

مفهوم زمان اجتماعی از دید جرج هربرت مید و ماکس شلر*

نوشته مانفرد فرینگز
ترجمه علی قیصری



یادداشت مقدماتی ^{شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی} در باب اشکال، گونه‌ها و روشهای تفکر با اشکال، گونه‌ها و روشهایی که بر طبق آن انسانها روابط اجتماعی خود را قوام می‌بخشند، وابستگی متقابل داشته باشند. همچنین بنظر می‌رسد که این وابستگی متقابل بین تجربه زمان و حالات زمان - آگاهی نیز برقرار باشد.

به‌روایت کتاب جامعه‌شناسی معرفت، اثر شلر (۱۹۲۸-۱۸۷۴)، «ذهن» تنها در چندگانگی یا تکثر گروه‌های گوناگون وجود دارد (یعنی، چیزی موسوم به یگانگی یا

#. Manfred S. Frings, «Social Temporality in George Herbert Mead and Scheler», in *Philosophy Today*, Vol. 27, No. 4, Winter 1983, pp. 281-289.



وحدت «یک» ذهن جهانشمول در میان نیست). مید (۱۹۳۱-۱۸۶۳) نیز دارای چنین عقیده‌ای است. در این مقاله من نشان خواهم داد که احتجاج مید دربارهٔ اینکه گذشته جز از راه زمان حال وجود ندارد وابسته به آن شکل اجتماعی همبودی یا همزیستی است که «جامعه» (*Society*) نامیده می‌شود. همچنین نشان خواهم داد که تئوری مید را فقط باید در مورد «جامعه» معتبر دانست. برای گروه‌های ماقبل اجتماعی (*Pre-societal groups*)، که در این مقاله به «جماعت‌های زنده» (*Life-communities*) موسوم شده‌اند، باید نوعی گذشته «زنده» یا سنت را بازشناخت که در زمان حال آنها «مؤثر» است.

گذشته به منزلهٔ امری ناموجود (*non-existing*)، تصویری است که نگرش کلی (پدیدارشناسانه) نوعی «آگاهی فعال از چیزی» (*active consciousness-of*) را از پیش فرض می‌کند، درحالی‌که پیشفرض یک گذشته «زنده» نگرش کلی (پدیدارشناسانه) یک «آگاهی عمدتاً انفعالی از چیزی» (*Passive consciousness-of*) است. چیرگی یکی از این دو حالت آگاهی - یعنی حالت فعال و حالت انفعالی، که با شکل اجتماعی همزیستی‌اش وابستگی متقابل دارد، چگونگی تجربهٔ زمان را تعیین می‌کند، بخصوص در مورد تجربهٔ زمان «گذشته» به‌عنوان یک «ظرف» تهی، یا گذشته به‌مثابهٔ یک «محتوای» زیست شده. بنیادهای مشترک این مفاهیم در آثار شلر و مید در زیر نشان داده خواهد شد.

هرچند که در مقالات و نوشته‌های منتشرشدهٔ مید، اشاره‌ای به شلر به‌چشم نمی‌خورد، ولی طبق اطلاع حاصله از ویراستار آنها، مید از کتاب جامعه‌شناسی معرفت شلر با خبر بود، آن‌هم از طریق همکار خود در دانشگاه شیکاگو، آلبیون شمال (*Albion Small*)، که در مجلهٔ جامعه‌شناسی آمریکا، (جلد ۳۱، ۶/۱۹۲۵) از کار شلر ستایش بسیار کرده بود.

ماکس شلر به پراگماتیسم آمریکایی علاقهٔ زیادی نشان می‌داد. دست‌نوشته‌های وی در

این باره تحت عنوان شناخت و کار (*Erkenntnis und Arbeit*)، در کنار مسائل جامعه‌شناسی معرفت (*Probleme einer Soziologie des Wissens*) در جلد هشتم مجموعه آثارش چاپ شده است و تاریخ آنها به سال ۱۹۰۹ برمی‌گردد. ویلهلم جروسالم (*Wilhelm Jerusalem*)، (۱۸۵۴-۱۹۱۳)، یکی از مراجع اصلی شلر در مورد فلسفه آمریکایی بود. او اصطلاح «جامعه‌شناسی معرفت» را در مقاله‌ای که در سال ۱۹۰۹ نوشت، بکار برد و این مقاله را در نخستین شماره *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften* (جلد ۱، ۱۹۲۱) منتشر ساخت. جروسالم همچنین اصطلاح «جامعه‌شناسی معرفت» را در نامه‌ای به تاریخ ۲ ماه مه ۱۹۰۹ به ویلیام جیمز بکار برد. تاریخ دستنوشته‌های کتاب جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر به ۱۹۲۱ برمی‌گردد.

به مناسبت دعوتی که از طرف کمیته آمریکایی ششمین کنفرانس بین‌المللی فلسفه، (۱۳ تا ۱۷ سپتامبر ۱۹۲۶) در دانشگاه هاروارد، از او بعمل آمده بود، شلر قرار بود که سخنران اصلی باشد. همچنین او ظاهراً می‌خواست یا در هاروارد و یا در شیکاگو، پراگماتیستهای آمریکایی را شخصاً ملاقات کند. ولی متأسفانه علایم شدت بیماری قلبی مانع از انجام این مسافرت شد.

ترجمه انگلیسی کتاب شلر، تحت عنوان مسائل جامعه‌شناسی معرفت به وسیله مانفرد فرینگز و با پیشگفتاری از کنت ستیکرز (*Kenneth W. Stickers*) در سال ۱۹۸۰ منتشر شد.

مقاله حاضر، ابتدا در کنفرانس درباره «جرج هربرت مید و مسئله زمان در علوم اجتماعی»

(«George Herbert Mead und das Problems der Zeit in den Sozialwissenschaften»)

(۳۰ ژوئن ۱۹۷۹)، که در گوتلیبن (*Gottlieben*) سوئیس برپا شده بود، ارائه گردید.



دانشکده جامعه‌شناسی دانشگاه بیلفلد (University of Bielfeld)، برگزارکننده این کنفرانس بود.

هدف مقاله حاضر این است که نظریه مید درباره زمان گذشته را با توجه به مطالب کتاب جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر روشن کند. سعی می‌کنم تا اثبات کنم که زمان گذشته بمثابة امری ناموجود (non-existing) (به روایت مید)، دارای بنیاد جامعه‌شناختی است. بعلاوه بر این عقیده‌ام که زمان گذشته را همچنین باید از دید تأثیری که گذشته ممکن است بر حال داشته باشد در نظر گرفت؛ تا بدین طریق، نظریه مید برحسب جامعه‌شناسی معرفت تعدیل یابد. من تعبیر «جامعه» را به معنی یک «مصنوع» بکار می‌برم که انسانها آن را از راههای مختلفی مثل قوانین، تشکیلات، هنجارها، قراردادهای سازمانها و غیره که اشکال زندگی مشترکشان را تعیین می‌کند، ساخته‌اند. تعبیر «جماعت زنده» را نیز به مفهوم گروهی ماقبل اجتماعی یا غیراجتماعی بکار می‌برم که اعضایش از راه پیوندهای خویشاوندی، سنت، علائق روانی و تفکر، عمدتاً غیرانعکاسی (non-reflexive) (تفکر طبیعی) گردهم جمع گشته‌اند. در ادامه بحث همچنین از پیش فرض می‌کنم که در کتاب جامعه‌شناسی معرفت و نیز در کتاب دیگر شلر، فرمالیسم در اخلاق (*Formalism in Ethics...*)، فرق «مشخصی» بین جامعه و جماعت زنده در میان نیست و هر دو صورت همزیستی اجتماعی هم‌ریشه و هم‌اصلند. مثالهای یک جماعت زنده را می‌توان در مواردی چون «خانواده»، «طایفه»، «قبیله»، «جماعت محلی یا همشهریان» و «مردم» (به معنای غیرسیاسی عبارت) جستجو کرد. تمیز میان جماعت زنده و جامعه، نخستین بار به وسیله فردیناند تونیس (۱۸۵۵-۱۹۱۶) انجام شد؛ ولی بعدها ماکس شلر آن را بصورت زرقتری مورد بررسی قرار داد.

تشابهات چشمگیری بین اندیشه اجتماعی مید و شلر وجود دارد. این تشابهات را می‌توان بصورت زیر خلاصه کرد:

۱. هر دو بر این باورند که زمان حال، همان «دیمومت» («duration») است.



۲. هر دو بر این باورند که زمان حال، انباشته از استمرار مضامین و یا نوسانات متوالی آنها است.
۳. هر دو می‌گویند یک فاکت تاریخی به خودی خود ناقص و ناتمام است و همیشه باید برحسب زمانی که در آن مطرح می‌شود، مجدداً تفسیر شود.
۴. واقعیت همیشه حی و حاضر است و در زمان حال زنده جریان دارد.
۵. هر دو می‌گویند مفهوم «تو» («thou») در شکلگیری مفهوم «من» («I») تأثیری بنیادین دارد.

نظریهٔ مید دربارهٔ زمان، چنین القا می‌کند که «طومار» رویدادهای گذشته و رفته، عبارت است از طومار «حال‌های گذشته» («past presents») که از خلال «حال کنونی» («present present») مشاهده می‌شود. اما حال‌های گذشته را هیچگاه نمی‌توان دقیقاً به همان گونه که بودند در اختیار گرفت، زیرا آنها را نمی‌توان از قطعات حی و حاضر «حال کنونی» مجزاً ساخت. به عبارت دیگر، اگر می‌توانستیم حالی از گذشته را کلاً و دوباره در اختیار بگیریم آنوقت این حال گذشته دیگر به هیچ وجه حالی متعلق به گذشته نمی‌بود، بلکه به حالی کنونی بدل می‌شد که با آن حال کنونی که همواره باید از موضع آن آغاز کنیم و سراغ همهٔ حال‌های گذشته برویم، هیچ پیوندی نمی‌داشت. مید می‌نویسد: «وقتی کسی ایام کودکی خود را بیاد می‌آورد، نمی‌تواند خود را در آن احوال بگونه‌ای که آنروزها بود قرار دهد، یعنی بدون هیچ ارتباطی با روزگار فعلی خودش؛ و اگر قادر به چنین کاری باشد، یعنی اگر بتواند تجربه‌اش را به همان گونه‌ای که در گذشته رخ داده است تکرار کند، آن تجربه سودی برای او نخواهد داشت؛ زیرا او خود را از زمان حال موجود که آن سود باید در آن تحقق یابد، جدا ساخته است».*

اما تا آنجا که حال همواره از جنس «دی‌مومت» است، حال‌های گذشته نیز - که در

#. George Herbert Mead, On Social Psychology, Selected Papers, ed. by A. Struss, The University of Chicago Press, 1964, p. 336.



بهترین شرایط بطور تقریب از راه حال فعلی و کنونی خود به آنها دسترسی داریم - ضرورتاً از جنس «دیمومت» بوده‌اند. این مطلب را مؤید این نظر مید است که «دیمومتها عبارتند از لغزش (sliding) مستمر حالها در یکدیگر»^۱.

بر اساس آنچه گفته شد این پرسش مطرح می شود که: بر فرض اینکه حالهای گذشته از لحاظ معرفت شناختی، وابسته به حال کنونی باشند، و فرضاً بدون پیوندی با زمان حال، نه گذشته‌ای در میان باشد و نه آینده‌ای، آیا نباید فرض کنیم که همه حالهای گذشته زندگی یک نفر، و اصلاً کل تاریخ، فقط در زمان حال مؤثرند، بطوریکه زمان حال، شرط بی چون چرای شناخت گذشته است؟ به یقین باید نظر مید درباره دیمومت زمان حال به منزله نقطه‌ای کانونی برای تحقق زمانهای گذشته و آینده را پذیرفت. اما نکته قابل ایراد آن است که مید، گذشته را از لحاظ معرفت شناختی منحصراً به حال وابسته می سازد، تا آنجا که به اعتقاد او، بدون حال، گذشته امری ناموجود است. البته وابستگی گذشته به حال در مورد موضوعات تاریخی و موضوعاتی که نیازمند تفسیر و فهم ادبی و تاریخی اند، صادق است. مثلاً تفسیر ضرورتاً تفسیری کنونی از حالات و روابط گذشته است. این مطلب در مورد تجربیات روزمره نیز صادق است. مثلاً هنگامی که از کسی می پرسیم: «از آنچه می گویی چه منظوری داری؟»، پرسش من از «اکنون من» ناشی می شود و به گذشته آنچه به من گفته شده است اشاره می کند. اما آنچه گفته شده با دیمومت خود بر حال من تأثیر بخشیده و سؤال مرا موجب شده است. همچنین درست است که فهم یا عدم فهم من از آنچه که شنیده‌ام فقط در طی و از طریق حال کنونی‌ام، تحقق می یابد. اما این جلوی اثربخشی (effectiveness)، آنچه را که فهمیده‌ام بر زمان حال نمی گیرد. هر چند بر پایه نظریه مید باید این لغزش دیمومتها به یکدیگر را بپذیریم، ولی ناچار از طرح این نکته نیز هستیم که چیزی به نام سلطه کامل زمان حال برگذشته (و آینده) وجود ندارد. پس اگر چنین باشد، باید نگرشی را که منکر وجود گذشته‌ها است

تعدیل کرد. بنابراین، زمان فقط بمثابة «حالی» نیست که در آن تصورات گذرای گذشته‌ها را در دسترس ما قرار می‌دهند. بلکه همچنین بنظر می‌رسد که زمان «جریانی» («Flow») است از گذشته به حال، ولو تحقق چنین جریانی، مدیون زمان حال باشد. و این بدان معنی است که خصلت دیمومت و پایدنگی «حالیهای گذشته»، هنوز اثربخشی خود را بر و در حال من حفظ کرده است؛ و اگر چنین باشد همه حالیهای گذشته ناگزیرند که چنین اثری را در محدوده یک گروه اجتماعی از خود بروز دهند.

اینکه زمان گذشته شرط جزئی (partial) زمان حال است، یعنی اینکه حال جزئاً به گذشته بستگی دارد، بواسطه تحلیل هوسرل از ساختار خاطرات نزدیک - انتظارات نزدیک* (retentional-protentional)، «آگاهی التفاتی» و همچنین نظریه او درباره «تأثرات نخستین» (primal impressions)، بخوبی شناخته شده است. به زعم هوسرل، هیچگاه نمی‌توان یک تأثر نخستین خاص را آنچنان که هست شناخت. زیرا این تأثر نخستین همیشه به وسیله «تعدیلهای خاطرات نزدیک» (retentional modifications) که بر آن اثر می‌گذارند «دستکاری» می‌شود. آگاهی، چیزی را که «هم اینک» سپری شده است نگه می‌دارد - و این کار را از راه «به حال درآوردن» (Das Jetzten, «now-ing») انجام می‌دهد. اما زمان این به حال درآوردن همان دیمومت قبض و بسط خاطرات و انتظارات نزدیک است و همانطور که مید نیز اذعان داشته است، هیچگاه بسان زمان حالی که به نازکی «لبه تیغ» باشد، نیست. حال از گذشته «تغذیه» می‌کند، و گذشته متعلق به حال پاینده است، درست به همان گونه که حال پاینده نیز عرصه تحقق

*. را به نوعی «Retentional» را می‌توان گرایش به نگاهداری و «حفظ گذشته و التفات به آن» دانست و نگاه کنید به: «Protentional» گشایش زمانمند ذهنی که به «انتظار و استقبال آینده» می‌رود تعبیر کرد - بحث در مابعدالطبیعه، نوشته ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی، همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۳؛ در ترجمه حاضر به ترتیب از «خاطرات نزدیک» و «انتظارات نزدیک»، استفاده شده است - نگاه کنید به: «چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی»، نوشته آلفرد شوترز، ترجمه یوسف اباذری، فرهنگ (ویژه پدیدارشناسی - ۱)، کتاب یازدهم، پاییز ۱۳۷۱، ص ۲۳؛ در برخی موارد شاید را بتوان Retention را به یادداشت و Protention به چشمداشت نیز ترجمه کرد.



تعدیلهای مربوط به خاطرات نزدیک است.

بنابراین، ما در رابطهٔ زمانی گذشته - حال با یک پارادوکس سروکار داریم. از یکسو، نخستین تأثر ذهنی ناشی از هر چیزی در زمان حال، فوراً از خلال حال تعدیل می‌شود به قلمرو خاطرات نزدیک جریان می‌یابد؛ و از سوی دیگر این صورت ذهنی اولیه همان گذشتهٔ ذخیره شده (retained past) است که آگاهی، نظر خود را به آن معطوف می‌سازد. این پارادوکس جریان سیال زمان نمایانگر دوروی زمان است. از یکسو، زمان حال، زمینهٔ تعدیل و دستکاری آن چیزی است که هم‌اینک گذشت، و از سوی دیگر، آنچه هم اینک گذشت باید برجا باشد (*be there*) تا فعالیت تعدیلی ناشی از زمان حال را تغذیه کند.

من معتقدم که در اینجا نباید از واژه‌های «پیش» و «پس» استفاده کنیم. زمان حال، «پس» از گذشته‌ای که ذخیره شده است نیست، گذشته نیز «پیش» از زمان حال نیست تا آن را تغذیه کند. من ترجیح می‌دهم از این گذشته به عنوان «گذشتهٔ مغذی» (*feeder*) («*past* نام ببرم تا بتوانم از اینهمه واژگان متعارف و متداول که به تصور مرسوم عینی از «زمان ساعتی» («*clock-time*») مربوط می‌شود، پرهیز کنم.

نکاتی را که بیان شد می‌توان با آوردن دو مثال روشن ساخت. در تفسیر، معمولاً حال برگزیدهٔ تفوق دارد. به عبارت دیگر، تنها آن تفسیری که بر زمان حال متکی است می‌تواند روشن‌گر چیزی از گذشته باشد. معمولاً زمام تفسیر در کف زمان حال است (مثلاً به شکل سبکهای غالب، جهان‌بینیها، زبان، درک زیباشناختی و غیره). هر اثر هنری‌ای که مورد تفسیر قرار می‌گیرد، از خلال تفاسیر کنونی دیده می‌شود. از این زمان حال تا زمان حالی دیگر، تفاسیر تفاوت پیدا می‌کنند، و آنها نیز به قول مید، به درون یکدیگر «می‌لغزند». اما وقتی به پدیده‌هایی چون سنت نگاه می‌کنیم، قضیه فرق می‌کند. سنت اصیل، یا غیرساختگی، آنطور که در جماعت‌های زنده، مانند قبایل وجود دارد، همواره به شیوه‌ای نیمه آگاه در زمان حال گروه جذب می‌شود و بطور نیمه آگاهانه

اثر بخش است. سنتها، راه خود را از گذشته به درون حال باز می‌کنند. در چنین حالتی، گذشته بر حال سیادت دارد. حالهای گذشته سنن در حال کنونی که از آنها تغذیه می‌کند، حی و حاضرند.

اگر دقیقتر بنگریم، تفسیر و سنت، حالات زیر را در مورد آگاهی بر ما آشکار می‌سازند: در تفسیر که حال را برگزیده مسلط می‌کند، ما بدو با نوعی آگاهی انعکاسی سروکار داریم، یعنی نوعی آگاهی که در آن اعمال آگاهی معطوف به گذشته‌اند و نقش خاص و تعدیلهای زمان حال را برگزیده حک می‌کنند. مید به روشنی دریافته بود، این گذشته را که یک آگاهی فعال بر آن عمل کرده است، هیچگاه نمی‌توان بصورت نابس کاملاً در اختیار گرفت؛ این بدان معنی است که آگاهی انعکاسی به دلیل تعدیلهایش (modifications)، هرگز نمی‌تواند از طریق نوعی تحویل تأویلی (hermeneutic reduction) کامل، به حالهای گذشته آنچنان که بودند دست یابد. و چنانچه از راه سحر و جادو، یک حال گذشته باز آوری شود، آنگاه، به زعم مید، آن حال گذشته باز آورده شده، هرگونه ارتباطی با زمان حال را از دست خواهد داد. در واقع چنین جادویی اگر به دست ابرمردی که [به تعبیر نیچه] پذیرای «بازگشت جاودانه» است، اجرا شود، بی‌شک زمان حال و همچنین نفس زمان را در مقام حال نابود خواهد کرد. اما به عکس تفسیر، در سنت جریان زمان، علیرغم زمان حال، محفوظ می‌ماند. سنت از گذشته به حال جاری است، فقط برای اینکه جهتش را به سوی آینده حفظ کند. چرا؟ زیرا در قلمرو آگاهی ماقبل انعکاسی (Pre-reflexive)، میزان تعدیل اعمال انعکاسی (reflexive acts)، یا هیچ است و یا به حداقل می‌رسد. بطور خلاصه، در تفسیر، جریان سیال زمان با حالتی انعکاسی و فعال از آگاهی تعیین می‌شود، در حالیکه در سنت، ما با حالتی غیرانعکاسی و منفعل از آگاهی از زمان سروکار داریم (بحث درباره تأثیرات متقابل آگاهی فعال و منفعل از حوصله این مقاله خارج است).

رابطه معکوس گذشته و حال در تفسیر و سنت چه بسا بتواند اهمیت و ربط



جامعه‌شناختی گذر زمان را به‌ما نشان دهد. توضیح آنکه در مورد آگاهی فعال و انعکاسی، آنطور که در یک جامعه وجود دارد، گذشته به‌خودی خود، منفعل است و تنها به‌وسیلهٔ ذهنی فعال که توجه خود را به گذشته و طومارهای آن معطوف می‌کند، فراخوانده می‌شود. در صورتی که در مورد یک آگاهی منفعلتر، آنطور که در یک جماعت زنده متجلی است، گذشته در زمان حال فعال است چون در آن جریان دارد. باید مجدداً تأکید کنم که برحسب دو قضیه [یا حالتی] که مطرح شد نمی‌توان قائل به وجود خطّ فاصل روشنی بین جامعه و جماعت زنده شد، بلکه اینها، بیانگر این نکته‌اند که ممکن است یکی از این دو [حالت] در طی تاریخ بر دیگری تفوق پیدا کند و در عین حال هم هیچیک کاملاً از دیگری غایب نباشد.

در همهٔ آثار مید، آن صورت جامعه‌شناختی همزیستی که به «جامعه» موسوم شده است مورد بحث یا اشارهٔ ضمنی قرار گرفته است. من [در این آثار]، هیچ بررسی مشروحی دربارهٔ گروه‌های ماقبل اجتماعی و تجربهٔ زمانمندان سرخ ندارم. ولی مید از این مسئله از راه مصادیقش باخبر است - مثلاً در آنجا که می‌گوید: حالِ ظاهری (specious present)، ما بخودی خود بسیار کوتاه است. مع‌هذا ماگذشت رویدادها را تجربه می‌کنیم؛ زیرا تجربهٔ ما، بخشی از روندگذشت رویدادها را مستقیماً دربر دارد، تجربه‌ای که علاوه بر این، قدری از گذشته و قدری از آینده را نیز شامل می‌شود. اگرچه مید تشخیص می‌دهد که گذشته را می‌توان در زمان حال تجربه کرد (مانند آنچه که در پدیدارشناسی به «خاطرات نزدیک» موسوم است)، تأکید بحث او بر گذشته‌ای است که موجود نیست و بنابراین، نظریه‌اش دربارهٔ زمان، یک نظریهٔ اجتماعی (Societal) است.

در این نظریه، مثلاً جولوس، قیصر روم وجود ندارد، مگر آنکه از طریق یک حال کنونی مدت‌دار وجود پیدا کند. اما نظریهٔ مید را نباید به آن نوع گروه‌هایی تعمیم داد که جماعت [محلّی] زنده (Life-communal) هستند و حالت غیراجتماعی

(non-societal) دارند و اساس یا تشکیلات کلی‌شان، قویاً متأثر از سنت است، و نه از تاریخ‌نویسی یا تفکر انعکاسی. زیرا در میان این جماعات، زمان گذشته از نظر جمعی (socially)، هنوز «ادامه دارد» و به حیات خود در زمان حال متعلق به جمع ادامه می‌دهد؛ به همین ترتیب، زمان حال این جماعات نیز دربرگیرنده و پذیرای انتظارات آنی گروه است. گذشته و آینده با نگاهداری ارزشهای سنتی زندگی و انتقال آنها به آینده، زمان حال مدت‌دار یا [دیرنده] (durational present) را تغذیه می‌کنند. از این رو گروهی که از نوع جماعت زنده است، شناخت اندکی از «پیشرفت» دارد و یا یکسره از آن بی‌خبر است. چنین گروهی «با» نیاکان خود زندگی می‌کند. تنها هنگامی که بشر در میان مصنوعات مناسبات اجتماعی، مانند قوانین، قراردادهای، پیمانها، اقتصاد، مقررات و غیره - که نتیجه نگاه به جهان از دید یک آگاهی انعکاسی و فعال است - زندگی می‌کند، زمان به محفظه‌ای خالی بدل می‌شود که می‌توان آن را از چنان مضامین و محتویات انعکاسی «انباشت»؛ در صورتیکه برای گروه‌های ماقبل اجتماعی و غیراجتماعی، زمان با مضامین و محتویات سنتهای پیشین که اعضای گروه را به یکدیگر پیوند می‌دهند، انباشته شده است. زمان حال جماعت‌های زنده در پیوند با گذشته، زیسته می‌شود و از این رو، حال «زنده‌ای» است که از گذشته تغذیه می‌کند.

زمان اجتماعی به منزله «محفظه‌ای» خالی (time - «container»)، باید به روشنی از زمان غیراجتماعی «پر از محتوا» تمیز داده شود، زیرا این دومی، زمانی است که در آن جریان دگرگونیها و تغییرات مضامین و محتویات، همان چیزی است که زمان از آن تشکیل یافته است.

تا اینجا بحث کردیم که نظریه‌ی مید درباره‌ی یک گذشته ناموجود، مربوط به گونه‌ای از همزیستی اجتماعی است که به «جامعه» موسوم است، ولی نمی‌توان این نظریه را در مورد یک جماعت زنده (Life-community) هم بکار برد - خود مید هم قصد چنین کاری را نداشت.



من امیدوارم که بتوانم در تأیید نظر خویش به ترتیب از تئوریهای مید و ماکس شلر درباره «خود» («self») و «دیگری» («other») (به تعبیر مید)، یا «من» («I») و «تو» («thou») (به تعبیر شلر) کمک بگیرم.

مید و شلر هر دو تأکید می‌کنند که مقوله تو، دارای مقامی ازلی (Premordial) است، و مفهوم «غیر یا دیگری تعمیم یافته» («generalized other») (به تعبیر مید) به خود (self) داده شده است یا به عبارت دیگر، مفهوم تو به خویشتن (ego) تفویض شده است. به نظر من، مید همچنین با عبارات زیر با شلر موافقت می‌کرد که: «تو، مقوله وجودی بنیادین تفکر بشر است؛» «بدون یک «ما» و «منی» هم وجود ندارد؛» مشاهده نفس یعنی مشاهده «خود به منزله کسی دیگر»؛ ما خود را در ضمن «ما» می‌شناسیم^۱. در واقع شلر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید امحای واقعیت خارج و طبیعت هم نخواهد توانست رابطه تو و من (thou-I) را محو سازد. به قول شلر، یک رابینسون کروزوی «مطلق» هم باز توئیت (thouness) را دقیقاً بخاطر غیبت فرد دیگر، تجربه می‌کند. این حرف حاکی از آن است که برای شلر، آن نقطه صفر فرضی که نفس وجود خود را از آنجا آغاز می‌کند، و از آن سرچشمه می‌گیرد، متکی بر غیر (extra-vertea) است: یعنی، نخست انسان، بدون آگاهی از خویش، «در جهان بیرون» با دیگران می‌زید. در این حالت، انسان اساساً از روی جذب و بیخویشی (ecstatically) به جهان پیرامونش پیوسته است و بدون داشتن تجربه اولیه از خود (ego-experience)، در یک «گهواره اجتماعی» زاده می‌شود. در اینجا قصد ندارم به جزئیات نظر شلر که در قسمت سوم کتاب ماهیت نوع دوستی (*The Nature of Sympathy*) آمده است بپردازم. اما می‌خواهم تأکید کنم که بجاست اگر نظر شلر را با پنجمین تأمل دکارتی هوسرل که مربوط به خویشتن (ego) و خویشتن دیگر (alter-ego) است، مقایسه کنیم. در چنین مقایسه‌ای، یک نکته را باید در ابتدا روشن ساخت: نظریه هوسرل - که شامل تعبیراتی مثل «هماندسازی»

1. Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, loc. cit., pp. 67, 71 ff.



«assimilation» و «مشارکت» («association») و غیره است که در روزگار او رایج بودند ولی شلر آنها را کنار گذاشت - همانند نظریهٔ مید، نوعی تئوری اجتماعی (societal) است که اساس آن را مقولات ادراک و همدلی (perception and empathy) تشکیل می‌دهد، حال آنکه نقطهٔ شروع نظریهٔ شلر بی‌خویشی ماقبل اجتماعی (pre-societal) آن انسانی است که از محیط اجتماعی و جماعت زنده‌اش و از «دستور» (grammar) جهان‌شمول طبیعت جدایی‌ناپذیر است*.

اجازه دهید با استفاده از چند نقل قول، آرای مید و شلر دربارهٔ تقدّم و از پیش داده‌گی «تو» نسبت به «خویشتن» [یا به تعبیر مید]، تقدّم «دیگری تعمیم یافته» نسبت به «خود» («Self») را مستدل سازیم. این نقل قولها روشن می‌سازد که نمی‌توان جریان سیال زمان از گذشته به درون حال را به راحتی و بنا به میل خود کنار گذاشت و نادیده گرفت.

مید می‌گوید: «خود (self) چیزی است برخوردار از تحوّل و توسعه؛ این تحوّل در بدو تولد وجود ندارد ولی طی روند تجربه و فعالیت اجتماعی نمایان می‌شود، یعنی در یک فرد مشخص به سبب روابطی که با آن روند بطورکلی و با سایر افراد در همان روند دارد، رشد می‌یابد».

«فقط در ارتباط با وجود خودهای (selves) دیگر اعضای گروه اجتماعی‌اش است که فرد، مالک یک خود می‌شود».

«آنچه تو ثانیه‌ای پیش بودی، اینک «خودی» (I) متعلق به «من» (me) است... این

*. من در جای دیگر اشاراتی در مورد چنین مقایسه‌ای آورده‌ام، نگاه کنید به:

Manfred S. Frings, «Husserl and Scheler: Two Views on Intersubjectivity,» in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 9, 1978.

[برای بحث مفصلتر دربارهٔ تفاوت میان آرای هوسرل، شلر، نگاه کنید به:

Manfred S. Frings, *Zur Phanomenologie der Lebensgemeinschaft, Ein Versuch mit Max Scheler*, 1971.]



«خود» مستقیماً و بی‌واسطه در تجربه حضور ندارد»^۱.

شلر می‌گوید: «به عبارت دیگر، انسان در وهله نخست بیشتر متمایل است در دیگران بزید تا در خودش؛ می‌خواهد بیشتر در جماعت (community) زندگی کند تا در خود. داده‌های روانشناسی کودک و شیوه اندیشیدن همه مردمان ابتدایی، هردو، وجود چنین گرایشی را تأیید می‌کنند. سواى عواملی چون گرسنگی و تشنگی، تصورات، احساسات و نگرشهای حکمفرما بر زندگی یک کودک، در ابتدا یکسره به محیط او، به والدین و خویشاوندان، به آموزگاران، به خانه و به مردمان اطراف او محدود است...».

«فرد، آهسته آهسته قامت ذهن خود را بر فراز جریان سیلی که از بالای سر او می‌گذرد افراشته می‌سازد... محتوای ذهنی تجربه، که برآستی با شیر مادر داخل و جذب می‌شود، در نتیجه انتقال افکار و همچون یک «مبادله اطلاعاتی» تجربه نمی‌شود.»

«اگر چه ما امروزه هنگامیکه زندگی درونی یک فرد به گونه‌ای غیرارادی از ناحیه گرایشات و ضوابط محیطش شکل پیدا کند آن‌را به عنوان عارضه‌ای «مرضی» (مثلاً هیستری) در نظر می‌آوریم اما چیزی که حالیه به عنوان یک بیماری یا ویژگی «مرضی» در نظر گرفته می‌شود، مانند بسیاری ویژگیهای مشابه دیگر، در واقع خصلت مشترک هرگونه زندگی ابتدایی است»^۲.

در اینجا، دیگر از پرداختن به جزئیات تفاوت‌هایی که در کاربرد عبارات «خود» («self»)، «من» («I»)، «دیگری»، و «دیگری تعمیم یافته» در آرای مید و شلر وجود دارد صرف‌نظر می‌کنیم. اما نقل قول‌هایی که از هردو آوردیم این نکته را آشکار می‌سازد که هردو، و هریک به تناسب وازگان‌شناسی خود، معتقدند که شکل‌گیری هویت فرد و یکی شدن او با خود، فرآیندی است که در متن یک جماعت از قبل داده شده، - (a pre

1. George Herbert Mead, op. cit., pp. 199; 227 f.; 229.

2. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, tr. by p. Heath, Archon Books, 1970, pp. 247 ff.



(given community) و یک محیط اجتماعی از قبل داده شده، تحقق می‌پذیرد. مثلاً درست به همان‌گونه که مید می‌گوید «به سبب «خود» (I) است که ما هیچگاه کاملاً از آنچه هستیم آگاه نمی‌شویم... زیرا «منی» (me) که اکنون حی و حاضر است، قبلاً یک «خود» بوده است»، شلر نیز می‌گوید: «آگاهی یک کودک، هموار از قبل مملو از تصورات ذهنی و تجربیاتی است که او از ریشه آنها کاملاً بی‌اطلاع است...»^۱.

اینک می‌توان پرسید: چگونه این موضع مشترک بر توصیف زمان بین‌الذهانی اثر می‌گذارد؟ در پاسخ می‌توان گفت که اولاً این موضع مشترک پیش از هر چیز با آنچه ما تحت عنوان زمان «پراز محتوا» (time - content) نام بردیم ارتباط پیدا می‌کند. مثلاً «خود» که در بدو تولد وجود ندارد، بتدریج در متن محتویات تجربیات اجتماعی از قبل داده شده دیگران رشد می‌کند و بدین ترتیب آگاهی از خود پدید می‌آید. اما چنین نتیجه‌ای را نباید برحسب زمان عینی ساعت سنجید، زیرا رشد «خود» در متن محیط اجتماعی را نمی‌توان از درون برحسب ساعت اندازه گرفت. چنان نیست که در ابتدا، «خودی» [بصورت مستقل و جداگانه] وجود داشته باشد تا سپس آن «خود» بتواند در محیط اجتماعی رشد پیدا کند. بلکه اول، محیط اجتماعی «خود» رشد یابنده را با [معانی و] محتوای اجتماعی تغذیه می‌کند تا که آن «خود» مستقل شود و از محیط اجتماعی فاصله گیرد. (یعنی از حدود دو سالگی به بعد). اما طی همین روند تغذیه «خود» به وسیله یک محیط اجتماعی است که «خود» بصورتی ناخودآگاه محتویات جمعی (communal contents) را جذب می‌کند. در این مرحله بسیار آغازین «خود» «درون» همین روند جذب محتویات دیگران وجود دارد. محتویات اجتماعی «مقدم» بر «خود» هستند و نسبت به آن حالت پیش داده شده دارند، حال مهم نیست که چقدر از آن محتویات بعدها مفقود شود [و از یاد برود]. معذک باید خودهائی باشند که محیط

1. George Herbert Mead, op. cit., p. 229; Max Scheler. *The Nature of Sympathy*, loc. cit., p. 247.



اجتماعی بتواند بر آنها عمل کند؛ در اینجا نیز نکته‌ای خارق اجماع وجود دارد همانند آنکه در بالا به آن اشاره شد.

آنها که محتویات اجتماعی را به‌حداکثر جذب کرده‌اند، پذیرای خودهایی بوده‌اند که پیشتر [به‌وسیله محیط اجتماعی] ساخته و پرداخته شده بودند و اینک خودهایی کاملاً رشد یافته شده‌اند. در این ارتباط همه خودها در محیط اجتماعی، به‌تعبیر مید، همچون «حالی‌های گذشته» عمل می‌کنند، هرچند که در رابطه با خود رشد یافته، آنها خود حال [یا اکنون] محیط اجتماعی را تشکیل می‌دهند.

اما حال گذشته خودهای دیگر، این امر را ضروری می‌سازد که یک خود رشدیابنده تحت تأثیر محیط اجتماعی قرار گیرد و بر رویش عمل شود، مبادا سنت و تاریخ از حرکت بازایستند. بنابراین، «خود»، ولو در ابتدا تهی باشد، شرط ادامه و بقای محتویات [اجتماعی] است. اما در ابتدا نیز یک «خود» فی‌نفسه تهی و خالی وجود ندارد. پیشفرض وجود «خود» رشدیابنده، حضور محیط اجتماعی و خودهای رشد یافته است. در اینجا، ما با یک معما روبرو هستیم: از طرفی یک «خود» تهی داریم که باید شرط ادامه و بقای محتوای اجتماعی باشد، و از طرف دیگر، یک محیط اجتماعی که باید پیش‌فرض آن «خودی» باشد که می‌خواهد وجود یابد. اما بنظر می‌رسد که وابستگی متقابلی در کار باشد بین خودی که هنوز موجود نیست و محیط اجتماعی‌ای که موجود است.

شمر پیشنهاد کرد که برای حلّ این معما می‌توان فرض کرد که پیش از هرچیز، یک جریان روانی جهانشمول وجود دارد که در آن بین حال من و حال تو، توفیری نیست. این جریان بین‌الذهانی دربر دارنده هردو دسته تجربیات ما و دیگران است، بدون آنکه در آن یکی از دیگری تمایزی داشته باشد. و گویی، در داخل این جریان، ما با تشکّل تدریجی «گردابهای نیرومند روبرو هستیم که به آهستگی عناصر بیشتری از جریان را به میدان و مدار خود جذب می‌کنند و بدینسان به نوبت و رفته‌رفته با افراد متمایز یکی

می‌شود.^۱

ارزش راه‌حلی شلر در این است که در آن از کنار هم نهادن و سرهم‌بندی خود از یکسو و محیط اجتماعی از سوی دیگر پرهیز شده است. زیرا شلر، مفهوم «خود» (یا به قول خودش «من») را با تجربه و مفهوم محیط اجتماعی (یا به قول خودش «تو») را نیز با تجربه یکسان می‌گیرد. برای او، ظرفیت تجربه اجتماعی زمینه مشترک خود و محیط اجتماعی است؛ «چه تجربه، تجربه خود ما باشد یا تجربه دیگری، چیزی در آن است که ضرورتاً آشکار و حی و حاضر نیست». در ضمن جریان خنثی و بی‌طرفی بین‌الذهانی، «من» و «دیگری» بصورتی نامتمایز مفروض شده‌ایم.

در نگاه نخست، بنظر می‌رسد که تصور یک جریان روانی بین‌الذهانی، بدون تمایز گذاشتن بین خود و دیگران، ناقض نقل قول فوق‌الذکر است که به موجب آن، «...انسان در وهله نخست بیشتر متمایل است در دیگران بزیاد تا در خودش...» و نیز با نقل قولهایی که به ترتیب از مید آورده شد - این تناقض و ناسازگاری عبارت از آن است که «خود» و «دیگران» متساویاً در چنین جریان مشترک بین‌الذهانی پخش و منتشر شده‌اند.

اما این تناقض ظاهری، دقیقاً همان چیزی است که شاید مؤید بحث من باشد دایر بر اینکه در مورد «زندگی - جمعی» Life-community، گذشته‌ای ناموجود نمی‌تواند در میان باشد؛ یا به عبارت دیگر، زمان حال جمع [محلی] زنده همواره با مضامین و محتویات گذشته زنده نیاکان که دامنه‌اش به زمان حال هم کشیده شده است، تغذیه می‌شود. به نظر من این سخن که گذشته «وجود ندارد»، پیش‌فرض جامعه‌شناسانه بحث (اجتماعی) مید است. همچنین بنظر می‌رسد که شلر هم به اندازه کافی نشان داده است که «بدون زندگی - جمعی، جامعه‌ای در کار نیست (هرچند که بدون وجود جامعه، جماعت یا زندگی جمعی ممکن است)».^۲

1. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, loc. cit., p. 246.

2. Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, tr. by M.



اما در ارتباط با خودهایی که تازه سر بر آورده‌اند، یک جریان نامتمایز [و یکپارچه میان ذهنی]، ناچار باید از نوع محتویات تجربی گذشته باشد. درست است که در ابتدا بین خودی که در حال بالیدن است و خودهای دیگر، تمایزی تجربی در میان نیست، اما همین جریان نامتمایز و یکپارچه بین الازدانی با خودهای موجود و توسط خودهایی که موجود بوده‌اند تولد یافته است. خودی که (به گفته مید)، «در هنگام تولد وجود ندارد»، بدو خودش را در جریان یکپارچه و نامتمایزی که برایش وجود دارد می‌یابد. در روندی که منجر به آغاز موجودیتش می‌شود، هیچگونه تمایز تجربی‌ای بین «خود» و این جریان بین‌الاهاذنی وجود ندارد. ولی طی همین روندی که منجر به خود شدنش می‌شود، «خود» از قبل در گذشته داده شده خودهای دیگر تجسم می‌یابد و زمان حال او از همین گذشته سر بر می‌آورد. گذشته زنده (یعنی سنت)، در سطح جماعت یا زندگی - جمعی، زمانهای حال «خود» را امکانپذیر می‌سازد.

خلاصه کنیم: محیط اجتماعی و تجربه بین‌الازدانی بر خودهایی که در بدو تولدشان وجود خارجی نداشته‌اند و بر خودهایی که در حال رشد هستند و بر خودهایی که رشد یافته‌اند تأثیر می‌گذارد. خودی که در اول وجود نداشته است با آن خودی که در حال رشد است، هر دو در محتویات اجتماعی گذشته‌های زنده موجود (یعنی سنت) ریشه دارند. گذشته‌های زنده خودهای موجود، پیشفرضی برای پیشرفت خودها در محیط اجتماعی هستند. تنها هنگامی که «خود» کاملاً رشد یافته و به ویژگی و فردیت متمایز خویش آگاهی می‌یابد، زمان گذشته از حالت «زنده» بودن و وجود داشتن باز می‌ایستد. تنها در سطح یا زمینه اجتماعی است که زمان بصورت «محفظه‌ای خالی» در می‌آید - و می‌توان رویدادها را در داخل آن قرار داد و سنجید. اینک می‌توان زمان را رقم زد و برایش «تاریخ» («date») گذاشت.

پیشتر تأکید شد که بر پایه کتاب شلر، جامعه‌شناسی معرفت، وجه تمایز روشنی بین

تجربه اجتماعی و تجربه زندگی - جمعی وجود ندارد، بلکه هر دوی اینها فقط در متن حالات تفوق (modes of preponderance) رخ می‌دهند و هر دو در ایجاد و تکوین آگاهی اجتماعی انسان از بنیاد مشارکت دارند. بنابراین، تمایز بین «گذشته زنده» («Lived past») و «گذشته ناموجود» («no past») که ما آن را در مورد زندگی - جمعی و جامعه بکار بردیم، تمایزی نسبی است که خط فاصل روشن و مشخصی ندارد. از این رو، من «گذشته زنده» و «گذشته ناموجود» را بمثابة دو قطب مخالف زمان اجتماعی تصور نکردم، بلکه آنها را همچون فاصله میان پیوستار (continuum) زمان اجتماعی در نظر آوردم. درست همانطور که رشد و پیشرفت «خود» نیز پیوستار بسته‌ای است میان تولد و مرگ و همچنین میان چیرگی‌های در حال نوسان تجربه اجتماعی و زندگی - جمعی. اما تمایز بین زمان انباشته از محتویات از یکسو، و زمان تهی (که در داخل آن محتویات جا می‌گیرند یا به محاسبه درمی‌آیند) از سوی دیگر، ممکن است بتواند مصادیق جامعه‌شناختی مهم و بنیادین هرگونه تجربه بین‌الذهانی از زمان را روشن سازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی