

مقدمه:

لوک فری (Luc Ferry) فیلسوف جوان فرانسوی، استاد فلسفه در دانشگاه کان (Caen) است. او با انتشار اثر شدید اللحنی علیه «اندیشه ۶۸» به همراه آلن رنو در ۱۹۶۸ خود را وسیعاً شناساند. در این اثر فری «انسان‌ستیزی معاصر» را افشا نمود و تولد یک اومانیزم غیر متافیزیکی را که ریشه در اندیشه‌های کانت دارد، اعلام نمود. این مطلب در همان زمان در یکی از شماره‌های مجله Débat انتشار یافت. فری با مجموعه آثاری که تاکنون انتشار داده است، توانسته توجه مخاطبین بسیاری را به سوی خویش جلب کند. نام او که گاه با نام فیلسوف جوان دیگری به نام André Conite Sponville همراه است، اغلب در مباحث روشنفکرانه فرانسه امروز به چشم می‌خورد. وی در عین حال رئیس شورای ملی برنامه‌های اصلاح آموزشی مدارس در فرانسه نیز هست. آثار لوک فری که تاکنون با استقبال فوق‌العاده‌ای مواجه شده و گاه حتی به پانزده زبان خارجی چون آلمانی، انگلیسی، کره‌ای، اسپانیولی، مجاری، ایتالیایی، ژاپنی، نروژی، لهستانی، پرتغالی، روسی، صرب و کرووات، سوئدی و ترکی، برگردان و انتشار یافته است عبارتند از: حکمت مدرن‌ها (۱۹۹۸)، سیستم و نقد (۱۹۸۵)، ۶۸-۸۶ خط سیر فردی (۱۹۸۷)، هایدگر و مدرن‌ها (۱۹۸۸)، ۲ جلد فلسفه سیاسی (که امروزه کتاب درسی است) (۱۹۸۴)، انسان زیبایی‌شناس (Homo estheticus) (۱۹۹۰)، نظم جدید زیست‌محیطی (۱۹۹۲) و انسان، خدا یا معنای زندگی (۱۹۹۶).

از وی ترجمه‌های مهمی چون «نقد عقل عملی» و «نقد قوه حکم» کانت (بخش‌هایی از کتاب) نیز منتشر شده است. لوک فری در این مصاحبه به طرح و بررسی مسئله‌ای می‌پردازد که آن را «نشئه کانتی» (Le Moment Kantien) نامیده است.



مصاحبه با لوک فری

ترجمه رضا بهشتی معز

کانت اندیشمند مدرنیته



کانت

○ از راه پیموده خویش بگویید؟

□ من در ۱۹۵۱ متولد شدم، در روستایی با پانصد نفر سکنه که دبیرستان نداشت. تحصیلات دبیرستانی‌ام را تا دیپلم با مکاتبه و دور از جریانات سیاسی و روشنفکرانه طی کردم. من فلسفه را از طریق مرکز آموزش از راه دور فرا گرفتم، در آن زمان برنامه «سنجش خردناب» را داشت، موضوعی جذاب برای من که از نظم آموزشی شناخته شده‌ای برنخاسته بود: نه ادبی، نه علمی و مدتی بود که خود را نمی‌توانست پیدا کند.

در سال ۱۹۶۸ به دانشگاه سانسیه^۱ (پاریس ۳) راه یافتم، درست فردای سال ۶۸، و این واقعه‌ای غیر قابل انتظار بود. من فضای شوم^۲ ۶۸ را، جنبه‌ی احمقانه و نه جنبه‌ی جشن‌گونه‌ای که دوستان شصت و هشتی من آن را به عنوان حقیقت ماه مه آن سال شرح می‌دهند، شناختم. بعد از دو سال تحصیل در سانسیه، به آلمان رفتم، چرا که فکر می‌کردم فلسفه آلمانی، فلسفه عمده‌ای است.

○ تجربه آلمان مهم بود؟

□ قصد داشتم اگر بتوانم، آلمان را به عنوان یک دانشجوی سال ۱۷۷۰ تجربه کنم، خانه هگل^۳، هولدرلین^۴ و شلینگ^۵ را در توینگن ببینم و در هایدلبرگ در «راسته فیلسوفان»^۶ قدم بزنم. به خصوص آنکه فلاسفه بزرگی در آنجا بودند، گادامر^۷، دیتز هانریش^۸ و بوینر^۹ که همگی جوان بودند، کرامر^{۱۰}، بوهم^{۱۱}، توینسین^{۱۲} و فولدا^{۱۳} که همگی در حوزه ایده‌آلیسم آلمانی کار می‌کردند. استادان مکتب فرانکفورت نیز بودند، هورکهایمر^{۱۴} هنوز زنده بود، آدورنو^{۱۵} تازه درگذشته بود و هانس^{۱۶} بلوخ همچنان در توینگن درس می‌داد. من به آنجا رفتم تا تزی درباره «لامبر»^{۱۷} فیلسوف پیش‌کانتی، که فیلسوف عمده‌ای نبود ولی اولین کسی بود که یک «پدیدارشناسی»^{۱۸} و یک

«نشانه‌شناسی»^{۱۹} نوشته بود، بنویسم. من کار لامبر را که بیش از هزار صفحه بود قبلاً ترجمه کرده بودم و همین به من اجازه می‌داد که محققین را که در این حوزه و دوره زمانی کار کرده بودند ملاقات کنم.

○ شما به فرانسه بازگشتید تا کنکور مدرسی (agrégation)^{۲۰} را بگذرانید؟

□ من رفتم تا هیچگاه این کنکور را نگذرانم، ولی وقتی به فرانسه بازگشتم، دیدم اگر بخواهم در امر تدریس فلسفه در دانشگاه موثر باشم، ناچارم آن را بگذرانم.

○ شما یک کنکور مدرسی علوم سیاسی نیز گذرانده‌اید؟

□ ورود به دانشگاه از مجرای گذراندن یک کنکور دوره عالی بسیار راحت‌تر بود.

○ اندیشه فلسفی شما از چه زمانی شروع شد؟

□ من تفصیل آن را در مقاله‌ای در ۱۹۷۲ در باب «امر والا»^{۲۱} در «نقد قوه حکم»^{۲۲} و در ۳ تفسیر عمده هگلی، نوکانتی و هایدگری از کانت نوشته‌ام. در آنجا من این انتخاب را توضیح داده‌ام: ثبت سهم هایدگر^{۲۳} در نقد متافیزیک و تلاش برای اندیشیدن آنچه که می‌تواند شاكلة ذهنیت پس از نقادای‌های متافیزیک باشد. کتابی که معرفت زیادی در باب وضع کنونی کانت به من می‌داد، Kantbuch بود. من نمی‌توانم وجود رابطه‌ای قوی با کانت را نفی کنم، ولی آن رابطه این نیست. این برای پیرو یک فیلسوف کلاسیک کمی مسخره است. این رابطه ترجیحاً به مفاهیمی از کارکردهای فلسفه معاصر مرتبط است.

○ بدون اینکه بخواهیم بگوییم شما کانتی هستید، شما از کسانی هستید که ضرورت نوعی «بازگشت به کانت»^{۲۴} را یادآور شده‌اید؟

□ نه، اندیشه «بازگشت به کانت» دیگر معنی ندارد، آنچه حقیقت دارد این است که با کانت مدخلی برای حفظ یک واقعیت گشوده می‌شود. ولی این مطلب باید روشن شود، چرا که هم اکنون مناقشه‌ای در باب کانت در امریکا، آلمان و فرانسه جریان دارد. در امریکا، جان راولز^{۲۵}، نویسنده‌ای که فراوان از او صحبت می‌شود، آشکارا خود را کانتی اعلام می‌کند؛ حتی اگر کانتیسم او یک کانتیسم اصل و ار تدکس نباشد. در امریکا شاید بتوان گفت یک میراث سوسیال دمکرات وجود دارد، برای همین دغدغه اساسی راولز در «تئوری عدالت»^{۲۶} او مفصل‌بندی اندیشه لیبرال حقوق بشر در قالب احیای حقوق اجتماعی است.

واقعیت در آلمان نیز اخلاق ارتباطی یا اخلاق مباحثه و گفتگو از نوعی است که به وسیله هابرماس^{۲۷} و آپل^{۲۸} انتشار یافته است، که در آن اصول کل‌گرایی (Universalisme) مبتنی بر اخلاق کانتی جریان دارد. منشأ کار هابرماس و آپل، ربط مسئله زبان با این موضوع است، عین همان فضای امریکا. این مسئله طرحی را شکل می‌دهد که در نهایت بیانگر بازگشت توده‌وار به اصولی است که همان کل‌گرایی انتزاعی^{۲۹} است.

این موضوع را به عبارتی در آموزه «وطن‌گرایی نهادی»^{۳۰} هابرماس می‌توان یافت و نیز در نقد هرمنوتیک وی، و به ویژه در کار گادامر در دفاع از سنت انتقادی آلمان به چشم می‌خورد. در مورد آپل مسئله «بنیاد غایی»^{۳۱} به مبحث کانتی خوداندیشی^{۳۲} باز می‌گردد. این بحث اصالت کمتری نسبت به کانتیسم نسبتاً اصیل اولیه فیخته^{۳۳} دارد.

○ چگونه واقعیت موجود کانتیسم فرانسه از قرآنت‌های آلمانی و امریکایی آن متمایز می‌شود؟

□ جواب این مسئله مستلزم درک مسئله‌ای است که من آن را «نشئه کانتی»^{۳۴} می‌خوانم و در آن دو نکته به نظر من اساسی است: اولین مسئله زایش لائیسیتیه فلسفی است، دومین مسئله، موضوع ذهنیت است.

○ شما از لائیسیتیه چه می‌فهمید؟

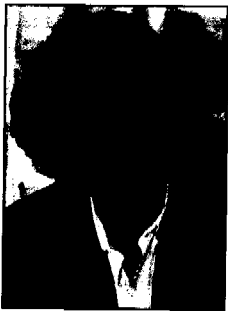
□ در کتاب «سنجش خردناب» یک واژگونی بنیادین در رابطه انسان - خدا دیده می‌شود. این نکته‌ای است که هایدگر آن را به خوبی دریافته است: «سنجش خردناب» متمایز از دکارت‌گرایی^{۳۵}، تئوری تنهایی را به جریان می‌اندازد که اندیشه خدا باوری را به سوی نسبییت هدایت می‌کند. فلسفه قرن هفدهم و قرن هجدهم در حالی از خدا می‌آغازد که دریافتی از انسان به عنوان یک موجود ناقص در ارتباط با این مطلق ازلی و اصیل دارد، آنگاه به متناهی فکر می‌کند. این اندیشه دکارت^{۳۶}، اسپینوزا^{۳۷} و لایب‌نیتس^{۳۸} است. اول خداست، مطلق است و در ارتباط با خدا، انسان به عنوان موجودی متناهی ظاهر می‌شود، وجودی ناقص و گرفتار در جهل مرکب خویش و در آمیزه‌ای از احساس و مرگ و گناه و ... خویش.

درست در همین جا کانت فضای لائیک را می‌گشاید، فضایی که در آن امروز هم ما همان‌گونه می‌اندیشیم، این همان ارتباطی است که کانت آن را معکوس ساخته است. او با متناهی آغاز کرد، این معنای اساسی زیبایی‌شناسی استعلایی است: احساس و تأثیر دیگر نشانه یک موجود متناهی نیست که باید در تلاش برای ارتباط با خدا به هیچ انگاشته شود، احساس نشانگر فیضان بی‌پایان ماده متعین (Objet) است.

دیدگاه الوهی در ارتباط با این موجود متناهی اصلی و غیر قابل حذف، نسبییت می‌پذیرد: خدا در کتاب «سنجش خردناب» به جدی تنزل یافته است که جز ایده‌ای از عقل انسانی نیست. این مبحث را پیش از این در فؤدباخ^{۳۹}، در شالوده‌شکنی نظریه خدا به عنوان بت‌گرایی^{۴۰} عقل، در معنایی شبه‌مارکسیستی که خدا در نهایت به عنوان معلول یک روند به وسیله دیالکتیک^{۴۱} استعلایی، به وسیله

کانت کسی است که ما را دعوت می‌کند
تا نه تنها به سیاست و حقوق،
که به اخلاق و فرهنگ مستقل از گرایش
دینی بیندیشیم بدین دلیل است
که او اندیشمند مدرنیته است





اندیشه «بازگشت به کانت» دیگر معنی ندارد، آنچه حقیقت دارد این است که با کانت مدخلی برای حفظ یک واقعیت گشوده می‌شود

معنای «حجاب اسلامی»، بلکه به معنای پایان الهیات سیاسی، جدایی میان نظام حقوقی و نظام الوهی، آنچه که ما را اساساً از کشورهای اسلامی و کلیه تمدن‌های پیش‌مدرن متمایز می‌سازد. کانت کسی است که ما را دعوت می‌کند تا نه تنها به سیاست و حقوق، که به اخلاق و فرهنگ مستقل از گرایش دینی بیندیشیم. بدین دلیل است که او اندیشمند مدرنیته است.

○ به چه دلیل این «نشئه کانتی» غیر قابل گذار است؟
□ به صورت دوافکتور غیر قابل گذار نیست. لائیتیبه و دمکراسی به معنایی که ما در جامعه لیبرال می‌شنویم و در آن زندگی می‌کنیم، می‌توانند بازگشت به عقب تلقی شوند. حتی قدری محتمل است که نوعی باز پیدایش نظام‌های الهی - سیاسی باشند.

به صورت دوژوره، پاسخ به این سؤال مستلزم چرخشی در فلسفه معاصر است. ابتدا باور کنیم که از «نشئه کانتی» دو بار عبور شده است: اولین بار در بازسازی متافیزیکی در هگل‌لیانیسم، که جواب قاطعی پس از مرگ لایب‌نیس به کانت داده شد، و دومین بار به وسیله آنچه که در یک اصطلاح ریشه‌ای می‌توان آن را به تبارشناسی^{۲۷} یا ساختارشکنی^{۲۸} توسط اولاد و احفاد فکری نیچه و هایدگر منسوب کرد. ارزیابی این دو عبور مستلزم فهم وضعیت فلسفه معاصر و روش آن در استناد به فلاسفه بزرگ گذشته به ویژه کانت، است.

وضعیت فلسفه جدید و معاصر با تفکیک سه مرحله مشخص می‌شود. اولین مرحله، مرحله ساختن نظام‌ها (سیستم) است: لایب‌نیس به عنوان اولین و سپس هگل و شاید مارکس^{۲۹} فلسفه را در قالب یک سیستم تعریف کرده‌اند. این مسئله جز در قالب بررسی پروتستانتیسم^{۳۰} و به ویژه اصلاح لوتری^{۳۱} قابل فهم نیست: مسئله عبارت است از اینکه دین در نهایت و به ویژه دین پروتستان به رقابتی با راه‌های عقل بسیط افتاد. طرح مسئله فلسفه مدرن و مسئله سیستم (نظام) بدون در نظر داشتن موضوع غیر دینی کردن اصلاح پروتستان، قابل فهم نیست. به همین دلیل فلسفه بزرگ سیستماتیک، در قالب ملت آلمان، یعنی

چیزی که عقل مختلط در هستی واقعی فرآورده‌های خاص خویش بدان معتقد است، آن را دیده‌ایم.

در «نقد عقل عملی»^{۳۲} سامان این مسئله چنین نیست: خدا در آنجا شاید مقام یک وجود کمتر موهوم را تحصیل کرده است ولی به صورت ایده‌آل اخلاقی انسانیت باقی مانده است، اصل موضوعه‌ای که در کارکرد مقتضیات وجود متناهی انسان در قالب اخلاق مطرح شده است. خدا شرط توانایی اخلاقی انسان است. در آنجا دریچه‌ای گشوده ولی بازگه‌ای از فضای لایتیک به جایی است که ما امروزه در آن به سر می‌بریم.

دومین مسئله، که هنوز برای من جالب است، مسئله ذهنیت است. همه فیلسوفان از نیچه^{۳۳}، حول مسئله نقد ذهنیت متافیزیک دور زده‌اند. اما این مسئله به وسیله کانت گشوده شده است. او اولین کسی بود که در این مسئله شالوده دو تصویر بزرگ را شکست، فاعل مطلق را به عنوان فاعل انسانی (Le Cogito) و فاعل الهی مطرح ساخت. از این نقطه نظر کانت بنیانگذار جنبش شالوده‌شکنی^{۳۴} ذهنی است که به وسیله نیچه، هایدگر و فیلسوفان فرانسوی که ما آنها را در «اندیشه ۶۸»^{۳۵} نقد کرده‌ایم، دنبال شده است.

در عین حال، در اندیشه اومانیزم غیر متافیزیکی، کانت به چیزی فکر کرد که باید پیشتر شالوده آن شکسته می‌شد: واقعیت این نکته که ایده ذهنیت مطلق، شفافیت نفس، ایده خود آئین یعنی یک فاعل مختار و مالک خویش که یک توهم و حتی توهمی در حد کمال بود، به ناچار معنای «اصل اندیشه»^{۳۶} را می‌یابد که به پاره‌های پدیده‌ها می‌اندیشد که ما گریزی از اندیشیدن به آنها ذیل مقوله ذهنیت متافیزیک نداریم. مثالی بزنم: هر بار که من بحث می‌کنم، چه بخواهم چه نخواهم، ناچارم بحثی را که باز کرده‌ام چه اخلاقی چه سیاسی یا علمی و حتی زیبایی‌شناختی، به ذهنیتی بنیادین و یک ذهنیت متافیزیک نسبت دهم، گرچه می‌دانم که یک پارادوکس است. توهمی در سطح واقعیت، به ویژه در مقوله احساس، من نمی‌توانم مانع از این شوم که خرد و اندیشه خود را ذیل مقوله ذهنیت متافیزیک قرار ندهم. «نقد قوه حکم» تلاش می‌کند تا معنایی در اندیشه‌های متافیزیکی بیابد؛ در حالی که «سنجش خردناب» انتظارات همان ایده‌های متافیزیک را در سطح واقعیت شکسته است. در همین تقابل میان مسئله واقعیت توهمی متافیزیک و اراده معنایابی از مسئله متافیزیک است که من عمق نشئه کانتی را می‌بینم.

○ این «نشئه کانتی» آیا همیشه وجود دارد؟
□ البته، واقعیت کانتیسم لائیتیبه است. کانت هم اندیشمند همین اروپاست که بعد از تبدیل به قاره مسیحیان، به قاره لائیتیبه بدل شده است. قاره لائیتیبه نه به

ترجیحاً در قالب ملت پروتستان تحقق یافته است. این مسئله چه ربطی به پروتستانتیسم دارد؟ پروتستانتیسم در نظر لوتر به عنوان طرد عوام‌گیری و سنت لاتینی انجیل و بازگشت به متن اصیلی که نماینده تمام‌عیار حقیقت فرض شده است، شناخته شده است. در این حال، همزمان اندیشه‌ای وجود دارد که می‌خواهد به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه به حقیقت ناب برسد، و برای این کار باید مراجع موجود دینی و قدرت‌های روحانی را حذف کرد. این معنای اساسی اصلاح است و همین معنای اساسی است که باید فلسفه آلمان را سکولار (غیر دینی) کند. این مسئله باید شکل یک سیستم و دستگاه را به خود بگیرد و تلاش کند تا پاسخ‌هایی به تمام پرسش‌های بزرگ بشریت، چنان که دینی می‌کرد، فراهم کند. بنابراین در فلسفه سیستماتیک، یک فلسفه حقوق وجود خواهد داشت، یک فلسفه زبان، یک فلسفه دینی، یک فلسفه اخلاق، یک فلسفه سیاسی، یک فلسفه علم و یک متافیزیک. اولین مرحله فلسفه مدرن، ساختن سیستم‌هاست و این معنایی بدون ارتباط با سکولاریزه کردن دینی نخواهد داشت. نیل به پاسخگویی به سؤالات اساسی وجود، از طرق غیر اعتقادی.

دومین مرحله عمده فلسفه مدرن، به دو مین طرح مربوط است. طرحی که به وسیله کی‌یرکه گارد^{۵۲} و نیچه ریخته شد و آن شالوده‌شکنی فلسفه سیستماتیک است. این مرحله با نام‌های نیچه و هایدگر مشخص می‌شود. میراث قابل توجه آن در فلسفه فرانسه نیز نزد فوکو^{۵۳}، دلوز^{۵۴}، دریدا^{۵۵}، لیبوتار^{۵۶}، مرلوپونتی^{۵۷} و با برخی ملاحظات لوفور^{۵۸} و آرن^{۵۹} است. این مرحله که

مرحله‌ای عظیم در فلسفه است، قبل از هر چیز مرحله ساختارشکنی و تبارشناسی است و با دو اصطلاح کلیدی «مرگ خدا»^{۶۰} و «پایان فلسفه»^{۶۱} مشخص شده است. «مرگ خدا» برای آنکه باید آنچه را که فلسفه سیستماتیک هنوز از دین دارد، تبارشناسی کند. «پایان فلسفه» برای اینکه باید پروژه سیستماتیک فلسفی پایان یافته با هگل را ساختارشکنی کرد.

دوران ساختارشکنی تمام شده است. بدون شک می‌توان کار نیچه و هایدگر را به انجام رساند و آن را تا بی‌نهایت دنبال کرد، ولی این کار محکوم به تکرار یک جابجایی پس‌پسایان‌ناپذیر است. می‌توان روش‌های ساختارشکن را در زمینه‌های تاریخ فلسفه یا ادبیات و در زمینه فرهنگ تکرار کرد. به ویژه جهان صنعتی، صنایع فرهنگی و جامعه مصرفی را نقد کرد. ولی همین ساختارشکنی، حتی اگر گاهی نتیجه‌بخش هم باشد، امروزه شکل یک جابجایی و بنابراین تکرار را خواهد گرفت.

○ بنابراین، چرا بعد از این مرحله ساختارشکنی، باید به کانت بازگشت؟

□ اندیشه بازگشت به کانت، اندیشه‌ای است که به آلن رنو^{۶۲} و من منسوب است و در متنی جدلی در زمان انتشار «اندیشه ۶۸» آمده است. ولی من شخصاً هرگز از بازگشت به کانت سخن نگفته‌ام. برای من، این قطعاً هیچ معنایی ندارد. من فقط می‌گویم که در واقعیت «نشئه کانتی» دو نکته اساسی وجود دارد: یکی ظهور لائیتیه، یعنی عقب‌نشینی خداست، بازگونی رابطه خدا و انسان با همه ارزش‌گذاری مجدد امر محسوس (که نکته اصلی کتاب «انسان زیبایی‌شناس» من است) و از سوی دیگر، بیان می‌کند که نشئه کانتی نمایانگر یک مرحله شالوده‌شکنی از طریق ارتباط با ایده‌آل غیر عقلانی و توهمی ذهنیت متافیزیک خوددشیفته است.

نشئه کانتی همچنین در بُعدی تحقق دارد که کانت شالوده‌شکنی متافیزیک را با حفظ نوعی معنی انجام داد که ما نمی‌توانیم از آن به اندیشه یک ذهنیت خوددشیفته قناعت کنیم. ولی در ارتباط با این واقعیت، مسئله باز تعریف تلاش‌های فلسفه معاصر مطرح می‌شود. اگر برسیم به اینکه این مسئله، نباید نه شالوده‌شکنی یک سیستم با هزینه جدید و نه همچنین شالوده‌شکنی تکراری بی‌انتهای باشد، بی‌شک وارد سومین مرحله می‌شویم.

○ تلاش‌های فلسفه معاصر چه چیزهایی هستند؟

□ ابتدا اشاره کنم که شالوده‌شکنی شایستگی‌ها و آثار واقعی فراوانی نیز داشته است. به عنوان مثال، من به استفاده‌ای فکر می‌کنم که از ساختارشکنی هایدگری برای



نشئه کانتی نماینگر یک مرحله شالوده‌شکنی از طریق ارتباط با ایده‌آل غیر عقلانی و توهمی ذهنیت متافیزیک خودشیفته است

تأمل در توتالیتاریسم به عمل آمده است. فیلسوفانی چون هانا آرت، موریس مرلوپونتی، کلود لوفور، با حفظ فاصله خویش، نقد پدیدارشناسی دانش مطلق هگل را احیاناً در زمینه‌ای واقعی که توتالیتاریسم سیاسی بوده است، اعلام کرده‌اند. با این کار آنها آثار قابل ملاحظه‌ای ایجاد و تولید کردند. به همین ترتیب، فوکو با انجام روند نهاد قرنطینه و پدیدارهای سلطه، بی‌شک ملهم از مطالعات هایدگری و نیچه‌ای خویش، نتایج قابل توجهی از حقیقت را آفرید. اما امروز، ما به معنایی در پایان خط هستیم. جابجایی تکراری شالوده‌شکنی دیگر آثار حقیقی و یا حداقل آثار قابل قیاس با حقیقت را در پی ندارد.

○ این هم ستایشی که می‌تواند در خواننده «اندیشه ۶۸» بی‌شک اعجاب برانگیزد؟
□ من اگر مختصر عمقی نمی‌یافتم، سه سال بر سر تألیف «اندیشه ۶۸» و ده سال برای قرائت آثار هایدگر و نیچه وقت نمی‌گذاشتم. به گمان من این حتی ارزش اختصاص یک عمر فلسفی را دارد.

○ اقدامات و تلاش‌های فلسفه مدرن و فلسفه در راه چه‌ها هستند؟
□ تلاش‌هایی دو سویه است، در ابتدا بر عهده گرفتن اقدامی تئوریک و عقلانی است در باب فهم آنچه که هست چنان که هگل می‌گفت، و از سوی دیگر اقدامی عملی، اقدامی از نوع فلسفه اخلاق و سیاست که ما امروزه احساس نیاز می‌کنیم. زمان فراهم آمده است، نه برای ساخت و یا ساختار شکنی سیستم‌ها، که برای فهم تاریخ از زمان پیدایش مفاهیم فلسفی. مثالی بزنم که من امکان طرح آن را در دو اثر «انسان زیبایی‌شناس» و «نظم جدید زیست‌محیطی» داشته‌ام:

نزاع میان تعریف دکارتی طبیعت به عنوان جوهر واقعیت، تعریفی که دکارت در تحلیل قطعه‌ای موم پیشنهاد می‌کند، و تعریفی از طبیعت که از روسو^{۶۳} و اولین رمانتیک‌ها در دست داریم، تعریفی که بر مبنای آن طبیعت

حقیقی همان طبیعت اصلی است، طبیعت قبل از پیدایش انسان‌ها، طبیعتی که از راه احساس و نه عقل قابل درک بود. روی این دو تعریف خاص فلسفی از طبیعت، مباحث فرهنگی و سیاسی پیوند می‌خورند: از سویی زیبایی‌شناسی کلاسیک، به طور مثال مولیر^{۶۴} که مولیر خود نقش هنر را وصول به جوهر یا طبیعت انسان می‌داند و برای این منظور انواع ایده‌آل انسانی را شرح داده و می‌سازد: مردم‌گریز^{۶۵}، دون ژوان^{۶۶}، سالوس^{۶۷}، خیال‌باف^{۶۸}. این نویسنده باهوش طبیعت زیبایی‌شناختی رومانتیک را در چیزی به دست می‌دهد که روند تمدن مدرن را می‌سازد، تمدنی اومانستی. برای اینکه او شخصاً طبیعتی دست‌نخورده، اصلی و ناب، قبل از پیدایش انسان، کشف می‌کند.

در جهت دیگر، بحثی سیاسی با تقابل فلسفی پیوند خورده است، توکویل^{۶۹} می‌گفت: ژاکوبین‌ها «فارغ التحصیلان دکارتی» مدرسه هستند» و ما امروز اضافه می‌کنیم که به خیابان سرازیر شده‌اند. در حقیقت، در دنیایی که طبیعت حقیقی، طبیعتی انسانی شده است و به وسیله عقل انسانی تحقق می‌یابد، مسئله سیاست، مسئله‌ای ساختارگرا تلقی می‌شود و صفحه نانوخته سنت را می‌سازد. از سوی دیگر، روند تمدن مدرن را داریم که می‌خواهد همه عظمت و قدرت رمانتیسم سیاسی و زیان بهتر رمانتیسم آلمان را ایجاد کند. با محاسبه چالش‌های چنین بحثی، در حالی که پرده از واقعیت پنهان برداشته می‌شود، پیشنهاد می‌شود که مفاهیم اساسی هستی‌شناسی نیز در حساب آید. به این معنا، چنین کاری دربردارنده ارتباط با سنت بزرگ فلسفی تولید سیستم‌ها و شالوده‌شکنی آنهاست، ولی در سومین شکل آن که همان ادراک و خوداندیشی است.

فلسفه در بخش تئوریک خود، باید به وجود آورنده چنین ادراکی از تاریخ و زمانه کنونی ما باشد. من از هایدگر و فوکو ایده‌ای را برای انتقال مفاهیم هستی‌شناختی به حوزه‌های دیگر وام می‌گیرم که از آن می‌توان برای فهم واقعیت‌های دیگر مدد گرفت. به طور مثال، تکنیک را از هایدگر و قرنطینه و زندان را از فوکو، که می‌توان بر اساس آن تحلیلی به ویژه فلسفی از واقعیت تاریخی گذشته و حال ما ارائه داد. این فعالیتی تئوریک خواهد بود که ما بدان در جامعه دمکراتیک خویش نیاز داریم، چرا که جامعه دمکراتیک بدون خویش‌اندیشی و فهم حقیقت و واقعیت تاریخ خویش وجود ندارد.

دومین اقدام عملی فلسفه معاصر، اقدام به انتقاد داخلی و درونی است: انتقاد از جهان دمکراتیک در مرکزی که ما به همان نام زندگی می‌کنیم، نه مربوط به منشأ دیگری که قبلاً بوده یا خواهد بود. مثل گذشته نوستالژیک در نقد رمانتیک، یا در نقد مارکسیستی، امید به آینده‌ای

52. Kier Kegaard (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف دانمارکی
53. Michel Foucault (۱۹۲۶-۱۹۸۴) فیلسوف فرانسوی
54. Deleuze (۱۹۲۵-۱۹۹۵) فیلسوف فرانسوی
55. Derrida (۱۹۳۰-) فیلسوف فرانسوی
56. Lyotard (۱۹۲۴-) فیلسوف فرانسوی
57. Merleau - Ponty (۱۹۰۸-۱۹۶۱) فیلسوف فرانسوی
58. Claude Lefort (۱۹۲۴-) فیلسوف سیاسی فرانسه
59. Arendt (۱۹۰۶-۱۹۷۵) فیلسوف امریکایی آلمانی تبار
60. La mort de Dieu
61. La fin de la Philosophie
62. Alain Renaut فیلسوف و استاد کنونی دانشگاه پاریس
63. Rousseau (۱۷۱۲-۱۷۷۸) فیلسوف فرانسوی
64. Molière (۱۶۲۲-۱۶۷۳) نویسنده فرانسوی
65. Misanthropie
66. Don Juan
67. Tartuffe
68. Malade imaginaire
69. Tocqueville (۱۸۰۵-۱۸۵۹) مؤرخ سیاسی و نویسنده فرانسوی
70. "Ils Sont des Cartésiens sorties des écoles"
71. Nicolas de Cues
- متأله آلمانی که به نام N. Krebs (۱۴۰۱-۱۴۴۰) هم شناخته می‌شود.
صاحب اثر مهم کلامی La Docte Ignorance در ۱۴۴۰.
- ❖
8. Dieter Henrich فیلسوف آلمانی
9. Bubner فیلسوف آلمانی
10. Kramer
11. Boehm
12. Toinyssen
13. Fulda
14. Horkheimer (۱۸۹۵-۱۹۷۳) فیلسوف آلمانی
15. Adorno (۱۹۰۳-۱۹۶۹) فیلسوف آلمانی
16. Hans Bloch
17. Lambert (۱۷۲۸-۱۷۷۷)
18. Phénoménologie
19. Sémiotique
۲۰. کنکوری که در دوره‌های عالی برای کسب صلاحیت تدریس در فرانسه باید گذراند.
21. Le Sublime
22. La Critique de la faculté de juger
23. Heidegger (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف آلمانی
24. retour à Kant
25. John Rawls (۱۹۲۱-) فیلسوف امریکایی
26. Théorie de la justice
27. Haber Mas (۱۹۲۲-) فیلسوف آلمانی
28. APEL (۱۹۲۲-) فیلسوف آلمانی
29. Universalisme Abstrait
30. Patriotisme Constitutionnel
31. Fondation Ultime
32. Autoréflexion
33. Fichte (۱۷۶۲-۱۸۱۴) فیلسوف آلمانی
34. Le moment Kantien در مقدمه آمده است
35. Cartésianisme
36. Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) فیلسوف فرانسوی
37. Spinoza (۱۶۳۲-۱۶۷۷) فیلسوف و متأله هلندی
38. Leibniz (۱۶۴۶-۱۷۱۶) فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی
39. Feuerbach (۱۸۰۴-۱۸۷۲) فیلسوف آلمانی
40. Fétichisme de la raison
41. Dialectique Transcendantale
42. Critique de la raison pratique
43. Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی
44. Deconstruction de la Subjectivité
45. La Pensée 68
46. Principe de la réflexion
47. Généalogie
48. Deconstruction
49. Marx (۱۸۱۸-۱۸۸۳) فیلسوف آلمانی
50. Protestantisme
51. Réforme Lutherienne

متعلق به تحقق جامعه بدون بهره‌کشی و سلطه، ولی به نام همان اصول ویژه مربوط به خود. نقد درونی، به معنای تمسخر فرمول آدرنو، نقد جهان لیبرال به نام همان وعده‌های مخصوص به خود و نه چیز دیگر. این انتقاد حاوی یک پتانسیل مهم تخریبی است. فلسفه هیچ‌گاه محکوم به همکاری با مدرنیته نیست. به عکس، شکاف میان وعده‌های دنیای لیبرال و واقعیت آن به اندازه‌ای بزرگ است که خود بنیادگذار نگاه انتقادی بسیار مخرب‌تر از نگاه به گذشته گمشده یا آینده تعلیقی است.

این طرحی از یک تلاش اخلاقی است که می‌تواند بر روی پاره‌ای مسائل نیز اثر گذارده و مایل شود: اخلاق زیستی، محیط زیست، مهاجرت، شهروندی، ملت و ... فلسفه معاصر به جای اینکه به سوی برخی رشته‌های دیگر میل کند به ویژه به طرف علوم انسانی، یا به جای اینکه مثل مؤسسات دانشگاهی محدود شود که صرفاً تاریخ فلسفه را بپرورد، باید بپذیرد که دیگر فلسفه سیستماتیک نیست، نیز شالوده‌شکنی هم نیست. فلسفه معاصر باید درک ما از تاریخ و نقد ایجابیت زمان ما را با وعده‌های همان جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و نه وعده‌های «ایده‌آل»، تأمین کند. مدینه فاضله (یوتوپیا) در درون سیستم‌هاست. جای دیگری نیست.

○ آیا شما از این نگران نیستید که بر شما ایراد کنند که میان طرح‌های مشروحه شما و کتب انتشار یافته شما به ویژه مجادلات منتشره از شما، نوعی اختلاف دیدگاه وجود دارد؟

□ قضاوت آن به عهده شماست. کتاب‌هایی که من منتشر کرده و آنها را جدی می‌گیرم مثل «۲ جلد فلسفه سیاسی»، «انسان زیبایی‌شناس» و «نظم جدید زیست محیطی»، آثار مجادله‌ای نیست. «اندیشه ۶۸»، اصولاً شاکله دیگری دارد ولی «انسان زیبایی‌شناس»، کتابی است که به بهترین وجهی چنان‌که می‌خواستم تاریخ لائنتیه و تاریخ هیئت را از منظر تاریخ زیبایی‌شناسی در مدرنیته و در فضای معاصر باز شناسی کنم، انتشار یافته است، برای من معنی دارد امیدوارم برای دیگران نیز داشته باشد. این کتاب جامعه‌شناسی نیست، روان‌شناسی هم نیست، چالش یک مُرید هم نیست، تحقیقی است که تلاش می‌کند به ویژگی تلاش فلسفی امروز مرتبط شود. «نظم جدید زیست محیطی» نیز کتابی است برای روشن کردن ایده طبیعت و مثالی از آنچه که می‌تواند تحلیل هستی‌شناختی یک مقوله از تاریخ مدرن و معاصر، تلقی شود، به دست دهد. این طرحی از نوع تحلیل فلسفی است که من در حال حاضر برای تعریف آن تلاش می‌کنم. همزمان با نقد ایدئولوژی‌ها که مقتضی نقدی درونی است.

○ آیا فیلسوفی که شما او را «از راه رسیده» می‌نامید، باز هم به عنوان

یک روشنفکر عمل خواهد کرد؟

□ تصویر فیلسوف امروزه آشفته و مغشوش است. از سویی روشنفکر رسانه‌ای است و از سویی استاد دانشگاه و مورخ فلسفه. این آشفتگی یکی از پیامدهای عمیق جامعه امروزین است. به سادگی نمی‌شود گفت که زائیده جامعه نمایشی است، زائیده ترک مسئله سیستم در فاز تبارشناسی و شالوده‌شکنی فلسفه است. این فاز نشان داده که فیلسوف به معنای آکادمیک، کسی است که در عین حال و در آن واحد می‌تواند در مصاحبه‌ای راجع به ویتنام، ایران یا در مورد زندان‌ها سخن بگوید، این همان روشنفکر رسانه‌ای بالقوه است، و از سوی دیگر کسی است که می‌تواند از خلال تزه‌های دانشمندان و گاه تئوری‌های مبهم، شالوده‌شکنی لایه‌های متافیزیک در تاریخ فلسفه را تحقق بخشد. امروزه همچنان در این آشفتگی به سر می‌بریم. آشفتگی میان وضعیت روشنفکری که به نام فلسفه مصاحبه می‌کند و شالوده‌شکنی که استاد دانشگاه و مورخ فلسفه می‌شود. میان محقق عوامزاده رسانه‌ای از سویی و استاد دانشگاه از سوی دیگر، رجلی دانشمند و دانا که شایستگی‌هایی دقیقاً عکس اولین داشته باشد. ما همه مظنون به فضل فروشی هستیم زمانی که در باب نیکلادوکو^{۷۱} یا شلینگ درسی می‌دهیم و در همان حال، همین که کتابی با اقبال مواجه شد، به گونه‌ای غیر قابل اجتناب در مدار منطق خرد همه فن دانی قرار می‌گیرد. به سادگی می‌توان ادعا کرد که از سویی اساتید جدی دانشگاه وجود دارند که حضور در تلویزیون را رد می‌کنند و از سوی دیگر روشنفکران رسانه‌ای که اصولاً آدم‌های جدی نیستند. چیزی برای اندیشه کردن عمیق وجود دارد که نتیجه دوران شالوده‌شکنی فلسفه است. باید دید که آیا این نتیجه می‌تواند از نگاه یک باز تعریف تلاش‌های فلسفی معاصر عبور کند.

* این مصاحبه در شماره ویژه «کانت مدرنیته» مجله ادبی Magazine Littéraire فرانسه، شماره ۳۰۹، آوریل ۱۹۹۳ انتشار یافته است. این مصاحبه را فرانسوا والد انجام داده است.

پی نوشت:

1. Censier

۲- منظور وقایع دانشجویی ماه مه سال ۱۹۶۸ است که به یک شورش داخلی شباهت داشت

3. Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱) فیلسوف آلمانی

4. Holderlin (۱۷۷۰-۱۸۴۳) شاعر آلمانی

5. Schelling (۱۷۷۵-۱۸۵۴) فیلسوف آلمانی

6. Chenin des Philosophes

7. Gadamer (۱۹۹۰-) فیلسوف آلمانی