

بدون شاعران فلسفه وجود ندارد

گفتگو با هانس گئورگ گادامر

ترجمه‌ی علی لاله‌جینی

آموزگاری شد. حالا این ضبط صوت‌های جدید مسایل را راحت‌تر کرده‌اند. همه می‌دانند که من بدون نوشته سخن‌رانی می‌کنم. و اطرافیان می‌توانند دست نوشته‌های مرا که دور و برم ریخته ببینند. اولین تجربه‌ام را به یاد دارم. فکر می‌کردم صحبت کردن تو این دستگاه ناممکن است. بی‌تردید صحبت‌های من طولانی‌تر از دست نوشته‌ها بود برای این که مجبور بودم مسایلی را به صحبت‌م اضافه کنم. می‌خواهم بگویم که من راه حل خوبی بین حرمت‌م به کلام زنده و الزامات نوشتن یافته‌ام. دوست من **دولف استربرگ** همیشه می‌گوید: من و تو خیلی متفاوتیم. من اول فکر می‌کنم بعد می‌نویسم، منتها تو اول حرف می‌زنی بعد می‌نویسی..

◆: رابطه‌ی بین فلسفه و آموزش را چگونه می‌بینید؟ آیا شما فلسفه را اساساً به مثابه‌ی دیالوگی بین معلم و دانش‌جو در نظر می‌گیرید؟ اگر این طور

◆ سؤال: شعر همیشه برای شما خیلی مهم بوده. و خود شما یک بار نوشته بودید که لازم است فلسفه مثل شعر نوشته شود. برای شما این گونه نوشتن راحت‌تر و لذت بخش‌تر است؟

◆ گادامر: نه. شکنجه آور است. دیالوگ خوب است حتا در یک مصاحبه. اما نوشتن برای من نوعی شکنجه بوده. همان طور که می‌دانید اثر اساسی من تازه پس از شصت ساله‌گی ام به چاپ رسیده. وجهه‌ی من در مقام معلمی خیلی بالا بود. و من برای مدت زیادی استاد تمام وقت بودم اما کار زیادی چاپ نکردم و بیش‌تر انرژی ام صرف

است آیا فکر می‌کنید این نوع آموزش در دانشگاه مدرن ممکن است؟

◆: سوال خوبی است. اما شاید می‌شد این گونه هم پرسید: آیا فکر می‌کنید دانشگاه مدرن می‌تواند به حیاتش ادامه دهد. من مطمئن نیستم. بیش از پنجاه تا شصت سال تجربه‌ی معلمی دارم. می‌خواهم بگویم آموزش واقعی فلسفه همیشه نوعی گفت و گو است. من همیشه در مورد معرفی محتوای درس‌هایم فکر می‌کنم، چون که این مشکل‌ترین بخش کار است. نوآموزان در واقع به صراحت معلمی که آن‌ها را به اندیشیدن دعوت می‌کند، نیاز دارند. به رخ کشیدن موضع برتر معلم البته نایب‌جاست.

من تعریفی از نحوه‌ی امتحان گرفتن دارم. یک امتحان باید شامل پرسش‌هایی باشد که دانش آموز برای آنها پاسخی ندارد. این جاست که می‌توانم کارم را شروع کنم. آیا دانش‌آموز از پس امتحان برمی‌آید؟ آیا می‌تواند به انتظار من در حل این پرسش پاسخ دهد؟ من به ندرت امتحان می‌گیرم. و معمولاً روی اصولی کار می‌کنم که طبق آن باید وارد گفت و گو شوم. و گفت و گو تنها زمانی که خود من هم در رابطه با آن چه می‌اندیشم مطمئن نباشم، آغاز می‌شود. و این با تعداد بی‌شمار شرکت‌کننده‌گان عملی نیست. اما در آلمان معمولاً فلسفه در مدارس تدریس نمی‌شود. و بنا به دلایلی، آن گونه که دیلتای Dilthey گفته است، فلسفه مشکل است البته نه برای جوانان بل که برای آموزگاران! برای این که آموزگاران آموزش فلسفه را به مثابه‌ی چیزی گنگ و مبهم شروع می‌کنند، و این شیوه‌ی درستی برای رشد فلسفه در ذهن آدم‌ها نیست.

حقیقت، راست‌گویی و فلسفه

◆: چه تمایزی بین هستی‌فلسفی و غیرفلسفی وجود دارد؟ هوسرل تقریباً در اواخر عمر خویش درباره‌ی هستی‌انسانی نوشت که به طور جدی در هستی‌فلسفی زیسته بود. نظر شما در این مورد چیست؟

◆: والله، هوسرل مورد ویژه‌ای است. من در سمینارهایم شرکت می‌کردم، و غالباً می‌شنیدم که درباره‌ی این موضوع‌ها بحث می‌کند. همان طور که می‌دانید او اساساً ریاضی‌دان و منطق‌دان بود. منتها به خاطر اشتیاقش نه تنها در کار ریاضی بل که در زنده‌گی دقیق و حساب شده عمل می‌کرد. از این

رو مجبور بود تاملات خویش را در دقت یافتن حقیقت گسترش دهد. او همیشه زنده‌گی خود را با این عبارت توصیف کرده است: دوست دارم فیلسوفی راست‌گو باشم، لهجه‌ی او تا اندازه‌ای به اروپای شرقی می‌خورد. و همان طور که می‌دانید او این کار را با بررسی‌های منطقی آغاز کرد و سپس آن را توسعه داد تا آن زمان که از سوی روان‌شناسان مورد حمله قرار گرفت، روان‌شناسانی که می‌گفتند، خب، شما درباره‌ی دلیل و مدرک صحبت می‌کنید در صورتی که دلیل و مدرک به منزله‌ی برهان نیست. مدرک می‌تواند همیشه نادرست باشد. هوسرل در پاسخ به این انتقاد به تاویلی دکارتی و ایده‌آلیستی از آثار خود متوسل می‌شود. و هایدگر دانش جوی هوسرل بود که تاویل ایده‌آلیستی او را به چالش طلبید و بر آن غلبه کرد.

اما در مورد پرسش هستی‌فلسفی، این هوسرل بود که وضع اصطلاحی است که به خاطر آن اعتبار فلسفی در جهان را از آن خود کرد، و آن اصطلاح زیست‌جهان Lebenswelt است. البته این ترم یک واژه نیست. این اختراع اوست. هوسرل اصرار داشت که آن چه فیزیولوژیست‌ها، روان‌شناس‌ها، و فیزیک‌دان‌ها درباره‌ی دریافت حسی به ما می‌گویند با تجربه‌ی واقعی آدم‌ها ارتباطی ندارد. او می‌خواست بررسی کند که چگونه حیات در واقع به مثابه‌ی تجربه‌ی آدم‌های زنده در جریان است. یعنی همان زیست‌جهان. وقتی که می‌گوید برای فلسفه زیسته است، منظور او این است که برای این اشتیاق زیسته است: اشتیاق صمیمی بودن و صادق بودن.

◆: آیا می‌توان این تعریف را در مجموع کمال مطلوب فلسفه قلمداد کرد؟

◆: البته برای هوسرل این چنین بود، منتها از بد حادثه متفکر دیگری به نام نیچه وجود دارد. از او آموختیم که اعتماد به صداقت و صمیمیت به مثابه‌ی والاترین هدف را به فراموشی بسپاریم.

◆: هوسرل یک بار نوشت که هر متفکر مستقل باید در واقع نام خود را در پایان هر دهه تغییر دهد، چرا که او دیگر همان متفکر نیست. با این نظر موافقت می‌کنید؟

◆: در این مورد چیزی نشنیده‌ام یا لاقلاً آن را جدی نگرفته‌ام. می‌توانم بگویم که بی‌تردید این چنین نیست. عکس آن اما صادق است: هیچ کس قادر نیست کاملاً خود را عوض کند. در نتیجه لازم

فراگرفتن چگونه اندیشیدن به معنای بازگشت به سرآغاز است، آن جا که همه‌ی مفاهیم فلسفی معنای خود را داشتند.

شما خلاف این نگاه است: تلاش برای یافتن معنای واقعی در نبود معنا.

❖: مسأله این جا بلندنظری نیست. نمی توانم مهملات را درک کنم، و نمی خواهم وقتم را تلف کنم. ولی باید بگویم که ویتگنشتاین هم نظری به فراسوی خطاها افکند و به فرایندهای صرفا منفی علاقه‌ای نداشت. جهت گیری او نیز در قبال حقیقت بود. او شک اندیش نبود. هایدگر آن قدر هم که به نظر می‌رسد از ویتگنشتاین دور نبود. به طور مثال، علاقه‌مندی من به یونانی‌ها از آن رو نیست که ابتدا آن‌ها آمدند، بل که به این خاطر است که هنوز ما با مفاهیم یونانی صحبت می‌کنیم، یا با مفاهیم لاتین با ریشه‌ی یونانی، و هیچ کس نمی‌فهمد واژه‌های یونانی در زنده‌گی واقعی چه معنا می‌دهند. به همین خاطر است که من فلسفه‌ی کلاسیک خوانده‌ام - و نه تنها فلسفه که زبان‌شناسی را هم خوانده‌ام - برای این که بدون شاعران فلسفه وجود ندارد. و هیچ تفکر زنده‌ای در ترجمه‌ها دیده نمی‌شود.

ویتگنشتاین همان تجربه‌ی اولیه‌ی بی‌خویشی را در قالب روان‌شناسی و نظریه‌های مکانیکی معناها (ارنست ماخ و دیگران) در اواخر قرن هیجده به کار گرفت. حتا در حال حاضر با فیلسوف‌هایی طرف هستیم که درباره‌ی ایده‌آلیسم و رئالیسم و ماتریالیسم صحبت می‌کنند تو گویی که به معنای گفته‌هایشان واقفند. ولی من از پدیدارشناسی - به هم راه هوسرل و هایدگر - آموختم که از همه‌ی شعارهای ضد سنت پرهیز کنم. فراگرفتن چگونه اندیشیدن به معنای بازگشت به سرآغاز است، آن جا که همه‌ی این مفاهیم فلسفی معنای خود را داشتند. نمونه‌ی کلاسیک آن واژه یونانی *ousia* برای *Sein* به معنای بودن. این واژه به یونانی به معنای مزرعه، اقبال یعنی دارایی است، یا به آلمانی *das Anwesen*. آن چه هایدگر از همه‌ی این‌ها به دست می‌دهد کاملا درست و به جاست. چرا که برای یونانی‌ها روشن بود که *ousia* به معنای اقبال و یا خوش‌شانسی بزرگ است. و بعدتر آدمی، هم‌راه یونانی‌ها، اندکی به‌تر می‌فهمد که در حیطه‌ی هستی‌شناسی چه کاره است. مایلم شما را متقاعد کنم که فلسفه‌ی تحلیلی و نظریه‌ی ویران‌سازی

نیست نام‌هایمان را تغییر دهیم.

❖: آثار شما اساسا شامل تاویل‌های متون تاریخ فلسفه کلاسیک است. فکر نمی‌کنید چنین برخوردی با متون فلسفی می‌تواند این خطر را در بر داشته باشد که گویی همه‌ی آن‌ها بخشی از یک فرامتن است تاریخ فلسفه در نتیجه آیا تاریخ فلسفه مقدم بر متون است یا متون بر تاریخ فلسفه؟

❖: فکر می‌کنم می‌خواستید از من بپرسید که آیا من فلسفه‌ی تحلیلی را مطالعه کرده‌ام یا خیر...؟ خب، نقطه صفر پنداری بیش نیست. فکر می‌کنم بتوانم نشان دهم که فیلسوف‌های تحلیل‌گرا اغلب در دست‌یابی به اهداف خود شکست می‌خورند، برای این که به انداره‌ی کافی به پیش داوری‌های خود آگاه نیستند - یا نسبت به متفکرینی که به تراز خودشان هستند.

❖: ولی شما در کتاب حقیقت و روش درباره‌ی تمایز زیبا شناختی صحبت می‌کنید، که در موزه‌ی مدرن متجلی است آن جا که آثار متفاوت هنری تحت عنوان مفهوم همه‌گانی هنر، که از آثار غیر هنری متمایز می‌شوند، جمع آوری شده‌اند. امکان این هست که خطر مشابهی تمایز فلسفی را تهدید کند...

❖: خب، متن فلسفی باید وسیله باشد - همین طور دیگر آثار هنری. هر کدام از آن‌ها تاملاتی هستند درباره‌ی هستی‌ی بشری، رمز و راز زنده‌گی، اسرار مرگ و رمز و راز ادامه‌ی لایتناهی جهان و کذا و کذا. البته یک پیش داوری‌ی خیلی همه‌گانی هم وجود دارد مبتنی بر این که فلسفه تنها ویژه‌ی فیلسوف‌هاست. در حالی که این تصور خطاست. فلسفه ویژه‌ی همه‌ی انسان‌هاست..

❖: وقتی که از فلسفه صحبت می‌کنید، مگر آن را بر حسب متون فلسفی بیان نمی‌کنید؟

❖: نه، من حرف خودم را می‌زنم!

❖: یعنی درباره‌ی متون؟

❖: نه! درباره‌ی مطالب حرف می‌زنم! گاهی اوقات ممکن است از متون استفاده کنم، چون که قادر نیستم برای دیدگاهی جدید واژه‌های درست پیدا کنم. ولی تاریخ‌نگار فلسفه نیستم.

❖: یکی از ویژه‌گی‌های کار شما روح سازگاری و بلندنظری در قبال سایر موقعیت‌های فلسفی است. به نظر می‌رسد شما به ویژه علاقه مندید از ایده‌ها سر درآوردید، حتا اگر این ایده‌ها در نگاه اول بی‌معنا جلوه کنند. ولی اگر ایده‌ها در واقع غیرمنطقی باشند چی؟ برخی فیلسوف‌ها - از جمله ویتگنشتاین - به نظر می‌رسد که دیالکتیک صرفا منفی را به کار می‌گیرند. انگار که همواره تلاش دارند ثابت کنند که معنای ظاهری در واقع بی‌معناست، در حالی که روی کرد

هایدگر در واقع پروژه‌های موازی هم هستند.

❖ ولی ویتگنشتاین در پایان رساله خویش Tractatus می‌گوید که روش دقیق در فلسفه مهلت دادن به آدم‌ها در گفتن چیزهایی است که بتوان آن‌ها را گفت، و سپس، زمانی که آن‌ها سعی دارند چیز دیگری بگویند، بدان‌ها گوش زد کنیم که برخی واژه‌هایی که به کار می‌برند فاقد معناست. ویتگنشتاین می‌گوید این روش برای دیگری قانع کننده نخواهد بود، ولی این تنها روش کاملاً درست است.

❖ این در رساله Tractatus اوست، آن جا که از نردبانی صحبت می‌کند که پس از صعود بایستی آن را به دور انداخت. خوب، ما همین کار را می‌کنیم. وقتی از من درباره‌ی معیار تأویل درست می‌پرسند، پاسخ من این است که تأویل درست آن است که آدمی بتواند آن را در خوانش متن، یا در تحسین یک کار هنری فراموش کند. اگر بتوانید آن را فراموش کنید نشان‌گر آن است که تأویل شما چیزی مصنوعی، اجباری و پیش‌داورانه نبوده است.

❖ نظر شما درباره‌ی کاربرد تأویل در روان‌کاوی چیست؟ خیلی‌ها فریاد را با در نظر گرفتن شیوه‌ی کارش اهل تأویل می‌انگارند. ولی فریاد هرگز چهره‌ی شاخصی برای شما نبوده است.

❖ بی‌تردید. البته ما در دوران رایش سوم در لایپزیگ فریاد را مطالعه کرده‌ایم، و دیگر نویسنده‌گانی که خواندن آثارشان مجاز نبود. آن‌ها جالب‌تر از نویسنده‌گان مجاز بودند. و به این ترتیب ما نسخه‌هایی از آثار فریاد را در اختیار داشتیم و آن‌ها را به دقت مطالعه کرده‌ایم. من دوستان روان‌کاو هم زیاد داشتم. منتها عمیقاً تحت تأثیر آن‌ها نبودم چون پیشاپیش نیچه را می‌شناختم. و ناتورالیسم فریاد پیشاپیش در این دوره موضوع بسیاری از نقدها بود، و من با این نقد موافق بودم. البته روشن است بدون فریاد نمی‌توانم زنده‌گی کنم. وقتی سهوی یا خطایی مرتکب می‌شوم، چرایی‌اش را می‌دانم. این آسیب‌شناسی روانی زنده‌گی روزانه است، مثل دستور زبان کاملاً روشن است. با وجود این سعی می‌کنم اشتباه نکنم.

در لحظه‌ای که دوباره مسایل به‌روز مطرح است، و اغلب من با دریدا و فرانسوی‌هایی که قشقرق به پا می‌کنند بحث و تبادل نظر می‌کنم، رفتار آن‌ها با زبان به مثابه‌ی صورت‌هایی از سرکوبی است. برای آن‌ها هر چیزی سرکوبی است. نمی‌توانم این را بپذیرم. می‌دانم چیزی به عنوان سرکوبی وجود دارد، منتها این که هر گفته‌ای به منزله‌ی سرکوبی

است به نظر من مزخرف است. در این صورت باید آن‌ها سکوت اختیار کنند.

ولی دریدا جذاب است، هنوز امیدوارم بتوانم او را درک کنم. ولی خیلی دشوار است، چون که او بی‌نهایت ادا و اطوار دارد. ماه آینده به پاریس می‌روم، امیدوارم بتوانم او را قانع کنم که من کاملاً مخالف گرایش‌های او نیستم. ولی او هم باید بپذیرد که آدمی برای شالوده‌شکنی به انگیزه نیاز دارد. این در زنده‌گی روزانه هم صادق است. وقتی که آدم‌ها خیلی عصبانی می‌شوند و مرتب مشاجره می‌کنند، خوب من تسلیم می‌شوم. این تنها نشان‌گر ضعیف بودن موقعیت آن‌هاست.

دریدا خواهد گفت که این فقط یک کنوانسیون است، و خواهد پرسید: در پس آن چیست؟ ولی من خواهم گفت: قضیه همیشه این نیست که چیزی در پس چیزی است چیزی حقیقی و سرکوب شده. البته اراده‌ی معطوف به قدرت جهان شمول است، این که روشن است. ولی یافتن چیزی زیبا، تجربه‌ی فرهنگی، هنری، شعر، هنرهای زیبا، پرسش‌های نظری و ریاضیات - همه‌ی این‌ها حاوی ارزش صدق دیگری هستند. و البته می‌توانند از طریق اراده‌ی معطوف به قدرت مورد سوءاستفاده قرار گیرند - البته این در مورد هر چیز صادق است.

خوب، مثلاً من پل دمان را می‌شناختم، خیلی هم خوب می‌شناختم. آدم بسیار نازنینی بود. البته راجع به دوران جوانی‌اش چیزی نمی‌دانم. ولی به خاطر اعتقادات دوران جوانی‌اش [نزدیکی با نازی‌ها] او را سنگ‌سار نخواهم کرد. منتها بعدتر، در دسر این جا بود که ایشان به اندازه‌ی کافی از خودش انتقاد نکرد. این انتقاد من است: سردرگم بود. به اندازه‌ی کافی فکر نکرده بود.

سیاست و سنت

❖ در زنده‌گی خصوصی خودتان، درباره‌ی سیاست چه می‌گویید؟ شما همواره خود را لیبرال توصیف کرده‌اید. ولی سال‌های زیاد نقش مهمی در موسسات آموزشی و فرهنگی آلمان ایفا کردید، و به ویژه در لایپزیگ. ابتدا در دوران نازی‌ها و سپس در دوران روس‌ها. حالا جایی نوشته بودید که چگونه فشار اجتماعی باعث می‌شود نویسنده‌گان، خودآگاه یا ناخودآگاه، در بحث‌هایشان خود را به گونه‌ای سانسور و حرف‌شان را کم رنگ کنند. می‌توانید این را به لیبرالیسم شخصی خودتان هم تعمیم دهید؟

تأویل درست آن است که آدمی بتواند آن را در خوانش متن، یا در تحسین یک کار هنری فراموش کند.

دانش مندییم، پس این درست است که همه‌گی ما به میزانی لیبرال هستیم. ما اقتدار سنت را برحسب موقعیت سیاسی یا هرگونه جزم اندیشی نمی‌پذیریم.

♦: ولی به هر رو این یک سنت ویژه است که از انقلاب فرانسه به ارث رسیده است؟

♦: درست است، این سنت ویژه‌ی غرب است، هرچند تا اندازه‌ای از کشور به کشور فرق می‌کند. البته می‌دانم که سنت فرانسوی نیز همانند سنت انگلیسی، بسیار قدرت مند است. و می‌توانم سنت دست نخورده‌ی کانادایی را مورد مطالعه قرار دهم: مدرنیسم هرگز پایش به آن جا نرسیده است!

♦: سنت غربی آیا سنت واحدی است، و یا سنتی در میان سایر سنن، و اگر چنین است آیا می‌توان هم زمان از فرهنگ غربی، فرهنگ چینی و فرهنگ افریقایی صحبت کرد؟

♦: ما جمله‌گی میرا هستیم، پس باید به این امور بپردازیم، از آن‌ها مراقبت کنیم و تدابیر خود را هم اتخاذ کنیم، چرا که نسل جدیدی بعد از ما در راه است! و این در چین مثل هر کشور دیگری صادق است.

♦: اجازه دهید مورد خاصی را در نظر بگیریم. شما معمولاً هایدگر را به پاس توجه‌اش به تداوم میان تکنولوژی مدرن و متافیزیک یونان باستان تحسین کرده‌اید. آیا این بدان معناست که آدم‌هایی که در جهان مدرن می‌زیند بدون ارجاع به فلسفه‌ی یونانی قادر به درک خویش نیستند، حتی اگر فلسفه‌ی یونانی سویی‌ی دیگری از سنت آن‌ها نباشد؟

♦: البته این به یک معنا درست است. منتها همه‌ی ما در آن موقعیت قرار داریم. فلسفه به معنایی که مراد ماست یک صناعت غربی است. پس از این که یونانی‌ها ریاضیات را گسترش دادند، فلسفه هستی یافت. بابلی‌ها و مصری‌ها از تکنیک‌های ریاضی استفاده‌هایی کردند، ولی با این کاربرد به دانش ریاضی دست نیافتند. آن‌ها اقلیدس نداشتند، آدمی با آن قدرت انتزاعی و با آن براهین محکم. برهان یا اثبات یک مفهوم اقلیدسی است. و فلسفه نیز از طریق پیش‌رفت‌های علمی نظیر نجوم و طب رونق یافت، که البته یک جریان واحد مستمری نبود: فراز و فرودهایی داشت، همان گونه که سنت‌های پا بر جا همواره چنین‌اند.

♦: درباره‌ی تفاوت‌های ملی چه می‌گویید؟ آیا

♦: البته، تصور می‌کنم ما می‌توانیم فلسفیدن را حتی تحت نظام نازی‌ها آموزش دهیم. فلسفه مثل ریاضیات است: هر دوی آن‌ها در فهم سانسورچی‌ها نمی‌گنجد. در دهه‌ی سی محاکماتی در مسکو صورت گرفت. متهمین اتهامات وارده را پذیرفتند، و کل جهان بر این عقیده بود که این اعتراف‌گیری از طریق تزریق دارو صورت گرفته است. ولی من معتقد بودم که این چنین نبود. آن‌ها در واقع متحول شدند و این پرسش شما بود. حالا این که کلا در این باره چگونه فکر می‌کنم؟ خوب، فکر می‌کنم ما برای حفظ خود در مقابل این نقطه ضعف بشری به فلسفه نیازمندیم. به جسارت انتقادی محتاجیم. انقلاب صنعتی آدم‌هایی را ترجیح می‌دهد که فقط از قواعد و قوانین تبعیت کنند، پیچ و مهره‌های دستگاه باشند، و بنابراین خطر برده‌گی جدیدی را به ارمغان می‌آورد. یگانه راه مقابله با این ارباب به کارگیری هوش مندی انتقادی ماست. باید برای رفتارهای خلاق فضاهای باز ایجاد کنیم. باید دریابیم آن جا که قواعد در کارند، استثناهایی نیز وجود دارند. منتها این نیز اجتناب ناپذیر است که در یک جامعه‌ی توده‌ای، با توده‌هایی سر و کار خواهیم داشت که برای تبعیت کردن آموزش می‌بینند. رسانه‌های گروهی در آلمان در واقع برای چالش با تفکر انتقادی و برانگیزاننده آماده نیست. آن‌ها فاقد آموزش لازم در داوری، انتقاد از خود و نهادها و حکومت هستند. تلاش ما در این جا همیشه در سازمان دادن چیزهاست: حتی اپوزیسیون ما از پیش فکری شده است. تصور می‌کنم چنین آموزشی در دراز مدت واقعی نخواهد بود. سنت در بریتانیا بسا قوی‌تر از آلمان است؛ سنت به مثابه‌ی سلوک زنده‌گی، که با مناطق حاصل خیز آغاز می‌شود!

♦: شما به پاس تلاش هایتان در جهت توان بخشیدن به اقتدار سنت معتبر هستید، به ویژه شاید سنت‌های فرهنگ غربی که در فلسفه تمرکز یافته‌اند. این شما را محافظه کار به بار نمی‌آورد؟

♦: ولی ما ناگزیر از ماندن در سنتیم. این یک عزم سیاسی نیست. اغلب مرا لیبرال می‌نامند. و این در فرهنگ آلمانی اصطلاح محکمی است، چون از زمان انقلاب فرانسه، بورژوازی در رقابت با اشرافیت سنتی بوده است. و از این رهگذر، همان گونه که اطلاع دارید، فرهنگ فلسفی قرن نوزدهمی، یعنی فرهنگ روشن فکری به مثابه‌ی یک کل، در این افق دید جای گرفته است. اگر

فلسفه توان بین المللی شدن را دارد، و اگر این توان را داشته باشد مفید خواهد بود؟

◆ اگر ما فلسفه‌ی چینی، ژاپنی و یا به عنوان مثال فلسفه‌ی زیر را می‌دانستیم، عالی می‌شد. آن جا سنت اساطیری در حال حاضر در جست و جوی زبان جدیدی است، یعنی زبان فلسفه! این درست است که در اروپا شکل ویژه‌ای از تفکر ذهنی نضج گرفت که اندیشه‌ی مجردی از ریاضیات، و هم چنین شیوه‌ی نوین اندیشیدن درباره‌ی جهان و سامان دادن به مناسبات میان شهرهای مختلف و آدم‌های متفاوت بود. و ارتباط وجود داشت و از این ره گذر زمینه‌ی مشترک. کل جهان غرب بر ریشه‌های یونانی و لاتینی استوار است، پیش رفت و اشاعه‌ی این ریشه‌ها در میان مردم اروپایی هر یک با زبان خودشان بر خانه واده‌ی زبان‌های هند و اروپایی مبتنی هستند. روشن است که ملت‌های متفاوت دارای زبان‌های متفاوتند. ولی می‌توان هر زبانی را تا اندازه‌ای یاد گرفت. درست در همین لحظه‌ای که ما - با این انگلیسی ضعیف من - با هم گفت‌وگو می‌کنیم، البته ناگفته نماند که امیدوارم بتوانیم زمینه‌ی مشترکی پیدا کنیم.

دوستی و دموکراسی

◆ شما در پاره‌ای از آثارتان به روشن بینی‌های اخلاقیات کلاسیک در تقابل با اخلاقیات مدرن اشاره کرده اید، به ویژه این واقعیت که اخلاقیات کلاسیک از دوستی سخن می‌گوید و نه از منیت فردی. فکر می‌کنید این نگاه بر بلشوی سیاست قرن بیستمی نور تازه‌ای بتاباند، و اگر چنین می‌اندیشید آیا بارقه‌ای از امید در ما ایجاد خواهد کرد؟

◆ گادامر: در واقع بسیار دشوار می‌توان درباره‌ی دموکراسی صحبت کرد در حالی که دموکراسی‌ای وجود ندارد. و این موقعیت ماست. ما قانون اساسی دموکراتیک داریم، و از سوی دیگر طبقه‌ی سیاسی داریم، سیاست مدارن مشغول سیاستند، و هر از گاهی مردم هم باید رای بدهند. بسیار متأسفم که امریکایی‌ها به سال ۱۹۴۶ نگذاشتند که ما نیز همانند سنت بریتانیایی نظام رای گیری شخصی داشته باشیم. برای ما چاره ساز می‌شد. ما نیازمندیم از طریق تماس میان سیاست مداران و رای دهنده گان بیاموزیم. آلمان فاقد چنین نظامی است. البته ما سازمان دهنده گان درخشانی هستیم. این شروع خوبی برای قابلیت‌های دموکراتیک

نیست، ولی یک واقعیت است. به هر تقدیر می‌خواستم بگویم اگر قرار است از ادامه‌ی خون و خون ریزی اجتناب کنیم، آن چه در بالکان اتفاق افتاد، این امر از طریق دوستی عملی خواهد شد - از طریق چیزی که بین ما مشترک است.

◆ آیا امیدواری ممکن است؟

◆ آری، چنین فکر می‌کنم. البته چیزهای عجیب و غریبی در شرف وقوع‌اند. روشن است که باید درک کنیم که بالکان علیه چند دهه خشونت و قدرت قیام کرده است. برای آن‌ها یافتن شکل جدیدی از هم زیستی چندان ساده نیست. منتها تصور می‌کنم میل شدیدی برای بقاء در ذات آدمی عمل می‌کند، پس زمانی که زنده‌گی مورد تهدید است اضطراب عمیقی به بار می‌آورد، و اضطراب سرور بسیار نیککی است.

امیدوارم یاد بگیریم مشکل قدرت اتمی را سر و سامان دهیم. در جنگ جهانی آتی، همه‌ی این نیروگاه‌ها شاید به چوئوبین جدیدی بدل شوند. تکنولوژی اتمی هنوز دوران طفولیتش را می‌گذراند، و بی‌تردید پنجاه سال بعد مردم به نبود ایمنی در تاسیس نیروگاه خواهند خندید. و روشن است که در حوزه‌ی سیاست جنگ جهانی سوم به معنای فرجام بشریت خواهد بود. و سپس با مشکلات محیط زیست مواجه خواهیم شد که پی آمدهای مشابهی در بر خواهد داشت. هم این جاست که در می‌یابیم همه‌گی در معرض خطر یکسانی قرار داریم. پس من زیاد هم بد بین نیستم. وسایل بقاء دست یافتنی هستند، البته نه برای انگیزش‌های ایده‌آلیستی. خوب کسانی هم هستند که بر اساس میل به بقاء چیزی بنا خواهند کرد: یعنی کاربرد فرهنگ. و باز می‌خواستم گوش زد کنم که ما هنوز شکل‌های زیادی داریم: منافع مشترک، صداقت در هم‌کاری و هم چنین در رقابت - و از این ره گذر دوستی به معنای واقعی کلمه، همان گونه که یونانی‌ها آن را به کار می‌بردند. منتها آن چه در حال حاضر دوستی نامیده می‌شود مفهومی جدید است، که تنها در حیات خصوصی کاربرد دارد. و این دوستی با گم‌نامی‌ی دولت‌های بزرگ ما شروع شد. دوستی با این معنای جدید نادر است، برای این که دوستی در واقع حیات مشترکی را طلب می‌کند. آدمی، در چهارچوب‌های محدود شهرهای قدیمی، از دوستان و نیز از علقه‌ها سخن می‌راند، و نیز از دوستی‌ای که کل جامعه و حتی دیگر شهرها را در بر می‌گرفت.

هومر نخستین متفکر روشن‌گری است. هومر و هزیود به واقع تلاش کردند تا کیش‌های مختلف را عقلانی کنند.

دموکراسی واقعی در جنوب موجود بود - در درتمبرگ، بادن و بولاریه البته به دوره‌ی کنونی هیچ ربطی ندارد - من درباره‌ی برهه‌ای از جنگ اول جهانی صحبت می‌کنم، چون در آن دوره بود که به اولین احساسات سیاسی‌ام شکل دادم. بعدها هم پل ناتورپ، معلم من، نقش داشت - او اندیشمندی سوسیالیست، یک کمی‌زادای آرمان‌شهرگرا، ولی مردی درخور توجه بود. تصور می‌کنم ایشان بیش از حد ایده‌آلیست بود. و اما در مورد حزب محافظه‌کاران. در نگاه من آنان تجسم و مظهر دفاع از امتیازات خصوصی خودشان بودند، و بنابراین من بیش‌تر یک لیبرال بودم.

◆: هیچ وقت مارکسیسم برایتان بدیلی بوده؟

◆: در ماربورگ که بودم تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاج را مطالعه کردم. ولی این کتاب شکل شرافت‌مندانه و محترمانه‌ی مارکسیسم بود، و در جاهایی من با آن موافق بودم - برای مثال آن‌جا که لوکاج از ناممکن بودن به‌کارگیری مفاهیمی نظیر مبارزه‌ی طبقاتی برای کل تاریخ جهان صحبت می‌کند، این که این مفاهیم تنها در موقعیت ویژه‌ای از سرمایه‌داری مدرن صادق است. خوب این را من می‌توانستم بپذیرم. می‌دیدم که چگونه ممکن است بگوییم که در قرن نوزدهم و به ویژه در موقعیت کارگران بریتانیا وظیفه‌ی ما پیش‌برد امر مبارزه‌ی طبقاتی است. البته جزم‌اندیشی مارکسیست - لنینیستی متفاوت است. لوکاج در این‌جا توضیحات خود را عرضه می‌کند، بنابراین من نمی‌خواهم او را هدف قرار دهم. او خود قربانی خطاهای خویش بود؛ و در پایان عمرش به شدت ناامید و افسرده بود.

ولی گذشته از این‌ها مکتب فرانکفورت متفاوت است، و هابرماس کمونیست جزم‌اندیشی نیست. ما شخصا، هابرماس و من، دوستان خوبی هستیم. او به دنیای ذهنی من بسیار نزدیک است. ولی نمی‌توانم با سیاست او موافق باشم، چون فکر می‌کنم که او معتقد است دانش راه حل تمامی مشکلات جامعه است. من به این دیدگاه اعتقاد ندارم. تصور می‌کنم بدون دوستی و هم‌بسته‌گی هیچ امکان دیگری وجود ندارد. به چشم من ایده‌ی مکتب فرانکفورت و هم‌چنین خود مارکس خیلی ایده‌آلیستی بود. انسان‌ها فرشته نیستند. هم مکتب

اطمینان ندارم که زنده خواهیم ماند. ولی طبیعت نیروی بسیار محکمی است. مرگ را برای آدمی زاد به شدت دشوار می‌کند. خودکشی کار چندان ساده‌ای نیست. پس چرا نباید این فرصت را مغتنم بشماریم و هم زیستی فرهنگ‌های متفاوت را در دراز مدت سامان ببخشیم؟ اعتقاد مشترکی بر وجود پاره‌ای مشکلات و شرایط همه‌گانی موجود است.

◆: نظر شما در مورد دو آلمان چیست؟ آیا این امر شما را کاملا متعجب کرد؟

◆: متعجب شدم. منتها امیدوار بودم راه حلی فدرال وجود می‌داشت، چون که ایده‌ی اروپا، بدون قدرت نفس‌گیر آلمان متحد، برای سامان بخشیدن بسیار ساده‌تر می‌شد. البته درک می‌کنم که شاید این هم ناممکن می‌بود، و نباید فراموش کنیم که دست آخر این یک انتقال بدون خون‌ریزی بود. بنا بر این فکر می‌کنم باید آن را آن‌گونه که هست بپذیریم و خرسند باشیم.

◆: این صحیح است که سیاست شما را در مخالفت با جامعه‌ی صنعتی به مثابه‌ی بخشی از جنبش در نظر گرفت - سیاستی که احتمالا ملهم از نیچه، برگسون و زیمل است؟

◆: درست است. ولی این یک گرایش عمومی در اوایل قرن بیستم بود. به یاد دارم در سنین نوجوانی، بعد از خاتمه‌ی جنگ اول جهانی، در چندین سخن‌رانی شرکت کردم. یکی از سخن‌رانی‌ها توسط سوسیال‌دموکرات‌ها، دومی توسط کمونیست‌ها، سومی توسط دموکرات‌ها و چهارمین توسط محافظه‌کاران برگزار شده بودند. هر چهار سخن‌رانی، سخن‌رانی‌های درخشانی بودند. سخن‌ران محافظه‌کار صحبتش را با زیمل Zimel و سنت و چیزهای دیگر شروع کرد. حالا چرا من به این شکل از تفکر محافظه‌کارانه پاسخ دادم؟ خوب، نخستین آشنایی من با این نحله‌ی فکری از طریق کتاب تاملات یک آدم غیر سیاسی به قلم توماس مان صورت گرفت که تقریبا کاریکاتوری از محافظه‌کاری بود. بعدا دیگر توماس مان را دنبال نکردم، ولی تجربه‌ی شخصی‌ام به من می‌گفت که حرکت به سوی قانون اساسی جدید و جامعه‌ی جدید خیلی دشوار خواهد بود. ما نظامی را وارد می‌کردیم که آماده‌گی لازم را برای آن نداشتیم. در آلمان جنوبی اوضاع به مراتب بهتر بود، و ما در خانه‌ی پدریمان با شوق و ذوق درباره‌ی دموکرات‌های جنوب آلمان صحبت می‌کردیم. به‌جا هم بود. منظورم این است که

فراذکفورت و هم دیدگاه کمونیستی چیزهای با ارزشی داشتند، چیزی خیره کننده، ولی من از تجربه‌ی زنده‌گی‌ام آموختم که طبیعت آدمی این نیست. آن طور که باید و شاید مسیحی نبودم، ولی چیزی در مورد گناه نخستین آموختم که به نظرم درست بود. بزرگ‌ترین امکان کنترل قدرت باید هدف ما باشد. و هم از این رو من دموکرات هستم. به طور نسبی این به‌ترین گزینش ولی کمال مطلوب نیست.

❖ در مورد فمینیسم چه فکر می‌کنید؟ یک بار مارکوزه گفته بود که جنبش زنان در طول زنده‌گی او دشوارترین پدیده از زاویه فلسفی بوده است. اصولاً موافق این نظر هستید؟

❖ نه. ولی تصور می‌کنم جنبش زنان برای سامان‌دهی حیات اجتماعی مسأله‌ی به‌غایت دشواری است. هرکس که تا اندازه‌ای صادق و منصف باشد با این نکته موافق است که امکانات مساوی در حوزه‌ی زنده‌گی حرفه‌ای برای زنان موجود نیست. منتها من نمی‌فهمم اگر قرار است به زن‌ها امکانات شغلی مساوی داده شود، چگونه می‌توانیم به شیوه‌ای مناسب دوران کودکی نسل‌های در راه را سامان بخشیم. این مسأله‌ی بسیار بااهمیتی است، و هر روزه در مطبوعات می‌بینیم که چگونه نقش آموزشی والدین در هم می‌شکند زمانی که خانواده بیش‌تر و بیش‌تر با انقلاب صنعتی تحلیل می‌رود. جنبش زنان جنبه‌ای از این فرایند است. خانواده در آلمان شرقی حتا ضعیف‌تر است. این‌جا، در آلمان غربی صنعتی شده، اوضاع تا اندازه‌ای به‌تر است. و خیلی چیزها پیشاپیش صورت گرفته‌اند. ولی مشکل هم چنان باقی است. امکانات شغلی مساوی پی‌آمدهای دشواری در بر دارد. آن‌ها نمی‌توانند طبیعت را تغییر دهند.

❖ از نوشته‌های شما استنباط می‌شود که شما احترام عمیقی برای تجربه‌ی مذهبی و نظریه‌ی مذهبی قابل هستید. ولی نمی‌توان گفت که شما آدم مومنی هستید. این آگاهانه است؟

❖ خوب، بله البته که آگاهانه است. فکر می‌کنم روشن است که مشکل مدرنیته مشکل روشن‌گری علمی است. و این از همان آغاز میراث فلسفه بوده است. هومر نخستین متفکر روشن‌گری است. هرودت می‌گوید هومر و هزیود خدایگان را به یونانیان بخشیدند. البته این بی‌معنی است. آن‌ها خدایگان را به یونانیان بخشیدند؛ بل که به واقع

تلاش کردند تا کیش‌های مختلف را عقلانی کنند. تصور می‌کنم مذهب نیاز طبیعی انسان‌هاست. ما از درک مرگ عاجزیم. مرگ در فراسوی ماست. و همه‌ی مذاهب سعی دارند تا آیتی از تعالی به ما ارزانی کنند. و این نگاه در همه‌ی مذاهب به نوعی وجود دارد. پذیرش چنین نگاهی در بسیاری از مذاهب چندان دشوار نیست؛ ولی در مسیحیت دشوارتر است. اعتقاد به تناسخ - مسأله‌ای که خدا به انسان بدل شده است و این که ما نیازمندیم بدان ایمان بیاوریم. و این ایمان در تنشی روانی هستی دارد. من برای افرادی که می‌توانند در یک چنین کلیسایی تشریک مساعی کنند حرمت زیادی قایل‌م. و این پرسش نوع بشر است. و در هنر چیزهایی می‌بینم که بسیار به این تعالی شبیه‌اند. این همان چیزی است که ما به مثابه‌ی وعده‌ی جهانی رستگار احساس می‌کنیم.

❖ اخیراً، شما در مورد امتیاز سن پیری صحبت کردید. آیا تجربه‌ی پیری پدیده‌ای هم فلسفی و هم گذر عمر است؟

❖ بی‌تردید. باید برای یک فیلسوف این گونه باشد. فکر می‌کنم آدمی در سنین پیری سرخ‌های اصلی را به‌تر می‌گیرد. و فلسفه یعنی خودویژ، یعنی خودش. از این رو حاوی گرایش خودخواهانه است - آن چه روان‌کاوی خود شیفته‌گی می‌نامدش. و غلبه بر آن کمی ساده‌تر است. و این موهبت پیری است.

این گفت‌وگو که در اصل به زبان انگلیسی انجام شده زیر عنوان "Without poets there is no philosophy" در شماره ۶۹ Radical Philosophy، ژانویه - فوریه ۱۹۹۵ در لندن منتشر شده است.