



میان‌مایگی اندیشه فلسفی فرانسوی/از کوتوله‌های تاریخ درس نگیریم

رضا رکونی حقیقی دانش آموخته فلسفه از فرانسه در یادداشتی به نقد اندیشه آلن بدیو و نظام فلسفی فرانسویان پرداخته است. به باور این محقق ایرانیان نباید از میان‌مایه‌نشینان تاریخ درس زندگی بگیرند.

رضا رکونی حقیقی دانش آموخته فلسفه از فرانسه در یادداشتی به نقد اندیشه آلن بدیو و نظام فلسفی فرانسویان پرداخته است. به باور این محقق ایرانیان نباید از میان‌مایه‌نشینان تاریخ درس زندگی بگیرند.

به گزارش خبرنگار مهر، رضا رکونی حقیقی نویسنده و محقق ایرانی ساکن پاریس است که بیشتر به زبان فرانسه می‌نویسد و آثاری را نیز به زبان فرانسه درباره فلاسفه ایرانی نظیر ابن سینا نگاشته و در فرانسه منتشر کرده است. او که دانش آموخته فلسفه از دانشگاه سوربن است و رساله دکترایش را نیز در باب فلسفه نیچه نوشته است، در این مقاله که برای انتشار در اختیار مهر قرار داده است، در ابتدا به نقادی تندوتیز نگرش آلن بدیو (بادیو) درباره فلسفه مدرن فرانسه می‌پردازد و سپس ترجمه دیباچه کتابی از بدیو را، که مورد اشاره او در این نقد است، ارائه می‌کند. مطلب او در دو قسمت به مخاطبان عرضه می‌شود. نخست نقادی او از اندیشه آلن بدیو و در ادامه ترجمه اش از دیباچه کتاب این فیلسوف مشهور فرانسوی. بخش نخست را در ادامه بخوانید:

این نوشته بر آن است تا ایرانیان و ای بسا فارسی‌زبانان را فراخواند تا اندیشه و فلسفه نوین را در کلیتی به هم بسته و پیوسته ببینند و این یاری‌شان دهد بل بتوانند از وابستگی به هر بانگ میان‌مایه‌ای به نام اندیشه و خرد پرهیز کنند و جان خویش را سازند. در این میان، فلسفه و اندیشه فرانسوی، که به برکت پیشینه تاریخی و سودمندی از دانشمندان و فرهیختگان نامی در تاریخ جهان در کرده است، در میان ما بسیار خریدار دارد و این شرقیان، بی‌دست و پا، مهر خویش چنین ترجمانیدند که هر چه را به نام فرانسه است و رنگ فرانسوی دارد به زبان فارسی در آورده و در رقص قربانی خویش، خویشتن به پای اینان افکنده و دُر پارسی را تحفه خوکان کردند. فرهنگ فرانسوی فرهنگی است فرهیخته و بایسته است تا آن را در فراخنای آن دید و دریافت و نه چون قراضه‌ای که بریده از تن خویش ما را سودی ندهد. افسونگری این فرهنگ و زیست تاریخی آن در ایران نیز نشان می‌دهد که ما ایرانیان (از دیگران چشم پوشیم که داستانی دیگر است) زود دُم به تله داده و میهمان خودخوانده را به کرسی اندیشه خویش نشانده ایم، بی‌که بدانیم که خود او در نهاد خویش بیماری‌ها دارد و این الگوی پذیرفته شده اگر توانسته چیزی به ما دهد، از سرایت بیماری خود پرهیز نکرده است. این بیماری را به نام موقتِ خنگی بشناسیم و توصیفش آن است که این زبان با بده بستانی بیش از دو سده، ما را به سوی هیچ دروازه تمدنی، کوچک یا بزرگ، راه ننموده و بدتر از آن اینکه رابطه ما با این فرهنگ و این زمان در بیشترین ی‌زمان سطحی بوده است. کوتاه سخن آنکه این فرهنگ درک و دریافت ویژه خویش را از زندگی و جهان داشته و با آنچه ما دریافته ایم همخوانی ندارد و جوی مان به یک آب نتواند رفت و بیش اینکه در پرورش تاریخی و فرهنگی ما به ضد خود تبدیل شده و از این راه خنگ (تر) شده ایم! با پوزش از همه ایرانیان نابغه و استثنایی که خود را تافته‌ای جدا بافته می‌دانند، باید گفت که در جریان پیشرفت دانش پزشکی نبوده و نمی‌دانند تا چه اندازه این بیماری نوین در میان ما ریشه دوانده و چه اندازه قربانی گرفته است! (۱)

در این گفتار، بر آن نیستم تا پنبه فلسفه فرانسوی را زده و کینه توزی تاریخی و اندیشگی را به میان کشم. در اینجا کوشش بر این است تا فلسفه و اندیشه عقلانی فرانسوی را از نگاه یکی از نام‌برداران آن دیده و با پیش کشیدن چند نمونه از این سو و آن سو به این پردازم که این اندیشه فلسفی در سرشت خود، به رغم ارزش اندیشگی و کوشش انسانی، به تنهایی توانایی پاسخ ندارد و اگر نه یکسره، دست کم در بزنگاهی از تاریخ و روندش، وابسته اندیشه فلسفی آلمانی است. سخن بر آن است که این اندیشه آلمانی را بایسته است تا دریابیم و مرزهای آن را با فلسفه فرانسوی به روشنی بازنماییم. به دیگر سخن، فرهنگ فرانسوی در زمینه فرهنگ اروپایی و آن نیز در فرهنگ یونانی و یهودی دیدنی است. به دیده من، رابطه با فرهنگ و داده‌های فرانسوی نیاز به بازبینی دارد و بایسته است تا میان‌مایگی دیگران بهای دانش و افتخار ما نباشد.

در میان کارکنش‌های فلسفه فرانسوی و زمان‌پیدایش این فلسفه، جناب بادیو از نخستین آنها یاد کرده و از فلسفه آلمانی می‌گوید و اینکه اندیش ورزان فرانسوی این نیمه دوم سده بیستم همگی به گونه‌ای دل بسته فلسفه آلمانی اند و در نوشتارهای خویش آن فلسفه را از کانت تا هایدگر در کارهای خود آورده‌اند. گرچه بادیو این کارکرد را افزون بر دلبستگی فرانسویان به دکارت می‌آورد، ولی این داستان دو رویه و دو سر دارد که می‌توان از سخنان او دریافت و تا اندازه‌ای نیز سخن بسیاری دیگر از آدم‌هاست و آن اینکه فیلسوفان فرانسوی در بازپردازی فلسفه آلمانی نگاهی

دکارتی داشته اند و آن فلسفه را با این نگاه دریافته اند. بدین سان، از این دیدگاه، فلسفه آلمانی در بازبینی فرانسوی خود نه تنها رنگ دکارتی دارد، بل به یکباره در دلانی از درک و دریافت دکارتی است که راه می پیماید.

با این همه، آنچه از دیده پنهان است آنکه فلسفه و اندیشه دکارت که بسیار پرمایه است، در همان زمان خود، زودی رنگی دیگر گرفت و نبوغ وی چون خونی به رگ های دیگران رفت که مهم ترین شان، در میان بیگانگان، لایب نیتز و اسپینوزا بودند. این دو تن، که از ارادتمندان بی جیره و موجب دکارت بودند، بر آن شدند تا با سنجش و نقد فلسفه او، درخت تنومند اندیشه فلسفی را با دیگر داده ها استوارتر سازند؛ به ویژه لایب نیتز که با دسترسی به بخشی از نوشته های دکارت توانست هم آنها را از نابودی رها کند و هم از آنها در پی ریزی فلسفه خویش بهره گیرد و چهره فلسفه دکارتی را دیگرگون کند. برای نمونه، ریاضیات دیفرانسیل در حوزه دانش و پرسش از شناخت و روش، که این واپسین بازگشتی به شیوه افلاتونی دیالوگ بود، در کار لایب نیتز چشم اندازهایی نوین را به روی اندیشه فلسفی گشود.

در اینجا کوشش بر این است تا فلسفه و اندیشه عقلانی فرانسوی را از نگاه یکی از نام برداران آن دیده و با پیش کشیدن چند نمونه از این سو و آن سو به این پردازم که این اندیشه فلسفی در سرشت خود، به رغم ارزش اندیشگی و کوشش انسانی، به تنهایی توانایی پاسخ ندارد

ولی این رویارویی و دگردیسی با کانت است که سرانجامی دیگر می یابد و یکسره دکارت را چون نمونه ای از ایدئالیسم فلسفی به گوشه ای می راند که بیرون آمدن از آن جز به یاری فرزندان اندیشمند او در سده بیستم میسر نشد. این بازگشت فرانسویان به دکارت پیش از آنکه بازسازی اندیشه باشد کوششی بود برای زنده کردن آنچه از مرده ریگ دکارتی در پستوی اندیشه کانتی نهفته شده بود. بادیو درست می گوید که فرانسویان با افزودن بر اندیشه دکارتی راه آلمان را پیش گرفته تا چیزی به کف آورده و به سرزمین اندیشه خویش بپاشند، ولی این را نیز باید افزود که در پی این نگاه (دوباره) دکارتی به فلسفه آلمانی، آنان ناگزیر بذری را در اندیشه خویش افشاندند که به رغم روزنه دکارتی، ریشه در درک و دریافت آلمانی داشت.

همین بس که بادیو آشکارا می گوید که شلیک با ابزار آلمانی به هدف هایی که با فلسفه فرانسوی آلمانی بیگانه بودند، جز نشان از این تأثیر نیست و اینکه فرانسویان چندان فریفته این فلسفه آلمانی شدند که با این ابزار دست خود از فلسفه خویش بریدند. این نکته را نیز درباره دکارت بیافزاییم که او پیش از آنکه فرانسوی باشد اروپایی است، نه زان رو که چندان جایی در زمین خود نیافت و گمنام رخت بریست، بل پیشتر زان رو که کوشش او برای پی افکندن کاخی از فلسفه بود و نه فلسفه در زبانی ویژه و در زمینی خاص. برای دکارت نوشتن به فرانسه یا لاتین بیش و اندک آماجی یگانه داشت، ولی این نکته در فلسفه آلمانی آشکارا نهشی دیگر دارد، چه این زبان که هنوز توانایی سخن در قلمروهای دشوار را نداشت کوشید تا به دست کانت آموزش دیده و فلسفه را به زیر چتر خویش کشد. اگر دکارت فلسفه جهانی را اروپایی می کند، کانت در جهانی کردن آن خود را ناگزیر می سازد تا از زمین آلمانی بگذرد. با هگل این گذار به فرجام خود رسیده و زبان آلمانی می تواند پرده دار اندیشه فلسفی باشد و از این راه است که فلسفه فرانسوی رقیبی را باز می شناساند که از این پس در تاریخ سابه اش بر اندیشه او سنگینی خواهد کرد.

احساس فرانسویان نسبت به آلمانیان چیزی است مانده ی احساس ایرانیان نسبت به جهان مدرن که می کوشند تا گذشته خویش را برای انسان امروز ثابت کنند. فرانسویان نیز برای نابودی کوچک انگاری در برابر آلمانیان و زبان وحشی آنها که یکباره در فاصله ای به درازای چند دهه توانست تا گوی سیقت از اندیشه فلسفی برآید، جز این نمی کنند که به دکارت افتخار کرده و سخنان او را حتا آموزشی دانند که، برای نمونه، پیش از کانت سخن از خرد ناب گفته است. (۲) اینکه جناب بادیو فلسفه فرانسوی را میان زندگی و مفهوم می بیند نیز رنگ و رویی آلمانی دارد، آنجا که از تن یاد می کند. نه بر او و نه بر آگاهان پوشیده نیست که چم و مفهوم تن یکسره با هوسرل است که دگرگونی ژرف خود را می نمایند و فلسفه نوین را از راه پدیدارشناسی به جهانی نو از داده های اندیشگی می کشاند، زان رو که این مفهوم تا پیش از روزگار او هنوز تخته بند روح و متاگیتیک بوده است.

پافشاری جناب بادیو درباره نقش دو دانشمند، برگسون و برونشویگ، نیز در این میان بی معنا نیست، بیشتر به این برهان که بادیو می کوشد تا در پی کسانی رود که چون او دستی در دانش، و به ویژه در ریاضیات، دارند. ولی نکته مهمتر در نهش این دانشمندان است؛ چون برگسون وضعی دارد درهم و برهم، به این سخن که از سویی دیدگاه هایی را پیش می نهد که برای زمانه اش خریدار دارد و او را نام بردار می کند و از دیگر سو به چاهی در می افتد که کسی نمی تواند او را از آن رهایی دهد. در مورد دوم، باید به گرایش سخت عارفانه و یا متاگیتیک او نگریم که کاسه و کوزه دانش فلسفی او را به چالش کشیده و به عیاری مانده اش می کند که پیدا نیست زیر لب به چه زمزمه ای اندر است. اینکه برگسون به دعوت دانشگاه آکسفورد به سخنرانی پرداخته و نامش بر در و دیوار اندیشه رقم خورده است البته مهم است، ولی او تنها نبوده و می دانیم که انگلیسی ها همان کاری را کردند که فرانسویان نیز درباره کسی که به

زبان شان سخن بگویند خواهند کرد. این بده بستان ها از نوع همان تعارفاتی است که همیشه بوده و نشان بر ارج دانشمندان است، ولی روند تاریخی اندیشه و پژوهش آن هماره چیزی است فراتر از این داد و ستدها که بی گمان بی معنا و اهمیت نیز نبوده اند.

سخن از برگسون بود و ضد و نقیض شخصیت و اندیشه اش، چیزی که در نزد دکارت نیز آن را بازمی یابیم و نشان از پیشینه تاریخی آن در نزد فرانسویان دارد که البته اینان تنها نیستند. ولی آنچه مورد دکارت را برجسته می سازد گشت و گذار اوست میان دو بزنگاه دانش و فلسفه از سوئی و عرفان و متاگیتیک از دیگر سو. می دانیم که دکارت و خواب هاش تنها بیان آزمونی فردی نیست و فیلسوف در آنها به دیده دست آوردی دانشی و فلسفی می نگریسته و از این فراتر رخت زندگی در سرای متاگیتیک انداخته و دلبسته روح و زندگی فرا مادی است. چنین نهشی است که کار دکارت را گره انداخته و خواننده با خویش می پندارد که در پس دانش و فلسفه و داده های بزرگ این دانشمند، خیمه ای از داده های کیهانی برافراشته شده و او پای از زمین کنده و ای بسا که هرگز آسمان را رها نکرده باشد.

این نکته درباره همه دانشمندان راست می آید چرا که تا پیش از کانت، کار خرد هم شناسایی جهان مادی بوده و هم راز و نیاز با خدایی که آن را آفریده و اندک اند انان که خدا و عرفان و جهان فرازمینی را به بهای شناسایی زندگی داده باشند. خود کانت نیز با آنکه رسالت خرد و مرزهای اندیشگی آن را به ما وا می نمایند، خود پایی در خداباوری دارد. از اینها می خواهیم این را نتیجه گیریم که کار برگسون چیزی جدا از آزمون تاریخی و اندیشگی دکارت و دیگران نبوده با این تفاوت که این دیگران که آلمانیان اند توانستند فرش توحش زبانی را برچیده و خانه خویش به سامان برند و فراتر از سنت و فراهش تاریخی پس از فلسفه یونان، باری دیگر فلسفه و راه اندیشه را از دالان خویش بگذرانند. این چیزی است که در سخن بادیو نمی آید چه برای او برگسون اکسفوردی نمونه اوج اندیشه فرانسوی است، اگرچه هرگز نتوانست فراتر از زمین زبانی خویش رود. بازگشت فیلسوفان فرانسوی به برگسون نیز نتیجه همین کوشش برای بازسازی مرده ریگ اندیشه فلسفی ای است که نتوانست جای خود را به درستی در برابر حریف آلمانی بازابد.

به سخنی بنیادین می رسیم که جناب بادیو سخت به آن خرسند است. در این بزنگاه، او که مرده ریگ دکارتی را در درون آخته یا سوژه باز می جوید و نشان آن را در نزد فیلسوفان فرانسوی به ما می نمایند، در گفتار خود دو هدف را دارد: از سوئی بازپروری درون آخته دکارتی چونان سوژه مدرن و کامیاب که راه خود را در میان اندیشمندان یافته است و دو دیگر آنکه درون مایه این سوژه از بایگانی درآمده را به رنگ نوین آورده و آن را در کاسه رنگین روانکاوی فرویدی جانی تازه داده و طوطی ای رنگین و خوش گفتار را برای بشریت و البته برای ما ایرانیان شریف و محترم، ارمغان می آورد. در این بزنگاه بایسته است تا ببینیم جناب فیلسوف دکارتی نوین که دم در مارکس و فروید و دیگران دارد، چه تحفه ای برای مان آورده است.

دشمنی جناب بادیو با روانشناسی و نزدیکی اش با روانکاوی و کوشش برای هم پیالگی با آن پیش از آنکه نشانی از یک سنجش اندیشگی و فلسفی باشد، گونه ای از هم چشمی تاریخی است بر ضد بخشی از فیلسوفان و اندیشمندان آلمانی

نخستین آنکه او سوژه را به سرچشمه دکارتی آن باز می گرداند و پیروزمندانه از درون آخته ای می نویسد که آفرینش اش به دست دکارت بوده و یا دست کم او آن را به سرمزل فلسفه نوین رسانده است. ولی چون پس از او راهبری کاروان فلسفه به دست آلمانیان افتاد و آنان جلودار شدند و از آن میان نیز سوژه را رنگ و لعابی آلمانی دادند، بایسته است تا بادیو درون آخته را به میدان دکارتی بازگرداند. ولی در این کنش آشکارا او و ای بسا به عمد میان درون آختگی و پیوند دو سوژه را به کناری می نهد و تو گویی که هرگز این سخن از زبان فلسفه به جهان نیامده است.

سوژه دکارتی که در رگ و پی خود مایه ای عرفانی، متاگیتیک و خدایی دارد، سوژه ای است که اندکی فراتر از من ساده درگیر زندگی و کنش اجتماعی است، ولی در همان حال نمی تواند به ژرفای جهان و زندگی رود و به این سان چیزی کم دارد. این کمبود را فلسفه نوین سده بیستم است که می کوشد با گره زدن به ادبیات، به جهان و اندیشه باز آورد. برای این کار جناب بادیو از ادبیات بهره می گیرد تا پیشینه ادبی بزرگان این فرهنگ را نمونه ای سازد برای آنکه بتواند نشان دهد که فلسفه در کنار و آمیخته با ادبیات است که می تواند گلی به سر اندیشه و تأملات فلسفی امروز بزند. ولی این کمک خواهی به ادبیان پایان نیافته و ایشان به دنبال رازگشایی های امروزی به سراغ جادوگر کابالیستی که جناب فروید باشد می رود تا از او واژه ناخوآگاه را وام گرفته و به تن ناخوش و اندام بریده سوژه اش بزند تا بتواند فلسفه را با روانکاوی هم آوا و همساز سازد.

شاهکار جناب بادیو در یکی کردن و هم نوایی میان فلسفه و روانکاوی است و نه جای شگفت که به فروید چون نماینده غیب گویی مدرن که به دبستان یکی دیگر از بی مایگان اندیشه که لاکان است می رود تا بتواند داروی معجزه آور خویش

را از آن به کف آورد. کوشش بادیو برای به کرسی نشاندن ناخودآگاهی، آشکارا گواه ریشه تبارشناسیک اندیشه فلسفه او نیز هست که از دکارت آغازیده و با برگسون ادامه داده و به فروید و لاکان آن را به فرجام می برد. گفتار بادیو زمینه تاریخی دگرپرسی فروید را نزد فیلسوفان فرانسوی دنبال کرده و سه گواه از سه نوشتار می آورد و نشان می دهد تا کجا این اندیشه فلسفی وامدار و دلبسته روانکاوی فروید بوده و دست کم برای آنکه فلسفه خویش را بر نقد آن بنیان نهد تا کجا به دنبال او رفته و او را سرزنش کنان به زبان فلسفی خویش رام کرده است.

این دلدادگی و همدستی میان فلسفه و روانکاوی همان اندازه معنادار است که پیوندهای برخی از فیلسوفان آلمانی به روانشناسی و بهره ای که از این دانش می گرفتند تا به زبان فلسفی بازش گردانند. به دیگر سخن، روانشناسی و فلسفه در نزد آلمانیان سده نوزدهم چهره دگرگون کرده و به پیوندی میان فلسفه و روانکاوی ترجمان شد. بیهوده نیست که بادیو در بخش پایان این دیباچه که به آن خواهیم پرداخت، دشمنی خویش را با روانشناسی پنهان نمی کند.

این تبارشناسی شگفت که از زبان یک اته و مارکسیست (بخوانید مائوئیست) به گوش ما خوانده می شود بسا فراتر از انگاره سازی آدمی است، چرا که بادیو همی آن سوتر از هرآدم دینی و استوره ای و حتا جادوگران کهن می رود تا بتواند سوژه مدرن خویش را هر چه بهتر و هر چه بیشتر با داده های اندرونی و غیبی و ناخودآگاه، سرشت او بیالاید و بدین سان آدمی بسازد درخور و شایسته اندیشه مدرن و مفهومی. چنین بینشی نه تنها متاگیتیک اخلاقی و هستی شناسی خدایی را به دوش فلسفه می اندازد، بل راه من و سوژه مدرن را چنان هموار می کند تا بتواند به آسانی قله های بلند رازگون آدمی را پیموده و از ضمیر ناخودآگاه به جهان بنگرد. این کوشش تنها بخشی از کارزار بی رمق جناب بادیو است بر ضد هوسرل و هایدگر و داستان پدیدارشناسی که هرگز فلسفه فرانسوی نتوانست تا آن را به درستی هضم کند و ناگزیر به تفسیر و تعبیر دکارتی از آن پرداخت.

نگرش هوسرل به من و درون اخته نوین در تمامیت آن تار و پود سوژه دکارتی را پنبه کرده و از یک من ترافرازانده به سخن اندر است. البته که هوسرل با بسی بزرگ داشت و ارج و احترام از دکارت یاد می کند و جا و مقام او را گرمی می دارد و در سخنرانی های خود در دانشگاه پاریس، به سال ۱۹۲۹ و سپس در نوشته های سال های سی خویش نیز با عنوان بحران دانش های اروپایی، از دکارت چون پرچمدار دانش نوین فلسفی نام می برد، ولی این همه سدی نیست تا هوسرل سخن خویش گفته و از پی دانشمندان، گالیه، بیکن و دکارت؛ پایه گذار سنتی نوین در اندیشه فلسفی باشد.

در این اندیشه من ترافرازانده از هم آغاز درون اخته ای است که رویه دیگر من و لایه های هستی مند خویش را باز می کاود که هوسرل با صدایی بلند از آن به میان درون آختگی (۳) یاد می کند که در جهانی آگاه و زنده و بیدار در جستجوی پی افکنی شناسایی ترافرازانده و هستی مند خویش است. جهان بیدار، سوژه و درون اخته بیدار را نیز در خود دارد، جهانی که راز را برنطلبیده و در کنکاش خویش همواره رو به سوی روشنی و آگاهی دارد و می کوشد تا آنچه را که در نزد دیگری خاموش و ناخودآگاه و ناروشن است به دست توانای زندگی و آزمون به آگاهی و خودآگاهی آورده و من ترافرازانده و زنده و من میان منانه را به کرسی هستی و جهان بنشاند. بی گمان این من با من فرویدی همخوانی نداشته و پای در هرمنوتیک کابالیستی فیلسوفانی چون بادیو نتواند نهاد. این سوژه در میان وارگی هستومند خود به چالش با جهان و پرهام (طبیعت) رفته و به همه گوشه های ناپیدا سر می کشد و او را باکی نیست تا از درون تاریکی ها، داده ها را به سمت و سوی خودآگاهی و ترافرازانده زنده و پویا کشاند. شیوه و روش کار در پدیدارشناسی و ارمغان آن نیز گواهی شد که او را این نیرو هست که سرچشمه های زندگی را به سرانگشت کنجکاوی توصیف گون گشوده و من بیدار و زنده را به ژرف این جهان راهبری کند و نه چون من خمیده و آزرده فرویدی و فیلسوفان سه گانه (تثلیثی) من درآوردی (مارکس، فروید نیچه) درون اخته ای بسازد که هر روز باید برای بیماری مدرن خویش دارویی و درمانی بیابد. (۴)

چشم اسفندیار نگره جناب بادیو و فیلسوفان همدم او در ادبی سازی و سازش کاری با روانکاوی است. بی گمان این راهی است چونان دیگر راه ها و هرکس با آن آهنگی که می خواهد می رقصد ولی در هم شدن سازها و دستگاه ها به گونه ای جنبش و تکانش راهبر می شود که با رقص هستی نمی خواند، گو آنکه هر عارف و درویشی تواند که به شیوه خود برقصد. فروید خود را فیلسوف نمی دانست و مارکس نیز و نیچه نیز خویشتن را فراتر از فلسفه می دانستند. ولی به دیده ی بادیو و فیلسوفان فرانسوی آنچه مهم است و در گفتارهایش به روشنی آمده، مفهوم سازی است و از این روست که من فرویدی برایش مفهومی است در کنار دیگر مفهوم ها که می تواند به کار فلسفه فرانسوی و یا فلسفه به طور کلی، آید.

پا نهادن فروید به جهان مدرن اندیشه تنها زان جهت میسر شد که تمامی گونه های آزمون های عرفانی و ناپیدای

فیلسوفان و اندیشمندان را توانست به نگین اناکاوی درونی باز پرورد. به دیگر سخن فروید جادوگری و تفسیر افسونگرانه مدرن از انسان و درون آخته است. آنچه که به دست فلسفه و شاخه روان شناسیک آن سده ها کار آدمی را به سامان می رساند به جایی رسید که دانش نوین چهره باخته و خویشتن را در قالب رمالی نوین و به نام روانکاوی با جهان وانمایاند. بی گمان این دانش که در معبد دانش های نوین پیامی دیگر و یا به گونه ای دیگر پیام را بایسته بود تا به گوش دیگران برساند، چون هرمسی تازه نفس به میدان آمد تا دم و روح انسان نوین (البته انسان اروپایی) را به اناکاوی کشیده و همه آنچه را دکارت و دیگران به آزمون فردی زیسته بودند به زبانی علمی تفسیر کند.

سخن پایانی جناب بادیو که در آن چشم انداز یک برنامه فلسفی را در فلسفه و اندیشه فرانسوی پیشروی ما می نهد، چیزی است که امروزه در این سرزمین جایی دارد و بهتر از این نمی شد که فیلسوف فرانسوی بار خویش به مقصد رسانده و شایسته حقوق ماهیانه اش باشد. فلسفه اندوزی و فلسفه کاری در فضایی کنش گون و سیاست البته آن روی دیگر سکه چریک فلسفی است که حق نیز دارد چرا که فلسفه را به میدان می کشاند ولی این را نیز باید دانست که فلسفه پیش از این در کار چریکی بوده و کار فرهنگستانی او چندان بیگانه با آن نبوده است. از این گذشته سوفستاییان شاید نخستین کسانی باشند که این اندیشه فلسفی برون فرهنگستانی را آزموده بودند.

از میان نکته های بادیو در این بخش پایانی، جدایی از جداسازی کانتی یکی از زیباترین و معنادارترین گفته های اوست که نشان از میان مایگی اندیشه فلسفه ی فرانسوی داشته و او نیز ابایی ندارد تا شیپور را از سر گشادش زند. او که در تبارشناسی فلسفی خویش کانت را از خانه اش رانده در اینجا نیز شمشیر از رو بسته و می گوید که آنچه کانت به عنوان قانون های خرد ناب و خرد عملی پیش آورده، باید از سر راه برداشته شود. (۵) بی گمان بادیو به خوبی می داند که سخن کانت چشم به چه دارد و این قاعده های خرد و بخش بندی آنها در نهاد خود در بنیاد فلسفه نقد و سنجش است و جای خرد را در میان هستی بازشناساندن تا به بزنگاه های تاریک یزدانی پرستی و متاگیتیک نیفتاده و بتواند خودپایی خویش را باز یابد. ولی بادیو از آنجا که سخت شیفته فلسفه ای است اجتماعی (زیرا که او نیز چون دیگر فرزندان خلف این میهن، از نوادگان انقلاب و مرده ریگ سنت اجتماعی است) و سیاسی و کنشی، نمی تواند بر این «خطا» ی کانت چشم پوشد و می خواهد تا آنچه را او به اندیشه فلسفی جهانی ارمغان آورده، یکسره به کنج خیابان کنش و درگیری های خیابانی بیندازد. این ساده انگاری از دریافت او نیز پیداست که می خواهد تا میان مفهوم و هستی را آشتی دهد و پیدا نیست در پی کدام داور تاریخی میان این دو می بایست جنگی و نبردی در گیرد تا او برای آشتی و یگانگی میان آنان پادرمیانی کند.

دشمنی جناب بادیو با روانشناسی و نزدیکی اش با روانکاوی و کوشش برای هم پیالگی با آن پیش از آنکه نشانی از یک سنجش اندیشگی و فلسفی باشد، گونه ای از هم چشمی تاریخی است بر ضد بخشی از فیلسوفان و اندیشمندان آلمانی. این فیلسوفان، به ویژه ووندت (Wundt)، که میانه فلسفه و روانشناسی را یک کاسه کرده و از هر کدام به دیگری راه می بردند، سنتی را پی ریزی کردند که امروزه همچنان خود را در روانشناسی نوین بازمی تاباند. از دیگرسو این فیلسوفان روانشناس یا روانشناسان فیلسوف آلمانی، آشکارا از اندیشه دکارتی دور بوده و سر در کار خویش داشتند، دشمنی خونین بادیو با روانشناسی و نزدیکی اش با روانکاوی ای بسا از این روست، چرا که او می کوشد تا من نهفته در ناخودآگاه را، که به زبان و جان دکارتی نزدیک تر است یا دست کم می توان آنها را به گونه ای به هم چسباند، به بازار مکاره فیلسوفان راز مشرب و عارف مسلک و باورمند به متاگیتیک آورده و آنان را از جنس های رنگین خود بهره مند سازد.

این اندیشمند که خود بریده و خود نیز می دوزد، از کار خود سخت خرسند است و سخنش را با خوشی و «هپی اند» به پایان برده و بر این است که فلسفه فرانسوی به همه انسانیت می تواند داستان فلسفه خود را بیاگاهاند. البته که چنین است، چه در جایی که شرقیان به کین دشمنی با آلمانیان فاشیست و نازی و امریکاییان امپریالیست، چونان پرندگانی سراسیمه و هراسناک در انتظار رهایی بخشی هستند فرهیخته و با دانش، آنان را چاره ای جز این نیست که این فرانسویان را که در حافظه کوتاه این شرقیان بال گسترده و پیام آور فرهنگ و برتری منشی و کنشی هستند به آغوش گیرند. این آموزش زمان فلسفی تا آنجا که پیداست یک سویه است و این اندیشمندان فرانسوی اند که رسالت تاریخ شان در این است تا ما دیگران را به کوی دانش و فرهیختگی خویش (اگر شایسته دریافت آن باشیم) راهبری کنند. از انگلیسی زبانان چندان چشم نداشته باشیم که اینان نیز جز مشتکی وحشی با تمدن و فرهنگ نیستند، چرا که هرگز نه سر به پیروی از ناپلئون سپردند و نه امروز یارای آن دارند تا کنش های فرهنگ فرانسوی را برتابند. خلاصه سخن آنکه بادیو نیز آهنگ همان استثنای نام بردار فرانسوی را نواخته و خویشتن را و خشوری نوین از دسته فیلسوفان می بیند که کارش رهایی خلق ناآگاه و این همه من و درون آخته ای است که دست به دهان خوراک فرانسوی اند.

ایرانیان را بایسته است تا زبان خویش را ابزاری سازند که فرهنگساز است و اندیشه خواه. چشم ها و واژه هامان را را

بشویم و به ویژه از کوتوله نشینان تاریخ درس زندگی بگیریم و بر این باشیم تا بزرگی را از جهان و سروهای بلند بیاموزیم

از این نکته نیز نگذریم که جناب اندیشمند چپگرای و خوشرومند، برای پایان سخن کسی میان مایه تر از مالرو و بدتر از آن دوگل نیافت تا سخن میان مایه تر او را چون آذینی بر دیباچه خویش بندد. بی گمان این نیز از همان نمونه آموزش ها و آگاهی هایی است که فلسفه و فرهنگ فرانسوی به جهانیان و همه بشریت تواند داد؛ تو گویی تاریخ همه استثنایی شد تا در اندام فرهنگ فرانسوی استثنایی یگانه را بازسازی کند؛ افسوس که کین توزی مرزناشناخته و ما گواه بوده و هستیم که چگونه فرهیختگان تیغ از نیام بر کشیده و هستی خویش در نیستی دیگری می یابند.

نه چنین است که بینگاریم که تاریخ همه کار خود کرده و پایان سخن فرا رسیده. ما را چاره ای جز این نیست که در گردش هستی و زندگی، کار خویش کنیم و نپنداریم که سر منزل مقصود را دیگران پیموده و ما را جایی و راهی نیست. ایرانیان را بایسته است تا زبان خویش را ابزاری سازند که فرهنگساز است و اندیشه خواه. چشم ها و واژه هامن را را بشویم و به ویژه از کوتوله نشینان تاریخ درس زندگی بگیریم و بر این باشیم تا بزرگی را از جهان و سروهای بلند بیاموزیم.

آنچه در جستار خواهد آمد، ترجمه پیش سخن آلن باديو است بر کتابش «ماجرای فلسفه ی فرانسوی پس از سال های شصت» (مسیحی). در این دیباچه نویسنده می خواهد بگوید که در فرانسه نیز فلسفه و جنبش فلسفی بوده و می توان چهره های برجسته اندیشه در این سرزمین را نمادی دانست از این تکاپوی فلسفی. گرچه عنوان نوشتار او بازگویی سال های شصت می بایست باشد ولی ایشان گریز زده و برای بازگویی این سال ها، چند دهه آن سوتر می رود تا فضای زمانی را روشن تر سازد. زبان او در این نوشته روشن است و آغاز و انجام آن نیز به یکدیگر پیوسته و فیلسوف که گویی که آتش حقیقت در او شعله ور بوده، هم زمان به میخ و تخته زده و یکباره و یکسره، سخن را در این پاره نوشته کوتاه به پایان برده است. از این روست که باکی ندارد تا از فلسفه فرانسوی بگوید و این چیزی تازه در میان اندیشمندانی چون او نیست.

بسیاری چون او، چپ انقلابی و یا «فاشیست های متمدن» فرانسوی بر این اند تا از آنچه اروپا است بریده و در برابر آن امپریالیسم قاره ای و جهانی به سرزمینی بازگردند که در آن می توان روید و پوید و استثنای خویش را به مردمان نشان داد. این پیچیدگی گفتار فرانسویان در فرجام خود نشان از درک و دریافتی دارد که می توان از آن به نگرش بومی نوین یاد کرد که هراسی از ماندن در خویش ندارد، چرا که در پی چند سده آزمون فرهنگی و تاریخی و اقتصادی به نیرویی تبدیل شده که جهان را از بستر خویش می بیند و نه با هم دستی با دیگری. رؤیای فروخته این فرهیختگان فرانسه ای است ناپلئونی که بی محابا زمین را زیر پای می گیرد تا «فرهنگ برتر» را به آن سوی دریاها و کوه ها برد.

گفتار ایشان بدین سان رنگی آشکارا فرانسوی دارد و آغاز و به ویژه انجام آن گواهی است بر این بومی گری نوین که در آن هر درختی که بکاریم بی گمان فرآورده ای پر بار خواهد داشت تا آنجا که می تواند بشریت را درس ها دهد. پایان سخن آنکه گفتار باديو، چون گفتار بسیاری از «چیز فهم» های جهان و زندگی ما، پای در گونه ای از روح هگلی دارد که ترجمان آن به دیده من به «قوم برگزیده» می رسد و همان سان میان مایه و کودنانه است که مهر بی فرجام آن کسی است که در دل جنگل های آمازون می زید و قبیله اش را مرکز جهان می بیند و می داند. اگر رقیب بگوید که این چه مقایسه ای است میان دو قطب اندیشه و زندگی ابتدایی و این کجا و آن کجا، بی گمان پاسخی نیست جز فرستادن پرسشگر به دیداری از ده هزار سال تاریخ تمدن و آشنایی مستقیم با آنچه آدمی در درازای این تاریخ به انجام رسانده تا زمینی بسازد که ما امروزیان انگشت به دهان هنوز در جست وجوی پاسخ یا پاسخ هایی هستیم تا به خویش و افسوس های خود بنمایانیم که چرا این چنین. سرانجام نیز راوی داستان چیزی افزون بر این ندارد تا بگوید که «زندگی این چنین است» و کودکی ما را به خواب خوشی بفرستد که دیروزش اندوهی بیهوده بوده است و فردایش نیز آسمانی بی امید.

این پیش سخن اگرچه کوتاه است، جان گفتار را به درستی بیان کرده و راه را برای دیگران باز نگاه داشته تا اگر خواستند به ادامه کتاب پرداخته و همه را در آینه اندیشه خویش بازبینی کند. با این همه باید گفت که همه اینجا حضور ندارند و باديو بنا به نیاز و نگرش خود آنهایی را به بحث خویش آورده که خویشاوندی هایی نیز با آنان داشته است یا دستکم نمونه هایی که برای گفتار او و سخن از ماجراجویی فلسفه فرانسوی اهمیت داشته اند. آنچه به نام زمان و آن فلسفی از آن یاد می کند نیز گونه ای سهم خواهی فرانسوی از تاریخ و اندیشه است و اینکه نشان دهد که فرانسوی این عقده را ندارد که در میدان اندیشه فلسفی سخنی برای گفتن نداشته، بل که در آن مشارکت نیز داشته است. آنچه آموزنده است اینکه جناب باديو همه را دوست دارد و کسی را به چوب خود نمی راند، اگر چه در اندیشه و منش رویاروی او باشد.

درباره زبان فارسی این گفتار و این ترجمه باید بگویم که یا برآمده از هزار سال پیش است و یا هزار سال آینده و هر چه باشد حرام زاده ای است که تنها سرپرست آن من ام و هر چه پیش آید نیز بر من و بر گردن من خواهد بود. در این میان بیشترین بهره‌وری ام از برخی واژه‌های ساخته و پرداخته آقایان ادیب سلطانی و آشوری است (۶) و گاه آنچه را که خود به آن دل بسته‌ام آورده‌ام تا بتوانم به سخن عطار «شریبتی سازم در حوصله‌ی پیلان» به دیده‌ی من و تا آنجا که دیده‌ام و خوانده‌ام زبان فارسی افزون بر زیبایی و تنومندی، همانا «حوصله بحر می‌پزد» و هم پایه آدمی است برای فلسفیدن و دریغ که به بازوی نیرومند خود آب به لانه مورانی می‌ریزد که تاب دیدن این همه ندارند. بدین سان، کوشش من در گفتار و ترجمه نه واژه‌سازی ناب بل کار با واژه‌هاست و تلاش برای بازپردازی فرهنگی که در آن واژه‌ها به بازی اندراند و کاخ اندیشه و فرهیختگی را می‌سازند. باقی فسون و فسانه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دشواری ما با مدرنیت است و در این میان با زبان و زبان‌هایی که این فرزند را در بستر فرهنگی ایرانی زادند و پرورند. با این وصف پرسش از ترجمه و پیوند زبانی و اندیشگی است و تنها این زبان فرانسه و فرهنگ آن نیست که در تیررس ماست و فرهنگ انگلیسی مآب نیز بیشتر، ولی بایسته بود تا از جایی بی‌اغاییم و قرعه فال به نام اینان افتاد و نویسنده‌شان که ترجمه گفتارش در پی خواهد آمد. دغدغه من همه، که شق القمری نیست که به آن ببالم و چیزی نیست ناگفته و ناشناخته، بر این است که ما بکوشیم برای دریافت فلسفه و گونه‌آلمانی آن؛ از یوغ زبانی انگلیسی و فرانسه به درآمده و این فلسفه را در زبان خودش بازیابیم. پرداختن به دیگر بحث‌ها در این جا بی‌مورد است و با این کار در پی این نیستم تا جنگ صلیبی زبانی راه بیندازم. همه سخن بر این است که خستگی و تنبلی اندیشه را، که چون ارزشی در نزد ما ایرانیان در آمده، به کناری نهاده و بی‌باک به رویارویی با جهان و پذیرش آن چنان که هست برآییم. اندک شمارانی بوده و هستند که تن خویش به این کارزار سپرده و به جست‌وجوی شب‌تاریک و بیم‌موج و گرداب‌ها رفته‌اند. بایسته است تا این را برگرفته و ادامه داد. این داستان درباره یونان و فلسفه یونانی نیز به کار می‌آید و بایسته است تا این برگستوان به خویش پوشیده و به میدان زندگی جهان امروز گام نهاد. چنین کاری وابسته به پرورش و تربیتی است که از هم آغاز کودکی باید به جان رود و...؛ تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

۲. برای نمونه، دیباچه فوشه دو کاری بر آثار منتشر نشده دکارت، ۱۸۵۹، صفحه xciii.

۳. البته که تا اینجا من واژه‌گذاری خودم را به کار برده و به آن ارج می‌نهم، در برابر ترجمه زشت و زمخت «بین‌الاذهانی» که تازه ربطی هم به این کارزار ندارد. تا زمان برآمدن واژگانی گویا، می‌توان آن را آن گونه که می‌خواهیم و می‌توانیم برگردانیم ولی بی‌گمان خود واژه‌آلمانی (Intersubjektivität) که به سادگی به دیگر زبان‌های اروپایی درمی‌آید گویاتر است.

۴. این پاره از سخن را می‌توان گسترده و از گونه یهودانه فلسفه که در فلسفه نوین و به ویژه پس از گامه رهاسازی (eacute;mancipation) شکل گرفت، سخن گفت. فیلسوفان سه گانه به جز نیچه، کوشش برای برجسته ساختن کارهای برگسون و برونشویک و ارج گذاری نگرش لوپناس بخشی از فلسفه نوین است که می‌کوشد تا خواست‌های یهودی و داده‌های آن را وارد اندیشه فلسفی سازد. گونه‌های آمریکایی و آلمانی آن نیز بسیار معنا دارند و دست کم می‌توان از فراداهش مندلسون، کوهن و بوهر در آلمان یاد کرد. این؛ جنبش؛ نمایی نزدیک از آن سوی همکاری و هم‌یاری فرهنگ مسیحی - یهودی است که اندیشه فلسفی را در زمینه بومی خود یعنی اروپایی، می‌خواهد و مدرنیت این اندیشه را نیز در همین دست به دست کردن اندام مفهومی می‌بیند. در جایی دیگر بایست تا به ریشه‌های این اندیشه پرداخت که چشم انداز سنت یهودی و اناکاوی یزدان شناسی اندیشه در نهاد و بنیان خود چیزی است یهودی و آغشته به دم‌متاگیتیک آن که خود را در نوشتار، پیامبری و من‌بی شریعت می‌ترجماند.

۵. سنت آلمانی فلسفه، ۲۰۱۷، ص. ۱۵-۱۷. آن سوی دیگر داستان که گوهری سوفستایی دارد آن است که بادیو به یکپارچگی میان آلمان و فرانسه می‌اندیشد. آرمانی که در جان و روان بخشی از روشنفکران این دو بوده و آنان را از دیرزمانی پیش به یکدیگر نزدیک ساخته است. این نگرش، ارمغان نوین امپراتورسازی فیلسوفان و فرهیختگان امروزی است، آنان که در جست‌وجوی شریک قافله‌اند برای کاروان خویش و نه همیاری قومی و قاره‌ای.

۶. درباره سبک خطی (رسم الخط) نیز بیش و اندک، از داده‌های گوناگون، به ویژه از آن جناب آشوری، بهره گرفته‌ام. بی‌گمان اگر سهو و خطایی هست بر من است و نه از دیگران.