

از خود واقعی تا واقعیت: کوششی معرفت‌شناسانه برای فهم تولید دانش نظری

دکتر حمید عبداللهیان*
اباذر توکلی**

چکیده: این مقاله در صدد طرح مسئله خود واقعی از طریق تعمق در شیوه طرح آن در جهان معاصر ایرانی است. ما این کار را با به کارگیری دیدگاه جهان‌دانشگاهی معاصر ایرانی انجام خواهیم داد. بر این اساس، مقاله ابتدا به این امر اشاره دارد که واقعیت، تفسیر عینی خود واقعی انسان است و نشان می‌دهد که تمامی واقعیت‌ها معطوف به معنایی است که در درون انسان شکل می‌گیرد. انسان معنا ساز و معنایاب است و واقعیت، معنایی بیش نیست. واقعیت، معنای اندیشیده‌شده‌ای است که توسط دانش و قدرت ساخته می‌شود و در بستر تاریخ تثبیت می‌شود، به طوری که برای همگان طبیعی جلوه می‌کند. منشأ واقعیت‌های ساختگی، نخعیگان دانش و قدرت هستند که به تدریج بر توده‌های متراکم جامعه تأثیر می‌گذارند. توده‌های اجتماعی «خود واقعی» نااندیشیده‌ای هستند که هژمونی مسلط دانش و قدرت مجال اندیشیدن را از آن‌ها می‌گیرد و تقلیدگری را بر آن‌ها تحمیل می‌کند. به همین دلیل، واقعیت‌ها اعتبار ذاتی ندارند. تنها واقعیت معتبر، تجربه‌های فکری و فرهنگی تک تک افراد انسانی هستند که خود واقعی آن‌ها را تشکیل می‌دهند. خود واقعی یک مدل سنجشی خود با دیگری در مقیاس‌های فردی و اجتماعی است. در پایان به تلاش‌های جهان‌دانشگاهی ایرانی اشاره می‌کنیم تا نقص تولید دانش نظری را در دانشگاه ایرانی نیز مورد دقت قرار داده باشیم.

کلیدواژه: واقعیت بنیادین، واقعیت‌های ساختگی، خود واقعی، معنا سازی و معنایابی، شناخت، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی، زندگی روزمره، ساختارهای آگاهی‌بخش، معنا و واقعیت، معنای اندیشیده و معنای نااندیشیده، خود تولیدی، تقلیدگری

habdolah@ut.ac.ir

* دانشیار گروه ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

** کارشناس ارشد ارتباطات دانشگاه تهران

نامه سادق، شماره ۳۰ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵

Name-ye Sadq, No. 30, Autumn & Spring 2006-7

خود واقعی و نظریه‌های بی‌بنیان

لازم است در ابتدا روشن شود که پیرو تحولات معاصر در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ش، نظام‌های معرفتی بی‌بنیان که سرشت آنان در بستر تاریخ پی‌ریزی شده بودند، ساختارهای معلق^۱ اجتماعی واقعی بودن واقعیت را با ابهام روبه‌رو کرده‌اند. نه تنها مطالعه ما در باره سرچشمه‌های تفکرات نظری نشان می‌دهد بلکه ادعای این مقاله این است که واقعیت چیزی جز تولیدات فکری و فرهنگی نیست و به قول بیسی (Babbie, 2001) عینیت و واقعیت حاصل توافق اجتماعی است و بدون این توافق چیزی جز ذهنیت افراد باقی نمی‌ماند. تولیدات فکری و فرهنگی، ساخته نوایغ و نخبگان دانش و قدرت است. ویژگی دانش و قدرت، ایجاد هژمونی، سلطه و شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی مطابق با این سلطه است. خاستگاه واقعیت‌ها، معطوف به اراده‌ای است که از روابط میان دانش و قدرت، نشئت می‌گیرد و بر آن اساس متکثر می‌شود و سپس بر توده‌های متکثر اجتماعی تحمیل می‌شود. تحمیلی بودن اراده دانش و قدرت بر فرد و اجتماع، شکل و شیوه مشخصی ندارد بلکه همانند ریتم موسیقی بر فضای جان آدمی جاری‌شدنی است؛ به گونه‌ای که افراد انسانی واقعیت‌ساختگی را طبیعی می‌پندارند.

اما باید اضافه شود که روابط دانش و قدرت، با انتزاع و کلیت‌بخشی به مفاهیم هستی‌شناختی و مسائل اجتماعی، «خود واقعی» افراد را نیز در فضای وانموده‌ها، معلق می‌کند و به جای آن معرفتی نظام‌مندی را به مثابه واقعیت تغییرناپذیر در ذهن توده‌ها تثبیت می‌کند. به عبارت دیگر، افکار و اندیشه‌های نخبگان، همانند «واقعیت بنیادین» تلقی می‌شوند. اما، واقعیت بنیادین چیزی غیر از واقعیت اجتماعی است. واقعیت اجتماعی درجه‌ای و وجهی از وجوه جامعه‌شناسی «شناخت» محسوب می‌شود. همان گونه که «برگر و لاکمن» می‌گویند: «درک جامعه‌شناسانه «واقعیت» و «شناسایی» جای در حد فاصل میان درک انسان عامی و درک فیلسوف قرار می‌گیرد» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸). اما واقعیت بنیادین، مبین رابطه منطقی انسان با هستی است. بر همین سیاق، «تفکرات نظری و نظریه‌های جامعه‌شناسی از جنس واقعیت اجتماعی هستند» و

قبل از آنکه واقعی باشند، واقعیت‌سازند. به عبارت دیگر، واقعیت‌سازی همواره توسط طبقهٔ نجبگان صورت می‌گیرد. فردریش نیچه در قطعه هفدهم یادداشت‌های خود «در باب جدال میان هنر و معرفت» رابطهٔ واقعیت با طبقهٔ نجبه و نوابغ را به خوبی توصیف کرده است. او می‌نویسد: «باید نشان داد که چگونه تمامی حیات یک قوم به نحوی کدر و آشفته، تصویری را منعکس می‌کند که از سوی بزرگ‌ترین نوابغ آن قوم عرضه شده است. این نوابغ محصول توده‌ها نیستند. اما توده‌ها تأثیرات آنان را نمایان می‌سازند» (نیچه، ۱۸۷۰، ص ۶۳). گفتار نیچه، مبین آن است که متفکران و نظریه‌پردازان اجتماعی قبل از آنکه واقعی باشند، خاستگاه طبقاتی و نجبگی دارند. نیچه با اشراف بر نحوهٔ شکل‌گیری انباشته‌های فکری و تجربه‌های فرهنگی، تمامی آن‌ها را در برابر واقعیت بنیادین به تعلیق (epoche) در می‌آورد. او با آگاهی از حقایق درون فهم نوابغ و تأثیرات بیرونی آن، سعی می‌کند تا مرز میان نجبگان و توده‌ها و عوام را آشکار کند. نیچه با حمله به اخلاق‌سازی نجبگان اشراف‌گرا، از تأثیرات تفکر نظری نوابغ بر رفتارها و انگیزش‌های توده‌های فراگیر انتقاد می‌کند. نیچه، نوابغ و نجبگان را که شاخص و بنیان‌گفتمان دانش و قدرت‌اند، عامل سازندهٔ اخلاق عمومی توده‌ها می‌داند. کانون مفاهیم درونی گفتار نیچه آن است که بستر تاریخ بشری مملو از واقعیت‌های ساختگی است. وقتی حیات فرهنگی یک قوم توسط نجبگان آن ساخته شود، واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی آن جامعه نیز بر پایهٔ تمایلات طبقهٔ برتر شکل می‌گیرد. طبق این منطق، دانش و قدرت به طبقهٔ نجبگان متعلق است؛ چرا که هم تأسیس‌کنندهٔ علوم مختلف بوده و هم ایجادکننده و توسعه‌دهندهٔ اهداف علوم در رفتارهای اجتماعی‌اند. حتی آگاهی‌های عمومی نیز نتیجهٔ مفاهیم و مقولاتی‌اند که برخاسته از دانش و قدرت‌اند؛ چرا که ویژگی دانش و قدرت، تولیدکنندگی حقیقت (Foucault, 1980, p.131) است و هدف آگاهی، رسیدن به حقیقت است. بنابراین، آگاهی‌های عمومی، خود ساختهٔ همان حقیقتی هستند که آگاهی‌ها در صدد دست یافتن به آن هستند؛ چراکه به گفتهٔ نیچه: «در تاریخ هیچ عرصه یا مسئله‌ای وجود ندارد که اهمیت ذاتی داشته باشد بل فقط عرصه‌های نفع مادی وجود دارند» (لچت، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴).

اما برای ما این مهم است که اخلاق‌ستیزی نیچه و خلع واقعیتی که از تاریخ می‌کند و نیز تخریبی که در بنیان‌های دانش و قدرت انجام می‌دهد، همان چیزی است که میشل فوکو آن را در چشم‌انداز جدید و روشمند بازتولید کرد. فوکو با طرح مباحث «دیرینه‌شناسی» و «تبارشناسی» و با ابداع «صورت‌بندی‌های گفتمانی» معانی دوره‌های مختلف تاریخی را از جدیدیت می‌اندازد. او با مطالعه روشمند ساخت‌گفتمان‌ها و دانش‌های گوناگون که مدعی عرضه نظریاتی در باره جامعه، افراد و زبان بوده‌اند، به دنبال کشف این مطلب بود که:

بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شد و در درون چه فضایی از نظم دانش بنیاد یافت، بر اساس چه مقولاتی پیشینی تاریخی... اندیشه‌ها پدید آمدند، علوم تأسیس شدند، تجربه و فلسفه‌ها بازتاب یافت، عقلانیت‌ها شکل گرفتند تا اینکه پس از مدتی کوتاه احتمالاً منحل و ناپدید شوند (دریفوس و رابینو، ۱۹۸۲، ص ۸۳).

فوکو با تحلیل ادوار تاریخی هر دوره، آن را در قالب یک «اپستمه» یا «نظام شناختی» تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر، فرآوری‌های علمی و مناسبات بخش‌های گوناگون هر دوره معرفتی را در قالب یک «نظام شناختی» توضیح می‌دهد. البته اپستمه مورد نظر فوکو «نوعی از دانش نیست بلکه به سخن ساده‌تر مجموعه روابطی است که در یک عصر تاریخی میان علوم، در سطح قواعد گفتمانی وجود دارد» (بشیریه ۱۳۸۴، ص ۱۷). فوکو بر خلاف تاریخ‌گرایان در پی کشف ذات درونی تاریخ برنیامده است و به دنبال معنابخشی به داشته‌های تاریخی نرفته است بلکه تاریخ را از بستر آن جدا ساخته و معنای درونی‌اش را معلق کرده است. فوکو تاریخ را به شکل شیء آزمون‌پذیری درآورده است. او بدون غرق شدن در اعماق معانی با «اپستمه» کردن کردارها و گفتارها به چگونگی شکل‌گیری آن‌ها و نحوه گسترش و تثبیت آن می‌پردازد. نگاه ستیزگرانه نیچه و نگرش ساختارشکنانه فوکو به تبار انسان و صورت‌بندی دیرینه‌های تاریخ آن، واقعی بودن درون ساختارهای فکری و علمی را با پرسش جدی مواجه می‌سازند تا جایی که هیچ گفتاری پیش از آنکه دیرینه‌اش مشخص شود، اعتبار پیدا نمی‌کند. نگاه تعلیقی نیچه و فوکو نسبت به انباشته‌های فکری در بستر تاریخ، نشان‌دهنده تأثیر قدرت و دانش در ساخت اجزای تاریخ است. از دیدگاه تعلیقی،

پایه‌های هر نوع اندیشه و نظریه‌ای با خطر فروپاشی روبه روست؛ چرا که بر پایه نگرش اخلاق‌ستیزی و صورت‌بندی‌های گفتمانی، هیچ نظریه‌ای و هیچ باور فکری‌ای جدیت درونی ندارد و نمی‌توان محتوای نظریه‌ها و اندیشه‌های تأثیرگذار را بر واقعیت درونی افراد تعمیم داد. بنابراین، در رویکرد تعلیمی به واقعیت، هر نوع معیاری که بتوان با آن میزان واقعی بودن نظریه‌ها و تجربه‌های فکری را سنجید، مورد تردید قرار می‌گیرد. از نظر ما نگاه تعلیمی جدا از اینکه فرآیند تاریخی را به صورت شی‌گونه درمی‌آورد و آن را آزمون‌پذیر می‌کند، در درون خود حالت پارادوکسیکال دارد؛ زیرا چنانچه نگاه تعلیمی را بپذیریم، در آن صورت اندیشه‌های نظری و تفکر اجتماعی - تاریخی نیچه و فوکو نیز به خودی خود در معرض تعلیق قرار داده‌ایم. برای برون‌رفت از این دور پارادوکسیکال، چاره‌ای جز تثبیت موضع نظری به عنوان یک اصل برای تحلیل واقعیت‌های بنیادین تاریخ نداریم. از نظر ما، برای عبور از چارچوب نگرش تعلیمی، لازم است تا نوعی ساختار نظری ارائه شود که ورای چارچوب تعلیق قرار می‌گیرد. ما برای این منظور، با راهیابی به درون صورت‌بندی‌های گفتمانی فوکو، به این ایده دست پیدا کردیم که می‌توان نظام اُپستمه فوکو را در درون همان نظام، تحلیل کرد و با استفاده از آن، ساختار نظری فراتر از آن را ارائه نمود. از دیدگاه ما، ایده «ساختارهای آگاهی‌بخش» بهترین گزینه ممکن برای خروج از نگاه تعلیمی است.

دلایل چنین انتخابی عبارت‌اند از: اولاً رویکرد ساختارهای آگاهی‌بخش جنبه تاریخمندی ندارد و همواره از بیرون تاریخ به درون آن می‌نگرد؛ دوم اینکه، ساختارهای آگاهی‌بخش، قبل از آنکه ساخته مفاهیم موجود باشند، نوعی «جوهر آوایی» (دو سوسور، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱) است. به عبارت دیگر، ساختارهای آگاهی‌بخش زمانی شکل می‌گیرند که «اندیشه و آوا به یکدیگر می‌پیوندند» (همان، ۱۶۳). «این پیوند پدیدآورنده یک صورت است» (همان). به عبارت دیگر، اگر شکل‌گیری ساختارهای آگاهی‌بخش را از نگاه سوسوری تبیین کنیم، حاصل آن را در دو توده بی‌شکل، یعنی در اندیشه و آوا خواهیم یافت. هیچ مفهوم پیشینی بر اندیشه و آوا تأثیرگذار نیست. پیوند اندیشه و آوا نقطه آغازین زایش آگاهی است. تلاقی اندیشه و آوا، روح زبان‌شناختی دارد و قبل از آنکه صورت مادی پیدا کند، همچون ابری در فضای ذهن حالت

بی‌شکلی دارد. آگاهی به لحاظ درون‌فردی بودنش، نظام‌مند و تجربه‌پذیر نیست. به گفته ارنست کاسیرر: «موقعیتی که آگاهی فردی در مورد اشیای عینی دارد، همانا تقابل با اشیاست» (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۳۵)؛ «زیرا آگاهی برای خود حالتی است کاملاً بیرون از علم» (همان). به عبارت دیگر، آگاهی آن شناخت نخستینی است که کاسیرر آن را «آگاهی حسی» یا «محتوای جهان ادراک» می‌نامد (همان).

به دلیل همین ویژگی‌هاست که ساختارهای آگاهی‌بخش، قادرند تا اعتبار واقعی تفکرات نظری را مورد پرسش قرار دهند و این بدان علت است که تفکرات نظری خود، تولیدکننده و تنظیم‌کننده آگاهی‌ها و شناخت‌های پسینی جامعه انسانی هستند. بنابراین، تفکرات نظری نمی‌توانند اعتباری بی‌نهایت داشته باشند؛ چرا که منشأ تکوینی آگاهی‌ها افراد هستند و آگاهی هر فردی با فرد دیگر متفاوت است. از این دیدگاه، تفکرات اجتماعی تنها یک نوع آگاهی از انواع آگاهی‌ها به شمار می‌روند و چه بسا عامل‌ها و کنش‌های بسیاری در شکل‌گیری تفکرات اجتماعی تأثیرگذار هستند که دیگر افراد اجتماعی آن‌ها را در فرآیند زندگی خود تجربه نمی‌کنند. بنابراین، نمی‌توان مناسبات و تجربیات زیستی و محیط‌کنشی افراد را در قالب یک کلیت فکری بیان کرد؛ برای مثال، رابطه یک فرد با خود و رابطه او با محیط پیرامونش متمایز از افراد دیگر است. هر فردی جهان خود را دارد و با جهان خویش تکرار می‌شود. تفاوت جهان‌ها موجب می‌شود تا افراد هر کدام در «معناسازی» و «معنایابی» از یکدیگر متفاوت باشند. بدین معنا، «معناسازی» و «معنایابی» هیچ کلیتی را بر نمی‌تابد و نمی‌توان ترکیب روانی اشخاص و کنش‌های فردی و اجتماعی آن‌ها را، همزمان بر همدیگر منطبق کرد. تفاوت‌های معناسازی و معنایابی افراد، سازنده منطق مناسبات واقعی آنهاست. به عبارت دیگر، «در مناسبات میان افراد، واقعیت تام و مشترکی وجود ندارد. آنچه به عنوان واقعیت خوانده می‌شود، در حقیقت، «خود واقعی» افراد است که منطبق بر ساختارهای آگاهی‌بخش نخستین است». بدین معنا، «خود واقعی» آزمون‌پذیر نیست؛ چرا که هر فردی تأثیر و تأثرات حسی خاص خود را دارد. تأثرات حسی، همان توده‌های بی‌شکل اندیشه و آواست که قبل از آنکه به هم پیوند بخورند، حالت حسی نامعلومی دارند که در زبان عامه ایرانی آن را «حس غریب» نام می‌برند. ارنست کاسیرر

«حس غریب» مورد نظر ما را با تعبیر دیگری بیان می‌کند. از نظر کاسیرر: «تأثرات حسی گوناگون می‌توانند به طرق مختلف واحدهای ذهنی متفاوتی ایجاد کنند، اختلاف این واحدهای تشکیل‌یافته بسیار است» (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۸۰). «بنابراین، هر فکر و اندیشه‌ای قبل از آنکه به قاعده و آزمون درآید، یک تأثر حسی فردی است» و زمانی که به واسطه آزمون، شکل فراگیری پیدا می‌کند، ناخواسته با تأثرات حسی و تجربه‌های ذهنی دیگران دچار تقابل و کشمکش می‌شود. دلیل این امر آن است که خود واقعی صرفاً معطوف به ادراک حسی است و تأثرات حسی به گفته دریدا: «خود را به توان تکرار من تسلیم می‌کند» (پین، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳). تکرار امور حسی در درون هر فردی متفاوت از فرد دیگری است. هنگامی که ادراک حسی به مرحله آگاهی می‌رسد، ساختارهای معناسازی و معنایابی نیز در درون افراد شکل می‌گیرد.

ایده معناسازی و معنایابی فرق میان «خود واقعی» با «واقعیت‌های خودساخته» را مشخص می‌کند. «خود واقعی» شامل ذهن نظری متأثر از تأثرات حسی و شهودی هر فرد است؛ اما واقعیت‌های خودساخته، سلطه یک «خود واقعی» بر ترکیبی از «خود واقعی‌های ناشناخته» است. خود واقعی معطوف به آگاهی‌های فردی مبتنی بر امور حسی آن است که در متن واقعیت بنیادین نهفته است؛ اما «واقعیت‌های خودساخته» یا واقعیت‌های مبتنی بر آگاهی‌های پسینی که از آن به عنوان «شناخت» نام می‌بریم، جنبه «تودستی»^۲ دارند و از «خود واقعی‌های معلق» تشکیل شده‌اند. به همین دلیل، «خود واقعی» هر قدر هم شناخته‌شده باشد، باز ناشناخته‌های بسیاری دارد که در «فراست» شناخت‌ها قرار دارد. «شناخت» توان راهیابی به تمامیت «خود واقعی» را ندارد. اما «واقعیت‌های خودساخته» به دلیل اینکه بازتولید «شناخت» هستند، دست‌یافتنی‌اند. موضوع «شناخت» از آن حیث که رابطه طبیعی ذهن و عین را بر هم می‌زند، جایگاه ابهام‌آمیزی دارد و دارای دوگانگی مفهومی است.

توضیح آنکه انسان نمی‌تواند هم در جایگاه موضوع شناخت و هم به عنوان فاعل شناسا در فرآیند شناخت قرار گیرد و این نوعی پارادوکس در فرآیند شناخت ایجاد کرده است. «نقل قول ریچارد برنشتاین» از فلاسفه‌ای مثل دیویدسون و رورتی در باره شناخت، مفهوم آن را آشکارتر می‌کند؛ برنشتاین می‌نویسد: «نفس مفهوم اینکه تفاوتی

وجود دارد، میان «چیزی» که شناخته شده است (و چارچوب های مفهومی متفاوت، آن را نیالوده‌اند)، با چارچوب‌های مختلف درک کردن یا دانستن مورد شک است» (برنشتاین، ۱۳۷۸، ص ۶۶). «رورتی» استدلال می‌کند که با وجود «تمایزی که میان کثرت و چندلایه‌های محسوسی (sensible manifold) که به ما داده می‌شود که با شرایط مفهومی (conceptual conditioning) آن (it) [داده‌ها] به وساطت ما وجود دارد،... چگونه می‌توانیم معرفت خود از جهان را توضیح دهیم که اساساً فهم ما آن را تنظیم کرده است» (همان). بنابراین، قاعده شناخت به اعتبار اینکه تفکیک‌کننده مرز میان ذهن و عین و عامل تکوینی «سوزه» از «ابژه» است، موجب گسیختگی واقعیت بنیادین می‌شود.

ورود شناخت به درون واقعیت بنیادین، آن را به دو واقعیت متمایز درون‌شناختی و فراشناختی بدل می‌سازد. در حالی که واقعیت درون‌شناختی ویژگی «پدیداری» دارد، واقعیت فراشناختی در «هستی» غوطه می‌خورد. واقعیت‌های درون‌شناختی، در «زمینه‌های مشترک زبانی» شکل می‌گیرند. اشتراک زبانی، مبین غلبه برخی از تأثرات حسی بر بسیاری از حالات جمعی است و این بدان علت است که زبان بنا به تعبیر دریدا: «زاده تخیلی است که احساس یا شور را برانگیخته یا به هر حال، به هیجان وامی‌دارد» (پین، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵). هیجان حاصل از سلطه تأثرات حسی یک اقلیت، تجربه متراکمی است که در هیئت شناخت، خود را بازمی‌نمایاند. «شناخت» به لحاظ «شناخت» بودنش، نیازمند مناسبات اجتماعی بر پایه زمینه‌های مشترک زبانی است. زمینه‌های مشترک زبانی، نوع مناسبات اجتماعی را تعریف می‌کند و مناسبات اجتماعی بر اساس زمینه‌های مشترک زبانی «پدیداری بودن» این عرصه را آشکار می‌سازند. اما واقعیت فراشناختی، از زمره «فراستی» هاست؛ یعنی همواره در حال گشوده شدن است و تمامی و انتها ندارد؛ چرا که نهایت ندارد و هرچه بیشتر آشکار شود، باز چشم‌اندازی از امکان کشف شدن بیشتری را در برابر قوه شناخت قرار می‌دهد. از این رو، تمامی «انباشت‌های فکری و تجربی» بشر از جنس شناخت است و جنبه «پدیداری» دارد، ولی واقعی نیستند. بنابراین، شناخت حد حائل میان خود واقعی با واقعیت‌های عینی است. خود واقعی در امتداد استمرار تلاقی‌های اندیشه و آوا، تداوم دارد و کسی از خود

واقعی‌هایی که در آینده شکل می‌گیرد، هیچ آگاهی ندارد. به هر حال، خود واقعی یک جهان تمام‌نشدنی است.

از این دیدگاه، می‌توان خود واقعی را در دو وجه آن تبیین کرد که یک وجه آن «خود واقعی تجربه‌شده» است که به آن می‌توان جنبه پدیداری داد و وجه دیگر آن «خود واقعی پنهان» است که در عین حال، دارای قابلیت همواره در حال گشوده شدن است؛ یعنی همواره در مسیر گشوده شدن قرار دارد. به عبارتی، می‌توان از نگاه هستی‌شناختی نیز به آن نگرست. به عبارت دیگر، نیستی‌های خود واقعی در رابطه با هستی بازگشوده می‌شود. «کثورگ ویلهلم فردریش هگل» (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) در باره چگونگی راهیابی به نیستی می‌گوید: «اگر نتوانیم از هستی آگاه باشیم، به یقین نمی‌توانیم در باره نیستی اطلاعی داشته باشیم» (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، ص ۱۶۸). از نگاه رابطه هستی و نیستی، خود واقعی وجوه دوگانه‌ای پیدا می‌کند؛ یعنی اگر چنانچه، خود واقعی را در قواعد هستی‌شناختی متوقف کنیم، در نهایت، به آن صورت تجربی داده‌ایم و در چارچوب ساختارهای پدیدارشناسی به آن پرداخته‌ایم. یا اگر بخواهیم خود واقعی را همان گونه که هست و همچنان که در حال هست شدن است، مطالعه کنیم، لازمه آن فراتر رفتن از قواعد موجود و تأمل در نیستی‌های هستی‌بخش است. به عبارت دیگر، برای فهم خود واقعی باید از جایگاه هستی‌شناسی به کشف نیستی‌ها پردازیم که در ورای شناخت گونه‌های هستی است و جنبه بی‌شکلی دارند. در اینجا تمایز میان واقعیت بنیادین یا همان خود واقعی از پدیدار ما را به مفهوم روشن‌تری می‌رساند.

تمایز «واقعیت بنیادین» از «پدیدار»

پدیدارها قبل از آنکه شکل واقعی پیدا کنند، در ذهن پدیدآورنده‌شان مراحل شکل‌گیری خود را طی می‌کنند. پدیدارها اگر واقعی هم باشند، باز پدیده‌هایی هستند که به ادراک انسان درمی‌آیند و هر آنچه خارج از ادراک اوست، برای عامل درک‌کننده یا به عبارتی برای فاعل شناسا دست‌نیافتنی است. بنابراین، واقعیت‌های پدیداری را باید انضمامی از «واقعیت بنیادین» بدانیم. پدیدارها به دلیل اینکه در «من استعلایی (transcendental self) شکل می‌گیرند، جنبه «شناختی» پیدا می‌کنند. «من استعلایی تفحص می‌کند که به همه

موجودات و از جمله به بدن خودش، به شخصیت خودش و به فرهنگ و تاریخی که به عنوان هیئت بخش نفس تجربی خویش می‌سازد، «معنا ببخشد» (دریفسوس و رابینو، ۱۹۸۲، ص ۵۰).

متفکران مشهوری هم مثل «امانوئل کانت» (۱۷۲۴-۱۸۰۴م.) و «رنه دکارت» (۱۵۹۶-۱۶۵۰م.) و «لایبنیتس» (۱۶۴۴-۱۷۱۶م.) و دیگران... با شیوه‌های خردگرایی، مفاهیم «من استعلایی» و «ذهن استعلایی» را توسعه بخشیدند و از آن طریق به حوزه تجربه‌گرایی و پدیدارشناسی روی آوردند. کانت از برجسته‌ترین متفکران عرصه شناخت و پدیدارشناسی است. او با عبور از قضایای متافیزیکی و با پشت سر گذاشتن محسوسات به جهان منظم رسید. به اعتقاد کانت، «فکری که آن را درک می‌کند، نظم دهنده است و در مرحله اول، این تجربیات را چنان طبقه‌بندی می‌کند که سرانجام، آن را به شکل علم و فلسفه درمی‌آورد. اصول و قوانین فکر، اصول و قوانین اشیاء هم است» (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۲۴۵). کانت از راه نظام فلسفی «من استعلایی» به واقعیت عینی رسید. کانت هر آنچه عینی و ادراک شدنی باشد، «پدیدار» نامید و اشیای دست‌نیافتنی یا ادراک‌نشدنی را «ناپدیدار» خواند (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، ص ۱۶۲). به این ترتیب، پدیدارشناسی کانت در دستگاه فلسفی هگل به «تاریخ فرهنگ گسترش یافت» (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

هگل با ترکیب هم نهاد هستی و نیستی به حکم «جهان، شدن است» (همان)، نایل شد و با ارائه منطق دیالکتیکی به پدیده‌شناسی روح (یعنی صورت‌هایی که روح در آن‌ها تحقق می‌یابد)، روی آورد (همان، ص ۱۶۹). در همین راستا، «ادموند هوسرل» که در ابتدا به چگونگی ساخته شدن جهان پرداخته بود، بعدها در ادامه سیر مطالعاتی خود آن را به فراسوی ادراکات حسی و پهنه «هستی‌شناسی عمومی» (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۳۲) وارد کرد. هوسرل در نهایت، «ذهن استعلایی» را به عنوان عامل قوام‌بخش جهان معرفی می‌کند و از این راه، به «جهان تجربه زنده و مشترک» (همان، ص ۳۸) و یا «جهان زندگی» (همان، ص ۳۷) دست می‌یابد. هوسرل با طرح جهان‌زندگی به فکر تأسیس علم نوین برای «تشخیص ویژگی‌های خاص جهان زندگی و طرق کشف آن» (همان، ص ۴۰) می‌افتد.

هایدگر (Heidegger) نیز از فلاسفه اولیه پدیدارشناسی و تنها کسی است که هستی‌شناسی را آن گونه که هست، مورد توجه قرار می‌دهد. هایدگر بر خلاف اسلاف خود، شیوه نوینی را در مطالعات هستی‌شناسی پایه‌ریزی کرد. او با برانداختن ایده جدایی «سوژه» از «ابژه»، «نظریه «من استعلایی» را که از زمان دکارت تا هوسرل بر مباحث فلسفه استیلا یافته بود و آدمی را همچون سوژه‌ای خارج از جهان ترسیم کرده بود، در پناه طرح «در-جهان-بودن» (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۴۳) به نقد کشید و با رد «اعتقاد به واقعیت داشتن» «جهان خارجی»، به اثبات این اصل پرداخت که «هیچ چیز در رابطه ما با جهان نیست که پایه‌ای برای پدیده اعتقاد به جهان فراهم آورد» (همان، ص ۴۴). هایدگر می‌گوید: «هیچ شیئی مطابق با کلمه و معنای «هستی» نیست... هستی خود به معنایی کلاً متفاوت و بنیادی‌تر از هر وجودی به خود این کلمه وابسته است...» (هایدگر، ۱۹۸۷، ص ۷۸-۷۹). بدین ترتیب، حقیقت به هیچ وجه عبارت از مطابقت میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی به معنای همانندی یک «فاعل شناسنده» با یک «فعل مورد شناسا» نیست» (هایدگر، ۱۹۸۷، ص ۲۶۱). هایدگر با مبنا قرار دادن هستی، «هر فهمی را در قالب هرمنوتیکی به فهم بنیادین یا همان فهم پیشینی ارجاع می‌دهد» (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). آغاز شناخت از فهم پیشینی صرفاً با برداشت درونی و کنش فردی ممکن می‌شود و به واسطه «تأویل» جنبه خودخوانده‌ای پیدا می‌کند. هایدگر در ارائه دیدگاه‌های خود، عمیق‌ترین مفاهیم فلسفی را تولید می‌کند و با شکافتن نظریه‌های پیشین هستی‌شناسی، دستگاه هستی‌شناختی نوینی را پایه‌ریزی می‌کند که در آن انسان فاعل شناسا با جهان مورد شناسا یکی می‌شود و از درون جهان به آن می‌نگرد. از نگاه هایدگر، سوژه و ابژه و عین و ذهن «در جهان» یکی می‌شوند. هایدگر با ایجاد روابط منطقی میان موجودات و انسان «در جهان»، رابطه انسان را پله پله به سطح روابط «زندگی روزمره» می‌رساند. هایدگر در همین رابطه می‌گوید: «در زندگی روزمره وضع ذهنی و فهم کلام «آنها» [انسانها] حاکم می‌شود و گشودگی (disclosure) هستی انسان جای خود را به فروبستگی (closure) می‌دهد» (بزرگی، ۱۳۷۴؛ Bimel, 1977, pp.82-90). او فروبستگی هستی انسان را موجب از خودبیگانگی و اختلال پنهان در هستی با دیگران می‌داند. از نظر هایدگر، فاصله و تفاوت انسان با دیگران زمینه‌های استبداد پنهان را

فراهم می‌سازد و استبداد پنهان «مروج روزمرگی (everydayness) می‌شود» (همان). بدین ترتیب، از نگاه هایدگر انسان روزمره، هستی غیراصیل و از خودبیگانه‌ای دارد. نگاه هایدگر به «عصر تصویر جهان» (هایدگر، ۱۹۸۷) نیز تابعی از مفهوم هستی‌شناسانه او در رابطه با زندگی روزمره است.

این همان چیزی است که «مایکل سیمرمن آن را «پدیدارگرایی هستی‌شناختی» (ontological phenomenism) می‌نامد» (حنایی کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶). هایدگر با اینکه نگرش‌های پدیدارشناختی را رد می‌کند، اما خود نوع خاصی از پدیدارشناسی را رقم می‌زند که «زندگی روزمره» هم از نتایج آن است. نگاه دوجهی هایدگر به هستی‌شناسی، او را به همان نقطه‌ای می‌رساند که پیش از او کسانی مثل کانت، هگل، دیلتای و هوسرل به آن رسیده بودند؛ برای مثال، دیلتای جهان پدیداری هگل را با «زندگی» و «زمان» گره زد. زمان از نظر او عبارت از تاریخ فرهنگ، و زندگی عبارت از تجربه‌های شخصی زنده ما از تاریخ و فرهنگ اجتماعی و تینات روح انسانی است. این تجربه‌ها از سوی دیگر «جهان را برمی‌سازند» (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۲۹). پس از دیلتای، ادموند هوسرل با این ادعا که همه فلسفه‌های قبلی بدون بنیان هستند، سعی داشت «دوباره همه چیز را بر مبنای یقین بنا سازد» (کالینز، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵). هوسرل «محتوای آگاهی را آنچنان که ظاهر می‌شود، مد نظر قرار می‌دهد» (همان). او بر این اساس، واقع بودن هستی را به واسطه داده‌های آگاهی ممکن می‌داند. در واقع، بدون آگاهی، هستی نیز وجود ندارد. تقدم داشتن آگاهی بر هستی در پدیدارشناسی هوسرل آن را به «من استعلایی» کانت پیوند می‌زند.

پدیدارشناسی و هستی‌شناسی در ظاهر دو حوزه فکری مجزا از هم را تشکیل می‌دهند. اما در بازگشت از مفاهیم بنیادی، در یک نقطه به هم مربوط می‌شوند و یک قاعده و رای قواعد فلسفی را در پیش روی ما قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، تفکر پدیدارشناسی و هستی‌شناسی پس از چرخش طولانی در ژرفای مفاهیم فلسفی به قاعده زندگی روزمره تن در می‌دهند و با بازگشت به سطحی‌ترین روابط زندگی اجتماعی، نوعی نگرش محافظه‌کارانه را برای تثبیت وضع موجود فراهم می‌کنند؛ یعنی به گونه‌ای، واقعی بودن واقعیت‌های ساختگی را اثبات می‌کنند.

بنابراین، با وجود تمایز مفهومی میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی، تفاوت اساسی در شکل عملی آن دو دیده نمی‌شود. اما چرا چنین گشت‌وگذار چرخش‌واری در اندیشه‌ها به وقوع می‌پیوندد؟ علت آن را باید در نحوه نگارش به رابطه هستی و نیستی جستجو کرد. باید توجه داشت که مفاهیم به واسطه ادراک انسانی گشوده و آشکار می‌شوند. ادراک انسان با ویژگی‌های طبیعی و با نیازهای او رابطه مستقیم دارد. ویژگی‌های طبیعی انسان همان را تولید می‌کند که مطابق با شئون نیازهای مادی و معنوی اوست. انسان توانایی گریز از خود و نیازهای وجودیش را ندارد. البته، در این باره، نباید امتداد انسان با هستی را در رابطه با «شناخت دکارتی» تفسیر کرد. در شناخت دکارتی میان اندیشه و بدن انسان فاصله می‌افتد. به اعتقاد دکارت «نفس جوهر (substance) به کلی متمایز از بدن است.... مفهوم کلی ما از نفس یا اندیشه، خود مقدم بر مفهومی است که از بدن خود داریم» (دکارت، ۱۳۷۴، ص ۴۳). اما از نظر ما، هستی تا آنجا برای انسان حضور دارد که با هستی انسان یکسان باشد. گرچه این اعتقاد هم وجود دارد که «این انسان نیست که از اجزای جهان ساخته شده بلکه این جهان است که از اجزای تن آدمی پدید آمده است» (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲). از این دیدگاه، کشف هستی امری بی‌حاصل است. چون انسان در هستی حضور دارد و هستی نیز در انسان وجود پیدا می‌کند. بدن و اندیشه توأمان متعلق به موجود انسانی‌اند و انسان متعلق به هستی خویش است. به عبارت دیگر، «انسان در جستجوی هستی، خویشتن خود را می‌کاود». آشکار شدن هستی در وجود او، به معنای انبساط وجودی اوست. این بدین معناست که انسان به میزان استعداد وجودی خود، خویشتن را توسعه می‌دهند. بنابراین، مفهوم هستی‌شناسی به معنای همان توسعه گستره انسانی است. به همین دلیل است که گشت‌وگذارهای هستی‌شناسی به پدیدارشناسی ختم می‌شود و پدیدارشناسی سر از زندگی روزمره در می‌آورد. «تنها واقعیت باقی‌مانده از این جستجوها، شور جستجوگری برای یافتن واقعیت است». اما در اصل هیچ واقعیتی وجود ندارد و واقعیت بنیادین، دست‌نیافتنی است. واقعیت همانند آن مفهومی است که به گفته دریدا «همچون شطرنجی بی‌انتهاست که در آن هیچ گاه به حضور یا معنایی حاضر نمی‌رسیم. در این بازی، گرچه چیزی به دست می‌آوریم، چیزی را هم از دست می‌دهیم»

(Derrida, 1982). از این رو، تنها راه ممکن برای فهم واقعیت بنیادین، کشف سلسله‌وار رابطه «معنا» با واقعیت است که محل ظهور ساختارهای آگاهی‌بخش است.

واقعیت همان معناست

واقعیت، از آن رو واقعیت خوانده می‌شود که در چیزی، به غیر از خودش، ظهور پیدا می‌کند. آن چیزی که واقعیت را آشکار می‌سازد، ادراک انسانی است. اما خصوصیت ادراک انسانی معناسازی است. و این بدان معناست که واقعیت حاصل «معنا» است. معنا به واسطه اینکه توسط ادراک فردی، ساخته می‌شود، بدون بنیان است و در عین حال، بنیان‌گذار واقعیت‌هاست؛ چرا که معنا در درون انسان ساخته می‌شود و به گفته فوکو، «منبع معنای انسان دست‌نیافتنی است و خود این حقیقت را تنها می‌توان با جستجو برای یافتن هر گونه منبعی و ناکامی در این جستجو آموخت» (دریفوس و رایینو، ۱۹۸۲، ص ۱۱۳).

منظور ما از «معنا» صرفاً، واژه مصطلح و بدیهی در خصوص فهم محتوای الفاظ نیست بلکه معنا از نظر ما، اولین کنش انسانی با چیزی است که قبل از آن، برای او ناشناخته بوده است. کنش ابتدایی انسان با شیء و یا موضوعی، هیچ معنای «شناختی» ندارد بلکه یک رابطه حسی همراه با حیرت و واکنش غریزی است. اولین کنش انسانی، مقوم ظهور واقعیت بنیادین است. به عبارت دیگر، پس از آنکه واقعیت خود را برای فهمیده شدن آشکار می‌سازد، معنا نیز به تدریج از ذهن فاعل شناسا به درون آن تزریق می‌شود، به طوری که واقعیت، هم‌ذات معنا و معنا، هم‌ذات واقعیت پنداشته می‌شود. هیچ چیزی و هیچ موضوعی در ادراک انسان جز با «معنا» شکل نمی‌گیرد. حتی میشل فوکو هم که تلاش می‌کرد تا با برانداختن معنا، ساختارهای تاریخی را در قالب «صورت‌بندی‌های گفتمانی» تبیین کند، ناخواسته وارد عرصه معنا شد. او که خود را همواره ناظری بی‌طرف می‌دانست، بعدها در یک چرخش فکری به این اصل اعتقاد پیدا کرد که «جدی بودن، ساده‌لوحی نیست بلکه اجتناب‌ناپذیر است؛ ما «محکوم به معنا» هستیم» (دریفوس و رایینو، ۱۹۸۲، ص ۱۷۹). از محکوم بودن به معنا می‌توان استنتاج

کرد که معنا محکوم به واقعیتی است که در برابر انسان آشکار می‌شود و واقعیت همان معنایی است که در رابطه با همدیگر خود واقعی را بنیان می‌نهند.

بر این اساس، کشف واقعیت جز با معنا ممکن نیست. البته معنا امری جدا از «آگاهی» و «شناخت نخستین» است. آگاهی و شناخت نخستین، پس از تولید معنا شکل می‌گیرند. معنا محتوا ندارد بلکه خودش، عین محتواست، اما آگاهی و شناخت نخستین دارای محتوای معنایی هستند. معنا زیربنای همه آگاهی‌ها و شناختهاست. بنابراین، بنیان واقعیت معطوف به معناست.

معنای اندیشیده و خود واقعی نااندیشیده

ما در این مقاله، مقوله معنا را به دو سطح «اندیشیده» (contemplated) و «نااندیشیده» (uncontemplated) تقسیم کرده‌ایم. از نظر ما، معنای «اندیشیده»، شامل داده‌های فکری نظریه‌های مختلف فلسفی و اجتماعی است که بر فرآیند زندگی عمومی تأثیرگذارند. اما معنای «نااندیشیده» آگاهی فرومانده در «خود واقعی» افراد است. هرچه معنا نااندیشیده باشد، به همان میزان بنیادی‌تر و واقعی‌تر است. بر این اساس، معنای اندیشیده بدون خلوص پیشینی است. هر معنای پیشینی به محض اندیشیده شدن تبدیل به محتوای آگاهی و شناخت نخستین می‌شود. آگاهی و شناخت پس از وارد شدن به عرصه عمومی، نظام‌های دانش را تشکیل می‌دهند. نظام‌های دانش، به طور خواسته و یا ناخواسته در عرصه عمومی به گردش درمی‌آیند و تولید قدرت می‌کنند و هژمونی ارزش‌های اخلاقی و هنجاری را برای توده‌ها رقم می‌زنند. این بدان معناست که اندیشیده‌های نخبگان، بر بسیاری از خود واقعی‌های نااندیشیده (uncontemplated real self) سلطه پیدا می‌کند و مطابق قاعده دانش و قدرت، اندیشه‌ها خود را در هیئت واقعیت تثبیت می‌کنند. این در حالی است که مطابق اصل «معناسازی» و «معنایابی»، واقعیت در پیش هر فردی متفاوت با فرد دیگری است. تکثیر و تحمیل معنای اندیشیده بر کثیری از معانی نااندیشیده، تمامی ساختارها و ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای اجتماعی را معلق می‌کند؛ یعنی بنیایی بودن و ریشه‌دار بودن ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را به پهنه تردید می‌راند.

معنای اندیشیده با نام‌زدایی از خود تمامی تولیدات فکری و اخلاقی و ارزشی را به مثابه یک واقعیت طبیعی بر سرنوشت حال و آینده معانی نااندیشیده مسلط می‌کند. «فرآیند طبیعی شدن به این معناست که مردم در زندگی روزمره این پدیده‌ها را مسلم فرض می‌کنند. پدیده‌ها بخشی از محیط روزمره می‌شوند» (گیبینز و بوریرم، ۱۳۸۱، ص ۷۶). معنای اندیشیده با ایجاد محیط طبیعی‌شده بستر تاریخ را بنیان‌گذاری می‌کند. تاریخ بافته‌ای از سلسله‌تحمیل‌ها و سلطه‌هاست. تاریخ تکرار بی‌پایان ایزه‌ها و سوژه‌های متفاوتی است که در قالب یک واحد مفهومی و ساختاری امتداد یافته است. با آشکار شدن رابطه معنا با واقعیت و نیز کشف تمایز معنای اندیشیده با معنای نااندیشیده، می‌توان در اینجا روش جدیدی را برای درک «خود واقعی» و «واقعیت‌های خودساخته» ارائه کرد. معنای نااندیشیده مبنای تمامی واقعیت‌هاست. خود واقعی، در برگیرنده تجربه‌های انتشارنیافته فردی است که معناسازی و معنایابی در آن معطوف به شرایط زیستی و سائقه‌های روانی است. اما در مقابل، معنای اندیشیده‌شده کثرتی از سلسله معانی تاریخمند است که دانش و قدرت در شکل‌گیری آن، تأثیر مستقیم داشته است. اندیشیده‌های خود واقعی‌های منتشرشده، اساس و بنیان‌های بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و هنجاری جوامع را تشکیل می‌دهند.

خود واقعی یا معنای نااندیشیده، ویژگی «خود تولیدی» دارد و به نوعی، قرینه‌ای از اندیشه «اکسپرسیویسم» (expressivism) (بیانگرباوری) است. اکسپرسیویسم «سمت‌گیری زندگی آن دسته از مردمی است که دوست دارند برای خودشان باشند، کسانی که زندگی‌شان را سفر کشف و روایتی از «خود» می‌بینند. هدف زندگی در چارچوب اکسپرسیویستی نشان دادن «خود» در گروه‌بندی‌های شفلی و سبک‌های زندگی متنوع است» (گیبینز و بوریرم، ۱۳۸۱، ص ۹۲). اما واقعیت‌های ساختگی خصلت «تقلیدی» دارند. بر این اساس، همه تفکرات نظری و فرآورده‌های فرهنگی و سبک‌های گوناگون هنری و مظاهر فنی در آن، به گونه‌ای تقلیدی هستند. به عبارت دیگر، تمامی اندیشه‌های نظری و هنری و فنی، از لحظه‌ای که از خود واقعی جدا می‌شوند و اشاعه می‌یابند، شکل تقلیدی پیدا می‌کنند. تقلید سطوح مختلفی دارد؛ هدف تقلید در سطوح اولیه، بالا بردن و برتری دادن به محتوای «خود تولیدی» است؛ سطح

دیگر تقلید، اشاعه فراگیر محتوای برتر است. سطوح اولیه تقلید مزوجی از خود تولیدی و تقلید است. امتزاج خود تولیدی و تقلید در موضوع هنر ملموس‌تر است. چون هنر «از طریق نشانه عمل کرده و از طریق تقلید تأثیرگذار می‌شود» (پین، ۱۳۸۰، ۲۳۹). اما در سطح فراگیر، تقلید به شکل مد درمی‌آید. در مد ابتکار و خلاقیت فردی مؤثر، وجود ندارد. تنها شور همگون‌شدگی با هنر است که موجب تقلید می‌شود.

با این حساب، اصل خود تولیدی و تقلیدگری نشان‌دهنده تأثیراندیشه‌های تکثیری بر توده‌های کثیر است. بر اساس قاعده تکثیر اندیشه و تأثیر فراگیر آن بر توده‌های کثیر، دیگر، هیچ نظریه‌ای اعتبار واقعی ندارد. چرا که منشأ تمامی نظریه‌ها خود واقعی نظریه‌پردازان آنهاست و نمی‌توان، خود واقعی چند نظریه‌پرداز نخبه را بر جمع بسیاری از توده‌ها تحمیل کرد. تفکرات نظری و فرآورده‌های فرهنگی، با عبور از غربال «خود واقعی»، واقعیت دیگری پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، «خود واقعی» در مقام آگاهی بنیادین، می‌تواند تمامی تفکرات نظری و اندیشه‌های اجتماعی را از خود عبور دهد و میزان واقعی بودن آن را با خود محک بزند. در مقیاس‌های اجتماعی نیز، می‌توان مدل خود واقعی را به عنوان یک روش آزمونی به کار برد؛ مثلاً مدل خود واقعی در تشخیص تفاوت جوامع و تفکرات نظری مختلف مناسب‌ترین معیار سنجش به حساب می‌آید که نمونه آن جامعه ایرانی است که در زیر به آن می‌پردازیم.

جامعه ایران و نظریه اجتماعی

جامعه ایران در مقایسه با جوامع متکثر دارای ویژگی‌های «خود واقعی» و «نااندیشیده» است. البته مقایسه جامعه ایران با جوامع دیگر نمی‌تواند سرپوشی بر عناصر معلق فرهنگی و فکری در آن باشد. بسیاری از عناصر فکری و فرهنگی در ایران جنبه ساختگی دارد. حتی بسیاری از باورهای اعتقادی در ایران متکثر از طبقه نخبگان است. صورت‌های تقلیدی و مدهای گوناگون رفتاری و فکری در جامعه ایران، امکان باور به خود واقعی را با مشکل مواجه ساخته است. شکل‌بخشی به بافت پویولیستی، نمایان بودن تظاهرات احساسی و عاطفی در روابط اجتماعی، کم‌رنگ بودن مسئولیت اجتماعی افراد جامعه و رفتارهای جهشی و جنبشی پیش‌بینی‌ناشدنی مردم ایران، همگی مبین

تقلیدگری در متن واقعیت‌های ساختگی است. اما همین جامعه ایران در رابطه با کانون‌های نظریه‌پردازی و تولید فکر اجتماعی در ردیف «خود واقعی» قرار می‌گیرد؛ چرا که از دیدگاه جهت‌گیری مطالعات جامعه‌شناسی، تقریباً هیچ نظریه بومی‌ای^۳ در دهه ۱۳۷۰ ش. در باره مسایل ایران نوشته نشده است. نوشته‌های جسسته و گریخته‌ای هم که وجود دارد، بیش از آنکه تبیین‌کننده و ارائه‌دهنده مدل بومی باشند، بیشتر به نقد ناموزون مسایل ایران پرداخته‌اند. بستر فکری نقادی اغلب، منطبق بر شرایط بومی نیست. به عبارت دیگر، به جای آنکه نقدکننده خود را به مسائل و پدیده‌های جامعه ایرانی نزدیک کند، مسائل اجتماعی را به ساختار فکری خود که مغایر با شرایط متنی است، همسو می‌کند؛ بدین معنا که کلیت مسائل اجتماعی را از خود عبور می‌دهد. به عبارت دیگر، منتقدان جامعه ایران، خود واقعی خود را تکثیر می‌کنند. به همین دلیل امتداد خود واقعی منتقدان جامعه ایران از «مشترکات زبانی» فراتر نرفته است و به همین دلیل، پیش‌بینی‌های آن‌ها در عمل اغلب نادرست است.

بنابراین، جامعه ایران با وجود داشتن سلسله واقعیت‌های ساختگی تاریخ‌مند، در مقایسه با جوامع دیگر، از خود واقعی بنیادین برخوردار است.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله، بر آن بودیم تا با طرح یک مدل سنجشی به چگونگی شکل‌گیری واقعیت‌های ساختگی بپردازیم و از میان آن به واقعی و رای واقعیت‌های موجود دست پیدا کنیم. در همین رابطه و توجه به اصل «معناسازی و معنایابی» کشف کردیم که معناسازی و معنایابی متعلق به خود واقعی است. سپس برای تبیین خود واقعی، تمایزات واقعیت با پدیدار را به تفصیل تحلیل کردیم. با گشت‌وگذار در درون مفاهیم هستی‌شناسی و پدیدارشناسی به سطح مشترک آن دو که همان زندگی روزمره بود، بازگشتیم. در مرحله بعد به تبیین رابطه واقعیت و معنا، رو آوردیم و اثبات کردیم که واقعیت در معناست و معنا در واقعیت حضور دارد و اینکه هر دو در درون انسان شکل می‌گیرند. رابطه هم‌ذات بودن واقعیت و معنا در درون انسان و با سازنده خود واقعی است که معیار جدایی واقعیت بنیادین از واقعیت‌های ساختگی است. قاعده تبیینی تمایز

خود واقعی با واقعیت‌های ساختگی، اصل معنای اندیشیده و معنای نااندیشیده است. معنای اندیشیده خود واقعی افراد خاص، بر توده بسیاری از افراد تحمیل می‌شود. این در حالی است که توده‌های اجتماعی به لحاظ نداشتن دانش و قدرت امکان تأثیرگذاری بر پیرامون خود را ندارند. بنا بر اصل خود واقعی، تمامی نظریه‌ها و اندیشه‌های اجتماعی با پرسش جدی مواجه می‌شوند و بنیان‌های آنها، به چالش کشیده می‌شود. نگاه به مسائل ایران و انطباق آن با خود واقعی، وجه دیگری از بحث را در بر گرفت؛ به خصوص آنکه ما توجه داریم که صرف‌نظر از سنت فلسفی که در آن نظریه‌پردازی صورت می‌گیرد و به دلایل متعدد تاریخی در ایران موجود نبوده است، هنوز می‌توان نبود فعالیت نظری در ایران را تبیین کرد. تبیین مسائل ایران بر اساس اصل خود واقعی، نشان می‌دهد که بسیاری از اجزا و عناصر فرهنگی و فکری در ایران به صورت معلق در جریان است. از سوی دیگر، مسائل ایران در قالب‌های فکری و مدل‌های نظری غیربومی مگر برخی تلاش‌های دانشکده علوم اجتماعی مطالعه می‌شوند که نتیجه‌ای مغایر با شرایط واقعی جامعه ایران به دست می‌دهند. به عبارت دیگر، جامعه ایران در درون خود دارای ساخت خود واقعی و واقعیت‌های ساختگی است، اما در نسبت با کانون‌های نظریه‌پرداز بیرونی شکل خود واقعی دارد.

یادداشت‌ها

۱. این برداشت یا اقتباسی از نظام ایستمولوژیک فوکو است.
۲. «تودستی» به این معناست که واقعیت‌ها شناخته‌شده و در دسترس قرار می‌گیرند و تجربیات مشترک، حضور آن‌ها را برای ما مسجل می‌کنند.
۳. البته نباید از برخی تلاش‌های دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در دهه ۱۳۷۵ به بعد غافل بود. این تلاش‌ها در نظریه‌پردازی حوزه فرهنگی توسط تنی‌چند از اساتید آن دانشکده برجسته بوده است.

کتابنامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و هرمنوتیک. تهران: انتشارات گام نو. چاپ دوم.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴). «مقدمه مترجم» بر کتاب: میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. نوشته هیوبرت دریفوس و پل رابینو ۱۹۸۲. تهران: نشر نی. چاپ چهارم.
- برگر، پترال و توماس لوکمان (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات اندیشه‌های عصر نو. چاپ اول.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۷۸). «علم و عقلانیت و فاقد مشترک بودن». مترجم یوسف اباذری. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی. شماره ۱۵. پاییز.
- بزرگی، وحید (۱۳۷۴). دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل، تأویل‌شناسی، پسانوگرایی، نظریه انتقادی. تهران: نشر نی. چاپ دوم.
- پین، مایکل (۱۳۸۰). لکان، دریدا، کریستوا. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: انتشارات موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چاپ اول.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۴). گذار از مدرنیته: نیچه، فوکو، دریدا. تهران: انتشارات آگاه. چاپ اول.
- حنایی کاشانی، محمدسعید (۱۳۷۵). «دگر، انسان، هستی». فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی. شماره ۱۱ و ۱۲. پاییز و زمستان.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۹۸۲). میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چاپ چهارم.
- دکارت، رنه (۱۳۷۴). اصول فلسفه. مترجم: منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی. چاپ دوم.
- دووانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی. چاپ نهم.
- دو سوسور، فردیناند (۱۳۸۲). دوره زبان‌شناسی عمومی. ترجمه کوروش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.

- لجت، جان (۱۳۷۸). پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پساامدرنیته. ترجمه محسن حکیمی. تهران: انتشارات خجسته. چاپ دوم.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). فلسفه صورت‌های سمبلیک، جلد دوم: اندیشه اسطوره‌ای. مترجم: یدالله موذن. تهران: انتشارات هرمس. چاپ اول.
- کالینز، رندل (۱۳۷۹). «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوتس، گارفینگل». مترجم: شهرام پرستش. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی. شماره ۱۷. زمستان.
- گیبینز جان. آر/بوریمر (۱۳۸۱). سیاست پست‌مدرنیته. ترجمه منصور انصاری. تهران: انتشارات گام نو.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۲). فلسفه، معرفت و حقیقت. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: انتشارات هرمس. چاپ دوم.
- هالینگ دیل. ر. ج (۱۳۷۰). مبانی و تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبدالحسن آذرنگ. تهران: سازمان انتشارات کیهان. چاپ دوم.
- هال، استوارت (۱۳۷۴). «مقاله مرام و نظریه ارتباطات». در کتاب: بازنگری در ارتباطات، مسائل مربوط به نگاره‌ها. گروه ویراستاران. مترجم: محمود صدری. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها. چاپ اول.

- Babbie, Earl (2001). The Practice of Social Research, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Bimel, Walter, (1977). Martin Heidegger, Trans. By J. L. Mehta. London: Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, Jacques, (1982). Margins of philosophy, Trans. by Alan Bass, Chicago: University of Chicago press.
- Foucault M. (1980). Michel Foucault: power and knowledge ,ed. C. Cordeon, (Hassocks, Sussex), p. 131.
- Heidegger, Martin (1987). An Introduction to Metaphysics, Tr. Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرنال جامع علوم انسانی