نگاه

با مدرنیته، چه باید کرد؟

فواد حبیبی

«جهانی که در آن جهان‌های بسیاری ممکن است.»
(یکی از شعارهای زاپاتیستی)

زمان زیادی از اوج‌گیری بحث‌های مربوط به چیستی مدرنیته و پست‌مدرنیته و مجادله درخصوص عبور از مدرنیته به فراسوی آن نمی‌گذرد. تا کمتر از دو دهه پیش این مجادله همچون سیاه‌چاله‌ای کلان جرم تقریبا بخش عظیمی از نیروها، انرژی‌ها و ابژه‌های عالم تفکر را با قدرتی سهمناک به سوی خود می‌کشید، با این تفاوت که تمامی نیروهای این عالم در قالب دو نیروی مخالف درون سیاه‌چاله مزبور مقابل هم صف‌آرایی کرده بودند. بی‌تردید ضربات فکری و عملی ناشی از عروج فاشیسم و نازیسم، کابوس جهانی دو جنگ خانمان‌سوز، عیان شدن جنایات کشورهای مسلط در قلمروهای مستعمراتی، هولوکاست، تردید در خوش‌بینی‌های ناشی از تصور خطی از تاریخ و پیشرفت و قس علی هذا، امکان دفاع تمام‌عیار از مدرنیته را تا حد بسیاری ناممکن کرده بود. لذا آنچه در مجادله مزبور شاهد بودیم صف‌بندی نیروها بر حسب «دفاعی مشروط از مدرنیته» و «حکم به پایان» آن بود. در یک طرف، پارادایم عظیم «هایپر مدرنیته» قرار داشت با طیفی از متفکرانی همچون یورگن هابرماس و اولریش بک که بر این باور بودند که به‌رغم همه شکست‌ها، فجایع و سرخوردگی‌ها، کماکان مدرنیته همان افقی است که می‌توان در قلمرو آن پیش رفت و سعادت جوامع بشری را برمبنای آن تعریف کرد و هر آنچه تحت عنوان انسداد و شکست مدرنیته مطرح می‌شود نه از مدرنیته که از فقدان آن ناشی می‌شود. بنابراین مساله نه افراط که تفریط، نه نتیجه منطقی که نقص در مقدمات و نه حضور که غیاب مدرنیته بوده است. بر این اساس، راه‌حل چیزی نیست جز از سرگیری مدرنیته، رجوع به وعده‌های اساسی آن در خصوص عقلانیت، پیشرفت و دموکراسی. (بی‌تردید، این نسخه سوسیال دموکراتیک از فهم مدرنیته تفاوت بسیاری با فهم محافظه‌کار و دست‌راستی از مدرنیته در مقام پروژه‌ای کامیاب و بی‌عیب و نقص دارد که حتی «پایان تاریخ» را جشن می‌گیرد، اما برای هر دو جریان چپ و راست مدرنیته، این پروژه با همان مختصات سنتی و رایجش تنها افق قابل تصور برای سعادت جامعه بشری است). در طرف دیگر، طیف وسیع و متکثری از نقدهای «پست‌مدرن» به پارادایم غالب را داریم که دقیقا خود این پروژه را هدف قرار داده و مولفه‌های اصلی آن را سرچشمه مسائل می‌دانند: عقل‌گرایی، اومانیسم، سوژه‌محوری، تمامیت‌گرایی و... از این زاویه نه فقط سویه تجربی مدرنیته در طول چند سده اخیر حاصلی جز استعمار، جنگ‌های جهانی، طرد دیگری‌های مختلف، سرکوب تفاوت‌ها و مواردی از این دست در پی نداشته، بلکه خود سویه منطقی مدرنیته نیز نوع خاص، محلی و زمانمندی از مفهوم، تحلیل و حقیقت را به طرزی سرکوبگرانه تعمیم بخشیده و بر کل عرصه عمومی تحمیل کرده است. از این رو، تنها راه نجات از این وضعیت، خاتمه مدرنیته و رفتن به ورای آن است (در این میانه هر چند تفاوت‌های بسیاری میان نسخه‌های مختلف پست‌مدرنیسم هنری، فکری و سیاسی وجود دارد، اما آنچه همه این گفتارها را ذیل پارادایمی واحد گرد می‌آورد، برداشت یکسره منفی و یگانه‌انگار آنها از مدرنیته و فراخوانش لزوم خاتمه‌بخشی به مدرنیته است). اینک که تب‌وتاب مجادله مزبور تا حدی کم شده، حال که هر دو جناح تا حدی وجود دیگری را در مقام رقیبی قابل تحمل و حتی قطب مخالفی حذف‌ناشدنی پذیرفته و از لحن تندوتیز هر دو سوی این مناقشه کاسته شده است، چه می‌توان درباره این نزاع گفت؟ آیا عملا مدرنیته در مقام افق ممکن هستی اجتماعی پابرجا مانده یا نشانه‌ها از رفتن جامعه بشری به ورای آن حکایت دارد؟ و درنهایت به‌راستی حق با کدام جبهه بود؟ اما اگر هر دو سوی منازعه در واقع بخشی از یک صف بوده باشند چه؟ اگر مدرن‌ها و پست‌مدرن‌ها صرفا و واقعا قطب‌های مخالف یک هستی، دو طرف یک سکه و به بیانی فلسفی‌تر، طرف‌های منطقی دیالکتیکی واحد بوده باشند چه؟ منطقی که چه در دفاع از مدرنیته و چه در رد آن، مدرنیته را «یکی» می‌گیرد، نیرویی ناظر بر تعالی، سلسله‌مراتب، سوژه‌محوری، پیشرفت‌گرایی، حاکمیت مطلق، بخت، کار مرده، قدرت برساخته و قس علی هذا. در این صورت، همه صفحه‌بازی و توپولوژی نیروها با این چرخش در منظر و به تعبیر اسلاوی ژیژک «کژنگریستن» معنا و دلالتی دیگر می‌یابد. اما اگر بپذیریم که مقاومت بر قدرت تقدم دارد؛ اگر بپذیریم که از همان سپیده‌دمان رنسانس قسمی از مدرنیته بدیل یا مدرنیته دیگر و حتی متقدم در کار بوده که مولفه‌های آن عبارت است از درون‌ماندگاری، تک‌نوایی، تکینگی، دموکراسی مطلق، ویرتو، کار زنده، قدرت موسس و غیره؛ اگر مدرنیته را «یک رابطه قدرت» در سطح درون‌ماندگار هستی اجتماعی، از اروپا تا دورترین مستعمرات و از عرصه دولت و بازار تا حوزه عمومی و خانواده بدانیم و اگر دریابیم که همواره مدرنیته‌ای دیگر، مدرنیته‌ای زیرزمینی، در هر دو ساحت عملی و نظری، از جنبش‌های دهقانی و مبارزات کارگری و نبردهای ضداستعماری تا جنبش‌های اجتماعی معاصر و از ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس تا اخلاف فکری معاصر آنها در قلب هستی اجتماعی در تکاپو بوده است؛ در این صورت، به عوض تصویر رایج از مجادله در خصوص مدرنیته، سیمایی آنتاگونیستی، پرتنش و پیچیده از مدرنیته را پیش روی خود می‌یابیم. از این منظر، مساله دیگر نه تکمیل مدرنیته غالب و حاکم که در هم کوبیدن آن است: پایان تعالی، سلسله‌مراتب، نمایندگی، حاکمیت و سلطه و همچنین مساله نه سوگواری و مویه بر فجایع و تقدیس زیبایی‌شناسی، فردیت و تفرق که تاسیس نیرو و ویرتویی است برای گرد آمدن جهت بازستانی و برساختن دموکراتیک امر مشترک و تاسیس جهانی که کثرتی از جهان‌های خودآیین، برابر، آزاد، تکینه و زاینده اما پویا، پایا و در پیوند را ممکن می‌کند و درنهایت، به تعبیر مایکل هارت و تونی نگری، مدرنیته دیگر «دیسپوزیتفی برای تولید سوبژکتیویته است»، انبوه خلقی در حال شدن، در دل اکنون و زمانی -که- می‌آید.

اندیشه ایرانی

کبوتر ارشدی

گاهی چاره‌ای نیست جز اینکه مثل پرنده کوکو بر یک نهج بگوییم و بگوییم. محل نزاع هر بحثی را روشن کردن، دشواره آن است. از آن زمان که عباس میرزا گفت: «اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هوشیار کنم»، تا آن زمان که با نقد این نگاه، علوم اجتماعی به فکر افتاد که الزاما «اجنبی» در چه باید کرد ما موثر نخواهد بود، تلاش‌های بسیار شده است. در این گفت‌وگو چنانکه پیش‌روست، بر آنیم تا بر یک لحظه بنیادین ضروری در تاریخ تفکر و تحول، درنگ کنیم. ما چگونه به امر مدرن یا روند مدرنیزاسیون یا جریان مدرنیته وصل شده‌ایم؟ «ما» کیست و به چه معنا در سرنوشت خود مداخله می‌کند یا کرده است؟ هرچند تا امروز طریق مواجهه این «ما» با مدرنیته، به عنوان «مدرنیته ایرانی» مطرح شده، اما در این باره نظرات متفاوت است. پیرامون کتاب «مدرنیته و دیگری آن: مواجهه‌ای انتقادی با تفسیر هابرماس از مدرنیته به مثابه پروژه‌ای ناتمام» اثری از حسین مصباحیان که به تازگی وارد بازار کتاب و حوزه اندیشه شده است، پرسش و پاسخی شکل گرفت. حسین مصباحیان مدرس، نویسنده و عضو هیات علمی دانشگاه تهران است. آثار دیگری از او با عناوین «از هرمنوتیک تا سیاست رهایی‌بخش: گفت‌وگوهایی با دیتر میسگلد. به همراه ترور نوریس. ترجمه علی خالندی» و «دیتر میسگلد: فیلسوفی علیه فلسفه» منتشر شده است. از جمله علایق پژوهشی او، نقد فلسفه‌های سوژه با ارجاع به سنن مختلف پدیدارشناسی در فلسفه‌های معاصر قرن بیستم است.

گفت‌وگو با حسین مصباحیان درباره «مدرنیته و دیگری آن»

بحران مدرنیته و ضرورت تجدد سنت

■ **اثر تالیفی مورد بحث ما، یعنی «مدرنیته و دیگری آن»، می‌تواند جدا از زمینه گفت‌وگو پیرامون خودش، امکانی فراهم برای به میان گذاشتن ضرورت‌هایی بیرون از آن نیز باشد. با توجه به نقش تعیین‌کننده میراث هگلی سوبژکتیویته در بنیاد فلسفی مدرنیته هابرماسی، به نظر شما دیگری مدرنیته به واسطه «سوژه‌محوری» است که می‌تواند نقش آن «دیگری» را ایفا کند یا به واسطه تکثر روایت‌های بین‌الاذهانی** (inter subjective) **مداخله‌گر می‌شود؟ اگر قرار است از یک دیگری سخن به میان آید، پیش از هر چیزی مایل هستم بدانم با وجود زمینه‌های متفاوت و نیز میزان‌های متفاوتی از توسعه یافتگی، آن هسته مفهومی موثر که دیگری را در مدرنیته دخیل می‌کند و هنجارین بودن آن را بر اساس نوع خاصی از خوانش می‌زند، در این تالیف به‌طور پیشینی از نظر شما چه بوده است؟ قصد این پرسش تبیین دقیق‌تر «امر جزیی» و پرتره‌ای است که قرار است فراخوانده شود تا به میانجی آن، مفهوم مدرنیته از انحصار اروپامحوری به در آید.**

اجازه دهید از قسمت آخر بحث شما یعنی ضرورت و نحوه خروج از اروپامحوری آغاز کنم و از طریق آن به سایر عناصر و مولفه‌های مورد پرسش بپردازم. گرچه شاید بشود گفت همه فرهنگ‌ها قوم‌مدار هستند، قوم‌مداری مدرن اروپایی شاید تنها نوع قوم‌مداری‌ای است که برای خودش ادعای همه شمولی می‌کند. اروپامحوری بر ارزش‌ها، فرهنگ و دلمشغولی‌های اروپایی تاکید می‌کند و آنها را بر عناصر فرهنگی ملل دیگر رجحان می‌بخشد. اگر روشنگری غربی و مدرنیته اروپایی به مثابه فرآیندی طولانی در نظر گرفته شود که توانست طی پنج قرن (از حوالی سال ۱۵۰۰ بدین سو)، امکانات جدیدی را به تبع مرکزیت خود در تاریخ جهان ایجاد کند و سایر فرهنگ‌ها را به حاشیه براند، روشن خواهد شد که اروپامحوری مدرنیته در سردرگمی بین همه‌شمولی انتزاعی و هژمونی انضمامی جهانی ناشی شده از موقعیت اروپا به عنوان مرکز نهفته است. ایده برتری اروپا نسبت به سایر ملل طی دوره امپریالیسم اروپایی در قرن ۱۶ سربرآورد، در قرون ۱۷ و ۱۸ توسعه یافت و در قرن ۱۹ به اوج خود رسید. به مرور علوم اجتماعی نیز تا حدی تحت‌تاثیر اروپامحوری قرار گرفت. نکته‌ای که بسیار اهمیت دارد این است که علوم انسانی -اجتماعی همان گونه که والرشتاین بحث می‌کند حداقل در پنج مسیر مختلف اروپا محور است: در تاریخ‌نگاری‌اش، در خُردادیشی همه شمول گرایانه‌اش، در فرضیاتش درباره تمدن (غربی)، در شرق‌شناسی‌اش و در تلاش برای تحمیل نظریه پیشرفت. برگردیم به مولفه مرکزی بحث شما و آن رابطه و نسبت دیگری کنار نهاده شده با مدرنیته است. در دهه‌های اخیر علوم انسانی احتمالا تحت تاثیر گفتارهای انتقادی و پسااستعماری با مرحله جدیدی از نقد ادعای همه شمولی اروپامحور سر و کار یافته که نتایج آن توسط نظریه‌پردازان در قالب نظریه‌هایی مانند «مدرنیته سیال» «مدرنیته‌های متاخّر» و «تنوع مدرنیته‌ها» انعکاس پیدا کرده است. مطابق این نظریه‌ها، گرچه شاید با ملاحظاتی بتوان گفت که مدرنیته از اروپای غربی سربرآورد، اما با این همه این را نمی‌توان گفت که غرب خالق مدرنیته است در ظهور مدرنیته غربی، عناصر متفاوتی از تمدن‌های مختلف دخالت داشتند و نقشی کانونی ایفا کردند. بدین ترتیب می‌شود گفت که در حقیقت، دو مفهوم و برداشت از مدرنیته وجود دارد؛ برداشت اول که اروپامحور است، مدرنیته را رهایی از سلطه سنت توسط عقل می‌داند. فرآیندی که مطابق این دیدگاه، تفکر انتقادی را توسعه بخشید و افق جدیدی برای بشریت گشود. اعتراض اصلی به این شرح از مدرنیته می‌تواند این باشد که در آن اصولا حوادث تاریخی جهان در رشد و توسعه مدرنیته لحاظ نمی‌شود. برداشت دوم از مدرنیته ولی، در مرکز قرار گرفتن تاریخ جهان را ویژگی حیاتی و اساسی جهان مدرن می‌داند و معتقد است که برداشت اول، هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است یا رد کرده است یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است. از این رو ضرورت دارد که اولا بر مدرنیته اروپایی از منظری غیرغربی تامل ورزیده شود تا از این طریق محدودیت‌های آن آشکار شود و ثانیا مقدمات لازم برای تاسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که درصدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک‌صدا از مدرنیته را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر را فراهم آورد. نکاتی که عرض کردم احتمالا ما را می‌رساند به قسمت نخست پرسش شما و آن مساله سوبژکتیویته و اینترسوبژکتیویته است. تمام دغدغه و دلمشغولی من در این مورد این است که ضرورت دارد در مسیر به رسمیت شناخته شدن پیش برویم. حق به رسمیت شناخته شدن، همان گونه که چارلز تیلور تاکید می‌کند، نیاز حیاتی بشر است؛ نیازی که البته در اغلب موارد برآورده نمی‌شود. امکان به رسمیت شناخته شدن شخصیت به‌طور قاطع وابسته به توسعه اعتماد به نفس، احترام به نفس و کرامت نفس است. این سه حالتِ ارتباط عملی با یک شخص تنها می‌تواند به نحو اینترسوبژکتیو حاصل و حفظ شود. از این رو، هدفِ جدال برای به رسمیت شناخته شدن نه حفظ اتم‌وار خود بلکه استقرار مناسباتی میان سوژه‌های اجتماعی برمبنای قبول و به رسمیت شناختن یکدیگر است. فقط این نوع خودبسندگی است که می‌تواند فرد را هم از چارچوب جهان خودخواهی و از سرنوشت غرشماری خارج سازد و امکان ایجاد ارتباط او با دیگران را فراهم آورد. اما در مورد این بحث شما که کتاب مدرنیته و دیگری می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگو درباره مسائلی فراتر از موضوعات خود کتاب باشد، با شما کاملا موافقم. به عبارتی حتی می‌توان کتاب را در آمدی برای امکان تاسیس گفت‌وگو دانست. گفت‌وگو با دیگری ولی زمانی میسر است که هر یک از طرفین گفت‌وگو حرف مستقلی برای گفتن داشته باشند. چون چنین است، پرسش اصلی در ربط با هویت فرهنگی این می‌شود که آیا فرهنگ ایرانی، در جهان امروز و در کنار سنن فرهنگی دیگر حرفی برای گفتن دارد؟ آیا اصولا ایران امروز در حوزه‌های مختلف فرهنگی و علوم انسانی هویت مستقلی دارد؟ آیا به رسمیت شناخته می‌شود؟ می‌دانیم که منطق هویّت، قابل شمارش کردن اشیا و اشخاص و در اینجا سنن فرهنگی است. شمارش‌شدن هم معیارهایی دارد که خود براساس فرآیندهایی ویژه شکل می‌گیرند. در دنیای امروز، پیشینه شمرده نمی‌شود و تمدن‌های گذشته به عنوان هویّت امروزین ملّت در نظر گرفته نمی‌شوند. تمدن‌های زیادی در تاریخ بودند که درخشیدند و افول کردند و بی‌آنکه بتوانند بازساخته شوند، مردند و رفتند. تعداد اندکی زنده ماندند و به دلیل قابلیّت انعطاف‌پذیری، ورزیدگی و قابلیّت تولید محصولات جدید تمدن به حیات خود ادامه دادند. شمرده شدن با خودشماری در درون مرزهای هویّتی نیز متفاوت است. در اولی، فرد یا ملت به دلیل حرفی که برای گفتن دارد و افزوده‌ای که می‌تواند بر تمدن بشری داشته باشد و نقشی که می‌تواند در چندساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، شمرده می‌شود و در دومی به دلیل فقدان همه آنچه گفته شد، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه اینها دیگر شمرده نمی‌شوند. آنچه شمرده می‌شود، تلاش برای شمرده شدن است.

■ **می‌خواهم شما را بر ترسیم «پرتره» کمی نگه دارم. اگر قرار باشد «عقلانیت» به مثابه بنیاد اساسی روشنگری و مدرنیته اروپا محور را به‌شمار آوریم، عنصر موثر و مداخله‌گر مدرنیته ایرانی که از نظر شما در سنت (یا پروژه تجدد سنت) وجود دارد، کدام است؟ شما در تامل بر دیگری مدرنیته، از سه نفر نام برده‌اید: صمد بهرنگی، جلال آل‌احمد و علی شریعتی. اما به هسته‌های مداخله‌گر تفکر آنها که دستکاری در مدرنیته ایرانی را به عهده می‌گیرد، هیچ اشاره‌ای نکرده‌اید جز در جملاتی کلی که اتفاقا لحظه تاسیس تحقیق و «پاد-تصویر» شما را دچار وقفه کرده است.**

از پرسش شما چنین برمی‌آید که در پی طرحی ایجابی در برابر مدرنیته غربی هستید و منظورتان از ترسیم پرتره، تعیین حدود و ثغور و کلیات این طرح ایجابی است. اگر برداشت من از پرسش شما صحیح باشد، صورت‌بندی نظری پرسش شما این می‌شود که اگر مدرنیته غربی به لحاظ فلسفی بر ستون سوبژکتیویته قرار گرفته و به لحاظ سیاسی سیادت انسان بر سرنوشت خودش را در دستور کار قرار داده و به لحاظ اجتماعی-اقتصادی به بورژوازی و تحرک و پیشرفت گراییده است، هسته‌های فلسفی طرح آلترناتیو مدرنیته غربی چیست؟ باز هم اگر صورت‌بندی من از پرسش شما صحیح باشد، پاسخ من کوتاه و قاطع است و آن اینکه تا آنجا که به ایران مربوط است هیچ نظریه دربرگیرنده‌ای تا به حال سامان نیافته است. در هیچ قسمت کتاب مدرنیته و دیگری آن هم ادعایی در این باره صورت نگرفته است. بحث و دعوت من همان گونه که گفتم مقدماتی‌تر است. ادعای من این است که ما اصولا وارد فرآیند نشده‌ایم و چون چنین است نمی‌توانیم از فرآورده صحبت کنیم. اصل بحث من شناسایی مسائل و مشکلات نحوه مواجهه با دوگانه سنت و مدرنیته است و در این جهت، آلترناتیو پیشنهادی من پروژه تجدد سنت و به تبع آن ظهور مدرنیته‌های متکثر است. پروژه‌ای که سعی کرده‌ام آن را در مقابل پروژه ناتمام مدرنیته تک‌صدای هابرماسی قرار دهم، پروژه‌ای که آشکارا اروپامحور است. پروژه تجدد سنت همان گونه که سعی کرده‌ام در کتاب نشان دهم، چند خصلت و ویژگی اساسی دارد. نخست اینکه، پروژه ناتمام تجدد سنّت باید این دیدگاه را به صورت ریشه‌ای مورد نقد قرار دهد که مدرنیته از دل یک تمدن خاص، یعنی تمدن غرب بیرون آمده است و در نتیجه اگر «بقیه» جهان مایل باشند به زندگی مدرن بپیوندند، نخست باید خود را غرب‌گرا کنند. این دیدگاه که فقط غرب می‌تواند روشی متمدنانه و دموکراتیک از زندگی عرضه کند و علاوه بر آن ماموریتی تاریخی دارد که بقیه جوامع جهان را نیز غربی کند، باید مورد بنیادی‌ترین نقادی‌ها قرار گیرد. همچنان که ناقدان غرب‌گرایی به روشنی نشان می‌دهند، بسیار مهم است که قبل از هر چیزی ادعای سروری و برتری تمدن غرب از کار افتاده شود تا زمینه برای طرح مباحثی نظیر ضرورت تجدد سنّت فراهم شود. دوم اینکه، مدرنیته تک‌صدای غربی وقتی از سنّت سخن می‌گوید، تنها در تعریف آن متوقف نمی‌شود، بلکه از این تعریف برای شناساندن خود نیز استفاده می‌کند. از این زاویه سنّت یکی از غیریت‌های اساسی مدرنیته است. به‌طور کلی با ظهور مدرنیته است که مفهوم سنّت و جامعه سنّتی پدیدار می‌شود. خلق مفهوم سنّت و جامعه سنّتی به عنوان ابزار مقایسه، لازمه خودفهمی مدرنیته است. سنّت و مدرنیته، بدین‌سان انسانیت را دوپاره می‌کند، بدون آنکه تبیینی جامع از این تقابل کلی مفروض، ارایه دهند. آنچه مدرن نیست در اردوگاه سنّت افکنده می‌شود. جامعه سنّتی نخست وضع می‌شود و سپس به عنوان عنصر بیرونی از دایره عقل مدرنیته طرح می‌شود. سوم اینکه، مدرنیته تک‌صدای غربی امروزه با بحران مواجه است و این چیزی نیست که از چشم واضع نظریه «پروژه ناتمام مدرنیته»، یعنی هابرماس، دور مانده باشد. بحران مدرنیته نه فقط بحران قدرت بلکه مهم‌تر از آن، بحران معنا؛ نه فقط بحران در کارایی و سودمندی ابزار مدرن که بحران مشروعیت اهداف مدرن؛ نه فقط بحران در قابلیت مدرنیته برای توسعه بیشتر که بحران در اصول خود مدرنیته و بحران غایت‌های آن است، امروزه، حتی مهم‌ترین مدافعان مدرنیته تایید می‌کنند که ادعاهای حقیقت عقل روشنگری پرسش‌برانگیزند؛ اصول پیشرفت متناقض‌نما هستند و ادعای همه‌شمولی مدرنیته غربی، ادعایی متافیزیکی است که نمی‌تواند در متن جهانی سرشار از تنوعات و تفاوت فرهنگی تحقق یابد. چهارم اینکه «پروژه ناتمام تجدد سنّت»، می‌تواند ضمن مقابله با ادعای همه شمولی «پروژه ناتمام مدرنیته»، ضرورت مشارکت همه فرهنگ‌ها در ساختن تمدنی انسانی را برجسته سازد. تجدد سنّت بدین معنا، فهم متون گذشته و از نو به سخن در آوردن سنّت است. شکافتن تار و پود سنّت، گشودن ساخت آن و باز تفسیر مبانی و مبادی فلسفی آن، لازمه تجدد سنّت است. محصول تجدد سنّت ایرانی که ضرورتا رنگ و بافتی بومی دارد و الزاما پشتوانه‌ای جهانی، هر چه باشد، یقینا مدرنیته غربی نخواهد بود. گرچه یقینا باید در نظر داشت که هیچ تمدنی بی‌حضور تمدن‌های دیگر پدید نیامده است و در هم‌آمیختگی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها امری گریزناپذیر است، ولی منطبق با طرح «پروژه ناتمام تجدد سنّت»، هر تمدنی به لحاظ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی این امکان را در خود دارد که بر سرزمین استوار شخصیت فرهنگی خود بایستد و سنّت فرهنگی و دینی خود را مورد بازسازی قرار دهد.

نقد یک پروژه ناتمام

محسن آزموده | از میان متفکران و فلاسفه معاصر، برجسته‌ترین آنها که حدود دو دهه پیش به ایران آمد، یورگن هابرماس آلمانی بود. در سال‌هایی که فضای روشنفکری ایران سخت تحت‌تاثیر مکتب فرانکفورت و متفکرانی چون تئودور آدرنو و ماکس هورکهایمر و والتر بنیامین بود، هابرماس به عنوان مهم‌ترین نماینده متاخر این جریان فکری به ایران سفر و از نزدیک با برخی اهالی اندیشه ایران دیدار و گفت‌وگو کرد، گفت‌وگویی که در آن زمان با توجه به اظهارنظرهای خود هابرماس چندان امیدبخش نبود. خود هابرماس حتی شاکی بود که مواجهه بعضی از مخاطبان با او مشابه برخورد با شومن‌ها بوده است. البته از همان زمان تا به امروز، در کنار ترجمه برخی از مهم‌ترین آثار هابرماس، شماری از محققان جوان به نگارش کتاب‌ها و رساله‌هایی با محوریت اندیشه‌های او پرداختند. به تازگی نیز کتاب «مدرنیته و دیگری آن» نوشته حسین مصباحیان استاد فلسفه دانشگاه تهران منتشر شده است. مصباحیان چنانکه در زیر عنوان این کتاب آمده، کوشیده به مواجهه انتقادی با تفسیر هابرماس از مدرنیته به مثابه پروژه‌ای ناتمام بپردازد. این کتاب در هیاهوی این روزهای کرونایی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اگرچه نظر به مباحث طرح شده در آن، اتفاق مهمی در حوزه اندیشه ایران تلقی می‌شود. به این مناسبت در دو صفحه پیش‌رو کوشیدیم ضمن انجام گفت‌وگویی با مولف، گزارشی از نقد ابراهیم توفیق، جامعه‌شناس که در وبیناری مطرح شده، ارایه کنیم. در این وبینار که به همت مرکز خدمات روانشناختی سیاووشان برگزار شد، غیر از ابراهیم توفیق، حسینعلی نوذری، استاد جامعه‌شناسی سیاسی و از پژوهشگران اندیشه هابرماس و خود مصباحیان حضور داشتند. نظر به محدودیت‌های فضایی، در دو صفحه پیش‌رو تنها به گزارش سخنان ابراهیم توفیق پرداختیم و در فرصتی مقتضی گزارشی نیز از سخنان دکتر نوذری ارایه خواهیم کرد. با امید.

نیما مختاری/اعتماد

یونیورسال امکان‌پذیر می‌شود؟» شما می‌گویید سنن ما ممکن است استعدادهایی داشته باشند که از طریق آنها بشود مشارکت را شکل داد. خب تا اطلاع ثانوی این امکان روی هواست. در صورت وجود این امکان هم آیا باید در چیزی به‌طور استعلایی شرکت کنیم یا این همه ربطی به میدان نیرویی که به‌طور تمدنی ساخته شده، ندارد؟ اشاره دکتر توفیق به نقد سوژه محوری و نسبتش با یونیورسالیسم نیز در این بحث البته جای تامل دارد.

اجازه دهید من از بحث مربوط به دیگری نگذرم و به آینده موکول نکنم، به ویژه اینکه دیدگاه شما با نقدی که دوست عزیزمان آقای دکتر نوذری هم به این مساله وارد کردند، همسو است. منظور من از دیگری در عنوان کتاب این نیست که دیگری چگونه با مدرنیته مواجه شده است، گرچه ممکن است اشاراتی به این امر هم شده باشد؛ مساله من نخست این است که مدرنیته، با دیگری خود چگونه مواجه شده است. چهار فصل آغازین کتاب منحصر به همین امر پرداخته است.

■ **تاکید شما در این کتاب، نقد عقلانیت غربی است. این کاملا واضح است اما پرسش من مولفه‌های مداخله‌گر غیر غربی است.**

بله، مساله مرکزی کتاب همچنانکه بارها و در جاهای مختلف بر آن تاکید کرده‌ام این است که نشان دهد ادعای هابرماس در مورد همه شمولی مدرنیته، بر پایه تصور یا برداشتی از مدرنیته قرار گرفته است که با عقلانیت غربی پیوند یافته است، برداشتی که، وقتی در متن جهانی سرشار از تنوعات فرهنگی قرار داده شود، بسیار پرسش‌برانگیز خواهد بود. من در جهت برجسته کردن تناقضات ادعای هابرماس، به منطق دوگانه عقل در زیست جهان ارجاع داده‌ام تا نشان دهم عقلی که بنیاد مدرنیته قرار گرفته است، به اقتضای ذات خود نمی‌تواند دیگری خود را در حد و اندازه خود به رسمیت بشناسد. این عقل از یک سو ناچار است برای تحقق وعده همه شمولی خود، دیگری غیر غربی را به حساب آورد و از سویی دیگر به دلیل نقش محوری و بنیادینی که برای خود قائل است، او را از شمول خارج کند. این منطق که از آن به عنوان «مشمول گردانیدن» و «از شمول خارج ساختن» همزمان نام برده‌ام نه تنها اعتراضاتی فلسفی و تاریخی را در دنیای فکری غیر غربی برانگیخته، بلکه در فلسفه و تاریخ معاصر غربی نیز مورد نقد جدی قرار گرفته است. بنابراین وقتی در این کتاب از دیگری صحبت می‌شود، منظور دیگری‌هایی هستند که توسط مدرنیته غربی از سویی کنار نهاده شده‌اند و از سویی دیگر تلاش شده است تا طی فرآیندی که من آن را جهانی کردن (و نه جهانی شدن) یا جهانی کردن از بالا (و نه جهانی شدن از پایین) نامیده‌ام، باز گردانده شوند. یکدست دانستن دیگری غیر غربی در کتاب، که توسط دکتر نوذری مورد نقد قرار گرفت، کاری نیست که من کرده باشم، کاری است که شمار زیادی از فیلسوفان کرده‌اند و متاسفانه هابرماسی هم که کتاب مشمول گردانیدن دیگری را هم نوشته، کرده است. به عنوان مثال شما فقط کافی است به خطابه‌های وین هوسرل و به مقاله بحران فلسفه و انسان اروپایی رجوع کنید. او در آنجا می‌گوید ماهیت اروپا غایت‌اندیشی و تعیّن بخشیدن آزادانه به وجود و حیات تاریخی خود است. غیر اروپاییان علی‌رغم پافشاری برای حفظ استقلال می‌خواهند اروپایی شوند، در حالی که ما هرگز نمی‌خواهیم فی‌المثل هندی شویم.

■ **جالب این است که او حتی امریکا و انگلستان را هم شامل اروپا می‌کند ولی به نحو شگفت‌انگیزی کولی‌ها و اسکیموها و سرخپوستان ساکن امریکا را از شمول اروپایی بودن خارج می‌سازد. بنابراین من در چهار فصل اول کتاب می‌خواستم اصولا تمام‌قد هر نوع ذات‌باوری، ماهیت‌گرایی و عقلانیتی که خود را با پسوند غربی توصیف می‌کند، مقابله کنم و در فصل آخر با این پرسش بپردازم که اکنون این دیگری کنار نهاده شده باید چه کند؟**

یونیورسالیستی شود که خود نقشی در جهان ندارد یا تکانی به خود دهد و خود را از حاشیه به متن بِکشاند و در فرآیند همه‌شمولی راستین که حاصل مشارکت همه فرهنگ‌هاست، نقشی ایفا کند. من طبیعتا دومی را پیشنهاد کرده‌ام و سعی کرده‌ام که از تنوع مدرنیته‌ها سخن بگویم و آن را در برابر مدرنیته تک‌صدا قرار دهم. برای کل این آلترناتیو یا پیشنهاد، خصلت‌ها یا ویژگی‌هایی هم قائل شده‌ام. نخست اینکه، پروژه تنوع مدرنیته‌ها، به جای اینکه تاکید را بر منطق تفاوت‌های ذاتی «تضادهای کور (بین سنّت‌ها و مدرنیته‌ها) یا جنگ تمدن‌ها (برای مثال جنگ بین اسلام و غرب) قرار دهد، بر مشمول گردانیدن فرهنگ‌های مختلف، بر وام گرفتن، ترکیب کردن و کنش‌های میان فرهنگی قرار می‌دهد. دوم اینکه با وارد کردن تنوع به پارادیم مدرنیته، به نحوی اجتناب‌ناپذیر روایت تک‌صدا، انحصاری و خاص مدرنیته را از کار می‌اندازد و بی‌اثر می‌کند و مفهوم‌پردازی نسبی‌گرایانه‌ای از مدرنیته، به مثابه تنوع تجربیات انسانی ارایه می‌دهد. با این همه، تنوع مدرنیته‌ها از خطرات نسبی‌گرایی نیز آگاه است. سوم اینکه، نظرگاه مدرنیته‌های متنوع، قابلیت ما را برای مشاهده و تفسیر مدل‌های متفاوتی از مدرنیته که به وسیله زبان علم اجتماعی غربی مورد غفلت قرار گرفته است، افزایش می‌دهد و ویژگی‌های خاص تمدن‌ها را نه فقط برحسب نزدیکی‌های‌شان با غرب بلکه همچنین با مفاهیم خودشان توضیح می‌دهد. علاوه‌بر این، تنوع مدرنیته‌ها، به خودی خود دربردارنده امکان ظهور ایده‌های جایگزین برای مدرنیته غربی است و این پرسش را پیش می‌نهد که آیا اصولا اشکال والاتری از مدرنیته غربی نمی‌تواند وجود داشته باشد؟

■ **با این حساب می‌توانیم در این لحظه گفت‌وگو برگردیم به اینکه به چه معنایی در اتوریته اروپامحوری می‌توان یونیورسالیست بود؟ اینکه با کدام نیرو می‌شود در این عرصه مداخله کرد. گرچه در بحث پیشین من همچنان از موضوع دیگری نیز صرف‌نظر می‌کنم و آن اینکه اگر اروپای غربی برای خود مدرنیته قایل است، چرا فرهنگ‌های دیگر نیز خودشان را ملزم می‌دانند تحت همین ترم یا کلاس باز تعریف کنند، مداخله آنها شاید در صورت مفصل‌بندی در کل راه دیگری و نام دیگری را پیش نهد (لازم به ذکر است که به دلیل مجال اندک این گفت‌وگو، فعلا از به کاربردن کلمه «والا» از جانب شما می‌گذرم).**

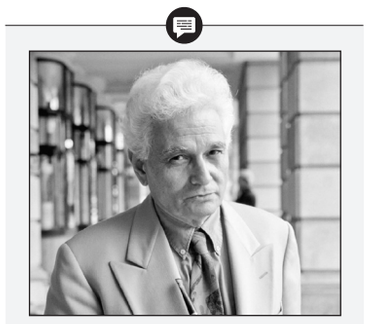
خب برای پاسخ بخش اول پرسش شما، می‌توانم به مبانی نقد دوست عزیز و متفکرم آقای دکتر توفیق هم بپردازم. باید بگویم که تفاوت بحث من و ایشان حداقل از دوجهت قابل پیگیری است؛ نخست از جهت آنچه من آن را جنگ بین رشته‌ها می‌نامم و دعوای دیرینه سال فلسفه و جامعه‌شناسی یا اهمیت ایده و کنش که آن را باید به تعبیر شما به زمانی دیگر موکول کرد ولی به هیچ‌وجه نباید کنار گذاشت، چراکه اصولا لازمه هر گفت‌وگوی راستینی برپاداشتن جنگی تمام‌عیار است. تابر زمین استوار شخصیت خود (فردی، دیسیپلینی، فرهنگی و...) ارتفاع نیافته باشی، گفت‌وگویی اصولا نمی‌توانی صورت دهی. دوم اما از همان جهت تصریح شده در بحث شما و در پیوند با جهانی شدن یا به تعبیر دقیق‌تر، همه‌شمولی است. شاید بشود جسارت کرد و در جهت تقویت بحث دکتر توفیق حتی گفت که آدمی باید متعلق به مردمانی سالخورده در روزگاری سپری شده باشد که یونیورسالیست نباشد. اما پرسش این است که چگونه می‌توان یونیورسالیست بود؟ پاسخ من احتمالا با پاسخ دکتر توفیق متفاوت است. من معتقدم که در عصر پسااستعمار، آنچه شاخصه یونیورسالیست بودن است، مشارکت فرهنگی همه ملل در ساختن دنیایی انسانی‌تر است. فرهنگ اما تخته سنگی در پشت سر نیست که به آن تکیه دهیم و بیاساییم. فرهنگ هر لحظه به استخراج و تصفیه و عرضه خویش در قالب مفاهیم مشخص احتیاج دارد. فرهنگ خود از عناصر و موادی تشکیل شده است مشخص، قابل سنجش، قابل ارایه و قابل بحث. پس تجدد سنت یا بازآفرینی هویّت فرهنگی دقیقا به این معناست که یک ملّت فرهنگ خود را در قالب عناصری که حاوی درک او از عالم و آدم باشد، در سطح جهانی عرضه کند و صحت و سقم نظریاتش را در این میدان بیازماید.

به عبارت دیگر، اگر ایرانی به بخشی از تمدن جهانی معترض است، دموکراسی او را سلطه سواره‌ها می‌داند و لیبرالیسم اقتصادی او را منشا بی‌عدالتی و فهم او را از هستی، تنگ و محاسبه‌گر، باید فهم خود را از این مفاهیم و سایر مفاهیمی که اصولا جایی در آن تمدن پیدا نکرده است، عرضه کند و جز این راهی ندارد. هر چند که سخت باشد و دشوار و تا اندازه‌ای غیرقابل دسترس بنماید. با چنین دیدی، کسی که در عصر پسااستعمار، از تجدد هویّت سخن می‌گوید به واقع از جهانی شدن به عنوان یک فرآیند طبیعی و به‌عنوان آرمانی که از دین و فلسفه شروع شده است و همچنان در سطح جهانی حامیان خودش را هم دارد سخن می‌گوید و کسی که با آن مخالفت می‌کند عملا به سیاست‌های فرهنگی تفاوت که به نام جهانی شدن طراحی شده است، تسلیم شده است و از این رو نمی‌تواند شمرده شود. فرآیند نوسازی هویّت از سویی یک فرآیند اجتماعی و فرهنگی است که اسباب و لوازم آن باید فراهم شده باشد و از سویی دیگر برای مدعیان بازآفرینی هویّت، یک پروژه است که باید طراحی شود، موانع، امکانات و استلزامات آن، تاحدی که دانش بشری ظرفیت دارد شناسایی گردد و همه نیروها و حساسیت‌ها در جهت تحقق عملی آن به کار گرفته شود. محصول بازآفرینی هویّت ایرانی اگر مدرنیته ایرانی است، به نظر من این بحث سار اشریعتی جامعه‌شناس را باید معتبر دانست که این مدرنیته جهت بسامان رساندن خود در صحنه اجتماع، ناگزیر از موفقیت است. در غیر این صورت، تنها به ابزار کاری بدل خواهد شد در خدمت اهداف جریاناتی دیگر. در این مسیر تحکیم ساختارهای سیاسی و اجتماعی، تکیه بر طبقات در حاشیه قرار گرفته و متوسط و تاکید بر استقلال این حرکت، شروط لازم موفقیت اجتماعی این جریان است. من البته فکر می‌کنم در این جهات با دکتر توفیق همسو باشم.

■ **خب به عنوان پرسش آخر، در نهایت اگر بخواهیم یک یونیورسالیست باشیم در جهانی که در تاثیر از ترم‌های نظری غرب خودش را شکل داده، یا اگر دچار چنین کرداری نبوده، به شمار نیامده و ما نمی‌دانیم چگونه خود را صورت‌بندی کرده یا نکرده یا کلا پیشنهاد دیگری داشته یا نداشته، لازم است «یونیورس» دیگری در این جهان بسازیم یا این «بسامان رساندن خود» صرفا یک خیال است که چیزی جز «شعار» برای داغ کردن سخنرانی‌ها ندارد؟**

امیدوارم کمی به جای کلیات بر زمین امر واقع قدم بزنیم. به لحظه‌ای که شاید بتواند پیشنهاد «تاسیس» بدهد...

بگذارید اول بگویم که تنهایی اگر خیال کنیم، خیال باقی می‌ماند، دسته‌جمعی اگر خیال کنیم، تبدیل می‌شود به یک واقعیت! من تعجب می‌کنم که چگونه می‌توان نیچه‌ای بود و نیچه‌وار در پی ممکن گردانیدن امر ناممکن نبود. چگونه اصولا می‌توان انسان بود و انسان را به آنچه هست فروکاست. اینها اگر برای شما شعار داغ است، برای من لحظه تاسیس هر چیزی است. بعید می‌دانم اصولا بتوان تاریخ تحولات بشری را بدون منطق فراتر رفتن از واقعیت موجود توضیح داد. شما باید به یاد بیاورید گفت‌وگویی که سال‌ها پیش با هم داشتیم، گفت‌وگویی که با عنوان جامعه بی‌آرمان جامعه‌ای مرده است، منتشر شد. در آنجا هم بحث من همین بود ساخت گشایی انتظار و امکان آنچه ما اکنون آن را غیر ممکن می‌نامیم، به معنای بیدار کردن آرزوها و امیدهای‌مان برای غیر ممکن‌ها است، برای چیزهایی که در راه است و باید بیاید. امکانی که من از آن سخن می‌گویم، شعار غیر مسوولانه‌ای که مسوولانه باید از آن پرهیز کرد، نیست. امید است، نه امیدی ساده یا امیدی ضمانت شده (که آنچه ضمانت شود، امید بستن به آن بی‌معنا است) که امیدی علیه امید. برای اینکه امید واقعا زمانی امید است که در درون و به وسیله ناامیدی تهدید شود. بگذارید شما را به دریدا ارجاع دهم. وقتی از دریدا پس از انتشار کتاب سیاست‌های دوستی و دریافت جایزه آدورنو پرسیده می‌شود که دوستی آیا می‌آید؟ «دوستی» آیا هنوز ممکن است؟ و اگر بله؟



وقتی از دریدا پس از انتشار کتاب سیاست‌های دوستی و دریافت جایزه آدورنو پرسیده می‌شود که دوستی آیا می‌آید؟ «دوستی» آیا هنوز ممکن است؟ و اگر بله؟ چگونه؟» دریدا پاسخ می‌دهد که: «دوستی‌ای که منظور من است غیرممکن است. یک غیرممکنی که متضاد یا منافی ممکن نیست.

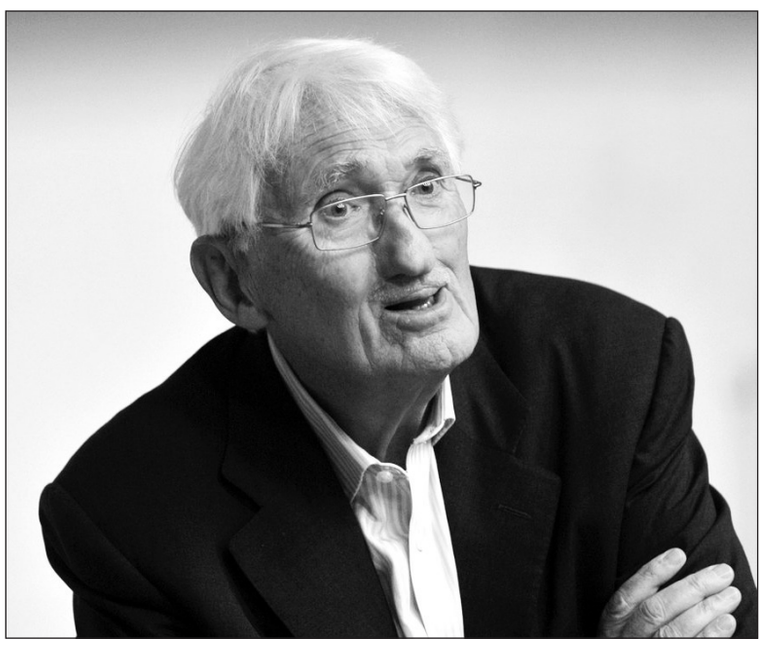
چگونه؟» دریدا پاسخ می‌دهد که: «دوستی‌ای که منظور من است غیرممکن است. یک غیرممکنی که متضاد یا منافی ممکن نیست. کسی باید این غیرممکن را انجام دهد، کسی باید بدان بیندیشد و به آن عمل کند. اگر فقط قرار بود چیزی که ممکن است، اتفاق بیفتد، هیچ چیز ابدا اتفاق نمی‌افتاد. اگر من فقط آنچه را که می‌توانستم انجام دهم، انجام می‌دادم، من عملا هیچ کاری نکرده بودم. به این معنا قطعا باید جهانی دیگر بر فراز ویرانه‌های جهان موجود ساخت. بار دیگر بگذارید به دریدا ارجاع دهم. او در کتاب اشباح مارکس با قوی‌ترین کلمات از ما می‌خواهد که هرگز از این واقعیت درشت نمود غفلت نکنیم که هرگز پیش از این کثیری از مردان، زنان کودکان تا این حد به سلطه نکشیده شده بودند گرسنه نمانده بودند یا به کلی تا این حد روی زمین به نابودی نکشیده شده بودند. او ده بلای خانمان‌سوز جدید را برمی‌شمارد تا از طریق آنها هم وضعیت جهانی را که در آن به سر می‌بریم افشا کند و هم ضرورت ساختن جهانی دیگر را که او و آن را از طریق ضرورت تاسیس بین‌الملل جدید پی می‌گیرد، برجسته سازد. این ده بلای خانمان‌سوز از نظر او عبارتند از: بیکاری، طرد یا محروم‌سازی، بی‌خانمانی تبعیدی‌ها و مهاجران، جنگ‌های اقتصادی جهانی، تناقض در نظریه و واقعیت بازار آزاد، تشدید بدهی (وام خارجی) و گرسنگی منتج از آن، سلطه صنعت نظامی بر تحقیق، اقتصادی شدن و اجتماعی شدن نیروی کار، گسترش تسلیحات هسته‌ای و جنگ‌ها. برای رخنه کردن و به تعبیر شما مداخله کردن در این جهان، دریدا به صورت‌بندی تئوریک اشباح مارکس می‌پردازد.

شبح چیزی است که این همان یا برابر با زمان حاضر نیست. شبح‌بودگی هم شامل گذشته‌ای است که نگذشته است و هم ناظر بر آینده‌ای است که به نحو دایمی از زمان حاضر گسسته است. بر پایه همین صورت‌بندی است که او می‌گوید «ما»ی بدون سازمان، بدون ملت و بدون دولت باید تشکیل شود. این «ما»ی «در راه» را بین‌الملل جدید نام می‌گذارد و جهت‌گیری آن را پایان دادن به ستمگری، نابرابری اجتماعی و بی‌عدالتی از یک‌سو و محکوم کردن کنترل بی‌حد دولت‌های مقتدر بر سازمان‌های بین‌المللی می‌نامد. اینها آیا الان ممکن است؟ معلوم است که نیست، چون ممکن نیست، شعار داغ است؟ معلوم است که نیست. تمام تلاش کتاب در گام نخست این بوده است که دیگری به صحنه آورده شود و زمانی چنین امر ممکن می‌شود که در سطح نخست، فرد بتواند شمرده شود و شمرده شدن او به این است که از آزادی ذهن و عمل و اراده برخوردار باشد. پس از این رو نخست باید در مقیاس فلسفی، مساله ذهن بنیادی یا خودمختاری-خودگردانی انسان را به نحوی که جامع امکان خود رهبری او و مانع ادعای خدایی داشتن او گردد، حل کرد. بدین معنا که انسان تا نتواند واجد دلیری در به کار گرفتن فهم خویش و قادر به مواجهه خودگردان با امور اطراف خود شود، نخواهد توانست در فرآیند بازآفرینی خویشتن ملی-فرهنگی مشارکت فعال و موثر نماید. در سطح دوم ملت باید شمرده شود. شمرده شدن با خودشماری در درون مرزهای هویّتی متفاوت است.

در اوّلی، فرد یا ملّت به دلیل حرفی که برای گفتن دارد و افزوده‌ای که می‌تواند بر تمدن بشری داشته باشد و نقشی که می‌تواند در چند ساحتی کردن انسان مدرن داشته باشد، شمرده می‌شود و در دومی به دلیل فقدان همه آنچه گفته شد، مدام خود را تکرار می‌کند، مدام به گذشته‌اش پناه می‌برد و از تمدن‌هایی که پدرانش ساخته‌اند حرف می‌زند، غافل از اینکه اینها فقط در صورتی می‌توانند شمرده شوند که منابعی برای بازآفرینی هویتی معاصر قلمداد شوند! فقط پس از این دو سطح به رسمیت شناخته شدن است که می‌توان به کمپ بین‌الملل جدید یا همه‌شمولی از پایین پیوست و تمایز ملی-فرهنگی را در پیوند با این همانی انسانی قرار می‌داد و مانع انحراف پروژه تجدد سنت به یکی از دو بیراهه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی یا همه شمولی مدرنیته تک‌صدا شد.

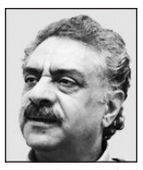
■ **به نکات مطرح شده شما به دقت گوش دادم. دو وضعیت در این پاسخ به نظرم قابل شناسایی است. وضعیت اول همین که شما به خوبی اشاره کردید. به واقعیت بدل شدن رویا، خیال کردن جمعی، بازآفرینی خویشتن ملی-فرهنگی و باقی ماجراهای دل‌انگیز و خیال‌انگیز! اما پاسخ پرسش من چه می‌شود؟ شما به وضوح همه این موارد را فرمودید که از روی آن لحظه مشخص بپرید. این خویشتن ملی-فرهنگی یا این هسته معرفتی که باید بلند درباره‌اش فکر شود یا ساماندهی شود یا بازآفرینی شود همان لحظه‌ای است که تازه کار ما را شروع می‌کند. به طور قطع در این شمایی که شما ترسیم می‌کنید، هیچ تخیلی ممکن نمی‌شود. این حرف‌های کلی که همه ما هم قبول‌شان داریم اتفاقا خیال جمعی ما را نمی‌سازد. اگر جای دوستانی که اشاره می‌کنید بودم، از جمله توفیق و سارا شریعتی، بر لحظه مشخص می‌ایستادم: با احضار کدام نیروی اجتماعی-تاریخی خود را سامان دهیم یا یونیورسالیست باشیم؟ و نیز از جانب شما در پاسخ به پرسش قبل، میدان نیروی مداخله‌گرم را معرفی می‌کردم.**

دغدغه‌ها و مسائل شما را می‌فهمم. سعی هم کرده‌ام که در طول گفت‌وگو به آنها بپردازم. تاکید هم کرده‌ام که تاسیس شرایط امکانی لازم دارد که نخستین آن درگیر شدن در موضوعات علوم انسانی است، چیزی که من آن را در جایی اشتغال به علوم انسانی خوانده‌ام و آن را در برابر اشتغال در علوم انسانی قرار داده‌ام. «اشتغال به»، به این معنا است اولا علوم انسانی همواره نسبت به وضع موجود انسان ناراضی باقی بماند. دوم اینکه مسوول است که این نارضایتی را به حوزه عمومی بکشاند و خود را نسبت به دیگری مسوول بداند و سوم اینکه به جای ذخیره‌گذاری دانش در ذهن خود و دیگران، خود و همگان را به خواندن، گفت‌وگو کردن، اندیشیدن و نوشتن، آن هم به منظور گشودن سینه واقعیت برای ظهور امکانات جدید مشارکت دهد. این اتفاقات اگر بیفتد ما تازه به دنیا آمده‌ایم، از حاشیه به متن آمده‌ایم و به رسمیت شناخته شده‌ایم. شما نمی‌خواهید مرا در اینجا متوقف نگه دارید و مدام می‌پرسید حالا که چی؟ و من به تعبیر شما مدام سعی می‌کنم از آن بپرم. دلیل آن هم این است که تا رسیدن به دیدگاهی جانشین فاصله زیاد است، اگر البته با در نظر گرفتن مباحث پست مدرن‌ها و مساله فراروایت‌ها، چنان دیدگاهی اصولا ضروری و ممکن باشد. بگذارید منظورم را در قالب دغدغه‌ای که حداقل دو دهه است درگیر آن هستم و فصلی از کتاب هم به آن اختصاص یافته است، توضیح دهم. می‌دانیم که بنیاد فلسفی مدرنیته سوبژکتیویته است. می‌دانیم که سوژه، برای اینکه سوژه باشد، نیازمند ابژه است و این تناقض آن است. می‌دانیم که ما به سوژه نیاز داریم و به تعبیر هابرماس باید مراقب باشیم که آب‌وان را به همراه نوزادی که در آن است، با هم دور نریزیم. می‌دانیم که تمام سنن فلسفی قرن بیستم در هر سه سنت قاره‌ای، تحلیلی و پراگماتیستی در مقابل فلسفه‌های سوژه بوده‌اند. شما وقتی همه این می‌دانم‌ها و می‌دانم‌های بی‌شمار دیگر را کنار هم می‌گذارید می‌بینید قضیه پیچیده‌تر از آن است که بتوان از صورت‌بندی فلسفی جایگزینی صحبت کرد. اصولا تعداد کمی از مباحثات فلسفی در خصوص موقعیت سوژه، راه‌حل نزاع را در دسترس دارند. بنابراین حداقل شرط احتیاط فلسفی این است که همچنان به موضوع نزاع اندیشیده شود و علاوه بر آن دانسته شود که نقد مدرنیته، نقد بنیاد فلسفی و نتایج سیاسی-اجتماعی آن هنگامی قابل اعتنا است که چشم‌انداز روشن‌تر و انسانی‌تری بگشاید، در غیر این صورت باید به تعمیق همین راه‌حل‌های درونی پرداخت و آن را تا حد امکان گسترش داد. بحث در این حوزه‌ها پایان ندارد. بنابراین گفت‌وگو پیرامون ابعاد دیگر بحث شما را باید به زمانی دیگر و بهانه‌ای دیگر موکول کرد. از شما بابت طرح پرسش‌های به تعبیر جوانان چالش‌برانگیز سپاسگزارم.



رصد

ساخت لحظه حال بر اساس گذشته


ابراهیم توفیق

یک‌بار چند نفر از من پرسیدند که چرا تو به مکتب فرانکفورت نمی‌پردازی و بیشتر به فرانسوی‌ها توجه‌داری. من گفتم که آنها به طور عام اصلا کاری با ما جهان سومی‌ها ندارند و چرا من باید به آنها توجه کنم؟ در گیری آغازین من به هابرماس به زمان تحصیلم باز می‌گردد، آن هم از منظری متفاوت با منظر دکتر مصباحیان. یعنی از منظر نقد اقتصاد سیاسی به هابرماس نگاه می‌کردم که ایده کنش ارتباطی و فضای ایده‌آل زیست جهان مبتنی بر گفت‌وگو و تعامل را نقد می‌کرد. آن منظر نگرش هابرماس را ایده‌آلیستی در نظر می‌گرفت و می‌گفت، دیدگاه هابرماس به دلیل نادیده گرفتن اقتصاد سیاسی و نقد اقتصاد سیاسی و پایین آوردن فتیله مارکس امکان‌پذیر شده است. اخیرا هم به بحث «حوزه همگانی» (public sphere) هابرماس پرداختم به ویژه از منظر نقدهایی مشابه آنچه گفتم و نقدهای کسانی چون مک اینتایر یا نقدهایی که از منظر سنت مسلمانان به آن مطرح می‌شود. بنابراین نقد من به هابرماس آن است که اولا خیلی اروپامحور است بنابراین به جهان‌شمول گرایی او نقد دارم، ثانیا تصور هابرماس از مدرنیته بیش از اندازه ذهن‌محور و تعریف‌محور است. از این منظر نگاه من به مدرنیته ماتریالیستی‌تر است. هابرماس چنانکه من می‌فهمم در نقد آدورنو و هورکهایمر و در گیری‌اش با وبر، کاری بسیار عقلانی و در عین حال سراسر ایده‌آلیستی و ناممکن صورت می‌دهد. با این همه کار او جذاب است یعنی می‌کوشد، مدرنیته را از هر ریشه سنتی بیرون بکشد. یعنی حتی جایی که در بحث گفت‌وگو به لوگوس در یونان باستان اشاره می‌کند بلافاصله تاکید می‌کند که در آن لوگوس تنها یک وجه یعنی وجه شناختی کشف حقیقت برجسته شده است و در نتیجه مسیری پدید می‌آید که آن سه لحظه کانت امکان موفقیت نمی‌یابد. یعنی کانت هم لوگوس را به لحظه شناختی فرومی‌کاهد و اگرچه در دو لحظه دیگر به اخلاق و زیبایی می‌پردازد اما گویا لحظاتی هستند که از دست رفته‌اند و زیر فشار لحظه شناختی له شده‌اند. هابرماس می‌گوید این رویکرد در سنت غربی بسیار قدیمی است. او می‌گوید در مدرنیته، امکانی پدید آمده که اتفاقا نباید به آن سنت بازگشت. این نقد هابرماس به آدورنو و هورکهایمر است که روشنگری به عنوان یک مقطع تاریخی در قرن هجدهم را به یک اندیشه روشنگرانه‌ای که خیلی قدیمی است، باز می‌گرداند. هابرماس در برابر می‌کوشد در برابر این واپس گرایی موضع بگیرد و بگوید که اتفاقا در این قرن اتفاقی افتاده که باید در درون خودش به آن نگریست. این لحظه جذاب هابرماس است. همچنین است نظر هابرماس نسبت به وبر با این توضیح که به نظر من وبر وضعیت پیچیده‌تری دارد زیرا در مقابل عقلانیت ابزاری از عقلانیت جوهری هم بحث می‌کند اما آن را عقلانیت معطوف به هدف می‌داند و تاکید می‌کند که در نهایت عقلانیت ابزاری است که تعیین کننده است. هابرماس می‌خواهد از این در بگذرد. بنابراین به اعتقاد من هابرماس می‌کوشد از سنت ببرد و بگوید که اینجا یک لحظه تاریخی است که امری ممکن شده و نباید از آن عبور کرد و به آنچه می‌توان آن را دو هزار سال عقب برد، بازگشت بلکه باید به لحظه‌ای توجه کرد که در آن ظرفیتی ممکن شده که علاوه بر میل به تسلط بر جهان در قالب شناخت و علم و تکنولوژی، امکان عقلانیت ارتباطی و کنش مبتنی بر این عقلانیت هم پدید آمده است. هابرماس این امکان دوم را به عنوان ظرفیت نامتحقق ارزیابی می‌کند. این رویکرد هابرماس اگرچه تا نهایت ایده‌آلیستی و امکان ناپذیر است اما عدم امکان پذیری‌اش به دلیل نادیده گرفتن سنت نیست. از این حیث نباید علت اروپامحوری هابرماس را نادیده انگاشتن سنت‌های دیگر خواند زیرا او در مقابل این نقد می‌تواند بگوید که از منطق عقل سخن می‌گوید و چرا مرا با سنت‌های فرهنگی متفاوت روبه‌رو می‌کنید؟ آنها هم می‌توانند از این منطق عقل استفاده کنند ضمن آنکه در بسترهای فرهنگی متفاوتی هستند. یعنی سطحی وجود دارد که عمومی و جهان‌شمول است و انسان شناختی قابل توضیح دادن است. من به عنوان کسی که در نهایت یونیورسالیست است و تعلق خاصی به این یا آن فرهنگ ویژه ندارد، معتقدم مواجهه رادیکال با هابرماس باید در زمین خود هابرماس صورت بگیرد. به محض اینکه مثل مک اینتایر یا آرماندو سالواتوره به او بگوییم که سنت‌های دیگر را در نظر نمی‌گیرد، می‌تواند به راحتی بگوید اصلا زمینه بحث من این نیست. به نظر من این کلام هابرماس باید جدی گرفته باشد بنابراین اگر بخواهیم درونماندگار هابرماس را نقد کنیم باید از مسیر دیگری آغاز کنیم. مسیر درست برای نقد هابرماس از نظر من، این است که عقلانیت ارتباطی و کنش ارتباطی هابرماس ناممکن است زیرا همچنان سوژه‌محور است. یعنی شما می‌گویید، هابرماس می‌کوشد در نقد فلسفه آگاهی و سوژه‌محوری، توجهی به رابطه بین الاذهانی (اینترسابجکتیویتی) داشته باشد اما بینا اذهانیت همچنان در زمین دکارت رخ می‌دهد یعنی زمین تفاوت‌گذاری میان عین و ذهن یا ابژه و سوژه. یعنی حرف هابرماس به یک معنا این است که از سوژه استعلایی غربی فراتر رویم و همه سوژه‌ها را به رسمیت بشناسیم و بگوییم این سوژه‌ها می‌توانند در یک وضعیت زیست جهان در نوعی ارتباط قرار بگیرند که مثلا در مقابل مستعمره شدن‌شان از طریق پول و سیستم یا سرمایه و بروکراسی مقاومت کنند. به نظر من این نگاهی به غایت نخبه‌گراست. او در بحث حوزه همگانی هم چنین است. او در بحث از حوزه همگانی یا حوزه عمومی راجع به روشنفکران و سوژه‌ها بحث می‌کند؛ سوژه‌هایی دکارتی که جایی ایستاده‌اند و دارای این فهم هستند که من بیرون جهان هستم و می‌توانم راجع به این جهان شک کنم و بعد آن را با استدلال بازسازی کنم. گویی هابرماس می‌کوشد این سوژه دکارتی را دموکراتیزه کند و به همگان تسری بخشد. من اینجا با هابرماس مخالفم. نگاه من به زبان و چرخش زبانی نیچه‌ای است.

پژوهشگر و استاد علوم اجتماعی