



گفت وگو با شاهرخ حقیقی نویسنده «گذار از مدرنیته؟»

در خارج از ایران به چاپ رسیده است. کتاب گذار از مدرنیته؟ به همت نشر آگه به سال ۱۳۷۹ به چاپ رسید. موضوع این کتاب اندیشه پست مدرن است و تلاش اصلی نویسنده این است که نشان دهد مدرنیسم افق فکری و فرهنگی همیشگی ماست و هر کوششی برای فراتر رفتن از آن، به راستی کوششی است برای گستردن آن افق و نه رها کردن آن. کتاب گذار از مدرنیته؟ شامل سه فصل اصلی و یک پیوست است. یک فصل کتاب به ارزیابی انتقادی آرا و عقاید نیچه در مقام پرنفوذترین متفکر بر اندیشه پست مدرن اختصاص یافته است و فصلهای دیگر کتاب بعضی از مشهورترین و مهم ترین متفکران پست مدرن مانند فوکو و دریدا و لیوتار را موضوع تحلیل

شاهرخ حقیقی، متولد ۱۳۲۱ در شهر تهران، لیسانس خود را در رشته اقتصاد از دانشگاه تهران گرفت. او برای ادامه تحصیل در رشته ادبیات تطبیقی، ایران را به قصد آمریکا ترک کرد، اما بسیار زود دریافت که حوزه پژوهشی مورد علاقه اش فلسفه است. او فوق لیسانس خود را در رشته فلسفه از دانشگاه روزولت و دکترای خود را در همین رشته از دانشگاه سنت جانز گرفته است و اکنون بیش از ده سال است که به تدریس فلسفه در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا اشتغال دارد. کتاب گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا تنها کتابی است که از او به زبان فارسی در ایران به چاپ رسیده است، ولی پیش از این، مقاله ها و ترجمه های متعددی از وی



سایر محمدی

پژوهش علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجمع علوم انسانی

به تصویر همه جانبه‌ای از فضای فرهنگی جامعه برسیم. اما تردید ندارم که جامعه ایرانی در دهه‌های اخیر دچار دگرگونیهای مهم شده است. پاره‌ای از این دگرگونیها بسیار آشکارند. برای مثال در تهران و شهرهایی که من دیده‌ام، وضع لباس پوشیدن و رفتار و چه بسا حتی حرف زدن مردم دگرگون شده است و نیز هجوم اهالی شهرستانها و روستاها به تهران، چهره این شهر را چنان دگرگون کرده که گاه مشکل بتوان گفت این همان شهری است که ۳۰-۴۰ سال پیش با همین نام شناخته می‌شد.

در مجموع به نظر من مهم‌ترین دگرگونیها در ایران در پی دگرگون شدن مقام دین در جامعه صورت گرفته است. اما از این

انتقادی قرار داده است. بخش آخر کتاب، زیر عنوان «پیوست» نقدی است بر کتاب تردید اثر بابک احمدی. نویسنده کتاب تابستان امسال برای چند هفته به ایران سفر کرد و گفت‌وگوی زیر به مناسبت چاپ ویراست دوم کتاب گذار از مدرنیته؟ (مرداد ۱۳۸۱) در طول اقامت کوتاه او در تهران صورت گرفت.

□ آقای حقیقی، فضای فرهنگی کشور ما در سه دهه گذشته دستخوش دگرگونیهای عمیقی شده است. شما در این دیدار چه برداشتی از فضای فرهنگی جامعه دارید؟
■ من البته در این فرصت کوتاه نتوانسته‌ام آن طور که می‌خواهم

کلیات گذشته، اگر بخواهم دقیق تر به پرسش شما پاسخ دهم، باید دو معنای واژه «فرهنگ» را از هم جدا کنم. اگر منظور شما از تغییرات فرهنگی، فرهنگ به معنای وسیع کلمه، یعنی خلق و خو و عادت‌ها و رفتارهای گوناگون مردم یک جامعه است، باید روشن باشد که اینگونه تغییرات بسیار کند صورت می‌گیرد و به گمان من به‌رغم دگرگونیهای بسیار مهم در جامعه ما، بسیاری از ویژگیهای فرهنگی در عمق دست‌نخورده باقی مانده‌اند.

اما اگر منظور شما از فرهنگ به معنای محدودتر کلمه، یعنی فعالیتهای ادبی و هنری و نیز فعالیتهای فکری در حوزه‌های علمی و فلسفی است، حتی نگاهی گذرا به کتابفروشیها نشان می‌دهد که چاپ کتاب در دهه‌های اخیر رشد کمی چشمگیری داشته است. برای مثال، تعداد کتابهایی که در سالهای اخیر در حوزه تخصص و علاقه من، یعنی فلسفه، به‌ویژه فلسفه قرن بیستم و برای مثال فلسفه پست مدرن به چاپ رسیده، قابل توجه است. بیشتر این کتابها البته ترجمه از زبانهای اروپایی هستند و متأسفانه تا آنجا که من دیده‌ام - از موارد استثنا که بگذریم - اکثر ترجمه‌ها نارسا و ناروشن و غیر قابل استفاده هستند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که رشد کیفی آثار فلسفی چاپ‌شده در کشور ما متناسب با رشد کمی آنها نیست. اما همین رشد کمی نیز بیانگر واقعیتهای مهم است و آن اینکه تعداد کتابخوانان در ایران زیاد شده و علاقه مردم به دنبال کردن پرسشهای نظری به‌طور چشمگیری فزونی یافته است. این توجه عمومی به پرسشهای نظری را من در همین اقامت چند هفته‌ای حتی در ارتباطهای شخصی و خانوادگی با افراد گوناگون تجربه کرده‌ام. این امر چه بسا نشانه آن است که بسیاری از مردم ما در پی این تکانههای شدید فرهنگی و دگرگونیهای عمیق اجتماعی، ناگزیر به تفکر و تأمل در وضعیت کلی خود نشسته‌اند و در جست‌وجوی پاسخ برای پرسشهای اساسی درباره فرهنگ، دین، اجتماع و سیاست هستند.

□ در مورد پایین بودن کیفیت نوشته‌های فلسفی، به نظر من این مشکل محدود به فلسفه معاصر نیست و کم و بیش در فلسفه کلاسیک هم وجود دارد. اما به‌رغم کیفیت پایین ترجمه‌ها و نوشته‌های فلسفی، ولمی شدید برای خواندن آثار فلسفی و نظریه‌های جدید نقد ادبی در ایران وجود دارد.

■ اجازه بدهید که بنده نکته‌ای را درباره کیفیت پایین نوشته‌ها و ترجمه‌ها در حوزه فلسفه قرن بیستم عرض کنم. به نظر من، الکن بودن زبان این نوشته‌ها و ترجمه‌ها دست کم تا حدی قابل فهم است. در مورد فلسفه کلاسیک، یعنی آن سنت فلسفی که آغازش به فلسفه یونان و آثار افلاطون و ارسطو برمی‌گردد، می‌توان گفت که زبان آن فلسفه و اصطلاحات مربوط به آن تا حدی در زبان فارسی جا افتاده است و متفکران ایرانی از دیرباز در این قلمرو نوشته‌اند و بحث کرده‌اند. اما در مورد فلسفه مدرن، به‌ویژه فلسفه قرن بیستم، ما هنوز به زبان مناسبی برای بحث در این حوزه دست نیافته‌ایم. بنابراین زیاد جای تعجب نیست که تلاشهایی که در این زمینه شده است، چندان موفق نیست. البته از چشم‌اندازی که من به فلسفه نگاه می‌کنم، مشکل فلسفه در ایران تنها مشکل زبان یا فقدان اصطلاحات فلسفی نیست.

□ منظورتان این است که ما هنوز درک درستی از فلسفه نداریم؟

■ متأسفانه پاسخ من به این پرسش شما مثبت است. اما باز تکرار می‌کنم که این داوری از چشم‌انداز فلسفی ویژه‌ای است. فلسفه برخلاف رشته‌های مختلف علوم، حوزه‌ای است که در آن نه تنها بر سر روش کار و پاسخ به پرسشهای گوناگون، بلکه حتی بر سر خود موضوع آن هم اختلاف نظر هست. به‌طور مشخص در فلسفه قرن

بیستم در غرب (که باید تأکید کنم یک سنت فلسفی بسیار غنی است) گرایشهای گوناگونی وجود دارد. اکثر تاریخ‌نویسان، فلسفه قرن بیستم را به دو شاخه اصلی تقسیم می‌کنند: اول فلسفه تحلیلی که در کشورهای انگلوساکسون (انگلیس و آمریکا) و اسکانندیناوی حاکم است و دوم فلسفه برآرپایی که به‌ویژه در کشورهای فرانسه و آلمان حاکم است. هر یک از این دو شاخه نیز حاوی جریانهای فکری بسیار متنوع و گوناگونی است و در طول زمان دچار دگرگونیهای مهم شده است. برای مثال یک جریان مهم و بانفوذ در نیمه دوم قرن بیستم در اروپا، پست‌مدرنیسم است که اساساً وظیفه فلسفه را پایان‌یافته می‌داند و معتقد به فلسفه در مقام یک ساحت دانشی و پژوهشی مستقل و جدا نیست. منظوری از اشاره به این نکته این است که طبیعتاً ارزیابی منفی من از وضعیت فلسفه در ایران پایه در برداشت من از جایگاه و وظیفه فلسفه دارد و لزوماً همه اهل فن در این مورد با من هم‌نظر نیستند.

□ ما بعد از امثال ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و دیگران شاهد یک دوران طولانی انقطاع در اندیشه و خلاقیت فلسفی هستیم. پرسش من این است که به نظر شما فضای سیاسی چقدر در این وقفه مؤثر بوده است؟ به بیان دیگر، فضای تنگ و خفقان سیاسی تا چه حد در میرایی اندیشه فلسفی نقش داشته و باعث جلوگیری از ریشه‌گرفتن اندیشه انتقادی شده است؟

■ به نظر من رابطه بسیار نزدیک و مهمی میان اندیشه فلسفی و فضای سیاسی وجود دارد. گاه این عقیده را می‌شنویم که فضای تنگ و خفقان سیاسی باعث شکوفایی یا دست کم شکوفایی بیشتر خلاقیت ادبی - هنری است. طرفداران این نظر، ادبیات درخشان روسی را در قرن نوزدهم در شرایط خفقان سیاسی روسیه تزاری یا شعر فارسی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ زیر فشار خفقان سیاسی محمدرضاشاهی نمونه‌هایی در تأیید نظرشان می‌دانند. من مطمئن نیستم که بتوانیم از این مثالها به یک حکم کلی درباره رابطه میان خلاقیت هنری و خفقان سیاسی برسیم. اما تردید ندارم که خفقان سیاسی اثر منفی در شکوفایی فلسفی دارد و این بعضاً به این دلیل است که شکوفایی فلسفی نیاز به فضای باز برای بحث و گفت‌وگو دارد و وجه استدلالی اندیشه بدون شرایط باز بحث و گفت‌وگو، نمی‌تواند پرورش یابد. به گمان من جوهر فلسفه به زیر پرسش بردن باورها و نهادهای موجود و ارزیابی انتقادی سنت است و اینهمه نیاز به فضای باز سیاسی دارد و روشن است که در شرایط خفقان سیاسی امکان بحث آزاد درباره باورها و نهادهای مسلط بر جامعه نیست.

اما درباره پرسش مشخص شما درباره علل وقفه در اندیشه سیاسی در ایران، اول باید بگویم که تاریخ و تحول فلسفه در ایران بیرون از حوزه تخصص من است و هر چه در این زمینه بگویم چیزی بیشتر از استنباط کلی یک مشاهده‌گر غیر متخصص نیست. اما در همین حد اطلاعات کلی و غیر سیستماتیک به نظرم می‌رسد که سنت فلسفی مسلط در ایران دو ویژگی مهم اندیشه فلسفی را که به‌ویژه در غرب صیقل بسیار یافته کم و بیش ندیده گرفته است. این دو ویژگی عبارت‌اند از: اول روشنی در بیان به این معنا که آنچه که می‌گوییم دست کم آنقدر روشن باشد که ارزیابی درستی و نادرستی آن ممکن باشد و دوم وجه استدلالی داوریهای فلسفی، به این معنا که هیچ حکم و گزاره‌ای را بدون ارائه دلیل عنوان نکنیم. چه بسا علت عدم توجه به این دو وجه اندیشه فلسفی این باشد که در فرهنگ ما اندیشه فلسفی اکثراً بیان شاعرانه و محتوای عرفانی داشته است. امروز هم هنوز نوشته‌های فلسفی تقریباً همواره بیان گنگ و ناروشن دارند و کسانی که دست‌اندرکار نوشته‌های فلسفی هستند

بیشتر نگران وجه سخنوری اثرشان هستند تا روشنی و کیفیت استدلالی آن. به نظر می‌رسد که برای بسیاری از نویسندگان و نیز خوانندگان ایرانی ابهام و ناروشنی نشانه عمق فکر است. غیر قابل فهم بودن یک نوشته برای بسیاری به معنای این است که آن نوشته حاوی افکاری عمیق و پیچیده است که خواننده توان درک آن را ندارد. خلاصه اینکه به نظر می‌رسد که در ایران از یکسو شرایط سیاسی و استبداد طبیعتاً اجازه پرسشگری نمی‌داده‌اند و از سوی دیگر پرسشگری و اندیشه انتقادی در بیشتر موارد بیان شاعرانه و محتوای عارفانه داشته است و در نتیجه ایده‌آلهای روشنی بیان و استدلال عقلی، جایگاه مهمی در فرهنگ ما نداشته‌اند.

□ اتفاقاً یکی از پرسشهای من نیز به همین نکته باز می‌گردد. یکی از ویژگیهای کتاب شما، «گذار از مدرنیته؟»، برخلاف اکثر کتابهایی که در سالهای اخیر درباره فلسفه معاصر غرب نوشته یا ترجمه شده‌اند، سادگی و روشنی زبان و حساسیت آن به وجه استدلالی اندیشه فلسفی است. می‌خواستم از شما بپرسم که آیا پیش از «گذار از مدرنیته؟» اثر دیگری هم نوشته بودید؟



■ بله. من پیش از این کتاب مقاله‌های متعددی نوشته و ترجمه کرده‌ام که اکثراً در خارج از ایران به چاپ رسیده‌اند. در حال حاضر نیز سرگرم نوشتن کتابی درباره فلسفه یورگن هابرماس هستم. من حدود ۱۵ سال پیش مقاله‌ای نوشته‌ام با عنوان «مفهوم عقل در اندیشه یورگن هابرماس» که اولین مقاله‌ای است که درباره هابرماس به زبان فارسی چاپ شده است. این مقاله در سال ۱۳۶۷ به چاپ رسید. اما اینکه گفتید زبان و بیان گذار از مدرنیته؟ روشن است، برای من جای بسی خوشوقتی است. چون اولاً، همان‌طور که پیشتر گفتم، به نظر من روشنی بیان یکی از مهم‌ترین ویژگیهای اندیشه فلسفی است و بنابراین روشنی بیان یکی از هدفهای اصلی من در نوشتن این کتاب بوده است. ثانیاً با توجه به اینکه سالها از ایران دور بوده‌ام و در همه این سالها تقریباً هرچه خوانده و نوشته‌ام، به‌ویژه در حوزه فلسفه، به

زبان انگلیسی بوده است، دست یافتن به بیان روشن در زبان فارسی را بسیار دشوار و چه بسا ناممکن می‌انگاشتم. بنابراین اگر توانسته باشم کتابی در یک حوزه کم و بیش فنی فلسفی بنویسم که بسیاری از خوانندگان آن را قابل فهم می‌دانند، برای من توفیقی بزرگ است. به‌ویژه اینکه باز در این حوزه ما هنوز زبانی جافتاده نداریم و هر کوششی در این زمینه از قدمهای اول در این راه به‌شمار می‌آید. این را هم اضافه کنم که شما اولین کسی نیستید که قابل فهم بودن کتاب را یک ویژگی برجسته آن دانسته‌اید.

نکته دیگر اینکه امروز فلسفه با یک پارادوکس روبه‌روست: از یکسو فلسفه بسیار تخصصی شده و به این معنا از دسترس همگان دور شده، ولی از سوی دیگر فلسفه برخلاف حوزه‌های تخصصی علمی مسئله همگان است. فلسفه به‌ویژه در جامعه مدرن وظیفه‌ای اساسی به عهده دارد. به نظر من بعضی از وظایفی که در جامعه سنتی به عهده دین بود در جامعه مدرن به فلسفه و ادبیات محول شده است. این به معنای آن نیست که در جامعه مدرن جایی برای دین نیست. منظورم این است که دین دیگر آن جایگاه فراگیر را که در جامعه سنتی داشت ندارد، به هر حال، جایگاه فلسفه در دنیای مدرن خود دلیلی دیگر بر اهمیت روشنی بیان در کتابهایی است که مخاطبان فیلسوفان متخصص نیستند.

□ اجازه بدهید برگردیم به کتاب «گذار از مدرنیته؟». اولین پرسش من این است که امروز فلسفه پست‌مدرن متولیان بسیاری دارد و بحثهای گوناگونی از دیدگاههای گوناگون درباره‌اش مطرح شده است. با توجه به خردستیزی فلسفه پست‌مدرن، دامن زدن به این مسائل در جامعه ما چقدر ضرورت دارد؟

■ این سؤالی است بسیار اساسی. من البته همان‌طور که حتماً می‌دانید طرفدار فلسفه پست‌مدرن نیستم. اما به نظرم این عقیده نیز که پست‌مدرنیسم مسئله ما نیست نادرست می‌آید. گفته می‌شود که اگر ما هنوز مدرنیسم را نفهمیده‌ایم نباید وارد بحث پست‌مدرن بشویم. به نظر من این حرف درستی نیست. گویی که پرداختن به بحثهای فلسفی مرحله‌ای است. یعنی اول برای مدتی درباره مدرنیسم بحث کنیم و بعد که تکلیف مدرنیسم را روشن کردیم وارد بحث پست‌مدرنیسم شویم. این برداشت از گفتمان فلسفی بسیار مکانیکی است. اولاً که فهم درست مدرنیسم و مدرنیته بدون شناخت پست‌مدرنیسم و چالش پست‌مدرن ممکن نیست. متفکران پست‌مدرن پایه‌ای پرسشهای اساسی درباره اندیشه مدرن و روشنگری طرح کرده‌اند که دیگر نمی‌توان آنها را ندیده گرفت. در حقیقت به معنای دقیق کلمه پس از چالش پست‌مدرن امروز مدرنیته باید بازسازی شود. مدرنیته نیاز به صورت‌بندی (فرمول‌بندی) جدید دارد. بدون تردید متفکران پست‌مدرن نشان داده‌اند که دست کم صورت‌بندی اندیشه متفکران کلاسیک روشنگری، نیاز به تجدید نظر دارد. باید بر این نکته نیز تأکید کنم که اندیشه کلاسیک مدرن تنها از جانب متفکران پست‌مدرن به زیر پرسش نرفته است و بسیاری از فیلسوفان دیگر پیش از پدید آمدن پدیده پست‌مدرن دست به نقد اندیشه و آثار متفکران کلاسیک روشنگری زده‌اند. به هر حال، به نظر من وجه چالشی فلسفه پست‌مدرن مثبت است و باید به آن پاسخ داد و نباید آن را نادیده گرفت. دوم اینکه وقتی گفته می‌شود پست‌مدرنیسم مسئله ما نیست به گمان من گونه‌ای ابهام در واژه «ما» وجود دارد. منظور از «ما» کیست؟ اگر منظور از ما «روشنفکران» است، در آن صورت پست‌مدرنیسم همان اندازه مسئله آنهاست که مدرنیسم بود. اما اگر منظور از «ما» توده مردم است، در آن صورت بحث نظری و انتزاعی حتی در مورد فلسفه مدرن نیز مسئله آنها

نیست. من این مسئله را در کتاب گذار از مدرنیته؟ بیشتر شکافته‌ام.
□ از بحث اصلی دور شدیم. منظورم از طرح بحث خردستیزی فلسفه پست مدرن اشاره به پذیرش آن در فرهنگ و جامعه ما بود...
■ بله، حق با شماست. بی تردید گرایش خردستیز در فرهنگ ما عمیق است. البته چه بسا این حکم را بتوان درباره همه جامعه‌های سنتی کرد. اما، همان‌طور که گفتیم، جامعه و فرهنگ ما عمیقاً زیر نفوذ عرفان و ادبیات عرفانی است و یکی از درون‌نمایه‌های اصلی ادبیات عرفانی ما حمله به عقل است و کوشش در نشان دادن محدودیتها و ناتوانیهای عقل. البته با کمی دقت می‌توان دید که منظور از عقل همان اندیشه حسابگرانه و کاسبکارانه و خودمدارانه است. شاید به این دلیل است که بسیاری از روشنفکران ما در برابر خردباوری مدرن مقاومت نشان می‌دهند و به عکس جریانهای فکری خردستیز را که از غرب می‌آیند با آغوش باز می‌پذیرند.
□ به نظر می‌رسد که خردستیزی از جانب بعضی حکومتها از



جمله از جانب گرایشها و نیروهایی در حاکمیت ایران نیز حمایت و تبلیغ می‌شود. در این مورد چه فکر می‌کنید؟
■ اگر منظورتان از این گرایشها جناح راست و محافظه‌کار حکومت ایران است، باید بگویم که اگر این امر واقعیت داشته باشد بسیار عجیب است. دست کم در غرب جریانهای فکری و سیاسی محافظه‌کار و دست راستی به کلی فرهنگ پست مدرن را مضر می‌دانند و با آن سخت مخالفند. البته شاید بدانید که بورگن هابرماس در اولین سخنرانی‌اش درباره پست مدرنیسم متفکران پست مدرن، مانند فوکو و دریدا، را محافظه‌کاران جوان خواند که بسیار به آن حضرات و طرفدارانشان گران آمد. ولی آن بحث دیگری است و من در کتاب گذار از مدرنیته؟ کوشش کرده‌ام به این معنا جواب دهم. اما به طور کلی در غرب پست مدرنیسم از دو سو مورد انتقاد است: یکی از جانب نیروهای بنیادگرا و محافظه‌کار و دوم از سوی جریانهای چپ و منظورم از چپ اینجا تنها چپ سنتی یا ارتدوکس

نیست، بلکه چپ انتقادی نیز مورد نظر هست. مشکل بنیادگرایان و محافظه‌کاران با پست مدرنیسم باید روشن باشد. بنیادگرایان به نوعی شالوده‌باورند و نظام فکری آنها در پایه و اساس تکیه به اصولی مطلق دارد. پس طبیعی است که محافظه‌کاران با هر چشم‌انداز فلسفی که پایه‌های اعتقادی نظام فکریشان را به زیر پرسش می‌برد میانه‌ای ندارند. اما همان‌طور که گفتیم فلسفه انتقادی نیز با پست مدرنیسم در ستیز است. اما از چشم‌اندازی دیگر و به دلایلی دیگر. اندیشه انتقادی اگر شالوده‌باور هم نباشد (که مدعی است نیست) به جهان‌گستری حقیقت و عدالت معتقد است. اختلاف میان متفکران پست مدرن و متفکران اندیشه انتقادی و تفاوت‌های این دو نگرش بسیار مفصل است و نیاز به فرصتی دیگر دارد. ولی در مورد سؤال شما به طور خلاصه می‌توانم بگویم که اولاً من نمی‌دانم دقیقاً چه جناحی از حکومت ایران یاه، به طور مشخص، چه شخصیت‌هایی و به چه شکلی از پست مدرنیسم دفاع می‌کنند. آنچه می‌توان گفت این است که اگر منطق نسبیست‌باوری پست مدرن را بپذیریم، از آن دید هر چشم‌انداز و هر چارچوب فکری - فرهنگی، از جمله بنیادگرایی دینی، به گونه‌ای توجیه می‌شود. از دید پست مدرن، نمی‌توان پایه و مبنایی برای نقد و رد بنیادگرایی دینی یافت. نمونه این مشکل پست مدرنیسم را می‌توان به بهترین شکل در واکنش استانی فیش، نویسنده و شارح پست مدرن آمریکایی، نسبت به واقعه ۱۱ سپتامبر دید که چند روز پس از آن واقعه در روزنامه نیویورک تایمز چاپ شد. استانی فیش در آن مقاله اذعان می‌کند که چون به نظر او ارزشهای عام و جهان‌گستر وجود ندارند، پس او به راستی نمی‌تواند دلیلی عقلی در رد چشم‌انداز بنیادگرایان گروه القاعده یا توجیه نظام سیاسی - اقتصادی جامعه آمریکا ارائه کند. اما کشور او، آمریکا، مجاز است که در دفاع از ارزشهای اجتماعی - سیاسی خود از همه امکاناتش، از جمله از نیروی نظامی‌اش، استفاده کند و به جنگ دشمنانش برود. به بیان دیگر، استانی فیش پست مدرن اذعان می‌کند که از چشم‌انداز طالبان و القاعده حمله به ساختمان مرکز تجارت در نیویورک و کشتن هزاران نفر غیر نظامی کاملاً موجه است و از آنجا که معیاری کلی برای ارزیابی چارچوبهای فکری و چشم‌اندازهای فرهنگی نیست، پس ارزیابی عقلی و اخلاقی رفتار اعضای القاعده نیز ناممکن است. کشتار آمریکاییها به وسیله اعضای القاعده همان‌قدر مشروعیت دارد که کشتن اعضای القاعده و طرفداران حکومت طالبان به دست سربازان آمریکایی، البته هر یک از چشم‌انداز ایدئولوژیک خود. در نهایت، به یک معنا، «حق» با کسی است که زورش بیشتر است.

پس چه بسا دفاع بخشی از حاکمیت از اندیشه پست مدرن به این علت است که از دید پست مدرن، هر فرهنگی ملاک و معیار ارزیابی خود را دارد و بنابراین صرف وجود ارزشها و ایده‌آلهای درون یک جهان فرهنگی، خود به خود به آن ارزشها و ایده‌آلهای مشروعیت می‌بخشد. به این ترتیب، شاید علت اینکه بعضی درون حاکمیت از پست مدرنیسم استقبال و حمایت می‌کنند این است که عقاید و اعمالشان در چارچوب فکری خودشان حقایق می‌یابد و خود به خود در برابر هر انتقادی از بیرون مصون هستند.

□ آقای حقیقی، شما پست مدرنیسم را یک دوره تاریخی تلقی می‌کنید یا یک مکتب فلسفی - فرهنگی؟

■ هم مدرنیسم و هم پست مدرنیسم را می‌توان هم یک مرحله تاریخی در نظر گرفت و هم یک مکتب فلسفی. اما برای اینکه هر یک از اینها و برای مثال پست مدرنیسم را یک مرحله تاریخی در نظر بگیریم، ناگزیر باید ملاکی داشته باشیم برای دوره‌بندی تاریخ. از جمله لیوتار در کتاب وضعیت پست مدرن میانه قرن بیستم را آغاز

دوران پست مدرن می‌داند، ولی دوره‌بندی او پایه در برداشت مفهومی او از مدرن و پست مدرن دارد.

□ در میان فیلسوفان و متفکران بر سر تعریف پست مدرنیسم اختلاف نظر هست؟

■ بله، پست مدرنیسم یک جریان یکدست و همگن نیست. «پست مدرنیسم» اصطلاحی است که بسیاری از متفکران و جریانهای فرهنگی ناهمگن و گوناگون را زیر یک چتر آورده است. در این باره ریچارد رورتی، فیلسوف بنام آمریکایی که خود از جانب بسیاری یک متفکر پست مدرن شمرده شده است، معتقد است که این اصطلاح امروز چنان بی‌در و پیکر و حامل معناها و جریانهای گوناگون و گاه ضد و نقیض شده است که در عمل استفاده از آن بیشتر باعث گیجی و سردرگمی است. به هر حال در بحث درباره پست مدرنیسم باید توجه داشت که معنای «پست مدرن» در حوزه‌های گوناگون نایکسان است. برای مثال رواج وسیع اصطلاح پست مدرن از بحث بر سر معماری مدرن آغاز شد و سپس به حوزه‌های دیگر سرایت کرد. ولی بحث و مناظره بر سر معماری مدرن و پست مدرن چارچوب بحث و مناظره درباره فلسفه پست مدرن را تعیین نکرده است. به طور مشخص، در زمینه معماری یکی از ویژگیهای پست مدرنیسم واکنش به سبک معماری مانند لوکوبورزیه بود که معماری را کاملاً فانکشنال می‌دیدند و هرگونه تزئین و عنصر غیر فانکشنال را زائد و دورریختنی می‌انگاشتند. روشن است که نمی‌توان این ویژگی معماری پست مدرن را به پست مدرنیسم در همه حوزه‌های دیگر فرهنگی تعمیم داد.

اما در حوزه فلسفه، اجتماع و سیاست ادعای اکثر متفکران پست مدرن این است که دوران مدرن به پایان رسیده، چرا که ارزشها و آرمانهای مدرنیته از اعتبار افتاده‌اند، یا به اصطلاح کفگیر مدرنیته به ته دیگ خورده است. از این دید آرمان‌باوری قرن نوزدهم نتیجه خوشبینی ساده‌لوحانه متفکران روشنگری بود. متفکران پست مدرن کوشیده‌اند نشان دهند که بهشت موعودی که متفکران قرن نوزدهم، به ویژه مارکس، می‌خواستند روی زمین بسازند خیالی واهی بود و در حقیقت نه یک رؤیا بلکه کابوسی بود که امروز هم خیالی بودنش و هم کابوس بودنش مسلم شده است. از دید پست مدرن، امروز نارسایی آرمانهایی مانند سوسیالیسم و دموکراسی و عدالت اجتماعی بر همه آشکار است و باید به دور ریخته شوند. به این معنا بشریت به دورانی جدید پا گذاشته است که همان دوران پست مدرن است. به گمان من انتقاد متفکران پست مدرن به خوشبینی ساده‌لوحانه بعضی از متفکران دوران روشنگری کاملاً موجه است. اگر به آثار متفکران قرن هجدهم برگردیم، می‌بینیم که آنها شیفته پیشرفت علوم طبیعی زمان خود هستند و ساده‌انگارانه معتقدند که پیشرفت علم خودبه‌خود به پیشرفت در همه ساحتهای زندگی اجتماعی، مانند اخلاق، سیاست، دین و هنر خواهد انجامید و باعث رهایی بشریت نه تنها از نیروهای کور طبیعت بلکه از نادانی و تعصب و جزم‌اندیشی و در نهایت از ظلم و جور و بی‌عدالتی خواهد شد.

□ همان وعده بهشت موعود، اما روی زمین و در این جهان به جای جهان پس از مرگ.

■ دقیقاً. به بیان دیگر، متفکران دوران روشنگری وعده بهشتی را که در جامعه سنتی بهشت دینی بود و ورود به آن تنها در جهان پس از مرگ ممکن بود، در این جهان داده‌اند. متفکران پست مدرن این نوع نگاه و اینگونه خوشبینی را به زیر پرسش بی‌امان بردند.

□ به نظر من دو ویژگی در پست مدرنیسم هست که افرادی در نهادهای قدرت از آن حمایت می‌کنند: یکی خردستیزی و دیگری

بازگشت به سنت.

■ پیش از پاسخ به پرسش شما باز باید تأکید کنم که پست مدرنیسم یک جریان یکدست نیست. غرض من از یادآوری این نکته این است که شاید کسانی زیر عنوان «پست مدرنیسم» بازگشت به سنت را پیشنهاد می‌کنند. اما به گمان من این دست کم درباره معروف‌ترین و مهم‌ترین متفکران پست مدرن درست نیست. برای مثال، مشکل بتوان گفت که میشل فوکو، متفکر برجسته پست مدرن، مدافع سنت است. او حتی در بعضی از نوشته‌ها و گفت‌وگوهای سالهای پیش از مرگ زودرسش کار خود را به گونه‌ای ادامه کار متفکران روشنگری می‌شمرد و به گونه‌ای خود را متعلق به سنت روشنگری و اندیشه خود را از نوع اندیشه انتقادی متفکرانی مانند کانت می‌داند. یا توصیف لیونار، متفکر دیگر معروف پست مدرن، از آن الگوی فکری که او «روایت بزرگ» (کلان) می‌نامد و مورد نقد قرار می‌دهد، درست با اندیشه‌های سنتی دینی خوانایی دارد. بنابراین به گمان من گفتن اینکه پست مدرنیسم یک فلسفه سنت‌گراست، نادرست است.

□ ولی شما در بخشی از کتاب بر طرفداری پست مدرنیسم از سنت تأکید کرده‌اید.

■ گمان نمی‌کنم. اگر ممکن است مشخص تر بگویید در کجای کتاب من چنین نظری را ابراز کرده‌ام.

□ شما در جایی از کتابتان نوشته‌اید: «از چشم انداز فلسفه پست مدرن هیچ باور یا نهادی فقط به دلیل سنتی بودن پذیرفتنی نیست.»

■ کاش می‌توانستید دقیق‌تر بگویید این جمله را از چه صفحه‌ای از کتاب نقل کرده‌اید. در هر حال اول اینکه این جمله به هیچ وجه حاکی از سنت باوری پست مدرنیسم نیست، بلکه به عکس می‌گوید پست مدرنیسم هیچ باور یا نهادی را تنها به این دلیل که سنت آن باور یا نهاد را پذیرفته، پذیرفتنی نمی‌داند. به بیان دیگر، این جمله حاکی از برخورد انتقادی با سنت است و می‌گوید هیچ چیز را تنها به صرف اینکه در گذشته پذیرفته شده - صرف نظر از اینکه برای چه مدتی پذیرفته شده - نباید بپذیریم. برای مثال ما به صرف اینکه چند هزار سال سنت پادشاهی در کشورمان داشته‌ایم نباید به این نتیجه برسیم که پس نظام پادشاهی نظام مناسبی است. اما باز من مطمئنم که جمله‌ای شبیه اینکه شما نقل کرده‌اید در کتاب هست با این تفاوت که آن جمله درباره اندیشه مدرن است نه درباره اندیشه پست مدرن. به هر حال، همان‌طور که گفتم محتوای این جمله بیانگر برخورد انتقادی به سنت است نه سنت باوری. این را نیز باز تکرار می‌کنم که این جمله به معنای سنت ستیزی اندیشه مدرن نیست. اندیشه انتقادی نه به ضرورت سنت را می‌پذیرد و نه به ضرورت سنت را رد می‌کند، بلکه تکلیفش را با باورها و نهادهای سنتی پس از ارزیابی انتقادی آنها روشن می‌کند. پس ممکن است ما یک باور یا نهاد سنتی را با نگرش مدرن و پس از ارزیابی انتقادی بپذیریم. اما به این ترتیب، سنت، حتی اگر پذیرفته شود، دیگر پایه و مبنای مشروعیت نیست.

این را نیز باید اضافه کنم که یکی از نکات اصلی فصل سوم کتاب در بحث درباره فوکو این است که او در مقام یک متفکر پست مدرن کوشیده است یک آلترناتیو برای اندیشه انتقادی ارائه دهد، آلترناتیوی که هم ادامه سنت روشنگری و اندیشه انتقادی است و هم برای مثال فلسفه تاریخ و امیدهای واهی بسیاری از متفکران قرون هجدهم و نوزدهم را رها کرده است. باز اگر برداشت من از کار فوکو درست باشد، روشن است که کار او توجیه سنت نیست. به هر حال یکی از تزه‌های اصلی کتاب این است که امروز دو منظر به اندیشه

روشنگری وجود دارد و دو برخورد با مدرنیته می‌شود. یکی برخورد پست مدرن است که زیر نفوذ متفکرانی مانند نیچه و هایدگر در حقیقت ادامه‌دهنده پروژه نقد ریشه‌ای عقل است. کار میشل فوکو نمونه این برخورد است و حتی آثار سالهای آخر زندگی او که نسبت به آثار میانی او و در مقایسه با آثار کسانی مانند ژان بودریار متعادل و میانه‌روست، بیانگر برخوردی رادیکال با مدرنیته و عقل است و دیگری برخوردی که تعلق نزدیک‌تری به سنت روشنگری دارد و هنوز عقل را مرجع نهایی مشروعیت تلقی می‌کند. فیلسوفان مهم اثرگذار بر این جریان فکری دوم کانت و هگل و مارکس هستند. نمونه فیلسوف این روند فکری یورگن هابرماس است که پروژه روشنگری را نه پایان یافته بلکه ناتمام می‌داند. به نظر هابرماس، برخلاف متفکران پست مدرن، پروژه روشنگری یک پروژه دائمی است و آرمانهای روشنگری مانند حقیقت، عدالت، آزادی، برابری و همبستگی هنوز اعتبار دارند. هر چند نیازمند بازاندیشی نیز هستند. وظیفه متفکر انتقادی امروز بازاندیشی و بازسازی پروژه روشنگری است و نه نفی و رد آن.

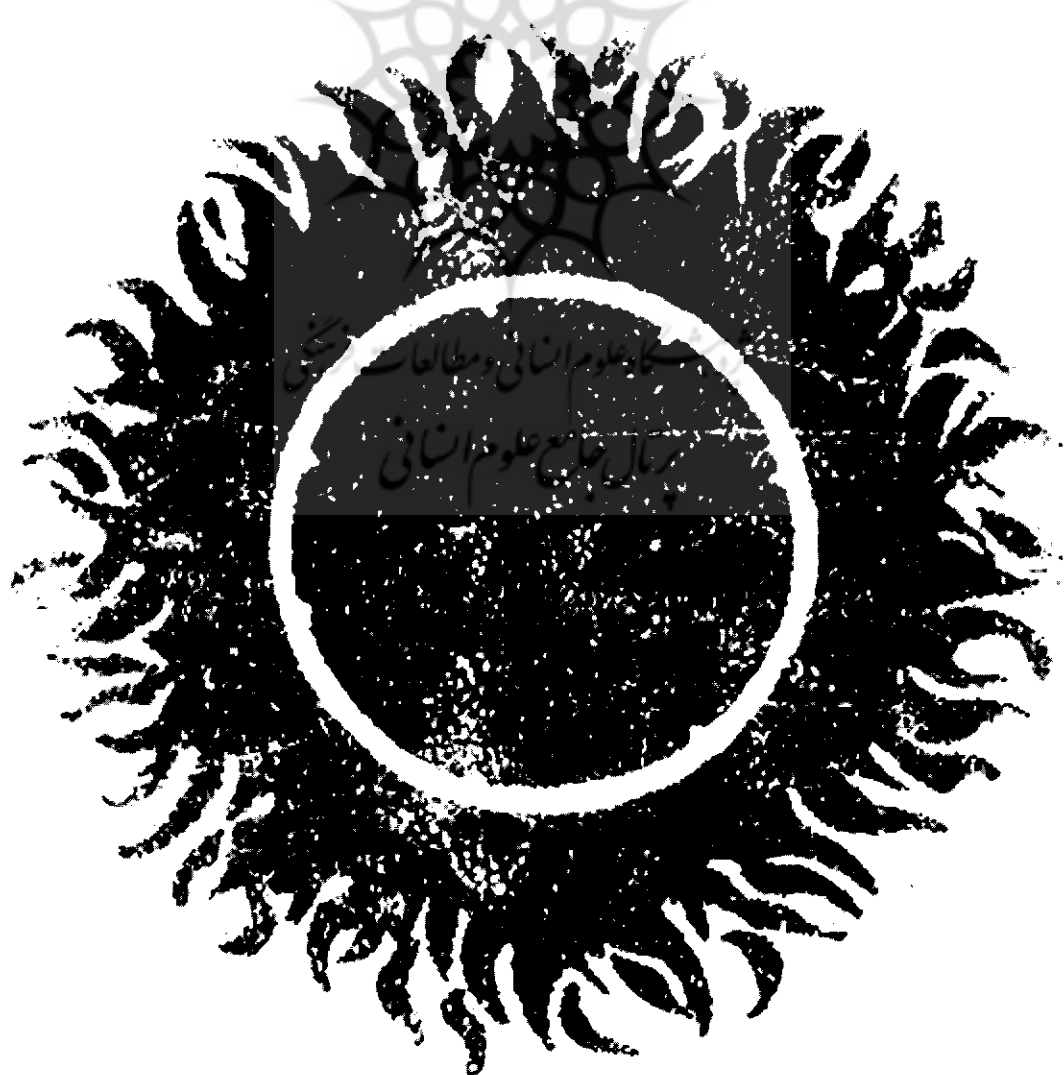
□ اگر موافق باشید برگردیم به بحث خردستیزی و عرفان. فرهنگ ایرانی فرهنگی است با گرایش شدید به شعر و عرفان و به این معنا خردستیزی پیشینه‌ای بسیار طولانی در فرهنگ ما دارد. نظر شما در این باره چیست؟

■ در گرایش شدید عرفانی و مقام‌الای شعر در فرهنگ ما شکی نیست. ولی به گمان من بسیاری از ویژگیهای فرهنگ ایرانی، از

جمله وجه عقل‌ستیزی آن، استثنایی نیست. به طور کلی در هم بودن وجوه فرهنگی گوناگون از ویژگیهای همه جامعه‌های سنتی یا پیش مدرن است. تجزیه فرهنگ به سه ساحت اصلی یعنی ساحت علم و تکنولوژی، ساحت اخلاق و حقوق و ساحت شعر و هنر و نقد ادبی و هنری، و نیز تخصصی شدن هر چه بیشتر این ساحتها از ویژگیهای مدرنیته است. در فرهنگهای سنتی این ساحتها به شکلهای گوناگون مانند اساطیر و اشعار حماسی یا متون دینی در هم آمیخته بوده‌اند. در فرهنگ ما نیز بسیاری از اندیشه‌های فلسفی و حتی علمی بیان شاعرانه داشته‌اند. اما برای مثال این در هم بودن وجه شاعرانه با وجه فلسفی، یک علت عملی نیز داشته است و آن اینکه امکان انتقال انباشتهای فرهنگی را از نسلی به نسل دیگر ممکن یا دست کم تسهیل می‌کرده است. به هر حال می‌خواهم بگویم این در هم بودن ساحتهای فرهنگی ویژگی فرهنگ ما نیست. ولی بی تردید این نکته شما درست است که شعر عالی‌ترین تجلی خلاقیت در فرهنگ ایرانی است.

□ متون عرفانی و شطحیات ما نمونه‌های برجسته بیان افکار فلسفی ایرانی هستند.

■ اینکه شما بر گرایش خردستیزی این ویژگی فرهنگی دست گذاشته‌اید کاملاً درست است. اینکه اندیشه فلسفی فقط در شکل شاعرانه امکان بیان بیابد به گمان من امکان ارزیابی انتقادی آن اندیشه‌ها را بسیار محدود و چه بسا ناممکن می‌کند. به گمان من یکی از تفاوت‌های اصلی ادبیات (و به طور مشخص شعر) و فلسفه جابجاء



وجه استدلالی در این دو ساحت فرهنگی است. عمده بودن وجه استعاری و اهمیت ایهام در شعر جارا برای استدلال تنگ می‌کند و نیز اینکه فیلسوف ناگزیر باید نسبت به روشنی کلام تعهد داشته باشد، در حالی که استفاده از استعاره و تصویر از لوازم اصلی کار شاعرند و در نتیجه ایهام در ذات شعر است. البته ادبیات و فلسفه یک وجه مشترک اساسی هم دارند و آن اینکه هر دو می‌توانند بیانگر جهان بینی باشند و هر دو می‌توانند تصویری کلی از هستی و جایگاه آدمی در آن ارائه دهند. تفاوتشان همان‌طور که گفتم این است که فلسفه جهان‌نگری را از طریق بحث استدلالی و تا جایی که می‌شود به روشنی بیان می‌کند. در حالی که شعر این کار را با استفاده از استعاره و بازی با معانی گوناگون واژه‌های یکسان و ایهام شاعرانه انجام می‌دهد. به طور کلی در سنت فلسفی غرب دست کم یک رگه بسیار قوی و عمیق عقل‌باوری وجود دارد، در حالی که فرهنگ ما به غایت عرفانی و شاعرانه است. یکی از تمهایی که به شکل‌های گوناگون در ادبیات کلاسیک عرفانی ما تکرار می‌شود ردّ عقل است. عرفا و شاعران کلاسیک ما به جای شناخت و رفتار عقلی، گونه‌ای شناخت بلاواسطه شهودی و رفتار فارغ از قید و بندهای عقلی را مطلوب دانسته‌اند. البته به نظر می‌رسد که منظور آنها از عقل همان عقل ابزاری است و به همین دلیل، از نگاه آنها، رسیدن به حقیقت تنها با به دور ریختن معیارهای عقلی ممکن است.

باز به نظر می‌رسد که یکی از دلایل محبوبیت نیچه و نیز فلسفه پست مدرن، در کشور ما این است که مترجمان و مفسران نیچه یک رگه عرفانی در اندیشه و آثار او می‌بینند. البته این تفسیر از نیچه متکی است بر معنای واژه «عرفانی». اما آن‌طور که من این واژه را می‌فهمم نیچه به هیچ وجه یک متفکر عرفانی نیست و به عکس در بسیاری از نوشته‌هایش به صراحت اندیشه عرفانی رازیر عنوان نیهیلیسم شرقی رد می‌کند.

□ البته اخیراً در کشور ما گرایش عرفانی در اندیشه‌های دیگر نیز توجه زیادی را به خود جلب کرده است.

■ بله، این کاملاً قابل فهم است. هایدگر، در کنار نیچه، از اثرگذارترین فیلسوفان بر جریان فکری-فرهنگی پست مدرن است و هایدگر بی‌تردید در آثار آخرش به این نتیجه رسیده بود که «حقیقت» مورد نظرش در چارچوب اندیشه فلسفی و به زبان فلسفه بیان پذیر نیست و بنابراین او پایان فلسفه را اعلام کرد. به گمان او «اندیشیدن» واقعی تنها به زبان شعر ممکن بود. به طور کلی گونه‌ای گرایش به رمز و راز در آثار هایدگر وجود دارد که همراه با تز پایان فلسفه، او را برای بسیاری از خوانندگان ایرانی جذاب می‌کند.

□ شما در جایی از کتاب مطرح کرده‌اید که به اعتقاد لیوتار هر نسخه‌ای از روایت بزرگ (کلان) ناگزیر در برگیرنده اخلاق و سیاست فراگیر است و در نتیجه خواه ناخواه به گونه‌ای جمهوری فضیلت و ترور و بپیبری می‌انجامد. چرا شما جنایات پول پات را به فیلسوفان نسبت می‌دهید؟

■ این همان‌طور که خودتان گفتید ادعای لیوتار است نه عقیده من و به نظر من ادعای درستی نیست. به گمان لیوتار، همه جنایات قرن بیستم و به طور کلی همه مشکلات بشریت در دنیای ما به گونه‌ای ریشه در اندیشه متفکرانی دارند که نظریه‌های فراگیر درباره تاریخ و اجتماع ارائه کرده‌اند. معروف‌ترین نمونه‌های اینگونه متفکران هگل و مارکس هستند. به نظر لیوتار تلاش‌های نظری متفکران مدرن از دکارت گرفته تا کانت و هگل و مارکس همه به منظور ساختن روایت بزرگ بوده است، همه می‌خواستند به چارچوب‌های فراگیری برسند که در آنها بتوان به احکام عام و

جهان‌گستر رسید و راه‌حلهای کلی برای بشریت ارائه داد. به نظر لیوتار هر تلاش نظری از این دست خطرناک است و ناگزیر به نظام‌های اجتماعی و رژیم‌های سیاسی توتالیتر خواهد انجامید. برای مثال، به گمان لیوتار و بسیاری دیگر از متفکران پست مدرن، استالینیسیم و پول پات نتیجه منطقی اندیشه مارکس هستند. به بیان دیگر، نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس که نمونه برجسته روایت بزرگ است، ناگزیر در عمل به استالینیسیم و پول پات می‌انجامد. به گمان او، به طور کلی بن‌بست تمدن معاصر نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن اندیشه‌ای است که به دنبال پاسخهای فراگیر برای بشریت است. به نظر من به طور کلی تحلیل لیوتار بسیار ساده‌انگارانه است. برای مثال تردید نیست که رابطه‌ای میان نظریه‌های مارکس و بولشویسم و استالینیسیم وجود دارد. ولی میان اندیشه مارکس و آنچه در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم در شوروی رخ داد میانجیها و حلقه‌های بشمار می‌آید وجود دارد که در تحلیل لیوتار یکسره ندیده گرفته می‌شوند. این را هم باید در نظر گرفت که این میانجیها هم در سطح نظری وجود دارند و مهم هستند و هم در سطح عملی. در سطح نظری باید مسیر تحول مارکسیسم را از مارکس به انگلس و انگلس به کائوتسکی و از کائوتسکی به پلخانف و از پلخانف به لنین و بالاخره از لنین به استالین دنبال کرد. اما اگر دو انتهای این مسیر را با هم مقایسه کنیم در یکسو به آثاری برمی‌خوریم مانند: **هجدهم برومر لویی بناپارت** یا **سرمایه** یا حتی **مانیفست کمونیست** که از برجسته‌ترین نمونه‌های اندیشه زنده و دیالکتیکی به‌شمار می‌آیند و در سوی دیگر با آثاری روبه‌رو می‌شویم مانند جزوه معروف استالین درباره ماتریالیسم دیالکتیک که کم و بیش چیزی نیست جز مشت‌آیه‌های خشک و جزمی، خالی از هر گونه ظرافت اندیشه و بی‌ارتباط با تجربه‌های بشری. در سطح عملی نیز باید تاریخ جنبش کارگری و سوسیالیستی طبقه کارگر اروپایی را تا تحولات سیاسی در دهه‌های آغازین قرن بیستم در کشورهای سرمایه‌داری غربی و جنگ جهانی اول و اثرات آن بر روسیه و شرایط بسیار ویژه روسیه پس از جنگ و پیروزی انقلاب در سال ۱۹۱۷ و جنگ داخلی فرسایشی پس از پیروزی جهان سرمایه‌داری و بالاخره پیروزی بلامنازع استالین بر رهبری حزب بلشویک و بسیاری ویژگیهای تاریخی-اجتماعی-سیاسی روسیه را در نظر گرفت. فقط بر اساس چندین تحلیل همه‌جانبه‌ای می‌توان امید به فهم و توضیح استالینیسیم داشت. اما لیوتار همه این پیچیدگیها و همه حلقه‌های میانی و واسط را در این روند بسیار پیچیده ندیده می‌گیرد و می‌خواهد با کلیشه روایت بزرگ رویدادهای پیچیده تاریخی را توضیح دهد.

این را هم باید اضافه کنم که لیوتار تنها کسی نیست که اینگونه تحلیل را از قرن بیستم می‌کند. ارزیابی بسیاری از روشنفکران ایرانی از وضعیت زمان حال و استراتژی آینده نیز بر پایه تحلیلی ساده‌گرایانه شبیه این از وقایع مهم قرن بیستم است.

ارزیابی انقلاب ایران نیاز به تحلیلی بسیار پیچیده‌تر از این دارد، تحلیلی که وضع اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ایران در دوران رژیم سابق و موقعیت نیروهای سیاسی و مذهبی در آن دوران و اوضاع بین‌المللی و رفتار رژیم سابق در برابر مخالفان و بسیاری عوامل دیگر را در نظر بگیرد. مثال دیگری بزنم. اینکه تمام جنایات طالبان را در اسلام ببینیم همان‌قدر نادرست است که جنایات پول پات را در اندیشه مارکس. در مورد رابطه میان رفتار طالبان و اسلام باید در نظر گرفت که متون دینی قابل تفسیرهای گوناگون هستند. در حقیقت امروز از بحثها و استدلالهای متفکرانی مانند گادامر و هابرماس و

دیگران باید آموخته باشیم که اساساً هر متنی قابل تفسیرهای گوناگون است. بنابراین اینکه چرا در افغانستان دوران طالبان، یک تفسیر ویژه از اسلام توانست عقیده حاکم بر حکومت شود، نیاز به یک تحلیل همه‌جانبه تاریخی-اجتماعی-سیاسی دارد که بخشی از آن نیز ناگزیر باید درباره شرایط جهانی دهه‌های پایانی قرن بیستم باشد.

□ بحث روایت‌های کلان بود که احتمالاً از آن دور شدیم.

■ همان طور که گفتیم به اعتقاد لیونار از ویژگی‌های اندیشه مدرن اعتقاد به روایت بزرگ است و در اساس مشکلات بشریت در دنیای معاصر نیز به شکل‌های گوناگون ناشی از همین اعتقاد به روایت کلان است. پس به گمان لیونار و بسیاری متفکران پست‌مدرن دیگر برای رودرویی با این مشکلات باید پیش‌فرضهای اصلی روایت بزرگ مانند اعتقاد به حقیقت عینی و اخلاق عام و جهانگستر را رها کرد. به نظر من اینکه لیونار می‌کوشد جنایات قرن بیستم و به‌طور کلی مشکلات دنیای مدرن را با مفهوم روایت کلان در اندیشه مدرن توضیح دهد نادرست است. شاید این توضیح در بعضی موارد درست باشد، ولی به نظر من نه در سطح رفتار گروهی و نه در سطح رفتار فردی روایت بزرگ توضیح‌دهنده رفتار جنایتکارانه نیست. برای مثال کشتار ارتش آمریکا در ویتنام و کشتن حدود سه میلیون ویتنامی از جانب آمریکاییان را نمی‌توان فقط بر اساس نسخه آمریکایی روایت بزرگ توضیح داد. یا به همین علت استفاده از بمب اتم در هیروشیما و سپس ناکازاکی با توسل به روایت کلان فهم‌پذیر نمی‌شود و همین حکم در مورد رفتار وحشیانه ژاپنی‌ها در جنگ دوم و جنایات هولناک آنها نسبت به چینی‌ها و کره‌ای‌ها نیز صادق است. در بسیاری از این موارد تعصبات نژادی و اعتقادات قومی و مذهبی وجه ایدئولوژیک این رفتارها هستند، ولی این ایدئولوژیها در شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی و جهانی ویژه‌ای تبدیل به اینگونه رفتارها می‌شوند. مثالی نزدیک‌تر به وضعیت کنونی جهان را در نظر بگیریم. آیا مشکل تخریب محیط زیست نتیجه اعتقاد به نسخه‌ای از روایت بزرگ است؟ بی‌تردید این مشکل پیامد برداشتی نادرست از رابطه انسان با طبیعت است. اما به همین ترتیب هر پاسخ درست به مشکل تخریب محیط زیست نیز، نیاز به تصحیح آن برداشت نادرست از رابطه انسان با طبیعت دارد. اگر اشتباه نکنم ما امروز نیاز به نسخه‌ای از روایت بزرگ داریم که در چارچوب آن بتوانیم در آن واحد هم به مسئله مشکل فقر در جهان معاصر و رسیدن به گونه‌ای برابری امکانات برای همه افراد بشر بپردازیم و هم در عین حال به مشکل اساسی تخریب محیط زیست پاسخ دهیم. پاسخ به این مشکلات هر چه باشد به نظر نمی‌رسد که از درون نقد پست‌مدرن (لیونار) از روایت بزرگ بتوان به آن رسید.

ضمناً به نظر من این از آن مواردی است که توضیح کلی فلسفی برای فهم پدیده ناکافی است و پاسخ درست به مسئله نیاز به پژوهش وسیع در حوزه‌های گوناگون علوم اجتماعی از روان‌شناسی فردی و گروهی گرفته تا جامعه‌شناسی و اقتصاد و علوم اجتماعی و تاریخ دارد.

به نظر من نقد لیونار از روایت بزرگ شباهتهای جالبی با تحلیل میشل فوکو از مقام روشنفکر در دنیای معاصر دارد و تحلیل هر دو متفکر نمونه بارز محدودیتها و نارساییهای اندیشه پست‌مدرن است. فوکو میان دو برداشت از جایگاه روشنفکر و دو گونه روشنفکر فرق می‌گذارد: روشنفکر عام (universal intellectual) و روشنفکر خاص (concrete intellectual) به گمان فوکو، ایده روشنفکر عام و وظیفه او پایه در برداشت متفکران دوران روشنگری از مفاهیم عام و جهانگستر

حقیقت و عدالت و رهایی دارد. در این برداشت حقیقت، دانش، آزادی و عدالت ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند و وظیفه روشنفکر نیز بر پایه همین مفاهیم تعیین می‌شود. اما به گمان فوکو، حقیقت، برخلاف اسطوره رایج، بیرون از رابطه قدرت یا رها از قدرت نیست. پس برداشت سنتی از روشنفکر در مقام حامل ارزشهای کلی و همگانی مانند حقیقت، آزادی و عدالت نیز نادرست است. روشنفکر مانند هر فرد دیگری جایگاه ویژه‌ای در جامعه دارد و این جایگاه به گونه‌ای با کارکرد کلی رژیم قدرت و حقیقت مرتبط است. فوکو این تحلیل را به‌ویژه در مورد روشنفکر به قول او چپ به کار می‌گیرد که باز به قول او، خود را حامل حقیقت و مدافع عدالت می‌داند و مدعی بود که شعور یا وجدان همگانی است. به گمان فوکو امروز این برداشت از روشنفکر از اعتبار افتاده و برداشت جدیدی از روشنفکر به جای آن نشسته است. امروز روشنفکر یاد گرفته است که به‌جای ادعای دانش به حقایق عام و جهانگستر یا تلاش در دفاع از حق و عدالت برای همگان در موقعیت مشخص زندگی حرفه‌ای خود فعالیت کند. فوکو این روشنفکر را روشنفکر خاص می‌نامد. روشنفکر خاص، برخلاف روشنفکر عام، دیگر خود را سرمشق و نمونه شهروند خوب نمی‌داند و مدعی مبارزه با بی‌عدالتی کلی نیست. او، در عوض، کسی است که به جمعی کوچک از افراد مانند خود تعلق دارد و خواه در خدمت دولت و خواه مخالف دولت، از توان محدود خود برای مبارزه با قدرت و مقاومت در برابر قدرت و آن هم تنها در حوزه کار و موقعیت ویژه خود استفاده می‌کند.

اگر از زبان لیونار استفاده کنیم، روشنفکر عام فوکو وظیفه خود را با توسل به نسخه‌ای از روایت کلان فرموله می‌کند. یا به عبارت دیگر، خودآگاهی روشنفکر عام پایه در برداشت او از روایت کلان دارد. در حالی که روشنفکر خاص توهمهای روشنفکر عام را به دور ریخته و واقع‌بینانه و با توجه به وضعیت خود و محدودیتها و تواناییها و نیز نیازهای خود و بدون توسل به روایت کلان، وظایفی برای خود قائل است. به نظر من تحلیل فوکو خطرات و موانعی را که در سر راه به قول او روشنفکر خاص است، نادیده می‌گیرد. برای مثال، به نظر می‌رسد که فعالیت روشنفکر خاص (بر اساس تعریف فوکو) ناگزیر به سکتاریسم و غرق شدن در فعالیتهای محلی و پراکنده کاری و خرده‌کاری می‌انجامد و چنین روشنفکری همواره در خطر این است که بازیچه دست سازمانها و قدرتهای بزرگ شود. مهم‌ترین نکته نقد فوکو از جایگاه روشنفکر عام بر پایه یک دوراهی غیر واقعی (false dichotomy) استوار است. پیامد تحلیل فوکو این است که روشنفکر یا باید درگیر پرسشهای کلی و جهانی باشد که نیازمند مفاهیم کلی حقیقت و عدالت‌اند، یا باید درگیر پرسشهای جزئی و محلی و مشخص باشد که نیازی به روایت بزرگ ندارد. به نظر من این دو گونه پرسش نه در برابر و نفی‌کننده یکدیگر بلکه در کنار و تکمیل‌کننده یکدیگرند و هر دو باید مورد بحث روشنفکران باشند.

بحث درباره پرسشهای اخلاقی و سیاسی جامعه ناگزیر به برداشتی از مفاهیم کلی عدالت، حقیقت و آزادی نیاز دارد. بحث عقلی برای پرسشهای مورد علاقه همگان در جامعه، هم به شرکت روشنفکر عام، از جمله فیلسوفان و هنرمندان، نیاز دارد و هم به شرکت روشنفکر خاص، از جمله دانشمندان متخصص در رشته‌های علمی گوناگون. بی‌تردید امروز دانشمندان باید با دانش تخصصی وارد میدان مبارزه شوند. برای مثال، اظهار نظر در مورد مسائل مربوط به محیط زیست نیاز به دانش تخصصی دانشمندان حوزه‌های مختلف علوم طبیعی دارد. اما این با نقش روشنفکر عام که باید پرسشهای کلی را طرح کند مغایر نیست. مبارزه‌های جزئی باید

روایت کلان رد می‌شود، در ادبیات پست مدرن هم کنار گذاشته شده است و نمونه‌هایش را در آثار کوندرا و در بعضی از آثار گلشیری می‌بینیم.

■ این پرسش شما در حقیقت پرسشی است درباره رابطه مدرنیسم و پست مدرنیسم در ادبیات و هنر از یکسو و مدرنیسم در فلسفه از سوی دیگر. بی‌تردید رابطه‌ای میان این دو ساحت وجود دارد، ولی این رابطه ساده و مستقیم نیست. یعنی درست نیست که هر عقیده‌ای را از ساحت فلسفه پست مدرن مستقیماً و بی‌میانجی به ساحت ادبیات و هنر ببریم یا به عکس. به طور کلی به نظر من بحث درباره این دو ساحت بحث پیچیده‌ای است و خود نیاز به یک گفت‌وگوی جداگانه دارد. اما در همین فرصت محدود، اول باید اذعان کنم که آشنایی من با ادبیات به اندازه آشنایی من با فلسفه نیست، اما می‌توانم با اطمینان این را بگویم که معیارها و پیش‌فرضهای بحث درباره مدرنیسم و پست مدرنیسم در ادبیات و

توانند همراه با مبارزه‌های کلی و هماهنگ با آنها انجام شوند. امروز چه بسا ضرورت مبارزه کلی و بحث کلی و چشم‌انداز کلی بیش از همیشه احساس می‌شود. جهانی شدن هر چه بیشتر و سریع‌تر سرمایه، لزوم فعالیت فکری و سیاسی در ابعاد جهانی را انکارناپذیر کرده است. خلاصه اینکه، امروز ما به جای روشنفکر خاص مورد نظر فوکو به روشنفکر قلمرو همگانی (public intellectual) نیاز داریم، یعنی روشنفکری که بتواند با استفاده از دانش و مهارتهای رشته تخصصی خود به بحث درباره مسائل اجتماعی-سیاسی مورد علاقه همگان بپردازد و نیز، برخلاف نظر فوکو و لیوتار، به علت ویژگی کلی بسیاری از مسائل مهم و حساس زمان ما و ارتباط شبکه‌ای این مسائل با هم، روشنفکر قلمرو همگانی ناگزیر به یک چشم‌انداز و چارچوب فکری شبیه به روایت کلان نیاز دارد. بدون داشتن تصویری کلی از وضعیت بشر و دانش و امکاناتی که علم و تکنولوژی برای استفاده از منابع طبیعی موجود در اختیار ما گذاشته‌اند و نیز بدون مفاهیم کلی حقیقت و عدالت و برابری و آزادی، پاسخ معقول و مناسب به بسیاری از پرسشهایی که در برابر بشر امروز است ممکن نخواهد بود. منظور من از این چشم‌انداز یا چارچوب فکری-ارزشی چیزی شبیه روایت‌های کلان فراگیر و مطلق باور مانند روایت کلان دینی نیست و نیز نه فلسفه تاریخی که در آن حرکت تاریخ یک ضرورت مابعدالطبیعه به حساب می‌آید. چارچوب نظری-ارزشی مورد نظر من چارچوبی است که نه مطلق باور و بدون پیش‌فرض (مانند فلسفه اولی نزد دکارت و کانت) بلکه خطاپذیر (fallibilist) به معنای علوم تجربی است؛ هر چند تقلیل‌پذیر به علوم تجربی نیز نیست. معنای خطاپذیری این چارچوب فکری-ارزشی این است که در قلمرو همگانی هر ادعایی باید زیر ذره‌بین نگاه انتقادی برود و هیچ ادعایی بدون ارزیابی دقیق انتقادی از جانب همگان پذیرفته نشود و همه نتیجه‌گیریها در تحلیل نهایی موقتی و تجدیدنظرپذیر تلقی شوند. به هر حال، روشنفکر قلمرو همگانی به یک چشم‌انداز کلی و چارچوب نظری-ارزشی نیاز دارد.

جالب این است که رفتار سیاسی خود فوکو با الگوی روشنفکر خاص مورد بحث او خوانایی ندارد و بیشتر در الگوی روشنفکر قلمرو همگانی فهم‌پذیر است. برای مثال او در نامه سرگشاده‌ای به مهندس بازرگان، با توسل به مفهوم عام و جهانگستر حقوق بشر، به محاکمه‌های سریع زندانیان سیاسی و اعدام آنها در ایران پس از انقلاب اسلامی اعتراض کرد و روشن است که پیش‌فرض اعتراض فوکو به مهندس بازرگان برداشتی فرافرهنگی از منطق، عقل و مسئولیت اخلاقی است. به نظر من این تضاد میان رفتار سیاسی فوکو و نظریه سیاسی او نشانه بارز نارسایی فلسفه سیاسی پست مدرن است.

■ بازتاب نظریه روایت کلان را در ادبیات نیز می‌توان دید. برای مثال «جنگ و صلح» تولستوی نمونه‌ای است از روایت بزرگ در رمان‌نویسی. تصویری که تولستوی از روسیه قرن نوزدهم ارائه می‌کند تصویری است فراگیر از دید یک راوی دانای کل. اما در رمانهای میلان کوندرا اثری از روایت کلان نیست. روایت‌های او تکه تکه و کوتاه و از چشم‌اندازهای معین و به روایت‌های گوناگون هستند. در ایران نیز برای مثال گلشیری در «شازده احتجاب» نمونه‌ای از روایت کلان را به خواننده ارائه می‌دهد، در حالی که «آینه‌های دردار» او روایت‌های تکه‌تکه را کنار هم می‌گذارد و می‌خواهد خواننده‌اش از این چشم‌اندازهای گوناگون به امور بنگرد. به نظر می‌رسد که آنچه در فلسفه پست مدرن زیر عنوان



هنر با معیارها و پیش‌فرضهای بحث درباره مدرنیسم و پست مدرنیسم در فلسفه یکسان نیستند. همان‌طور که پیشتر گفتم معنای این واژه‌ها در دست نویسندگان گوناگون چنان متفاوت است که هر بحث منظمی در این باره نیاز به روشن کردن این مفاهیم در ابتدای بحث دارد. برای مثال بسیاری جیمز جویس را یک رمان‌نویس «مدرن» می‌دانند. در حالی که بر اساس تقسیم‌بندی شما شاید باید جویس را رمان‌نویس پست مدرن دانست. در مقابل، نویسندگانی مانند تولستوی و بالزاک را چه بسا باید مدرن کلاسیک شمرد. به طور کلی به نظر من هنر و ادبیات قرن بیستم که معمولاً زیر عنوان هنر و ادبیات «مدرن» از آن یاد می‌شود، دارای ویژگیهایی است که به یک معنا، به روح فلسفه پست مدرن نزدیک‌تر است. برای مثال برداختن به عالم درون و ذهن و گونه‌ای سوژکتیویسم به جای

هدفهای خاصی مفیدند و تقسیم‌بندیهای «طبیعی» نیستند. به همین ترتیب، اگر بر مفاهیم علم، فلسفه، ادبیات، اساطیر و دین، دقیق شویم، می‌بینیم که فرق‌گذاری میان آنها نیز خیلی روشن و دقیق نیست و پر است از سایه‌روشنها. باید روشن باشد که تقسیم‌بندی جامعه به طبقات و گروههای اجتماعی و اینکه هر گروهی وظیفه‌ای ویژه در جامعه دارد نیز قراردادی و برای منظوره‌های خاص است. حتی می‌توان گفت تقسیم‌بندی افراد به زن و مرد و گفتن اینکه هر یک وظیفه اجتماعی خاصی دارد نیز قابل پرسش است. تا اینجا متفکران پست مدرن بر نکته‌ای درست و حساس انگشت گذاشته‌اند....

□ اما دریدا از دیدگاه خلاقیت ادبی، ناپکسانی نقد ادبی و آفرینش ادبی مانند شعر و رمان را رد می‌کند. سؤال من این است که شما بارد نظر دریدا و با تأکید بر تمایز میان این حوزه‌ها چه نتیجه‌ای حاصل می‌کنید. به نظر شما دستاورد این فرق‌گذاریها چیست؟

■ بله. دریدا و پیروانش، مانند جانانان کالر، این مرزبندی میان ادبیات، نقد ادبی و فلسفه را به زیر پرسش برده‌اند و مدعی‌اند که همه

رنالیسم در هنر قرن نوزدهم، یا تجریدی شدن هر چه بیشتر هنر و شکستن شکل‌های سنتی روایت و بالاخره توجه هنرمند به زبان نه به عنوان یک وسیله خنثی برای بیان، بلکه به عنوان عنصری مؤثر و غیر خنثی و نیز self reflective شدن هنر (یعنی، تبدیل شدن اثر هنری به اظهارنظر و داوری درباره خود medium هنری).

اما شاید مهم‌ترین نکته‌ای که در این بحث به نظر من می‌رسد این باشد که آنگونه نقدی که متفکران پست مدرن از اندیشه مدرن می‌کنند، خواه ما با آن نقد موافق باشیم و خواه مخالف، بی‌واسطه قابل تعمیم به حوزه ادبیات و هنر نیست. برای مثال عجیب است اگر کسی از تولستوی انتقاد کند، برای اینکه رمان جنگ و صلح را از چشم‌انداز راوی کل یا بی‌طرف نوشته است. درباره جنگ و صلح هر چه بگوییم، یک نکته انکارناپذیر است و آن اینکه این اثر یکی از شاهکارهای رمان‌نویسی و چه بسا یکی از شاهکارهای همه شکل‌های ادبی است. امروز تلاش کسانی مانند کوندرا در جست‌وجوی شکل‌های بیانی جدید، به معنای انتقاد آنها از کار تولستوی نیست، بلکه به معنای این است که شاید آن فرم برای بیان تجربه انسان اواخر قرن بیستم مناسب نیست. در حالی که لیوتار اساساً روایت بزرگ را نادرست می‌شمارد. حرف او این نیست که روایت بزرگ برای قرن نوزدهم مناسب بود، ولی برای ما مناسب نیست، بلکه او مدعی است که هر گونه روایت بزرگ خطرناک است و به نظام‌های توتالیتر می‌انجامد. من شک دارم که او بخواهد این حکم را به - برای مثال - جنگ و صلح تولستوی تعمیم بدهد.

بنابراین آن مشکلاتی که من در مورد فلسفه پست مدرن طرح کرده‌ام، حتی اگر انتقاد در مورد آن فلسفه بجا باشد، لزوماً به این معنی نیست که همان انتقاد به آنچه امروز ادبیات پست مدرن یا هنر پست مدرن نامیده می‌شود نیز وارد است. به طور کلی می‌خواهم بگویم که ارزیابی پست مدرنیسم در حوزه‌های فلسفه، هنر و ادبیات با یک رشته ملاک‌های یکسان ممکن نیست. در مورد هنر پست مدرن و نیز نقد ادبی پست مدرن باید ببینیم که این نگاه جدید به ادبیات و هنر تا چه حد بازآورد شده است و آیا آثار جالب و ارزشمند در رشته‌های مختلف هنری و در ساحت نقد ادبی پدید آورده است؟ برای مثال باید به این پرسش پاسخ داد که آیا نقد پست مدرن درک ما را از ادبیات غنی‌تر کرده است یا نه. آیا امروز این نگاه جدید به تجربه زیبایی‌شناسانه ما غنا بخشیده است یا نه؟

□ شما ادعای دریدا و پیروانش را در مورد نفی ناپکسانی ساختاری میان نقد ادبی و خلاقیت ادبی رد می‌کنید و بر تفاوت بنیادی این دو ژانر انگشت می‌گذارید. دلیل شما برای این انتقاد از دریدا چیست؟

■ پیش از پاسخ به پرسش شما این نکته را اضافه کنم که دریدا از یکسو تفاوت ساختاری میان نقد ادبی و خلاقیت ادبی و از سوی دیگر تفاوت میان ساحت‌های ادبیات و فلسفه را نفی می‌کند. اما یک نکته کلی که در تحلیل دریدا و پیروانش باید جدی گرفت این است که آنها به طور کلی بر وجه قراردادی تفاوت‌ها و مرزبندیهای فرهنگی و اجتماعی تأکید می‌کنند و می‌خواهند نشان دهند که این تفاوت‌گذاریها هرچند به چشم ما طبیعی برسند، در واقع قراردادی هستند و به این معنا تصنعی و در مواردی دلخواهی. به نظر من این تأکید متفکران پست مدرن بر وجه قراردادی فرق‌گذاریها و مرزبندیهای اجتماعی - فرهنگی بجا، درست و مثبت است. مرزبندیهای فرهنگی مانند تقسیم حوزه‌های تحقیقی اجتماعی به علوم اجتماعی گوناگون مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ و جز آن، فقط برای منظورها و



این ساحتها به خلاقیت نیاز دارند و جدا کردن آنها دلخواهانه و تصنعی است. اما به نظر من این تفاوت‌گذاریها مهم هستند و نفی آنها پیامدهای منفی دارد. من، همان‌طور که پیشتر گفتم، با این نظر دریدا که اینگونه تفاوت‌ها زلی و ابذی نیستند و قراردادی‌اند موافقم. اما به هر حال تفاوتها وجود دارند و اهمیت آنها نیز در این است که امروز ادبیات، نقد ادبی و فلسفه به ساحت‌های تخصصی تبدیل شده‌اند و این تخصصی شدن به نوعی باعث باروری بیشتر آنها شده است. به هم ریختن مرزهای نقد ادبی، ادبیات و فلسفه باعث می‌شود که از باروری این ساحتها کاسته شود و در نهایت نه منتقد ادبی، نه نویسنده و نه فیلسوف هیچ کدام کار خود را آن‌طور که باید انجام ندهند. معیارهای ارزیابی کار ادبی و کار فلسفی به کلی بایکدیگر فرق دارند. نفی فرق میان آنها باعث می‌شود که ارزیابی درست کار در این حوزه‌ها هرچه دشوارتر شود و در نتیجه کیفیت کار در این حوزه‌ها

پایین بیاید. امروزه نمونه‌های سطح نازل کار را در حوزه نقد ادبی در آمریکا می‌توان دید که تحلیل فلسفی و نقد ادبی و تحلیل اجتماعی-سیاسی را با هم مخلوط می‌کند، ولی نتیجه کار حتی در بهترین شکل آن اغلب میانمایه است.

□ **داستان سارازین (S/Z) در دست رولان بارت در پنج حوزه نقد می‌شود. یعنی نقد ساختاری، نقد روان‌شناختی، نقد فرمالیستی و... پنج نوع قرائت از یک اثر، به نوعی کمتر از کار خلاقه نویسنده (S/Z) نیست. نوع آفرینش این نقدها با نوع آفرینش داستان چه تفاوتی دارد؟**

■ من با این داستان و این نقدها که ذکر کردید آشنا نیستم. اما از یکسو با شما کاملاً موافقم که در هر کار فرهنگی - و حتی از این هم یک قدم فراتر می‌گذارم، در هر فعالیت انسانی - گونه‌ای خلاقیت وجود دارد. بدون تردید هم در علم خلاقیت هست، هم در فلسفه، هم در هنر و هم در تاریخ. ولی خلاقیت علمی یا خلاقیت هنری یکی نیست و مهم‌تر اینکه ملاکهای ارزیابی این فعالیتهای فرهنگی با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارد. همان‌طور که گفتم خلاقیت جوهر فرهنگ انسانی است، ولی نقش تخیل در ادبیات یعنی شعر و رمان با نقش تخیل در مثلاً تاریخ بسیار فرق دارد. دریدا می‌خواهد این مرزها را از میان بردارد و به گمان من این کار به فقیر شدن همه این ساحتها می‌انجامد. به نظر من تردید نیست که با نفی تفاوت میان رمان و تاریخ هم تاریخ‌نویسی دچار فقر خواهد شد و هم رمان‌نویسی. به همین ترتیب نفی تفاوت میان رمان و شعر، از یکسو و نقد رمان و شعر، از سوی دیگر به فقر فرهنگی در هر دو ساحت می‌انجامد. چه بسا یک تفاوت آشکار میان این دو ساحت را بتوان با توجه به اهمیت ویژه وجه تحلیلی - استدلالی در نقد ادبی و اهمیت ویژه نقش تخیل در رمان توضیح داد. من در گذار از مدرنیته؟ کوشیده‌ام تفاوت این ساحتها را با تفصیل بیشتری توضیح دهم.

□ **در مقایسه میان هابرماس و لیوتار شما در جایی مطرح کرده‌اید که به نظر هابرماس هدف دیالوگ توافق است، در حالی که به نظر لیوتار هدف از کاربرد زبان، گونه‌ای مغالطه است. در حالی که یکی از ویژگیهای ادبیات پست‌مدرن گفت‌وگو و چندصدایی در شعر و رمان است.**

■ ممکن است منظورتان را از «رمان چندصدایی» روشن کنید؟
□ **در رمانهای کلاسیک، ما یک راوی دانای کل داریم که همه چیز را از منظر خود روایت می‌کند. در حالی که در رمانهای چندصدایی روایت کلان و راوی دانای کل نداریم. یعنی هر رویداد کوچک توسط شخصیت‌های رمان از منظرهای گوناگون روایت می‌شود و به نوعی دیالوگ جای مونولوگ را می‌گیرد.**

■ این پرسش پیچیده‌ای است و پاسخ به آن نیاز به بحث بسیار مفصل دارد. اما به‌طور خلاصه عرض کنم که یک تم مشترک در ادبیات پست‌مدرن (منظورم «ادبیات» به معنای وسیع کلمه است) به زیر پرسش بردن یک رشته مفاهیم مرتبط با یکدیگر مانند: وحدت، تمامیت، پیوستگی، کلیت، یکپارچگی، ذات و جز آن است. برای مثال از دید لیوتار جامعه یک کل واحد نیست یا تاریخ یک روند پیوسته دارای یک سوژه نیست. لیوتار برای توضیح جامعه از مفهوم بازیهای زبانی ویتگنشتاین فیلسوف برجسته قرن بیستم استفاده می‌کند. به گمان ویتگنشتاین در آثار پسین او زبان کلیتی با یک ذات یگانگی‌بخش نیست. زبان مجموعه‌ای است از بازیهای زبانی ناهمگن که هر یک معیارها و ویژگیهای خاص خود را دارد. به نظر لیوتار جامعه انسانی نیز مانند زبان در حقیقت مجموعه‌ای است از بازیهای زبانی ناهمگن. جامعه و تاریخ، برخلاف تصور متفکرانی

مانند هگل و مارکس، دارای یک عنصر وحدت‌بخش نیستند. جامعه مجموعه‌ای است از نهادها و پراتیکهای پراکنده که ارتباط غیر آرگانیک و تصادفی با یکدیگر دارند. به اعتقاد لیوتار حتی عناصر تشکیل‌دهنده جامعه یعنی، افراد انسانی نیز فاقد عنصری وحدت‌بخش هستند. از دید فیلسوفانی مانند دکارت و کانت و نیز از چشم‌انداز بسیاری از ادیان، عنصر وحدت‌بخش در فرد انسان خودآگاهی یا ذهن یا روح است. فردیت فرد انسان با این عنصر تعیین می‌شود. بسیاری از ادیان از جمله دین اسلام بر این عقیده‌اند که این عنصر وحدت‌بخش پس از زوال جسم انسان باقی می‌ماند. متفکران پست‌مدرن اما به تبع آنچه معتقد به وجود نفس در مقام یک عنصر ساده و وحدت‌بخش در فرد نیستند. این نظر با بسیاری از نظریه‌های فلسفی برای مثال در دکارت و کانت و هم با بسیاری نظریات مذهبی که روح را عنصر یگانگی‌بخش در فرد می‌دانند، تفاوت آشکار دارد. به نظر لیوتار همین حکم در مورد کل جامعه نیز صادق است. به نظر او همان‌طور که فرد مجموعه‌ای است پراکنده از گرایشها، آرزوها، رفتارها و تمناهای گوناگون، جامعه نیز مجموعه‌ای است از نهادها، پراتیکها، رفتارها و اعتقادات پراکنده. پس این پراکندگی هم در سطح کل جامعه و هم در سطح افراد تشکیل‌دهنده جامعه وجود دارد. پیامد این پراکندگی و فقدان عنصر وحدت‌بخش در تاریخ و اجتماع این است که هر گونه کوششی برای شناخت تاریخ و اجتماع بر اساس عناصری پایه‌ای و اساسی نادرست است و به همین ترتیب هر گونه تلاش برای دگرگون کردن جامعه بر پایه اینگونه شناخت از اجتماع نیز ناممکن و توهمی است. از این جهت شاید بتوان شباهتی میان این تحلیل لیوتار از تاریخ و جامعه و آنچه شمارمان چندصدایی می‌نامید، یافت. به عبارت دیگر شاید بتوان آن تکه تکه بودن رمان چندصدایی را برگردانی از برداشت لیوتار از جامعه و تاریخ دانست؛ برداشتی که پایه در نقد روایت کلان دارد. از این جهت من تضادی میان نظریه لیوتار از زبان و جامعه، از یکسو و رمان چندصدایی، از سوی دیگر، نمی‌بینم. اما یک نکته دیگر نیز در اینجا به نظر من می‌رسد که توجه به آن مهم است. به گمان من، دست کم به یک معنا، چندصدایی بودن چه بسا ویژگی هر رمان خوب است. درست است که رمان کلاسیک از چشم‌انداز دانای کل روایت می‌شود، ولی حتی با آن تکنیک نیز رمان‌نویس می‌تواند چشم‌اندازهای گوناگون شخصیت‌های مختلف رمان را خلق کند. رمان خوب باید بتواند این کار را بکند. حتی از دید راوی بی‌طرف و دانای کل نیز باید بتوان سایه روشنهای شخصیت‌های رمان را دید. رمان خوب دست کم شخصیت‌های اصلی را با مقولات سیاه و سفید تقسیم‌بندی نمی‌کند و به خواننده این امکان را می‌دهد که به هر وضعیتی در رمان از چشم‌اندازهای گوناگون نگاه کند. به عبارت دیگر می‌خواهم بگویم که چندصدایی بودن فقط مسئله تکنیک رمان‌نویسی نیست و چه بسا ویژگی ذاتی رمان در مقام یک رسانه هنری است. بنابراین حتی رمانهای برجسته کلاسیک هم چندصدایی هستند. برای مثال رمان پدوان و پسران تورگنیف، هر چند از دید راوی کل بیان می‌شود، دست کم به این معنا چندصدایی است که زیست-جهان روسیه دهه‌های میانی قرن نوزدهم را از چشم‌انداز دو نسل مختلف نشان می‌دهد. شاید توفیق تورگنیف درست در این است که نهایت همدردی و تفاهم را با هر یک از این دو چشم‌انداز از خود نشان می‌دهد و در خلق آنها نهایت انصاف را رعایت می‌کند.

اما درباره آن بخش از پرسش شما که مربوط بود به مقایسه هابرماس و لیوتار؛ به یک معنا هر دو، چندگانگی در شخصیت جامعه را می‌پذیرند. آنچه مورد اختلاف آنهاست وجود گفت‌وگو نیست،

پارادوکسیکال می‌رسد و بیانگر شکلی بسیار افراطی از بدبینی است. نمونه بسیار معقول‌تر و قابل فهم‌تر این بدبینی را می‌توان در اندیشه آدورنو در آثاری مانند «دیالکتیک روشنگری» و «دیالکتیک منفی» دید. آدورنو در دهه ۴۰ به این نتیجه رسید که فرهنگ ابزارباور حاکم چنان بر فلسفه و علم سلطه یافته که هر چه بگوییم، در خدمت آن فرهنگ قرار می‌گیرد. به نظر آدورنو تنها جایی که برای امکان بروز و بیان اندیشه انتقادی مانده، ساحت شعر و موسیقی و هنر به طور کلی است؛ آن هم نه شعر و موسیقی تجارتي بلکه شعر و موسیقی بسیار برگزیده، برای مثال موسیقی آرنولد شوئنبرگ که بسیار دور از فهم همگان است. من البته بدبینی افراطی آدورنو را موجه نمی‌دانم و با ارزیابی او

بلکه پیش فرضهای ضمنی گفت و گو است. به نظر هابرماس هرگونه کاربرد زبان در نهایت افراد را وارد گونه‌ای رابطه همکاری با یکدیگر می‌کند. این تحلیل او پایه در برداشتی از زبان دارد که مورد تأیید لیوتار نیست. لیوتار کاربرد زبان را در اساس در زمینه گونه‌ای رقابت و تضاد و حتی جنگ میان به کاربرندگان زبان می‌داند که هدفشان گونه‌ای پیروزی بر یکدیگر است و نه همکاری با یکدیگر. هابرماس به رغم وجود بازیهای زبانی گوناگون معتقد است که امکان گونه‌ای - اگر نه وحدت- دست کم رابطه‌ای تکمیل کننده میان این بازیهای زبانی وجود دارد. به نظر او اگر سه گونه بازی یا کاربرد زبانی اصلی را در نظر بگیریم، یعنی کاربرد زبان برای خبر دادن از دنیای درون، کاربرد زبان برای توصیف و توضیح جهان بیرون و کاربرد زبان برای تنظیم رابطه‌های اجتماعی، موفقیت در همه این ساحتها نیاز به گونه‌ای همکاری اجتماعی دارد. پیش فرض ضمنی ورود به این ساحتها رسیدن به گونه‌ای توافق است. اما به نظر لیوتار توافق وجه کلیدی و ذاتی کاربرد زبان نیست، بلکه دست بالا وجه فرعی و تصادفی آن است. به نظر می‌رسد که لیوتار حرف هابرماس را چنین تفسیر می‌کند که گویی به نظر هابرماس توافق همواره و در هر وضعیتی ممکن است. آن طور که من می‌فهمم این حرف هابرماس نیست. رسیدن به توافق به طور ضمنی، پیش فرض هر گفت و گویی است، ولی همیشه عملی نیست. لیوتار به عکس در این بحث از آن سوی بام می‌افتد و اساس رابطه اجتماعی را به پیروی از نیچه، خواست قدرت می‌داند و نه همکاری و تفاهم.

□ **بعضی از متفکران پست مدرن در پس این فکر که زبان ابزاری در خدمت قدرت و سرمایه است، بحث نحوزدایی و معنازدایی از زبان را مطرح می‌کنند. نظر شما در این مورد چیست؟**

■ مطمئن نیستم که چه کسی مورد نظر شماست. به هر حال به نظر من این پروژه که زبان را از معنای کنیم تا در خدمت بورژوازی نباشد، قابل فهم نیست. اگر زبان را از معنای کنیم دیگر چیزی از زبان نمی‌ماند. اینکه زبان را می‌توان همچون ابزاری برای اعمال قدرت به کار برد به معنای آن نیست که زبان را می‌توان به ابزار قدرت تقلیل داد. زبان بستر هستی انسانی است و معنازدایی از زبان یعنی نفی زبان و نفی زبان یعنی نفی انسان. اینکه استفاده از زبان در ذات انسان است را دو فیلسوف برجسته قرن بیستم یعنی ویتگنشتاین و هایدگر که هر دو اثری عمیق بر فلسفه پست مدرن گذاشته‌اند، به اشکال مختلف ابراز کرده‌اند.

□ **هایدگر زبان را خانه هستی می‌داند.**

■ بله. این استعاره معروف هایدگر برای بیان جایگاه زبان است. به نظر می‌رسد که این استعاره می‌خواهد از جمله این معنا را منتقل کند که انسان با زبان، انسان می‌شود و به نظر من این کاملاً نظر درستی است. اما اگر هستی انسان با زبان است، چگونه می‌توان زبان را از معنای کنیم کرد تا به آن هستی رسید؟ این امری غیر ممکن است.

□ **شاید کوشش شعر پست مدرن معاصر ایران در نحوزدایی دستوری و معنازدایی و ساختارزدایی در جهت همان پروژه معنازدایی پست مدرن است. این اشعار را حتی پس از بارها و بارها خواندن نمی‌توان فهمید.**

■ بنده متأسفانه - یا، با توجه به توضیحات شما، شاید خوشبختانه - با شعر پست مدرن ایران آشنا نیستم. اما از آنچه شما می‌گویید این برنامه معنازدایی از جانب شاعران ایرانی مرا به یاد پروژه هنری دادانیستهای اوائل قرن بیستم می‌اندازد. تنها چیزی که من از اینگونه پروژه‌ها می‌فهمم این است که واکنشهایی هستند به وضعیت نامطلوب موجود. ولی کل اینگونه تلاش به نظر من



از وضعیت فلسفه و علم موافق نیستم، ولی بی تردید منظور او این نبود که هنرمندان مورد نظرش در آثارشان معنزدایی کرده‌اند. درست است که باز برای مثال موسیقی ۱۲ تون شوئنبرگ بسیار انقلابی بود و حتی هنوز هم هست و درست است که شوئنبرگ ساختارهای سنتی را به ظاهر یکسره شکسته است، با این حال کار او ادامه یک سنت غنی و طولانی موسیقی است و درک آن نیاز به آشنایی با آن سنت دارد. به علاوه هدف شوئنبرگ به هیچ وجه چیزی شبیه معنزدایی نبود، بلکه او می‌خواست در آثار انقلابی خود فضاهای معنایی جدید خلق کند و در نهایت هدفش گونه‌ای ارتباط و چه بسا ارتباط معنایی بود.

□ آقای حقیقی، اگر نکته‌ای برای پایان دادن به این گفت‌وگو به نظر تان می‌رسد که تا به حال طرح نشده، لطفاً در اینجا با ما در میان بگذارید.

■ از فرصتی که برای گفت‌وگو درباره بعضی از مباحث کتاب گذار از مدرنیته؟ در اختیار من گذاشتید، بسیار سپاسگزارم. چون مناسب است این گفت‌وگو درباره اندیشه و فرهنگ پست‌مدرن و چاپ دوم کتاب گذار از مدرنیته؟ است، اجازه دهید که تکه‌ای از کتاب را برایتان بخوانم که به طور خلاصه بیانگر ارزیابی من از این جریان فکری-فرهنگی است:

«شادی مهم‌ترین اثر مثبت فلسفه و نظریه اجتماعی انتقاد اصولی و منطقی باورهای رایج ولی نادرست و نهادهای مسلط ولی ناعادلانه است. نقد اصولی می‌تواند نشان دهد که آنچه در باور عام «عقل سلیم» انگاشته می‌شود بسا که متعصبانه و نادرست است. به همین گونه، چنین نقدی می‌تواند نقاب از چهره آنچه زیر عنوان واقع‌بینی سیاسی توجیه‌کننده نهادهای ناعادلانه حاکم است بردارد. اندیشه و نظریه انتقادی می‌تواند رابطه میان ایدئولوژی حاکم و نهادها و ساختارهای مسلط و ناعادلانه را نشان دهد...»

از سوی دیگر، اندیشه نظری و فلسفی می‌تواند اثرات منفی داشته باشد. ترویج شکاکیت همه‌جانبه (cynicism) نسبت به حقیقت و عدالت و پیشرفت می‌تواند نگرشی را رواج دهد که هرگونه بحث استدلالی را عبث و بی‌معنای انگارد. اگر وجه انتقادی تا بدانجا پیش رود که هرگونه امکان رسیدن به حقیقت را به زیر پرسش برد و عقل را چیزی جز وسیله‌ای برای به چنگ گرفتن قدرت و اعمال سلطه نداند، در آن صورت وجه سازنده عقل به کلی نفی شده است... سهم بعضی از متفکران پست‌مدرن در پیشبرد اندیشه انتقادی را نمی‌توان انکار کرد. برای مثال، پاره‌ای از آثار میشل فوکو نمونه‌های برجسته اندیشه انتقادی در دوران ما به‌شمار می‌روند... [اما به طور کلی متفکران] پست‌مدرن در گسترش فرهنگ نیهیلیستی دوران ما نقش انکارناپذیر داشته‌اند. پست‌مدرنیسم به ایجاد فضای فرهنگی‌ای کمک کرده است که در آن تفاوت میان درست و نادرست، خوب و بد، عدالت و بی‌عدالتی، بحث اقلیتی-عقلانی و مغالطه، آزاداندیشی و تحجر فکری، آزادی واقعی و توهم آزادی، واقعیت و خیال از میان رفته است. پست‌مدرنیسم به پدیدآمدن فضایی کمک کرده است که در آن نسبییت باوری فرهنگی دگم بی‌چون و چرای زمانه شده است. در این فضا درستی و نادرستی احکام، خواه علمی و خواه اخلاقی، بر اساس معیارهای مورد قبول فرهنگ حاکم بر جامعه تعیین می‌شود. هر فرهنگ معیارهای درست و غلط و حق و باطل و زشت و زیبای خود را دارد و خود تعیین می‌کند که چه درست است و چه نادرست؛ چه حق است و چه باطل؛ چه زیباست و چه زشت. (گذار، ویراست دوم، صص ۷۲-۷۴).

«پرسش درباره ماهیت مدرنیته پرسش مرکزی بحث درباره اندیشه و فرهنگ پست‌مدرن است. فیلسوفان پست‌مدرن نقد متافیزیک را نشانه پایان مدرنیته و آغاز پست‌مدرنیته دانسته‌اند. در مقابل بعضی از فیلسوفان معاصر مانند هابرماس و ولمر معتقدند که مدرنیته افق همیشگی چشم‌انداز دانشی، زیبایی‌شناسانه، و اخلاقی-سیاسی ماست. بدعت اندیشه پست‌مدرن در نقد مدرنیته نیست بلکه در تغییر سمت دادن این نقد است. نقد متافیزیک از همان آغاز بخشی از اندیشه مدرن بوده است. حتی نقد اندیشه‌ها و نهادهای مدرن از آغاز بخشی از روح مدرنیته بوده است. به این معنا اندیشه انتقادی و پلورالیسم از ویژگیهای جدایی‌ناپذیر مدرنیته به‌شمار می‌آیند.» (همانجا، صص ۷۵-۷۶).



پیشگامان فلسفه و اندیشه
پست‌مدرنیسم