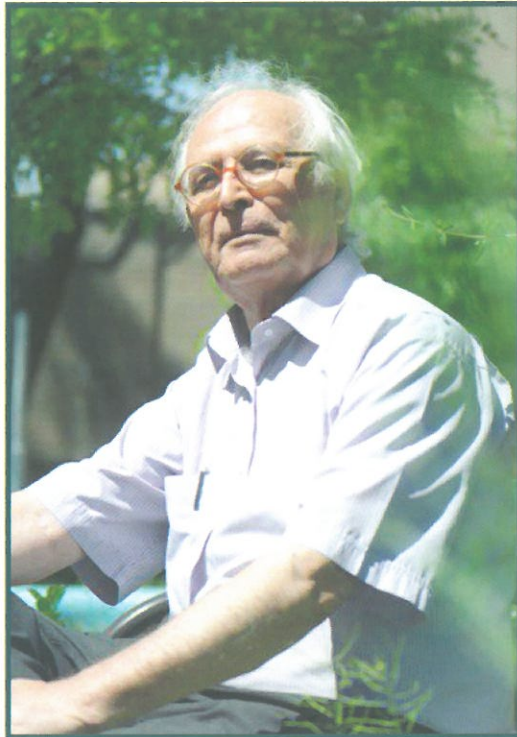


کلام فلسفه عرفانه

۱۴-۱۳

سال چهارم، شماره ۱۳ - ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶، قیمت ۱۰۰۰۰۰ ریال

- درنگی در باب وضعیت فلسفه اسلامی - ایرانی در جهان معاصر، موانع و راهکارها
محمد سعیدی مهر
- تجربه ایرانی مواجهه با منطق: گفت‌وگو با دکتر ضیاء موحد
محمدجواد اسماعیلی، مهدی عظیمی، اسدالله فلاحی و مالک شجاعی جشوقانی
- نشست نقد و بررسی کتاب تأملاتی در منطق ابن‌سینا و سهروردی ضیاء موحد، اسدالله فلاحی و علیرضا دارابی
- نشست نقد و بررسی کتاب شرح مبسوط منطق اشارات احد فرامرز قراملکی، غلامرضا ذکیانی، عبدالله صلواتی و طاهره کمالی‌زاده
- جریان‌شناسی قانون اخلاق از رهگذر نقد عقل به عقل سیدحمیدرضا حسنی
- نگاهی به کتاب تاریخ، نظریه و عمل فلسفه برای کودکان: چشم‌اندازهای جهانی معصومه قنبری
- هجرت از هرمنوتیک به سیاست‌رهایی‌بخش دیتس میسگلد (به‌همراه ترور نوریس و حسین مصباحیان)، ترجمه علی کر بلائی
- گمشده فلسفه در آکادمی‌های ایران، نقد فلسفه دانشگاهی ایران به‌بهانه بررسی کتاب فیلسوفان هیتلر عاطفه صاحب‌قدم
- نقد و بررسی کتاب فرهنگ پیام‌درن، کتاب تقدیری کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۹۵ مجید پروانه‌پور



کلام فلسفه عرفان

فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه، عرفان باهدف معرفی و نقد کتاب‌ها و بررسی مسائل و مشکلات نشر کشور در این حوزه فعالیت می‌کند و پذیرای مقالات نقد صاحب‌نظران و علاقه‌مندان گرامی است.

شایسته است نویسندگان گرامی پیش از ارسال مقالات خود به دفتر نشریه به موضوعات زیر توجه داشته باشند:

- مقالات باید بین ۲۰۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه باشند.
 - مقالات باید با نرم‌افزار word2007 و بر اساس شیوه‌نامه نشریه حروف‌نگاری شده باشند (فایل قالب مقالات از سامانه نشریات موسسه خانه کتاب در دسترس است).
 - مقالات باید دارای چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و کلیدواژه (حداکثر ۷ کلمه) باشند.
 - نام و نام خانوادگی نویسنده، عنوان شغلی یا رتبه تحصیلی او، ایمیل نویسنده، و نشانی پستی و تلفن تماس او باید در ابتدای مقاله درج شود.
 - مقالات صرفاً از طریق سایت فصلنامه بارگذاری و ارسال شود. دستورالعمل ارسال مقاله در انتهای مجله است.
 - ارسال متون اصلی مقالات ترجمه و اطلاعات کتاب‌شناختی آن به همراه مقاله ضروری است.
 - جدول‌ها، نمودارها، و عکس‌های مقاله علاوه بر قرار گرفتن در متن، باید به طور جداگانه نیز ارسال شود.
 - دستور خط مد نظر نشریه مطابق دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی است و مراعات آن در مقالات لازم است.
 - براین‌نام‌ها، اصطلاحات، و توضیحات باید در پی نوشت بیاید.
 - ارجاعات مقاله باید به صورت درون‌متنی و کتابشناسی آن نیز بر همان اساس مرتب شود. بدین ترتیب:
 - ارجاع درون‌متنی: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره صفحه).
 - کتابشناسی: نام خانوادگی، نام، (سال نشر). نام کتاب. محل نشر: نام انتشارات.
 - مقاله‌شناسی: نام خانوادگی، نام، (سال نشر). «نام مقاله». نام نشریه. شماره (ش.)، تاریخ نشر: شماره صفحات.
- ناشرانی که علاقه‌مند به معرفی و نقد آثارشان در این نشریه هستند می‌توانند دو نسخه از کتاب خود را به دفتر نشریه ارسال کنند یا با واحد بازرگانی موسسه خانه کتاب تماس بگیرند.
- تلفن واحد بازرگانی: ۰۱-۶۶۴۹۶۹۴۰-۲۱



فصلنامه نقد کتاب
کادرسفیر

سال چهارم، شماره ۱۳ - ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: موسسه خانه کتاب

مدیرعامل خانه کتاب: مجید غلامی جلیسه

دبیر شورای سردبیری فصلنامه‌ها: افشین داورپناه

هیئت مشاوران علمی: دکتر رضا داوری اردکانی، دکتر شهرام پازوکی، دکتر محسن جوادی،
 حجت‌الاسلام دکتر محمدتقی سبحانی، دکتر سیدحمید طالب‌زاده، دکتر علی اصغر مصلح،

حجت‌الاسلام دکتر سید محسن میری

سردبیر: دکتر مالک شجاعی جشوقانی

مدیر کتاب و نشریات: علی علی محمدی

مدیر داخلی: شیما جرجانی

ویراستار: سعید رضوانی

طراحی، چاپ و انتشار: ناصر میرزایی، علیرضا کرمی، عسگر ابراهیمی، طاهره قاسمی، و رحمان

کیانی (واحد انتشارات).

طراح نام‌واره: مسعود نجابتی

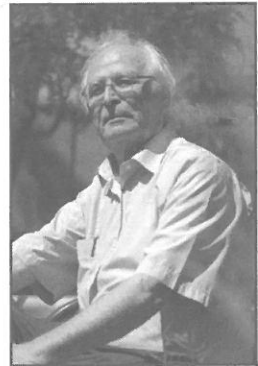
صفحه‌آرا: معاد طبری

چاپ و صحافی: چاپخانه بوستان کتاب

ناظر چاپ: فاطمه بیگدلی

مسئول توزیع: وحید مرادی

تلفن توزیع: ۸۸۳۴۲۹۸۵



عکاس:

امید حبیب طاری فرد

نشانی: تهران، خیابان انقلاب،

خیابان فلسطین جنوبی، کوچه

خواججه‌نصیر، شماره ۲،

سرای اهل قلم، طبقه ۵،

صندوق پستی: ۳۱۳-۱۳۱۴۵

تلفن: (داخلی ۳۰۹) ۶۶۴۱۴۹۵

نشانی تارنمای فصلنامه:

ptmbr.faslnameh.org

پست الکترونیکی:

Philosophy@faslnameh.org

Philosophy.faslnameh@gmail.com

ISSN:2423-5024

نمایه‌شده در پایگاه‌های:

www.noormags.ir

www.magiran.com

- نقل مطالب این نشریه با ذکر منبع آزاد است.

- مقالات منعکس‌کننده نظر نویسندگان آن‌هاست و خانه کتاب و فصلنامه نقد کتاب

هیچ مسئولیتی درباره محتوای این آثار ندارد.

فهرست

سرسخن فصل

۳ درنگی در باب وضعیت فلسفه اسلامی - ایرانی در جهان معاصر، موانع و راهکارها / محمد سعیدی مهر

ویژه نامه دکتر ضیاء موحد

۷	تجربه ایرانی مواجهه با منطق: گفت و گو با دکتر ضیاء موحد / محمد جواد اسماعیلی، مهدی عظیمی، اسدالله فلاحي و مالک شجاعی جشوقانی
۱۹	دیدار دوم و گفت و گویی دیگر با دکتر ضیاء موحد / مهدی مظفری ساوخی
۳۱	از وضوح منطق جدید تا ابهام شعر سبید: کتابشناسی توصیفی آثار منطقی و ادبی استاد دکتر ضیاء موحد / سعید انواری
۵۷	طبیعت شعر، منطق شعر: سنت و نوآوری در اندیشه و شعر ضیاء موحد / محمّد جواد اسماعیلی
۷۱	رخنه کاربردی مواضع مغالطه در گفتمان ارسطویی - ابن سینایی / احد فرامرز فراملکی و سعیده حسینیقلیان
۷۹	نشست نقد و بررسی کتاب تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی / ضیاء موحد، اسدالله فلاحي و علی رضا دارانی
۸۷	نگاهی به مطالعات تطبیقی منطق در ایران و معرفی کتاب منطق تطبیقی / اسدالله فلاحي
۹۵	بررسی و نقد دو کتاب ماهیت منطق و منطق ماهیت و تحلیل منطقی گزاره / علی رضا دارانی
۱۰۷	نشست نقد و بررسی کتاب شرح مبسوط منطق اشارات / احد فرامرز فراملکی، غلامرضا ذکایی، عبدالله صلواتی و طاهره کمالی زاده
۱۲۱	مدخل "Eristic" در ویژه نامه توصیفی منطق / مهدی عظیمی

نقد آثار جدید

۱۲۹	جریان شناسی قانون اخلاق از رهگذر نقد عقل به عقل / سید حمیدرضا حسینی
۱۴۹	فلسفه اخلاق به روایت جان دیویی / شیما جرجانی
۱۵۹	نگاهی به کتاب تاریخ، نظریه و عمل فلسفه برای کودکان، چشم‌اندازهای جهانی / معصومه قنبری
۱۶۹	هجرت از هرمنوتیک به سیاست: راهی بخش ادیتر میسگلد (به همراه ترور نوریس و حسین مصاحبیان) / ترجمه علی کرلایی
۱۸۹	روزنه‌ای به اندیشهٔ مارتین هیدرگر / زینب انصاری
۱۹۷	گمشدهٔ فلسفه در آکادمی‌های ایران، نقد فلسفهٔ دانشگاهی ایران به‌بهانهٔ بررسی کتاب فیلسوفان هیتلر / عاطفه صاحب‌قدم
۲۲۹	معرفی و ارزیابی کتاب تاریخ و تبیین مفهوم خرد / عباس نعمتی و عادل نعمتی
۲۳۹	هرمنوتیک به‌مثابهٔ هم‌زیانی اعلی بیرحبانی

شایسته ترجمه

۲۴۵ در باب مناسبات حکمت و کیمیا / بیل لوری / ترجمه رضا کوهکن

شایسته مطالعه

۲۴۷	شایسته مطالعه به زبان فارسی / شیما جرجانی
۲۶۳	شایسته مطالعه به زبان انگلیسی / اسپیده رضی
۲۶۹	شایسته مطالعه به زبان فرانسه / مهناز احدی

کتابشناسی تخصصی

۲۷۳ کتابشناسی تفصیلی ژان بل سارتر در زبان فارسی / مرگان حمیدی

نقد نقد

۲۸۳ نقد یا اشکال تراشی، پاسخی به نقد کتاب آموزش زبان یونانی باستان تحت عنوان «برگردان یا نگارش؟ نگاهی به نخستین آموزش نامهٔ زبان یونانی کهن به پارسی» / سعیده محمدزاده

نقد آثار پیشین

۲۹۱	نقد و بررسی کتاب فرهنگ پیامدین، کتاب تقدیری / کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۹۵ / مجید پروانه پور
۲۹۷	نقد و بررسی کتاب یادبنار، شناسی هگل و تبارشناسی فوکو / محمد اصغری

نامه

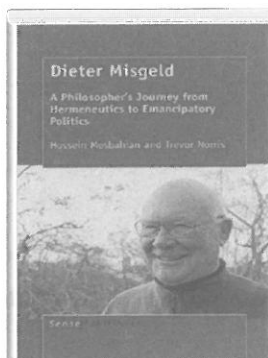
۳۰۷ نامه دکتر احمد احمدی

هجرت از هرمنوتیک به سیاست‌رهای بخش^۱

● دیتر میسگلد^۲ (به همراه ترور نوریس و حسین مصباحیان)^۳
● ترجمه علی کربلایی / akarbalaeim@gmail.com

چکیده

پروفسور دیتر میسگلد، بیش از سی سال در مؤسسه مطالعات تعلیم و تربیت اونتاریو در دانشگاه تورنتو، فلسفه تعلیم و تربیت درس می‌داد. اولین باری که به‌عنوان دانشجوی تحصیلات تکمیلی به این مؤسسه آمدم، دریافتم که پروفسور میسگلد در هاله‌ای از رازگونگی احاطه شده‌است. بسیاری بر ذکاوت و گستره دانش و گه‌گاه شخصیت دلهره‌آور او صحنه می‌گذاشتند. اما کنجکاو بسیاری نیز درباره تغییرات فکری او و علت رویگردانی وی از فلسفه وجود داشت. به‌گفته مدیر پیشین گروه فلسفه، «پانزده سال نخست که دیتر به گروه فلسفه تعلیم و تربیت آمد، سرزنش‌مان می‌کرد که آن‌قدر که باید، فلسفی نیستیم. پانزده سال پایانی، ما را متهم می‌کرد که زیادی فلسفی هستیم»^۴ کنجکاو شده بودیم که چطور می‌شود کسی که آموزش‌های بی‌نظیری از متفکرانی دیده بود که شکل‌دهنده اغلب سنن فلسفی قرن بیستم بوده‌اند، سرانجام از فلسفه روی برگرداند و دیگر آن را مفید نداند. همین دگردیسی بود که در پی فهمش بودیم. میسگلد متفکری نامتعارف است: او نه چپ‌گرا و تندروست، نه به‌هیچ‌روی راست‌گرا. نه متفکری سکولار است، نه مارکسیستی ضددین. او به‌هیچ‌روی نویسنده یا فیلسوفی متعارف نیست. او نقشی برای خود قائل است که برای بسیاری عجیب به‌نظر می‌رسد و توضیح‌دادن آن به همگان دشوار است. به‌زودی بر ما آشکار شد که میسگلد از دسته‌بندی‌های ساده سرپیچی می‌کند: آن‌جا که باید فلسفی می‌بود، سیاسی می‌شد و آن‌جا که پاسخی سیاسی انتظار می‌رفت، رویکردی تاریخی در پیش می‌گرفت. از آن‌جا که ما هر دو مجذوب فلسفه‌ایم و دنبال فهم این‌که چرا میسگلد رفته‌رفته از آن روی برگرداند، انگیزه اصلی و پرسش راه‌بر ما این است که: چرا کسی که در یکی از شورانگیزترین محیط‌های فلسفی قرن بیستم (دانشگاه هایدلبرگ) آموزش دیده‌است، آرام‌آرام



■ Mesbahian, Hossein & Trevor Norris, *Dieter Misgeld, A Philosopher's Journey from Hermeneutics to Emancipatory Politics* (2017)

ISBN 978-94-6300-932-4.

فصلنامه نقد کتاب

کلاس فلسفه عرفانی

سال چهارم، شماره ۱۲-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۱۷۰

از فلسفه روی برمی گرداند؟ با میسگلد در پاییز ۲۰۰۵ گفت‌وگو کردیم و ۷۵ سؤال از او پرسیدیم که در حال آماده کردن آن برای چاپ به شکل کتاب هستیم. در مقاله پیش‌رو، سه عامل اصلی‌ای را که بر هجرت او از فلسفه به سیاست رهایی‌بخش اثرگذار بوده، بررسی می‌کنیم: خوانش او از ریچارد رورتی، مواجهه شخصی او با بودیسم و باریک‌اندیشی‌های گاه ریشه‌ای او در سیاست جهانی و رژیم‌های امنیتی جدید، به‌ویژه در بستر آمریکای لاتین.

کلیدواژه

دیتر میسگلد، آرای فلسفی، حیات علمی و دانشگاهی، ریچارد رورتی.

در آمد

پرسش‌های ما از میسگلد با پرسشی درباره ورودش به کانادا و سفرش برای به‌دست آوردن نخستین موقعیت دانشگاهی در شهر شمالی و معدنی سرد و دورافتاده سادبری اونتاریو^۵ و تدریس فلسفه تعلیم و تربیت در دانشگاه تورنتو آغاز شد و بعد به کودکی پر آشوب او در روزهای جنگ جهانی دوم کشید. بعد از آن به‌سراغ سال‌هایی که در هایدلبرگ گذراند رفتیم، جایی که در آن با هانس گئورگ گادامر اخلاق و هرمنوتیک می‌خواند، با هایدگر درباره هگل و کانت بحث می‌کرد و شاهد فعالیت فلسفی هابرماس بود. مضمون مقاله پیش‌رو، بررسی هرمنوتیک فلسفی گادامر و سیاست هایدگر، تبیین هابرماس از مدرنیته و مدرنیزاسیون، و باریک‌اندیشی‌های میسگلد در باب محدودیت‌های پست‌مدرنیسم و تأثیر رورتی است. بحث‌های ما درباره تعلیم و تربیت شامل این موارد می‌شود: تأثیر مکتب فرانکفورت بر توسعه آموزش و پرورش^۶ انتقادی، نقش دانشگاه مدرن در سیاست جهانی، و تغییر در تعلیم و تربیت که پیش‌تر به‌مثابه خودشکل‌بخشی^۷ (Bildung و Paideia) فهم می‌شد و اکنون با معیار دانشجو به‌مثابه «مشتری» بیان می‌شود. ما این گفت‌وگو را با موضوعات سیاسی جهانی مانند رابطه غرب و شرق، سرنوشت کانادا در جهان، و اهمیت حقوق

بشر و دیدگاهی جهان‌سومی به پایان خواهیم برد.

میسگلد از نخستین ورودش به کانادا برای به‌دست‌آوردن موقعیتی در دانشگاه لورنسی سادبری^۸ و شگفت‌زدگی‌اش از فاصله‌ای که این کشور جدید با غنای فکری و زیبایی کارت‌پستالی هایدلبرگ داشت، گزارشی هیجان‌انگیز ارائه می‌دهد:

در سال ۱۹۶۸ به مونترال آمدم، با کشتی ایمپرس کانادا^۹ از لیورپول می‌آمدم، کشتی‌ای که بسیاری از مهاجران را از جزایر بریتانیا به کانادا می‌برد. به کانادا آمدم چون قراردادی برای تدریس در کالجی داشتم که عضو وابسته دانشگاه لورنسی سادبری بود. هزینه سفر را آن‌ها می‌دادند و این به من امکان می‌داد که وسایل خانواده، اثاثیه و چیزهای دیگر را با خود ببرم. بعد از این که به مونترال رسیدم، سفرم را با اتوبوسی شبانه به سمت سادبری در اونتاریو شمالی ادامه دادم. به یاد می‌آورم که صبح خیلی زود پس از گذراندن اوتاوا از پنجره به بیرون نگاه کردم و تنها چیزی که به چشمم می‌آمد، فضایی خالی بود. تعداد شهرها بسیار اندک بود و من به آن عادت نداشتم. آلمان خیلی خیلی شلوغ است. به فاصله هر ده دقیقه یک روستا یا شهری کوچک وجود دارد. در آن‌جا فضاها خالی نمی‌بینید. در کانادا صخره‌هایی با درختانی بسیار کوتاه وجود داشت که به آن هم عادت نداشتم و باعث می‌شد که چشم‌انداز خالی‌تر به‌نظر برسد. نامش سپر کانادایی^{۱۰} بود، اگرچه من در آن هنگام نمی‌دانستم که چنین نامی دارد. این نخستین مواجهه من بود. آن چشم‌انداز بسیار خالی برای من خیلی تازگی داشت ... به دانشگاهی کوچک آمده بودم؛ دانشگاهی که مکان آن بیرون از شهر و در میان دو دریاچه بود. هایدلبرگ تفاوت زیادی داشت، چون دانشگاه در سطح شهر پخش بود و تنها یک فضای دانشگاهی وجود نداشت. [در هایدلبرگ] بیشتر اوقاتم را در [گروه] علوم انسانی و فلسفه می‌گذراندم؛ در یکی از قدیم‌ترین ساختمان‌ها بودیم، ساختمانی که متعلق به قرن هفدهم بود. همیشه در مرکز آن شهر قدیمی بودیم. اما اکنون در این دانشگاه جدید بودم. این دانشگاه کانادایی را درست قبل از آمدن من و در بالای یک صخره ساخته بودند. سادبری به معدن‌های نیکل بزرگش، به‌ویژه اینکو اینترناسیونال^{۱۱} که قبلاً شرکت آمریکایی بزرگی بود، و به دودکش‌های بلند چیره بر چشم‌انداز، از جمله بلندترین دودکش جهان، شهره است. دودهایی بود که بیرون می‌دمید و در هوا پخش می‌شد. فقط این نبود؛ در روند پالایش نیکل، یعنی روند استخراج نیکل از سنگ، مواد شیمیایی‌ای به کار می‌بردند که آن‌ها هم وارد هوا می‌شد و آسیب فراوانی به محیط می‌زد؛ چنان‌که معدن‌های روباز و کوره‌های ذوب فلز در گذشته چنین می‌کرد. صخره‌ها سوخته به‌نظر می‌رسید. نظیر آن را هیچ‌وقت ندیده بودم - سیاه ... این تجربه من از جایی بود که تا حد امکان از چیزی که در هایدلبرگ با آن مواجه بودم دور بود. فلسفه یا نظریه، به‌ویژه سنت آلمانی‌ای که می‌شناختم، انگار اهمیت بسیار اندکی داشت.

میسگلد شرح می‌دهد که دعوت از او برای رفتن از هایدلبرگ به کانادا چطور

پیش آمد: بعد از این که دوره دکتری را با هانس گئورگ گادامر در هایدلبرگ به پایان رساندم، برنامه مطالعاتی دیگری را در روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی پدیدارشناسانه آغاز کردم. پشتیبانی مالی این مطالعات را کمک‌هزینه فولکس‌واگن برعهده گرفته بود؛ این کمک‌هزینه به پیشنهاد مدیر مؤسسه روان‌شناسی به من تعلق گرفت. می‌خواستم پس از آن همه فلسفه کلاسیک، به‌سراغ علوم اجتماعی بروم. اما خیلی زود از این که مجبور بودم حوزه‌هایی را مطالعه کنم که واقعاً علاقه‌ای به آن‌ها نداشتم، مانند آمار و روان‌شناسی فیزیولوژیک، خسته شدم. توقع داشتم بتوانم بی‌واسطه‌تر به حوزه‌های مورد علاقه‌ام بپردازم. یکی از آشنایان کبکی من در هایدلبرگ درس خوانده بود و می‌دانست که انگلیسی را خوب حرف می‌زنم و دانشی در خواندن فرانسه دارم؛ پیشنهاد کرد که به دانشگاه لورنسین^{۱۲} سادبری^{۱۳}، جایی که او در آن درس می‌داد بیایم و بعد می‌توانستم تصمیم بگیرم که چه کار کنم. پیشنهاد او را پذیرفتم، چنان که همسر سابقم نیز پذیرفت. میل نیرومندی به استقلال شخصی بیشتر حس می‌کردم. در سادبری، فلسفه سیاسی و اجتماعی، فلسفه فرهنگ، فلسفه علوم اجتماعی و نیز متفکرانی چون کانت، هایدگر و ... را درس می‌دادم. اگزستانسیالیسم و پدیدارشناسی هم درس می‌دادم. همکارانم پیشنهاد می‌کردند این درس‌ها را ارائه بدهم؛ درس‌های سال دوم لیسانس و بعد بیشتر، درس‌های سال سوم و چهارم به‌علاوه کلاس‌های آزاد برای درآمد بیشتر (بدهکار بودیم). بنابراین ۱۲ ساعت رسمی در هفته درس می‌دادم، تابستان‌ها هم بود. گاهی از ۱۲ ساعت هم بیشتر می‌شد.

پس‌زمینه همه آن‌چه انجام دادم این بود که من که به‌عنوان دانش‌آموز مبادله‌ای از دبیرستانی در شیکاگو فارغ‌التحصیل شده بودم، می‌خواستم به آمریکای شمالی، مخصوصاً ایالات متحده، بیایم. درواقع به مدرسه جدید پژوهش‌های اجتماعی درخواست فرستاده بودم تا علوم اجتماعی بخوانم، اما به من گفتند که این کار منطقی نیست، چون دکترایی در زمینه‌ای تقریباً مشابه داشتم. اما زمان جنگ ویتنام هم بود و برایم مهم بود که از ایالات متحده فاصله داشته باشم تا موضعی انتقادی اتخاذ کنم، موضعی که تا به امروز با من همراه است.

با این شروع از سادبری، میسگلد به دانشگاه تورنتو می‌رود. با این که در زمینه فلسفه تعلیم و تربیت و در دانشکده تعلیم و تربیت تازه‌کار بود، در خلال درس‌هایی که درباره مکتب فرانکفورت در او.آی.اس.ای.بی.^{۱۴} می‌داد، با آن آشنا می‌شد. برخی از افرادی که در آن هنگام در حیات فکری بسیار فعال دانشگاه تورنتو حضور داشتند، عبارت بودند از: نظریه‌پرداز نامدار ادبی نورتروپ فرای^{۱۵}، نظریه‌پرداز رسانه مارشال مک‌لوهان^{۱۶}، نظریه‌پرداز سیاسی آلن بلوم^{۱۷}، اقتصاددان سیاسی و منتقد لیبرالیسم سی.بی. مک‌فرسون^{۱۸} و نیز استاد سابق میسگلد، گادامر که در دهه ۱۹۸۰ در مک‌مستر^{۱۹} چندسالی موقعیتی دانشگاهی داشت و معمولاً چندماه پاییز را در آن‌جا تدریس می‌کرد.

در سومین سال حضورم در کانادا و پس از سفری به فرانکفورت با گروه هابرماس، آلبرشت ولمر^{۲۰} را دیدم. او دستیار نزدیک هابرماس و به‌شخصه فیلسوف مهم مکتب فرانکفورت بود. چندسالی بود که به او.آی.اس.ایی رفت‌وآمد داشت. پیشنهاد کرد که اگر او درخواستی از نیویورک (و بعدها از برلین) دریافت کند (چنان‌که دریافت کرد) و اگر من را در او.آی.اس.ایی بپذیرند، جایگزین او در آن‌جا شوم. سادبری را پس از پنج‌سال تدریس و نیز حضور در فعالیت‌های سازمان‌بخش دانشکده (انجمن دانشکده، اصلاح دانشگاه) و بعضی فعالیت‌های سیاسی (جنبش کانادایی استقلال آن زمان) ترک کردم. این چنین بود که با توجه به جذابیت محیط دانشگاهی و نیز تورنتو به‌عنوان شهری پر از تنوع، برای ماندن در کانادا برنامه‌ریزی کردم.

در او.آی.اس.ایی دوره‌های اندکی تدریس می‌کردم، شبیه همان‌هایی که در سادبری درس می‌دادم، جز این‌که آن‌ها حالا متناسب با تعلیم و تربیت بود. اما با توجه به دل‌بستگی فزاینده من به پروژه یورگن هابرماس و علاقه من به پی‌گیری و بازسازی آن، عناصر بیشتر و بیشتری از اندیشه مکتب فرانکفورت بخشی از کار من شد. حتی براساس گفته پیشین هابرماس که دو متفکری که بیشترین تأثیر را در جوانی بر او گذاشته‌اند کارل مارکس و جان دیویی بوده‌اند، پراگماتیسم و جان دیویی نیز در جایگاه بدیلی برای نظریه‌پردازی به‌شیوه مکتب فرانکفورت بخشی از کار من شد. بدین ترتیب بارها و بارها «دموکراسی و تعلیم و تربیت» را درس دادم، هربار متفاوت با بار قبل، با تمرکز بر دیویی یا فریره یا بوبر به‌علاوه کمی هابرماس و بعدها رورتی. «دانشگاه و جامعه» هم درس می‌دادم که از آن برای یادگیری بیشتر فلسفه استاندارد تعلیم و تربیت بهره می‌بردم. بعد از آن، بعد از حدود ۱۹۸۹، حقوق بشر و تعلیم و تربیت حقوق بشر و نیز نظریه حقوق بشر علاقه مهم من شد. چون در آن هنگام در شیلی، و چندسال بعد در مکزیک، کار با اغلب گروه‌های حقوق بشر و تعلیم و تربیت را آغاز کرده بودم. همچنین یادگیری زبان اسپانیایی و کار با سازمان‌هایی در تورنتو مانند مرکز کانادایی قربانیان شکنجه^{۲۱} را شروع کرده بودم. مدتی به شورای سیاست‌گذاری این سازمان پیوستم و یک‌سال برای آن‌ها در پروژه‌ای بسیار کاربردی، در مقام مدیر تحقیقات، کار کردم. این کار همچنین باعث شد که در فعالیت‌های انجمن تعلیم و تربیت اخلاقی^{۲۲} شرکت کنم و شماره ویژه‌ای از مجله تعلیم و تربیت اخلاقی^{۲۳} را با مری برابرک^{۲۴} منتشر کنم. به‌مدت یک سال هم رئیس انجمن تعلیم و تربیت اخلاقی شدم. در این انجمن این امکان را نیز پیدا کردم که در گروه فلسفه، تطور مکتب فرانکفورت و فلسفه اجتماعی آن را تدریس کنم. فلسفه هرمنوتیک را هم درس دادم و همیشه دانشجویان تمام‌وقت خود در او.آی.اس.ایی را با گروه فلسفه در دانشگاه تورنتو یک‌جا جمع می‌کردم. بدین ترتیب در تورنتو بخت آن را داشتم که رویکردی نامعمول به فلسفه را با فلسفه تعلیم و تربیت، در شرایطی انعطاف‌پذیرتر از شرایط آلمان، ادغام کنم.

اکنون به سراغ تعلیم و تربیت و کودکی او می‌رویم. میسگلد درست با آغاز جنگ جهانی دوم زاده شد، جنگی که او آن را چنین توصیف می‌کند: «تجربه و حضور چیره کودکی من». پدرش در سال ۱۹۳۹ به خدمت ارتش هیتلر درآمد و سه سال در اردوگاهی جنگی، زندانی روس‌ها بود. در نتیجه در اصل مادرش او را بزرگ کرد. خانواده آن‌ها از شهر جنگ‌زده خود گریختند، در کشور خود آواره شدند و تمام تلاششان آن بود که مدتی بیشتر زنده بمانند. او می‌گوید که به‌علت آشوب اجتماعی هولناک آلمان پس از جنگ، «ما بچه‌ها مثل یتیم‌هایی در حیات وحش بزرگ شدیم».

جنگ برای تعلیم و تربیت میسگلد بسیار مشکل‌ساز بود: تا هشت‌سالگی زیاد نمی‌توانستم بخوانم. در واقع مادرم می‌گفت که داشت قطع امید می‌کرد. فکر می‌کرد که من هیچ‌وقت خواندن را یاد نمی‌گیرم. دُش خوانی [خوانش‌پریشی]^{۲۵} نداشتم. بیمار نبودم. برای یادگیری آن قدر که باید هوش داشتم. اگر از من می‌پرسید، دلیلش آن بود که اولویت‌های دیگری وجود داشت. من در روستا و در خیابان زندگی کرده بودم. بخشی از جنگ بودم. مدرسه، جهانی ساختگی بود. پیش از این که حتی سر در بیاورم که مدرسه چیست، بعد از چهارماه، تعطیل شد. تجربه مهم دیگر جست‌وجوی غذا بود. همه‌وقت دنبال چیزی برای خوردن می‌گشتم. هیچ فرقی نداشت؛ چه با همراهی معلم چه تنها، همیشه دنبال چیزی برای خوردن می‌گشتم. به این ترتیب هفته آخر مدرسه را در جنگل دنبال تمشک می‌گشتم.

میسگلد درباره وضع شوریده دانشگاه‌های آلمان پس از جنگ چنین اظهار نظر می‌کند: سازمان و ساختار و دستگاه اداری وجود نداشت. از طرفی گشودگی باورنکردنی‌ای وجود داشت و از طرف دیگر کمی شبیه به وضع یک بچه در جنگ بود: خیلی چیزها را نداری، اما بی‌اندازه آزادی، چراکه جهان بزرگسالان به وظیفه‌اش عمل نمی‌کرد، پس آن‌ها نمی‌توانستند به راحتی قواعد خود را بر جوان‌ترها تحمیل کنند. در نتیجه «بیشتر مطالعات من بدون معلم انجام شد. آموزشی که من کودک داشتم، بی‌نظم پیش می‌رفت، چراکه بیشتر مرادوات من با دوستانم بود».

سال‌های جنگ که پایان می‌گرفت، علاقه میسگلد به فلسفه، به‌علت واکنش به اوضاع آلمان آن روزها بیشتر می‌شد. یادگیری او خودگردان بود: فکر می‌کنم مطالعه فلسفه را از دل نافرمانی آغاز کردم ... در سال آخر دبیرستان شروع کردم به خواندن هایدگر و اگزیستانسیالیسم مسیحی که باعث شد، با این که کاتولیک بزرگ شده بودم، به الهیات پروتستان علاقه‌مند شوم. هیچ راهنمایی نداشتم. هیچ معلمی نداشتم. خواندن هستی و زمان^{۲۶} را خودم به‌تنهایی شروع کردم ... فکر می‌کنم چیزی که، شاید در آن هنگام ناخودآگاه، مرا به فلسفه کشاند یک بدبینی خاص بود. آن چه از هایدگر و ایستادگی‌اش در برابر مدرنیته حاصل می‌شود، نوعی حس نوامیدی است و این که راه‌حل خوبی وجود ندارد. چیزی که هست طرد انتظار پیشرفت و «جهانی بهتر» است. این اشتیاق به رنج به‌علت سرخوردگی از پروژه‌های بزرگ مختلف

مدرنیته، مرا به فلسفه کشاند، چراکه واقعاً نمی‌توان به آینده بشری خیلی امیدوار بود... به فلسفه کشیده شدم نه به این دلیل که فلسفه واجد تبیین است و دیگر رشته‌ها خیر، بلکه به این دلیل که فلسفه به ما امکان می‌دهد که حس بنیادی خود نسبت به چیزهای از کار افتاده را بیان کنیم، بدون این که لزوماً علاجی داشته باشیم. بدین ترتیب او به جست‌وجوی یک معلم برآمد: تصمیم گرفتم به خاطر هانس گئورگ گادامر از بن به هایدلبرگ بروم، چون روزی در قفسه کتابخانه‌ای در بن^{۲۷} کتاب حقیقت و روش^{۲۸} را پیدا کرده بودم. کتابخانه جدید و زیبای دانشگاه، درست کنار رود راین، دستاوردهای جدید را نمایش می‌داد و من به حقیقت و روش برخورددم. نگاهی به آن انداختم و فکر کردم که بی‌نظیر است. قبل از آن که این کتاب را ببینم، چیزی از گادامر نمی‌دانستم. بعد به هایدلبرگ رفتم... قبل از آن که گادامر را ببینم، در واقع هیچ استاد دانشگاهی‌ای که برایم سازنده باشد، نداشتم. او برای من سازنده شد، چون آن موقع دنبال کسی می‌گشتم که مرا راهنمایی کند. می‌دانستم که به کسی نیاز دارم. از خود می‌پرسیدم: هایدگر و اندیشه‌ای که واردش شده‌ام، مانند هستی و زمان و درون‌مایه‌های اگزیستانسیالیستی‌ای از این دست از کجا آمده‌اند؟ احساس نیاز می‌کردم که کسی را داشته باشم که واقعاً، به بهترین معنای کلمه، استاد دانشگاهی باشد. چنان که در خودزندگی‌نامه گادامر می‌بینید، او هم در جهان کهن‌ترش همین تجربه را داشت.

میسگلد همچنین درباره رابطه شخصی‌ای که شاید میان استاد و شاگرد شکل بگیرد، می‌گوید: رابطه شخصی اهمیت بسیاری دارد. اگر چیزی عوض می‌شد، ممکن بود احساس کودکی رهاشده به شما دست دهد. کمی شبیه رابطه پدر و پسری بود. گادامر چون استاد بسیار سازنده‌ای بود، در بهره‌جستن از این رابطه مهارت داشت. او استاد بسیار سازنده‌ای بود، شاید سازنده‌ترین استاد در آلمان پس از جنگ. سخت می‌شد از او دل کند.

وی آن شکل خاص رابطه را با آنچه در نظام آموزشی آمریکای شمالی متداول است، قیاس می‌کند: همواره تأکید می‌کنم که ما در مقام استادان دانشگاهی آمریکای شمالی هرگز نمی‌توانیم نفوذی را که کسی مانند گادامر بر من و بسیاری دیگر داشت، بر دانشجویان خود داشته باشیم. هیچ‌کس برای من گادامر نمی‌شود. با او در جهانی کهن‌تر رشد می‌یافتیم. وقتی گادامر مُرد، فیلسوفی را از دست دادیم که خاطره زنده گذشته بود.

با این حال میسگلد در جریان رساله‌اش با مشکلاتی مواجه شد. گادامر اصرار داشت که میسگلد پیش از نوشتن درباره هایدگر به سنت فلسفی غربی بیشتر بپردازد و با آثار هوسرل شروع کند. اما دیتتر قبل از آن، علاقه زیادی به نظریه‌پردازان اجتماعی‌ای چون آدورنو و نقد او بر هایدگر و از طریق او به هابرماس پیدا کرده بود. در همان زمانی که او به مکتب تازه‌تأسیس فرانکفورت علاقه‌مند می‌شد، گادامر از او می‌خواهد

که در سمیناری دربارهٔ پیش‌سقراطیان به او کمک کند: «در رساله در مواردی، نوشتن دربارهٔ چیزی که می‌خواستیم بنویسیم را رها کردم، چون برای من روشن شده بود که باید زمینه‌ای را که در آن با گادامر کار کرده بودم، رها کنم».

آدورنو تغییر عمده‌ای در میسگلد ایجاد کرد: هنگامی که خواندن آدورنو را در دههٔ ۱۹۶۰ آغاز کردم، سراسر جهان فکری برایم تغییر کرد... حمله‌ای قاطع به هایدگر بود و هستی‌شناسی و بحث دربارهٔ درستی.^{۲۹} ناگهان دریافتم که هرگز یاد نگرفته‌ام که جامعه‌شناسانه فکر کنم. [آدورنو] برای من پلی بود برای عزیمت از فلسفه و هرمنوتیک به علوم اجتماعی... آدورنو طرفدار جهان ظریف، فوق‌العاده پیچیده و به‌لحاظ فرهنگ و هنر، پیشرفتهٔ کلان‌شهرهایی همچون فرانکفورت و برلین بود که در سراسر دوران جمهوری وایمار اهمیت بسیار داشت و مراکز ایستادگی در برابر نازیسم بود، محیط‌هایی که هایدگر همواره از آن نفرت داشت. آدورنو بسیار جهان‌میهن‌تر بود و می‌توانست متوجه ارجاع‌های هایدگر به اگزستانس یک دهقان که می‌گفت منسوخ است، بشود.

میسگلد گادامر را پُردانش اما قدیمی می‌داند: گادامر همیشه می‌گفت که هایدگر نیست و هیچ‌وقت خودش را با او مقایسه نمی‌کند. من می‌گویم کار او ریشه در نوعی پُردانشی داشت که بر خورداری از آن امروزه‌روز بسیار دشوار است و دیگر اصلاً وجود ندارد. مثلاً او می‌توانست با کسانی که مطالعات بسیار متمرکز و تخصصی در فلسفهٔ کلاسیک داشتند، به‌راحتی گفت‌وگو کند... او بی‌اندازه پُردانش بود و به‌شکلی عالمانه در فضایی عالمانه تحصیل کرده بود و دانش وسیعی از حوزه‌های مختلف و دوره‌های تاریخی مختلف داشت. به‌نظر من پیدا کردن چنین چیزی در آینده دشوار خواهد شد. این پُردانشی در مواردی او را دست‌نیافتنی می‌کرد، چون هیچ‌کس نمی‌توانست سنت غربی را آن‌گونه کنار هم بگذارد که او می‌گذاشت. اما همان هنگام او به‌نحوی، قدیمی هم بود. فکر می‌کنم جهانی که او می‌فهمید با جمهوری وایمار پایان پذیرفته بود. مشاهداتش در سیاست نسبتاً هوشمندانه بود، اما همواره محتاط و تودار بود و تعهدی عمیق به باور یا مداخلهٔ سیاسی نداشت. او نسبتاً قابلیت زندگی در جهان مدرن را داشت، اما دوست آن نبود، حتی گاهی چیزهای بسیار خنده‌آوری می‌گفت؛ مثلاً این که «با اختراع تلفن، حیطةٔ خصوصی از دست رفته‌است».

گادامر در برابر بسیاری از وجوه جهان مدرن ایستادگی می‌کرد.

میسگلد هرچند دیگر به شدت قبل به فلسفه علاقه‌مند نیست، در مقام شاگرد گادامر در هرمنوتیک و فلسفه متبحر است. وی در یک مقاله در کتابی دربارهٔ گادامر می‌نویسد که گادامر «موضعی به‌شدت ضدآرمان‌شهری^{۳۰} دارد؛ موضعی که متضمن ضدیت با سیاست‌رهایی‌بخش به‌عنوان امکانی واقعی برای دگرگونی اجتماعی است.»^{۳۱} از این رو گمان می‌رود که اندیشهٔ سیاسی او عمیقاً محافظه‌کارانه باشد. گری مدیسون^{۳۲} در مقالهٔ «آیا هرمنوتیک ضرورتاً محافظه‌کارانه است؟»^{۳۳} نقادانه به میسگلد

پاسخ می‌دهد و دلیل می‌آورد که این ارزیابی منصفانه‌ای نیست. او اذعان می‌کند که میسگلد به روشنی نشان می‌دهد که گادامر موضعی شدیداً ضدآرمان‌شهری دارد، اما می‌پرسد که آیا این که گادامر ضدآرمان‌شهرباور است، از او یک «محافظه‌کار» می‌سازد. میسگلد پاسخ می‌دهد: تفاوت من با مدیسون وقتی بروز می‌یابد که به عنوان مقاله‌اش نگاه کنید. من هرگز عبارت «ضرورتاً» را به کار نبرده‌ام. اگر او می‌خواهد بپرسد که آیا هرمنوتیک «ضرورتاً» محافظه‌کارانه است، خیر؛ نه هرمنوتیک و نه هرمنوتیک‌گادامر، هیچ‌کدام محافظه‌کارانه نیستند.

فصلنامه نقدکتاب

کلاس فلسفه شرق

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۱۷۷

میسگلد می‌افزاید که هیچ همبستگی ضروری‌ای میان ضدآرمان‌شهرباوری و ضدیت با سیاست‌رهایی‌بخش، مادام که سیاست‌رهایی‌بخش جست‌وجویی برای امکان واقعی دگرگونی اجتماعی تلقی شود، وجود ندارد. میسگلد پافشاری می‌کند که نه استدلال کرده‌است که هرمنوتیک ضرورتاً محافظه‌کارانه است و نه این که ضدآرمان‌شهرباوری گادامر ضرورتاً از او یک محافظه‌کار ساخته‌است: من آن‌جا استدلال کرده‌ام که فهم گادامر از سیاست عمیقاً محافظه‌کارانه است؛ بدین معنا که او تردیدهای بسیار زیادی در توانمندی ما برای تغییر دارد و معتقد است که تغییری وسیع مانند آن چه در شکل‌گیری مدرنیته اروپایی روی داد، می‌تواند بی‌اندازه خطرناک باشد. به نظر او بهتر آن است که هدف، تغییر وسیع نباشد یا برای آن برنامه‌ریزی نشود، چرا که آن تغییر به‌ندرت به‌دست می‌آید، اگر اصلاً دست‌یافتنی باشد. آن چه برای گادامر مشکل بود، بیش از هر چیز، برنامه‌ریزی فراگیر بود.

با این حال، نمی‌توان نتیجه گرفت که میسگلد گادامر را نمی‌ستاید. او می‌گوید که هیچ نسبت ضرورتاً ستیزگرانه‌ای میان ستایش یک آموزگار از یک‌سو و رویکرد انتقادی به برخی از جنبه‌های اندیشه او، از سوی دیگر وجود ندارد. میسگلد به یاد می‌آورد که گادامر استادی بود که در اتاقش همواره به روی دانشجویان باز بود و به آن‌ها در بحث‌های بسیاری می‌پیوست و از فلسفه تجربه‌ای فراموش‌ناشدنی می‌ساخت. یکی از ویژگی‌های برجسته مطالعه با گادامر این بود که گاهی هایدگر نیز در سمینارها و گردهم‌آیی‌های غیررسمی حضور می‌یافت. گادامر هر هفته در خانه‌اش گروه‌های بحث و گفت‌وگویی داشت که هایدگر گاهی در آن‌ها حاضر می‌شد: گاهی می‌شد که هایدگر می‌آمد و سخنرانی می‌کرد، سمینارهای خصوصی‌ای با او داشتیم و بعد بیرون می‌رفتیم و به تفریح می‌پرداختیم. در سمینارها کمی از دست ما عصبانی می‌شد. می‌گفت «شما سعی می‌کنید که مرا به هگل برگردانید. من هگلی نیستم. درواقع، این همان چیزی است که می‌کوشم از آن فرار کنم». اما چند نفر نسبتاً پرخاش‌گر و توانا بودند که همیشه سعی می‌کردند آن کار را بکنند... هایدگر که کوچک‌اندام بود، از میزی به میز دیگر می‌رفت. او بی‌اندازه ساکت بود. همان قدر که در میان عموم، سخنران نیرومندی بود، با ما ساکت و بی‌اندازه تودار بود... یادم نمی‌آید که زیاد حرف زده باشد، یا درباره حرف‌هایی که دور میز یا در کافه یا

رستوران‌های زیبا و کوچک و قدیمی در مهمان‌سراهای روستایی‌ای که به آن‌جا می‌رفتیم و نوشیدنی محلی می‌خوردیم، می‌شنید زیاد اظهارنظر کرده باشد. آن هایدگر، همان هایدگری که درباره‌اش شنیده‌ایم، هایدگر ۱۹۳۳ که رئیس دانشگاه فرایبورگ^{۲۴} در بادن^{۲۵} شد نیست. آن دیگری، یعنی هایدگر جوان‌تر بسیار پلندپرواز بود و می‌خواست فیلسوف ملی زیر لوای هیتلر باشد... او چندسالی نسبتاً بی‌رحم شده بود. از آن مقطع نامه‌هایی وجود دارد که در آن آسیب زیادی به مردم می‌رسید و باعث می‌شد که برخی از کار برکنار شوند. در مقام رئیس، بی‌رحم بود. حدس من این است که طول این دوره از حدود ۱۹۳۳ بود تا حدود ۱۹۳۸، قبل از این که اندکی بیدار شود.

میسگلد می‌گوید که علت حمایت هایدگر از ناسیونال‌سوسیالیسم، باورهای وی دربارهٔ متافیزیک و تکنولوژی، آمیخته با ملی‌گرایی خام و رمانتیکش بود.

هایدگر ناسیونال‌سوسیالیست واقعی بود. خوانش من از هایدگر این است. یعنی چه؟ ناسیونال‌سوسیالیست کسی است که به‌باور او نظام سوسیالیستی به‌سود حاکمیت ملی است. آلمان داشت به‌مثابهٔ ملت بیدار می‌شد و به‌مثابهٔ یک جمع سرنوشتش را در دست می‌گرفت. این معنای سوسیالیسم بود، پروژهٔ جمعی آلمان به‌مثابهٔ ملتی که بناست بازسازی شود. برای هایدگر آلمان ارزش آن را داشت که از تاریخ و زبان و فرهنگش دفاع شود. اما آلمان در مقام یک لیبرال‌دموکراسی نه برجا می‌ماند و نه می‌شد از آن دفاع کرد. او در این نظر تنها نبود. برخی از چپ‌ها هم همین‌طور فکر می‌کردند. اما اندیشهٔ او از چیزی می‌آمد که به‌نظر من فقط در آلمان وجود داشت: ناسیونال‌سوسیالیسم که نازی‌ها بعدها آن را به چیزی تبدیل کردند که ما همیشه فقط تحت عنوان نژادپرستی از آن شنیده‌ایم. اما شکل‌های متفاوتی از آن وجود داشت. از طرفی نوعی سوسیالیسم وجود داشت که ریشه در هویت قومی آلمان یا زبان و تاریخ ملی داشت و تبدیلی بود برای بولشویسم، شاید حتی پیش از آن که معلوم شود استالین چگونه بین‌الملل کمونیست را تحریف کرد و وارونه جلوه داد. از طرف دیگر جهان‌وطنی تجاری وجود داشت که بسیاری از آلمانی‌ها از جمله نیچه آن را حاصل لیبرال‌دموکراسی غربی می‌دیدند و ریشهٔ آن را امپراتوری‌های تجاری می‌دانستند. اگر تاریخ را از ایالات متحده تا بریتانیا بخوانید، می‌بینید که این چندان هم غلط نیست. برای آن‌ها آلمان کشوری در میانه بود. حتی بعدها هایدگر همین را گفت که آلمان نه شرق است نه غرب و نه دموکراسی تجاری است نه لیبرال. این دو در آن هنگام برای بسیاری از آلمانی‌های منتقد غرب لازم و ملزوم یکدیگر بودند. لیبرال‌دموکراسی، می‌تواند تجاری باشد، تجاری عبارت دیگری است برای سرمایه‌داری. این تلقی، آن‌ها را به سوی مارکس و نقد او به سرمایه‌داری نمی‌کشاند، بلکه معنایش این بود که از طرفی آن چه نیچه روحیهٔ سوداگرانه می‌نامید، رواج می‌یافت و از طرف دیگر آن چه آن‌ها انترناسیونالیسم پرولتاریایی جمع‌گرایی اتحاد شوروی می‌دانستند، اشاعه پیدا

می‌کرد. آلمان میان این دو گرفتار شده بود... هایدگر به آلمان در جایگاه یک ملت عهدی داشت، ملتی که با شکست در جنگ جهانی اول و پیمان ورسای آسیب دیده و به آن بی‌حرمتی شده بود. او کسی بود که هرگز نمی‌توانست با مارکسیسم هم‌پیمان شود، حتی هیچ درکی از مارکسیسم نداشت. هرچه بود تحقیر مارکسیسم بود و ترس از آن.

میسگلد کنار کشیدن هایدگر از ناسیونال‌سوسیالیسم را این‌گونه توصیف می‌کند: «اگر به برخی از درس‌گفتارهای ۱۹۳۶ او که در آن‌ها تردیدهای واضح خاصی بیان شده‌است نگاهی بیندازید، آشکار می‌شود که او مخالف ایدئولوژی نازی‌ها دربارهٔ نژاد است» که به‌گفتهٔ او «مقولهٔ متافیزیکی منحنی است». باوجوداین، بی‌گمان میسگلد همچنان عمیقاً منتقد هایدگر است: در واقع فکر می‌کنم و می‌توانم در نوشته‌های هایدگر هم احساس کنم که هایدگر رنج زیادی می‌کشید، اما حس می‌کرد که مجبور است خودش از پس آن رنج بربیاید. اما این با رگه‌ای خودبزرگ‌پندارانه^{۳۶} همراه بود، با گرایش به این فکر که این‌ها چیزهایی هستند که فقط او می‌تواند و فقط او باید در آثارش به آن‌ها پاسخ دهد. هایدگر به‌مثابهٔ یک متفکر حس می‌کرد که در کارش به عمیق‌ترین شیوهٔ ممکن به آن چیزها توجه کرده‌است. بنابراین لازم نیست که تبیینی ارائه دهد. خلاصه این‌که او متفکری نبود که خیلی اهل گفت‌ووشنود باشد. او برای ارتباط با دیگران دمساز نبود. این بُعد اجتماعی، برای او به‌مثابهٔ یک امر بیرونی بود.

نبودن عنایت به «بعد اجتماعی» بود که میسگلد را به سوی هابرماس کشاند؛ همو بود که آرای هابرماس را در کانادا و آمریکای شمالی رواج داد. وی هیچ‌گاه شاگرد هابرماس نبود و ارتباطش با او در اصل زمانی شکل گرفت که در کانادا مشغول تدریس شده بود؛ باین‌حال مقاله‌های متعددی دربارهٔ جنبه‌های مختلف اندیشهٔ هابرماس، هم نقادانه هم ستایش‌گرانه، نوشته‌است.^{۳۷} پشتیبانی از هابرماس را گادامر آغاز کرد: «بدون گادامر، هابرماس موقعیت حرفه‌ای خود را به‌دست نمی‌آورد. گادامر بود که خیلی زود او را شناخت، درست زمانی که استادان هابرماس در فرانکفورت با پشتیبانی از موقعیت حرفه‌ای او مشکل داشتند». بعدها میسگلد در زمرهٔ کسانی بود که این نظر را بیان کردند که هابرماس نباید پیشنهادهای متعددی را که از دانشگاه‌های معتبر آمریکا دریافت می‌کرد، بپذیرد.

به‌باور من او نباید آلمان را ترک می‌کرد، نباید اروپا را ترک می‌کرد. چنان‌که مترجم آثارش، توماس مک‌کارتی^{۳۸} به من متذکر شده بود، او یکی مثل دیگران می‌شد. یکی می‌شد مثل دیگر استادان دانشگاه، هابرماس جان راولز نمی‌شد. هابرماس هرگز شهرت آنان را کسب نمی‌کند، چراکه شیوهٔ تفکر او زیادی غریب و فنی و پیچیده و ناواضح است، چون می‌کوشد ملاحظات بسیاری را کنار هم بگذارد. چرا چنین می‌کند؟ چون می‌خواهد سنت‌های بسیاری را با هم ترکیب کند. این کار

در آمریکا، چنان که خود آمریکایی‌ها می‌گویند، خریداری ندارد.

میسگلد اغلب تابستان‌ها به آلمان برمی‌گشت تا جریان‌های مهم فکری را پی‌گیری کند و گروه نظریه انتقادی فرانکفورت و همچنین خود هابرماس را ببیند: به محض این که ترم درسی در تورنتو تمام می‌شد، مستقیم به فرانکفورت می‌رفتم چون ترم تابستانی آن‌جا در جریان بود و از آوریل تا جولای طول می‌کشید. می‌توانستم چندماهه آن‌جا باشم. نمی‌توان آن‌جا رفت و مقاله نداد. یورگن هابرماس می‌گفت: «چه چیزی می‌خواهی ارائه دهی؟ الان داری چه می‌کنی؟» ممکن نبود به اتاقش بروی و وارد بحثی بسیار عمیق نشوی. به یاد دارم که یک‌بار به مؤسسه‌اش^{۳۹} در اشتارنبرگ^{۴۰} رفتم. قبل از این که در را ببندم، من را سرراست درگیر کل ماجرای «ثئوری گفتار»، کنش ارتباطی و انواع کنش‌های گفتاری کرد. واقعاً نمی‌توانستم سر دربیآورم... اما فقط می‌توانستم ببینم که دارد درباره‌ی چه چیزی کار می‌کند. این قدر جدی بود.

با وجود این میسگلد عمیقاً منتقد نظریه مدرنیته هابرماس است و آن را بسیار ناکارآمد می‌داند.

مشکل مفهوم مدرنیته این است که به مثابه نقطه تقابل مهم در برابر ایدئولوژی‌های مدرنیزاسیون، که ریشه در مؤسسه‌های مالی بین‌المللی و حکومت‌های قدرتمند دارند، به اندازه کافی نیرومند نیست. هابرماس در گفتار فلسفی مدرنیته^{۴۱} بین مدرنیته و مدرنیزاسیون فرق می‌گذارد و بعد به فلسفه پناه می‌برد. این کار، شانه‌خالی کردن محض است، چون مسئله خیلی واقعی است. نظریه‌های مدرنیزاسیون به قیمت زندگی تمام می‌شوند. این نظریه‌ها جوامع روستایی را نابود می‌کنند، بدون این که بدیل مهمی ارائه کنند؛ به مدل‌هایی منجر می‌شوند که برای زیست‌بوم بی‌اندازه ضرر دارند و به کلان‌پروژه‌های شیوه تفکر منجر می‌شوند... پس فقط دو گزینه دارید: یا نظامی فوق‌العاده استثمارگر که در آن بعضی‌ها زمین گلف و استخر شنایی دارند که آب بسیار زیادی مصرف می‌کند، یا چنان که من در آمریکای لاتین دیده‌ام، همه خانه‌ها آب ندارند و مردم مجبورند برای رسیدن به آب ساعت‌ها پیاده‌روی کنند یا هر دو - سه روز یک‌بار به آب برسند. آینده چنین است: نابرابری‌های عظیم. آینده دیگری وجود ندارد. هیچ‌کدام از نظریه‌های مدرنیزاسیون یا نظریه‌های مدرنیته‌ای که من دیده‌ام، آن قدر واقع‌بین، مصمم و بی‌باک نیستند که با این موقعیت‌ها روبه‌رو شوند. فیلسوفان عموماً در مواجهه با واقعیت‌ها ناتوان‌اند... فقط کسانی که با رویاهای فلسفی هابرماس هم‌نظرند فکر می‌کنند که «مدرنیته» مفهومی است که واقعیت را توصیف می‌کند. مشکل بسیاری از مفهوم‌های فلسفی فراگیر و جهان‌روا این است که از واقعیت بیگانه هستند.

میسگلد از نگاه‌های انتقادی به هابرماس به سراغ پرسش‌های بزرگ‌تری درباره‌ی خود فلسفه می‌رود: من دیگر نمی‌خواهم روی توسعه «نظریه‌ای» از چیزی

کار کنم. می‌خواهم بر واقعیت‌ها کار کنم، واقعیت‌های انسانی. گاهی اوقات برخی نظریه‌پردازی‌ها سودمند است، اما من امتیازی برای آن قائل نیستم. بگذارید طور دیگری بگویم... فکر می‌کنم از جهات بسیاری، مفاهیم هیچ‌گاه به ما کل این واقعیت را که ما به‌مثابه انسان کیستیم به‌دست نمی‌دهند و بسیار مهم است که گرفتار مفاهیم نشویم... فلسفه همه چیز را به حال خود رها می‌کند. یقیناً گرایش فلسفه تحلیلی این بوده‌است. کسانی که اهل فلسفه تحلیلی هستند، می‌پرسند: چرا می‌خواهی فلسفه تأثیری داشته باشد؟ [فلسفه و اثرگذاری] هیچ ربطی به هم ندارند. فلسفه، پژوهشی درجه دوم است. می‌توانید بگویید که فلسفه تحلیلی نسبتاً درست می‌گوید و اهمیت فلسفه را اندک جلوه می‌دهد. پس اگر تأثیر انسانی فلسفه این‌قدر ناچیز است، چرا باید کسی بخواهد با فلسفه همراهی کند، مگر این‌که بازی‌های فکری را دوست داشته باشد... من وقتی به‌دنبال چاره مشکلات می‌گردم، بنیادها را جست‌وجو نمی‌کنم. دنبال شیوه‌هایی از زندگی می‌گردم که برای مردم پایدار باشد، اما زبان‌بخش نباشد.

فصلنامه نقدکتاب

کلاس فلسفه

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۱۸۱

بخش عمده رویکرد انتقادی میسگلد به فلسفه زاییده خوانش او از ریچارد رورتی است: من با رورتی، پست‌مدرن‌ها و درنهایت با هایدگر موافقم که فلسفه به‌مثابه یک رشته بنیادی، دیگر ماندگار نیست... فیلسوفانی که درباره‌شان سخن گفته‌ایم، چنان‌که هابرماس یک‌بار صادقانه گفت، نماینده «اروپای کهن» هستند... رورتی باعث شد که من به نظریه‌پردازی و محدودیت‌هایش بیشتر فکر کنم... مکتب فرانکفورت هیچ درکی از محدودیت نداشت. آن‌ها می‌کوشیدند ناممکن را، غیرنظری را و ناآرمان‌شهری را نظریه‌پردازی کنند، و هم‌زمان انتظارات آرمان‌شهری از جامعه را - فراتر از جامعه آن‌گونه که ما می‌شناسیم - حفظ و تقویت کنند.

این رویکردهای انتقادی با تمرین‌های مراقبه و درگیری او با مکتب بودا - ذن^{۴۲} عمیق‌تر شد: در فلسفه غرب، برخلاف مکتب بودا - ذن مطلقاً چیزی وجود ندارد که مرا برای طرد ریشه‌ای مفاهیم، طردی که بسیار مهم است، آماده کند. بهتر آن است که دنبال مفاهیم و توضیح‌های مفهومی نباشیم.

میسگلد پیوندی میان مکتب بودا - ذن و هایدگر می‌یابد: هایدگر توصیف برانگیزنده‌ای از تجربه‌هایی که مستلزم بستری متفاوت هستند به‌دست می‌دهد - این‌که ارتباط شخص با چیزها، کارکردی نیست، بلکه ارتباط زیسته‌ای است از پیوستگی و تماس، حتی با اشیا. این را با مکتب ذن - بودا درک کردم، یعنی با چیزی که در آن تأکید زیادی بر، مثلاً، سطوح محض^{۴۳}، وجود دارد؛ و چیزی که در آن شما همواره کمتر را بر بیشتر ترجیح می‌دهید. هایدگر هم میزان زیادی از این پراکندگی^{۴۴} را داراست.

چنین تأملاتی بر مکتب ذن - بودا، او را که از آلمان به کانادا و به آمریکای لاتین، و از زبان آلمانی به سراغ زبان انگلیسی و اسپانیایی رفته بود، به بازنگری در

مفهوم‌های خانه و بی‌خانمانی در بافت هویت سیاسی متغیر وی کشاند. وقتی پرسیدیم «آیا هیچ‌وقت احساس "کانادایی‌بودن" داشته‌اید؟ در کجا احساس خانه می‌کنید؟ آیا حس می‌کنید چنین چیزی ضروری یا ممکن است؟» میسگلد جواب داد: «دوست دارم احساس کنم که در خانه‌ام، اما راستش هیچ‌جا چنین احساسی ندارم».

میسگلد در واکنش به تجربه‌اش از بی‌خانمانی، در گذر از جوانی و تحصیل در آلمان تا موقعیت دانشجویی در کانادا و سیاست آمریکای لاتینی، می‌گوید: فقط یک‌جا وجود دارد که می‌توان در آن احساس وطن داشت، و آن‌جا همان جایی است که باید ترکش کرد. ما همگی مجبوریم که بمیریم. بی‌خانمانی وضع بشری است. این را از ذن آموختم. ما را برای بودن دائمی در خانه نساخته‌اند. یگانه امر ماندگار، ناماندگاری است. از این نظر، فکر نمی‌کنم زیادی دلبسته‌بودن خوب باشد.

این هویت سیاسی متغیر و تجربه‌های سیاسی متنوع همراه با نوشتن و تدریس فشرده درباره حقوق بشر، گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و چشم‌انداز جهان سوم او را به نگرانی عمیقی درباره موقعیت خطرناک جهان در روزگار ما می‌کشاند: هربار که به موقعیت جهانی فکر می‌کنم، بسیار نگران می‌شوم... احتمال دارد که زمانی با چیزی بسیار خطرناک روبه‌رو شویم. وقتی درباره زمانه خودمان فکر می‌کنم، گمان نمی‌کنم که کسی واقعاً بداند که آینده چطور خواهد بود. فکر می‌کنم دیدگاه بدبینانه‌هایدگر به‌نحوی موجه است. فکر می‌کنم با چندین فاجعه بزرگ سیاسی مواجه خواهیم شد... با نگاه به برخی نقاط جهان امیدوار می‌شوم، اما نه هرگز با نگاه به جوامع به‌اصطلاح پیشرفته صنعتی. فکر می‌کنم آن‌ها جوامعی‌اند که بیش از جوامع دیگر در معرض خطرند، و آن‌ها خطرهای جهانی هستند.

میسگلد به ابعاد مختلف جهانی‌سازی اشاره می‌کند؛ ابعادی که به‌شدت خطرناک‌اند و شامل این موارد می‌شوند: بی‌اعتنایی به منافع ملت‌های فقیر و جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده؛ برنامه‌ای جمعی^{۴۵} به‌منظور محدودکردن آزادی افراد به‌اسم سود؛ موجی از اندوخته‌های مالی به‌سوی ایالات متحده نه به سوی ملت‌های در حال توسعه؛ و جنبه‌های امپریالیستی جهانی‌سازی. وی همچنین به جنبش وسیع ضدجهانی‌سازی اشاره می‌کند، جنبشی که شامل گروه‌های لیبرال ملی، جناح‌های چپ، طرفداران محیط‌زیست، گروه‌های ضدنژادپرستی و سوسیالیست‌های آزادی‌خواه می‌شود. اگرچه گروه‌های اصلاح‌طلب از شکل انسانی‌تر سرمایه‌داری دفاع می‌کنند، میسگلد از نظامی‌انسانی‌تر از سرمایه‌داری دفاع می‌کند. درحالی‌که بسیاری، از جمله نوآم چامسکی، فقدان یکپارچگی و جهت‌گیری در جنبش ضدجهانی‌سازی را نکوهش می‌کنند، میسگلد معتقد است که این فقدان مرکزیت در واقع می‌تواند نقطه قوت هم باشد.

با توجه به علاقه ما به فلسفه، ما توصیف میسگلد از فلسفه را خوشایند نیافتیم. او، به‌رغم پیشینه و دانش عمیقش، دلیل می‌آورد که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی

یا شکل‌بخشی به تغییرهای سیاسی و اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارد نه فلسفی. جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه: من هم به نظریه‌هایی که تبیین می‌کنند هم به فلسفه که حقیقت را خارج از زمینه‌های عینی آن توضیح می‌دهد، بیش از پیش مشکوکم. حتی بیش از مشکوک‌بودن. من به دنبال علاچی دیگرم. آن‌ها [نظریه‌ها و فلسفه] را به‌نیرومندی یک علاج نمی‌بینم.

جالب این‌که او می‌گوید از طریق خود فلسفه به این نتیجه رسیده‌است. با درنظرگرفتن اعتبار استادان او و عمق توانایی‌های فلسفی خودش، پافشاری او بر محدودیت‌های فلسفه ما را وامی‌دارد که بر پیش‌فرض‌هایمان دربارهٔ وعدهٔ فلسفه درنگ کنیم.

با دیتتر میسگلد که در میان بزرگ‌ترین فلسفه‌ورزان این قرن پژوهش کرده‌است، دل‌ربایی‌های فلسفه را می‌بینیم. همچنین تغییر روایت‌های^{۴۶} متعارف زندگی را می‌بینیم که به‌ادعای رابرت فراست^{۴۷}، اغلب تند آغاز می‌شود و بعد آهسته‌آهسته محافظه‌کار می‌گردد (البته این را دربارهٔ میسگلد نمی‌گوییم): «هیچ‌گاه در جوانی جرئت تندروبودن نداشتم از ترس این‌که مرا در پیری محافظه‌کار کند».^{۴۸}

عجیب آن‌که ما نویسندگان و مصاحبه‌کنندگان با چیزهایی برانگیخته شده‌ایم که میسگلد دیگر به آن‌ها علاقه‌مند نیست. وقتی از او پرسیدیم که آیا احساس خوشبختی نمی‌کند از این‌که فرصت داشته‌است با شماری از بزرگ‌ترین متفکران قرن بیستم (گادامر، لویت، آدورنو، هایدگر و هابرماس) در چنان محیط فکری فوق‌العاده پویایی پژوهش کند، پاسخ داد: اصلاً نمی‌دانم بدون داشتن چنان تجربه‌ای چه کسی می‌بودم. یقیناً احساس می‌کنم که به آن‌ها وامدارم. خوش‌اقبال احتمالاً کلمه‌ای مناسب نیست، فراتر از آن، باید گفت اگر آن تجربه را نمی‌داشتم، هیچ چیز دیگری نمی‌توانست در من چنان تأثیری بگذارد. می‌توانم خیلی خوب آن شیوه‌های زندگی را که ممکن بود انتخابشان کنم ببینم؛ شیوه‌هایی که هیچ‌وقت به هیچ‌تعلقی به فیلسوفان و نظریه‌پردازان و به فلسفه منجر نمی‌شد؛ شیوه‌هایی به‌خوبی آن‌چه برای من یا با من رخ داد، که در آن ای‌بسا خوشبخت‌تر بودم. مطمئن نیستم که مشارکت در پروژه‌های فکری بزرگ همواره به خوشبختی و بهروزی منتهی شود. گاهی اوقات شیوه‌های ساده‌تر زندگی ترجیح دارند، اما فکر می‌کنم فهم چنین چیزی در فرهنگ ما زمان زیادی طول بکشد.

آن‌چه در میسگلد می‌یابیم، جذاب است؛ نه‌تنها به‌دلیل پیشینهٔ فلسفی یا دگرگونی‌های چشم‌گیرش، بلکه چون ما را وامی‌دارد که انگیزه‌های خودمان برای تأمل فلسفی را بفهمیم و بازسنجی کنیم و محدودیت‌های فلسفه را بشناسیم. آن‌چه از این مطالعهٔ زندگی‌نامه‌ای برمی‌آید هم تصویری فلسفی از نیمهٔ دوم قرن بیستم است هم پرتره‌ای از آموزش امید مبتنی بر آرزوهای آرمان‌شهری خود میسگلد، سیاست

رهایی بخش و احتیاط او در برابر فلسفه. کوتاه آن که، [این مقاله] فقط زندگی نامه فکری یا گزارشی از تأملات فلسفی و مواضع سیاسی خاص نیست، بلکه داستان جذاب زندگی است.

میسگلد در گزاره‌ای پرشور پروژه سیاسی رهایی بخش خود را چنین بیان می‌کند: «من اکنون می‌دانم که ایدئالم چیست؛ خیلی ساده است - رهایی جهانی بشریت از بردگی و رنج، هر جا که ممکن باشد». سیاست رهایی بخش میسگلد زمانی برای ما آشکارتر شد که از او خواستند دعوت مرکز بین‌المللی ایرانی «گفت‌وگوی تمدن‌ها»^{۴۹} را بپذیرد. نخستین پرسش او این بود که آیا پذیرفتن این دعوت، برای مردم ایران در نزاع سیاسی شان مفید است. او این دعوت را فرصتی برای سفر به خارج و حضور در یک کنفرانس نمی‌دید. این موضع به روشنی در نظرش درباره دیدار آکادمیک او از ایران هم بیان می‌شود، این نظر در *فصلنامه تی پی اس*^{۵۰} با عنوان «سرزمین زرتشت، فراسوی نیک و بد»^{۵۱} منتشر شده است. او در آن جا می‌گوید: «در آغاز به علت تردیدهاییم نسبت به انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ اکره داشتم (و می‌دانستم که پیامدهای آن انقلاب بی‌اندازه ناخوشایند بوده است)، اما پس از آن که رئیس جمهور بوش در سخنرانی اش ایران را یکی از "محورهای شرارت" خواند، دعوت را پذیرفتم».^{۵۲} این برای ما بخش مهمی از گرایش‌های سیاسی او را آشکار می‌کرد. در نظر او، مهم این بود که اهریمنانه‌سازی کشوری با تاریخی کهن و بسیار غنی را نپذیریم. برجسته‌ترین فیلسوفانی همچون میشل فوکو و یورگن هابرماس به دلایلی مشابه، با این باور که ارتباط باید حفظ شود و گشوده بماند، در ایران سخنرانی کرده‌اند.

سخنان میسگلد در آن کنفرانس ایرانی درباره نقش هژمونیک ایالات متحده، با اشاره به عناصر عمل‌گرایی در مقام سنت فلسفی آن بود و آن را در برابر بینش آمریکای لاتینی از آمریکاها قرار می‌داد. بخشی از این کار که نخستین بار در مکزیک چاپ شد، به‌ویژه تبادل نظر میان همکاران و دوستان آرژانتینی، اکنون ادامه دارد. تمرکز این پروژه بر انسان‌باوری آمریکای لاتین (فریره، الهیات رهایی بخش) در مقام جایگزینی برای انسان‌باوری تکنیکی «آمریکایی» (عمل‌گرایی) است. تعهدات عملی و کارکردن در سازمان‌های حقوق بشری و اپوزیسیونی در سطح اجتماع، بخشی از این پروژه است.

در پایان قدردانی خود را به استاد نامتعارفمان، دیتر میسگلد، ابراز می‌کنیم. او ما را ترغیب کرد که خودمان باشیم، بیش از هر چیز به شهود تکیه کنیم و مسیرهای فردی خود را بیابیم. او استاد امید و بینش و خلایق است و کسی است که درصدد آموختن از طریق تناقض‌ها است. گاه انگار ما را به جهتی اشتباه می‌فرستاد یا چشم‌اندازی عجیب ارائه می‌داد تا توجهمان را به پیش‌فرض‌های فلسفی مان جلب کند. او از پاسخ‌دادن خودداری می‌کرد، اما به اندیشه مستقل وامی‌داشت. الهام بخش بود که بینی چنان چهره نامتعارفی، چیزی را درس می‌دهد که چنان شوقی به آن

دارد. و رای تأثیر مهم او بر توسعه جهت‌گیری فکری ما، دیدگاه او درباره موضوعات سیاسی و فلسفی جهان، دیدگاهی جذاب، جدید و میان‌فرهنگی به دست می‌دهد که باید به‌طور گسترده به کار گرفته شود. هرچند روایت زندگی میسگلد به یقین نامتعارف است، اما پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد که ممکن است برای جامعه بزرگ دانشگاهی جالب باشد.

میسگلد می‌گوید که با گادامر «به جهانی کهن‌تر می‌رفتیم». اما با میسگلد، درست چنان‌که به جهان فلسفه می‌رویم، غرق آشوب و مشکلات نظام سیاسی اکنون جهان می‌شویم. با وجود این، اندیشه میسگلد با این دگرگونی‌ها، پر از ظنین حقیقت، حکمت و الهام است و دیدگاهی خوشایند به ارزش‌ها و زندگی انسان در اختیار می‌نهد.

فصلنامه نقد کتاب

کلاس فلسفه عرفان

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۱۸۵

آثاری که عمیقاً بر تفکر میسگلد تأثیرگذار بوده‌اند:
پیش از دانشگاه و سال‌های نخست دانشگاه

Buber, Martin. *Ich und Du*. Heidelberg: L. Schneider, 1977. [*I and Thou*. New York: Scribner, 1958.]

Camus, Albert. *La Peste*. Paris: Gallimard, 1947. [*The Plague*. London: Penguin Books, 1960.]

Heidigger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 1960. [*Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962.]

Sartre, Jean-Paul. *La Nausee*. London; Wolfeboro, NH: 1987. [*Nausea*. Norfolk, CT: New Directions, 1949.]

سال‌های آخر دانشجویی و پس از آن

Adorno, Theodore W. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. [*Negative Dialectics*. New York: Seabury Press, 1973.]

Gadamer, Hans G. *Wahrheit und Methode*. New Haven: Yale University Press, 1985. [*Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975.]

Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Boston: Beacon Press, 1972. [*Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1972.]

Heidegger, Martin. *Vortraege und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske, 1959. [*The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Garland Publishing, 1977.]

دوره آموزشی

Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: The

12. Laurentian University
13. Sudbury
14. OISE
15. Northrop Frye
16. Marshall McLuhan
17. Allan Bloom
18. C.B. Macpherson
19. McMaster
20. Albrecht Wellmer
21. The Canadian Centre for Victims of Torture
22. The Association of Moral Education (AME)
23. *Journal of Moral Education*
24. Mary Brabeck
25. Dyslexia
26. *Being and Time*
27. Bonn
28. *Truth and Method*
29. Authenticity
30. Anti-utopian
31. Dieter Misgeld. "Poetry, Dialogue and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought." Ed. K. Wright. *Festival of Interpretations: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany: SUNY Press, 1990. 170.
32. Gary Madison
33. G.B. Madison. "Is Hermeneutics Necessarily Conservative?" University of Alberta. n.d. Web. 21 July 2005. <<http://www.ualberta.ca/~di/csh/csh10/Madison.html>>
34. Freiburg
35. Baden
36. megalomaniacal
37. Misgeld, Dieter. "Critical Theory and Hermeneutics: The Debate between Gadamer and Habermas." Ed. J. O'Neil. *On Critical Theory*. NY: Seabury Press, 1976. 164-184; Misgeld, Dieter. "Critical Hermeneutics Versus Neoparsonianism? A Critique of Habermas "Theory of Communicative Action." *New German Critique* 35 (Spring/Summer 1985): 55-83; Misgeld, Dieter. "Justifications and Application." Rev. of *Justifications and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Trans. Ciaran P. Cronin. *The Review of Metaphysics* 48 (1995): 657-658; Misgeld, Dieter. "Knowledge of Human Interest s." *Dialogue* 11.4 (1972): 639-643; Misgeld, Dieter. "Toward a

Rational Society," *Dialogue* 11.1 (1972): 155-159.

38. Thomas McCarthy

۳۹. هابرماس در اشتارنبرگ ایالت بایرن (یکی از دو) مدیر مؤسسه *Max Planck Institut fuer Erforschung* *der Lebensbedingungen der technisch-wissenschaftlichen Welt* بود.

40. Starnberg

41. *The Philosophical Discourse of Modernity*

42. Zen Buddhism

43. bare surfaces

44. sparseness

45. corporatist agenda

46. Narratives

47. Robert Frost

48. Robert Frost. "Ten Mills." *A Further Range*. London: Cape, 1936.

۴۹. مجمع عمومی سازمان ملل متحد، به پیشنهاد رئیس‌جمهوری اسلامی ایران، سال ۲۰۰۱ را سال گفت‌وگوی تمدن‌ها اعلام کرد. پس از آن دولت ایران در فوریه ۱۹۹۹ مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها را تأسیس کرد. این مرکز در اصل سازمانی است با هدف ارتقای مفهومی از ساختار جهانی مبتنی بر رواداری و فهم دوجانبه. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره این مرکز وبسایت رسمی آن را نگاه کنید: <http://www.dialoguecentre.org>. میسگلد در سمیناری بین‌المللی با موضوع «مرکز و پیرامون» شرکت کرد. این سمینار را گروه فلسفه مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، در اول و دوم می ۲۰۰۲ در اصفهان برگزار کرد. در این رویداد دوازده ۲۱ سخنرانی (هشت سخنرانی توسط متفکران ایرانی) ارائه شد. شرکت‌کنندگان از کشورهای گوناگونی از جمله آمریکا آمده بودند و در میان آن‌ها فرد دالمایر (Fred Dallmayr)، محمود دولت‌آبادی و داریوش شایگان هم بودند.

50. *TPS Quarterly*

51. Zarathustra's Land Beyond Good and Evil

52. Dieter Misgeld, "Zarathustra's Land Beyond Good and Evil," *TPS Quarterly* 3, no. IV (July 2002): 3

فصلنامه نقدکتاب

کلاس فلسفه در ایران

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۱۸۸

پی‌نوشت

1. *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*
2. Evangelia Sembou
3. Episteme
4. discourse
5. science of the experience of consciousness
6. absolute knowledge
7. phenomenal knowledge
8. genealogy
9. non- foundationalism
10. spirit
11. critical theory
12. immanent critique
13. historicism

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه شرق

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۳۰۶

منابع

دریدا، ژاک و سایمون کریچلی. (۱۳۹۲)، *واسازی هگل*، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و مهدی پارسا، تهران، رخداد نو.

گیبینز، جان آر. (۱۳۸۱)، *سیاست پست مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
سینربرینک، رابرت. (۱۳۹۵)، *شناخت هگل‌گرایی*، ترجمه مهدی بهرامی، تهران، نشر لاهیتا.

Asghari, Muhammad. (2015), "Has Richard Rorty a moral philosophy?", at *journal of Philosophical Investigations* of University of Tabriz, Vol. 9, No.17, (2015), pp. 55-74.

Sembou, Evangelia. (2015), *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy* (Ashgate Publishing Company).

Peirce, Charles Sanders (1935) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes V and VI*, Edited by Charles Hartshorne (Harvard University Press)



باسمه تعالی

شماره: ۱۰۰/۱۰۸۰۴/م ت
تاریخ: ۱۳۹۵/۱۱/۱۴
پوسته: ندارد

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه عرفان

سال چهارم، شماره ۱۳-۱۴
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۳۰۷

سردبیر محترم فصلنامه فلسفه ، کلام و عرفان

سلام علیکم

همراه با دعای خیر و احترام ، اشعار می دارد:

در شماره ۷ و ۸ سال دوم آن نشریه محترم، نقد مفصلی از آقای علی اصغر مروّرت درج شده است که ضمن تقدیر از نظر و نقد ایشان، از آنجا که محتوای بن لایه‌ها یک مکتب فلسفی است که حاصل قریب شصت سال ممارست با فلسفه اسلامی و فلسفه‌های غربی است و زنجیروار اجزاء آن به هم پیوسته است و ناقد محترم این کتاب را بیشتر با همان آرائی که در این کتاب نقد و نقض شده‌اند، نقد کرده‌اند و طبعاً ناصواب است، گمانم بهتر آن باشد که جمعی از صاحب نظران فلسفه اسلامی و فلسفه غرب از جمله ناقد ارجمند، در دفتر مجله گردآیند و در یک یا دو جلسه مفصل، اینجانب نقدهای ایشان را پاسخ گویم و گفته‌ها ضبط و ویرایش و منتشر شود.



نشانی:
بزرگراه جلال‌آباد
غرب پل یادگار امام
سازمان مطالعه و تدوین
کتاب‌های فلسفی، ۱۴۴۴۴۵۵۱
تلفن: ۰۲۱-۴۴۴۴۸۲۲-۴۴۴۴۸۷۷۶
۴۴۴۴۴۶۱۵-۲
شماره: ۴۴۴۴۸۷۷۷
مستدرون پستی: ۱۲۱۵۵/۶۳۸۱
مرکز پستی:
تهران، خ انقلاب اسلامی
خ ابو یوسف، شماره ۱۰۹
تلفن: ۰۲۱-۴۴۴۰۸۱۲۰-۴۴۴۰۸۱۲۵
شماره: ۴۴۴۰۵۶۷۸

«نامه‌های صادره بدون مهر برجسته انوماسیون اداری فاقد اعتبار است»

www.samt.ac.ir
info@samt.ac.ir

Theology(Kalām), Philosophy, Mysticism

Vol. 4, No.13-14 (Spring-summer, 2017)

