گفت‌وگو با جورجو آگامبن

فلسفه در مقام شدتی بینارشته‌ای

ترجمه: فرید دبیرمقدم

«من به پیوند میان فلسفه و شعر باور دارم. همواره شیفته حقیقت و کلمه بوده‌ام».
جورجو آگامبن

آنچه می‌خوانید مصاحبه آنتونیو گنولیو است با فیلسوف قاره‌ای شهیر جورجو آگامبن که اولین‌بار در روزنامه ایتالیایی‌زبان «لاریوبلیکا» در تاریخ ۱۵ مه ۲۰۱۶ منتشر شد. آگامبن، فیلسوفی که گستره تفکرش از زیباشناسی تا زیست‌سیاست را دربر می‌گیرد، از سال‌های اقامت خود در پاریس با ایتالو کالوینو، درسگفتارهای هایدگر و رم دهه ۱۹۶۰ سخن می‌گوید. کتاب‌های او همواره فشرده، درخشان و غیرمنتظره هستند، نمونه‌اش کتاب اخیر وی در مورد پولچینلا [یکی از شخصیت‌های کمدی دلارته]. نگاه کتاب‌های وی معطوف به گذشته دور بوده و به‌زعم او این تنها راه تشدید زمان حال است. آگامبن در جدیدترین کتاب خود، «فلسفه چیست؟» (۲۰۱۶) می‌گوید، «اعتقاد راسخ دارم که فلسفه رشته‌ای نیست که بتوان موضوع و حدود و ثغورش را تعریف کرد (آن‌گونه که ژیل دلوز سعی در این کار داشت)، یا آن‌طور که در دانشگاه‌ها تظاهر به تشریح تاریخی خطی و پیش‌رونده از آن می‌کنند. فلسفه نه یک ذات بلکه شدتی است که ناگاه می‌تواند به هر حوزه‌ای حیات بخشد: هنر، دین، اقتصاد، شعر، شور، عشق و حتی ملال. فلسفه بیشتر همچون باد است، یا همچون ابرها یا طوفان: همانند این پدیده‌ها، فلسفه به ناگاه محلی را تولید می‌کند، تکانش می‌دهد، تغییرش می‌دهد و حتی نابودش می‌کند، و به همان میزان غیرمنتظره، می‌گذرد و ناپدید می‌شود».

شما تصویری فرار از فلسفه ترسیم می‌کنید.

من حیطه تجربه را به دو مقوله اصلی تقسیم می‌کنم: از یک‌سو ذوات و از سوی دیگر شدت. در ارتباط با ذات می‌توان حدود و ثغورش را مشخص ساخت، موضوع و درونمایه‌اش را تعریف کرد و نقشه‌اش را کشید. اما شدت مکان منحصربه‌فردی ندارد.

یعنی می‌تواند در هرجایی روی دهد؟

فلسفه و تفکر به این معنی شدت هستند که می‌توانند به هر حوزه‌ای کشیده شوند، به آن روح ببخشند و از آن عبور کنند. تنش خصلت مشترک فلسفه و سیاست است. حتی سیاست نیز یک شدت است؛ سیاست، برخلاف آنچه کارشناسان سیاسی معتقدند، مکان منحصربه‌فردی ندارد. سیاست نه‌تنها در تاریخ معاصر بلکه در دین و اقتصاد نیز آشکار است؛ حتی زیباشناسی نیز می‌تواند شدت سیاسی تعیین‌کننده‌ای به دست آورد و بدل به خصومت و نزاع شود. بدیهی است که شدت‌ها از ذوات جذاب‌ترند. اگر ذوات و رشته‌ها - همچون زندگی - ساکن بمانند، یعنی اگر به درجه‌ای از شدت نرسند، به اعمال بروکراتیک تحلیل می‌روند.

شعر می‌تواند پادزهری باشد علیه این زوال بروکراتیک. شما اغلب پیوند میان فلسفه و شعر را تقویت کرده‌اید، همان پیوندی که در کانون تأملات هایدگر جای دارد. این پیوند از چه تشکیل شده؟

من همواره فکر کرده‌ام که فلسفه و شعر دو ذات جدا از هم نیستند، بلکه دو شدت‌اند که از دو جهت متضاد به حیطه منحصربه‌فرد زبان نزدیک می‌شوند: معنای محض و صدای محض. همان‌طور که هیچ شعری بدون تفکر وجود ندارد، هیچ تفکری نیز بدون سویه‌ای شاعرانه در کار نیست. به این معنی هولدرلین و جورجو کاپرونی [شاعر و مترجم ایتالیایی] فیلسوف‌اند، درست همان‌طور که بخش‌هایی از نثر افلاطون یا بنیامین شعر محض است. اگر کسی از اساس این دو اردوگاه را از هم تفکیک کند، به‌شخصه نمی‌دانم به کدامیک تعلق دارم.

در زندگی‌نامه فکری شما مدرکی دانشگاهی در رشته حقوق به چشم می‌خورد، اما به طرزی نامتعارف با پایان‌نامه‌ای در مورد سیمون وی. چطور به این انتخاب رسیدید؟

سیمون وی را در پاریس در سال ۱۹۶۳ یا ۱۹۶۴ کشف کردم، وقتی به‌طور اتفاقی ویراست اول «یادداشت‌های» او را در کتابفروشی تشان در محله مون‌پارناس خریدم. چنان مبهوت آن شدم که به محض بازگشت به رم آن را برای الزا مورانته [رمان‌نویس ایتالیایی] خواندم و او هم مفتون آن شد. بلافاصله تصمیم گرفتم پایان‌نامه‌ام را در رشته فلسفه حقوق به تفکر سیاسی سیمون وی اختصاص دهم. تفکر او در آن زمان در ایتالیا چندان شناخته‌شده نبود و من خیلی بیشتر از استادان راهنمای پایان‌نامه‌ام در مورد آن می‌دانستم.

چه چیز در تفکر او مجذوبتان کرد؟

به‌طور خاص نقد مفاهیم تشخص (personhood) و قانون که او در مقاله «شخص و امر مقدس» مطرح می‌کند. به دنبال همین نقد بود که مقاله مارسل موس در باب مفهوم تشخص را خواندم، و پیوند تنگاتنگ شخص حقوقی و ماسک تئاتری (و بعدتر الهیاتی) فرد مدرن برایم روشن شد. شاید نقد قانون که از زمان مجلد اول «هومو ساکر» هیچ‌گاه آن را رها نکرده‌ام ریشه در این مقاله سیمون وی داشته باشد.

ریشه دیگری در ساختار تفکر شما والتر بنیامین بود.

در زندگی رخدادها و مواجهات عظیمی هست که نمی‌توان به‌یکباره هضم‌شان کرد. به تعبیری همیشه همراهمان هستند. مواجهه با بنیامین و همچنین با هایدگر در شهر لوتور فرانسه از این نوع هستند. همان‌گونه که متألهان می‌گویند خدا در هر لحظه همچنان در کار خلق جهان است، این مواجهه‌ها نیز همیشه ادامه دارند. دینی که به بنیامین دارم بی‌حدوحساب است.

دِین کلمه سنگینی است.

در اینجا کافی است صرفا به مسئله روش‌شناختی اشاره کنم. بنیامین بود که به من آموخت از بستر تاریخی به ظاهر دور او نیرو بگیرم، پدیده‌ای متعین برای احیای زندگی و کنش در زمان حال. بدون آن برایم امکان‌پذیر نبود تا در حوزه‌های متنوعی چون الهیات، قانون، سیاست و ادبیات فعالیت کنم. وقتی عمیقا به تسخیر یک مؤلف درمی‌آیید، پدیده‌هایی را موجب می‌شود که به نظر جادویی می‌رسند، اما این پدیده‌ها تنها نتیجه همین نزدیکی است. در نتیجه برایم پیش آمد تا دست‌نوشته‌های بنیامین را کشف کنم، ابتدا در رم در خانه یکی از دوستان دوران جوانی‌اش و بعد در کتابخانه ملی پاریس؛ دست‌نوشته‌های کتابی در مورد بودلر که بنیامین در سال‌های آخر عمرش روی آن کار می‌کرد.

شما در سال‌های اخیر تأکید بیشتری روی «زیست‌سیاست» گذاشته‌اید. آیا بخش اعظم این مفهوم را مدیون میشل فوکو هستیم؟

بی‌تردید. اما مسئله روش در فوکو، یعنی همان دیرینه‌شناسی، به همان اندازه برایم از اهمیت برخوردار است. به این باور رسیده‌ام که این روزها تنها راه دسترسی به زمان حال از طریق کندوکاو در گذشته است، یعنی دیرینه‌شناسی. همان‌طور که خود فوکو نیز خاطرنشان کرده تحقیقات دیرینه‌شناختی صرفا سایه‌ای نیست که کنکاش در زمان حال بر گذشته می‌افکند. در مورد من این سایه اغلب گستره بیشتری را از حیطه فعالیت فوکو دربر می‌گیرد و به حوزه‌هایی همچون الهیات و قانون نیز تسری پیدا می‌کند، حوزه‌هایی که فوکو اصلا به سراغشان نرفت. ممکن است نتایج تحقیقاتم محل مناقشه باشند، اما امیدوارم دست‌کم تحقیقات منحصرا دیرینه‌شناختی‌ام در کتاب‌هایی چون «وضعیت استثنایی»، «ملکوت و افتخار»، یا کتابم در مورد سوگند، به ما در فهم زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم کمک کنند.

متفکر دیگری که در فهم زمانه‌مان به ما کمک کرد گی دوبور و کتابش «جامعه نمایش» بود، متنی که هنوز در درک زمانه حاضر به کمک‌مان می‌آید.

من این کتاب را در همان سال انتشارش، یعنی ۱۹۶۷، خواندم. سال‌ها بعد، در اواخر دهه ۱۹۸۰، با گی دوبور دوست شدم. به یاد دارم اولین‌باری که کتاب را خواندم و همچنین در خلال گفت‌وگوهایمان مایه خوشحالی‌ام بود که می‌دیدم ذهن او کاملا فارغ از پیش‌داوری‌های ایدئولوژیک است، پیش‌داوری‌هایی که به سرنوشت جنبش‌ها لطمه زد. در ۱۹۶۸ و سال‌های پس از آن وقتی با دوستان فعال در جنبش‌ها دیدار می‌کردم، آنها بدون ترس یا شرم و با دست‌کشی مطلق از قوه تعقل اعلام می‌کردند «مائوئیست»، «تروتسکیست» و غیره هستند. من و گی دوبور به هوشیاری و درک یکسانی رسیده بودیم؛ او از سنت آوانگارد هنری که از آن می‌آمد و من از مسیر شعر و فلسفه.

حقیقت در زبان خانه دارد و فیلسوفی که به این مکان بی‌اعتنا باشد فیلسوف ضعیفی است. فیلسوفان همچون شاعران اول از همه پاسداران زبان هستند و این وظیفه‌ای حقیقتا سیاسی است، به‌خصوص در زمانه‌ای همچون زمانه ما که تلاش می‌شود به هر وسیله‌ای معنای کلمات مخدوش و تحریف شوند

دوبور در مورد خود می‌گفت: «من فیلسوف نیستم، استراتژیست هستم». از دید شما منظورش چه بود؟

به رغم این تصریحی که شما نقل کردید، گمان نمی‌کنم برای او جدالی میان فیلسوف‌بودن و استراتژیست‌بودن وجود داشت. فلسفه همواره مسئله استراتژی را در خود دارد زیرا حتی اگر به دنبال امر ابدی هم باشد، تنها می‌تواند از خلال مواجهه با زمان خود در پی آن باشد.

در سال‌های اقامت‌تان در پاریس غالب اوقات ایتالو کالوینو را می‌دیدید. رابطه‌تان با شخص او و ایده «هندسه‌های روشنگر[1]» او چطور بود؟

مایلم در کنار نام کالوینو به کلودیو روگافیوری نیز اشاره کنم، کسی که در آن سال‌ها اغلب با کالوینو می‌دیدمش چراکه روی طرح یک مجله کار می‌کردیم که البته هیچ‌گاه عملی نشد. در آن طرح تلاش‌مان بر آن بود تا آنچه را خودمان «مقولات ایتالیایی» می‌خواندیم تعریف کنیم، یعنی مفاهیم جفتی که از طریق آنها به دنبال آن بودیم تا چارچوب‌های فرهنگ ایتالیا را تعریف کنیم: «معماری/پرسه‌زنی»، «تراژدی/کمدی»، «سرعت/سبکی[2]»، که مورد آخر عینا در درسگفتارهای کالوینو در آمریکا مشهود است. من مجذوب کارکرد این مفاهیم در ذهن ایتالو و کلودیو بودم.

چه چیز شما را مجذوب آنها می‌کرد؟

اینکه اینها دو فرم از تفکر قیاسی محض بودند که شباهت‌ها و تناظرها را در جایی می‌یافتند که هیچ‌کس نمی‌دانست چطور پیداشان کند. قیاس صورتی از معرفت است که فرهنگ ما روزبه‌روز بیشتر آن را به حاشیه رانده. به باور من مفهوم هندسی و علمی کالوینو صحیح است. مفهوم او صورتی چشمگیر از تخیل قیاسی بود، نوعی محرک تفسیری که به او امکان می‌داد هر بار نقشه جغرافیای دانش ادبی را مجددا ترسیم کند.

در ابتدای مصاحبه به دوستی‌تان با الزا مورانته اشاره کردید. رابطه شما با زنی با چنان شخصیت پیچیده‌ای چطور بود؟

برای من دیدار و دوستی با الزا از هر نظر سرنوشت‌ساز بود. کالوینو یک‌بار به من گفت تنها راه ممکن برای معاشرت با الزا از طریق یک کیش و آیین است. شاید درست می‌گفت اما مشروط به اینکه مشخص کنیم ابژه آن کیش الزا نبود، بلکه آن خدایانی بودند که در موردشان تحقیق می‌کرد و عاشق آن بود تا آن تحقیقات را با دوستانش در میان بگذارد، از رمبو و سیمون وی گرفته تا موتسارت و اسپینوزا. الزا در این موارد معلومات بسیاری داشت و به گمانم به ایتالو این حس را منتقل می‌کرد که من نیز بخشی از آن شور بی‌حدوحصر بودم که الزا برای شعر و حقیقت داشت. از آن زمان فکر می‌کنم نمی‌توان مرز مشخصی میان ادبیات و فلسفه کشید.

می‌دانم که از طریق مورانته با پازولینی آشنا شدید. شما بخشی از آن حلقه کوچکی بودید که در فیلم «انجیل به روایت متی» مشارکت کردید. چه خاطره‌ای از تجربه‌تان سر صحنه فیلمبرداری دارید؟

سرعت «انجیل به روایت متی» را به یاد دارم: پازولینی تقریبا هیچ‌وقت خود را مجبور به تکرار یک صحنه نمی‌کرد و همه هر طور می‌خواستند حرف می‌زدند و حرکت می‌کردند. به باور من این طبیعی‌ترین فیلمی است که او ساخت، فیلمی که هیچ‌گاه تظاهر به واقع‌گرایی نمی‌کرد. تنها وقفه طولانی در حین فیلمبرداری تقصیر من بود: در صحنه شام آخر میز را مملو از تکه‌های نانی دیدم که به آنها مخمر زده‌اند و مجبور شدم به پی‌یر پائولو یادآوری کنم که در عید فطیر[3] یهودی نباید به نان مخمر زد.

شما همچنین به دیدارهاتان با هایدگر و شرکت در سمینارهای او در لوتور در ۱۹۶۶ و بعدتر در ۱۹۶۸ اشاره کردید. از این جلسات چه‌چیز با شما ماند؟

مواجهه با هایدگر همچون مواجهه با بنیامین برای من هیچ‌گاه به پایان نرسید. این مواجهه در حافظه‌ام از منظره پروانس جدایی‌ناپذیر است، محلی که در آن زمان هنوز پای توریست‌ها به آن باز نشده بود. سمینار صبح‌ها برگزار می‌شد، در باغ هتل کوچک محل اقامت‌مان، اما گاهی اوقات نیز در حین گشت‌وگذارهای بسیارمان در طبیعت اطراف در کلبه‌ای برگزار می‌شد. سال اول جمعا پنج نفر بودیم. علاوه بر سمینار همه با هم غذا می‌خوردیم و من از این موقعیت استفاده می‌کردم تا سؤال‌هایی را که برایم خیلی جذاب بودند از هایدگر بپرسم: اینکه آیا کافکا خوانده بود، آیا بنیامین را از نزدیک می‌شناخت. اینها اما صرفا خاطرات شخصی است.

نظرتان در مورد جنجال‌های اخیر بر سر انتشار به‌اصطلاح «دفترچه‌های سیاه» او چیست؟

این جنجال‌ها مبتنی بر سوءتعبیر از تعریف واژه «یهودستیزی» و استفاده آن است. امروزه این واژه به نحوی به کار می‌رود که دلالت بر آزار و قلع و قمع یهودیان دارد. حتما لازم نیست از این واژه برای توصیف شخصی استفاده کنیم که نظراتش در مورد یهودیان، ولو اینکه اشتباه باشند، ارتباطی با این اتفاقات داشته باشد. بااین‌حال همچنان این کاربرد متداول است و تنها به هایدگر محدود نمی‌شود. اگر هر گفتار انتقادی در مورد یهودیت، حتی اگر به شکل یادداشت‌های روزانه ثبت شده باشد، به‌عنوان یهودستیزی محکوم شود، این کار مساوی است با طرد یهودیت از طریق زبان.

یکی از تمرکزهای اصلی تحقیقاتی شما فیلولوژی است. به چه طریق به آن می‌پردازید؟

فیلولوژی همواره بخشی اساسی از تحقیقاتم بوده. نه صرفا به این خاطر که به معنای فنی کلمه درگیر کار فیلولوژیک شدم، منظورم بازسازی کتاب بنیامین در مورد بودلر و ویرایش اشعار کاپرونی پس از مرگ اوست، بلکه از آن جهت که فیلولوژی و فلسفه را، یعنی عشق به کلمات و عشق به حقیقت را، به هیچ وجه نمی‌توان از هم جدا کرد. حقیقت در زبان خانه دارد و فیلسوفی که به این مکان بی‌اعتنا باشد فیلسوف ضعیفی است. فیلسوفان همچون شاعران اول از همه پاسداران زبان هستند، و این وظیفه‌ای حقیقتا سیاسی است، به‌خصوص در زمانه‌ای همچون زمانه ما که تلاش می‌شود به هر وسیله‌ای معنای کلمات مخدوش و تحریف شوند.

منبع: jcrt.org

۱- کالوینو در رمان «شهرهای ناپیدا»، ترجمه بهمن رئیسی انتشارات کتاب خورشید، مفهوم یکتایی از فضا خلق می‌کند. معماری شهرهایی که در این رمان توصیف می‌شوند هندسه اقلیدسی را نقض می‌کنند. شاید بتوان هندسه مد نظر او را در این جمله خلاصه کرد: کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه نه خطی راست بلکه خطی زیگزاگ است. م

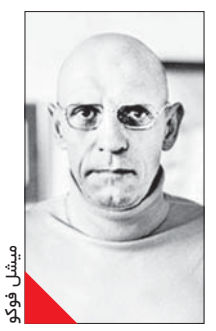
۲- منظور کالوینو از سرعت توانایی نویسنده است در کنترل سرعت داستان. این سرعت ذهنی که قابل اندازه‌گیری نیست در تقابل با سرعت عصر ماشین‌ها قرار دارد. همچنین مراد او از سبکی خصلتی است که به خواننده و نویسنده امکان می‌دهد تا بر فراز سنگینی فلج‌کننده جهان اوج بگیرند و به پرواز دربیایند. برای شرح کامل این صفات بنگرید به: «شش یادداشت برای هزاره بعدی»، ایتالو کالوینو، ترجمه لیلی گلستان، نشر مرکز. م

۳- عید آزادی قوم یهود از قید برده‌داری فراعنه مصر. م

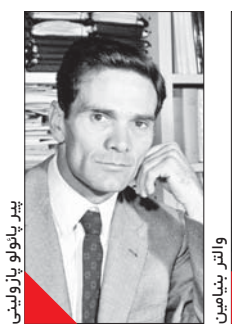
گی دوبور

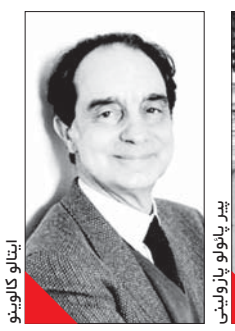
الزا مورانته

سیمون وی


میشل فوکو

والتر بنیامین


پیر پائولو پازولینی


ایتالو کالوینو

مارتین هایدگر

ریویو

جهان بی‌پایان

عبدالرسول خلیلی

گادامر از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی می‌گوید: «ترجمه یعنی تعامل بین افق مترجم و نویسنده» و تحقق این سخن به درستی نشان می‌دهد که اگر ترجمه به‌طور صحیح انجام شود و مترجم سعی کند به دور از هرگونه تألیف یا تخیلی، این کار را انجام دهد، انتقال اندیشه‌های نویسندگان در سطح جوامع امروزی در تعامل فرهنگی و ادامه سیر افکار بشری به درستی انجام می‌شود. در فرهنگ آکادمیک غربی، سنت پسندیده‌ای وجود دارد که مؤلف یا مترجم باید ضرورت تألیف یا ترجمه را در حوزه‌ای که به آن می‌پردازند برای مخاطب شرح دهد و مخاطب یا خواننده را توجیه کند که چرا باید به او گوش کند و اگر نشنود، چه از دست داده است. این سنت ضمن احترام به مخاطب، اهمیت کار مؤلف یا مترجم را نیز آشکار خواهد ساخت. به‌ویژه، در صورتی که ترجمه‌ای دیگر از یک اثر پیش از این انجام شده باشد، اهمیت شرح ضرورت بازترجمه آن دوچندان می‌شود و این دقیقاً همان چیزی است که مترجم باید خود را موظف به پاسخگویی به آن بداند. در عصری که ترجمه خوب، تعامل مناسبی بین افق مترجم و نویسنده است. کتاب «بلاتار، زمان بعد» اثر ژاک رانسیر فیلسوف معاصر فرانسوی با ترجمه رضا خلیلی که به‌تازگی از سوی نقد فرهنگ به چاپ رسیده، از کتاب‌های بسیار مهمی است که با گره‌گشایی از نقاط کور سینمای بلاتار، با درایت، هنر فیلم‌دیدن را به مخاطب می‌آموزد، مخاطبی که می‌خواهد از این پس در دنیایی بدون توهم زندگی کند. رانسیر، در این کتاب، نگاه جامعی به تمام آثار بلاتار انداخته و با نگاهی انتقادی آثار این فیلم‌ساز را بررسی کرده است. بلاتار، فیلم‌سازی یگانه است که در آثار خود به داستان‌ها اهمیتی نمی‌دهد زیرا همه داستان‌ها از نظر او به همدیگر شبیه‌اند، داستان

بلاتار، زمان بعد

ژاک رانسیر
ترجمه: رضا خلیلی
ناشر: نقد فرهنگ
قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

جدیدی وجود ندارد و ما فقط در حال تکرار همه قصه‌های واحدیم. ازاین‌رو، شاید بتوان گفت بلاتار به‌همراه معدود فیلم‌سازانی همچون پیتر گرین‌وی، با رهاکردن داستان‌گویی و درمقابل، با جست‌وجوی شیوه‌های جدید روایی به‌نوعی از مرگ سینما جلوگیری کرده است. برخی از منتقدان، بلاتار را هنرمندی می‌دانند که می‌خواهد پایان دنیا را به تصویر بکشد، اما او در این مورد به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. او معتقد است که ما توان درک پایان دنیا را به‌مثابه یک مفهوم نداریم. جهان در کلیت خود پایانی ندارد و همواره ادامه خواهد داشت. برعکس تعداد زیادی از زندگی‌های کوچک، این دنیا را به وجود آورده‌اند و ناپدیدشدن یا پایان یکی از این زندگی‌ها، پایان قسمتی از دنیاست. بلاتار، فیلم‌سازی است انسانگرا که به ارزش هر موجود زنده‌ای باور دارد. به نظر او، هر زندگی و هر شکلی از آن، شأن و منزلت خاص خود را دارد و وظیفه ما دفاع از این شأن و منزلت است. با توجه به اهمیت کتاب و ضرورت دسترسی خواننده فارسی‌زبان به آن، اتفاق مهمی برای سینمادوستان با نگاه فلسفی است. ترجمه کتاب با تعهد به متن فرانسوی و انطباق آن با متن انگلیسی اریک برانک، بر آن است تا ارتباط بین متن و مخاطب را به‌گونه‌ای برقرار کند که خواننده علاقه‌مند خود امکان داوری درباره اثر را پیدا نماید. در ترجمه این اثر کوشش شده تا با افزودن گزیده‌ای از کتاب جذابیت باران نوشته کورین موری و مصاحبه گری پولار با بلاتار، فرد کلمن فیلم‌ساز و میهالی ویگ آهنگ‌ساز فیلم‌های بلاتار، به گستره کتاب افزوده شود.

بررسی

همزیستی در جوامع چندفرهنگی

امروزه تقریبا هیچ کشوری را نمی‌توان یافت که به‌لحاظ فرهنگی همگن باشد. گوناگونی فرهنگی پدیده‌ای است انکارناپذیر و محوناشدنی که اثرات گسترده خود را بر ساختارها و رفتارهای هر اجتماع گذاشته و می‌گذارد. اما در یک اجتماع سیاسی با هویت‌های فرهنگی مختلف و با اعضای پیرو گفتارهای دینی، اخلاقی و فلسفی گوناگون، فرایند تصمیم‌گیری‌های سیاسی چگونه باید تنظیم شود که در عین احترام به این تفاوت‌ها، همزیستی مسالمت‌آمیز شهروندان نیز رعایت شود؟

کتاب «بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی» می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد. کتاب حاضر پایان‌نامه دکتری فلسفه سیاسی علیرضا بهشتی در دانشگاه هال انگلستان است که حدود بیست سال پیش از آن دفاع شده و ویراست اولش در سال ۱۳۸۰ از سوی نشر بقعه منتشر شده بود. تجربه یک سال اقامت و پژوهش در لبنان به نویسنده این اجازه را می‌دهد تا با امکان زیستن در یک اجتماع چندفرهنگی و گفت‌وگو با پیروان ادیان و مذاهب مختلف که تا پیش از مداخله قدرت‌های سیاسی جهانی و منطقه‌ای برای قرن‌ها در کنار هم همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند، ویراست دوم کتاب را بنویسد. ویراست جدید اخیرا از سوی انتشارات ناهید منتشر شده است. نویسنده در کتاب حاضر، از طریق بررسی مناظره لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان، به پرسش از چگونگی سیاست‌ورزی در جوامع چندفرهنگی پاسخ می‌دهد. در این راستا، نظریات السدیر مک‌اینتایر، چارلز تیلور و مایکل والزر از «جامعه‌گرایان»، و جان رالز، جوزف رز و ویل کیملیکا از لیبرال‌ها در سه محور مفهوم «خود»، مبانی اخلاق سیاسی و سیاست تفاوت فرهنگی تجزیه و تحلیل شده است. فصول اصلی کتاب به دو بخش تقسیم می‌شود. فصل نخست به طرح کلی مباحث کتاب می‌پردازد. فصل دوم، درآمدی کوتاه بر اندیشه «جامعه‌گرایی» است. همان‌طور که مک‌اینتایر می‌نویسد: درحالی‌که از اوایل دهه ۱۸۴۰ به‌بعد صفت‌های «جامعه‌گرا»، «جامعه‌ای» و «کمونیست» همه به‌طور یکسان مورد استفاده قرار گرفته‌اند، «جامعه‌گرایی» به‌صورتی‌که درحال‌حاضر در فلسفه معاصر استفاده می‌شود برای نامیدن نظریاتی به کار می‌رود که معمولا از نقد لیبرالیسم به‌عنوان یک آموزه سیاسی با پیامدهای اقتصادی فراتر رفته و به نقد عمیق‌تر بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی آن و گاه به اصل ماهیت خود تجدد می‌پردازند. در فصل سوم موضع مک‌اینتایر در قبال این مسئله، از طریق ارزیابی سه اثر مهم او یعنی «پس از فضیلت»، «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت» و «سه قرائت رقیب در کاوش اخلاقی»، همراه با نظریه او

بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی

سیدعلیرضا بهشتی
ناشر: ناهید
چاپ اول: ۱۳۹۵
قیمت: ۲۲۰۰۰ تومان

در باب بحران‌های معرفت‌شناختی توضیح داده می‌شود. در فصل حاضر این مطلب که آیا نظریه او درباره سنت‌های کاوش اخلاقی و رابطه آنها با فرهنگ می‌تواند فهم بهتری از تفاوت فرهنگی ارائه کند یا نه، مورد بحث قرار خواهد گرفت. فصل چهارم درباره تیلور و تفسیر او از تجدد، دیدگاه وی درباره نظریه اخلاقی و سیاسی به همراه بحث او درباره مسائل اساسی چندفرهنگ‌گرایی است. این بررسی اساساً بر مقالات فلسفی، مبادی خود، اخلاق اصالت و سیاست شناسایی متمرکز است. فصل پنجم معطوف به موضع والزر در قبال تفاوت فرهنگی است، که بیش از هرجا در کتاب اخیر او «فربه و نحیف» مطرح شده است؛ همراه با ارجاعاتی به آثار متقدم او مانند قلمروهای عدالت، تفسیر و نقد اجتماعی، و قافله نقادان. در این فصل بحث خواهد شد که آیا مقصود او از دو نوع اخلاق می‌تواند در یک سیاست گوناگونی فرهنگی مورد استفاده قرار گیرد یا خیر. برخلاف مک‌اینتایر و تیلور، نظر والزر تنها تا آنجا معطوف به نقد تجدد است که به روش‌شناسی گفتار اخلاقی مربوط می‌شود. به‌همین‌دلیل، بخشی از علاقه وی معطوف به یافتن روش‌شناسی گفتار اخلاقی مناسب‌تری برای دفاع از ارزش‌های لیبرالی است که پیچیدگی زندگی متجدد، فهم مشترک خیرهای اخلاقی و وابستگی زمینه‌ای را درک کند. ازهمین‌روست که هدف بخش قابل‌توجهی از مباحث او، در ادعای جهانشمول‌بودن اصول اخلاقی لیبرال است.

بخش دوم کتاب معطوف به سه نظریه‌پرداز لیبرال است. این بخش با فصل ششم که درآمدی بر زمینه تاریخی موضع لیبرال در قبال گوناگونی فرهنگی است، آغاز می‌شود و به صفات اصلی لیبرال که به گوناگونی فرهنگی مربوط می‌شود، یعنی تعددگرایی، تساهل و بی‌طرفی می‌پردازد. در فصل هفتم نظریه رالز در این زمینه به بحث گذاشته می‌شود. در فصل حاضر طرحی کلی از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت رالز ارائه می‌شود و سپس با تفصیل بیشتر به کتاب اخیر او، یعنی لیبرالیسم سیاسی می‌پردازد. اینکه آیا فهم او از هویت فرهنگی دربرگیرنده واقعیت بحث چندفرهنگ‌گرایی است یا نه، و اینکه نظریه او به‌عنوان یک ایده سیاسی تا چه اندازه قادر به پاسخ‌گویی به مسئله گوناگونی فرهنگی است، نکاتی است که در آن فصل ارزیابی خواهد شد. فصل هشتم مربوط به رز و بحث او درباره این موضوع است که آیا اخلاق سیاسی مبتنی‌بر اختیار او می‌تواند راه‌حلی برای این مشکل بیابد یا خیر، به‌ویژه آنگونه که در کتابش به نام فلسفه اخلاق آزادی و مقاله اخیرش با عنوان «چندفرهنگ‌گرایی: یک دیدگاه لیبرال» مطرح می‌کند. کیملیکا که مباحث او در این زمینه در فصل نهم بررسی می‌شود، بیش از هر اندیشمند لیبرال دیگری به گوناگونی فرهنگی پرداخته است. او طی سالیان متمادی تلاش کرده نظریه‌ای را بنا کند که گوناگونی فرهنگی را درون چارچوبی لیبرال و از طریق توجه به هویت فرهنگی به‌مثابه یک خیر اساسی برای افراد جای دهد. جامعه و فرهنگ و شهروندی چندفرهنگی از موضوعات مهم این فصل است. اینکه آیا کیملیکا با تمسک به بحث سنتی لیبرال در باب آزادی انتخاب در ارائه ابزار لازم برای حل تفاوت فرهنگی موفق شده یا خیر، پرسشی است که در فصل حاضر بررسی می‌شود. فصل دهم فصل پایانی کتاب است. در این فصل، نتیجه‌گیری و چکیده مباحث مطرح می‌شود و چون به علت فقدان زمینه اشتراک گسترده، ماهیت روابط سیاسی مابین جوامع فرهنگی مختلف را نمی‌توان از این نظر نگریست، مدل سیاسی مبتنی‌بر مفهوم جامعه مدنی بررسی می‌شود. در فصل آخر به‌خاطر مشکلاتی که استفاده از هر مفهومی از امر سیاسی در مقابل مباحث اخلاقی ایجاد می‌کند درباره این رهیافت بحث می‌شود.