

● مارکسیسم عامیانه به سان «ایدئولوژی منتشر در فضا»/

دکتر داریوش شایگان

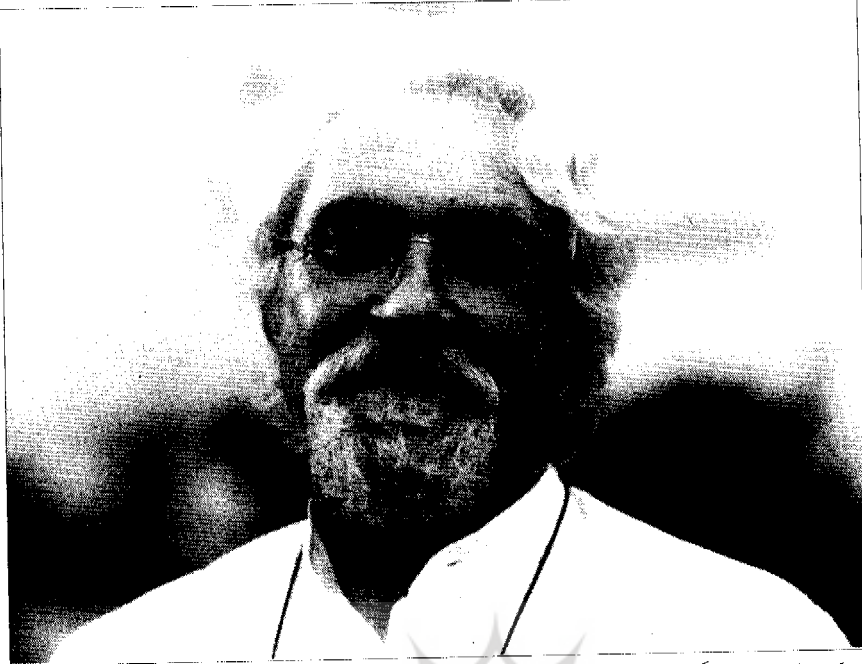
گفتیم که بخش بزرگی از بشریت از جریان دومین جهش فرهنگی که با عصر تکنیک و علم آغاز شد برکنار ماند؛ این بخش نه گسترش علوم طبیعی را به خود دید، نه با پیشرفت آشنا شد و نه با بحران‌های حاصل از این دگرگونی‌ها، نه از روند آگاهی بخش آن‌ها برخوردار شد و نه راه‌حل‌های به‌دست آمده از آن‌ها را شناخت. ناظر بر حرکت تاریخ هم نبود، بلکه این حرکت همچون آوار بر سرش فرود آمد: نخست از راه استعمار، و سپس با موجی از غربی‌گرایی یکپارچه و سطحی.

همه چیز گواه این است که تبارمندی (généalogie) اندیشه غرب و تسلسل تکوینی آن بر این بخش از بشریت یعنی جهان سومیان پوشیده ماند. البته خُرده‌ریزهایی از این یا آن گرایش فکری، از این یا آن مکتب، از این یا آن جنبش مد روز نصیبش شد، اما هرگز نتوانست در حرکتی که این اندیشه را به پیش می‌راند شرکت داشته باشد. هم آن رشته نامرئی که مرحله‌های گوناگون این پیشرفت را به هم پیوند می‌داد از چشمش پنهان ماند و هم آن پرس و جوی هستی‌شناسانه‌ای که در هر جهش به پیش معلوم می‌کرد که سراسر این استحاله فکری، از پارمنید تا هایدگر و از هراکلیت تا نیچه، همانا زنجیره ناگسسته‌ای از یک اندیشه پیگیرانه است. به عبارت دیگر، تنها چیزی که این بخش از مردمان جهان توانستند با آن رابطه برقرار کنند، آخرین حلقه‌های این زنجیره بود؛ در نتیجه، امکان نداشت که بتوانند در مسیر زندگی خود امتداد این زنجیره را تا آغازش، یعنی تا سپیده دم فلسفه یونان، دنبال کنند و تبار و تکوین سنت فکری غرب را دریابند.

واکنش تمدن‌های غیر غربی در برابر این نسیان اجباری در پیش گرفتن دو شیوه برخورد افراطی بود: یا تا حد بیگانگی از خود فریفته و شیدای تمدن غرب شدند و بی‌چون و چرا مریدش شدند، یا آن را در بست رد کردند و با زنده کردن نوستالژی گذشته به جنبش‌های خلقی و دینی بازپس گرویدند. اگرچه در میان این دو قطب افراطی تنوع بی‌پایانی از واکنش‌های مختلف، از متعصبان دوآتشه گرفته تا سنت‌گرایان دچار نوستالژی، و از لیبرال‌های مدرن و ناقد گرفته تا کمونیست‌های لنینیست و چپی‌های پرخروش را می‌توان دید، اما شکی در این نیست که چارچوب بینشی و مقوله‌ای همه این گرایش‌ها بیانگر یک ساختار خاص در درک مسائل است. تا جایی که می‌توان گفت، این ساختار که جزئی جدایی‌ناپذیر از روحیه اجتماعی دوران ماست، خود زمینه‌ساز زیربنای هرگونه اندیشه‌ای است؛ به زبان دیگر، شکل غالبی است که همه این واکنش‌ها را در چارچوب خود جا داده است، نوعی عینک که از پشت آن جهان واقع را می‌نگریم و درمی‌یابیم. و همان‌گونه که به گفته کانت، زمان و مکان مقوله‌هایی پیش داده (apriori) بر هرگونه دریافت حسی هستند، این ویژگی غالب بر روحیه دوران نیز شکلی پیش داده بر جهان‌بینی ماست: هرچه بیشتر بر جریان‌های دوران خود بشوریم، بی‌آنکه بدانیم بیشتر قربانی‌شان می‌شویم و همان‌طور که به تعبیر ارسطو هر ماده بالقوه‌ای در جهت فعلیت یافتن حرکت می‌کند، میراث سنتی ما نیز ماده‌ای می‌شود در برابر صورت مسلط. این صورت همچون «فوزیس» فلاسفه پیش سقراطی یا نیلوفر جهان‌شناسی هندوان نیست بلکه فرایندی است دربرگیرنده حرکت تاریخ و ضرورت انسان. با ایده‌آلیسم آلمان نوسان دائم بین سوژه‌ای که جهان را به تصور درمی‌آورد و ابژه‌ای که به تصور درآمده است وارد صحنه می‌شود و این فرایند روح و وجود جایگزین شیء فی‌نفسه کانتی می‌شود. پس فعلیت هستی دیگر تجلی نیست بلکه تولید (Erzeugen) است. این تولید که در شیوه کار عقلانیت بورژوازی موجود بود جایگزین نحوه‌های شهودی شناخت می‌شود که در مراحل قبلی تاریخ وجود داشت؛ مرحله‌ای که به نظر مارکسیستها صور اشرافی و بردگی جامعه‌ای است که کار را پست می‌شمارد. ولی این فعالیت خلاق وقتی وارد حوزه شناسایی می‌شود هم سوژه را دگرگون می‌کند و هم جهان او را، به نحوی که یا به محدودیت ناآگاه «من» در فیخته تبدیل می‌شود و یا به حرکت روح در تاریخ در فلسفه هگل یا با مارکس به پراکسیس تاریخی اجتماعی می‌انجامد که ذاتاً دیالکتیکی است. به عبارت دیگر شامل فعالیت انضمامی است که به موجب آن سوژه جهان را تغییر می‌دهد و خود نیز تغییر می‌کند. بدین نحو پراتیک بر تئوری تقدم می‌یابد.

مارکس در «دستنوشته‌های ۱۸۴۴» پاریس فوئرباخ را می‌ستاید و می‌گوید او کسی است که برداشتی جدی و انتقادی از دیالکتیک هگل داشته است<sup>(۱)</sup>. چراکه اولاً او نشان داد که

1) *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens 1844)*. Éd. de la Pléiade. Paris 1968, vol. II, p. 120



• دکتر داریوش شایگان (عکس از غوغا بیات)

فلسفه چیزی نیست جز دین انعکاس یافته در ایده و ثانیاً بنیانگذار ماتریالیسم واقعی است که رابطه انسان با انسان را اصل اصلی فلسفه می‌شمرد. ثالثاً در برابر نفی نفی هگل اصل مثبت قائم به ذات را قرار داده است.<sup>(۱)</sup>

فلسفه هگل در واقع دینی است که به صورت ایده مطلق درآمده است.<sup>(۲)</sup> «تمام تاریخ ظهور و بروز خود و سیر دیالکتیک برای هگل تاریخ تکوین تفکر انتزاعی و مطلق است. به عبارت دیگر تفکر منطقی و نظری»<sup>(۳)</sup>. «نفی وجود، ذات است و نفی ذات، مفهوم است و نفی مفهوم... ایده مطلق است. ایده مطلق چیست؟»<sup>(۴)</sup> به عبارت دیگر چگونه ایده از خود برون می‌آید و طبیعتی را آشکار می‌کند که همچون صورتی انتزاعی باید در آن باشد. به نظر مارکس چنین باید نتیجه گرفت که «تبدیل منطقی به فلسفه طبیعت عبور از انتزاع به تعمق است - عبوری چنان مشکل برای اندیشمندی انتزاعی که می‌توان گفت هگل آن را خارق‌العاده بیان می‌کند. احساس عرفانی‌ای که متفکران را به این نوع اندیشه وامی‌دارد چیزی نیست مگر ملال و نوستالژی یافتن یک محتوا»<sup>(۵)</sup>.

1) *ibid*

2) *ibid*

3) *ibid*, p. 124

4) *ibid*, p. 138

5) *ibid*, p. 139

تنها چیزی که هگل می‌شناسد «فعالیت انتزاعی روح» است.<sup>(۱)</sup> ولی به نظر مارکس انسان پیش از هر چیز موجودی است در طبیعت. او هم هستی است و هم ابژه. پس در نتیجه به صورت انضمامی عمل می‌کند. اگر ابژه نبود چنین عمل نمی‌کرد و اگر خود طبیعت هم برای انسان «طبیعت انسان‌وار» نبود باز چنین عمل نمی‌کرد. از این سه نتیجه می‌توان گرفت: (۱) ابژه محض وجود ندارد. ابژه پیش از آنکه داده‌ای آغازین باشد خود نتیجه فعالیت‌های قبلی است و هیچ داده‌ای نیست که در اصل نتیجه کار قبلی نباشد. همان‌طور که انسان در عین حال هم طبیعت و هم ابژه است، ابژه هم طبیعتی انسان‌وار است، یعنی فعالیتی انضمامی است. (۲) رابطه وساطت بین این دو است که تعیین‌کننده روابط تولید است. (۳) این وساطت دیالکتیکی خود فعل خلاق تاریخ است و تاریخ هم «تاریخ طبیعی واقعی انسان است».<sup>(۲)</sup>

حال به این سه نکته بپردازیم: (۱) پس اگر وجود به صورت ذات فی‌نفسه ظاهر نمی‌شود بلکه به صورت ابژه - انسان - فعالیت انضمامی ظاهر می‌شود می‌توان نتیجه گرفت که اساس وجود فعالیت انضمامی است که هم انسان را دربر می‌گیرد و هم طبیعت را. این فعالیت را مارکس پراکسیس می‌نامد و با حمله به فوئرباخ و هگل اولین تز خود را درباره فوئرباخ بیان می‌کند: «اولین عیب همه ماتریالیسم‌های گذشته حتی ماتریالیسم فوئرباخ این است که در آن‌ها ابژه، واقعیت، جهان محسوس فقط به صورت ابژه و شهود در نظر گرفته شده است و نه به عنوان فعالیت انسانی انضمامی» (sinnlich menschliche Tätigkeit).<sup>(۳)</sup>

پس پراکسیس در نتیجه این وساطت دیالکتیکی است بین انسان طبیعی و طبیعت انسان‌وار، به نحوی که با تغییر جهان انسان خود تغییر می‌کند. مارکس در «کاپیتال» می‌گوید: «فعالیت در اصل عملی است بین انسان و طبیعت. انسان در مقابل طبیعت، نقش قدرتی طبیعی را ایفا می‌کند. نیروهایی را که بدنش به آن‌ها مجهز است، یعنی بازو و پا و سر و دست را، به حرکت درمی‌آورد و مواد را می‌گیرد و به آن‌ها صورتی را که برای زندگی‌اش مفید باشد می‌دهد. همان‌طور که با این حرکت بر طبیعت خارجی اثر می‌گذارد و تغییرش می‌دهد، طبیعت خودش هم تغییر می‌کند و قوای او فعلیت می‌یابد».<sup>(۴)</sup> (۲) این پراکسیس دیالکتیکی در اصل سازنده روابط تولید است زیرا این فعالیت موجود در طبیعت که در برگیرنده سوژه و ابژه است تعیین‌کننده روابط تولید است و این روابط باید در آگاهی انسان منعکس شود. پس انسان - ابژه - فعالیت انضمامی آگاهی انسان را تعیین می‌کند؛ آگاهی‌ای که در وجود تاریخی انسان مستتر است. زیرا که مارکس در ششمین تز درباره فوئرباخ می‌افزاید: «جوهر انسان یک اصل انتزاعی ناظر به فرد منزوی نیست، بلکه در حقیقت مجموعه‌ای از روابط

1) *ibid*, p. 126

2) *ibid*, p. 130

3) *Thesen über Feuerbach in Max-Engels, 1, Philosophie, Ficher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1972, p. 139*

4) *Le Capital*, chap VI, Section 3, pp. 727-728. Pléiade, vol. 1.

اجتماعی است»<sup>(۱)</sup> چون این مجموعه تعیین کننده اساس جوهر انسانی است پس دربرگیرنده وجهی است از آگاهی انسان. اگر زیربنای هر جامعه می تواند با روینای ایدئولوژیک آن فعلیت یابد ایده آل چیزی نیست مگر شرایط مادی انعکاس یافته در ذهن انسان. مادام که نظام سیاسی و اجتماعی و روابط تولید همخوان باشند جوامع ثابت دارند ولی به محض این که نیروهای جدید تولید آزاد شود این تعادل برهم می خورد و دیگر شرایط با روابط تولید نمی خواند و تحولی بزرگ روی می دهد که همان انقلاب است. مثلاً عبور از صنایع دستی به کارگاه های تولید و از آن به صنعت بزرگ. بدین گونه نیروهای محرک یا به قول انگلس «نیروهای محرک نیروهای محرک «نیروهای ایده آل»<sup>(۲)</sup> مبارزه طبقاتی است. تمام مبارزات آزادی بخش حول محور منافع اقتصادی می چرخد. هرچه ایدئولوژی ها از پایه های اقتصادی خود دور شوند به همان اندازه به دین و فلسفه تبدیل می شوند و هرچه روابط میان تصورات و شرایط اقتصادی و اجتماعی تیره تر شود به همان اندازه - به علت زنجیره های میانی - روابط موجود میان تصورات و شرایط اقتصادی و اجتماعی پنهان تر می شود. پس این نقابها است که در دورنمای مارکسیسم زمینه ساز آگاهی کاذب است. (۳) مبارزه طبقاتی هست چون روابط تولید هست. روابط تولید هست چون پراکسیس هست و این نیز خود را به صورت نوسان دائمی بین انسان و طبیعت بروز می دهد. پس پراکسیس «از موقعیت هستی - زیستی انسان وار یک انسان کلی» حاصل می شود، انسانی که به علت فعالیت انضمامی اش در طبیعت سازنده تاریخ است. انسان جوهر خود را در تاریخ تحقق می بخشد. تاریخ نیز شامل تمام ویرانی های زمان گذشته است، ویرانی هایی که تمام جوامع گذشته پی در پی در آنها ساخته شده اند. مارکس در «نقد اقتصاد سیاسی» می گوید جامعه بورژوازی کاملترین جامعه ای است که تا به حال وجود داشته است. با شناختن این جامعه ما تمام جوامع از بین رفته و ویرانی هایی را که جوامع پیشین بر آنها ساخته شده بود می شناسیم. به عبارت دیگر اندام شناسی انسان کلیدی است برای اندام شناسی میمون.<sup>(۴)</sup> یعنی تاریخ همان قدر طبیعی است که طبیعت تاریخی است. بی دلیل نیست که انگلس مارکس را داروین تاریخ خوانده است.

تغییر تاریخ یعنی انقلابی کردن پایه مادی که دیدگاه انسان بر اساس آن ساخته شده بود. با نقد فوئرباخ مارکس در تز چهارم به این نتیجه می رسد که جهان را به جهان مذهبی و واقعی تقسیم کردن حلال هیچ مسأله ای نیست. باید به ریشه حمله کرد. مارکس می گوید «فلاسفه تا به حال جهان را به وجوه گوناگون تعبیر کرده اند. حال باید آن را تغییر داد»<sup>(۵)</sup> تغییر دادن جهان یعنی انقلاب. یعنی واژگونی نظام موجود و حذف تناقضات روابط اجتماعی، روابطی

1) op. cit. p. 90

2) Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, p. 69

3) Introduction générale à la critique de l'économie politique, Éd. de la Pléiade, vol. 1, p. 986

4) Thesen über Feuerbach, op. cit. p. 141

که سازندهٔ ایدئولوژی طبقات حاکم و مرفه است. اگر ما دربارهٔ مارکس تأمل کردیم هدف این بود که رابطهٔ آن را با فلسفهٔ هگل و ایده‌آلیسم آلمان نشان دهیم. ولی در جهان ما این تزیهای مارکس نیست که اثرگذار بوده است بلکه نوعی مارکسیسم عامیانه و جزمی از صافی لنینیسم گذشته است.

مارکسیسمی که در بهترین حالت از حد مانیفست کمونیست فراتر نمی‌رود، مارکسیسمی که لحن پیامبرگونهٔ مانیفست‌اش - «تاریخ همهٔ جوامع گذشته تاکنون، همانا تاریخ مبارزهٔ طبقاتی است»<sup>(۱)</sup> - فریبا و گیراست و همانند یک اصل دینی آدمی را افسون می‌کند و به صورت دستگاه سحرآمیزی برای توضیح هر چیز درمی‌آید.

این پدیده چند پیامد ایدئولوژیک بی‌واسطه دارد: شیطان‌سازی از بورژوا و خداسازی از پرولتر - بگذریم از این‌که در این‌گونه جوامع بورژوا و پرولتر تنها در شکلی نطفه‌ای وجود دارند - و در نتیجه: بینش و برداشتی مانوی از جهان؛ بینشی که در آن، سرمایه‌داری یعنی سراسر جهان غرب، نقش سرنوشت را بازی می‌کند؛ بهره‌کشی با گناهکاری یکی است؛ بورژوا نمایندهٔ نیروهای اهریمنی است و پرولتاریا فرشتهٔ نجات‌بخش؛ انقلاب همان رستاخیز موعود است و جامعهٔ بی‌طبقه بهشت گم‌شده و بازیافته.

چنین است که هرگونه شیوهٔ مبارزاتی در این جوامع رنگ و بویی از ژمانتیسیم انقلابی دارد. برای نمونه، این اندیشهٔ گنگ مارکس که فلسفه نمی‌تواند از میان برود مگر آن‌که واقعیت یابد و نمی‌تواند واقعیت یابد مگر آن‌که از میان برود، به همه جور امید و آرزویی دامن می‌زند. نوعی مارکسیسم بی‌سر و ته، همچون یک ایدئولوژی منتشر فضا را می‌آکند، مارکسیسمی مستلزم تقدّم پراکسیس، نوستالژی انقلاب‌های گذشته، مبارزهٔ طبقات، یقین به این‌که پیشرفت، حاصل بی‌چون و چرای واژگونی اجتماعی است، و مستلزم ستایش تاریخ همچون پروردگاری گردانندهٔ امور آدمیان.

اینها اجزای مختلف روح زمانهٔ ما و در یک معنا زیربنای آن هستند، چراکه این چارچوب، که البته می‌تواند در سنت این یا آن جامعه شکل متفاوتی به خود بگیرد، استخوان‌بندی همهٔ گرایش‌های مذهبی و نامذهبی را که می‌خواهند در نظام اجتماعی - سیاسی جا بیفتند تشکیل می‌دهد.

به این ترتیب تمدن‌های سنتی یا زیر لوای آموزه‌های چپی علیه غرب به‌پا می‌خیزند و یا زیر علم سنت‌های دینی‌شان که خیال می‌کنند می‌توانند تاریخ را میان‌بر بزنند و عدل و داد را در جهان بگسترانند. اما همین‌که این سنت‌ها یک شکل مشخص سیاسی و حتی فلسفی به خود می‌گیرند، ناخواسته و بی‌آنکه بدانند جزئی از مقوله‌های جاری‌ای که شرح دادیم می‌شوند، و آن‌گاه از پس همین عینک‌های جامعه‌شناختی ارزش‌هایی را که در ذات خود همواره بیرون از حوزهٔ هم و غم‌های اجتماعی و اقتصادی آن‌ها قرار دارند، می‌بینند و مورد

1) *Le Manifeste communiste*, Éd. de la Pléiade, vol. I, p. 161

تفسیر تازه قرار می‌دهند. به این ترتیب، انقلاب، روابط تولیدی، غایت‌مندی (téléologie) تاریخ و اوتوپییای جامعه‌ای یکدست (بدون طبقه)، چارچوب تغییرناپذیری می‌سازند که می‌تواند با هر آیین و اندیشه‌ای جور دربیاید.

مهم این است که همین‌که این محتوا زیربنای ایدئولوژیک زمانه ما می‌شود، کهکشان خود را ترک می‌کند، به مداری دیگر درمی‌غلند، پیرو قانون‌هایی دیگر می‌شود و با رنگ و بو و اندیشه‌هایی جفت می‌شود که نه با مفهوم انقلاب مطابقت دارند و نه با چارچوب مذهبی‌ای که خود آن محتوا در آغاز به آن تعلق داشته است. در اندرون این چارچوب محتوای سنتی می‌تواند ظنن تازه‌ای بیفکند، اما هرگز معنا و جهت تازه‌ای نخواهد یافت، اندیشه‌های واردشده در آن می‌توانند بدیع و حتی روحانی باشند، اما از حد روایت محلی یک شکل جهانشمول (Gestalt universelle) فراتر نمی‌روند؛ شکلی که جهانشمولی‌اش به خصوص به این دلیل گسترده است که دربرگیرنده شکلی از غرب‌زدگی ناآگاهانه است: حاصل این روند هم همیشه شکلی از ایدئولوژی است.

دلیل‌های این تنزل فراوانند. به سه دلیل اشاره می‌کنیم:

۱. شکل‌های اندیشه‌های تحمیل‌شده دیگر آن صافی آغازین خود را ندارند، بلکه به شکل‌هایی بس خشک و افراطی بروز می‌کنند: برای نمونه اگر مارکسیست می‌شویم، مارکسیسم‌مان عامیانه و دست بالا لنینیستی است و هرگز نمی‌توانیم خود مارکس و اندیشه‌های انسان‌دوستانه‌اش را که در پیوند با ایده‌آلیسم آلمان و بنابراین در پیوند با تمامی میراث اندیشه غرب شکل گرفته بشناسیم.

۲. شکل‌های تحمیل‌شده‌ای که می‌پذیریم، خود از پیش به صورت ساختارهایی ایدئولوژیک درآمده‌اند، یعنی به صورت فلسفه‌هایی خون‌باخته، متحجر، از نا افتاده و خشک و بی‌جان شده.

۳. این شکل‌ها که عاری از هرگونه امکان انتقادی و «سنجش جانب‌های گوناگون» خود هستند، به محتوای ساحرانه امکان می‌دهند که خود را در اندرون آن‌ها تغییر دهد و این توهم را بیافریند که گویا به راستی شکل فلسفی نوینی پدید آورده است. در سرتاسر این رسوخ افکار جدید، روندی از غرب‌زدگی ناآگاهانه وجود دارد، و تأسف‌بارتر این‌که همان کسانی علیه این شکل‌های غالب به‌پا می‌خیزند که خود بی‌هیچ مقاومتی مجذوب آن‌ها می‌شوند و بنابراین پیش از هرکس دیگر فریب می‌خورند و به این ترتیب بی‌آنکه خود بدانند خط بطلان بر اصولی می‌کشند که خود را پیرو آن‌ها می‌دانند. دلیل این هم روشن است: نادیده گرفتن در باغ سبزه‌های تقلبی، و به عبارت دیگر دست زدن به سینه این اندیشه‌های ایدئولوژی شده، مستلزم کاری است سترگ: یعنی اسطوره‌زدایی، تخریب هستی‌شناختی و نقد در دو جبهه، یکی در زمینه اندیشه‌های وارداتی، و دیگری در زمینه اندیشه‌هایی که برخی کسان می‌خواهند به آن‌ها اعتلا بخشیده و از آن‌ها سپری در مقابل تهاجم ایده‌های جدید بسازند.



از سوی دیگر، تأثیر این شکل غالب، یعنی غرب زدگی ناآگاهانه تنها مانع از دیدن بُرد واقعی اندیشه غرب نمی‌شود، بلکه افزون بر آن با جذابیت مسحورکننده خود تمامی محتوای واقعی اندیشه‌های سنتی را نیز از دیده پوشیده می‌دارد به گونه‌ای که تمامی مرده‌ریگ گذشته در پیوند با شکل بینشی که امروزه غالب است تبدیل به ماده منفعلی می‌شود که پیش از هر چیز بر آن است که در شکل یادشده فعلیت یابد.

به‌عنوان نمونه، آزادی، دموکراسی، جمهوری و حقوق بشر دستاوردهای رهانکردنی تمدن جدید هستند؛ با این حال اندیشه سنتی در حال ایدئولوژی شدن نیز ادعا دارد که او هم به همان اندازه جمهوری‌خواه است، به همان اندازه طرفدار آزادی‌های فردی است، به همان اندازه - و حتی - بیشتر جویای عدل و داد است و راه‌حل‌هایی که پیش می‌نهد نه تنها درمان همه دردهای زمانه ما را به همراه دارد، بلکه افزون بر آن شرایط پیدایش انسان نوینی را در جامعه‌ای رسته از هرگونه ستیز اجتماعی، یعنی در جامعه‌ای «یگانه» فراهم می‌آورد، آن هم به این «دلیل» ساده که همه چیز در متون مقدس پیش‌بینی و نوشته شده است. بنابراین منطقی، محتوای متون مقدس تنها در صورتی می‌تواند توجیه شود که نیازهای مادی و معنوی زمانه ما را برآورده سازد، یا لاقلاً در صورتی که این نیازها را بهتر از مکتب‌ها و آیین‌های دیگر ارضا کند.

۳۳

به این ترتیب، سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری هم‌آوردی کند. اما هنگامی که به رقابت با آن‌ها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطقی آن‌ها را بپذیرد، و هنگامی که همان منطقی را پذیرفت به ناچار کهکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سر درمی‌آورد و خود ایدئولوژی می‌شود. به عبارت دیگر، همواره معیارهایی که سنت ادعای مقابله با آن‌ها را دارد، در تحلیل نهایی، ضرورت خود سنت را توجیه می‌کنند و نه برعکس. اگر ایدئولوژی‌ها می‌کوشند که به ایده‌های عرفی جنبه قدسی ببخشند، در برابر، دین‌هایی که خود را مبارز می‌دانند برآند تا اندیشه‌های مقدس را عرفی کنند؛ این دو گرایش را که پشت و روی یک سکه‌اند به راحتی می‌توان جزئی از ساختار دو ارزشی و متناقض ایدئولوژی‌ها دانست، چراکه ایدئولوژی‌ها به نوبه خود می‌توانند هم با بینش ساحرانه - مذهبی سازگاری داشته باشند و هم با عقل‌گرایی به اصطلاح علمی. هورکهایمر این خطر را پیش‌بینی کرده بود: «در حال حاضر گرایشی عام وجود دارد که می‌خواهد تنوری‌های قدیمی عقل عینی (raison objective) را دوباره زنده کند تا بتواند نوعی بنیاد فلسفی به سلسله مراتب ارزش‌های عموماً پذیرفته شده - سلسله مراتبی که به سرعت در حال متلاشی شدن است - بدهد. آنچه کاربردش اکنون، یعنی در دوران مدرن، توجیه می‌شود، تنها درمان‌های روحی نیمه‌مذهبی نیمه‌علمی، احضار روح، طالع‌بینی نجوم و یا بدل‌های قلبی و بی‌ارزش فلسفه‌های عینی‌گرای کلاسیک نیست، بلکه هستی‌شناسی‌های متعلق به قرون وسطی هم هست؛ اما فراموش نکنیم که گذار عقل عینی به عقل ذهنی گذاری تصادفی نبود [...] اگر عقل ذهنی در شکل دوران

روشنگری، پایه فلسفی اعتقاداتی را که بخشی اساسی از فرهنگ غرب بود از میان برد، باید توجه داشته باشیم که این کار را تنها به این خاطر توانست به انجام برساند که این پایه خود بسیار سست شده بود.»<sup>(۱)</sup> و اگر این پایه سُست شده بود باز دلیلش این بود که بشر جهش فرهنگی بزرگی کرده بود که او را به فتح جهان از راه ایجاد شبکه گسترده‌ای از ارتباطات که سراسر کره زمین را دربر می‌گرفت رهنمون کرد؛ اما دیالکتیک دین‌های کهن در پیوند با تولد این انسان نوین فقط می‌تواند گفت‌وگوی این انسان با خودش باشد. هنگامی که پیامد هرگونه عینی‌شدگی (objectivation) جهان دینی چیزی جز سقوط مقدسات به دام تاریخ نیست، خلاصی را نه با میان‌بر زدن می‌توان به دست آورد و نه با طرد قطعی. تنها راه نجات در پیش گرفتن شیوه انتقادی در برابر این آگاهی کاذب است، کاذب آن هم به‌طور مضاعف: چراکه هم ایده‌های تحمیل‌شده‌ای را که ما به صورت «بسته‌بندی»های ایدئولوژیک دریافت می‌کنیم تحریف می‌کند و تغییر شکل می‌دهد و هم اندیشه‌هایی را که از آن خودمان‌اند، اما ما همه آن‌ها را از پس منشور بینشی کاذب مورد تعبیر و تفسیر تازه قرار می‌دهیم. این بینشی است که در آن همه نقیصه‌های ماهوی ایدئولوژی، از ابزارشدگی خرد ذهنی گرفته تا خودمداری و کژ و مزسازی واقعیت‌ها، در پیوندی ناگسستنی وجود دارند.

\* بخشی از فصل «ایدئولوژیک شدن سنت» به نقل از کتاب «آمیزش افق‌ها»، گرینش و تدوین: محمدمنصور هاشمی، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۹. تهران

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

1) M. Horkheimer: *Eclipse de la raison*, trad. Jacques Delouzy, Paris, Payot, 1974, pp. 70-71.