

توزان لاریون

روزگار نقد

پرسش: شما در سال ۱۹۳۹ در صوفیه در بلغارستان به دنیا آمده اید 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؟

پاسخ: ابتدا باید از دلایل سفرم به فرانسه صحبت کنم. وقتی از بلغارستان خارج شدم فکر نمی‌کردم آنجا را برای همیشه ترک می‌کنم؛ 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 چیزها است. و بنابراین این زندگی مرا به صورت دیگری بار آورد. در ابتدا فکر می‌کردم فقط یک سال اضافه می‌مانم، تا اینکه وضع به گونه‌ای در آمد که نمی‌توانستم بازگردم، چون ازدواج کرده و بچه دار شده بودم و چند دوره آموزشی را گذرانده بودم و چیزهایی نظیر اینها. بنابراین من هیچگاه چنین تصمیمی نگرفتم که به طور کامل از بلغارستان بپریم؛ و از این نظر چندین مرحله را پشت سر گذاردم؛ چون اصلاً چنین تصمیمی نگرفته بودم. پس از آمدنم به فرانسه، نگرانی‌ای در مورد فراموش کردن هویت بلغاری‌ام 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. من در سال ۱۹۶۳ به فرانسه آمدم، و می توانم بگویم که حدود ده سال تنها فکرم این بود که شبیه یک فرانسوی بشوم. شما نیز مدتها در فرانسه زندگی کرده اید و شاید شما نیز همین وضعیت را داشته اید. می خواستم به اندازه فرانسوی ها فرانسوی باشم. مسلماً هنوز موقع صحبت لهجه بلغاری دارم؛ اما جز آن، دلم می خواست آشپزی فرانسوی را، پنیر و شراب را، مثل فرانسوی ها بفهمم. باید یاد می گرفتم بر سینمای فرانسه مسلط شوم، چون در بلغارستان فیلم های غربی بسیار کم بودند؛ حال آنکه در فرانسه همه چیز بود. بنابراین می بایستی بر تمام گذشته سینمایی مسلط می شدم. در مورد گذشته ادبی و گفتار عمومی نیز وضع به همین منوال بود. می خواستم مانند کسانی شوم که در اطرافم بودند. بنابراین سال ها سپری شدند؛ من در فرانسه ماندم و بنا به سرنوشت فرانسوی شدم. به لحاظ حقوقی هم ملیت فرانسوی را پذیرفتم. و در این هنگام مرحله تازه ای در زندگی ام پیش آمد که عبارت بود از بازگشت به شخصیت قدیمی و اینکه دیگر یکی را جانشین دیگری نسازم، بلکه بتوانم با این دوگانگی ای که پیش از شروع گفتگو درباره آن صحبت می کردیم زندگی کنم. یعنی حفظ کردن آن چه که از بلغارستان در من مانده بود و آنچه که ۲۴ سال نخست زندگی به من داده بود، اما در عین 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 کرده ام. این سفرها آمیخته با احساسات خوش و ناخوش بوده است اما هر بار بروشنی حس می کردم 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 شده ام و نیمی از این گذشته متعلق به کشور دیگری است.

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

پاسخ: سؤال خوبی است. تصور می کنم از نخستین دوره زندگی ام در بلغارستان دو نوع تجربه برایم

مانده است. یکی آن چیزی است که برای کسی از کودکی اش باقی می ماند. چون انسان در کودکی، نسبت به دوره های بعد، تأثیر پذیرتر است، بخصوص در محیط خانوادگی. بنابراین رابطه با پدر، مادر، برادر، دوستان و شیوه زندگی ام در کودکی و نوجوانی، یگانه و منحصر به فرد است و من فقط یکبار آن را زندگی کرده ام. زندگی بزرگسالی را بیشتر تکرارها می سازد. اما زندگی میان صفر و ۲۰ سالگی حقیقتاً راهی است یک طرفه و به شکلی منحصر بفرد می گذرد. بنابراین اینها چیزهایی هستند که با قدرت تمام در من باقی مانده اند. تأثیر آن را می توان در نظری که نسبت به فلان منظره، بهمان غذا، فلان تفریح یا بهمان شکل رفتار اجتماعی داریم، مشاهده کرد. بلغارها شرقی تر از فرانسوی ها هستند، بنابراین از غربی ها 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 کاری‌ام 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 نیرومند داشت، این حزب در همه جا حاضر بود و بر همه چیز نظارت داشت. خیال می‌کنم که به راحتی می‌توان گفت که، دست کم تا دوره‌ای که مقارن بود با خروج من از کشور، یعنی تا سال ۱۹۶۳، بلغارستان به معنای دقیق کلمه کشوری تام‌روا بود. پس از آن به مدت ۲۵ سال تام‌روایی ملایم در کشور برقرار شد، که با حکومت برژنف در شوروی هم زمان بود. در این دوران دیگر کسی را به اردوگاه یا زندان نمی‌فرستادند، دیگر کسی را نمی‌کشتند، دیگر کسی را شکنجه نمی‌دادند، دیگر آن خشونت شدید نهادی شده وجود نداشت؛ با این همه بلغارستان هنوز کشوری دیکتاتوری بود با دیکتاتوری‌ای ایدئولوژیک از نوع دیکتاتوری تئوکراتیک، یعنی آنچه را که من دیکتاتوری «ایدئوکراتیک» می‌خوانم. این حکومت تا سال ۱۹۸۹، یعنی تا مدتها پس از خروج من از بلغارستان، بر سر کار بود. این برای من تجربه‌ای اساسی است. زمان گذشته است و با این همه برای من تا حدودی حکم محکمی 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 شرّ مطلق بود. روبرو شدن با مطلق امری نادر و از این جهت تقریباً گرانها است. من هیچگاه با خیر مطلق روبرو نشده‌ام، و وانگهی فکر هم نمی‌کنم در این پایان زندگی این شانس یا بدشانسی را داشته باشم، اما با شرّ رو در رو بوده‌ام. حکومت بلغارستان به راستی بد بود، اما مسلماً بزرگ‌ترین شرّها نبود، این حکومت نوعی معیار درونی به دست من داد که هنوز آن را در زندگی جاری‌ام به کار می‌بندم، با اینکه امروز اوضاع و احوال کاملاً تغییر کرده است.

با اشخاصی
در فرانسه
برخورد
می‌کردم
که شیوه
زندگی‌شان
فقط در یک
دموکراسی
لیبرال
امکان‌پذیر
بود؛ نظراتی را
ابراز می‌کردند
که اگر
به اجرا در
می‌آمد،
تداوم این
دموکراسی را
غیرممکن
می‌کرد.

حدودی مورد بحث قرار دهم یعنی چگونه تجربه‌هایم چه تلخ بوده‌اند و چه شیرین از کشوری تام روا مرا در انجام وظایفی که در این کتاب برای خود قایل شده‌ام، یاری رسانده است. ویژگی عمده این وظایف عبارت است از ترکیب کردن ابعاد تحقیقی محض، یعنی تاریخ‌نگاری، توصیفی و تفسیری، و تحلیل متون کلاسیک با موضوع‌گیری بر سر مسائل اخلاقی و سیاسی، عمومی و خصوصی که غالباً در دنیای غرب آنها را ناسازگار با یکدیگر تلقی می‌کنند و در نتیجه هریک 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 هر چه که 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 بگیرم. در فرانسه با نوعی جداسازی میان گفتار و رفتار مواجه شدم؛ این جدائی را، نزد دوستانی مشاهده کردم که به آن‌ها مرآورده داشتیم، هم نزد محققان جوانی که گسستگی گفتار و رفتارشان مرا متعجب می‌ساخت یعنی گسستگی‌ای 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 جستجوی تداوم بین گفتار و رفتار است، تا به دلیل محتوای اعتقاداتم که به هیچ وجه اصیل نیستند. اما من به علت تجربه‌ام در بلغارستان که در آنجا این جداسازی میان نقاب حرف‌ها و واقعیت رفتارها بسیار متداول و قیحانه مورد قبول همگان بود، کوشش برای منطبق ساختن زندگی‌ام بر اعتقاداتم یا متناسب کردن اعتقاداتم با زندگی‌ام حکم قاعده‌ای لازم الاجرا را برای من یافته است. به هر طریق، بی‌آنکه بخواهم بگویم این دو یکسان هستند، کوشیده‌ام تا حد ممکن آنها را به هم نزدیک سازم.

پرسش: آیا می‌توان این دو گانگی میان گفتار و رفتار را که شما در فرانسه تجربه کرده‌اید با زبان دو گانه ایدئولوژیک که در بلغارستان تجربه کرده‌اید مقایسه کرد؟

پاسخ: می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد، اما از جهاتی نیز باید از هم تمیزشان داد. می‌توان آنجا آنها را با هم مقایسه کرد که در فرانسه عملاً نوعی عدم مسئولیت در نظریه وجود دارد. ایر مطلب را در اینجا خیلی ساده کرده‌ام، اما می‌کنم به حد کافی روشن است. آنچه که بر تحت تأثیر قرار می‌داد این بود که اشخاصی که با آنها برخورد می‌کردم یا با آنها مرآورده داشتیم به شیوه‌ای زندگی می‌کردند که تنها و تنها در اوضاع و احوال یک دموکراسی لیبرال امکان‌پذیر بود؛ اما همین افراد نظراتی را ابراز می‌کردند که اگر به اجرا در می‌آمد، تداوم این دموکراسی لیبرال را غیرممکن می‌کرد. این تفاوت مرا عمیقاً آزار می‌داد. تفاوت، در بلغارستان، ا

همین نوع نبود. البته باید توجه کرد که وجود این تفاوت در آنجا معادل نوعی سانسور همه جانبه بود. چون در آنجا گفتاری وجود داشت که رسماً اعلام می شد بهترین گفتار است و لذا افرادی به سوی هم رنگی عمومی سوق داده می شدند زیرا برای داشتن زندگی عادی، برای حفظ کار خود و امکان ورود به دانشگاه، برای امکان بزرگ کردن فرزندان خود، لازم بود گفتار عمومی مطابق بر الگویی باشد که هر چند تغییراتی جزئی را می پذیرفت، اما همواره یکسان بود، قابلیت تغییر را داشت، اما همیشه یکسان بود. رسماً اعلام می شد که امکان مخالفت وجود دارد. بنابراین بیشتر با نوعی بی اخلاقی مواجه بودیم و با نقابیی که افراد به چهره

می زدند. می دانید که گفتارهای کمونیستی و سوسیالیستی خیلی به ظاهر مهربان هستند زیرا آرزوی سعادت همگانی را دارند. هدف همواره شکوفائی و غنای همگانی است. اما همان کسانی که این گفته ها را بر زبان می آوردند جیب های خود را پر می کردند و به چیزی جز ثروت مند شدن نمی اندیشیدند. بنابراین معنای کلماتی را که به کار می بردند، به مجردی که آنها را به زبان می آوردند، فراموش می کردند. این گونه تنزل زبان یکی از آزار دهنده ترین چیزها در روزنامه ها بود؛ این بدان معنا است که انسان هر روز به دروغ گوئی متهم شود. آدم احساس می کرد تماس با فضای عمومی او را آلوده می کند. وقتی آدم به خانه اش باز می گشت، مثل کسی که از محل کثیفی آمده باشد باید به نوعی مثلاً با نیم ساعت درسکوت کتاب خواندن استحمام می کرد. باید به خواندن کتاب هائی یا گوش کردن موسیقی ای مشغول می شد که واقعاً دوست داشت، و نه اینکه وانمود می کرد که دوست دارد، همانطور که در تمام طول روز اینکار را کرده بود. و بعد می توانست در فضای خصوصی با دوستان و فرزندان که به آنها اعتماد داشت بنشیند و کار کند. بنابراین دو گانگی ای که در بلغارستان وجود داشت بیشتر از نوع ریاکاری بود، حال آنکه در فرانسه ریاکاری ای در کار نبود، چون افرادی که اعتقادشان را درباره

فلان یا بهمان نظریه تام روا ابراز می کردند، کاملاً صادق بودند، اما نسبت به زندگی ای که داشتند گرفتار تناقض بودند. اینها دو نوع ناپوستگی متفاوت هستند که هر دو تا حدودی در من وجود دارند، و بنابراین کوشیده ام در حد امکان اتم بر آنها غلبه کنم.

پرسش: آیا در کارهای تحقیقی تان دو دوره کاملاً متمایز از یکدیگر تشخیص می دهید یا فکر می کنید که میان این دو دوره، تداومی وجود دارد، یعنی دوره ای نخست که در آن بیشتر به کار نقد و نظریه های ادبیات و نشانه شناسی پرداختید و با ژرار ژنت مجله پوئیتیک (Poétique) را اداره کردید و دوره ای دیگر که ویژگی آن تحقیق درباره مسئله «دیگری» است و در آن کتاب هائی

پیشرفت
معرفت آنگاه
حاصل می شود
که جستجوی
حقیقت بانوعی
التزام وجودی
همراه باشند.
برای پیشبرد
شناخت باید از
وجود خود
مایه گذاشت.

همچون فتح آمریکا، اخلاقیات تاریخ، ما و دیگران و در برابر حد نهائی را منتشر کردید؟

پاسخ: تصور می‌کنم که می‌توان به روشنی دو دوره کاملاً متمایز تحقیق و کارفکری را در زندگی معنوی

من تشخیص داد. نقطه انفصال میان این دو چهلمین سال زندگی من است، که خود البت

می‌تواند توضیحی هم باشد. اما می‌توان اینطور نیز فکر کرد که این دو دوره به این علت به ه

وابسته‌اند که در نخستین سال‌های حضورم در فرانسه هنوز به شدت تحت تأثیر زندگی د

بلغارستان بودم. منظورم این است که در بلغارستان ایدئولوژی به طور کامل تحت اختیار

دولت قرار داشت، و واکنش یک جوان ۲۴ ساله دانشجوی ادبیات همان واکنش بسیاری افرا

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 منشأ آن فقط و فقط ریاکاری

دروغ‌پردازی‌های قدرتی است که به ضرب نیروی پلیس خود را تحمیل کرده است و بنابراین

تنهاکاری که می‌توان کرد فعالیت خصوصی و کاملاً بریده از ایدئولوژی است. بنابراین فکا

می‌کنم که این کار بر نخستین علائق حرفه‌ای من تأثیر بسیار گذارد، هر چند که صحنه وقو

این فکر فرانسه بود. چون پیش از این که 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 د

فورمالیسم، در ساختارگرایی، در علم ادبیات غرق کردم، یعنی در هر آن چیزی که به نظا

می‌رسید ایدئولوژی را به هزاران کیلومتر آن سوتر می‌راند. زمان گذشت و من به واسطه

زندگی در فضائی با ساختار متفاوت، از درون تغییر کردم، فضائی که در آن سیاست را دول

کنترل نمی‌کرد، حتی اگر دولت می‌کوشید جهت آن را به میل خود تغییر دهد، اما هر

شباهتی میان دموکراسی و ایدئوکراسی وجود نداشت. بنابراین من تغییر کردم و رفته رفته ا

علاقه غیرممکن به امر عمومی به وجود من بازگشت. این هم توضیحی است برای شکلی

کار من گرفته است. اما خُب انسان درباره خودش نمی‌تواند توضیح دقیقی بدهد. یک توضی

دیگر نیز می‌تواند صرفاً این باشد که به گمانم در حوزه ما (که به نظر من حوزه علوم انسا

است یعنی آنچه در زبان انگلیسی The HUMANITIES می‌نامند)، با یک دوره کارآموز

طولانی سر و کار داریم. ما نمی‌توانیم این را علناً بپذیریم که با یک مدرک از دانشگاه بیبر

می‌آئیم و بعد هم دکترایی می‌گیریم و قاعدتاً باید دیگر کار آزموده شده باشیم. من همه ا

کارها را کردم، اما در واقع دوران کارآموزیم پس از تحصیلاتم ادامه یافت. حالا می‌توا

بگویم که تا ۴۰ سالگی سال‌های کارآموزی من بود، و آنچه را آموختم شیوه تحلیلی مت

بود. این تقریباً چیزی بود که به آن علاقه داشتم؛ چگونه می‌توان متون را تحلیل کرد، مت

اساساً ادبی اما نه منحصرراً. همان موقع کاری درباره تاریخ ادبیات را شروع کرده بودم

بخصوص در کتاب نظریه‌های نماد منعکس است. این کتاب درباره تاریخ هرمنوتیک، ۶

بیان، نظریه ادبی و نظایر اینها، و بنابراین تاریخ گفتارها بود. اما آنچه که توجه من را بیشتر جلب می کرد یافتن ابزار نظری بود که بتوانم از طریق آنها کار تفسیر را به بهترین وجه پیش ببرم. اما این کارآموزی روش شناسانه در زمان معینی پایان پذیرفت. نمی توان تمام نیروی خود را در کار دقیق ساختن ابزارهای روش شناسی صرف کرد. مثل اینکه کارگری تمام عمرش را

صرف صیقل دادن چکشش بکند، بالاخره روزی چکشش را بر می دارد و بر سر میخی می کوبد تا خانه ای بسازد. پس لحظه ای فرارسیده بود که من دیگر نمی خواستم بر سر مبانی و مقدمات این بحث کنم که نظریه ادبی چیست؟ یا متدولوژی تحلیل ادبی چیست؟ و سوالات از این دست؛ بلکه می خواستم متن را تحلیل کنم، از تاریخ صحبت کنم، از ماوراء تاریخ بشری و شرایطش، و از جوامعش، صحبت کنم. و این شد موضوع کتاب های من، که خود نیز بسیار متنوع بود. می توان چندین مرحله مقدماتی برای هر یک از این چیزها تشخیص داد. اما مسلم است که از چهل سالگی خودم را بیشتر در جهت اندیشه های فلسفی تر و عمومی تر می دیدم، نوعی قلمرو دانش میان تاریخ تفکر و فلسفه سیاسی و اخلاق، همراه با چندین تحلیل متن، اما بالاخره دیگر متدولوژی مطالعات ادبی در کار نبود.

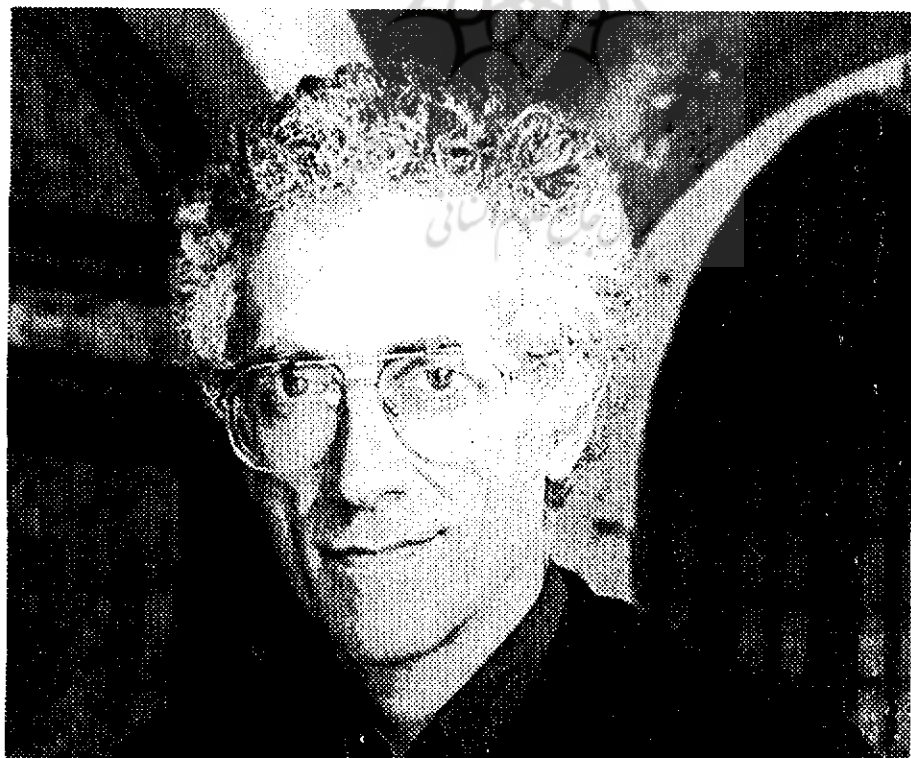
پروشم؛ انتخاب این مسائل، به ویژه مسائل مهم فلسفه سیاسی و اخلاق، همچون رابطه میان تنوع اقوام و وحدت بشری، رابطه میان عام و خاص، و مسئله هویت، آیا با این واقعیت که شما یک بلغاری ساکن فرانسه هستید رابطه ای دارد؟

پاسخ؛ مسلم است، و این دقیقاً به همان چیزی مربوط می شود که پیش از این صحبت کردیم، یعنی کوشش برای این که میان گفتار و رفتار فاصله ای ایجاد نشود. گویا این مطالب را هانا آرنت جایی گفته است، اما افراد زیادی نیز پیش از او این را گفته اند؛ فکر نمی کنم که شناخت به صرف تجربه عینی ای که بیرون از ما قرار دارد حاصل می شود. گمان می کنم که این یکی از شروط مقدماتی است؛ شرط لازم است، اما شرط کافی پیشرفت معرفت نیست و پیشرفت معرفت آنگاه حاصل می شود که جستجوی حقیقت با نوعی التزام وجودی

همراه باشد. و اگر این التزام پدید نیاید، به خاطر تفکر اسکولاستیک به مفهوم وسیع کلمه است، یعنی به خاطر ارائه مجدد آن چیزی است که از قبل وجود داشته است. این کار ممکن است، به مفهوم آموزشی یا ژورنالیستی کلمه، بسیار مفید باشد، اما شناخت را پیش نمی برد. فکر می کنم که برای پیشبرد شناخت باید از وجود خود مایه گذارد. پس در شرایط من، مسئله

در قرن
نوزدهم دو
چیز را یکسان
فرض می
کردند: یکی
تقابل میان
تمدن و توحش
بود و دیگری
تقابل بین
«فرهنگ من» و
«فرهنگ تو» و
در نتیجه ادعا
می کردند که
فرهنگ اروپایی
همان تمدن، به
مفهوم ضد
توحش است.

ارتباط عام و خاص (البته یگانه موضوع مورد توجه نیست) به روشنی با داستان زندگی ارتباط دارد. تفاوت میان فرهنگ های بلغار-اسلاو و فرهنگ غرب به این معنا نیست که میان آنها شکافی کامل وجود داشته باشد. از همه چیز گذشته، هر دو فرهنگ مسیحی هستند و بنیادی یونانی دارند که از هر جهت میان آنها مشترک است. ما بلغارها از روم تأثیر اندکی پذیرفته ایم، اما یونان تأثیر بسیار زیادی بر ما گذارده است. پس عناصر مشترکی وجود دارد، با این همه مثل موارد دیگر تفاوت هم هست. واقعیت زندگی کردن و قبول هویت به عنوان شخصی که نه یکسره این است نه یکسره آن، فقط می تواند انگیزه مرا روشن سازد و من می گویم در این مورد فکر کنم. اما چون من یک نویسنده محض نیستم، توضیحی اختصاصی از تجربه شخصی ام به دست نداده ام؛ این کار امکان پذیر 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. کتاب هایم را در نظر بگیرید: **ما و دیگران**، **فتح آمریکا**، یا بخشی از **اخلاقیات تاریخ** به این موضوع اختصاص یافته اند که تجربه شخصیم در کجا انگیزه من بوده اند. تجربه شخصی من در آنجا به کار من می آیند که به من امکان می دهند درباره این



نظریه‌ها فکر کنیم. 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 گفتگو شویم. و این گفتگو را من نمی‌توانم انجام دهم مگر به این علت که می‌توانم بر تجربه خاص خودم تکیه کنم، تجربه‌ای که آن را مورد سوال قرار می‌دهم.

پرسش: مسئله‌ای که شما در کتاب هایتان مطرح می‌کنید، در قلب مسائل کنونی جهان ما قرار دارد، بخصوص کتاب **فتح آمریکا** 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 می‌نویسد درباره برخورد تمدن‌ها 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 طرح یک فرهنگ جهانی جهان که تمام فرهنگ‌ها بر مبنای آن نظام می‌یابند اعتقاد داشت؟ آیا چنین طرحی در پایان قرن بیستم یک رؤیا است؟

پاسخ: نمی‌دانم چنین رؤیایی وجود دارد یا نه. آیا، به جز 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 تعداد بسیار اندکی از افراد در این باره فکر می‌کنند. . . .

پرسش: حتی کسی همچون فوکویاما؟

پاسخ: 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 الگوی سیاسی‌ای 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 پیشگوئی نمی‌کند. به گمانم در قرن نوزدهم دو چیز را یکسان فرض می‌کردند: 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 اروپائی همان تمدن، به مفهوم ضد توحش، است. از این دوران استعمار فاتح اروپائی، یعنی از سال ۱۸۷۰، تاکنون این نظریه دوبار ضربه

رژیم فاشیستی
و نظام
کمونیستی را
نه در
چارچوب
ارزش‌های
نسبی، بلکه
فقط بر اساس
ارزش‌های
مطلق می‌توان
محکوم کرد.

خورده است. نخستین آنها وقوع توحش در خود سرزمین های ما بود؛ از یک سو نازیسم را داریم و از سوی دیگر گولاک را، که هر چند در شرق اروپا واقع می شود، اما متعلق به جوامع اروپائی است و شرق اروپا هم همان مسیری را به سوی پیشرفت طی می کند، و با همان عنوان، که سایر کشورهای اروپائی. این دو واقعه به ما نشان دادند که به هیچ وجه تضمینی وجود ندارد که فکر کنیم از توحش بیرون آمده ایم، چون ما دست به اعمالی زدیم که وحشیانه تر از آن تا آن زمان هرگز دیده نشده بود. و من طبعاً واقعه انفجار اتمی را در میان این اعمال قرار می دهم. دو آنکه، شناختی بهتر از فرهنگهای دیگران به ما فهماند که این انطباق فرهنگ اروپائی بر تمدن بشری توهمی بیش نبوده است، چون بخصوص در کشورهای شرقی یعنی ژاپن، ایران و هند تمدن های عالی ای وجود داشت و الگوهای خاصی برای زندگی اجتماعی عرضه می شد و هیچ نیازی هم به الگوهای غربی نداشت، حتی اگر این جوامع به همان پیشرفت های تکنولوژیکی ای دست نیافته بودند که به تولید آنچنان ابزارهایی و ایجاد آنچنان تسلطی بر قوای طبیعت بیانجامد که سلطه غرب بر جهان را تأمین می کرد. نتیجه این دو ضربه خوردن این بوده است که اینک ما از یک سو می دانیم که ما هم وحشی هستیم و از سوی دیگر می دانیم که دیگران ضرورتاً وحشی نیستند. فکر می کنم که امروزه کسی چنان ایده آلی ندارد. اکنون چیز دیگری اتفاق افتاده است: نوعی جهانی سازی از پائین؛ جهانی سازی جین، کوکاکولا، رِب، مادونا، معماری ای خاص، مک دونالد و نظایر آن. من شخصاً جزو آن دسته از افراد بدبین نیستم که فکر می کنند ما داریم به درون نوعی سربازخانه جهانی رانده می شویم، دشوار بتوان یکی از این نظریه ها را اثبات کرد، چون اینها اظهاراتی هستند درباره آینده و درباره آینده نمی توان چیزی را ثابت کرد. احتمالاً بر مبنای تمایلات روحیمان دست به اظهار نظر می زنیم که خود برخاسته از شرایط شخصی یا تاریخی یا جغرافیائی ما است و قابل اثبات نیستند. اما اعتقاد من این است که این یکسان سازی بسیار سطحی است. حوزه عمل آن در اصل فرهنگ مادی است، اما سپس هر سنتی از آن چیز دیگری می سازد. مثالی می زنم. 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 و یا اسپانیا منظور خود را بفهمانند، چون انگلیسی «زبان میانجی» است. من می گویم که این انگلیسی ای که به این نحو صحبت می شود یک وسیله آسایش است. بسیار راحت است، چون انگلیسی است که به تنها ۲۰۰۰ کلمه اولیه تقلیل یافته است و به شما امکان می دهد در هر گوشه جهان، یعنی در پکن یا در تهران، آدرس یا اطلاعات مورد نیازتان را ببرسید. اما آیا این وضع، زبان های ما را تهدید می کند، چرا که انگلیسی جای آنها را می گیرد؟ من اصلاً این طور فکر نمی کنم، 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.

پرسش ۱ اما کسانی هستند که به نسبی سازی ارزش‌ها معتزضند و فکر می‌کنند که دیگر نمی‌توان

یک Welt Literatur، یعنی ادبیاتی جهانی بوجود آورد، نظیر آنچه در عصر گوتته وجود داشت. منظورم این است که در نظر بسیاری از روشنفکران اعطای مرتبه برابر به تمام فرهنگها در جهان کنونی به معنای صدمه زدن به برخی ارزش‌های جهانی است.

پاسخ ۱ 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 چهار چوب مفاهیم کاملاً مطلق فکر کنیم و بگوئیم که «آیا شما پیرو نسبی‌گرایی هستید؟» یا اینکه «آیا شما پیرو مطلق‌گرایی هستید؟»، در هر دو صورت می‌توان در برابر شما دلایلی کاملاً ارزشمند اقامه کرد. پس مسئله این نیست، بلکه مسئله این است که چگونه مرزهای میان آنچه را که خیال می‌کنیم به ارزش‌های مطلق مربوط است و آنچه را که 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 هستند برای اینکه ما می‌توانیم آنها را با معیارهای جهانی مقابله کنیم. من به وجود یک هسته معیارهای جهانی 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 چهار چوب ارزش‌های نسبی بلکه بر اساس

ارزش‌های مطلق می‌توان محکوم کرد. خیال می‌کنم که همه با من در این نخستین گام موافقت. اما فکر می‌کنم موضوع تقریباً مناقشه‌آمیز دیگری نیز در این میان 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 بگوئیم،

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.

فرانسویان وارث خط یونانی در فرهنگ مدیترانه بوده‌اند. سرزمینی که در آن خط وجود داشته است برای شکوفائی فرهنگی مجهزتر از سرزمینی است که در آن چنین چیزی وجود ندارد. این بدان معنا نیست که اعضای یک فرهنگ بدون خط پست تر هستند یا اینکه فاقد مقام و مرتبه‌اند؛ بلکه بدان معنا است 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 شده است. این به مجموعه ای می‌انجامد، و بحث هائی را پدید می‌آورد که ثبت شده‌اند و به همین صورت به خاطره جمعی وارد می‌شوند؛ و خاطره جمعی خاطره ای است بالقوه، یعنی نه فقط آنچه که جوامع دارای خاطره شفاهی، حاضر دارد، بلکه هر آنچه که در کتاب‌ها گرد آمده است، یعنی خاطره ای تقریباً پایان‌ناپذیر. و بنابراین می‌خواهم بگویم که در فرهنگ اروپائی غنای بسیار بیشتری وجود دارد تا در فرهنگ فلان قوم فاقد خط؛ هر چند این دلیل نمی‌شود که دیگری را تحقیر کنیم، با این همه 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 می‌گیریم بدون آنکه به حقوق بشر یا کلیت هائی 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 چند فرهنگ‌گرایی Multiculturalism آمریکائی به آن برمی‌خوریم، این مشرب چشم‌انداز را بر این واقعیت می‌بندد و می‌گوید تمام فرهنگ‌ها ارزش یکسان دارند، پس ما دیگر به دنبال مطالعه سنت اروپائی نمی‌رویم، بلکه به سراغ سنت آفریقائی می‌رویم. این به نظر من بی‌معنا است، تا به آن حد که برای اثبات این حرف‌ها استدلال هائی می‌کنند که خود آنها را از دل همین سنت اروپائی بیرون کشیده‌اند، و یا از نظریه هائی مدد می‌گیرند که یا مارکسیستی‌اند، یا نیچه‌ای و یا فرویدی، یعنی منبعث از همان فرهنگی هستند که آنها می‌خواهند نفی‌اش کنند. پس در واقع آنچه می‌ماند انتخاب میان وجوه مختلف این نظریه است.

علاوه بر این، برخی از فرهنگ‌ها جنبه هائی دارند که عملاً عاری از ارزش داورى‌اند. متفکران عصر روشنگری نسبت به این مسئله بسیار حساس بودند و کسانی همچون مونتینی، دیدرو یا منتسکیو رساله‌ها و کتابهای زیادی در این باره نوشتند. برای این که بگویند در لباس پوشیدن شیوه‌های مختلفی وجود دارد، در خانه ساختن روش‌های مختلفی وجود دارد، و نظایر اینها. پس بسیاری از امور رفتاری عادی ماعاری از این نوع ارزش‌داوری مطلق است، هر چند که فاقد این شکل تاریخی - نسبی‌ای است که از آن صحبت شد.

پرسش؛ غرب پیوسته در طول تاریخش در جستجوی «دیگری» بوده است. از یونانیان تا عصر

روشنگری و قرن نوزدهم، غرب پیوسته مجذوب و مفتون تصویر «دیگری» است. آیا این گونه در جستجوی «دیگری» بودن در واقع برای غرب به نوعی جستجوی معنای درونی خودش نیست؟

پاسخ: اگر غرب را یک مورد خاص بگویم، چرا؛ همیشه این فکر خاص و در عین حال مطبوع توجه به

دیگران وجود داشته است. اروپا منطقه جغرافیایی است با چند کیلومتر مربع وسعت و نه چندان مرتفع که بر آن مجموعه‌ای از ملت‌های کوچک با زبان‌هایی متفاوت در کنار هم به سر می‌برند. اگر اروپا را با چین و دیگر نواحی کره ارض مقایسه کنیم، تنوع اروپا بسیار زیاد است. به علاوه می‌بینیم که در حاشیهٔ مدیترانه، که کانون اروپای بعدی بود، اقوامی می‌زیستند کاملاً متفاوت با مذاهبی متفاوت؛ و هرگز نمی‌توان نقش مذاهب را در تاریخ دست کم 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 اروپائیان نیست، یک واقعیت تاریخی همگانی است. و آنان مردمی بسیار کنجکاو بودند و سیاحتی 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 اروپائیان خواند تغییر کرد، یعنی وقتی که تمدن اروپائیان به زور و از طریق کشورگشایی گسترش یافت. اما آیا امروز هم اروپائیان همچنان در جستجوی این دیگری هستند؟ من فکر می‌کنم به نوعی بله، اما به شکلی تقریباً سطحی، چون امروز سفر کردن آنچنان آسان است که جستجوی دیگری تقریباً تبدیل به توریسم شده است. هر کس را می‌بینید در چین، در هند، در آفریقا یا آمریکای 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 تحریف‌شده از دیگری به دست می‌آوریم، چون توریست‌های اروپائیان را در همه جا می‌شناسند و بنابراین رفتاری از خود نشان می‌دهند که آن را مناسب توریست‌های اروپائیان می‌دانند و از این طریق فهمی برای ما حاصل نمی‌شود، در عوض فکر می‌کنم که حتی رفتارها تغییر می‌کنند، و بسیاری از یقین‌ها فرو می‌ریزند. اروپائیان امروزه بسیار کمتر از گذشته حاملِ گفتار فاتح هستند. مسلماً

آنچه امروز
خریدار دارد،
نقش قربانی را
بازی کردن
است، از این
رو هر کسی
سعی می‌کند
که وانمود کند
قربانی چیزی
است و هر چه
این قربانی
بودن قدیم‌تر
باشد، موقعیت
ممتازتری را
بوجود
می‌آورد.

این گفتار هنوز وجود دارد. و یکسره از میان نرفته است، اما به شدت کاهش یافته است. آمریکا هم، که کشوری است بسیار امپریالیست تر - به مفهوم عام کلمه - از کشورهای اروپائی (که وسیله اش را ندارند) در وضع خوبی به سر نمی برد. آنچه امروز خریدار دارد، نقش قربانی را بازی کردن است. از این رو هر کسی سعی می کند وانمود کند قربانی چیزی است و هر چه این قربانی بودن قدیم تر باشد، موقعیت ممتازتری را بوجود می آورد. به جز رونالد ریگان، هیچ کس فکر نمی کند که باید ارزش های آمریکائی را به سرزمین های دیگران برد. گمان می کنم این گفتار دارد تحرك درونی اش را از دست می دهد.

پرسش: بله. معهذاً «جنوب» به عنوان این «دیگری» ای که از او می ترسند بیش از پیش کنار گذاشته می شود و کمتر اثری از او باقی است. غرب همچنان امروز هم تصویری وهم آلود و عجیب از کشورهای جنوب دارد. جنوب در میان بازوان بشریت در حال احتضار است. مسلماً این حقیقتی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. با این همه جنوب «دیگری» دور انداخته نیست. می خواستم بدانم در این باره چگونه فکر می کنید، بخصوص درباره نظریات کسانی همچون ادوارد سعید که معتقد است این دیگری فقط به این علت وجود داشته است که وجود آن برای تجربه درونی یا تظاهر بیرونی غرب ضروری بود.

پاسخ: نه، من با این جنبه از نظریات سعید موافق نیستم، چون او صرفاً یک تحلیل از پدیده ای نسبتاً وسیع به دست می دهد که در کل برای من بسیار آشنا است. وانگهی من مقدمه چاپ فرانسه کتاب شرق شناسی سعید را نوشته ام، و ما اغلب احساس کرده ایم که مبارزه مشترکی را دنبال می کنیم. من با این نکته از نظریات او که به نظر می رسد تا حد زیادی برخاسته از نوعی نام گرائی nominalisme جدید باشد موافق نیستم که معتقد است تنها گفتار وجود دارد و گفتار است که جهان را می سازد. و بنابراین گفتار شرق شناس بر بنیاد شرق خیالی است. اما تمدن ها حاضر بودند؛ وجود داشتند؛ شیوه های خاص خود را برای فهم جهان، زندگی روزمره، انسان و روابط 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 می گرفته است. این بدان معنا نیست که در خاور دور، پیرامون چین، کره، ژاپن و مغولستان، سنتی وجود ندارد، سنتی که نشان دهنده چیزی است که نمی تواند مانع دیدنش در هیت و ویژه آن شد. این سنت ساخته چین شناسان یا سیاحان اروپائی نیست. واقعیتی است غیر قابل تبدیل. این شرق با شرقی که ایران است تفاوت دارد. هر چند من آن را بدرستی نمی شناسم اما اطمینان دارم که در ایران بودن و در چین بودن دو چیز کاملاً متفاوت است. فکر می کنم که ایران هم ساخته صرف شاردن یا تاورنیه نیست.

پرسش: نه مسلماً نه، در بحثمان به جایی رسیده ایم که معضلی را طرح کنیم که همواره در

رابطه میان خود و دیگری وجود داشته است، یعنی در برخورد فرهنگ‌ها، برخورد اندیشه نابودسازی دیگری از یک سو، و نابودسازی خود به دست خود از سوی دیگر، از طریق نوعی یکسان‌شدگی با دیگری. اما آنچه که بسیار توجه مرا به خود جلب می‌کند این اندیشه فرارزش‌گذاری Transvaluation است که شما از نورتروپ فرای Northrop Freye گرفته‌اید و معنای آن در واقع بازگشت به سوی خود است با نگاهی که اطلاعاتش حاصل تماس با دیگری است. به عبارت دیگر می‌توان نزد دیگری رفت بی آنکه، از طریق یکسان شدن با او، خود را و او را نابود ساخت.

پاسخ: فکر می‌کنم که در نحوه طرح مسئله‌تان به شکل خشنی راه حل 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 (۱) و صفر (۰) سیستم‌ها رقمی کامپیوتری را بشناسند. آنها $1/4$ ، $1/2$ ، $3/4$ و نظایر اینها را نیز می‌شناسند، یعنی تأثیرهای مختلف را؛ در این زمینه باید به چند مطلب توجه کرد: اولاً این طور نیست که ارزیابی دیگری، مهمترین و با ارزش‌ترین 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 درباره فقر و رنج انسان‌ها قضاوت کرد، و یا نبود آزادی در برخی جوامع را به نقد کشید. پس می‌توان اینگونه هم قضاوت کرد. نباید با نوعی روحیه ملاطفت آمیز تنها به این راضی شد که **بیگانه دوستی** جایگزین **بیگانه ستیزی** شود. این هم بسیار ساده‌انگارانه است. چنانچه **بیگانه دوستی** را که عشق منظم به بیگانگان است - جانشین **بیگانه ستیزی** - که نفرت خودبخود از بیگانگان است - سازیم، چیز زیادی به دست نمی‌آوریم؛ چون بیگانگان ضرورتاً خوب نیستند. در عوض، تصور می‌کنم که در برخورد با دیگران آنچه که همواره مثبت است، این است که می‌توانیم به جانب خودمان نگاهی بیندازیم که این برخورد آن را دگرگون کرده است، به نوعی به توافق و انطباق با خودمان خاتمه دهیم، یعنی فاصله کوچکی را ایجاد کنیم میان هستی مان 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 جابجا شده است، یعنی نسبت به هر آنچه که طبیعی تلقی می‌کردیم و در واقع چندان هم «طبیعی» نیست. پس در اینجا ما دچار نوعی از خود بیگانگی می‌شویم. از خود بیگانگی به معنای مثبت کلمه، یعنی - آن طور که هم وطنم ژولیا کریستوا می‌گفت - به خودمان تقریباً به صورت **بیگانه برای خودمان** نگاه کنیم. منظور این است که خودمان را کمی نابجا ببینیم، تقریباً مثل منتسکیو، این فرزانه قرن هیجدهم که توانسته بود از طریق حضور خیالی اش در روح ایرانیان چنین کند. مسلماً او ایرانی نشده بود، اما کوشیده بود واکنش ایرانیان را در برابر واقعیت اروپا در خیال مجسم سازد (این که آیا موفق شده است یا نه چندان اهمیتی ندارد)؛ و این کوشش برای گذاردن خود به جای دیگری است که به او امکان داد کاری عظیم را به خوبی 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 می‌کنید بدبین هستم. فکر نمی‌کنم 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 فرهنگ ما بیرون می‌آید، 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، می‌بینیم که برخوردهای فرهنگی آنگونه که شما توصیف کردید رخ می‌دهند و نتایج این برخوردها غالباً ناگوار است. این واقعیتی است که باید آن را به خوبی شناخت. اما تصور می‌کنم که اگر ما حکم به وجوب خلاف آن را بدهیم، نتیجه به صورتی بدتر خواهد بود؛ چون این بدان معنا است که باید مبادلات را طبق اصول انجام داد. حتی می‌توان برای آنها مقررات خاصی وضع کرد. اما با چه پلیسی، با چه ارتشی؟ می‌بینید 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 دولت ها نمی توانند بر برخوردهای فرهنگی نظارت کنند. در این مورد ما تقریباً دستخوش شرایط هستیم، که موجب می شوند فلان برخورد پرثمرتر باشد و نتایجی سودمند برای هر دو فرهنگ به بار آورد و برخورد دیگر مخرب و ویرانگر باشد. من تحقیقاتم را در این زمینه با کتابی درباره فتح آمریکا شروع کردم. تاریخ آمریکا تاریخی تراژیک است، چون برخورد آنگلر خشن بود که تقریباً هیچ چیز از فرهنگی که پیش از ورود فاتحان به خاک آمریکا وجود داشت باقی نماند. این کار با حذف فیزیکی و انتشار بیماری در میان جمعیت بومی صورت گرفت. پس همانطور که می بینید نمی توان این نوع برخورد میان دو فرهنگ را برخوردی مثبت نامید. اما آیا به این دلیل باید این نیاز به رفتن به آن سوی جهان را محکوم کرد، نیازی که اروپائیان همچون کریستف کلمب را وامی داشت دست به سفر زنند؟ این سؤالی است که در پانصدمین سال فتح آمریکا 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 بیند در سرزمین دیگران چه می گذرد. در این مورد، یعنی تا آنجا که به کشف آمریکا مربوط است، همه چیز ناگوار بود. اما ما این امکان را داریم که کشتارها و نسل کشی هائی را که به هنگام برخورد فرهنگ ها 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 تورودوف.

* این گفتگو در ماه ژوئیه ۱۹۹۴ در پاریس انجام شده است. این گفتگو در مجموعه های

رامین جهانگلو با اندیشمندان امروز جهان در بهار آینده به چاپ خواهد رسید.