژئوپولیتیکی جهان پنهان می‌کنند. بنابراین، کاربرد و فایده فعالیت انسان‌دوستانه آن‌گونه است که در نهایت به خدمت دولتها درمی‌آید، و مردم هم با تماشای صحنه‌های وحشتناک در تلویزیون با چنین چیزی همدلی می‌کنند.

□ ده سال پیش، از حق انسان‌دوستانه سخن گفته می‌شد، اما اکنون هرچه بیشتر از «حق مداخله» سخن می‌رود که مفهومی است با بار فراوان سیاسی. ایرادی که امروز بر این مفهوم گرفته می‌شود آن است که «حق مداخله» اهدافی نواستعماری را دنبال می‌کند. شما در این باره چه فکر می‌کنید؟

□ بله. بحثهای زیادی بویژه در مجله لوموند دِ دِبا درگرفته است. درباره این موضوع یک نکته را باید روشن کرد. برای نقد «حق مداخله» دو شیوه وجود دارد. در شیوه نخست «حق مداخله» به صورت چیزی بسیار نیرومند، چیزی که همه‌جا تخم مداخله را می‌پراکند، ظاهر می‌شود که البته این‌طور هم هست. برای مثال، مداخله امریکایی‌ها اکنون به این وسیله توجیه می‌شود، چراکه دیگر حضور روس‌ها نمی‌تواند توجیه‌کننده آن باشد. اما برای نقد آن، شیوه دیگری هم هست که در همین حد ارزشمند است و ناظر به جنبه مضحک «حق مداخله» است؛ این معنی که درواقع «حق مداخله» مانند شمشیری است که با آن می‌توان همه آشویتس‌ها را از بین برد. بنابراین، هرگاه که حق مداخله به کار گرفته شود، ما با شق متضاد آن روبرو می‌شویم، چراکه این حق با فجایعی که توسط قدرتها سازمان می‌یابد همخوانی فراوانی دارد.

دقیقاً هنگامی که ما با قربانیان روبرو می شویم، از اینکه مسئله سیاسی ای را که در پس این فجایع قرار دارد مورد توجه قرار دهیم باز می مانیم. برایتان مثالی می زنم: در یوگوسلاوی سابق حقیقت این است که رویکرد انسان دوستانه به بوسنی رویکردی است که هرگونه واکنش بین المللی را بی معنی کرده است، چون در آنجا بدون آنکه به وضعیت سیاسی توجه شود، برای قربانیان شیر فرستاده می شود. به همین ترتیب، در رواندا ما خیلی دیر به کمک قربانیان شتافتیم، یعنی زمانی که دیگر همگی مرده بودند. اما تأثیر کمکهای ما در جلوگیری از تداوم نسل کشی نهفته است و نه در التیام زخمهای مردمانی که جان سالم از بلایا به در برده اند. بنابراین، در نهایت، حقیقت این است که هرگاه موقعیت ژئوپولیتیکی مساعد باشد و قدرتهای بزرگ بخواهند وارد عمل شوند، «حق مداخله» همچون وسیله و روشی برای توجیه دخالت به کار گرفته می شود. اما در مناطقی که در آنجا غربی ها منافعی ندارند، دیگر صحبتی از «حق مداخله» نیست. بنابراین در مسائل انسان دوستانه، رویکرد مبتنی بر حقوق، مثلاً کنوانسیون ژنو، تنها چیزی است که اعتبار دارد. «حق مداخله» به معنی آن است که مداخله ای در کار است؛ پس دیگر حقی وجود ندارد. و این، در حقیقت، به آن معنی است که باید حق حاکمیت دولتها را به دست فراموشی سپرد. حال آنکه، تفکر کسانی که صلیب سرخ را بنیاد گذاشتند عکس آن است. اساس این تفکر آن است که هرگاه فاجعه ای هست، حقوقی هم هست و این حقوق بر دیگران هم تحمیل می شود و هرگاه مردم آنها را محترم نشمارند، می توان برای تحمیل رعایت این حقوق به زور متوسل شد. به گمان من، در دنیایی که تا این میزان لرزان و متزلزل است، بیش از هر وقت دیگر، حتی به هنگام فاجعه، رعایت حقوق امری اساسی است، و حق مداخله هیچگاه یک حق نخواهد بود. وانگهی، این موضوع هیچگاه اینچنین تعریف نشده است، چون این کار شورای امنیت سازمان ملل متحد است که در مورد حقوق قوی ترها رأی بدهد.

□ درواقع در اینجا مسئله‌ای هست. به این ترتیب که در رابطه میان شمال و جنوب، شمال به خود می‌بالد که منشأ اصول جهانی بوده است. اما درواقع، این اصول، تا آنجا که به کاربردشان در دنیای امروز مربوط می‌شود، بسیار نسبی بوده‌اند. همین جاست که مسئله‌ای در ارتباط با «حق مداخله» به وجود می‌آید.

□ بله. کاملاً. زیرا کاربست اصول به اصطلاح جهانی، کاربستی قویاً منطقه‌ای است؛ یعنی اینکه کاربست این اصول در کشورهای شمال واقعی است، اما در کشورهای «پیرامونی» اینچنین نیست. یعنی در آنجا که ثبات دولتها اهمیت بیشتری می‌یابد، دولتهای دیکتاتوری که برخلاف حقوق بشر عمل می‌کنند مورد قبول قرار می‌گیرند، چون این دولتها هستند که شرایط ثبات را فراهم می‌آورند و آنگاه، هنگامی که مسئله به افریقا یا برخی از کشورهای امریکای لاتین که کاملاً از صفحه زمین محو شده‌اند مربوط باشد، این امر به طور مضحکی دروغ از آب درمی‌آید. غرب دوست دارد از خود چهره‌ای جهانی‌گرا و عام‌گرا به نمایش بگذارد، امری که تا حدی در سطح اصول مصداق دارد. امروز دلایلی بسیار محکم داریم که پیروکانت باشیم. اما این اصول، به هنگام کاربست، از صافی ژئوپولیتیک می‌گذرند. یعنی اینکه، این مسئله به فضا و مکان مربوط می‌شود. جهانشمولی و عام‌گرایی ما در مکان محدود می‌شود.

□ این مسئله ما را به کتابتان، به نام «امپراتوری و نو-بربرها»، می‌کشاند. ما یلیم بگوئید چرا غرب امروز را با امپراتوری روم مقایسه می‌کند. نزدیکی غرب امروز با امپراتوری روم در چیست؟

□ نظر من این بود که پیش از یک قیاس تاریخی تازه، که کمی خطرناک است، می‌باید یک قیاس ساختاری صورت دهیم. پیش از این، تا فرو ریختن دیوار برلن، استدلالها بر پایه جفتها و ساختهای دوگانه قرار داشت؛



و جفت بودن یعنی توازی و تعادل در وزن، هرچند که دو چیز کاملاً معین و متمایز وجود دارد. آنچه می‌خواستم در کتابم بگویم این بود که از ۱۹۹۰، چیزی وجود دارد کاملاً مشخص و معین که دارای ویژگیهای اقتصادی، جمعیتی، فرهنگی، و سیاسی معینی است و می‌توان آن را شمال نامید. البته این چیز اصلاً یکدست نیست، اما در بازی از قواعدی تبعیت می‌کند که در میان همه مشترک است. تجارت و نوآوریهای تکنولوژیکی در همین منطقه از دنیاست که رشد و گسترش می‌یابد. پس مجموعه‌ای از پیوندها و تولیدات در اینجا وجود دارد و عملاً موجب تمرکز قدرت جهانی می‌شود. در خارج از این مجموعه فضای معینی وجود ندارد؛ دیگر جنوب همگنی که توسط کنفرانس باندونگ طراحی شده بود وجود ندارد، بلکه جنوبی بسیار متشت و آشفته وجود دارد که با شمال همان نسبتی را دارد که بربرها و رومی‌ها در دوران امپراتوری روم داشتند، یعنی افرادی هستند «بیرونی»، بقیه جهانند. آنها می‌توانند ثروتمند باشند، فقیر باشند، وحشی باشند، می‌توانند بی‌رحم یا بسیار مهربان باشند — فرقی نمی‌کند؛ اما، این دیگر پیوندی ساختاری نیست. و چون خود من غربی هستم، موقعیت امروز را با امپراتوری روم قیاس می‌کنم. اگر من چینی بودم، قیاسی هم با امپراتوری چین می‌کردم. وانگهی، توییبنی که در مورد رابطه میان امپراتوری و فضاها، پیرامونی دست به مطالعاتی گسترده زده بود، مقایسه میان فضاها، پیرامونی را به صورت وسیعتری انجام داده بود، یعنی او امپراتوریهای دیگر را هم مورد مطالعه قرار داده بود و نه فقط امپراتوری روم را. بنابراین، آنچه در این مقایسه برایم جالب بود، امکان دستیابی به یک ابزار ساختمانی بود تا بتوانم بهتر به رابطه میان شمال و جنوب احاطه پیدا کنم. به نظر من، در موقعیت بحران یا جنگ، با استدلالی از این دست، بهتر می‌توان مناطق جدیدی را که امور در آنها رخ می‌دهد محدود ساخت و، در عوض، بهتر می‌توان فهمید که چرا در مناطق دیگر جهان بازی حوادث و امور ممکن است بدون هیچ داوی جریان یابد.

□ اما، به نظر شما، آیا مرحله کنونی روابط شمال-جنوب نشانگر آغاز دورانی جدید در روابط بین‌المللی است؟ یا آنکه فقط دنباله منطقی مفهوم سستی مرزهاست که از زمان کنگره وین، در سال ۱۸۱۵، وجود داشته و بیش از ۱۵۰ سال است که یک شکاف واقعی میان کشورهای شمال و کشورهای جنوب به وجود آورده است.

□ نه. من فکر می‌کنم که مرز میان شمال و جنوب به لحاظ تاریخی بسیار تازه است. شگفت آنکه، در روابط بین‌المللی مدت زیادی نیست که شمال و جنوب وجود دارند. برای مثال تا قرن نوزدهم و سال ۱۸۳۰ نشانه‌ای حاکی از آن دیده نمی‌شد، و روابط بین‌المللی حول رابطه میان دنیای جدید و دنیای قدیم بنا شده بود. به گمان من حتی بعد، در همان قرن نوزدهم، در دومین دوران استعمار که افریقا و آسیا را دربر می‌گرفت، مسلماً جنوبی در کار بود. منتها این بار کشورهای جنوب مصرانه از کشورهای شمال می‌خواستند که شیوه تفکر غربی، اشکال سازماندهی غربی، و فنون غربی را به آن کشورها انتقال دهند. اما آنچه امروز تغییر کرده است این است که، در سال ۱۹۵۵ و همراه با کنفرانس باندونگ، گرایشی شکل گرفت که جنوب را به صورت عنصری پیکارجو معرفی می‌کرد - گرایشی که تقابل شرق-غرب بتدریج آن را از میان برد. اما امروزه از جنوب تعریفی سلبی ارائه می‌شود و آن را مکانی تعریف می‌کنند که دیگر مورد علاقه کشورها نیست. در اینجا عدم توازنی به چشم می‌خورد.

□ پس به نظر شما جنگ سرد است که ما را به آنجا سوق داده است که شاهد عدم توازنی باشیم که از مدتها پیش میان شمال و جنوب وجود دارد؟

□ می‌توان گفت که تقابل میان لیبرالیسم و کمونیسم وسیله‌ای بود برای نفوذ تفکر غرب تقریباً در همه جا. یعنی، در دوران جنگ سرد، تا آنجا که خلئی در روابط بین‌المللی نبود، هرگاه غرب حوزه نفوذ خود را از دست

می‌داد، کشورهای کمونیستی بودند که آن را به چنگ می‌آوردند و همین‌طور به‌عکس. بنابراین، در واقع این دو سیستم مکمل یکدیگر بودند، و این توازن به بهای تضادی حاصل می‌آمد که در مناطق برخورد وجود داشت. اما، در واقع، در بقیه مناطق تفوق و ثباتی نسبی وجود داشت. آنچه مایه شگفتی است این است که شکست این دو سیستم در جنوب به موازات هم بود. بدین معنی که شکست روس‌ها در افغانستان و شکست امریکایی‌ها در ویتنام، در رابطه با جنوب بود و نه شکست یکی در مقابل دیگری. روس‌ها و امریکایی‌ها همزمان کارایی داشتند و همزمان کارایی خود را از دست دادند. به نظر من، جنوب مدت مدیدی عامل هراس هر دو سیستم بود. وانگهی، آشوبهایی که نتیجه قطع روابط شوروی-چین بود در این امر تظاهر می‌یابد که چینی‌ها شروع کردند به اینکه برای خود و به‌عنوان نیرویی که هراس به دل کشورهای جنوب می‌افکند فعالیت کنند. در آینده نزدیک، و از رهگذر آرشیوها، ما خواهیم دید که شوروی‌ها نمی‌خواستند بر انقلابهای سیاسی در جهان سوم بیفزایند. برای مثال، در امریکای لاتین، روس‌ها همواره احزاب کمونیست منطقه را به‌سوی تفاهم با حکومت‌های دیکتاتوری سوق می‌دادند. به همین ترتیب، انقلاب کوبا یک انقلاب کمونیستی نبود، بلکه، برعکس، حزب کمونیست کوبا بود که نامش را تغییر داده بود و، برای آنکه از ترتیبات و تنظیمات همکاری میان شوروی‌ها و امریکایی‌ها تبعیت کرده باشد، منحل شده بود. وانگهی، این حزب بارها از باتیست‌ها حمایت کرده بود. پس، هنگامی که کاسترو به قدرت رسید، یک رژیم کمونیستی برقرار نشد و شوروی در جهت پیدایش یک دولت کمونیستی در این منطقه تلاشی نکرد. بنابراین مناطقی در دنیا وجود داشت که در آنها، شوروی‌ها رژیم‌های کمونیستی را تحمیل نمی‌کردند. اما پس از آنکه چینی‌ها شروع کردند به اینکه با وابستگان منطقه‌ایشان نظیر ویتنام اندیشه‌های خود را پیش ببرند، وضعیت زیرورو شد. در این وضع شوروی‌ها می‌بایست حاضر می‌بودند تا جنبش کمونیستی بین‌المللی را تحت کنترل خود درآورند، اما این چیزی نبود که آنها خود خواسته باشند.

□ آیا به نظر شما امروز این ترس از جنوب تغییر ماهیت داده است؟ آیا این ترس با ترسی که در دهه ۱۹۶۰ وجود داشت متفاوت است؟

□ به نظر من مردم شمال همیشه با این ترس زندگی کرده‌اند. این ترس از دوران استعمار وجود داشته است. آنچه همیشه به وسیله شمال مطرح شده است، تصویر دیگربودگی بنیادی فرهنگهاست. شکفت آنکه، از جنگ دوم جهانی به این سو، امریکایی‌ها و شوروی‌ها این رهیافت استعماری را به ریشخند گرفته‌اند و برای آنکه سلطه اروپاییان را از میان ببرند از هیچ کاری فروگذار نکردند و آنگاه خود جای آنها را گرفتند و، در نهایت، آنها، رفته رفته و به زیان خود، همان چیزی را دریافتند که اروپایی‌ها پیش‌تر دریافته بودند. در این حال تاریخ تکرار می‌شد، اگر چنانچه اروپایی‌ها فقط تا حدی در صدد فهم دیگران بر می‌آمدند که در کار مطالعه اقوام، زبانها، و فرهنگها غرق نشوند، زیرا در استعمار همیشه این دو وجه تحمیل فرهنگ غربی و فهم فرهنگ دیگری وجود دارد. هم امریکایی‌ها و هم روس‌ها، بی‌تردید، با تمایلی کمتر به تحمیل چیزی، گامی بلندتر به جلو برداشته‌اند. اما بی‌تردید دچار شکستی شدیدتر نیز شده‌اند، زیرا آنها را نمی‌شناختند و، در نتیجه، ترس آنها، و بویژه امریکایی‌ها، از جنوب اشکالی کهن‌تر به خود می‌گیرد. چنان بدفهمی‌ای از ویژگیهای این فرهنگها و چنان تمایلی بر رد تفاوتها به سود دنیایی که توسط سازمان ملل متحد طرح شده، وجود دارد که، به محض بروز مقاومت، آنها [امریکایی‌ها و شوروی‌ها] خود را در بن‌بست می‌بینند. بنابراین، ترس از جنوب، در حقیقت اشکالی خشن‌تر و کهن‌تر به خود می‌گیرد.

□ در کتابتان، «امپراتوری و نو-بربرها»، دو تفاوت خیالی را رو در روی یکدیگر قرار می‌دهید. از سویی، نگرش نژادپرستانه شمال و، از دیگر سو، نگرش پارانویایی جنوب را — مانند مورد ایدز، که روشنفکران جنوب آن را بلایی می‌دانند که غربی‌ها برای نابودی جهان سوم رواج داده‌اند.

□ دقیقاً. تقریباً در تمام کشورهای جنوب تعبیر و تفسیرهایی جنون‌آسا در مورد ایدز وجود دارد و آن را ویروسی می‌دانند که به وسیله «سفیدها» پدید آمده است. اما من گمان می‌کنم که عقب‌نشینی در هر دو سو وجود دارد. از پایان سالهای ۱۹۸۰، یعنی دقیقاً از هنگام فرو ریختن دیوار برلن، دلایل بیشتری برای توجه به قارهٔ افریقا وجود داشت. برای مثال، دیگر دلیلی برای رفتن به موزامبیک نبود، چرا که دیگر شوروی‌ها در آنجا نبودند. در این هنگام بود که طرح سؤالهایی آغاز شد: این قاره‌ها چه هستند؟ چرا توسعه ضروری است؟ چرا غرب این همه پول صرف آنها کرده است؟ خلاصه اینکه، دیگر آن انگیزهٔ دفاعی در کار نبود که باعث می‌شد برای عکس‌العمل نشان دادن در برابر سلطه‌جویی کشورهای دیگر، به رفتن به آنجا نیازی باشد. از هنگامی که این تمایل از میان رفت، شروع کردند به این کشورها آن‌گونه که هستند بنگرند، و در این هنگام عقب‌نشینی بسیار نیرومندی وجود داشت. برای نمونه نگاه کنید به آنچه در روسیه اتفاق افتاد. از هنگامی که همه چیز شکل امپراتوری به خود گرفت، یعنی از هنگامی که امپراتوری شوروی با مفهوم «امپراتوری» همراه شد، آنها بسرعت فهمیدند که خود نیز جنوب خود را دارند. در نظر روس‌ها، آذری‌ها در خیابانهای مسکو نمایانگر جنوب بودند. از این رو، نوعی آگاهی از این جنبش پدید آمد و همراه با آن گرایشی به غرب با عقب‌نشینی به مرزهای شمال شکل گرفت. اما همین دیدگاه در خود جنوب هم وجود دارد که بر اساس فرهنگهای مختلف جنبه‌های متفاوت به خود می‌گیرد. در افریقا این دیدگاه بسیار افراطی است. برای مثال، در آنجا این اندیشه هست که مراکز پژوهشی قدیمی و ویروس ایدز را تهیه کرده‌اند تا افریقایی‌ها را از میان ببرند. در مقابل، در کشورهای اسلامی برداشتهای دیگری وجود دارد که سازمان یافته‌تر و شکل گرفته‌تر هستند و حاکی از عقب‌نشینی به سوی ارزشهای سنتی‌اند. برای مثال، در آسیای مرکزی جنبشی وجود دارد به صورت پالوده‌سازی و اسلامی‌سازی که روس‌ها را بسرعت از آنجا بیرون می‌راند. مورد سنگال را در نظر بگیرید. من برای کنفرانس‌هایی به آنجا رفته‌ام. در آنجا

با چیزی روبرو شدم که بهتزدۀ شدم. چون مردم می گفتند که تمام بدبختی  
 افریقا در آن است که به اندازه کافی پرجمعیت نیست. آنها جمعیت را به  
 کیلومتر مربع محاسبه می کنند، اما فراموش می کنند که بیابان را نمی توان  
 مسکونی کرد. از این رو، آنها حساب می کنند که شمال که از کنترل جمعیت  
 سخن می گوید، از آن همچون وسیله ای برای فشار بر جنوب سود می جوید.  
 حقیقتاً در اینجا با ترکیبی پارانوایی مواجهیم.

□ به نظر شما مسئله حقیقی این رویارویی میان شمال و جنوب در پایان  
 قرن بیستم چیست؟

□ نیروی محرکه حقیقی سوء تفاهم و شکاف میان شمال و جنوب،  
 مهاجرت است. یعنی اینکه همه چیز به جنوب می رسد و توسعه، آن گونه که  
 تکوین یافته است، تنها توفیقش در به جنبش آوردن توده مردم یا، به بیانی،  
 وادار کردن مردم به ازدیاد توالد و تناسل هرچه سریعتر و ترک زمینهایشان  
 برای رفتن به شهرها، ترک شهرهایشان برای رفتن به جنوب یا به شمال بوده  
 است. بنابراین توده ای عظیم از مردم هستند که به هیچ چیز وابسته نیستند و از  
 این رو، به طریقی در انتظار عزیمت هستند که به آن البته اضطراب هم افزوده  
 می شود. برعکس، کشورهای شمال درست در باب همین مسئله مهاجرت است  
 که گرفتار مشکلند، چرا که مسئله اصلی بیکاری است. بنابراین آنچه انجام  
 می شود برای این است که سیستم خود را تغذیه کند، زیرا افریقایی ها آرزوی  
 مهاجرت دارند و دیگران هیچ تمایلی به پذیرش هر از راه رسیده ای ندارند و  
 احتمالاً به این علت است که بین جنوب و شمال شکاف وجود دارد. هنگامی که  
 افراد سفارتخانه های فرانسه در خارج هدف حملات تروریستی قرار می گیرند،  
 این شاید سمبلیک باشد، اما بالاخره آنها هستند که باید ویزا بدهند. این شکل  
 مادی بسته شدن است، و این بسته شدن را با نفی و اخراج پاسخ می دهند. پس  
 حقیقتاً دور باطلی وجود دارد که معلوم نیست چگونه می توان آن را محدود

کرد و تحت کنترل در آورد، جز احتمالاً به وسیله حکومت‌هایی که اقدام به تثبیت جمعیتشان می‌کنند. برای مثال، گفت‌وگوی میان کاسترو و امریکایی‌ها را که مدتی است ادامه دارد در نظر بگیرید. در هاوانا قیام‌هایی پدید آمده است، چرا که مردمی هستند که می‌خواستند با فری بوت از کشور خارج شوند. و پاسخ کاسترو این بود که اگر شما به حمایت از پناهندگان ادامه دهید، من دریچه‌ها را باز می‌کنم و می‌گذارم تا فلوریدا به دست پناهندگان کوبایی تصرف شود. اما اگر کاسترو این را می‌گوید به خاطر آن است که او توان بستن دریچه‌ها را هم دارد. او می‌اندیشد که اگر من مرزها را ببندم، به معنی آن است که من آنقدرها هم بد نیستم. پس کاسترو به طریقی دارد به امریکایی‌ها می‌گوید که بهتر است که کار کثیف را من بکنم تا شما. بنابراین تنها نقطه توازن این است که در جنوب هرچه یک رژیم خشونت کمتری داشته باشد مسئله مهاجرت به کشورهای شمالی بیشتر مطرح است.

□ در امریکای شمالی متفکرانی هستند که این شکاف و منطق آن را به حد افراط می‌رسانند. برای مثال فردی چون هانتینگتون را در نظر بگیرید که از جنگ تمدنها سخن می‌گوید. شما درباره آن چه فکر می‌کنید؟

□ آنچه در این بحث هانتینگتون به نظر ضعیف می‌آید، این است که در جست‌وجوی اندیشه‌های به درد نخور است. اول فوکویاما و حالا هم هانتینگتون. اینجاست که می‌گفتم امریکایی‌ها تحلیل‌های نظری خود را با شیوه‌ای کهنه صورت می‌دهند. نخست با فوکویاما تز «پایان تاریخ» را عرضه کردند و حالا هم همراه هانتینگتون از جنوب واهمه دارند. اشتباه است که بخواهیم نظریه‌ای در مورد تمدن بنا کنیم که اصل را بر این بگذارد که تمدنها پدیده‌هایی هستند که به صورت قطعی و نهایی شکل گرفته‌اند، به طوری که در سرشت یک تمدن ستیزه‌جویی هست و در سرشت تمدنی دیگر سخاوت. اشتباه است که بگوییم فتح اروپا در سرشت اعراب است. من فکر می‌کنم که

روابط بین المللی در حال حاضر چنین سیمایی ندارد. گمان می‌کنم تمدنها ستیزه‌جو نمی‌شوند مگر اینکه ویران شده باشند، یعنی هنگامی که دیگر وجود ندارند. برای مثال مورد اسلام را در نظر بگیرید. به گمان من یک اقتصاد طبیعی اسلامی هست که از آن ضرورتاً یک مذهب ستیزه‌جو نمی‌سازد. اما، هنگامی که این اقتصاد در حوزه سیاست به کار گرفته می‌شود، به این سو میل می‌کند. به بیان دیگر، تمدنهای امروز در حال گذار هستند، و آنچه امریکایی‌ها نمی‌بینند این است که عناصر ستیزه‌جو از گذشته نمی‌آیند بلکه از فقدان هویت ناشی می‌شوند. این بدان معنی است که مردمانی که در حلی آبادها زندگی می‌کنند، از زمینها و اعتقادات خود کنده شده‌اند و، بنابراین، حقیقتاً یک تمدن را نمی‌سازند. اینها پذیرای آن هستند که خود را در اختیار کسانی قرار دهند که با آمیختن مارکسیسم و اسلام، یا اسطوره‌های اینکا و مارکسیسم، یا اسطوره‌های هندو و مارکسیسم ترکیبی تازه را پیشنهاد می‌کنند. بنابراین، در اینجا نوعی بحران هویت هست که بسیار خطرناک است. از این رو، مسئله آن نیست که تمدنهای موجود ما را تهدید می‌کنند، بلکه آن است که انهدام ناباورانه‌ای که در سی سال اخیر تمدنها با آن مواجه شدند، در نتیجه این‌گونه پیشرفت و توسعه بسیار منفی، آدیانی را به وجود آورده است که علائم راهنمای خود را از دست داده‌اند و در نتیجه علائم خشن تری ساخته‌اند. اما این تمدنهای جدید رابطه غامض و عجیبی با تمدنهای قدیمی دارند. برای مثال، هیچ نسبتی میان اسلام انقلابی و اسلام سستی ایران وجود ندارد. اینها ترکیبهایی تازه هستند که موجب ستیزه‌جویی می‌شوند.

□ اما این ستیزه‌جویی به شکل خرد شدن ارزشها در درون تمدنهای شمال هم وجود دارد.

□ بله، کاملاً. اما تجزیه و ترکیب دوباره در اینجا ضعیف‌تر و کندتر است. به گمان من این بحران هویت و ستیزه‌جویی تا حدودی در اینجا وجود



دارد: بدین معنی که در شمال اقلیتهایی گرفتار این وضعیت هستند که از جا کنده شدن را شناخته‌اند و در جست‌وجوی شکل‌های نوین هویتند. همین آشوب‌های لوس آنجلس، یا نهضت «کله‌طاسها» از این دست هستند. در حال حاضر در شمال، فشار اجتماعی ضعیف‌تر از کشورهای جنوب است که در آنها واکنش‌های زندگی موجب آن شده است که چندین میلیون نفر از مردم در وضعیتی بی‌ثبات زندگی کنند. کشوری مثل اتیوپی را در نظر بگیرید. این کشور درآمد بسیار اندکی دارد، فرایندهای توسعه به آنجا راه نیافته‌اند و جمعیت پایتخت آن بسختی به یک میلیون نفر می‌رسد، و در آن حلبی‌آبادی هم وجود ندارد. حال آنکه، کشورهای بسیار پیشرفته‌ای هستند که پایتختی عظیم و حلبی‌آبادی بزرگ دارند و دارای مردمی هستند که علائم راهنمای فرهنگیشان را از کف داده‌اند و کاملاً از اصالت افتاده‌اند، کشورهایی که برای کسانی که ترکیب‌های جدید را پیشنهاد می‌کنند طعمه دندان‌گیری نیستند. از این رو، من گمان می‌کنم که حتی اگر پدیده‌هایی از این دست در شمال وجود داشته باشد، به اندازه آنچه در جنوب هست نیرومند نیست.

□ اما اندیشه دیگری هم هست که باید آن را مورد توجه قرار داد. و آن اینکه در شمال اسطوره‌های سیاسی بسیار زنده‌ترند تا در جنوب. و این امکان ساختن خود را سهل‌تر می‌سازد.

□ کاملاً. چرا که تاریخ کشورهای شمال، تاریخی نسبتاً همگن بوده است که در آن ویژگی‌های فرهنگی خاص نیز وجود دارند، اما این ویژگی‌ها به شکل زیرمقوله‌هایی در درون یک مجموعه اروپایی موجودیت دارند. مردم اروپا همگی به وسیله مسیحیت و چیزهای دیگر وحدت یافته‌اند. تاریخ‌های آنها به یکدیگر بسیار نزدیک است. این کشورها بیشتر گونه‌های متنوع یک واقعیتند تا پدیده‌های کاملاً مجزا. افزون بر این، این مردمان بسیار کم تأثیر پذیرفته‌اند، زیرا تحول تاریخی اروپا به شکلی همسازتر صورت

پذیرفته است. البته مدرسی سازی اجباری و نظایر آن نیز در کار بوده است. اما با این حال، توان سازگاری فراوانی نیز وجود داشته است. این بدان معنی است که اگر کسی دهقانان را از زمینشان جدا می کرد، در مقابل، توان آن را داشت که آنها را در جایی دیگر وارد کار کند. حال آنکه، در بسیاری از کشورهای جنوب افراد از جای خود کنده می شوند، اما به همان نسبت در جایی دیگر مستقر نمی شوند. دهقانان به شهر می روند، اما شهر چیزی ندارد تا به آنها بدهد. امروزه در شورشهای سیاسی، آشکارا، مشاهده می کنیم که نسل سومی از جنبشها سر بر می آورد. برای مثال، جنبشهای فتودالی وجود داشته اند نظیر جنبش بارزانی در عراق، فتودالهایی کلاسیک که زاده جوامع سازمان یافته اند. نسل دومی از مردمان نظیر طالبانی نیز وجود داشته است که مراجع فتودالی شان را رها کرده و به مدرنیته دست یافته بودند و بسیار انترناسیونالیست شده بودند. و بعد نسل سوم به وجود می آید، یعنی کسانی که هواداران شان افرادی هستند که از ارزشها و خاک خود کنده شده اند. این نسل سوم همان مردمان واکنده از سنت فتودالی اند که به مدرنیته حاکم دست نیافته بودند. آنها خود را در مقابل دو چیز می بینند. ماین را در افریقای جنوبی هم می بینیم. برای مثال، شورشهای زولوها علیه سفیدپوستها، شورشهایی سازمان یافته و قبیله ای بودند. سپس کنگره ملی افریقا پدیدار می شود، که سازمانی است متشکل از افرادی که در غرب تحصیل کرده اند؛ و حالا هم نیروهای تازه ای از جوانان حلبی آبادها که کاملاً واکنده شده اند و تنها تابع شعارهای منفی هستند. این جایگزینی جنبشهای بسیار رادیکال و هویت جو با مردمی که هیچ ارتباط واقعی با مدرنیته ندارند، در حال حاضر پدیده ای رایج است.

□ مسئله ورود جنوب به مدرنیته مرا بسیار به خود مشغول می کند. من در کتاب شما این جمله را دیده ام که: "جنوب نیست که وارد مدرنیته شده است، بلکه مدرنیته است که توسط شمال به آنجا برده شده است." پس جنوب هیچ گاه مستقیماً وارد تاریخ نشده است.

□ این امر را می‌توان یک تئاتر واقعی دانست. چرا که استعمار به رقابت قدرتهای اروپایی انجامید و صحنه این رقابت شد. رقابت شرق-غرب هم نظیر همین است. از نظر مردم شمال، تاریخ جنوب جز در مواقعی که با تاریخ اروپایی ارتباط می‌یابد، همواره تاریخی روستایی است. تحقیر جنوب همیشه نزد شمال وجود داشته است.

□ به نظر شما جنوب چه جایگاهی می‌تواند در اقتصاد جهانی داشته باشد؟ فکر می‌کنید آیا می‌توان بدون آنکه استعمار اقتصادی در کار باشد بین شمال و جنوب نوعی شراکت به وجود آورد؟

□ در هر حال، مسلم است که انسانیت نوعی راه خروج نیست، یعنی اینکه، هرچه غرب بیشتر بهانه‌ای انسانی در اختیار داشته باشد که منتظر شود تا وضع آن قدر بد شود که بتواند مستقیماً در امور کشورهای جنوب دخالت کند و حکومت‌های آنها را تغییر دهد، بیشتر وضع به همین منوال باقی می‌ماند. مهم این است که بدانیم آیا هنوز نوعی اقتصاد جهانی وجود دارد که جنوب هم جای خود را در آن داشته باشد، البته نه به عنوان پیشخوانی برای استعمار صنعتی، بلکه به عنوان قدرتی اقتصادی. من گمان می‌کنم که در حال حاضر این‌گونه نیست. یعنی اینکه سیاست‌های لیبرالیزه کردن در امریکای لاتین به بازخریدهای کلان اقتصادی توسط اروپایی‌ها انجامیده است. در اینجا، گمان می‌کنم که یک مسئله مهم هست و آن اینکه بانک جهانی مسئولیت سنگینی در این سیاست لیبرالیزه کردن دارد، چون این سیاستها کاملاً از مسئله دارایی ملی، که مسئله‌ای اساسی است، جداست. امروزه از اتیوپیایی‌ها خواسته می‌شود که درهای اقتصاد خود را بگشایند. اما آنها نمی‌خواهند، یعنی نمی‌پذیرند، و این نه به دلیل آن است که آنها نمی‌خواهند اقتصادشان را لیبرالیزه کنند، بلکه به دلیل آن است که آنها نمی‌خواهند اقتصادشان را بفروشند. اما کسانی هم، مثل مینم در آرژانتین، هستند که آماده چنین کاری‌اند. اما خریداران فقط آن چیزی

را می‌خرند که سود آور باشد. در اینجا آنچه باقی می‌ماند چیزی است که مارکسیست‌ها می‌گویند، که همانا حدود این لیبرالیسم است. بدین ترتیب که کشورهای جنوب باید خود را با قواعد همگانی همساز کنند. اما آیا توان ساختن صنایع ملی در اختیار آنها گذاشته می‌شود؟ این چیزی حاشیه‌ای نیست بلکه دارای اهمیتی زیاد است. برزیل را در نظر بگیرید. امروز، پس از اقدامات حمایتی حکومت برزیل، از او خواسته می‌شود تا اقتصادش را بفروشد و این به معنای آن است که کشورهای حد واسط در معرض نابودی قرار دارند، چرا که این کشورها به صحنه‌ای بدل می‌شوند که هر کس برای تولید به آنجا می‌رود و برای فروش به جاهای دیگر.

□ به نظر شما چه شانس برای گزینش دموکراسی در جنوب هست؟ آیا به عقیده شما هیچ چشم‌اندازی وجود ندارد؟

□ نمی‌توان گفت چشم‌اندازی وجود ندارد، بلکه موضوع این است که مردم جنوب باید دریابند که آنها فقط می‌توانند روی نیروی خود حساب کنند. به گمان من زبان‌بازی غربی‌ها در این مورد، یکسر فاقد معناست. غربی‌ها همیشه از پاکستان در مقابل هند حمایت کرده‌اند. با این حال هند هیچ‌گاه، حتی در لحظه‌های دشوار، از خصلت دموکراتیک خود دور نشده است. والبسته پرواضح است که تشویق‌های غرب برای دموکراتیک‌سازی، هم به علت ابزارها و هم به علت خواست سیاسی، بسیار محدود است. به اعتقاد من افریقای جنوبی‌ها این امر را بخوبی فهمیده‌اند. در دیداری که با اعضای کنگره ملی افریقا داشتم، از اینکه دیدم آنها چقدر خوب فهمیده‌اند که باید روی نیروهای خودشان حساب کنند جا خوردم. آنها بخوبی دریافته‌اند که طرح مارشالی برای افریقای جنوبی وجود ندارد و به محض آنکه افریقای جنوبی به یک دموکراسی بدل شود، می‌گذارند که آنها سقوط کنند. این است که آنها آموختند باید میان سفیدها و سیاه‌ها همکاری به‌وجود آورند. و این در حالی است که

افریقای سیاه این را به هنگام استعمارزدایی دریافت. بنابراین، اگر جنوب فقط برای انجام آنچه به او گفته می‌شود و برای دست یافتن به پول به راه دموکراسی می‌رود مطلقاً به هیچ دردی نمی‌خورد. آنچه ضروری است، این است که این جوامع، در جهت نیازهای صرفاً دموکراتیک تحول یابند و نه به خاطر تصویری که ممکن است نزد شمالی‌ها داشته باشند. این بدان معناست که شاید لازم باشد که در برخی موارد چیزها از حد خود فراتر روند. شاید در برخی از کشورها دوره‌های گذار بیش از حد خشن بوده‌اند. کسی چه می‌داند؟ شاید تغییر جهتی که توسط انقلاب اسلامی به وجود آمده امکان خواست حقیقی دموکراتیک را در دل کشورهایی به وجود آورد که اگر هنوز رژیم شاه در کار بود، این حد از قدرت را در کف نمی‌داشتند. در زمینه‌ای دیگر، آنچه در افریقا توجه مرا به خود جلب می‌کند، تفاوت میان مستعمره‌های سابق فرانسه و انگلستان است. به مستعمره‌های سابق فرانسه، با وجود پول فراوانشان، اجازه داده نشد که خیلی دور بروند و، در نتیجه، خواست دموکراتیک در آن سرزمینها بسیار گنگ است؛ چرا که این خواست، نزد مردم، عبارت است از اینکه دیکتاتور کشور کنار برود، و نزد دیکتاتور عبارت است از رسیدن پولی از طرف غربی‌ها. حال آنکه، در مستعمره‌های پیشین انگلستان جریان امور در جهت دور شدن از آشفتگی است. من در اینجا بویژه به مستعمره‌هایی نظر دارم که دولتهای خود را به وجود آورده‌اند و امروز بحدی از پختگی دموکراتیک درونی دست یافته‌اند. بنابراین، من فکر می‌کنم که در مقابل الگوی مناطق تحت نفوذ فرانسه در افریقا که از خارج اخذ شده است، مستعمره‌های سابق انگلستان درس استعمارزدایی بهتری می‌دهند. و فکر می‌کنم که افریقای جنوبی‌ها توان آن را دارند که این موقعیتهای سیاسی نوین را خلق کنند. اما نباید در نمایشی که غربی‌ها در آنجا بازی می‌کنند دموکراسی هم یکی از صحنه‌ها باشد، بلکه باید جزء لایتجزای تاریخ این مردم باشد. دموکراسی با پول خریداری نمی‌شود و از خارج به دست نمی‌آید بلکه، همچون اروپا، از رهگذر تلاطمهای سیاسی درونی حاصل می‌شود.

□ شمال می‌بایست سعی کند که درس خوبی از دموکراسی به جنوب بدهد. اما نظر شما، بر اساس کتاب «دیکتاتور لیبرال»، چنین نیست. به نظر شما دموکراسی لیبرال از رهگذر هر آنچه می‌خواهد آن را از میان ببرد تحکیم می‌شود و، بنابراین، نمی‌تواند بدون دشمن به حیات خود ادامه دهد.

□ بله، دقیقاً همین‌طور است. روشن است که این تمدن عام‌گرا، عام نیست. این تمدن فقط از لحظه‌ای توانست توسعه پیدا کند که در مکان و فضایی خاص محدود شد و دشمنی برای خود انتخاب کرد. این تمدن عناصر چندانی را در اختیار ندارد که بتواند با آنها به گونه‌ای ایجابی خود را تعریف کند. در نتیجه، با عناصری مخالف و به گونه‌ای سلبی خود را تعریف می‌کند. بنابراین همیشه یک دشمن وجود دارد. من بخوبی از آنچه می‌توان از این جامعه انتظار داشت آگاهم. به نظر من این جامعه از هیچ عمومیتی برخوردار نیست؛ بلکه در اصول و گفتمان خود چنین است، اما بخوبی بر جوامع متقابل و متضاد خود تکیه می‌کند.

□ پس هر کس در موضع خود باقی می‌ماند. چه کسی باید نخستین گام را بردارد، جنوب یا شمال؟

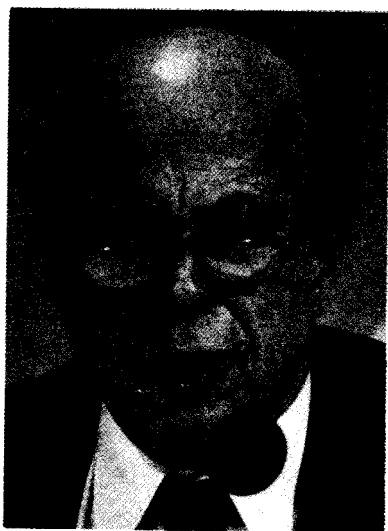
□ کشورهای شمال بیش از کشورهای جنوب یک بلوک واحد و متحدند. توان دست زدن به ابتکارهای سیاسی در این زمینه، در شمال، در حال حاضر بسیار ضعیف است. نقش انسانی اتحاد شوروی فقط در پایان کار نمایان شد، یعنی در لحظه‌ای که مردی توفیق آن را یافت که سیستم را به سوی انهدام راهبری کند. من گمان می‌کنم که در حال حاضر هیچ‌کس توان چنین کاری را در اروپای غربی یا امریکا ندارد، چرا که سیستم قوی‌تر از سیاستمداران است. سیاستمداران تنها زیرمقوله‌ای از کل سیستم هستند؛ حال آنکه در کشورهای جنوب خوداتکایی و استقلال سیاسی بیشتر است.

□ پس، از نظر شما، آینده بشریت در کشورهای جنوب که در سطح اوتوپای سیاسی خالص تر از کشورهای شمال هستند رقم می خورد؟

□ من فکر می کنم که اوتوپای سیاسی جدید در جنوب زاده می شود، و این نه به آن دلیل است که شمال دیگر اندیشه ای ندارد بلکه به آن دلیل است که در سطح سیاسی، شمال واکنش شدیدی نظیر جنوب نشان نمی دهد.

□ ژان کریستف روفن متشکرم.

اوت ۱۹۹۴



پیر هاسنر

Pierre Hassner

□ شما در ۱۹۳۳ در بخارست به دنیا آمده‌اید. در ۱۹۴۸ به پاریس پناهنده شدید. در ۱۹۵۷ وارد «مؤسسه ملی علوم سیاسی» شدید و امروز وزیر پژوهش در C.E.R.I و استاد «انستیتو مطالعات سیاسی» هستید. شما شاهد سقوط نازیسم و کمونیسم بودید. زمانی که نگاهی به گذشته می‌اندازید، به همه این سالهای دشوار سلطه‌گری، جنگ سرد، و مبارزه برای دموکراسی، برای عصر حاضر چه درس‌هایی می‌گیرید؟

□ نخستین عبارتی که به ذهن من می‌رسد، آسیب‌پذیری بشریت به دو معنی است. از یک سو، اگرچه تصور می‌کنم که به هیچ وجه ممکن نباشد، ولی احتمال دارد در یک جنگ هسته‌ای نسل بشر نابود شود. از دیگر سو، گمان می‌کنم که بشر همواره بسیار آسیب‌پذیر است، بدین معنی که دیگری را حرمت نمی‌نهد. زدوخوردهای یوگوسلاوی سابق نمایانگر این نکته است. بنابراین، امکان فاجعه یا وحشیگری همیشه وجود دارد. وقتی من با افرادی



صحبت می‌کنم که همواره در یک کشور آزاد زیسته‌اند، همیشه علی‌رغم همه چیز به خطر آسیب‌پذیری می‌اندیشم و تصور می‌کنم دو خطر بزرگ توتالیتاریسم، یعنی فاشیسم و کمونیسم، واقعاً از سر گذشته است، اما این احساس را ندارم که قضیه خاتمه یافته و همواره حس می‌کنم که خطر توتالیتاریسم روی دیگر دموکراسی لیبرال است و امکان وقوع آن همواره وجود دارد. درست است که جوامع غربی تنها جوامعی هستند که می‌دانم در آنها امید دستیابی دوباره به تعادل و تحلیل مخالفتها به صورت خوب یا بد وجود دارد. مثلاً هر بار که من به ایالات متحد نگاه می‌کنم از عقل‌گریزی امریکایی‌ها متأثر می‌شوم، ولی در عین حال آنها هرگز اسیر نازیسم یا کمونیسم نشده‌اند. شاید تجربه زندگی در رژیمهای مختلف و مهاجرت به من امکان می‌دهد این احساس را به صورتی عادی و آزاد نداشته باشم. از یک سو، همواره حس می‌کنم که هیچ چیز ابدی نیست ولی، از دیگر سو، تصور می‌کنم که جامعه فردگرا و اقتصادی ما آسیب‌پذیر است، زیرا نیاز به چیزهای دیگر می‌تواند آشکار شود. پس، بنا بر تجربیات من، پیشرفتی برای بشر هست، زیرا نه تنها جنگ سوم جهانی رخ نمی‌دهد و کمونیسم و فاشیسم دیگر از میان رفته‌اند بلکه، در عین حال، نمی‌توانم به فلسفه‌هایی چون فلسفه فوکویاما معتقد باشم که می‌گوید ما در همه جای جهان به سوی دموکراسی پیش می‌رویم. البته من این امکان را رد نمی‌کنم، ولی می‌بینم که همواره ممکن است حوادثی روی دهد که منجر به سیری قهقرای شود. همان‌طور که می‌دانید، آلكساندر کوژو اظهار می‌دارد که تاریخ با هگل و با نبرد ینا خاتمه یافته است. او فاشیسم را به هگل‌گرایی راستگرا و کمونیسم را به هگل‌گرایی چپگرا تعبیر می‌کند، و می‌گوید از هگل به بعد هیچ اتفاقی روی نداده است. می‌خواهیم این نکته را باور کنیم، اما دو جنگ جهانی، توتالیتاریسم، گولاک، آشویتس، و نظایر اینها رخ داده است. بنابراین، مسائل جانبی دیگری از این دست نیز می‌تواند وجود داشته باشد و عمیقترین مسئله پریشی است که من تنها پاسخی ابتدایی به آن دارم. مسئله این است که بدانیم آنچه ما ترجیح می‌دهیم، یعنی دموکراسی

لیبرال، یا جامعه شفاف که در آن افراد با هم سخن می‌گویند، تنها به جنبه استدلالی و عقلانی بشر می‌پردازد، حال آنکه، جنبه دیگری هست که نیازمند چیزی مطلق، مقدس، و خشن است. پس همواره خطر بازگشت آنچه پس زده شده است وجود دارد، یعنی آنچه نمی‌تواند در جامعه امروز به‌طور عادی مسائل خود را بازگو نماید. بنابراین، علی‌رغم تمام اینها، من نتیجه می‌گیرم که طرفدار آزادی و برابری‌ام اما، در عین حال، در مورد تاریخ تردید دارم. من در مورد کافی و وافی بودن دموکراسی‌های لیبرال به‌عنوان پاسخ نهایی مرددم، اگرچه مانند چرچیل می‌پندارم که تمامی راه‌حل‌های دیگری که ما جست‌وجو نموده‌ایم به سیستم‌های بدتری می‌انجامد.

□ بنابراین شما فکر می‌کنید که خشونت به‌عنوان دستاورد مهم حیات ملتها باقی می‌ماند.

□ بله، این همان چیزی است که من در مقدمه آخرین کتابم به نام خشونت و صلح، که گزیده‌ای از مقالات سی سال است، بازگو کرده‌ام. زیرا از دو داده آماری متأثر شده‌ام. نخست اینکه، بیشتر جنگ‌ها جنگ‌های داخلی هستند و دیگر اینکه، بیشتر کشته‌ها از آن جنگ‌های جهانی نیستند، بلکه افرادی هستند که به دست دولت خود کشته می‌شوند. بنابراین، من گمان می‌کنم که در غرب چیزی روی داده است که می‌تواند در جای دیگر نیز رخ دهد، یعنی نبرد میان دولتهای ملی و ایالات، که امری رایج بوده، به گمان من به پایان رسیده است. این یکی از مسائل علوم سیاسی امریکاست که بدانیم آیا دموکراسی صلح می‌آورد یا به‌عکس. به هر حال، دیگر فرانسه و آلمان بر سر آلتزاس و لورن جنگ نمی‌کنند. اما، از سوی دیگر، همان قدر که من به عدم وقوع جنگ‌های ملی در کشورهای دموکراتیک خوشبین هستم، می‌اندیشم که خشونت صرفاً از محدوده جنگ‌ها فراتر می‌رود؛ زیرا اگر جنگ میان دولتها رو به کاهش است، به‌عکس، خشونت بیش از پیش افزایش می‌یابد. خیلی‌ها می‌گویند که هرچه

جنگ با خارج بیشتر باشد، خشونت در داخل یک ملت کمتر است. به همین ترتیب، در مورد نظامهای توتالیترو نیز دموکراسی می‌پندارم که خشونت چیزی است که می‌تواند آشکار شود و جنگ میان دولتها تنها شکلی از این خشونت است.

□ شما نیز با رمون آرون همعقیده‌اید که همواره در مورد خشونت در روابط میان دولتها به بحث پرداخته است. اما آیا تا به حال تلاش نموده‌اید که به عدم خشونت بیندیشید؟

□ من به موضوع عدم خشونت پرداخته‌ام؛ اندکی هم به جنبشهای صلح طلبانه که بیست سال است به آنها علاقه مندم. باید بگویم که ترجیح می‌دهم توجه زیادی به آنها نکنم، زیرا من در مکتب رمون آرون پرورش یافته‌ام که بر موازنه وحشت تأکید می‌کند. به یاد می‌آورم که در دوران تحصیلاتم، یک سال (سال ۱۹۵۶) را در دانشگاه شیکاگو گذراندم. در آنجا در کنفرانسی دربارهٔ مجارستان با دانشجویان هندی آشنا شدم. نیز به خاطر می‌آورم که از دست دانشجویان هندی خشمگین شدم. زیرا آنها می‌گفتند چرا مجارهای به‌ستوه آمده از دست تانکهای شوروی شیوهٔ عدم خشونت گاندی را نمی‌پذیرند. بدین طریق آنها می‌خواستند اخلاق را وارد سیاست بین‌المللی کنند، و من آن روز فکر می‌کردم که عدم خشونت تا حدودی بستگی به حسن نیت ستمگر صاحب قدرت دارد. چنین چیزی در مورد انگلیسی‌ها صادق است، اما آیا در مقابل استالین یا هیتلر نیز چاره‌ساز است؟ ولی امروز به خود می‌گویم شاید برای مدت کوتاه عدم خشونت بتواند کاری از پیش برد. مثلاً پنج نفری که به میدان سرخ مسکو رفتند تا علیه تهاجم به چکسلواکی در ۱۹۶۸ اعتراض کنند، یا سولژنیتسین در خلال مقاومتش، توانسته‌اند به شیوهٔ خود در سقوط رژیم کمونیستی روسیه سهمیم باشند. فکر می‌کنم زمانی که ناراضیان عاری از خشونت در جایی وجود داشته باشند، این خود ثمربخش است. پس

من آماده‌ام عدم‌خشونت را تحولی تازه بخشم. در مقابل، آنچه را دوست ندارم فرمول جنگ هربرت مارکوزه است که از «خشونت نهادی‌شده» سخن می‌گوید. زیرا مستلزم آن است که همه‌چیز را در یک راستا قرار دهیم و بگوییم کودکانی که از فقر تحلیل رفته‌اند حاصل خشونت دموکراسی آزادند. این صوفیگری است. زیرا حتی اگر من هم مانند ماکیاولی بگویم که در آستانه بنیانگذاری رژیم‌های سیاسی همیشه خشونت وجود دارد، نمی‌توانم تفاوت میان حکومتی را که پلیس و ارتش دارد و آنها را به صورت منفی علیه مردم به کار می‌برد و مردم در وحشت دائمی از تفتیش عقاید و تصفیه به سر می‌برند با دولتی دموکراتیک که توسط مردم، یا دست‌کم به شیوه‌های پارلمانی، اداره می‌شود نادیده بگیرم. پس گمان می‌کنم که باید میان ویژگی خشونت فعال و مفهوم خشونت ساختاری تمایز قائل شویم. و نیز تصور می‌کنم زمانی که خشونت اقتصادی یا حتی خشونت تبلیغات مطرح می‌شود، جا دارد از مفهومی از خشونت که ورای خشونت نظامی یا فیزیکی است سخن گفت. من بیش از پیش، همچون واسلاو هاول و سولژنیسین، فکر می‌کنم که «نه» گفتن به خشونت زاییده از دروغ سیاسی قدرتی آنچنان عظیم دارد که نمی‌توان تصورش را کرد.

□ این بیشتر از «اخلاق اعتقاد» ناشی می‌شود تا از «اخلاق مسئولیت».

□ بله. من هم با شما موافقم. اما تصور می‌کنم که در مفهوم عدم خشونت میان مخالفت فعال و جمعیت منفعل تفاوت هست. در یکی از کتابهای هاول فصل خوبی است دربارهٔ بقالی که در یک کشور کمونیستی زندگی می‌کند و مغازه‌اش لوحی دارد که بر روی آن این نوشته به چشم می‌خورد: "زحمتکشان همهٔ کشورها متحد شوید." او طبعاً لحظه‌ای هم به این نوشته اعتقاد پیدا نمی‌کند، اما خود را مجبور می‌کند به آن اعتقاد داشته باشد. اما یک روز او به جنبهٔ مضحک این قضیه پی می‌برد. او دیگر ترس کمتری از رژیم

دارد و دیگر این لوح را در مغازه نمی‌گذارد. اما آیا این عمل وی یک مقاومت عاری از خشونت است؟ شاید، اما این عمل همانند رفتار کسانی نیست که تحصن می‌جویند و اعتصاب غذا می‌کنند. پس در انفعال عدم خشونت درجات متفاوتی وجود دارد. همان‌گونه که می‌بینید، من از آرون که در درجه‌بندی و تمایزات استاد من است حساسترم، درحالی که رمون آرون اندیشه‌ای دوگانه‌تر دارد. او از یک سو جنگ را می‌بیند و از دیگر سو صلح را. اما، به عقیده من، میان خشونت عمدی جنگ و تروریسم، از یک سو، و انفعال ساده در قبول خشونت، از سوی دیگر، تفاوتی هست. در نتیجه، اگر چون ماکس وبر «اخلاق اعتقاد» و «اخلاق مسئولیت» را از یکدیگر تمیز دهیم، در این تقسیم‌بندی چیزی تصنعی وجود دارد؛ وانگهی وبر خود می‌گوید که، در سیاست، آمیزش این دو لازم است. زیرا همیشه نمی‌توان اخلاق را کنار گذاشت و از جانب دیگر نمی‌توان کاملاً اخلاق‌گرا بود و واقعیت امور را نادیده گرفت. پس من بیشتر به یک محدوده میانی قائلم تا به تضاد بنیادی میان «اخلاق اعتقاد» و «اخلاق مسئولیت».

□ بعد از مسئله خشونت کمی به صلح پردازیم. به عقیده شما در دنیایی آکنده از پیچیدگی و ناامنی که همان دنیای ماست، میان فرهنگهایی که بر اساس توانا یا ترسیم بنا نشده باشند چه گفت‌وگویی را می‌توان انتظار داشت؟ فکر می‌کنید آیا می‌توان هنوز هم به اندیشه «حکومت غایات» کانت، به عنوان پیشی عملی برای روابط بین‌المللی، توسل جست؟

□ در سؤال شما چیزهای متعدد هست. پیش از هر چیز، مفهوم فرهنگ و گفت‌وگوی فرهنگها مطرح است. من در بطن فرهنگ غرب پرورش یافته‌ام، زیرا در عین حال فرانسوی، رومانیایی، یهودی، و تا حدودی کاتولیک هستم. اما حتی اگر شناختی از فرهنگهای دیگر نداشته باشم، دست‌کم اشتباه می‌دانم که فرهنگها را همچون هانتینگتون به صورتی یکپارچه در نظر آورم،

زیرا فکر می‌کنم ثابت شده است که حتی بنیادگرایی پدیده‌ای مدرن است و واکنشی است علیه مدرنیته. به عبارت دیگر، مسئله هویت مطرح است؛ اما در مورد یک فرهنگ هرگز نمی‌توان گفت که فرهنگ یک چیز است و لاغیر، همان‌گونه که می‌گوییم این چیز همین است و نه هیچ چیز دیگر. فرهنگ چیزی بسیار پیچیده است. به عنوان مثال، بنگلادش را در نظر بگیریم که نخست وحدت دینی را برگزید و جزو پاکستان گردید و سپس با ایجاد اصلاحات و دستیابی به یک وحدت زبانی از پاکستان جدا شد. پس هر ملتی و هر فردی در هویت خود عناصری گوناگون را داراست. هویت از هیچ ساخته نشده است. مسلماً همواره می‌توان اغراق نمود و گفت که هویت چیزی کاملاً معین است. مثلاً من می‌توانم دوست داشته باشم خود را مثل یک جوان بیست‌ساله زیبا، بلندقد، و موبور درست کنم. اما از خلال آنچه هست و آنچه داریم همواره فرایند گزینش روی می‌دهد که موجب برتری یک جنبه بر سایر جنبه‌ها می‌شود. خلاصه اینکه، من نسبت به نقطه نظرات هانتینگتون نظر خوشی ندارم. از سوی دیگر، میان جامعه گرایان و فردگرایان در ایالت متحد اختلاف وجود دارد. در یک طرف جان راولز و در طرف دیگر مایکل والرز قرار دارد. در این مناظره، اندیشه کانتی «حکومت غایات» مطرح است. من دارای طبعی فردگرا هستم، اما طرفدار کانت باقی می‌مانم و، علی‌رغم همه چیز، فکر می‌کنم که «جوهر بنیادین» این اختلاف نظر مسئله حرمت فرد انسانی است. در عین حال فکر می‌کنم که در نقد جامعه گرا چیزی واقعی هست و آن این است که بشر موجودی بی‌نام و نشان نیست، بلکه موضوع قانون اخلاقی است و حقوقی دارد. این تا حدودی همان چیزی است که هگل در مورد اخلاق کانتی می‌گوید. مرحله‌ای از امر عام وجود دارد که حرمت فرد انسانی است، اما در عین حال این افراد کسانی هستند که در کالبد اخلاقیات، فرهنگ، و دین تجسم یافته‌اند. این بحثی است که امروز نیز در فرانسه و ایالات متحد در باب چندفرهنگ‌گرایی وجود دارد. آیا اگر کسی بخواهد فرانسوی یا امریکایی باشد باید از هویت گذشته خود بیرون آید؟ آیا باید فردی غیر مذهبی و جمهوریخواه شود و در

مدرسه بیاموزد که نیاکانش، یعنی اقوام گل، موبور بودند؟ اما اگر در جوامع مجزایی به سر بریم، بدین معنی است که تحت یک تابعیت جدا زندگی می‌کنیم، و شاید زیر نفوذ رئیس دینی خود و شرایطی از این قبیل باشیم. بنابراین، از آنجا که خود من یک مهاجر رومانیایی هستم، نسبت به این مسئله بسیار حساسم. من بیش از اغلب فرانسوی‌ها طرفدار حقوق اقلیتها هستم. اما با این حال باید توجه داشته باشیم که جوامع افراد را سرکوب می‌کنند. مثلاً در حال حاضر در بلژیک، در برخی از نواحی فلاندر، شما حق ندارید فرانسه بیاموزید یا بگذارید فرزندانان فرانسوی بار آیند. به یاد می‌آورم نویسنده‌ای اسلواکی می‌گفت که مقاومت در برابر حکومت خودکامه کمونیستی آسانتر از تحمل وضعیت فعلی است. زیرا امروز که آزاد هستیم و با خویشانمان به سر می‌بریم، هر بار که بخواهیم نه به نام اسلواکی بلکه به نام خود سخن بگوییم، ممکن است از سوی جامعه‌مان خائن قلمداد شویم. پس، مثل همیشه، در اینجا دیالکتیکی دشوار است برای آشتی دادن حقوق اقلیتها و حقوق افراد، نه فقط در برابر یک دولت سرکوبگر بلکه، بویژه، در برابر جامعه خود. و من می‌بینم که این موضوع برای کانت جالب است. زیرا او مبارزه می‌کرد برای اینکه آموزش به گویش لتونیایی حفظ شود. پس کانت هم بر عمومیت انتزاعی فرهنگها تأکید می‌کرد.

□ دوست دارم به موضوع عمومیت پردازیم. گمان می‌کنم تا به امروز ملت در ذهن مردم مفهومی عام بوده است. اما آیا فکر می‌کنید با کنار گذاشتن ملت، مفاهیم عام دیگری می‌توانند جایگزین مفهوم «ملت» شوند و در بافت روابط میان حکومتها مفاهیمی عملی باشند؟

□ بله. می‌بینم که ملت، به لحاظ تاریخی، مفهومی هم کهنه و هم پیچیده است. شکلی است میان عام و خاص، بین اجتماع (société) و جامعه (communauté) از سوی دیگر، در حال حاضر چیز تازه‌ای پدیدار نمی‌شود.

من افرادی را که از ملت به صورت یک مفهوم عام سخن می‌گویند تا حدودی مثل افلاطون می‌دانم که در مورد جامعه یونان سخن می‌گفت. در اینجا ارزش موضوع را در زمانی می‌بینیم که رو به نقصان است. هنوز نمی‌دانیم چه چیز جای ملت را می‌گیرد. اعتراف می‌کنم که من یک اروپایی سرخورده هستم که هنوز کاملاً فکر اروپا را رها نکرده است. می‌اندیشیدم که با فدرالیسم و پیوندهای فراملیتی می‌توان با اروپا چیزی را ساخت که جانشین ملت باشد. اما در حال حاضر احساس می‌کنم که چنین نمی‌شود، و اروپا کارآمدتر از حکومت‌های ملی نیست و همان هویت‌سازی عاطفی و اخلاقی را موجب می‌شود که ملت موجب می‌شد. پس من با برتراند باری که می‌گوید این پایان مملکت است موافق نیستم. مثلاً با ماهواره، شبکه اینترنت، و فاکس مملکت بتدریج مفهوم کلاسیک خود را از دست می‌دهد، با وجود همه این چیزها که گفته می‌شود، روی کاغذ و از نقطه نظر سیاسی و حقوقی ترکیب عام و خاص همواره بر اساس دولت حاکم در مملکتی خاص بنا شده است. آنچه بدینی مرا در مورد نظام بین‌المللی جدید برمی‌انگیزد این است که احساس می‌کنم دولت ملی بتدریج منسوخ می‌شود، اما نه به نفع شکل دیگری از اتحاد یا سازماندهی‌های فراملیتی چون سازمان ملل متحد، بلکه به نفع پدیده‌های فراملیتی دولت‌ستیز که همان کارتل‌ها، مافیاهای و فرقه‌هایی با ماهیت فراملیتی هستند، اما عام نیستند، بلکه اگر خاص‌تر از دولتها نباشند، به همان اندازه خاصند.

□ آیا در پایان قرن بیستم دموکراسی می‌تواند به عنوان اصلی جهانی برای نزدیکتر کردن کشورها و برای نزدیکتر کردن غرب و شرق به هم به شمار رود؟

□ نخست، همان‌گونه که گفتم، من شرق را خوب نمی‌شناسم. دوم اینکه، کسانی هستند که در فرانسه از پایان دموکراسی و ایجاد شبکه‌ها سخن می‌گویند و اینکه شکاف میان بخش دولتی و خصوصی و اقتصاد و سیاست



بیش از پیش محو می‌شود. این بدین معنی است که بشر تنها از خلال شبکه‌ها زندگی می‌کند. در عین حال، ما نیاز به چیزی داریم که احساس هویت و ریشه گرفتن را بدهد و نیز احساس ارتباط با عام را. با این حال فکر می‌کنم کافی است اندیشه دموکراسی یا جمهوری را تعریف کنیم. مسلماً دموکراسی تنها به معنی داشتن پارلمان یا رأی‌گیری نیست، بلکه این اندیشه است که مشروعیت از مردم سرچشمه می‌گیرد و اینکه دولت در برابر چیزی جز خودش مسئول است. به نظر من، امروز جز در کشورهای غربی بسیار دشوار است که بتوان دموکراسی داشت، زیرا همواره برای مشروعیت اصول دیگری مطرح می‌شود جز اصولی که در دموکراسی مطرح است. این چیزی است که شرایط اعمال دموکراسی را دشوار می‌کند. حتی در اروپا، مسئله اصلی برای برخی از روشنفکران، از جمله کسانی که برای نشریه اسپری کار می‌کنند، بازآفرینی سیاست است. در عین حال، من به کسانی چون شونمان می‌خندم، زیرا بینشی اساطیری از جمهوری فرانسه دارند و به عقیده آنان لیبرالیسم و حقوق بشر از ملت سرچشمه می‌گیرد. به تصور من، لیبرالیسم چیزی بس شکننده است. باید تا مرز لیبرالیسم پیش رویم، بی آنکه از آن نزول کنیم. پس، خوب یا بد، ما در غرب در جوامع باز به سر می‌بریم، در جایی که، برخلاف دموکراسی باستان که بر اساس بردگی بنا شده بود، ما تنها با ساختن سیاست و با گردهم آمدن در میدان شهر یا سپردن اقتصاد به دست زنان و بردگان به سر نمی‌بریم. ما افراد جامعه مدرن، افرادی اقتصاددانیم و اهل کار در بخش خصوصی. من فکر می‌کنم که اگر بکوشیم به آن دموکراسی بازگردیم، بنابر گفته بژامن کنستان، گرفتار استبدادی موحش خواهیم شد. اما در عین حال، در این جهان فردگرا باید، به هر قیمتی، جزیره‌هایی به صورت جوامع کوچک پدید آورد. این خود شکل دیگری است. ظاهراً با فدراسیون‌ها کار پیش نمی‌رود، اما من طرفدار فدرالیسم هستم. من فکر می‌کنم نمی‌توان خواستار جامعه‌ای یکپارچه بود، زیرا که این به منزله فاشیسم یا توتالیتاریسم است. اما باید در محدوده‌ای کوچکتر سعی در ایجاد انجمنهایی کنیم و حتی الامکان یک سیاست مبتنی بر

جوامع کوچک را ایجاد کنیم. در اینجا نیز میان نیاز به سیاست و نیاز اقتصادی و اجتماعی باید حدی را مشخص نمود.

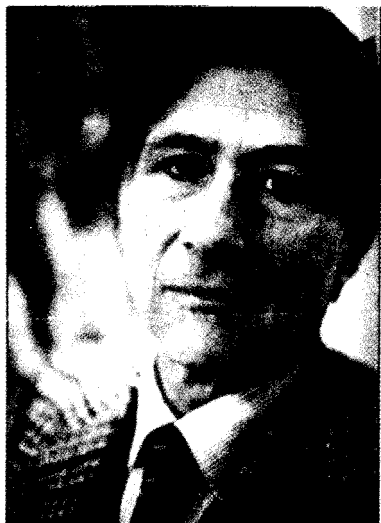
□ پس برای کسی چون شما جامعه مدنی، به عنوان مفهومی عملی در نظام زندگی درونی ملتها و هم در زندگی بین المللی، بیش از پیش اهمیت می یابد.

□ بله، اما همه مسئله این است که بدانیم جامعه مدنی چیست. شما با کار هانا آرنت آشنایید و مسلماً می دانید که او از تباهی سیاست به نفع مقوله اجتماعی شکوه می کند. اما من می اندیشم زمانی که ما، با صحبت از نارضایتی در اروپای شرقی، از مقاومت جامعه مدنی در برابر دولت حرف می زنیم، کاملاً ضد سیاست هستیم و به شیوه ای اخلاقی توتالیتاریسم را رد می کنیم. اما حال برای یک بار هم که بساط نظام توتالیتار برچیده شده، باید به سیاست پرداخت و به گمان من دیگر نمی توان همچون گذشته موضوع جامعه مدنی را پیش کشید. به نظر من، جامعه مدنی دارای سه معنی است: یکی جامعه مدنی ضد توتالیتار است که اسطوره نارضایتی نیز آن را همراهی می کند. در وهله دوم، می توان از جامعه مدنی به مفهوم جامعه خصوصی و سپرده شده به بخش خصوصی یعنی «هر کس برای خود» سخن گفت. در این راستا، تصور می کنم باید در کشورهایی که از حکومت همچون یک ملک خصوصی استفاده می کنند، حکومت را غیر خصوصی ساخت. در وهله سوم، در جامعه امروز که جنبه اجتماعی مطرح است و نه شهروندی، بیشتر می توان از جوامع شهروندی (civiques) سخن گفت تا از جوامع مدنی (civiles). در اینجا مسئله اصلی این است که بدانیم چگونه می توان جامعه را، با ایجاد پلی به امر عام با عبور از جامعه، قربانی نکرد. این همان کاری است که هگل سعی در انجام دادن آن نمود. اما هگل خود متوجه شد که نظریه اش موفقیت آمیز نیست، زیرا تنها رابطه با حکومت پرداخت مالیات و انجام خدمت نظامی است. حتی امروز زندگی در یک حکومت هگلی یک زندگی خصوصی است. از این روست که هگل

گاهی برای آنکه شهروندان را متحد کند خواستار جنگ بود. پس یک بار دیگر نیز جامعه مدنی چون یک معمای حل نشده می نماید. من با اهمیت جامعه مدنی موافقم؛ اما اگر به جامعه مدنی مفهومی غیر از مفهومی که هگل به آن می دهد بدهیم، یعنی نه فقط به عنوان «نظام نیازها» بلکه در مقام دنیای جامعه؛ مسلماً این همان چیزی است که غرب و شرق نیازمند آنند.

□ اما آنچه بیش از چهار قرن است که نیروی مدرنیته را در غرب می سازد، همانا ساختار دولت به عنوان یک ماشین سازمان دهنده جامعه است. شما از پیش هگل درباره جنگ به عنوان یک عامل وحدت ملتها سخن گفتید. اما اگر همان گونه که شما فکر می کنید، در دنیای امروز جنگ بیش از پیش ناممکن است، چگونه حکومتها می توانند وحدت سیاسی خود را حفظ نمایند؟

□ دقیقاً احساس من این است که در یک دولت ملی بحران بیشتری وجود دارد تا در ملت، و اینکه مشروعیت دولت بیش از پیش کاهش می یابد. در حال حاضر، دولت در میان تقاضای مردمی که نمی خواهند مالیات بیشتری بپردازند اما حقوق اجتماعی بیشتری می خواهند، و مقتضیات پولی و اقتصادی جامعه بین المللی گرفتار آمده است. پس گرایشی به بسته شدن وجود دارد. اگر یک دولت در درون مستبد و در خارج محافظه کار وجود داشته باشد، دستاوردهای جامعه مدنی و لیبرالیسم بیش از پیش از میان می رود. به عکس، حکومت از بالا منحل می شود، یعنی دستگاه دولت دیگر نمی تواند در برابر فشارهای داخلی و خارجی تاب آورد. این شاید مهمترین تنگنای مدرنیته ما باشد که باید تلاش در حل آن نمود.



ادوارد سعید

Edward Said

□ ابتدا به خاطر قبول این مصاحبه از شما تشکر می‌کنم. برای شروع بحث مایلم از زندگی شخصی و تجارب گذشته شما پرسیم و اثری که این تجارب بر اندیشه‌تان گذاشته است. شما در نوامبر ۱۹۳۵ در اورشلیم در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمدید. آیا خاطراتی از دوران گذشته به یاد دارید؟

□ بین سالهای ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۷ در اورشلیم زندگی کرده‌ام. طی این سالها اورشلیم تحت سلطهٔ بریتانیا بود. خانواده‌ام یکی از خانواده‌های مسیحی اصیل و مادرم اهل ناصره بود. طی آن سالها در شهرهای اورشلیم و قاهره زندگی می‌کردیم، چون پدرم در این دو شهر مشغول به کار بود. بنابراین اورشلیم در نظر من شهری بریتانیایی بود و جدایی کاملی میان یهودی‌ها و اعراب به چشم می‌خورد. در آن زمان یهودی‌های ساکن اورشلیم از دو تیره بودند: یکی یهودی‌های هاسیدیک که در بخش ارتدوکس‌نشین اورشلیم زندگی می‌کردند و گروه دیگر یهودیان اروپایی بودند که به اورشلیم مهاجرت

کرده بودند. از آن روزگار، پسری یهودی را به یاد دارم که در مدرسه سنت جورج همکلاس بود. مدرسه سنت جورج، مدرسه‌ای مختلط و وابسته به کلیسای انگلستان بود. نام آن پسر دیوید ازار بود و تنها کسی است که از سال ۱۹۴۷ به یاد دارم. دیوید تنها پسر یهودی کلاس و فردی کاملاً مستقل بود. رابطه‌ای دوستانه با او داشتم که به صمیمیت منجر شد. در آن زمان اورشلیم به دو بخش تقسیم شده بود؛ خانواده من در یک قسمت شهر و خانواده دیوید در بخش دیگری بودند. برای رفتن از بخشی به بخش دیگر باید از پستهای بازرسی ارتش انگلستان عبور می‌کردیم. شرایط دهه ۱۹۴۰ کاملاً متشنج بود و انفجارهای زیادی به وقوع می‌پیوست. به خاطر دارم که آن زمان درباره وقایع تروریستی ایرگون مطالبی خواندم، آنها چند سرباز انگلیسی را اعدام کرده بودند. اورشلیم به نظر من شهری دلگیر بود و جاذبه‌ای نداشت و از ویژگیهای مذهبی برخوردار بود.

□ آیا آن زمان تحت تأثیر مسئله هویت قرار داشتید؟

□ نه، نه به طور جدی، چون من در آن بخش از جهان به دنیا آمده بودم و به یاد دارم پدرم هم که در آن شهر قدیمی پرورش یافته بود و بعدها هم که با ما در این شهر زندگی می‌کرد، همیشه به من می‌گفت که از اورشلیم متنفر است. اورشلیم برای او نمود مرگ بود. باید بگویم برای من هم یادآور مرگ است. می‌دانید که در آن زمان هیچ نوع سرگرمی در اورشلیم نبود. چند سینما داشت که فقط دو تا از آنها متعلق به اعراب بود. فقط می‌توانستیم به سینمای اعراب برویم، نه سینمای یهودی‌ها و آنها هم همین‌طور. تشنج در شهر زیاد بود و سربازان انگلیسی همه‌جا حضور داشتند. با اینکه زاده اورشلیم بودم، هیچ حسی از هویت و وابستگی نسبت به آن شهر نداشتم، جز اینکه خانواده‌ام اهل آنجا بودند.

□ بعدها، در سال ۱۹۴۷، با خانواده‌تان به قاهره رفتید و وارد کالج ویکتوریا شدید؟

□ بله، ما به قاهره رفتیم و من تا سال ۱۹۵۱ دوسالی در آن کالج بودم.

□ آیا آن زمان عقاید سیاسی هم داشتید؟

□ بله، اما سیاسی از آن جهت که همگی مخالف انگلستان بودیم. کالج ویکتوریا مدرسه‌ای انگلیسی بود. گرچه تعداد اندکی از دانش‌آموزان انگلیسی بودند، همهٔ معلمها و استادها انگلیسی بودند. استادان کالج نژادپرست نبودند، ولی نسبت به آنها نوعی تنفر احساس می‌کردم، چون از اعراب طوری سخن می‌گفتند که گویی اعراب گونه‌ای متفاوت از دیگران هستند. می‌دانید که مؤسسه‌های بزرگ قاهره در آن زمان همگی مستعمراتی بودند. بنابراین اوقات بدی را سپری می‌کردم، و بالاخره به خاطر آنچه آنها «بی‌انضباطی» می‌نامیدند، از مدرسه اخراج شدم، اما درحقیقت به دلیل رفتار تحریک‌کننده‌ای بود که علیه استادانم داشتم. بنابراین پدرم این‌گونه صلاح دید که قاهره را ترک کنم و به ایالات متحد بروم. آن زمان او تبعهٔ امریکا بود، چون طی جنگ جهانی اول در ارتش امریکا خدمت کرده بود و در آن زمان با تابعیت امریکا در فلسطین زندگی می‌کرد. سپس به امریکا رفتم و وارد مدرسه‌ای شبانه‌روزی شدم و از آن موقع تاکنون مقیم امریکا هستم و پی‌درپی به خاورمیانه سفر کرده‌ام، اما تنها عضو خانواده هستم که در امریکا به‌سر می‌برم.

□ بنابراین بعد از اتمام دبیرستان به دانشگاه پرینستون رفتید و مشغول به تحصیل در رشته‌های ادبیات، فلسفه، و موسیقی شدید. چطور این سه رشته را با هم خواندید؟

□ رشته‌ای که خواندم تحت‌عنوان علوم انسانی بود و پیانو و تئوری

موسیقی هم می خواندم. همزمان در مدرسه جولیارد نیویورک درس پیانو می خواندم و کنسرت های زیادی اجرا می کردم.

□ چرا موسیقی را به عنوان نوازنده پیانو رها کردید؟

□ نمی خواستم نوازنده پیانو باشم. زندگی به عنوان پیانیست ارضا کننده نبود و به جای آن فلسفه و ادبیات خواندم.

□ چرا ادبیات؟ چه چیزی سبب علاقه مندی شما به ادبیات شد؟

□ خوب، خیلی چیزها. البته باید بگویم که امریکای دهه ۵۰ از نظر سیاسی جذابیتی نداشت. در آن زمان هیچ حادثه ای به جز مک کارتیسم روی نداد. باید اضافه کنم که دانشگاه پرینستن کاملاً ضد سیاست بود. هر کسی کتی به تن داشت و پیپی می کشید؛ خیلی شیک.

□ در آن زمان اوپنهاইمر هم آنجا بود؟

□ بله، اما در دانشگاه درس نمی داد. اینشتین هم آنجا بود. پرینستن شهر کوچکی مملو از امریکایی های سطح بالا و پروتستان های آنگلوساکسون سفید پوست (W.A.S.P.S) بود. دانشگاه پرینستن دانشگاه طبقه حاکم بود، اما بیشتر ویژگی حزبی داشت تا دانشگاهی. در زندگی اجتماعی با هیچ زنی ملاقات نمی کردیم. گاهی برای تعطیلات به نیویورک و فیلادلفیا می رفتیم. بنابراین اغلب اوقات کار و مطالعه می کردم. آن دوران برایم فرصتی طلایی برای کسب علم بود. سپس یک سال با خانواده ام در مصر زندگی کردم و سرگرم نواختن پیانو و نوشتن شدم، یعنی از سال ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۸، بعد از بحران کانال سوئز.

□ در آن زمان تحت تأثیر چه نویسندگان و متفکرانی بودید؟

□ در مدرسه و دانشگاه استادان خوبی داشتم. اما استادان برجسته آمریکایی نبودند. بیشتر تحت تأثیر مطالبی قرار می‌گرفتم که می‌خواندم. گمان می‌کنم اولین تأثیر قوی فکری بعد از این بود که پرینستن را ترک کردم. اولین نفر ویکو بود. به یاد دارم آثار ویکو را سال ۱۹۵۳ خواندم و کاملاً تحت تأثیر آنها قرار گرفتم. دیگری لوکاچ بود. کتابش تاریخ و آگاهی طبقاتی نام دارد که در آن زمان تازه منتشر شده بود. ترجمه فرانسوی آن را گرفتم، چون به زبان آلمانی در دسترس نبود.

□ ترجمه فرانسوی کوستاس آگسوس؟

□ دقیقاً. فکر می‌کنم او را بخوبی می‌شناسید، بگذریم. بعد از لوکاچ، آثار هایدگر را خواندم. همان‌طور که می‌دانید، اولین کتابم درباره کنراد بود. در آن زمان از اولین کسانی بودم که در آمریکا درباره فلسفه اروپا صحبت کردم. آن زمان دوره شکوفایی نقد جدید در آمریکا بود. آن دوره به مسائل فلسفی علاقه خاصی داشتم. بنابراین از دانشگاه هاروارد درجه دکترا گرفتم. رساله من درباره آثار کنراد و کارهای ادبی وی بود. بعد هم تحت تأثیر آثار مرلوپونتی و هایدگر قرار گرفتم. آثار فلسفی سارتر را چندان نمی‌خواندم، اما رمان‌های او را خواندم که بیش از هر چیز دیگری تجربه زندگی است. کتابهای زیادی هم از پوله خواندم. همچنین در آمریکا اولین نفر در زمینه نقد ادبی بودم که با جدیت تمام، آثار فرانسوی را مطالعه کردم و درباره آنها مطالبی نوشتم. بنابراین اولین کسی بودم که درباره مرلوپونتی، لوی - استروس و فوکو مطالبی نوشتم.

□ چرا کنراد را انتخاب کردید و آثار او را بررسی کردید؟



□ موضوع آثار کنراد «تبعید» بود و سبب علاقه‌مندی من شد. کاملاً تحت تأثیر آثار خارجی کنراد بودم، مانند نوسترامو، در قلب تاریکی، طوفان، و غیره. کتاب مأمور مخفی جلبم نکرد. بیشتر این رمان‌ها را وقتی که نوجوان بودم خواندم. گرچه کنراد آثارش را به زبان انگلیسی می‌نوشت، نویسنده‌ای نبود و همین سبب علاقه‌مندی من به کنراد است. وی با معاصران خود مانند کیپلینگ و هنری جیمز تفاوت بسیاری داشت. همیشه از خود می‌پرسیدم که وجه تمایز آثار کنراد با دیگران چیست و به این نتیجه رسیدم که بکارگیری مفهوم تبعیدی در آثار اوست. کنراد اولین نویسنده‌ای بود که در عین حال که ضدامپریالیست بود، دربارهٔ دنیای امپریالیستی می‌نوشت. زبان نوشتارهایش فوق‌العاده بود و با زبان معاصرانش، کیپلینگ و چستر تن تفاوت داشت.

□ بنابراین در آن زمان هم شما با ارتباط میان امپریالیسم و فرهنگ سروکار داشتید؟

□ بله، خیلی زیاد، اما نه از جنبهٔ سیاسی. من اثرهای این دو را بر زندگی افراد مطالعه می‌کردم. به همین دلیل است که دربارهٔ کنراد مطالبی نوشتم. کنراد حاصل یک زندگی متزلزل بود. مردی اهل لهستان که پس از فراگیری زبان فرانسه، انگلیسی آموخت، دور دنیا سفر کرد، و کاملاً تحت تأثیر پدری قرار داشت که مترجم آثار شکسپیر، دو موسه، و لامار تین بود. کنراد در کتابش به مسائلی مانند مسئلهٔ هویت و مسئلهٔ زندگی پرداخته است که مسائلی استثنایی در ادبیات اواخر قرن ۱۹ بود.

□ بعد از گرفتن دکترای آموزش ادبیات تطبیقی را در دانشگاه کولومبیا آغاز کردید. چرا نیویورک را به جای کیمبریج، ماساچوست، یا هاروارد انتخاب کردید؟

□ هنوز هم مشتاق بازگشت به هاروارد هستم. حدود دو سال پیش

دوباره کرسی ادبیات تطبیقی دانشگاه هاروارد را به من پیشنهاد کردند. اما به نیویورک علاقه‌مندم. اول از همه، چون دانشگاه کولومبیا اولین دانشگاهی بود که به من پیشنهادی داد، و در درجهٔ دوم هم علاقهٔ بسیاری به لایونل تریلینگ، منتقد سرشناس امریکایی دارم که در آن زمان در دانشگاه کولومبیا درس می‌داد. شهرت دانشگاه کولومبیا به موجب این است که در دانشگاه بیشتر به آموزش جنبه‌های عقلانی پرداخته می‌شود. در دانشگاه هاروارد در زمینهٔ ادبیات فقط به متن می‌پردازند، در صورتی که در دانشگاه کولومبیا بیشتر به موضوعهای تاریخ و سیاست پرداخته می‌شود. ارتباطی تنگاتنگ میان تریلینگ و دیگر روشنفکران نیویورک مانند هانا آرنت و مری مک‌کارتی وجود داشت. سال دومی که در دانشگاه کولومبیا بودم، با هانا آرنت ملاقات کردم؛ هر دو عضو یک سمینار بودیم. بنابراین دانشگاه کولومبیا مکانی کاملاً عاری از تعصبات میهنی بود. ۳۲ سال است که در دانشگاه کولومبیا هستم و علاقهٔ وافری به این دانشگاه دارم. در دانشگاه اجازه دادند تا هر کاری که می‌خواهم انجام دهم، اما باید رشتهٔ علوم انسانی آموزش می‌دادم. از سال دوم و سوم به بعد تصمیم خود را گرفتم و شروع کردم به اینکه موضوعهای مورد علاقه‌ام را آموزش دهم. مثلاً در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ تئوری ادبیات و فلسفهٔ نقد درس دادم. اولین کسی بودم که همایشی دربارهٔ گرامشی در امریکا ترتیب دادم و دربارهٔ فوکو و دریدا سخنرانی کردم. سپس سمیناری ترتیب دادم و تمام افراد را دعوت به همکاری و تدریس کردم. هزینه‌ای صرف آنها نکردم، اما آنها آمدند چون نیویورک، نیویورک است. هانری دُمان و دریدا، جورج پوله هم آمدند. هانری دُمان یکی از دوستان قدیمی من در دانشگاه هاروارد بود، اما هنوز هم موافق عقاید وی نیستم.

□ آیا هنوز هم دانشگاه کولومبیا همان‌گونه است؟

□ نه، تفاوت بارز در این است که دیگر اروپا-محوری نیست. امروز

نویسندگان بسیاری از جهان سوم، هند، چین، آفریقا، و خاورمیانه در این دانشگاه تدریس می‌شوند. وقتی در سال ۱۹۶۳ از دانشگاه هاروارد فارغ‌التحصیل شدم، انگلیسی و ادبیات تطبیقی، منحصر به ادبیات اروپا بود. نویسنده مورد علاقه و راهنمای من آثورباخ بود. او را نمی‌شناختم، فقط آثارش را خواندم و از زبان آلمانی ترجمه کردم. در این سالها ادبیات تطبیقی، دیگر اروپا-محوری نیست و شامل ادبیات ژاپن و چین هم می‌شود. بخش اروپایی که اساس ادبیات تطبیقی بود، امروز از بین رفته است.

□ امروزه شهرت شما بیشتر به خاطر تألیف کتاب «شرق‌شناسی» است. این کتاب را در مجموع آثارتان چگونه ارزیابی می‌کنید، بویژه اینکه ۱۸ سال از تألیف آن اثر می‌گذرد؟

□ همان‌طور که می‌دانید، مؤخره‌ای بر این کتاب نوشته‌ام که در سال ۱۹۹۵ به زبان انگلیسی منتشر شد. مشخص است که چون این کتاب به ۲۵ زبان ترجمه شده، از جمله زبان مالزیایی، اسلاوی، کره‌ای، کتابی شناخته شده است. بیشترین فروش کتاب در ژاپن با ده چاپ مختلف بوده است و ۲۵ بار به زبان انگلیسی تجدید چاپ شده است که برای خود من هم شگفت‌انگیز است. گمان می‌کردم کتاب ساده‌ای نوشته‌ام. وقتی با ناشران درباره کتاب صحبت می‌کردم علاقه چندانی برای چاپ نشان نمی‌دادند. اما این کتاب به چند دلیل متفاوت کتاب مرجع است: اول اینکه در نوشتن کتاب امکانی برایم فراهم شد تا برای اولین بار بنشینم و روی موضوعی با دقت کار کنم و آن را به پایان برسانم. وقتی برای آن کنار گذاشتم و کار کردم، البته سیستم دقیقی نداشتم، اما برنامه‌ام کامل بود و باقی اوقات را صرف نوشتن کتاب فرهنگ و امپریالیسم کردم. بنابراین همزمان برای دو کتاب برنامه‌ریزی کردم. دوم اینکه، در دنیای اسلام تعبیر اشتباهی از این کتاب شده است؛ مردم این کتاب را به عنوان دفاع از اسلام تلقی می‌کنند و به آنچه گفته‌ام توجهی ندارند. اما در بیشتر نقاط دنیای عرب که

ترجمه خوبی از این کتاب وجود دارد، عقیده مردم چنین است که چهره غرب به منظور حمایت از اسلام نقد شده است. از این جهت فکر می‌کنم که تلقی اشتباهی از کتابم شده است. به اعتقاد من، شرق و غرب هر دو ساختارهایی هستند که در ارتباط با نحوه استفاده گوناگون از قدرت ابداع شده‌اند.

از نظر اصولی و فلسفی، این کتاب بیشتر از تأثیری که باید بر دنیای عرب داشته باشد، خارج از دنیای عرب مؤثر بوده است و این مسئله مرا نیز تحت تأثیر قرار داده است. چون دنیای عرب به این کتاب فقط به عنوان حمله‌ای علیه غرب می‌نگرد و آن را آن‌گونه که افریقایی‌ها و هندی‌ها می‌بینند در نظر نمی‌گیرد. هندی‌ها برای این کتاب کارهای فراوانی کرده‌اند. خیلی از مردم ژاپن این کتاب را خوانده و فهمیده‌اند. همچنین حرفهای بسیاری با فمینیست‌ها در مورد کتابم داشته‌ام. اما دنیای عرب فقط آن را به عنوان حمله و دفاع می‌پندارد. متأسفانه علوم انسانی و مطالعات تاریخی در دنیای عرب سیر آهسته‌ای دارد که این مسئله از نشانه‌های بارز آن است. شاید به دلیل فشارهای وارده از خارج، یعنی ایالات متحد و اسرائیل باشد.

□ تئوری توطئه هم در این بخش از دنیا به چشم می‌خورد؟

□ بله به طرز وحشتناکی. تقریباً بی‌خبری مطلق نسبت به وقایعی که خارج از دنیای عرب رخ می‌دهد در این مناطق وجود دارد، عجیب اینجاست که در این بخش از دنیا نیازی نیست که فقط به اروپا یا ایالات متحد توجه داشته باشید، بلکه می‌توانید به ژاپن یا هند بپردازید، ولی هیچ علاقه‌ای از سوی اعراب نسبت به هند و افریقا وجود ندارد. سال گذشته به ژاپن رفتم. بعد از ظهر یک روز به یک مهمانی دعوت شدم که تمام میهمانان، متخصصان ژاپنی کارشناس در امور دنیای اسلام بودند. به آنها گفتم وجود چنین چشم‌اندازی در مصر یا دیگر کشورهای عربی غیر ممکن است. با میهمانان حاضر فقط به زبان عربی صحبت کردم. بنابراین نوعی سوءظن نسبت به غرب در دنیای عرب

وجود دارد که درک وقایع جاری در ادبیات امریکایی را برای اعراب دشوار می‌کند. برادران عرب فقط به شیراک یا کیسینجر علاقه نشان می‌دهند، نه ادیبان امریکایی و اروپایی.

□ علاقه شما به مسائل فلسطین از چه زمانی آغاز شد که شروع به نوشتن در این مقوله کردید؟

□ از ابتدا شروع به نوشتن نکردم. در اواخر دهه ۱۹۶۰ به جنبش فلسطین پیوستم. همان‌طور که می‌دانید، بیشتر افراد خانواده‌ام مهاجر هستند و فلسطین را در اواخر دهه ۱۹۴۰ ترک کردند. بیشتر آنها (عموزاده‌ها و دیگران) به اردن رفته‌اند. بعضی به لبنان و دیگران به مصر رفته‌اند. من هرگز در اردن نبوده‌ام. بعد از جنگ شش‌روزه با اسرائیل، برای دیدار از خانواده‌ام به عمان رفتم. همچنین یکی از دوستان فلسطینی‌ام را ملاقات کردم. وی همراه من در امریکا بود و در سال ۱۹۶۸ بعد از کسب درجه استادی به اردن رفت و به جنبش فلسطین ملحق شد. به واسطه او به جنبش ملی فلسطین علاقه‌مند شدم. طی حوادث سپتامبر سیاه در اردن بودم، بنابراین ارتباط من با جنبش فلسطین کاملاً طبیعی بود. بعد از سپتامبر سیاه برای ملاقات مادرم به لبنان رفتم و به این جنبش نزدیک شدم. اوایل دهه ۱۹۷۰ شروع به نوشتن درباره مسائل فلسطین کردم و موفق به چاپ نوشته‌هایم شدم. هیچ‌کس در آن زمان نمی‌توانست در نیویورک تایمز و دیگر مجله‌های امریکا که اساساً صهیونیست بودند، مطلبی چاپ کند. اما بعد از سال ۱۹۷۳ بیان وضعیت اعراب ضرورت یافت و در سال ۱۹۷۴ عرفات به ایالات متحد آمد. سخنرانی او را به انگلیسی ترجمه کردم. البته ارتباط من با جنبش فلسطین همیشه حساس بود. ارتباط صمیمانه‌ای با عرفات داشتم، او را بخوبی می‌شناختم، دوستان و خویشان زیادی هم در نهضت ملی فلسطین داشتم. اما هیچ‌وقت نه عضو سازمان فتح بودم، نه عضو احزاب دیگر. در سال ۱۹۷۷ در شورای ملی انتخاب شدم و آن را پذیرفتم.

ولی استقلال را حفظ کردم.

□ اما در حال حاضر شما مخالف روند صلح هستید.

□ می‌دانید یکی از اولین فلسطینیانی بودم که دربارهٔ ضرورت وجود دو دولت صحبت کردم. این روزها صحبت از چنین وضعیتی خطرناک است. همیشه بر این باور بوده‌ام که نوعی سازش باید وجود داشته باشد، اما فکر می‌کنم که پیمان صلح باید میان دو کشور، برابر باشد، نه میان یک برنده و یک بازنده. بعد از جنگ خلیج فارس به وضعیت رهبری سازمان آزادیبخش فلسطین، بویژه عرفات، ظنین شدم که خیلی مصلحت‌جویانه بود و با عقاید نهضت هماهنگی نداشت. کاملاً با ائتلاف آنان با عراق طی جنگ علیه ایران مخالف بودم. دههٔ ۱۹۸۰ چندین بار به تونس رفتم و نقش مهمی در سال ۱۹۸۸ برعهده داشتم و در آن زمان هم هنوز عضو شورای ملی بودم و با محمود درویش روی بیانیه‌ای کار می‌کردیم. اما فرصت‌طلبی و فساد در نهضت فلسطین مرا با مشکل مواجه می‌کرد. اعضای آن هم از غرب چیزی نمی‌دانستند و هرگز سعی نمی‌کردند که امریکا را بشناسند، حتی تلاش نمی‌کردند تا افکار عمومی آنجا را تحت تأثیر قرار دهند.

سال ۱۹۹۱ به افریقای جنوبی رفتم. مهمان دانشگاه کیپ‌تاون بودم و با نلسون ماندلا ملاقات کردم. دربارهٔ مبارزه از ماندلا مطالبی آموختم و سعی کردم به مبارزان فلسطینی شرح دهم که چگونه باید نهضتی همگانی را رهبری کرد؛ همان‌گونه که کنگرهٔ ملی افریقا رهبری کرده بود. چون ماندلا به من گفته بود اگر حمایت بین‌المللی نباشد، هرگز موفقیت حاصل نمی‌شود. اما عرفات به عقاید عمومی علاقه‌ای نداشت. فقط علاقه‌مند به ارتباط با وزارت خارجهٔ ایالات متحد بود.

□ آیا گفت‌وگوی مهمی با روشنفکران یهودی داشتید؟

□ بله در دهه ۱۹۷۰ سمینارهای بسیاری درباره مسائل و مشکلات فلسطین نه با سیاستمداران بلکه با روشنفکران داشتیم، اما خیلی ناامیدکننده بود، چون احساس کردم آنها از ما روشنفکران فلسطینی امتیاز بیشتری می خواستند و حتی علاقه ای نداشتند که حرفهای ما را درک کنند.

□ بحث را به آخرین اثر شما، بازنمایی روشنفکران، می کشانم. در این کتاب نوشته اید: "دشوارترین جنبه روشنفکر بودن این است که آنچه را در تحقیق و فعالیت خود ادعا می کنید، نشان دهید." گمان می کنید در جایگاه نویسنده، استاد، یا روشنفکری که درگیر مسائل سیاسی است، موفق به انجام دادن چنین کاری شده اید؟

□ هیچ کس تا به حال چنین کاری را به تمام و کمال انجام نداده است. اما تا حدی انجام آن امکانپذیر است. همیشه سعی کرده ام نسبت به عقایدم راسخ بمانم، حتی اگر با وضع دشواری مواجه باشم. مثلاً در سال ۱۹۹۲ به فلسطین رفتم و به رژیم بعثی عراق که در آن زمان خیلی عوام پسند بود، حمله کردم. به نظرم توانایی انجام دادن چنین عملی برای روشنفکر مهم است. بارها و بارها تهدید شده ام. دفترم را سوزانده اند، خانواده ام را تهدید کرده اند، اما گمان نمی کنم عقایدم را به موجب این تهدیدها تغییر دهم و به نظرم این مسئله خیلی مهم است.

□ روشنفکر برای انجام دادن چنین کاری به شجاعت نیاز دارد.

□ معتقدم که هر کس باید این گونه باشد و گمان نمی کنم این کار را با شجاعت انجام داده ام، فقط چنین کردم چون فکر می کردم که باید آن را انجام دهم. از سوی دیگر نباید به همین قانع بود. بارها شکست خورده ام، ولی شکست پایان راه نیست. روشنفکر باید به این کار ادامه دهد.

□ آیا خود را روشنفکر جهانی می‌دانید؟ یا با میشل فوکو موافقید که گفته است: "امروزه جای روشنفکر جهانی و کلی‌نگر را روشنفکر خاص گرفته است."

□ گمان می‌کنم هر دو باید با هم باشد. باید در هر صورت جایگاهی داشت. بنابراین گمان می‌کنم نسبت به این عقیده مشکلی وجود داشته باشد که از نظر ادبی دربارهٔ علوم انسانی پیش‌زمینه‌ای داشته‌ام و به من کمک کرده است و توانسته‌ام مطلبی را مطالعه کنم. مثالی عرض می‌کنم: ۹۵ درصد مردم فلسطین پیمان اسلو را بدقت نخوانده‌اند. بنابراین با دقت مطالعه کردن خیلی مهم است. در این ارتباط من آموزش خاصی به عنوان روشنفکر داشته‌ام. هرگز در خاورمیانه درس نداده‌ام و موضوع درس‌هایم همیشه ادبیات بوده، اما سعی کرده‌ام بر اینچنین عادتی غلبه کنم و آموخته‌هایم را دربارهٔ مسائل جهانی به کار گیرم. در نتیجه، همیشه به عقاید انسان‌دوستانه وفادار مانده‌ام و نباید این انسانیت را از مردم سلب کرد، مانند مردم فلسطین یا سیاهان. دربارهٔ مسئلهٔ خشونت‌های لفظی و اینکه چگونه به‌طور پراکنده عمل می‌کنند، کارهایی انجام داده‌ام. همهٔ آنها نتیجهٔ آموزش‌های خاص و ویژه است و وضعی که موجب می‌شود هر کس قادر باشد عقایدش را در مورد مسائل جهانی به کار بندد. همچنین همیشه در این اندیشه بوده‌ام که مسئلهٔ فلسطین در ارتباط با مسائل جهانی است، مانند مسئلهٔ آزادی و عدالت. این موضوع مربوط به وقایع و رویدادهای مهم است. دربارهٔ ارتباط میان کشورهای پیشرفته و غیرپیشرفته و ارتباط میان شمال و جنوب سخنان بسیاری وجود دارد. بنابراین درگیر شدن با این مسائل را کاملاً مفید دانستم. به گمان من تمایز میان جهانی و کلی بودن و خاص بودن، گاهی دراماتیک است، چون از نظر من اندیشه‌مند جهانی بودن به این معناست که بتوان به اصول جهانی دست یافت. اگر تجاوز را امری منفی در نظر بگیرید، نمی‌توانید بگویید که این امر همه جای دنیا ناپسند است، بجز برای ملت خود برای حمله به دیگران. در این باره همیشه توکویل را مثال می‌زنم که به سبب سرکوبی سرخپوستان، شدت از امریکایی‌ها انتقاد می‌کرد، ولی وقتی



به الجزایر آمد، خود طرفدار براندازی و سرکوبی مردم الجزایر «برای عظمت فرانسه» شد.

□ شما در کتابتان نوشته‌اید: "صدای روشنفکر تنهاست، اما این صدا طنین دارد، زیرا آزادانه به واقعیت یک جنبش می‌پیوندد." این موضوع مرا به یاد گفتهٔ بلانشو در کتاب پرسش از روشنفکران می‌اندازد که می‌گوید: "روشنفکر بودن دشوار است، بویژه که نمی‌توان به تنهایی روشنفکر بود و ضروریات شخصی‌ای که روشنفکر درگیر آنهاست، او را در تنهایی قرار می‌دهد که از آن جان سالم به در نمی‌برد."

□ حق کاملاً با بلانشو است. به نظر من هم تنهایی کاملاً لازم است. اما فقط برای خویشتن نباید تنها بود؛ اگر باید موضعی را بدون توافق همگانی بیان دارید، بگذارید همیشه این‌گونه احساس کنید که آن را برای کمک به ضعفا و ستم‌دیدگان جهان انجام می‌دهید. من همواره چنین احساسی داشته‌ام. مخالفت با نهادی قدرتمند دشوار است، ولی باید دانست که با این کار بدبختی بشر را کاهش می‌دهیم. اما همان‌طور که آدورنو می‌گوید: "مشکل تنها مسئلهٔ اتحاد و متعهد شدن به گونه‌ای که افرادی مانند سارتر می‌گویند نیست." قاطعانه می‌گویم که باید استقلال را حتی در سبک نوشتار هم حفظ کرد. در این مورد به زبان انگلیسی یا عربی کارهای زیادی کرده‌ام. شما می‌خواهید خواننده صدایتان را بشنود. وی می‌فهمد که این شما هستید که صحبت می‌کنید. به همین دلیل است که همیشه از افرادی که با نام مستعار می‌نویسند تنفر دارم؛ افرادی که وانمود می‌کنند شخص دیگری هستند. هرگز قادر به انجام دادن چنین کاری نبوده‌ام. چنین کاری شایستهٔ روشنفکر نیست.

□ متشکرم آقای ادوارد سعید.



۹

# شهرسازی و اندیشهٔ سرعت

گفت و گو با:

پل ویرلیو

راج ریوال



پل ویریلیو

Paul Virilio

□ از شروع کار شما صحبت کنیم. بر اساس کارهای مختلفی که دربارهٔ سرعت، جنگ، و معماری انجام داده‌اید، خود را چگونه معرفی می‌کنید؟ آیا خودتان را معمار می‌دانید، یا شهرساز، یا فیلسوف، یا جنگ‌شناس؟

□ من خودم را شهرساز می‌دانم و این عنوان تا حد زیادی برای من کافی است. اگر لازم باشد چیز دیگری هم به آن اضافه کنم، مفهوم «سرعت شناس» (dromologue) را به کار می‌برم، یعنی اینکه موضوع کارهای من در واقع «سرعت» است، و من در این موضوع با مسائلی مواجه می‌شوم که به مسئله شهرها و جمعیت آنها مربوطند، برای اینکه شهر شکل عمدهٔ سیاسی تاریخ است. پس من، هم شهرساز هستم و هم سرعت‌شناس.

□ اما آیا در این فکر «سرعت‌شناسی»، شما به دنبال نوعی تلفیق میان- رشته‌ای اشکال متفاوت تفکر هستید؟

□ به عقیده من سرعت شناسی عنصری ضروری برای فهم آن چیزی است که تاریخدانان قبلاً «شتاب تاریخ» می نامیدند. امروز دیگر شتاب تاریخ مطرح نیست، بلکه مسئله شتاب حرارت و حتی شتاب رابطه با جهان مطرح است. سرعت گرفتن جریانات آزادبخش که موجب رهایی انسان شده است، و بخصوص سرعت گرفتن مطلق امواج الکترومغناطیسی، تاریخ و رابطه ما را با واقعیت تغییر داده است. پس سرعت شناسی به واقعه ای تاریخی می پردازد، و البته خواهد پرداخت؛ چون من مبدع و آغازکننده سرعت شناسی هستم. اما امیدوارم کسانی دیگر، کسانی که استعداد بیشتری از من دارند، این راه را ادامه دهند.

□ چه چیز موجب شد در مورد پدیده سرعت کار کنید؟

□ جنگ. من چیزی هستم که امریکایی ها "War Baby" می نامند، یعنی فرزند جنگ، و خیال می کنم که لازم است کتابی درباره فرزندان جنگ نوشته شود (شاید به دست خود شما). کسانی که در کودکی جنگ را دیده اند، ساختار وجودشان با این پدیده شکل گرفته است، اما نه الزاماً به صورتی جنگ طلبانه یا تروریستی، بلکه به صورتی فلسفی و شاعرانه. پس من فرزند جنگ هستم و، به عقیده من، جنگ سازنده رابطه من با جهان و واقعیت بوده است. من فرزند جنگ همه جانبه (Blitzkrieg) و آن حادثه تاریخی هستم که جنگ جهانی دوم نام گرفت. هر آنچه از رهگذر تکنولوژی آموختم، در جنگ و از طریق جنگ آموختم. همان طور که در نخستین کتابم نوشته ام، جنگ پدر من و مادر من بوده است.

□ در جنگ جهانی دوم چه کردید؟

□ در نانت بودم. به این شهر پناه بردم که شهر مادریم بود. مادرم

اصلاً اهل برتانی و پدرم ایتالیایی بود. همان طور که می دانید، نانت، که یک شهر بندری مهم بود، در نتیجه بمبارانهای هوایی ویران شده بود. در تنها یک بمباران هوایی بیش از ۸۰۰۰ ساختمان ویران شده بود. در آن هنگام دوازده ساله بودم و همه اینها را می دیدم. پس من چیزهایی را می دیدم که می توان قدرت مطلق تکنولوژی نامید. مسلماً بعداً بمباران اتمی هیروشیما و ناگازاکی هم اتفاق افتاد، اما بمبارانهای شهری می توانستند در یک نوبت پرواز ۵۰۰ بمب افکن، شهری را به طور کامل نابود سازند؛ و من شاهد آن بودم. این حادثه ای تکان دهنده است که ضربه ای روحی به یک کودک وارد می کند.

□ پس جنگ بر زندگی شما اثر گذاشته است. پس چرا به مطالعه جنگ پرداختید؟ چرا به جای اینکه جنگ شناس شوید شهرساز شدید؟

□ چون جنگ را در یک شهر دیدم، جنگ را در تمرکز دیدم. شهر یک پدیده متمرکز تاریخی است. این همان چیزی است که یونانی ها "cinésisme" می نامیدند. در نظر من جنگ و شهر یک چیزند. شهرها آماج حملات جنگ جهانی دوم بودند، و بمبارانهای کاونتری و روتردام — توسط آلمانی ها — و هامبورگ و درسدن و هیروشیما — توسط متفقین — از همین رو اتفاق افتاد. پس در نظر من شهر و جنگ هر دو محل ظهور یک چیزند. و آن تکنولوژی است، یعنی هم محل گسترش تکنولوژی و هم محل تخریب آن. شهر مرکز است، هدف است. جنگ شناسی علمی است که از رهگذر شناخت فضایی نظامی پدید آمده است. از نظر من فضایی نظامی وجود دارد که فضای غیرنظامی نیست، که فضای اقتصاد نیست، که فضای عرفانی دین نیست، اما فی نفسه یک فضا است؛ و آن فضای استراتژی است.

□ آیا شما شروع به مطالعه مستقیم فضای شهر کردید بی آنکه از فضای جنگ یا سرعت صحبت کنید؟

□ مسلماً؛ برای اینکه من رئیس «مدرسه خاص معماری» در پاریس هستم. خیلی پیش از آنکه کتابهایم به چاپ برسند، چندین مقاله در مورد شهر منتشر کردم. نخستین کتابم متعلق به سال ۱۹۷۵ است، دقیقاً بیست سال پیش و، بنابراین، مقالات زیادی راجع به شهر و پدیده بازسازی منتشر کرده بودم. یادآوری می‌کنم که من هنگامی شهرساز شدم که شهرهایی را به‌طور کامل در اروپا بازسازی می‌کردند؛ و این حادثه‌ای مهم بود. نخستین باری بود که شهرهایی را به‌طور کامل می‌ساختند. بخصوص به شهرهایی مانند کان و هاور فکر می‌کنم. پس بازسازی و شهرسازی از نظر من هم‌عصرند. برای نخستین بار بود که نه اصلاح شهرهای قدیمی بلکه ساختن شهرهای تازه، در آن جایی که شهر قدیمی ویران شده بود، مورد توجه قرار می‌گرفت.

□ پیش از اینکه به نظریات شما درباره پدیده سرعت پردازیم، مایلیم عقیده شما را در مورد مسائل کنونی شهرسازی بدانم. به نظر شما، تغییر عمده‌ای که در شهرسازی امروز پدید آمده است چیست؟

□ شهرسازی‌ای که ما می‌شناختیم، متعلق به شهرهایی بود که از طریق شبکه راهها و حمل‌ونقل به یکدیگر مربوط بودند. چون انقلاب صنعتی و انقلاب حمل‌ونقل به هم مربوطند. این وضعی است که به ایجاد شهرهای بزرگ می‌انجامد، یعنی جذب روستاییان به شهرها و تبدیل شدن آنها به کارگر، در قرون ۱۹ و ۲۰. این چیزی است که تقابل شهر-روستا می‌نامند. اما از پایان قرن بیستم دیگر تقابل شهر-روستا وجود ندارد، بلکه تقابل مرکز-حاشیه مطرح است. به تعبیر دیگر، فضای شهر تنگتر شده است. شهرها امروزه غالب هستند؛ مردم دارند روستاها را رها می‌کنند؛ محیطهای روستایی دارند به بیابان تبدیل می‌شوند. مجمع‌الجزایر شهرها در حال تبدیل به محلهایی مناسب برای تولید می‌شوند و کشت انبوه صنعتی دیگر جایی برای کشاورزی روستایی نمی‌گذارد. ما امروز به سوی انقلاب سومی پیش می‌رویم که (پس از انقلاب

حمل و نقل) انقلاب فوری است؛ نمونه آن شاهراههای اطلاعاتی است که تالی اتوبانهای رژیمن نازی آلمان و فاشیسم ایتالیا هستند. پس اینترنت، به نوعی، آغاز ساختمان شهری تازه است، شهری بالقوه، شهری متعلق به زمان واقعی، شهری با یک شبکه ارتباطی درونی بر اساس سرعت مطلق امواج الکترومغناطیس. نوعی فرا-مرکز، شهر-جهان، که تمام شهرهای واقعی اقمار و حواشی این شهر بالقوه اند؛ و این شهر بالقوه در هیچ جا نیست، تنها در آنجاست که آنتنهای بشقابی و فیبرهای نوری هستند، در آنجا که اطلاعات هست. پس ما در زمانی زندگی می‌کنیم که شهر قدیمی دارد کاملاً از میان می‌رود. شهر قدیمی، شهری موضعی (topique) است؛ یعنی در محلی معین قرار دارد، مرکزی دارد، حاشیه‌ای دارد؛ هندسی است. حال آنکه شهر جدید بالقوه است، دور-موضعی (télé-topique) است، شهری است در زمان واقعی؛ شهری نیست که در مکان واقعی قرار گرفته باشد، مثل شهرهای تاریخی، مثل بغداد، مثل برلن، مثل لندن. این شهر به مکان-زمان جغرافیایی وابسته نیست. بلکه با زمان واقعی پخش و دریافت فوری یک پیام (signal) رابطه دارد. این جهشی است چشمگیر که موجب می‌شود شهرساز، بدون توجه به ارتباطات راه دور، بدون توجه به کار از راه دور و امکان اقدام فوری، و بدون توجه به شنیدار و دیدار، دیگر نتواند شهرساز باشد. بنابراین شهر جدید شهری سیرنئیک است. این جهش عظیمی است که اینک مقدمات آن برای قرن بیست و یکم فراهم می‌شود.

□ و به همین ترتیب مفهوم شهروند نیز تغییر می‌کند؟

□ کاملاً. مفهوم شهروند به مفهوم مدینه (cité) وابسته است. یادآوری می‌کنم که شهروند کسی است که از حقوق مدنی (droit de cité) برخوردار است. پیش از صحبت از حقوق بشر، صحبت از حقوق مدنی بوده است. بسیاری کسان در دوران باستان که نه به روم تعلق داشتند و نه به آتن، به این



حقوق مدنی اشاره می‌کنند. بخصوص به یاد بولس حواری می‌افتم در لحظه‌ای که رومی‌ها می‌خواستند او را اعدام کنند: او نمی‌خواست به عنوان برده یا بیگانه اعدام شود، بلکه طالب آن بود که سرش به عنوان یک شهروند رومی از بدن جدا گردد؛ چون شهروند روم است. شهروند برخوردار از حقوق مدنی، چون در فضای شهر قرار دارد، عضو شهر است، همان‌گونه که ما امروز عضو یک ملت هستیم. اما امروز این تعلق شهروند به یک مکان معین معنایش را از دست می‌دهد و جای خود را به چیزی می‌دهد که من «همزمانی» (le contemporain) می‌نامم. «شهروند» کسی است که همزمان است با عملی فوری. بی‌تردید در اینجا تناقضی وجود دارد. اما این پارادوکس، به عقیده من ناظر است به جهشهای سیاست. سیاست اینک بیشتر در لحظه و زمان فوری و آنی ظاهر می‌شود تا در درازمدت. وانگهی، در این میان چیزهایی کاملاً متناقض‌نما و ناخوشایند وجود دارند. من اصلاً از این وضع خوشحال نیستم. به عقیده من ترسناک است.

□ فیلسوفانی نظیر کاستوریادیس هم هستند که از پدیده خصوصی‌سازی (privatisation) شهروند سخن می‌گویند که باعث می‌شود شهروندان تا حد بسیار زیادی منفعل شوند.

□ کاملاً. ما به سمت آنچنان خصوصی‌سازی گسترده‌ای پیش می‌رویم که خطر خصوصی‌شدن پلیس و ارتش نیز وجود دارد، یعنی بازگشت به نظام فئودالی. فراموش نکنیم که جوامع اروپایی زمانی در دوران فئودالی می‌زیستند، دورانی که در آن قدرت امری خصوصی بود و به سرداران، امرا، و فئودال‌ها تعلق داشت؛ و اگر شاه نظارتی هم بر کار این سرداران و امرا داشت، تقریباً آنچه می‌خواست می‌کرد. این حالت خصوصی بودن قدرت سیاسی و نظامی در اروپا دیگر جایش را به دولت ملی و دولت فراملی داده است. اما امروزه خصوصی‌سازی بازار آزاد، از رهگذر تعمیم امر خصوصی‌سازی، به

نوعی امکان بازگشت به جامعه فئودالی را موجب می‌شود. در این حال حقوق است که در معرض تهدید قرار می‌گیرد. تمرکززدایی در فرانسه جزئی است از فئودالی ساختن مجدد اروپا.

□ اما راه نجات، از دیدگاه مسائل شهرسازی، به عقیده شما چیست؟

□ در حال حاضر من راه‌حلی برای این مسئله نمی‌بینم. ما باید ویژگی‌های این موقعیت تازه را بشناسیم. پدیده بی‌سرزمین کردن (de-territorialisation) آنچنان است که باید، پیش از ارائه و بکارگیری هرگونه راه‌حلی، جای تازه سیاست را شناخت. در این لحظه باید با شیوه‌ای کاملاً انتقادی عمل کرد، برای اینکه سیاست دچار نوعی انحراف و سرگشتگی است. سیاست را تکنولوژی‌های جدید، بی‌واسطگی و فوریت، و همه‌جا‌حاضری (ubiquité) دچار سرگشتگی کرده است. یادآوری می‌کنم که بی‌واسطگی، فوریت، و همه‌جا‌حاضری صفات الهی‌اند. اما امروزه تکنولوژی این صفات الهی را به نوعی غصب کرده است. کسانی که به نام غیردینی‌سازی (laïcisme)، خدای متعالی را کنار گذاشته‌اند، «دستی جادویی» (Deus ex machina) به جایش نهاده‌اند که در حال استقرار است و سیرنیتیک به نوعی عبادتگاه این آیین جدید است. حرکتی وجود دارد که میان جنگ مقدس ادیانی مانند اسلام، یهودیت، و مسیحیت، و جنگ ناب «دست جادویی» تکنولوژی در نوسان است؛ این حرکت، که اکنون از ما پیشی می‌گیرد، یکی از عمده‌ترین مسائل قرن آینده است. امروزه دو نوع جامع‌نگری (integrisme) وجود دارد: یکی جامع‌نگری عرفانی ادیان است و دیگری جامع‌نگری تکنولوژیکی جنگ ناب، یعنی جامع‌نگری این «دست جادویی» که باید جایش را تعیین کرد و نشان داد، اما در حال حاضر بشدت ناشناخته است. فقط پیشرفتش دیده می‌شود، اما کسی بدیها و زیانهایش را نمی‌بیند.

□ این بحث ما را به کارهای شما در مورد سرعت می‌رساند. شما مایلید جامعه غربی را جامعه‌ای سرعت‌سالار (dromocratique) تعریف کنید.

□ یادآوری می‌کنم که کلمه "dromo" به معنای «حرکت» و «طی طریق» است. مثلاً وقتی می‌گوییم "auto-drome" (پیست اتوموبیل‌رانی) یا "aerodrome" (فرودگاه)، یعنی محلی که در آن اتوموبیل‌ها حرکت می‌کنند یا هواپیماها به پرواز درمی‌آیند. پس کلمه "dromo" خیلی روشن است. یونانی‌ها این کلمه را به معنای «کوچه» و رومیان به معنای «حرکت» به کار می‌بردند. بنابراین وقتی از جوامع سرعت‌سالار صحبت می‌کنم، منظورم جوامعی است که بر مبنای درجات مختلف ثروت سازمان یافته‌اند. اما ثروت و سرعت به هم مرتبطند. قدرت اقتصادی بدون قدرت فنی اطلاعات، پیام‌گرها، و کشتی‌ها و هواپیماها حاصل نمی‌شود. اما نکته بسیار مهم این است که سرعت یک «محیط» است. سرعت وسیله‌ای برای شتاب بخشیدن به زمان نیست؛ بلکه مکان-زمان است. وقتی من در اتوموبیلی در حال حرکت نشسته‌ام، در زمان نیستم بلکه در مکان-زمان اتوموبیل قرار دارم. وقتی در سفینه‌ای با سرعت ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت قرار دارم، در محیطی هستم که ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت سرعت می‌گیرد. پس درک سرعت صرفاً درک زمان و شتاب آن نیست، بلکه درک مکان-زمان وسیله نقلیه‌ای هم که بر آن سواریم هست. زمین وسیله نقلیه‌ای است که با سرعتی معین برگرد خورشید حرکت می‌کند.

□ در یکی از کتابهایتان می‌نویسید که تنوع سرعت پایان آزادی است. به تعبیر دیگر، شما سرعت را نوعی خشونت می‌دانید.

□ بله. سرعت، به لحاظ تاریخی، خشونتی است که مجازاتی برایش منظور نشده است. تنها مجازاتی که برای سرعت در فرانسه وجود دارد آن چیزی است که برای سرعت مجاز در اتوبان‌ها وجود دارد، و به آن «صورت

مجلس» می‌گویند. در آلمان پدیدهٔ سرعت غیرمجاز وجود ندارد؛ می‌توان با سرعت ۲۰۰ کیلومتر در ساعت در اتوبان حرکت کرد. جالب است. پس سرعت را هیچ‌گاه به چشم خشونت نمی‌بینند. هر خشونت‌ی را باید قوانین و حقوق مجازات کند، وگرنه دیگر عدالتی وجود ندارد. حقوق و خشونت به هم مرتبطند. چرا حقوق وجود دارد؟ برای اینکه خشونت مطلق برقرار نشود، وگرنه دیگر حقوقی وجود ندارد. حال اگر سرعت را خشونت‌ی تازه و متفاوت، به مفهوم فلسفی کلمه، بدانیم، مسلم است که باید بکوشیم تا بفهمیم چرا عدم مجازات سرعت ممکن است به استبداد و پیدایش یک ضدحقوق مطلق منتهی شود. کتاب دوم من، سرعت و سیاست، به این مسئله می‌پردازد.

□ میان سرعت و ثروت هم رابطه‌ای وجود دارد.

□ نمی‌توان از سرعت صحبت کرد بی‌آنکه از ثروت صحبتی به میان آید. غالباً از اقتصاد ثروت صحبت می‌شود و می‌گویند "وقت طلا است." اما از سرعت صحبتی نمی‌شود. پس باید آن را معکوس کرد. اقتصاد، ثروت و ملحق‌اتش را نصب‌العین خود قرار داده‌است، اما وجه پنهان آن را که سرعت است همواره فراموش کرده‌است. پیشنهاد من این است که این فکر پشت‌ورو شود، و سرعت و سرعت‌شناسی در سرلوحهٔ امور قرار گیرد. سرعت‌شناسی اقتصاد سرعت است، همان‌طور که اقتصاد علم ثروت است.

□ در کتاب «ماشین دیدن» می‌نویسید که "فضای عمومی جایش را به تصویر عمومی می‌دهد، یعنی به تصویر الکترونیک". باینهمه، کسی مثل آلون تافلر در آخرین کتابش می‌گوید که شبکهٔ اینترنت وسیله‌ای است برای دستیابی به نوعی دموکراسی نیمه‌مستقیم.

□ دموکراسی مستقیم همیشه دغدغهٔ خاطر تکنولوژیست‌ها بوده است. در قرن نوزدهم بسیاری تصور می‌کردند که راه‌آهن، با افزودن به سرعت

مبادلات میان کشورها، اندیشه فضای (agora) جهانی را تحقق خواهد بخشید. اما راه آهن موجب جنگ میان ملتها و سرانجام بکارگیری بمب اتمی شد. پس دموکراسی مستقیم به نحوی انکار دموکراسی است، برای اینکه دموکراسی بدون تفکر است. وقتی می‌گوییم دموکراسی، غرضمان تفکر دسته‌جمعی، گفت‌وگو و مباحثه میان احزاب و انتخاب‌کنندگان است. وقتی رأی‌گیری در سوئیس در وسط یک دهکده انجام می‌شود، افراد فراخوانده می‌شوند تا در خصوص مسئله‌ای نظر خود را ابراز کنند و آنها در وسط یک فضای عمومی با دستهای بلند کرده رأی می‌دهند. این نظام مجلس دهکده است؛ این دموکراسی مستقیم است، اما دموکراسی مستقیم «بلافاصله» (اینجا و اکنون) است. هرکس خود، مانند دموکراسی آتن، حاضر می‌شود و رأی می‌دهد. اما پیش از آنکه با هم محلیهایش به میدان بیاید فکر کرده است. اگر طرح روس پرو یا تافلر را بپذیریم، قضیه به صورت نظرسنجی‌ای در می‌آید که معادل "audimat" است، یعنی اینکه مسئله‌ای را اعلام می‌کنند و یک کارت کامپیوتری را در دستگاه تلویزیون قرار می‌دهند و رأی می‌دهند. تفکر وجود ندارد، تنها یک عکس‌العمل اتوماتیک است. و این سیرنیتیک اجتماعی است. در این حال، فرد درگیر فعالیت‌هایی عکس‌العملی و شرطی می‌شود، درست مانند حیوانی تربیت شده. او طوری تربیت می‌شود که عکس‌العمل نشان دهد. لذا، دموکراسی کاتودیک نفی دموکراسی است، زیرا دموکراسی تنهایی است و نه دموکراسی حضور دیگران. پس این وضع خطری است برای دموکراسی حقیقی؛ یعنی دموکراسی فرد تنها صرفاً دعوتی است به هرج و مرج. یادآوری می‌کنم که دموکراسی دو دشمن دارد که هیچ‌گاه از آنها صحبتی نمی‌شود: یکی خودکامگی است و دیگری جنگ داخلی. جنگ داخلی یعنی هرکسی برای خودش، یعنی هرکس مستقل از دیگری آزاد است. اسم این هرج و مرج است. و دموکراسی کاتودیک به هرج و مرج کاتودیک منتهی می‌شود، یعنی به دست‌آموز کردن افکار عمومی که برلوسکونی در ایتالیا سمبول سیاسی آن است. روس پرو در امریکا موفق نشد، اما برلوسکونی در ایتالیا موفق شد. من با

این جریان شدت مخالفت کرده‌ام.

□ پس به عقیده شما هرچه خودکاری (automation) ادراک افزایش یابد، کاهش حقوق و آزادیهای مردم بیشتر می‌شود.

□ کتاب ماشین دیدن را در نظر بگیرید؛ من در این کتاب می‌خواهم نشان دهم که ماشینهای دیدن مختلفی وجود دارند که در طول تاریخ جایگزین یکدیگر شده‌اند و امروز با ماشینی کاملاً نوین سروکار داریم. نخستین ماشین دیدن اتاق تاریک پرسپکتیویست‌هاست که امکان می‌دهد دیدن نظم و سازمان یابد. دومین ماشین دیدن، فانوس جادویی کیرشر است که امکان می‌دهد سایه‌هایی روی دیوار بیفتند. سومین ماشین، دستگاه عکاسی داگر است؛ و چهارمی دوربین فیلمبرداری برادران لومیر است. پنجمین ماشین دیدن تلویزیون است. اما ششمی، ماشین دیدن الکترونیک است. و این یعنی جفت کردن یک دوربین تلویزیونی با یک کامپیوتر که دیده‌های دوربین را بازخوانی می‌کند. اینها ماشینهایی هستند که موشک به آنها مجهز می‌شود تا بتواند بدون برخورد با هرگونه مانعی دقیقاً به آنجایی برود که باید برود. پس ماشین دیدن، ابداع نوعی دیدن است بدون نگاه کردن، نوعی دیدن اتوماتیک. تمام ماشینهای دیدن تا تلویزیون به چشمی انسانی و مغزی برای تفسیر آن احتیاج داشتند. از زمان جفت شدن کامپیوتر و دوربین تلویزیون و دیجیتال شدن پیامهای تلویزیونی، ماشینی برای دیدن پدید آمد که قائم به ذات است و نیازی به مغز انسان ندارد. ما در برابر پدیده تاریخی فوق‌العاده‌ای قرار داریم. عصر شاهد عینی سرآمده است. انسان، در پیشگاه عدالت، در وهله اول یک شاهد عینی است. او می‌گوید: "سوگند می‌خورم که من شاهد وقوع این جنایت بوده‌ام." عدالت‌گزیری از این امر ندارد. با این ماشین دیدن تازه، حاکمیت شاهد عینی انسانی رفته‌رفته از میان می‌رود و شاهد ماشینی جایش را می‌گیرد. من در کتابم خواسته‌ام این لحظه را نشان دهم. «ماشین دیدن» عنوان فنی

کامپیوتری است که می‌تواند ببیند.

□ منطق ادراکی دیگری نیز هست که معتقدید در گسترش تلویزیونی جنگ خلیج فارس وجود داشت، جنگی که به عقیده شما نخستین جنگ الکترونیکی بود.

□ درباره جنگ خلیج فارس کتابی منتشر کرده‌ام به نام اکران صحرا. جنگ خلیج فارس به عقیده من یک جنگ جهانی در ابعاد کوچک بود. این نخستین جنگ زمان واقعی بود. یعنی اینکه یک جنگ جهانی در سطح زمان واقعی بود و از تمام تکنولوژی‌های جنگهای جهان، از جمله ماهواره، ابزارهای کنترل از راه دور، و نظایر اینها، و نیز تبلیغات تلویزیونی، بهره گرفت. جنگهای جهانی سابق در مکان واقعی روی می‌دادند (مثلاً در فرانسه، آلمان، یا اقیانوس آرام). جنگ خلیج فارس در زمان واقعی روی داد. دو عنصری را که پیش از این از آنها صحبت کردم در اینجا می‌بینیم. مسلماً در جنگ خلیج فارس تعداد کشته‌ها زیاد نبود؛ حتی اگر تعداد دقیق تلفات غیرنظامی را نیز ندانیم، به‌رحال جنگی با ۲۰ یا ۵۰ میلیون کشته نبود. با اینهمه یک جنگ جهانی بود، برای اینکه جنگی «زنده» بود، «زنده» به کمک ابزارهای فریب و تروکاژ و به‌وسیله مردم سراسر جهان. جنگی تماشایی، جنگی کاتودیک. در اینجا هم همان فعالیت عکس‌العملی را می‌بینیم. پس این جنگ را نه تنها می‌توان پایان مباحثات هسته دانست که ۵۰ سال به درازا کشید، بلکه طرحی اولیه برای جهانی‌سازی جنگ در زمان به‌شمار آورد، جنگ با استفاده از ماهواره‌ها، ابزارهای کنترل سلاحها از راه دور — از نقطه‌ای در پنتاگون؛ یعنی دولتهای عمده درگیر جنگ دیگر در محل حضور ندارند، در همان‌جا که هستند می‌مانند. جنگ در محل، دیگر اهمیتی ندارد. مردم حاضر در محل اهمیت چندانی نداشتند. عراقی‌ها اهمیت چندانی نداشتند. آنها تنها به کار زندانی شدن یا مردن آمدند. اما متحدین غربی نیز چندان به کاری نیامدند.

نمی‌توان گفت که جنگ خلیج فارس جنگ انسانها بود. من کتابم را با تصویری ترسناک و عجیب از هواپیماهای بدون خلبان به پایان می‌برم که بر فراز میدان جنگ پرواز می‌کنند و از آنجا اطلاعاتی به ۲۰۰ کیلومتر آن طرف‌تر می‌فرستند. تصویری از حدود چهل سرباز عراقی در سنگری شنی در وسط بیابان به‌دست می‌دهم که وقتی می‌بینند یک هواپیمای شناسایی با بالهایی به عرض سه متر به آنها نزدیک می‌شود تسلیم آن می‌شوند. مردان تسلیم روباتی می‌شوند که بالای سرشان پرواز می‌کند. و این تصویری است از سقوط انسان؛ نه فقط سقوط سربازان عراقی، بلکه سقوط سربازان متحدین نیز.

□ درست در جایی از کتابتان از غیبت جنگجو صحبت می‌کنید و می‌گویید که وی بردهٔ تکنولوژی شده است.

□ در جنگهای الکترونیکی، جنگجو به کاری نمی‌آید. به‌درد نمی‌خورد؛ عاطل و بی‌کاره است. جزو بیکاران است که کشورهای اروپایی را انباشته‌اند.

□ اما آیندهٔ جنگ را چگونه می‌بینید؟ آیا جنگ میان ماشین‌ها در خواهد گرفت؟

□ از یک سو جنگ جهانی است که، با ماشینهای بیش‌ازپیش پیچیده، همچنان ادامه و گسترش خواهد یافت و سرانجام به شکلی بالقوه از جنگ منتهی خواهد شد. اما به موازات آن جنگهای داخلی نیز، مثلاً در یوگوسلاوی یا در شهرهای امریکا، فرانسه، یا جایی دیگر، افزایش خواهد یافت. پس هیچ‌گاه نباید فراموش کرد که دو جنگ وجود دارد: جنگ جهانی و جنگ داخلی، یعنی جنگ همه علیه همه؛ و این جنگ وابسته به تکنولوژی نیست، بلکه به مسئلهٔ مجاورت افراد با یکدیگر مربوط است.



□ در اینجا باز با مسئلهٔ بافت شهری، که شما مطرح می‌کنید، مواجه می‌شویم.

□ کاملاً. عجیب‌ترین تصویر پایان جنگ خلیج فارس، صرفاً تصویر سربازان عراقی نیست که تسلیم یک روبوت پرنده می‌شوند، بلکه تصویر ژنرال شوارتسکف نیز هست که وارد حومهٔ لوس آنجلس می‌شود تا شورشی را سرکوب کند. حیرت‌انگیز است. اما هیچ‌کس به این چیزها توجهی نکرد. این تصویرها، هر دو، سمبولیک هستند.

□ در پایان گفت‌وگو، مایلم نظر شما را دربارهٔ نقش روشنفکران در بحثهایی که امروز در خصوص جنگ، سیاست، و جهشهای تکنولوژیکی صورت می‌گیرد بدانم.

□ نخست آنکه، روشنفکرانی که من می‌شناسم عملاً تربیت فنی ندارند. اینان تربیتی فلسفی، روانکاوانه، یا تاریخی دارند، اما اندکند روشنفکرانی که در جریان تحولات روزانهٔ تکنولوژی باشند. مورخان تکنولوژی وجود دارند، اما تربیت فنی وجود ندارد. شاید این‌گونه افراد در آلمان، کشورهای انگلوساکسون، و ژاپن بیشتر باشند. اما فرانسه دچار تأخیر است و لذا در آنجا واقعیت تغییرات را نمی‌شناسند. ما هنوز در عصر تفسیرهای قدیمی قرن نوزدهمی هستیم. روشنفکران فرانسه متعلق به عصر خودشان نیستند. و این وضع مرا بسیار ناراحت می‌کند.

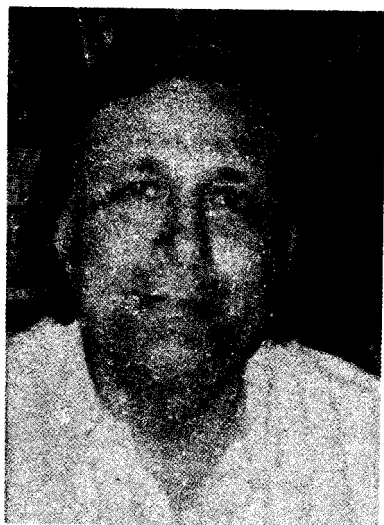
□ مسلماً جریان «پسامدرن» نیز وجود دارد، کسانی مثل لیوتار یا بودریار که به تکنولوژی‌های نوین توجه نشان می‌دهند.

□ باید از انتشارات گالیلو تشکر کرد که افرادی مانند دریدا، گُرز، گواتاری، بودریار، و خود مرا گرد آورد. اینک جمع کوچکی از کسانی پدید

آمده است که مقاومت می‌کنند و می‌کوشند دنیای جدید را تفسیر کنند. اتفاقی نیست که آدم به کانون کوچکی در یک دستگاه انتشاراتی راه یابد؛ این امر بسیار بسیار نادر است.

□ برنامه‌های آتی شما چیست؟

□ کتاب بعدی من سرعت آزادسازی نام دارد. یادآوری می‌کنم که «سرعت آزادسازی»، اصطلاحی است فنی که نشان می‌دهد فرد از حوزهٔ ثقل یک سیاره خارج می‌شود. در مورد زمین، این یعنی سرعتی معادل ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت. مسلماً عنوان کتاب من استعاره است. من به شکلی استعاره می‌خواهم بگویم که سرعت دارد ما را از قید تاریخ آزاد می‌سازد و ما در ماورای شتاب تاریخ جای داریم. پس این کتاب به مسائل پایان قرن می‌پردازد، یعنی به مسئلهٔ سرعت آزادسازی که، از سویی، انسانها را راهی فضا کرده است و، از سوی دیگر، موجب آزادی انسانی شده است که در جنگ و در تولید اقتصادی، به دلیل بیکاری وسیع و خودکارسازی، عاطل و باطل مانده است. و مسلماً من پرسشهایی در خصوص پرداختن به سرعت مطلق طرح می‌کنم. نسل ما سرعت مطلق را به نحوی منفعل به کار گرفته است؛ این دیوار سرعت است. براساس نظریهٔ نسبیت، ما به دیوار سرعت رسیده‌ایم و، لذا، جامعه ما در پای دیوار است و نمی‌تواند سرعت گیرد، مگر آنکه یک نظریهٔ شگفت‌انگیز دیگر پدید آید. پس ما به دیوار سرعت وارد شده‌ایم. این حادثه تاریخی مهمی است که کتاب مرا پایان می‌دهد. در اینجا پرسشی عظیم مطرح است.



راج ریوال

Raj Rewal

□ برای شروع گفت و گویمان، اگر ممکن است، می خواهم چند پرسش درباره تجربه های گذشته تان و تأثیراتی که آن تجربه ها چه بسا در کار و اندیشه شما در زمینه معماری داشته اند مطرح کنم.

□ من در سال ۱۹۳۴ در هوشیارپور، در ایالت پنجاب متولد شدم. اما تمام دوران کودکیم را در دهلی زندگی کردم و همان جا به دبیرستان هارکورت باتلر رفتم. در سال ۱۹۵۱ تحصیلات معماری را در مدرسه معماری دهلی آغاز کردم. پس از سه سال تحصیل، در سال ۱۹۵۴ به لندن نقل مکان کردم و به مدت یک سال به مدرسه معماری AA رفتم. اما آموزش رسمی حرفه ایم را در مدرسه ساختمان بریکستن تکمیل کردم. پس از پایان تحصیلاتم، به عنوان دستیار معماری در لندن آغاز به کار کردم و پس از چند سال عضو وابسته انستیتوی سلطنتی معماران بریتانیا شدم. سپس در سال ۱۹۶۱ برای مدت یک سال به پاریس رفتم و با میشل اکوشار کار کردم. در سال

۱۹۶۲ به دهلی بازگشتم و وارد کار حرفه معماری شدم، درحالی که تدریس در مدرسه معماری دهلی را نیز شروع کردم. بیش از ده سال تدریس کردم و در بیست سال گذشته در دانشگاههای مختلف جهان مانند دانشگاههای کولومبیا، مک گیل، ام آی تی، و مدرسه معماری ییل درسگو بوده‌ام. در سال ۱۹۷۴ دفتری در تهران دایر کردم و پروژه معماری‌ای را در تبریز کار کردم. بدین ترتیب، همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، من بسیار سفر کرده‌ام و به معماری سستی کشورهای نظیر هند، ایران، ترکیه و جز آن علاقه‌مند شده‌ام. من طی سه سال تجربه در ایران به ریخت‌شناسی فضاها بسیار علاقه‌مند شدم. من همچنین بسیار زیاد به تمام نقاط هند، بویژه به راجستان، سفر کرده‌ام. در سال ۱۹۶۳ زمانی که برای نخستین بار به جیسالمر رفتم، مجذوب قصرها و Havelis سرتاسر آنجا و شیوه‌ای که معماران سستی هندی بسیاری از مسائل را با شگرد بسیار مدرن حل کرده بودند شدم، برای نمونه، مسئله تلاش برای ایجاد سایه، و مسئله خلق فضاها که از لحاظ جامعه‌شناختی کارا و سکونت‌پذیر هستند و چه بسیاری از حس مردم را برمی‌انگیزند. بنابراین مسئله، این نوع محیط است که بسیار زیاد توجه مرا جلب کرده است. این مسئله همچنین بسیار زیاد بخشی از فرهنگ مدیترانه‌ای است. من و نیز را دوست دارم و بارها آنجا بوده‌ام. من سینا هم بوده‌ام. من واقعاً از فضای معماری حیاطهای ایتالیایی بسیار خوشم می‌آید. من همچنین به مفهوم معمارانه ساختمانهای ایتالیایی به‌هم‌پیوسته به طرف خیابان یعنی نوعی «تاثیر خیابانی» که شما می‌توانید به راحتی محل ملاقات مردم توجه کنید بسیار ارج می‌گذارم. بلی، آموزش من به این طریق بوده است.

□ بدین‌سان شما خیلی تحت تأثیر غرب بوده‌اید. تأثیر لوکوربوزیه و طراحی شهری او در شانیدیکار بر کارهای معماران نسل شما چه بوده است؟

□ خوب، به طریقی، بله. می‌توانم بگویم که لوکوربوزیه بر تمام

معماران هم نسل من نفوذی بی واسطه داشت، اما بیشتر در زمینه واژگان جدید ساختمان و نه در زمینه طراحی شهری. من از لحاظ طراحی شهری بیشتر زیر نفوذ معماری هند بودم، اما از لحاظ زبان ساختمان و بکارگیری مواد مانند بتون، آجر، و سنگ، شما می توانید حتماً تأثیری از کار لوکوربوزیه را ببینید.

□ بحثی میان معماران هندی هست که به کارهای لوکوربوزیه در شانديکار و احمدآباد مربوط می شود. در این بحث شما چه موضعی دارید؟

□ فکر می کنم که به عنوان یک اثر معماری، شانديکار یک اثر معماری بی نظیر است. اما از لحاظ طراحی شهری و به عنوان یک شهر، مطمئن نیستم که شانديکار دستاورد مهمی است. لذا خیلی شیفته کارهای لوکوربوزیه به عنوان یک شهرساز نیستم. در حالی که او را به عنوان یک معمار بسیار تحسین می کنم.

□ آیا شما خود را یک معمار مدرنیست می دانید یا سنت گرا؟

□ من خودم را بسیار مدرنیست می دانم. اما می دانید که از نظر من، «مدرنیسم» یک شیوه کاهنده طراحی، همچون واژه ای که امروزه در زبان معماری به کار برده می شود، نیست. از نظر من «مدرن» بودن به معنی خردگرا بودن است. فکر می کنم برای تمام روشنفکران آسیایی، چنین مشکلی وجود داشته باشد. از یک سو، ما باید بر ضد خشک اندیشی، قشریت، و خرافات پیشینه مان بجنگیم، از سوی دیگر باید با چیزهایی بسیار احمقانه و مزخرفی که از غرب می آید رویارو شویم. ما باید بر ضد تمام آن دیدگاهها و مدل های سطحی که به نام مدرنیسم صادر می شود بجنگیم. لذا فکر می کنم که ما باید مدرنیته مان را بر اساس سستهایمان، فرهنگمان، شیوه زندگی مان، شرایط اقلیمی مان و شیوه ای که مردم رفتار می کنند به دست آوریم. بنابراین شما

نمی‌توانید مدرنیسم را از نیویورک و لندن وارد کنید. شما باید مدرنیت خود را به‌دست آورید. و فکر می‌کنم این کار، برای یافتن مدرنیت از درون ارزشهایمان، مبارزه‌ای شگفت‌انگیز است.

□ معماری نظیر شما چگونه می‌تواند در فرهنگی که بسیار سنت‌پرست و محافظه‌کار است، مدرن باشد؟

□ درست است که جامعه هندی بسیار محافظه‌کار است اما این واقعیت هم وجود دارد که جامعه هندی از برخی لحاظ بسیار «آزاداندیش» است.

□ «آزاداندیش» به چه معناست؟

□ «آزاداندیش» به این معنا که شما مجبورید تجربه کنید. منظورم این است که مردم در هند چیزهایی را تحمل می‌کنند که مردم در کشورهای همسایه مان تحمل نمی‌کنند. به زبان معماری این بدان معناست که شما می‌توانید افقهای جدید بسیاری را کشف کنید؛ یا حتی سعی کنیم که گذشته و تاریخمان را کشف کنیم. از دیدگاه من، فاتح‌پور سیگری بسیار مدرن است. حتی مدرن‌تر از بسیاری از معماریهایی است که در کشورهای غربی انجام گرفته است. برای نمونه، رصدخانه دهلی بسیار مدرن است. به همین دلیل می‌گویم که برخی بازارهای ایران بسیار مدرن‌اند. به عبارتی، منظور این است که آنها پیش‌درآمدهای فروشگاهی بزرگند. اما البته نباید فراموش کنیم که مدرنیت غرب که از طریق سنن روادار و آزاداندیش زاده می‌شود می‌تواند کاتالیزور خوبی باشد. اما نباید به‌طور اتوماتیک و بدون پرسش و پاسخی کپی شود.

□ آنچه در کار شما جالب است درک تیزی از تاریخ، رها از تمام انواع نگرشهای رمانتیک و حسرت‌بار رجوع دائمی شما به الگوهای تاریخی هند

است. منظورم رجوع شما در قصرهای راجستان در انستیتو ملی ایمنولوژی و ساختمانهای دهکده بازیهای آسیایی است.

□ من همیشه به تاریخ علاقه مند بوده ام، به همین دلیل هم تاریخ را مطالعه می کنم و محلهای تاریخی بسیاری را دیده ام، که روند یادگیری بسیار خوبی بود. اما شما می دانید که من ایماژهای تاریخی را کپی نمی کنم. برداشتهای من از تاریخ هند هضم شده اند و زمانی که شما طراحی می کنید تأثیر پنهان آنها ظاهر می شود. بنابراین آنچه توجهم را جلب می کند اصول است و نه طرحها و موتیوهای معماری رسمی. فکر می کنم تراژدی بزرگ امروز، تاریخ باوری پسامدرن است که در ساختمانهای مدرن سرهم بندی می کنند.

□ شما ضد پسامدرن هستید؟

□ آه، بله بسیار زیاد. دست کم به خاطر سیمای آن. فکر می کنم معماری پسامدرن برخی جنبه های گذشته را خیلی سطحی کپی می کند و آنها را مانند اثر التقاطی در نماها قرار می دهد. فکر می کنم این کار بسیار مصنوعی است.

□ نظر شما درباره معماری ساختارشکن (دیکانستراکتویست) چیست؟

□ فکر می کنم این کارها، برداشتهای آلامد است. می دانید، معماری غربی طبق مراحل پیش می رود که برای چهار یا پنج سال جنبه آلامد و مدپرستی دارند و پس از آن فراموش می شوند. اما برای ما معماران آسیایی مسائل بیشمار است. ما مسائل واقعی داریم و باید با مسائل اساسی و واقعی سروکار داشته باشیم. بنابراین فکر می کنم که ما باید چشمهایمان را به این

مسائل واقعی بازکنیم و زیر نفوذ نگرشهای رایج مد روزی که مربوط به چهار یا پنج سال پیش در نیویورک می‌شوند و اکنون فراموش شده‌اند نباشیم.

□ آیا چنین بحثی در میان معماران هندی وجود دارد؟

□ بله. تا حدودی. مانند یک گفت‌و شنود سنجشگرانه. اما موضع من بسیار خاص است، زیرا فکر می‌کنم که ما باید تکنولوژی مدرن را در صنعت و ساختمانها به کار گیریم. البته ما باید برخی ارزشهای معماری ساختمانهای تاریخی مان را هم فراموش نکنیم. نمی‌دانم آیا شما با مفهوم هندی *rasa* که «حال و هوا» (*flavour*) معنی می‌دهد آشنایید؟ مطمئن نیستم که شما مفهوم مشابه آن را در فارسی داشته باشید، مثلاً، هر ساختمانی در خود حال و هوای بسیار خاصی دارد. اگر شما به یک مسجد بروید، بلافاصله نوعی مضمون بسیار روحانی احساس می‌کنید. احساس می‌کنید لحظه‌ای که به مسجد وارد می‌شوید دگرگون می‌شوید. همان احساس در یک ساختمان هندی یا ژاپنی هم وجود دارد. امروز احترام گذاشتن به نوعی حال و هوا، دستاوردی بزرگ است. خوب، این آن چیزی است که توجه مرا جلب می‌کند.

□ آیا فکر می‌کنید ممکن است که *rasa* را با خردپذیری آشتی داد؟

□ بله، زیرا فکر می‌کنم که اگر معماری خردپذیر به جنبه‌های فلسفی، عمیق‌تر نپردازد، معماری محدودی است. منظورم این است که شما می‌توانید بنایی را برای کارکردی خاص بسیار خوب بسازید که از دیدگاه زیبایی‌شناختی بسیار زیبا باشد، اما با وجود این فاقد *rasa* است. بنابراین از نظر من، این جنبه کار مهمتر است. برای نمونه، قصری را در نظر بگیرید، یک قصر همیشه برای نمایش قدرت یک جبار ساخته نمی‌شود، بلکه می‌تواند زیبا و ناپیوسته هم باشد و می‌تواند تاندازه‌ای هم مضمون معنوی و آرامش داشته باشد. این آن



چیزی است که من ارزشمند می‌یابم.

□ آیا فکر می‌کنید با برداشتی مدرن که از فضا دارید، برای دستیابی به نوعی آرامش و مضمون معنوی، در کارتان موفق بوده‌اید؟

□ فکر می‌کنم در ساختمانهای بانک جهانی و انستیتو ملی ایمنولوژی به این سازش دست یافته‌ام. سعی کردم ساختمانهایی بسازم که بیشتر ناپیوسته، نزدیک به طبیعت، و با حال و هوایی متفاوت باشند. فکر می‌کنم در بسیاری از نقاط جهان، در هند، در ایران، ژاپن، و تمام تمدنها، اصول مشخص و نگرشها را بهتر می‌توان به شیوه جدید تفسیر دوباره کرد.

□ موادی که دوست دارید با آنها کار کنید کدامند؟

□ دوست دارم مواد را به شیوه بسیار اصیل بیان کنم. فکر می‌کنم برای یک معمار مواد مانند واژگان برای یک نویسنده است. واژه‌ها افکار و احساسات نویسنده را بیان می‌کنند. از این رو مواد بسیار اهمیت دارند. من خیلی دوست دارم آجر را در کارهای کوچکتر به کار ببرم، زیرا آجر گرم است و ماده‌ای کوچک است. اما در کار با مقیاسی بسیار بزرگ، مانند دهکده بازیهای آسیایی یا انستیتو ملی ایمنولوژی، کنترل و مهار کردن مواد بسیار متفاوت است. بدین سان من ماسه سنگ را یافتم، زیرا ماده‌ای است که زیبا به نظر می‌آید و کسی که آن را به کار می‌برد مسئله‌ای ندارد. لذا من در ساختمانهای عمومی و نهادی سنگ را به کار می‌برم. به بیان دیگر، سنگ ارزانترین ماده‌ای است که ما در هند داریم و به‌طور سنتی با آن بسیار خوب کار کرده‌ایم. همان‌طور که شما در ایران با آجر بسیار خوب کار می‌کردید. لذا من سنگ را به شیوه‌ای جدید به کار می‌برم و به همین دلیل سنگ می‌تواند برای ساختمانهای مدرن پذیرفتنی باشد.

□ شرایط اقلیمی هند هم باید عاملی مهم در انتخاب سنگ به عنوان یک ماده معماری باشد.

□ همان طور که می دانید، ما در هند manson های وحشتناکی داریم و بتون و آجر نمی توانند در برابر آن تاب بیاورند. اما ماسه سنگ بسیار خوب مقاومت می کند. شما آن را در فاتح پور سیگری ببینید که ساختمانی ساخته شده با سنگ است.

□ به نظر می رسد که شما برداشتی بسیار علمی از گذشته دارید، نه حسرت بار نه رمانتیک.

□ زمانی که ساختمانهایم را طراحی می کنم به گذشته نمی اندیشم. به حل مسائلی که در دست دارم فکر می کنم، زیرا، همان طور که به شما گفتم، ما مسائل بسیار دشواری داریم که حل کنیم و به طور معمارانه درباره شان صحبت کنیم. بنابراین وقتی که شما مسائل اساسی دارید، حسرت گذشته و رمانتیسیم را نمی توان به این وضعیت وارد کرد. اما درسهایی از گذشته فرا گرفته شده که هضم شده است. درحالی که ساختمان جدیدی را طراحی می کنم به ساختمانهای سستی نمی اندیشم.

□ و کجا غرب به کارتان وارد می شود؟ آیا گفت و شنود خود را با غرب ادامه می دهید؟

□ اجازه دهید این پرسش را همانند پرسش قبل بیان کنم. اگر مشغول ساختن یک استودیو تلویزیون یا ساختمان بسیار پیچیده مدرنی برای کاربرد کامپیوتر هستم، اگر مشغول ساختن یک بیمارستان مدرن یا فرودگاه هستم، معلوم است که من باید به غرب روی آورم و ببینم که آنجا چه می گذرد. «سابقه» برای معماران بسیار مهم است. شما از کاری که کسی پیش از شما انجام

داده است درس می‌گیرید، حتی اگر شما نخواهید آن کار را انجام دهید. بنابراین، ضرورت دارد که گفت‌وشنودی بی‌وقفه با غرب داشت. از نظر من، غرب بسیار مهم است، زیرا آنها پیش از این بسیاری از مسائل تکنیکی را حل کرده‌اند و با دیدن آنچه آنها انجام داده‌اند ما می‌توانیم دانش آنچه را در چند سال آینده نیازمند آن خواهیم بود از هم‌اکنون داشته باشیم و از آن درس بگیریم. لذا، از نظر من، داشتن گفت‌وشنودی با غرب کاری بسیار خلاق است. من مشغول طراحی ساختمان بااهمیتی در پرتغال هستم، ساختمان مرکز فرهنگی اسماعیلیه آقاخان. این نخستین بار است که من با ارزشهای فرهنگی زبان و مردم پرتغالی و مدیترانه‌ای سروکار پیدا می‌کنم. تجربه‌ای بسیار جالب است. فکر می‌کنم که در سطح تکنیک ساختمان‌سازی زبان مشترک بسیاری با غرب داریم. بنابراین، این جنبه معماری این روزها بسیار جهانگیر و همگانی است. اما، در عین حال، فکر می‌کنم که آنچه *rasa*، یعنی حال و هوا، به معماری می‌دهد، ارزشهای فرهنگی اصیل منطقه‌ای است. بدین لحاظ فکر می‌کنم که مدرنیت می‌تواند درحالی که یک مفهوم جهانی باشد، خیلی حال و هوای منطقه‌ای داشته باشد و از این طریق می‌تواند غنی‌تر شود. فکر می‌کنم زمینه‌کار همیشه مهم است. کجا می‌سازید؟ چگونه می‌سازید؟

□ به بیان دیگر، منظور شما این است که یک نفر می‌تواند مدرن و هندی یا ایرانی باشد بدون اینکه غربی باشد؟

□ دقیقاً. فکر می‌کنم که این موضوعی بسیار مهم برای کشورهای جهان سوم است. من اصطلاح «مدرن» را از جنبه نقادانه و خردورزانه آن به کار می‌برم. برای «مدرن» بودن لازم نیست همان کاری را که غرب می‌کند کپی کرد. غرب می‌تواند حتی گاهی ضدمدرن باشد. حتی در غرب ما بیشتر با پدیده‌های سبکی ارتباط داریم تا با محتوای واقعی.

□ معماران هندی نسل شما در مورد انقلاب شهری در هند و میلیونها نفر جمعیتی که به شهرهای بزرگ هجوم می آورند چگونه می اندیشند؟

□ در این لحظه این موضوع مشکل بسیار بزرگ ماست. جمعیت ما در حال انفجار است. مردم از روستاها به شهر می آیند. جمعیت دهلی در طول ۳۰ سال ده برابر شده است. تصور آن آسان نیست. اما ما باید هر روز با آن سروکار داشته باشیم، حتی درحالی که مشغول بحث درباره برنامه ریزی شهری و طراحی شهری هستیم. من خودم خیلی با این مشکل در ارتباط هستم و باید هر زمان که پروژه جدیدی را در دهلی آغاز می کنم این مسئله را مدنظر قرار دهم. نمی دانم این مسئله در ایران چگونه است، اما فکر می کنم شما باید از این مشکلات در شهری مانند تهران داشته باشید.

□ خوب، شما می توانید به ایران بیایید و به ما بازدید پس دهید و با معماران و برنامه ریزان شهری ایرانی درباره این مشکلات بحث کنید.

□ بسیار مشتاقم که به ایران برگردم و دوباره دوستان ایرانی را ملاقات کنم و چه بسا چند سخنرانی بکنم. من منتظر این دعوت هستم.

□ متشکرم آقای ریوال. امیدوارم این گفت و شنود با شما خیلی زود ادامه یابد.

آوریل ۱۹۹۶

۱۰

# ادبیات امروز غرب

گفت و گو با:

فیلیپ سولرز



فیلیپ سولرز

Philippe Sollers

□ در کتاب «دفترچه شب» نوشته‌اید: "من نامم را از کتابهای لغت بیرون کشیده‌ام و این نام در این کتابها دیده می‌شود." پس شما علی‌رغم میل خودتان نویسنده‌ای مشهور شدید؟

□ من با نام مستعار «سولرز» می‌نویسم که در یک لغتنامه لاتین پیدایش کردم، و جالب است که بینیم کلمه‌ای لاتین که برای ساختن هویت یک نویسنده به کار رفته است حالا در یک لغتنامه فرانسه دیده می‌شود. این قضیه، مسئله قابل توجه «اسم مستعار» را در ادبیات مطرح می‌کند. این سنتی فرانسوی است. با کمال تعجب اسمهای مستعار زیادی در ادبیات فرانسه وجود دارد که اسمهای مستعار بسیار نیرومندی هم هستند. بخصوص می‌توان از مشهورترین اسم مستعار نام برد که ولتر باشد، همان‌طور که می‌دانید، نام واقعی وی آروئه بود و او این اسم عجیب را انتخاب کرد که با آن در سراسر دنیا مشهور شد. در سال ۱۹۹۴، سیصدمین سال تولد ولتر را جشن می‌گیرند و، به همین مناسبت،

قرار است در فرانسه جشنها و گردهماییهای بسیاری برپا شود و مقالات متعدد نوشته شود. این موقعیت بسیار خوبی است که در پایان قرن بیستم در فرانسه، پس از دگرگونیهای پراهمیت در تاریخ قرن بیستم، سعی کنیم از خود پرسیم این ولتر که بود که هنوز، هم مرتجعان و راست‌گرایان با سوءظن به او نگاه می‌کنند — زیرا در عین حال که فردی بود معتقد، علیه جزمیت دینی می‌جنگید — و هم چپ‌گرایان — چون ثروتمند مُرد. می‌دانید که در فرانسه تعارضی است میان ولتر، در یک سو، و روسو، در سوی دیگر، و این تعارض همچنان ادامه دارد. پس، به عنوان نویسنده، اسم مستعار توجه مرا جلب کرد، برای اینکه من هم در این نظام اسم مستعاری به‌سرمی‌بردم، همچون ولتر و مولیر و بخصوص استاندال که چندین اسم مستعار داشت. من به این مسئله تفاوت هویت بسیار علاقه دارم. مثلاً در کتاب آخرم، راز، راوی اسمی بسیار موزن دارد: ژان کلیمان؛ این نام به او، که مأموری مخفی است، دریافتی را از جهان می‌دهد که بسیار متفاوت از دریافت کسی است که به‌خاطر وجود اسم خاص خودش بیش از حد شبیه خودش است. بدین‌گونه عالم خیالی کاملاً ویژه‌ای می‌تواند شکل بگیرد.

□ آیا این شیوه‌ای برای خود را — به عنوان فاعلی دیگر — در برابر خود قراردادن نیست؟

□ این شیوه‌ای است برای وسعت بخشیدن به عالم خیال شخصی، و آن را در وضعیت تحرک، تغیر، بحران، دگرگونی، و دگردیسی قرار دادن؛ مثلاً در مورد سلین نیز وضع بدین‌گونه است. سلین به لحاظی مانند مولیر است، مانند ولتر است. مسئله اسم مستعار مسئله‌ای است که در ذات زبان فرانسه جای دارد.

□ اما آیا این واقعیت که شما نویسنده‌ای بین‌المللی شده‌اید و در جهان

شما را می‌شناسند، برداشت شما را از مسئولیت نویسنده تغییر داده است؟

□ نه به هیچ وجه، چون من تصور می‌کنم که مسئولیت اصلی نویسنده در تعهدات زیباشناختی و در شیوه نویسندگیش است. وانگهی، تعارضی بسیار شدید وجود دارد که با تمدن تصویری رشد می‌یابد، و آن اینکه تصویر نویسنده را بیش از پیش به جای خود وی می‌گیرند. اخیراً مقدمه‌ای بر کتاب ژان ژنه نوشته‌ام و در آنجا از خاطره روزی صحبت کرده‌ام که می‌کوشیدم در برابر جمعیتی نسبتاً وسیع راجع به ژان ژنه صحبت کنم و سؤالاتی که مطرح می‌شد پیرامون این مسئله بود که حضور ژنه را در فلان یا بهمان بافت سیاسی یا اجتماعی یا حتی حضورش را در صحنه تلویزیون توضیح دهم. فکر می‌کنم که مسئله تصویر یکی از مسائل اساسی تمدن ماست، برای اینکه در این حال تصویر نویسنده به جای خود وی می‌نشیند. بیش از پیش تصاویر نویسنده افزایش می‌یابد و می‌توان نشان داد که خواندن در حال پسروی است و در این حال شما می‌توانید از ویکتور هوگو یا ولتر نام ببرید بی آنکه هیچ کس آثار آنها را خوانده باشد. به عبارت دیگر، متون نویسندگان تدریجاً به دست فراموشی سپرده می‌شود، و جای آن را بیش از پیش تصاویر می‌گیرند. اما این وضعیت در مورد کل فرهنگ نیز صادق است. پس مسئله‌ای بسیار جدی است. وانگهی، رابطه نویسنده با سیاست نیز حالتی تصویری یافته است؛ برای مثال، در فرانسه نویسندگان بسیار مشهوری همچون شاتو بریان، بنژامن کنستان، فرانسوا موریاک، ژان پل سارتر، و بسیاری دیگر چنین وضعیتی دارند. در این حال مشاهده می‌شود که این مسئله نیز یک سنت بسیار قوی فرانسوی است. برای مثال، تأثیر سیاسی نوشته‌های ولتر را در نظر بگیرید که با توجه به وسایل محدود آن زمان بسیار عظیم بود. این، همچنین، مستلزم آن است که در آثار نویسندگان کاری را که در خصوص سیاست و به زیان آفرینش ادبی صورت می‌گیرد بخوبی بسنجیم. مواردی همچون سارتر یا مالرو وجود دارد که در آثار آنها فعالیت ادبی در برابر فعالیت سیاسی عقیم شده است. بنابراین باید از



لحظه‌ای که می‌خواهیم نویسنده این عصر، یعنی پایان قرن بیستم، باشیم به تمام این بازیها توجه داشته باشیم. به عبارت دیگر، باید چنین سؤالاتی را طرح کرد: چه می‌نویسیم؟ تصویر با شما چه می‌کند تا شما را از نوشتن باز دارد؟ و دستکاری سیاسی و اقتصادی جهان چه تأثیری بر کار نویسنده می‌تواند داشته باشد؟ و این به طرح سؤال زیر می‌انجامد: یک نویسنده در چه موقعیت تاریخی قرار دارد؟

□ اما آیا نویسنده‌ای متعهد بودن در این زمان برای شما معنایی دارد؟

□ مسلماً، و آن‌هم به صورتی که ممکن است تناقض‌آمیز به نظر برسد، چون رمان‌نویس، اگر نویسنده است و سازنده ماجراهای غریب نیست، اگر بواقع در حیز عصر خودش جای دارد، ذهن وی امروزه گرفتار اندیشه‌هایی می‌شود که ارتباطی به تعهد به مفهوم سارتری آن ندارد. تعهدی از نوع سارتر، فضایی تاریخی است که ما در ده‌ساله اخیر شاهد تجزیه کامل آن هستیم. در نتیجه، یک نویسنده چگونه عصر کنونی را تعریف خواهد کرد؟ اهمیت آثار رمان‌نویس بستگی به پاسخی دارد که وی به این سؤال اساسی می‌دهد. به گمان من خیلی عجیب است که نویسندگان بین‌المللی بسیار کمی هستند که می‌توانند تعریفی کامل از عصر ما به مفهوم جهانی کلمه به دست دهند، یعنی حاکمیت تکنولوژی به صورتی که هایدگر در فلسفه‌اش درباره آن اندیشیده است. بدین معنی که مسائل قابل طرح چه هستند؟ در عصر حاکمیت جهانی تکنولوژی در بسیاری از زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، ژنتیک، و جز آن چه چیزی را باید حکایت کرد؟ از سوی دیگر، به نظر می‌رسد نویسندگانی وجود دارند که از نویسندگی دست می‌کشند چون یا گرفتار تصویر خودشان هستند، یا گرفتار نقشهای اجتماعی، یا حتی تبلیغاتی — که روز به روز افزایش می‌یابد. چون من قلمرو عظیم پیوسته حاضر تبلیغات را بخشی از حاکمیت تکنولوژی می‌دانم و آنچه را هم که می‌تواند به شکل پسر وی یا حتی حالت تدافعی گذشته‌گرایانه در

جاهای مختلف ظاهر شود جزئی از این پدیده می‌دانم. در حاکمیت تکنولوژی باید انتظار هرگونه شتاب یا افراط را در تمام پدیده‌هایی داشت که ناشی از تکنولوژی‌اند، اما باید انتظار تمامی پدیده‌هایی همچون ترس، تهدید، و پسروی را نیز داشت، همچنانکه می‌توان آن را امروزه بسخوبی در اتحاد شوروی سابق یا در برخی کوششهای افراطی در زمینه حفظ وحدت در جاهای مختلف مشاهده کرد. اما این پدیده به نظر من پدیده‌ای جهانی می‌رسد، یعنی اینکه رمان‌نویس با این مسائل سروکار دارد. مسائلی که رمان می‌تواند به آنها پردازد، و آن‌هم به صورتی کاملاً متفاوت از مقاله یا تفکر فلسفی؛ رمان می‌تواند شخصیت‌هایی را که به‌طور عینی و فیزیکی با پدیده‌های مختلف مواجه می‌شوند در موقعیت قرار دهد. من این کار را در تمام رمان‌هایم می‌کنم. تمام رمان‌هایم از ده سال پیش به این سو به طریقی یک مسئله را طرح می‌کنند: فلان یا بهمان چیز در عصر حاکمیت جهانی تکنولوژی چه می‌شود؟ مثلاً در کتاب جشن در وینز سؤال این است که بازار هنر چه می‌شود، یا در عصر عمومیت یافتن تجربه ژنتیک و صنعتی شدن تولید نوع انسان، موجود بشری چه می‌شود؟ درارتباط با این حاکمیت جهانی تکنولوژی، من باز به سراغ هایدگر می‌روم که در مصاحبه‌ای در پایان کتابش می‌گوید: "من علیه تکنولوژی صحبت نمی‌کنم، بلکه صرفاً می‌گویم که سعی‌ام این است که ماهیت آن را مورد پرسش قرار دهم، یعنی از کجا می‌آید؟ و چرا امری اجتناب‌ناپذیر است؟" پس واکنش در برابر تکنولوژی در حاکمیت تکنولوژی کاملاً برنامه‌ریزی شده است، برای اینکه همراه آن است و، درعین حال، به راه خود می‌رود. پدیده را در خود مخفی می‌کند، اما درواقع کاملاً با آن در حال حرکت و جنبش است. بدین دلیل است که بواقع هیچ جانشینی برای این حاکمیت تکنولوژی وجود ندارد؛ حاکمیت تکنولوژی جهانی است و بیش از پیش جهانی خواهد شد؛ هرچند جزایر کوچکی وجود دارند که هنوز نسبت به این امر که در این عصر به‌سر می‌برند آگاه نیستند، اما، به‌هر تقدیر، ما جهانی شده‌ایم. به‌گمان من پدیده بزرگ پایان قرن بیستم این است، یعنی ناپدید شدن افق جانشینهای دیگر.

□ می‌توان از زمان جهانی هم صحبت کرد؟

□ من فکر می‌کنم که موضوعهای اصلی جهانی هستند. موقعیتها نباید انتزاعی باشند. موقعیتها باید با وضعیت زبانی که اثر را به آن زبان می‌نویسند بخوانند. من رمان‌نویس هستم، اما نه رمان‌نویسی جهانی. من رمان‌نویسی فرانسوی در عصر جهانی هستم. این بدان معناست که من از تمام سنت رمان‌نویسی فرانسوی بهره می‌برم؛ این سنت رمان فلسفی را نیز دربرمی‌گیرد، که طبیعت آن علی‌الخصوص فرانسوی است (الساعه داشتم از ولتر صحبت می‌کردم؛ برای مثال، در آخرین کتابم، راز، در لحظه‌ای معین راوی کتاب کاندید ولتر را باز می‌کند برای اینکه نشان دهد کتابی بسیار کنونی است)، اما بالزاک هم در آن جای دارد، برای اینکه در بالزاک تمامی عناصر خواندن پرشتاب آن چیزی وجود دارد که وی «آن سوی تاریخ معاصر» می‌خواند. بنابراین من می‌توانم از این سنت استفاده کنم، یعنی بگویم: "این است تمام آن چیزی که به من نشان می‌دهند." "این است تمام آن چیزی که من در فلان یا بهمان شکل باید به آن باور داشته باشم"؛ اما من تمامی آنچه را در پشت آن وجود دارد کشف می‌کنم، این نیز سنت پروست است که دقیقاً همان است، یعنی وضعیت کشف آن سوی دیگر پدیده‌ها: برای مثال، کشف امیالی که به آنها اشاره نشده است و کشف دغلکاری تاریخ. یکی از بزرگترین مسائل یک رمان‌نویس در قرن بیستم این است که از خود بپرسد قرن بیستم چیست؟ قرن دغلکاری است. شواهدی متعدد وجود دارد مبنی بر اینکه برخی از تجربیات تراژیکی که صورت گرفته است یا در آینده صورت خواهد گرفت، ناشی از دغلکاری تاریخ است.

□ همان‌طور که می‌دانید، گوته معتقد به وجود "Weltliteratur" بود، یعنی

ادبیات جهانی. من از خودم می‌پرسم آیا امروزه رمان‌نویسانی جهانی وجود دارند که متعلق به این "Weltliteratur" باشند؟

□ قاعدتاً، اما بسیار مشکل است. به نظر من کسی مانند میلان کوندرا نماینده این جریان است، یا نویسنده آمریکایی، فیلیپ روت، نماینده این سنت است. تجربه فردی یک رمان نویس را نوشتن، یعنی زندگی کردن به عنوان نویسنده ای در معرض خطر مرگ، در پایان قرن بیستم چیست، چیزی جهانی است. پس به تصور من عصر ما رمان نویسان جهانی خواهد داشت، به شرط آنکه حاکمیت سراسری تکنولوژی آنها را بی حس نکرده باشد، چون حاکمیت تکنولوژی امکان آفرینش را به حداقل می رساند؛ اگر این رمان نویسان وجود داشته باشند، آنگاه از تمام اینها صحبت خواهند کرد، از تمام این لحظات تاریخ معاصر.

□ در صحبت از تکنولوژی، باز به هایدگر باز می گردیم. خیال می کنم که در آثار هایدگر لحظه ای هست که در آن وی می گوید: "تفاوت میان علم و فلسفه آن است که علم فکر نمی کند." می توان این داوری را در مورد رمان به کار برد و گفت رمان کنونی دیگر فکر نمی کند؟

□ مسلماً. رمان کنونی فکر نمی کند. بی تردید وقتی هایدگر از علم صحبت می کند، از ذات علم صحبت می کند. اما رمانی که فکر نمی کند، رمانی کاذب است، محصولی برای بازار. رمان طبق تعریف فکر می کند و کوندرا در این باره صحبت کرده است. پروست پر از فکر است. در کتاب در جست وجوی زمان از دست رفته، شما با مسائل مختلف فکری مواجه می شوید. برای مثال، پروست مسئله «خاطره» را طرح می کند، یا «زمان» را، یا آنچه را از «اسنوبیسم» می فهمد، یعنی نمایش دائمی برخی در مقابل برخی دیگر. رمان های بزرگ پر از فکرند. ولتر پر از فکر است، بالزاک هم همین طور، استاندال هم همین طور. بنابراین، رمانی که فکر نمی کند در واقع تناقضی است در کلمه. تنزل ادبیات است به مقاصد مکانیسم صرفِ عالم خیال فقیر شده.

□ اما این وضعیتی است که هم‌روژه بیش از پیش در آن به سر می‌بریم. این‌طور نیست؟

□ دقیقاً. و این در آن لحظه بدان معناست که حاکمیت تکنولوژی با فقر تراژیک شدید مکانیسم‌های تفکر ملازمه دارد. بنابراین در آن لحظه معیار دانستن اینکه رمان فکر می‌کند یا فکر نمی‌کند آن است که بدانیم چه کسی چه چیزی می‌خواند. توانایی خواندن از این به بعد مستقیماً به مسئله تکنولوژی مربوط است. توانایی خواندن در حال نابودی است. افراد بسیار کمی هستند که در دنیای کنونی توانایی خواندن ابتدایی را دارند. به محض اینکه خواندن شروع کند به پرسیدن اینکه فلان یا بهمان متن چه معنایی دارد و میان این متن‌ها رابطه برقرار کند، همه آنها مورد حمله حاکمیت تکنولوژی قرار می‌گیرد. این یک واقعیت است. این حمله‌ای است مستقیم به ذات انسان، اگر ویژگی ذاتی انسان فکر کردن باشد.

□ سرنوشت تمدنی که دیگر نتواند بخواند چه می‌شود؟

□ نمی‌دانیم. این صرفاً وضعیت تمدن غرب نیست، بلکه وضعیت تمدن جهانی است، تمدنی که هیچ جانشینی ندارد، مگر تأخیرهای به‌هم‌پیوسته دستگاهی واحد در جریان جهانی‌سازی. نیرنگ و دروغ در این زمینه می‌تواند کارساز باشد. می‌خواهند بیاوراند که تمدنی غربی وجود دارد که جهانی شده است و می‌تواند به عنوان جانشین مطرح باشد؛ این، به نوعی، راهی است برای بازگشت به افق مارکسیستی که در پیش چشمان ما در حال نابودی است و به ضد خودش بدل می‌شود: چه سرنوشت عجیبی! این تاریخ جهانی که ما در آن به سر می‌بریم جوهری غربی دارد، اما تقدیر چنین بوده است که جهانی شود، برای اینکه تکنولوژی از این به بعد در حاکمیتش سازش‌ناپذیر است. من مخالف تکنولوژی نیستم، اما می‌کوشم پیرسم چرا این‌گونه است.

□ آیا نظریه «پایان تاریخ» فرانیس فوکویاما از نظر شما توجیهی دارد؟

□ بنا به تعریف مسخره است. نباید از پایان تاریخ صحبت کرد، بلکه از پایان یک تاریخ می توان صحبت کرد. باید از خود پرسید که چرا تاریخ به معنای تاریخنگاری، تاریخگرایی، علم تاریخ، یا افقهای تاریخی از این به بعد دیگر متقاعدکننده نیست. در عوض، اگر به آن بعدی از تاریخ پردازیم که هایدگر "historial" می نامد، کاملاً چیز دیگری است. این یک از غنای بالقوه بسیار زیادی برخوردار است که اجباراً به برقراری برنامه حاکمیت جهانی در پایان قرن بیستم نمی انجامد. این تناقضی است که در آن به سرمی بریم و هایدگر آن را بخوبی دیده بود. به عبارت دیگر، نباید از پایان تاریخ صحبت کرد، بلکه باید از گشایش چشمگیر مسئله تاریخ سخن گفت. و ترس از به قدرت رسیدن نظامی مبتنی بر سوداگری ما را از دیدن این گشایش عظیم تاریخی که در مفهوم "historial" چهره می نماید باز می دارد. به عبارت دیگر، باید تاریخ را به طور کامل از نو تفسیر کرد. اگر شما از من پرسید "قرن بیستم چیست؟"، به شما پاسخ می دهم "نمی دانم". برای اینکه تمام تاریخهای قرن بیستم تقلبی است. مثلاً تاریخ مارکسیسم را در قرن بیستم در نظر بگیرید. ما هنوز منتظر اطلاعاتی هستیم که از بایگانی ها به دست خواهد آمد، و ما پی به چیزهای وحشتناکی خواهیم برد. اما آیا پی به چیزی می بریم؟ خیال نمی کنم. کسانی هستند که راجع به قرن بیستم می گویند که این قرن قرنی است که از توهم و توهم زدایی ساخته شده است، و در پایان چه می ماند؟ هیچ. بنابراین شروع می کنند به صحبت از پایان تاریخ. این خود یک توهم است، توهمی که آسودگی خیال را به دنبال دارد.

□ خیال می کنید می توان مثل کوستاس آگسلوس از «بازی» تازه جهان و «افق» تازه تفکر صحبت کرد؛ و وظیفه رمان در برابر این افق تازه چه باید باشد؟

□ نمی‌دانم. من رمان‌نویس هستم و در قالب یک رمان‌نویس فکر می‌کنم. من تصور می‌کنم که باید روالهای عینی استقرار حاکمیت تکنولوژی را بدقت نگاه کرد. شکل چه چیزی را تغییر می‌دهد؟ چه چیزی را در موجود انسانی و در ذاتش و در عالم خیالش هدف قرار می‌دهد؟ بنابراین ببینیم چه نوع داستانی و چه نوع «در موقعیت قراردادن»ی می‌تواند به‌طور غیرمستقیم و از طریق رمان تمام این سؤالات را مطرح سازد. خیال می‌کنم که در این زمان زمانی دربارهٔ موقعیت کنونی جهان گویاتر و مؤثرتر از رساله‌ای فلسفی باشد. چون وظیفهٔ متفکر فکر کردن است و وظیفهٔ هنرمند آفریدن اثر زیبا. همان‌طور که هایدگر می‌گفت، فلسفه فی‌نفسه شاعرانه است، اما هرگز شعر نیست. و شعر هم فی‌نفسه نیروی فکری و مفهومی است، اما هیچ‌گاه اثر فلسفی نیست. رمان هم همین‌طور است. رمان اثر فلسفی نیست، رمان است.

□ بالاینهمه در تاریخ، شاعرانِ فیلسوف و فیلسوفانِ شاعر وجود داشته‌اند، کسانی مثل نیچه.

□ درست است، نیچه نوعی رمان‌نویس تفکر است، کی‌یرکه گور هم همین‌طور. اتفاقی نیست که کافکا خوانندهٔ جدی آثار کی‌یرکه گور بود. بالاینهمه کافکا بیش از هر چیز رمان‌نویس بزرگی بود و نه فیلسوف، حتی اگر بتوان آثار او را از دیدگاه فلسفهٔ کی‌یرکه گور خواند. همچنانکه کی‌یرکه گور هم رمان‌نویس نیست، و فقط فیلسوفی بزرگ است. بنابراین، رمان‌نویس باید در کار داستانی مسائل فلسفی طرح کند، اما نباید فراموش کند که رمان می‌نویسد و نه رسالهٔ فلسفی.

□ امکان دارد کمی هم به کارهای خودتان پردازیم؟ شما راجع به خودتان می‌گویید که رمان‌نویسی به سبک بالزاک هستید، یعنی رمان‌نویسی رئالیست...

□ من این حرف را از سر عصبانیت در مقابل تکبر فرمالیسم زدم. بدون شک من فکر نمی‌کنم که باید فرمالیسم را حذف کرد. برای اینکه فرمالیسم هم از چیزهایی صحبت می‌کند که حقیقت دارد. فرمالیسم چیست؟ فرمالیسم راهی است برای توجه دادن به این واقعیت که کتابها با کلمات و جملات نوشته شده‌اند، و برای به کار بردن این جملات و کلمات باید نظامی وجود داشته باشد. دربارهٔ عمل ادبیات فکری وجود دارد که در فرمالیسم بسیار مفید بوده است. اما به مسئلهٔ تکبر فرمالیسم بازگردیم. اخیراً برای سخنرانی دربارهٔ ادبیات به آلمان رفته بودم، و در پایان گفته‌هایم استادانی به من خرده گرفتند که بیش از حد راجع به محتوا صحبت کردم و از فرم به حد کافی چیزی نگفتم. و من به آنها گفتم که امروز مهم آن است که تأکید را بر محتوا بگذاریم و نه فرم، برای اینکه محتوا هم نوعی فرم است. و باید از معنای ادبیات صحبت کرد، و این ابداً بازگشت به عقب نیست بلکه، به عکس، بسیار ویرانگر است. تجربهٔ فرمالیستی نیز وقتی به محتوا و معانی قالبی حمله می‌کرد ویرانگر بود. بدون شک فرمالیسم می‌تواند این ویرانگری را در فلان یا بهمان موقعیت معین یا فلان یا بهمان کشور معین حفظ کند. اما، در سطحی عمومی‌تر، از این به بعد معنی است که ویرانگر است، چون در نظم عمومی‌ای که تکنولوژی، تبلیغات، تلویزیون، وسایل سرگرمی، و شعارهای دائمی کالا برقرار می‌کنند، پرسش دربارهٔ معنی است که اولویت دارد. ...

□ اما در نظر فیلیپ سولرز، نویسندهٔ «بهشت»، سبک است که بیشتر اهمیت دارد یا معنا؟ چون «بهشت» سبک زیبایی نیز دارد.

□ هر دو اهمیت دارند. اما در رمان بهشت معنا نسبت به فرم در حالتی نیمه‌پوشیده و پنهان قرار دارد. به این خاطر است که مایلم، در مقابل آثاری که می‌خواهند مدرن، پسامدرن، یا پیشرو باشند، بهشت هیچ برجستگی نداشته باشد. بهشت تجربه‌ای است داستانی که برای من بسیار اساسی‌تر و بسیار



وسیعتر است.

□ مقصود شما چه نوع تجربه‌ای در «بهشت» است؟

□ بهشت پاسخی است به تمامی قدرت تصویر با ارجاع به جنبش و تحرک زبان. بنابراین حرکتی است از سر اعتقاد در منابع نیروی زبان. اما «معنا»ی این کتاب است که به حساب می‌آید، برای اینکه مهم آن چیزی است که درباره‌اش صحبت می‌کند.

□ بنابراین، آیا می‌توان گفت که این کتاب نمایشی ادبی است در برابر جامعه مبتنی بر نمایش؟

□ در این نمایش تعمیم یافته، این کتاب اقدامی است در برابر یأس عمیق زبانی.

□ ضمن صحبت از جامعه مبتنی بر نمایش، در یکی از مقالاتتان راجع به سینما می‌گویید که «سینما عرضه گاه ضد خیال است».

□ این بحثی است که من به راه انداختم. این بحث چندان به سینما مربوط نیست که به استقرار مجموعه‌ای واحد از تصاویر در سطح جهان. هدف من جلب توجه به بنیان فرهنگی زبانها، تجربه‌ای شخصی و ذهنی که می‌توان در هر زبانی داشت، و آن چیزی است که می‌توان خاطره زبانها خواندش. امروز نوشته‌ای از شاتو بریان می‌خواندم، نوشته‌ای کاملاً پیشگویانه؛ وی می‌گوید: "در تمامی سرزمینها شیوه لباس پوشیدن یکسان خواهد شد." این یکی از آرمانهایی است که به لحاظ عقلی بهتر از بقیه تحقق یافته است. بنابراین، حرکت پیاپی تصاویر تعمیم یافته تقریباً همان داعیه را دارد، یعنی کلیشه خیالی واحدی را در سراسر جهان بپراکند. این خلاف مفهوم «ادبیات جهانی» گوته است،

چون در «ادبیات جهانی» امروز موضوعها جهانی اند، اما هریک از زبانهایی که رمان به آنها نوشته می شود خاطره خاص خود را دارد. یک انگلیسی موقع نوشتن حتماً به دیکنز یا شکسپیر فکر می کند؛ و یک آلمانی حتماً به گوته، هولدرلین، یا نیچه فکر می کند؛ و یک یهودی هنگام نوشتن به سروقت «کتاب مقدس» می رود؛ و یک اسپانیایی حتماً با قلمروی سروکار خواهد داشت که سروانتس حاکم آن است؛ و جز آن. خیال می کنم که مشکل نشان دادن این نکته است که نابودسازی تفاوت میان فرهنگها، تفاوت میان خاطره ها، و تفاوت میان زبانها هرگز وقوع نخواهد یافت. نمی توان به ایجاد زبانی جهانی فکر کرد، مگر زبانی که از تصویر ساخته شده باشد.

□ به این ترتیب، ما همگی با داستانهای بزرگ اسطوره ای کار می کنیم. ...

□ همین طور است. اما اگر اینها به صورتی ساختاری قالب زبانی و کلامی نمی یافتند، آنگاه بدل به فرهنگ خواب زدگی (la culture de l'hypnose) می شدند.

□ در واقع نوعی از سینما در حال تبدیل به «فرهنگ خواب زدگی» است؛ این طور نیست؟

□ دقیقاً. شما حالا درست وارد مسئله سینما در فرانسه شده اید. در این مورد هم باز مسئله حاکمیت تکنولوژی مطرح است، که شامل حالت تدافعی در برابر این حاکمیت نیز می شود. خوب، چه کسی نماینده حاکمیت تکنولوژی در عرصه پدیده های سمعی-بصری است؟ ایالات متحد امریکا و ژاپن. در این مورد با هم موافقیم. چه کسی در این عرصه هویتش را از دست می دهد؟ ملتهای فقیر جهان سوم. اما کاری نمی توان کرد، قوی تر برنده خواهد شد. بنابراین یهوده است که بگوییم: "من در مقابل این حاکمیت، سینمای ملی

می‌سازم." آنچه لازم است آن است که سینمایی بسازیم که آن سینما مسئله‌ای را طرح کند که من دارم طرح می‌کنم. بی‌فایده است که فیلمی مثل ژرمینال بسازیم. منظور من این نیست که بگویم: "برای ساختن فیلم باید به سراغ بالزاک رفت و نه زولا." من می‌گویم که امروز باید از زولا و بالزاک یا هر نویسنده دیگری برای نوشتن استفاده کرد. من نمی‌خواهم فیلمی با قرن نوزدهم بسازم؛ من این را غربت زدگی، خصلت شهرستانی، یا پسروی محلی می‌خوانم، یعنی چیزی که می‌تواند کشوری را در برابر تجربه‌های جهانی یکسر محدود و محبوس سازد. سینمای شهرستان نیز به‌نوعی بستن درهای جهان به روی خود است. اما نباید فقط از سینما به معنای محدود کلمه صحبت کرد، بلکه باید از «جهان تصویر» سخن گفت.

□ بله، منظور من هم بیشتر «جهان تصویر» بود تا سینما. دیشب در تلویزیون برنامه‌ای دیدم که در آن جایزه اروپایی سینما را به میکال آنجلو آنتونیونی به خاطر کارهای سینمایی‌اش می‌دادند. تصویر آنتونیونی نیمه‌فلج و خاموش مرا منقلب کرد. این صحنه به‌نظر من سمبل نوعی سینماست که دارد می‌میرد و جایش را به سینمای تجاری هالیوودی می‌دهد، یعنی به سینمایی که رفته‌رفته از آن سینمای مؤلفی که در سالهای ۱۹۵۰-۱۹۶۰ می‌شناختیم دور می‌شود.

□ این وضعیتی محتوم است. در آن موقع اشتباه این بود که فکر می‌کردند سینما به‌خودی‌خود آنقدر قدرت دارد که بدل به هنر مرجع بشود. من تصور می‌کنم که عنصر بنیادی زبان است، هیئت کلامی است. باید آن را دوباره فراگرفت. گفتن این نکته است که اهمیت دارد. بنابراین نباید تعجب کرد که تکنولوژی دنیای سینما را یکسر زیرورو کند، چون نطفه آن در ساختار سینما وجود دارد. ما امروز شاهد نظامی از رمان‌های کلیشه‌ای هستیم که در جهت تخریب زبان حرکت می‌کند. تکنولوژی کار خودش را می‌کند. اینک باید یاد بگیریم در برابر این حاکمیت تکنولوژی مقاومت کنیم. این کار را می‌توان با

تفکر کرد، چون تفکر از میان نمی‌رود. می‌دانید که یونانیان از تاریخ غرب به مدت ۱۳ قرن ناپدید شدند، اما با تفکرشان دوباره بازگشتند.

□ با توجه به آنچه گفتید، دربارهٔ رابطهٔ میان نوشتن و زندگی چگونه فکر می‌کنید؟ آیا برای نوشتن زندگی می‌کنید یا برای زندگی کردن می‌نویسید؟

□ این دیالکتیکی مطلقاً ابدی است. من هیچ‌گاه وانمود نکرده‌ام که کتابی نوشته نشده است. در خود داستان چیزی در حال نوشته شدن است. و در زندگی، من وقتم را به این کار اختصاص می‌دهم که تصریح کنم که هر آنچه در زندگی تجربه می‌کنم می‌تواند به نوشته درآید. من فکر می‌کنم که هر موقعیتی می‌تواند نوشته شود. غالباً در رمان‌هایم صحنه‌هایی را از پشت صحنهٔ جهانی که در آن متحول می‌شویم توصیف می‌کنم. مثلاً، من می‌توانم در تلویزیون از طریقهٔ ساختن یک برنامهٔ تلویزیونی صحبت کنم.

□ شما تقریباً بازیگر رمان‌های خودتان هستید.

□ بله، کاملاً.

□ آیا در تجربه‌های مختلفتان از ماثوئیس گرفته تا مجلهٔ «تل‌کل» و مجلهٔ «آنفینی» و رمان‌هایتان، بازی تصادف را می‌بینید یا نوعی تداوم را؟

□ پس از تفسیرهای بسیاری که در این تجربه‌ها نوعی عدم انسجام می‌دیدند، رفته‌رفته جریان دارد معکوس می‌شود و در زندگی من نوعی انسجام منطقی را می‌بینند. اخیراً شخصی به نام فیلیپ فوره دربارهٔ من کتابی نوشته است؛ آنچه بیش از هر چیز او را ناراحت کرده این است که این «عدم انسجام ظاهری» در واقع بسیار منسجم است. مسئله این است که این انسجام رفته رفته خود را نشان می‌دهد. چرا؟ برای اینکه کافی است کتابها را نگاه کنیم یا

آنها را بخوانیم تا پی به طرح آنها ببریم. بنابراین من برای جامعه دامی پهن کردم. من به گونه‌ای رفتار کردم که گویی در همه جا هستم و جامعه نوعی تصویر از مرا باور کرد. اما، در حقیقت، کتابها وجود دارند، جامعه انتخاب کرده است که یا آنها را بخواند یا نخواند یا فراموششان کند. با اینهمه کتابها وجود دارند و در رویاهای آنها به حیات خود ادامه می‌دهند. می‌خواهم متنی از بارت برایتان بخوانم به نام نوسان که در ۱۹۷۸ نوشته شده است؛ این متن با یادداشتی از کافکا شروع می‌شود که در آنجا وی می‌گوید هیچ چیز قطعی وجود ندارد. به نظر بارت، من هوادار نوسان هستم، چون چیزی مثل نوسان را ابداع کرده‌ام، و وی آن را با صداقتهای متوالی ژید مقایسه می‌کند و می‌گوید که این دو ابداً یکسان نیستند. در حقیقت این چیزی است که من علیه روحانیت فکری پدید آورده‌ام. من در اینجا نقشی ضد روحانیت بازی کرده‌ام. باید دانست که روحانیت تغییر می‌کند، و این بستگی دارد به لحظات، دوره‌ها، و سرزمینها. اما موقعیت ضد روحانیت همواره یکسان باقی می‌ماند، ولی با اصطلاحات متفاوت. به این دلیل است که ولتر خیلی کنونی است. او تا آنجا پیش می‌رود که گرایشهای مرا با عرفان مقایسه می‌کند و می‌گوید: "حمله به سکون و ریاضت تصویر، سرشتی خطرناک و افراطی دارد که افراطی بودن آن تا حدودی یادآور حرکات غیر قابل فهم یک عارف است. ... روشنفکران با مقاومت بسیار شدید در برابر نوسان مخالفند، حال آنکه نوسان بخوبی به تردید راه می‌دهد. تردیدی از نوع تردید ژید بخوبی تحمل شده است، برای آنکه تصویر ثابت باقی می‌ماند. ژید، اگر این طور بتوان گفت، تصویر ثابت لحظه را خلق می‌کرد. در مقابل وی، سولرز می‌خواهد مانع شکل گرفتن تصویر شود. روی هم رفته همه چیز در حد تصاویر قرار دارد و نه در سطح معنا و عقاید. تصویر است که جامعه همواره می‌خواهد نجاتش دهد، هرچه می‌خواهد باشد، چون تصویر ماده غذایی حیاتی آن است و روز به روز این وضع شدت می‌یابد. جامعه مدرن فوق پیشرفته، دیگر از اعتقادات و باورها تغذیه نمی‌کند، بلکه تصویرها خوراک او هستند. جنجال سولرز از آنجاست که وی به تصویر

حمله می‌کند... او آخرین تصویر ممکن را به دور می‌اندازد، تصویر کسی که مسیرهای مختلف را پیش از یافتن راه قطعی‌اش می‌آزماید، اسطوره‌اصیل راه تشریف....، آنچنانکه می‌گویند، غیرقابل دفاع می‌شود." جالب است که بدانیم این متن را رولان بارت بیش از ۱۵ سال پیش نوشته است، اما هنوز بسیار کنونی است.

□ علاوه بر این، به خاطر دارم که در آغاز متنی که درباره شما نوشته است، می‌نویسد: "هیچ‌گاه از سولرز صحبت نمی‌شود، دیگر هیچ‌گاه گفته نمی‌شود که او نویسنده است، نوشته است، و می‌نویسد." در اینجا هم مسئله مبارزه با تصویر مطرح است. بنابراین شما در تمام این مدت مثل جادوگرها عمل کرده‌اید، این‌طور نیست؟

□ آیا نویسنده در عین حال جادوگر نیست؟ من به این اعتقاد دارم. از این دست نویسندگان یکی هست که من از او خوشم می‌آید؛ او ناباکوف است که ساحری به تمام معناست.

□ متشکرم آقای سولرز و به امید دیدار.

□ این خداحافظی نیست، ما باز یکدیگر را می‌بینیم. بدون نسخه‌ای از مجله آنفینی از اینجا نروید.

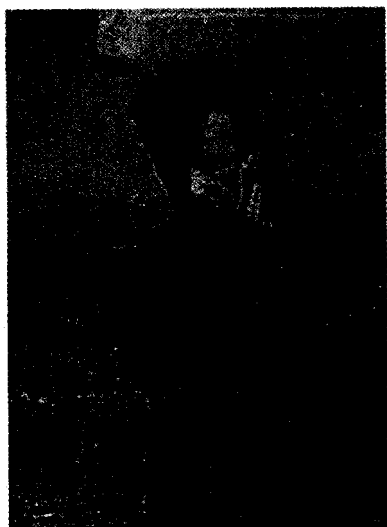
۱۱

# شعر

گفت و گو با:

فیلیپ ژاکوته

یان ولادیسلاو



## فیلیپ ژاکوته

Philippe Jaccotet

□ شما در سال ۱۹۲۵ در مودون، در سويس، به دنیا آمدید. کودکی شما چگونه گذشت و خاطرات شما از این دوران چیست؟

□ مودون قصه کوچکی بود در دل دشتی که پدرم در آنجا به کار دامپزشکی اشتغال داشت، و من هشت سال نخست زندگیم را در آنجا گذراندم. این دوران، دوران کودکی عادی پسری بود که بیشتر شوق خواندن داشت تا شور درگیری در حوادث و اتفاقات بیرون. من جز تصاویری جسته و گریخته چیزی از آن دوران به خاطر ندارم و هرگز به سوی آن باز نخواهم گشت. اما، زندگی جذاب را از دوره جوانی در لوزان شروع کردم، یعنی در همان جا که بعدها تحصیلاتم را تا ۱۹۴۶ به پایان رساندم. در این دوران بود که لذت دوستی و آلام نخستین عشقها را تجربه کردم، و شروع کردم به رفت و آمد در محافل نقاشان، نویسندگان، موسیقیدانان پرشور، و نیز گشت و گذار در قلمرو بی پایان و شگفت آفرینش. و از سال ۱۹۴۲ یا ۱۹۴۳ به نشر نخستین شعرهایم



در مجلات پرداختم. ما دوران جنگ را در دل کابوس از سر گذرانیدیم، اما متحمل عوارض مادی چندانی نشدیم. باید بگویم ما همگی دوستان پر شور فرانسه بودیم.

□ چگونه به عالم شعر پا گذاشتید؟

□ از بچگی شعر خواندن را دوست داشتم، و از دوازده سالگی شعرهایی نوشتم و حتی مجموعه‌ای ماشین شده از آنها را فراهم کردم. اما با نخستین پریشیدگی‌های دوره جوانی بود که نوشتن شعر برایم ضرورتی حیاتی پیدا کرد و معنی دار شد.

□ پس از جنگ، به پاریس آمدید و شروع به کار با انتشارات یرمو کردید.

□ در سال ۱۹۴۶، با به پایان رساندن تحصیلات ادبی‌ام، ناگزیر بودم برای امرار معاش کار کنم. می‌خواستم از کار آموزش که در سویس مرا واقعاً در تنگنا قرار داده بود فاصله بگیرم. این بود که به یرمو که ناشر و دوست راموز بود، پیشنهاد کردم تا برایش کار کنم. او، اول، کار ترجمه مرگ در ونیز اثر توماس مان را به من واگذار کرد. در سپتامبر ۱۹۴۶ در پاریس مستقر شدم، و در آنجا، بویژه، روی آلبومهایی درباره طراحی فرانسوی در طی قرون کار کردم، و برایشان زندگینامه می‌نوشتم. همچنین، تماسهایی با برخی از نویسندگان و مترجمان فرانسوی که اینک مورد توجه یرمو بودند برقرار کردم (از میان گروه نخست می‌توان از پونژ، و از میان گروه دوم می‌توان از پیر لهریس نام برد).

□ چرا در آغاز دهه ۵۰ پاریس را ترک کردید و به گرینان در دروم رفتید؟

□ بعد از هفت سال زندگی سرشار و غنی در پاریس، با همسر آینده‌ام آشنا شدم که نقاشی جوان و مانند من اهل سویس بود. ماکه پولی در بساطمان نبود، به دلایل مالی دوست داشتیم در جایی در جنوب زندگی کنیم. دوستانی که در گرینینان زندگی کرده بودند، یعنی در جایی که در جنوب دروم و شمال پرووانس واقع است، از آنجا بخوبی یاد می‌کردند. این محل جایی بود که بسیار به دلمان نشست به طوری که هیچ‌گاه آنجا را ترک نکردیم.

□ آیا برای کار شاعرانه‌تان به سکوت روستا و دوری از شهر احتیاج داشتید؟

□ البته. انزوای نسبی آن دشت برای کارم بسیار سودمند بود. اما هیچ‌گاه جنبشهای خشن تاریخ را با آن همه فجایعش از یاد نبردم (چه کسی می‌تواند آنها را فراموش کند؟)، و فکر می‌کنم که سایه آنها در پسزمینه تقریباً همه نوشته‌هایم پیداست.

□ آیا همچنان به نوشتن مقاله برای روزنامه‌های سویس ادامه می‌دهید؟

□ نه. سالهاست که من دیگر مقاله ادبی منظمی نمی‌نویسم. بیشتر به این دلیل که برای من، رخدادهای امروز کمتر جذابیت وقایع سالهای پس از جنگ را دارد.

□ شاعران معاصر را از دور یا نزدیک می‌شناسید؟ چه کسانی هستند؟

□ افراد زیادی از جمله: اونگارتی، پونژ، تاردیو، و طبیعتاً گوستاو رو، و پیر آلبر ژوردان که بدرستی شناخته نشده است. بون فوا، دو بوشه، دوپن، ردا از دوستان صمیمی قدیمی‌ام هستند. خیلی خلاصه گفته باشم، من شار، الوار، و سوپروپل را نیز دیده‌ام.

□ در مقالاتان که با عنوان نوشته‌هایی برای روزنامه توسط گالیمار منتشر شد، گاه لحنی مجادله‌آمیز وجود دارد که در کتاب دیگرتان، مصاحبه موزها، نمی‌بینیم. مثلاً مقاله‌ای را که درباره‌ی الوار نوشته‌اید در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد با هرگونه التزام سیاسی شاعران سرسخانه مخالفید.

□ آشکار است که بخش سیاسی اثر الوار ارزشی ندارد. شعر نمی‌تواند خود را در خدمت یک اندیشه‌ی سیاسی قرار دهد. و طبیعتاً در همین عدم‌پذیرش است که شعر واقعاً انسانی خواهد ماند. در این خصوص ماندلشتام مثال‌زدنی است.

□ به فلسفه علاقه‌مندید؟ فکر می‌کنید رابطه‌ی شعر و فلسفه تا چه حد است؟

□ تقریباً همیشه فلسفه از من پیشی می‌گیرد. به همین دلیل، فاصله‌ی لازم را با آن حفظ می‌کنم. «لازم» در اینجا همان کلمه‌ای است که می‌خواهم. در عین حال، گاه در آن چیزهایی را می‌یابم که برخی از ادراکهایم را، که بیشتر محسوسند تا ذهنی، تصدیق می‌کنند. در نتیجه‌ی مطالعاتم به زبان یونانی، بسیار به افلاطون دل‌بستم؛ و بعدها هم به فیلسوفان پیش سقراطی. هایدگر نیز هنگامی که از شاعران سخن می‌گوید مرا فریفته‌ی خود می‌کند. در حقیقت، هولدرلین از تحسین‌شده‌ترین کسان نزد من است.

□ پس در آثار شما نوعی خواست اخلاقی همدوش خواست سیاسی وجود دارد.

□ فکر می‌کنم که توماس آکویناس بود که نوشت: "زیبایی، شکوه حقیقت است." خیلی دوست داشتم که این تعریف، تعریفی بجا باشد. البته، این خواست اخلاقی مستلزم اخلاق‌گرایی تنگ‌نظرانه‌ای نیست، [بلکه] دغدغه‌ی تعالی است.

□ به نظر شما، آیا میان شعر و نثر رابطه‌ای هست، یا آنکه این دو را دو نوع متفاوت می‌دانید؟

□ برای آنکه بسرعت پاسخ شما را داده باشم باید بگویم که شعر فشرده‌ترین صورت زبان و معمولاً پاسخگوی «نقاط اوج» نوسانهای شدید درونی فرد است؛ و نثر منطبق است بر پیچ و خم‌های مسیر (گامها، تخیلات، و حتی افکار).

□ با موسیقی چه رابطه‌ای دارید؟ به خاطر دارم که در کتاب روزهای دیگر از آهنگسازانی چون پورسل، هرگولزی، و موتته وردی نام می‌برد.

□ موسیقی به نظر من چیز بسیار مهمی است. موسیقی نابترین سلاح علیه وسوسه نیست‌انگاری، یا حتی سستی است.

□ به نقاشی هم علاقه‌مندید؟

□ سالها از نقاشی دور بودم و چندان ضرورتی هم برایش قائل نبودم. باگذشت زمان و دیدار از چندین موزه، قابلیت‌های آن را بهتر شناختم، قابلیت‌هایی که آدمی را از امیدباختگی در برابر وحشیگری و رذالت مصون می‌دارد.

□ آثار شاعران شرق را نیز می‌خوانید؟ مثلاً ژاپنی‌ها، چینی‌ها، یا ایرانی‌ها.

□ کشف هایکو در اوایل دهه شصت نقشی تعیین‌کننده برای من داشت. این فرم هنری و این شکل از زندگی، بی‌آنکه هرگز به تقلید جنبه‌های بیرونی آن بیندیشم، الگوی من است. در خاور نزدیک شاعرانی عرفانی چون سهروردی و رومی، از دور، مرا فریفته خود می‌کنند. و من بدون آنکه شناخت

درستی از آنها داشته باشم، همچون سرچشمه‌ای به سوی آنان باز می‌گردم.

□ در کتاب روزهای دیگر، جمله‌ای از منطق الطیر عطار را نقل می‌کنید و می‌گویید: "این عبارت می‌تواند در سرلوحه تمام اشعاری قرار گیرد که امروز هنوز جرئت تحریر و چاپ آنها را به خود می‌دهیم."

□ البته: «راز قطره باران». از این بهتر نمی‌توان نکته اساسی را بیان کرد.

□ شما مترجم اشعار اوسپ ماندلشتام نیز هستید. چگونه با شعر ماندلشتام آشنا شدید؟

□ شناختن ماندلشتام (نخست به وسیله سفر به ارمنستان او) یکی از بزرگترین شوک‌هایی بود که در دوران شعر خواندنم به من وارد آمد. سپس، بویژه باید از هولدرلین نام برد که در سال ۱۹۴۲ او را شناختم. می‌توان با نقل گفته مالارمه درباره اثر او گفت: "توده‌ای ساکن که فرونهادۀ فاجعه‌ای ناشناخته است."

من که کلاً از نویسندگان روسی تأثیر پذیرفته بودم، در جایی نوشتم آنچه برای من حساس و ضروری است، درک غریزی آنها از فلاکت، درد، و ظلمت است. در این راستا، ابله از جمله کتابهایی است که بیشترین وابستگی را به آنها دارم.

□ ترجمه آثار شاعران دیگر چه تأثیری بر شعر خود شما گذاشته است؟

□ سهم ترجمه، به تناسب نوع آثار ترجمه شده، متغیر است و، مانند هر دستاورد فنی دیگر، می‌تواند کمکی بزرگ در به کار بستن زبان و اثر خودم باشد. همچنین، کار ترجمه، مانند ترجمه آثار ریلکه و موزیل، می‌تواند

اندیشه‌ام را غنی کند، برخوردهایی را موجب شود، و جستارهای فردی‌ام را عمق بخشد.

□ اجازه بدهید آخرین سؤال را طرح کنم. به گمان من آثار شعری شما، در جریان زمان، تاریخ یک زندگی را ترسیم می‌کند. به عقیده شما میان شعر و زندگی چه نوع مبادله‌ای صورت می‌گیرد؟

□ من همیشه نسبت به چنین احکامی تردید دارم. من با نوشتن شعر، پیش از هر چیز، به تأثرات و ضرورت‌های درونیم پاسخ می‌گویم. و در این پاسخ (یعنی در کتاب‌هایم)، نقص چندانی در روشی که در پیش گرفته‌ام نمی‌بینم، روشی برای آنکه از ارتباط متقابل خود با جهان و با دیگران مطمئن شوم، و از تنفس تا حد امکان آزادانه و فراخ و نیز از عدم سقوط خود اطمینان یابم. بدون آنکه چندان برایم اهمیت داشته باشد که چیز بیشتری درباره‌اش بدانم. چنین به نظر می‌آید که از رهگذر تداوم کلام — که جدی گرفته شود بی آنکه ضرورتاً به تقدیس آن بینجامد — تداوم کلامی که به رغم همه چیز یک روزنه است، و نیز از رهگذر دم‌زدن تا آخرین توان خود، وظیفه‌ام را کمابیش انجام داده باشم.

اوت ۱۹۹۴



یان ولادیسلاو

Jan Vladislav

□ ابتدا می خواستم از خودتان و راهی که در زندگی پیموده اید صحبت کنید.

□ در سال ۱۹۲۳ به دنیا آمدم، اگر این تاریخ را به یاد می آورم، صرفاً به این دلیل نیست که جایم را در خط زمان مشخص سازم و بگویم متعلق به نسلی هستم که در حال از میان رفتن است. مخصوصاً می خواهم تأکید کنم که مثل تمام کسانی که پس از «جنگ بزرگ» به دنیا آمدند - جنگی که تصور می شد، همان طور که پگی تصور می کرد، آخرین جنگ باشد - من هم عمیقاً تحت تأثیر سلسله ای از حوادث غالباً دردناک و گاه تراژیکی قرار گرفتم که نه فقط این قلب اروپارا، که سرزمین مادری من است، بلکه قاره ما و تمام جهان را تکان داد و زیرورو کرد. در کودکی، چند سالی شاهد خوشبختی و امیدهای ملتی بودم که استقلالش را تازه بازیافته بود: هر سه مدرسه ای که شش سالگی تا پانزده سالگی ام را در آنها گذراندم نو نو بودند. پسر بچه ای بودم که در روزنامه های والدینم عکسهای رایشستاگ برلن را غرق در شعله های آتش و

توده‌های کتابهایی را که در شهرهای آلمان می‌سوختند دیدم: به‌عنوان خواننده‌ای مشتاق، بی‌آنکه کسی بفهمد، از این صحنه‌ها منزجر بودم. در نوجوانی، در ۱۹۳۹، ناتوان و درمانده، شاهد تقسیم چکسلواکی و، به دنبال آن، تأسیس دولت اسلواک و اشغال بوهم و موراوی به‌دست ارتش آلمان بودم؛ این پایان جوانی من بود — این را دقیقاً به همین صورت احساس می‌کردم. این خصوصاً نخستین اشغالی بود که دیدم کشورم را خرد می‌کند و زندگی مرا هم زیرورو می‌سازد: در حقیقت، نتیجه آن، نخستین تبعید من از کشورم بود. اما در آن هنگام هنوز بخوبی نمی‌دانستم معنای این کلمه غریب تبعید چیست: باید معنای آن را چهل‌وسه سال بعد می‌فهمیدم، هنگام ترک چکسلواکی و عزیمت به فرانسه، آن وقتی که رژیم به اصطلاح سوسیالیست حاکم بر پراگ عملاً مرا از کشور اخراج کرد. در ۱۹۳۹ پدر و مادرم مجبور شدند اسلواکی را ترک کنند، صرفاً به این خاطر که آنها چک بودند؛ پدرم دو دهه تمام، به‌عنوان کارمند جزء پی‌تی‌تی (PTT)، در اسلواکی کار کرده بود. و من، بدون ناراحتی زیاد اما بانوعی احساس جدایی و گسیختگی، کشوری را که در آن زاده شده بودم، دوران ابتدایی و چهار سال نخست دبیرستان را در آن گذرانده بودم، نخستین زبانم را در آنجا یاد گرفته بودم — زبان شهر کوچک زادگاهم، نخستین رفقایم، نخستین کتابهایم، زبان اسلواکی را — پشت سر خود به جا می‌نهادم. به لحاظ زبان‌شناسی، تفاوت میان زبانهای اسلواک و چک زیاد نیست؛ در عوض، به دلایل تاریخی، سیاسی، و اقتصادی، دو فرهنگ، دو سنت، دو شیوه زندگی آشکارا متفاوت بخوبی قابل تشخیص است. خلاصه، تنها پس از بازگشت اجباری پدر و مادرم به بوهم، سرزمین اصلی آنها، بود که در سیزده سالگی در دبیرستان و در کوچه‌های شهری در مرز بوهم و موراوی، زبان نیاکانم — زبان چکی — را کاملاً یاد گرفتم و بزودی مجبور شدم نخستین اشعارم را به این زبان بنویسم و به چاپ برسانم؛ و دیپلم را در سال ۱۹۴۲ به زبانهای چکی و آلمانی، که زبان اجباری دوران اشغال نازی‌ها بود، گرفتم.

در پاییز همین سال بود که به پراگ رفتم؛ نخستین دوستیهایم در محافل



هنری و ادبی پایتخت چک به همین ایام دشوار بازمی‌گردد؛ در این سالهای صعب اشغال و جنگ قریب الوقوع بود که برای نخستین بار چهرهٔ نفرت‌انگیز توتالیتاریسم را از نزدیک دیدم: درسی که هرگز نباید فراموش می‌کردم؛ و بخصوص در این ایام بود که بخت آن را یافتم تا در کتابخانه‌ای که در آن کار می‌کردم با مردی آشنا شوم که شاید نقشی قطعی در تربیت مدنی من ایفا کرد. این دوست، که صحافی حرفه‌ای بود، از فرهنگ سیاسی مستحکم خود آموخته‌ای برخوردار بود، عضو قدیمی حزب کمونیست چک بود که به علت محاکمات مسکو از حزب کناره گرفته بود. او مرا وادار به خواندن آثار مارکس، انگلس، لنین، و استالین کرد، و در عین حال خصلت توتالیتار رژیم شوروی را به من نشان داد: درس دیگری که هرگز فراموش نکردم، پادزهری همواره مؤثر در برابر هرگونه وسوسهٔ پیوستن به حزب کمونیست، وسوسه‌ای که بسیاری از دوستان آن زمان من به دلایل متعددِ مقبول یا نامقبول تسلیم آن شده بودند. این امتناع قاعدتاً موجب دردسرهای زیاد برای من شد، بخصوص پس از کودتای کمونیست‌ها در فوریهٔ ۱۹۴۸؛ اخراج از دانشگاه شارل در ۱۹۴۹؛ اخراجهای مکرر از اتحادیهٔ نویسندگان در ۱۹۴۸، ۱۹۶۰، و ۱۹۷۰؛ ممنوعیت انتشار هر چیزی پس از اشغال دوم چکسلواکی — این بار به دست نیروهای شوروی — در اوت ۱۹۶۸؛ بازجوییها و اذیت و آزارهای پلیسی پس از امضای «میثاق ۷۷»؛ تبعید در فوریهٔ ۱۹۸۱. اما در عین حال همین امتناع، در درازمدت، مرا از مسائل اخلاقی متعددی برکنار داشت که بعدها روشنفکرانی که در برابر قدرت حاکم تسلیم شده بودند با آن درگیر بودند.

□ چگونه به ادبیات علاقه‌مند شدید؟

□ در بچگی مثل تمام رفقای کوچکم بودم که بسیاری از آنها کولی بودند: با آنها در کوچه و خیابان بازی می‌کردم، با آنها غازها و بزهایشان را در چمنزارها و جنگلها به چرا می‌بردیم؛ در لشکرکشیهای مخفیانه‌شان به باغها و

تا کستانهای همسایه‌هایمان شرکت می‌کردم؛ اما، برخلاف بسیاری از آنها، کتابخوانی پیش‌رس و سیری‌ناپذیر بودم. خودم را در آینه حافظه می‌بینم که روی نخستین کتابی که از سر تا تهش را به‌تنهایی خواندم خم شده‌ام، از این حادثه غریب تنهایی انسان، که خواندن است، سرمست گشته‌ام و همراه با قهرمانی که خودم را در جای او می‌نهادم و با او یکی می‌کردم در فراز و نشیب‌های داستان از ترس یا شادی به نفس‌نفس می‌افتادم. این کتاب هدیه عید نول بود، برگزیده‌ای از قصه‌های عامیانه اسلواک، پراز پری و اردها، دختران زیبا با موهای طلایی، و پسران بیباک و همیشه پیروز. بی‌تردید این نخستین آشنایی من با جهان اسطوره‌ها، نمونه‌های کهن، و شعر بود؛ اما این چیزها، طبعاً، در آن هنگام مطلقاً برای من مطرح نبود. شعر به مفهوم دقیق کلمه را فقط در مدرسه می‌خواندم، در کتابهای درسی اجباری ادبیات؛ و مدتها از خودم می‌پرسیدم چرا نویسندگان این متون عجیب و غریب، سطور نوشته‌هایشان را گاه این قدر کوتاه می‌نویسند و بقیه‌اش را غالباً به میزان زیادی سفید می‌گذارند: من این کار را، بدون آنکه به صدای بلند بگویم، اتلاف کاغذ و وقت خوانندگان می‌دانستم. فقط با خواندن و دوباره خواندن مشتاقانه رمانهای جیمز ف. کوپر، بخصوص آخرین موهیکان و مرغزار — که با تصاویر نامتعارف و غریب‌ترین شده بود — تازه شروع کردم، به‌صورتی مبهم، به فهمیدن راز این سطور این قدر کوتاه و این سفیدیهای این قدر زیاد. در سرلوحه تمام فصول این کتابهایی که در کتابخانه پدرم پیدا می‌کردم، چند بیتی، هم از شکسپیر، برنز، یا وردزورث دیده می‌شد و هم از شاعرانی که نامشان امروز بکلی از یادها رفته است؛ بدون آنکه این بخشها را کاملاً از نظر بیندازم، چندان توجهی هم به آنها نمی‌کردم — تا وقتی که هنگام خواندن توصیف مرگ ناتانیل بومپو، قهرمان محبوب رمان‌های کوپر، در کتاب مرغزار یکباره متوجه شدم که جوهر این حادثه تأثرآور و اندوهبار قبلاً در دو یا سه بیت از شکسپیر در مقدمه فصل مورد نظر گفته یا — بهتر است بگویم — القا شده بود. خلاصه، آنچه را همواره حقیقت می‌دانم، مسلماً بدون آنکه بتوانم آن را به این شکل تعبیر و تبیین کنم،

به صورتی شهودی دریافتم: و آن اینکه، شعر هنری است اسرار آمیز برای گفتن جوهر و عنصر اساسی. اما، علی رغم این کشف، در آن هنگام مظاهره دانش را به هنر، آنچه را علوم دقیقه می دانند — یعنی ریاضیات، فیزیک، و نجوم — به شعر ترجیح می دادم. در سن چهارده پانزده سالگی، اینشتین، پلانک، ادینگتن، جینز، و حتی — باید بگویم — فلاماریون می خواندم؛ تا آنجا که در توان داشتم، نظریه نسبیت، مکانیک کوانتومی، کشفیات تازه، و فرضیات بیش از پیش گیج کننده، از نظریه اتمیستی گرفته تا نظریات جدید تکوین عالم، را می خواندم. امروز می بینم که تمام اینها بخصوص از جنبه — می توانم بگویم — شاعرانه، تخیلی، و رویا آمیخته شان مرا محسور خود می ساختند. وقتی بچه بودم، اغلب گوشم را به تیرهای تلگراف می چسباندم تا شاید بتوانم در همه آرام سیمهایی که در باد تکان می خوردند پیامهایی را که از فراز سرم می گذشتند تشخیص دهم؛ وقتی محصل دبیرستان بودم، دلم می خواست، کمابیش به همان دلایل، زندگیم را وقف فیزیک نجومی کنم.

با تغییر صحنه پس از عزیمت ما به بوهم، با زبان و دوستان تازه ام — و با نخستین عشقهای خجولانه ام — علایقم، تمایلاتم، و برنامه هایم نیز کاملاً تغییر یافتند؛ وانگهی حتی اگر می خواستم نیز نمی توانستم تحصیلات عالی علوم را ادامه دهم، چون از سال ۱۹۳۹ اشغالگران نازی تمام دانشگاههای چک را بستند. پس، با همان شور و حرارت، با همان حدت، اما پیوسته پیش خود، شروع به مطالعه هنر و ادبیات کردم. می نوشتم، طراحی می کردم، بختم را در نقاشی می آزمودم، و زبانهای مختلف را فرامی گرفتم: علاوه بر آلمانی و فرانسه — که در دبیرستان اجباری بودند — انگلیسی، ایتالیایی، و روسی را آموختم. و برای اینکه از نزدیک، و عملاً، بینم چگونه ساخته می شود، شعر ترجمه می کردم: پترارک، تاسو، رونسار، دو بله، سائت های شکسپیر. هم آثار آلمانی ها را می خواندم — نظیر لسنینگ، گوته، هولدرلین، ریلکه — و هم آثار فرانسوی ها را — همچون بودلر، ورلن، رمبو — و هم، بعداً آثار ایتالیایی ها را — مانند اونگارتی، مونتاله، و جز آن؛ والبته چک ها — رماتیک ها،

سمبولیست‌ها، مدرنیست‌ها، و معاصر‌ها — هم بودند. این تربیت عاطفی و ادبی، با بورس مطالعاتی که دولت فرانسه به من داد، در ۱۹۴۵-۱۹۴۶ در فرانسه تکمیل شد. در آن دو نیم‌سالی که در دانشگاه گرنوبل — شهر زادگاه استاندال که مدتهای مدید مورد تحسینم بود — گذراندم، می‌توانستم و قتم را یکسر وقف مطالعه ادبیات و فرهنگ فرانسه کنم. در گرنوبل بود که، با گشودن کتابی موسوم به فضای درون در یک کتابفروشی، یکی از بزرگترین شاعران کتابخانه و لم را کشف کردم: هانری میشو را. بیست سال بعد، وقتی پس از سالها ممنوعیت از مسافرت به غرب، برای اولین بار به فرانسه بازگشتم، این فرصت را یافتم که با او شخصاً ملاقات کنم؛ او می‌دانست که من برگزیده‌ای از آثار منتشرشده‌اش را برای یک مجله چک ترجمه کرده‌ام؛ او مرتباً کتابهای تازه‌اش را، که با محبت به من اهدا می‌کرد، برایم می‌فرستاد؛ و وقتی در ۱۹۶۶ به او اطلاع دادم که در پاریس هستم، به من تلفن کرد که بیایم.

□ تصویری که از انقلاب در میان مردم رایج است، خشونت توأم با قیام و آشوب است. اما تجربه اخیر چکسلواکی به ما نشان می‌دهد که انقلاب بدون خونریزی هم ممکن است.

□ در واقع، تصور عمومی که از انقلاب وجود دارد، تصویر جنبشی است که به خونریزی و وحشت می‌انجامد. انقلاب فرانسه، طی ۲۰۰ سال، الگوی قیام در میان جوامع اروپایی بوده است. اما امروز، با حوادث پراگ و برلن، ما با شکل دیگری از انقلاب مواجهیم که کاربرد اخلاق است در حوزه سیاست. به عبارت دیگر، برای نخستین بار دیگر از چپ و راست صحبتی نیست، بلکه، همان‌طور که در مورد واسلاو هاول می‌بینیم، تأکید بیشتر بر ماهیت اخلاقی قدرت است. به این خاطر است که من گمان می‌کنم آینده از انقلاب چک به عنوان جنبش اخلاقی بزرگی صحبت خواهد کرد که به استبدادی آکنده از دروغ و خشونت پایان داد.

□ به عقیده شما، ویژگیهای جنبش عدم‌خشونت در چکسلواکی چیست؟

□ جنبش عدم‌خشونت چک اساساً جنبشی ضد آرمانشهر است که با فکر هرگونه بهشت زمینی که هدف دیگری جز نابودی انسان از طریق کار اجباری ندارد مبارزه می‌کند. از این لحاظ نظام کمونیستی از بسیاری جهات به رژیم نازی شباهت دارد که هدف آن هم از میان بردن موجود انسان از طریق نابودسازی توانایی خلاقیت در اوست. در یک اردوگاه کار اجباری جایی برای خلاقیت نیست، همان‌طور که در مورد چکسلواکی می‌بینیم و، لذا، به آن چیزی می‌رسیم که نویسنده‌ای چک «زندگی ساختگی» می‌نامید. در حقیقت، ماهیت حقیقی عدم‌خشونت چک خاتمه دادن به این «زندگی ساختگی» و برقرار کردن یک زندگی خلاقه به عوض آن است.

□ پس می‌توان از فلسفه عدم‌خشونت به شیوه چک صحبت کرد؟

□ خیال نمی‌کنم بشود از یک فلسفه عدم‌خشونت خاص چکسلواکی صحبت کرد. بهتر است بگوییم رفتار و نگرشی است که مدتهای مدید بد فهمیده شده است. «بهار پراگ» جنبش عدم‌خشونت بود که کسی آن را نفهمید. در نظر بسیاری، نحوه برخورد مردم چکسلواکی با اشغالگران شوروی نمایانگر ضعف آنان بود. ممکن است این طور باشد اما، به نظر من، قدرت بود نه ضعف، چون حتی اگر حمام خون هم به‌راه نینداختیم، از این واقعیت کاملاً آگاه بودیم که دیگران برحق نیستند و حقیقت با ماست. باید ۲۰ سال می‌گذشت تا این آگاهی اثر خود را آشکار سازد. با وجود این، فکر عدم‌خشونت را پیش از سال ۱۹۶۸ هم در میان افرادی همچون ماساریک یا پاتوکا می‌بینیم — که این دومی نخستین سخنگوی «میثاق ۷۷» بود.

□ هاول در نوشته‌هایش «میثاق ۷۷» را غالباً نوعی ابتکار اخلاقی می‌داند

که شالوده آن تقدیم آگاهی فردی است.

□ کاملاً درست است. وانگهی غالباً به «میثاق ۷۷» ایراد گرفته‌اند که به اندازه کافی سیاسی نیست. این هم چیزی است که نفهمیده‌اند، چون، در نظر ما امضاکنندگان میثاق، تقدم اخلاق بر سیاست مسئله‌ای اساسی است. زیرا نه تنها اخلاق عاملی است که هرگونه عمل اجتماعی معنای خود را در آن باز می‌یابد، بلکه محوری نیز هست که می‌تواند کسانی را از قلمروهای مختلف گرد خود جمع سازد. امضای «میثاق ۷۷» یک مقاومت بزرگ روشنفکری در برابر فرهنگ رسمی بود. اما غالباً از یاد می‌برند که این مقاومت در سال ۱۹۴۸، با کودتای کمونیستی و شروع تصفیه‌ها، آغاز شد. هزاران استاد و دانشجوی دانشگاه را اخراج کردند، و از این زمان بود که فرهنگی غیررسمی آغاز شد. در اینجا باید از کار فکری مردانی همچون پاتوکا که زمینه مقاومت را برای کارهای آینده فراهم کردند تقدیر کرد.

□ وانگهی، واسلاو هاول از بسیاری جهات به متفکری همچون پاتوکا شبیه است، متفکری که مانند سقراط فکر «پروای روح» در برابر «فقدان حس» نزدش بسیار اهمیت دارد.

□ بله، فکر «زندگی در حقیقت» را که متعلق به هاول است، نزد پاتوکا هم می‌بینیم، اما می‌توان باز هم عقبتر رفت. پاتوکا خود متأثر از کومنیوس (۱۵۹۲-۱۶۷۰، دستورنویس و عالم تعلیم و تربیت چک) است که اندیشه آموزش و پرورش جایی مهم در افکار وی دارد. ریشه‌های عدم خشونت را در افکار کومنیوس و در اندیشه آموزش صلح جهانی می‌بینیم. بی تردید، عدم خشونت کومنیوس بنیادی مذهبی دارد. ...

□ دقیقاً. آیا شما فکر می‌کنید که میان اندیشه عدم خشونت و ضرورت معنویت - که در روشنفکران چک وجود دارد - رابطه‌ای هست؟

□ در پاتوکا کاملاً آشکار است، در واسلاو هاوول هم می بینیم. می دانید که هاوول مذهبی نیست، با اینهمه معتقد است که چیزی وجود دارد که از ما فرامی گذرد و از نوع معنویت است.

□ شما از جوانان صحبت کردید. جوانان چه نقشی در حوادث اخیر چکسلواکی داشتند؟

□ نقشی عظیم. این عده کسانی هستند که مسلماً شاهد کودتای ۱۹۴۸ نبوده اند و اشغال شوروی در ۱۹۶۸ را نیز شخصاً تجربه نکرده اند، اما به کمک رسانه های غربی و نیز آموزش های بزرگترانشان توانسته اند فرهنگی خاص خود خلق کنند که آن را «فرهنگ دوم» می نامند و متشکل از گروه های راک و جاز است. در میان این گروه ها باید از بخش جاز «اتحادیه نوازندگان پراگ» صحبت کرد که اعضایش به خاطر انتشار کتابهای ممنوعه و برپایی کنسرت هایی خارج از جریانات رسمی، به زندان افتادند. غالباً فراموش می کنند که «میثاق ۷۷» پس از جنبشی پدید آمد که برای آزادی نوازندگان جوان راک برپا شد.

□ تصور می کنید که روند دموکراسی در چکسلواکی برگشت ناپذیر است؟

□ من با احتیاط پاسخ شما را می دهم. فکر می کنم که حتی پس از «بهار پراگ» نیز دیگر نمی شد به عقب برگشت. مسلماً تصفیه ها و اعدامها ادامه داشت، اما نه مثل ۱۹۴۸. این بار مردم هستند که به قدرت رسیده اند، و کنار گذاشتن آنها مشکل خواهد بود. اما، بی تردید، سرنوشت ما همچون سرنوشت تمام اروپا به آن چیزی بستگی دارد که فردا در اتحاد شوروی روی خواهد داد.



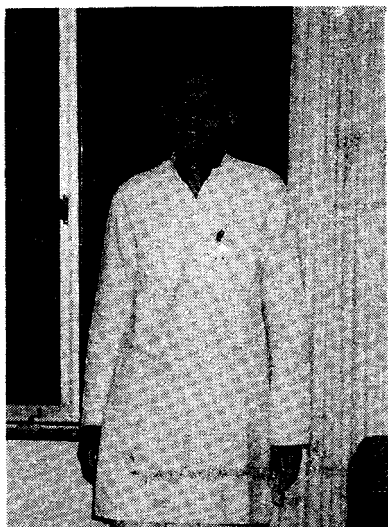


۱۲

# فيلسوفى از شرق

گفت وگو با:

رام جى سينگ



رام جی سینگ

Ram Jee Sing

□ در آغاز ممکن است کمی درباره زندگی‌تان، تجربه‌های گذشته‌تان، و موقعیت تاریخی‌ای که فعالیت‌های شما در چارچوب آن شکل گرفت صحبت کنید؟

□ در خانواده‌ای فقیر و در دهکده‌ای از یک ناحیه روستایی به دنیا آمدم. آن هنگام اوج مبارزه با امپراتوری بریتانیا بود؛ من هنوز محصل بودم، اما فکر آزادی تمام وجودم را پر کرده بود. به این خاطر از همان موقع وارد این مبارزه شدم، و در سال ۱۹۴۲ در برنامه «هند را رها کنید» فعالانه شرکت کردم. آن موقع سیزده سال داشتم. به دعوت مهاتماگاندی مدرسه را رها کردم تا به نهضت نافرمانی مدنی پیوندم. چند ماه بعد، وقتی که نهضت فرونشست، ناچار شدم به مدرسه دیگری بروم. ناچار شدم اسمم را عوض کنم تا بتوانم شرکت را در این حرکت پنهان کنم. تمامی نهضت آزادی هند عمیقاً تحت تأثیر گاندی قرار داشت. برای من

پیوستن به این نهضت به معنای قرار گرفتن در کنار گاندی بود. پذیرفتم که خادی به تن کنم، لباسی که گاندی توصیه می کرد، برای اینکه نخ و پارچه آن را مردم فقیر می رشتند و می بافتند. و از سال ۱۹۴۶ همیشه همین لباس را پوشیده ام. بعدها شروع کردم به خواندن. تاریخ انقلابها، انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه، و جنگ استقلال امریکا برایم بسیار ارزشمند بود. ما در همان حال که در نهضت «هند را رها کنید» شرکت می کردیم، طبیعتاً به جنبشهای آزادیخواهانه، خواه در فرانسه یا در امریکا یا در هر کجای دیگر، نیز توجه نشان می دادیم.

□ شما در نهضت «هند را رها کنید» دقیقاً چه نقشی داشتید؟

□ من سرکرده تظاهرات دانش آموزان بودم. کلاهی با نقش گاندی به سر می گذاشتم و شعارهایی نظیر «هند آزاد است» یا «انقلاب، زنده باد انقلاب» سر می دادم. مقر نیروهای بریتانیا تقریباً ۱۵۰۰ متر از خانه ما فاصله داشت.

□ در این زمان کجا زندگی می کردید؟

□ خانه ما در یکی از نواحی بمبئی به نام جمال پور بود. تعداد زیادی از نیروهای بریتانیا در آنجا مستقر شده بودند. ولی من از آنها اصلاً نمی ترسیدم. موقع این تظاهرات، ما به مدرسه می رفتیم و پرچم سه رنگ را که هم اکنون پرچم ملی است به اهتزاز در می آوردیم. از اینکه این کار را کرده ام احساس غرور می کنم اما، به دلیل سنم، نمی توانستم نقش بیشتری داشته باشم.

□ شما انقلاب هند را با انقلابهای فرانسه، امریکا، و روسیه مقایسه کردید. فکر نمی کنید که نهضت آزادی هند کاملاً با انقلابهای دیگر متفاوت است، از این جهت که نخستین انقلاب در تاریخ است که در آن روش عدم خشونت به کار گرفته شده است؟

□ این درست است. اما مبارزه برای آزادی همواره مبارزه برای آزادی است. و این وجه مشترک انقلاب هند است با مبارزه علیه آپارتاید در افریقای جنوبی یا مبارزه فلسطینیان در خاورمیانه — که در هیچ یک از آنها روش عدم خشونت به کار گرفته نمی شود. حتی در جنبش سال ۱۹۴۲ در هند، اقلیت کوچکی هوادار مبارزه مسلحانه بودند. در جنبش آزادی هند دو سنت وجود داشت؛ یکی سنت مبارزه مسلحانه، و دیگری سنت مبارزه بدون توسل به خشونت — هرچند که شیوه اخیر بر آن دیگری کاملاً غلبه داشت. جوانانی میهن پرست وجود داشتند که دست به مبارزه مسلحانه زدند. در طول سال ۱۹۴۲، جایاپراکاش نارایان خود رهبر این مبارزه مسلحانه بود. با اینهمه، اگر نهضت به میزان زیادی توسل به خشونت را کنار گذاشت، به این علت بود که «کنگره ملی هند» عدم خشونت را به عنوان استراتژی سیاسی خود پذیرفته بود. عدم خشونت برای گاندی مسئله ای اعتقادی بود، و برای کنگره مسئله ای سیاسی.

□ آیا عدم خشونت را گاندی با کار عظیم خود وارد تاریخ جدید هند می کند؟

□ کاملاً. اما گاندی مبدع عدم خشونت نیست. عدم خشونت را از قرنهای پیش سقراط، عیسی مسیح، حسین منصور حلاج، و بسیار کسان دیگر به کار بستند. این گونه افراد در هند بسیار زیادند. آنچه بخصوص حاصل کار گاندی است، عدم خشونت جمعی است، عدم خشونت سازمان یافته، عدم خشونت اجتماعی.

□ شما گاندی را شخصاً می شناختید؟

□ من هیچ وقت نه او را دیدم، نه با او صحبت کردم. این بزرگترین

تأسف من است. اما همیشه بر من نفوذ داشت، تحت تأثیر جذبۀ او بودم. ...  
 یادم می‌آید که در سال ۱۹۴۰ جلسۀ کنگرۀ ملی هند در ایالت ما برگزار  
 شده بود و عموی من نیز به آنجا رفته بود. من به‌خاطر اینکه نمی‌توانستم به آنجا  
 بروم گریه کردم. فرصت دیگری را هم در سال ۱۹۴۶ برای دیدن او از دست  
 دادم؛ به‌خاطر درگیریهای مکرر میان هندوها و مسلمانان به دهکدهٔ مجاور  
 دهکدهٔ ما آمده بود. گرچه من هیچ‌گاه جسماً در کنار گاندی نبودم، دلم، فکرم،  
 و روحم همواره پیش او بوده‌است. بدین معنا، گاندی برای من حضور دائمی  
 دارد. بعدها آشنایی نزدیکی با شاگرد وی وینوبا باو پیدا کردم. همراه او ماهها  
 در یک هیئت تقسیم زمین در نواحی مختلف هند، بخصوص بیهار، کار کردم.  
 من از این فرصت بزرگ برخوردار بودم که محبت فوق‌العاده و دعای خیر او  
 شامل حالم شود. با یکی دیگر از پیروان بزرگ گاندی نیز کار کردم. با جایا  
 پراکاش نارایان. در سالهای دهۀ ۶۰ برای سازماندهی سپاه صلح و  
 اردوگاههای صلح با او همکاری کردم. حوزهٔ فعالیت ما مناطق روستایی بیهار  
 بود. در سال ۱۹۶۷، او مرا مأمور کمیتهٔ کمکهای اجتماعی در بیهار کرد. در  
 سال ۱۹۷۴، باز هم به دعوت او بود که وارد حرکتی علیه سیاست ایندیرا  
 گاندی شدم. در آن موقع، و نیز در سالهای ۱۹۷۵-۱۹۷۶، به زندان افتادم. و  
 بالاخره نارایان باعث شد نمایندهٔ مجلس شوم. من نمی‌توانستم خودم را نامزد  
 انتخابات کنم. عضو هیچ حزبی نبودم و، تا سال ۱۹۷۷، در هیچ انتخاباتی  
 شرکت نکرده بودم. اما اگر سارودایا (جنش نارایان) حتی در مبارزه به نفع  
 حقوق بشر و دموکراسی و علیه فساد نیز بهتر از بقیه بود، پس کاملاً در راه  
 گاندی قرار داشت. بدین‌گونه بود که، با حمایت نارایان، خود را نامزد انتخابات  
 کردم و از حوزهٔ باگال‌پور انتخاب شدم. پیروزی من، یعنی پیروزی یکی از  
 پیروان گاندی، به‌خاطر اعتبار شخص من نبود. مردم خواهان آن بودند. این  
 پیروزی نشان‌دهندهٔ قدرت متکی بر عدم‌خشونت آن بود.

□ پس از این همه سال دوری از سیاست، در مجلس اوضاع چگونه بود؟

□ من نه در مقام سیاستمدار، که به عنوان استاد دانشگاه به مجلس رفتم. در دو سال ونیمی که آنجا بودم، بیشتر از هر نماینده‌ای صحبت کردم. از حدود ۳۶ طرح قانونی حمایت کردم و به مخالفت با چندین لایحه دیگر پرداختم. هر روز، از ساعت ۱۱ صبح تا ۶ عصر، در مجلس می‌ماندم تا بتوانم مطالبم را آماده کنم. رشته و تجربیات دانشگاهیم کمک زیادی به من کرد. حضور در مجلس برایم فرصتی بود تا چیزهای زیادی درباره مسائل ملی و بین‌المللی بگویم. متأسفانه نتوانستم سخنرانیهایم را جمع کنم و به صورت کتاب درآورم. برای این کار باید آنها را ترجمه کرد، چون اصول من اقتضا می‌کرد که به زبان هندی سخنرانی کنم. فکر می‌کنم که به کاربردن زبان ملی نشانه‌ای از غرور ملی است. در این مورد هم گاندی الهامبخش من است؛ وی نمی‌خواست صبر کند تا زبان ملی هند را به عنوان ابزار آموزش معرفی کنند.

□ آیا برای شما تعلیم عدم‌خشونت مهمتر از به کار بستن آن در هند کنونی است؟

□ تعلیم و عمل به عدم‌خشونت هر دو مهمند. اما وجدان اخلاقی است که تعیین می‌کند در هر شرایطی کدام یک از این دو را باید انتخاب کرد. این را در هند سوره‌ها را می‌نامند، یعنی وظیفه بر حسب خویشتن. به این ترتیب، به عنوان استاد دانشگاه، من وظیفه‌ای بخصوص دارم. همین‌طور روزنامه‌نگار، سیاستمدار، و دیگران، هریک، وظیفه خاص خود را دارند. این وظیفه اولیه است. اما، از طرف دیگر، البته وظایف دیگری نیز دارم که، در برخی شرایط، باید مرا وادارند وظیفه اولیه‌ام را به نفع آنها رها کنم. مثلاً اگر جنگ باشد، وظیفه من این نیست که همچنان به نوشتن داستان ادامه دهم، بلکه وظیفه‌ام کمک به آسیب‌دیدگان و مجروحان است. این تمایز اساسی میان وظایف اولیه و وظایف دیگر است.

□ آیا نخستین آشنایهای شما با فکر گاندی بیشتر عملی بود تا نظری؟

□ هردو. برای محو سنت نجس دانستن گروهی از مردم در دهکده خودم کار کردم، همان طور که در مبارزه علیه بیسوادی هم شرکت جستیم. به میان فقرا رفتم، با آنها زندگی کردم، و برای وحدت هندوها و مسلمانان کوشیدم. یک ماهی در میان یکی از خانواده های مسلمان دهکده ام زندگی کردم تا قربانی خشم و جنون هندوها نشوند. پس با عمل بود که به سوی گاندی رفتم. اما از همان موقع مطالعه هم می کردم. با اینهمه، گاندی بدون عمل هیچ نیست. بدون عمل اجتماعی، بدون مبارزه علیه بهره کشی، گاندیسم معنا ندارد. گاندیسم مناسک و مراسم نیست؛ شعار نیست؛ پیکار با تمام اشکال بی عدالتی است.

□ چگونه به فلسفه علاقه مند شدید؟

□ از خیلی وقت پیش چهار هدف برای زندگیم قائل شدم. یکی، خدمات اجتماعی بدون چشمداشت انتفاعی برای خودم و خانواده ام؛ دوم، استاد دانشگاه شدن؛ سوم، روزنامه نگار شدن؛ و چهارم، حقوق دان شدن. وقتی به دانشکده رفتم، به فلسفه علاقه مند شدم. نوعی کشش نا آگاهانه به معنویت داشتم. کتابهای زیادی درباره مذهب و معنویت خوانده بودم. پس در یک قدمی فلسفه بودم. رساله دکترایم درباره آیین جین بود — آیینی که تأثیر زیادی بر گاندی گذاشت — و درباره فکر مذهب هندوی کهن مطالعه کردم. بعد هم رساله دکترای علوم را درباره امروزی بودن گاندی نوشتم.

□ و درباره «انجمن هندی مطالعه درباره گاندی»، که شما عضو هستید، چه؟

□ این انجمن ۲۷ سال پیش در الله آباد تشکیل شد. تا امروز هم

مؤسسه‌ای بی‌ادعا بوده است که امکاناتی برای کارهای بزرگ نداشته است. اما اخیراً توانسته است فعالیت‌هایش را گسترش دهد. امسال دانشگاه من کنگره‌ای برپا خواهد کرد: این کنگره اساساً گردهمایی روشنفکران دانشگاهی خواهد بود و نه مبارزان راه‌گاندی. اما کوشش می‌شود این دو گروه از پیروان گاندی گرد هم بیایند، برای اینکه نظر بدون عمل پایش لنگ است و عمل بدون نظر کور. باید که مبارزان راه‌گاندی آیین و فلسفه گاندی را هم بخوانند. نوشته‌های گاندی در ۹۳ جلد که هریک ۵۰۰ صفحه دارد گردآوری شده است؛ کاری عظیم است. در گروه آموزشی ما تاکنون ۶۰ رساله درباره فکر گاندی نوشته شده است. اما ایدئال آن است که برای اطلاع از فکر گاندی به اصل منابع مراجعه کنیم تا گرفتار شروح و تفاسیر معیوبی که از آراء او شده است نشویم.

□ فعالیت‌های اصلی «انجمن هندی مطالعه درباره گاندی» چیست؟

□ مهمترین کارش سخنرانی‌هایی است که هر ساله برپا می‌کند. دیگر، مجله مطالعه درباره گاندی را منتشر می‌کند. و بالاخره، سمینارهایی را درباره گاندی تشکیل می‌دهد. هدفش تشویق مطالعه درباره گاندی و گاندیسم به‌طور کلی است. انجمن برای این کارها هیچ کمک مالی از دولت دریافت نمی‌کند.

□ آیا گاندی همیشه اصطلاح «گاندیسم» را رد نمی‌کرد؟

□ چرا، درست است. او درباره «گاندیسم» می‌گفت که چیزی به این عنوان وجود ندارد و او نمی‌خواهد از خودش فرقه‌ای باقی بگذارد. بعضی به جای این اصطلاح، اصطلاحات «اندیشه گاندی» یا «سایتاگراها» به کار می‌برند. اما اصطلاح «گاندیسم» مقبولیت بیشتری دارد، مثل اصطلاح «مارکسیسم».

□ آیا به نظر شما، میان آنچه امروز «گاندیسم» نامیده می‌شود و آنچه



گاندی فکر می‌کرد عمل و اندیشه اوست، شکافی وجود دارد؟

□ آنچه را گاندی در اصطلاح «گاندیسم» نمی‌پذیرفت، وجود یک سیستم بسته در آن بود. اندیشه گاندی، برخلاف هگلیسم یا مارکسیسم، یک نظریه باز است. مسلماً گاندی دارای مواضع ناسیونالیستی یا سیاسی یا اقتصادی معینی بود، اما اصل مسئله این نیست. گاندی مقدم بر هر چیز راهی را نشان می‌دهد و برای استفاده از این راه نیازی به شرایط جزئی خاص نیست؛ کافی است خواهان حقیقت و عدم خشونت باشیم.

□ امروزه بسیاری فکر می‌کنند که هرچند گاندی رهبری بزرگ و از اولیاء بوده است، آراء وی درباره سیاست، اقتصاد، آموزش و پرورش، و مسائل اجتماعی قدیمی است و به کار دنیای علوم و فنون که پیوسته تغییر می‌کند نمی‌خورد. نظر شما درباره مطرح بودن افکار گاندی، ۴۰ سال پس از مرگش، چیست؟

□ من فکر می‌کنم که پس از ۴۰ سال، گاندی و افکارش بیشتر از همیشه قابل طرح هستند. ما امروز در معرض جنگ هسته‌ای قرار داریم. یا این جنگ در می‌گیرد، یا عدم خشونت غالب می‌شود. تنها عدم خشونت می‌تواند ما را از ایدئولوژی هسته‌ای نجات دهد. راه دیگری نیست. از آنجا که من بعد چشم‌انداز جنگ چشم‌انداز خودکشی نسل بشر است، پس اندیشه گاندی بیش از پیش برای ما ضرورت دارد. ضرورت عدم خشونت تنها در سطح بین‌المللی نیست که در آن حتی فقیرترین کشورها هم مجهز به سلاح هسته‌ای هستند؛ بلکه در سطح ملی هم، برای مقابله با تروریسم که تقریباً در سرتاسر جهان رواج یافته است، ضرورت دارد؛ مثلاً در هند، که برخوردهای میان جوامع هندو و مسلمان غالباً به خشونت کشیده می‌شود.

البته منظور تنها این نیست که از خشونت اجتناب کنیم. باید با بی‌عدالتی، یا تبعیض نژادی یا دیگر اشکال تبعیض هم مبارزه کرد. گاندی، با مبارزه علیه

بی عدالتی سیاسی و با رساندن هند به استقلال، نشان داد که چگونه این کار میسر است. مارتین لوترکینگ راه وی را در ایالات متحد دنبال کرد و نشان داد چگونه می توان علیه قوانین مدنی غیر عادلانه جنگید. دانیلو دولچی در ایتالیا، آبه پیر در فرانسه، و بسیاری کسان دیگر نیز این راه را در پیش گرفته اند.

غالباً می گویند که گاندی تنها به این علت پیروز شد که حریفش دولتی متمدن بود. اما، مثلاً اخیراً در لهستان، والسا نشان داد که چگونه می توان با حکومت نظامی رژیم کمونیستی جنگید. والسا کاملاً در خط گاندی قرار می گیرد. بتازگی هم کتابی بسیار جالب، به نام از گاندی تا والسا، به انگلیسی، آلمانی، و لهستانی منتشر شده است. مورد ساخاروف را هم در اتحاد شوروی، روزهایی را که برای اعتراض به دولت شوروی گرفت، می توان ذکر کرد. پس عدم خشونت تنها در رژیم های دموکراتیک به ظهور نمی رسد.

□ در مورد دموکراسی، نظر شما در خصوص سهم گاندی در دموکراسی هند چیست؟

□ سؤالی بجاست. اگر دموکراسی امروز در هند، علی رغم فقر عظیم، بنیادگرایی، و مصائب متعدد دیگر، هنوز زنده است، به خاطر عدم خشونتی است که از گاندی به میراث مانده است. در همه جای آسیا، جز در ژاپن، دموکراسی مرده است. خیال می کنم که در این مورد ما مدیون گاندی و آموزه های او هستیم.

□ اما آیا میان داستان گاندی و واقعیت سیاسی کنونی هند شکافی وجود ندارد؟

□ البته. دولتمردان کنونی هند نه تنها در خط گاندی نیستند، بلکه می خواهم بگویم که حتی به دلیل سیاست و رفتارشان ضد گاندی هم هستند. اگر

گاندی هنوز زنده بود، مردم را به مبارزه علیه حاکمان امروز هند فرامی خواند. چهل سال پس از مرگ وی، هنوز دو سوم جمعیت هند با فقر عظیم و بیسوادی دست به گریبانند. فساد بسیار زیاد است. حتی مخالفان حکومت هم بندرت اعتباری دارند. گاندی، در آخرین وصیتش در سال ۱۹۴۸، کنگره را به انحلال دعوت کرده بود. اما رهبران کنگره از این کار امتناع کردند برای اینکه بتوانند از تصویری که این نام تداعی می کرد بهره برداری کنند. آنها راهی را هم که گاندی ترسیم کرده بود در پیش نگرفتند، یعنی راه معنوی ساختن سیاست، راه سیاستی که بر پایه های اخلاق بنا می شود. با اینهمه، تمام رجال سیاسی هند به طریقی به اهمیت گاندی معترفند. حتی حزب بنیادگرای هندو در بیانیه اش سوسیالیسم گاندی را پذیرفته است. اما این همه پذیرش قابل اعتماد و صادقانه اصول گاندی نیست.

□ پس رهبران هند توانستند کارها و افکار گاندی را از زمان استقلال دنبال کنند؟

□ اگر این کار را کرده بودند، هند امروز به صورتی نبود که هست. دیگر برخوردی میان هندوها و مسلمانان وجود نداشت، بیسواد نبود، افرادی به نام نجس وجود نداشتند، فقر و بیکاری وجود نداشت. البته نهرو اصول گاندی را در صحنه بین المللی دنبال کرد. او توانست اصل عدم تعهد را در عمل اجرا کند. او مبارزه گاندی را علیه قدرت استعماری ادامه داد. کوشید امور جامعه را به شیوه گاندی غیردینی سازد و تابع قانون قرار دهد. اما راه گاندی را در امور داخلی، سیاست، اقتصاد، و زندگی اجتماعی ادامه نداد. در این موارد، سیاستهای نهرو شکست خورد.

□ درباره سیاستهای راجیو گاندی چه فکر می کنید؟

□ مادر او، ایندیرا گاندی، از دموکراسی حرف می‌زد و، همزمان با آن، حالت فوق‌العاده اعلام می‌کرد، ما را توقیف می‌کرد و به زندان می‌انداخت. اما زنی بسیار شجاع بود و من از قتل وی متأثر شدم. راجیو گاندی بدترین نخست‌وزیری است که هند معاصر به خود دیده است. هیچ شتم سیاسی ندارد. از وقتی که او به قدرت رسیده است، اوضاع اقتصادی و اجتماعی از مسیر خود منحرف شده است. در سریلانکا همه کارها را خراب کرده است، و باعث وخامت اوضاع در پنجاب شده است. چون، به جای مذاکره سیاسی، دست به خشونت زده است. راجیو گاندی برای آنکه در رأس کشوری بزرگ مانند هند قرار گیرد پختگی لازم را ندارد.

□ فکر می‌کنید که «اهیمسا»، اصلی که گاندی مبلغ آن بود و با موفقیت بسیار در زمان حیاتش به اجرا درآورد، هنوز در روح مردم کنونی هند زنده باشد؟

□ بله، زنده است، اما به صورتی نهفته و مخفی. حوادث خشونت‌باری که در گوشه و کنار هند درمی‌گیرد با سرشت مردم هند، که در عمق وجودشان مردمی آرام هستند، نمی‌خواند. این فقر زشت است که علت تمام این خشونت‌هاست. با توجه به شرایطی که مردم هند در آن به سر می‌برند، قاعدتاً باید خشونت بیشتری وجود می‌داشت. روح هندی تمایل به خشونت ندارد.

□ عدم خشونت و نافرمانی مدنی تا چه حد در هند کنونی هنوز به کار می‌روند؟

□ تمام احزاب سیاسی موجود، حتی حزب مارکسیست-لنینیست، نظام پارلمان و اصل عرضه آرام مطالبات سیاسی را پذیرفته‌اند. اما این عدم خشونت افراد ضعیف است. عدم خشونت گاندی محتاج شجاعت است.

گاندی می گوید: "اگر مجبور بودم میان خشونت و بی غیرتی یکی را انتخاب کنم، خشونت را انتخاب می کردم." فکر می کنم که رجال سیاسی هند ناچارند فکر گاندی را بفهمند چون، بدون عدم خشونت، دموکراسی از میان خواهد رفت.

□ آیا در هند امروز گروههایی سیاسی وجود دارند که عملاً عدم خشونت را اعمال کنند؟

□ بله. هزاران گروه کوچک در سرتاسر هند وجود دارند که می کوشند کارها را با توسل به عدم خشونت انجام دهند؛ هرچند که این مقایسه با وسعت جمعیت و خاک هند بسیار اندک است. ما سعی مان این است که میان این گروههای کوچک پیوند و رابطه ای برقرار کنیم. امیدوارم که نتیجه ای در پی داشته باشد.

□ در این مورد، خود شما در کارهایتان چه نقشی دارید؟

□ در دانشگاه، دانشجویانم را تشویق می کنم که وارد فعالیتهای اجتماعی بنیادی شوند، به مبارزه علیه الکلیسم و اعتیاد اقدام کنند. من به سهم خودم سعی می کنم کار دانشگاهی و اقدام عملی را با هم ترکیب کنم. من مکرراً در فعالیتهای و حرکات اجتماعی شرکت می کنم، هرچند به تمام و کمال یک مبارز عملی نیستم.

□ امروز با چه دلایلی می توان یک غربی را متقاعد کرد که به فلسفه عدم خشونت روی آورد؟

□ هند تنها جایی نیست که عدم خشونت را از خود به میراث گذاشته است. عدم خشونت از طریق آموزه های عیسی مسیح به سنت غربی هم تعلق

دارد. عیسی بزرگترین مظهر عدم خشونت است. متأسفانه تمدن غرب، از زمان انقلاب صنعتی، در برابر این میراث کور و کر شده است. جدایی کلیسا و دولت کار خوبی بود، اما این جدایی به جدایی زندگی اخلاقی و معنوی از زندگی جدید صنعتی راه داد. به این خاطر است که این تمدن دچار بحران است. در جهان هیچ گروهی از کشورها وجود ندارند که به اندازه کشورهای اروپایی این همه با هم جنگیده باشند و این همه رنج برده باشند. این کشورها بیش از هر کشور دیگری نیازمند عدم خشونت اند.

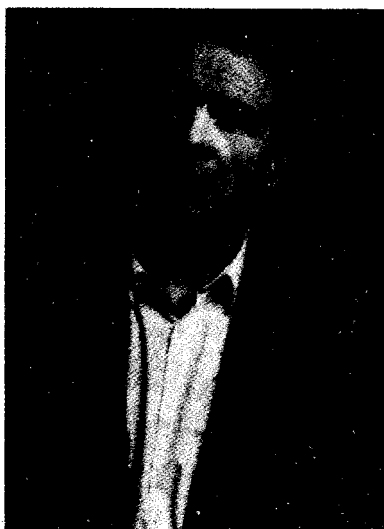
اگر غرب راه عدم خشونت را در پیش بگیرد، با آن شمّ سازماندهی و کارایش، از شرق پیشی می گیرد. البته منظور من مواجهه غرب و شرق نیست؛ باید آنها را متحد کرد. غرض رد علم یا رد دین و معنویت نیست، بلکه دست یافتن به ترکیب و برآیندی از این دو است. اگر در این کار موفق شویم، نسل بشر آینده ای درخشان خواهد داشت. من ذاتاً خوشبین هستم؛ تصور نمی کنم که انسان بتواند تحلیل رود.

۱۳

# دو نامہ

پیر بور دیو

ژیل دلوز



پیر بوردیو

Pierre Bourdieu

رامین جهاننگلوی عزیز

می ترسم شما را ناامید کنم. در واقع نمی توانم به غالب سؤالاتی که از من می پرسید پاسخ دهم: بسیاری از این سؤالات، دست کم با اصطلاحاتی که شما آنها را طرح می کنید، برای من مطرح نیستند. مثلاً از من می پرسید جای من «در جریانات کنونی جامعه شناسی در فرانسه» در کجاست. با این سؤال، شما این فکر را می پذیرید که بافت «ملی» برای تعیین جایگاه یک محقق بافتی مناسب است: اما من فکر می کنم اساسی ترین تفاوت محققان و نیز نویسندگان و هنرمندان از یکدیگر، بسته به میزان محصور شدن آنهاست در قلمرو ملی یا، برعکس، بسته به میزان درگیر شدن آنهاست در قلمرو تحقیقات پیشرفته در زمینه علوم، هنر، و ادبیات — قلمروی که اکنون ضرورتاً بین المللی است. اگر به مراجع و منابع کارهای من نگاهی بیندازید، می بینید که قسمت اعظم آنها ارجاع محققانی است که فرانسوی نیستند یا، اگر هم فرانسوی هستند، از زمره کسانی



نیستند که، وقتی در چارچوب فرانسه فکر می‌کنیم، معمولاً نام آنها به‌خاطر می‌آید. من می‌گویم با غلبه بر موانع زبانی و فرهنگی — تا آنجا که مقدور است — در مباحثات عملی به صورتی که در سطح بین‌المللی گسترش می‌یابد شرکت کنم. شما اگر کتاب پاسخها را که در آن وارد بحث با محققان تمام کشورها می‌شوم بخوانید، می‌توانید این را ببینید. من با تمام قوا تلاش می‌کنم با تمام اشکال انزواطلبی (isolationisme) فکری مبارزه کنم، بخصوص اشکالی که ریشه در امپریالیسم دارند: لیر (Liber)، مجله بین‌المللی کتاب که با همکاری محققان و نویسندگان تعداد بسیار زیادی از کشورها آن را اداره می‌کنم، کار اصلیش کمک به «وحدت بخشیدن به دنیای مباحثه» و تقویت و تشدید جریان بین‌المللی مسائل، روشها، و اندیشه‌هاست.

اما وقتی من نمی‌پذیرم خود را در بافت ملی محصور سازم، درواقع با آن مقاصد فکری موافقت می‌کنم که الهامبخش سؤالات شماست: چگونه فرض نکنیم که درحقیقت شما با عرصه «چشم‌اندازی از فکر فرانسوی امروز» را در تحقیقات بین‌المللی به خوانندگان ایرانی می‌کشایید؟ و من نمی‌توانم از این قصد خوشحال نباشم. درحقیقت تصور می‌کنم که امروز انترناسیونالیسم فکری بیش از همیشه ضرورت دارد، و می‌توان یکی از تواناترین نیروهای سیاسی را تشکیل داد تا در برابر تمام کسانی قد علم کند که قادرند فلان یا بهمان شکل «خشونت نمادین» را اعمال کنند — مقصودم پرچمداران آزادی و لیبرالیسم است که غالباً فقط پیشقراولان «به لحاظ سیاسی» معصوم امپریالیسم یا نوفریشان جهل‌گرایی (obscurantiste) هستند که منافع آنی‌شان را به لباس ارزشهای متعالی، دینی، و جز آن می‌پوشانند.

این انترناسیونالیسم، که در برنامه علمی مندرج است، از فکر انتقادی، که آن هم یکی از عناصر تشکیل‌دهنده علم است، جدایی‌ناپذیر است. علوم اجتماعی، به صورتی که من می‌فهمم — یعنی وحدت‌بخش و کاملاً آزاد از جنبه‌های خاص ملی و رشته‌ای و قادر به گرفتن سلاحهایی که علیه اندیشه‌های کلیشه‌ای و پیشفرضهای نیندیشیده تیز کرده است به روی خود — بیش از

همیشه، ابزاری است برای آزادسازی، و شاید مؤثرترین ابزار برای این کار. علوم اجتماعی است که امروزه قادر است به اهدافی دست یابد که فلسفه انتقادی (به مفهوم دقیقی که کانت به این کلمه می‌داد و نیز به مفهوم وسیعتری که در زبان عادی دارد) همواره به دنبال آنها بوده است، یعنی قراردادن شناخت ابزار شناخت در خدمت شناختی، هم کنترل شده و هم دقیق از جهان اجتماعی و تفکر دربارهٔ این جهان.

به یمن دستاوردهای علم اجتماعی وحدت‌بخش، یعنی قادر به غلبه بر تقسیم‌ساختگی علوم اجتماعی به رشته‌های مختلف — علی‌الخصوص به تاریخ، اقتصاد، و جامعه‌شناسی (که من قوم‌شناسی و زبان‌شناسی را نیز در زمرهٔ آن می‌آورم) — امروزه می‌توان به ترکیب جدیدی از معرفت‌اندیشید، ترکیبی موقتی و تحول‌پذیر که می‌تواند، همچون قطاری که ریل‌هایش را با خودش می‌آورد، خودش از خودش پیش افتد. تسلط علمی بر مکانیسم‌های حاکم بر نظم اجتماعی، بویژه بر مکانیسم‌هایی که «سلطه» به هر شکلش، اعم از مادی یا نمادین، را ایجاد می‌کنند، می‌تواند برای جنبشهایی که سمت و سویشان آزادسازی انسانهاست، هدف و سلاح مهیا سازد. امروزه رفته‌رفته با مکانیسم‌های اقتصادی‌ای آشنا می‌شویم که مبنای مبادلات نابرابر میان ملتها هستند، نظیر اشکال نوین تقسیم بین‌المللی کار، یا شیوه‌هایی مالی که به قصد حمایت از امپریالیسم اقتصادی اعمال می‌شوند؛ با مکانیسم‌هایی که مبنای سلطهٔ نمادین هستند کمتر آشنا هستیم، یعنی مکانیسم‌هایی که هم در سطح روابط میان افراد وجود دارند (مانند سلطهٔ مردان بر زنان) و هم در سطح روابط میان ملتها، نظیر تمام‌اشکال سلطهٔ زبانی، یا فرهنگی، که برخی ملتها، به بهانهٔ لیبرالیسم یا عام‌گرایی، بر ملتهای دیگر تحمیل می‌کنند. خصیصهٔ آزادبخش علوم اجتماعی متناسب است با قابلیتش در «رفع حجابها» و قدرتش در خنثی نمودن آثار عقبگردی که سانسور، علنی یا پنهان، اجتماعی بر اذهان تحمیل نموده است. اگر می‌توان به مؤثر بودن نمادین این رفع حجاب باور داشت، به این دلیل است که مکانیسم‌های سلطهٔ نمادین تنها با همدستی اجباری کسانی به

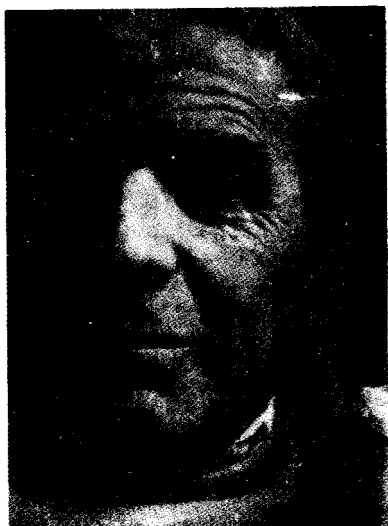
کار خود ادامه می‌دهد که متحمل این سلطه هستند، یعنی به کمک «عدم شناخت» این مکانیسم‌ها. منظور این است که شناخت این مکانیسم‌ها، تقریباً نظیر افشای اسرار دولتی، چنانچه، با انتشار در سطحی وسیع، به آگاهی و بسیج کسانی یاری رساند که متحمل آثار آنها هستند، می‌تواند در محدود ساختن یا خنثی کردن تأثیر آنها مؤثر باشد.

آنچه گفتم ممکن است خیلی انتزاعی به نظر برسد، اما من همواره به کشور شما، از رهگذر — دست کم — آنچه از آن می‌دانم و تصویری که می‌توانم از آن برای خود بسازم فکر کرده‌ام، حتی اگر بظاهر اینطور ننماید. در حقیقت به نظر من ذهنیت عام‌گرایی، هنگامی که صرفاً ماسکی بر چهرهٔ امپریالیسم نیست، باید پیوسته تلاش کند پرسشهایی جهانی در باب اختصاصی‌ترین خصایص موقعیتی خاص طرح کند. اگر می‌توانستیم همدیگر را ملاقات کنیم، دوست داشتم با هم وارد بحث می‌شدیم، اما نه در باب «جریان‌ات کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه» — یعنی آن‌طور که شما مایلید — بلکه در باب جریان‌ات کنونی تفکر فلسفی و جامعه‌شناختی در ایران، در باب شرایطی که در آن تحقیقات جامعه‌شناختی می‌تواند یا نمی‌تواند انجام گیرد، در باب موضوعات این تحقیقات، در باب یافته‌های این تحقیقات، و نظایر اینها. و شاید این‌گونه می‌توانستم شما را نسبت به آنچه کوشیدم در اینجا به شما بگویم حقیقتاً متقاعد سازم، و شما مجبور می‌شدید، آن‌طور که ما می‌گوییم، «قول مرا بپذیرید» که....

رامین جهان‌بگلوی عزیز، صمیمانه آرزو دارم در فعالیت‌های فکری‌تان موفق باشید.

پیر بوردیو

مارس ۱۹۹۴



ژیل دلوز

Gilles Deleuze

دوست عزیز:

نامه شما موجب مسرت بسیار شد. افسوس، می دانید که وضع جسمانی من مانع ملاقاتم با دیگران است، حتی ملاقاتهایی که بسیار دوست می دارم. این وضع فرصت اندکی برای کار در اختیارم می گذارد، آنچنانکه نمی توانم هیچ گونه کاری، حتی مختصر، درخصوص آنچه در مورد مدرنیته به من پیشنهاد می کنید انجام دهم.

تأسف بسیار عمیق و احساسات خالصانه ام را بپذیرید.

ژیل دلوز

ژوئیه ۱۹۹۵