گزارش

گزارشی از نشست «ما و تاریخ فلسفه اسلامی»

تاریخ فلسفه همان فلسفه است

■ مراسم رونمایی کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» نوشته رضا داوری اردکانی روز دوشنبه، پنجم اردیبهشت از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با حضور علی‌اکبر رشاد، رییس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، حمیدرضا آیت‌اللهی، رییس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، غلامرضا اعوانی، رییس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و رضا داوری اردکانی، مولف کتاب در تالار کمال دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد.

تاریخ فلسفه نوشتن، فلسفه ورزیدن است

به گزارش مهر، علی‌اکبر رشاد در این مراسم با اشاره به اینکه داوری از پرکارترین اساتید دانشگاه در ایران است، گفت: او دهه‌هاست که در مراکز علمی کشور به تعلیم شاگردان و تربیت طبقات نخبه اشتغال دارد و در کنار آموزش به پژوهش نیز اهتمام ویژه می‌ورزند و می‌توان گفت او از جامعیتی خاص برخوردار است و نظیر وی در دانشگاه‌های کشور بسیار کم داریم. وی افزود: تاریخ فلسفه نوشتن، تاریخ‌نویسی نیست، بلکه فلسفه ورزیدن است و از عهده کسی برمی‌آید که اشرافی تام و جامع بر ادوار فلسفی، مکاتب مختلف و آرای گوناگون داشته باشد. رییس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد: کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» در عین گزیدگی و فشردگی، سرآمد آثار ایشان در حوزه تاریخ فلسفه است. داوری در مقدمه این کتاب نکته‌ای را طرح کرده که من با الهام از آن، مطالبی را عرض خواهم کرد. او عنوان کرده که من در این کتاب سعی کرده‌ام خطی را رسم کنم که خط وحدت و جمع دین و فلسفه در جهان اسلام است و همه مکتب‌ها و مشرب‌های فلسفی این خط را دارا هستند.

وی تصریح کرد: گاه ما در موضع دفاع از فلسفه یا فقه کلماتی را به زبان می‌آوریم که گویی نزاعی تاریخی، ریشه‌دار و آشتی‌ناپذیر میان فلسفه و فقه وجود دارد اما می‌توان گفت آن مقدار که عارفان و متکلمان به فیلسوفان حمله کرده‌اند، فقیهان چنین نکرده‌اند.

آیت‌اللهی: نگاه داوری تاریخی است

حمیدرضا آیت‌اللهی دیگر سخنران نشست رونمایی کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» بود که با اشاره به این نکته که این کتاب، حاصل شصت سال تامل و اندیشیدن داوری است، گفت: با توجه به عنوان کتاب، درباره نوع رویکرد داوری به نظر می‌آید که ایشان در فضای فلسفه قاره‌ای سخن می‌گویند. رییس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی افزود: در این رویکرد نگاه به فلسفه از منظر تاریخ و جریان تاریخی اندیشه است در صورتی که در رویکرد تحلیلی چنین چیزی وجود ندارد. وی با تاکید بر اینکه داوری به حق جریان فلسفه‌های پراگماتیستی را به خوبی نقد کرده، افزود: مدرنیته سبب شده است که این پرسش مطرح شود که فلسفه به چه دردی می‌خورد که طرح این پرسش به دلیل نگاه پراگماتیستی به فلسفه است، در حالی که در گذشته صرف علم‌آموزی فضیلت محسوب می‌شد. آیت‌اللهی در پایان تصریح کرد: به نظر من نگاه داوری نگاهی تاریخی است که در آن نگاه پراگماتیستی را هم مورد نقد قرار داده‌اند. در این اثر نوعی نگاه هگلی و هایدگری وجود دارد و نسبت ما و تاریخ فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است اما به نظر من شاید لازم باشد که از رویکرد تحلیلی نیز به موضوع فلسفه اسلامی پرداخته شود.

نسبت ما با فلسفه اسلامی

غلامرضا اعوانی در آغاز سخنان خود با اشاره به اینکه کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی» حاوی بسیاری نکات بدیع و ظرایفی است که احتیاج به جلسات بحث و بررسی بسیار دارد، گفت: این کتاب فقط بیان تاریخ فلسفه اسلامی نیست، بلکه سوال اصلی در آن به نسبت ما با فلسفه اسلامی مربوط می‌شود. وقتی ما نسبتی با فلسفه داشته باشیم، فلسفه نیز با ما نسبتی دارد و در نتیجه فلسفه به عنوان موضوعی زنده وجود خواهد داشت. وی افزود: درباره پیوند میان فلسفه و دین دو نظر وجود دارد. در یک نظر فلسفه اسلامی فلسفه دانسته نمی‌شود. این نگاه شرق‌شناسان است که از بنیه فکری ضعیفی برخوردار بودند اما باید توجه داشت که سخن حکیم را حکیم می‌فهمد و بنابراین فرد باید فیلسوف باشد تا حرف فیلسوف را دریابد. البته همه شرق‌شناسان هم این طور نبودند و برخی از آنها بسیار عالم، حکیم و منصف بوده‌اند. رییس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با اشاره به برخی نقل قول‌های داوری در کتاب، گفت: لئو اشتراوس گفته است در قرون وسطا مسیحیت باید از خود در مقابل فلسفه دفاع می‌کرد اما در عالم اسلام این فلسفه بود که باید از خود در مقابل اسلام و متکلمان و فقها دفاع می‌کرد. این استاد فلسفه و حکمت ادامه داد: دلیل انکار فلسفه اسلامی توسط غربی‌ها ابن‌رشد است، به‌ویژه ابن‌رشد لاتین و نظریه منسوب به او به نام حقیقت مضاعف. در واقع عقل مدرن از عقل ابن‌رشدی آغاز می‌شود در حالی که ابن‌رشد یک شارح بود اما ابن‌سینا شارح نبود و به همین دلیل هم مورد انتقاد ابن‌رشد بوده است. در واقع برخلاف گرایش ابن‌سینایی که سعی در تقریب دین و فلسفه داشت، مکتب ابن‌رشد بر عکس مکتب ابن‌سینا وحدت دین و فلسفه را غیرممکن می‌دانست.

مناظره یورگن هابرماس و هربرت مارکوزه

سیاست و نظریه

ترجمه: نادر فتوره‌چی

متن حاضر بخش کوتاهی از مناظره هابرماس و مارکوزه با حضور هانیز لوباش و تلمان اشپنگلر است که به زودی در قالب کتاب «سیاست و نظریه» توسط نشر رشد آموزش منتشر می‌شود. در جای جای متن، ما مخاطبان، مدام با بی‌حوصلگی و سراسیمگی مارکوزه و در مقابل، میل بی‌پایان هابرماس به «مچ‌گیری» توام با احترام و ارادت از او مواجه می‌شویم. مچ‌گیری‌هایی که تمامی شمول نظری تئوری انتقادی به طور عام و آثار مارکوزه به‌طور خاص را شامل می‌شود: پرسش‌های هابرماس از علاقه مارکوزه در دهه ۲۰ به مباحث روانشناسی ژان پیاژه برای نشان دادن تمایل او به «فاکت» و «علوم تجربی» گرفته تا اصرارهایش بر نقش سنت هایدگری‌های چپ‌گرا بر آرای او و در «انسان تک‌ساحتی» یا برجسته کردن مقاله مارکوزه درباره گرافیتی‌های می ۶۸ با هدف نشان دادن شکاف در تئوری زیبایی‌شناسی متکی بر خود آیینی و...، جملگی به شکل دادن به پیوستاری منجر می‌شود که در هر نقطه‌اش چرخش، انکار، تصدیق یا حتی سکوت آن را می‌گسلد.

طرح‌ها: دیوید اوین

پیوسته مفاهیمی چون «وجود» و «اضطراب» که از قضا فلسفه هایدگر را گرفتار مفاهیم انتزاعی کرد.

در همان مقطع من مارکس می‌خواندم و در خوانش مارکس و استمرار این خوانش، به «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» رسیدم و احتمالا چرخش‌ام به سمت او از همین جا بوده است. بی‌شک، مارکسی که من می‌دیدم، مارکس جدیدی بود. مارکسی سراپا انضمامی و در عین حال یک سر و گردن فراتر از احزاب میخکوب شده در مارکسیسم تئوریک و عملی. همچنین در این روایت از مارکس، هایدگر را به مثابه یک خصم نمی‌دیدم و به گمانم هایدگر نقطه کوری برای فلسفه مارکس نبود.

هابرماس: بر اساس گفته تو، هایدگر با انتشار «هستی و زمان» نشان داد که یک فیلسوف انضمامی است؟

مارکوزه: بله.

هابرماس: اما اگر از منظر یک مارکسیست به فلسفه هایدگر بنگریم، از قضا آنچه که در آن نمی‌یابیم انضمامیت است، بلکه بیشتر نوعی شبه‌استعلاگرایی یا منظومه مفهومی هستی‌شناختی بنیادینی را می‌یابیم که مخلوق شرایط خاص تاریخی است و برای فهم فرآیند ماتریالیسم تاریخی اکتفا نمی‌کند.

مارکوزه: بله. در هایدگر، تاریخ به نوعی نگاه تاریخ‌گرایانه تقلیل می‌یابد.

هابرماس: با این وجود تو کماکان به این هستی‌شناسی بنیادگرا پایبندی. در نگاشته‌های متاخرت، از جمله در «مسایل فلسفی» و نیز در دو مقاله‌ای که اشاره کردم، تو همچنان می‌کوشی تا به چارچوبی هستی‌شناختی تحقق ببخشی که از سیر تکوین آن نوعی ساخت مفهومی برای تقابل بین «کارگر الینه» و «کارگر الینه‌نشده» به دست می‌آید.

مارکوزه: بله. اما این تلاش ربطی به فلسفه هایدگر ندارد. بلکه از قضا نوعی از هستی‌شناسی است که رگه‌های بارزی از آن را در کارهای مارکس می‌بینیم.

هابرماس: یک سوال دیگر؛ آیا صحت دارد که عقاید تو در سال ۱۹۶۸ رویکردی به غایت سیاسی پیدا کرده و از آن پس، تاملات فلسفی تنها موجبات تقویت آن باورها را فراهم کرده‌اند؟ به بیان دیگر آیا در تفکر تو سیاست و نظریه، نسبتی دیالکتیک پیدا کرده‌اند؟ تا آنجایی که می‌دانم تو حتی در جنبش شوراهای کار نیز فعال بودی، درست است؟

مارکوزه: من به این جنبش گرایش داشتم و البته به عنوان یکی از سربازان شورای برلین در راینیکندورف در سال ۱۹۱۸، نسبت به این جنبش به طور کلی تعلق خاطر داشتم. من نقش سرباز در شورای برلین را بسیار سریع ترک کردم. علت آن هم انتخاب مجدد افسران سابق در انتخابات جدید در آن مقطع بود. بعد از مدتی نیز یعنی در سال ۱۹۱۹ از حزب سوسیال دموکرات آلمان بیرون آمدم. به گمانم رویکرد ماندگار من به سیاست، از آن مقطع حادث شد. در آن زمان به واسطه آنکه خود را انقلابی می‌دیدم، به شدت با سیاست‌های حزب سوسیال دموکرات مخالف بودم.

هابرماس: نقش «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ و «فلسفه و مارکسیسم» کرش بر تو چه بوده است؟ اصولا تو قبل از چرخش به سمت هایدگر با این دو نسبت فکری زیادی داشتی.

مارکوزه: من لوکاچ را قبل از هایدگر خوانده بودم. به گمانم کرش را هم همین‌طور. این هر دو برای من واجد این اعتبار بودند که چگونه می‌توان به مارکسیسم، ورای یک استراتژی سیاسی و گرایش بسته سیاسی نگریست. در نظریه هر دوی آنها مقوله‌ای که تو از آن با عنوان «هستی‌شناسی» یاد کردی، دیده می‌شود و از همین‌رو به نظر من کم و بیش می‌توان هستی‌شناسی موجود در اندیشه آنها را ناشی از وجود مقوله «هستی‌شناسی» در آثار مارکس دانست.

هابرماس: چگونه وارد انستیتو شدی؟

مارکوزه: بر حسب شانس! به واسطه کرت رایزلر (Kurt Riezler) که مسوول کتابخانه دانشگاه فرانکفورت و یکی از دوستان هورکهایمر بود. به یاد ندارم که چگونه رایزلر را ملاقات کردم، احتمالا در یکی از جلساتی بوده است که او بین من و انستیتو بر پا کرده بوده است. آشنایی و ورودم به انستیتو به سال ۱۹۳۲ بازمی‌گردد. به یاد دارم که رایزلر مدام از علاقه‌اش به هایدگر صحبت می‌کرد.

هابرماس: عجب! من این ماجرا را اصلا نمی‌دانستم.

مارکوزه: بله. او چندین کتاب درباره پارمنیدس هم منتشر کرد که پس‌زمینه‌های هایدگری داشت. در واقع او به لحاظ شخصیتی خود را نزدیک به انستیتو می‌دانست با این حال یک هایدگری تمام‌عیار بود.

هابرماس: درباره تو چه؟ آیا تو با انستیتو واجد نسبت فکری محسوب می‌شدی؟ تا قبل از سال ۱۹۳۲ درباره انستیتو چه می‌دانستی؟

مارکوزه: در سال ۱۹۳۲ اولین شماره نشریه پژوهش‌های اجتماعی منتشر شده بود و این تمام آن چیزی بود که من درباره انستیتو می‌دانستم. به دلایل فضای دشوار و یاس‌آمیز سیاسی، احساس می‌کردم که باید به نحوی با انستیتو وارد ارتباط شوم. در پایان سال ۱۹۳۲ به طور کامل برایم یقین حاصل شد که امکان به دست آوردن کرسی استادی دانشگاه را در حکومت نازی نخواهم داشت. این اطمینان درست در زمانی حاصل شد که انستیتو در حال تدارک مهاجرت و انتقال کتابخانه‌اش به آمریکا بود.

هابرماس: اصلی‌ترین و قوی‌ترین عنصر یا تکانه‌ای که باعث شد تو بتوانی در محیط جدیدی مثل نیویورک دست به توسعه کار تئوریک و فعالیت‌های روشنفکری بزنی، چه بوده است؟

مارکوزه: به گمانم نخست، در گرفتن مباحثه‌ای فراگیر در باب مارکسیسم غیروابسته [به بلوک شرق] و تئوری مارکسیستی با اعضای انستیتو و در وهله دوم، تلاش برای تحلیل و تبیین وضعیت سیاسی پس از مهاجرت. تا آنجا که به خاطر دارم، در میان اعضای انستیتو، هیچ شکی از قطعیت روی کار آمدن هیتلر وجود نداشت، آن‌هم برای مدتی نامعلوم و در فضایی مبهم. سومین مباحثه جدی در انستیتو نیز در بابت روانکاوی بود. به واقع قبل از پیوستنم به انستیتو، من فروید را خوانده بودم، اما این خوانش هرگز شکلی نظام‌مند و سیستماتیک نداشت و این نوع نگاه و بازخوانی پس از درگرفتن مباحثه در انستیتو رخ داد.

هابرماس: نقش اریک فروم در این زمینه چه بود؟

مارکوزه: در ابتدای پیوستنم به انستیتو، موقعیت حاشیه‌ای داشتم و چندان مورد مشاوره دیگر اعضای عالی‌رتبه قرار نمی‌گرفتم. بنابراین رفته‌رفته برایم روشن شده بود که رشد و ارتقا در انستیتو می‌تواند بسیار پیچیده و طاقت‌فرسا باشد و اما درباره فروم، به نظرم اصلی‌ترین دلیل جدایی او از انستیتو بریدن‌اش از تئوری فروید بود و به ویژه تجدیدنظر در باب مفهوم محوری فروید یعنی «رانه‌های غریزی» (instinctual drives)؛ هر چند که می‌توانم در حد حدس و گمان بگویم که پاره‌ای مسایل شخصی نیز موجبات جدایی او از انستیتو را فراهم کرد که البته درباره جزییاتش چیزی نمی‌دانم.

هابرماس: به گمانم، مقطع جدایی فروم از انستیتو، درست زمانی بود که فروید نقشی محوری در تفکر تو بازی می‌کرد، تا حدی که از آن زمان به بعد بود که مقوله «روانشناسی اجتماعی مارکسیستی» در گفتار تو برجسته شد...

> **مارکوزه: جوهر کار هایدگر جایگزین کردن پدیدارشناسی خاص خودش به جای پدیدارشناسی استعلایی هوسرل بود؛ به کارگیری توامان و پیوسته مفاهیمی چون «وجود» و «اضطراب» که از قضا فلسفه هایدگر را گرفتار مفاهیم انتزاعی کرد**

مارکوزه: در واقع این یک ضرورت بود که نیازش به غایت احساس می‌شد؛ چرا که در برابر پدیده‌ای پیچیده به نام «فاشیسم» قرار داشتیم. فاشیسم همچون یک واقعیت غیرقابل انکار رخ برکشیده بود و این ضرورت نگاه روانشناختی اجتماعی مارکسیستی به آن را ایجاب می‌کرد. در واقع ما باید می‌توانستیم «فاشیسم» را بر اساس تئوری مارکسیستی تبیین و صورت‌بندی کنیم. اینکه واقعیت فاشیسم باید براساس مبانی مارکسیستی تبیین می‌شد بدین معنا نبود که ما تنها قطعات را کنار هم بچینیم بلکه باید با منطق درونی خود تئوری مارکسیستی پیش می‌رفتیم. در ضمن این ایده نیز وجود داشت که مقوله تحلیل روانی (روانکاری) می‌تواند شاکله‌های درونی ساختار رفتارهای انسانی را که از دید من کلید اصلی این پرسش بود که چرا حوادث از ۱۹-۱۹۱۸ به بعد رو به انحطاط گذاشت را به دست داده و نشان دهد که چرا یک پتانسیل تاریخی، به شکل غیرطبیعی نه تنها منجر به جلوگیری از وقوع انقلاب شد، بلکه خود نیز رو به انحطاط و زوال گذاشت و حتی برای دهه‌ها در مغاک فرو رفت. به گمان من روانکاوی مبتنی بر متافیزیک فروید می‌توانست پاره‌ای از این پرسش‌ها را پاسخ دهد.

هابرماس: اساسا چرا انستیتو با ریزیونیسم فروم مخالف بود؟ آیا این ذهنیت وجود نداشت که ممکن است در روانکاوی پاره‌ای از عناصر نادیده گرفته شوند و همه چیز به یک تحلیل محض رانه‌های غریزی فروکاسته شود؟

مارکوزه: به گمانم اصلی‌ترین نکته، محتوای ویرانگر تئوری رانه‌های غریزی فروید بود – که البته هنوز هم هست – و نه بازخوانی آن؛ و نیز محدودیت‌های موجود در روانکاوی به مثابه پراکسیسی که عاری از قطعیت گزاره‌های تئوریک است. به باور من، فروم از نخستین کسانی بود که کوشید عناصر ویرانگر تئوری غرایز فروید را حذف کند یا نادیده بگیرد.

هابرماس: در نگاهی به گذشته، بسیار مشتاقم بدانم که آیا تو در جریان کارشکنی در تلاش فروم برای بر ساختن جلوه جدیدی از تئوری انتقادی در نیویورک نقش داشتی؟

مارکوزه: باید اعتراف کنم که حق با توست. با این حال مقوله روانکاوی در تئوری‌های انتقادی چندان به فروم متقدم وابسته نبود.

هابرماس: به گمانم از سرآغاز گفت‌وگو تا اکنون، مباحث معتبر و مفیدی مطرح شده است. آیا هنوز امکانی برای تشریح دستاوردهای عملکرد انستیتو در دوران نیویورک وجود دارد؟ به گونه‌ای می‌توان به اعضای انستیتو نگاه کرد که نشان‌دهنده گرایش‌های فردی هر یک باشد. پولاک و گراسمن اقتصاددان، فروم روانشناس، لوونتال تئوریسین ادبی، آدورنو و مارکوزه به عنوان منتقدان ایدئولوژی و... آیا چنین تقسیم کاری میان متخصصان انستیتو و هورکهایمر به عنوان کسی که دیسیپلین مبتنی بر «گرایش به فلسفه» را به عنوان مایه اصلی کار مشترک این متخصصان فراهم آورده بود، وجود داشت؟ به گفته دوبیل، کافی است با نگاه به نشریه پژوهش‌های اجتماعی مشخص شود که تمامی این گرایش‌های فردی از سوی هورکهایمر مدیریت می‌شوند. برای مثال، هورکهایمر حتی برای یکی از مقالات پولاک به گونه‌ای «یادداشت – معرفی‌نامه» نوشته بود...

مارکوزه: پولاک مقاله‌ای در باب موقعیت نظام سرمایه‌داری نگاشته بود. به باور من مقاله او از اولین مقالاتی بود که تلاش داشت این ایده را که نظام سرمایه‌داری به واسطه تناقضات و معضلات درونی خودش فرو نخواهد پاشید، اثبات کند. اما نقد اقتصاد سیاسی مارکسیستی صرفا یک ساختار ساده نیست که بتوان آن را به سادگی در طیفی از عناصر فلسفی برای تبیین یک نظام اقتصادی جای داد.

هابرماس: این کاملا حقیقت دارد.

مارکوزه: همچنین درباره نیومن و کرچیمر. آنچه که آنها انجام دادند یک تحقیق تجربی خاص که با دیسیپلین و متدولوژی انستیتو سازگار باشد، نبود.

هابرماس: آنطور که به نظر می‌رسد، ظاهرا فاصله تحقیق دوبیل و همکارانش با واقعیت‌های فلسفی و شیوه کار هورکهایمر به شدت زیاد است. بنابراین از نگاه تو حتی آنچه «متخصصان» [انستیتو] خوانده شده نیز، در واقع به دنبال روشی برای کار بر روی علوم اجتماعی ملهم از مارکسیسم بودند.

مارکوزه: بله...

هابرماس: علوم اجتماعی‌ای که به آمیزش سویه‌های غیرمتجانس، مثل روانشناسی اجتماعی، اقتصاد و تئوری حکومت گرایش داشت.

مارکوزه: دقیقا، به باور من سراپای تئوری مارکسیستی نیز خود تنیده در تلاش برای آمیزش دادن و هماهنگ کردن نیروهایی است که به شکل طبیعی به مثابه مانع یکدیگر عمل می‌کنند. برای نمونه «معضلات اقتصادی»، تنها زمانی به مثابه تهدید مطرح شدند که از آنها به عنوان «معضلات نظم خاص» یاد شد.

هابرماس: این مجموعه از متفکران چگونه در کنار یکدیگر کار می‌کردند. در واقع واژه «انستیتو» به چه واقعیتی ارجاع می‌دهد؟ صرفا در اتاق کار و چند میز در دانشگاه کلمبیا؟

مارکوزه: انستیتو، یک ساختمان متروک در خیابان شماره ۱۱۷ بود. ساختمانی متعلق به دانشگاه کلمبیا که در اختیار انستیتو قرار داده شده بود.

هابرماس: ارتباطات و روابط عمومی انستیتو چگونه بود؟ منظورم آن است که آیا انستیتو هرگز تعطیل نشد؟ آیا بهتر نبود که شما به عنوان گروهی با هویت سیاسی که در مهاجرت و غربت فعالیت می‌کنند، شناخته می‌شدید؟

مارکوزه: به یک معنا باید بگویم که هر نوع اقدام تشکیلاتی سیاسی در انستیتو برای اعضا ممنوع بود. پیش از آنکه هورکهایمر انستیتو را تاسیس کند، ما به عنوان فیلسوف و محققان علوم انسانی میهمان دانشگاه کلمبیا بودیم. در واقع باید بگویم هر نوع سازماندهی سیاسی می‌توانست به فروپاشی انستیتو منجر شود و اگر چنین اتفاقی می‌افتاد، بی‌شک بنیان‌های انستیتو به شدت متزلزل می‌شد.

هابرماس: در نیمه دوم دهه ۳۰، اصلی‌ترین اهداف‌تان چه بود؟ به گمانم نشریه تا ۱۹۴۰ در آلمان منتشر می‌شد. آن‌طور که به نظر می‌رسد در آن مقطع، تو چندان مایل نبودی از محیط تئوریک موجود در آمریکا تاثیر بگیری، آیا تو تمایل به بازگشت به آلمان البته پس از فروپاشی فاشیسم بودی، حدسم درست است؟

مارکوزه: حقیقت‌اش را بخواهی هرگز این سوال را از خود نپرسیده‌ام و در پاسخ‌ات باید بگویم خیر، تمایلی به بازگشت به آلمان نداشتم. گرایش‌های تئوریک ما در آمریکا متاثر از این ذهنیت بود که ما برای یک مقطع زمانی قابل پیش‌بینی در آنجا هستیم و باید برای این زمان برنامه‌ریزی کنیم. فکر کردن به آلمان پس از فروپاشی فاشیسم، تنها در حد یک امید دوردست در اذهانمان می‌چرخید تا حدی که درباره‌اش حتی حرف هم نمی‌زدیم.

آرمان‌شهر اندیشی

هنر و ساخت آرمان‌شهر

میثم سامان‌پور

■ تامل در باب آرمان‌شهر به افلاتون باز می‌گردد. تاکنون متفکران و ادبای بسیاری به آن اندیشیده‌اند اما مشخص است که اندیشیدن به آرمان‌شهر مستلزم تخیل قوی و خلاق است. فکر به آرمان‌شهر نمی‌تواند با عقلانیت ابزاری موجود میسر شود و مستلزم عنصری از تخیل است. مارکوزه در دهه ۶۰ بر این باور بود که تغییر مارکسی و سنتی جامعه دیگر به کار نمی‌آید و کنش استتیکی است که می‌تواند نتیجه مورد نظر را حاصل کند. اما منظور از کنش استتیکی چیست و هنر در این میان چه نقشی دارد؟ اساس و شالوده جامعه سرمایه‌داری چنان بیراه رفته و بیمار است که نمی‌توان با اصلاح و تغییر آن به جامعه آزاد و غیرسرکوب‌گر دست یافت. منظور از جامعه آزاد جامعه‌ای نیست که آزادی فرد منحصر به انتخاب این یا آن کالا باشد بلکه آزادی او از طریق شناخت نیاز خود و فرآیند رسیدن به این نیاز معنا می‌یابد. زیرا شالوده جامعه آزاد چنان است که منطق میل و نیاز در آن به طور کلی متفاوت از نیازها و میل‌های فعلی است. جامعه سرمایه‌دارانه - که جوامع مابعد صنعتی غربی حد اعلای آن است - به اندازه کافی به بهره‌وری و توانمندی رسیده است، یعنی همان چیزی که برای رسیدن به جامعه واقعا آزاد نیاز است. بنابراین تغییری که باید ایجاد شود تغییر کمی نیست بلکه تغییری کیفی و استتیکی است. اینجاست که نقش هنر به میان می‌آید. از طرف دیگر، چون جامعه مطلوب نقد و نفی جامعه فعلی است، برای رسیدن به جامعه مطلوب نیاز به یک زبان انتقادی و نفی کننده است، به زعم مارکوزه تنها زبان انتقادی باقی‌مانده هنر است، پس راه رسیدن به جهان آزاد ناگزیر از هنر هم عبور خواهد کرد. اما نه هنر گذشته و منسوخ، نه هنری که تجربه قرن بیستم را از سر نگذرانده باشد، بلکه هنر معاصر. زیرا اساسا مفاهیم و زبان سنتی با آن معیارهای منسوخ متعلق به قبل از دوران صنعتی - قبل از شروع سرمایه‌داری ــ نمی‌توانند زبان نقد وضعیت موجود باشند، تنها هنر معاصر است که تجربه قرن بیستم را به همراه دو جنگ جهانی، دهه‌های پر تنش ۶۰، ۷۰ و ۸۰ از سر گذرانده و می‌تواند زبان و بستری باشد که حساسیت لازم را برای رهایی فراهم آورد.

در ساخت و حرکت به سمت دنیای جدید تنها می‌توان از قدرت تخیل و حسانیت استفاده کرد. زیرا عقلانیت ابزاری (روشنگری) که سال‌ها برای رسیدن به آن تلاش شده است نتیجه مطلوبی به بار نیاورده است - از نتایج آن می‌توان بمب اتم و دو جنگ جهانی را نام برد. از این رو هنر که عرصه خلاقیت و حسانیت است می‌تواند همچون یک استعداد و قوه شناختی ظاهر شود. زبان تخیل زبان نقد و مبارزه‌طلبی باقی می‌ماند. به همین دلیل است که بسیاری از هنرمندان آگاهانه می‌خواهند مخرب و نفی کننده باشند. هنر باید واقعیتی در درون خود سازد که واقعیت نفی‌شده و طردشده جهان فعلی باشد. به عبارتی هنر حقیقت سرکوب‌شده و پنهان‌شده را مکشوف می‌سازد.

اگر بناست عصر بربریسم جدید ادامه نیابد ساخت محیطی با کیفیت جدید به لحاظ تکنیکی و طبیعی ضروری به نظر می‌رسد. سیستم جدیدی باید از نفی سیستم مستقر برآید. نفی قطعی واقعیت مستقر می‌تواند جهانی زیباشناختی باشد. هنر می‌تواند در برپا ساختن یک واقعیت جدید موثر باشد. تلاش برای تشریح مقولات زیباشناختی بر حسب کاربردشان در جامعه و بر حسب ساخت محیط اجتماعی ممکن است فریب کمپین‌های زیباسازی یا دهشت رئالیسم جماهیر شوروی را به همراه داشته باشد. باید توجه کرد که مساله بر سر زیباسازی «آنچه هست» نیست، برای بازسازی اجتماعی تغییر بنیادین و رادیکال اجتماعی و تغییر جهت‌گیری کلی زندگی لازم است. سوال این است که هنر چگونه می‌تواند در رسیدن به جامعه آزاد شرکت جوید بدون آنکه به آلت دست برخی نخبگان بدل نشود یا متعاقبا، در جهت پروپاگاندا به انحطاط نیفتد؟ هنر هیچ‌گاه و به هیچ روی نباید به عاملی مستقیم و بی‌واسطه در کنش یا پراکسیس سیاسی تبدیل شود. هنر تنها به شکل غیرمستقیم، از طریق تاثیرش بر آگاهی و نیمه‌آگاهی نوع بشر، موثر خواهد بود. اثری که سعی می‌کند فرم‌های جامعه را بی‌واسطه وارد سازد شکست می‌خورد و از ساحت هنر فاصله می‌گیرد، زیرا هنر برای باقی‌ماندن در ساحت خود باید بازنمایی (represent) کند نه ارایه مستقیم فرم‌های جامعه (present). از این‌رو هنر سیاسی دیگر نمی‌تواند هنر باشد و تبدیل به آلت‌دست عده‌ای شود برای زیبا نشان دادن وضعیت فعلی.

اما چه کسانی هستند که مسیر این تحول استتیکی و ماهیت آن را تعیین می‌کنند؟ رهایی زیباشناختی استعدادهای عقلانی و محسوس باید از افراد و گروه‌های کوچک شروع و به اصطلاح سعی شود چنین تجربه‌ای در زندگی غیربیگانه‌شده تجربه شود. اما در این مورد که چگونه به آرامی در کل جامعه تاثیر گذار می‌شود و در سطح عمومی به سوی ساخت متفاوتی از روابط اجتماعی پیش می‌رود، چیزی نمی‌توانیم، بگوییم.

هنر تنها می‌تواند حساسیت و ادراک لازم برای دگردیسی را فراهم آورد و وقتی تحولی رخ داد می‌تواند به عنوان فرم تخیل، ساخت جامعه جدید را رهنمون شود. آنچه می‌تواند چنین تحول مهمی را به انجام رساند چیزی نیست جز سیاست.