جامعه ـ انسان شناسیِ تَخیّلِ اجتماعی

سارا شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۸

تعداد صفحه : ۱۰

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

www.shandel.org

موضوع : ـــــ

جامعه ـ انسان شناسیِ تَخیّلِ اجتماعی

آشناییِ من با "ژیلبرت دوران" و عرصهٔ انسان شناسیِ تَخیل به واسطهٔ آثارِ هانری دروش بود. هانری دروش جامعه شناسِ امید، انتظار و تَخیل است. جامعه شناس‌ای که مطالعهٔ آثارش برای همهٔ کسانی که در خصوصِ اتوپی‌ها، جریاناتِ موعودگرایی و هزاره گرایی کار می‌کنند، اجتناب ناپذیر است. اولین بار در آثارِ وی با نامِ انسان شناسیِ تخیل برخوردم و با اثرِ ژیلبرت دوران تحتِ عنوانِ "ساختارهای انسان شناسانهٔ تخیل"(۱۹۶۹) آشنا و کنجکاو شدم.

برای من، منِ شرقی، ایرانی، که فرهنگ و ادبیاتِ مان سراسر افسانه های پهلوانی است و من متعلق به یک جامعهٔ شیعه که تاریخ‌اش به دلیلِ موقعیت‌اش همچون یک اقلیت، سر به اسطوره می‌زند، با موعودگرایی و چهره های مذهبی‌اش، با گذشته گرایی و آینده بینی‌اش که باعث می‌شود اغلب از حال و امروز غافل بمانَد، این حوزه بسیار جذاب بود و در نتیجه، این سرِ نخ را گرفتم و از گرایشی سر در آوردم که هر چند تازه نیست اما هنوز در علومِ انسانی حاشیه‌ای است و در نتیجه، اغلب نا شناخته.

طرحِ این جریان در ایران در آغاز به نظرم افتادن به ورطهٔ خطای آناکرونیسم و ناهمزمانی بود. به چه معنا؟ به این معنا که طرحِ جریانی که در نتیجهٔ بحرانِ عقلانیتِ مدرن، بن بستِ پوزیتیویسم و افسون زدایی به وجود آمد، در ایرانی که دغدغهٔ روشنفکران‌اش امروز، عقلانیت و مدرنیته و تفکیکِ قوا و افسون زدایی است، تا چه حد مناسب است؟ در ایرانی که عقلانیت هنوز جوان است و در نتیجه آسیب پذیر، سخن گفتن از بحرانِ آن شاید از آنچه که "مسئولیتِ روشنفکری" می‌نامند، به دور باشد. با این حال، این ملاحظات، متقاعدکننده نبود. به این دلیل که اندیشه، سیاست نیست که به مصلحتِ روز تعیین گردد و اجرایی شود. در اندیشیدن نمی‌توان صرفه جویی کرد، نباید مرز کشید و مثلاً با این تحلیل که ما هنوز در دورانِ مدرنیتهٔ جوان هستیم، در نتیجه، مباحثِ مان را معطوف به آن دوره کنیم و کنجکاوی در موردِ سرنوشت‌اش و سنجشِ تجربهٔ آن را بر خود ممنوع کنیم. باید بتوانیم میانِ ریشه هایمان که در اعماقِ سنت و تاریخ استوار است و شاخه هایمان که از تفکرِ جهانی تغذیه می‌کند، رابطه‌ای برقرار کنیم. باید بتوانیم "زمانِ اجتماعیِ" خود را با "زمانِ تاریخیِ اندیشه" صرف کنیم.

اینها مقدماتِ اولیه بود در ورود به این گرایش که با انسان شناسی و جامعه شناسی پیوند خورده است و با نامِ " جامعه ـ انسان شناسیِ تخیلِ اجتماعی" شناخته می‌شود.

توجه به فرایندِ تخیل در زندگیِ اجتماعی، به دنبالِ کشفِ ناخودآگاه در روانشناسی بود. کشفِ ناخودآگاه در همهٔ حوزه‌های معرفتِ بشری، هنر، فلسفه، جامعه شناسی، انسان شناسی.... تاثیرِ بسیاری گذارد. "من حتی اربابِ خانهٔ خود نیز نیست" این جملهٔ فروید ضربه‌ای کاری برعقلانیتِ مدرن بود. اما در این به چالش کشیدنِ عقلانیت، روانشناسی تنها نبود. توجه به "صُوَرِ گوناگونِ حیاتِ دینیِ انسان" از جانبِ جامعه شناسی (دورکهیم)، "کادرهای اجتماعیِ حافظهٔ" موریس هالبواکس، زیبا شناسیِ سو رئالیستی، پدیدارشناسیِ دینی (الیاد)، روانکاویِ اندیشهٔ علمی در آثارِ گاستون باشلارد، توجه به معنای سمبولیک (کاسیره)، مطالعاتِ هرمنوتیک (ریکور)، و همچنین مباحثِ مکتبِ فرانکفورت و در نظر گرفتنِ اسطوره و اتوپی در تاریخِ اجتماعی و سیاسی (ارنست بلوخ)، رویا و خواب در کارِ روژه باستید و روژه که یوا، و بحث‌های ادگار مورن، دوست و همرزمِ ژیلبرت دوران، در خصوصِ نیازِ جوامعِ مدرن به افسانه،... در این میان نقشِ بسیاری داشتند.

اما عاملِ دیگری که در طرحِ این جریان نقش داشت، حوادثِ تاریخی بود. جنگِ جهانیِ دوم به پایان رسیده بود. اروپا هنوز در شوکِ فاشیسم بود. برخی فاشیسم را محصولِ پروژهٔ روشنگری دانستند. عقلانیتی یکپارچه و عالم گیر که همچون هر نسخهٔ عالم گیرِ دیگر می‌تواند زمینه های توتالیتاریسم را فراهم کند. سال‌های ۶۰ ـ ۷۰، سال‌های ظهورِ جامعهٔ مصرف بود و هم‌زمانِ سال‌های اعتراض : انقلابِ فرهنگی در چین، مبارزات برای حقوقِ مدنی در آمریکا، جنبشِ دانشجوییِ مهِ سالِ ۶۸، و اصلاحاتِ واتیکانِ ۲، سال‌های بی‌اعتمادی به جامعهٔ عقلانی شده و وعده های ساده لوحانهٔ پیشرفت و خوشبختی. از عقلانیتِ مدرن افسون زدایی شده بود. پوزیتیویسم به بن بست رسیده بود. جامعهٔ مدرن جامعه‌ای بود که خود را به پرسش می‌کشید و علم در پاسخ به مسالهٔ معنا خاموش بود. این شرایط، در ظهورِ رویکردهای جدیدی نسبت به امرِ اجتماعی نقشِ بسیار داشت.

تاکید بر کارکردِ تخیل در کارِ شناخت، یکی از این گرایشاتِ جدید بود که به تحلیلِ عملِ اجتماعی، از خلالِ مطالعهٔ اعتقادات، نمادها و احساساتِ

مشترکِ جمعی می‌پرداخت و به نقشِ معرفتیِ عناصرِ سمبلیک در اندیشهٔ عقلانی، اسطوره‌ای، ایدئولوژیک و دینی توجه نشان می‌داد. سنتاً تخیل، منشاء و مشروعیتِ خود را تنها در عرصهٔ هنر باز می‌یافت. پس از هنر، فلسفه، به تخیل پرداخته بود. تخیل به استروکتورالیسم، (لوی اشتراوس، لاکان، فوکو) و فنومنولوژی (مرلو بونتی) راه پیدا کرده بود و سارتر به نوبهٔ خود دو اثر را به تخیل و امرِ خیالی اختصاص داده بود. (۱۹۴۰، ۱۹۵۰).

در میانِ این نام‌ها که اشاره داشتم و هرکدام در طرحِ این گرایش سهم داشتند، چهار چهره به عنوانِ مهم‌ترین منابع در بحثِ تخیل شاخص می‌شوند : گاستون باشلارد، ژیلبرت دوران، پل ریکور و هانری کُربن. بحثِ من در اینجا در خصوصِ کارِ ژیلبرت دوران است. ژیلبرت دوران، که نام‌اش با انسان شناسیِ تخیل پیوند خورده است. او پایه گذارِ "مرکزِ تحقیقات در خصوصِ امرِ تخیلی" (۱۹۶۶) **Centre de recherches sur l'imaginaire** در "مرکزِ ملیِ تحقیقاتِ علمی" **[C.N.R.S]** در گرونوبلِ فرانسه است. این مرکز امروز به سرپرستیِ میشل مافوزولی، یکی از شاگردانِ وی به پاریس منتقل شده و از سالِ ۱۹۸۸ نشریه‌ای تحتِ عنوانِ "دفترهای تخیل" **Les cahiers de l'imaginaire** منتشر می‌کند و بیش از ۷۰ مرکزِ تحقیقاتی در جهان دارد. در میانِ مجموعِ آثارِ ژیلبرت دوران و اندیشه هایی که وی بدان پرداخته است، بحثِ من در این جلسه مشخصاً بر مسالهٔ "افسون زدایی و افسون زدگی"، "مرگِ خدا و بازگشتِ خدایان" در اندیشهٔ او متمرکز است که با مباحثِ جامعه شناسیِ دین که حوزهٔ کارم است، نزدیکیِ بیشتری دارد.

ژیلبرت دوران در سخنرانی در یکی از کنگره‌های انسان شناسی، معرفیِ کار خود را با "یکی بود، یکی نبود" شروع می‌کند و من هم به تبعِ او همین ترتیب به معرفی‌اش می‌پردازم :

"یکی بود، یکی نبود. در پایانِ جنگِ جهانیِ دوم، مردی خشمگین بود." مردی که جوانیِ خود را بر پای مبارزه با فاشیسم گذراند و در برابرش نسلِ جوانی را می‌دید، از دست رفته و قربانی شده. "دوران" این نسل را در درجهٔ نخست قربانیِ سیستمِ ارزش‌هایی می‌دانست که از نظرِ وی به آخرِ خط رسیده بودند، ورشکسته شده بودند. سیستمِ ارزش‌هایی که به خودکشیِ اروپا انجامیده بود. تبارِ این سیستمِ ارزشی را او به روشنگری و مدرنیته نسبت می‌داد و ادامه‌اش را در کولتورکامپف (مبارزه برای تمدنِ) بیسمارکی و کشتارِ یهودیان در آلمانِ هیتلری دنبال می‌کرد. سیستمی که جهان را از جادو خالی

کرد. اسطوره ها را شکست. سمبول‌ها را کودکانه و ساده لوحانه خواند. و عقلانیت و علم را جانشینِ خیال کرد. اما زمینِ افسون زدا و روشن شده با هدایتِ این روشنگری، به گفتهٔ آدرنو "زیرِ نشانِ مصیبت بود که می‌درخشید". مصیبتِ سلطه. قدرتِ سلطه برای تقلیلِ تفاوت‌ها، برای یکپارچگیِ جهان. عقلِ ابزاری‌ای که تجلیِ اراده‌ای بود که می‌خواست جهان را یکدست و تسخیر کند، الگوی خود را به جهان تحمیل کند، دیگری را یا شبیهِ خود کند و یا نابود. این عقلانیتِ محض. عقلِ ابزاری و سلطه گر بود که در کمپ های نازی تبلور می‌یافت.

در این دوره، "دوران" با استادش گاستون باشلارد، فیلسوف و معرفت شناسِ فرانسوی آشنا شد و جمله‌ای از او، در نظرش حُکمِ انقلابی ریشه‌ای در فلسفهٔ غرب یافت : "علم و عقل تحول پیدا می کنند، عوض می‌شوند، آنچه که می‌مانَد، تخیلی است که شاعران بنا می کنند." این فیزیک دانِ فرانسوی که از یک نوع معرفت شناسیِ غیرِ دکارتی دفاع می کرد، عقل و خیال را به عنوانِ دو قطبِ زندگیِ روحی طرح کرد و دو حقیقت را از هم تفکیک می‌نمود : حقیقتِ شاعرانهٔ مبتنی بر خیال و حقیقتِ علمیِ مبتنی بر عقل. باشلارد اعتقاد داشت که، از آنجا که عقل بنیاداً پویا است و به نسبتِ پیشرفتِ علمی تحول پیدا می‌کند، در نتیجه حقایقِ ناشی از عقل نیز آنی هستند و عقل می‌بایست مدام با اکتشافاتِ قبلیِ خود درگیر شود تا متصلب نشود، در حالی که حقیقتِ شاعرانه که سرچشمه‌اش خیال است، جاودان می‌مانَد. میانِ مفهومِ عقلانی که ابزارِ علم است و تصورِ خیالی که منبعِ شعر، هیچ سنتزی ممکن نیست و انسانِ جدید محکوم به از هم گسیختگی در دو سوی خندقی است که این دو را از هم جدا می‌سازد. علم مبارزه‌ای پی گیر علیهِ خیال بود. جنگ میانِ مفاهیم و تصاویر. در نتیجه به گفتهٔ او "اگر مفاهیم و تصاویر را دوست می‌داریم، باید اینها را با دو عشقِ متفاوت دوست داشت". ژیلبرت دوران اما، این دوگانگیِ جوهری در بینشِ استادش را، که بازمانده‌ای از تربیتِ پوزیتویستیِ او می‌دانست، نقد کرد و تلاشِ خود را فرا رَوی از این دوگانه قرار داد. از این پس وی محورِ مطالعات‌اش را، بر مطالعهٔ حقیقتِ شاعرانه و کارکردِ شگفت آورِ تخیل متمرکز کرد و برداشتِ جدیدی از تخیل ارائه داد.

"دوران" مطالعاتِ خود را بر روی کارکردِ اجتماعیِ تخیل با نقدِ علومِ انسانی آغاز می‌کند و نقدِ افسون زداییِ مدرن.

هانری گوهییه می‌نویسد که قرونِ وسطی پایان یافت زمانی که میانجی گریِ فرشته ها پایان یافت. تصاویر، واسطه ها، میانجی ها، سمبول‌ها، به عنوانِ

خرافه یا بُت قلمداد شدند و از بین رفتند. آسمان از پَریان خالی شد و همه چیز تفسیرِ عقلانی یافت. عقلانیت، همهٔ الوهیت‌های کوچک را از بین بُرد. همهٔ خدایان و اربابِ جادو را. کلیسا هم به این عقلانیتِ مدرن تن داد واتیکان II در خالی کردنِ دنیا از افسون و آیین نقشِ بسیار داشت. در حوزهٔ الهیات نیز گرایشاتی همچون اسطوره‌زداییِ رودلف بولتمان و مکتبِ اورشلیم که به نوعی یک پوزیتیویسمِ مسیحی بود، به وجود آمد و به گفتهٔ سیرونو باعث شد از طرفی از ادیانِ وَحیانی، اسطوره‌زدایی و تقدس‌زدایی شود و در نتیجه عملاً نیاز به اسطوره و تقدسی که دیگر در دین تأمین نمی‌شد به حوزه‌های دیگری همچون سیاست کشانده شده و به اسطوره‌ای کردن و قدسی کردنِ امرِ سیاسی بیانجامد. سمبول‌ها، کودکانه و ساده‌لوحانه قلمداد شدند و به جایش علم را که آینهٔ حقیقتِ انسان شده بود نشاندند. پوزیتیویسم، سیانتیسم، لاادَاری گریِ متافیزیکی، اخلاقی یا دینی درجاتِ تکاملیِ این حقیقت شدند و ایدئولوژیِ پیشرفت که این گفتهٔ ژواکیم دو فلور : "فردا لاجرم بهتر از امروز است" را شعارِ خود قرار داه بود، مسلط شد. در نتیجه و در یک کلام به تعبیرِ "دوران"، در زایشِ این عصرِ جدید، غرب بچه را ـ معنا را ـ را همراه با آبِ رَحِم، تخلیه کرد و ما با عقلی مواجه شدیم که روز به روز قدرت یافت و در ۱۷۹۳ به خدایی رسید (الههٔ خرد). در طیِ قرونِ بعدی تلاش‌های بسیاری شد که حقایقِ ایمانی را با حقایقِ علمی‌پیوند زنند اما این تلاش‌ها هر بار با شکست روبرو شدند. چرا شکست خوردند؟ چون از این پیش‌فرض آغاز کردند که الگوی هر حقیقتی باید حقیقتِ علمی‌باشد و هر چه را که با تفسیرِ علمی و عقلانی توجیه نشود، کنار گذاردند. شکست خوردند چون وجهِ دیگرِ انسان را که تخیل است، به حوزهٔ غیرِعقلانیت راندند و محکوم کردند.

در کتاب‌اش تحتِ عنوانِ "ساختارهای انسان‌شناسانهٔ تخیل"، "دوران"، تقلیل‌گراییِ علم را به پرسش می‌کشید. از نظرِ وی بیهوده بود که از علومِ انسانی صحبت کنیم، علومی‌که انسان را در تمامیتِ ابعادش، بیولوژیک، زیست محیطی، سیاسی، مذهبی، معنوی در نظر نمی‌گرفت. او علوم را تقلیل‌گرا می‌دانست و علومِ انسانی را، ناتوان از دربرگرفتنِ انسان در تمامیتِ ابعادِ خویش. متفکرانِ علومِ انسانی از نظرِ وی به توضیحی پوزیتیویستی و تک‌عاملی از واقعیتِ اجتماعی بسنده کردند. مارکس از علتِ اقتصادی گفت. فروید، علتِ روانشناسانه. وِبِر، علتِ فرهنگی. ژیلبرت دوران اما جسارتِ فیزیک‌دانان را می‌ستود و محافظه‌کاریِ علومِ انسانی را که به گفتهٔ او، یا درگیرِ ایدئولوژی‌های سیاسی‌اند یا تمدنی (قوم‌مدارانه) یا علمی (پوزیتیویسم) یا پارادُگماتیک

(روانشناسی) نقد می‌کرد.

از نظرِ وی، این تفکیک گذاریِ مدرن بود که عقل و تخیل، علم و اسطوره، دین و دنیا، جسم و روح، واقعیت و رویا را از هم جدا و پراکنده کرد و به این انجامید که بمبِ اتم را بسازیم. چون علم به ما هیچ تضمینی برای کاربردش نمی‌داد. به این ترتیب نوعی دوآلیسمِ معرفت‌شناسانه را میانِ عقل و خیال برقرار کرد که تا زمانِ باشلارد ادامه داشت. اما تدریجاً در بیست سالِ اخیر، این دوآلیسم به وسیلهٔ "روحِ علمیِ جدید" استحاله شد و در نتیجهٔ آن، عقل شکِ خود و ممنوعیت‌اش را از امرِ سمبولیک برداشت. این تحول در نتیجهٔ چه بود؟ بحرانِ عقل و بحران در بنیادها.

همهٔ ماجراها از سال‌های ۲۰ ـ ۳۰ شروع شد. از علومِ دقیقه. ریاضیات در پایانِ قرنِ ۱۹ مفاهیمِ بنیادیِ خود و اعتبارِ ابزارهای منطقیِ خود را زیرِ سوال برد. تئوریِ **incompletude** نقصان، یا کمال نیافتگیِ کورت گودل، یک زمین لرزه بود. فیزیک، با دو تئوریِ نسبیت و مکانیکِ کوانتومی تکان خورده بود. اصلِ عدمِ قطعیتِ هایزنبرگ ضربهٔ کاریِ دیگری بود. در پایانِ سال‌های ۶۰ میلادی، بیولوژی نیز با رمزگشایی از کدِ ژنتیک تکان خورد. ویتگنشتن حتی زبان را زیرِ سوال برد و نشان داد که زبان به ما چیزی دربارهٔ واقعیت نمی‌گوید. نتیجهٔ این یافته‌ها چه بود؟ اینکه علم، ناتوان از دریافتِ کلِ واقعیت است. علم می‌تواند تنها بخش‌هایی از واقعیت را به ما نشان دهد ولی همه را هیچ‌وقت. در نتیجه، نمی‌توان با یک توضیحِ عِلّی به تحلیلِ جامعی از واقعیت دست یافت. باید درگیرش شد. زندگی‌اش کرد.

این نتایج در ظهورِ رویکردهای جدیدی نسبت به امرِ اجتماعی نقشِ بسیار داشت. رویکردی مابینِ رشته‌ای و فرارشته‌ای، اهمیت دادن به کُنشگرِ اجتماعی، توجه به دستاوردهای روانشناسی، فلسفه، هنر و ادبیات، درنظر گرفتنِ تخیلِ مبتنی بر گذشته، بر حافظه (اسطوره) و آینده، (اتوپی)،... از بارزترین شاخصه‌های این رویکردهای جدید بودند. "روحِ علمیِ جدید"ای به وجود آمد که با درکِ پیچیدگیِ اندیشه و حیاتِ انسان، از علت‌مندی و تَعَیُّن گرایی‌های سادهٔ قرنِ پیش فاصله گرفت و به " ظهورِ علمِ انسانِ" جدیدی انجامید که تفسیری است (**interpretative**).

"ژیلبرت دوران" "از روحِ جدیدِ انسان‌شناسی" صحبت کرد (۱۹۹۶) و از "پلورالیسمِ مفردها"، خاص‌ها، که ضامنِ وحدتِ تفهمیِ انسانِ اندیشمند

می‌شود : "... نمی‌توانیم توضیح دهیم، تنها باید بفهمیم. ما باید به تعبیرِ داوید بوهم که هم فیزیسین و هم زبان شناس است درگیرِ گرهٔ روابط شویم. این گره‌ها تنها با زیستنِ آن قابلِ رویت هستند. زندگی این گونه است. باید درگیرش شد. با رابطه، برخورد، فعالیت‌های غیرِقابلِ منتظره. با درنظرگرفتنِ" نتایجِ معکوس" همچنان که جامعه شناسان می‌گویند : پارادوکسِ عمل، معلول‌ها همیشه نتیجهٔ علت ها نیستند. علت‌ها همیشه نتایجِ موردِ نظر را به وجود نمی‌آورند..."

"عقلی دیگر" آهسته ولی مطمئن، پایه های روحِ جدیدِ انسان شناسی را می‌سازد و به گفتهٔ کُربَن، نیمهٔ تخیلی و غیرِواقعیِ واقعیت را نیز در تحلیلِ خود لحاظ می‌کند و به عنوانِ راهِ سومی میانِ استروکتورالیسم (که به فرمالیسم ارجحیت می‌دهد (لوس اشتراوس) و هرمنوتیک (ریکور) که به بیانِ ذهنیِ معنا، طرح می‌شود، پارادایمِ جدیدی شکل می‌گیرد. روح و جسم دوباره با هم در تعامل‌اند. عقل و هنر مولد می‌شوند. این مسیرِ انسان شناسانه، میانِ انسان‌ها رابطهٔ مجددی برقرار می‌کند. میانِ علومِ دقیقه و علومِ انسانی گفتگو برقرار می‌شود و چشم‌اندازهای ما بینِ رشته‌ای گشوده می‌گردد.

به این ترتیب "انسان شناسیِ بنیادی" (Anthropologie fondamentale) با روشِ پیوستگی میانِ علوم (methode associative) و برای بازگرداندنِ وحدتِ میانِ اجزا و گرایشاتِ مختلف در انسان شناسی شکل می‌گیرد و به عنوانِ یک مجموعهٔ هرمنوتیک و "معرفت شناسیِ علومِ انسانی" طرح می‌شود و عمدتاً در چهار محور سیر می‌کند : سمبولیسمِ بنیادی (آیین، اسطوره، هنر، آرزوها و رویاها)، فرهنگ (روابطِ میانِ طبیعت و فرهنگ)، تکنولوژی (روابطِ میانِ علم و تکنیک و توسعه) و انسان شناسیِ دینی.

از نظرِ "ژیلبرت دوران"، تثلیثِ معرفت شناسانهٔ میشل فوکو (روانشناسی، جامعه شناسی و زبان شناسی) شکننده می‌شود و چنانچه ادگار مورن، نظریه پردازِ "اندیشهٔ بغرنج" تاکید می‌کند، سیستمِ جدیدی مبتنی بر علومِ دیگری چون "رفتار ـ عادات" شناسی (ethologie)، مردم شناسی، نماد شناسی، اسطوره شناسی و روانشناسیِ اعماق، بنا می‌گردد. چرا؟ چون نمی‌توان "اساس، ذات و گوهر" را توضیح داد، فقط می‌توان آن را زندگی کرد.

انسان شناسیِ تخیل، امکانِ این قرائتِ تفهمی از امرِ واقعی و رمزگشاییِ ناتمام از نمادهایی که واقعیت را می‌سازند، فراهم می‌کند. در این شرایط از

نظرِ "ژیلبرت دوران" چندخدایی در انسان شناسی، به یک ضرورتِ حیاتی تبدیل می‌شود، چرا که امرِ قُدسی، امروز صُوَرِ متفاوت و بسیاری یافته است و نمی‌توان تمامِ این اشکال را به یک مفهومِ الوهیتِ انتزاعی تقلیل داد. "دوران" در نتیجه خود را یک مسیحیِ چندخدا معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که در مسیحیتِ امروز هم، خدایانِ قدیمیِ سلت و لاتین حضور دارند. این حضور، نشان از تکثری دارد که در درونِ ماست. چرا که در تحلیلِ وی، وقتی به یک خدای واحدِ فلسفی معتقدیم، توحیدِ ما سر از دئیسمی بی‌شکل درمی‌آورد. درحالی که وقتی توحید تجسم می‌یابد ـ همان خدای زندهٔ یعقوب (در برابرِ خدای فلاسفه) که پاسکال از آن سخن می‌گفت ـ حیاتِ دینی، به گفتهٔ دورکهیم، صورِگوناگونی می‌یابد.

ما امروز در عصرِ رستاخیزِ خدایان هستیم. افسونگریِ مجددِ جهان و بازگشتِ خدایان، ریشه در شرایطِ جدید دارد. خدای فلسفه مُرد. این مرگِ خدای فیلسوف ـ نیچه ـ بود. خدایان اما در انسان شناسی دارند بازمی‌گردند و جهان دوباره شاهدِ ظهورِ مجددِ خدایان در همهٔ عرصه های زندگی است. جهان دارد دوباره پُر از راز و رمز و افسون می‌شود. چرا؟ "دوران" پاسخ می‌گوید : "به دلیلِ عطشِ امرِ شاعرانه. نیاز به تخیل. نیاز به افسانه". انسان شناسی به نوبهٔ خود مشارکتِ زیادی در این امر دارد. انسان شناسیِ امروز کمتر از هر وقت استعماری است و بیشتر از هر وقت به سمتِ روحیات و آدابِ متفاوت گرایش نشان می دهد. " در قدیم، این سیستم های بزرگِ مذهبی بودند که محافظت از جریاناتِ عارفانه و سمبول‌ها را به عهده داشتند. امروز برای نخبگانِ فرهنگی، این هنرهای زیبا هستند که عهده دارِ این نقش شده‌اند و برای عامهٔ مردم، مطبوعات، سینما و سریال های مُصَورِ نشریات و تلویزیون این نقش را ایفا می‌کنند. از این روست که باید آرزو کرد آموزش و تعلیماتی به وجود بیایند که بتوانند این عطشِ سرکوب نشدنیِ انسان به رویا را فرو نشانند."

چرا که انسان، از نظرِ "دوران"، همان انسانِ قدیمی است. تنها ابزارهایش عوض شده‌اند. ابزارهایی که هر بار خطرناک‌تر از قبل‌اند. ابزارهایی که او را روز به روز از طبیعتِ خود و از ریشه ها دورتر کردند. اما در کنارِ این شاخصِ انسانیت که همان انسانِ ابزارساز (homo faber) است، به گفتهٔ ادگار مورن، انسان شاخصِ دیگری هم دارد، انسان کاری می‌کند که هیچ حیوانِ دیگری انجام نمی‌دهد، اسطوره می‌سازد. دنیای مدرن خصلتِ ابزارسازیِ انسان را گرفت، اما با اسطوره سازی‌اش مبارزه کرد. و این پروژه‌ای بود که در مدرنیته تحقق یافت و به گم شدنِ سرمشق و از دست رفتنِ جهت انجامید.

"سرمشقِ گمشده" که ادگار مورن از آن سخن می‌گوید، همان طبیعتِ اسطوره‌سازِ انسان است که به گفتهٔ "دوران"، چیستی‌اش مبتنی بر تخیل بود. " انسان درختِ خود را گم کرده است. او میوهٔ ممنوع را خورد و درختِ حیات را گم کرد. درختِ اولیه و ابتداییِ خود را. و در نتیجه دانش‌اش به مسیرِ انحرافی رفت و باعث شد که این دانش را در نزدِ پزشکانِ آشویتس بیابیم".

انسان‌شناسیِ تخیل، پیوندِ مجددی با این طبیعتِ گمشدهٔ انسانی است. قرار دادنِ دو آیینهٔ حقیقتِ انسان : عقل و تخیل، در برابرِ هم، ایجادِ هماهنگی در بخش‌های به ظاهر پراکندهٔ معرفتِ انسانی تا به گفتهٔ الیاد، نیمهٔ عقلانیِ ما استعدادِ گفتگو با اساطیر، نمادها و امرِ قُدسی را بازیابد. چرا که هم چنانکه ادگار مورن می‌گوید : "... عقلانیت به این درد می‌خورد که بتوانیم با بخشِ غیرِعقلانی‌ای که در درونِ ماست، گفتگو کنیم، این کاملاً غیرِعقلانی است که بگوییم می‌توانیم زندگی‌ای تماماً عقلانی داشته باشیم..."