

## گفتگوی سایر محمدی با شاهرخ حقیقی

شاهرخ حقیقی، متولد 1321 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 امریکا 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 سن 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 کتاب مقاله ها و ترجمه های متعددی از وی در خارج از ایران به چاپ رسیده است. کتاب "گذار از مدرنیته؟" به همت نشر آگاه به سال 1379 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 کوشش 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 فصل های دیگر کتاب بعضی از مشهورترین و مهمترین متفکران پست مدرن مانند فوکو و دریدا و لیوتار را موضوع تحلیل 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 گفتگوی زیر به مناسبت دومین چاپ کتاب "گذار از مدرنیته؟" (مرداد 1381) در طول اقامت کوتاه او در تهران صورت گرفت.

• س م: 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؟

• ش ح: من البته در این فرصت کوتاه نتوانسته ام آنطور که می خواهم به تصویر همه جانبه ای از فضای فرهنگی جامعه برسم. اما تردید ندارم که جامعه ایرانی در دهه های اخیر دچار دگرگونیهای مهم شده است. پاره ای از این دگرگونیها بسیار آشکارند. برای مثال در تهران و شهرهایی که من دیده ام، وضع لباس پوشیدن و رفتار و چه بسا حتی حرف زدن مردم دگرگون شده است. و نیز هجوم اهالی شهرستانها و دهات به تهران، چهره این شهر را چنان دگرگون کرده است که گاه مشکل بتوان گفت که این همان شهری است که 40 - 30 سال پیش با همین نام شناخته می شد. اما یکی از چشم گیرترین نکته هایی که توجه من را در این دیدار جلب کرد شدت نارضایتی مردم و صراحت آنها در ابراز آن است. روشن است که مردم انتظارات بسیاری

داشته اند که برآورده نشده و در نتیجه گونه ای سرخوردگی همراه با خشم در بسیاری از مردم دیده می شود. چشم گیرترین نمونه این نارضایی را من در اعتراض همراه با خشم رانندگان تاکسی دیدم که ناگزیر باید برای یه اصطلاح یک زندگی بخور و نمیر میان 10 تا 14 ساعت در این گرمای شدید و دود و ازدحام سرسام آور و آلودگی وحشتناک هوای تهران کار کنند.

در مجموع به نظر من مهمترین دگرگونیها در ایران در پی دگرگون شدن مقام دین در جامعه صورت گرفته است. اما از این 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 عاداتها و رفتارهای گوناگون مردم یک جامعه است، باید روشن باشد که این گونه تغییرات بسیار کند صورت می گیرد، و به گمان من به رغم دگرگونیهای بسیار مهم در جامعه ما، بسیاری از ویژگیهای فرهنگی در عمق دست نخورده باقی مانده اند. اجازه بدهید این نکته را با دو مثال روشن کنم. مثال اول مربوط است به یکی از، به نظر من، جالبترین ویژگیهای فرهنگ ایرانی یعنی سخاوت و مهمان نوازی ایرانی و رابطه آن با ظرافتها و دوگانگی های تعارف ایرانی. تجربه مهمان نوازی ایرانی برای ایرانیانی که سالها خارج از ایران به ویژه در کشورهای غربی زندگی کرده اند تجربه ای فوق العاده است. برای من البته تجلی بلاواسطه این مهمان نوازی از جانب اقوام و دوستان و نیز بعضی از خوانندگان کتاب "گذار از مدرنیته؟" بوده است که توصیف گرمی و محبتهایشان از عهده من خارج است. اما من مهمان نوازی ایرانی را خارج از حلقه اقوام و دوستانم نیز تجربه کرده ام. برای مثال، سال پیش، به هنگام خروج از ایران، در صف مسافران جوان باربری در کنارم بود که به زن مسنی برای حمل بارهایش کمک می کرد. سر صحبت میان من و آن جوان باربر باز شد و او که آرزوی سفر به امریکا را داشت وقتی دانست که من عازم امریکا هستم، با هیجان از من درباره امریکا و امکان ورود کسانی مانند او به امریکا سؤال کرد. در پایان این گفتگوی کوتاه من از او خواستم که به من هم برای انتقال چمدانهای بسیار سنگینم به ترازوی شرکت هواپیمایی کمک کند و او پذیرفت. اما هنگامی که خواستم در ازای کمکش پولی به او بدهم به طور جدی از گرفتن آن پول خودداری کرد. به طوری که من مجبور شدم که تقریباً به زور آن مبلغ جزئی را در جیبش بگذارم. این جوانی که ساعت 4 صبح به امید درآمدی ناچیز از راه باربری و کمک به مسافران از خواب شیرین صبحگاهی اش زده بود و به فرود گاه آمده بود، و به احتمال زیاد این تنها منبع درآمدش بود، حاضر بود بخشی از همین درآمد جزئی اش را از سر سخاوت و مهمان نوازی به کسی ببخشد که روشن بود زندگی بسیار بسیار مرفه تری از زندگی خود او داشت. این آن چیزی است که من سخاوت و مهمان نوازی ایرانی می نامم و به نظر می رسد که از روحيات ایرانی است و کم و بیش صرفنظر از موقعیت اجتماعی و سطح درآمد و سن و ویژگیهای دیگر، در بسیاری از ایرانیها هنوز وجود دارد

و دگرگونیهای دهه های اخیر و بسیاری ناملايمات و دشواریها و حتی بیعدالتیهای زندگی در شهری مانند تهران نیز خوشبختانه هنوز نتوانسته آن را از بین ببرد.

مثال دوم من از حوزه فرهنگ سیاسی است. به نظر می رسد که در فرهنگ سیاسی مردم کشور ما هنوز اعتقاد به نظریه توطئه به طور وسیع شایع است. و این محدود به توده مردم نیست و بسیاری از تحصیلکرده ها، و حتی ایرانیانی که خارج از ایران درس خوانده اند نیز عمیقا به تئوری توطئه اعتقاد دارند. بسیاری از ایرانیان هنوز معتقدند که در اساس سرنوشت سیاسی کشورشان را نه خود بلکه قدرتهای بزرگی که در صحنه جهانی حضور دارند تعیین می کنند و رقم می زنند. از این دید گونه ای رقابت میان دو قدرت انگلیس و امریکا وجود دارد و وقایع مهم سیاسی در جهان نتیجه تصمیم گیریها و رفتار این دو قدرت و منازعه آنها بر سر تقسیم جهان است. اعتقاد به نظریه توطئه آنچنان در میان ایرانیان قوی است که گاه مردم ما تغییراتی که در اساس در پی رفتار سیاسی خودشان پدید آمده را نیز ناشی از توطئه و دسیسه نیروهای خارجی می دانند. به قول دوستی بسیاری از کسانی که خود در تظاهرات سالهای 57 - 58 شرکت داشته اند چنان از آن وقایع صحبت می کنند که گویی دستی از غیب آمده و آنها را از خانه هاشان برداشته و در خیابانها قرار داده است. بی تردید یک علت مهم این روحیه این است که مردم ایران از لحاظ تاریخی نقشی در سرنوشت خود و کشورشان نداشته اند و در لحظه های مهم تاریخی نیز، به ویژه در قرن اخیر، نیروهای خارجی نقش تعیین کننده در جهت دادن به مسیر سیاسی کشور ما داشته اند. در نتیجه مردم ما حتی در آن موارد بسیار نادری نیز که در سرنوشت سیاسی کشورشان نقش موثر داشته اند، نقش خود را ندیده می گیرند و تغییرات سیاسی - اجتماعی را نتیجه توطئه و دسیسه خارجیان می دانند. به اعتقاد من نفوذ این روحیه در میان مردم ما پی آمدهای سیاسی - اجتماعی بسیار منفی دارد. از یکسو مردم برای تغییر وضع موجود همواره منتظرند که نیروهای خارجی عملی انجام دهند و نقشی برای خود قائل نیستند، و در نتیجه، از سوی دیگر، مردم برای اعمال و رفتار، و یا بی عملی، خود احساس مسئولیت نمی کنند.

اما اگر منظور شما از فرهنگ به معنای محدودتر کلمه، یعنی فعالیتهای ادبی و هنری و نیز فعالیتهای فکری در حوزه های علمی و فلسفی است، حتی نگاهی گذرا به کتابفروشیها نشان می دهد که چاپ کتاب در دهه های اخیر رشد کمی چشم گیر داشته است. برای مثال، تعداد کتابهایی که در سالهای اخیر در حوزه تخصص و علاقه من، یعنی فلسفه، به ویژه 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 دیده ام، از موارد استثنایی که بگذریم، اکثر ترجمه ها نارسا و ناروشن و غیرقابل استفاده هستند. به عبارت دیگر، به نظر می رسد که رشد کیفی آثار فلسفی چاپ شده در کشور ما متناسب با رشد کمی آنها نیست. اما همین رشد کمی نیز بیانگر واقعیتی مهم است و آن این که تعداد کتابخوان در ایران زیاد شده و علاقه مردم به دنبال کردن

پرسشهای نظری به طور چشم گیری فزونی یافته است. این توجه عمومی به پرسشهای نظری را من در همین اقامت چند هفته ای حتی در ارتباطهای شخصی و خانوادگی با افراد گوناگون تجربه کرده ام. این چه بسا نشانه آن است که بسیاری از مردم ما در پی این تکانهای شدید فرهنگی و دگرگونیهای عمیق اجتماعی ناگزیر به تفکر و تأمل در وضعیت کلی خود نشسته اند، و در جستجوی پاسخ برای پرسشهای اساسی درباره فرهنگ و دین و اجتماع و سیاست هستند.

- س م: در مورد پایین بودن کیفیت نوشته های فلسفی، به نظر من این مشکل محدود به فلسفه معاصر نیست و کم و بیش در فلسفه کلاسیک هم وجود دارد. اما به رغم این کیفیت پایین ترجمه ها و نوشته های فلسفی، ولعی شدید برای خواندن آثار فلسفی و نظریه های جدید نقد ادبی در ایران وجود دارد.

- ش ح: اجاره بدهید که بنده نکته ای را درباره کیفیت پایین نوشته ها و ترجمه ها در حوزه فلسفه قرن بیستم عرض کنم. به نظر من، الکن بودن زبان این نوشته ها و ترجمه ها 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 برمی گردد، می توان گفت که زبان آن فلسفه و اصطلاحات مربوط به آن تا حدی در زبان فارسی جا افتاده است و متفکران ایرانی از دیر باز در این قلمرو نوشته اند و بحث کرده اند. اما در مورد فلسفه مدرن، به ویژه فلسفه قرن بیستم، ما هنوز به زبان مناسب برای بحث در این حوزه دست نیافته ایم. بنابراین جای تعجب زیاد نیست که تلاشهایی که در این زمینه شده است چندان موفق نیست. البته از چشم اندازی که من به فلسفه نگاه می کنم، مشکل فلسفه در ایران تنها مشکل زبان یا فقدان اصطلاحات فلسفی نیست.

- س م: آیا منظورتان این است که ما هنوز درک درستی از فلسفه نداریم؟

- ش ح: متأسفانه پاسخ من به این پرسش شما مثبت است. اما باز تکرار می کنم که این داوری از چشم انداز فلسفی ویژه ای است. فلسفه برخلاف رشته های مختلف علوم، حوزه ای 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. به طور مشخص در فلسفه قرن بیستم در غرب (که باید تأکید کنم سنت فلسفی بسیار غنی ای است) گرایشهای گوناگونی وجود دارد. اکثر تاریخ نویسان فلسفه قرن بیستم را به دو شاخه اصلی تقسیم می کنند. اول فلسفه تحلیلی که در کشورهای انگلوساکسون (انگلیس و امریکا) و اسکاندیناوی حاکم است و دوم فلسفه بر اروپایی که به ویژه در کشورهای فرانسه و آلمان حاکم است. هر یک از این دو شاخه نیز حاوی جریانهای فکری بسیار متنوع و گوناگون است و در طول زمان دچار دگرگونیهای مهم شده است. برای مثال یک

جریان مهم و با نفوذ در نیمه دوم قرن بیستم در اروپا پست مدرنیسم است که اساسا وظیفه فلسفه را پایان یافته می داند و معتقد به فلسفه در مقام یک ساحت دانشی و پژوهشی مستقل و جدا نیست. منظورم از اشاره به این نکته این است که طبیعتا ارزیابی منفی من از وضعیت فلسفه در ایران پایه در برداشت من از جایگاه و وظیفه فلسفه دارد و لزوما همه اهل فن در این مورد با من هم نظر نیستند.

س م: ما بعد از امثال ابن سینا و سهروردی و 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 موثر بوده است. به بیان دیگر، فضای تنگ و خفقان سیاسی تا چه حد در کشتن اندیشه فلسفی نقش داشته و باعث جلوگیری از ریشه گرفتن اندیشه انتقادی شده است؟

ش ح: به نظر من رابطه بسیار نزدیک و مهمی میان اندیشه فلسفی و فضای سیاسی وجود دارد. گاه این عقیده را می شنویم که فضای تنگ و خفقان سیاسی باعث شکوفایی یا دست کم شکوفایی بیشتر خلاقیت ادبی - هنری است. طرفداران این نظر ادبیات درخشان روسی در قرن نوزدهم در شرایط خفقان سیاسی روسیه تزاری یا شعر فارسی در دهه های 40 و 50 زیر فشار خفقان سیاسی محمد رضا شاهی را نمونه هایی در تایید نظرشان می دانند. 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 بعضا به این دلیل است که شکوفایی فلسفی نیاز به فضای باز برای بحث و گفتگو دارد و وجه استدلالی اندیشه بدون شرایط باز بحث و گفتگو نمی تواند پرورش یابد. به گمان من جوهر فلسفه به زیر پرسش بردن باورها و نهادهای موجود و ارزیابی انتقادی سنت است، و این همه 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 در باره 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 مشاهده گر غیر متخصص نیست. اما در همین حد اطلاعات کلی و غیر سیستماتیک به نظرم می رسد که سنت فلسفی مسلط در ایران دو ویژگی مهم اندیشه فلسفی را که به ویژه در غرب صیقل بسیار یافته کم و بیش ندیده گرفته است. این دو ویژگی عبارتند از اول روشنی در بیان به این معنا که آنچه که می گوئیم دست کم آن قدر روشن باشد که ارزیابی درستی و غلطی آن ممکن باشد. و دوم وجه استدلالی داوریهی فلسفی به این معنا که هیچ حکم و گزاره ای 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 اکثرا بیان شاعرانه و محتوای عرفانی داشته است. امروز هم هنوز نوشته های فلسفی تقریبا همواره بیان گنگ و ناروشن دارند و کسانی که دست اندر کار نوشته های

فلسفی هستند بیشتر نگران وجه سخنوری اثرشان هستند تا روشنی و کیفیت استدلالی آن. به نظر می رسد که برای بسیاری از نویسندگان و نیز خوانندگان ایرانی ابهام و ناروشنی نشانه عمق فکر است. غیرقابل 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 این که به نظر می رسد که در ایران از یکسو شرایط سیاسی و استبداد طبیعتاً اجازه پرسشگری نمی داده اند و از سوی دیگر پرسشگری و اندیشه انتقادی در بیشتر موارد بیان شاعرانه و محتوای عارفانه داشته است و در نتیجه ایدالهای روشنی بیان و استدلال عقلی جایگاه مهمی در فرهنگ ما نداشته اند.

• س م: اتفاقاً یکی از پرسشهای من نیز به همین نکته باز می گردد. یکی از ویژگیهای کتاب شما، "گذار از مدرنیته؟"، برخلاف اکثر کتابهایی که در سالهای اخیر درباره فلسفه معاصر غرب نوشته یا ترجمه شده اند، سادگی و روشنی زبان و حساسیت آن به وجه استدلالی اندیشه فلسفی است. می خواستم از شما بپرسم که آیا پیش از "گذار از مدرنیته؟" اثر دیگری هم نوشته بودید؟

• ش ح: بله من پیش از این کتاب مقاله های متعددی نوشته و ترجمه کرده ام که اکثراً در خارج از ایران به چاپ رسیده اند. در حال حاضر نیز سرگرم نوشتن کتابی درباره فلسفه یورگن هابرماس هستم. من حدود 15 سال پیش مقاله ای نوشته ام زیر عنوان "مفهوم عقل در اندیشه یورگن هابرماس" که اولین مقاله ای است که درباره هابرماس به زبان فارسی چاپ شده است. این مقاله در سال 1367 در نشریه "کتاب جمعه ها" به چاپ رسید. اما این که گفتید زبان و بیان "گذار از مدرنیته؟" روشن است، برای من جای بسی خوشوقتی است. چون اولاً، همان طور 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. دوم این که با توجه به این که سالها از ایران دور بوده ام، و در همه این سالها تقریباً هرچه خوانده و نوشته ام، به ویژه در حوزه فلسفه، به زبان انگلیسی بوده است، دست یافتن به بیان روشن در زبان فارسی را بسیار دشوار و چه بسا ناممکن می انگاشتم. بنابراین اگر توانسته باشم کتابی در یک حوزه کم و بیش فنی فلسفی بنویسم که بسیاری از خوانندگان آن را قابل فهم می دانند، برای من توفیقی بزرگ است. به ویژه این که باز در این حوزه ما هنوز زبانی جا افتاده نداریم و هر کوششی در این زمینه از قدمهای اول در این راه به شمار می آید. این را هم اضافه کنم که شما اولین کسی نیستید که قابل فهم بودن کتاب را یک ویژگی برجسته آن دانسته اید.

نکته دیگر این که امروز فلسفه با یک پارادوکس روبروست: از یکسو فلسفه بسیار تخصصی شده و به این معنا از دسترس همگان دور شده ولی از سوی دیگر فلسفه برخلاف حوزه های تخصصی علمی مسئله همگان است. فلسفه به ویژه در جامعه مدرن وظیفه ای اساسی به عهده دارد. به نظر من بعضی از وظائفی 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. دین دیگر مرجع نهایی برای مشروعیت همه باورها و نهادها نیست. به هر حال، جایگاه فلسفه در دنیای مدرن خود دلیلی دیگر بر اهمیت روشنی بیان در کتابهایی است که مخاطبشان فیلسوفان متخصص نیست.

- س م: اجاره بدهید برگردیم به کتاب "گذار از مدرنیته؟" اولین پرسش من این است که امروز فلسفه پست مدرن متولیان بسیاری دارد و بحث های گوناگونی از دیدگاههای گوناگون درباره اش مطرح شده است. با توجه به خرد ستیزی فلسفه پست مدرن دامن زدن به این مسائل در جامعه ما چقدر ضرورت دارد؟

- ش ح: این سوالی است بسیار اساسی. من البته همان طور که حتما می دانید طرفدار فلسفه پست مدرن نیستم. اما به نظرم این عقیده نیز که پست مدرنیسم مسئله ما نیست نادرست می آید. گفته می شود که اگر ما هنوز مدرنیسم را نفهمیده ایم نباید وارد بحث پست مدرن بشویم. به نظر من این حرف درستی نیست. گویی که پرداختن به بحثهای فلسفی مرحله ای است. یعنی اول برای مدتی درباره مدرنیسم بحث کنیم، و بعد که تکلیف مدرنیسم را روشن کردیم وارد بحث پست مدرنیسم شویم. این برداشت از گفتمان فلسفی بسیار مکانیکی است. اولاً که فهم درست مدرنیسم و مدرنیته بدون شناخت پست مدرنیسم و چالش پست مدرن ممکن نیست. متفکران پست مدرن پاره ای پرسشهای اساسی در باره اندیشه مدرن و روشنگری طرح کرده اند که دیگر نمی توان آنها را ندیده گرفت. در حقیقت به معنای دقیق کلمه پس از چالش پست مدرن امروز مدرنیته باید بازسازی شود. مدرنیته نیاز به صورت بندی (فرمولبندی) جدید دارد. بدون تردید متفکران پست مدرن نشان داده اند که دست کم صورت بندی اندیشه متفکران کلاسیک روشنگری نیاز به تجدید نظر دارد. باید بر این نکته نیز تاکید کنم که اندیشه کلاسیک مدرن تنها از جانب متفکران پست مدرن به زیر پرسش نرفته است و بسیاری از فیلسوفان دیگر پیش از پدید آمدن پدیده پست مدرن دست به نقد اندیشه و آثار متفکران کلاسیک روشنگری زده اند. به هر حال، اما، به نظر من وجه چالشی فلسفه پست مدرن مثبت است و باید به آن پاسخ داد و نباید آن را ندیده گرفت. دوم این که وقتی گفته می شود پست مدرنیسم مسئله ما نیست به گمان من گونه ای ابهام در واژه "ما" وجود دارد. منظور از "ما" کیست؟ اگر منظور از ما "روشنفکران" است، در آن صورت پست مدرنیسم 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 شکافته ام.

س م: از بحث اصلی دور شدیم. منظورم از طرح بحث خرد ستیزی فلسفه پست مدرن اشاره به پذیرش آن در فرهنگ و جامعه ما بود....

ش ح: بله، حق با شماست. بی تردید گرایش خرد ستیز در فرهنگ ما عمیق است. البته چه بسا این حکم را بتوان درباره همه جامعه های سنتی کرد. اما، همان طور که گفتیم، جامعه و فرهنگ ما عمیقاً زیر نفوذ عرفان و ادبیات عرفانی است. و یکی از درونمایه های اصلی ادبیات عرفانی ما حمله به عقل است و کوشش در نشان دادن محدودیتها و ناتوانیهای عقل. البته با کمی دقت می توان دید که منظور از عقل همان اندیشه حسابگرانه و کاسب کارانه و خودمدارانه است. شاید به این دلیل است که بسیاری از روشنفکران ما در برابر خرد باوری مدرن مقاومت نشان می دهند و به عکس جریانهای فکری خرد ستیز را که از غرب می آیند با آغوش باز می پذیرند.

س م: به نظر می رسد که خرد ستیزی از جانب بعضی از حکومتها از جمله از جانب گرایشها و نیروهایی در حاکمیت ایران نیز حمایت و تبلیغ می شود. در این مورد چه فکر می کنید؟

ش ح: اگر منظورتان از این گرایشها جناح راست و محافظه کار حکومت ایران است، باید بگویم که اگر این امر واقعیت داشته باشد بسیار عجیب است. دست کم در غرب جریانهای فکری و سیاسی محافظه کار و دست راستی بکلی فرهنگ پست مدرن را مضر می دانند و با آن سخت مخالف اند. البته شاید بدانید که یورگن هابرماس در اولین سخنرانی اش درباره پست مدرنیسم متفکران پست مدرن، مانند فوکو و دریدا، را محافظه کاران جوان خواند که بسیار به آن حضرات و طرفدارانشان گران آمد. ولی آن بحث دیگری است و من در کتاب "گذار از مدرنیته؟" کوشش کرده ام به این معما جواب دهم. اما به طور کلی در غرب پست مدرنیسم از دو سو مورد انتقاد است. یکی از جانب نیروهای بنیادگرا و محافظه کار و دوم از سوی جریانهای چپ. و منظورم از چپ اینجا تنها چپ سنتی یا اورتودوکس نیست بلکه چپ انتقادی نیز مورد نظر هست. مشکل بنیادگرایان و محافظه کاران با پست مدرنیسم باید روشن باشد. بنیادگرایان به نوعی شالوده باورند، و نظام فکری آنها در پایه و اساس تکیه به اصولی مطلق دارد. پس طبیعی است که محافظه کاران با هر چشم انداز فلسفی که پایه های اعتقادی نظام فکری شان را به زیر پرسش می برد میانه ای ندارند. اما همان طور که گفتیم فلسفه انتقادی نیز با پست مدرنیسم در ستیز است - اما از چشم اندازی دیگر و به دلایلی دیگر. اندیشه انتقادی اگر شالوده باور 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 سوال شما به طور خلاصه می توانم بگویم که اولاً من نمی دانم دقیقاً



چه جناحی از حکومت ایران یا، به طور مشخص، چه شخصیت‌هایی و به چه شکلی از پست مدرنیسم دفاع می‌کنند. آنچه می‌توان گفت این است که اگر منطق نسبیست باوری پست مدرن را بپذیریم، از آن دید هر چشم انداز و هر چهارچوب 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 امریکایی، نسبت به واقعه 11 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 چشم انداز بنیادگرایان گروه القاعده یا توجیه نظام سیاسی - اقتصادی جامعه امریکا ارائه کند. اما کشور او، امریکا، مجاز است که در دفاع از ارزشهای اجتماعی - سیاسی خود از همه امکاناتش، از جمله از نیروی نظامی اش، استفاده کند و به جنگ دشمنانش برود. به بیان دیگر، استانی فیش پست مدرن اذعان می‌کند که از چشم انداز طالبان و القاعده حمله به ساختمان مرکز تجارت در نیویورک و کشتن هزاران مردم غیرنظامی کاملاً موجه است. و از آنجا که معیاری کلی برای ارزیابی چهارچوبهای فکری و چشم اندازهای فرهنگی نیست، پس ارزیابی عقلی و اخلاقی رفتار اعضای القاعده نیز ناممکن است. کشتار امریکائیان به وسیله اعضای القاعده همان قدر مشروعیت دارد که کشتن اعضای القاعده و طرفداران حکومت طالبان به دست سربازان امریکایی - البته هریک از چشم انداز 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 ایدالهایی درون یک جهان فرهنگی خود به خود به آن ارزشها و ایدالها مشروعیت می‌بخشد. به این ترتیب، شاید علت این که بعضی درون حاکمیت از پست مدرنیسم استقبال و حمایت می‌کنند این است که عقاید و اعمالشان در چهارچوب فکری خودشان حقانیت می‌یابد و خود به خود در برابر هر انتقادی از بیرون مصون هستند.

• س م: آقای حقیقی شما پست مدرنیسم را یک دوره تاریخی تلقی می‌کنید یا یک مکتب فلسفی - فرهنگی؟

• ش ح: هم مدرنیسم و هم پست مدرنیسم را می‌توان هم یک مرحله تاریخی در نظر گرفت و هم یک مکتب فلسفی. اما برای این که هریک از اینها، و برای مثال پست مدرنیسم، را یک مرحله تاریخی در نظر بگیریم ناگزیر باید ملاکی داشته باشیم برای دوره بندی تاریخ. از جمله لیوتار در کتاب "وضعیت پست مدرن" میانه قرن بیستم را آغاز دوران پست مدرن می‌داند. ولی دوره بندی او پایه در برداشت مفهومی او از مدرن و پست مدرن دارد.

س م: در میان فیلسوفان و متفکران بر سر تعریف پست مدرنیسم اختلاف نظر هست.

ش ح: 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 بی درو 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 حوزه های گوناگون نایکسان است. برای مثال رواج وسیع اصطلاح پست مدرن از بحث بر سر معماری مدرن آغاز شد و سپس به حوزه های دیگر سرایت کرد. ولی بحث و مناظره بر سر معماری مدرن و پست مدرن چهار چوب 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 معمارانی مانند لوکوبورزیه بود که معماری را کاملاً فانکشنال می دیدند و هر گونه تزئین و عنصر غیر فانکشنال را زائد و دور ریختنی می انگاشتند. روشن است که نمی توان این ویژگی معماری پست مدرن را به پست مدرنیسم در همه حوزه های 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 افتاده اند، یا به اصطلاح کفگیر مدرنیته به ته دیگ خورده است. از این دید آرمان باوری قرن نوزدهم نتیجه خوشبینی ساده لوحانه متفکران روشنگری بود. متفکران پست مدرن کوشیده اند نشان دهند که بهشت موعودی که متفکران قرن نوزدهم، به ویژه مارکس، می خواستند روی زمین بسازند خیالی واهی بود و در حقیقت نه یک رویا 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 بدور 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 ساده لوحانه بعضی از متفکران دوران روشنگری کاملاً موجه است. اگر به آثار متفکران قرن هجدهم برگردیم، می بینیم که آنها شیفته پیشرفت علوم طبیعی زمان خود هستند و ساده انگارانه معتقدند که پیشرفت علم خود به خود 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 جزم اندیشی و در نهایت از ظلم و جور و بیعدالتی خواهد شد.

- س م: همان وعده بهشت موعود اما روی زمین و در این جهان به جای جهان پس از مرگ.
- ش ح: دقیقا. 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 داده اند. متفکران پست مدرن این نوع نگاه و این گونه خوشبینی را به زیر پرسش بی امان بردند.
- س م: به نظر من دو ویژگی در پست مدرنیسم هست که افرادی در نهادهای قدرت از آن حمایت می کنند: یکی خرد ستیزی و دیگری بازگشت به سنت.
- ش ح: پیش از پاسخ به پرسش شما باز باید تاکید 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 می کنند. 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 نوشته ها و گفتگوهای سالهای پیش از مرگ زودرسش کار خود را به گونه ای ادامه کار متفکران روشنگری می شمرد و به گونه ای خود را متعلق به سنت روشنگری و اندیشه خود را از نوع اندیشه انتقادی متفکرانی مانند کانت می دانست. یا توصیف لیوتار، متفکر دیگر معروف پست مدرن، از آن الگوی فکری که او "روایت بزرگ (کلان) می نامد و مورد نقد قرار می دهد درست با اندیشه های سنتی دینی خوانایی دارد. بنابراین به گمان من گفتن این که پست مدرنیسم یک فلسفه سنت گراست نادرست است.
- س م: ولی شما در بخشی از کتاب بر طرفداری پست مدرنیسم از سنت تاکید کرده اید.
- ش ح: گمان نمی کنم. اگر ممکن است مشخصتر بگویید در کجای کتاب من چنین نظری را ابراز کرده ام.
- س م: شما در جایی در کتابتان نوشته اید: "از چشم انداز فلسفه پست مدرن هیچ باور یا نهادی فقط به دلیل سنتی بودن پذیرفتنی نیست."
- ش ح: کاش می توانستید دقیق تر بگویید این جمله را از چه صفحه ای از کتاب نقل کرده اید. در هر حال اول این که این جمله به هیچوجه حاکی از سنت باوری پست مدرنیسم نیست. بلکه به عکس می گوید پست مدرنیسم هیچ باور یا نهادی را تنها به این دلیل که سنت آن باور یا نهاد را پذیرفته پذیرفتنی نمی داند. به بیان دیگر، این جمله حاکی از برخورد انتقادی به سنت است و می گوید هیچ چیز را تنها به صرف این که در

گذشته پذیرفته شده - صرفنظر از این که برای چه مدتی پذیرفته شده - نباید بپذیریم. برای مثال ما به صرف این که چند هزارسال سنت پادشاهی در کشورمان داشته ایم نباید به این نتیجه برسیم که پس نظام پادشاهی نظام مناسبی است. اما باز من مطمئنم که جمله ای شبیه این که شما نقل کرده اید در کتاب هست با این تفاوت که آن جمله درباره اندیشه مدرن است نه درباره اندیشه پست مدرن. به هر حال، همان طور که گفتم محتوای این جمله بیانگر برخورد انتقادی به سنت است نه سنت باوری. این را نیز باز تکرار می کنم که این جمله به معنای سنت ستیزی اندیشه مدرن نیست. اندیشه انتقادی نه به ضرورت سنت را می پذیرد و نه به ضرورت سنت را رد می کند. بلکه تکلیفش را با باورها و نهادهای سنتی پس از ارزیابی انتقادی آنها روشن می کند. 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 الترناتیو برای اندیشه انتقادی ارائه دهد - الترناتیوی که هم ادامه سنت روشنگری و اندیشه انتقادی است و هم برای مثال فلسفه تاریخ و امیدهای واهی بسیاری از متفکران قرون هجده و نوزده 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 به مدرنیته می شود. یکی برخورد پست مدرن است که زیر نفوذ متفکرانی مانند نیچه و هایدگر در حقیقت ادامه دهنده پروژه نقد ریشه ای 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 میانه روست، بیانگر برخوردی رادیکال به مدرنیته و عقل است. و دیگری برخوردی که تعلق نزدیکی به سنت روشنگری دارد و هنوز عقل را مرجع نهایی مشروعیت تلقی می کند. فیلسوفان مهم اثر گذار 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 می داند. به نظر هابرماس، برخلاف متفکران پست مدرن، پروژه روشنگری یک پروژه دائمی است و آرمانهای روشنگری مانند حقیقت و عدالت و آزادی و برابری و همبستگی هنوز اعتبار دارند - هرچند نیازمند بازاندیشی نیز هستند. وظیفه متفکر انتقادی امروز باز اندیشی و بازسازی پروژه روشنگری است و نه نفی و رد آن.

• س م: اگر موافق باشید برگردیم به بحث خردستیزی و عرفان. فرهنگ ایرانی فرهنگی است با گرایش شدید به شعر و عرفان و به این معنا خرد ستیزی پیشینه ای بسیار طولانی در فرهنگ ما دارد. نظر شما در این باره چیست؟

ش ح: در گرایش شدید عرفانی و مقام والای شعر در فرهنگ ما شکی نیست. ولی به گمان من بسیاری از ویژگیهای فرهنگ ایرانی، از جمله وجه عقل ستیز آن، استثنایی نیست. به طور کلی در هم بودن وجوه فرهنگی گوناگون از ویژگیهای همه جامعه های 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 ساحت ها از ویژگیهای مدرنیته است. در فرهنگهای سنتی این ساحتها به شکلهای گوناگون مانند اساطیر و اشعار حماسی یا متون دینی در هم آمیخته بوده اند. در فرهنگ ما نیز بسیاری از اندیشه های فلسفی و حتی علمی بیان شاعرانه داشته اند. اما برای مثال این درهم بودن وجه شاعرانه با وجه فلسفی یک علت عملی نیز داشته است و آن این که امکان انتقال انباشتهای فرهنگی را از یک نسل به نسل دیگر ممکن یا دست کم تسهیل می کرده است. به هر حال می خواهیم بگویم این در هم بودن ساحتهای فرهنگی ویژگی فرهنگ ما نیست. ولی بی تردید این نکته شما درست است که شعر عالی ترین تجلی خلاقیت در فرهنگ ایرانی است.

س م: متون عرفانی و شطیحات ما نمونه های برجسته بیان افکار فلسفی ایرانی هستند.

ش ح: این که شما بر گرایش خرد ستیز این ویژگی فرهنگی دست گذاشته اید کاملاً درست است. این که اندیشه فلسفی فقط در شکل شاعرانه امکان بیان بیابد به گمان من امکان ارزیابی انتقادی آن اندیشه ها را بسیار محدود و چه بسا ناممکن می کند. به گمان من یکی از تفاوتهای اصلی ادبیات (و به طور مشخص شعر) و فلسفه جایگاه وجه استدلالی در این دو ساحت فرهنگی است. عمده بودن وجه استعاری و اهمیت ایهام در شعر جا را برای استدلال تنگ می کند. و نیز این که 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 این که هر دو می توانند بیانگر جهان بینی باشند و هر دو می توانند تصویری کلی از هستی و جایگاه آدمی در آن ارائه دهند. تفاوتشان همان طور که گفتم این است که فلسفه جهان نگری را از طریق بحث استدلالی و تا جایی که می شود به روشنی بیان می کند. در حالی که شعر این کار را با استفاده از استعاره و بازی با معانی گوناگون واژه های یکسان و ایهام شاعرانه انجام می دهد. به طور کلی در سنت فلسفی غرب دست کم یک رگه بسیار قوی و عمیق عقل باوری وجود دارد، در حالی که فرهنگ ما به غایت عرفانی و شاعرانه است. یکی از تمهایی که به شکل های گوناگون در ادبیات کلاسیک عرفانی ما تکرار می شود رد عقل است. عرفا و شاعران کلاسیک ما به جای شناخت و رفتار عقلی گونه ای شناخت بلاواسطه شهودی و رفتار فارغ از قید و بندهای عقلی را مطلوب دانسته اند. البته به نظر

می رسد 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 می رسد 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 می بینند. البته این تفسیر از نیچه متکی است بر معنای واژه "عرفانی". اما آن طور که من این واژه را می فهمم نیچه به هیچوجه یک متفکر عرفانی نیست و به عکس در بسیاری از نوشته هایش به صراحت اندیشه عرفانی را زیر عنوان نیهیلیسم شرقی رد می کند.

- س م: آقای حقیقی باید به اطلاع شما برسانم که اخیرا در کشور ما گرایش عرفانی در اندیشه هاییدگر نیز توجه زیادی را به خود جلب کرده است.

- ش ح: بله، این کاملا قابل فهم است. هاییدگر، در کنار نیچه، از اثر گذارترین فیلسوفان بر جریان فکری - فرهنگی پست مدرن است. و هاییدگر بی تردید در آثار آخرش به این نتیجه رسیده بود که "حقیقت" مورد نظرش در چهارچوب 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 گونه ای گرایش به رمز و راز در آثار هاییدگر وجود دارد که، همراه با تز پایان فلسفه، او را برای بسیاری از خوانندگان ایرانی جذاب می کند.

- س م: شما در جایی از کتاب مطرح کرده اید که به اعتقاد لیوتار هر نسخه ای از روایت بزرگ (کلان) ناگزیر دربرگیرنده اخلاق و سیاست فراگیر است و در نتیجه خواه ناخواه به گونه ای جمهوری فضیلت و ترور روبسپیری می انجامد. چرا شما جنایات پول پات را به فیلسوفان نسبت می دهید؟

- ش ح: این همان طور 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 گونه ای ریشه در اندیشه متفکرانی دارند که نظریه های فراگیر درباره تاریخ و اجتماع ارائه کرده اند. معروفترین نمونه های این گونه 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 می خواسته اند به چهارچوبهای فراگیری برسند که در آنها بتوان به احکام عام و جهانگستر رسید و راه حلهای کلی برای بشریت ارائه داد. به نظر لیوتار هر تلاش نظری از این دست خطرناک است و ناگزیر به نظامهای اجتماعی و رژیمهای سیاسی توتالیتار 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 استالینسم و پول پات می انجامد. به گمان او، به طور کلی بن بست تمدن معاصر نتیجه اجتناب ناپذیر آن اندیشه ای است که به دنبال پاسخهای فراگیر برای بشریت است.

• س م: آیا این نظریه لیوتار را می توان به وقایع مهم اجتماعی - سیاسی ایران معاصر تعمیم داد؟ آیا وقایع مهم سیاسی ایران معاصر هم مصداقی از جمهوری فضیلت و ترور است؟

• ش ح: به نظر من به طور کلی تحلیل لیوتار بسیار ساده انگارانه است. برای مثال تردید نیست که رابطه ای میان نظریه های مارکس و بولشویسم و استالینسم وجود دارد. ولی میان اندیشه مارکس و آنچه در دهه های 30 و 40 قرن بیستم در شوروی رخ داد میانجیها و حلقه های بیشماری وجود دارد که در تحلیل لیوتار یکسره ندیده گرفته می شوند. 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 از 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 برمی خوریم مانند "هیجدهم برومر لویی بناپارت" یا "سرمایه" یا حتی "مانیفست کمونیست" که از برجسته ترین نمونه های اندیشه زنده و دیالکتیکی به شمار می آیند و در سوی دیگر با آثاری روبرو می شویم مانند جزوه معروف استالین درباره ماتریالیسم دیالکتیک، که کم و بیش چیزی نیست جز مشتی آیه های خشک و جزمی، خالی از هرگونه ظرافت اندیشه، و بی ارتباط با تجربه های بشری. در سطح عملی نیز باید تاریخ جنبش کارگری و سوسیالیستی طبقه کارگر اروپایی را تا تحولات سیاسی در دهه های آغازین قرن بیستم در کشورهای سرمایه داری غربی و جنگ جهانی اول و اثرات آن بر روسیه و شرایط بسیار ویژه روسیه پس از جنگ و پیروزی انقلاب در سال 1917 و جنگ داخلی فرسایشی پس از پیروزی انقلاب و محاصره خصمانه دولت تازه پای شوروی از جانب همه جهان سرمایه داری و بالاخره پیروزی بلامنازع استالین بر رهبری حزب بلشویک و بسیاری ویژگیهای تاریخی - اجتماعی - سیاسی روسیه را در نظر گرفت. فقط براساس چنین تحلیل همه جانبه ای می توان امید به فهم و توضیح استالینسم داشت. لیوتار اما همه این پیچیدگیها و همه حلقه های میانی و واسط را در این روند بسیار پیچیده ندیده می گیرد و می خواهد با کلیشه روایت بزرگ رویدادهای پیچیده تاریخی را توضیح دهد. این را هم باید اضافه کنم که لیوتار تنها کسی نیست که این گونه تحلیل را از قرن بیستم می کند. ارزیابی بسیاری از روشنفکران ایرانی از وضعیت زمان حال و استراتژی آینده نیز بر پایه تحلیلی ساده گرایانه شبیه این از وقایع مهم قرن بیستم است.

در مورد ایران هم به نظر من گفتن این که یک نسخه ای از روایت کلان پشت انقلاب ایران بوده، مثلاً اسلام راستین، و این که انقلاب ایران کوششی بوده برای تحقق بخشیدن به آن ایده از رستگاری بشریت، نادرست

است یا دست کم چیزی را درباره روند واقعی اوضاع سیاسی - اجتماعی - اقتصادی ایران بعد از انقلاب توضیح نمی دهد. به نظر من این نمونه تحلیل انتزاعی به معنی بد کلمه است. ارزیابی انقلاب ایران نیاز به تحلیلی بسیار پیچیده تر 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 بین المللی و رفتار رژیم سابق در برابر مخالفان و بسیاری عوامل دیگر را در نظر بگیرد. مثال دیگری بزنم. این که تمام جنایات طالبان را در اسلام بینیم همان قدر 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 اساسا هر متنی قابل تفسیرهای گوناگون است. بنابراین این که چرا در افغانستان دوران طالبان یک تفسیر ویژه از اسلام توانست عقیده حاکم بر حکومت شود نیاز به یک تحلیل همه جانبه تاریخی - اجتماعی - سیاسی دارد که بخشی از آن نیز ناگزیر باید درباره شرایط جهانی دهه های پایانی قرن بیستم باشد.

س م: بحث روایت‌های کلان بود که احتمالا از آن دور شدیم.

ش ح: همان طور که گفتم به اعتقاد لیوتار 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 لیوتار و بسیاری متفکران پست مدرن دیگر برای رودرویی با این مشکلات باید پیش فرضهای اصلی روایت بزرگ مانند اعتقاد به حقیقت عینی و اخلاق عام و جهانگستر را رها کرد. به نظر من این که لیوتار می کوشد جنایات قرن بیستم و به طور 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 توضیح دهنده رفتار جنایتکارانه نیست. برای مثال کشتار ارتش امریکا در ویتنام و کشتن حدود سه میلیون ویتنامی از جانب امریکاییان را نمی توان فقط براساس نسخه امریکایی روایت بزرگ توضیح داد. یا به همین علت استفاده از بمب اتم در هیروشیما و سپس ناکازاکی با توسل به روایت کلان فهم پذیر نمی شود. و همین حکم در مورد رفتار وحشیانه ژاپنی ها در جنگ دوم و جنایات هولناک آنها نسبت به چینیه و کره ایها 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 ویژه ای تبدیل به این گونه رفتارها می شوند. مثالی نزدیکتر به وضعیت کنونی جهان را در نظر بگیریم. آیا مشکل تخریب محیط زیست نتیجه اعتقاد به نسخه ای از روایت بزرگ است؟ بی تردید این مشکل پی آمد 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 نسخه ای از روایت بزرگ داریم که در چهارچوب آن بتوانیم در آن واحد هم به مسئله مشکل فقر در جهان معاصر و رسیدن به گونه ای برابری امکانات برای همه افراد بشر بیندیشیم و هم در عین حال به مشکل اساسی تخریب محیط زیست پاسخ دهیم. پاسخ به این مشکلات هر چه باشد به نظر نمی رسد که از درون نقد پست مدرن (لیوتار) 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 حوزه های گوناگون علوم اجتماعی از روانشناسی فردی و گروهی گرفته تا جامعه شناسی و اقتصاد و علوم اجتماعی و تاریخ دارد.

به نظر من نقد لیوتار از روایت بزرگ شباهتهای جالبی با تحلیل میشل فوکو از مقام روشنفکر در دنیای معاصر دارد. و تحلیل هر دو متفکر نمونه بارز محدودیتهای و نارسائیهای اندیشه پست مدرن است. فوکو میان دو برداشت از جایگاه روشنفکر و دو گونه روشنفکر فرق می گذارد: 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 و دانش و آزادی و عدالت ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند، و وظیفه روشنفکر نیز بر پایه همین مفاهیم تعیین می شود. 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 و آزادی و عدالت نیز نادرست است. روشنفکر مانند هر فرد دیگری جایگاه ویژه ای در جامعه دارد و این جایگاه به گونه ای با کارکرد کلی رژیم قدرت و حقیقت مرتبط است. فوکو این تحلیل را به ویژه در مورد روشنفکر به قول او چپ بکار می گیرد که، باز به قول او، خود را حامل حقیقت و مدافع عدالت می دانست 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 بجای ادعای دانش به حقایق عام و جهانگستر یا تلاش در دفاع از حق و عدالت برای همگان، در موقعیت مشخص زندگی حرفه ای خود فعالیت کند. فوکو این روشنفکر را روشنفکر خاص می نامد. روشنفکر خاص، برخلاف روشنفکر عام، دیگر خود را سرمشق و نمونه شهروند خوب نمی داند و مدعی مبارزه با بی عدالتی 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 می کند.

اگر از زبان لیوتار استفاده کنیم، روشنفکر عام فوکو وظیفه خود را با توسل به نسخه ای از روایت کلان فرموله می کند. 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 واقعینانه و با توجه به وضعیت خود و محدودیتهای و تواناییها و نیز نیازهای خود و بدون توسل به روایت کلان وظائفی برای خود قائل است. به نظر من تحلیل فوکو خطرات و موانعی را که در سر راه به قول او روشنفکر خاص است ندیده می گیرد. برای مثال، به نظر می رسد که فعالیت روشنفکر خاص (براساس تعریف فوکو) ناگزیر به سکتاریسم و غرق شدن در فعالیتهای محلی و پراکنده کاری و خرده کاری می انجامد، و چنین روشنفکری همواره در خطر این است که بازیچه دست سازمانها و قدرتهای بزرگ شود. و مهمتر این که نقد فوکو از جایگاه روشنفکر عام بر پایه یک دوراهی غیرواقعی (False dichotomy) استوار است. پی آمد تحلیل فوکو این است که روشنفکر یا باید درگیر پرسشهای کلی و جهانی باشد که نیازمند مفاهیم کلی حقیقت و عدالت اند 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 نفی کننده یکدیگر بلکه در کنار و تکمیل کننده یکدیگرند و به راستی هر دو باید مورد بحث روشنفکران باشند. بحث درباره پرسشهای اخلاقی و سیاسی جامعه ناگزیر به برداشتی از مفاهیم کلی عدالت و 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 رشته های علمی گوناگون. بی تردید 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 حوزه های مختلف علوم طبیعی دارد. اما این مغایر با نقش روشنفکر عام که باید پرسشهای کلی را طرح کند نیست. مبارزه های جزئی باید بتوانند همراه با مبارزه های کلی و هم آهنگ با آنها انجام شوند. امروز چه بسا ضرورت مبارزه کلی و بحث کلی و چشم انداز کلی بیش از همیشه احساس می شود. جهانی شدن هر چه بیشتر و سریعتر سرمایه لزوم فعالیت فکری و سیاسی در ابعاد جهانی را انکارناپذیر کرده است. خلاصه این که، امروز ما بجای 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 در باره مسائل اجتماعی - سیاسی مورد علاقه همگان پردازد. و نیز، برخلاف نظر فوکو و لیوتار، به علت ویژگی کلی بسیاری از مسائل مهم و حساس زمان ما و ارتباط شبکه ای این مسائل با هم، روشنفکر قلمرو همگانی ناگزیر به یک چشم انداز و چهارچوب فکری شبیه به روایت کلان نیاز دارد. بدون داشتن تصویری کلی از وضعیت بشر و دانش به امکاناتی که علم و تکنولوژی برای استفاده از منابع طبیعی موجود در اختیار ما گذاشته اند 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 چشم انداز یا چهارچوب 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 می آید. چهارچوب نظری - ارزشی مورد نظر من چهارچوبی است که نه مطلق باور و بدون پیش فرض (مانند فلسفه اولی نزد دکارت و کانت) بلکه خطاپذیر (fallibilist) به معنای علوم تجربی است - هرچند تقلیل پذیر به علوم تجربی نیز نیست. معنای خطاپذیری این چهارچوب فکری - ارزشی این است که در قلمرو همگانی هر ادعایی باید زیر ذره بین نگاه انتقادی برود و هیچ ادعایی بدون ارزیابی دقیق انتقادی از جانب همگان پذیرفته نشود و همه نتیجه گیریها در تحلیل نهایی موقتی و تجدیدنظر پذیر تلقی شوند. به هر حال، اما، روشنفکر قلمرو همگانی به یک چشم انداز کلی و چهارچوب 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 فهم پذیر است. برای مثال او در نامه سرگشاده ای به مهندس بازرگان، با توسل به مفهوم عام و جهانگستر حقوق بشر، به محاکمه های سریع زندانیان سیاسی و اعدام آنها در ایران پس از انقلاب اسلامی اعتراض کرد. و روشن است که پیش فرض اعتراض فوکو به مهندس بازرگان برداشتی فرافرهنگی از منطق و 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.

س م: بازتاب نظریه روایت کلان را در ادبیات نیز می توان دید. برای مثال جنگ و صلح تولستوی نمونه ای است از روایت بزرگ در رمان نویسی. تصویری که تولستوی از روسیه قرن نوزدهم ارائه می کند 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 چشم اندازه های معین و به روایت رابیهای گوناگون هستند. در ایران نیز برای مثال گلشیری در شازده احتجاج نمونه ای از روایت کلان را به خواننده ارائه می دهد، در حالی که "آینه های در دار" او روایتهای تکه تکه را کنار هم می گذارد و می خواهد خواننده اش از این چشم اندازه های گوناگون به امور بنگرد. به نظر می رسد که آنچه در فلسفه پست مدرن زیر عنوان روایت کلان رد می شود در ادبیات پست مدرن هم کنار گذاشته شده است و نمونه هایش را در آثار کوندرا و در بعضی از آثار گلشیری می بینیم.

ش ح: این پرسش شما در حقیقت پرسشی است درباره رابطه مدرنیسم و پست مدرنیسم در ادبیات و هنر از یکسو و مدرنیسم و پست مدرنیسم در فلسفه از سوی دیگر. بی تردید رابطه ای میان این دو ساحت وجود دارد ولی این رابطه ساده و مستقیم نیست. یعنی درست نیست که هر عقیده ای را از ساحت فلسفه پست مدرن

مستقیماً و بی میانجی به ساحت ادبیات و هنر ببریم یا به عکس. به طور کلی به نظر من بحث در باره این دو ساحت بحث پیچیده‌ای است و خود نیاز به یک گفتگوی 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 هنر با معیارها و پیش‌فرضهای بحث درباره مدرنیسم و پست مدرنیسم در فلسفه یکسان نیستند. و همان طور که پیشتر گفتم معانی 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 رمان نویس "مدرن" می‌دانند. در حالی که بر اساس تقسیم‌بندی شما شاید باید جویس را رمان نویس 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 نزدیک تر است. برای مثال پرداختن به عالم درون و ذهن و گونه‌ای سوژکتیویسم به جای رئالیسم در هنر قرن نوزدهم، یا تجربیدی 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 موثر و غیر خنثی و نیز self reflective شدن هنر (یعنی، تبدیل شدن اثر هنری به اظهار نظر و داوری درباره خود medium هنری).

اما شاید مهمترین نکته‌ای که در این بحث به نظر من می‌رسد این باشد که آن گونه 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 این که رمان "جنگ و صلح" را از چشم انداز راوی کل یا بی طرف نوشته است. درباره "جنگ و صلح" هر چه بگوییم، یک نکته انکارناپذیر است و آن این که این اثر یکی از شاهکارهای رمان نویسی و چه بسا یکی از شاهکارهای همه شکل‌های ادبی است. امروز تلاش کسانی مانند کوندرا در جستجوی 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 هرگونه روایت بزرگ خطرناک است و به نظام‌های توتالیتاری 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

می شود نیز وارد است. به طور کلی می خواهم بگویم که ارزیابی پست مدرنیسم در حوزه های فلسفه و 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 بارآور بوده است و آیا آثار جالب و ارزنده در رشته های 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 غنی تر کرده است یا نه. آیا امروز این نگاه جدید به تجربه زیباییشناسانه ما غنا بخشیده است یا نه؟

س م: شما ادعای دریدا و پیروانش را در مورد نفی نایکسانی ساختاری میان نقد ادبی و خلاقیت ادبی رد می کنید و بر تفاوت بنیادی این دو ژانر انگشت می گذارید. دلیل شما برای این انتقاد از دریدا چیست؟

ش ح: 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 می کند. 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 تاکید می کنند و می خواهند نشان دهند که این تفاوت گذاریها هرچند به چشم ما طبیعی برسند در واقع قراردادی هستند و به این معنا تصنعی و در مواردی دلخواهی. به نظر من این تاکید متفکران پست مدرن بر وجه قراردادی فرق گذاریها و مرزبندیهای اجتماعی - فرهنگی بجا و درست و مثبت است. مرزبندیهای فرهنگی مانند تقسیم حوزه های تحقیق اجتماعی به علوم اجتماعی گوناگون مانند روانشناسی و جامعه شناسی و مردم شناسی و علوم سیاسی و تاریخ و جز آن فقط برای منظورها و هدفهای خاصی مفیدند و تقسیم بندیهای "طبیعی" نیستند. به همین ترتیب، اگر بر مفاهیم علم و فلسفه و ادبیات و اساطیر و دین، دقیق شویم، می بینیم که فرق گذاری میان آنها نیز خیلی روشن و دقیق نیست و پر است از سایه روشنها. باید روشن باشد که تقسیم بندی جامعه به طبقات و گروه های اجتماعی و این که هر گروهی وظیفه ای ویژه در جامعه دارد نیز قراردادی و برای منظورها خاص است. حتی می توان گفت تقسیم بندی افراد به زن و مرد و گفتن این که هر یک وظیفه اجتماعی خاصی دارد نیز قابل پرسش است. تا اینجا متفکران پست مدرن بر نکته ای درست و حساس انگشت گذاشته اند. ...

س م: اما دریدا از دیدگاه خلاقیت ادبی نایکسانی نقد ادبی و آفرینش ادبی مانند شعر و رمان را رد می کند. سوال من این است که شما با رد نظر دریدا و با تاکید بر تمایز میان این حوزه ها چه نتیجه ای حاصل می کنید. به نظر شما دستاورد این فرق گذاریها چیست؟

ش ح: بله دریدا و پیروانش، مانند جانانان کالر، این مرزبندی میان ادبیات، نقد ادبی، و فلسفه را به زیر پرسش برده اند و مدعی اند که همه این ساختها به خلاقیت نیاز دارند و جدا کردن آنها دلبخواهانه و تصنعی است. به نظر من اما این تفاوت گذاریها مهم هستند و نفی آنها پی آمدهای منفی دارد. من، همان طور که پیشتر گفتم، با این نظر دریدا که این گونه تفاوتها ازلی و ابدی نیستند و قراردادی اند موافقم. اما به هر حال تفاوتها وجود دارند و اهمیت آنها نیز در این است که امروز ادبیات و نقد ادبی و فلسفه به ساختهای تخصصی تبدیل شده اند و این تخصصی شدن به نوعی باعث باروری بیشتر آنها شده است. به هم ریختن مرزهای نقد ادبی و ادبیات و فلسفه باعث این می شود که از باوری این ساختها کاسته شود و در نهایت نه منتقد ادبی و نه نویسنده و نه فیلسوف هیچیکدام کار خود را آن طور که باید انجام ندهند. معیارهای ارزیابی کار ادبی و کار فلسفی بکلی با یکدیگر فرق دارند. نفی فرق میان آنها باعث آن می شود که ارزیابی درست کار در این حوزه ها هرچه دشوارتر شود و در نتیجه کیفیت کار در این حوزه ها پایین آید. امروزه نمونه های سطح نازل کار را در حوزه نقد ادبی در امریکا می توان دید که تحلیل فلسفی و نقد ادبی و تحلیل اجتماعی - سیاسی را با هم مخلوط می کند ولی نتیجه کار حتی در بهترین شکل آن اغلب میانمایه است.

س م: داستان سارازین (S/Z) در دست رولان بارت در پنج حوزه نقد می شود. یعنی نقد ساختاری، نقد رواشناختی، 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؟

ش ح: من با این داستان و این نقدها که ذکر کردید آشنا نیستم. اما از یکسو با شما کاملا موافقم که در هر کار فرهنگی و، حتی از این هم یک قدم فراتر می گذارم، در هر فعالیت انسانی گونه ای خلاقیت وجود دارد. بدون تردید هم در علم خلاقیت هست هم در فلسفه و هم در هنر و هم در تاریخ. ولی خلاقیت علمی با خلاقیت هنری یکی نیستند. و مهم تر این که ملاکهای ارزیابی این فعالیتها فرهنگی با یکدیگر تفاوتها اساسی دارد. همان طور که گفتم خلاقیت جوهر فرهنگ انسانی است. ولی نقش تخیل در ادبیات یعنی شعر و رمان با نقش تخیل در مثلا تاریخ بسیار فرق دارد. دریدا می خواهد این مرزها را از میان بردارد و به گمان من این کار به فقیر شدن همه این ساختها می انجامد. به نظر من تردید نیست که با نفی تفاوت میان رمان و تاریخ هم تاریخ نویسی دچار فقر خواهد شد و هم رمان نویسی. 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 ساخت می انجامد. چه بسا یک تفاوت آشکار میان این دو ساخت 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؟" کوشیده ام تفاوت این ساختها را با تفصیل بیشتر توضیح دهم.

س م: در مقایسه میان هابرماس و لیوتار شما در جایی مطرح کرده اید که به نظر هابرماس هدف دیالوگ توافق است در حالی که به نظر لیوتار هدف از کاربرد زبان گونه ای مغالطه است. در حالی که یکی از ویژگیهای ادبیات پست مدرن گفتگو و چند صدایی در شعر و رمان است.

ش ح: ممکن است منظورتان را از "رمان چند صدایی" روشن کنید؟

س م: در رمانهای کلاسیک ما یک راوی دانای کل داریم که همه چیز را از منظر خود روایت می کند. در حالی که در رمان های چند صدایی روایت کلان و راوی دانای کل نداریم. یعنی هر رویداد کوچک توسط شخصیت های رمان از منظرهای گوناگون روایت می شود و به نوعی دیالوگ جای مونولوگ را می گیرد.

ش ح: این پرسش پیچیده ای است و پاسخ به آن نیاز به بحث بسیار مفصل دارد. اما به طور خلاصه عرض کنم که یک تم مشترک در ادبیات پست مدرن (منظورم "ادبیات" به معنای وسیع کلمه است) به زیر پرسش بردن یک رشته مفاهیم مرتبط با یکدیگر مانند وحدت و تمامیت و پیوستگی و کلیت و یکپارچگی و ذات و جز آن است. برای مثال از دید لیوتار جامعه یک کل واحد نیست یا تاریخ یک روند پیوسته ی دارای یک سوژه نیست. لیوتار برای توضیح جامعه از مفهوم بازیهای زبانی ویتگنشتاین فیلسوف برجسته قرن بیستم استفاده می کند. به گمان ویتگنشتاین در آثار پسین او زبان کلیتی با یک ذات یگانگی بخش نیست. زبان مجموعه ای است از بازیهای زبانی ناهمگن که هریک معیارها و ویژگیهای خاص خود را دارد. به نظر لیوتار جامعه انسانی نیز مانند زبان در حقیقت مجموعه ای است از بازیهای زبانی ناهمگن. جامعه و تاریخ، برخلاف تصور متفکرانی مانند هگل و مارکس، دارای یک عنصر وحدت بخش نیستند. جامعه مجموعه ای است از نهادها و پراتیک های پراکنده که ارتباط غیراورگانیک و تصادفی بایکدیگر دارند. به اعتقاد لیوتار حتی عناصر تشکیل دهنده جامعه یعنی افراد انسانی نیز فاقد عنصری وحدت بخش هستند. از دید فیلسوفانی مانند دکارت و کانت و نیز از چشم انداز بسیاری از ادیان عنصر وحدت بخش در فرد انسان خودآگاهی یا ذهن یا روح است. فردیت فرد انسان با این عنصر تعیین می شود. بسیاری از ادیان از جمله دین اسلام بر این عقیده اند که این عنصر وحدت بخش پس از زوال جسم انسان باقی می ماند. متفکران پست مدرن اما به تبع نیچه معتقد به وجود نفس در مقام یک عنصر ساده و وحدت بخش در فرد نیستند. این نظر با بسیاری از نظریه های فلسفی برای مثال در دکارت و کانت و هم با بسیاری نظریات مذهبی که روح را عنصر یگانگی بخش در فرد می دانند تفاوت آشکار دارد. به نظر لیوتار همین حکم در مورد کل جامعه نیز صادق است. به نظر او همان طور که فرد مجموعه ای است پراکنده از گرایشها و آرزوها و رفتارها و تمناهای گوناگون، جامعه نیز

مجموعه ای است از نهادها و پراتیکها و رفتارها و اعتقادات پراکنده. پس این پراکندگی هم در سطح کل جامعه و هم در سطح افراد تشکیل دهنده جامعه وجود دارد. پی آمد این پراکندگی و فقدان عنصر وحدت بخش در تاریخ و اجتماع این است که هر گونه کوشش برای شناخت تاریخ و اجتماع براساس عناصری پایه ای و اساسی نادرست است و به همین ترتیب هر گونه تلاش برای دگرگون کردن جامعه بر پایه این گونه شناخت از اجتماع نیز ناممکن و توهمی است. از این جهت شاید بتوان شباهتی میان این تحلیل لیوتار از تاریخ و جامعه و آنچه شما رمان چند صدایی می نامید دید. به عبارت دیگر شاید بتوان آن تکه تکه بودن رمان چند صدایی 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 چند صدایی، از سوی دیگر، نمی بینم. اما یک نکته دیگر نیز در اینجا به نظر من می رسد که توجه به آن مهم است. به گمان من، دست کم به یک معنا، چند صدایی بودن چه بسا ویژگی هر رمان خوب است. درست است که رمان کلاسیک از چشم انداز دانای کل روایت می شود. ولی حتی با آن تکنیک نیز رمان نویس می تواند چشم اندازهای گوناگون شخصیت‌های مختلف رمان را خلق کند. رمان خوب باید بتواند این کار را بکند. حتی از دید راوی بی طرف و دانای کل نیز باید بتوان سایه روشن‌های شخصیت‌های رمان را دید. رمان خوب دست کم شخصیت‌های اصلی را با مقولات سیاه و سفید تفسیم بندی نمی کند و به خواننده این امکان را می دهد که به هر وضعیتی در رمان از چشم اندازهای گوناگون نگاه کند. به عبارت دیگر می خواهم بگویم که چند صدایی بودن فقط مسئله تکنیک رمان نویسی نیست و ویژگی چه بسا ذاتی رمان در مقام یک رسانه هنری است. بنابراین حتی رمان‌های برجسته کلاسیک هم چند صدایی هستند. برای مثال رمان "پدران و پسران" تورگنیف، هر چند از دید راوی کل بیان می شود، دست کم به این معنا چند صدایی است که زیست - جهان روسیه دهه های میانی قرن نوزدهم را از چشم انداز دو نسل مختلف نشان می دهد، و شاید توفیق تورگنیف درست در این است که نهایت همدردی و تفاهم را با هریک از این دو چشم انداز از خود نشان می دهد و در خلق آنها نهایت انصاف را رعایت می کند.

اما درباره آن بخش از پرسش شما که مربوط بود به مقایسه هابرماس و لیوتار: به یک معنا هر دو چندگانگی در شخصیت و در جامعه را می پذیرند. آنچه مورد اختلاف آنهاست وجود گفتگو نیست بلکه پیش فرضهای ضمنی گفتگوست. به نظر هابرماس هر گونه کاربرد زبان در نهایت افراد را وارد گونه ای رابطه همکاری با یکدیگر می کند. این تحلیل او پایه در برداشتی از زبان دارد که مورد تایید لیوتار نیست. لیوتار کاربرد زبان را در اساس در زمینه گونه ای رقابت و تضاد و حتی جنگ میان بکاربرندگان زبان می داند که هدفشان گونه ای پیروزی بر یکدیگر است و نه همکاری با یکدیگر. هابرماس به رغم وجود بازیهای زبانی گوناگون معتقد است که امکان گونه ای، اگر نه وحدت، دست کم رابطه 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 و کاربرد زبان برای توصیف و توضیح جهان بیرون و کاربرد زبان برای تنظیم رابطه های اجتماعی، موفقیت در همه این ساحتها نیاز به گونه ای همکاری اجتماعی دارد. پیش فرض ضمنی ورود به این ساحتها رسیدن به گونه ای 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 می رسد که لیوتار حرف هابرماس را چنین تفسیر می کند که گویی به نظر هابرماس توافق همواره و در هر وضعیتی ممکن است. آن طور که من می فهمم این حرف هابرماس نیست. رسیدن به توافق به طور ضمنی پیش فرض هر گفتگویی است ولی همیشه عملی نیست. لیوتار به عکس در این بحث از آن سوی بام می افتد و اساس رابطه اجتماعی را، به پیروی از نیچه، خواست قدرت می داند و نه همکاری و تفاهم.

- س م: بعضی از متفکران پست مدرن در پس این فکر که زبان ابزاری در خدمت قدرت و در خدمت سرمایه است، بحث نحو زدایی و معنا زدایی از زبان را مطرح می کنند. در این مورد نظر شما چیست؟

- ش ح: مطمئن نیستم که چه کسی مورد نظر شماست. به هر حال به نظر من این پروژه که زبان را از معنا تهی کنیم تا در خدمت بورژوازی نباشد قابل فهم نیست. اگر زبان را از معنا تهی کنیم دیگر چیزی از زبان نمی ماند. این که زبان را می توان همچون ابزاری برای اعمال قدرت به کار برد به معنای آن نیست که زبان را می توان به ابزار قدرت تقلیل داد. زبان بستر هستی انسانی است. و معنا زدایی از زبان یعنی نفی زبان و نفی زبان یعنی نفی انسان. این که 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 گذاشته اند به اشکال مختلف ابراز کرده اند.

- س م: هایدگر زبان را خانه هستی می داند.

- ش ح: بله این استعاره معروف هایدگر برای بیان جایگاه زبان است. به نظر می رسد که این استعاره می خواهد از جمله این معنا را منتقل کند که انسان با زبان انسان می شود، و به نظر من این کاملا نظر درستی است. اما اگر هستی انسان با زبان است، چگونه می توان زبان را از معنا تهی کرد تا به آن هستی رسید؟ این امری غیرممکن است.

• س م: شاید کوشش شعر پست مدرن معاصر ایران در نحوزدایی دستوری و معنا زدایی و ساختار زدایی در جهت همان پروژه معنایزدایی پست مدرن است. این اشعار را حتی پس از بارها و بارها خواندن نمی توان فهمید.

• ش ح: بنده متاسفانه یا، باتوجه به توضیحات شما، شاید خوشبختانه با شعر پست مدرن ایران آشنا نیستم. اما از آنچه شما می گوید این برنامه ی معنا زدایی از جانب شاعران ایرانی من را به یاد پروژه ی هنری دادائستیهای اوایل قرن بیستم می اندازد. تنها چیزی که من از این گونه پروژه ها می فهمم این است که واکنشهایی هستند به وضعیت نامطلوب موجود. ولی کل این گونه تلاش به نظر من پارادوکسیکال می رسد و بیانگر شکلی بسیار افراطی از بدبینی است. نمونه بسیار معقول تر و قابل فهمتر این بدبینی را می توان در اندیشه آدورنو در آثاری مانند "دیالکتیک روشنگری" و "دیالکتیک منفی" دید. آدورنو در دهه 40 به این نتیجه رسید که فرهنگ ابزارآور حاکم چنان بر فلسفه و علم سلطه یافته که هرچه بگوییم در خدمت آن فرهنگ قرار می گیرد. به نظر آدورنو تنها جایی که برای امکان بروز و بیان اندیشه انتقادی مانده ساحت شعر و موسیقی، و هنر به طور کلی، است - و آنهم 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 نمی دانم و با ارزیابی او از وضعیت فلسفه و علم موافق نیستم، ولی بی تردید منظور او این نبود که هنرمندان مورد نظرش در آثارشان معنا زدایی کرده اند. درست است که باز برای مثال موسیقی 12 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 هیچوجه چیزی شبیه معنا زدایی نبود بلکه او می خواست در آثار انقلابی خود فضاهای معنایی جدید خلق کند و در نهایت هدفش گونه ای ارتباط و چه بسا ارتباط معنایی بود.

• س م: آقای حقیقی اگر نکته ای برای پایان دادن به این گفتگو به نظر تان می رسد که تا به حال طرح نشده، لطفا در این جا با ما در میان بگذارید.

• ش ح: از این فرصتی که برای گفتگو درباره بعضی از مباحث کتاب "گذار از مدرنیته؟" در اختیار من گذارید بسیار سپاسگذارم. چون مناسبت این گفتگو درباره اندیشه و فرهنگ پست مدرن چاپ دوم کتاب "گذار از مدرنیته؟" است، اجازه دهید که تکه ای از کتاب را برایتان بخوانم که به طور خلاصه بیانگر ارزیابی من از این جریان فکری - فرهنگی است:

"شاید مهم ترین اثر مثبت فلسفه و نظریه اجتماعی انتقاد اصولی و منطقیِ باورهای رایج ولی نادرست و نهادهای مسلط ولی ناعادلانه است. نقد اصولی می تواند نشان دهد که آن چه در باور عام "عقل سلیم" انگاشته می شود بسا که متعصبانه و نادرست است. به همین گونه، چنین نقدی می تواند نقاب از چهره آن چه زیر عنوان واقع بینی سیاسی توجیه کننده نهادهای ناعادلانه حاکم است بر دارد. اندیشه و نظریه انتقادی می تواند رابطه میان ایدئولوژی حاکم و نهادها و ساختارهای مسلط و ناعادلانه را نشان دهد....

از سوی دیگر، اندیشه نظری و فلسفی می تواند اثرات منفی داشته باشد. ترویج شکاکیت همه جانبه (cynicism) نسبت به حقیقت و عدالت و پیشرفت می تواند نگرشی را رواج دهد که هرگونه بحث استلالی را عبث و بی معنا می انگارد. اگر وجه انتقادی تا بدان جا پیش رود که هرگونه امکان رسیدن به حقیقت را به زیر پرسش برد و عقل را چیزی جز وسیله ای برای به چنگ گرفتن قدرت و اعمال سلطه نداند، در آن صورت وجه سازنده عقل به کلی نفی شده است... سهم بعضی از متفکران پست مدرن در پیشبرد اندیشه انتقادی را نمی توان انکار کرد. برای مثال، پاره ای از آثار میشل فوکو نمونه های برجسته اندیشه انتقادی در دوران ما به شمار می روند... [اما به طور کلی متفکران] پست مدرن در گسترش فرهنگ نیهیلیستی دوران ما نقش انکارناپذیر داشته اند. پست مدرنیسم به ایجاد فضای فرهنگی ای کمک کرده است که در آن تفاوت میان درست و نادرست، خوب و بد، عدالت و بی عدالتی، بحث اقماعی - عقلانی و مغالطه، آزاداندیشی و تحجر فکری، آزادی واقعی و توهم آزادی، واقعیت و خیال از میان رفته است. پست مدرنیسم به پدید آمدن فضایی کمک کرده است که در آن نسبت باوری فرهنگی دگم بی چون و چرای زمانه شده است. در این فضا درستی و نادرستی احکام، خواه علمی و خواه اخلاقی، براساس معیارهای مورد قبول فرهنگ حاکم بر جامعه تعیین می شود. هر فرهنگی معیارهای درست و غلط و حق و باطل و زشت و زیبای خود را دارد و خود تعیین می کند که چه درست است و چه نادرست؛ چه حق است و چه باطل؛ چه زیباست و چه زشت." (گذار، ویراست دوم، صص 72-74).

"پرسش درباره ماهیت مدرنیته پرسش مرکزی بحث درباره اندیشه و فرهنگ پست مدرن است. فیلسوفان پست مدرن نقد متافیزیک را نشانه پایان مدرنیته و آغاز پست مدرنیته دانسته اند. در مقابل بعضی از فیلسوفان معاصر مانند هابرماس و ولمر معتقدند که مدرنیته افق همیشگی چشم انداز دانشی، زیبایی شناسانه، و اخلاقی - سیاسی ماست. بدعت اندیشه پست مدرن 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 اندیشه ها و نهادهای مدرن از آغاز بخشی از روح مدرنیته بوده است. به این معنا اندیشه انتقادی و پلورالیسم از ویژگیهای جدایی ناپذیر مدرنیته به شمار می آیند." (همانجا، صص 75-76).