

چرا تمدن

ساموئل هانتینگتون استاد مؤسسه تحقیقات استراتژیک دانشگاه هاروارد در مقاله‌ای به نام «روبارویی تمدن‌ها»^۱ که به تازگی منتشر کرده است می‌نویسد: بشریت وارد مقطع جدیدی از کشمکش شده است که می‌توان آن را روبارویی تمدن‌ها نامید. هانتینگتون بر این نظر است که پس از انقلاب فرانسه نزاع بین ملت‌ها جایگزین جدال پادشاهان و حاکمانی شد که به پشتوانه قوانین الهی بر زمین حکم می‌راندند. بعد از جنگ جهانی اول و انقلاب بلشویکی روسیه، شاهد بروز نوع جدیدی از درگیری، یعنی درگیری ایدئولوژی‌ها هستیم. در این دوران کمونیسم، ناسیونال سوسیالیسم و دموکراسی‌های لیبرال در مقابل هم قرار می‌گیرند. در تمامی دوران جنگ سرد، شاهد جدال دو اردوی متخاصم بودیم که اتحاد جماهیر شوروی و ایالات متحده آمریکا، سخنگویان ایدئولوژی‌های آنها بودند. با فروپاشی دیوار برلین و سقوط کمونیسم، نوع دیگری از تقابل پدید خواهد آمد که همانا رودررویی تمدن‌هاست. تقابلی که غرب در یک سوی آن و سایر تمدن‌ها در سوی دیگر آن قرار می‌گیرند. به این اعتبار در آینده، جهان شاهد نبرد هشت تمدن مختلف خواهد بود، که عبارتند از غربی، ژاپنی، کنفوسیوسی، اسلامی، هندو، اسلاو-ارتدکس، امریکای لاتینی و احتمالاً آفریقایی. دین‌گرایی یکی از وجوه غالب جهان در پایان قرن خواهد بود و بازگشت به سنت و تأمل دوباره درباره‌ی هویت قومی و مذهبی را به همراه خواهد داشت. هانتینگتون نشانه‌ی این روند را در آسیایی شدن ژاپن، اسلامی شدن خاورمیانه، هندو شدن شبه‌قاره‌ی هند و بالاخره، روسی شدن روسیه می‌بیند. ناگفته نماند که این روند در روسیه امروز در جهت مخالف راهی که بوریس یلستین در نزدیک کردن روسیه به غرب انتخاب کرده است

حرکت می‌کند. هانتینگتون بر این نظر است که دامنه کشمکش از سوی غرب را در برابر جهان اسلام قرار خواهد داد و از سوی دیگر به اتحاد تمدن کنفوسیوسی و اسلامی خواهد انجامید: یعنی اتحاد کسانی که چون نمی‌خواهند به اردوگاه غرب بپیوندند، مساعی مشترک خویش را بر علیه آن به کار خواهند بست.

در اینجا مایلم آن بخش از مقاله هانتینگتون را مورد توجه قرار دهم که در آن مفهوم تمدن را به بحث می‌گذارد و نه بخش‌هایی که نتایج استراتژیک اتحاد‌های کم و بیش واقعی را مطرح می‌سازد و توانایی‌های این اتحادها را در برهم زدن تعادل قوای موجود در آینده نزدیک ارزیابی می‌کند. پرسش اصلی این است که آیا ما واقعاً با تمدن‌های مستقلی سروکار داریم که در فضاهای فرهنگی نامرتبط به سر می‌برند؟ یعنی از آن نوع تمدن‌هایی که در قرن سیزدهم میلادی مارکوپولو به هنگام طی طریق در جاده ابریشم شاهد آن بود؟ گمان نمی‌کنم چنین باشد.

۱- نخست اینکه تمدن‌های غیر غربی، یعنی تمدن‌های چینی، ژاپنی و اسلامی، دیگر جهان‌های مستقل و خودبنده‌ای نیستند که بر مدار تاریخ خویش بگردند، هر تمدن تا آن زمان خلاق است که خود را مرکز جهان بداند و تشعشعاتش هنر و علم و شیوه‌ای از زندگی را در بر بگیرد. به عنوان مثال، همانطور که جوزف نیدهام Joseph Needham می‌گوید، علت اصلی تعادل پایدار جامعه چینی در طی قرون متمادی، تعادل حیاتی خودجوش و لطمه‌ناپذیر این جامعه است و حال آنکه جامعه غربی تمایلی درونی به سمت عدم تعادل دارد. گویی جامعه چینی از نوعی راهبری خودکار برخوردار است که به او اجازه می‌دهد فوراً پس از هر اختلالی، تعادل خویش را بازیابد. تمدن‌های بزرگ سنتی، با بدبینی به هر ابداعی که توانایی برهم زدن نظم و گسستن تعادل زیست محیطی آنها را داشته باشد، نگاه کرده‌اند. شاید عدم تحرکی که شاخص این تمدن‌هاست نتیجه این دستگاه تنظیم خودکار باشد که برای قرون متمادی تعادل این جوامع را تضمین کرده است.

سنت، در معنای وسیع آن، یعنی شریعت اسلامی، سنت کنفوسیوسی چین یا ساناتانادارمای هندو، در برابر تغییرات و دگرگونی‌های زمان با وفاداری به اصول اولیه دوران‌های اساطیری بنیادگر خویش، موفق شد بدون کوچکترین تغییر کیفی، در تمدن خویش به زندگی ادامه دهد. یعنی تغییراتی شبیه به آنچه در دوران رنسانس یا در دوران اصلاح دین یا آغاز عصر علمی - تکنیکی شاهد آن بوده‌ایم.

اما با آغاز انقلاب صنعتی که در فضای فرهنگی غرب بوقوع پیوست، یعنی از آن هنگام که دماسنج غرب به هیجان آمد و تمامی فعل‌های ایمنی را یکی پس از دیگری شکست، سایر تمدن‌ها نیز ناگزیر به این حلقه زمین لرزه و دگرگونی کشانده شدند،

زمین لرزه‌ای که اثرات آن تا به امروز در تمامی قلمروها دیده می‌شود. به این معناست که می‌توان گفت ما دیگر امروز چیزی به نام تاریخ هندی، چینی، ژاپنی یا ایرانی نداریم. منظوری تاریخ ویژه و مستقل از شبکه جهانی است. زیرا از این پس فقط یک تاریخ جهانی وجود دارد. می‌توان گفت که پس از انقلاب فرانسه و حماسه ناپلئون، تاریخ جهانی می‌شود، یعنی هنگام طرح برنامه‌ای جهانی که تمدن کردن دیگران را رسالت خویش می‌دانست و به میانجی جنگ‌های استعماری به تمامی قاره‌ها سرایت کرد و کلیه منظرهای فرهنگی جهان را تحت تأثیر قرار داد و در تمام تمدن‌ها رسوخ کرد. باید صریحاً گفت که از این زمان به بعد برنامه وسیع مدرنیته، آداب و رسوم مردم را تحت تأثیر قرار داد، هرچند در زمینه اعتقادات و سنن با مقاومت‌هایی روبرو شد که چیزی جز سبب‌های مرتجعانه نیست.

در نتیجه در دوران ما دیگر مراکز بزرگ تعیین ارزش‌ها وجود ندارند. فقط مراکز اقتصادی مانند نیویورک، لندن و توکیو وجود دارند. همانطور که فرناند برودل (Fernand Braudel) می‌گوید، مرکز ثقل‌ها به تناسب آنچه او اقتصاد جهانی می‌نامد جابجا می‌شوند. هر اقتصاد جهانی سه واقعیت را با خود حمل می‌کند: یک فضای جغرافیایی، یک قطب و تعدادی حوزه‌های تابع. امروز نیویورک قطب جهان اقتصادی است و روزی لندن این نقش را ایفاء می‌کرد. در واقع در سال ۱۳۸۰ میلادی ونیز مرکزیت داشت، سپس در سال ۱۵۵۰ - ۱۵۶۰ بندر آنورس این مرکزیت را از آن خود ساخت. پس از آن به سمت مدیترانه باز می‌گردیم و بندر جنوا در سال‌های بین ۱۵۹۰ تا ۱۶۸۰ از این مرکزیت برخوردار می‌شود. پس از آن، در طول دو قرن آمستردام این نقش را ایفا کرد. بین سال‌های ۱۷۸۰ و ۱۸۱۵ مرکز اقتصاد جهان لندن بود و در سال ۱۹۲۹ میلادی این مرکز به آن سوی اقیانوس نقل مکان کرد و در نیویورک مستقر شد.

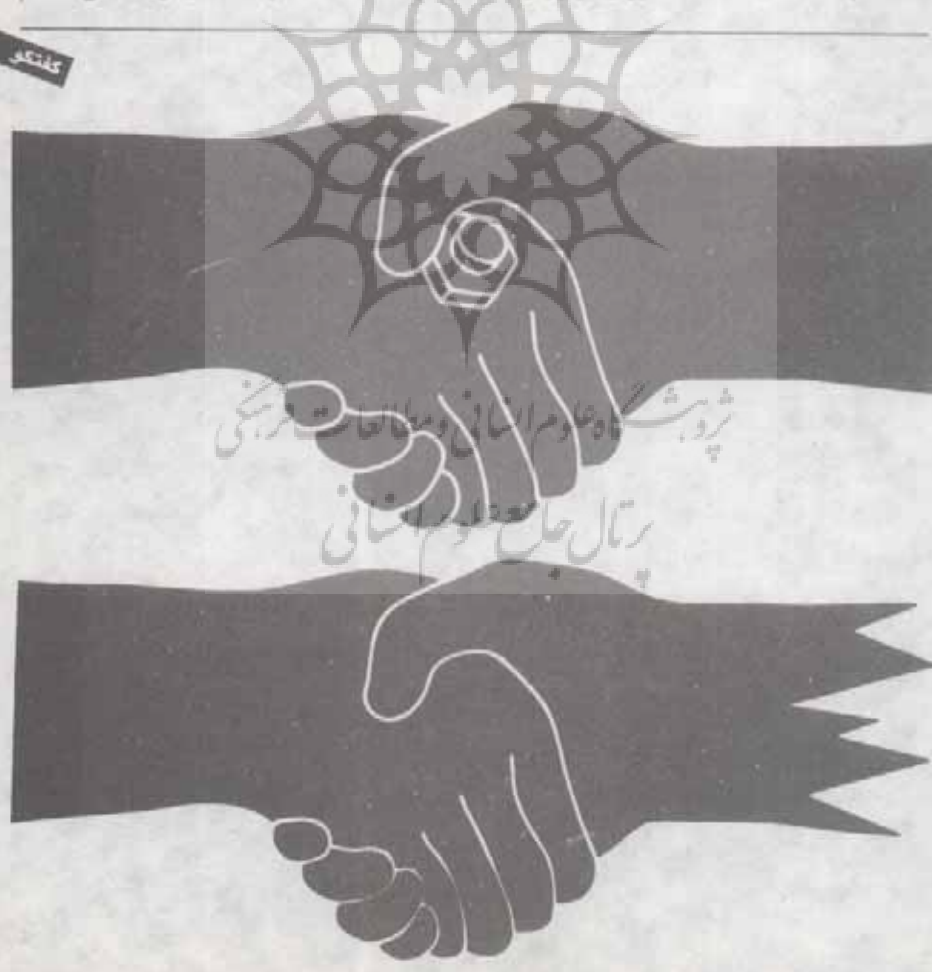
آیا آنطور که
هانتینگتون
می‌گوید، ما
واقعاً با
تمدن‌های
مستقلی
سروکار داریم
که در فضای
فرهنگی
نا مرتبط به
سر می‌برند؟

زمانی که از تمدن‌های غیر غربی صحبت می‌شود، یعنی همانطور که هانتینگتون از آن یاد می‌کند باید لزوماً آنها را در این شبکه وسیع مدرنیته ادغام کرد. شبکه‌ای که بر حسب اطلاع ما هیچ نقطه‌ای از جهان را ایمن نگذاشته است. شاید تنها موارد استثناء، نادر قبایل آمازونی باشند که از آدم‌کشی سفید پوستان جان سالم بدر بردند. غیر از تمدن‌های کوچکی که به زندگی حقیر خود در گوشه‌های دور افتاده جهان ادامه می‌دهند، باقی تمدن‌ها، فارغ از منشاءشان با مدرنیته تماس پیدا کرده‌اند و تغییر و تنزل یافته‌اند. از این رو ما همگی در فضاهای اختلاطی و آمیختگی بسر می‌بریم. در میدان‌های پیوندی زندگی

می‌کنیم، یعنی در محل‌هایی که نام آن را مناطق التقاطی گذاشته‌ام. امروزه یک تمدن خالص که اعضای آن به شکلی اندام‌وار در کلیتی غیرقابل تفکیک زندگی کنند، تخیلی بیش نیست.

۲- در مرحله دوم باید گفت که تمدن به آن معنا که هانسینگتون به کار می‌برد در جهت مخالف این واقعیت برگشت‌ناپذیر جهانی شدن که امروز شاهد آن هستیم، قرار دارد. در دوره‌ای که فوراستیه Fourastie آن را سه دههٔ باشکوه می‌نامد (از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵)، ما شاهد حرکت فراگیر و رشد چشمگیری هستیم که به کمک پیشرفت عظیم تکنولوژی حمل و نقل و ارتباطات و به کمک قاعده زدایی بازارها به گشایش مرزها انجامید و نقل و انتقال اشخاص و کالاها را ممکن ساخت. حرکتی که پیوندهای قومی را سست کرد و به اختلاط هویت‌های فرهنگی انجامید. این جهانی شدن یا آنطور که آنگلو-امریکن‌ها می‌گویند این Globalisation (عمومی شدن)، در عین حال به جنبش برگشت‌ناپذیری تبدیل شده است که در برابر آن مقاومت نیز نمی‌توان کرد. رابرت رایس، (Robert Reich) استاد دانشگاه هاروارد و وزیر کار در دولت جدید امریکا، در نوشته‌اش به نام

کتاب ۳۳



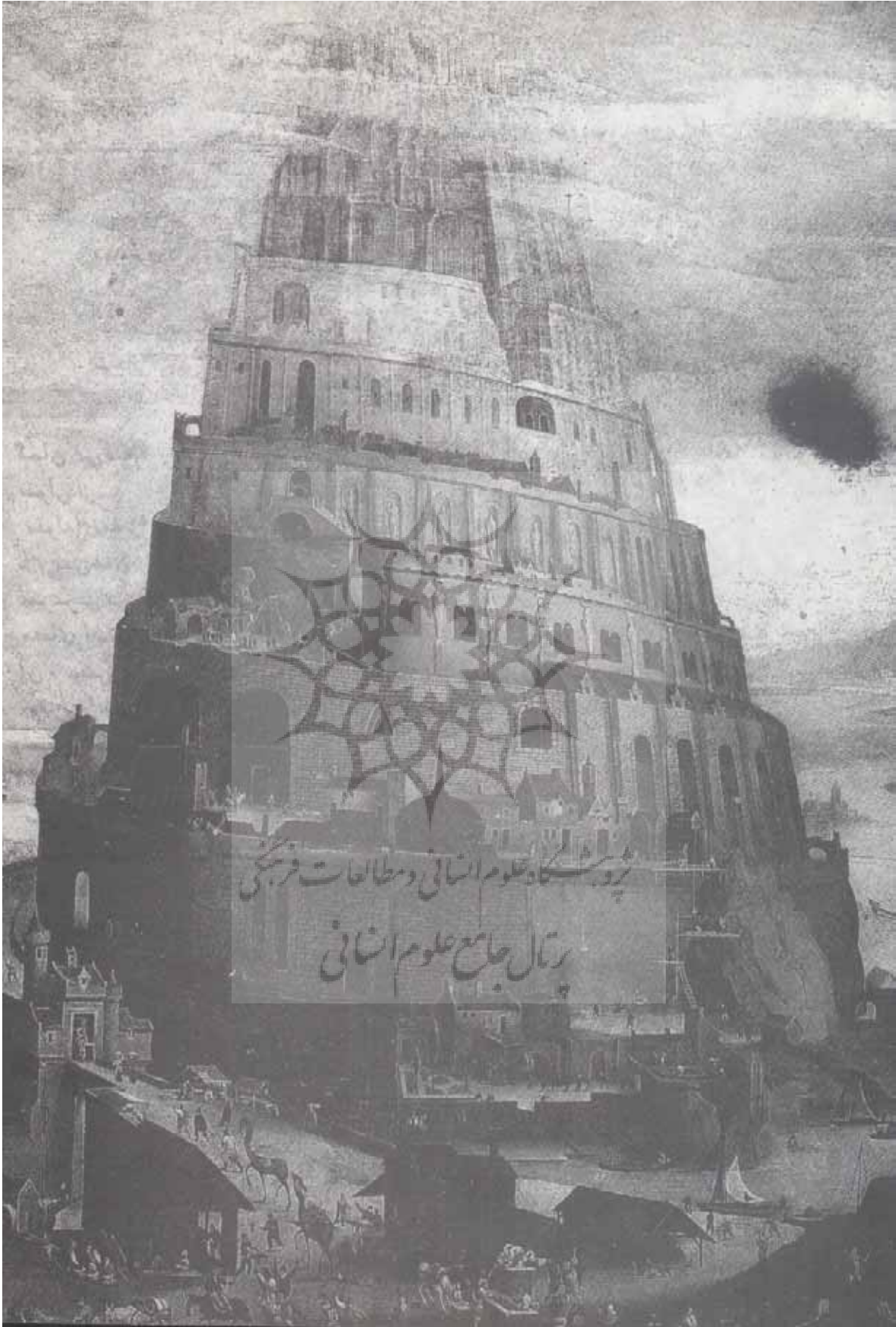
پروژه داده‌علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جان علوم انسانی

«فعالیت ملل» می نویسد: «ما شاهد تغییراتی هستیم که به بازسازی نظم اقتصادی و سیاسی جدید جهان در قرن آینده منجر خواهد شد. در این آرایش جدید، دیگر نه صحبت از تکنولوژی ملی در میان خواهد بود و نه از کارخانه های ملی و نه از صنعت ملی. دیگر چیزی نیز به نام اقتصاد ملی به آن معنایی که ما امروز از این مفهوم درمی یابیم وجود نخواهد داشت. یگانه چیزی که ریشه در داخل مرزها نگاه خواهد داشت، مردمانی هستند که در داخل این مرزها زندگی می کنند. بزرگ برنده هر ملتی، توانایی او در تولید و دوراندیشی او در ارتباط با نوآوری خواهد بود»^۲.

این جهانی شدن از سویی به همگونی الگوهای رفتاری و همسطحی جوانب زندگی منجر خواهد شد. اما از سوی دیگر به ازدیاد انواع و اقسام هویت های گوناگون ملی، قومی و مذهبی نیز خواهد انجامید. زیرا در واقع همانطور که برتران بدیع (Bertrand Badie) می گوید^۳ جهانی شدن به تحلیل رفتن دلبستگی های مدنی و ملی می انجامد، اما در عین حال روابط فرا کشوری که این جهانی شدن را تغذیه می کند به پدیداری همبستگی هایی یاری می رساند که بمنزله هویت هایی که جایگزین هویت ملی و مدنی شوند، عمل می کند. این هویت های جدید علیه آن جهان گرایی خواهند شورید و در برابر آن خواهند ایستاد. این هویت ها قادر به درک ابعاد آن جهان گرایی نیستند و با توجه به کمبودها و کینه هایی که در مقابل آن احساس می کنند برای مقابله با روند برگشت ناپذیر آن، اشیاخ گذشته را زنده می کنند. به این معنا، در مقابل حرکت همسطح کننده ای که از آن یاد شد، شاهد بروز پدیده متقابل حسنیم که می توان آن را قوم گرایی (Retribalisation) مجدد نامید.

۲۲
جهانی شدن
به عوض آنکه
ملت ها را
به هم نزدیک
کند، در
کشورهای
جنوب نتیجه
برعکس داده
است.

جهانی شدن به عوض آنکه ملت ها را به هم نزدیک کند، در کشورهای جنوب نتیجه برعکس داده است. یعنی به عوض آنکه اختلافات و از میان بردارد و نقطه نظرها را به هم نزدیک کند، به بروز و تشدید عکس العمل هایی که ریشه هویتی دارند، می انجامد. عکس العمل هایی که این جهان گرایی را توطئه ای به حساب می آورند. در عین حال چون اکثر تکنیک های ارتباطی گرا هستند و نیز مضامین آنها امریکایی است، دهکده ای جهانی که مارشال مک لوهان Marshall McLuhan، از آن صحبت می کند، دهکده ای خواهد بود که بر مبنای الگوی غربی ساخته خواهد شد^۴. به این معنا می توان گفت که پیروزی ارتباطات، آگاهی از دیگری را تسریع می کند و این آگاهی در اکثر اوقات عکس العمل های افراطی را موجب می شود. یعنی تمدن ها آنطور که امروز از نظر سیاسی خود را بروز می دهند، عمدتاً عکس العمل های هویتی ای هستند در مقابل موج فزاینده جهانی شدن. جهانی شدنی که هیچ تمدنی تاب مقاومت در برابر آن را ندارد. زیرا هر قدر بیشتر در



پروشکاد علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

برابر آن مقاومت کند، بیشتر بدور از واقعیت می ماند و هراندازه بیشتر از آن دور شود، بیشتر به شکلی ناخواسته قربانی آن خواهد بود.

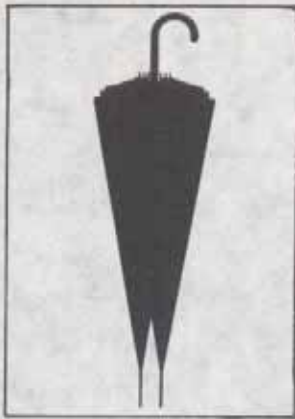
ژان کریستوف روفن، (Jean-Christophe Rufin) نویسنده کتاب «امپراطوری و بربرهای جدید»، (L'empire et les Nouveaux barbares) براین نظر است که این مقاومت تشدید می شود. در نتیجه ما شاهد پیدایش «مناطق غمزده» جدیدی هستیم مناطقی که *Terrae Incognitae* سرزمین های ناشناخته نوینی هستند که در آنها حکومت بکلی فروریخته و گرایش های کنترل ناشدنی به خشونت به چشم می خورد. مانند سومالی، جنوب لبنان، لیبریا و بخشی از امریکای لاتین. حتی غنی ترین کشورهای جنوب، جز تصویر غم انگیزی از شمال نخواهند بود. یعنی شهرهای غول آسا، ابزارهای فنی کهنه شده، چیزی شبیه به دموکراسی، دکوری از مقوا که به شکل بدی سرهم بندی شده است. یعنی بطور خلاصه مدرنیته ته مانده. این اوضاع با توجه به اینکه کشورهای سوسیالیستی سابق در شرف چتوبی شدن هستند، تشدید هم خواهد شده. با توجه به این اوضاع است که ژان شنو (Jean Chesneaux) می گوید، کلمه جهان سوم دیگر کاربرد ندارد. نه فقط با از بین رفتن «جهان دوم» (یعنی کشورهای سوسیالیستی)، هویت عددی جهان سوم از او سلب شده است، بلکه با از بین رفتن یکی از قطب های قدرت، حیطة باوی و مذاکره به طرز فاحشی تقلیل پیدا کرده است.

آن کشورهای آسیایی که با موفقیت روبرو بوده اند یعنی کشورهای جنوب شرقی آسیا (ژاپن و اژدهاها و بچه برما) بومی در مورد هویت خود ندارند. آنها به خوبی می دانند که فقط یک دنیا وجود دارد. این دنیا - مدرنیته فقط مفهومی انتزاعی نیست، بلکه کلیتی است بخش ناپذیر که توسط غرب اختراع شده است. برای بقا در این دنیای مرفه است. سوسیالیسم راهی جز مدرن شدن نیست. و این مسئله بسیار مهمی است. ژاپنی ها و تایوانی ها و کره ای ها می دانند که موفق شده اند، منتهی در سئال شبیه به دانش آموزی که رساله خوبی را در یک زبان خارجی با موفقیت ارائه می دهد^۶. به این معنا، آسیا، مدرنیته را بمنزله یک تکنیک با موفقیت مهار کرده است و نه بمشابه یک هنر بومی، هنری که خود او آن را ابداع کرده باشد.

مثال مشخصی بزنم، وقتی در سال ۱۹۸۴ برای بار دوم به ژاپن رفتم، برای شرکت در سمینار سوکوبا بود. موضوع سمینار «راه های شناخت» بود و به کمک فرانس - کولتور در دانشگاه شهر سوکوبا برگزار می شد. من با گروه فرانسوی ها رفته بودم و در این کنفرانس امریکایی ها، فرانسوی ها، هندی ها و البته ژاپنی ها که میزبان ما بودند شرکت داشتند.

گمان نمی کنم
بتوان از
مقوله ای به
نام تمدن های
غیر غربی در
معنای اصیل
آن، یعنی
بمنزله کلیتی
تیین شده و
الگوی
معرفتی
مسئله استفاده
کرد.

تذکره ۲۴



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



چندین بار احساس کردم که ژاپنی‌ها و غربی‌ها زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. ژاپنی‌ها رفتاری داشتند که می‌توان گفت حاشیه‌ای یا جهان سومی بود، هرچند که دیگر این کلمه خیلی در زمان ما رایج نیست.

وقتی یکی از دانشمندان ژاپنی سعی داشت کارکرد علمی کی (آنچه به چینی چی می‌نامند)، یعنی نیرویی معنوی که در بودیسم ذن منجر به نیروی مشاهده و مکاشفه می‌شود و از اهمیت بسیاری برخوردار است، اثبات کند، با عکس‌العقل و مخالفت غربی‌ها مواجه شد، حتی می‌توانم بگویم باعث اعتراض غربی‌ها شد. زیرا برای غربی‌ها این نوع اثبات‌ها بی‌ارزش بود و بیشتر به نوعی سرهم‌بندی سحرآمیز و جن‌گیرانه شبیه بود و اثباتی نبود که آنان بمنزله علمی بپذیرند. ژاپنی‌ها در تمام طول سمینار رفتاری دوپهلو داشتند: از سویی به شدت می‌خواستند دوگانه بودن شرق و غرب را با اثبات این موضوع که غرب هویتی مشخص است و غیر قابل نمونه‌برداری است یادآور شوند، و از سوی دیگر تمایل شدیدی داشتند که با معیارهای علم غربی سنجیده شوند و از این طریق ثابت کنند که بین آنان و غربی‌ها تفاوتی وجود ندارد. یعنی رفتاری که می‌توان سکیزوفرنیک نامید.

به موضوع تمدن بازگردیم. تمدن‌های غیر غربی در چه وضعی به سر می‌برند؟ این تمدن‌ها به استثنای تعداد خیلی کمی از آنها که عصر جدید را به خوبی درک کرده‌اند، در وضعیتی بنیابینی به سر می‌برند. یعنی بین آنچه هنوز نیامده است و آنچه دیگر هیچوقت تکرار نخواهد شد (بین هنوز نه و دیگر هیچوقت). به عبارت دیگر بین مدرنیته‌ای که در حال جای باز کردن است، لیکن هنوز کاملاً درک نشده و سنتی که تحلیل می‌رود و دیگر هیچوقت در شکل اولیه‌اش بازیافته نخواهد شد. حتی بازگشت به گذشته، یعنی فعالیتی که در راه پیوستن به نقطه آغازین بکار برده می‌شود جز به هیچ آباد (No man's land) نخواهد انجامید. گمان نمی‌کنم بتوان از مقوله‌ای به نام تمدن‌های غیر غربی در معنای اصیل آن استفاده کرد. یعنی بمنزله کلیتی تبیین شده و الگو یا معرفی مستقل. محیط زیست اجتماعی آنها توسط موج‌های پی‌درپی مدرنیته لطمه دیده است. شیوه‌های زندگی غیر غربی‌ای وجود دارند که بیش و کم مورد حمله قرار گرفته‌اند و بیش و کم نابهنگام (آناکرونیک) می‌باشند. امروز شیوه‌های غیر غربی ریشه در رفتارهایی دارند که ناتوان از زندگی واقعی در جغرافیای تکنیکی اقتصادی جهان ما، فراواقعیت (Meta-realite) دنیایی را بازگو می‌کنند که در پهنه‌های موجودیت انسانی پنهان می‌شود. این فراواقعیت که در اکثر اوقات با تغییرات و جهش‌های تاریخ همگام نیست، آهنگ روحی انسان غیر غربی را تنظیم می‌کند. این «فضاهای درونی» و آدابی که این فضا را متبلور می‌سازد، اقلیم وجودی مستقلی را برای انسان غیر غربی در داخل نظام تکنیکی اقتصادی جهان بوجود

می آورد. این فضاها به عبارت دیگر بقایای درونی شده شیوه بودنی هستند که از نظر انسان شناختی بسیار غنی است. این واقعیت را می توان حداقل در زمینه روابط انسانی پر عاطفه، آمادگی روحی برای معاشرت با دیگران و اعتماد به سرنوشت و توکل مشاهده کرد. چگونه می توان این فضاها را در حلقه کامل هستی ادغام کرد؟ پرسش اصلی همین است. این مسئله (حداقل در ارتباط با موضوع مهاجرت) دارد در غرب به مسئله ای روزمره تبدیل می شود. مهاجرت چیزی جز جای گرفتن یک قلمروی وجودی و یک حساسیت متفاوت و ناهمگون در دورن قالب لائیک یک نظام جمهوری نیست. آنچه غربی ها را آزار می دهد این است که خارجی ها آهنگ زندگی متفاوتی دارند. بینش دیگری از زمان و مکان و رفتارهای عاطفی متفاوتی دارند.

از آنجا که تمدن های غیر غربی دیگر همچون دنیای مجزا، و متفاوت و قائم به خود وجود ندارند و از آنجا که شیوه های بودنی که حامل آنهاست همچون حیطه های مجزایی در درون غرب مطرح می شوند، همزیستی این تمدن ها با تمدن غرب به اختلاط سطوح مختلف آگاهی و التقاط هایی کم و بیش بارور و همسایگی هایی کم و بیش انفجاری

علتکو ۴۹



می انجامد. این همان وضعیتی است که نام آن را چندگانگی فرهنگی (Multiculturalisme) گذاشته ایم. کلمه ناروشنی که می خواهد همزیستی سطوح مختلف فرهنگی در یک قلمرو معین را بازگو کند. آنچه امروز در امریکا می گذرد، یعنی در سرزمینی که این پدیده به بهترین وجهی در آن دیده می شود، تصویر گویا از آن چیزی است که فردا در تمام دنیا همزیستی «قلمروهای وجودی» مختلف خواهد بود. همزیستی ای که به گفتگوی اجباری فرهنگ های مختلف که در ترکیبی موزائیک وار در کنار هم زندگی می کنند، خواهد انجامید.

اجازه می خواهم مثال مشخصی بزنم. در سفری که سه سال پیش به لوس آنجلس کردم، در ساحل بلند «ونیس بیچ» از همزیستی صحنه های ناهمگونی که در برابر دیدگان متعجب من ظاهر می شدند، حیرت کرده بودم. در دو طرف این ساحل که چندین کیلومتر طول دارد مغازه های بی در و پیکری وجود دارد که انواع و اقسام کالاها محیرالعقول در آنها به فروش می رسد. کهن ترین شکل های شناخت بشری در کنار پیشرفته ترین وسائلی که با پیشرفته ترین تکنولوژی ها ساخته شده اند به چشم می خورند. در این ساحل می توان در کنار یکدیگر، آداب و رسوم شنی بومی های امریکا و حرکات کلاسیک یوگای هندی و طب سوزنی چینی و فال گیر و انواع و اقسام ماساژهای ژاپنی، علم احکام نجوم و کلیه لوازم زندگی روزمره، برک دانس و رقص راک را مشاهده کرد. همه چیز در آنجا در آن واحد وجود داشت. و ما شاهد تمامی سیر تحول آگاهی بشری بودیم. از عصر نوسنگی تا دورنماهای آینده نگر قرن بیست و یکم. گویی روح پست - مدرنیته در فضای وسیعی تمامی مراحل شناخت بشری را دوره کرده بود و نیز تمامی آن مراحل که در زمین شناسی تاریخی آگاهی بشری به صورت عمودی روی هم قرار دارند، در اینجا در کنار هم و افقی، یعنی همزمان، به نمایش درآمده بودند.

بدون شک آنچه من در این مکان - یعنی در این جهان کوچک - به صورت مینیاتوری می دیدم، تصویری بود از آنچه به صورت کلان در آن کشور در حال وقوع بود. در دهه نود، ما شاهد پیدایش جنبشی در امریکا هستیم که مقوله دیگ هفت جوش (Melting pot) را زیر سوال برده است. می دانیم که تا پنجاه سال دیگر، سفید پوستان اکثریت مردم این کشور را تشکیل نخواهند داد. جماعتی که امروز اقلیت هستند (سیاهان، اسپانیولی زبانان، آسیایی ها و بومی های امریکایی) می خواهند ریشه های

قرار گرفتن
شیوه های
مختلف زندگی
و بازتاب های
سامان متقابل
آنها، چشم انداز
فضای تجربی
واحدی را پدید
می آورد که در
آن دسترسی به
یک وجدان
عمومی و هشی
جهانی ممکن
می شود.

فرهنگی شان مورد توجه قرار گیرد. امروز چند فرهنگی بودن به نوعی اعتقاد تبدیل شده است و همه این واقعیت را یادآور می شوند. مقوله ای که دارد جایگزین دیگ هفت جوش می شود، مقوله «ظرف سالاد» (Salad Bowl)^۷ است. یعنی مخلوطی که طعم آن از طعم تک تک اجزایش ناشی می شود، اجزایی که هر یک هویت خود را حفظ می کنند. بدون شک نقد ایدئولوژی های اروپامدارانه (Europeocentrique) از بسیاری جهات مفید است. یعنی نقد ایدئولوژی (WASP) که مخفف White Anglo-saxon Protestants

است و به معنی سفیدپوستان انگلو ساکسون پروتستان. بشرطی که این نقد، اصول عصر روشنگری را که در این کشور پا گرفته اند زیر سوال نبرد. زیرا اگر چندگانگی فرهنگی حداقلی از شکیبایی را با خود نداشته باشد و به تبلیغ افریقا مداری، یا اسپانیا مداری یا آسیا مداری، منتهی شود، نه فقط خطر انحراف های غیرقابل کنترل وجود دارد (چیزی که در این روزها زیاد اتفاق می افتد) بلکه خطر فروپاشی کامل سیستم کثرت گرایی دموکراتیک نیز وجود خواهد داشت.

به همان اندازه که قوم مداری (Ethnocentrisme) رنگی قبیله ای دارد و وجوه مشخصه هر قوم به جانبداری می انجامد، لائیسیتیه که مجرای عصر سانی و مطابقت روشنگری است به همان مقدار شفاف،



بی طرف و مجرد است که بتواند بدون در نظر گرفتن نژاد و قومیت، خود را با مردمان مختلف تطبیق دهد. جهان سومی شدن امریکا، یا بهتر بگوییم جنوبی شدن امریکا (البته این امر درباره اروپا نیز صادق است) مسئله جدایی شمال-جنوب را در داخل خود این کشور مطرح می کند. بازتاب های آنچه بر محور شمال-جنوب می گذرد، امروز در داخل کشورهای صنعتی نیز به چشم می خورد. به این دلیل پذیرش بی قید و شرط فضای لائیک حقوقی که ملهم از اندیشه های عصر روشنگری باشد برای حفاظت از قانون در برابر تهاجم قوم گرایی های مختلف، الزامی است.

وگرنه کار به نزاع بین اقوام خواهد کشید که از جنگ بین مذاهب بدتر خواهد بود. به مقوله «ظرف سالاد» برگردیم. یعنی به موضوع چندگانگی فرهنگی. آیا ما به طرف تفاهم بین ملت‌ها می‌رویم یا به طرف آن نوع همزیستی که در داستان برج بابل در تورات آمده است؟ یعنی به سمت عدم تفاهمی به وسعت کره ارض؟ متأسفانه باید بگویم که هر دوی این گرایش‌ها به چشم می‌خورند. اولاً به این دلیل که اجزای تشکیل دهنده این «سالاد» از نظر روحی معاصر یکدیگر نیستند. تفاوت سطحی از نظر تطابق تاریخی بین آنها وجود دارد. این اختلاف سطح می‌توانست مشکلی بوجود نیارد و حتی به باروری فرهنگی طرفین بینجامد اگر طرفین می‌توانستند خود را با طول موج موجودیت دیگری تطبیق دهند و از این طریق فرهنگ خود را به روی دیگری باز کنند. اما متأسفانه اینطور نیست و این نزدیک شدن به کوششی واقعی برای تفاهم نیاز دارد.

برای آنکه سطوح مختلف موجودیت که هر یک به آهنگهای متفاوتی از هستی متصل هستند بتوانند بدون درگیری همزیستی داشته باشند و در کنار هم بودنشان به جنگی بین اقوام تبدیل نشود، به زمینه عقلی لائیک نیاز است که همانطور که فوکو (Foucault) می‌گوید هم اتصال آنها را ممکن سازد و هم قواعد بازی را تعیین کند، یعنی به آن چیزی که جامعه مدنی می‌نامند. بدون تقدس زدایی از نضای مدنی و بدون ایدئولوژی زدایی از سیاست و بالاخره بدون محصلی که مدرنیته را باخود به‌مراه بیاورد، این موزائیک اقوام و فرهنگ‌ها نخواهد توانست استوار بماند. یعنی بدون پذیرش مدرنیته‌ای که سرنوشت تاریخی آینده‌ماست، این موزائیک بر اثر نزاع‌های داخلی مرگبار، که این روزها در اطراف و اکناف جهان به چشم می‌خورد، منفجر خواهد شد.

ارتباط بین اجزای مختلف این تعداد فرهنگ‌ها در دو سطح می‌تواند میسر شود. یا در سطوح افقی و یا در سطوح عمودی، البته یکی از این دو، لزوماً به معنی نفی دیگری نیست، هر دو نوع رابطه می‌توانند بخوبی در کنار هم موجود باشند. در فورم اول، ما شاهد انواع و اقسام اختلاط هستیم. خصوصاً اینکه در کشورهای دموکراتیک، یعنی کشورهایی که در آنها قواعد روشنی برای همزیستی وجود دارد، مدرنیته جهانی شده، انواع برداشت‌های مختلف از واقعیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به میانجی این مدرنیته جهانی شده است که عینیت یافتن و فاصله‌گرفتنی که به لطف آن می‌توان تمامی سطوح مختلف و باستانی (Archaïque) وجدان را بازمینی کرد، پدید می‌آید. بگویم که کلمه باستانی را در اینجا برای تخفیف ارزش یک پدیده بکار نمی‌برم. خارج از این دایره وسیع مدرنیته، که نقش در بر گیرنده را به عهده دارد و همبستگی اجزا را تضمین می‌کند، این اجزای مختلف نمی‌توانند در برابر نیروی گریز از مرکز پایداری کنند، و آنچنان از یکدیگر منفک خواهند

شد که همزیستی فرهنگ‌های مختلف را غیرممکن خواهند ساخت.

البته در این مرحله روابط همسایگی خیلی سطحی باقی خواهد ماند و شبیه به نوعی سرهم‌بندی (Bricolage) به نظر خواهد رسید. در یکی از نوشته‌های قدیمی‌اش (تفکر وحشی) لوی سترائوس (Levi-Strauss) در ارتباط با سامان اسطوره‌ها می‌نویسد که سرهم‌بندی کردن به موضوعات متعددی اطلاق می‌شده است. در قدیم به انواع بازی‌هایی که با توپ انجام می‌شد و شکار و اسب سواری، سرهم‌بندی کردن می‌گفتند. یعنی این عمل به همه کارهایی اطلاق می‌شد که در آن حرکت‌های لحظه‌ای اهمیت داشتند. مثل لحظه‌ای که توپ به زمین می‌خورد و دوباره به هوا می‌رود، لحظه‌ای که اسب از خط مستقیم خارج می‌شود تا به مانع برخورد نکند و... یعنی در عمل سرهم‌بندی کردن

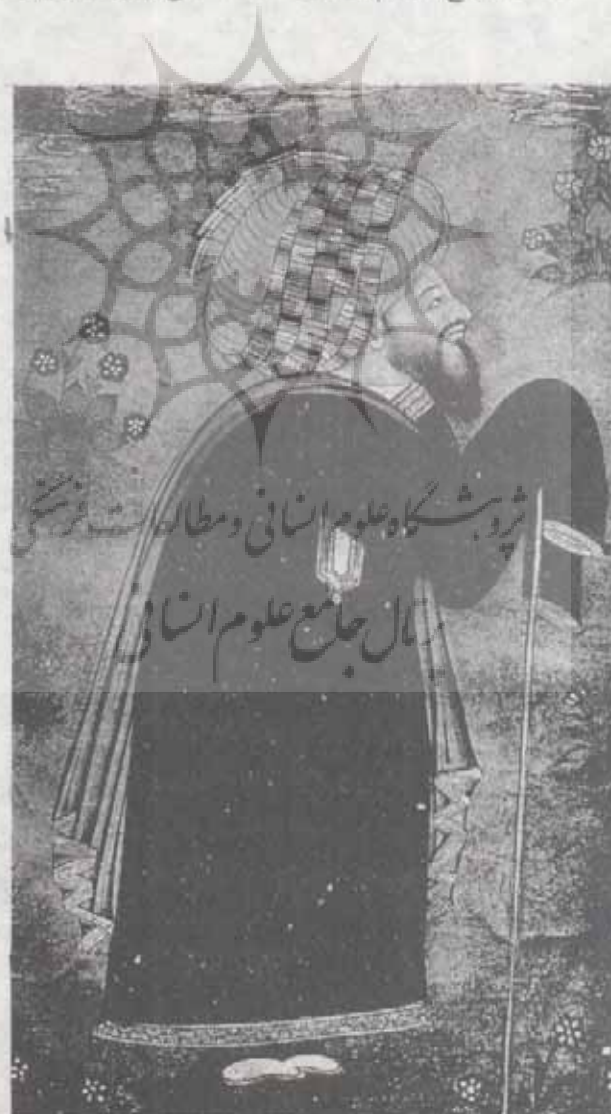
عاملی وجود دارد مثل آن چیزی که سورتالیست‌ها (از آن جمله اگر اشتباه نکنم

آندره بروتون) «اتفاق عینی» (Le hasard objectif) می‌نامند. به این معنا با بازی کردن با آثار هنری مختلف، با تأمل مکرر و بهره‌گیری از عوامل گوناگون مقدس، کسی که سرهم‌بندی می‌کند، به فضاهای موجودیت جدید و اقلیم حضور نوی دست می‌یابد که علیرغم آنکه اثر یک نفر می‌باشند، از امکانات موجود الهام پذیرفته‌اند. راه‌های بسیاری در مقابل انسان امروزی قرار دارد. او می‌تواند از یک فضای فرهنگی به فضای دیگری دیگری رفت و آمد کند، از گنجینه‌های تاریخی مختلف استفاده نماید، خود را در این فضاها بازیابد و از آن گنجینه‌ها سود جوید. می‌تواند تلفیقی شخصی از تجربیات مختلف بوجود بیاورد و فضاهایی تخیلی را خلق کند که با پیش او از زندگی خوانا باشد.

اریش نوومن (Erich Neumann) شاگرد آلمانی کارل گوستاو یونگ (Karl

Gustav Jung) بر این نظر است که هنر مدرن، از آنجا که بین هاویه و آرکتیپ در نوسان است، یعنی به عبارت دیگر امری است مابین دو امیزه تمامی اشکال ممکن و قابل تصور را مجاز می‌شمارد. «شفابخش افریقایی، شمن تبتی همانقدر برای ما محترم هستند که حضرت موسی و بودا. ما یک نقاشی مذهبی آرتنک‌ها را در کنار منظره‌ای از چین و مجسمه‌ای مصری قرار می‌دهیم و اوپاتی‌شاد (متن مذهبی هندی) را همراه با انجیل مقدس و کتاب ای چینگی (کتاب مقدس چینی‌ها) می‌آوریم»^{۸۴}. همانگونه که در زمینه هنر شاهد پیدایش فضای دوبعدی موزائیکی هستیم که تلفیق قابل لمس کلیه حواس را همانند ادغام کلیه سطوح، عملی می‌سازد، همانگونه نیز در کنار هم قرار گرفتن شیوه‌های مختلف زندگی و بازتاب‌های سامان متقابل آنها، چشم‌انداز فضای تجربی واحدی را پدید می‌آورد که در آن دسترسی به یک وجدان عمومی و حتی جهانی ممکن می‌شود.

اما این وجدان عمومی که در عین حال ادغامی است از کلیه سطوح موجودیت، ممکن نخواهد شد مگر اینکه گفتگویی بین سطوح مختلفی که به شکل عمودی روی هم قرار گرفته‌اند، نیز بوجود آید. زیرا ارتباطی که به شکل افقی برقرار می‌شود فقط جنبه‌های مثبت ندارد، بلکه با مشکلاتی نیز روبرو است. اگر به این موانع توجه نکنیم چه بسا با انحراف‌های خطیر مواجه شویم. می‌توان به مخلوط‌های بی‌معنا رسید و هیولاهایی مثل فرانکنشتاین را بوجود آورد. ماهی و خرگوش را به هم پیوند زد، سنت را ایدئولوژیزه کرد و به انواع و اقسام انحرافات کشیده شد و همه چیز را مثله کرد. خلاصه به بدترین نوع مخلوط‌ها دست یافت. از این رو به نظرم لازم است بین دو نوع سرهم بندی کردن تفاوت قائل شویم. سرهم بندی کردنی که به بازی می‌ماند و سرهم بندی کردن ایدئولوژیک. اولی مستقیماً از تعدد انتخاب‌های ما ناشی می‌شود، انتخاب‌هایی که به ما از عوامل فرهنگی مختلف رسیده است. این نوع سرهم بندی با هدف غنی و زیباسازی زندگی ما صورت



می گیرد. مثل درست کردن یک لحاف چل تیکه با همانطور که نومن می گوید درست کردن کالئیدوسکوپیی که با نگاه کردن در آن مناظر گوناگون در برابر چشمان ما ظاهر شوند. اما سرهم بندی کردن ایدئولوژیک، مخلوط های منفجر شونده درست می کند. زیرا اینجا هنر تلفیق در یکنواختی ملال آور و عنادجو و حزبی یک گفتار واحد خلاصه می شود. گفتاری که برای بسیج پیش پا افتاده ترین غریزه ها خود را تا سطح پیش پا افتاده ترین مقولات «عامه پسند» پائین می آورد. سرهم بندی کردن از یک بازی زیبایی شناسانه به

عقدۀ غیرقابل کنترل رؤیاهای دست نیافته تبدیل می شود. همین وجه سرهم بندی کردن است که می تواند موزیانه ترین خطرات و کژبینی های اغفال کننده و آگاهی های کاذب را بوجود آورد.

انسان اسروزی می تواند از یک

فضای فرهنگی

به فضای

فرهنگی دیگری

رفت و آمد کند،

از گنجینه های

تاریخی

مختلف

استفاده نماید،

خود را در این

فضاها باز یابد

و از آن

گنجینه ها سود

جوید.

برقراری ارتباط عمودی مشکل تر تبیین می شود، زیرا مسئله بر سر گسستگی موجود بین سطوح است. در این مرحله دیگر بحث سرهم بندی کردن و چسباندن و مونتاژ کردن نیست، بلکه موضوع گذار از یک سطح آگاهی به سطوح دیگر است. و هر گذاری خطیر است، برای آنکه به ابزار تفکر مختلف و شیوه های اکتشاف متفاوتی نیاز دارد. حضور معنوی در وضع استعلایی یک جوکی هندی که در وضعیت ساماری (استغراق در ذات الهی) به سر می برد کار هر کس نیست، به عنوان مثال برای فهم حکایت یا عرفان ایرانی، هانری کربن بر این نظر است که باید وجوه سه گانه حکایت را شناخت. کربن سه سطح را برای سامان تأویلی حکایت باز می شناسد. سطح اول، که بر داده ادبی منطبق است. سطح دوم که متناسب مفهوم فلسفی است. اما معنی باطنی حکایت نه در وجه نظری آن خلاصه می شود و نه در درک آن در سطوح اول و دوم. دسترسی واقعی به معنای باطنی، یعنی آن کاری که مولد واقعه باطنی است، یا تفسیر وقایع حکایت در جد مفاهیم میسر نیست، بلکه با ارتقاء آن و رساندنش به ملکوت ممکن می باشد. یعنی در آن سطحی که وقایع حکایت، واقعاً پدید می آیند.

عنتو ۵۵

زبان علم انسان

این تأویل است که سطح سوم حکایت است. برای آنکه بتوانم خود را حکایت قرار دهم، یعنی از نظر معنوی معاصر بعد زمانی نمادهای موجود در آن باشم، باید سمبل های آن به رویدادی در درون من برای من تبدیل شوند. آگاه شدن من به این واقعه باید همانند آگاه شدن من به واقعه ای باشد که برای خودم اتفاق افتاده است و تمامی مسئولیت آن را می پذیرم. و این ممکن نیست مگر از طریق گسستگی که در سطوح پیش می آید. یعنی

دگرذیسی خود روح، یعنی وقتی واقعه به یک تجربه تحقق شخصی تبدیل می شود. «سهروردی می گفت، قرآن را آنگونه بخوان که گویی بر تو نازل شده است»^۹.

برای درک رازی که در پس نقاب یک شمن آسیایی موج می زند، برای همسازی با آهنگ تقریباً ایستای یک سانیاسین هندو که درمراقبه ای زرف فرو رفته، و برای هماهنگی با تعدد معنای نمادهایی که شعر عرفانی ایران را سیراب می کنند، باید هربار اندیشه را آموزش داد و آماده سباحت در اقالیم وجود متفاوت بود. به همان اندازه که دانش نشأت گرفته از علوم انسانی مدرن برای تجزیه تحلیل و فهم وقایع تاریخ، علم و جامعه الزامی است، به همان اندازه نیز برای فهم آن سطح سوم رویداد باطنی که حکایت های عرفانی و صوری ما را به آن هدایت می کنند، ناتوان است. و بالعکس همانقدر که شعور تفکر عرفانی شاعرانه نسبت به افق اساطیری و کیهان شناسی و دگرذیسی های رفیع باز است، به همان اندازه از حمل حجم وسیع داده ها و مفاهیمی که علوم انسانی باخود حمل می کند عاجز است. به این معنا همه کلیدهای شناخت برای گشودن همه درها به کار نمی آیند. کلیدی که زبان اسطوره ها را می گشاید همان کلیدی نیست که ما را در جهش های کیفی دیالکتیک هگلی رهنمون می شود. به عبارت دیگر باید به ابزارهای گوناگونی مجهز بود و در سطوح مختلف وجود حضور داشت و جوانب متعددی از شناخت را در اختیار داشت.

آنچه
دیدو
به ما
آموخت این
بود که بدون
وحدت
شناخت های
مختلف،
بشر مگر به
بربریت
نخواهد
رسید.

وجه مشخص جهان ما فقط این نیست که اقوام، فرهنگ ها و آداب و رسوم مختلفی در درون آن در یکدیگر تداخل کرده اند، بلکه این نیز هست که تسلسل زمانبندی های برگشت پذیر که از نظر کیفی طبقه بندی شده اند و از نظر تاریخی متفاوت اند و هر یک از این فرهنگ ها را همراهی می کند در کنار یکدیگر به زندگی ادامه می دهند، گویی در این جهان کوچک تفاوت ها،

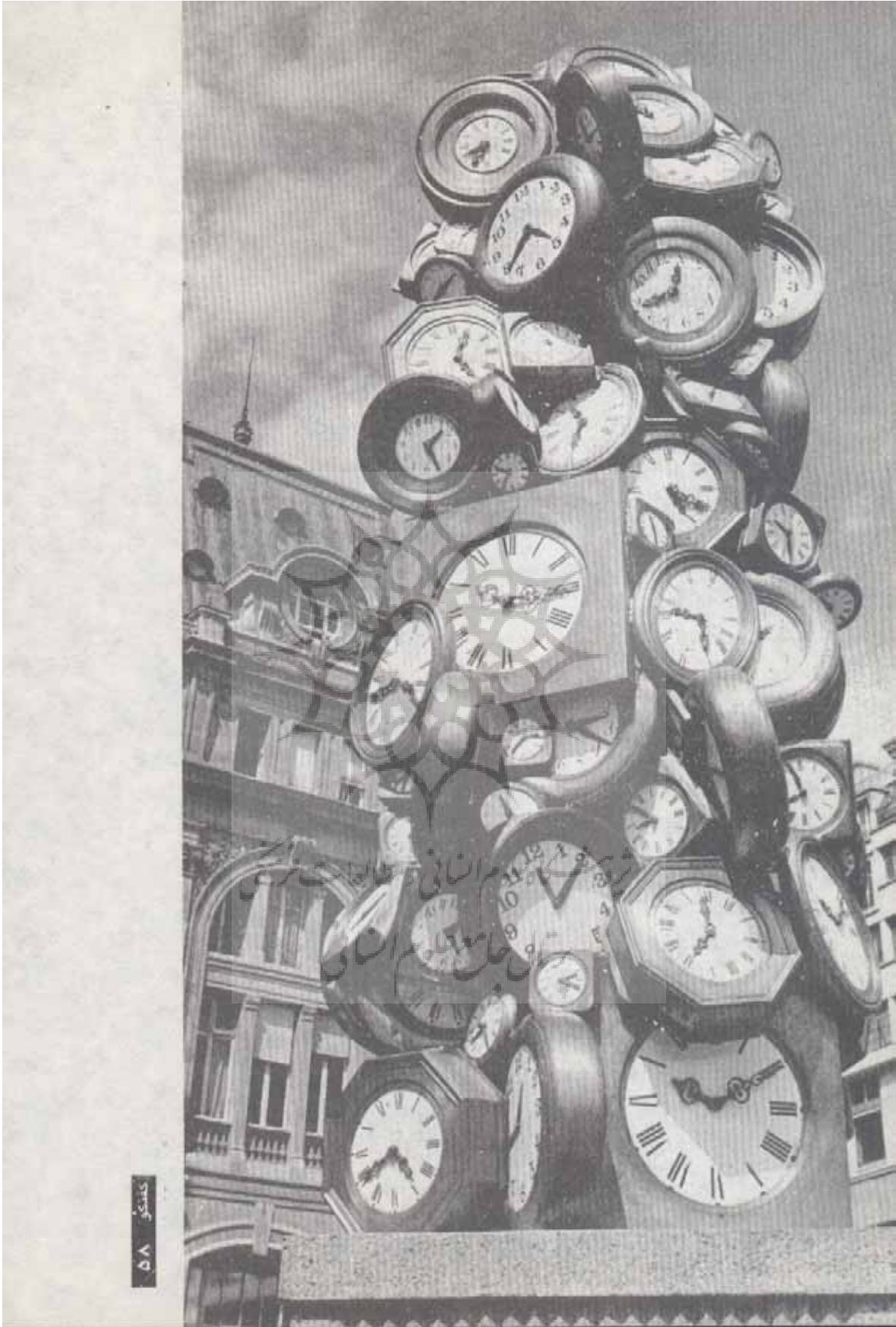
انسان تمامی حالات و جدان بشوی را تجربه می کندم از دوران نوسنگی تا عصر کامپیوتر و با گذر از تمامی حلقه های میانی آن، از آنجا که این دوران ها، انفصال آرام قاره های اندیشه و حساسیت ها را تجربه کرده اند، ما با ناپیوستگی ها و آهنگ های مقطع و برش هایی مواجهیم که تعادل را برهم می زنند و به شکافته شدن آگاهی منجر می شوند. آگاهی که چند شخصیتی می شود و به این می انجامد که تداخل در طرز فکرهای مختلف نه فقط سحرآمیز، بلکه خطرناک هم باشد.

حال برای پایان دادن به این بحث، مایلم پرسشی را پیش بکشم و آن اینکه آیا می توان

به شکلی موزون این صداهای مختلف را به یکدیگر متصل ساخت؟ آیا ما مثالی در اختیار داریم، متفکری را سراغ داریم که به هماهنگ کردن امواجی که از چندین سو بر ساحل وجود می‌افتند اندیشیده باشد؟ به شخصه یک نفر را می‌شناسم که به این موضوع توجه کرده است. جالب اینکه او در دورانی می‌زیست که گفتار یک بعدی پیشرفت، راهنمای فلاسفه بود و زمان خطی در اوج اقتدار خود به سر می‌برد و طبیعت فقط به بعد هندسی (Res Extensae) تقلیل می‌یافت. این متفکر استثنایی که شهامت باور نکردنی، ظرافت ایهامی و مدرنیته بی‌چون و چرایش بسیار با تأخیر کشف شد، کسی جز دیدرو، سردبیر نخستگی ناپذیر دایره‌المعارف بزرگ نیست. اگر معاصرینش و به‌خصوص آلمانی‌ها او را از آن خود دانستند (شیلر مترجم آثار او به زبان آلمانی بود و گوته از طرفداران پر و پاقرصش) و اگر افراد مدرنی چون رژه کمپف (Roger Kempf)، میلان کوندرا (Milan Kundera) و کارلوس فونتس (Carlos Fuentes) با اشتیاق زیاد از او صحبت می‌کنند، به این دلیل است که دیدرو نه فقط موفق شده است تارهای وجودی آنان را به صدا بیاورد، بلکه به این دلیل نیز هست که برای این نویسندگان، دیدرو نویسنده‌ای است متعلق به پایان قرن بیستم. رجوع کوندرا و فونتس به دیدرو بسیار بامعناست. این دو از سطوح مختلف تجلی که مشخصه دنیای تکنیکولور ماست بخوبی مطلع هستند زیرا خود را با آن درگیر کرده‌اند. علاوه بر این رمان ژاک قدری، نوشته دیدرو همواره الگوی رمانی باقی مانده است که با زبان‌های گوناگون حرف می‌زند و مسئله اساسی اش معاصر بودن خواننده و نویسنده است و شدت حضوری که در تمامی داستان احساس می‌شود، در عین حال مسئله فونتس و کوندرا نیز هست. فونتس که با طنز بر معاصر بودن دیدرو تأکید می‌کند، می‌نویسد: «هر بار که از میلان کوندرا این سوال مواخذه جوانه را می‌پرسیم که آیا رمان مرده است؟ ششلول ادبی خود را از غلاف بیرون می‌کشد و پنج سیلاب را شلیک می‌کند: دنیس دیدرو»^{۱۰}. و باز هم همین دیدرو است که فونتس را از سلطه زمان خطی رها می‌سازد و به او اجازه می‌دهد که داستان‌های برگشت پذیر اسطوره‌های نیاکانش را باز یابد.

۵۷ تکنیک

دیدرو بیش از یک قرن قبل از آنکه برادران لومیر میسما را اختراع کنند با استفاده از تکنیک برش و چسباندن همان تأثیرات بازگشت به عقب (Flash back) و یادآوری و بریدن‌هایی را که هنر هفتم می‌تواند مورد استفاده قرار دهد در رمان خود به کار گرفت. بسی پیش از اینکه جیمز جویس (James Joyce) جریان آگاهی را کشف کند و شخصیت‌های رمانش را قطعه قطعه سازد و بسی پیش از اینکه مارسل پروست (Marcel Proust) حافظه غیرارادی را بارز سازد تا از طریق آن زمان فراموش شده بایگانی حافظه را دوباره زنده سازد و همزمانی آنچه را متوالی است نشان دهد، یعنی پیش از آنکه پروست





دیدرو

حضور شخصی متعلق به گذشته را در زمان حال ترسیم کند، دیدرو با ترکیب موفق بخش های غیرپیسوسته، تکراری و معلق در نوشته اش، موفق می شود تمامی لحظات را بمنزله اتفاق نادری در یک حضور واحد عرضه کند. در حقیقت دیدرو ما را به تماشای هنری ترکیبی (-Art Combinaire) دعوت می کند. مگر چندگانگی فرهنگی چیزی جز یک هنر ترکیبی است که سعی می کند چندصدایی را جایگزین هرج و مرج گفتگو بین افرادی کند که گویی صدای یکدیگر را نمی شنوند؟ (به این مسئله بازخواهم گشت).

تعمایی وجود دارد که فلاسفه فرانسوی عصر روشنگری، یعنی ولتر، روسو و دیدرو را دارای نقطه نظرهای همسویی بدانند. حال آنکه حتی با در نظر گرفتن پروژه مشترکشان که اختراع آزادی بود، باید گفت مسائلی که هریک بکار بردند با مسائل آن دو دیگر اختلافات فاحش داشت. ولتر اندیشمنددی است مختص عصر روشنگری. روسو از جنبه ای پیشقراول رومانتیسمی است که پس از او می آید و نظریه اراده همگانی اش تأثیر ایدئولوژیک بسزایی بر انقلابیونی که پس از او آمدند، داشت. به عنوان مثال می توان از احترامی که معمار «فسادناپذیر» دوران ترور، یعنی روبسپیر نسبت به او داشت یاد کرد.

مکتبو ۵۹

به نظر من نمایندگان خیلی خاص عصر روشنگری در فرانسه، مارکی دوساد (Marquis de Sade) و دیدرو هستند. مارکی دوساد بازگو کننده وجه ظلمانی این دوران و دیدرو نماینده وجه بازی گونه آن می باشد. اهمیت مارکی «ملکوتی» در این بود که پدیده وحشتناک و درعین حال جذابی را یادآور شد. و آن اینکه عقل روشنگری که از هرگونه هدف اخلاقی تهی شده است، عاقبت زودروزی خود این عقل خواهد ایستاد و به خدمت غریزه های قتاله کمر خدمت خواهد بست. با نفی خداوند و سپس طبیعت و بالاخره خود انسان، همانطور که ساد می گوید این عقل در بی اعتنایی و انقطاع صرف به سخت شدن هر آنچه احساسات است می رسد. عقلی که تقریباً منجمد شده است خود را با غریزه بقا همسان خواهد گرفت و تا آنجا پیش خواهد رفت که به امحا کامل روح برسد. گویی ستاره خودخواهی ناب، خود، نورخویش را مصرف می کند. بی جهت نیست که متفکرین مکتب فرانکفورت، آدورنو و هورکهایمر بیش از دیگران، ساد را یکی از پیشقراولان درخشان آن

عقل ابزاری که به خدمت نظام های توتالیتر درآمد می شمارند. به این معنا، روسو خیر رسیدن دوران ایدئولوژی ها را می دهد و ساد خیر عقل سرد و حسابگر نظام های توتالیتر را. دیدرو که بسی جلوتر از عصر خویش است، پیام آور بینش چندصدایی از دنیا است. بینشی که دیدیم تا چه حد امروزی است. جنبه بازی گونه اندیشه دیدرو به یک مس به گفتار چندارزشی پست مدرنیته نزدیک تر است تا به دوران ایدئولوژی ها.

به همین دلیل است که الیزابت دو فونتونه (Elizabeth de Fontenay) در کتاب زیبایش به نام دیدرو یا ماتریالیست افسون زده چنین می نویسد: «دیدرو حقیقتاً یکی استراتژی تفاوت را بکار می بندد. شخصیت های مهم داستان او، برادرزاده رامو، زن مذهبی، کورهای مادرزاد، کرولال ها، ریاضی دان هذیان گو (دالامبر)، وحشی ها، زنان و ژاک قدری همگی ادعای آن فرد اروپایی را که بخواهد خود را بمنزله قطب حاکم تمامی انواع شناخت قلمداد کند، از ریشه می خشکاند. به این معنا او با گفتار استبدادی مسلط زمان خویش (فارغ از منشاء آن) وداع می کند. برای ایشکار دیدرو استراتژی انحرافی و ویرانگری را که هر نظامی را از تعادل خارج می کند در پنج زمینه تدارک می بیند. این پنج زمینه عبارتند از سیاسی، متافیزیک، مذهبی، اخلاقی و ریاضی. با خلق «هنر فلسفی آشفته‌گی» از طریق مخلوط کردن انواع ادبی، یعنی داستان، گفتگو، آواز و پانتومیم، دیدرو همگونی جهان را درهم می شکنند و با ترک انداختن در مشکل ترین گفتارهای جهانشمول و فراخواه او موفق می شود که «در آن واحد از بیست صدا صحبت کند». «این شیوه نگارش عجیب محتوای برنامه‌ای است که هدفش دریافتن تمامی امکانات کشف و بازگویی است. یعنی از طریق نوشتار همان کاری را بکند که طبیعت انجام می دهد، یعنی امتحان کردن دائمی شکل های جدید» (فونتونه). به همین جهت است که شیوه نگارش او، متفرق و پراکنده و قطعه قطعه است. و باز به همین دلیل بخش هایی برگشت پذیر هستند و بخش هایی تکراری و متناقض و ابهام برانگیز و حیرت آور و نیز بخش هایی با گفتاری چند جنبه‌ای. و باز به همین دلیل است که در نوشته های او مساعی دائمی برای شکستن وحدتی که پشت کثرتی پنهان است، دیده می شود. دیدرو این نابغه متناقض (این لوگوس سپرماتیکوس Logos Spermatikos) در جمیع جهات به خلق کردن، می پردازد. برای مثال بخشی از یکی از نوشته های او به نام، نامه ای درباره کر و لال ها را در اینجا یادآور شوم:

«برای روح، ادراک حسی ما از آن تسلسلی که گفتار برخوردار است پیروی نمی کند. هرگاه این ادراک حسی می توانست در آن واحد از بیست صدا سخن بگوید و هر صدایی حرف خود را بزند، تأخر تمامی نظرات از میان برداشته می شد... زبان

سریع تر از فکر حرکت می کرد و فکر را وادار می ساخت دنبالش بدود... وضعیت روحی، در لحظه ای که نمی توان تقسیمش کرد، توسط انبوهی از کلمات به نمایش درمی آمد. انبوهی از کلمات که شرط دقت زبان است و کلماتی که به هر بخشی از سخن شکلی کلی می دهند. ما گمان می کنیم که در ادراک حسی ما نیز تقدم و تأخر وجود دارد زیرا کلمات یکی پس از دیگری گفته و شنیده می شوند. حال آنکه چنین نیست و باید بین چند موضوع تفاوت قائل شویم. وضعیت روحی ما یک چیز است و حسایی که این روح به خود ما و یا به دیگران پس می دهد چیزی دیگر. احساس تام و آنی بودن وضعیت روح یک چیز است و تقدم و تأخری که ما مجبور هستیم به آن بدهیم تا بتوانیم به نحو احسن آن را تحلیل و بازگو کنیم و از طریق آن حرفمان را بفهمانیم یک چیز دیگر. روح ما همچون تابلوی متحرکی است که ما بدون وقفه در حال نقاشی بر روی آن هستیم. البته برای آنکه آن را بازگو کنیم به زمان نیاز داریم، اما این تابلو در آن واحد و به صورت کامل وجود دارد. اندیشه همچون نمود آن، زمان نمی برد... وضعیت روح در آن واحد، آن چیزی که به زبان یونانی و لاتین با یک کلمه بیان می شود. این کلمه که گفته شد، همه چیز گفته و شنیده شده است. ۱۱.

گفتگو ۶۱

بهر از این نمی توان کلیت، همزمانی و آنی بودن شرائط روح را بازگو کرد. بازگفتی که به یک معنا پیام آور آن وضعیت ترکیب موزائیکی است که در این پایان قرن بیستم شاهد آن هستیم و در اینجا چندگانگی فرهنگی نامیدیم. دیدرو در پی این است که از اندیشه تصویری فراتر رود. اندیشه ای که تحلیل های استادانه مارتین هایدگر ما را با آن آشنا کرد. هایدگر به ما نشان داد که در مکانیسم تصور (Representation-Vorstellung)، جهان بمنزله یک شیء در برابر ما عینیت می یابد و تصویر می شود. آن کسی که آن را به تصور می آورد، یعنی فاعل شناخت در عین حال همان کسی است که به یمن عقل تام الاختیار با به تصویر کشیدن دنیا، این دنیا را بنیاد می گذارد. در نتیجه ذهنیت من به عنوان اصل خلاق، بمنزله پیش شرط عینیت جهان مطرح می شود. و دیدرو دقیقاً می خواهد از همین من خلاق، که همچون فاعل خودمختار و گفتار فزاد است، مطرح می شود، فراتر رود. دیدرو می خواهد این کار را از طریق بازی آینه هایی که در برابر این من معلق می گذارد، انجام دهد. یعنی از طریق تکرار تصویرهای مختلفی از این من که در آن واحد به یمن سخنی که از بیست دهان خارج می شود تبیین می شود.

دو قرن پیش از آنکه هایدگر گفتگوی بی پایان خود را با منشأ اندیشه یونانی - یعنی اندیشه ماقبل سقراطی - آغاز کند تا از این طریق به ندای اصیل و فراموش شده مقولاتی مانند فیزیس، لوگوس و میتوس برسد یعنی دو قرن پیش از آنکه هایدگر سعی کند

شکفتگی آبی حضور وجود را پیش از آنکه توسط متافیزیک مستتر شود بیابد، دیدرو همین (Intuitus Originarius) حضور اصیل یا این غریزه اولیه را با کمک کلمات یونانی و لاتین، یعنی با کلماتی همچون total Simul (همه چیز در آن واحد) و ama (همه در آن واحد) بازگو کرد. به عبارت دیگر دیدرو سعی کرد دنیای جدیدی را که به روی ما باز می شد و دنیایی بود که در آن می بایست در آن واحد همه شرایط روحی تمامی صداها را در نظر گرفت، کشف کند. یعنی دنیایی که در اینجا موضوع بحث ما هست، دنیای تمامی فرهنگ ها. مگر نه اینکه هر صدایی متعلق به یک فرهنگ مشخص است؟

واقعا نمی دانم آیا دیدرو در این برنامه اش موفق بود یا نه، اما او بسی استادانه در زندگی چند صدایی را بر روی ما گشود. دو قرن لازم بود تا این اندیشه دوران باروری خود را بگذراند تا ما بار دیگر امروز، آنچه را که او با ظرافت و هوشمندانه تبیین کرده بود، باز یابیم. آنچه خصوصاً او به ما آموخت این بود که بدون وحدت شناخت های مختلف یا همانطور که او خود می گوید بدون «وحدت فیزیکی، اخلاق و شعرشناسی» بشر مگر به بربریت نخواهد رسید.

- 
- 1- Samuel P. Huntington: *"The Clash of Civilizations?"*, Foreign Affairs, Summer 1993.
 - 2- Robert B. Reich: *The Work of Nations*, New York, 1992, p.3.
 - 3- Bertrand Badie et Bernard Cazès: *"L'ordre mondial: Concert ou Cacophonie"*, in *Le Quinzaine Littéraire*, 4 au 31 Aout 1993.
 - 4- Dominique Wolton: *"La mondialisation de la communication"*, in *Le Quinzaine Littéraire*, 4 au 31 Aout 1993.
 - 5- Jean Chesneaux: *"De l'Est - Ouest au Nord - Sud, du Nord - Sud au Planétaire"*, in *Le Quinzaine Littéraire*, 4 au 31 Aout 1993.
 - 6- Jean-Luc Domenach: *"L'Asie: D'une mondialisation a l'autre"*, in *Le Quinzaine Littéraire*, 4 au 31 Aout 1993.
 - 7- Alfredo G.A. Valadao: *Le XXIeme siècle sera Americain*, La découverte, Paris, 1993, p.89.
 - 8- Erich eumann: *"Kunt und Zeit"*, in *Eranos Jarbuch*.
 - 9- Daryush Shayegan: *"Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam Iranien"*, La différence, Paris 1990, pp. 192-194.
 - 10- Carlos Fuentes: *"Myself and Others"*.
 - 11- cité par: Elizabeth de Fontenay: *"Diderot ou le matérialisme enchanté"*, Grasset, Paris, 1981, pp.185-6.