مرور

فلسفه سیاسی جودیت باتلر

شیرین کریمی

● کتاب کوچک «خواستنِ ناممکن» در مجموعه کتابِ سیاه نشر خرد سرخ منتشر شده است. این کتاب مجموعه کوچکی شامل تأملات جودیت باتلر است و دربردارنده یک بیوگرافی، چند گفت‌وگو و سخنرانی و دو جستار است. باتلر فیلسوف، فمینیست و متفکر چپ‌گرای آمریکایی است. یهودی‌تبار است، «صهیونیست به دنیا آمده است» ولی منتقد جدیِ سیاست‌های اسرائیل در جهان و به‌خصوص در قبال فلسطین است.

او از جوانی با تردید به تجزیه‌طلبی یهودی می‌نگریست. «خواستنِ ناممکن» عنوان گفت‌وگویی با باتلر است که در سال ۲۰۱۴ انجام شده است و باتلر در آن آشکارا از موضع یهودیِ ضدصهیونیست دفاع می‌کند و با به‌چالش‌کشیدن فروماندگی رایج نظری نوعی نظام اخلاقی ارائه می‌دهد که دربردارنده روابط با دیگران در دل آن چیزی است که معنایش یهودی‌بودن است.

من بیشتر پای گفت‌وگوهای باتلر می‌نشینم و شناختی که از او دارم شبیه شناختی است که آدم با گوش‌سپردن مکرر به درس‌های یک استاد به آن می‌رسد. رد او را در عرصه سیاست دنبال می‌کنم. با وجود این باتلر را در ایران بیشتر فمینیسم می‌دانند تا فیلسوف سیاسی. صدالبته این دو حوزه از هم جدا نیستند به‌خصوص در جهان ما.

در کشورهای اسلامی هر نوع تأملی درباره مدرنیته، سیاست، دموکراسی، حقوق بشر و حتی حقوق کودکان ناگزیر شکلی از دادخواهی برای فمینیسم به خود می‌گیرد. به قول فاطمه مرنیسی فمینیست مراکشی «فارغ از اینکه کجا هستید، در اندونزی، افغانستان، ترکیه یا الجزایر، وقتی کانال‌های تلویزیونی مسلمانان را عوض می‌کنی یا مطبوعات چاپی را ورق می‌زنی بحث درباره دموکراسی خیلی زود به بحث درباره حقوق زنان تبدیل می‌شود و بالعکس».

فکر می‌کنم در دنیای امروز نمی‌توان در جهان اندیشه و تحلیل سیر کرد، نوشت، سخنران، بیانگر و فعال بود و در همان حال ادعا کرد که فمینیسم مسئله من نیست و مسائل زنان برایم موضوعیتی ندارد.

در بخشی درباره خود باتلر تلاش کردم زندگینامه‌ای کوتاه دربردارنده تحصیلات، کارها

خواستنِ ناممکن
جودیت باتلر
ترجمه: شیرین کریمی
ناشر: خرد سرخ
چاپ اول: ۱۳۹۹
قیمت: ۲۱۰۰۰ تومان

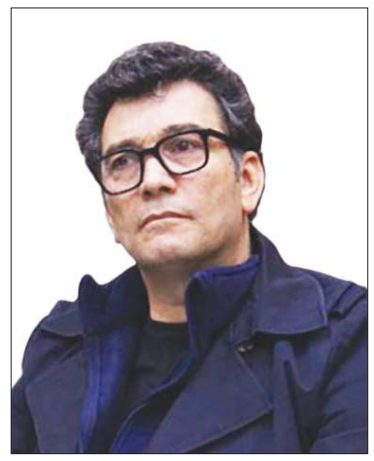
و علایق فکری و پژوهشی و سیر تحول فکری باتلر بنویسم و برای نوشتن این بخش از چند گفت‌وگوی مکتوب و ویدئویی و نیز از وب‌سایت دانشگاه برکلی کالیفرنیا، که باتلر در آن صاحب کرسی استادی است، بهره بردم. باتلر از کودکی به دنیای اندیشیدن و پرسشگری وارد شد، خیلی زود با مارتین بوبر فیلسوف اتریشی و یهودی فلسطینی و اسرائیلی آشنا شد و به گفته خودش هرگز او را رها نکرد.

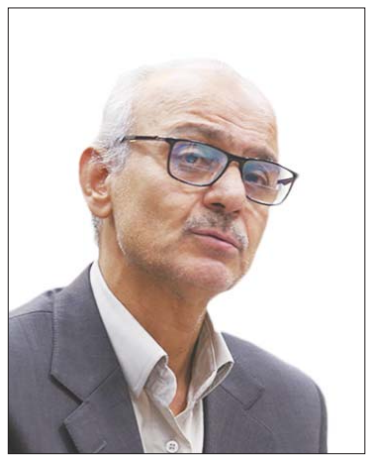
دنیای امروز دنیای تعامل فکری میان رشته‌های مختلف است، ادبیات، فلسفه، سیاست، جامعه‌شناسی، اقتصاد و مطالعات زنان و کارگران و سایر شاخه‌های نظری و تحلیلی به هم وابسته و در هم تنیده‌اند. جهان امروز جهان رابطه‌ای و گفت‌وگویی است. مرحله‌ای است که ما در ایران نیز به آن رسیده‌ایم، مرحله گفت‌وگو با یکدیگر است، گفتن و شنیدن در سطح فردی و عمومی.

آنچه باتلر را برای من قابل توجه و درخور احترام می‌کند پختگی و تسلطش به مباحث میان‌رشته‌ای و توان بسیار قوی او برای گفت‌وگو به معنای واقعی کلمه، برای گفتن و برای شنیدن و تبادل فکری با جهان است، به نظرم این یکی از ویژگی‌های باتلر است که او را تبدیل به متفکری مهم در جهان امروز کرده است. امیدوارم مترجمان پیش‌کسوت ایران به زودی به ترجمه کتاب‌های جودیت باتلر اراده کنند.

گزارش جلسه نقد و بررسی کتاب «از هرمنوتیک به سیاست رهایی‌بخش»

از فلسفه به سیاست رهایی‌بخش





«از هرمنوتیک به سیاست رهایی‌بخش: گفت‌وگو با دیتر میسگلد» عنوان کتابی از حسین مصباحیان، استاد فلسفه دانشگاه تهران و ترور نوریس، استاد دانشگاه براک کانادا است که علی خالندی آن را به فارسی ترجمه کرده و نشر آگه به انتشار رسانده است. مسئله محوری کتاب حاضر پرسش از نقش رهایی‌بخش فلسفه در جهان معاصر است. میسگلد معتقد است: «هیچ فلسفه‌ای در وضعیتی نیست که به ما بگوید که هستیم، اما ما در وضعیتی هستیم که بدانیم چه چیزی باید ساخته شود». او تأکید می‌کند که از طریق خود فلسفه و نوعی رویکرد متافلسفی به این نتیجه رسیده که فلسفه نقش تعیین‌کننده خود را برای درانداختن طرحی جدید برای جهانی انسانی‌تر از دست داده است. با این همه، او انکار نمی‌کند که «فلسفه می‌تواند با انحصارطلبی قدرت سیاسی سر ناسازگاری داشته باشد و این همان نقشی است که در مواقع مختلف بر عهده داشته است. ولی هیچ چیزی در ذات فلسفه آن را به داشتن مواضع نقادانه برنمی‌انگیزد و منتقدبودن ذاتیِ فلسفه نیست». این استدلال‌ها از این حیث تأمل‌برانگیزند که چهار پرسش مهم درباره فلسفه را بار دیگر به میدان آورند: فلسفه چیست؟ چرا باید فلسفه‌ورزی کرد؟ چگونه باید فلسفه‌ورزی کرد؟ و آیا فلسفه به پایان رسیده است؟ در نشستی که روز پنجشنبه، ۲۰ آذر ۱۳۹۹ به همت مؤسسه سیاووشان برگزار شد، حسین مصباحیان (مؤلف کتاب)، احسان شریعتی، هاشم آقاجری و نیز علی خالندی (مترجم کتاب) به ارائه سخنان و نقطه‌نظرات خویش درباره این کتاب پرداختند که شرح کوتاهی از سخنان هر یک از آنان در پی می‌آید.

● **حسین مصباحیان:** اجازه می‌خواهم صحبت‌های خود را ازطریق طرح چهار پرسش ناظر بر فرایند شکل‌گیری کتاب و نتایج آن پیش ببرم. پرسش اول: میسگلد کیست و چه شد که به او علاقه‌مند شدم؟ پرسش دوم: چه شد که من و ترور نوریس به فکر تنظیم کتابی در باره میسگلد افتادیم و کتاب چه مسائلی را پوشش می‌دهد؟ پرسش سوم: چرا عنوان از هرمنوتیک به سیاست رهایی‌بخش را برای کتاب انتخاب کردیم؟ پرسش چهارم: دانشگاهیان، روشنفکران و جامعه ایرانی چه چیزهایی می‌توانند از میسگلد بیاموزند؟

درباره پرسش اول باید بگویم که من در تورنتو قبل از هر چیزی می‌خواستم استادی بیابم که راهنمای علایق پژوهشی‌ام باشد. در اکتبر ۲۰۰۰، به نام و شناسنامه دانشگاهی دیتر میسگلد در بولتن دانشگاه تورنتو، برخوردم و دیدم که علایق پژوهشی او چنین فهرست شده است: هرمنوتیک، تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت، فلسفه و جامعه‌شناسی مدرن آلمانی، تئوری‌های مربوط به حقوق بشر، مدرنیته و پروژه سیاست رهایی‌بخش و دموکراسی و هویت‌های پساملی. درس‌هایی هم که این استاد ارائه می‌کرد، مرتبط با همین موضوعات و علایق بود. همین‌ها به همراه شخصیت نامتعارف او کافی بود که به او علاقه‌مند شوم.

درباره پرسش دوم اولین نکته‌ای را که باید متذکر شوم این است که عنوان کتاب مورد گفت‌وگو در این نشست نباید با کتاب دیگری که پیش از این با عنوانی مشابه منتشر شده است (دیتر میسگلد، از هرمنوتیک متن کهن تا متن سیاست رهایی‌بخش)، یکی گرفته شود. گو اینکه مضمون آن هم نباید تماما با مضمون کتاب «فیلسوفی علیه فلسفه» یکی گرفته شود.

در حقیقت پس از انتشار دو کتاب فارسی بود که در سال ۲۰۰۵ به پیشنهاد ترور نوریس در جلساتی متعدد، هفتادوپنج پرسش را با میسگلد در میان نهادیم که حاصل این گفت‌وگوها در کتابی شامل یازده فصل و پنج پیوست توسط انتشارات سنس هلند به چاپ رسید. کتاب، زندگی و آثار، تجربه شاگردی میسگلد با گادامر، تجربه دوستی او با هابرماس و مسائل و موضوعات مهمی مانند هرمنوتیک، مدرنیته، پسامدرنیته، ریچارد رورتی و نوعمل‌گرایی، آموزش، غرب/شرق؛ برخورد یا گفت‌وگو، کانادا و جهان، جهان‌سوم‌گرایی، حقوق بشر و در نهایت تأملاتی درباره فلسفه را در بر گرفته است.

اما درباره پرسش سوم، واقعیت این است که علایق محوری میسگلد در دوره تحصیل و نیمه اول دوران تدریس، فلسفه‌های هستی‌شناسانه، هرمنوتیکی و انتقادی بوده است و از نیمه دوم دوران تدریس تاکنون مباحث مرتبط به آنچه خود او آن را سیاست رهایی‌بخش می‌نامد. او در دوره اول زندگی به پدیدارشناسی هستی‌شناسانه و یکی از جدیدترین و جدی‌ترین متفکران این حوزه یعنی هایدگر علاقه‌مند می‌شود. به هایدلبرگ که دو نفر از شارحان مهم فلسفه هایدگر یعنی گادامر و کارل لوویت در آنجا تدریس می‌کرده‌اند، می‌رود و رساله دکتری خود را تحت نظارت و راهنمایی گادامر، درمورد «بررسی مفاهیم تقصیر و خودآگاهی در هستی و زمان هایدگر و مقایسه آن با اخلاقیات کانتی» می‌نویسد. با خواندن تئوری انتقادی، به‌ویژه آدورنو و بعدها آشنایی‌اش با هابرماس، رفته‌رفته علایقش به فلسفه کاهش و به تئوری‌های اجتماعی و سیاسی افزایش می‌یابد. این روند با مهاجرت او به کانادا و به‌ویژه تحت تأثیر فرهنگ مبارزاتی آمریکای لاتین و سنت پراگماتیستی آمریکا و چهره‌های اصلی آن یعنی دیوئی و رورتی تکمیل‌تر می‌شود. بنابراین، عنوان کتاب دقیقا نشان‌دهنده سیر فکری میسگلد است.

درباره پرسش چهارم من فقط بر روی سه درسی که می‌توانیم از میسگلد بیاموزیم به کوتاهی تأکید می‌کنم. نخست تعلیم‌ندادن ناامیدی و اینکه جوامع بشری در وضعیت کنونی‌شان متوقف نمی‌مانند. دوم اندیشیدن به مسائل مبتلابه اصلی جهان و سوم بازاندیشی دائمی درمورد نقش فلسفه. برای خود من ولی میسگلد مصداق سخنی است که ریچارد رورتی درمورد دریدا گفته است: «در بین همه فیلسوفان روزگار ما، دریدا تأثیرگذارترین فیلسوفی است که در جهت آنچه سقراط آرزو می‌کرد که فلاسفه انجام دهند، حرکت کرده است: به‌پرسش‌کشیدن پیش‌فرض‌هایی که هرگز مورد تردید واقع نشده‌اند؛ درهم‌شکستن آنچه همگان بر آن اتفاق نظر دارند و طرح مسائلی که هرگز قبلا مورد بحث قرار نگرفته‌اند».

● **علی خالندی:** با توجه به زمان اندکی که در اختیار من قرار گرفته، همه تلاش خودم را می‌کنم تا به خلاصه‌ترین صورت ممکن، انگیزه‌هایم از ترجمه کتاب و نیز آنچه را از آن آموختم، بیان کنم. به همین منظور نیز مباحثم را حول شش محور مختلف سامان خواهم داد:

۱. شخصیت جذاب میسگلد: میسگلد برای من نماینده قبیله رو به اضمحلال اذهان دایره‌المعارفی است. داریوش شایگان تعبیر زیبایی درمورد شاهرخ مسکوب دارد و او را «واحه وجود» می‌خواند؛ آن‌چنان که از سرگذشت و سخنان میسگلد برمی‌آید، بی‌آنکه قصد مقایسه داشته باشیم، شاید اطلاق این صفت شاذ به او چندان هم بیراه نباشد. با زبان‌های مختلف می‌اندیشد، در رشته حقوق طبع‌آزمایی کرده، برای سردرآوردن از فرم‌شناسی اناجیل اربعه، زبان عبری یاد می‌گیرد. آدمی است رؤیابین و روایت دراماتیکش از زندگی خواندنی است.

۲. نحوه کنارآمدنش با روان‌زخم (تروما) نازیسم: چنان‌که پیداست، یکی از دغدغه‌های مصاحبه‌کنندگان کتاب، ردیابی اثرات نازیسم بر نحوه زیست و اندیشه‌ورزی میسگلد است. این رویداد مهیب، چنان طومار جهان قرن بیستم را در هم پیچید که سخن‌گفتن از تاریخ قبل و بعد از آن، هیچ به گزاف نخواهد بود. ما نیز در تاریخ معاصرمان، رؤیاهایی داشته‌ایم که نحوه تعبیرشان، بر جانمان زخم‌های عمیقی زده است. نحوه مواجهه میسگلد و هم‌نسلانش با این رویداد سهمگین، بسا که یاریگر ما در التیام زخم‌های جانمان باشد.

۳. دلبستگی هم‌هنگام میسگلد به سنت‌های فلسفه قاره‌ای و تحلیلی. یکی از آفت‌های جهان فکری ما در ایران، از میدان به‌درشدن فلسفه و فلاسفه تحلیلی به نفع سنت فلسفه قاره‌ای است. بر این نقیصه دلایلی چند، مانند اعتیاد به رازآمیزی و غوطه‌ورشدن در استعارات تودرتو را می‌توان اقامه کرد. باری آنجا که میسگلد، به نقل از کارناپ، از بی‌معنایی فرازهایی از سخنان هایدگر گله‌مند است (به‌خصوص از فرازی چون هیچ می‌هیچد)، دغدغه ضمنی‌اش را مبنی بر صراحت مفاهیم و کاربست صحیح آنها می‌نماید. با نظرداشت به چنین فرازهایی در کتاب، این مدعا که میسگلد گوشه چشمی هم به سنت فلسفه تحلیلی دارد، پربیراه نخواهد بود. آنجا که از سفر هابرماس و مضمحل‌شدنش در نظام آکادمیک آمریکای شمالی بیمناک است یا شورمندی‌اش به گاه سخن‌گفتن از هایدگر را نیز می‌توان از مصادیق دلبستگی‌اش به فلسفه قاره‌ای گرفت.

۴. بی‌پروایی میسگلد در به‌دست‌دادن ترکیبات شاذ: این وجه از شخصیت میسگلد را با وام‌گیری عبارتی از دکتر حاتم قادری، می‌توان ناظر بر سرحدی‌بودن او گرفت. تو گویی میسگلد برای فروخواباندن تشنگی جانش، هیچ ابایی از رفتن به سرحدات و گشتن در پی مشابهات و مفارقات سنت‌های فکری مختلف ندارد. قیاس‌گرفتن قناعت ذن بودیستی به سطح و قربانی‌نکردن آن در مذبح عمق، با تلاش هایدگر برای نگه‌داشتن حرمت هستی و گوش فروخوابانیدن به نجوای آن را می‌توان نشان از همین روحیه بی‌پروای میسگلد گرفت.

۵. مبحث هویت‌های چندگانه: آنچه میسگلد از آن بیمناک است، به جان هم افتادن انسان‌هاست. دغدغه او مبنی بر ادغام اجتماعی و به‌رسمیت‌شناسی دیگری را می‌توان در لابه‌لای سطور کتاب دید. اگرچه هویت‌های مختلف و جزئی را ارج می‌نهد، اما تو گویی همه ترسش از تبدیل‌شدن این هویت‌ها، چنان‌که امین مألوف می‌گوید، به «هویت‌های مرگ‌بار» است. قدرشناسی این وجه از اندیشه میسگلد، برای مایی که کشورمان مشحون از اقلیت‌های قومی و مذهبی است، حکماً امر کم‌اهمیتی نیست.

۶. انسان‌دوستی واقع‌بینانه میسگلد: میسگلد در فرازی از سخنانش چنین می‌گوید: «من از همان اول می‌دانستم که منتهای خواسته‌ام چیست... رهایی عام انسانیت از بند و رنج تا هر آنجایی که ممکن باشد». شاید تأثیر پراگماتیست‌هایی مانند رورتی است که میسگلد را به افزودن قید «تا هر آنجایی که ممکن باشد» مجاب کرده است. دلیلش هرچه باشد، نشان از واقع‌بینی، دردمندی و عدالت‌خواهی میسگلد دارد.

● **احسان شریعتی:** از همان آغاز خواندن مفاهیمی مانند «پداگوژی (آموزش‌شناسی) امید» و «آرزوهای اتوپیایی» و «سیاست رهایی‌بخش از رنج و بند» در این کتاب و در ایام کرونایی نشاط‌آور است. میسگلد در مقام شاگرد گادامر و هایدگرپژوه و همراه هابرماس و... شاهد زنده یکی از مهم‌ترین و پرتلاطم‌ترین ادوار تاریخ اروپا به لحاظ فکری و سیاسی بوده است و پس از مهاجرت به کانادا و حضور در آمریکا و آمریکای لاتین و... با همه گرایش‌های فلسفی غرب آشنا بوده و در آنها مشارکت داشته است. در دوران پژوهش دکترای خود درباره پیامدهای اخلاقی و سیاسی اندیشه هایدگر طی دیداری که در دانشگاه تورنتو با میسگلد داشتم، از رویکرد متعادل او در نقد و بهره‌گیری از جنبه‌های منفی و مثبت یکی از مؤثرترین فیلسوفان معاصر اروپای قاره‌ای که یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات قرن را نیز مرتکب شده است، استفاده کرده‌ام. تز دکترای او درباره مفاهیم «وجدان، تقصیر Schuld (یا بدهی‌داشتن به آلمانی) و کلیت وجودی انسان-دازاین نزد هایدگر در نسبت با بنیادریزی اخلاق کانتی» زیر نظر گادامر، نشان از تعلق خاطر به اخلاق (و سپس نسبت و تلاقی آن با سیاست) دارد. او ضمن نقد سویه‌های محافظه‌کارانه در مقاطعی از مسیر حرکت فکری هایدگر و گادامر از جنبه‌های پیشروی این اندیشه از جمله آنچه «زیست‌بوم‌گرایی ژرفایی» خوانده می‌شود، بهره می‌گیرد. همچنین در حین سکولارماندن به جست‌وجوی معنویت‌هایی تازه در غرب (الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین) و در شرق (بودیسم و...) می‌پردازد؛ و بر افق‌های متنوع فکری در جهان جنوب و شرق رویی گشاده دارد (برای نمونه از مقایسه خود با شریعتی در ایران و اسلام و فانون در جهان سوم و یافتن مخاطب‌هایی برای گفت‌وگو در سایر کشورها از آمریکای لاتین- پائولو فریره - تا هند -واندانا شیوا- و... استقبال می‌کند).

می‌دانیم که به تعبیر ژانیکو، هایدگرشناس فرانسوی، پنج وظیفه فلسفه هستی عبارت بودند از: پاسخ به فلسفه با ساخت‌گشایی تاریخ آن؛ بازاندیشی انسان؛ مواجهه با تقدیر قدرت علم؛ مقابله با غربی‌شدن جهان و زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر؛ طرح مجدد پرسش از امر قدسی. و از این میان، وظیفه‌های چهارم و پنجم به‌ویژه به موقعیت ما مربوط است. نخستین نکته مهم زندگی فکری او چرخش از تأمل فلسفی به تعهد سیاسی است که یادآور مباحثی مانند «پایان فلسفه و آغاز تفکر» هایدگر و اندیشه پسامتافیزیکی هابرماس و «پساها و پایان‌ها»ی دیگر، و به‌ویژه تأثیرپذیری از نوعمل‌گرایی رورتی و... است که نباید به معنای کنارگذاردن اندیشه‌ورزی بنیادین در رویکرد اجتماعی و سیاسی تلقی شود، بلکه رفع توهم انتظار از فلسفه به‌مثابه متافیزیک و نظام‌های انتزاعی ذهنی در برابر بغرنجی و پیچیدگی جهان معاصر است. عزیمت از هرمنوتیک و گرایش به تئوری انتقادی فرانکفورتی، پراگماتیسم آمریکایی و پساساختارگرایی فرانسوی (دلوز، فوکو، دریدا، بودریار) و از جامعه‌شناسی تا حقوق بشر -و- شهروند و تا محیط زیست و عدالت جهانی و گرایش‌های پساملی و پسااستعماری، از او روشنفکری با طرز فکر و تحلیلی قابل استفاده و بهره‌گیری برای جریان چپ نو در سطح جهانی و جنبش جهانی دگرخواه (آلترگلوبالیست) می‌سازد.

از هرمنوتیک به سیاست رهایی‌بخش:
گفت‌وگو با دیتر میسگلد
حسین مصباحیان، ترور نوریس
ترجمه: علی خالندی
ناشر: آگه
قیمت: ۷۵۰۰۰ تومان

در این چشم‌انداز، میسگلد از ایجاد بلوک‌ها و اتحادهای «منطقه‌ای» در اقصانقاط جهان دفاع می‌کند و در این کنش گفت‌وگویی با تنوع فرهنگی به‌رسمیت‌شناسی یا «ارج‌شناسی» دیگری را در غیریت خود، در عمل متحقق می‌کند و با حضور این سرزمین‌ها و از جمله آمدن به ایران و... نظریات خود را به آزمون و اجرا می‌گذارد. او با تمایزگذاری هابرماسی میان «مدرنیته» از سویی و پروژه‌های «مدرنیزاسیون» از دیگر سو، راه رشد و توسعه غیرآمرانه دیگری را برای جهان سوم (مشابه با چشم‌اندازهای متفکران پسااستعماری) ترسیم می‌کند و نقدهای پسااستعماری از مدرنیته را نه ضد تجدد (نفی تکثرگرایی و هم‌زیستی اقلیت‌ها و اقوام) بلکه مشمول «دیالکتیک مدرنیته» به معنای انتقادی مفهوم می‌گیرد. در مجموع، می‌توان از زندگینامه فکری جالب که به زبان روشن و روانی هم ترجمه شده آموخت و با چنین چهره‌های فکری در سطح جهانی وارد گفت‌وگوی زنده و رودررو شد.

● **هاشم آقاجری:** میسگلد متفکری کلاژگونه و چهل‌تکه است که می‌کوشد تا از اروپامحوری فاصله بگیرد و به هابرماس این انتقاد را دارد که نظریه گفت‌وگویی و عقلانیت ارتباطی او محصور در اروپاست، حال آنکه این گفت‌وگو را باید فراتر از اروپا، با دیگری و غیریت اروپایی و شرقی پیش برد و پیش‌فرض چنین گفت‌وگویی را به‌رسمیت‌شناختن دیگری می‌داند. این نوع نگاه میسگلد برای خواننده شرقی قطعا درخور توجه است، چراکه از قرن ۱۹ به بعد با نادیده‌انگاشتن شرق و ملاحظه آن به‌مثابه یک ابژه انفعالی و ماده‌ای برای تصرف در همه شئون مواجه بوده است. با عطف توجه به این پیش‌فرض که احترام به تنوع و تفاوت و به‌رسمیت‌شناختن، پیش‌شرط گفت‌وگو با دیگری است، میسگلد می‌تواند نماینده آن سویه از جهان غربی باشد که می‌تواند شرق و غرب را وارد یک گفت‌وگوی مفاهمه‌آمیز و انتقادی کند. همچنین این نکته درخور توجه است که میسگلد، نگاهی تام‌گرایانه به مدرنیته ندارد و با استفاده از میراث فلسفه قاره‌ای و هایدگری می‌کوشد سویه‌های تراژیک مدرنیته را نه‌تنها در گذشته و وقایعی مانند فاشیسم و هولوکاست، بلکه حتی در گرایش‌هایش به سوی آینده مطرح کند. هایدگر این درس را به میسگلد داده است که خوش‌بینی عقل روشنگرانه و سویه مثبت‌اندیش هابرماسی نسبت به مدرنیته را محدود کند و دریابد که سویه‌های تاریک و مخاطره‌آمیز و نمونه‌های روزمره انضمامی آنها، در زندگی تک‌تک انسان‌های اکنون، تجربه می‌شود، مسائلی مانند فجایع زیست‌محیطی، قحطی، گرسنگی و ده‌ها نمونه دیگر که در عصر سرمایه‌داری مالی و قمارخانه‌ای و اقتصاد مصرف‌گرا، یک سبک زندگی جدید را در جهان گسترش می‌دهند.

مواجهه‌ای از این دست با مدرنیته قطعا از بستر سنت فلسفه تحلیلی بیرون نمی‌آید و میسگلد آن را وامدار سنت هایدگری، گادامری است. توجهی که او به‌عنوان فیلسوفی علیه فلسفه نسبت به حقوق اقتصادی و اجتماعی انسان دارد، ارزشمند است، ضمن اینکه از نقد تاریخی، فلسفی و سیاسی و اجتماعی دموکراسی لیبرال غافل نیست. همچنین با وجود سکولاربودن، باورمند به یک سکولاریسم بنیادگرایانه از جنس لائیسیته فرانسوی نیست و به امر قدسی، متعالی و معنویت اعتنا دارد و تصور می‌کند که جهان متکثر همراه با هویت‌های متنوع و گشوده بر هم، جهان بهتری خواهد بود. میسگلد دغدغه نفی سلطه و رهایی‌بخشی را دارد.

بااین‌همه و با وجود تمام این نقاط همدلی‌برانگیز و احساس قرابت و نزدیکی با اندیشه‌های میسگلد، این پرسش در مواجهه با میسگلد قابل طرح است که فلسفه‌ای که میسگلد قصد عزیمت از آن را دارد، چیست؟ تا نفهمیم که فلسفه چیست، نمی‌توانیم بفهمیم فراروی از فلسفه چیست. میسگلد کجا ایستاده است؟ سیاست آلترناتیو او بر چه مبنایی استوار است؟ بدیل میسگلد در سیاست رهایی‌بخش، برای فراروی از سرمایه‌داری چیست؟ نکته دیگر این است که فیلسوف بدون یک یوتوپیا و یک طرح آلترناتیو نمی‌تواند داعیه رهایی‌بخشی داشته باشد. من برخلاف آقای دکتر خالندی، میسگلد را متفکری سرحدی نمی‌دانم، چراکه متفکر سرحدی باید قلمروهای مختلف را درنوردیده باشد و قلمرو مشترکی را بسازد که خطوط مماسی با قلمروهای پیرامونش داشته باشد؛ اما درباره میسگلد گویی ما با نوعی سرگردانی و پراکنده‌اندیشی و یک تفکر چهل‌تکه روبه‌رو هستیم. آیا می‌توان با لباسی چهل‌تکه، چشم‌انداز رهایی‌بخش ترسیم کرد؟ ما از فیلسوف انتظار داریم مبنای فلسفی یا نظری خود برای رهایی از این دنیای پررنج و مصون‌ماندن از تراژدی‌ای را که در راه است، به ما ارائه کند. به‌هرحال باید علاوه بر برجسته‌کردن همدلی‌ها با میسگلد، بر خوانشی انتقادی از آرای او هم تأکید گذاشت.

مرور

دردفاع از تاریخ‌نگاری رهایی‌بخش

● هایدن وایت (۱۹۲۸-۲۰۱۸) مورخ آمریکایی و متخصص فلسفه تاریخ با نظریه‌ای که مفهوم تاریخ را به‌مثابه روایت مطرح می‌کند شناخته شده است. وایت در آثار خود، انتقادهایی اساسی به روش‌شناسی تاریخی وارد می‌کند. او با تعبیر تاریخ به‌عنوان یک روایت یا ژانر ادبی، ادعای متون تاریخی را مبنی بر دستیابی به حقیقت و عینیت، به چالش می‌کشد. کتاب «هایدن وایت» اثر هرمان پاول که به تازگی به قلم محمد غفوری و به همت انتشارات آوند دانش ترجمه و روانه بازار نشر شده درآمدی سودمند به رئوس اندیشه وایت است و درگفت‌وگویی انتقادی اندیشه‌های او را بررسی می‌کند. کتاب با دو فصل کامل درباره آثار اولیه وایت (۱۹۵۵-۱۹۷۳) آغاز می‌شود. نخستین فصل نشان می‌دهد که نوشته‌های اولیه وایت، از دهه ۱۹۵۰، عمیقا وام‌دار ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی بود. وایت با کاربست گونه‌های رهبری مدنظر وبر در رهبری کلیسای کاتولیک رومی در قرون وسطا، نه‌تنها تبیینی نو از انشقاق کلیسایی در ۱۱۳۰ عرضه کرد، بلکه بر آن بود تا الگویی جامعه‌شناختی بسط دهد که «برآمدن و فروافتادن» قدرت‌های فرهنگی را نیز توصیف کند. این فصل همچنین نشان می‌دهد که در سه کتاب درسی‌ای که وایت در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ در نگارش آنها مدخلیت داشت نیز می‌توان مشابهی را بازجست. فصل ۲ نشان می‌دهد که چگونه وایت، اگزیستانسیالیسم و ساختارگرایی و مارکسیسم آمریکایی را در نوعی فلسفه تاریخ در هم آمیخت که آشکارا از «تاریخ‌نگاری رهایی‌بخش» (اصطلاحی که در تناظر با الهیات رهایی‌بخش و فلسه رهایی‌بخش وضع شد) دفاع می‌کرد. در این فصل به جستار معروف وایت با عنوان «بار گران تاریخ» نیز اشاره می‌شود. این جستار با نقد بی‌محابایش بر رشته تاریخ مانند بیانیه‌ای برای فلسفه مدرنیستی و اگزیستانسیالیستی تاریخ عمل می‌کند. بر همین زمینه فصل ۳ تفسیری نو از شاهکار وایت، «فراتاریخ» عرضه می‌کند. در این فصل از طریق خوانشی دقیق از فصل مربوط به رانکه در کتاب فراتاریخ، نویسنده نشان می‌دهد که وایت «مجازها»، «پی‌رنگ‌ها»، «وجه‌های استدلال» و«دلالت‌های ایدئولوژیک» را در معنایی متفاوت از آنچه اغلب از این اصطلاحات مستفاد می‌شود، درک می‌کند. این فصل نشان می‌دهد که اصطلاحات بلاغی وایت عمدتا راجع به کیفیات روایت تاریخی نیستند، بلکه دیدگاه‌های متفاوت چندی را درباره رابطه میان تاریخ و اسطوره یا خرد و تخیل در نظر می‌گیرند. گرچه هم مقدمه و هم نتیجه‌گیری فراتاریخ سرچشمه‌ای بود برای اندیشه‌های بعدی وایت درباره

هایدن وایت
هرمان پاول
ترجمه: محمد غفوری
ناشر: آوند دانش
چاپ اول: ۱۳۹۹
قیمت: ۵۸۰۰۰ تومان

ساختاربندی زبانی اندیشه تایخی، کتاب مزبور هیچ چیزی را که شبیه به تحلیل روایت‌های تاریخی باشد، عرضه نمی‌کرد. اگر فراتاریخ با اسطوره و تخیل، بیش از روایت و گفتمان، سروکار دارد، پس وایت چگونه به روایت و گفتمان علاقه‌مند شد؟ فصل ۴ با تحلیل دقیق مقالاتی که بعدتر در کتاب «مدارهای گفتمان» گردآوری شدند، مدعی می‌شود که «گفتمان» پاسخ وایت به این پرسش بود که چگونه تاریخ و اسطوره یا خرد و تخیل با هم پیوند می‌یابند. با این همه به گونه‌ای درخورتوجه، تأملات وایت درباره گفتمان و زبان صناعی و «داستان‌هایی درباره بازنمایی واقع‌بنیاد»، وی را چنان سوی ساختارگرایی کشاند که دغدغه اومانیستی اگزیستانسیالیستی او درخصوص نوع بشر به مثابه تولیدکننده معنا تقریبا به گونه‌ای ظاهری به محاق رفت. هرچند بخش‌های پایانی این فصل می‌گویند که وایت آمادگی پذیرش نتایج «ضداومانیستی»ای را نداشت که اندیشمندان فرانسوی نظیر فوکو و دریدا به آن رسیدند.

فصل ۵ چند نقد معروف به آثار وایت را بازگو می‌کند و توضیح می‌دهد وایت چگونه انتظار داشت تا سوژه انسانی به مواجهه آن چیزی برود که او بی‌معنایی «شکوهمند» گذشته می‌نامید. به زعم نویسنده فلسفه وایت «فلسفه تاریخ‌نگاری» نیست، بلکه رشته‌ای است از تأملاتی درباره اینکه چگونه سنت‌ها را دور بیندازیم، چگونه از شر بار سنگین گذشته خلاص شویم و چگونه خود را از اسلوب‌های رئالیسم رهایی بخشیم؛ اسلوب‌هایی که آدمی را از تصورکردن جهانی بهتر از آنچه خود دارد باز می‌دارند. فصل ۶ بر آن است که این امر به‌ویژه از تجربیات وایت طی دهه ۱۹۹۰ و اوایل دهه ۲۰۰۰ برمی‌آید؛ تجربیاتی که مفاهیمی مانند «رویداد مدرنیستی»، «نوشتار ناگذرا»، «رئالیسم صناعی» و «گذشته علمی» را مطرح کردند. وایت در گفت‌وگو با مؤلفانی که در آثارشان ترس‌های آشوویتس، هیروشیما و ناگاساکی را بازتاب می‌دادند، بر منابعی مدرنیستی اتکا کرد از آن دست که در «بار گران تاریخ» مطرح کرده بود تا بدین سان از نوعی شعور غیرروایی و غیرتمامیت‌بخش در قبال گذشته پشتیبانی کند. سرانجام پس‌گفتاری کوتاه به معرفی دیدگاه وایت درباره سوژه انسانی به‌مثابه نقطه عزیمتی برای ارزیابی فلسفه تاریخ او می‌پردازد. در انتهای کتاب نیز کتابنامه گسترده‌ای درباره آثار وایت و فهرست گزیده‌ای از آثار دست‌دوم درباره او آمده است.