

آرمان Arman

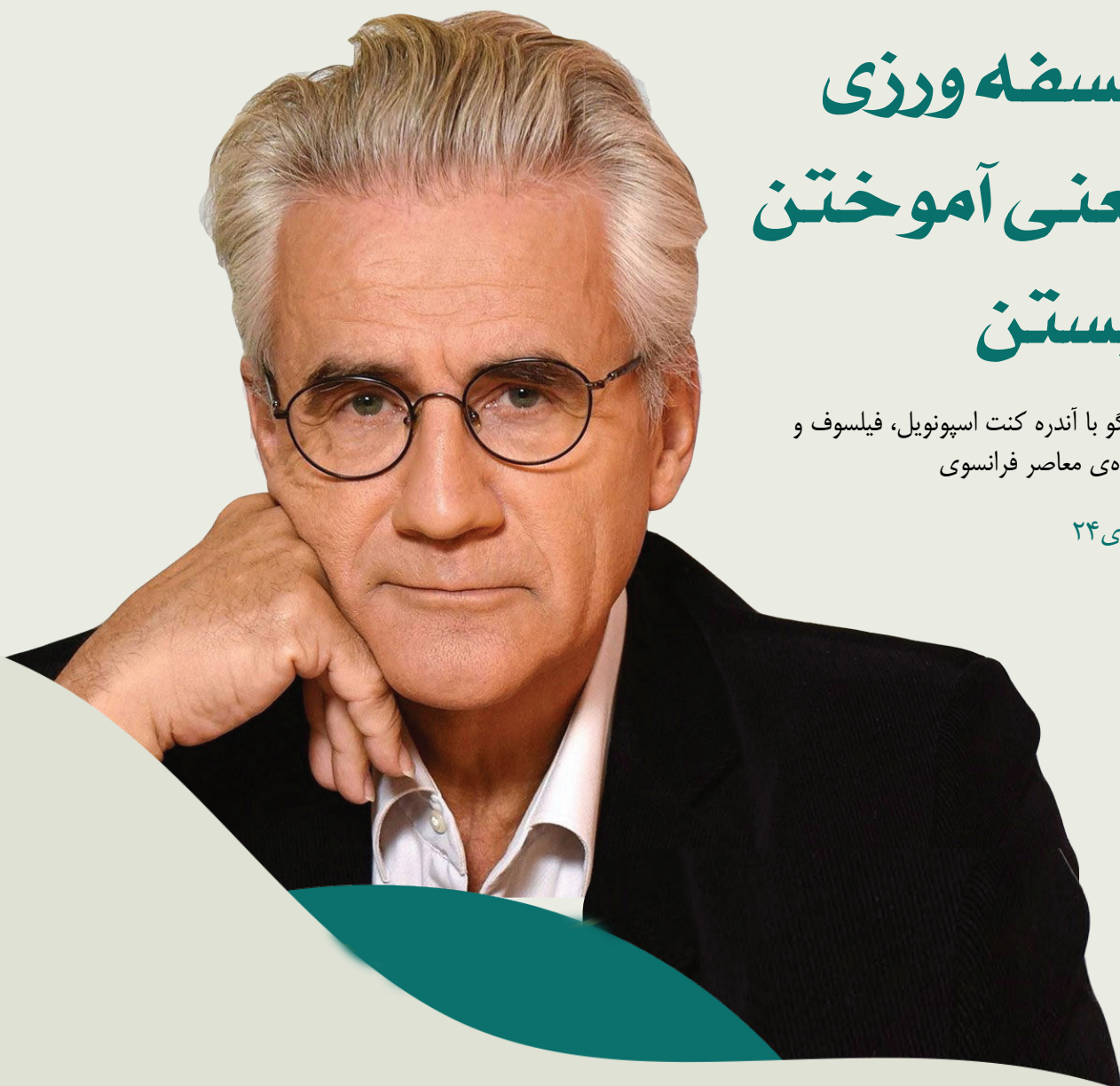
ماهنامه‌ی فرهنگی، اجتماعی و فلسفی

سال دوم، شماره‌ی ۱۳، میزان ۱۴۰۴، سپتامبر ۲۰۲۵

فلسفه ورزی یعنی آموختن زیستن

گفت‌وگو با آندره کنت اسپونویل، فیلسوف و
نویسنده‌ی معاصر فرانسوی

صفحه‌ی ۲۴



Arman

MENSUEL

ماهنامه‌ی
آرمان

فرهنگی، اجتماعی، فلسفی | سال دوم، شماره ۱۳، میزان ۱۴۰۴، سپتامبر ۲۰۲۵

Quoi ! Mon frère le Turc ? Mon frère le Chinois ? Le Juif ? Le Siamois ? Oui, sans doute; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?

-François Voltaire, Traité sur la tolérance, 1763

شناسنامه‌ی ماهنامه

صاحب امتیاز: انجمن آرمان

مدیر مسوول: صدیق الله توحیدی

سردبیر: جاوید روستاپور

گروه نویسندگان: سید حسین اشراق، ژیلای بنی یعقوب، سید یعقوب

نوید، دلبر توکلی، زلمی نشاط، میرویس بلخی، محمد قاسم رحمانی

صفحه‌آرا: طاهر پیمان

نشانی دفتر: Le Mans, France, 72000

وبسایت: Arman1.org

ایمیل: info@arman1.com

شماره‌ی تماس: +33780111365

تمام مقالات منتشر شده دیدگاه شخصی نویسنده‌ی آن است!

فهرست مطالب

۱. یادداشت مدیر مسوول صفحه‌ی ۴
۲. تحلیل و نقدی بر مسوده قانون اساسی جمهوری صفحه‌ی ۵
۳. کانت و مسئله‌ی توهم استعلایی صفحه‌ی ۱۲
۴. فلسفه ورزی یعنی آموختن زیستن صفحه‌ی ۲۴
5. Unraveling the Collapse: An In-Depth Study Page 34
6. Philosopher, c'est apprendre à vivre Page 46
۷. هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک پساساختارگرایی... صفحه‌ی ۶۲



خواننده گرامی!

باعث افتخار و خوشی ماست که بار دیگر توفیق یافتیم شماره سیزدهم ماهنامه‌ی «آرمان» را تقدیم حضور شما کنیم. انتشار این شماره نقطه عطفی در مسیر کاری ما به شمار می‌رود، زیرا با آن ماهنامه آرمان رسماً وارد دومین سال نشراتی خود گردید. بی‌تردید ادامه یک پروژه فرهنگی و فکری در شرایط دشوار کشور کار ساده‌ای نیست، اما آنچه ما را پیش از همه علاقه‌مند می‌سازد، عشق و علاقه‌ی صادقانه به دانایی، مسوولیت‌پذیری در برابر جامعه و باور عمیق به ارزش آگاهی‌بخشی است. در طول یک سال گذشته، هیئت تحریر و همکاران ما با جدیت تمام و با صرف وقت و انرژی فراوان تلاش کردند تا مطالبی فراهم آورند که نه تنها خواندنی باشند، بلکه بتوانند در ارتقای سطح معلومات، تفکر انتقادی و دانش عمومی خوانندگان نقشی مؤثر نیز ایفا کنند. باور ما همواره این بوده که حتی کوچک‌ترین کار فرهنگی و آموزشی، اگر با نیت خدمت و در شرایط دشوار صورت گیرد، می‌تواند اثرگذار و ماندگار باشد.

در این شماره‌ی تازه مجموعه‌ای از مطالب متنوع و ارزشمند برای شما آماده شده است. آقای قاسم رحمانی در ادامه کار تحقیقی خود، بخش دوم نقد بر مسوده‌ی قانون اساسی جمهوری فدرال را ارائه کرده است. بحث بر سر تغییر نظام ریاستی به یک نظام فدرال، یکی از جدی‌ترین مباحث برای آینده سیاسی افغانستان در وضعیت پسا طالبانی محسوب می‌شود و این نوشته هم محاسن و هم کاستی‌های این طرح را به بررسی گرفته است. استاد سید حسین اشراق در مقاله‌ی تحت عنوان؛ «توهم استعالی در فلسفه کانت» خوانندگان را به سفری در دنیای اندیشه‌های ایمانوئل کانت می‌برد و در این نوشته‌ی علمی مفهومی عمیق را توضیح داده و جایگاه آن را در نظام فکری کانت تبیین کرده است. در بخش مصاحبه ویژه آرمان نیز گفت‌وگویی خواندنی با آندره کنت؛ اسپونویل فیلسوف برجسته‌ی معاصر فرانسه منتشر کرده که عنوان آن «فلسفه‌ورزی یعنی آموختن زیستن» است. مصاحبه نقش فلسفه را در ابعاد مختلف زندگی به بررسی گرفته و زوایای که فلسفه در زندگی انسان‌ها دارد و نیازمندی این مهم را نیز به خوانندگان به ویژه اهل فلسفه به زیبایی و ژرف اندیشی شرح داده است.

همچنان دوکتر میرویس بلخی، وزیر پیشین معارف/ آموزش و پرورش افغانستان در یادداشت تحلیلی خود دلایل ناکامی روند دولت‌سازی در افغانستان را بررسی کرده و از خلال این تحلیل می‌توان به زوایای پنهان ناکامی استقرار و ثبات در افغانستان پی برد. مقاله‌ی دیگری از مهندس سید یعقوب نوید نیز در این شماره چاپ شده که تحولات نظریه‌ی تفسیر متن را از دوران کلاسیک تا جریان‌های پسا ساختارگرایی توضیح داده است.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید ثقل مطالب این شماره مانامه «آرمان» بیشتر فلسفی است، اما در کنار آن به مسایل سیاسی و حقوقی نیز پرداخته‌ایم. برنامه‌ی ما در سال دوم نشراتی این است که حوزه‌ی موضوعات را گسترش دهیم و مقالاتی در زمینه‌ی ادبی، هنری و تاریخی نیز منتشر کنیم تا خوانندگان گرامی بتوانند مطالب متنوع‌تری را مطالعه کنند. اداره‌ی ماهنامه‌ی آرمان از خوانندگان عزیز دعوت می‌کند تا با همکاری قلمی خویش ما را در مسیر تنوع و پویایی این نشریه یاری دهند. باور داریم که کار فرهنگی یک جاده‌ی یک‌طرفه نیست، بلکه یک تعامل میان نویسندگان و خوانندگان است و در پرتو همین تعامل است که یک نشریه می‌تواند پویایی و حیات خود را حفظ کند.

در پایان آرزوی ما این است که در سال دوم نشراتی، کارهای مان پخته‌تر، گسترده‌تر و تأثیرگذارتر باشد و بتوانیم بیش از پیش رضایت و اعتماد شما خوانندگان گرامی را جلب کنیم.

تحلیل و نقدی بر مسوده قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان

بخش دوم و پایانی



محمد قاسم رحمانی
استاد دانشگاه و حقوق دان

فقره (۱) ماده ۳۷: «آزادی حق طبیعی انسان است. این حق جز آزادی دیگران و حکم قانون یا مقام قضایی، هیچ نوع محدودیتی ندارد.»
در ماده ۲۴ قانون اساسی ۱۳۸۳ چنین آمده است: «آزادی حق طبیعی انسان است. این حق جز آزادی دیگران و مصالح عامه که توسط قانون تنظیم می‌گردد، محدودی ندارد.»

به باور من، آنچه در ماده ۲۴ قانون اساسی آمده است، از لحاظ حقوقی دقیق تر است. ماده فوق‌الذکر مسوده، مشکل خود را دارد؛ زیرا میان حکم قانون و مقام قضایی، حرف «یا» به کار برده شده است که به معنای تخییر و حرف فصل است. یعنی اگر حکم قانون باشد یا حکم مقام قضایی، تفاوتی نمی‌کند و هریک به تنهایی کافی دانسته می‌شود. بهتر است محدودیت‌های آزادی توسط قانون تنظیم گردد نه توسط حکم مقام قضایی.

براساس فقره (۲) ماده ۱۶۶، هرگاه در قوانین حکمی موجود نباشد، دادگاه به پیروی از احکام فقهی حکم صادر می‌کند. پس حکم فقهی نیز می‌تواند آزادی را محدود کند و این امر ممکن است زمینه سوءاستفاده و وضع محدودیت‌های غیرضروری بر آزادی را فراهم سازد. این ماده زیربنا و تهداب تمام احکام مربوط به آزادی است، بنابراین باید به گونه‌ای نگاشته شود که سایر آزادی‌ها نیز بر مبنای آن تفسیر شوند. این ماده باید از ضمانت‌های اساسی و استحکام کافی برخوردار باشد تا از آن سوءبرداشت صورت نگیرد.

به عنوان نمونه، در فقره (۲) ماده ۵۱ چنین نگاشته شده است: «هر شهروند افغانستان حق دارد اندیشه خود را به وسیله گفتار، نوشتار، تصویر و یا وسایل دیگر، با رعایت احکام مندرج این قانون اساسی بیان نماید.» این ماده در خصوص آزادی بیان است و آزادی بیان یکی از مصادیق آزادی به شمار می‌رود. در این ماده، محدودیت آزادی بیان ارجاع داده شده به قانون اساسی. از آنجایی که آزادی بیان فرع بر آزادی است، محدودیتی که به طور کلی بر آزادی حاکم است، بر آزادی بیان نیز حاکم است؛ یعنی همان «جز آزادی دیگران و حکم قانون یا مقام قضایی.»

براساس ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آزادی بیان تنها توسط قانون محدود می‌شود. هرگاه آزادی بیان توسط حکم مقام قضایی که در قانون تصریح نشده است محدود شود، برخلاف پرنسپ‌های بین‌المللی آزادی بیان خواهد بود. از این مثال، اهمیت فقره (۱) ماده ۳۷ مسوده روشن می‌شود.



مسوده
قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان



مجمع فدرال خواهان افغانستان

بنابراین، در این ماده، ترکیب «حکم مقام قضایی» باید حذف گردد؛ زیرا حکم قانون به تنهایی کافی است و مقام قضایی نیز تابع قانون است. آزادی باید تابع قانونی باشد که از سوی پارلمان تصویب می‌شود، نه چیزی غیر از آن. به این امر «اصل قانونیت» گفته می‌شود.

(۱۴) کاربرد واژه رفتار به جای عمل: فقره (۱) ماده ۴۱: «هیچ عملی جرم شمرده نمی‌شود مگر به حکم قانونی که قبل از ارتکاب آن نافذ گردیده باشد.» در گذشته چون غالب جرایم به شکل ایجابی بود تا سلبی، کلمه «عمل» به کار می‌رفت. اما امروزه مصادیق عنصر مادی جرم موارد زیر را شامل می‌شود: ۱- فعل (مانند جرم فریبکاری) ۲- ترک فعل (مانند قتل طفل ناشی از شیر ندادن) ۳- فعل ناشی از ترک فعل (مانند جرم عبور غیرقانونی از مرز؛ در این جرم شخص فعلی را که باید انجام می‌داد مانند گرفتن ویزا ترک کرده است و عبور او از مرز فعل است. پس فعل ناشی از ترک فعل یعنی عبور غیرقانونی از مرز ناشی از نگرفتن ویزا است. این مصداق نه فعل به تنهایی است و نه ترک فعل بلکه ترکیبی از هر دو است.) ۴- داشتن و نگهداری (مانند داشتن سلاح غیرقانونی) ۵- حالت (مانند ولگری یا اقامت غیرقانونی؛ در چنین حالت شخص عملی انجام نمی‌دهد و صرف قرار گرفتن در آن حالت موجب تحقق جرم می‌شود). بنابراین شایسته است به جای کلمه «عمل»، واژه «رفتار» نگاشته شود تا همه مصادیق رفتار مجرمانه را شامل گردد.

(۱۵) وحدت کاربرد ترمینولوژی حقوقی: فقره (۱) ماده ۴۲: «دستگاه قضایی مستقل است و جز قانون هیچ کسی بر آن حاکمیت ندارد.» این متن از نظر حقوقی اشکال دارد. نخست این که در این قانون هم واژه «دادگاه» و هم «قوه قضائیه» به کار رفته است. برای انسجام بهتر است تنها یکی از این اصطلاحات (دادگاه‌ها یا قوه قضائیه) استفاده شود. از نظر دستوری این جمله نشانه استثنای منقطع دارد که «جز قانون» مستثنی و «هیچ کسی» مستثنی منه است. در استثنای منقطع شرط همجنس بودن مستثنی و مستثنی منه وجود ندارد، یعنی قانون از جنس «کس» نیست. این تفکیک برای کسانی که با دستور زبان آشنایی ندارند دشوار است؛ بنابراین بهتر است متن به شکل روان تر نگاشته شود. همچنین براساس فقره (۲) ماده ۱۶۶ هرگاه در قوانین حکمی موجود نباشد دادگاه به پیروی از احکام فقهی حکم صادر می‌کند. بنابراین تنها قانون حاکمیت ندارد بلکه در نبود قانون احکام فقهی نیز به طور تکمیلی حاکم است. بهتر است متن چنین اصلاح شود: «قوه قضائیه مستقل است. هیچ مقام، شخص یا نهادی حق مداخله در امور آن را ندارد، مگر در مواردی که در این قانون اساسی پیش‌بینی شده باشد.» فقره (۱) ماده ۴۵: «حق دفاع در همه مراحل توقیف، تحقیق و محاکمه محفوظ است.» مراحل عدالت جزایی شامل کشف، تحقیق، محاکمه و تنفیذ حکم است. بهتر است به جای «توقیف» کلمه «کشف» به کار رود زیرا توقیف مرحله محسوب نمی‌شود. همچنین مناسب است در پایان «تنفیذ حکم» اضافه شود زیرا ممکن است پس از تنفیذ حکم محکوم علیه درخواست تجدیدنظر ارائه کند.

(۱۶) وحدت نظام آموزش حقوقی و فقهی: فقره (۱) ماده ۱۴۸: «در علوم حقوقی و یا فقهی تحصیلات عالی داشته و در نظام عدلی و قضایی افغانستان دارای حداقل ده سال تجربه باشد.» اجزای یک سیستم حقوقی شامل آموزش حقوقی، سیستم تقنینی، سیستم قضایی و منابع و مبانی حقوق است. اگر سیستم کامن‌لا و سیستم رومن-ژرمنیک را دو سیستم بزرگ حقوقی بدانیم، کشورهای مختلف با در نظر گرفتن فرهنگ حقوقی خویش و برخی اضافات، آن را بومی کرده‌اند. افغانستان از سیستم رومن-ژرمنیک متأثر است که با قواعد حقوق اسلام و عرف و عادات مردم درآمیخته و هویت جدیدی یافته است. نظم حقوقی برآیند نظام حقوقی است؛ یعنی اگر نظام حقوقی درست عمل کند نظم حقوقی نیز تأمین می‌شود. در افغانستان همواره بر نظام حقوقی انتقادهایی وارد است. یکی از این نقدها متوجه آموزش حقوقی است. نهادهای آموزش حقوقی منابع انسانی برای سیستم قضایی و تقنینی فراهم می‌کنند. در افغانستان این منابع از سه مرجع تأمین می‌شوند: مدارس، دانشکده شرعیات و دانشکده حقوق و علوم سیاسی. این سه مرجع رویکردهای متفاوتی دارند که گاهی مشکلاتی را در سیستم قضایی ایجاد می‌کند. فارغ‌التحصیلان مدارس با اصول حقوقی آشنایی ندارند و برعکس فارغ‌التحصیلان حقوق با مسائل فقهی کمتر آشنا هستند. بنابراین ضروری است اصلاحاتی در نظام آموزش حقوقی کشور آورده شود تا بر دیگر اجزا نیز تأثیر مثبت بگذارد. ماده فوق‌الذکر مسوده در واقع خواهان تداوم وضعیت گذشته است که مشکل‌آفرین خواهد بود زیرا اعضای دیوان عالی می‌توانند تنها دانش حقوقی یا فقهی داشته باشند. واژه «یا» به معنای فصل است و هر کدام را به تنهایی کافی می‌داند. با توجه به ماده (۱) این مسوده که بر اراده مردم اتکا دارد و ماده (۳۱) که دولت را متعهد به میثاق‌های بین‌المللی می‌داند، ضروری است اشخاصی که قوانین را در سیستم قضایی تطبیق می‌کنند از فهم حقوقی کافی برخوردار باشند که صرف دانش فقهی برای آن کافی نیست. بنابراین در این ماده باید به تحصیلات حقوقی تصریح شود. همچنین در بخشی دیگر از قانون باید اصلاح سیستم آموزش حقوقی و وحدت فقه و حقوق زیر چتر یک دانشکده پیش‌بینی گردد تا از ضمانت اجرایی برخوردار باشد. در



مسوده

قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان



مجمع فدرال خواهان افغانستان

مقدمه قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان

ما مردم افغانستان:

- با درک بی‌عدالتی‌ها و نابسامانی‌های گذشته و مصایب بی‌شماری که بر کشور ما وارد آمده است؛
- با تقدیر از فداکاری‌ها، مبارزات تاریخی و ارج‌گذاری به مقام والای شهدای راه عدالت و آزادی؛
- با درک این که افغانستان از نگاه قومی، زبانی و مذهبی، جامعه متنوع و متنوع است؛
- به منظور پایان دادن به خشونت‌ها و منازعات، جلوگیری از گسست‌های مداوم و تأمین صلح، عدالت و ثبات دایمی در کشور؛
- به منظور تقویت همبستگی میهنی و تحقق مناسبات عادلانه در میان تمام اقوام و مناطق کشور؛
- به منظور توزیع عادلانه ثروت و قدرت در سطوح افقی و عمودی؛
- به منظور رعایت اصل تفکیک قوا و تأسیس نظام فدرالی مردم‌سالار، کثرت‌گرا و مبتنی بر اراده مردم؛
- به منظور ایجاد جامعه‌ای عاری از استبداد، تبعیض و خشونت و مبتنی بر حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی، حفظ کرامت و حقوق انسانی و تأمین آزادی‌ها و حقوق اساسی مردم؛
- و بالاخره به منظور تثبیت جایگاه شایسته افغانستان در خانواده بین‌المللی؛

این قانون اساسی را بر اساس مقتضیات زمان و مطابق با واقعیت‌های متنوع و متنوع قومی، فرهنگی و اجتماعی کشور، از طریق نمایندگان منتخب خود در مجلس مؤسسان قانون اساسی مورخ / / منعقد در شهر کابل تصویب کردیم.



زمان جمهوریت برای وحدت حقوق و شرعیات تلاش‌هایی صورت گرفت اما با مقاومت روبه‌رو شد. این موضوع مهم نیازمند مداخله و ضمانت قانون اساسی است. حاکمیت قانون با رویکرد حقوق بشری در سیستم قضایی کشور نیازمند فهم حقوقی سالم است و این امر تنها با اصلاحات اساسی در نظام آموزش حقوقی ممکن خواهد شد.

(۱۷) تعریف فدرالیسم و تفکیک آن از مفاهیم مشابه: فدرالیسم نوعی نظام حکومتی است که در آن قدرت سیاسی به‌صورت عمودی میان حکومت مرکزی و حکومت‌های محلی یا ایالتی تقسیم می‌شود و این توزیع قدرت در قانون اساسی تضمین می‌گردد. برای فهم درست فدرالیسم و تفکیک آن از مفاهیم مشابه باید نکات زیر بررسی شود:

۱- ضمانت اساسی: فدرالیسم به‌عنوان یک نظام در قانون اساسی پیش‌بینی می‌شود یعنی ساختار نظام فدرال و روابط میان اجزای آن در قانون اساسی تعریف و تضمین می‌شود. اگر چنین ساختاری در قانون اساسی تضمین نشود از نظر حقوق اساسی به آن «واگذاری» (Devolution) گفته می‌شود. برعکس فدرالیسم واگذاری از ضمانت اساسی برخوردار نیست و حکومت مرکزی هر زمان می‌تواند اختیارات را پس بگیرد. «منطقه‌گرایی» (Regionalism) نیز دارای ضمانت اساسی است اما نه به گستردگی فدرالیسم. نظام فدرال غالباً به‌گونه‌ای پیش‌بینی می‌شود که تغییر آن بسیار دشوار باشد. در کانفدراسیون ضمانت اساسی مطرح نیست و چنین تشکلی در قالب معاهدات ایجاد می‌شود و تابع حقوق بین‌الملل است. همچنین عدم تمرکز اداری با فدرالیسم تفاوت دارد زیرا عدم تمرکز اداری صرفاً در حوزه قوه اجرایی مطرح است اما فدرالیسم شامل واگذاری قدرت اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی به ایالات است.

۲- تفکیک عمودی قدرت: تفکیک قدرت در قوانین اساسی به دو صورت افقی و عمودی است. تفکیک افقی میان سه قوه حکومت و تفکیک عمودی میان مرکز و پیرامون است. در حکومت‌های بسیط تفکیک عمودی وجود ندارد اما در نظام فدرال قدرت میان مرکز و ایالات تقسیم می‌شود. در فدرالیسم ایالات دارای قدرت قانون‌گذاری (تصویب قانون اساسی ایالتی و قوانین عادی)، قدرت مالی (استفاده از منابع مالی طبق توافق قانون اساسی)، قدرت سیاسی (انتخاب مقامات محلی توسط مردم)، قدرت قضایی (ایجاد نظام قضایی ایالتی) و قدرت اجرایی (پیشبرد سیاست‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در چارچوب نظم فدرال) هستند.

۳- چند لایه بودن حکومت: تفکیک عمودی قدرت موجب چندلایه شدن حکومت می‌شود. در حکومت بسیط فقط یک قانون اساسی، یک پارلمان و یک دادگاه عالی وجود دارد اما در نظام فدرالی هر ایالت قانون اساسی، پارلمان و دادگاه عالی خاص خود را دارد. به همین دلیل نظام فدرالی را «مرکب» می‌نامند.

۴- رابطه طولی مرکز و پیرامون: نظام فدرالی نوعی وحدت در کثرت است. با وجود حکومت‌های ایالتی، اختیارات انحصاری حکومت مرکزی جایگاه برتر آن را حفظ می‌کند. هیچ قانون ایالتی نمی‌تواند با قانون اساسی فدرال در تعارض باشد. حکومت مرکزی اختیار انحصاری در زمینه نظامی، سیاست پولی، روابط خارجی و وضع قوانین جزایی دارد.

(۱۸) معیار تقسیم ایالات در نظام فدرال

ماده (۱۳):

(۱) افغانستان بر اساس موقعیت‌های جغرافیایی، ترکیب قومی، مذهبی و فرهنگی و وضعیت اجتماعی و اقتصادی مناطق، به ایالات عضو فدرال تقسیم می‌گردد. این تقسیمات به گونه‌ای تنظیم می‌شود که همبستگی اقوام و پیروان مذاهب افغانستان حفظ گردد و موجب افتراق بین آنان نشود.

(۲) در مورد تعداد ایالت‌ها، انتخاب نام و مرکز هر ایالت، تعیین دقیق مرزهای ایالات، تقسیمات اداری و سایر جزئیات آن، مجلس مؤسسان مندرج مواد ۲۰۱ و ۲۰۲ این قانون اساسی تصمیم می‌گیرد.

در این مسوده بر بنیاد نام و ماده اول آن، نظام فدرالی پیش‌بینی شده است. در ماده فوق‌الذکر برای مرزبندی میان ایالات شش معیار پیش‌بینی شده است که در میان آن معیار قومی و مذهبی نسبت به سایر معیارها برجسته‌تر است. در بسیاری کشورهای که دارای نظام فدرالی‌اند، مرزبندی ایالات یا در متن قانون اساسی مشخص می‌شود یا به قوانین عادی و ارگانیک ارجاع داده می‌شود. به باور من، بحث مرزبندی ایالات با در نظر گرفتن معیارهای فوق بسیار پیچیده و جنجالی است. با توجه به بافت قومی فعلی ولایات افغانستان، ترسیم چنین مرزهایی دشوار خواهد بود. اگر اعضای مجمع فدرال خواهان در برخی مواد این مسوده اختلاف نظر دارند، مناسب است دو یا سه گزینه مطرح کنند تا تصمیم‌گیری برای مجلس مؤسسان که در این مسوده پیش‌بینی شده، آسان‌تر گردد. فرض بر این است که این مجمع در همه موارد کارشناسی نموده و طرح خود را مستند، کامل و جامع ارائه می‌کند. امروزه قانون‌نویسی مستند و مدلل متداول است. بر اساس ماده ۲۰۲ این مسوده، اعضای مجلس مؤسسان انتخابی‌اند و ممکن است از تخصص کافی برخوردار نباشند. همچنین در جمع بزرگ مجلس مؤسسان، اگر هیچ طرح یا گزینه مشخصی وجود نداشته باشد، تصمیم‌گیری دشوار خواهد شد. بنابراین لازم است مجمع با در نظر گرفتن حساسیت‌های قومی و مذهبی، طرح‌ها و گزینه‌های مشخص خود را در این زمینه ارائه کند.

در خصوص مرزبندی ایالات معمولاً دو معیار مدنظر قرار می‌گیرد:

۱- معیار هویتی و قومی

۲- معیار اقتصادی

بهتر است هر دو معیار به‌طور دقیق مطالعه شود تا مشخص گردد کدام‌یک یا ترکیب هر دو می‌تواند مؤثرتر باشد. مرزبندی ایالات نباید منجر به آسیب به اقلیت‌های ساکن در هر ایالت، رقابت منفی میان ایالات یا تشدید شکاف‌های قومی گردد. مجمع باید تیمی از جامعه‌شناسان، تاریخ‌دانان، اقتصاددانان، فرهنگیان و حقوقدانان تشکیل دهد تا یک مطالعه همه‌جانبه از وضعیت کنونی ولایات انجام شود و بر اساس نتایج این مطالعات، طرح‌های مشخص برای مرزبندی ایالات در مسوده درج گردد. احاله چنین کار مهمی بدون ارائه گزینه‌های مشخص به مجلس مؤسسان کار مسلکی محسوب نمی‌شود. از سوی دیگر بر اساس فقره (۴) ماده ۲۰۲ این مسوده، با تصویب قانون اساسی وظیفه مجلس مؤسسان خاتمه می‌یابد و با پایان کار آن، ماده ۱۳ نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد. بنابراین لازم است در ماده ۱۳ دو یا سه گزینه مشخص پیش‌بینی شود تا مجلس مؤسسان به راحتی یکی را انتخاب کند. تیم‌های قانون‌نویسی معمولاً مواردی را که ممکن است مجلس مؤسسان در آن به بن‌بست برسد، از قبل پیش‌بینی کرده و راه‌حل‌های حقوقی و سیاسی ارائه می‌کنند.

(۱۹) چگونگی تنظیم سرود ملی

ماده (۱۲):

«سرود ملی افغانستان بازتاب‌دهنده همه عناصر متنوع هویتی و فرهنگی اقوام افغانستان می‌باشد، جزئیات آن در قانون فدرال تنظیم می‌گردد.»

یکی از جنجال‌های ارزشی در افغانستان، بحث زبان سرود ملی است. انتظار می‌رفت این مسوده با ارائه گزینه‌های مشخص و استفاده از تجارب کشورهای چندقومی، این بحث را حل کند؛ اما نویسندگان مسوده تنها با ذکر یک عبارت تفسیربردار و بدون تعیین زبان سرود ملی، موضوع را به قانون عادی ارجاع داده‌اند. اگر قرار باشد نام اقوام در سرود ملی ذکر شود، در سرود ملی زمان جمهوریت نیز چنین بود ولی نتوانست این نزاع را پایان دهد. در کشورهای چندقومی راهکارهای مختلفی برای سرود ملی وجود دارد که افغانستان نیز می‌تواند از آن‌ها استفاده کند.

گزینه اول: استفاده از یک سرود ملی صرفاً موزیکال؛ افغانستان در این زمینه تجربه تاریخی دارد. گزینه دوم: داشتن سرود ملی به تعداد زبان‌های رسمی کشور؛ مزیت این گزینه این است که در هر زبان با شعریت و احساس خاص همان زبان سرود آماده می‌شود.

گزینه سوم: داشتن یک سرود ملی واحد ولی ترجمه‌شده به زبان‌های رسمی؛ در این مسوده سه زبان رسمی (فارسی، پشتو و اوزبیک) پیش‌بینی شده است.

گزینه چهارم: تهیه سرود ملی به زبانی غیر از زبان‌های رسمی مانند نورستانی. با ارجاع موضوع زبان سرود ملی به قانون عادی، مشکل حل نخواهد شد و احتمالاً تا مدت‌ها سرود ملی مشخصی نخواهیم داشت؛ همان‌گونه که در دوران جمهوریت نتوانستیم قانون تحصیلات عالی را برای حل مناقشه بر سر واژه «دانشگاه» تصویب کنیم. سرود ملی یکی از ارزش‌های ملی و بین‌الاقوامی افغانستان است و چه در شعر و محتوا و چه در زبان آن باید همه اقوام توافق داشته باشند. شرایط کنونی نسبت به سال ۲۰۰۴ متفاوت است؛ خودآگاهی و خواست‌های ارزشی اقوام افزایش یافته و این امر در بازتعریف ارزش‌های ملی اثرگذار است. قوانین اساسی کشورهای چندقومی نیز معمولاً بارها اصلاح می‌شوند تا به نقطه تعادل ارزشی برسند.

(۲۰) تفکیک صلاحیت‌های حکومت فدرال و ایالات

۱- بر اساس ماده (۴) این مسوده، قانون اساسی و قوانین عادی هیچ ایالتی به‌طور مطلق نباید مخالف با قانون اساسی فدرال و به‌طور مشروط مخالف با قوانین عادی فدرال باشد. در خصوص صلاحیت‌های قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی در نظام‌های فدرال شیوه‌های متفاوتی پیش‌بینی شده است. برخی کشورها دارای یک لیست صلاحیت هستند (مانند پاکستان)، برخی دارای دو لیست (مانند کانادا) و برخی دارای سه لیست (مانند هندوستان). این مسوده از سیستم هندوستان پیروی کرده است؛ یعنی یک لیست برای صلاحیت‌های ایالات، لیست دیگر برای اختیارات حکومت فدرال و لیست سوم برای اختیارات مشترک ایالات و حکومت فدرال. همچنین پیش‌بینی شده است که هرگاه صلاحیتی در هیچ یک از این لیست‌ها ذکر نشده باشد، از صلاحیت ایالات محسوب می‌شود. در کانادا اصل بر صلاحیت حکومت فدرال است، مگر اینکه صلاحیت ایالات به‌طور صریح ذکر شده باشد، اما در این مسوده برعکس است. همچنین پیش‌بینی شده که ایالات و حکومت فدرال بتوانند صلاحیت‌های خود را به یکدیگر واگذار کنند. وجود اختیارات مشترک، هماهنگی و همکاری را میان سطوح مختلف حکومت افزایش می‌دهد.

مواد ۱۸ تا ۲۰ این مسوده سه لیست مذکور را پیش‌بینی کرده است. هرگاه در خصوص تفسیر این اختیارات اختلافی میان حکومت فدرال و ایالات به‌وجود آید، بر اساس ماده ۱۷۲ این مسوده حل آن از صلاحیت دادگاه عالی قانون اساسی است. با توجه به حجم وظایفی که این مسوده بر دوش دادگاه عالی قرار داده است، ارجاع همه اختلافات ایالات و حکومت فدرال به این دادگاه موجب تورم کارها خواهد شد و ممکن است رسیدگی به این اختلافات ماه‌ها و حتی سال‌ها طول بکشد. بهتر است با در نظر گرفتن تجارب دیگر کشورها، راهکار دیگری پیش‌بینی شود تا بار دادگاه عالی سبک‌تر گردد. برای نمونه، می‌توان کمیسیون حل تعارض صلاحیت‌های حکومت فدرال و ایالات را پیش‌بینی کرد. سپردن تمام این دعاوی به دادگاه عالی نه عملی است و نه مطلوب.

به‌عنوان مثال، در ماده (۱۸) صلاحیت حکومت فدرال چنین آمده است: «تصویب و اجرای قوانین مدنی (به استثنای احوال شخصیه) و قوانین کار و اداره، مشروط به اینکه اختیارات خاص ایالات را نقض نکند.» و در ماده (۱۹) صلاحیت حکومت ایالتی چنین آمده است: «قانون‌گذاری در امور حقوقی، مدنی، آموزشی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، مالی و سایر حوزه‌هایی که مختص به ایالت بوده و به حقوق و آزادی‌های سایر ایالات لطمه نمی‌زند.» این دو بند به‌تنهایی می‌توانند زمینه‌ساز اصطکاک میان صلاحیت‌ها شوند. بنابراین لازم است راه‌حل مفصل و روشنی برای حل تعارض میان اختیارات حکومت فدرال و ایالات



یکی از جنجال‌های ارزشی در افغانستان، بحث زبان سرود ملی است. انتظار می‌رفت این مسوده با ارائه گزینه‌های مشخص و استفاده از تجارب کشورهای چندقومی، این بحث را حل کند؛ اما نویسندگان مسوده تنها با ذکر یک عبارت تفسیربردار و بدون تعیین زبان سرود ملی، موضوع را به قانون عادی ارجاع داده‌اند. اگر قرار باشد نام اقوام در سرود ملی ذکر شود، در سرود ملی زمان جمهوریت نیز چنین بود ولی نتوانست این نزاع را پایان دهد. در کشورهای چندقومی راهکارهای مختلفی برای سرود ملی وجود دارد که افغانستان نیز می‌تواند از آن‌ها استفاده کند.

در متن مسوده پیش‌بینی شود تا از بروز منازعات حقوقی جلوگیری گردد. فرهنگ سیاسی ضعیف و گرایش تمرکزگرایانه در افغانستان می‌تواند مشکلات زیادی ایجاد کند؛ از این‌رو این مسوده باید مکانیزمی پیش‌بینی کند تا مانع از نقض اختیارات ایالات توسط حکومت فدرال گردد.

در خصوص اختیارات مشترک، ماده ۲۲ این مسوده «شورای مشترک هماهنگی قانون‌گذاری» را پیش‌بینی کرده است که صلاحیت تصویب آن با شورای ملی است. با این حال، خطر نفوذ بیش از حد حکومت فدرال وجود دارد. وقتی اختیارات مشترک است، لازم است حکومت فدرال و ایالات مشترکاً در خصوص راهکارهای اجرایی تصمیم‌گیری کنند.

(۲۱) تفکیک صلاحیت‌های حکومت فدرال و ایالات - ۲

ماده (۱۸):

«اختیارات دولت مرکزی فدرال شامل موارد ذیل است:

[...]

۹- تصویب قوانین تجارتي و گمرکی، تنظیم تجارت خارجی و امور گمرکی و تعیین مالیات عمومی.»
در این مسوده سیستم مالیاتی متمرکز پیش‌بینی شده است. البته کاملاً غیرمتمرکز کردن نظام مالیاتی نیز نواقصی دارد؛ مانند تفاوت نرخ مالیات در ایالات، پدیده «مالیات‌گردی» (Tax Shopping)، افزایش شکاف اقتصادی میان ایالات و تضعیف حکومت فدرال. بهترین راه این است که در قانون اساسی مشخص شود ایالات در چه مواردی حق وضع مالیات دارند و حکومت فدرال در چه مواردی. این کار به ایالات امکان می‌دهد برای حمایت از محصولات داخلی یا برخی کالاهای خاص نرخ مالیات را کم یا زیاد کنند. این مسوده در ماده ۱۲۸ کمیسیون ملی مالی را پیش‌بینی کرده است اما این کمیسیون نقش مشورتی دارد و تصمیمات آن الزام‌آور نیست.

ماده ۹۳:

«هر دو مجلس شورای ملی دارای صلاحیت‌های ذیل می‌باشند:

تصویب ایجاد ایالت جدید، تعدیل یا لغو آن [...]»

در فقره (۲) ماده ۱۳ این مسوده در خصوص تعداد ایالت‌ها چنین آمده است:

«در مورد تعداد ایالت‌ها، انتخاب نام و مرکز هر ایالت، تعیین دقیق مرزهای ایالات، تقسیمات اداری و سایر جزئیات آن، مجلس مؤسسان مندرج مواد ۲۰۱ و ۲۰۲ این قانون اساسی تصمیم می‌گیرد.»

ارجاع تعیین تعداد ایالت‌ها به مجلس مؤسسان بدون تعیین معیارهای شفاف و نیز دادن صلاحیت ایجاد یا حذف ایالت‌ها به شورای ملی، با روح نظام فدرالی سازگار نیست. تعداد ایالات باید از ضمانت اساسی برخوردار باشد؛ اگر شورای ملی بتواند با یک رأی عادی تعداد ایالات را تغییر دهد، اصل ثبات ساختار فدرالی نقض می‌شود.

(۲۲) رابطه میان حقوق ملی و حقوق بین‌الملل

ماده ۷۸:

«هر فردی حق دارد از همه حقوق ذکرشده در معاهدات و توافق‌نامه‌های بین‌المللی که افغانستان آن‌ها را پذیرفته و با این قانون اساسی منافات ندارد، برخوردار شود.»

در خصوص رابطه میان حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه دوگانگی حقوقی (Dualistic Doctrine)

۲- نظریه یگانگی حقوقی (Monistic Doctrine)

در نظریه دوگانگی، دولت‌ها باید قواعد حقوق بین‌الملل را ابتدا در قوانین داخلی خود بگنجانند تا قابل اجرا شود؛ یعنی معاهدات به‌طور مستقیم اجرا نمی‌شود. در مقابل، در نظریه یگانگی، معاهدات و میثاق‌های بین‌المللی به‌طور مستقیم توسط محاکم داخلی تطبیق می‌گردد.

ماده فوق آشکارا از نظریه یگانگی پیروی می‌کند؛ زیرا تصریح می‌کند که شهروندان، صرف‌نظر از تصویب قوانین داخلی، از حقوق مندرج در معاهدات برخوردارند. در قانون اساسی ۲۰۰۴، ماده (۷) دولت را مکلف به رعایت منشور ملل متحد، معاهدات بین‌الدول و میثاق‌های بین‌المللی کرده است. در فقره (۱) ماده ۳۱ این مسوده نیز چنین آمده است:

«دولت افغانستان به منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، معاهدات بین‌الدول و میثاق‌های بین‌المللی‌ای که افغانستان به آن‌ها ملحق شده متعهد و پایبند است.»

واژه «دولت» به معنای سه قوه (مقننه، مجریه و قضائیه) است. اگر طراحان این مسوده نظریه یگانگی را پذیرفته‌اند، بهتر است در ماده ۱۶۶ و سایر مواد مرتبط نیز واژه «معاهدات و میثاق‌های بین‌المللی» افزوده شود تا انسجام درونی قانون تقویت گردد. ماده ۱۶۶ چنین بیان می‌کند:

«دادگاه‌ها در قضایای مورد رسیدگی، احکام این قانون اساسی و سایر قوانین را تطبیق می‌کنند.»

هرچند ماده ۷۸ بخشی از قانون اساسی است، اما ماده ۴۲ با ذکر عبارت «جز قانون» محدوده صلاحیت محاکم را محدود می‌کند:

«دستگاه قضایی مستقل است و جز قانون هیچ‌کس بر آن حاکمیت ندارد.»

اگر معاهدات بین‌المللی در متن به‌صراحت ذکر نشود، ممکن است محاکم استدلال کنند که تنها ملزم به اجرای قوانین داخلی‌اند.

(۲۳) عدم اعاده‌ی محاکمه و مجازات مجدد

فقره (۶) ماده ۴۱:

«هیچ شخصی پس از آزادی به‌خاطر همان اتهام بار دیگر محاکمه نمی‌شود، مگر این که دلایل جدید کشف شود.»
استثنایی که در این ماده آمده، برخلاف قاعده مشهور حقوق جزا یعنی «عدم اعاده محاکمه و مجازات مجدد» طور مطلق چنین بیان‌المللی حقوق مدنی و سیاسی این قاعده به‌است. در بند (۷) ماده ۱۴ میثاق بین (Ne bis in idem) شده است:

«هیچ‌کس را نمی‌توان برای جرمی که به علت همان اتهام طبق حکم قطعی صادر شده و بر اساس قانون اجراء جزایی هر کشوری محکوم یا تبرئه شده است، مجدداً مورد تعقیب و مجازات قرار داد.»

فقره (۳) ماده ۴۲:

«حبس یا توقیف افراد، در غیر از اماکنی که در قانون زندان‌ها برای آن اختصاص یافته [...]»

در این ماده تنها از «قانون زندان‌ها» یاد شده است، در حالی که هم حبس و هم توقیف ذکر گردیده است. بهتر است عبارت چنین اصلاح شود که شامل «قانون زندان‌ها و بازداشتگاه‌ها» یا به‌طور کلی «احکام قانون» گردد تا شمولیت کامل داشته باشد.
فقره (۱) ماده ۴۹:

«مدیون بودن شخص موجب سلب یا محدود شدن آزادی وی نمی‌شود، مگر این که در قانون محدودیتی در نظر گرفته شده باشد.»

کانت و مسئله‌ی توهم استعلایی

چکیده:



سید حسین اشراق
نویسنده و پژوهشگر فلسفه

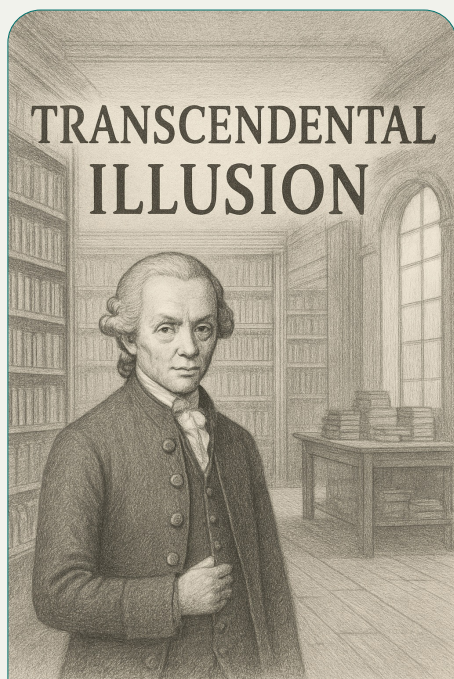
پژوهش حاضر به بررسی مفهوم «توهم استعلایی» در فلسفه‌ی کانت با محوریت ریشه‌ها، کارکردها و پیامدهای آن می‌پردازد. این مفهوم، گرایش ذاتی خرد نظری است که انسان را به جستجوی مطلق و فراتر از تجربه سوق می‌دهد و در نتیجه، به خطاهای ساختاری در فهم نفس، جهان و خدا منجر می‌شود. تحقیق نشان داد که کانت، از طریق نقد خرد ناب، نه تنها خطای عقل را آشکار می‌سازد، بلکه آن را به فرصتی برای تعیین حدود معرفت انسانی بدل می‌کند؛ مرزی که میان علم، فلسفه و متافیزیک رسم می‌شود.

مطالعه‌ی ادبیات موضوع نشان داد که «توهم استعلایی» در عین حال واجد دو کارکرد متضاد است: از یک سو، جنبه‌ی محدود کننده دارد، زیرا مانع از ادعای دستیابی به شناخت مطلق می‌شود؛ و از سوی دیگر، نقش سازنده ایفا می‌کند، چرا که امکان نقد عقل و بازاندیشی در بنیان‌های نظام معرفتی را فراهم می‌آورد. بررسی مصادیق این توهم در نقد خرد ناب — اعم از پارالوژیسم‌ها، آنتینومی‌ها و ایده‌ی الهیاتی — اهمیت آن را در تبیین ساختار عقل و تحدید مرزهای مشروع شناخت آشکار می‌سازد. پیامدهای این پژوهش چند لایه است: در سطح نظری، به بازتعریف جایگاه متافیزیک و تقویت عقلانیت انتقادی می‌انجامد؛ در سطح عملی، زمینه‌ساز تبیین خرد عملی، اخلاق و دین می‌شود؛ و در افق مطالعات معاصر فلسفی، به منزله‌ی راهنمایی برای ترسیم حدود و ثغور میان علم، فلسفه و دین عمل می‌کند. افزون بر این، تحقیق حاضر روزهایی برای پژوهش‌های آینده می‌گشاید؛ از جمله مقایسه‌ی مفهوم «توهم استعلایی» با رویکردهای پدیدارشناسی یا فلسفه‌ی تحلیلی، که می‌تواند هم در فهم ژرف‌تر فلسفه‌ی انتقادی کانت و نیز در کاربرد آن در مباحث فلسفی معاصر نقش‌آفرین باشد.

سرانجام، توهم استعلایی در فلسفه‌ی کانت نه تنها یک مفهوم تاریخی و انتقادی، بلکه ابزار نظری و روش‌شناختی است که افق تازه‌ای برای تحلیل خرد، متافیزیک و فلسفه‌ی عملی در دوران مدرن و معاصر فراهم می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه‌ی کانت، توهم استعلایی، خرد نظری، نقد خرد ناب، پارالوژیسم‌ها، آنتینومی‌ها، ایده‌ی الهیاتی، معرفت‌شناسی.

1. transcendental illusion
2. Immanuel Kant (1724 – 1804)
3. Critique of Pure Reason (1781)
4. paralogism (قیاس نادرست) / استدلال غلط
5. Antinomy (تناقض‌گویی)



مقدمه:

مسئله‌ی «توهم استعلایی» در فلسفه‌ی کانت از مفاهیم بنیادین نقد خرد ناب به‌شمار می‌آید و نقش تعیین‌کننده‌ای در روشن‌ساختن نسبت خرد نظری با متافیزیک ایفا می‌کند. کانت در چارچوب بحث توهم استعلایی، که در آغاز بخش «دیالکتیک استعلایی» مطرح می‌شود، بر این باور است که:

خرد نظری به‌خاطر گرایش ذاتی‌اش به فراروی از مرزهای تجربه، می‌تواند در قلمرو مسائل مابعدالطبیعی به خطا رود. مقولات فاهمه، که تحقق معرفت عینی را ممکن می‌سازند، در این قلمرو قابل به‌کارگیری نیستند؛ و به همین دلیل، عقل در تلاش خود برای کسب معرفت فراتجربی، گرفتار انواع تعارض‌ها می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها همان چهار آنتینومی مشهور است (Kant, 1997: B350-353).

از این منظر، گرایش عقل به فراتر رفتن از تجربه، پرسش‌هایی بنیادین درباره سرشتِ نفس، آغاز یا بی‌نهایتی جهان و وجود خدا پدید می‌آورد. این گرایش، هرچند طبیعی و گریزناپذیر است، به خطاهای ساختاری می‌انجامد که کانت آن‌ها را «توهم استعلایی» می‌نامد. اهمیت این مفهوم در آن است که نشان می‌دهد خطا در اندیشه‌ی انسانی نه پیامد ضعف روان‌شناختی یا غفلت فردی، بلکه برخاسته از بنیان‌های درونی خرد است. همان‌گونه که کانت تصریح می‌کند: «بیشتر آموزه‌های متافیزیک سنتی به‌گونه‌ای مغالطه‌آمیز از راه کوشش برای بهره‌گیری از مفاهیم فاهمه، بی‌آنکه به شهود حسی متناظر ارجاع یابند، استنتاج می‌شوند» (اکرمی، ۱۳۸۴: ۲۲۳).

در این چارچوب، «دیالکتیک استعلایی وظیفه کشف و شناسایی نمود یا پندار داورهای فرارونده — یعنی داورهایی که از مرزهای تجربه ممکن فراتر می‌روند — را بر عهده دارد و همزمان ذهن را از فریب آن‌ها باز می‌دارد» (خراسانی، ۱۳۷۶: ۲۸۴). به بیان کانت، منطق استعلایی به کشف و شناسایی «نیرنگ» عقل یاری می‌رساند؛ نیرنگی که از کاربرد ناموجه مقولات فاهمه سرچشمه می‌گیرد. در این مسیر، «مقولات محدود و مقید به کاربرد تجربی‌اند، اما عقل در جستجوی مطلق به سوی کاربرد متعالی کشانده می‌شود و این نقطه‌ی آغاز توهم عقل است» (Kant, 1979: 378).

جدلیات استعلایی، افزون بر آنکه کارکرد خرد نظری را آشکار می‌کنند، بن‌بست گریزناپذیر آن را در شناخت جهان فراتجربی نیز نمایان می‌سازند. همان‌گونه که یادآوری شده است: «هیچ چیزی به تجربه دریافت نمی‌شود، مگر آنکه به واسطه‌ی مقولات معین شده باشد» (طالب‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۲). از همین رو، نقد خرد ناب، با توجه به «تغییر کانونی‌شنایی از ابژه شناخت به فاعل شناسا در فلسفه‌ی کانت» (اشراق، ۱۳۹۷: ۳)، نشان می‌دهد که دیالکتیک استعلایی دو وظیفه اساسی بر عهده دارد: نخست، تعیین مرز میان کاربرد درست و نادرست عقل و دوم، برپایی نظام معرفتی که بر پیوند ناگسستنی میان شهود و مقولات استوار است. این نقد، افق و اندازه توان معرفتی انسان را روشن می‌سازد، عقل را از گرفتار شدن در تناقض‌ها و خطاهای خودساخته باز می‌دارد و آن را به نیروی سامان‌بخش و خودآگاه بدل می‌کند. بدین‌سان، عقل را از «خودفریبی استعلایی» آزاد می‌سازد و در جایگاه واقعی‌اش به کار می‌گیرد؛ عقلی که دیگر مدعی شناخت مطلق نیست و تنها به‌مثابه‌ی شرط امکان علم عمل می‌کند.

پرسش اصلی این پژوهش این است که توهم استعلایی در فلسفه‌ی کانت چه معنایی دارد، چه کارکردی در نقد خرد ناب ایفا می‌کند و چه پیامدهایی برای مرزبندی میان شناخت علمی و اندیشه‌ی متافیزیکی دارد.

اهداف پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تحلیل ریشه‌های توهّم استعلایی در ساختار خرد نظری و تمایز آن با سایر گونه‌های خطا؛
۲. بررسی کارکرد این مفهوم در نقد خرد ناب و نسبت آن با سه حوزه اصلی: پارالوژیسم‌ها، آنتینومی‌ها و ایده‌ی الهیاتی؛
۳. تبیین پیامدهای نظری، عملی و تاریخی توهّم استعلایی در معرفت‌شناسی، متافیزیک و فلسفه‌ی پساکانتی.

روش تحقیق:

پژوهش حاضر بر اساس روش تحلیل مفهومی – متنی سامان یافته و در دو مرحله پیش رفته است. در مرحله‌ی نخست، مفاهیم بنیادین فلسفه‌ی کانت، به‌ویژه «توهّم استعلایی»، در متن نقد خرد ناب با رویکرد تفسیرگرایانه واکاوی شدند تا معنا و جایگاه دقیق این مفهوم در ساختار خرد نظری کانت روشن گردد. این سطح از تحلیل امکان می‌دهد ریشه‌های فلسفی توهّم استعلایی، تمایز آن از دیگر گونه‌های خطا و نسبت آن با کلیت نقد خرد نظری به‌صورت نظام‌مند تبیین شود. در مرحله‌ی دوم، پژوهش به بررسی تطبیقی منابع فارسی، آلمانی و انگلیسی پرداخت. منابع خارجی شامل آثار برجسته‌ی پژوهشگران معاصر در سنت کانتی، و منابع فارسی مشتمل بر پژوهش‌های منتشر شده در ایران و افغانستان پیرامون فلسفه‌ی کانت بودند. این تحلیل تطبیقی فرصت داد تا دیدگاه‌های متنوع درباره‌ی توهّم استعلایی ارزیابی شوند و دلالت‌های نظری و کاربردی آن در افق نقد خرد ناب آشکار گردد. ترکیب این دو سطح – تحلیل مستقیم متن اصلی و سنجش انتقادی ادبیات پژوهشی در سه زبان – نشان می‌دهد که «توهّم استعلایی» تنها به‌منزله‌ی خطای عقل فردی فهم‌پذیر نیست، بلکه مفهوم ساختاری، نقادانه و روش‌شناختی در نظام فلسفی کانت به شمار می‌آید. بر این اساس، این پژوهش بستر مناسبی فراهم می‌آورد تا پیامدهای نظری، عملی و تاریخی این مفهوم در حوزه‌های معرفت‌شناسی و متافیزیک به‌گونه‌ی جامع‌تر مورد واکاوی قرار گیرد.



امانوئل کانت،
فیلسوف بارز عصر روشنگری

۲. مروری بر ادبیات موضوع

مطالعات موجود پیرامون مفهوم «توهم استعلایی» در فلسفه کانت نشان می‌دهد که این مقوله از زمان انتشار نقد خرد ناب تاکنون یکی از نقاط مرکزی و حساس در فهم نظام انتقادی کانت بوده است. با این حال، مواجهه و تفسیر این مفهوم در سنت‌های پژوهشی مختلف متفاوت است و می‌توان آن را در سه حوزه آلمانی‌زبان، انگلیسی‌زبان و فارسی‌زبان بررسی و تحلیل کرد.

الف. پژوهش‌های آلمانی‌زبان

در سنت آلمانی، پژوهشگران کوشیده‌اند ابعاد گوناگون توهم استعلایی را روشن کنند و جایگاه آن را در چارچوب کل نظام انتقادی کانت تحلیل نمایند. متن اصلی کانت در این زمینه، نقد خرد ناب^۱ است که در بخش «جدل استعلایی» این مفهوم را معرفی و بررسی می‌کند.

ماتتیااس کوسلر^۲، فیلسوف معاصر آلمانی (۲۰۰۹)، در مقاله‌ی خود توهم استعلایی در پارالوژیسم‌های خرد ناب بر اساس چاپ نخست نقد خرد ناب نشان می‌دهد که آموزه کانت درباره توهم استعلایی، به‌عنوان «توهم طبیعی و اجتناب‌ناپذیر در پارالوژیسم‌های نظریه روح» (Kosler, 2009: 1) در چاپ اول به تفصیل تبیین شده است، حال آن‌که در چاپ دوم معادلی برای آن وجود ندارد؛ این تفاوت ممکن است به دلیل جای‌گیری این توضیحات در پایان فصل پارالوژیسم‌ها باشد.

پیتر روز^۳ (۲۰۱۵) در تحلیل خود به نام «انضباط عقل ناب»^۴، توضیح می‌دهد که خرد به گونه‌ی اجتناب‌ناپذیر دچار این توهم می‌شود که شرایط تجربه را همچون کلیت مطلق و اشیای مستقل از ذهن درک کند. او این استدلال کانت را برجسته می‌کند که «در عقل، انحراف و خطا اجتناب‌ناپذیر است» (Rohs, 2015: 549)، بدین‌سان، اصولی که در اصل تنها ضرورت‌های ذهنی‌اند، به‌صورت قوانین عینی و مطلق پنداشته می‌شوند؛ امری که نزد کانت مبنای تشخیص حدود و مرزهای عقل نظری است.

اریک واتکینس^۵ (۲۰۱۵) در نوشته خود، «آنتینومی‌های خرد ناب»^۶، نکته‌ی کانت را برجسته می‌کند که «محدودیت عقل این است که نمی‌تواند همه شرایط و ویژگی‌های اشیای حسی را به‌طور کامل بشناسد و شناختش همیشه وابسته به تجربه و سوژه است» (Watkins, 2015: 464). او در این نوشتار، محدودیت‌های معرفت‌شناختی عقل را روشن می‌سازد و بر دامنه قابل پذیرش فلسفه تأکید می‌کند؛ نکته‌ای که در فهم توهم استعلایی و گرایش عقل به فراتر از مرزهای تجربه اهمیت ویژه دارد.

ب. پژوهش‌های انگلیسی‌زبان

در سنت انگلیسی، پژوهشگران بیشتر به تحلیل تطبیقی و کاربرد مفهومی توهم استعلایی توجه داشته‌اند:

هنری آلیسون^۷ (۱۹۸۳) در «ایده الیزم استعلایی کانت»^۸، «توهم استعلایی» را نه تنها خطا، بلکه شرط مثبت و ضروری برای امکان نقد عقل می‌داند. از دید او، همین گرایش عقل به سوی مطلق است که ضرورت تعیین حدود عقل و مرزبندی میان علم و متافیزیک را آشکار می‌سازد. آلیسون در جای دیگری نیز بر «پیوند درونی عقل با توهم و رابطه پیچیده‌ی شیء‌واره‌سازی» (Allison, 2004: 337) تأکید می‌کند.

1. Kritik der reinen Vernunft (1787)

2. Matthias Kosler (1960)

3. Der transzendente Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (2009)

4. Peter Rohs (1936)

5. Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt

6. Eric Watkins (1964)

7. Die Antinomie der reinen Vernunft, Abschnitte 3–8

8. Henry Edward Allison (1937 - 2023)

9. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense



یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های کانت در نقد خرد ناب مهار گرایش ذاتی و گریزناپذیر عقل به مطلق است؛ گرایشی که اگر بدون هدایت رها شود، به پیدایش توهمات استعلایی می‌انجامد. پرسش اساسی اینجا است: چگونه می‌توان میان کاربست موجه عقل و کاربرد ناموجه آن تمایز نهاد و از گرفتار آمدن در مغالطه‌های متافیزیکی پرهیز کرد؟ کانت در پاسخ به این پرسش، پروژه‌ی نقد خرد را به مثابه‌ی نقشه‌ای سامان می‌دهد که وظیفه‌اش ترسیم حدود و ثغور شناخت انسانی و تعیین مرزهای اعتبار آن است.

پل گایر^۱ (۱۹۸۷) در «کانت و ادعاهای معرفت» پیوند بنیادین میان «توهم استعلایی» و «آنتینومی‌های عقل ناب» برقرار می‌کند. او استدلال می‌کند که فهم آنتینومی‌ها تنها در پرتو تحلیل جایگاه توهم استعلایی ممکن است؛ زیرا این توهم سرچشمه‌ی اصلی گرایش عقل به فراتر رفتن از حدود تجربه است. از همین رو، وی بحث «عدم قطعیت» را مطرح می‌سازد و نشان می‌دهد که «مرزهای معرفت بشری همواره با نوعی ناپایداری و پرسش‌مندی همراه‌اند» (Guyer, 1987: 320).

میشل گریر^۲ (۲۰۰۱) در آموزه کانت در باب توهم استعلایی، این مقوله را به گونه‌ی جامع تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که «کانت آن را «بینش بنیادین درباره‌ی گرایش عقل انسانی به متافیزیک نظری تلقی می‌کند» (Greer, 2001: 1). او با تمرکز بر محدودیت‌های عقل در تجربه و تمایل آن به فراتر رفتن از مرزهای شناخت ممکن، نقش توهم استعلایی را در نقد دعاوی متافیزیکی برجسته می‌سازد و توضیح می‌دهد «قضایای ترکیبی پیشینی» که مشخصه‌ی متافیزیک اند، واقعا به هیچ وجه امکان‌پذیر نیستند» (گریر، ۱۳۹۴: ۱۲) و از همین رو بر دیالکتیکی بودن آن‌ها تأکید می‌کند.

ج. پژوهش‌های فارسی‌زبان

در حوزه فارسی‌زبان، منابع محدودتر و بیشتر توصیفی هستند و کمتر به تحلیل مستقل و تطبیقی توهم استعلایی پرداخته‌اند:

محمد حکاک قزوینی (۱۳۸۸) در پژوهش خود با عنوان «مغالطات عقل محض در نظر کانت»، مسئله توهم استعلایی را شرح و بسط داده است. او تبیین می‌کند که «مغالطه‌ی ریشه‌دار استعلایی در عقل آدمی نهفته است، یعنی هر چیزی که مربوط به ساختار عقل و ذهن انسان است» (حکاک، ۱۳۸۸: ۱۴۶). این فرایند نشان‌دهنده سهم ما در معرفت و فعالیت‌های عقلانی‌مان است.

حسین معصوم (۱۳۹۴) در مقاله «دیالکتیک استعلایی در اندیشه کانت» توهم استعلایی را ناشی از کاربرد مقولات فاهمه فراتر از تجربه ممکن می‌داند. او توضیح می‌دهد که کانت اصول محدود به تجربه را «حلولی» و اصول فراتر از تجربه را «متعالی» می‌نامد. برخلاف توهم منطقی که قابل رفع است، «توهم استعلایی حتی پس از شناخت خطا باقی می‌ماند و به‌طور ذاتی ادعاهای متافیزیکی عقل را تقویت می‌کند» (معصوم، ۱۳۹۴)، زیرا عقل گرایش دارد مقولات فاهمه را به حوزه‌هایی تعمیم دهد که تجربه ممکن نمی‌تواند آن‌ها را تأیید کند.

بررسی این منابع نشان می‌دهد که در سنت فارسی‌زبان، گرایش غالب به معرفی کلیات فلسفه کانت و کاربردهای نظری آن محدود می‌شود و تحلیل مستقل و انتقادی توهم استعلایی کمتر صورت گرفته است به طور کلی، ادبیات موجود در تحلیل توهم استعلایی سه محور اصلی ارائه می‌دهد:

- فهم آن به عنوان خطای طبیعی خرد که نیازمند تصحیح و مهار است؛
- قرائتی که توهم استعلایی را شرط مثبت و مولد برای شکل‌گیری نقد خرد می‌داند؛
- دیدگاهی که آن را حلقه‌ی واسط میان مقولات فاهمه و ایده‌های خرد می‌بیند.

1. Paul Guyer (1948)

2. Kant and the Claims of Knowledge

3. Michel Greer

4. Kant's Doctrine of Transcendental Illusion (2001)

۵. قضایای ترکیبی پیشینی نزد کانت گزاره‌هایی‌اند که در آن‌ها محمول چیزی فراتر از مفهوم موضوع می‌افزاید، در عین حال اعتبارشان مستقل از تجربه و مبتنی بر عقل محض است؛ نمونه‌های شاخص آن در ریاضیات و اصل علیت در طبیعات دیده می‌شود.

با وجود تلاش‌های گسترده، شکاف‌هایی در ادبیات پژوهشی آشکار است: نسبت توهّم استعلایی با عقل عملی و پیوند آن با اخلاق و دین به گونه‌ی نظام‌مند بررسی نشده و ارتباط این مفهوم با مباحث متافیزیک معاصر، به‌ویژه در سنت پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی، هنوز به‌طور کافی روشن نیست. این خلأها ضرورت بازخوانی و بررسی مجدد توهّم استعلایی را در زمینه ریشه‌ها، کارکردها و جایگاه آن در تحولات پساکانتی و فلسفه معاصر آشکار می‌سازد.

مبانی نظری و مفهومی

کانت در بخش «دیالکتیک استعلایی» از نقد خرد ناب، توهّم استعلایی را در سه صورت اصلی بسط می‌دهد: پارالوژیزم‌های خرد ناب، آنتینومی‌های خرد ناب، و ایده‌ی الهیاتی. هر یک از این اشکال نشان می‌دهند که خرد چگونه در پی مطلق، از حدود تجربه فراتر می‌رود و در نتیجه، به احکامی می‌رسد که از نظر کانت توهّم‌آمیزند.

۱. پارالوژیزم‌ها: نفس و جاودانگی روح

پارالوژیزم‌ها نمونه‌هایی از استدلال‌های نادرست اند که در آن‌ها عقل، از طریق مقایسه‌ها و قیاس‌های کاذب، درباره نفس به نتایجی موهوم دست می‌یابد. به تعبیر کانت، «پارالوژیزم استعلایی قیاسی است که بنیان استعلایی آن ما را ملزم می‌سازد تا از حیث صورت، نتیجه‌ای نادرست اخذ کنیم» (Kant, 1973: 3). از این منظر، خرد با اتکا بر مقوله‌ی جوهر می‌کوشد وجود نفس را به‌عنوان موجود مستقل، بسیط و جاویدان اثبات نماید.

نمونه‌ی کلاسیک این استدلال چنین است: «نفس همان چیزی است که می‌اندیشد، و آنچه می‌اندیشد تقسیم‌پذیر نیست، پس نفس بسیط و جاویدان است». کانت این نوع استدلال را مصداق روشن یک پارالوژیزم می‌داند، زیرا در آن مفهومی که تنها در قلمرو تجربه اعتبار دارد به نحو ناموجه به حوزه‌ی فراتر از تجربه تسری داده می‌شود. او تصریح می‌کند: «مقوله‌ی جوهر از مفاهیم پیشینی ذهن است که در جریان استنتاج استعلایی مفاهیم محض فاهمه و در نسبت با تبیین تجربه کشف می‌گردد» (کانت، ۱۳۷۰: بند ۵/۱۱۲). این مقوله به داده‌های حسی و عینی تعلق دارد و اعتبار آن محدود به حوزه‌ی تجربه است؛ بنابراین، کاربرد آن درباره‌ی «نفس به مثابه‌ی شیء فی‌نفسه» چیزی جز تجاوز از حدود مجاز خرد نیست. بدین سان، آنچه در اینجا رخ می‌دهد همان «توهّم استعلایی» است: عقل می‌کوشد از گزاره‌ای تجربی — یعنی «من می‌اندیشم که یک گزاره تجربی است، به گزاره‌ای متافیزیکی درباره جوهر نفس گذر کند» (Kim, 20016: 3)، اما این گذار، از نظر کانت، ناموجه و فاقد مبنای معرفتی است.

۲. آنتینومی‌ها: تناقض‌های عقل درباره‌ی جهان

آنتینومی‌ها صورت دیگر از «توهّم استعلایی» اند که در آن عقل، در مواجهه با پرسش از کلیت جهان، به تناقض درونی گرفتار می‌شود. در این وضعیت، عقل دچار دوپارگی می‌گردد؛ به گونه‌ای که بخشی از عقل با بخش دیگر ناسازگار می‌شود و میان آن‌ها تنش و ستیز اجتناب‌ناپذیر پدید می‌آید. به تعبیری: «خواست عقل موجه، اما عمل آن ناموجه است» (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۷۵). این همان وضعیتی است که عقل در آن سرگشته می‌شود و گویی هیچ راه‌هایی در برابر خود نمی‌بیند.

گرچه ریشه‌های این مناقشه را می‌توان در اندیشه‌های پیشاسقراطیان سراغ گرفت — برای نمونه در طالس و آنکساگوراس که به مسئله‌ی حدوث و قدم جهان پرداخته‌اند — و افلاطون نیز اشاراتی به این پرسش‌های بنیادین داشته است، اما نخستین کسی که ماهیت «آپوریایی» این مفاهیم را آشکار ساخت، ارسطو بود. او نشان داد که برخی مسائل فلسفی به گونه‌ای طرح می‌شوند که عقل را به بن‌بست می‌کشانند. در قرون وسطی، توماس آکویناس این دشواری‌ها را به حوزه ایمان و وحی حواله داد، و اندکی بعد ویلیام اوکامی — منطق‌دان انگلیسی — آن‌ها را به‌عنوان «مهملات فلسفی» به حاشیه راند.

با این همه، نقطه‌ی عطف در فهم و صورت‌بندی آنتینومی‌ها در اندیشه‌ی کانت پدیدار شد. او برای نخستین‌بار این مناقشات را نه به‌منزله‌ی ضعف یا شکست عقل، بلکه به‌مثابه‌ی پیامد طبیعی کاربست نادرست آن تحلیل کرد. کانت در نقد خرد ناب آنتینومی‌ها را در چهار صورت اصلی (جهان از حیث زمان و مکان، تقسیم به اجزاء، علیت، و وجود علت واجب) بررسی نمود و نشان داد که عقل در هر یک از این موارد می‌تواند استدلال‌هایی موجه هم به سود تنز و نیز به سود آنتی‌تنز عرضه کند. بدین ترتیب، تناقض نه از فقدان انسجام منطقی، بلکه از فراروی عقل نظری از مرزهای تجربه ناشی می‌شود.

اهمیت کار کانت در آن است که آنتینومی‌ها را در چارچوب نظریه‌ی معرفت تبیین کرد و نشان داد که محدوده‌ی مجاز عقل نظری، قلمرو تجربه است و نه فراتر از آن. به بیان دیگر، آنتینومی‌ها نشانه‌ای روشن از ضرورت نقد عقل‌اند؛ زیرا عقل را وادار می‌کنند تا حدود و ثغور مشروعیت خویش را بازشناسد و از فراروی به قلمروی که به او تعلق ندارد خودداری ورزد.

کانت چهار آنتینومی مشهور را بررسی می‌کند:

۱. جهان آغازی دارد / جهان بی‌نهایت است.

۲. هر چیز مرکب از اجزای بسیط است / هیچ چیز بسیطی وجود ندارد.

۳. در جهان آزادی وجود دارد / همه چیز تابع قوانین علیت طبیعی است.

۴. موجود ضروری وجود دارد / هیچ موجود ضروری‌ای وجود ندارد.

این تناقض‌ها از آن‌جا ناشی می‌شوند که عقل می‌کوشد کل جهان را همچون شیء کامل و متعین در نظر بگیرد، در حالی که جهان به‌مثابه‌ی «کلیت مطلق» هرگز در تجربه داده نمی‌شود. از این رو، هم حکم موافق و نیز حکم مخالف، به یک اندازه بر بنیاد عقل قابل استدلال اند. این همان «توهم استعلایی» است: یعنی به‌کارگیری عقل در جایی که هیچ موضوعی برای آن در تجربه موجود نیست.

کانت با تحلیل آنتینومی‌ها نشان می‌دهد که عقل در ذات خود گرایش گریزناپذیر به سوی مطلق دارد؛ با این حال، مرز میان «پدیدار» و «شیء فی‌نفسه» باید به‌دقت رعایت شود. تنها در این صورت است که عقل می‌تواند به رسالت حقیقی خود، یعنی نقد و تعیین حدود شناخت بشری، وفادار بماند.



۳. ایده‌ی الهیاتی: براهین اثبات خدا

سومین صورتِ توهّم استعلایی در تلاش عقل برای اثبات وجود خدا آشکار می‌شود. کانت در نقد خرد ناب سه برهان سنتی اثبات وجود خدا — یعنی برهان وجودی، برهان کیهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی — را با دقت و روشمندی مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، برهان وجودی که وجود را همچون محمول ذاتی در مفهوم خدا می‌گنجاند، بر مغالطه‌ای بنیادین استوار است؛ زیرا «وجود» محمول واقعی نیست که بتواند به مفهوم افزوده شود. برهان کیهان‌شناختی نیز، هرچند از امکان و ضرورت حرکت می‌کند، در نهایت به همان برهان وجودی بازمی‌گردد و بدون آن بی‌اعتبار می‌شود. برهان غایت‌شناختی نیز — که بر پایه‌ی مشاهده‌ی نظم و غایت در طبیعت استوار است — گرچه می‌تواند فرض موجودِ مدبر یا معمار جهان را موجه سازد، اما هرگز توان اثبات وجود موجودِ نامتناهی، مطلق و ضروری را ندارد.

کانت بدین ترتیب نشان می‌دهد که در همه‌ی این براهین، عقل می‌کوشد از حدود تجربه و مقولات فاهمه فراتر رود و چیزی را که فراتجربی است به منزله‌ی واقعیت عینی اثبات کند. اما از منظر او، چنین تلاشی چیزی جز نمونه‌ای بارز از توهّم استعلایی نیست؛ زیرا عقل در اینجا امری را همچون موضوع تجربه در نظر می‌گیرد که در قلمرو تجربه قرار ندارد.

در نهایت، سه صورت اصلی توهّم استعلایی که کانت در نقد خرد ناب تحلیل می‌کند، چهره‌های گوناگون یک مشکل بنیادین را نشان می‌دهند: به محض آنکه عقل بشری از مرز تجربه فراتر می‌رود، به خطاهای ساختاری گرفتار می‌شود. درباره‌ی نفس، این خطا به صورت پارالوژیسم پدیدار می‌گردد؛ درباره‌ی جهان، به شکل آنتینومی؛ و درباره‌ی خدا، به صورت براهین نادرست اثبات وجود. بدین سان، دستاورد کانت تنها نفی این مدعیات نیست، بلکه نشان دادن این حقیقت است که گرایش عقل به سوی مطلق، گرایش طبیعی، درونی و گریزناپذیر است. از همین رو، نقد خرد ناب پاسخی است به این وضعیت: پاسخی که رسالت آن روشن ساختن مرز میان شناخت علمی و اندیشه‌ی متافیزیکی، و بازداشتن عقل از افتادن در دام توهّمات استعلایی است.

نقش نقد خرد ناب در رفع توهّم استعلایی

یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های کانت در نقد خرد ناب مهار گرایش ذاتی و گریزناپذیر عقل به مطلق است؛ گرایشی که اگر بدون هدایت رها شود، به پیدایش توهّمات استعلایی می‌انجامد. پرسش اساسی اینجاست: چگونه می‌توان میان کاربست موجه عقل و کاربرد ناموجه آن تمایز نهاد و از گرفتار آمدن در مغالطه‌های متافیزیکی پرهیز کرد؟ کانت در پاسخ به این پرسش، پروژه‌ی نقد خرد را به مثابه‌ی نقشه‌ای سامان می‌دهد که وظیفه‌اش ترسیم حدود و ثغور شناخت انسانی و تعیین مرزهای اعتبار آن است.

۱. کانت با تمایز بنیادی میان کاربست موجه عقل و کاربست ناموجه آن، بنیان نقد خویش را استوار می‌سازد. از نظر او، عقل هنگامی موجه است که در قلمرو تجربه عمل کند، یعنی مفاهیم و مقولات خود را تنها در نسبت با آنچه در شهود حسی داده می‌شود به کار بندد. در مقابل، ناموجه بودن عقل زمانی رخ می‌دهد که بکوشد از این محدوده فراتر رود و مفاهیم و مقولات خویش را به اموری اطلاق کند که هیچ‌گاه در تجربه ظاهر نمی‌شوند؛ همچون نفس بسیط، کلیت جهان یا موجود مطلق. همین مرزبندی نقادانه امکان شناسایی و مهار توهّمات استعلایی را فراهم می‌آورد. این توهّمات ریشه در گرایش طبیعی عقل به مطلق دارند و تنها از رهگذر نقد است که می‌توان آنها را بازشناخت و محدود کرد. بدین ترتیب، نقد خرد ناب نه به معنای انکار یا تضعیف عقل، بلکه به معنای تنظیم، تحدید و پاسداشت کارکرد راستین آن است.

۲. برای کانت، شهود حسی (فضا و زمان) و مقولات فاهمه (مانند علیت، جوهر و وحدت) دو شرط بنیادین برای امکان تجربه‌اند. او تأکید می‌کند که «مقولات به‌تنهایی تهی از محتوا هستند و شهود بدون مقولات کور است» (Kant, 1973: A239/ B229) از این منظر، معرفت تنها در پیوند این دو پدید می‌آید. هنگامی که عقل مقولات را از شهود حسی جدا می‌کند و می‌کوشد آنها را به واقعیت‌هایی فراتجربی نسبت دهد، توهّم استعلایی شکل می‌گیرد. نقد خرد ناب با برجسته ساختن این وابستگی متقابل یادآور می‌شود که هیچ شناختی از «شیء فی‌نفسه» ممکن نیست و هر آنچه شناخته می‌شود در افق پدیدارها و به واسطه‌ی شهود و مقولات تحقق

می‌یابد. به این ترتیب، توهّم استعلایی در بنیاد خود چیزی جز گسستن نابجا و نادرست این پیوند نیست.^۳ غایت بنیادین نقد خرد ناب تعیین حدود معرفت بشری است. کانت نشان می‌دهد که عقل، هر چند گرایش ذاتی به سوی مطلق دارد، اما این گرایش نباید به مثابه‌ی توانایی واقعی در شناخت امور ماورای تجربه تلقی شود. عقل باید «نقشه‌ی سرزمین شناخت» را ترسیم کند: درون مرزها، یعنی در قلمرو تجربه، علم و شناخت معتبر ممکن است؛ اما بیرون از آن، یعنی در قلمرو «نومن»، تنها اندیشه و تأمل امکان‌پذیر است و نه شناخت. بدین‌سان، نقد خرد ناب با تحدید عقل نظری، هم راه را برای علوم تجربی و ریاضی هموار می‌کند و نیز متافیزیک سنتی را از مدعیات ناموجه آن پاک‌سازی می‌نماید. حاصل این نقد نابودی متافیزیک نیست، بلکه بازسازی آن بر بنیان نقادانه است: متافیزیک به‌مثابه‌ی تبیین شرایط امکان تجربه و شناخت، نه به‌مثابه‌ی علمی درباره‌ی اشیای ماورای تجربه.

سرانجام، نقد خرد ناب در مواجهه با توهّم استعلایی وظیفه‌ای دوگانه بر عهده دارد: نخست، مرزبندی میان کاربرد موجه و ناموجه عقل و دوم، استقرار دستگاه معرفتی بر اساس پیوند ضروری شهود و مقولات. هدف نهایی این نقد تعیین افق و حد نهایی معرفت انسانی است. بدین‌سان، عقل به جای گرفتار شدن در تناقض‌ها و مغالطه‌های خودساخته، به نیروی سامان‌بخش و خودآگاه بدل می‌شود. به بیان دیگر، کانت با نقد خرد ناب عقل را از «خودفریبی استعلایی» می‌رهاند و آن را در جایگاه حقیقی‌اش به کار می‌گیرد: به‌مثابه‌ی شرط امکان علم و نه در مقام مدعی شناخت مطلق.

یافته‌های پژوهش

۱. توهّم استعلایی به منزله‌ی ساختار ذاتی عقل

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که توهّم استعلایی در فلسفه‌ی کانت نه یک لغزش تصادفی یا خطای روان‌شناختی، بلکه ریشه در ساختار ذاتی عقل دارد. عقل، در سرشت خویش، گرایش به مطلق دارد و همین گرایش آن را به طرح پرسش‌هایی درباره‌ی نفس، جهان به‌مثابه‌ی کل و خدا سوق می‌دهد. بنابراین، توهّم استعلایی را باید نشانه‌ای از خصلت فراتجربی عقل دانست؛ خصلتی که امکان اندیشیدن به امور متعالی را فراهم می‌آورد، هرچند همواره در معرض خطا و مغالطه است.

۲. پیوند ساختار دیالکتیکی عقل با نقد معرفت

تحقیق نشان داد که عقل نزد کانت ساختاری دیالکتیکی دارد؛ ساختاری که از یک‌سو خاستگاه توهّمات استعلایی است و از سوی دیگر زمینه‌ساز حرکت فرهنگی و نظری انسان می‌باشد. کانت در نقد خرد ناب، دیالکتیک را از نو زنده می‌کند و آن را با توهّمات استعلایی پیوند می‌زند تا نشان دهد عقل تنها در قلمرو تجربه مشروع است و فرازوی از این حد به خطا می‌انجامد. بدین‌سان، او مرزهای عقل را تحدید می‌کند و عقل را در مقام شرط امکان علم تثبیت می‌نماید؛ در حالی که هگل دیالکتیک را نظام‌مند و کل‌گرایانه به کار می‌گیرد و آن را به تمامی عرصه‌های وجود و تاریخ گسترش می‌دهد.

۳. نقد به‌مثابه‌ی خودآگاهی عقلانی

بررسی حاضر نشان می‌دهد که نقد کانتی تنها بر افشای خطای عقل تمرکز ندارد، بلکه آن را به فرصتی برای بازاندیشی در حدود شناخت بدل می‌سازد. عقل با آگاهی از گرایش ذاتی خود به مطلق، هم از فریفتگی به آن رها می‌شود و نیز از این گرایش برای تعیین حدود مشروعیت معرفت بهره می‌برد. بنابراین، توهّم استعلایی نه پایان عقل، بلکه نقطه‌ی عزیمت برای تأسیس خودآگاهی نقادانه است؛ خودآگاهی‌ای که امکان فلسفه‌ی انتقادی را فراهم می‌آورد.

۴. مرزبندی میان علم و متافیزیک سنتی

پژوهش نشان می‌دهند که مفهوم توهم استعلایی نقش بنیادینی در تحدید قلمرو معرفت ایفا می‌کند. علوم تجربی در حوزه مشروع عقل جای می‌گیرند، زیرا بر شهود حسی و مقولات فاهمه استوارند؛ حال آنکه متافیزیک سنتی با عبور از این مرز و ادعای شناخت نومن‌ها گرفتار نامشروعیت می‌شود. بدین‌سان، توهم استعلایی همان نقطه‌ای است که مرز میان علم و متافیزیک روشن می‌گردد و فلسفه‌ی نقادانه هویت خود را از دل این مرزبندی به دست می‌آورد.

۵. تأثیر تاریخی و پساکانتی

سرانجام، پژوهش نشان داد که ایده‌ی توهم استعلایی تأثیر ژرف بر تاریخ فلسفه‌ی مدرن و معاصر بر جای نهاده است. این ایده به نقطه‌ی آغازین بحث‌های بنیادین در ایده‌آلیزم آلمانی بدل شد و در اندیشه‌های فیخته، شلینگ و هگل بازتاب یافت؛ هر یک از این متفکران کوشیدند راهی برای فراروی از محدودیت‌های کانتی بیابند. در فلسفه‌ی معاصر نیز این مفهوم همچنان الهام‌بخش مباحثی درباره‌ی مرز عقلانیت، امکان متافیزیک و حدود تجربه‌پذیری است. بدین‌گونه، توهم استعلایی نه تنها مسئله‌ای درونی در فلسفه‌ی کانت است، بلکه به حلقه‌ای کانونی در زنجیره‌ی تاریخ اندیشه‌ی فلسفی بدل می‌شود.

بحث و پیامدها

توهم استعلایی در فلسفه‌ی کانت، فراتر از یک مفهوم تنها انتقادی، چارچوبی برای بازاندیشی مرزهای عقل و معرفت فراهم می‌کند. این مفهوم نه تنها خطای عقل را نشان می‌دهد، بلکه راهی برای فهم محدودیت‌ها و توانایی‌های عقل باز می‌گشاید و امکان تحلیل نقش متافیزیک، اخلاق و دین را در نظام فلسفی کانت فراهم می‌سازد. بررسی یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که پیامدهای توهم استعلایی در سه حوزه اصلی قابل تحلیل‌اند:

۱. پیامدهای نظری: جایگاه متافیزیک پس از نقد کانت

بر اساس تحلیل هنری آلیسون، یکی از پیامدهای بنیادین توهم استعلایی بازتعریف جایگاه متافیزیک است. پس از نقد خرد ناب، متافیزیک دیگر نمی‌تواند داعیه‌ی علم به واقعیت‌های ماورای تجربه داشته باشد؛ زیرا هر تلاشی برای شناخت نفس بسیط، جهان به مثابه‌ی کل یا موجود مطلق، گرفتار توهم استعلایی است، «چرا که همه‌ی اشیای تجربه‌ممكن، تنها نمودهایی‌اند که هرچند به صورت موجودات گسترده یا مجموعه‌ای از تغییرات پدیدار می‌شوند، وجود مستقل و برون‌ذاتی ندارند» (Allson, 11: 2004).

پل گایر بر این باور است که استدلال‌های کانت «الگویی معرفت‌شناسانه برای تأیید باورها» و «چارچوب بنیادین برای توجیه آن‌ها» ارائه می‌کنند. به نظر او، شرایط امکان‌شناسانه‌ی کانت «اصولی‌اند که برای توجیه ادعای تجربی معرفت ناگزیر باید به آن‌ها مراجعه شود و در عین حال، شرایطی برای تأیید یا تصدیق داورهای تجربی فراهم می‌آورند» (Guyer, 1987: 258-259).

دیتر هنریش^۱ فیلسوف معاصر آلمانی نیز تأکید دارد که نقد خرد ناب، امکان طرح مسائل فلسفی بنیادین را در چارچوب عقلانیت حفظ می‌کند و بدین‌سان بستر تاریخی شکل‌گیری ایده‌آلیزم آلمانی را فراهم می‌آورد. از این منظر، توهم استعلایی هم‌زمان محدودکننده و بازسازنده جایگاه متافیزیک است و آن را در پرتو نقادانه‌ی عقل بازتعریف می‌کند؛ این در حالی است که او در پرتو فلسفه‌ی کانت، «فرو نکاستن شناخت به تجربه» (هنریش، ۱۳۸۲: ۱۲۴) را نیز برجسته می‌کند.

1. Dieter Henrich (1927)

۲. پیامدهای عملی: ارتباط با اخلاق و دین در فلسفه‌ی کانت

کانت، همان گونه که آلیسون تحلیل می‌کند، با تحدید عقل نظری، مسیر عقل عملی و اخلاق را هموار می‌سازد. توهّم استعلایی، اگرچه عقل نظری را محدود می‌کند، اما امکان فرض‌های ضروری^۱ عقل عملی مانند خدا، آزادی و جاودانگی روح را فراهم می‌آورد. این مفاهیم در مقام شرط امکان کنش اخلاقی معنا پیدا می‌کنند، نه به مثابه‌ی گزاره‌های اثباتی. گایر و هنریش نیز بر اهمیت این تمایز تأکید دارند و نشان می‌دهند که محدودیت عقل نظری، در واقع، زمینه‌ی عقلانیت اخلاقی و دینی را تقویت می‌کند و مانع از افراط یا ادعای شناخت مطلق می‌شود. بنابراین، توهّم استعلایی نه مانعی برای اخلاق و دین، بلکه بستر عقلانی و مشروع برای آنها فراهم می‌آورد و نقش مثبت آن آشکار می‌شود.

۳. کاربردهای امروزی: مرز میان علم، فلسفه و دین

همچنان که آلیسون و گایر خاطرنشان می‌کنند، مفاهیم کانتی توهّم استعلایی راهنمایی کاربردی برای مرزبندی میان علم، فلسفه و دین ارائه می‌دهند. علم در قلمرو تجربه و آزمون‌پذیری محدود می‌شود، فلسفه در مقام نقد و تبیین بنیادهای عقلانی عمل می‌کند، و دین اگر در نسبت با عقل باقی بماند، باید در حوزه ایمان عقلانی بازاندیشی شود. این مرزبندی کانتی، همچنان که هنریش یادآوری می‌کند، می‌تواند از تعارض‌های بی‌پایان میان این سه حوزه جلوگیری کند و چارچوب عقلانی برای تعامل میان آنها فراهم آورد. از این منظر، مفهوم توهّم استعلایی همزمان محدودیت عقل نظری را نشان می‌دهد و افق‌های تازه‌ای برای فلسفه، اخلاق و دین باز می‌کند، به گونه‌ای که مرزهای معرفت و مسئولیت عملی عقل به گونه‌ی همزمان روشن و مشروع باقی می‌مانند.

۸. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که توهّم استعلایی در فلسفه‌ی کانت، نه تنها خطای نظری، بلکه ساختاری ذاتی در گرایش عقل به فراتر از تجربه است. پرسش اصلی تحقیق، این بود که چگونه توهّم استعلایی نقش عقل را محدود می‌کند و همزمان می‌تواند ابزاری برای بازشناسی مرزهای معرفت فراهم آورد. پاسخ ارائه‌شده نشان می‌دهد که کانت با نقد خرد ناب، عقل نظری را از دام توهّم استعلایی رها کند و آن را در چارچوب نقادانه قرار داد، به گونه‌ای که هم توانایی‌های عقل برای شناخت پدیده‌ها حفظ شود و نیز ادعاهای نامشروع متافیزیکی مهار گردد.

اهمیت توهّم استعلایی در نظام انتقادی کانت را نمی‌توان دست کم گرفت: این مفهوم، عقل را هم محدود و هم هدایت می‌کند، مرز میان علم و متافیزیک را روشن می‌سازد، و زمینه‌ی امکان عقل عملی، اخلاق و دین را تأمین می‌کند. توهّم استعلایی نه پایان عقل، بلکه نقطه‌ی عزیمت عقل نقادانه است و امکان بازاندیشی در سرشت عقل، متافیزیک و فلسفه‌ی عملی را فراهم می‌آورد.

این پژوهش همچنین شکاف‌های بالقوه برای تحقیقات آتی را نشان داد. از جمله، بررسی تطبیقی توهّم استعلایی با سنت‌های فلسفی معاصر، مانند پدیدارشناسی یا فلسفه‌ی تحلیلی، می‌تواند نشان دهد که چگونه مفهوم کانتی توهّم استعلایی در فهم محدودیت و توانایی عقل در سنت‌های فلسفی دیگر نیز قابل کاربرد است. مطالعه تطبیقی این مفهوم می‌تواند به گسترش فهم فلسفه‌ی انتقادی کانت و کاربرد آن در مباحث امروزی فلسفه، علم و دین کمک شایان کند.

بدین سان، توهّم استعلایی نه تنها به مثابه‌ی یک مفهوم تاریخی و تحلیلی در فلسفه‌ی کانت اهمیت دارد، بلکه به عنوان ابزار نظری و روش‌شناختی برای مواجهه با چالش‌های معرفت‌شناختی، اخلاقی و فلسفی عصر مدرن و معاصر، افق تازه برای پژوهش‌های آینده می‌گشاید.

1. Postulates

منابع

فارسی

- اشراق، سید حسین. (۱۳۹۷). در باره فلسفه‌ی علوم اجتماعی. کابل: نشر عازم.
- اکرمی، موسی. (۱۳۸۴). کانت و مابعدالطبیعه. تهران: گام نو.
- حکاک، سید محمد. (۱۳۸۸). مغالطات عقل محض در نظر کانت. فلسفه دین، ۶(۲)، ۷. تهران: دانشگاه تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۶). از برونو تا کانت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طالب‌زاده، سید حمید. (۱۳۹۳). شوپنهاور و گذار از روش استعلایی کانت. حکمت و فلسفه، ۱۰(۳). تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۰). تمهیدات (مترجم: غلام علی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گریب، میشل. (۱۳۹۴). نقد کانت بر متافیزیک (مترجم: داود میرزایی). تهران: ققنوس.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۶۳). فلسفه‌ی نقادی کانت. تهران: هما.
- معصوم، حسین. (۱۳۹۴). دیالکتیک استعلایی در اندیشه کانت. بازیابی شده از <https://rasekhoon.net/article/show/1088844>
- هنریش دیتلر. (۱۳۸۲). تبیین کانت از داوری زیباشناختی. فصلنامه زیباشناخت (مترجم: مجید ابوالقاسم‌زاده). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

انگلیسی:

- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Grier, M. (2001). *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1973). *Critique of pure reason* (N. Kemp Smith, Trans.). London: Macmillan.
- Kant, I. (1997). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans. & Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

آلمانی:

- Kim, H. (2016). *Zur Empirizität des „Ich denke“ in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Doctoral dissertation, Philosophische Fakultät, Universität Siegen). Siegen: Universität Siegen.
- Koßler, M. (1999). *Der transzendente Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Kant-Studien, 90(1), 1–22. <https://doi.org/10.1515/kant.1998.90.1.1>
- Rohs, P. (2015). *Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt*. In O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker Auslegen* (Bd. 17/18, S. 447–464). Berlin: Akademie Verlag.
- Watkins, E. (2015). *Die Antinomie der reinen Vernunft, Abschnitte 3–8*. In O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker Auslegen* (Bd. 17/18, S. 447–464). Berlin: Akademie Verlag.



فلسفه ورزشی یعنی آموختن زیستن

مکارم داریوش در گفت‌وگو با آندره کنت اسپونویل،
فیلسوف و نویسنده‌ی معاصر فرانسوی



بیشتر فیلسوفان بزرگ ما در عین حال نویسندگانی سترگ‌اند، که چنین چیزی نه در آلمان (جز در مورد نیچه، که خود نیز فیلسوفان فرانسوی را ترجیح می‌داد) و نه در انگلستان صادق نیست. این ناشی از نوع فروتنی نظری است: متفکران فرانسوی به ندرت مدعی‌اند که از دیدگاه خدا یا مطلق سخن بگویند. آنان به بیان هرچه روشن‌تر دیدگاه شخصی خویش بسنده می‌کنند، دیدگاهی که به ناچار همواره امری ذهنی باقی می‌ماند. تأملات مابعدالطبیعی دکارت چیزی نیست جز شرح زندگی فکری او. و چه چیز شخصی‌تر از مقالات مونتنی یا اندیشه‌های پاسکال؟ فلسفه‌ورزی به شیوه‌ی فرانسوی، فلسفه‌ورزی به زبان اول شخص است.

جهان واقعی، با تمام عظمت، شگفتی و پیچیدگی‌ها، خود به تنهایی کافی و جذاب است؟ افزون بر این، من چندان در زندگی و خوشبختی کامیاب نبودم، در حالی که در سال آخر دبیرستان دریافتم در فلسفه استعدادی دارم! فلسفه تنها درسی بود که همواره بهترین نمره را در آن می‌گرفتم، غالباً با چند امتیاز اختلاف نسبت به نفر دوم. بنابراین به‌جا دانستم که توان فکری‌ام را در خدمت ضعف زیستن خود قرار دهم. این خود فلسفه است؛ بهتر اندیشیدن برای بهتر زیستن. غالباً می‌گویم فلسفه یعنی اندیشیدن به زندگی و زیستن اندیشه‌ی خویش و هرچه زندگی دشوارتر شود، نیاز به فلسفه بیشتر می‌شود به‌ویژه هنگامی که دشواری‌ها بیش از آن که به شرایط بیرونی مربوط باشند، به احوال درونی بازگردند. احوال من غالباً آمیخته به اضطراب یا اندوه بود؛ ناگزیر بودم بسیار بیندیشم تا اندکی شادی و آرامش دست‌کم دوباره امکان‌پذیر گردد. نخستین کتاب‌های فلسفی که خواندم، حتی پیش از سال آخر دبیرستان، اندیشه‌های بلز پاسکال، ترس و لرز کیرکگور (که هر دو را کشیش کاتولیک دبیرستانم، برنار فییه که بعدها دوستی بسیار عزیز باقی ماند، به من توصیه کرد) و اسطوره سیزیف البر کامو بود. سه متفکر تراژیک، و شاید به همین دلیل سخت مورد پسند من افتادند و عمیقاً مرا تحت تأثیر قرار دادند. سپس در سال آخر دبیرستان، به راهنمایی آموزگارم، پیر هروه، تقریباً سراسر پدیدارشناسی ادراک اثر موریس مرلو پونتی و هستی و نیستی ژان پل سارتر را خواندم. این آثار مرا به شدت تحت تأثیر قرار دادند، بی آن که کاملاً مرا قانع کنند؛ به گمانم چیزی از تراژدی و واقعیت در آن‌ها کم بود. باید بیفزایم که در میان این‌ها، مه ۱۹۶۸ رخ داد که من با شور و شوقی فراوان در آن شرکت کردم (شانزده ساله بودم و دانش‌آموز دبیرستانی در پاریس). آن رویداد مرا در شور و شوق سیاسی غرق کرد، شوری که به گمانم جوان‌ها امروز به دشواری می‌توانند تصویری از آن داشته باشند: سرشار از صداقت، سخاوت و ساده‌لوحی. و چون هر شور و شوقی یک‌سو نگر است، آن شور مرا از دیانت نوجوانی‌ام دور کرد؛ نخست علاقه‌ام به خدا از میان رفت و سپس ایمانم. اما مارکس مرا شیفته ساخت، به‌ویژه در قرائت بسیار دقیق و حتی سخت‌گیران‌های که لویی آلتوسر از او به دست می‌داد. به این ترتیب، نوجوان مسیحی پانزده‌ساله، چند سال بعد، به کمونیستی فعال و فیلسوفی ماتریالیست بدل شد. البته کمونیسم برای من بیش از ده سال به درازا نکشید؛ در سال ۱۹۸۰، پس از چند سال مخالفت درونی، از حزب کمونیست

آندره کنت اسپونویل، فیلسوف فرانسوی متولد ۱۹۵۲ در پاریس، از مهم‌ترین چهره‌های فلسفه امروز است. اندیشه‌ی او در ادامه‌ی سنتی انسان‌گرایانه، مادی و خردگرایانه قرار دارد، اما به دانشگاه و کتابخانه محدود نمی‌شود. او باور دارد که فلسفه باید در زندگی روزمره حضور داشته باشد و به پرسش‌ها و دغدغه‌های هر انسانی پاسخ دهد. به نظر اسپونویل، فلسفه تنها یک کار نظری یا انتزاعی نیست؛ بلکه تمرینی زنده است که کمک می‌کند جهان را بهتر بفهمیم، روشن‌تر فکر کنیم و آزادتر و آرام‌تر زندگی کنیم. نوشته‌ها و سخنان او ساده، شفاف و دقیق‌اند؛ شیوه‌ای که از متفکران بزرگی چون مونتئی، دکارت و پاسکال الهام گرفته، اما در عین حال راهی تازه و امروزی گشوده است. او موضوعاتی را بررسی می‌کند که برای همه انسان‌ها مهم‌اند؛ خوشبختی و رنج، آزادی، عشق، اخلاق و معنویت، چه دینی و چه غیر دینی. اسپونویل می‌گوید، فلسفه بیش از آن که افزودن به دانسته‌های ما باشد، دعوتی است به اندیشیدن درباره آنچه می‌دانیم و آنچه نمی‌دانیم. فلسفه ما را وادار می‌کند وجود خود را بیازماییم، به محدودیت‌ها و فناپذیری‌مان آگاه شویم، میان خواسته‌ها و مسوولیت‌ها تعادل پیدا کنیم و با خرد و انسان‌دوستی در جهانی پیچیده زندگی کنیم. او همچنین بر مسوولیت فردی و جمعی تأکید دارد. برای اسپونویل، اندیشیدن، نوشتن و فلسفه‌ورزی راه‌هایی هستند برای آزاد نگه داشتن ذهن و پرورش یک زندگی متفکرانه، حتی در برابر بی‌عدالتی‌ها و بحران‌های زمانه. تأثیر او از مرزهای فرانسه فراتر رفته و بسیاری در اروپا و جهان از ایده‌هایش بهره برده‌اند؛ ایده‌هایی که ابزارهایی به ما می‌دهند تا در باره‌ی شرایط انسانی بیندیشیم، خرد خود را پرورش دهیم و اخلاقی عملی و قابل زیست در زندگی بسازیم.

داریوش: آقای آندره کنت اسپونویل، شما زندگی خود را وقف فلسفه کرده و کوشیده‌اید فلسفه را در دسترس همگان قرار دهید. چگونه و در چه زمانی وارد دنیای فلسفه شدید، چه چیزی شما را به این مسیر کشاند و همچنان کدام فیلسوفان در آغاز بر اندیشه‌ی شما تأثیر گذاشتند و تا هنوز هم الهام‌بخش هستند؟

اسپونویل: در خردسالی می‌خواستم نویسنده شوم؛ چون در آن سنین چیزی جز رمان نمی‌خواندم، خود را رمان‌نویس می‌پنداشتم. اما هنگامی که در حدود هفده - هجده سالگی با فلسفه آشنا شدم، دریافتم که فلسفه بسی جالب‌تر از داستان‌پردازی است. چه نیازی به اختراع قصه داریم، وقتی

است. چه زیبایی! چه قدرتی چه وضوحی چه دقتی! چه ژرفایی! البته این امر من از ستایش نقد عقل محض کانت (که به نظر من بزرگ‌ترین فیلسوف دوران جدید است، همان‌گونه که ارسطو بزرگ‌ترین فیلسوف باستان بود) یا علم منطق هگل باز نمی‌دارد. با این حال، من در آن آثار به سرعت دچار ملال می‌شوم و کمتر به آن‌ها باور دارم. اراده‌ی کانت برای وارد کردن فلسفه به «راه مطمئن یک علم»، به گمانم ناشی از کژ فهمی فلسفه و خود علم بود. باور به «دانش مطلق» در نزد هگل نیز چیزی جز فریب خویش درباره‌ی دانش و خطا در باب مطلق نیست. خلاصه آن‌که من خود را آشکارا در سنتی جای دادم که آن را «سنت فرانسوی در فلسفه» می‌نامم؛ سنتی که از مونتینی، دکارت، پاسکال، ولتر، مونتسکیو، ووونارگ، دیدرو، روسو (با آن‌که می‌خواست «شهروند ژنو» باشد)، برگسون، آلن، کامو و حتی سارتر (آنگاه که از تقلید هایدگر دست می‌کشد و به دکارتی بودنش بازمی‌گردد) گذر می‌کند. چگونه می‌توان این سنت را توصیف کرد؟ پیش از هر چیز با «شفافیت»، بی‌گمان (آنچه نیچه «زیبایی شفافیت فرانسوی» می‌نامید)، در عین حال با زیبایی. «بیشتر فیلسوفان بزرگ ما در عین حال نویسندگانی سترگ‌اند، که چنین چیزی نه در آلمان (جز در مورد نیچه، که خود نیز فیلسوفان فرانسوی را ترجیح می‌داد) و نه در انگلستان صادق نیست. این ناشی از نوع فروتنی نظری است: متفکران فرانسوی به ندرت مدعی‌اند که از دیدگاه خدا یا مطلق سخن بگویند. آنان به بیان هرچه روشن‌تر دیدگاه شخصی خویش بسنده می‌کنند، دیدگاهی که به ناچار همواره امری ذهنی باقی می‌ماند. تأملات مابعدالطبیعی دکارت چیزی نیست جز شرح زندگی فکری او. و چه چیز شخصی‌تر از مقالات مونتینی یا اندیشه‌های پاسکال؟ فلسفه‌ورزی به شیوه‌ی فرانسوی، فلسفه‌ورزی به زبان اول شخص است.»

داریوش: بیش از صد تعریف از فلسفه وجود دارد، بسته به زمانه و اندیشمندان: افلاطون آن را عشق به دانایی می‌دانست، ارسطو شناخت علل نخستین، اسپینوزا فهم عقلانی طبیعت و انسان، نیچه نقد ارزش‌ها و آفرینش ارزش‌های تازه، و دلوژ آفرینش مفاهیم. تعریف شخصی شما از فلسفه چیست؟

اسپونویل: اجازه بدهید شما را به فرهنگ فلسفی ام (انتشارات PUF، 2021) یا به صفحات نخست فلسفه (مجموعه‌ی «چه می‌دانم؟»، PUF، 2005) ارجاع دهم. فلسفه چیست؟ فلسفه نوعی عمل نظری است (گفتاری، عقلانی، مفهومی) اما نه علمی، که «کل» را موضوع خود می‌گیرد، «عقل» را ابزار

بیرون آدم، زیرا دیدم که این حزب از اتحاد چپ فاصله گرفته و درعین حال از گسستن پیوند خود با اتحاد شوروی ناتوان است. اما از حیث فلسفی همچنان ماتریالیست ماندم و هنوز هم هستم. این یعنی چه؟ یعنی همانند دموکریتوس، اپیکور، لامتری و مارکس باور دارم که هرآنچه وجود دارد مادی است؛ به عبارت دیگر، چیزی غیرمادی یا صرفاً روحانی وجود ندارد؛ نه ایده‌های جدا از ماده، همچون افلاطون، و نه خدای غیرمادی، چنان‌که در ارسطو یا در ادیان توحیدی یافت می‌شود. ماتریالیسم از این منظر چیزی جز الحاد پی‌گیرانه نیست. اما این امر پیامدهای وجودی مهمی دارد: ماتریالیست بودن در روزگار ما یعنی قانع بودن به این‌که آنچه در من می‌اندیشد روح یا جوهری غیرمادی نیست، بلکه مغز است؛ مغزی که همچون هر اندام دیگر مادی است و با مرگ، نابودی کامل من را نیز در پی خواهد داشت. این یعنی برای بی‌خدایان و ماتریالیستان، وضع انسانی حاوی امری نومیدکننده است. تمام کوشش فلسفی من در این جهت بوده است که نشان دهم این نومیدی به جای آن‌که ما را محکوم به بدبختی کند، اگر پذیرفته شود، فضایی برای نوعی خوشبختی، هرچند تراژیک، و نوعی حکمت، هرچند ناقص، می‌گشاید. من این را «نامیدی شاد» نامیده‌ام، همانند «دانش شاد» نیچه، اما بیشتر بر اپیکور و اسپینوزا تکیه کرده‌ام که مرا به شدت تکان دادند (به گمانم بسیار نیرومندتر و راستین‌تر از پدیدارشناسی بودند)، در حالی که همواره با پاسکال در جدال مانده‌ام و در عین حال مونتینی را کشف کرده‌ام که به من کمک کرد دیگران را روشن‌تر بخوانم - بی آن‌که هرگز به تمامی به آن‌ها ایمان بیاورم.

داریوش: آثار شما به شفافیت و سادگی معروف است. درست همانند کارل پوپر یا برتراند راسل، به نظر می‌رسد نوشتاری ساده و روشن را ترجیح می‌دهید، به‌ویژه برای دانشجویان و جوان‌ها. برای دانشجوی غیر فرانسوی چون من، نوشته‌های شما بسیار خواندنی و روان است. دلیل گزینش این سبک نگارش چیست و به نظر شما شفافیت چگونه می‌تواند به فلسفه خدمت کند؟

اسپونویل: من از نویسندگانی الگو گرفتم که دوستان داشتم؛ اپیکور، اپیکتت، مونتینی، دکارت، اسپینوزا، پاسکال، دیدرو، مارکس، آلتوسر، لوی استروس، مارسل کونش، کلمان روسه و (این چهار تن اخیر مرا به دوستی خویش مفتخر ساختند. . .) به نظر من زیباترین کتاب فلسفی در همه‌ی دوران‌ها تأملات مابعدالطبیعی دکارت

اسپونویل: آری، در زندگی، هیچ چیز پایدار نیست این همان چیزی است که هراکلیتوس دیده بود (Panta rhei) : همه چیز در جریان و دگرگونی است) و مونتینی دریافته بود؛ آنچه آسیا مدام به ما یادآوری می‌کند (آنچه بوداییان «بی‌ثباتی» می‌نامند) و غرب تا این اندازه در پذیرش آن دشواری دارد! درباره‌ی اسپینوزا، حق با شماست: او جایگاه ویژه‌ای برای مرگ قائل نمی‌شود و حتی تظاهر می‌کند که هرگز به آن نمی‌اندیشد. این همان قضیه‌ی ۶۷ از کتاب چهارم اخلاق است: «انسان آزاد به هیچ چیز کمتر از مرگ نمی‌اندیشد و حکمت او تأملی است نه بر مرگ، بلکه بر زندگی.» نیمه‌ی دوم این گزاره به راستی درست است، اما نیمه‌ی نخست را نقض می‌کند. چگونه می‌توان به زندگی اندیشید بی‌آن‌که به فناپذیری آن، یعنی به مرگی که آن را می‌بندد و نابود می‌کند، توجه داشت؟ در اینجا مونتینی و پاسکال روشن‌بینی دیگری دارند. برای اندیشیدن به مرگ نیازی به هایدگری بودن نیست؛ کافی است صادق و فانی باشیم. اما بیشتر انسان‌ها ترجیح می‌دهند به چیز دیگری بیندیشند. مونتینی شگفت‌زده می‌شود: «می‌آیند، می‌روند، می‌دوند، می‌رقصند، از مرگ هیچ خبری نیست.» آن‌ها وانمود می‌کنند که نمی‌میرند. این یعنی زیستن در دروغ و انکار. پس بلی، البته که باید به مرگ اندیشید. اما اندیشیدن مشخصاً در باب چه؟ اگر مرگ هیچ است، همان‌طور که من باور دارم، چیز چندانی برای اندیشیدن به آن وجود ندارد و البته چیزی هم برای ترسیدن! این همان چیزی است که اپیکور دریافته بود: «مرگ هیچ نیست، نه برای زندگان و نه برای مردگان.» برای زندگان هیچ نیست، زیرا زنده‌اند، و برای مردگان هیچ نیست، زیرا دیگر نیستند. و چون هیچ است، چیزی برای ترسیدن وجود ندارد. من با این موافقم، هر چند این هیچ (نیستی) تقریباً به ناگزیر موضوعی برای اضطراب است، که باید آن را تا جای ممکن آرام پذیرفت (آری، آرام پذیرفتن این واقعیت که نمی‌توان کاملاً آرام بود!) اما به ویژه، و برخلاف گفته‌ی اپیکور یا اسپینوزا، این دلیل نمی‌شود که وانمود کنیم مرگ وجود ندارد. زیرا مرگ هیچ است، البته، اما ما می‌میریم و این هیچ نیست، بنابراین باید به مرگ اندیشید، نه برای یافتن غایتی موهوم (باز هم مونتینی حق دارد: «مرگ پایان است، نه هدف، زندگی») و نه برای لذت بردن از اضطراب یا ترسیدن، بلکه برای آن‌که زندگی را هرچه بیشتر دوست بداریم، چرا که می‌دانیم یگانه و محدود است. آندره ژید، خواننده‌ی بزرگ مونتینی، این را در خوراک‌های زمینی به زیبایی بیان کرده است: «اندیشه‌ای نه

خود می‌سازد و «حکمت» را غایت خود. از اینجا نتیجه می‌گیرم که فلسفه‌ای شایسته‌ی این نام تنها در برابر عقل و تجربه سر فرود می‌آورد. با کنار گذاشتن هرگونه وحی با منشأ متعالی یا ماوراءطبیعی و کمتر در پی شناخت است تا در پی اندیشیدن یا پرسش‌گری؛ کمتر به افزودن دانسته‌های ما می‌اندیشد تا به تأمل درباره‌ی آنچه می‌دانیم یا نمی‌دانیم (فلسفه دانشی افزون بر دیگر دانش‌ها نیست، بلکه تأملی است بر دانسته‌های ممکن یا ناممکن.) اما هدف از این همه چیست؟ اندکی بهتر زیستن؛ این یعنی نخست روشن‌بین‌تر، سپس آزادتر و سرانجام (اگر ممکن باشد بی‌آن‌که از روشن‌بینی دست بشوییم) شادمان‌تر زیستن. با این حال باید افزود که هر چند خوشبختی یکی از اهداف سنتی فلسفه بوده است، اما هرگز نمی‌تواند معیار آن باشد. فلسفه، به مثابه یک عمل عقلانی، نباید جز به آنچه راست می‌نماید گردن نهد («معیار ایده‌ی راست، داده‌ی آن است»، به تعبیر اسپینوزا؛ یا «ممکن بودن»، آن چنانکه با مونتینی یا پوپر می‌توان افزود.) از آن پس این به ما واگذار شده است که اگر توانستیم، آن را به صورتی از خوشبختی بدل کنیم. اما حقیقت در اولویت است. اندوه راستین بر شادی دروغین برتری دارد!

داریوش: از شما خواننده‌ام که: «مهم‌ترین موضوع برای فیلسوف، زندگی است و مرگ بخشی از آن است، اما موضوع اساسی نیست.» من شخصاً بسیار به مرگ می‌اندیشم، به‌ویژه از زمانی که زادگاهم کابل را ترک کردم و به این نتیجه رسیده‌ام که در زندگی «هیچ چیز پایدار نیست.» این اندیشه مرا این روزها بیش از پیش به واژه‌ی «قناعت» و اهمیت زیستن در آرامش با آنچه داریم سوق داده است. در چارچوب نظام‌های متفاوتی، مرگ جایگاه خاصی نزد اسپینوزا (اخلاق) ندارد، زیرا در نظم ضروری طبیعت ادغام می‌شود؛ حال آن‌که نزد هایدگر (هستی و زمان)، فناپذیری و مرگ همواره حضوری ساختاری در هستی انسان دارد. شوپنهاور، در مقابل، مرگ را رهایی فرد از «اراده» و رنج می‌داند و بر وجه تراژیک و محدود زندگی انسان تأکید می‌ورزد. با توجه به سخن شما، به نظر می‌رسد که شما به اسپینوزا نزدیک‌تر هستید، اما در عین حال پلی میان متفاوتی اسپینوزا و اندیشه‌ی هایدگر قابل ترسیم است، زیرا او بر ساختارمندی وجود از رهگذر فناپذیری تأکید دارد. در این زمینه، چرا اندیشیدن به مرگ را مهم می‌دانید؟ و آیا در این پرسش خود را بیشتر اسپینوزایی، هایدگری یا شوپنهاوری می‌دانید؟

در حقیقت این امکان را برایم فراهم می‌کند (زیرا اگر در بی‌وزنی زندگی می‌کردم، بسیار دشوارتر بود). خوب، اما چرا آنچه می‌خواهید را می‌خواهید؟ در اصل: چون شما همان چیزی هستید که هستید و که انتخاب کردید که آنچه هستید باشید؟ هرگز. بنابراین تمام انتخاب‌های شما تابع چیزی هستند (خود شما) که انتخاب نکرده‌اید، و به‌ویژه تابع کارکرد مغزتان که نمی‌توانید آن را انتخاب کنید، چرا که تمام انتخاب‌های شما بر آن متکی‌اند و وابسته‌اند. نتیجه می‌گیرم که آزادی نمی‌تواند مطلق باشد و آن چیزی نیست که «قدرت نامحدود تعیین خود» باشد، همان‌طور که استاد و دوست من مارسل کونش می‌خواست و بنابراین، این آزادی، همان «اراده آزاد» نیست. پس آزادی چیست؟ قدرت تعیین خود به‌طور معین «این چیزی است که من «اراده» می‌نامم)، به همان اندازه که یک قدرت مسلم است می‌خواهم آنچه را می‌خواهم، در تعیین‌اتش نیز لازم و ضروری است به شما چالش می‌دهم که اکنون چیزی غیر از آنچه می‌خواهید بخواهید. آیا می‌توان تغییر کرد؟ بلی، و حتی ما مدام در حال تغییر هستیم! اما تغییر به معنای تبدیل شدن به کسی دیگر نیست، و نه پایان یافتن خود بودن، زیرا برای پیشرفت لازم است همان فرد بمانیم. خلاصه این‌که، من قطعاً به آزادی باور دارم (قدرت معین تعیین خود)، و اصلاً به اراده آزاد (قدرت نامحدود تعیین

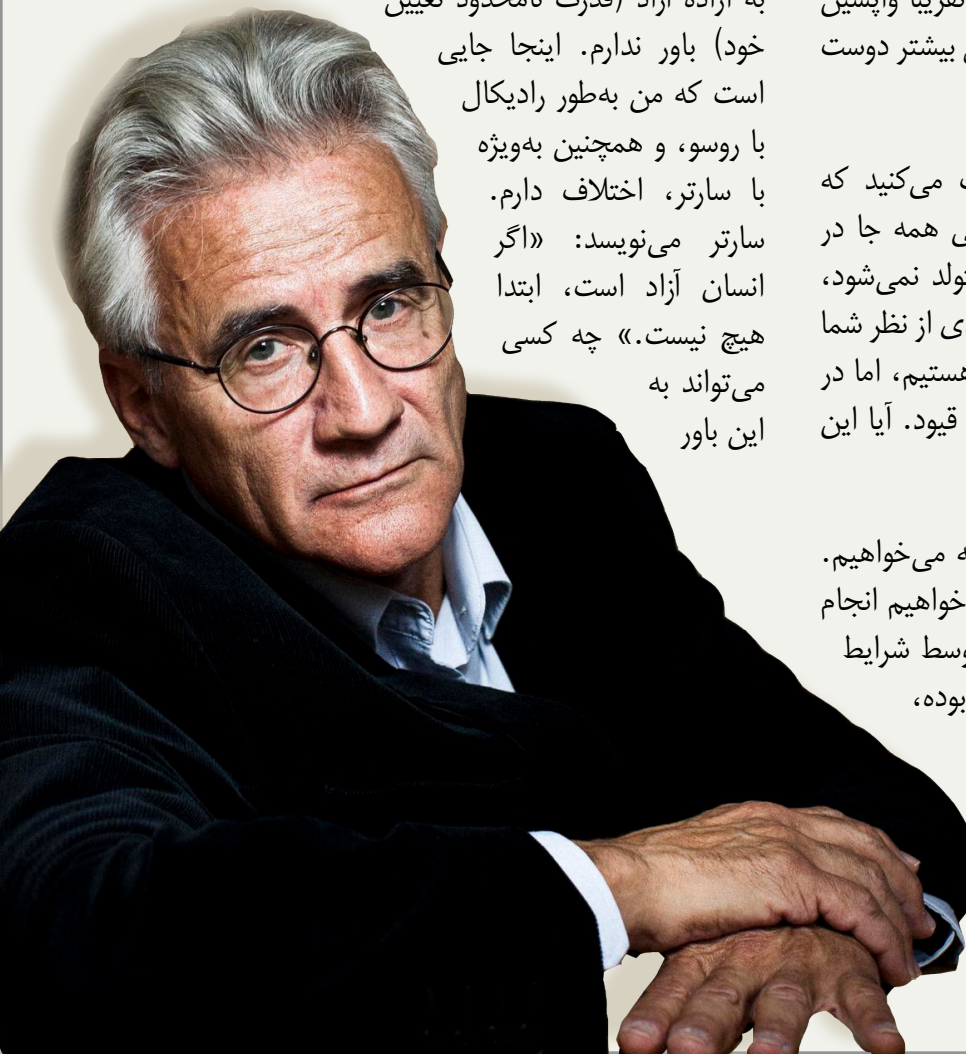
خود) باور ندارم. اینجا جایی است که من به‌طور رادیکال

با روسو، و همچنین به‌ویژه با سارتر، اختلاف دارم. سارتر می‌نویسد: «اگر انسان آزاد است، ابتدا هیچ نیست.» چه کسی می‌تواند به این باور

چندان مداوم به مرگ، بهایی نه چندان گران به کوچک‌ترین لحظه‌ی زندگی‌ات داده است.» آری، زیرا اگر بیشتر به این می‌اندیشیدیم که خواهیم مرد، بهتر، ژرف‌تر و شدیدتر زندگی می‌کردیم، چرا که هر لحظه در پرتو «پس‌زمینه‌ی بسیار تاریک مرگ»، به تعبیر ژید، ارزشمندتر می‌شد. پس این زندگی است که اهمیت دارد، نه مرگ؛ در این مورد اپیکور و اسپینوزا درست می‌گویند و زندگی، همان‌گونه که مونتئی می‌گوید، باید «خود غایت خویش باشد» یگانه معنای زندگی، زیستن است. اگر آن را دوست نمی‌دارید، دست‌کم دیگران را از آن بیزار نکنید! اما واقعیت این است که زندگی به مرگ سپرده شده است. تنها راه دوست داشتن زندگی، آن‌گونه که هست (یعنی فانی)، پذیرفتن مرگ است، تا جای ممکن با آرامش. باز هم مونتئی بهترین بیان را دارد: «می‌خواهم زندگی کنم، و کارهای زندگی را تا آنجا که می‌توانم ادامه دهم، و مرگ مرا در حال کاشتن کلمه‌هایم بیابد، اما بی‌اعتنا به خود مرگ، و بیش از آن بی‌اعتنا به باغ نیمه‌تمامم.» این بی‌اعتنایی که مرا مسحور می‌کند، درست نقطه‌ی مقابل هم انکار است (کسانی که وانمود می‌کنند نمی‌میرند) و هم اضطراب («هستی برای مرگ» هایدگر)، مونتئی خوب می‌داند که خواهد مرد و از آن آزرد نمی‌شود، چرا که همه‌چیز می‌میرد. اما زندگی را دوست می‌دارد (برای من، پس، من زندگی را دوست دارم: «این تقریباً واپسین کلمات جستارهاست و آن را دقیقاً به این دلیل بیشتر دوست می‌دارد که می‌داند زودگذر است.»

داریوش: شما با ژان ژاک روسو مخالفت می‌کنید که می‌گوید: «انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند، ولی همه جا در زنجیرند» و تأکید می‌کنید که انسان آزاد متولد نمی‌شود، بلکه آزاد می‌شود. چرا چنین فکر می‌کنید؟ آزادی از نظر شما چیست؟ من شخصا بر این باورم که ما آزاد هستیم، اما در جهانی محدود و متعین شده توسط شرایط و قیود. آیا این دیدگاه را می‌پذیرید؟

اسپونویل: آزاد بودن یعنی انجام دادن آنچه می‌خواهیم. بنابراین ما بدیهی است که هرگاه آنچه را می‌خواهیم انجام می‌دهیم، آزادیم. در جهانی «متعین شده توسط شرایط و قیود؟» بلی، قطعاً، همان‌طور که همیشه بوده، و این مانع آزادی ما نمی‌شود. برای مثال، من تابع گرائش هستم، چه بخواهم و چه نخواهم. اما این مانع آن نمی‌شود که بروم هر کجا که می‌خواهم و حتی



جستجوی خوشبختی همواره بی نتیجه می ماند. این حقیقت را می پذیریم. اما آیا به این معنا همه ما بدبخت هستیم؟ نه، همه نه! همیشه نه! هرچه بیشتر به این ناامیدی اندیشیدم، زندگی برایم زیباتر، جالب تر، دلپذیرتر (بلی، با وجود تراژدی و مرگ، یا حتی به دلیل فکر کردن بیشتر به آن ها) و گاهی حتی خوشبخت بود.

این جمله ای است که از ژورنال فوق العاده ژول رنه پیدا کرده ام: «من انسانی خوشبخت هستم، زیرا از خوشبختی دست کشیده ام.» البته همه چیز بستگی به این دارد که ما از خوشبختی چه توقعی داریم...

داریوش: خوشبختی را چگونه تعریف می کنید؟

اسپونویل: سؤال خوبی است، اما دشوارتر از آن است که به نظر می رسد؛ زیرا خوشبختی، همان طور که کانت گفته است، «یک ایده آل نه از جانب عقل، بلکه از جانب تخیل است.» همه در رویای آن هستند، اما هیچ کس دقیقاً نمی داند چیست و چه طور به آن برسد. با این حال، بیایید تلاش کنیم. پیش از آن که بگوییم خوشبختی چیست، ابتدا باید روشن کنیم که خوشبختی چه نیست. قطعاً خوشبختی شادی دائمی، مداوم و غیر قابل تغییر نیست؛ این همان چیزی است که من آن را «سعادت مطلق» می نامم و صرفاً یک رؤیا است. همچنین خوشبختی ارضای همه ی خواسته هایمان نیست، کاری که آشکارا ناممکن است، زیرا خواسته های ما بی پایانند و زندگی ما محدود به فناست. این همان چیزی است که من آن را «کمال مطلق» می نامم، رؤیایی غیرقابل دستیابی، حداقل در طولانی مدت. پس خوشبختی چیست، اگر نه سعادت مطلق (شادی دائمی یا حتی پایدار) و نه کمال مطلق (رضایت از همه ی خواسته ها؟) پاسخ من ممکن است هم ساده و هم ناامیدکننده به نظر برسد، اما به راستی بسیار روشنگر است. تعریف پیشنهادی من این است: «خوشبختی، عکس بدبختی است.» ممکن است بگویید که هنوز پیشرفتی نکرده ایم... برعکس، ما پیشرفت کرده ایم و چه پیشرفتی. زیرا خوشبختی، به طور دقیق، هیچ کس نمی داند چیست؛ ممکن است فقط یک رؤیا یا «ایده آل تخیلی» باشد. اما بدبختی را میلیون ها نفر می دانند، چون تجربه کرده اند. بدبختی ایده آل نیست؛ تجربه است. بنابراین می توانم بر تجربه ی واقعی بدبختی تکیه کنم تا تلاش کنم عکس آن، یعنی خوشبختی، را بفهمم. تجربه ی من از بدبختی به من اجازه می دهد تعریف زیر را پیشنهاد کنم؛ من بدبختی را

داشته باشد؟ به این نوزاد نگاه کنید که تازه از رحم مادر خارج شده است: چه کسی جرأت می کند بگوید که او هیچ نیست؟ من کاملاً برعکس این را باور دارم: او دقیقاً همان است که هست، برای مثال ۳،۲ کیلوگرم گوشت، استخوان و مغز، با ژن های مشخص و تا حدودی تعیین کننده، جنسیت مشخص، در محیط اجتماعی و فرهنگی معین... آیا او آزاد است؟ بدیهی است که نه، یا خیلی کم. او از جهان هیچ نمی داند. نمی داند چه است، چه می خواهد و چه می تواند. چگونه می تواند آزاد باشد؟ او به مرور، با سال ها یادگیری خواستن، شناختن و عمل کردن، آزاد می شود... این همان کاری است که کودکی و نوجوانی انجام می دهند: تبدیل شدن به آزاد، و هیچ گاه پایان نمی یابد و هرچه بیشتر از عقل خود بهره برد، آزادی بیشتری خواهد داشت، زیرا عقل تنها به خودش فرمان می دهد.

داریوش: شما بسیار درباره ی خوشبختی و حکمت نوشته اید؛ در جهانی که با عدم قطعیت، بحرآن های اجتماعی و زیست محیطی و جستجوی مداوم برای عملکرد و مالکیت مشخص می شود، یافتن رضایت واقعی به نظر می رسد که تبدیل به یک چالش روزمره شود. آیا فکر می کنید فلسفه پیش از هر چیز یک «تمرین زندگی» است که می تواند به ما کمک کند بهتر زندگی کنیم، نوعی آرامش در خود پرورش دهیم و به حکمت نزدیک تر شویم؟ از نظر شما، چگونه فلسفه می تواند ما را در سازگاری میان خواسته ها، وظایف و آرزوی داشتن یک زندگی پربار در جهانی پر از تضاد و ناپایداری یاری کند؟

اسپونویل: جهان همیشه با عدم قطعیت همراه بوده است، و رضایت واقعی همواره چالشی یا استثنایی بوده است. در مورد فلسفه، خیر، فلسفه پیش از هر چیز یک تمرین زندگی نیست؛ فلسفه در ابتدا یک کار فکری است، یک «تمرین نظری»، همان طور که آلتوسر می گفت، که به طور ضروری و مشروع انتزاعی و گفتاری است. او از طریق «گفتار و استدلال» انجام می شود، همان طور که اپیکور می گفت. آیا فلسفه به سوی خوشبختی میل دارد؟ بلی، مانند هر فعالیت انسانی دیگر. پاسکال، شوپنهاور و فروید نشان داده اند که هر انسان، چه فیلسوف باشد و چه نباشد، در پی خوشبختی است و همه در این تلاش ناکام می مانند، حتی فیلسوفان. من از همین واقعیت شروع کردم که با ناامیدی ای که پیش تر بیان کردم، همخوانی دارد. بخش تلخ و ناامیدکننده سرنوشت انسان آن است که مرگ گریبان گیر همه ماست و

کاربرد آن است که تعیین کننده است. میلیون ها نفری که خود را خوشبخت می دانند (۷ نفر از ۱۰ فرانسوی طبق نظرسنجی اخیر)، چرا باید همه ی آن ها را دروغ گو یا احمق بدانیم؟ بهتر است حرف شان را جدی بگیریم و سعی کنیم بفهمیم چرا خود را خوشبخت می دانند. آیا چون همیشه شاد یا کاملاً راضی اند؟ قطعاً نه؛ بلکه چون حس می کنند که بدبخت نیستند. من در این حس، نوعی حکمت عملی می بینم. به جای این که از این که خوشبخت نیستیم ناراحت باشیم، خوشحال باشیم که بدبخت نیستیم! علاوه بر این، خوشبختی در داشتن به اوج نمی رسد، همان طور که همه می دانند و نه در «بودن» به اوج نمی رسد، برخلاف آنچه برخی مدعیان می گویند. ما بسیار کوچکی و برای مدت کوتاه! خوشبختی در داشتن یا بودن به اوج نمی رسد، بلکه در عمل کردن، اگر ممکن است با دیگران، یعنی در عمل و رابطه. این همان چیزی است که من آن را خوشبختی در عمل می نامم؛ شادی عمل کردن، با دیگران به ویژه علیه بدبختی و درست عمل کردن و کسانی که ادعا می کنند خوشبختی وجود ندارد، آن را با کمال مطلق یا سعادت مطلق اشتباه گرفته اند مانند پاسکال، کانت یا فروید، یا هرگز واقعاً بدبخت نشده اند، حتی یک بار در زندگی. چه بهتر یا چه بدتر برای آن ها. دیگران، کسانی که بدبختی را تجربه کرده اند، خوب می دانند که خوشبختی نیز وجود دارد. آن ها مدت ها است که از شاد بودن همیشه گی یا رضایت کامل دست کشیده اند و فقط خوشبخت تر شده اند. چه خوشبختی ای است که روزانه حس کنیم شادی گاهی واقعی، گاهی نه، بلافاصله و به طور مداوم ممکن است و چه شادی ای، گاهی، در لذت بردن از آن! این خوشبختی مطلق نیست ما کم و بیش خوشبختیم؛ شادی کم و بیش شدید، مکرر یا محتمل نسبی است، اما چقدر خوشایند است.

هر بازه ی زمانی می نامم که در آن هیچ شادی ای بلافاصله و به طور مداوم ممکن به نظر نمی رسد. این شادی فقط در صورتی ممکن است که چیزی اساسی در نظم جهان تغییر کند. شما صبح بیدار می شوید؛ شادی وجود ندارد، و از روی تجربه می دانید که در طول روز یا روزهای بعد نیز نخواهد بود. چرا؟ زیرا شما کسی را که بیشترین دوستش داشتید از دست داده اید، یا به طور شدید از بیماری لاعلاج رنج می برید... هر شادی برای شما به طور مداوم غیرممکن است؛ شما بدبختید. همان طور که گفتم، خوشبختی عکس بدبختی است. بنابراین من «خوشبختی» را هر بازه ی زمانی می نامم که در آن شادی بلافاصله و به طور مداوم ممکن به نظر برسد. نه همیشه واقعی، نه رؤیایی، زیرا آن سعادت مطلق است که وجود ندارد، بلکه امکان بلافاصله و مداوم آن. شما صبح بیدار می شوید؛ شادی وجود دارد یا وجود ندارد، برای من بسیار نادر است، چون اغلب به دشواری بیدار می شوم، اما می دانید که ممکن است بیاید، و احتمالاً در طول روز یا فردا، برای چیزهای کوچک یک لبخند، یک پرتو خورشید، یک آهنگ... یا چیزهای بزرگ جهان، زندگی بیاید، سپس برود و بازگردد... این دوره های طولانی که ممکن است ماه ها یا سال ها طول بکشد که در آن شادی بلافاصله و به طور مداوم ممکن به نظر می رسد، همان چیزی است که من آن را خوشبختی می نامم. ممکن است اعتراض کنند که این معنای کلمه نیست، همان طور که در فرهنگ لغت ها آمده است «حالت رضایت کامل و کمال»، طبق لاروس. قبول، اما اگر فرهنگ لغت ها برای حقیقت کافی بودند، آیا نیاز به فلسفه داشتیم؟ ممکن است بگویند پاسکال، کانت و فروید که من به آن ها احترام می گذارم، من را اشتباه می دانند. اما نه، زیرا آن ها درباره ی همان چیز صحبت نمی کنند. من قبول دارم که کمال مطلق و سعادت مطلق در طولانی مدت ممکن نیستند. اما آیا این دلیلی برای رد زبان معمولی است؟ وقتی سخن از معناست،

فلسفه به حق یک گفتمان علمی - دانشگاهی است. اما زندگی را نمی توان به درس و بحث دانشگاهی فروکاست. باید «واقعاً» فلسفه ورزید، همان طور که اپیکور می گفت، برای بهتر اندیشیدن و بهتر زیستن. این فلسفه ورزی به تنهایی بحران های اجتماعی، سیاسی و زیست محیطی را حل نمی کند، اما ممکن است کمک کند بهتر آنها را بفهمیم و در برابر آنها موضع گیری آزادانه و مؤثر داشته باشیم. فلسفه جایگزین اخلاق یا سیاست نیست، اما کمک می کند درباره ی اخلاق و سیاستی که دنبال می کنیم، روشن تر باشیم. من از فعالانی که حزب خود را فلسفه می دانند یا تنها برای توجیه خود فکر می کنند، محتاطم. تفکر یعنی حتی علیه زمانه، علیه جناح خود و علیه خود فکر کردن. آزادی ذهن، برای فیلسوف ارزشمندتر از پیروزی است.



داریوش: جیدو کریشنامورتی (۱۸۹۵-۱۹۸۶)، فیلسوف و اندیشمند هندی قرن بیستم، می‌گوید: «تو را دوست دارم، و هیچ چیزی از تو نمی‌خواهم»، به این ترتیب عشق را به‌عنوان توجه خالص و بخشش بدون تمایل به مالکیت تعریف می‌کند. این ایده برای من رادیکال و به‌شدت طلبکارانه به نظر می‌رسد، زیرا فرض می‌کند عشق می‌تواند مستقل از کمبود یا جستجوی رضایت شخصی وجود داشته باشد. در مقایسه، افلاطون در ضیافت (Banquet) عشق را به عنوان هوس (éros) می‌بیند، حرکتی به سوی آنچه کم داریم و به جانب زیبایی، در حالی که اسپینوزا در اخلاق (Éthique) معتقد است عشق اساساً شادی‌ای است که با تصور یک علت بیرونی همراه است، و شوپنهاور عشق را تجلی اراده‌ی زیستن می‌داند که با تولید مثل و رنج انسانی مرتبط است. در این زمینه، آیا شما فکر می‌کنید پیشنهاد کریشنامورتی واقعا راهی به سوی مفهومی اصیل و بی‌غرض از عشق باز می‌کند، یا تنها ایده‌آلی است تقریباً غیرقابل دستیابی در تجربه‌ی انسانی که همواره با کمبود، خواسته و اراده همراه است؟ و از نظر فلسفی، آیا باید عشق واقعی را به‌عنوان رهایی از هوس فهمید یا برعکس، به‌عنوان تعالی یافتن این هوس؟

اسپونویل: همه چیز به این بستگی دارد که درباره‌ی کدام نوع عشق صحبت می‌کنیم؛ افلاطون و شوپنهاور درباره‌ی هوس (éros) درست می‌گویند، یعنی درباره‌ی شور عاشقانه که همواره با کمبود یا ناامیدی همراه است. ارسطو و اسپینوزا درباره‌ی دوستی (philia) درست می‌گویند که شادی عشق ورزیدن است: دوست داشتن دوستان یا همسر، به معنای کمبود آن‌ها نیست، بلکه لذت بردن و شاد بودن از وجود، حضور و عشق آن‌ها است. و کریشنامورتی، مانند سیمون ویل، درست می‌گوید که عشق می‌تواند از خودمحوری آزاد باشد، چیزی که مسیحیان آن را آگاه (agape) یا عشق نوع‌دوستانه می‌نامند: دوست داشتن کسی که دیگران برای ما کم است (éros) یا که به ما سود می‌رساند (philia) نیست، بلکه کسی است که هست، صرفاً، حتی وقتی ظاهر ناخوشایندی دارد، شخصیت بدی دارد یا بوی نامطبوع می‌دهد. از نظر من، این تنها یک ایده‌آل است، که تنها با فقدان می‌درخشد، برخلاف شفقت بودایی که تجربه‌ای روزمره است. اما این ایده‌آل می‌درخشد: ما را روشن می‌کند و حداقل مسیری را نشان می‌دهد که می‌توانیم در آن پیش برویم. در این زمینه، به فصل پایانی رساله‌ی کوچک «درباره‌ی فضایل بزرگ» و کتابم «نه جنسیت، نه مرگ» ... ارجاع می‌دهم.

داریوش: شما به دلیل خداناباوری تان شناخته شده‌اید، اما درباره بُعد معنوی زندگی نیز صحبت می‌کنید. من می‌خواهم بدانم آیا زندگی بدون دین لزوماً به معنای فقدان معنویت است؟ آیا می‌توان همزمان فیلسوف و عمیقاً معنوی بود و به نظر شما، آیا این معنویت جدا از دین می‌تواند راهنمایی برای جوامع آینده ما باشد و می‌توان این معنویت را «معنویت سکولار» نامید؟

اسپونویل: معنویت یعنی زندگی روح (spiritus) در لاتین، که واژه‌ی فرانسوی «spiritualité» از آن آمده است. خوب، تا جایی که من می‌دانم، بی‌خدایان کمتر از دیگران روح ندارند. چرا باید کمتر معنویت داشته باشند؟ روح چیست؟ توانایی اندیشیدن، تخیل کردن، دوست داشتن، تأمل کردن، خواستن، خندیدن... برای این کار نیازی به باور به خدا نیست؛ کافی است مغزی سالم داشته باشیم. بیایید روشن‌تر بگوییم. معنویت، حیات ذهن و روح است، به ویژه در نسبت آن با بی‌نهایت، ابدیت و مطلق. زندگی معنوی ما، نسبت محدود ما با بی‌نهایت، نسبت زمانی ما با ابدیت و نسبت نسبی ما که بی‌تردید نسبی است با مطلق را شامل می‌شود. چه در چارچوب دین باشد و چه در بی‌خدایی، معنویت جزئی از سرشت انسانی است. ترک آن، هم نادانی است و هم غم‌انگیز. «معنویت سکولار» یا «سکولاریزه شده؟» بلی، اگر شما آن‌طور می‌خواهید. اما من ترجیح می‌دهم از «معنویت درون‌ماندگار» سخن بگویم، یعنی معنویت بی‌خدا و بی‌فراسو. من بی‌نهایتی جز طبیعت نمی‌شناسم، ابدیتی جز اکنون، بی‌قیدی جز مجموعه‌ی قیود و مطلق‌ی جز کلیت نسبی. من این را در یک فرمول خلاصه کرده‌ام، فرمولی که کم و بیش از ناگارجونا، متفکر و عارف بزرگ بودایی در سده‌ی دوم میلادی، گرفته‌ام: «تا وقتی میان نیروانا و سامسارا تفاوت می‌گذاری، در سامسارا هستی.» تا وقتی میان ابدیت و زمان حال تفاوت می‌گذاری، در زمان حال مانده‌ای. تا وقتی میان مطلق و نسبی تفاوت می‌گذاری، در نسبی گرفتار مانده‌ای. تا وقتی میان رستگاری و گمراهی تفاوت می‌گذاری، خودت گمراه شده‌ی. خلاصه این که اندیشه‌ی من، این بار با واژگان مسیحی بیان شده، چنین است؛ ما همین حالا در ملکوت ایم؛ ابدیت همان اکنون است.»

محصول ماده به عبارت دیگر واژه‌ی «غیرمادی» تنها به مجموعه‌ای اشاره دارد که از نظر هستی‌شناختی خالی است. من خردگرا هستم، به همان معنایی که اسپینوزا در نظر داشت؛ معتقدم همه‌چیز عقلانی است، یعنی از نظر تئوریک قابل فهم توسط عقل است، گرچه در عمل هرگز نمی‌توان همه چیز را توضیح داد. این به این معناست که غیر عقلانی وجود ندارد، برخلاف غیرمنطقی که بیش از حد وجود دارد و سرانجام، انسان‌گرا هستم، همان معنایی که مونتئی در نظر داشت؛ هدف بزرگداشت عظمت انسان نیست و حتی دیدن خدا در آن نیست، همان‌طور که دوست من لوک فرری انجام می‌دهد، بلکه هدف ما بخشیدن به یکدیگر و تلاش برای «بهترین کردن انسان» است، همان‌طور که مونتئی می‌گفت؛ با خودداری از انجام بدترین کارها که توانایی انجام آن را داریم و گاهی انجام دادن کمی خوبی. بگذارید بگویم که انسان‌گرایی من نه یک دین است و نه متافیزیک، بلکه یک اخلاق است. این ارزش‌ها چگونه می‌توانند شما را هدایت کنند؟ دوست عزیز، این بستگی به خود شما دارد، بسیار بیشتر از این که به خود این ارزش‌ها وابسته باشد، و به همین دلیل ترجیح می‌دهم درباره‌ی فضایل صحبت کنم که ارزش‌های تحقیقی‌یافته‌اند (نه ارزش‌ها) که تنها انتزاعی هستند. فقدان نه در ارزش‌ها، بلکه در عشق و شجاعت است.

داریوش: به عنوان دانشجوی فلسفه، متوجه شده‌ام که فلسفه بسته به نحوه‌ی تدریس آن تغییر می‌کند. به نظر شما نقش اصلی یک فیلسوف چیست؛ آموزش، فلسفه‌ورزی برای خود، یا فلسفه‌ورزی برای مردم؟ و به نظر شما چه چیزی باعث می‌شود فلسفه‌ای در زمان ما زنده بماند؟

اسپونویل: مواظب باشید فلسفه را با تاریخ فلسفه یا دکترین‌ها اشتباه نگیرید. فلسفه «یک فعالیت است نه یک دکترین» همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گفت و بنابراین نمی‌توان آن را آموخت (کانت: «نمی‌توان فلسفه آموخت؛ تنها می‌توان فلسفه‌ورزی را آموختاند.») تاریخ فلسفه و دکترین‌ها قابل آموزش هستند و بخش اصلی دوره‌های دانشگاهی فلسفه‌اند. هر دو محترم‌اند و بدون شناخت تاریخ فلسفه، فلسفه‌ورزی دشوار است. اما فلسفه مهم است! اگر آدمی برای خودش فلسفه نوزد، همان‌طور که گفتید، اصلاً فلسفه نوزیده است، بلکه فقط وانمود کرده است. این مانع فلسفه‌ورزی برای دیگران نیست، اگر ابرازش را داشته باشید، که عمدتاً از طریق کتاب‌هاست. فلسفه زنده است زیرا مردم

داریوش: تفاوت اخلاق عملی (morale) و دانش اخلاقی (éthique) چیست؟ این مفاهیم اغلب با هم اشتباه گرفته می‌شوند و در جهانی که با بحرآن‌های متعدد جنگ‌ها، بی‌عدالتی‌های اجتماعی، سرکوب زنان و دختران در افغانستان تحت رژیم طالبان، خشونت‌ها و نابرابری‌های ناشی از سرمایه‌داری، مشخص می‌شود، فلسفه‌ورزی درباره‌ی درست یا نیکو بودن عمل انسانی پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. آیا هنوز می‌توان اخلاق یا اخلاقیات را به‌عنوان راهنمایی‌های جهانی برای عمل انسانی در نظر گرفت، یا باید اذعان کنیم که آن‌ها به‌شدت وابسته به زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی هستند؟ و در این چارچوب، فلسفه چگونه می‌تواند به ما کمک کند تا درباره‌ی مسوولیت‌های فردی و جمعی خود در مواجهه با این مشکلات بیندیشیم؟

اسپونویل: هر کس می‌تواند تعاریف خود را داشته باشد. از نظر من، اخلاق عملی (morale) مجموعه‌ی تکالیف ماست و دانش اخلاقی (éthique) مجموعه‌ی تفکر شده و سلسله‌مراتبی از خواسته‌هایمان. اخلاق عملی فرمان می‌دهد؛ دانش اخلاقی توصیه می‌کند. اخلاق عملی خود را یگانه و جهانی، حتی مطلق می‌داند؛ دانش اخلاقی خود را ویژه و نسبی می‌شناسد. در عمل، ما به هر دو نیاز داریم. این که هر دو به زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی وابسته‌اند، روشن است. اخلاق ارسطو که برده‌داری را تحمل می‌کرد، دیگر اخلاق ما نیست. اخلاق طالبان که زنان را سرکوب می‌کند، اخلاق من نیست. این دلیل نمی‌شود که از هر نوع جهانی شدن دست بکشیم. انسانیت یگانه است. عقل یگانه است. تمدن‌های مختلف، از طریق جهانی شدن، تمایل به نزدیک شدن دارند. و اگر هیچ اخلاقی کاملاً جهانی نیست، در واقع برخی‌ها در حقوق بیشتر قابل جهانی شدن هستند. بر عهده‌ی ماست که حقوق بشر و همچنین حقوق زنان که همگی قابلیت جهانی شدن دارند، بر حقوق ادعایی و بسیار خاص خدا، مردان یا متعصبین غالب شود.

داریوش: شما خود را انسان‌گرا، ماتریالیست و خردگرا معرفی کرده‌اید. می‌توانید توضیح دهید که این سه اصطلاح برای شما چه معنایی دارند و این ارزش‌ها چگونه می‌توانند در جهانی اغلب ظالمانه و ناعادلانه زندگی ما را هدایت کنند؟

اسپونویل: من ماتریالیست هستم، به همان معنایی که اپیکور در نظر داشت؛ معتقدم همه چیز ماده است یا

شیوهی پرداختن به آن‌ها و تلاش برای پاسخ دادن به آن‌ها متفاوت است. همان‌طور که پاسکال می‌گفت، تفکر مانند بازی تنیس است؛ همه از یک توپ استفاده می‌کنند؛ مهم این است که آن را به خوبی به کار ببریم. درباره‌ی شیوه‌های زندگی، من نوآوری نکرده‌ام؛ همه در اپیکور، اپیکتتوس، عیسی یا بودا، مونتینی یا اسپینوزا، آلن یا کامو، پرآن‌هاپاد یا اتی هیلسم، سیمون ویل یا کریشنامورتی هست.

داریوش: در نهایت، آینده فلسفه در جامعه معاصر را چگونه می‌بینید، با وجود فناوری و بحرآن‌های اجتماعی و زیست‌محیطی آیا فلسفه هنوز می‌تواند به طور ملموس زندگی ما را تحت تأثیر قرار دهد یا در حال تبدیل شدن به یک گفتمان صرفاً دانشگاهی است؟

اسپونویل: فلسفه به حق یک گفتمان علمی - دانشگاهی است. اما زندگی را نمی‌توان به درس و بحث دانشگاهی فروکاست. باید «واقعا» فلسفه ورزید، همان‌طور که اپیکور می‌گفت، برای بهتر اندیشیدن و بهتر زیستن. این فلسفه‌ورزی به تنهایی بحرآن‌های اجتماعی، سیاسی و زیست‌محیطی را حل نمی‌کند، اما ممکن است کمک کند بهتر آن‌ها را بفهمیم و در برابر آن‌ها موضع‌گیری آزادانه و مؤثر داشته باشیم. فلسفه جایگزین اخلاق یا سیاست نیست، اما کمک می‌کند درباره‌ی اخلاق و سیاستی که دنبال می‌کنیم، روشن‌تر باشیم. من از فعالانی که حزب خود را فلسفه می‌دانند یا تنها برای توجیه خود فکر می‌کنند، محتاطم. تفکر یعنی حتی علیه زمانه، علیه جناح خود و علیه خود فکر کردن. آزادی ذهن، برای فیلسوف ارزشمندتر از پیروزی است. برای یک کنشگر اما معمولاً برعکس است. به همین دلیل، کنشگران باید فلسفه‌ورزی کنند تا آزاد بمانند؛ همان‌طور که فیلسوفان هم، اگر بخواهند مؤثر باشند، می‌توانند به شیوه خود برای آرمانی که عادلانه می‌دانند، دست به کنشگری بزنند. فلسفه جایگزین اخلاق یا سیاست نیست، و برعکس، اخلاق و سیاست جایگزین فلسفه نیستند.

داریوش: از شما بابت پذیرش انجام این مصاحبه عمیقاً سپاسگزارم.

چیزی در آن می‌یابند که به زندگی و تفکرشان کمک می‌کند؛ حتی اگر تنها یک نفر باشد (مثلاً خود فیلسوف)، اما هرچه بیشتر باشد بهتر است.

داریوش: من بسیار نگران اتفاقات جهان امروز هستم. آیا به نظر شما فیلسوف وظیفه اخلاقی دارد که در برابر بی‌عدالتی‌ها وارد عمل شود یا مسوولیت او تنها اندیشیدن و نوشتن است؟ و به‌عنوان یک دانشجوی جوان فعال، چگونه می‌توانیم تعادل بین اندیشه و عمل را در زندگی روزمره برقرار کنیم؟

اسپونویل: فیلسوف وظایفی همانند هر انسان دیگری دارد. و من بر این باورم که در برابر بی‌عدالتی‌ها، گاه متعهد شدن بخشی از همین وظایف است. اما درباره‌ی آن تعادلی که شما میان اندیشه و عمل مطرح کردید، از خود پرسید کجا بیش از همه می‌توانید سودمند واقع شوید: در چسباندن اعلامیه‌ها یا در فلسفه‌ورزی؟ تجربه‌ی من این است که می‌توان هر دو را انجام داد، اما فلسفه - هرچند ناکافی باشد - جالب‌تر است و نه لزوماً کم‌فایده‌تر.

داریوش: شما درباره موضوعات متنوعی نوشته‌اید؛ خوشبختی، عشق، اخلاق، معنویت. چگونه موضوعات خود را انتخاب می‌کنید و به نظر شما خلاقیت فلسفی در حل مسائل، طرح سوالات جدید یا پیشنهاد شیوه‌های زندگی است؟

اسپونویل: مسائل مهم هستند و باعث پیشرفت من می‌شوند. «سوالات جدید» را خیلی جدی نمی‌گیرم و «شیوه‌های جدید زندگی» هم نه، اما مسائل، بله. مثال‌ها؛ چگونه مادی‌گرایی و عقل‌گرایی را هماهنگ کنیم؟ چگونه تراژدی و خوشبختی، ناامیدی و شادی را در کنار هم بیاوریم؟ آزادی به چه معناست؟ خوشبختی چیست؟ زمان چیست؟ معنویت بدون خدا چیست؟ سرمایه‌داری اخلاقی است؟ آیا جنگ‌های عادلانه وجود دارد؟ چه حکمت برای زمان ما؟ چگونه نسبی‌گرا باشیم بدون نیهیلیست بودن؟ چگونه مطلق‌گرا باشیم بدون دگماتیست بودن؟ چگونه اخلاقی جهانی و نسبی داشته باشیم؟ چگونه به سیاستی لیبرال، مؤثر و عادلانه برسیم؟ مسائل جدید نیستند، اما



Unraveling the Collapse: An In-Depth Study of Afghanistan's State Failure (2001-2021)



Mirwais Balkhi

Writer and visiting scholar at
Georgetown University

Part I

Abstract

In 2021, Afghanistan was on the verge of catastrophic collapse due to a dramatic transfer of power from the Republic government to the Taliban. Much research has been conducted on the factors and variables that led to the collapse. Many have attempted to prove that the Republic was overthrown using a single-factor study. Still, the current research argues that a variety of issues occurring at the national, regional, and international levels are intertwined and precipitated the collapse. These horizontal tiers of issues include politics, security, and economics.

Keywords: the Taliban, Paradigmatic Corruption, Dependency, Regional Competition, Fraud Election.

Introduction

August 15, 2021, marks a pivotal turning point in Afghanistan's recent history. Consequently, in a dramatic shift, the US-NATO-backed republic was overthrown and replaced by the Taliban, the enemy of US/NATO, and a radicalized Islamic group that symbiotically lives with terror, drug trafficking, and the elimination of any opposing faction. The 20 years of achievements in all aspects, like politics, institutions, economics, democratization, and civil society, vanished overnight. Like other Afghan political systems, the post-Bonn political order, which had emerged after years of war and civil strife, was overthrown by bayonet force and assault rifles. The US left Afghanistan without fulfilling any of the promises and goals it made twenty years ago, including democracy, equal rights for women, and the Taliban's elimination. As a result of the new generation of Afghans' efforts to achieve and have a democratic society free of discrimination and injustice, Afghanistan has once again reached the mountain of despair. This is Afghanistan's eighth constitution in the last century, and it has been met with armed opposition and internal insurgency.

According to experts and analysts, several issues contributed to Afghanistan's failure; while on the one hand, there were clashes between the Taliban and the government, on the other hand, some believe that widespread corruption was a significant factor. The Afghan government and US influence within this system paved the way for the Afghan people's discontent and the Afghan government's demise. Western governments and American generals who founded the Afghan army in the early twentieth century estimated that these forces could have resisted for up to six months at best and up to three months at worst without outside assistance. The main reason for Kabul's rapid collapse was that the government lacked practical independence. The cooperation of Afghanistan with the interventionists was largely left to opportunists, corrupt politicians, private-sector entrepreneurs, and ambitious individuals, as well as the alignment of some ethnic groups and the support of secular social elites in large cities. Despite its appalling human rights record during its five-year rule at the end of the twentieth century, the Taliban never lost its credibility as a defender of the Afghan homeland, and many nationalist elements in the predominantly religious country remained loyal to it.

Afghan intellectuals must comprehend the reasons for the abrupt collapse of the Afghan government and ANA. Despite the many problems and shortcomings in government, millions of Afghan intellectuals hoped for a brighter future and a prosperous, democratic, and civilized Afghanistan within the framework of the Islamic Republic and the 2004 constitution. However, the Taliban's victory with the ideology of Islamic law rule according to the Taliban's interpretation, which

has no rule in any country in the world, dashed these hopes. So many questions must be answered for future generations to have a clear historical understanding of this regression. Although the reasons for the behind-the-scenes deals that led to such an unexpected collapse are unclear, and the facts will undoubtedly become clearer over time, this article seeks to disprove the large, small, and scattered fabric of this complex age-old puzzle. Put them together to get a better picture of what happened.

Afghanistan: A Geopolitical Syndrome

Afghanistan's strategic importance originates in large part from its location. In reality, Afghanistan has served as a crossroads for Central Asia, West Asia, and South Asia, as well as a boundary between land and sea forces and a stronghold for national, regional (Tanin, 2005: 8), and international rivals. Afghanistan's geopolitical location has earned it the title of «bridge country» between Central and South Asia. Turkmenistan, Tajikistan, Uzbekistan, Kazakhstan, and Kyrgyzstan, which are rich in energy sources such as gas, electricity, oil, and other Central Asian raw resources, are to the north, whereas Pakistan and India, which are in desperate need of energy, are to the south and east. The raw ingredients have been arranged. Afghanistan has gained geopolitical, geo-economics, and geo-strategic significance as a result of this crisis (Aria, 09/01/2017).

The country is primarily situated in the heart of the Asian continent and bordering three regions that overlap the surrounding regions: in terms of cultural and ethnic geography, as well as the continuation of the country's territory in the aforementioned areas. Therefore, the country's geographical location has posed challenges throughout its history, preventing stability, security, and, as a result, growth. The underdevelopment and insecurity in Afghanistan have become a geopolitical syndrome. There are indicators of underdevelopment and insecurity, which deal with issues like advancing Afghanistan toward instability, underdevelopment, and several other complex concerns, each of which has its solution that is contingent on other circumstances (Yazdan Panahdoro & et al., 2019: 798). Considering that, Afghanistan's problems and challenges are internal and external, and they fall under the category of national, regional, and global restructuring and approaches. Internal and external causes are intertwined in Afghanistan's political-security problem.

Thus, Afghanistan has a lengthy history of conquest, migration, and civil war. It is strategically important since it connects East and West Asia since ancient times. It was connecting the Indian subcontinent to the southeast, Central Asia to the north, and the Iranian plateau to the west, connecting three significant cultural and physical regions. It made the country one of the key targets of large nations seeking to consolidate their influence and empire by invading neighbo-



ring countries. The importance of the country's geographical location is demonstrated by Alexander's conquest of the region in 330 BC and the theater of rivalry between the two major countries of nineteenth-century Russia and Britain (Hasan, 10/03/2019) is the modern example.

Henceforth, if one is interested to understand the continuous collapse of a state in Afghanistan (at least 10 times since the 1880s), then it would be suggested to see all three-tier factors that interwind result in state failure. In the following, the paper discusses the most key factors behind failures at national, regional, and global levels.

Afghanistan Levels of Threats:

The conflict in Afghanistan is threefold; national, regional, and international. All the levels of analysis can individually introduce one level of the problem. Again, at any level, the issue is threefold; political, security, and economic. Henceforth, three-three both horizontally and vertically define the root causes of state failure in Afghanistan in all historical stages; the focus of this paper is on the recent case that happened on 15 August 2021.

1. Internal Challenges

The statement that countries act based on their nation having's and capabilities is a proven one. The roots of the insecurity of a country may be traced outside

its national boundaries, but internal fragility gives space to the external interventions to intervene in another land.

The first level of threats and insecurities of Afghanistan lies within its boundaries. The fragile condition and incapacities of Afghanistan aged half a century are one of the major factors behind all the risks and threats. That is correct that the problem of a country lies outside the borders of that country, but all roots of the challenges and problems depend on the national problems and the internal factors. Even in the civil war, different parties of the war will be supported by their external factors which may appear in a way that the external intervention in that country results in the war whilst the greed and power struggle in a country by different leadership resulted in civil war. The current threats and disorder in Afghanistan are the biggest challenges and potential risks for collapsing the country. Although many of these challenges and factors and Afghanistan began a decade ago. But the withdrawal of the international forces led by the United States of America resulted in the sensitivity of the situation and which has deteriorated security across the country. Therefore, the national challenges off Afghanistan our three folds. political decay, insecurities, and economic issue. the paper will discuss each factor with the ground evidence.

1.1. Political Challenges

After the US presence in Afghanistan, the years; 2001 2014, and 2021 have marked turning points in the political destiny of Afghanistan; with no doubt that 2021 marked the graves concerns and changes in Afghanistan. Although after the EU's presence in Afghanistan there were many hopes among the Afghan people and international partners in Afghanistan to develop democracy and coexistence among the people of different ethnic backgrounds in the country. There was the presence and direct support of The US and the international community in Afghanistan for a thriving democratic process but politically the reality was something else. Politically Afghanistan has been never stable from the very early presence of the US and the international community in Afghanistan. The initial political disagreement begins from the Bonn agreement which was fueled in the later years; because, in Bonn, the distribution of political power and government design was not anticipated (Maley, 2013: 257).

Many risks and political threats are enrooted in the past political history of Afghanistan and directed the decisions in the past 20 years between 2001 and 2021 and we'll also continue in the future if they are not resolved. Ignoring political threads and disagreement by the Afghan leadership and the international community extended political threats and danger in the country which threatened any possible and potential integration coexistence living together within a single political boundary. The good part is that many of these political challenges and

political threats are predictable and measurable to study and see what the possible means are to bridge the gaps and bring a political consensus over the destiny of Afghanistan as a land of minorities. I believe that facing a scientific and logical approach to the political problem in Afghanistan reduces the challenges and problems. A just and fair election as the soul of the democratization process, strengthening and thriving woman right in Afghanistan, neutral but positive foreign policy towards the region and the world, focusing on national discontents like identity, historical memory, national interests, or the most important parameters which can bridge the gap politically in Afghanistan.



a) Fraud Elections

Elections in the past 20 years of the political history of Afghanistan have been not fair and just following corruption and frauds and the process of electing new political elites by then newly experienced people in the rural and urban areas of Afghanistan. the greedy and short-minded political elites emerged out of diaspora and supported by the international community in Afghanistan destroyed the sentiment of democracy among the people who were hoping to be democratic for their political future. elections in 2004, 2009, 2014, and 2020 hurt the democratization of Afghanistan. Political elites in Afghanistan and the common people believe that elections or the only way to get out of the instabilities and insecurities in the country. The success and unsuccess of a fair and just election were

the criteria for the upcoming political tensions of Afghanistan. Even the international community and global partners of Afghanistan's democratization process were emphasizing that Afghanistan's focus and concentration over fair and just elections resulted in a political transformation in Afghanistan. The corrupted records of the 2009 election and political gaps scared and appalled the international community to deliver a strong message to the people of Afghanistan and the bureaucrats did not spoil the election committee and process in the country (International Crisis Group, 2012). The 2014 election in Afghanistan was seen as an opportunity to consolidate democracy in Afghanistan and compensate for 2009 election frauds and convince people that things are going on the right path. But election frauds of 2014 were more than that of the 2009 election. Though the election outcome was the formation of the national unity government in Afghanistan, it did not help legitimacy among the common people, strengthening the constitution of Afghanistan, bridging people and state relations, and prevailing security around the country. Afghanistan once again lost a great historical opportunity that inflicted the coexistence and its prestige at the national and international levels. Once again nation-state building specialists and scholars began to analyze the failures of the democratization process in a country that was already on the brink of collapse. Anticipations were not wrong, the government of the national unity though survived Falteringly but it was repeated in a little different format after 2020 election and broad Afghanistan to a total collapse.

b) Destroyed Institutions

Almost the majority of political elites and common people in Afghanistan believe that the foreign troops' withdrawal would possibly lead to the destruction of political achievements. 2014 was a nightmare for the people of Afghanistan, who were concerned about the political success and achievements they gained under the presence of international troops and the political support of the global community. The newly democratized and democratic values had already been under severe challenge and threats from the corrupt political leadership, and to add to the threats, the undemocratic Taliban forces.

Ethnic participation in the political process, consolidating women's rights, and the increase in violence against women were the main concerns and parameters for the activists and international partners. Many international partners and national NGOs had expressed their concerns about the increase; four challenges were mentioned in reports and facts gathered from different villages and cities in Afghanistan (Izterabi, 2012). When the government of the United States was talking about a possible withdrawal from Afghanistan after 2014, the people of Afghanistan believed that the government of Afghanistan was not capable of keeping the status quo and preserving those achievements of the past 10

years. It happened along the line of the concerns of the people of Afghanistan. In contrast, in 2021 with the Taliban ruling in Kabul all the achievements of the past 20 years in Afghanistan collapsed overnight. In the morning of 16th August 2021, after the Taliban entered Kabul, the face of the city, which had thrived with democratic practices for the past 20 years, had changed to a city that had never embraced any social-political development.

According to world Crisis Group which was anticipating in 2012 that if there is no justice and fair election in Afghanistan in the upcoming years of 2014 then there would be a deep crisis among the people of different ethnic backgrounds in Afghanistan; these anticipations turn through following their fraud in the election and a political crisis resulted in distressed and wrong competition among the leaders in the country. The same scenario was repeated in the 2020 election, which widened and deepened the gaps among the country's political groups. Candace Rondeaux, a senior analyst from the Crisis Group, believed that the transformation of security responsibility from international forces to the Afghan National Defense Forces (ANDSF) could result in end-to-end security and capabilities for running a systematic, fair, and just election across the country (Rondeaux, 26/04/2013). Afghanistan was not ready to take the responsibilities of security and fighting alone against the Taliban threats in Afghanistan, which is why when the transformation stage was completed, there was the influence of the Taliban militia in the villages and rural areas in different provinces.

One of the main vulnerable groups affected by the country's political collapse was the advancement of women's rights. The women activists in Afghanistan and international partners were afraid of the newly achieved objectives and values for women's empowerment in Afghanistan, which could collapse overnight because of the political and internal competition in Afghanistan. There was a belief that the Taliban leadership as an alternative to the Republic government in Afghanistan could take over the country and stand against all the women's values and rights.

c) Citizen-State Gap

The trust between government officials and the citizens of a country is one of the most important factors in determining the political stability of a nation. The extensive literature demonstrates that the implementation of the rule of law and the lack of coordination between the offices responsible for the bridges between people and the state lead to a reduction in threats to national interests. In Afghanistan, the discrepancies and pessimism about the governance and governmental system have led to widespread distress among the people. Different governmental departments, instead of empowering and institutionalizing civil services to deliver services to the people, were focused on accumulating power to combat the erosion of each other's authority and negative competition among the

holders of different offices in the executive, judiciary, and legislative branches. This overall exhausted the people and the legitimacy of the state system was gradually down among the people. The divide between the government system and the Afghan people widened after 2014, when security responsibilities were transferred to the Afghan people. The country's political structure was overshadowed by the political agreement that followed the fraudulent 2014 election, which was further complicated in 2020. This distress of the people of Afghanistan over the political system resulted and the low participation, demonstrations, contradiction, and discouragement for the social mobility and running civil society which was eventually compelled many young generations to join the Taliban groups in the rural areas especially.

On the other hand, there was a huge gap between the political promises and the implementation of interaction. The political leadership in Afghanistan was announcing many promises and strategizing promises to the different people in the cities and the villages, which raised the expectations of the people. Since at the end of the day the political system failed to deliver these expectations, people were apart more and more from the government on a daily basis. After 2014, the lack of an organized plan and the coordinated steps between the promises and implementation delegitimized the political system in Afghanistan, and the trust of people in government officials and political leadership has degenerated.

d) Political Judiciary

One of the major threats in any political system is the politicization of the judiciary, which leads to the failure and collapse of institutionalization of the rule of law. The intervention of the judiciary and the purpose of the misusing for a political objective was one of the most important factors behind a political failure in Afghanistan which was repeating gradually; for example, the disqualification of the ministers has been a responsibility of the National Assembly which was overruled repeatedly by the president and undermining by giving the credit to the Supreme Court of Afghanistan which endangered the stability of the political structure in the country.

Judicial politicization reduced the efficiency of the national institution in Afghanistan and made the citizens more distrustful of it. The lack of work and not a response to thousands of the cases in the judiciary system of Afghanistan had eroded its credibility among the people of Afghanistan especially when the people who were witnessed that the judiciary system is match influenced by the political objectives then ran independently to guard the rule of law in the country. It could not focus more on the process of handling cases and enforcing judgments independently to gain the consent and trust of the people of Afghanistan.

e) Sub-ethnic nationalism

While ethnic diversity can be seen as an opportunity for countries paying little attention to ethnic sensitivities, ethnic diversity has been a serious challenge in Afghanistan. The government's national institutions and lead personalities of Afghanistan have always struggled for ethnic supremacy in the offices at political cultural and economic fields. Based on lack of a common history and identity of different ethnicities destroyed the national security and unity and above all threatened the territorial integrity of Afghanistan. Improper domestic policies by the top leadership and political decision-making at the highest official posts undermined the national commitment and loyalty of the people of Afghanistan which damaged the sense of belonging for a national identity in Afghanistan. Increasing ethnic distances paved the way for the intervention and exploitation of outsider forces like regional powers which interims the country's people weren't against each other. These policies word brought in during well Hamid Ashraf Ghani. In this way, the government of Afghanistan in all the nations in a situation moved away from delivering services to the people to account for virtual ethnic issues and involved less in the sections of national programs based on their capacities and capabilities.

Many times, the government of Afghanistan or the nationalists exaggerated minor and marginal issues such as the use of the specific words and phrases related to the language resulted in the strong reaction of the other linguistic groups and field the ethnic and tribal divisions created more distances weekend the countries quote existence and paved the way for the outsider intervention and destroyed the unity of the people of Afghanistan. That particularly when Afghanistan needed a strong coexistence and a sense of unification after 2014 in which the transformation of the responsibilities of war against the Taliban was given to the Afghan National Defense forces. Coincidentally, Mohammed Ashraf Ghani presided as the president of the Republic in a political agreement with his rival presidential candidate, and his policies doubled the ethnic divisions.

Therefore, the political situation in Afghanistan over the past 20 years, from 2001 to 2021, was unstable due to the factors above discussed earlier. Although initially in the first years of American presence in Afghanistan and their focus on the democratization of the country through disarming the armed groups, there was space for national policies. But gradually, the Afghan diaspora, instead of implementing their learned experiences and qualities that they got from outside Afghanistan, living in their democratic and developed countries, concentrated on the nationalistic and self-interest politics to accumulate power, wealth, and being crafted by the power, they spoiled the political and democratic process and damaged Afghanistan politically.

1.2. Security Challenges

In all countries throughout the world, security is the key to stability and comprehensive development, and the low quality of sustainable progress in all areas of life is dependent on the level of security. This is a critical occurrence for all political systems, regardless of their level of economic and social development or ideological orientation, and it is one of the most pressing and essential challenges. While security is beneficial in all aspects of life, at different stages of life, certain aspects become entirely secure and are inextricably linked to this phenomenon. Afghanistan would play a critical role in the rise, collapse, and maintenance of the status quo in the political, economic, and other spheres in 2021.

In addition to averting new threats, proper policymaking, and the use of legal capability in dealing with diverse political, economic, and security threats also prevent the abuse of the country's foreign foes. In addition to what has already been described, there were additional security problems in the country. Given the armed opposition's frequent, broad, and well-organized attacks on important places in Kabul and other provinces, it was apparent that the armed opposition posed a significant threat to the country's security. First and foremost, there was concern that Afghan security forces would be unable to withstand the Taliban's coordinated attacks. The lack of advanced combat weaponry among Afghan security personnel was a source of concern. The country's air force, which was regarded as a critical aspect of every country's armed force, was yet to be activated and equipped creatively and realistically.

a) Internal fragility

One of the greatest concerns following the withdrawal of international forces was the depth of internal differences and the large gap between political, social, and ethnic forces, as well as the absence of internal consensus, even in the direction of major national objectives. Afghan officials had given less attention to creating national agreements and understanding of Afghanistan's essential interests over the last ten years. People were concerned that these distances, which have resulted in further disputes, may once again bring the country to the abyss. The people's anxiety was natural and does not rule out the prospect of Afghanistan returning to the 1990s when foreign soldiers leave. Concerning that Afghanistan's armed forces will soon be unable of providing global security; it's also feasible that after international forces leave in 2014, Afghan security forces may collapse in favor of parties and organizations, clashing among themselves, potentially reigniting the civil war. [9]



b) Consequences of interference by Neighbors

Following the withdrawal of international forces, one of the security issues and key worries of the Afghan people was continued interception by neighboring countries in Afghanistan's domestic affairs. Afghanistan's neighbors have always viewed peace and stability in Afghanistan to be detrimental to their interests and have attempted to undermine the country's security. This necessitated a boost in the country's foreign policy's vitality and assertiveness. Afghanistan had more courageous and transparent in raising the disputed issues with its neighbors and resolving them in the context of national interests.

Efforts to cooperate and accelerate cooperative economic projects that further unified the interests of neighboring countries, on the other hand, have made significant headway. The success of initiatives like CASA-1000 and TAPI, which combine our country's and Pakistan's interests, has a significant impact on ensuring Afghanistan's security. Within the context of the Istanbul process or beyond, Afghanistan must strengthen regional convergence and concord.



Philosopher, c'est apprendre à vivre

Makarim Dariosh en entretien avec André Comte-Sponville, philosophe et écrivain contemporain

«

La plupart de nos grands philosophes sont aussi d'immenses écrivains, ce qui n'est vrai ni en Allemagne (à l'exception de Nietzsche, qui préférerait le penseur français) ni en Angleterre. C'est lié à une certaine humilité spéculative. Les penseurs français prétendent rarement écrire du point de vue de Dieu ou de l'absolu. Ils se contentent d'énoncer, le plus clairement possible, leur point de vue à eux, qui reste évidemment subjectif. Les Méditations métaphysiques de Descartes, c'est une autobiographie intellectuelle. Et quoi de plus personnel que les Essais de Montaigne ou les Pensées de Pascal ? Philosopher à la française, c'est philosopher à la première personne.

André Comte-Sponville, philosophe français né en 1952 à Paris, est l'une des grandes figures de la pensée contemporaine. Sa réflexion s'inscrit dans la tradition humaniste, matérialiste et rationaliste, mais elle ne se limite pas à l'université ni aux bibliothèques. Il croit que la philosophie doit habiter la vie quotidienne et répondre aux questions et aux préoccupations de chaque être humain. Pour Comte-Sponville, la philosophie n'est pas seulement une activité théorique ou abstraite ; c'est un exercice vivant qui nous aide à mieux comprendre le monde, à penser avec plus de clarté, et à vivre avec davantage de liberté et de sérénité. Ses écrits et ses paroles se distinguent par leur simplicité, leur clarté et leur précision : un style inspiré de Montaigne, de Descartes et de Pascal, mais qui ouvre en même temps un chemin nouveau et contemporain. Il s'attache à des thèmes universels qui concernent tout être humain : le bonheur et la souffrance, la liberté, l'amour, l'éthique et la spiritualité, qu'elle soit religieuse ou laïque. Comte-Sponville affirme que la philosophie est moins un savoir supplémentaire qu'une invitation à réfléchir sur ce que nous savons et sur ce que nous ignorons. Elle nous pousse à éprouver notre propre existence, à prendre conscience de nos limites et de notre finitude, à trouver un équilibre entre nos désirs et nos responsabilités, et à vivre dans un monde complexe avec sagesse et humanité. Il insiste aussi sur la responsabilité, individuelle et collective. Pour lui, penser, écrire et philosopher sont des moyens de garder l'es-

prit libre et de nourrir une vie réfléchie, même face aux injustices et aux crises de notre temps. Son influence dépasse la France : ses idées ont marqué l'Europe et le monde, offrant à ses lecteurs et auditeurs des outils pour penser la condition humaine, développer la raison et construire une éthique pratique et vivante.

Dariosh : Monsieur André Comte-Sponville, vous avez consacré votre vie à philosopher et à rendre la philosophie accessible à tout le monde. Pouvez-vous nous raconter comment vous êtes tombé dans le monde de la philosophie, pourquoi et à quel moment ? Quels philosophes vous ont marqué au début de votre parcours et lesquels continuent à vous inspirer aujourd'hui ?

André Comte-Sponville : Enfant, je voulais être écrivain. Et comme à cet âge on ne lit guère que des romans, je me rêvais romancier. Mais quand j'ai découvert la philosophie, vers l'âge de 17 ou 18 ans, j'ai trouvé que c'était bien plus intéressant que la fiction. À quoi bon inventer des histoires, quand le réel, tel qu'il est, est déjà si passionnant, si étonnant, si vaste, si compliqué, si mystérieux ? J'ajoute que j'étais peu doué pour la vie ou le bonheur, alors que je me découvrais, en terminale, assez doué pour la philosophie ! C'est la seule matière dans laquelle j'avais toujours la meilleure note de la classe, souvent avec plusieurs points d'avance sur le second... Il m'a paru judicieux de mettre ma puissance de penser au service de ma faiblesse de



Elle est un discours académique, d'ailleurs légitimement, à l'université. Mais la vie n'est pas une université. À vous de philosopher « pour de bon », comme disait Épicure, donc pour penser mieux et vivre mieux. Cela ne suffira pas à résoudre les graves crises écologiques, sociales et politiques auxquelles nous sommes confrontés. Mais cela vous aidera peut-être à les comprendre un peu mieux (ce qui ne vous dispense pas de vous former aussi dans les autres sciences humaines, notamment en économie) et à vous situer face à elles, donc à agir de façon plus efficace et plus libre. La philosophie ne tient lieu ni de morale, ni de politique. Mais elle aide à être plus lucide sur la morale qui nous guide, et sur la politique que l'on mène ou que l'on soutient. Je me méfie des militants qui prennent leur parti pour une philosophie, ou qui ne pensent plus que pour se donner raison. Penser, c'est aussi penser contre son époque, contre son propre camp, et contre soi. La liberté de l'esprit, pour le philosophe, est plus précieuse que la victoire.

vivre. C'est la philosophie même : penser mieux, pour vivre mieux. Je dis souvent que philosopher, c'est penser sa vie et vivre sa pensée. Mais on en a d'autant plus besoin que la vie paraît plus difficile, spécialement quand c'est pour des raisons qui touchent moins aux conditions extérieures qu'aux états d'âme. Les miens étaient volontiers anxieux ou mélancoliques : j'avais besoin de penser beaucoup, pour qu'un peu de joie et de sérénité redevienne au moins possible ! Quant aux premiers livres de philosophie que j'ai lus, même avant la terminale, ce furent les Pensées de Blaise Pascal, Crainte et tremblement de Kierkegaard (les deux m'avaient été conseillés par l'aumônier catholique de mon lycée, le père Bernard Feillet, qui restera un ami très cher) et Le Mythe de Sisyphe, d'Albert Camus. Trois penseurs tragiques, et c'est pourquoi sans doute ils me plurent et me marquèrent tant. Plus tard, en ter-

minale, guidé par mon professeur, Pierre Hervé, je lus presque en entier la Phénoménologie de la perception, de Maurice Merleau-Ponty, et L'être et le néant, de Jean-Paul Sartre. Cela m'impressionnait fort, sans me convaincre tout à fait. Cela manquait de tragique et de réel !

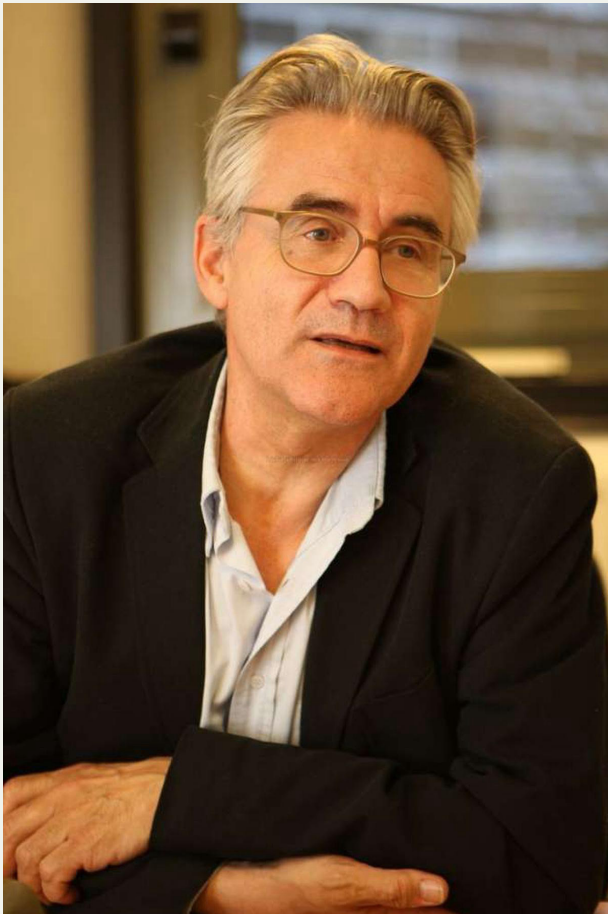
Il faut dire qu'entre-temps, il y avait eu Mai 1968, que j'avais vécu avec enthousiasme (j'avais 16 ans, j'étais lycéen à Paris, en classe de seconde) et qui me plongea dans une passion politique dont les jeunes d'aujourd'hui, me semble-t-il, ne peuvent guère avoir l'idée. Beaucoup de sincérité, de générosité, et de niaiserie. Comme toute passion est monomaniaque, cela mit ma piété d'adolescent à distance : Dieu cessa d'abord de m'intéresser, puis je cessai d'y croire. Marx, en revanche, me passionnait, surtout dans la vision très rigoureuse, voire rigoriste, qu'en donnait Louis Althusser. Le jeune chrétien que j'étais à 15 ans devint ainsi,

quelques années plus tard, un militant communiste et un philosophe matérialiste. Pour ce qui est du communisme, cela ne dura qu'une dizaine d'années : je quitterai le Parti communiste en 1980, après plusieurs années d'opposition interne, constatant qu'il rompait avec l'union de la gauche et ne parvenait pas à rompre avec l'Union soviétique. Mais philosophiquement, je restais matérialiste et je le suis toujours. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que je suis convaincu, comme Démocrite, Épicure, La Mettrie ou Marx que tout ce qui existe est matériel, autrement dit qu'il n'existe rien d'immatériel ou d'exclusivement spirituel : ni idées séparées, comme chez Platon, ni Dieu immatériel, comme chez Aristote ou dans les différents monothéismes. Le matérialisme, de ce point de vue, ce n'est guère que l'athéisme poussé jusqu'au bout. Mais cela a de fortes conséquences existentielles. Être matérialiste, de nos jours, c'est surtout être convaincu que ce qui pense en moi ce n'est pas une âme ou un esprit immatériels, mais un cerveau, qui est aussi matériel que n'importe quel organe, et dont la mort sera par conséquent mon anéantissement définitif. Cela signifie qu'il y a, pour les athées et les matérialistes, quelque chose de désespérant dans la condition humaine. Tout mon travail philosophique tend à montrer que ce désespoir, loin de nous vouer au malheur, ouvre, pour qui l'accepte, l'espace d'un certain bonheur, fût-il tragique, et d'une certaine sagesse, fût-elle imparfaite. C'est ce que j'ai appelé le « gai désespoir », un peu au sens où Nietzsche parlait d'un gai savoir, mais en m'ap-

puyant davantage sur Épicure et Spinoza, qui m'ont bouleversé (ça me paraissait tellement plus fort et plus vrai que la phénoménologie), tout en retrouvant Blaise Pascal, avec qui je n'ai cessé de me battre, et en découvrant Montaigne, qui m'aida à lire les autres plus lucidement, donc sans y croire tout à fait.

Dariosh : Vos ouvrages sont connus pour leur clarté et leur accessibilité. Tout comme Karl Popper ou Bertrand Russell, vous semblez privilégier une écriture simple, claire pour tout le monde, en particulier pour les étudiants et les jeunes. Pour un étudiant non francophone comme moi, vos textes sont très lisibles. Pourquoi avez-vous choisi ce style d'écriture et comment pensez-vous que la clarté peut servir la philosophie ?

André Comte-Sponville : J'ai pris modèle sur les auteurs que j'aimais : Épicure, Épicète, Montaigne, Descartes, Spinoza, Pascal, Diderot, Marx, Althusser, Lévi-Strauss, Marcel Conche, Clément Rosset (ces quatre-là, d'ailleurs, m'honoreront de leur amitié) ... Le plus beau livre de philosophie de tous les temps, pour mon goût, c'est les Méditations métaphysiques de Descartes. Quelle beauté ! Quelle puissance ! Quelle clarté ! Quelle rigueur ! Quelle profondeur ! Cela ne m'empêche pas d'admirer aussi la Critique de la raison pure de Kant (qui est à mes yeux le plus grand des philosophes modernes, comme Aristote est le plus grand des Anciens) ou la grande Logique de Hegel. Mais je m'y ennuie vite, et n'y crois guère. Vouloir faire entrer la philosophie « dans la voie sûre



d'une science », comme le voulait Kant, c'est se tromper sur la philosophie et sur les sciences. Croire au savoir absolu, comme Hegel, c'est se mentir sur le savoir et se tromper sur l'absolu.

Bref, je me suis inscrit résolument dans ce que j'appelle la tradition française en philosophie, celle de Montaigne, Descartes, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Vauvenargues, Diderot, Rousseau (quoiqu'il se voulût « citoyen de Genève »), Bergson, Alain, Camus, et même Sartre, si cartésien quand il ne singe pas Heidegger. Comment caractériser cette tradition ? D'abord par la clarté, en effet (ce que Nietzsche appelait « la belle clarté française »), mais aussi par la beauté. La plupart de nos grands philosophes sont aussi d'immenses écrivains, ce qui n'est vrai ni en Allemagne (à l'exception

de Nietzsche, qui préférait les penseurs français) ni en Angleterre. C'est lié à une certaine humilité spéculative. Les penseurs français prétendent rarement écrire du point de vue de Dieu ou de l'absolu. Ils se contentent d'énoncer, le plus clairement possible, leur point de vue à eux, qui reste évidemment subjectif. Les Méditations métaphysiques de Descartes, c'est une autobiographie intellectuelle. Et quoi de plus personnel que les Essais de Montaigne ou les Pensées de Pascal ? Philosopher à la française, c'est philosopher à la première personne. Et comme « le style c'est l'homme » (la formule est de Buffon), ces penseurs se donnent un style personnel, par quoi ils sont tout autant écrivains que philosophes. Encore une fois, cela ne m'empêche pas d'admirer tout autant Leibniz, Kant ou Hegel (les plus grands philosophes de la tradition germanique), Hobbes, Locke et Hume (les plus grands de la tradition anglo-saxonne). Mais l'admiration que je leur porte ne m'empêche pas de préférer Montaigne, Descartes ou Pascal, et de prendre modèle sur ceux-ci plutôt que sur leurs homologues d'outre-Rhin ou d'outre-Manche.

Dariosh : Il existe plus de cent définitions de la philosophie selon les époques et les penseurs : Platon la voyait comme l'amour de la sagesse, Aristote comme la connaissance des causes premières, Spinoza comme la compréhension rationnelle de la nature et de l'homme, Nietzsche comme la critique des valeurs et la création de nouvelles valeurs, Deleuze comme la production de concepts.

Quelle serait votre définition personnelle de la philosophie ?

André Comte-Sponville : Permettez-moi de vous renvoyer à mon Dictionnaire philosophique (PUF, 2021) ou aux premières pages de mon « Que-sais-je ? » (La philosophie, PUF, collection « Que sais-je ? », 2005). Qu'est-ce que la philosophie ? C'est une pratique théorique (discursive, raisonnable, conceptuelle) mais non scientifique, qui a le tout pour objet, la raison pour moyen, et la sagesse pour but. J'en conclus qu'une philosophie digne de ce nom ne se soumet qu'à la raison et à l'expérience (à l'exclusion de toute révélation d'origine transcendante ou surnaturelle) et vise moins à connaître qu'à penser ou questionner, moins à augmenter notre savoir qu'à réfléchir sur ce que nous savons ou ignorons (la philosophie n'est pas un savoir de plus, c'est une réflexion sur les savoirs disponibles ou impossibles). Dans quel but ? Vivre un peu mieux, donc d'abord plus lucidement, plus librement, enfin (si c'est possible sans renoncer à la lucidité) plus heureusement. Ajoutons pourtant que le bonheur, s'il est l'un des buts traditionnels de la philosophie, ne saurait être sa norme. En tant que pratique intellectuelle, la philosophie ne doit se soumettre à qu'à ce qui paraît vrai (« la norme de l'idée vraie donnée », comme dit Spinoza, ou possible, comme je l'ajouterais avec Montaigne ou Popper). À nous d'en faire, si nous pouvons, un certain bonheur. Mais la vérité prime. Mieux vaut une vraie tristesse qu'une fausse joie !

Dariosh : J'ai lu de vous que « Le sujet le plus important pour le philosophe, c'est

la vie, et la mort en fait partie mais ce n'est pas le sujet essentiel ». Personnellement, je réfléchis beaucoup à la mort, surtout depuis que j'ai quitté ma ville natale, Kaboul, et j'en suis arrivé à cette conclusion : dans la vie, « rien ne dure ». Cela m'amène aujourd'hui à penser davantage au mot « contentement » et à l'importance de vivre en paix avec ce que l'on a. Dans le cadre de leur système métaphysique, la mort n'occupe pas de place particulière chez Spinoza (Éthique), puisqu'elle s'inscrit dans l'ordre nécessaire de la nature, tandis que chez Heidegger (Être et Temps), la finitude et la mort sont toujours présentes et structurantes pour l'existence. Schopenhauer, quant à lui, considère la mort comme la libération de l'individu de la volonté et de la souffrance, mettant en lumière le caractère tragique et limité de la vie humaine. À la lecture de votre citation, vous semblez proche de la perspective spinoziste, mais il existe un pont philosophique avec la pensée de Heidegger, qui insiste sur la structuration de l'existence par la finitude. Dans ce contexte, pourquoi est-il important de réfléchir à la mort, et vous considérez-vous plutôt spinoziste, heideggérien ou schopenhauerien sur cette question ?

André Comte-Sponville : Eh oui, « dans la vie, rien ne dure » ! C'est ce qu'avaient vu Héraclite (Panta rhei : tout change, tout s'écoule) et Montaigne, ce que l'Asie ne cesse de nous le rappeler (c'est ce que les bouddhistes appellent l'impermanence) et que l'Occident a tant de mal à accepter ! Concernant Spinoza, vous avez raison : il n'accorde pas de

place particulière à la mort, et même il fait mine de n'y penser jamais. C'est la fameuse proposition 67 du livre IV de l'Éthique : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie. » La seconde partie de la proposition me paraît tout à fait vraie, mais donne tort à la première. Comment méditer la vie sans prendre en compte sa finitude, donc la mort qui la clôt et l'anéantit ? Là-dessus Montaigne et Pascal sont autrement éclairants. Pas besoin d'être heideggérien pour penser la finitude : il suffit d'être lucide et mortel. Mais la plupart des humains préfèrent penser à autre chose. Montaigne s'en étonnait : « Ils vont, ils viennent, ils trottent, ils dansent : de mort, nulles nouvelles. » Ils font semblant de ne pas mourir ! C'est vivre dans le mensonge et le déni. Donc oui, bien sûr, il faut penser à la mort. Mais en penser quoi ? Si la mort n'est rien, comme je le crois, il n'y a pas grand-chose à en penser, ni d'ailleurs à en craindre ! C'est ce qu'a vu Épicure : « La mort n'est rien, ni pour les vivants ni pour les morts » : elle n'est rien pour les vivants, puisqu'ils sont vivants, ni pour les morts, puisqu'ils ne sont plus. Et comme elle n'est rien, il n'y a rien à en craindre. J'en suis d'accord, quoique ce rien (le néant) soit aussi et presque inévitablement un objet d'angoisse, qu'il faut accepter le plus sereinement possible (oui accepter sereinement de n'être pas tout à fait serein !). Mais surtout, et quoi qu'en disent Épicure ou Spinoza, ce n'est pas une raison pour prétendre s'en affranchir. Car la mort n'est rien, certes,

mais nous mourons, et ça, ce n'est pas rien ! Il faut donc penser à la mort, non pas pour y voir je ne sais quelle finalité (Montaigne là encore a raison : « la mort est le bout, non le but, de la vie »), encore moins pour s'en angoisser à plaisir ou en avoir peur, mais pour aimer d'autant mieux la vie qu'on la sait unique et limitée. C'est ce qu'André Gide, grand lecteur de Montaigne, à joliment exprimé, dans Les Nourritures terrestres : « Une pas assez constante pensée de la mort n'a donné pas assez de prix au plus petit instant de ta vie. » Oui, parce que si nous pensions plus souvent que nous allons mourir, nous vivrions mieux, plus intensément, parce que chaque instant nous paraîtrait d'autant plus précieux qu'il se détacherait sur ce que Gide appelle « le fond très obscur de la mort ». Donc c'est la vie qui importe, non la mort, là-dessus Épicure et Spinoza ont raison, et la vie, comme dit Montaigne, doit être « elle-même à soi sa visée ». Le seul sens de la vie, c'est de vivre. Si vous n'aimez pas ça, n'en dégoutez pas les autres ! Mais il se trouve que cette vie est vouée à la mort. La seule façon d'aimer la vie telle qu'elle est (c'est-à-dire mortelle), c'est d'accepter la mort, le plus sereinement possible. Là encore, Montaigne a les meilleures formulations : « Je veux qu'on agisse, et qu'on prolonge les offices de la vie autant qu'on peut, et que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait. » Cette nonchalance, qui me ravit, c'est le contraire à la fois du déni (ceux qui font semblant de ne pas mourir) et de

l'angoisse (« l'être-pour-la-mort » de Heidegger). Montaigne sait bien qu'il va mourir et ne s'en offusque pas, puisque tout meurt. Mais c'est la vie qu'il aime (« pour moi, donc, j'aime la vie » : ce sont presque les derniers mots des Essais), et d'autant plus qu'il la sait éphémère.

Dariosh : Vous contredisez Rousseau lorsqu'il dit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers », en affirmant que l'homme ne naît pas libre mais devient libre. Pourquoi pensez-vous cela ? Qu'est-ce que la liberté selon vous ? Pour ma part, je considère que nous sommes libres mais dans un monde déterminé par des conditions et des contraintes. Acceptez-vous cette vision ?

André Comte-Sponville : Être libre, c'est faire ce qu'on veut. Nous sommes donc évidemment libres, à chaque fois que nous faisons ce que nous voulons. Dans un monde « déterminé par des conditions et des contraintes » ? Oui, bien sûr, comme toujours, et cela ne nous empêche pas d'être libres. Par exemple, je suis soumis à la gravitation, que je le veuille ou pas. Mais cela ne m'empêche pas d'aller où je veux, et même cela me le permet (ce serait bien plus difficile si je vivais en apesanteur). Très bien. Mais pourquoi voulez-vous ce que vous voulez ? En gros : parce que vous êtes ce que vous êtes. Et quand avez-vous choisi d'être ce que vous êtes ? Jamais. Tous vos choix sont donc soumis à quelque chose (vous-même) que vous n'avez pas choisi, et spécialement au fonctionnement de votre cerveau, que vous pouvez d'autant moins choisir que tous vos

choix le supposent et en dépendent. J'en conclus que la liberté ne saurait être absolue, qu'elle n'est pas « le pouvoir indéterminé de se déterminer soi-même », comme le voulait mon maître et ami Marcel Conche, donc qu'elle n'est pas un libre arbitre. Qu'est-elle ? Le pouvoir déterminé de se déterminer soi-même (c'est ce que j'appelle la volonté), aussi incontestable, comme pouvoir (je veux ce que je veux) que nécessaire dans ses déterminations (je vous mets au défi de vouloir, au présent, autre chose que ce que vous voulez). On peut changer ? Bien sûr, et même on ne cesse de le faire ! Mais changer, ce n'est pas devenir quelqu'un d'autre, ni cesser d'être soi, puisqu'il faut au contraire rester le même individu pour pouvoir évoluer. En bref, et pour résumer, je crois évidemment à la liberté (le pouvoir déterminé de se déterminer soi-même), et pas du tout au libre arbitre (le pouvoir indéterminé de se déterminer soi-même). C'est où je me sépare radicalement de Rousseau, en effet, mais aussi et surtout de Sartre. « Si l'homme est libre, écrit ce dernier, c'est qu'il n'est d'abord rien. » Qui peut y croire ? Regardez ce nouveau-né, qui vient de sortir du ventre de sa mère : qui oserait dire qu'il n'est rien ? Je suis convaincu du contraire : il est très exactement ce qu'il est, par exemple 3,2 kilos de chair, d'os et de cervelle, avec des gènes déterminés (et partiellement déterminants), un sexe déterminé, dans un certain milieu social et culturel... Est-il libre ? Évidemment pas, ou guère. Il ignore tout du monde. Il ne sait ni ce qu'il est, ni ce qu'il veut, ni ce qu'il peut. Comment serait-il libre ? Il le deviendra

plus ou moins, avec les années, en apprenant à vouloir, à connaître, à agir... C'est à quoi servent l'enfance et l'adolescence : à devenir libre, et on n'en a jamais fini, et on sera d'autant plus libre qu'on se servira davantage de sa raison, laquelle n'obéit qu'à elle-même.

Dariosh : Vous avez beaucoup écrit sur le bonheur et la sagesse. Dans un monde marqué par l'incertitude, les crises sociales et écologiques, ainsi que par la recherche constante de performance et de possession, trouver un véritable contentement semble devenir un défi quotidien. Pensez-vous que la philosophie est avant tout une pratique de vie, capable de nous aider à mieux vivre, à développer une forme de sérénité, et à nous rapprocher de la sagesse ? Comment, selon vous, peut-elle nous guider pour concilier nos désirs, nos obligations et notre aspiration à une vie épanouie dans un monde souvent contradictoire et instable ?

André Comte-Sponville : Le monde a toujours été marqué par l'incertitude, et le contentement a toujours été un défi ou une exception. Quant à la philosophie, non, elle n'est pas « avant tout » une pratique de vie : elle est d'abord un travail de pensée (une « pratique théorique », disait Althusser), nécessairement et légitimement abstraite et discursive (elle se fait « par des discours et des raisonnements », comme disait Épicure). Est-ce qu'elle tend au bonheur ? Oui, comme toute activité humaine. C'est ce qu'ont vu Pascal, Schopenhauer et Freud : tout être humain veut être heureux, qu'il soit

philosophe ou pas, et tous échouent, y compris les philosophes. C'est d'où je suis parti, et qui rejoint le désespoir que j'évoquais tout à l'heure. Ce qu'il y a de désespérant, dans la condition humaine, c'est bien sûr que nous allons tous mourir, mais aussi que nous cherchons tous le bonheur sans réussir à l'atteindre. Dont acte. Mais sommes-nous pour autant malheureux ? Pas tous ! Pas toujours ! Plus j'ai pensé ce désespoir-là, plus la vie m'a parue belle, intéressante, agréable



(oui, malgré le tragique et la mort, ou même d'autant plus que j'y pensais davantage), et même, parfois, heureuse ! C'est une formule que j'ai trouvée dans le magnifique Journal de Jules Renard : « Je suis un homme heureux, car j'ai renoncé au bonheur. » Tout dépend bien sûr de ce qu'on entend par bonheur...

Dariosh : Comment le définiriez-vous ?

André Comte-Sponville : Bonne question, mais plus difficile qu'on ne pourrait le croire ! Car le bonheur, comme l'a dit Kant, « est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination » : tout le monde en rêve, mais personne ne sait exactement ce qu'il est, ni encore moins comment l'atteindre. Essayons pourtant.

Avant de dire ce qu'est le bonheur, disons d'abord ce qu'il n'est pas. Il n'est évidemment pas une joie constante, permanente, immuable : ça, c'est ce que j'appelle la félicité, qui n'est qu'un rêve. Il n'est pas non plus la satisfaction de tous nos désirs, chose évidemment impossible (puisque nos désirs sont ouverts à l'infini et que notre vie est vouée à la finitude). Ça, c'est ce que j'appelle la plénitude, autre rêve inaccessible, en tout cas dans la durée. Alors ? Si le bonheur n'est ni la félicité (une joie constante ou même durable) ni la plénitude (la satisfaction de tous nos désirs), qu'est-il ? Ma réponse va vous sembler à la fois triviale et décevante, mais je la crois en vérité très éclairante. Voici la définition que je propose : « Le bonheur, c'est le contraire du malheur ». Vous allez me dire que nous ne sommes guère avancés... Au contraire ! Nous le sommes considé-

rament ! Car le bonheur, personne, en toute rigueur, ne sait ce que c'est : il n'est pas exclu qu'il ne soit qu'un rêve ou qu'un « idéal de l'imagination ». Mais le malheur, nous sommes des millions à savoir ce que c'est, puisque nous l'avons vécu ! Ce n'est pas un idéal : c'est une expérience. Je vais donc pouvoir m'appuyer sur l'expérience vraie du malheur pour essayer de savoir ce qu'est son contraire supposé, le bonheur.

Mon expérience du malheur m'amène à en proposer la définition suivante : j'appelle « malheur » tout laps de temps où toute joie paraît immédiatement et continûment impossible (elle ne pourrait survenir que si quelque chose d'essentiel changeait dans l'ordre du monde). Vous vous réveillez le matin : la joie n'est pas là, et vous savez de source sûre qu'elle ne sera pas là de la journée, ni les jours ou les semaines qui suivent. Pourquoi ? Parce que vous venez de perdre l'être que vous aimiez le plus au monde, ou parce que vous souffrez atrocement d'une maladie incurable... Toute joie vous est durablement impossible : vous êtes malheureux. Le bonheur, annonçais-je, c'est le contraire du malheur. J'appelle donc « bonheur » tout laps de temps où la joie paraît immédiatement et continûment possible. Non pas toujours réelle, ne rêvons pas (ce serait de la félicité, qui n'existe pas), mais immédiatement et continûment possible. Vous vous réveillez le matin : la joie est là ou elle n'y est pas (pour moi, elle y est rarement : j'ai des réveils plutôt difficiles), mais vous savez qu'elle peut venir, qu'elle viendra sans doute, dans la journée ou le lendemain, pour presque rien parfois (un sou-

rire, un rayon de soleil, une chanson...), parfois pour presque tout (le monde, la vie), puis qu'elle repartira et reviendra... Ces longues périodes (qui peuvent durer des mois ou des années) où la joie vous paraît immédiatement et continûment possible, c'est ce que j'appelle le bonheur. On m'objectera que ce n'est pas le sens du mot, tel qu'il apparaît dans nos dictionnaires (« état de complète satisfaction, de plénitude », dit le Larousse). Soit. Mais si les dictionnaires suffisaient à la vérité, aurions-nous besoin de philosopher ? On m'objectera que Pascal, Kant et Freud, que j'admire, me donnent tort. Mais non, puisqu'ils ne parlent pas de la même chose ! Que plénitude et félicité soient impossibles, en tout cas dans la durée, je le leur accorde bien volontiers. Mais est-ce une raison pour récuser le langage ordinaire ? S'agissant du sens d'un mot, c'est l'usage qui prévaut. Or ces millions de gens qui se disent heureux (7 Français sur 10, selon un sondage récent), au nom de quoi les tenir tous pour des menteurs ou des imbéciles ? Prenons plutôt au sérieux ce qu'ils nous disent, et essayons de le comprendre. Pourquoi se jugent-ils heureux ? Parce qu'ils sont toujours joyeux ou pleinement satisfaits ? Évidemment pas ! Mais parce qu'ils ont le sentiment, à juste titre, de n'être pas malheureux. J'y vois une espèce de sagesse pratique, qui m'éclaire. Plutôt que d'être malheureux de n'être pas heureux, soyons heureux de n'être pas malheureux ! Ajoutons que ce bonheur ne culmine pas dans l'avoir, comme chacun sait, mais point non plus « dans l'être », contrai-

rement à ce que serinent de prétendus gourous. Nous sommes si peu de chose, et pour si peu de temps ! Le bonheur n'atteint son maximum ni dans l'avoir ni dans l'être, mais dans le faire, si possible avec d'autres, donc dans l'action et la relation. C'est ce que j'appelle le bonheur en acte : la joie d'agir, avec d'autres (spécialement contre le malheur), et d'agir bien ! Quant à ceux qui prétendent que le bonheur n'existe pas, c'est qu'ils le confondent avec la plénitude ou la félicité (comme Pascal, Kant ou Freud), ou bien qu'ils n'ont jamais été vraiment malheureux, ne serait-ce qu'une fois dans leur vie. Tant mieux ou tant pis pour eux. Les autres, ceux qui ont traversé le malheur, savent bien, au moins par différence, que le bonheur aussi existe. Il y a longtemps qu'ils ont renoncé à être toujours joyeux ou pleinement satisfaits, et ils n'en sont que plus heureux. Quel bonheur de sentir, au quotidien, que la joie (parfois actuelle, parfois non) est immédiatement et continûment possible ! Et quelle joie, parfois, de s'en réjouir ! Ce bonheur n'est pas un absolu (on est plus ou moins heureux : la joie est plus ou moins intense, fréquente ou probable) ; c'est du relatif, mais qu'est-ce que c'est bon !

Dariosh : Vous êtes connu pour votre athéisme, mais vous parlez aussi de la dimension spirituelle de l'existence. Je me demande si vivre sans religion signifie forcément manquer de spiritualité. Peut-on être philosophe et profondément spirituel en même temps ? Et selon vous, cette spiritualité détachée de

la religion pourrait-elle devenir un guide pour nos sociétés futures ? Est-ce qu'on peut nommer cette spiritualité une "spiritualité séculaire" ?

André Comte-Sponville : Qu'est-ce que la spiritualité ? C'est la vie de l'esprit (spiritus, en latin, d'où vient le français « spiritualité »). Eh bien, que je sache, les athées n'ont pas moins d'esprit que les autres. Pourquoi auraient-ils moins de spiritualité ? Qu'est-ce que l'esprit ? Le pouvoir de penser, d'imaginer, d'aimer, de contempler, de vouloir, de rire... Pas besoin de croire en Dieu pour en être capable ! Il suffit d'avoir un cerveau en état de marche. Soyons plus précis. La spiritualité, c'est la vie de l'esprit, mais spécialement dans son rapport à l'infini, à l'éternité, à l'absolu. Notre vie spirituelle, c'est notre rapport fini à l'infini, notre rapport temporel à l'éternité, notre rapport relatif (évidemment relatif !) à l'absolu. La spiritualité, qu'on la vive dans une religion ou dans l'athéisme, fait donc partie de la condition humaine. Il serait bien sot et bien triste d'y renoncer ! « Spiritualité séculaire » ou sécularisée ? Oui, si vous voulez. Quant à moi, je parlerais plus volontiers d'une spiritualité de l'immanence, donc d'une spiritualité sans Dieu ni transcendance. Je ne connais pas d'autre infini que la nature, pas d'autre éternité que le présent, pas d'autre inconditionné que l'ensemble des conditions, pas d'autre absolu que la totalité du relatif. J'ai résumé ça en une formule, que j'emprunte peu ou prou à Nagarjuna, un grand penseur et mystique bouddhiste du deuxième siècle après Jésus-Christ : « Tant que tu

fais une différence entre le nirvana, et le samsara, tu es dans le samsara. » Tant que tu fais une différence entre l'éternité et le temps, tu es dans le temps. Tant que tu fais une différence entre l'absolu et le relatif, tu es dans le relatif. Tant que tu fais une différence entre le salut et la perte, tu es perdu. Bref, mon idée, pour le dire cette fois dans le vocabulaire chrétien, c'est que nous sommes déjà dans le Royaume : l'éternité, c'est maintenant !

Dariosh : Jiddu Krishnamurti (1895–1986), philosophe et penseur indien du XX^e siècle, affirme : « Je t'aime, je ne veux rien de toi », proposant une conception de l'amour comme pure attention et don sans désir de possession. Cette idée me paraît radicale et profondément exigeante, car elle suppose que l'amour peut exister indépendamment du manque ou de la quête de satisfaction personnelle. En comparaison, Platon, dans le Banquet, voit l'amour comme désir (éros), un mouvement vers ce qui nous manque et vers la beauté, tandis que Spinoza considère dans l'Éthique que l'amour est avant tout la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et Schopenhauer décrit l'amour comme une manifestation de la volonté de vivre, liée à la reproduction et à la souffrance humaine. Dans ce contexte, pensez-vous que la proposition de Krishnamurti ouvre réellement la voie à une conception authentique et désintéressée de l'amour, ou bien n'est-elle qu'un idéal presque impossible à atteindre dans l'expérience humaine, toujours marquée par le manque, le désir et la volonté ? Et, philosophiquement, doit-on comprendre



l'amour véritable comme une libération du désir, ou au contraire comme une sublimation de ce désir ?

André Comte-Sponville : Tout dépend de quel amour on parle ! Platon et Schopenhauer ont raison sur éros, c'est-à-dire sur la passion amoureuse, toujours vouée au manque ou à la déception. Aristote et Spinoza ont raison sur philia, qui est la joie d'aimer : aimer ses amis ou son conjoint, ce n'est pas manquer d'eux, c'est jouir et se réjouir de leur existence, de leur présence, de leur amour. Et Krishnamurti a raison, comme Simone Weil, de penser un amour libéré de l'égo, ce que les chrétiens appellent agapè ou l'amour de charité : aimer non plus celui qui me manque (éros) ou qui me fait du bien (philia), mais celui qui est là, simplement, même quand il a une sale gueule, un sale caractère ou quand il sent mauvais. De mon point de vue, ce n'est qu'un idéal, qui ne brille que par son absence (au contraire de la compas-

sion bouddhiste, qui est une expérience quotidienne). Mais il brille : il nous éclaire et il nous indique au moins une direction vers laquelle nous pouvons avancer. Mais là-dessus, je vous renvoie au dernier chapitre de mon Petit traité de grandes vertus et à mon livre Le sexe ni la mort...

Dariosh : Quelle différence faites-vous entre morale et éthique ? Ces notions sont souvent confondues et, dans un monde marqué par de multiples crises - guerres, injustices sociales, oppression des femmes et filles en Afghanistan sous le régime taliban, violences et inégalités engendrées par le capitalisme - philosopher sur ce qui est juste ou bien semble devenir de plus en plus complexe. Peut-on encore penser la morale ou l'éthique comme des guides universels de l'action humaine, ou devons-nous reconnaître qu'elles sont profondément dépendantes de contextes historiques, culturels et politiques ? Et dans ce cadre,

comment la philosophie peut-elle nous aider à réfléchir à nos responsabilités individuelles et collectives face à ces problèmes ?

André Comte-Sponville : Chacun est maître de ses définitions. Quant à moi, j'appelle « morale » l'ensemble de nos devoirs. Et « éthique », l'ensemble réfléchi et hiérarchisé de nos désirs. La morale commande ; l'éthique recommande. La morale se veut une et universelle, voire absolue ; l'éthique se sait particulière et relative. En pratique, on a besoin des deux. Qu'elles dépendent toutes deux des contextes historiques, culturels et politiques, c'est une évidence. La morale d'Aristote, qui tolérait l'esclavage, n'est plus la nôtre. Celle des talibans, qui opprime les femmes, n'est pas la mienne. Ce n'est pas une raison pour renoncer à tout universel. L'humanité est une. La raison est une. Les différentes civilisations, par la mondialisation, tendent à se rapprocher. Et si aucune morale n'est universelle, en fait, certaines sont plus universalisables, en droit, que d'autres. À nous de faire en sorte que les droits de l'homme (donc aussi de la femme), tous universalisables, l'emportent sur les prétendus et très particuliers droits de Dieu, des mâles ou des fanatiques !

Dariosh : Vous vous décrivez comme humaniste, matérialiste et rationaliste. Pouvez-vous nous expliquer ce que vous entendez par ces trois termes ? Et comment ces valeurs peuvent-elles guider nos vies dans un monde souvent cruel et injuste ?

André Comte-Sponville : Je suis matérialiste, je vous l'ai dit, au même sens qu'Épicure : je pense que tout est matière ou produit de la matière (autrement dit que le mot « immatériel » ne désigne qu'un ensemble ontologiquement vide). Je suis rationaliste au même sens que Spinoza : je pense que tout est rationnel, c'est-à-dire compréhensible en droit par la raison (même si, en fait, on n'arrive jamais à tout expliquer). Cela revient à dire que l'irrationnel n'existe pas (par différence avec le déraisonnable, qui n'existe que trop). Enfin, je suis humaniste au même sens que Montaigne : il ne s'agit pas de célébrer la grandeur de l'homme, encore moins d'y voir un Dieu, comme fait mon ami Luc Ferry, mais au contraire de nous pardonner mutuellement nos petitesse et d'essayer de « faire bien l'homme », comme disait Montaigne, en nous interdisant le pire, dont nous sommes capables aussi, et en faisant parfois un peu de bien. Disons que mon humanisme n'est pas une religion, ni une métaphysique, mais une morale. Comment ces valeurs peuvent-elles vous guider ? Mais, cher ami, cela dépend de vous, bien plus que d'elles, et c'est pourquoi je préfère parler de vertus (qui sont des valeurs incarnées) plutôt que de valeurs (qui ne sont que des abstractions). Ce ne sont pas les valeurs qui font défaut. C'est l'amour et le courage.

Dariosh : En tant qu'étudiant en Philosophie, j'ai remarqué que la philosophie change selon la manière dont elle est enseignée. Selon vous, quel est le

rôle principal d'un philosophe : enseigner, philosopher pour soi, ou philosopher pour le public ? Et qu'est-ce qui, selon vous, fait qu'une philosophie est vivante aujourd'hui ?

André Comte-Sponville : Attention de ne pas confondre la philosophie, qui « n'est pas une doctrine mais une activité », comme disait Wittgenstein, et qui ne peut donc pas s'enseigner (Kant : « on ne peut apprendre la philosophie ; on ne peut qu'apprendre à philosopher ») avec l'histoire de la philosophie ou des doctrines, laquelle s'enseigne fort bien et constitue même l'essentiel de nos cours de philosophie, en tout cas à l'Université ! Les deux disciplines sont respectables, et il est difficile de bien philosopher si on ignore tout de l'histoire de la philosophie. Mais c'est la philosophie qui importe ! Or, si on ne philosophe pas « pour soi », comme vous dites, on ne philosophe pas : on fait semblant. Cela n'empêche pas de philosopher aussi pour le public, si on en a les moyens, ce qui passe essentiellement par les livres. Quant à ce qui fait qu'une philosophie est vivante, ce sont les gens qui s'y reconnaissent ou y trouvent quelque chose qui les aide à vivre et à penser. Il suffit d'un seul (ne serait-ce que le philosophe en question), mais tant mieux s'ils sont plus nombreux.

Dariosh : Je suis très concerné par ce qui se passe dans le monde aujourd'hui. Selon vous, un philosophe a-t-il un devoir moral de s'engager face aux injustices, ou sa responsabilité se limite-t-elle à penser et écrire ? Et en tant que jeune étudiant engagé, comment peut-

on équilibrer pensée et action dans notre vie quotidienne ?

André Comte-Sponville : Le philosophe a les mêmes devoirs que n'importe qui. Et je pense que s'engager, face aux injustices, fait parfois partie de nos devoirs. Quant à l'équilibre que vous évoquez, entre la pensée et l'action, demandez-vous comment vous serez le plus utile : en collant des affiches ou en philosophant ? Mon expérience est qu'on peut faire les deux, mais que la philosophie, pour insuffisante qu'elle soit, est plus intéressante et pas toujours moins utile.

Dariosh : Vous avez écrit sur des sujets très divers : bonheur, amour, éthique, spiritualité. Comment choisissez-vous vos thèmes ? Et selon vous, la créativité philosophique consiste-t-elle à résoudre des problèmes, à poser de nouvelles questions, ou à proposer des manières de vivre ?

André Comte-Sponville : Ce sont les problèmes qui sont intéressants et qui me font avancer. Les « nouvelles questions », je n'y crois pas trop. Les nouvelles manières de vivre, non plus. Mais les problèmes, oui. Par exemple : comment concilier le matérialisme et le rationalisme ? Comment articuler le tragique et le bonheur, le désespoir et la joie ? En quel sens sommes-nous libres ? Qu'est-ce que le bonheur ? Qu'est-ce que le temps ? Qu'est-ce qu'une spiritualité sans Dieu ? Le capitalisme est-il moral ? Existe-t-il des guerres justes ? Quelle sagesse pour notre temps ?

Comment être relativiste (comme je le suis, s'agissant des valeurs) sans être nihiliste ? Comment être absolutiste (comme je le suis, s'agissant du vrai) sans être dogmatique ? Comment penser une morale qui soit à la fois universelle et relative ? Comment tendre vers une politique qui soit à la fois libérale, efficace et juste ? Ce ne sont pas les questions qui sont nouvelles, mais ma façon de les traiter (non les questions, mais les problématiques) et d'essayer d'y répondre. C'est ce qu'a bien vu Pascal : la pensée, disait-il, c'est comme le jeu de paume ou de tennis : tous se servent de la même balle ; le tout est de la placer bien. Quant aux manières de vivre, je n'ai guère innové : l'essentiel se trouve déjà chez Épicure ou Épicète, Jésus ou le Bouddha, Montaigne ou Spinoza, Alain ou Camus, Prajnânpad ou Etty Hillesum, Simone Weil ou Krishnamurti...

Dariosh : Enfin, comment voyez-vous l'avenir de la philosophie dans notre société contemporaine, avec la technologie, les crises écologiques et sociales ? Pensez-vous que la philosophie peut encore influencer concrètement nos vies, ou est-elle en train de devenir un simple discours académique ?

André Comte-Sponville : Elle est un discours académique, d'ailleurs légitimement, à l'université. Mais la vie n'est pas une université. À vous de philosopher « pour de bon », comme disait Épi-

cure, donc pour penser mieux et vivre mieux. Cela ne suffira pas à résoudre les graves crises écologiques, sociales et politiques auxquelles nous sommes confrontés. Mais cela vous aidera peut-être à les comprendre un peu mieux (ce qui ne vous dispense pas de vous former aussi dans les autres sciences humaines, notamment en économie) et à vous situer face à elles, donc à agir de façon plus efficace et plus libre. La philosophie ne tient lieu ni de morale, ni de politique. Mais elle aide à être plus lucide sur la morale qui nous guide, et sur la politique que l'on mène ou que l'on soutient. Je me méfie des militants qui prennent leur parti pour une philosophie, ou qui ne pensent plus que pour se donner raison. Penser, c'est aussi penser contre son époque, contre son propre camp, et contre soi. La liberté de l'esprit, pour le philosophe, est plus précieuse que la victoire. Pour le militant, c'est ordinairement l'inverse. C'est pourquoi les militants doivent philosopher, s'ils veulent rester libres, ce qui n'empêche pas les philosophes de militer, à leur façon, pour telle ou telle cause qu'ils croient juste, s'ils veulent être efficaces. La philosophie ne tient lieu ni de morale ni de politique. Mais la réciproque est vraie aussi : politique et morale ne tiennent pas lieu de philosophie !

Dariosh : Merci d'avoir accepté cet entretien.

هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک پساساختارگرایی

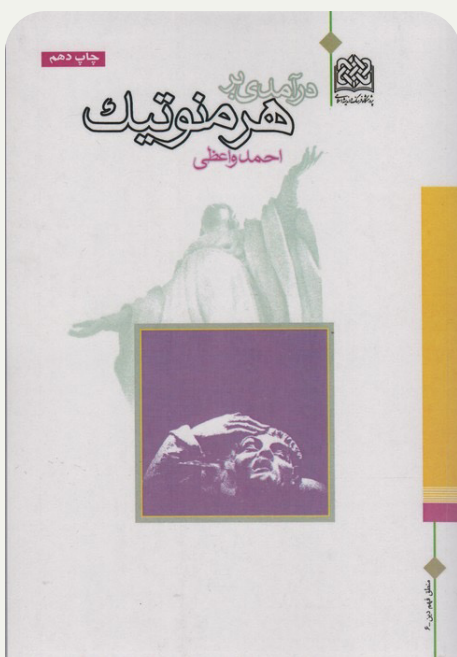


سید یعقوب نوید
مهندس و نویسنده

هرمنوتیک روش و دانش چگونه فهمیدن، تفسیر و تأویل متن است. فهمیدن، یک فرایند تحلیلی و تفسیری از نشانه‌ها، تصاویر، متون و درک معنی‌ها در ارتباط دو جانبه با پیشفهم‌های مفسر منجبت نقطه آغاز است که به زبان و زندگی معنا می‌بخشد. ویتگنشتاین، فیلسوف زبان قرن بیستم، جمله معروفی ذکر کرده است: «حدود زبان من حدود جهان من است.» او زبان را مرز فهم و ادراک انسان می‌دانست و معتقد بود که زبان چارچوبی برای اندیشیدن است. به هر صورت، فهم واقعی زمانی شکل می‌گیرد که انسان بتواند مفاهیم مختلف ارتباطات را برقرار سازد، از اینجاست که می‌توان گفت فهمیدن و فهم کردن یک فرایند ذهنی همیشه جاریست. نه تنها اطلاعات، بلکه عمق معناها و تفاوت افق‌های تاریخی و موقعیت‌های وجودی ما با زبان تفسیر آشکار می‌گردد. روش فهم در مجموع شامل تفسیر، تحلیل و حرکت بین جز و کل همیشه در دوران است. ناگفته نماند که فلسفه فهم، خود چستی و چرایی معناها را تحلیل و تبیین می‌کند، از اینجاست که در فهم متون تاریخی، دینی، فلسفی و هنری، نیازمند روش هرمنوتیکی هستیم.

ریشه‌های تاریخی دانش هرمنوتیک به یونان باستان می‌رسد که امروز می‌توان از آن به عنوان دانش تأویل و تفسیر متون و یا روش درک و فهم معنای متون یاد نمود، زیرا فرایند فهمیدن در یک تعامل متداوم بین سوژه و متن بگونه دو جانبه و دیالکتیکی همیشه جاری بوده که دور هرمنوتیکی نامیده می‌شود، بدین معنا که با روش هرمنوتیک، فهم و درک ما به صورت دایمی مورد بازنگری قرار گرفته و در ادامه فهم‌های جدیدتر و تازه‌تر پدید می‌آید. این روش تفسیر مستقیمی متأثر از پیشفهم‌های مفسر است. این پیشفهم از شرایط زیست محیطی، افق تاریخی و درک فرهنگی و ساختارهای زبانی، در ذهن مفسر شکل می‌گیرد. پیشفهم‌ها کمک می‌کنند تا خواننده معناها را از درون لایه‌های متون مختلف به دست آورد و این گونه است که تفکر و همچنان تفکر انتقادی زاده شود و فهم عمیق‌تر با دیالوگ دو جانبه بین متن و مفسر بوجود بیاید.

دانش هرمنوتیکی در طول تاریخ فراوان را طی نموده و همراه با سیر تکاملی عقلانی و اندیشه‌ورزی بشر، هرمنوتیک نیز از شلایرماخر تا دیلتای، و از هایدگر تا گادامر همیشه سیالیت متفاوت مفهومی خود را داشته، چنانچه شلایرماخر هرمنوتیک را روش محوری در تحلیل ساختار زبان دانسته، در پی کشف و یا بازسازی



نیت مولف بود. اما دیلتای هرمنوتیک را ابزاری برای فهم همه نماد و نمودهای زندگی انسانی، از هنر و تاریخ گرفته تا نهادهای اجتماعی و کانون‌های علمی می‌دانست و می‌گفت علوم طبیعی به دنبال تبیین پدیده‌ها هستند. ویلیام دیلتای این تفاوت را برجسته نموده و گفت که فهم در حوزه انسانی با تجربه زیستی و درونی انسان‌ها گره خورده است. دیلتای در واقع تلاش داشت تا علوم انسانی را به اندازه علوم طبیعی معتبر و عینی بنماید.

در این میان، هایدگر، هرمنوتیک را از یک روش فهم به هستی‌شناختی بنیادی ساختار و وجود (دازاین) مبدل کرد. هایدگر در کتاب هستی و زمان می‌خواهد افاده کند که دازاین در واقع انسان را نه یک سوژه جدا از جهان بلکه موجود پرتاب شده در جهان دانسته که در مسیر یافتن معنا و یا بهتر بگویم معنی بودن خودش را در جهان تجربه می‌کند.

چهره‌ی دیگر هرمنوتیک معاصر، گادامر، همیشه تأکید داشت که فهم در قالب گفت‌وگو با سنت‌ها و تاریخ شکل می‌گیرد. او معتقد بود که فهم همواره نوعی تأویل است: این جمله‌ی کوتاه گادامر، عمق معنایی هرمنوتیک فلسفی وی را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که هیچ پیش‌فهمی بی‌طرف و یا خنثی اصلاً وجود ندارد. فهم زمانی بر ما محقق می‌شود که توازن معنایی با پیش‌فهم‌های ما ایجاد کند.

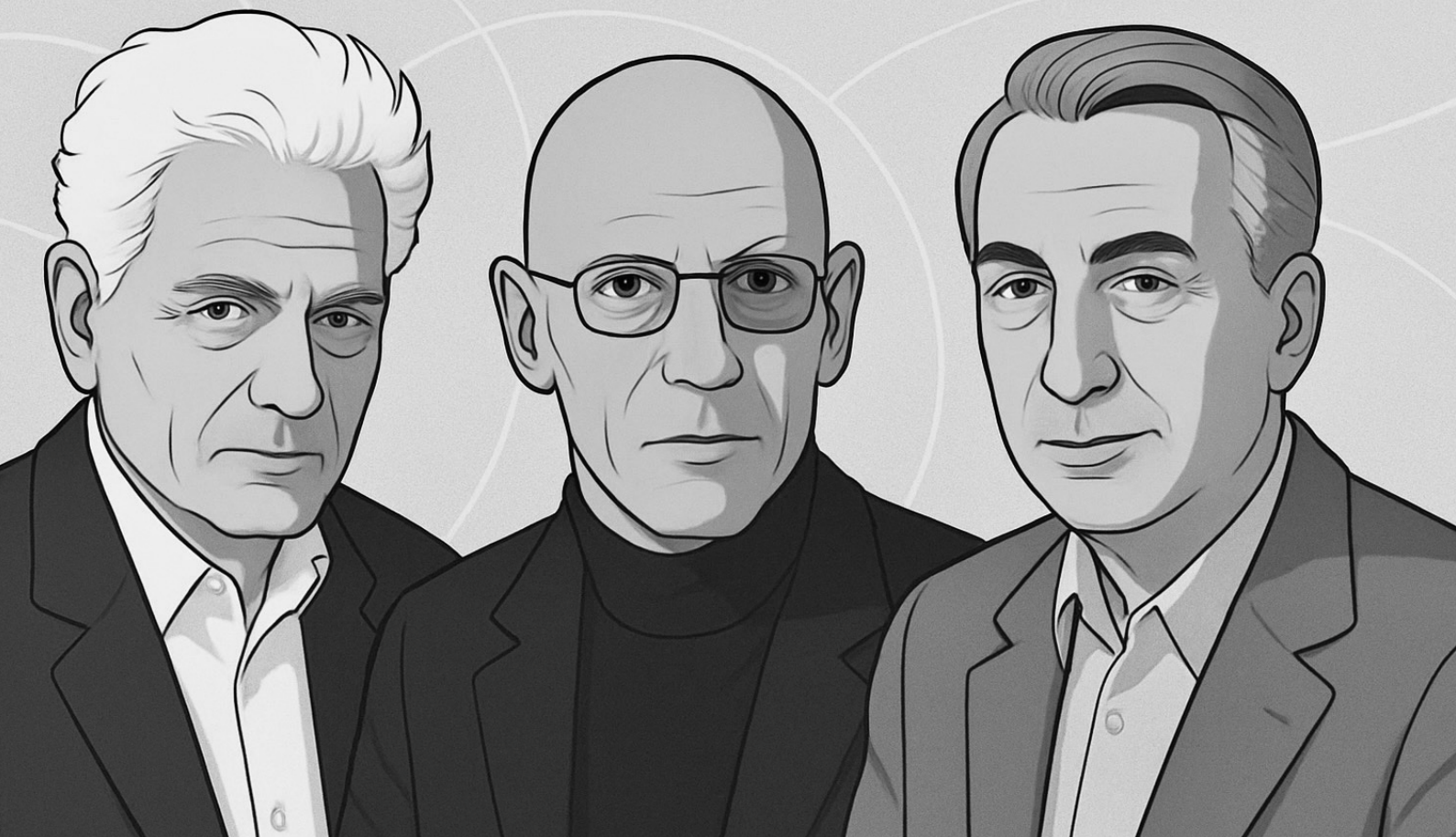
دانشمندان امروز، متناسب با سیر تکاملی زندگی بشر، هرمنوتیک را به هرمنوتیک سنتی - پیوسته و هرمنوتیک پساساختارگرایی ناپیوسته نامگذاری نموده‌اند. این سیر تکاملی از شلایرماخر تا گادامر، نشان دهنده پایان‌ناپذیری فرایند تکامل فکر و اندیشه بشر را نشان می‌دهد.

هرمنوتیک ناپیوسته؛ پساساختارگرایی:

رولان بارت، ژاک دریدا و میشل فوکو را می‌توان از جمله نظریه‌پردازان شناخته شده هرمنوتیک ناپیوسته پساساختارگرایی دانست، پس می‌توان گفت که هرمنوتیک ساختارگرا و پساساختارگرا در واقع واکنش دو رویکرد در فلسفه اند که اولی تأکید بر ضرورت گفت‌وگو برای کشف معنا دارد و دومی پافشاری بر گسست و چند پهلویی بودن و عدم قطعیت و ثبات در جهان انسان و معنا است.

پساساختارگرایی یا پست مدرنیسم که منحیث یک جنس فکری، فرهنگی و فلسفی در فرانسه بگونه واکنشی و انتقادی به اصول و ارزش‌های مدرنیته با دید انتقادی ظهور کرده، بر محور نسبی‌گرایی، ساختارشکنی، نقد کلان روایت‌ها و چند پارگی و چند جهتی بودن درک و فهم انسان برای درک زندگی در چرخه معرفت‌شناسی پست مدرن قرار گرفت، زیرا متفکران این

عکس: هوش مصنوعی



دوره هیچ‌گاه معناها را ثابت نه پنداشته و عقیده داشتند که متن باید در میدان تفاوت‌ها و کثرت دیدگاه تفسیر گردد، و این‌گونه هرمنوتیک پساساختارگرایی با کنار زدن حقیقت مطلق و پذیرش پلورالیسم فلسفی، اعتقادی و سیاسی ظهور نمود. اندیشمندان حوزه‌ی هرمنوتیک پساساختارگرایی، زندگی و معنای آن را سیال، چند بُعدی و وابسته به نگرش، درک و فهم خواننده می‌دانند. تقسیم هرمنوتیک به سنتی و هرمنوتیک پساساختارگرایی، در حقیقت تفاوت در فرایند فهم فلسفه ما از مرحله مدرن تا پست مدرن است، چون به جای پیوند دایمی معناها، به شگاف‌ها و بازتعریف دایمی در درون ساختارهای قدرت و دانش تأکید می‌کند و دنبال عریان سازی لایه‌های قدرت در گفتمان است، زیرا چند پارچگی و چند جهتی بودن درک و فهم انسان برای درک زندگی و عالم هستی در چرخه معرفت‌شناسی پست مدرن با کنار زدن حقیقت مطلق و پذیرش پلورالیسم فلسفی، اعتقادی و سیاسی مرحله پساساختارگرایی را سبب گردید. همین‌گونه هرمنوتیک ناپیوسته، زندگی و معنای آن را نیز سیال و چند بُعدی، وابسته به فهم و نگرش خواننده می‌داند، چنانچه میشل فوکو، ژاک دریدا و رولان بارت را می‌توان از پیشگامان این نوع هرمنوتیک در عصر پسامدرن دانست. عمق تفاوت هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک پساساختارگرایی را رولان بارت در مرگ مولف و محور قرار گرفتن نقش مفسر می‌داند.

متفکرین هرمنوتیک ناپیوسته، دنبال کشف معنا از عمق درونی نیستند و نه توجه به کشف معناها دارند، بلکه بدین باورند که در سطح مادی و تاریخی معناها خود شکل می‌گیرند و ارزش‌های جدید ایجاد می‌شوند، یعنی در شرایط مختلف درک مختلف از معناها متناسب بل شرایط جدید زاده می‌شوند، نه این که ما دنبال نیت مولف برویم، زیرا واقعیت اجتماعی و تاریخی می‌تواند به گزاره‌ها معنا ببخشد و نهاد را تثبیت و معین کنند. از اینجا بود که میشل فوکو، فیلسوف پسامدرن فرانسوی، هرمنوتیک کلاسیک را به لرزه درآورد. فوکو هرمنوتیک را نه جستجوی یک «حقیقت» پنهان، بلکه روابط قدرت را سازنده «حقیقت» می‌دانست. قدرتی که فوکو از آن سخن می‌گوید، انحصاری و ظالمانه نبوده، بلکه سازنده و ایجادگر است. «قدرت» و «حقیقت» از دید فوکو سوژه‌ها را تولید می‌کنند، همان‌گونه که امروزه رسانه‌های اجتماعی موضوع آفرینی نموده، تبدیل به قدرت شده‌اند. در هرمنوتیک پساساختارگرایی، از دید فوکو هیچ عمق پنهانی وجود ندارد که کشف شود، بلکه همه چیز محصول گفتمان است. چنانچه نویسنده کتاب «هرمنوتیک فلسفی، از معنا تا مبدا» می‌نویسد که هرمنوتیک پساساختارگرایی بیشتر از «معنا» به «قدرت»، از «نیت» به «گفتمان» و از «عمق» به «سطح»، پروژه‌ها را تعریف می‌کند که ذاتا انتقادی و اعتراضی است، چنانچه هدف نهایی هرمنوتیک پساساختارگرایی، نه فهم بهتر از جهان بلکه تغییر قدرت در جهان است. به همین دلیل هرمنوتیک فوکویی را هرمنوتیک امکانات می‌گویند.

در نهایت بحث فهمیدن و مسأله فهم با وجود تناقضات در دیدگاه‌های مدرن و پسامدرن، همیشه ساده و یک پارچه نبوده. گاهی با متن در افق‌های مختلف تاریخی باید کلاویز شد و گاهی هم باید با «بازی‌های زبانی» بازی کرد تا تولید معنا به‌وجود آید. ژاک دریدا نیز با هرمنوتیک پساساختارگرایی فهم را فرایند دایمی پسیدن و واکاوی در برابر دیگری می‌داند. او به فهم کامل باور نداشته و فهم را همیشه متناقض، نسبی و در حال تغییر و تکامل دانسته که دیگر جای باری معنای ثابت باقی نمی‌گذارد و کثرت معناها توأم با تحولات زمانی و در افق‌های مختلف تاریخی، معنادهی متفاوت کسب نموده، درک و فهم ما از موضوع دوباره متحول می‌شود.

در حالی که رویکردهای کلاسیک هرمنوتیکی در جستجوی بنیاد ثابت و قطعی برای حقیقت متصور بودند اما هرمنوتیک پساساختارگرایی هیچگاه دنبال بنیاد ثابت و یگانه برای درک ثابت و دایمی از مفاهیم نبوده و نیست و هیچ دیدگاهی را ثابت و انحصاری تلفی نمی‌کند. این بدین معنا نیست که ما به‌سوی نابودی فهم نهایی روانیم که آن پوچی و بی‌معنایی را دنبال خواهد داشت، گرچه ظاهر مسأله چنین می‌نماید، اما برعکس، این گشودگی دایمی فهم ما از متن را دنبال دارد. این روند و این کثرت‌ها را پایانی نیست و هرمنوتیک پساساختارگرایی، در عصر پسامدرن نه به باور زدایی و یقین ثابت بلکه به یک نوع پرسش‌گری دایمی و تولید معناهای جدید در حرکت است، یعنی قبل از اینکه ما به حقیقت ثابت برسیم، از متن گفت‌وگوها، حقیقت‌های نسبی و جدید ظاهر می‌شوند.

منابع:

درآمدی بر هرمنوتیک، احمد واعظی

هرمنوتیک فلسفی، از مبنا تا معنا، حسن رضایی مهر

Arman est un magazine fondé par la diaspora d'Afghanistan en France, avec pour objectif de renforcer les liens entre les migrants d'Afghanistan en Europe, et particulièrement en France, et leur pays d'origine. À travers des articles, des essais et des interviews, nous explorons la richesse du patrimoine d'Afghanistan tout en abordant les enjeux contemporains. Nous croyons fermement en l'humanisme, la culture, le sécularisme, la démocratie et la pensée critique, valeurs essentielles pour un avenir meilleur.

Le nom "Arman", signifiant « espoir » en persan, symbolise notre mission de créer un espace de réflexion et de dialogue, où les défis auxquels l'Afghanistan fait face sont traités avec dignité. Nous mettons particulièrement l'accent sur la jeunesse d'Afghanistan, en particulier les filles, privées d'éducation, que ce soit en Afghanistan, en Europe ou dans le monde entier. Arman veut offrir une narration alternative face à l'incertitude actuelle de l'Afghanistan, en mettant en lumière la résilience, la créativité et le potentiel de renouveau de son peuple. Ce magazine est un espace pour amplifier les voix de la diaspora d'Afghanistan, en présentant leurs luttes et leurs contributions à l'héritage culturel et intellectuel mondial.

Nous souhaitons favoriser une compréhension approfondie de l'Afghanistan et de son rôle dans le monde, tout en créant un forum pour des discussions philosophiques qui transcendent les frontières. En publiant Arman, nous bâtissons un pont entre les cultures, les générations et les idées. Notre vision est guidée par l'espoir et la conviction que la diaspora d'Afghanistan en Europe, en particulier en France, a un rôle unique à jouer pour un avenir plus juste et éclairé.

Arman

MENSUEL



Cultural, Social, Philosophical | Year 2, Issue 13, Mizan 1404, September 2025

Magazine Details:

Owner/ Propriétaire : Arman Association

Managing Director/ Directeur Général : Sediqullah Tuwhidi

Editor-in-Chief/ Rédacteur en Chef : Jawed Rostapoor

Writing Team/ Équipe de Rédaction : Sayed Hussain Eshraq, Jila Bani

Yaqoub, Said Yaqob Navid, Delbar Tavakoli, Dr. Zalmai Nishat, Mirwais

Balkhi, Mohammad Qasim Rahmani

Designer/ Concepteur : Tahir Paiman

Address/ Adresse : Le Mans, France, 72000

Website/ Site Web : Arman1.org

Email: info@arman1.org

Telephone: +33780111365

All published articles reflect the personal views
of their respective authors.

Tous les articles publiés reflètent les points de
vue personnels de leurs auteurs respectifs.