



نقدی بر ایدئولوژی روانشناسی گرایبی و روان درمان گرایبی در گفتار ملکیانسیم

نوشته‌ی محمدزمان زمانی

پس از طیّ بیش از دو دهه از ظهور مصطفی ملکیان در قلمروی فلسفی و روشنفکری ایران (که به طور کلی بخش نخست آن در قلمروی روشنفکری دینی جای می‌گرفت و بخش بعدی آن در قلمروی روشنفکری‌ای سکولار و غیردینی)، اکنون در وضعیتی هستیم که می‌توانیم از جریان یا مکتب یا پدیده‌ای به نام «ملکیانسیم» سخن بگوییم. با توجه به کمیت و کیفیت اثرگذاری و استقبال از اندیشه‌های او که در سپهرهای سیاسی و اجتماعی نیز خود را نشان داده، اینک نقد جدی آن بسیار ضروری می‌نماید. در این مجال و مقال، اصلی‌ترین عناصر فکری او که از دید ما ربط وثیقی به نقد اقتصاد سیاسی در زمانه‌ی سرمایه‌داری متأخر و پسامدرنیستی بازی می‌کنند ذکر می‌گردد. بی‌گمان آشنایی قبلی خواننده با پروژه‌ی فکری و فلسفی ایشان را مسلم گرفته‌ایم چرا که در اینجا فرصت بازگویی مفصل و دقیق آنها میسر نیست. بر اساس بحثهایی که در ادامه خواهیم آورد ملکیانسیم یکی از صورتهای ایدئولوژیکی است که در تحلیل نهایی سرانجامی جز انطباق دادن فرد و سوژه با مقتضیات وضع موجود ندارد. به نظر ما مولفه‌های اصلی اندیشه ملکیان که وجوهی کاملاً ایدئولوژیک به آن می‌بخشند عبارت است از روانشناسی‌زدگی و روان‌درمان‌گرایی وی که به

آن صورت یک فردگرایی غیرتاریخی، غیراجتماعی، و سیاست‌زدوده می‌دهند. این دو مولفه راه به نوعی بودایی‌گرایی و رواقی‌مآبی می‌برد. این مولفه‌ها بر خوانش وی از فلسفه و تاریخ فلسفه نیز اثر گذاشته‌اند و در واقع با توجه به همین‌هاست که آراء و کنش‌های او قابل فهم و توضیح‌اند. در اینجا منظور ما از ایدئولوژی هم تلقی کلاسیک مارکسی از آن است به معنای روبنایی فکری که در قالب فلسفه، اخلاق، حقوق، و زیباشناسی، تصویری بازگونه از واقعیت می‌سازد که در نهایت کارکردی جز عقلانی‌سازی، توجیه، پذیرش و تداوم وضع موجود ندارد و باعث می‌شوند علل واقعی پدیده‌ها مخفی بمانند. همچنین این واژه را در معنای لکانی-آلتوسری کلمه به کار می‌توانیم برد که عبارت است از رابطه‌ی تخیلی با واقعیت زیسته و تجربه‌شده. در ادامه ابتدا مقدماتی درباره‌ی ایدئولوژی روانشناسی‌گرایی و روان‌درمانگرایی طرح می‌شود، سپس درباره مفهوم رواقی‌گری به شیوه‌ای تاریخی‌تر و سیاسی‌تر بحث می‌کنیم و بعد از آن هم پیوند آنها با بوداگرایی که در کانون توجهات مکتب ملکیانیسم است به صورت بارزتر نشان داده خواهد شد.



کریستوفر لَش در بررسی‌اش از فرهنگ خودشیفتگی تعبیر «ایدئولوژی‌های روان‌درمانگرانه» را به کار می‌برد: حسی از پایان همراه با استراتژی بقاء که بیش از همه خود را در فروش کتابهای گوناگون با عنوان بقاء، خودبهبودبخشی روانی، آموختن ارتباط برقرار کردن با دیگران و غلبه بر ترس از لذت بردن و دم را غنیمت شمردن نشان می‌دهد^۱. به گفته او: «اقلیم معاصر حال و هوایی درمانی دارد نه مذهبی. امروزه مردمان دیگر در عطش رستگاری شخصی یا احیاء عصر طلایی سپری‌شده نیستند بلکه مشتاق احساس کردن و توهم لحظه‌ای خوشبختی و سلامت شخصی و امنیت روانی‌اند»^۲. در واقع همانطور که لَش نشان می‌دهد، در عصر حاضر بین این فرهنگ خودشیفتگی و ایدئولوژی‌های درمانگر با عقلانی‌سازی زندگی درونی پیوندی محکم

^۱ بارزترین جلوه تجلی این امر را در صنعت- فرهنگ خیام‌پرستی و شوق وافر و مفرط به اشعار خیام نیز می‌توان دید که از قضا مورد علاقه و ارجاع مصطفی ملکیان نیز است.

^۲ فرهنگ خودشیفتگی (نارسیسیسم) (بررسی دو دیدگاه)، عبدالکریم رشیدیان، پژوهشکده علوم انسانی، شماره ۴۹، بهار ۱۳۸۵، ص ۲۱۷

وجود دارد.^۳ هرچند ملاحظات او به طور خاص درباره‌ی جامعه‌ی آمریکا است اما به شکلی می‌توان این پدیده را در جامعه‌ی امروز ایران نیز مشاهده کرد. آنچه او درباره‌ی افول اقتدارهای نهادینه می‌گوید یا شکایت آمریکایی‌ها از ناتوانی از احساس کردن و جستجوی‌شان برای زندگی‌ای غریزی و حسی نیرومندتر و سرکش‌تر، درباره‌ی جامعه ایران نیز صادق است (همچنانکه با توجه به جهانی بودن سرمایه‌داری، بروز و ظهور همبسته‌ها و معلولها و اثرهای روان-تنی [سایکوسوماتیک] آن در هیچ جای جهان شگفت نیست). در واقع همانطور که لاش می‌گوید هر عصری شکل خاص روانشناختی خود را پرورش می‌دهد؛ مثلاً در زمان فروید هیستری‌ها و وسواسهای عصبی و روان‌نژندی شاخص بارز شخصیت بودند که متناظر بود با مرحله‌ی ابتدایی سرمایه‌داری که با پدیده‌هایی مثل سرسپردگی تعصب‌آمیز به کار، تملک و سرکوب خشن جنسیت همراه بود.^۴ بدینسان متناظر با مرحله‌ی تاریخی‌ای که در آن به سر می‌بریم «انسان روانشناختی قرن بیستم خواهان آرامش ذهنی است. درمانگران جایگزین کشیشان و اندرزگویان مردمی شده‌اند». این آرامش ذهنی [درون جهانی] معادل مدرن رستگاری [برون جهانی و پساتاریخی وعده‌داده‌شده توسط ادیان] است.^۵ وی این جنبه‌ها را در تناظر قرار می‌دهد با سیاست‌گریزی، سندیکاگریزی و از دست رفتن طراوت امر عمومی، که هر دم ابعادی بی‌سابقه‌تر می‌یابد. این سیاست‌گریزی همبسته است با احساس وظیفه‌ی مبرم جهت حفظ و حراست از خود در مقابل سرخوردگی‌ها حتی در مقابل تحرکات خود شخص و ترس از اختلال در تعادل روحی و روانی که می‌توان آن را پایانی بر فرهنگ احساساتی نیز دانست.^۶ [فرهنگی که به طور خاص میراث رمانتیسیم قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی است].

^۳ همان، ص ۲۲۰

^۴ همان، صص ۲۲۵-۲۲۴

^۵ همان، ص ۲۲۳

^۶ همان، صص ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳

در همین رابطه البته تصویری کاملاً نادرست و بسیار رایج و شایع وجود دارد که باید آن را آشکار و بر آن غلبه کرد، تصویری که آزادی فردی را با برنامه‌ریزی، مدیریت و کنترل اجتماعی به طور کلی در تضاد قرار می‌دهد. در واقع باید گفت آزادی فردی فقط با کنترل انضباط‌گرا و اقتدارمنشانه در تعارض است نه با هر نوع کنترل. این جهانی است که حداکثر کنترل توسط متخصصان را با حداکثر آزادی‌هایی که تاکنون در تاریخ بی‌سابقه بوده تلفیق کرده است. گسترش حوزه‌ی سوژکتیویته که آزادی شخصی وجهی از آن است جز با گسترش هر چه بیشتر اُبژکتیویته و تکامل آن ممکن نیست.^۷ به بیان دیگر هرچه فرد بیشتر احساس سوژه بودن می‌کند در واقع بیشتر بدل به ابژه شده است. به نحوی دیالکتیکی هر چه بیشتر خود را سوژه‌ای خارج از سیستم، نظم یا گفتار [ادیسکورس] و هویتی خودانگیخته بپندارد بیشتر بدل به ابژه‌ی همان سیستم، نظم و گفتار شده است. به تعبیر اسلاوی ژیژک، حدِ اعلاّی قرار داشتن در درون یک ایدئولوژی همانا این پندار و تصور باطل است که جایی بیرون از ایدئولوژی ایستاده‌ایم. ایدئولوژی در چنین وضعیتی به حداکثر کارایی خویش می‌رسد چرا که در حد اعلاّی مخفی ماندن از دید سوژه است و بر خلاف پندارش که آن را از خود بسی دور می‌بیند از قضا از رگ گردن هم به وی نزدیکتر است.

با نگاهی به آراء و اندیشه‌های میشل فوکو نیز می‌توان این دیدگاه را تقویت کرد. مسئله‌ی فردیت یا هویت شخصی و قدرت فردیت‌بخش و نسبت‌اش با قدرت تمامیت‌بخش همواره یکی از دغدغه‌های اصلی او را تشکیل می‌داد که آن را ذیل مفهوم قدرت شبانی، تکنولوژی قدرت و کردارهای سامان‌بخش خود به بحث و بررسی گذاشت. یکی از مضامین روانشناختی مرتبط در اینجا مفاهیم خودکاوی و هدایت وجدان است. فوکو این مضمون را در فیثاغوریان، رواقیان و اپیکوریان نیز تشخیص داد: «مشهور است که خودکاوی در میان فیثاغوریان، رواقیان، و اپیکوریان شایع و رایج بود، به عنوان ابزاری برای محاسبه و واریسی روزانه‌ی

^۷ از فرد مدرن تا شخص پست مدرن، عبدالکریم رشیدیان، مجله فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۳۴، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۱۶. این تفکیک همچنین متناظر است با تفکیک دلوزی- فوکویی بین جامعه‌ی انضباطی و جامعه‌ی کنترل.

کارهای خوب یا بدی که با نظر به وظایف شخص انجام شده است. با این روش، پیشرفت فرد در مسیر کمال، یعنی چیرگی بر خود و تسلط فرد بر عواطف، امکان سنجیده شدن داشت»^۸. از دیگر سو چنانکه می‌دانیم فوکو از همان نخستین آثارش رابطه‌ی میان تجربه‌ها (جنون، بیماری، سرپیچی از قانون، سکسوالیته، هویت شخصی) با دانش (روانپزشکی، پزشکی، جرم‌شناسی، سکسولوژی، روانشناسی) و قدرت (مثلاً قدرتی که در نهادهای روانپزشکی و کیفری اعمال می‌شود، و در همه نهادهای دیگر مرتبط با کنترل فرد)^۹ را موضوع کنکاش خود قرار داد. آنچه در این بین به ویژه به بحث ما مربوط است تمایز بین دو مفهوم قدرت و استیلاء است. او نشان داد که قدرت و سوژکتیویته همواره دو قطب مقابل هم نیستند. قدرت مدبرانه‌تر و اقتصادی‌تر از استیلاء عمل می‌کند و منحصر به سلب آزادی و محدود کردن فرد و به مبارزه طلبیدن او نیست. بدینسان قدرت پدیده‌ای درونی‌تر است و شناخت بهتری از فرد دارد و از دور و بیرون بر فرد عمل نمی‌کند بلکه از نزدیک و درون خود فرد بر او فرمان می‌راند. قدرت شیوه‌ی دخالت در مناسبات اجتماعی است و به همین خاطر برایش تولید دانشی از سوژه و روش کنش‌ورزی و اعمال قدرت بر سوژه بسیار مهم و حیاتی است.^{۱۰} اینها همه چنانکه می‌دانیم نسبت وثیقی دارند با مفهوم زیست‌سیاست فوکو و تکنیک‌های خود.

نقد روانشناسی، روانپزشکی و تکنیک‌های روان‌درمان‌گرا در قرن بیستم به ویژه در میان فیلسوفان، متفکران، روشنفکران و روانکاوان فرانسوی سابقه‌ای دور و دراز دارد. کسانی چون ژرژ کانگلیم فیلسوف علم و زیست‌شناس مشهور فرانسوی (۱۹۰۴-۱۹۹۵) که بر نسلی از متفکران بعد از خود از جمله فوکو و لکان تأثیر فراوان گذاشته‌اند از این دسته‌اند. کانگلیم در سمیناری به سال ۱۹۵۶ با نام «روانشناسی چیست؟» به این موضوع پرداخت. او روانشناسی را از این جهت که نظم ویژه‌ی رفتار، سازگاری و شرطی‌سازی بود، مکتب

^۸ به سوی نقدی بر عقل سیاسی، میشل فوکو، ترجمه محمدزمان زمانی جمشیدی، نشر شب‌خیز، چاپ اول، ۱۳۹۸، ص ۳۶

^۹ همان، ص ۳۸

^{۱۰} سوژه، استیلاء و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو؛ پیتر میلر، نشر نی، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، ۱۳۹۴، ص ص

انقیاد و سرکوب آزادی می‌دانست. از دید کانگیلم، روانشناسی همواره محکوم بوده به تلاش عبث برای شبیه کردن خودش به یک فلسفه‌ی قهرمانگرایی، حال آنکه بی‌وقفه یک تکنولوژی انقیاد را به کار انداخته است.^{۱۱} او در نگاهی که بی‌شک از فروید [در تمدن و ملالت‌های آن] و فوکو متأثر است از «بیماری انسان بهنجار [نرمال]» سخن گفت، یعنی اختلالی ناشی از استمرار حالت نرمال (بهنجار)^{۱۲}. کانگیلم در کتاب *امر بهنجار* و *امر پاتولوژیک* (ترجمه‌ی انگلیسی، ۱۹۹۱؛ با پیشگفتاری از میشل فوکو) تعریفی بدیع از این دو ارائه کرد: پدیده‌های پاتولوژیک همان پدیده‌های نرمال (بهنجارند) به جز اینکه از نظر کمیت واریاسیونها فرق می‌کنند. از ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶ او متأثر از فوکو *هنجاریت/اجتماعی* را به جای *هنجاریت زیستی* نشانده. در بازنگری تز خود، او بیش از همه تحت تاثیر دو چهره بود: فروید و فوکو.^{۱۳} کانگیلم روانشناسی را فلسفه‌ای بی‌دقت می‌دانست، نوعی پزشکی بدون کنترل. او روان‌شناسان را «اساتید انقیاد و تکنولوژی‌ای در خدمت یک شرکت^{۱۴} ابزارسازی از انسان به وسیله انسان می‌دانست»^{۱۵} و از حضور خطرآفرین روانشناسی در سیستم دانشگاهی پس از جنگ در فرانسه بیمناک بود. در ۱۹۸۰ و در آمفی‌تئاتر دانشگاه سوربن، حملاتش به روانشناسی شدیدتر از پیش شد و آن را به منزله‌ی «بربریت عصر جدید» نکوهید.^{۱۶} حمله‌ی وی به روانشناسی واجد سویه‌ای عمیقاً سیاسی بود و او در کنار چهره‌هایی چون دلوز و گتاری و فوکو از حامیان جنبش ضد روانپزشکی نیز بود. ژاک لکان نیز بر اساس شعار مشهور بازگشت به فرویدش روانکاوی را اساساً ضد روانشناسی^{۱۷} می‌دانست. به گفته‌ی الیزابت رودینسکو، لکان روانشناسی را تحقیر می‌کرد [به خصوص روانشناسی آگو را که آن را ساخته‌پرداخته‌ی روانکاوان آمریکایی می‌دانست که در رأس آنها آنا فروید دختر

^{۱۱} Ibid, p 27

^{۱۲} Ibid, p 23

^{۱۳} Cf: *The Normal and The Pathological*, George Canguilhem, Trans: Carolyn R. Fawcett, Zone Books, New York, 1991

^{۱۴} corporation

^{۱۵} *Philosophy in Turbulent Times*, Elisabeth Roudinesco, Columbia U.P, 2008, p 25

^{۱۶} Ibid, pp 27, 29-30

^{۱۷} Anti Psychology

بنیانگذار روانکاوی قرار داشت] چون بیشتر ناخودآگاه می‌خواست او نه خودآگاه، امر واقعی، برای پرهیز از چاله‌های روانشناختی کردن وجود که معادل است با سازگارسازی رفتارگرایانه‌ی وجدان.^{۱۸} در جایی دیگر، اهلی کردن وجود (اگزیتانس) را نوعی سیاست‌زدایی و خرده‌فاشیسم روزمره می‌نامد.^{۱۹} بدینسان کسانی چون کانگلم، سارتر، آلتوسر، دلوز، دریدا و فوکو، همگی از اینکه در خدمت بهنجارسازی وجود انسان قرار بگیرند پرهیختند، از قرار گرفتن در خدمت چیزی که فقط ایدئولوژی‌ای است برای انقیاد انسان جهت خدمت به بربریت.

با این مقدمات این سوال پیش می‌آید که ربط اینها به نقد ملکیانسیسم چیست. سخن نادرستی نیست اگر بگوییم مسأله‌ای که در قلب ملکیانسیسم جای دارد تنها و تنها یک چیز است: فلسفه‌ی زیستن یا فلسفه‌ی زندگی. به عبارت دیگر در اندیشه‌ی ملکیان همواره تقلیل مرارت بر تقریر حقیقت رجحان داشته است. چگونه زیستی شاد و آرام داشته باشیم؟ پرسشی رواقی-اپیکوری. این همان چیزی است که ریشه‌ی روانشناسی‌گرایی ملکیان است و او را به بودا و رواقیان و اپیکور نزدیک و آنها را بدل به قهرمانان اصلی اندیشه‌ی وی می‌کند. اما این پرسشها را باید از بافت روانشناسی‌زده و محصور در خود فردی و اگوئیستی‌شان بیرون کشید و در معرض جهان خارج - به خصوص خارج سیاسی - قرار داد. چه عاملی باعث این همه توجه به روان آدمی، ساحت درون او و فربه شدن بیش از حد «روانشناسی» شده است. (روانشناسی را عمداً در گیومه می‌گذاریم). در زمانه‌ی تلاطم‌ها و آشوبها و بی‌ثباتی‌ها، به ویژه در قرن بیستم میلادی، که به تعبیر لئون تروتسکی، اگر کسی می‌خواست زندگی آرامی داشته باشد نباید در آن به دنیا می‌آمد، انسان همواره به دنبال تکیه‌گاهی امن در بیرون از خود می‌گشته است. انسان، به خصوص پس از دو جنگ جهانی، و بسی مصائب دیگر که نیازی به ذکرشان نیست، و نومییدی از نهادهای عینی و خارجی

^{۱۸} Jacques Lacan, *Past and Present, A Dialogue*, Alain badiou and Elisabeth Roudinesco, Trans: Jason E. Smith, Columbia U.P, 2014, p 52

^{۱۹} *Philosophy in Turbulent Times*, Elisabeth Roudinesco, Columbia U.P, 2008, p Xiii

ناتوان در انجام وظایف سیاسی-اجتماعی، روی به درون خود آورده است تا آرامش را در آن بجوید. بدین ترتیب استقبال ملکیان از نظریه‌ها و مکاتب روشناسی که هر از چندگاهی تحت عناوین مختلف سر از بازارهای کتاب درمی‌آورند عجیب نیست. در بن این استقبال همان مسأله و دغدغه‌ی اساسی نهفته است که من در مقام یک فرد چگونه می‌توانم جهان درون خودم را دست‌کم و علی‌رغم ناآرامی‌های بیرون حفظ کنم. اگر آزادی عینی و بیرونی من در جهان خارج مرتب محدود و نقض می‌شود، اگر اسباب سعادت من که بروز و ظهورش زمینه‌ای مادی و عینی می‌خواهد پیوسته با تعدی و تجاوز و تحدید و تهدید مواجه می‌شود، چه چیزی مایملک و دارایی غیرقابل‌تجاوز و تعدی مرا تشکیل می‌دهد که همواره می‌توانم بر آن تکیه کنم و آرامش نهایی‌ام را در آن بازجویم؟ ما پاسخ مشهور رواقیان را می‌دانیم. حیطة‌ی درون فرد و آزادی درونی او این سپهر خصوصی و امن را تشکیل می‌دهد. درواقع گویی نخستین بار با رواقیان است که سپهر روان به شکلی انتزاعی از سپهر سیاسی اجتماعی جدا می‌شود و ما با ساخت و تشکیل چیزی به نام «روان» فرد روبه‌رو می‌شویم. پس اغراق نیست اگر بگوییم رواقیان - در کنار کلبی‌مسلکان - بنیانگذاران ایده‌ی فردیت و روان خصوصی فرد بوده‌اند یا به تعبیری دیگر بنیانگذاران باستانی روانشناسی مدرن!

اما برای بحث درباره‌ی رواقیگری باید سرچشمه‌های سیاسی و تاریخی آن را بررسی کنیم. هرگونه بحثی درباره‌ی رواقیگری بدون عطف توجه به این امر فقط ما را در دامچاله‌ی هرز روانشناسی‌زدگی عامیانه خواهد انداخت، همانطور که ملکیان‌سیم عملاً در چنین چاله‌ی هرزی سقوط کرده است. خودِ شکلگیری فرد مجزای از جامعه یا پولیس و شهر [سیتِه] مرهون رواقیون است. تا قبل از رواقیان، همچنانکه در آثار ارسطو و افلاطون می‌بینیم، شهروند یونانی [آزاد؛ غیر برده] در بازار و مجامع شهر [آگورا] به بحث و تبادل نظر در باب مسائل مهم اجتماعی می‌پرداخت که معرفّ دموکراسی یونانی مناسب با اقتضات تولیدی آن زمان - برده‌داری - بوده است. در تعریف ارسطو انسان یک حیوان مدنی‌الطبع بود. در تبیین هگلی فلسفه‌ی تاریخ و تاریخ فلسفه، ظهور رواقیگری همزمان با ظهور دوره‌ای تاریخی خاصی است در روم باستان که در آن برده



به جای تلاش برای تغییر و دگرگونی جهان بیرون صرفاً به دگرگون کردن درون خود رومی آورد. یا باز به تعبیر نیچه‌ای، رواقیگری اندیشه‌ای واکنشی است ملازم و همبسته‌ی ذهنیت برده تا جهان روانی او را از فروپاشی برهاند. تنها تمسک او به جهان درون است، او دریافته که هرچند ناتوان است از تغییر جهان عینی بیرون، با این حال قادر است دیدگاهش نسبت به عینیت بیرون را تغییر دهد. او هرچند مالک جسم خود و نیروی کار و محصول تولیدی‌اش نیست دست‌کم مالک درون خویش که هست. این تنها آزادی اوست.^{۲۰}

بر همین اساس بودیسم و رواقی‌گری به هم جوش می‌خورند. استقبال شدید از بوداگروی در زمانه‌ی پسامدرن ما چندان عجیب که نیست هیچ، بلکه سهل است جز این هم نمی‌تواند باشد. پسامدرنیسم را اینجا به معنای فردریک جیمسونی کلمه به کار می‌برم که عبارت است از منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر. قدرت همواره برای بقای خود نیاز به ایدئولوژی دارد تا هم علت واقعی پدیده‌ها را مخفی کند هم سوژه‌ها یا اتباع را در وضعیت انقیاد و رام‌شدگی میخکوب و آنها را در مناصب اجتماعی مقرر مستقر کند تا کارکردهای جامعه – که در تحلیل نهایی چیزی جز کارکردهای مورد نیاز برای حفظ و بقای تسلط بورژوازی نیستند – همچنان محقق گردند. (یک بار دیگر می‌توان به این تز کلاسیک مارکسیستی بازگشت که ایده‌های حاکم چیزی جز ایده‌های طبقه‌ی حاکم نیستند). سراسر آثار مصطفی ملکیان با مسأله‌نمای بودا که چرا رنج هست و برای تخفیف رنج چه باید کرد مشخص می‌شود و انباشته از آن است. اما رهیافت ملکیان به این پرسش و مسأله شدیداً سویه‌ای فردی و روان‌درمان‌گرایانه دارد و به جای نگاهی رادیکال به اسباب و علل رنج تنها به تجویز نسخه‌هایی برای تخفیف آن محدود می‌شود. از این رو گفتمان او رنگی کاملاً محافظه‌کارانه دارد که نه تنها تغییری در واقعیت نمی‌دهد بلکه باعث تداوم وضع موجود می‌شود. با کمک گرفتن از لوئی آلتوسر در *ایدئولوژی و سازوکارهای ایدئولوژیک دولت*، می‌توان گفت گفتمان ملکیانستی در واپسین تحلیل سوژه‌ها

^{۲۰} برای بحثی دقیقتر درباره‌ی نسبت رواقیگری و کلی‌مسلمی با عصر پسامدرن ما میتوانیید نگاه کنید به: نقد ایدئولوژی در وضعیت پسامدرن در پرتو پراتیک فلسفه و سیاست نزد لوئی آلتوسر، نوید گرگین، پایان‌نامه‌ی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، بهمن ۱۳۹۷، بخش «از رواقی مدرن تا کلی‌مسلم پسامدرن»، صص ۲۰۴-۱۹۷

را در موضع و محلی که احضار و استیضاح شده‌اند سر جای خود الصاق می‌کند. بدین ترتیب می‌توان با این رأی اسلاوی ژیزک همراه شد که بودیسم ایدئولوژی سرمایه‌داری پسامدرن [متأخر] است. ملکینیسم بی‌توجه به بستر و زمینه‌ی سیاسی اجتماعی استقبال از بودیسم و صنعت-فرهنگ بودیستی، تنها در خدمت حفظ و تداوم این فرهنگ بودیستی قدم برداشته و در تحلیل نهایی، صرفاً علل واقعی‌ای را که نیاز به تثبیت به چنین ایدئولوژی‌هایی را باعث می‌شوند لاپوشانی می‌کنند. بدینسان یک قرن و نیم پس از مارکس می‌توان در حکمی مشابه او گفت: بودیسم افیون توده‌هاست، روح یک جهان بی‌روح. این همان چیزی است که ملکیان و ملکینیسم را به جای اینکه در جهت تحلیل و تبیین درست پدیده‌های اخلاقی و روانشناختی سوق دهد، در واپسین تحلیل به سمت مصالحه با وضع موجود می‌کشاند. علاقه‌ی ملکیان و ملکینیسم به هماهنگی و برقراری صلح و صفا میان ساحات مختلف وجودی در همین پرتو قابل فهم است. بر همین اساس ما تکیه‌ی جزمی ملکیان بر روانشناسی من‌محور و اگومحور را شاهدیم که تأکیدی نادرست و مبالغه‌آمیز بر توان و قابلیت انطباق فرد با خودش و بیرونش دارد، تأکیدی که البته از کارکرد و نقش ایدئولوژیک تشکیلات عریض و طویل روانشناسی با آن صنعت شکوفا در جهت تأمین نیروهای تولیدی و مصرفی رام و مطیع و منقاد غیرقابل انفکاک است، و باعث شده ملکیان و گفتمان منتسب بدو، به شکلی ساده‌لوحانه، جزمی و پیشانقادی (به معنای کانتی کلمه، یعنی پیش از پرسش از شرایط امکان چنین تطابق و هماهنگی درونی‌ای) در مقام یک مشاور روانشناس نقش فیلسوف را به تجویز نسخه‌های روانشناختی عامیانه و بازاری تنزل دهد. این نگاه ریشه‌ی اخلاق‌گرایی سفت و سخت و جازم ملکیان نیز است که بر وظیفه‌ی اخلاقی اگو تأکیدی بیش از حد دارد. این اخلاق‌گرایی‌ای سیاست‌زدوده و غیرسیاسی است که بهترین نقدش را در این گزاره‌ی مشهور تئودور آدورنو می‌توان بازیافت که «زندگی نادرست را نمی‌توان درست زیست». این امر در نگاه و خوانش ملکینیسم از تاریخ فلسفه هم نمود بارزی دارد و آن توجه خاص به فلسفه‌ها و فیلسوفانی است که پرسش اساسی‌شان عمدتاً همین بوده است: چگونه زندگی کنیم؟ چگونه به آرامش برسیم؟ چگونه

با خودمان در صلح و صفا به سر ببریم؟ در مجموع آنچه به عنوان «فلسفه‌ی عملی» یا «فلسفه در عمل» نامیده می‌شود و از علائق و توجهات خاص مصطفی ملکیان است محصول چنین نگاهی است که تاریخ فلسفه را صرفاً از منظر ارائه‌ی رهنمودهایی برای فلسفه‌ی زندگی یا فلسفه‌ای برای زیستن مطمح نظر قرار می‌دهد (یک رویکرد مضیق پراگماتیستی). حتی در کتابهای پیشنهادی مصطفی ملکیان و مقدمه‌نویسی‌هایشان بر ترجمه‌ها و تالیفات و رمان‌های دیگران این امر به وضوح هر چه تمام مشخص است.^{۲۱} از همین روست که تحلیلهای سیاسی و فرهنگی ملکیان تماماً رنگ و بوی فردباورانه دارند و در آنها امر فردی علت اصلی امر اجتماعی و سیاسی قلمداد می‌شود. در تفکر ملکیان و ملکیان‌یسم هیچ نشانی از امر سیاسی و امر اجتماعی که مستقل از فرد است وجود ندارد. این فردباوری واکنشی رواقی‌گرانه خود را در فرهنگ‌باوری ملکیان هم نشان می‌دهد. از دید او علت‌العلل همه‌ی مشکلات و پدیده‌های تاریخی، سیاسی، و اجتماعی صرفاً فرهنگ افراد است و بس. حتی در تبیین‌های تاریخی ایشان از حوادثی مانند شکست نهضت ملی نیز این امر هویدا است. برای ملکیان و ملکیان‌یسم فقط یک جهان وجود دارد و فرد در برابر این جهان، و این فرد باید خودش را تطبیق دهد و بفهمد امور اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر کدامست تا به قول ایشان «حلقه‌ی اقبال ناممکن نجنباند». و این امور اجتناب‌ناپذیر را هم ایشان با روش عقلانی-استقرائی‌شان به دست آورده و بر اساس پروژه‌ی عقلانیت و معنویت، ما [سوژه‌ها] را به سازگار کردن با آن فرامی‌خوانند. از همین روست که ایشان در ژستی گاندی‌وار گفتگو و صلح و دوستی را حلال همه‌ی مشکلات بشری می‌دانند. در نگاه او و ملکیان‌یسم اساساً چیزی به نام نقد اقتصاد سیاسی وجود ندارد. مسأله‌ی سرمایه‌داری، استثمار، و تنازع طبقاتی در این تفکر به راحتی کنار گذاشته شده است. چیزهای بد محصول انتخاب‌های

^{۲۱} از جمله‌ی کتابهایی که ایشان مرتب خواندن آن را توصیه می‌کنند و خود به تنهایی می‌تواند مویدی بر ادعاهای ما باشد این کتاب است: ویلیام اروین: فلسفه‌ای برای زندگی، رواقی زیستن در دنیای امروز، ترجمه محمود مقدسی، نشر گمان، چاپ اول، ۱۳۹۳. استقبال شدید از این کتاب و کتابهایی نظیر آن خود تحلیلی مفصل و جداگانه می‌خواهد که در نوشتار حاضر به آن نمی‌پردازیم هرچند مقدمات بحث و بررسی پیرامون آن را در این مقاله روشن کرده‌ایم.

بد و غیرعقلانی ولذا نامعنوی افرادند. جامعه و سیاست محصول امور فردی است. چیزی به نام سیستم وجود ندارد. نه تنازع طبقاتی نه آنتاگونیسم و چیزهایی از این دست در تفکر او راه ندارد. نوام چامسکی روشنفکر و زبان‌شناس آمریکایی می‌گفت در آمریکا آزادی هر کلمه‌ای را به کار ببرید به جز یک کلمه‌ی چهار حرفی: طبقه! گویا این امر درباره‌ی روشنفکران معنویت‌گرای ایرانی هم صادق است. از همین رو نوع نگاهشان به طبقات اجتماعی صرفاً بر اساس پذیرش واقعیت موجود دور می‌زند و توصیه به اینکه امور اجتناب‌ناپذیر را رها کنیم و صرفاً به تغییر امور اجتناب‌پذیر قناعت کنیم. طبقات اجتماعی بهتر است بنشینند و یک بار و برای همیشه طبق روش ملک‌یانستی و با روش عقلانی-معنوی ببینند کدام امور را می‌توان تغییر داد و کدام را نمی‌توان. حاصل این نگاه به بهترین وجه در نگاه نازیکی ملک‌یان (ملهم از رابرت نازیک فیلسوف سیاسی لیبرتارین راست آمریکایی) جلوه‌گر می‌شود آنجا که یک سیاست خیریه‌ای را برای کاستن از شکاف طبقاتی و بهبود حال فقرا پیشنهاد می‌کند که در آن ثروتمندان فقط بنا به انگیزه‌های انسان‌دوستانه و مشفقانه و خیرانه و نه وظیفه و تکلیفی سیاسی و حقوقی و اخلاقی می‌توانند و اخلاقاً خوب است به فقرا کمک کنند. اما هیچ مرز عقلانی‌ای بین امور اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر وجود ندارد که با یک نگاه رواقی‌گرانه‌ی بودیستی بر فرد مکشوف گردد. این مرز بیشتر ساینسی است. ملک‌یان و ملک‌یان‌یسم بدینسان امر سیاسی را بدل به امری هستی‌شناختی و لایتغیر و ضروری می‌کند که با تکنیک‌های روان‌شناختی و روان‌درمانگرانه می‌کوشد سوژه‌ها را به انطباق خود با آن سوق دهد. حذف سیاست و امر سیاسی در این دیدگاه تنها باعث شده که آنچه اهمیت داشته باشد پرسش‌هایی نظیر مرگ و عشق و تنهایی باشد، تنها پرسش‌های اگزیستانسیالیستی فردی. بی‌گمان علت علاقه‌ی زایدالوصف ملک‌یان و ملک‌یان‌یسم به چهره‌هایی چون کامو و ژید و ... هم از همین روست. ذائقه‌ی هنری و ادبی این جریان موید همین دیدگاه است. از همین رو در هماهنگی با رواقی‌گری، اپیکوریسم به عنوان نظریه‌ی اخلاقی مختار ایشان بر صدر می‌نشیند، علاقه به لذت منفی و سلبی که اخلاقی باشد و خطری برای فرد و دیگران در بر نداشته باشد. به معنایی دیگر، اپیکوریسم به عنوان

مکمل زیباشناختی رواقیگری عمل می‌کند. از همین منظر کنشهای سیاسی ملکبان نیز قابل تبیین و فهم است: در پیش گرفتن رویه‌ای اصلاح‌طلبانه و رفرمیستی که به جای تفکر و کنش رادیکال صرفاً به دنبال محاسبه‌ای عقلانی مبتنی بر سود و زیان است به این نحو که تا جایی که ممکن است آرامش روانی و درونی سوژه به هم نخورد. نظیر این کنشها را در مواضع سیاسی سالهای اخیر وی در انتخابات ریاست جمهوری شاهد بوده‌ایم. در مجموع، آراء و کنشهای او نشان بارز یک طبقه‌ی متوسط ترس‌زده و هراسان و به شدت محافظه‌کار و واکنشی و تدافعی را دارد که نظریاتش تنها ترمزی است بر نگاه رادیکال که سوژه‌ها را به موضع انفعال و انتظار می‌کشاند؛ در یک کلام نظریه‌ای ضد انقلابی.

نتیجه اینکه، همچنانکه گفتیم، روانشناسی‌زدگی به عنوان ستون و کانون اصلی ملکبان‌یسم همان چیزی است که با بودیسم و رواقیگری این اندیشه ربط وثیقی پیدا می‌کند. از آنجا که فرد و فردیت، نزد ملکبان و ملکبان‌یسم، کانون فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی زندگی است و تلاش این جریان فکری مصروف سعادت و آرامش «فرد» می‌شود نگاهی به چگونگی تکوین و شکل‌گیری «فرد» و «فردیت» ضروری است. همانطور که فوکو در بحث از «قدرت شبانی» نشان داده، ایده‌ی فردیت جدا از ایده‌ی مراقبت و تکنیکهای انضباطی و کنترلی به وجود نیامده است. فرد محصول قدرت و گفتار [ادیسکورس] است. قدرت فردیت‌بخش همزمان و ملازم است با قدرت تمامیت‌بخش. و اینها نیز ربط وثیقی با مدیریت سیاسی جامعه پیدا می‌کنند. و از آنجا که یکی از پروژه‌های اصلی ملکبان «راهی به رهایی» است نقد این رویکرد بسیار مهم است به خصوص از این حیث که مسأله‌ی نقد یکی از مسائل جدی مطرح برای وی به شمار می‌آید. غفلت و بی‌توجهی از سویه‌ی سیاسی روانشناسی و خدمت آن به سامانه‌های بهنجارسازی و سیاست‌زدایی انسان، نقطه ضعف اصلی ملکبان و ملکبان‌یسم است. بنابراین آزادی و رهایی‌ای که از این رهگذر به دست می‌آید تنها آزادی و رهایی‌ای ذهنی (سوبژکتیو) و وهم‌آلود است که با الهام از نوام چامسکی می‌توان گفت فقط بخشی از صنعت-

فرهنگ تولید رضایت است و بس. چنین آزادی و رهایی‌ای، به تعبیر پیتر هالوارد، صرفاً گونه‌ای آزادی و رهایی است / از جهان و نه در جهان، رهیافتی صوفیانه و عارفانه به زندگی و سیاست.



زمانی، محمدزمان. «نقدی بر ایدئولوژی روانشناسی‌گرایی و روان‌درمان‌گرایی در گفتار ملکیناسم»،
دموکراسی رادیکال، ۱۳۹۹/۱۱/۲۹، دریافت از: <https://radicald.net/7n3f>