اندیشه آزادی

راه جستن به بیرون از ظلمت

خشایار دیهیمی در نشستی که با همکاری نشر ماهی و انجمن علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران در تالار کمال دانشکده ادبیات برگزار شد به بررسی آرا و افکار هانا آرنت پرداخت که گزارش آن در پی می آید.

■■■

خشایار دیهیمی ضمن اشاره به این مطلب که هانا آرنت اهمیت اندیشه را در به درد به خور بودنش می داند گفت: از این جهت فلسفه آرنت فلسفه ای ارزشی است. اندیشه ای که در عقیده او باید استفاده شود. استفاده ای که آثار و عوارض پایدار در زندگی ما و عموم داشته باشد. ضرورت این است که از اندیشه هایی که با آنها ارتباط برقرار می کنیم برای حل مسائل خود استفاده کنیم.

آنجا که هانا آرنت به مسئله یهودستیزی می پردازد، مسئله او فقط مسئله یهودیان نیست بلکه مسئله این است که چگونه ممکن است از کسی شأن انسانی اش را دریغ کنند و در این موقعیتی که شأن انسانی از انسان دریغ شده است چگونه باید زیست تا دوباره این شأن انسانی را به دست آورد؟ هانا آرنت در کتاب ریشه های توتالیتاریسم می گوید: در پیش روی یک یهودی در آلمان یا هر کشوری برای اینکه بتواند پذیرفته شود دو راه بیشتر وجود ندارد. اول اینکه خصلت های برجسته ای از خود نشان دهد تا استثنایی باشد تا از این طریق خود را به جامعه تحمیل کند. و شق دوم این است که می تواند یک بیگانه یا مطرود آگاه باشد یعنی بپذیرد که مطرود است و بر این مطرود بودنش آگاهانه صحه بگذارد و از این طریق تلاش کند که اصل مسئله را حل کند و هانا آرنت اسم خود را «مطرود آگاه» می گذارد و بدین ترتیب است که مسئله مهاجرت در کتاب و اندیشه های هانا آرنت موقعیت برجسته ای پیدا می کند. او می گوید: سابق وقتی که مهاجرت می کردید و شهروندی یک جا را وامی گذاشتید و شهروندی جاهای دیگر را اختیار می کردید هویت تازه ای به دست می آوردید. اما در دورانی که توتالیتاریسم شکل گرفت و بنیان های سیاست و مدیریت جهان و جامعه عوض شد، مهاجران هویتشان را وامی گذارند اما هویت تازه ای را نمی توانند به دست بیاورند.

مترجم کتاب «فلسفه سیاسی هانا آرنت» در ادامه گفت: هایدگر سال ها بعد از جنگ جهانی دوم در نامه ای اعتراف می کند که بیشتر اندیشه هایش را که در کتاب «هستی و زمان» نوشته است، از هانا آرنت گرفته است. رگه های اگزیستانسیالیستی در تفکر هانا آرنت بسیار قوی است. اما آنچه که سرنوشت او بود باعث شد که بتواند تصحیحاتی در این اندیشه های اگزیستانسیالیستی بکند.

مسئله کلی اگزیستانسیالیسم، مسئله زندگی است. به این معنا که تمام انسان ها تنها هستند. چون تنها به دنیا می آیند و تنها می میرند و تولد و مرگ، مهم ترین اتفاقات زندگی بشری، هر دو چیزهایی اختصاصی و انفرادی اند که شرکت پذیر نیستند. بنابراین تمرکز فلسفه اگزیستانسیالیستی در فلسفه زندگی روی این عناصر است و اینکه چگونه باید با سرنوشتمان کنار بیاییم و آیا راهی برای رهایی از این سرنوشت محتوم وجود دارد یا خیر؟ و به تبع آن معنای زندگی چیست؟ اینها به اختصار و اجمال مشکل برنامه فلسفی اگزیستانسیالیست ها است که آرنت به شکل دست اول با این موضوع نزد هایدگر آشنا شد.

دیهیمی در توضیح فلسفه سیاسی آرنت گفت: بدیع ترین نقطه در فلسفه هانا آرنت تعریف تازه ای است که سیاست به دست داده است.

هانا آرنت در برابر اگزیستانسیالیست ها موضع گیری می کند و می گوید: درست است که این سرنوشت ماست و جست وجوی معنای زندگی برای هر فردی امر ضروری است، اما این در انفراد و تنهایی به دست آمدنی نیست. اگرچه سرنوشت ما انفرادی است، اما راهی را که طی می کنیم و در طول این راه تلاش می کنیم آن معنا را برای خودمان پیدا کنیم. حاصل تلاش جمعی است. یعنی در عین به رسمیت شناختن فردیت و انفراد ما باید جمعیت و جمع بودنمان را هم به رسمیت بشناسیم. اما این جمعیت به معنای جامعه و با هم زندگی کردن در یک محیط نیست. اتفاقاً در فلسفه هانا آرنت اجتماع و جامعه همیشه بار منفی دارد به این دلیل که می گوید جامعه و اجتماع به نوعی غصب سیاست است برای اینکه اصالت را از سیاست بگیرد و به خود دهد. چون در جامعه و اجتماع (به آن معنایی که به کار گرفته می شود) آن چیزی که اصل قرار می گیرد و دغدغه معاش است نه دغدغه معنا پیداکردن. آنجا که جامعگی و اجتماعی بودن تحقق می پذیرد همه تلاش آدم ها برای این است که صرفاً بتوانند حیات مادگی خود را ادامه دهند و دیگر دغدغه معنا از بین می رود و در سیاست است که معنا را پیدا می کنیم.

هانا آرنت سه وجه برای زندگی انسانی قائل می شود. در وجه اول انسان با طبیعت سروکار دارد بی آنکه دخل و تصرفی در آن کند و از مواهب آن در جهت بقای مادی خود استفاده می کند. اسم این فعالیت ها را آرنت «زحمت» می گذارد و انسانی که فقط به این فعالیت بپردازد حیوان زحمت کش است. علاوه براین انسان کار می کند.

یعنی در محیط مادی و طبیعی خود تغییراتی پدید می آورد و این وجه تفاوت کار و زحمت است و حتی گاهی کار مثال های بسیار عالی تری پیدا می کند که انسان با استفاده از مصالح طبیعی دست به خلاقیت هایی می زند که نقطه اعلای کار در مثال های هانا آرنت آفرینش های هنری است. آرنت این را انسان سازنده می نامد. اما بخش عالی تری که هانا آرنت آن را اصل انسانیت انسان می داند action است. در حوزه action انسان با انسان سروکار دارد action صرفاً جهان انسانی است و دیگر با طبیعت کاری ندارد. بخش اعظم اکشن ها، سیاست است.

دیهیمی در خاتمه به دو نکته مهم از فلسفه آرنت اشاره کرد و گفت: به هانا آرنت «فیلسوف امید در اعصار ظلمانی» می گویند و صفت دیگری که به او نسبت می دهند «فیلسوف آغازهای تازه» است. هانا آرنت می گوید: در اعصار ظلمانی منظور او از (اعصار ظلمانی، دوران هایی است که با هر دلیل با زور و سرکوب و فشار و قید و بند وجه انسانی ما را تحت فشار قرار داده اند) زندگی نظرورزانه ای را دنبال کنیم که پر از امید و راه جستن به بیرون از ظلمت است یعنی اینکه زندگی ما یک زندگی پیوسته از یک نقطه شروع به نقطه پایان نیست. زندگی ما پر است از آغازهای تازه.

اندیشه آزادی

کارنامه پرتناقض روشنفکری

محمد قائد در گفت وگو با میراث خبر درباره کتاب و روشنفکری سخن گفته است. او کارنامه روشنفکری در هدایت و تحلیل رفتار جامعه را پر از تناقض می داند. بخشی از این گفت وگو به ترتیب زیر است:

■ در چند سال اخیر تیراژ کتاب های داستان و رمان بالاتر رفته. برخی عنوان می کنند که با توجه به طولانی بودن سابقه شعر و شاعری در ایران و گرایش ملی و تاریخی به این هنر که با ویژگی های احساسی و عاطفی ایرانیان آمیخته است، به نظر می رسد گرایش به داستان را می توان نوعی فاصله گیری از این عاطفه ورزی محض دانست چرا که داستان نسبت به شعر که عرصه خیال است و نقش محال به حوزه خردورزی نزدیک تر است و رواج داستان سرایی و گرایش به مطالعه داستان در ایران را می توان نشانه رواج خردورزی و عقلانیت نسبت به گذشته دانست. نظر شما چیست؟

عقلانیت و این جور چیزها تعریف مشخصی ندارد و نمی دانم دقیقاً منظور از این کلمه چیست، اما می توانم بگویم رمان کوچک شکل مکتوب مورد علاقه قاطبه مردم زمان ماست. قالب نظم وظیفه خود را به انجام رسانده و دیگر حرف زدن با وزن و قافیه منسوخ شده است. رمان بلند بینوایان متعلق به قرن نوزدهم و دوره شمع و شب های دراز زمستان و آدم های باسواد مرفه پرحوصله ای بود که وقت فراغت بسیار داشتند. حجم بینوایان چهل پنجاه برابر یک رمان امروزی است.

■ یعنی پیش بینی می کنید جامعه ایران هم مانند جامعه ژاپن روزی به رمان های تصویری روی بیاورد؟

به احتمال زیاد نوع زندگی آدم ها به این طرف حرکت می کند. باید از وقت حداکثر استفاده را کرد و هر چقدر که بخوانی باز هم مقدار کتاب ناخوانده زیادتر هم می شود که کمتر نمی شود. این شکل جدید زندگی است: فرصت کم و تنوع بسیار. نقد آکادمیک البته سخت گیر و اصولی است و چیزهای بیرون از چارچوب خودش را قبول ندارد. می خواهد تدریس کند و امتحان بگیرد و از سطح عالی پایین تر نمی آید. به همین دلیل نقد روشنفکرانه و سطح بالا بسیاری از رمان های پرفروش کوچه و بازار را قابل بحث نمی داند.

■ این فاصله برای چیست؟ گویی حس انکار و جدایی وجود دارد مابین استادان و روشنفکرانی که کار جدی می کنند و عموماً کتاب ها و موضوعاتی که با اقبال عمومی مواجه می شود. حتی فیلمی که پرفروش می شود از حوزه توجه و اعتنای روشنفکران خارج می شود. این گاردی که دوطرف در برابر یکدیگر دارند دلیلش چیست؟ از سویی موضوعات مورد علاقه روشنفکران هم مورد بی مهری و بی توجهی مردم است.

سلیقه عالی خواص و سلیقه نازل عوام همیشه از هم فاصله داشته اند. تقریباً در همه چیز. نمی توان گفت در گذشته مردم همه محصولات نخبگان را می خواندند و لذت می بردند. مردم هم شهریار دوست دارند و هم حافظ را. اما از نظر خواص، شهریار گرچه بعضی قطعات بااحساس هم دارد در تصویرپردازی و طرز فکر شاعری عامی است. این تفاوت در همه رشته ها و در همه جوامع وجود دارد. رمان «بربادرفته» را که در آمریکای سال های پیش از جنگ جهانی دوم تقریباً همه می خواندند خواص آن کشور هیچ جدی نمی گیرند و مطلقاً قابل مقایسه با آثاری مثل «بلندی های بادگیر» و «غرور و تعصب» نمی دانند. این فاصله همواره خواهد بود. این متفاوت بودن سلیقه ها و این جدال تاریخی که شما می گویید «وجود داشته و خواهد داشت» در ایران امر عجیبی است. ببینید در اروپا یا آمریکا ممکن است در مقاطعی کوتاه یا نیمه طولانی این ناهمزبانی وجود داشته اما عمدتاً میان دو طیف مردم و روشنفکران شکافی تا به این حد جدی وجود ندارد. در اعم موارد تلاقی میان سلیقه های عالی و متعالی با سلایق عامی به وجود آمده و روشنفکران در عموم مقاطع موفق به جذب و هدایت مردم شده اند. بحثی که این اواخر مطرح می کنند این است که این ناهمزبانی و جدایی عموماً محصول «زبان» روشنفکران است، زبان فنی مغلق پیچیده ای که باعث اصلی این شکاف است. روشنفکران ما هرگز رفتار مردم را حدس نزده اند و روشنفکری ما در حدس و هدایت و تحلیل رفتارهای جامعه کارنامه ای پر از خطا و تناقض و بیراهه داشته است. دلیل این کارنامه پرخطا، زبان و تفاوت سلیقه و احمق انگاری عوام از طرف روشنفکران است و از طرفی متنزع و هپروتی دانستن روشنفکران توسط مردم است. این باعث شده که در تاریخ ما هرگز حرکتی، محصول اتحاد و اتفاق این دو رخ ندهد یا کمتر رخ دهد.

■ دلیل این شکاف میان کتاب و روشنفکر با زیست و تفریح عوام از کجا نشأت می گیرد؟

مشغولیات من تاریخ فکر است: چه شد کسانی به چنین فکری افتادند و پیدایش این فکر چه تاثیری بر زندگی بشر گذاشت، صرف نظر از داوری در خود فکر. هر چه زمان می گذرد لایه های بین دو سر طیف متنوع تر می شود. طیف یعنی رنگ هایی از مادون قرمز تا ماوراءبنفش، شامل آبی و سبز و زرد و غیره، نه یک رنگ سیاه و یکی سفید و کاملاً متمایز. یک طرف طیف، مفاهیمی فوق العاده غامض قرار دارد مثل نظریه اینشتین (در باب نامتناهی بودن عالم اما محاط بودنش در کره) که اندک آدم هایی قادر به درک آنند. سر دیگر قطب، ابتدایی ترین موضوع ها است (مثلاً تفاوت اسپاگتی توپر با ماکارونی توخالی). خواص فهم یا عوام پسند بودن فقط مربوط به این اواخر نیست. در گذشته انقطاع بسیار بیشتر بوده است. [...] در برخی موارد سلایق عوام و خواص بر هم منطبق بوده است. همه فهم ترین رمان جهان همچنان «دن کیشوت» است. نمایشی هم که همه بفهمند یا «اتللو» است یا «هملت». اینها نزد اهل معنی هم متعالی ترین نمونه های ادبیات اند.

■ و در ایران؟

اگر بخواهید شعری بخوانید که هم در خوزستان و بلوچستان شنونده داشته باشد هم در تهران و تاشکند و دوشنبه، باید «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد» را انتخاب کنید. هر چیز دیگری ممکن است مخالف و موافق داشته باشد.

■ یعنی شکافی را که وجود دارد انکار می کنید؟

اگر به انتهای دو طیف نگاه کنید فرق بسیار است. اما در گستره طیف آدم های جورواجور و سلیقه های مختلفی وجود دارد.

■ آنچه شما می گویید جامعه ای است متشکل از قطب ها و طیف های مختلف. اما میان قطب ها و طیف هایی از مردم و طیف هایی از روشنفکران دیواری وجود دارد که اینها هرگز یکدیگر را فهم نکرده اند و همیشه رویشان را از هم برگردانده اند.

خوف این معنی را دارم که روشنفکر را مترادف اعیان و بورژوا می گیرید. اشتباهی که آل احمد هم می کرد. اگر در ده پانزده سال آینده اوضاع ثبات نیافت و به شکل مطلوب درنیامد، جا دارد در مفروضات مبتنی بر معصومیت عوام و خیانت روشنفکران بازنگری کنیم و بپذیریم گرفتاری از جای دیگری است.

دین و برابری

واکنش به نوسازی برون زا

بیست ودوم فروردین ماه علیرضا علوی تبار در انجمن جامعه شناسی ایران درباره مدرنیته و تجربه ایرانی آن سخنرانی کرد. او با دو سئوال مشخص مواجه بود که پیش از آن علی پایا و مصطفی ملکیان نیز به آنها پاسخ داده بودند. سئوالات از این قرار بود: مدرنیته را چگونه می فهمید؟ مدرنیته را در تجربه معاصر ایران چگونه ارزیابی می کنید؟ بخشی از این سخنرانی را به نقل از روزنامه اعتماد ملی با هم می خوانیم: «از زمانی که درباره مدرنیته و تجربه ایرانی آن فکر کرده ام، مفهومی در ذهنم شکل گرفته است که در ذیل آن می توان بخش بزرگی از تجربه مدرنیته ایرانی را تفسیر کرد. من به آن «نوسازی برون زا» می گویم و به گمانم حاصل تعامل سه عنصر با یکدیگر است.» علوی تبار نگاه ایرانیان روشنفکر به مدرنیته را نخستین عنصر این عناصر دانست که در پی پاسخ به سئوالاتی از این قبیل است: چرا بعضی از جوامع مدرن شده اند و ما نشده ایم؟ به گفته علوی تبار این نوع نگاه الگویی را به وجود آورده است که به آن «نوسازی کلاسیک» می گویند. وی همچنین از نوسازی توسط حکومت های اقتدارگرا و تحت الحمایه و عملکرد آنها به عنوان عناصر دیگری نام برد که الگوی «نوسازی برون زا» در ایران را سبب شده است. علوی تبار گفت: «اگر الگوی نوسازی کلاسیک زاویه نگاه روشنفکران ایران به مسئله مدرنیته را مشخص می کند اینجا با عامل نوسازی در ایران، یعنی حکومت و چگونگی رفتارهای آن مواجه هستیم.» وی با اشاره دوباره به الگوی نوسازی کلاسیک که مدت ها در میان برخی از روشنفکران ایرانی مطرح بوده، گفت: «علت حساسیتم روی این الگو به دلیل این است که فکر می کنم برخی از روشنفکران ما بار دیگر به آن گرایش پیدا کرده اند. زمانی گمان می کردم که جامعه روشنفکری ایران از الگوی نوسازی کلاسیک گذر کرده اما در سال های اخیر احساس می کنم که بخشی از روشنفکران، استادان دانشگاه و دانشجویان ما درصدد تجدید حیات این الگو برآمده اند.» علوی تبار سپس ویژگی های نوسازی کلاسیک را نام برد که بر شش قسم است: «در الگوی نوسازی کلاسیک، سنت و تجدد در دو قطب مخالف یکدیگر قرار می گیرند. از این نظر سنت به معنای نفی تجدد و تجدد به معنای نفی سنت است. این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند و شما مجبور هستید که تنها یکی از آنها را انتخاب کنید و از نفی یکی به اثبات دیگری برسید.» علیرضا علوی تبار سپس به ویژگی دوم الگوی نوسازی کلاسیک اشاره کرد که باور به نظریه تکامل در اجتماع است: «نظریه تکامل در زیست شناسی الهام بخش جامعه شناسان نیز بوده است. در الگوی نوسازی کلاسیک با این نظر مواجه هستیم که جوامع روند خطی مشخصی دارند. از مراحل پایین به مراحل عالی تر حرکت می کنند و این حرکت غیرقابل برگشت است. یک نوع داوری در آن وجود دارد که آینده را بهتر از حال و حال را بهتر از گذشته می بینند.» ویژگی سوم این الگو مترادف شدن مفهوم مدرن با آمریکا و اروپا است. از این نظر وقتی مشخصات یک جامعه مدرن نام برده شود، در نهایت، وضعیت موجود در آمریکا و اروپا تعریف می شود و به صورت ضمنی پذیرفته شده است که مدرن شدن یعنی آمریکایی یا اروپایی شدن و راهی جز این وجود ندارد. اگر کسی بخواهد مدرن شود ناگزیر باید عواقب چنین تحولی را بپذیرد. ویژگی چهارم، نوع تحلیل عوامل مدرن شدن یا نشدن جوامع است. طرفداران نوسازی کلاسیک بر این باور هستند که ریشه های این مسئله را باید درون جامعه جست و نه در ارتباطشان با کشورهای دیگر یا موقعیت جهانی آنها. بنابراین بر ارزش های فرهنگی و نهادهای اجتماعی انگشت می گذارند. به نظر آنها اگر جامعه ای مدرن شده است به خاطر تناسب ارزش های فرهنگی آن با این تحول بوده و همچنین نهادهای اجتماعی نیز بسترساز این تحول بوده اند و برعکس. وی با اشاره به مشخصه دیگر این الگو گفت: «طرفداران نوسازی کلاسیک دنبال انتزاع هستند و در پی قواعد عامی می گردند که بتوانند به کمک آن چگونگی تحول در تمام جوامع را توضیح دهند. حال آن که در مباحث روش شناسی باید با دقت میان تعمیم پذیری و جهان روایی یک نظریه تمایز قائل شویم. نظریه ها به طور معمول، در قالب قضایای شرطی بیان می شوند. تعمیم پذیری به این معنا است که اگر پیش شرط جایی تحقق پیدا کرد باید منتظر تحقق نتیجه آن نیز بود. اما در جهان روایی پیش شرط ها اهمیتی ندارد و جوامع مختلف با یکدیگر همسان در نظر گرفته می شود بدون توجه به پیش شرط هایی که باید در هر یک از این جوامع یافت. در الگوی نوسازی کلاسیک، اغلب مرز روشنی میان تعمیم پذیری و جهان روایی نظریه وجود ندارد. نظریه ها به گونه ای بیان می شوند که انگار یک سری قواعد کلی هستند. اما ویژگی ششم این الگو باور به تک خطی بودن مدرنیته است. بر اساس آن، تنها یک راه برای مدرن شدن وجود دارد و تمام کسانی که می خواهند مدرن شوند ناگزیر از طی این راه هستند.» علیرضا علوی تبار در ادامه سخنان خود به نوسازی کلاسیک در ایران رسید که به عقیده او الگوی آن نتایج خوبی برای جامعه ایرانیان نداشته است: «نتیجه پذیرش نوسازی کلاسیک چیزی است که من به آن تک گویی مدرنیته می گویم. این تک گویی به جای گفت وگو با مدرنیته حاصل می شود.» علوی تبار در توضیح این اصطلاح گفت: «آنچه امروز در غرب تحقق پیدا کرده تنها حاصل مدرنیته نیست بلکه حاصل یک وضعیت جغرافیایی، سیاسی و تاریخی خاص هم هست. آن چه امروز در جهان سرمایه داری می بینیم، مدرنیته حالا نیست بلکه مدرنیته ای است که با وضعیت ویژه این کشورها درآمیخته. می دانم که هیچ پدیده اجتماعی خالصی وجود ندارد اما از نظر تحلیلی همیشه این امکان وجود دارد که عناصر درهم آمیخته در یک پدیده را تفکیک کنیم. وقتی شما نوسازی کلاسیک را بپذیرید به یک تک گویی با مدرنیته می رسید. به عبارتی با مدرنیته وارد گفت وگو نخواهید شد حال آن که تنها در جریان یک گفت وگو می توان سئوال پرسید و پاسخ ها را نقد کرد. گفت وگو امکان یک حرکت رفت و برگشت میان ما و سخنگویان مدرنیته را فراهم می کند که بر اساس آن می توان به نتیجه ای رسید که در ابتدای گفت وگو باوری از آن نداشتیم. اما در تک گویی مدرنیته ما فقط شنونده های منفعل گفته های سخنگویان مدرنیته هستیم و ارزش های اجتماعی، نهادهای سیاسی و اندیشه های آنان را بدون تامل می پذیریم.» علوی تبار با اشاره به پذیرش الگوی نوسازی کلاسیک توسط روشنفکران ایرانی و اجرای آن توسط حکومت گفت: «سیاستمداران بازوهای روشنفکران هستند و در ایران الگوی نوسازی به وسیله حکومت و از بالا اجرا می شود. تجربه نشان داده است در اغلب جوامعی که نوسازی برون زا اتفاق افتاده، حکومت های آنها اقتدارگرا و تحت الحمایه یک قدرت خارجی بوده اند به این معنا که تصمیماتشان بیشتر از آن که تابعی از نیازهای مردم جامعه خود باشد، تابع نیازها و احساسات مردم آن کشور قدرتمند بوده است. این تعریف سلطه است و وقتی میان دو جامعه رابطه سلطه وجود دارد که رفتارهای یکی تابع خواسته های دیگری باشد. در این رابطه بده و بستان وجود ندارد.

اندیشه برابری

هنر؛ قلمرو آزادی

اولین جلسه از سلسله سخنرانی های ماهانه آسیفا در سال جدید با سخنرانی بابک احمدی به زیبایی شناسی تصویر اختصاص داشت. در این جلسه که عصر چهارشنبه سی ام فروردین در تالار ناصری خانه هنرمندان ایران برگزار شد، ابتدا نماینده انجمن آسیفا در مورد مسائل انجمن صحبت کرد و سپس نورالدین زرین کلک با ذکر این که «ما خواهان دانستن هستیم و ریشه دانش در فلسفه است» از احمدی برای حضور در جایگاه سخنران دعوت کرد. بخشی از این سخنرانی به نقل از سایت خانه هنرمندان به شرح ذیل است: ابتدا می خواستم در مورد هنر مدرن و بعد خوانش تصویر صحبت کنم اما فکر می کنم بهترین موضوع، اختلاف تازه ای باشد که در عرض کمتر از یک دهه گذشته بین زیبایی شناس ها در غرب در مورد آفرینش های هنری به وجود آمده است. نمونه ای از جدل فکری متمدن میان متفکران فلسفه تحلیلی و فلسفه اروپای قاره ای، در نتیجه بحث تازه ای است و نکته اصلی این بحث، یکی از سئوال های اصلی هر دانشجوی هنر است. این بحث بیانش جنبه فلسفی دارد ولی در عمل این نکته است که می تواند برای هر هنرآموزی بسیار مهم باشد: «آیا یک هنرمند وقتی اثر هنری می آفریند، نیازمند دنیایی وسیع در زمینه زیبایی شناسی، نظریه های هنری و مباحث فکری پیرامون گفتمان هنری است یا نه، می تواند صرفاً به استعداد خودش بسنده کند؟»

طبعاً برای یک آدم جوان امکان این که در تمام این مباحث وارد شده باشد و تجربه های عملی هم کسب کرده باشد تا بتواند داوری کند، وجود ندارد. به عبارت بهتر هر هنرمندی این سئوال برایش مطرح می شود که چقدر دانستن در کار من مهم است؟ آیا ضروری است یا نه؟ سهم استعداد چقدر است؟ اختلاف بین نظرگاه ها این است که آیا آفرینش اثر یک شهود ناب است یا سرانجام منجر می شود به کاری که آن کار شکلی از دانایی بشری است. کمتر فیلسوفی نظر افراطی دارد که صرفاً استعداد کافی است یا برعکس. کمی فکر کردن غلط بودن این دو گزاره را ثابت می کند. آن که مهم است این است که وزن این دو چقدر است؟ از نظر یک عده، وزنه سنگین، استعداد و توانایی آفرینش است. از نظر عده ای دانایی وزنه سنگین محسوب می شود.

دلایل گروه اول در چهار بخش قابل تقسیم بندی است:

۱- در آفرینش اثر هنری، داشتن استعداد هنری ضرورت مطلق است. بر پایه این حکم این ضرورت مطلق را وزنه سنگین در کار هنری می دانند. اساس استدلال شان بر این است که اگر به آدمی که استعداد ندارد آموزش دهی، از او نتیجه ای به دست نمی آید یا اگر نتیجه ای حاصل شود کار قابل تاملی نخواهد بود اما آدم مستعد با حداقل دانایی در زمینه آفرینش هنری می تواند نوآوری کند.

۲- به طور کلی در میان آدم ها نابرابری در هوش و استعداد وجود دارد. این نابرابری همیشه در همه دوران ها وجود داشته است. پیشرفت فکر سیاسی، اجتماعی مدرن در این است که از این نابرابری طبیعی، نابرابری اجتماعی را نتیجه نگیرد یعنی به خاطر نابرابری در هوش، کسی دارای حق بیشتر یا کمتر اجتماعی، سیاسی نباشد ولی این به معنی انکار نابرابری میان آدم ها نیست. ولی آن کسی که استعداد و هوش بیشتری دارد اثر تاثیرگذارتری می گذارد.

۳- ما نمونه های آماری فراوانی داریم از هنرمندانی که با تکیه بر استعداد پیشرفت کردند. همچنین نمونه های آماری زیادی هم می بینیم از آدم های بسیار دانایی که کار هنری کردند و به جایی نرسیدند. همواره در این بحث مثال ها به چند شخصیت برجسته در حوزه فلسفه برمی گردد. می گویند ژان ژاک روسو با همه نبوغش، با همه تکیه فکرش به آنچه که بعدها در رمانتیسم اروپایی برجستگی را به احساسات و شهود و نیروی آفرینش داد، از باسوادترین اشخاص دوره روشنگری اروپا بوده و آن سواد عظیم، هیچ کمکی نکرد که سونات های خوبی بسازد حتی الان که کتاب هایش را می خوانید با همه زیبایی حیرت انگیز فکر، زیبایی نثر را به سختی پیدا می کنید. به خصوص در «ریشه نابرابری میان انسان ها» و «قرارداد اجتماعی».

۴- قوی ترین دلیل این گروه این است که اساساً فراشد آفرینش هنری آگاهانه نیست. به طور عام، فراشدی ترکیبی است از آگاهی و ناخودآگاهی. «انگار به من الهام شده بود» این اصطلاحی است که بیشتر هنرمندان بزرگ از آن لحظه آفرینش می گویند، مثل کاندینسکی یا آنتونیونی. مثال مشهور ایرانی اش شاعر بزرگ قرن بیستم احمد شاملو است که بارها گفته وقتی شعر می سروده، متوجه نبوده که چه می کند.

بنابراین چهار دلیل، عاقبت نوعی ادراک حسی راهنمای کار آفرینش است و در نتیجه می توانیم بگوییم این شاخه فلسفه که به تجربه و ادراک حسی اهمیت می دهد، تکیه دارد براین که فرآیند آفرینش هنری یک تفاوت اساسی با آفرینش علمی، فلسفی و گفتمان های دیگر دارد و این که نیازمند استعداد سرشار خدادادی است. دانایی می تواند در مراحلی اهمیت داشته باشد اما وزنه اش نسبت به آن ضرورت اول خیلی سبک است. این نگاه به اثر هنری جوانانی را امیدوار می کند که در این دنیا می توانند به عنوان هنرمند زندگی کنند و کار کنند و بعد سعی کنند آن چه را کمتر می دانستند به دست آورند که فرصت کسب دانش نداشته اند. این منطق از این جهت قوی به نظر می آید: چطور می شود کسی فرزندش را در کودکی به کلاس هنری می برد؟ به هر حال زمانی پدر و مادر متوجه استعداد کودک می شوند یا کودک خودش متوجه این استعداد می شود. یعنی تلنگر اول برای به حرکت در آمدن این گوی، استعداد است. این استعداد وزنه سنگین اش را در ادامه این فراشد آفرینش هم حفظ می کند. اما دلایل دسته دوم که به خاطر قدرت بحث دسته اول چندان معقول به نظر نمی آید:

۱- در مقابل آن ضرورت مطلق استعداد هنری به ما می گویند ضرورت نسبی و نه مطلق استعداد هنری در کار است. می گویند چرا باید برای کار هنری این اعتبار و احترام ویژه را قائل باشیم که یک نوع استعداد برایش متصور شویم؟ چرا نپذیریم که آدم های بی استعداد در شاخه های دیگر زندگی اجتماعی پیشرفت کرده اند و می کنند؟ چرا نپذیریم که وقتی اینها در شاخه های دیگر بالا می روند، در شاخه هنری نتوانند؟ مگر شاخه هنری چه دارد؟ آیا استعداد یک امر عام است که اگر داشته باشی در همه زمینه ها ترقی می کنی یا یک امر خاص است که باعث پیشرفت در یک رشته می شود؟ به نظر دومی معقول تر می آید. در این صورت چرا قبول کنیم که استعداد اشخاص با دانایی بیشتر نتواند پرورده شود؟ چرا فکر می کنیم استعداد را یک نیروی متافیزیکی در انسان تعبیه کرده است؟

۲- در مورد نابرابری که برای استدلال دسته اول مبنای بحث بوده، به جز در موارد استثنایی مثل عقب افتادگی یا نبوغ، زیاد با هم فرقی ندارند. معمولاً حد استعداد آدم های چندان متفاوتی خلق نمی کند. نمی تواند از کسی موزیسین عالی بسازد از دیگری موزیسین ضعیف. اگر آموزش موزیک کلاسیک زیاد شود، سلیقه موزیک کلاسیک فرق می کند در حالی که خود به خود نوع شنیدن موسیقی هم فرق می کند. در نتیجه این استعدادهای طیف وسط حذف یا کمرنگ می شود و آنچه باقی می ماند میزان دانایی است. [...]

عبور از مدرنیته

تفکر تئولوژیک

بیژن عبدالکریمی در مقاله مفصلی در روزنامه ایران به نقد و بررسی آرا و افکار سیداحمد فردید پرداخته است. بخش کوتاهی از این مقاله را که در سه روز متوالی در روزنامه ایران به چاپ رسیده با هم می خوانیم: سیداحمد فردید نخستین اندیشمند ایرانی است که با تفکر مارتین هایدگر، متفکر بزرگ دوران ما، عمیقاً آشنایی یافت و کوشید مفاهیم، دیدگاه ها و بصیرت های اساسی تفکر وی را به جامعه ایرانی معرفی کند و از این رهگذر بر فرهنگ و فضای فکری جامعه ما تاثیری ژرف به جای گذاشت. در اینجا کوشش شده است تا صرفاً به پاره ای از مهم ترین جنبه های تفکر و آثار او و میراثی که از وی برای ما به جای مانده است، اشاره شود. مهم ترین نکات مثبت در تفکر فردید، که می توانند به منزله میراث فردید برای جامعه ایران، تلقی شوند، عبارتند از:

۱- شیفت پارادایمی: به نظر می رسد، ماهیت جنبش فکری فردید را می توان بدین نحو خلاصه کرد که او کوشید تا پارادایم و گفتمان نظری در جامعه ایرانی را تا سطح یک گفتمان و پارادایم اونتولوژیک ارتقا بخشد. توضیح بیشتر اینکه، در دو قرن اخیر، ایرانیان بیشتر در چهار گفتمان زیر اندیشیده اند: گفتمان تئولوژیک (برای نمونه آثار مطهری)، گفتمان سیاسی (برای نمونه مصدق)، گفتمان ایدئولوژیک (نمونه های برجسته آن مارکسیسم و آثار شریعتی)، گفتمان اپیستمولوژیک (معرفت شناختی) و هرمنوتیک (نمونه برجسته اش گفتمان حاصل از قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش). اما هیچ یک از شیوه های اندیشیدن در این گفتمان ها، یعنی تفکرات تئولوژیک، سیاسی، ایدئولوژیک و حتی معرفت شناختی/ هرمنوتیک، تفکر فلسفی به معنای عمیق و درست کلمه نیستند. فلسفه، بالذات یعنی اونتولوژی (وجودشناسی). مراد من از اونتولوژی آن نحوه از تفکری است که درصدد فهم وجود فی نفسه (و نه فقط موجودات) است. در این سطح از تفکر، متفکر می کوشد تا نتایج، لوازم و پیامدهای فهم خویش از وجود فی نفسه را در مواجهه اش با جهان و فهم خودش از آدمی، معرفت، حقیقت، فرهنگ، تمدن، دین، اخلاق، جامعه، سیاست و غیره روشن سازد. در دوره جدید تاریخ تفکر ما ایرانیان، یعنی در دورانی که حصن حصین سنت در دیار ما فرو می ریزد و جامعه ما از هویتی شبه مدرن برخوردار می گردد، در ایران - و حتی شاید بتوان گفت در میان همه مسلمانان - در عصر کنونی فردید نخستین، و حتی می توان گفت نخستین و آخرین، متفکری است که به سطحی از تفکر اونتولوژیک، البته به کمک مفاهیم و مقولات هایدگری، دست یافت و کوشید تا جامعه ایرانی را نیز به این سطح از تفکر سوق دهد.

۲- فهم صحیح از جهت گیری کلی تفکر هایدگر: فهم - تفسیرهای بسیار متنوعی از تفکر هایدگر وجود دارد: فهم - تفسیرهای پراگماتیستی، اگزیستانسیالیستی، مارکسی، سکولار، الحادی، عرفانی و غیره. لیکن فردید نه تنها نخستین ایرانی است که به تفکر هایدگر التفات پیدا کرد، بلکه به فهم - تفسیر صحیحی نیز از جهت گیری کلی تفکر هایدگر نائل آمد و نیل به این فهم - تفسیر امر خطیری است که به هیچ وجه نباید آن را امری ساده و پیش پا افتاده تلقی کرد. درک تفکر هایدگر و فهم زبان او امری دشوار است زیرا این تفکر و این زبان، رسالت بی نهایت سترگ و دشواری را برعهده گرفته است. این تفکر خواهان اندیشیدن به حقیقتی است که تحت هیچ مقوله ای قرار نمی گیرد و خواهان به تصویر کشیدن و به جلوی چشم آوردن امر بی صورتی است که هیچ صورتی را به خویش نمی پذیرد. فهم تفکر هایدگر امری دشوار و به همان اندازه اساسی است و شایسته نیست که کوشش های فردید در فهم و معرفی تفکر هایدگر به جامعه ما را امری سخیف جلوه دهیم.

۳- فهم اونتولوژیک از غرب: برای فردید، «غرب» نه یک مفهوم جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی یا حتی فرهنگی است. برای او، به تبعیت از هایدگر، ماهیت غرب، متافیزیک است و متافیزیک تلقی و تفسیر خاصی از وجود فی نفسه و نحوه رویارویی خاصی با هستی یعنی نوع خاصی از اونتولوژی است. به همین دلیل برای فردید، به تبعیت از هایدگر، غرب و به همان سان شرق، مفاهیم اونتولوژیک هستند. غرب و شرق عبارتند از دوگونه اونتولوژی و دوگونه فهم از وجود فی ن