

زمان، زبان، زمان

دکتر شروین وکیل





دیدگاه زروان - ۵

زبان، زمان، زمان

شروین وکیلی

پیشش به مادرم؛ آذر دخت

و به یاد پدرم؛ انوشیروان

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ای غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: ۶۱۰۴ ۳۳۷۸ ۹۴۴۹ ۸۳۸۳

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: ۴۰۲۷۴۶۰۳۴۹

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)



نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به پیچ شمیران، کوی نوبخت،
شماره‌ی ۲، طبقه‌ی همکف؛ تلفن: ۸۸۱۴۷۰۱۴ همراه: ۰۹۱۲۵۵۷۹۱۴۵
www.shourafarin.ir

زمان، زبان، زنان

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

www.soshians.ir

طرح جلد: علی (تیرداد) اسماعیل‌لو

صفحه‌آرایی: گیتی عباسی

لیتوگرافی: سحرگرافیک؛ چاپ: مهارت؛ صحافی: مهرگان

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه نوبت چاپ: اول: ۱۳۹۱

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۹۵ - ۵۰ - ۹

صفحه	فهرت
۷	زمان، زبان، زنان
۸	پیش درآمد
۱۰	گفتار نخست: چیستی زبان
۱۹	گفتار دوم: توهم زدایی از زبان
۳۸	گفتار سوم: بازنمایی، رمزگذاری، حقیقت
۴۷	گفتار چهارم: چیزها و رخدادها
۵۸	گفتار پنجم: زبان به مثابه‌ی نظامی انضباطی
۶۶	گفتار ششم: فرهنگ، منش، معنا
۷۰	گفتار هفتم: رمزگذاری زیست‌جهان
۷۵	گفتار هشتم: سلطه بر امر شگفت
۹۷	گفت‌وگوی درونی، ذن و مسخ عقلانیت
۱۲۰	حضور نیستی
۱۳۲	درباره‌ی راز
۱۴۰	استتار، فضاپریشی و انضباط درونی

زبان، زمان، زمان

پیش درآمد

گویند در آن زمان که سنایی در بستر مرگ افتاده بود و واپسین دقایق عمر خود را می‌گذراند، تکبیتی به نشانه‌ی پشیمانی از پرداختنِ عمرانه‌اش به زبان، سرود:

بازگشتم از سخن زیرا که نیست در سخن معنی و در معنی سخن

حکیم جامی، که این داستان را در کتاب خود روایت کرده است، پس از آن‌که داستان زندگی سنایی و چیره‌دستی‌اش در زبان و ادبِ پارسی را گوش‌زد می‌کند، می‌گوید:

«چه اعجوبه‌ای بود سنایی، که در دمِ آخر نیز، هنگام پشیمانی از سخن‌سرایی، هم‌چنان از سخن دست نکشید و آخر هم پشیمانی خود را در قالب شعری ابراز کرد».

گویا این مشکل که سنایی با آن روبه‌رو شده بود، مشکل همگان باشد.

زبان؛ مفهومی چنان آشنا، روزمره، بدیهی و رایج است که فاصله گرفتن از آن، اظهارنظر کردن درباره‌اش، و به‌ویژه ابراز برائت‌کردن و خارج ایستادن از آن، کاری بسیار دشوار می‌نماید.

همه‌ی ما چونان ماهیانی هستیم که در دریای زبان شناوریم و به دلیل نزدیکی بیش‌ازحد به آن، بو و طعم و مزه‌ی آن را حس نمی‌کنیم.

این نوشتار، متنی است درباره‌ی رابطه‌ی «زبان» با «قدرت».

این رابطه چنان‌که خواهیم دید، به مفاهیمی دیگر نیز متصل می‌شود. مهم‌ترین این مفاهیم؛ «زمان» است. امری که به گمانم اتصالی ناگسستگی و بنیادین با «زبان» دارد و این هر دو؛ با مفهوم «من»، با «هویت» و از این‌رو با «جنسیت» در پیوند هستند. از این‌رو، به پیوند درونی سه مفهوم می‌پردازم که در زبان نیز همچون زمان، همنشین و همسان می‌نمایند.

گفتار نخست: چیستی زبان

درباره‌ی «زبان» بسا گفته‌اند و بسا نوشته‌اند.

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین مضمون‌هایی که در درون زبان به آن پرداخته شده است، خودِ زبان است که خصلت خودارجاع بودنِ زبان را نشان می‌دهد و نتایجی گاه شگفت از آن برمی‌خیزد. پیش از پرداختن به بحثِ زبان و نقد آن‌چه بر سرِ سوژه‌ی فعال و «من» اندیش‌مند می‌آورد، نخست باید تصویری روشن از «چیستی زبان» به دست آوریم. چنین می‌نماید که دانشِ امروزمین ما، چهار سطحِ متفاوت از تعریفِ زبان را برای‌مان ممکن کرده باشد که با یک‌دیگر جمع‌شدنی و سازگار هستند:

نخست. زبان پدیده‌ای زیست‌شناختی و تکاملی است

امروزه می‌دانیم که زبان، مشتقی از یک روند زیست‌شناختی است که در سایر جانوران هم به اشکالِ دیگر دیده می‌شود.

تمام جانورانی که به شکلی از زندگی اجتماعی دست یافته‌اند، ابزاری برای انتقال پیام به هم‌نوعانِ خود در اختیار

دارند. این ابزار ارتباطی در سایر جانوران با «زبان طبیعی»^۱ که در انسان دیده می‌شود، متفاوت است.

از آن‌جا که بحث ما پرداختن به رفتارشناسی جانوری و توجه به تمایز میان زبان انسان با جانورانی مانند زنبور و مورچه نیست، به این مختصر بسنده می‌کنیم که نظام‌های ارتباطی و شیوه‌های انتقال پیام و دریافت، در سایر جانوران هم به اشکال گوناگون وجود دارد.

شواهد رفتارشناسانه نشان می‌دهد که هر چه ساختار زندگی اجتماعی جانوران، پیچیده‌تر و اندرکنش فرد با سایر افراد هم‌نوع‌اش بیش‌تر و مهم‌تر باشد نظام‌های ارتباطی پیچیده‌تر و گسترده‌تری، برای انتقال معنا در میان اعضای یک گونه، تکامل می‌یابد.

وجه مشترک این نظام‌ها آن است که مغزی به‌نسبت پیچیده باید در کار باشد تا ادراک خود از جهان خارج را در قالب پیامی انتقال‌پذیر رمزگذاری کند. این پیام از مجرای رمزگانی منتقل می‌شود که آن را در کل، زبان می‌نامیم و فردی هم‌نوع آن را دریافت می‌کند.

این گیرنده‌ی پیام، خود مسلح به مغزی پیچیده است که توانایی رمزگشایی آن پیام ارسال‌شده را دارد. به این ترتیب، پیام یا معنایی که در ذهن یک موجود شکل گرفته است، به ذهن هم‌نوع‌اش نیز منتقل می‌شود و بدیهی است که در این تعریف، کلیدواژه‌های «ذهن»، «پیام»، «معنا» و «زبان» را در اشکالی بسیار گسترده و عام در نظر گرفته‌ایم. به هر صورت، وجود یک سخت‌افزار عصبی پیچیده که توانایی بازنمایی جهان خارج و رمزگذاری در قالب علایمی قراردادی را داشته باشد، پیش‌فرض ظهور زبان است.

امروزه می‌دانیم که این نظام‌های ارتباطی جانوری همگی خاستگاهی تکاملی دارد؛ یعنی در مسیر زمان و در جریان انتخاب طبیعی و برای پاسخ به شرایط تنش‌زای بیرونی و درونی محیط، پدید آمده‌اند. این نظام‌های ارتباطی، اگر از

¹. natural language

حدی انتزاعی تر و پیچیده تر باشد، متراکم بودن حجم ارتباطهای بینافردي را در یک گونه نشان می دهد و بخت بقای موجوداتی را افزایش می دهد که زندگی اجتماعی دارند. چنین زبان‌هایی در جایگاه‌های مشخصی در دستگاه عصبی رمزگذاری می شوند و نظامی ژنتیکی، آن مسیرها و سیم‌کشی‌های عصبی را برنامه‌ریزی می کند.

دست کم در انسان، ساختارهای عصبیِ مشخصی شناسایی شده که وظیفه‌ی تولید و فهم زبان را به انجام می‌رساند. مثلا می‌دانیم که ناحیه‌ی گیجگاهی قشر مخ، به ویژه در نواحی بروکا و ورنیکه در نیمکره‌ی چپ مغز برای تولید زبان و پردازش اطلاعاتِ زبانی تخصص یافته‌اند. این در حالی است که بخش‌های دیگری مانند قشر پس‌سری و قسمتی از قشر آهیانه‌ای نیز برای درک مفاهیم زبانی دیگر، مانند نوشتار، تخصص یافته‌اند. امروزه این ساز و کارهای زبانی مغز در شاخه‌ای بالنده و جذاب از علم عصب‌شناسی بررسی می‌شود که عصب‌شناسی زبان^۱ نام گرفته است.

دوم. زبان یک نظام نشانگانی - معنایی است

آن هنگام که از زبان سخن می‌گوییم، در واقع، به دستگاهی از رمزگان و نشانه‌ها اشاره می‌کنیم. نشانه‌هایی که انگار بیشترشان به چیزی در جهان خارج ارجاع می‌دهند. پس زبان ساختاری پیچیده و منسجم است که از دال‌ها و مدلول‌های متصل به یک‌دیگر تشکیل یافته است.

زبان مجموعه‌ای از رمزگان، شبکه‌ای از نشانه‌ها و رده‌ای از علامت‌ها را در بر می‌گیرد که هر یک از آنها به دایره‌ای از مدلول‌ها و به دامنه‌ای از مفاهیم و معناها ارجاع می‌دهد. از آن‌جا که این عناصر نشانگانی با روابطی قانون‌مند و مشخص، به یک‌دیگر متصل می‌شود، می‌توان کلیت نظام زبانی را یک «سیستم» دانست. سیستم، بنا به تعریف، مجموعه‌ای از عناصر است که بر اساس روابطی روشن و قانون‌مند به یک‌دیگر متصل شده باشند و کارکردی ویژه را

^۱. neurolinguistic

برآورده سازند. چنین تعریفی دقیقاً در مورد نظام‌های نشانگانی - معنایی مصداق دارد.

نظام‌های زبانی مجموعه‌ای از عناصر را در بر می‌گیرد که می‌تواند طیفی وسیع از نشانگان را شامل شود. این عناصر می‌تواند رمزگان قراردادی ریاضی باشند یا واژگان به‌نسبت مبهم و سیال زبان طبیعی و همچنین کلیدواژگان و مفاهیمی دقیق که ممکن است در زبان‌های فنی، فلسفی و دینی کاربرد داشته باشند. این عناصر توسط روابطی به یکدیگر مربوط می‌شوند که از کوچک‌ترین تا کلان‌ترین سطوح، کارآیی و شمول خود را حفظ می‌کنند. این روابط، ترکیب عناصر را در مقیاس‌های گوناگون ممکن می‌سازند.

عناصری که سخن‌شان گذشت، علاوه بر آن که ممکن است در حوزه‌های گوناگون کاربرد داشته باشند، در سطوح سلسله‌مراتبی گوناگون نیز وجود دارند. برای مثال در زبان طبیعی، آنچه زبان گفتاری عادی را ممکن می‌کند، مجموعه‌ای از آواهاست که با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تک‌واژه‌های زبان را برمی‌سازند. تک‌واژه‌ها نیز با یکدیگر ترکیب شده و بن‌های واژگان و واژگان را در یک زبان پدید می‌آورند.

روابطی که اتصال میان واژه‌ها و پدیدآمدن تک‌واژه‌ها را ممکن می‌سازد و سپس روابط بین تک‌واژه‌ها با یکدیگر را قانون‌مند می‌کند، همان صرف و نحو زبان است. این واژگان نیز با یکدیگر ترکیب می‌شوند و جمله‌ها، گزاره‌ها، متن‌ها و ساختارهای ادبی گوناگون را پدید می‌آورند. شیوه‌ی اتصال واژگان به یکدیگر و پدیدآمدن جمله‌ها و گزاره‌ها، همان است که دستور زبان نامیده می‌شود.

به این ترتیب، به مجموعه‌ای از عناصر اشاره داریم که توسط قوانینی مشخص، به یکدیگر متصل شده‌اند. این قوانین چنان‌که چامسکی^۱ نشان داده، بنیادی ژنتیکی دارد؛ یعنی چنین می‌نماید که زبان طبیعی انسانی از زیرساختی مشخص و فراگیر بهره‌مند باشد.

¹. Chomsky, Avrom Noam (1982-)

چامسکی دستور زبان عمومی حاکم بر زبان‌های انسانی را «گشتاری - زایشی» دانسته است. این گشتاری - زایشی بودن، بدان معناست که مجموعه‌ای از قوانین ژرف‌ساخت و بنیادین وجود دارد که به طور طبیعی و به شکل پیش‌تئیده در دستگاه عصبی نهاده شده است. این قوانین در حضور آن محرک‌های بیرونی‌ای شکوفا می‌شود که تجربه‌ی زیسته‌ی کودک طی هفت سال نخست عمرش را در بر می‌گیرد. همین قوانین است که تشخیص و آفرینش و فهم عناصر زبانی را ممکن می‌سازد.

دستور زبان گشتاری - زایشی، در واقع، امکان پدید آوردن بی‌نهایت گزاره و ارجاع به بی‌شمار عناصر و مضامین بیرونی را توسط نشانگان محدود یک دستگاه زبانی ممکن می‌سازد. هر زبان از مجموعه‌ای محدود و شمارش‌پذیر از عناصر تشکیل شده است، ولی با وجود این، باید این توانایی را داشته باشد که به جهانی با پیچیدگی بسیار زیاد ارجاع دهد و شرایط و موقعیت‌هایی یکه و بسیار متمایز را رمزگذاری کند. از این رو مفهوم دستور و قوانین حاکم بر ترکیب عناصر زبانی با یک‌دیگر اهمیتی بایسته دارد. آنچه این نظام نشانگانی - معنایی در نهایت انجام می‌دهد، بازنمایی عناصر جهان خارج به همراه نیت‌مندی درونی سخن‌گوست.



آنچه ما به عنوان جهان خارج و تحولات درونی خویشتن تجربه می‌کنیم، مجموعه‌ای است از «چیزها» و «رخدادها». «چیزها» عناصری هستند که به صورت کلیتی مادی و صلب، در دایره‌ی شناخت و آگاهی ما قرار می‌گیرند و معمولاً ایستا، قابل رده‌بندی و در معرض دست‌ورزی هستند.

اگر بخواهیم کلیت هستی را هم یک سیستم در نظر بگیریم، این چیزها عناصر تشکیل‌دهنده‌ی هستی محسوب می‌شوند. در عین حال، ما روابط میان این عناصر و شیوه‌ی اتصال‌شان به یک‌دیگر را نیز داریم که در نظام شناسایی عادی خویش آن را به صورت «رخداد» تجربه می‌کنیم.

رخدادها روابط میان چیزها هستند و عناصر را در قالب‌ها و چارچوب‌های مشخص پویایی، به یک‌دیگر متصل

می‌کنند. آنچه از مجموع چیزها و رخدادها برمی‌آید، پدیدارهایی است که «زیست‌جهان» (lebenswelt) انسانی را برمی‌سازد. اهمیت کلیدی پدیدار در تعریف زیست‌جهان را نخستین بار پدیدارشناسان آلمانی و به ویژه هوسرل^۱ مورد تاکید قرار دادند.

زبان باید مجموعه‌ای از نشانگان و ارجاعات را در بر گیرد، به شکلی که زیست‌جهان، یعنی مجموعه‌ی چیزها و رخدادها، را به شکلی کارآمد رمزگذاری کند. به عبارت دیگر زبان باید توانایی بازنمایی زیست-جهان را داشته باشد، بدان معنا که بتوانیم چیزها را نام‌گذاری کنیم و رخدادها را توسط واژگان و گزاره‌ها رمزگذاری نماییم، به طوری که بتوان در غیاب موقعیت‌های واحد و گذرای جهان خارج، پیام‌هایی در مورد این موقعیت‌ها و مفاهیمی در مورد این چیزها و رخدادها را به دیگران منتقل کرد. به این ترتیب است که کارکرد عینی و اصلی زبان؛ یعنی پیدایش رفا اجتماعی و هماهنگی کردار اجتماعی میان مردمان، برآورده می‌شود.

سوم. زبان امری انتزاعی نیست، بلکه نوعی کنش است

از اواسط قرن بیستم، پژوهش‌گران در مورد مفاهیم اجتماعی و کاربرد جامعه‌شناسانه‌ی زبان به این نتیجه رسیدند که زبان، در واقع، شکلی از کردار اجتماعی محسوب می‌شود. زبان، چنان‌که امروزه مصطلح است، برسازنده‌ی «گفتمان» است. گفتمان مجموعه‌ای از روندهای اجتماعی زبان‌مدار را در بر می‌گیرد که نظم‌دهنده‌ی کردارهای افراد در یک بافت اجتماعی است.

آنچه گفتار، کنش، حالت ذهنی، و توافق‌های اجتماعی میان اعضای یک جامعه را ممکن می‌سازد، گفتمانی است که کلیت این عناصر را رمزگذاری می‌کند و تبادل نظر در موردشان را ممکن می‌سازد و پیدایش نهادهای اجتماعی را

¹. Husserl, Edmond (1859-1938)

رقم می‌زند.

نهادهای اجتماعی سیستم‌هایی هستند که از ترکیب هم‌افزای کردارهای آدمیان پدید می‌آیند. این کردارهای هماهنگ و مشترک میان افراد، تنها به واسطه‌ی زبان به هم متصل می‌شوند. به همین دلیل، بسته به الگوهای متفاوت آرایش مفاهیم زبانی، و بسته به ساختارهای متفاوت گفتمانی، نهادهای اجتماعی گوناگونی نیز پدیدار می‌شود.

هر نهاد اجتماعی باید روابط داخلی خود را به شکلی منظم سازد تا بتواند چیزها و رخداد‌های ویژه‌ی مربوط به سپهر درونی خود را رمزگذاری و رمزبندی کند. معانی باید روشن و دقیق و شفاف شوند و در قالب رمزگانی کارآمد در میان اعضای آن نهاد اجتماعی تکثیر گردند. تنها در این حالت، ساختارهای اجتماعی تداوم خود را حفظ می‌کنند و همین ساختارها با کارکرد موفق خود، آن رمزبندی‌ها و رمزگذاری‌ها را نیز پشتیبانی می‌نمایند.

چهارم. زبان الگویی از پردازش اطلاعات است

تردیدی نیست که «ارتباط»، در معنای عام تکاملی و جانورشناسانه‌اش، و هم‌چنین زبان در معنای دقیق‌تر و باریک‌تر جامعه‌شناسانه‌اش، الگوهایی از مدیریت پردازش اطلاعات هستند. پردازش اطلاعات، چنان که در نظریه‌ی اطلاعات فهم می‌شود، عبارت است از شیوه‌ی سازمان‌دهی و استفاده از روندهای پیاپی شکست تقارن. یعنی می‌توان اطلاعات را به صورت شکسته شدن تقارن تعریف کرد. از این دیدگاه کوچک‌ترین واحد اطلاعات یک بیت^۱ است و آن اطلاعاتی است که برای ایجاد تمایز میان دو امر همسان، یعنی شکستن ساده‌ترین تقارن^۱ دوتایی، کفایت می‌کند.

هنگامی که یک سکه را به هوا پرتاب می‌کنیم و بین دو حالتی که به نظر هم‌وزن و هم‌احتمال می‌آیند، یعنی شیر و خط، یکی را انتخاب می‌کنیم، گوئیم که انداختن سکه و شیر یا خط کردن، یک بیت اطلاعات تولید کرده است. بنابراین

^۱. bit

بیت، یکای پایه‌ایست که شمردن شکست‌های تقارن را ممکن می‌سازد. چون هر دامنه‌ای از اطلاعات را می‌توان در قالب گام‌های پیاپی شکسته شدن تقارنهایی دوتایی صورتبندی کرد.

تقارن به عناصر، روابطی یا رخدادهایی اشاره می‌کند که احتمال بروزشان در جهان خارج به صورت بخت‌هایی همانند و موقعیتهایی یکسان نمود پیدا کند. اطلاعات، زمانی پدید می‌آید که این همسانی نقض شود و در میان موقعیت‌های رقیب همانند، تمایزی پدید آید.

این تمایز در قالب «شکست تقارن» فهمیده می‌شود و رمزگذاری آن، به پیدایش نظام‌های زبانی و نشانگانی منتهی می‌گردد. اطلاعات همان شکست تقارن است و شکست تقارن همان چیزی است که رمزگان را ممکن می‌سازد. رمزگان، شیوه‌ی سازمان‌دهی و اشاره‌کردن به شکست‌های تقارن پیاپی است.

جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و کلیت زیست‌جهانی که در نظام ادراکی ما بازنمایی می‌شود، مجموعه‌ای از شکست‌های تقارن بسیار پردامنه، پرشمار و فراگیر است. در هر مقطع زمانی، بی‌نهایت حالت متفاوت برای هستی وجود دارد که در حالت پایه نسبت به یک‌دیگر وضعیتی متقارن دارند. این که جهان از لحظه‌ی اکنون تا لحظه‌ی اکنون به علاوه‌ی یک ثانیه بعد، به کدام موقعیت منتهی شود، به مجموعه‌ای از شکست‌های تقارن گوناگون مربوط می‌شود که ما معمولاً آن را در قالب روابط علی می‌فهمیم و صورت‌بندی می‌کنیم. زمان اکنون زیست - جهان و زمان اکنون به علاوه‌ی یک ثانیه بعد زیست‌جهان، تفاوتی با یک‌دیگر دارند و اطلاعاتی در این یک ثانیه در زیست‌جهان انباشته می‌شود که همه از جنس شکست تقارن است.

به این ترتیب، زبان روشی است برای رمزگذاری و پیکربندی تمایزهایی که اتفاقاً در داخل خود نظام زبانی باید بازنمایی گردد و نمایش داده شود تا به ساختاری شفاف و روشن و انتقال‌پذیر منتهی گردد. این رمزگذاری درونی در موجوداتی که نظام ارتباطی ساده و دستگاه عصبی به نسبت مقدماتی‌ای دارند، با ارجاع مستقیم به جهان خارج ممکن می‌شود. به عنوان مثال، نگاه میمونی که به شکارچی خیره می‌شود، برای هم‌نوعانش برهانی قاطع است تا وجود

شکارچی را تشخیص دهند، یا حالت چهره‌ی جانوری که خشم یا ترس را در خود نمایان می‌سازد برای جانور دیگری که او را مشاهده می‌کند کافی است تا حالت درونی و وضعیت روانی وی را حدس بزنند. متها چنین چیزی در زبان انسانی، که به شکلی بسیار بغرنج‌تر، رمزگذاری افراطی و مجددی را در مورد خودِ رمزگان به انجام می‌رساند، دیده نمی‌شود. در واقع، زبان طبیعی نظامی از رمزگذاری‌های مجدد و پی‌درپی است که شکست‌های تقارنِ مربوط به چیزها و رخدادهای بیرونی و درونی را نه تنها رمزگذاری و پیکربندی می‌کند، که با بازتولید کردن‌شان در چرخه‌هایی متداخل، نظامی درهم تنیده از ارجاع‌هایی خودزاینده را پدید می‌آورد. به این ترتیب ما با یک نظام رمزگانِ خودسازمان‌ده و خودارجاع روبه‌رو هستیم؛ یعنی نظامی که به صورت یک مجموعه‌ی منسجم و خودمختار و بسته عمل می‌کند. مجموعه‌ای که خود ساز و کار رمزگذاری را بار دیگر رمزگذاری می‌کند و به خود فرآیند ارجاع، ارجاع می‌دهد و به این ترتیب در سطوحی بالنده و توسعه‌یابنده لایه‌هایی تازه از نمادهای جدید و ارجاع‌های ثانویه را پدید می‌آورد. به این ترتیب بازنمایی شکست‌های تقارن در جهان اطراف ذهن شناسنده، آنگاه که زبان حضور داشته باشد، به انبوهی از شکست‌های تقارن درونزاد و خودمدارانه می‌انجامد که تراکمی از اطلاعات را در رمزگانی لایه لایه و پیچیده پدید می‌آورد. زبان با توانایی شگفت‌انگیزش برای ارجاع دادن به خود، این خودبستگی نظام نمادین از امر نموده شده را تکمیل می‌کند، و پویایی کمابیش مستقل و خودبسنده‌ای را در سپهری از نشانگان جاری می‌سازد.

گفتار دوم: توهم‌زدایی از زبان

در مورد زبان پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشتهایی وجود دارد که بدیهی نمودن و طبیعی وانمود شدن روابط و ساختارهای زبانی را تقویت می‌کند.

در این گفتار، هشت مورد از پیش‌فرض‌هایی که درباره‌ی زبان وجود دارد یک‌به‌یک گوشزد شده و مورد نقد واقع می‌شود؛ به این امید که زمینه برای نگاهی دقیق‌تر به ماهیت واقعی زبان هموار گردد.

نخست. شفافیت

از آن هنگام که ارسطو ساختارهای ادبی و نظام‌های زبانی را به عنوان تقلیدکنندگان و بازنمایندگان روشن و شفاف جهان طبیعت معرفی کرد، به این توهم در میان اندیشمندان و عوام دامن زد که زبان، ساختاری است که تصویری دقیق و روشن از جهان خارج را پیش چشمان ما تصویر می‌کند.

مبنای این پیش‌فرض آن است که رابطه‌ای میان دال و مدلول وجود دارد که از جنس ارجاع امری زبانی به مضمونی خارجی و طبیعی است. بر اساس این پیش‌فرض، رابطه‌ی دال و مدلول رابطه‌ای سراسر است، روشن، شفاف، و پایدار است. به عبارت دیگر، هر واژه با مفهومی که به آن ارجاع می‌دهد اتصالی ناگسستنی، پایدار و طبیعی دارد. از این‌رو، بسیاری از واژگان زبان مادری ما به گمان‌مان به شکلی بدیهی و آشکار با مضمون و موضوع ارجاع خود پیوند خورده است.

پژوهش‌های جاری در زمینه‌ی «زبان‌شناسی مقایسه‌ای»

^۱ و تحلیل‌هایی که در مورد بافت‌های زبانی پیچیده‌تر مانند متن‌های ادبی انجام گرفته، نشان می‌دهد که ایمان به رابطه‌ای سراسری و روشن میان دال و مدلول، افسانه‌ای پیش‌پاافتاده و عامیانه است که واقعیت ندارد.

در اصل، اتصال میان دال و مدلول اتصالی لق و سیال است. هر دال به مجموعه‌ای از مدلول‌ها و دامنه‌ای از آن‌ها در موقعیت‌های گوناگون اشاره می‌کند و مدلول‌ها برخلاف آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، نه از جهان خارج و محیط طبیعی، که از تمایزهای درونی پیکره‌ی زبان ناشی می‌شوند.

معنا نظامی از ارجاع است که به طور دائم در اطراف نشانه‌ها نوسان می‌کند و از این‌روست که دریدا^۲ معنا را امری همواره ناتمام می‌داند. در درون بافت زبانی طبیعی هرگز هیچ واژه‌ای را نمی‌توان به طور کامل تعریف کرد و به همین ترتیب، محدوده و مجرای دقیق یک نشانه در هیچ ساختار زبانی هرگز به طور قطعی و روشن تثبیت نمی‌شود و تدقیق نمی‌گردد.

دوم. نظم مطلق

زبان اصولاً ساختاری است که دست‌یابی به توافق اجتماعی و سامان‌دهی به نظام‌های اجتماعی و هماهنگ کردن کردارهای مردمان هم‌کار را ممکن می‌سازد. از این‌رو، زبان را می‌توان نوعی «نظام انضباطی» در نظر گرفت. این بدان معناست که، زبان ساختاری است که نظم و ترتیب را در مجموعه‌ی عناصر و روابط مربوط به خود جاری می‌سازد. شاید به همین دلیل است که نگرش عامیانه، زبان را امری مطلقاً سازمان‌یافته و دقیق و منظم، و شبکه‌ای دقیقاً تنظیم‌شده با موقعیت‌های روشن و تثبیت‌شده‌ی دال‌ها نسبت به هم در نظر می‌گیرد.

1. comparative linguistics
2. Derrida, Jacques (1930-)

گویی زبان قانون و محوری است که سازمان‌دهی و قانون‌مند ساختن عرصه‌های مربوط به ارجاع خود را با موفقیتی کامل به انجام می‌رساند. این را به خوبی از تقدسی که زبان در نظام‌های اجتماعی گوناگون دارد، می‌توان دریافت. به همین ترتیب، موقعیت و جایگاه والای ساختارهای زبانی و متون را به عنوان عناصر نظم‌دهنده به نظام‌های اجتماعی و مرجع غایی داوری در مورد کردارها و اختلاف‌ها توجیه می‌شود.

چنین رویکردی امروزه در حوزه‌هایی مانند حقوق و دین، هم‌چنان به قوت خود باقی است. آشکال کهن‌تر آن را به ویژه در سخن مشهور کنفسیوس می‌توان باز یافت که معتقد بود: «خرد» عبارت است از دانستن معنای حقیقی واژگان. در این سخن، پیش‌فرضی وجود دارد و آن‌هم این است که معنای دقیق واژگان، امری روشن و پیش‌داشته است که احاطه بر آن، به پیدایش خرد، یعنی توانایی سازمان‌دهی و نظم‌بخشیدن به امور، منتهی می‌شود.

واقعیت امر آن است که زبان یک نظام بسیار پیچیده و بغرنج است که ماهیتی خودارجاع و خودسازمان‌ده دارد. به عبارت دیگر، دال‌ها شبکه‌ای به هم پیوسته، منسجم و خودارجاع را در درون خود ایجاد می‌کنند که معنا را از تمایز میان نشانه‌های همسایه، پدید می‌آورند.

به عنوان یک قانون عمومی در نظریه‌ی سیستم‌ها، می‌دانیم که هیچ سیستمی توانایی رمزگذاری کامل خود را ندارد. این بدان معناست که، به عنوان مثال شبکه‌ی عصبی ما که ادراک خودآگاهانه‌مان را ممکن می‌سازد، توانایی رمزگذاری کامل پدیده‌ی خودآگاهی را در همین سطح خودآگاه ندارد. از این‌روست که خودآگاهی برای آدمیان، همواره هم‌چون معمایی ناگشودنی جلوه کرده است. در مورد زبان هم چنین است؛ یعنی، ساختارهای زبانی این امکان را ندارند که قواعد و روابط درونی خود را به شکلی شفاف و کامل در درون خود ساختار زبانی رمزگذاری کنند.

برای چنین مقصودی، معمولاً «فرازبان»^۱ جدیدی تعریف می‌شود که توانایی رمزگذاری‌هایی از این نوع را داشته

^۱. meta language

باشد و این همان است که معمولاً در قالب نظام‌هایی مانند دستور زبان و نشانگان تخصصی مربوط به حوزه‌ی زبان‌شناسی، تبلور می‌یابد. آنچه اهمیت دارد آن است که در درون بافتِ زبان، روابط نظم‌دهنده و سازمان‌هایی که به بیرون نشت می‌کنند و نظام‌های ارجاعی و نظام‌های معنایی را سامان‌دهی می‌نمایند، از نظم کامل برخوردار نیستند. زبان، در واقع، بافتاری بسیار پیچیده، بغرنج و تا حدودی آشوب‌زده است که از حوزه‌هایی متصل به هم، ولی نه کاملاً پیوسته، تشکیل یافته است. این حوزه‌ها، نظام‌های محلی و موضعی رمزگذاری تخصصی مفاهیمی را در بر می‌گیرند که ممکن است با حوزه‌های همسایه‌ی خود نیز هم‌خوانی و سازگاری نداشته باشند، اما صرف اتصال‌شان به یک‌دیگر، نشان‌گر آن است که قواعد و مبانی حاکم بر این حوزه‌های محلی، توانایی ترجمه‌شدن یا دست‌کم قلاب‌شدن به حوزه‌های همسایه را دارد و این برای پیدایش انسجامی در نظام زبانی و تبلور مفهوم «سیستم» در آن کفایت می‌کند. وانگهی این انسجام عمومی سیستم زبانی را نباید به معنی فراگیربودن قوانین درونی حاکم بر آن یا یکه‌بودن ساختار معنایی رمزگذاری‌شده در آن دانست.

سوم. عناصر پایه

از دیرباز، عناصر پایه‌ی زبانی را واژگان دانسته‌اند. این امر به ویژه در فرهنگ‌هایی مانند فرهنگ چین، که ساختاری واژه‌مدار و اسم‌محور دارد، به خوبی دیده می‌شود. در فرهنگی مانند فرهنگ ایران نیز، با وجود آن‌که نظام‌های استدلالی و ساختارهای ربطی میان واژگان اهمیتی به‌سزا داشته، هم‌چنان می‌بینیم که در متن‌های سستی و جدید، بیش‌تر بحث‌ها با تعریف‌کردن واژگان و به دست‌دادن تعاریفی برای اسم‌ها آغاز می‌شود.

با کمی بلندنظری، حتا می‌توان دو ساخت پایه‌ی واژگان را به دو رده‌ی اصلی از پدیدارها مربوط دانست و مثلاً فرض کرد که اسم‌ها، چیزها را بازنمایی می‌کنند و فعل‌ها نماینده‌ی رخدادها هستند. به این ترتیب این پیش‌داشت عمومی تایید می‌شود که عناصر پایه و خشت‌های بنیادین بر سازنده‌ی زبان تک تک واژگان هستند. واژگانی که هر

یک، به نقطه‌ای خاص از جهان خارج یا به حالتی از عواطف و احساساتِ درونیِ ما ارجاع می‌دهند. چفت و بست شدنِ مجموعه‌ی این ارجاع‌ها، این پیش‌فرض را تقویت می‌کند که واژه در بافت زبان موقعیتی مرکزی و کلیدی دارد، و این خود به پیش‌فرضِ رابطه‌ی محکم میان «دال و مدلول» و نظم دقیق و فراگیرِ ساختارهای زبانی نیز دامن می‌زند. واقعیت امر آن است که عناصر پایه‌ی یک ساخت زبانی واژه نیست و ارجاع بنیادین نظام‌های زبانی هم، از ارجاع یک دال به یک مدلول ناشی نمی‌شود. عناصر پایه‌ی نظام زبانی - چنان‌که در فصلی مستقل خواهد آمد - «جفت‌های متضاد معنایی» نامیده می‌شود که آن را در این متن به صورت سرواژه‌ی «جم» خلاصه می‌کنم.

جم‌ها، در واقع، جفت‌هایی از واژگان متضاد هستند که تنها در کنار یک‌دیگر معنا می‌یابند. آنچه معنا را در نظام زبانی ممکن می‌کند، تمایز میان دو واژه‌ی متضاد است؛ نه ارجاعی که یکی از این واژگان به جهان خارج می‌دهد. جم‌ها مبانی پایه‌ای هستند که خودارجاع بودنِ نظام زبانی را ممکن می‌سازند. یک جم، در واقع، هسته‌ی مرکزی «تمایز» است. هر جم از دو واژه تشکیل شده است و نشانه‌هایی را در بر می‌گیرد که مفاهیمی متضاد و ضد یک‌دیگر را صورت‌بندی و رمزگذاری می‌کند. جم‌ها در درون خود، روابطی پیچیده را نشان می‌دهند؛ به این معنی که معمولاً در میانه و حد وسط یک جم، یعنی در میانه‌ی دو واژه که تعارضی بنیادین با یک‌دیگر دارند، مفهوم جدیدی تعریف می‌شود و این مفهوم جدید، تنها در برابر ضد خویش، یعنی به صورت یک جم تازه، فهمیده می‌شود و به کار می‌آید. این مفاهیم ضد، که به این ترتیب در میانه‌ی طیفِ جم‌ها تعریف می‌شوند، اتصال میان جم‌ها به یک‌دیگر را ممکن می‌سازند.

به این ترتیب، نظام زبانی شبکه‌ای بسط‌یابنده از جم‌هاست که همه به یک‌دیگر اتصال یافته‌اند و معنا را در ارجاعات درونی میان خود، و در تمایزها و تعارض‌های میان جفت‌های متضاد معنایی، رمزگذاری می‌کنند. پس جهانِ مدلول‌ها سپهری متمایز و مستقل است که به صورت زمینه‌ای مربوط، اما مستقل از نظام زبانی، وجود دارد و با آن ارتباط برقرار می‌کند.

بحث جاری به این نتیجه منتهی می‌شود که، آنچه ما به عنوان نشانه در یک ساختارِ زبانی داریم، در واقع، به مدلولی ارجاع می‌کند که خود از جنس «ایده» و «نشانگان زبانی» است. هیچ یک از نشانگان زبانی به یک مدلولِ طبیعی در جهان خارج اشاره نمی‌کند. همواره در این میان پرده‌ای از جنس زبان وجود دارد که ساختار تجربه شده‌ی بیرونی یا ادراکات ذهنیِ درونی را به امری زبانی تبدیل کرده و سپس آن را در شبکه‌ی ارتباطی نشانگان بازتعریف می‌کند.

چهارم. روابط علی

پیش‌فرض عمومی حاکم بر علم زبان‌شناسی آن است که، پیکره‌ی زبان با نظام‌های نمادین یا پیکره‌های کاربردی دیگر، ارتباطی علی دارد. شکل کهن و کلاسیک، آن است که طبیعت علت غایی و مرجع بنیادین دستگاه‌های زبانی است. بر مبنای این پیش‌فرض، که در بند اول و دوم همین توهّم‌زدایی به آن اشاره شد، طبیعت، یعنی جهان عینی خارجی، مرجعی غایی است که به شکلی علی، پیدایش نشانگان زبانی را ممکن می‌سازد. این بدان معناست که به عنوان مثال در جهان خارج، پدیده‌ای نوظهور، مانند عنصری جدید یا جانوری تازه، مشاهده می‌شود و نام‌گذاری و رمزگذاری آن را در درون ساختار زبانی ضروری می‌سازد. به این ترتیب، نظام زبانی با افزایش دامنه‌ی خود و با افزون‌کردن یک واژه که به آن امر نوظهور ارجاع دهد، واکنش نشان می‌دهد. در این دیدگاه نظام زبانی امری منفعل و کنش‌پذیر است که تحت تاثیر تجربیات ما از جهان عینی خارجی می‌بالد و بزرگ می‌شود و خزانه‌ی نشانگان خود را افزایش می‌دهد.

این نگرش کلاسیک در مورد مفهوم زبان امروزه چندان مورد پذیرش نیست. تحلیل‌هایی که در مورد الگوی ظهور مفاهیم جدید در زبان و پیدایش نشانگان تازه در بافت‌های زبانی انجام شده، نشان می‌دهد که پیچیدگی روابط میان نشانگان از این ارتباط یکسویه و ساده فراتر می‌رود.

نگرشی دیگر که در این زمینه وجود دارد و نگرش کلاسیک را هم تا حدودی از صحنه بیرون رانده، دیدگاهی

چپ‌گرایانه است که ادعا می‌کند نظام‌های اجتماعی، و نه ساختارهای طبیعی، هستند که رابطه‌ی علی را با «زبان» برقرار می‌کنند. مارکس^۱، به این نکته اشاره کرده که فرهنگ هم‌چون روبنایی است که به شکلی علی با زیربنای اقتصادی و سخت‌افزارِ نظام اجتماعی ارتباط برقرار می‌کند. به این ترتیب، هر نظام اجتماعی، بسته به موقعیتی که در حوزه‌ی اقتصاد و تولید دارد و بر مبنای جایگاه خود در سیر تاریخی تحولِ نیروی کار و صنعت، نظام رمزگذاری خاصی را ابداع می‌کند که این همان زبانی است که در آن جامعه روح می‌یابد. به این ترتیب، نگرش مارکسیستی معتقد است که روابط علی به همان شکل سابق هم‌چنان وجود دارد، منتها این روابط از نظام اجتماعی برمی‌آیند، نه از تجربیات خامِ طبیعی ما.

نگرش دیگر، ساختارگرایی است که چرخشی انقلابی را نسبت به مفهوم زبان ایجاد می‌کند. برای نخستین بار سوسور^۲ بود که نشان داد زبان نظامی مستقل و خودمختار است که تمایزها و تفاوت‌های درونی خود را رمزگذاری می‌کند. به این ترتیب، رابطه‌ی علی‌ای که با جهان خارج پیدا می‌کند، بسیار فعال و کنش‌گرانه است. طبق نگرش‌های ساختارگرایانه‌ی جدید، واژگونی آن‌چه در دید کلاسیک و مارکسیستی سنتی می‌بینیم، نظام‌های اجتماعی و ادراک ما از جهانِ عینیِ خارجی، تحت تأثیر ساختارهای زبانی شکل می‌گیرد و پیکربندی می‌شود. به عبارت دیگر، در این جا نیز نوعی رابطه‌ی علی مفروض است که این بار در جهتی واژگونه جریان می‌یابد. به این معنی که نظام‌های زبانی، در جریان رمزگذاریِ مفاهیم و تمایزهای درونی خود، به بخش‌هایی از جهان خارج و زندگی اجتماعی دست‌اندازی می‌کنند و گره‌گاه‌هایی از تجربیات روزانه‌ی ما در جهان خارج را رمزگذاری و پیکربندی و سامان‌دهی می‌نمایند. به این ترتیب، چیزها و رخدادها صاحبِ نام می‌شوند و در درون بافت زبانی هضم می‌گردند، اما این جریان،

¹. Karl Heinrich Marx (1818–1883)

². Saussure, Ferdinand de (1857-1913)

روندی است که به طور فعال از درون نظام زبانی هدایت می‌شود. از دید ساختارگرایان، نظام اجتماعی و روابط خویشاوندی و حتی ادراکی را که ما در مورد پدیدارهای طبیعی و رده‌بندی امور عینی داریم نیز امری برآمده از زبان و محکوم به زبان است.

دیدگاه دیگری که از ساختارگرایی تاثیر پذیرفته، اما از آن فراتر رفته، نگرش فلسفی پدیدارگرایانه است. هایدگر^۱ که بزرگترین سخنگوی این جریان محسوب می‌شود، حتا زبان را دارای ماهیتی هستی‌شناسانه دانسته است. او «من» (سوژه) را از نو تعریف کرده و در این بازسازی بنیادین، پیوند میان دازاین و زبان و زمان را در کانون توجه خود قرار داده است.

در بیشتر این نگرش‌ها، شکلی از ارتباط علی میان زبان و سایر هستندگان پیش فرض گرفته شده است. این ارتباط ممکن است طبق نگرش کلاسیک از جنس تاثیر جهان بر زبان باشد، یا مطابق برخی از دیدگاه‌های ساختارگرا و پدیدارگرا بر تاثیر زبان بر جهان تاکید کند. از دید سیستمی که مورد پیشنهاد ماست، زبان نظامی خودزاینده و خودسازمان‌ده است که در سطح روانی «من» مستقر شده و زایش منش‌ها در سطح فرهنگی را ممکن می‌سازد. به این ترتیب زبان یکی از زیرسیستم‌های سطح روانی - فرهنگی است که با سایر زیرسیستم‌های سطوح اجتماعی و زیستی روابطی تنگاتنگ برقرار می‌کند، اما این روابط به معنای کلاسیک کلمه خصلتی علی ندارد. پیوند زبان و سایر زیرسیستم‌ها، شاید از جنس در هم تنیدگی کارکردی‌ای باشد که نمونه‌اش را در نظام‌های پیچیده‌ی خودمختار فراوان می‌بینیم.

¹. Heidegger, Martin (1889-1976)

پنجم. تحویل‌گرایی

هردر^۱ یکی از نامدارترین اندیشمندانی است که در غرب به این‌همانی اندیشه و زبان اشاره کرد. هردر در یکی از عبارت‌های مشهور خود می‌گوید: «انسان با واژگان می‌اندیشد». این بدان معناست که تفکر همان درک معنای گزاره‌های زبانی است و به این ترتیب می‌توان اندیشیدن را به ساختارهای زبانی تحویل کرد. امروز بخش مهمی از فیلسوفان تحلیلی که از آرای فلاک^۲ تأثیر پذیرفته‌اند، سخن هردر را می‌پذیرند و تفکر را هم‌تراز با درک معنای گزاره‌ها در نظر می‌گیرند و بر همین مبنا تحلیل اندیشه را به تحلیل زبانی فرومی‌کاهند.

باور به هم‌تا بودن اندیشه و زبان، امری است که می‌تواند به حوزه‌های دیگر نیز تعمیم یابد. به عنوان مثال، این پیش‌فرض که خودآگاهی انسان امری برآمده از زبان است، مشتقی از این عقیده محسوب می‌شود. به همین ترتیب، نگرش‌های دیگری وجود دارد که معنا را نیز ناشی از زبان می‌داند. به این ترتیب، سه‌گرایش اصلی تحویل‌گرایانه وجود دارد که زبان را به عنوان خاستگاهی برای فروکاستن مفاهیم اندیشه، خودآگاهی و معنا در نظر می‌گیرد.

در نگرشی که از هردر آغاز شد، و در فرگه به موقعیت فلسفی معقولی دست یافت، اندیشیدن سازوکاری مترادف با زبان پیدا می‌کند. این جمله‌ی مشهور که «اندیشیدن، سخن‌گفتن خاموش است»، بدان معناست که ساختار بنیادین اندیشیدن با ساختار بنیادین زبان، یگانه است و به همان ترتیبی که علائم زبانی در درون ساختارهای صوتی و اجتماعی پردازش می‌شود، در درون ذهن نیز مشابه همین ماجرا بدون استفاده از ابزارهای صوتی رخ می‌دهد.

بسیاری از اندیشمندان خودآگاهی را نیز به پیروی از فروید به زبان فرو می‌کاهند؛ بدان معنا که معتقدند فقط آن چیزی که در قالب زبانی رمزگذاری شده باشد، به شکل خودآگاه ادراک می‌شود. یکی از پیامدهای این ماجرا آن است

¹ Herder, Johan Gottfried von (1744-1803)

² Frege, Friedrich Ludwig Gottlob (1848-1925)

که، خودآگاهی را امری برخاسته از نظام اجتماعی بدانیم؛ چرا که زبان در ارتباط میان من و دیگری شکل می‌گیرد و خودآگاهی نیز در اندرکنش میان من و دیگری تعمیم یافته‌ای سر برمی‌آورد که در درون ذهن من نهادینه شده است. معنا هم، در یک نگاه افراطی، چنین وضعیتی دارد. به این ترتیب، اصولاً ساخت معنا، یعنی رابطه‌ی ارجاعی میان نشانگان و عناصر بیرونی، همگی از مجرای شبکه‌ای از نمادها و نشانگان زبانی گذر می‌کند و شاید بتوان باور کرد که معنا نیز قابل فروکاسته شدن به زبان است.

از سویی دیگر، این تمایل هم وجود دارد که زبان به امور دیگر فرو کاسته شود. مهم‌ترین نماینده‌ی این تمایل، نگرش نشانه‌شناسانه‌ای است که معتقد است زبان قابل تحویل به «ارجاع» است. زبان در این نگرش عبارت است از مجموعه‌ای از نشانگان، که امر ارجاع را به انجام می‌رساند. بنابراین نظام زبانی همان نظام ارجاعی است که نشانگان و دال‌ها را به عناصر خارجی و معانی و مدلول‌ها مرتبط می‌سازد.

نگرش دیگر آن است که، زبان، با توجه به این که از ساختارهای ارتباطی جانوران تکامل یافته است، هم‌چنان کارکرد ارتباطی خود را حفظ کرده و می‌توان آن را به «ارتباط انسانی» فروکاست. در این معنا، نمود نمایان زبان گفتاری است که میان آدمیان ردوبدل می‌شود. به تعبیری زبان همان «پیام» است که یک کنش‌گر آن را ارسال و کنش‌گری دیگر آن را دریافت می‌کند. خواه این دو کنش‌گر، موجوداتی مستقل باشند و خواه یکی از آن‌ها ذهنی دوپاره داشته باشد و امر ارتباط را در درون ذهن خویش و در مکالمه با خود پی‌گیری نماید. این حالت اخیر همان «گفت‌وگویی درونی» است که به زعم گروهی خودآگاهی را با زبان هم‌سنخ می‌سازد. بر مبنای این برداشت انتقال معنا از مجرای ارسال پیام شالوده‌ی اصلی زبان است. پس می‌توان زبان را به پیام و «معناهای انتقال‌پذیر» فرو کاست.

سه نگرشی که تفکر، خودآگاهی و معنا را به زبان فرومی‌کاهد و سه رویکرد واژگونه‌اش که زبان را به ارجاع، ارتباط و پیام تحویل می‌کند، در واقع دوسویه از برداشتی مشابه و چارچوبی یک‌سان است که به فروکاسته‌شدن امری

به امر دیگر باور دارد. فروکاستن^۱ همان است که در نگرش جاری مشهور به تحویل‌گرایی^۲، عمومیت و مقبولیت دارد. تحویل‌گرایی بر این باور است که یک ساختار، یک مفهوم یا یک نظام می‌تواند کاملاً به نظامی ساده‌تر و بنیادی‌تر از خود فروکاسته شود، به شکلی که کل نمایان در نظام پیچیده‌تر، در واقع چیزی فراتر از اجزای حاضر در سطحی ساده‌تر نباشند. به این ترتیب، می‌توان در این چارچوب باور کرد که تفکر، معنا و خودآگاهی چیزی جز زبان نیست، یا برعکس، زبان چیزی جز ارجاع یا پیام یا ارتباط نیست.

مهمترین دیدگاهی که این رویکرد تحویل‌گرایانه را نادرست می‌داند، نگرش سیستمی است که دید عمومی حاکم بر این نوشتار نیز محسوب می‌شود. در این نگرش، تحویل‌کردن یک سیستم پیچیده به سیستمی ساده‌تر، آن‌هم در شرایطی که امری هم‌افزایانه^۳ مانند زبان و معنا در میان می‌باشد، ممکن نیست. شبکه‌ی روابط میان عناصر در نظامهای هم‌افزا به قدری انبوه و متراکم است که به ظهور پدیدارهایی یکسره نو مانند خودآگاهی و حیات می‌انجامد و این پدیدارها را به لحاظ روش‌شناختی نمی‌توان به صرف عناصر برساننده‌شان فرو کاست.

دیدگاه‌های تحویل‌گرای گوناگونی که شرح‌شان گذشت را می‌توان با ذکر چند مثال مردود دانست. چون می‌توان نشان داد که ممکن است تفکر، خودآگاهی و معنا در شرایطی که زبان طبیعی انسانی غایب است هم مجال ظهور پیدا کنند. به عنوان مثال می‌دانیم که کودکان تا پیش از سه‌ماهگی که هنوز ساختارهای زبانی‌شان تکامل نیافته، توانایی استفاده از عقل ابزاری و استدلال‌های به‌نسبت پیچیده را دارند. بنابراین، اندیشیدن و استدلال کردن امری مستقل و بنیادی‌تر از زبان است. به همین ترتیب، نشان داده شده که خودآگاهی، یعنی توانایی ادراک خویشتن در جهان اطراف، در موجوداتی مانند شامپانزه‌ها و دلفین‌ها هم وجود دارد؛ در شرایطی که زبان طبیعی به شکل انسانی در این موجودات

1. reduce

2. reductionism

3. synergic

دیده نمی‌شود. مشابه این ماجرا را می‌توان در شرایط بیمارگونه‌ای مشاهده کرد که زبان به دلایلی - به عنوان مثال به دلیل سکنه و تخریب ناحیه‌ی گیجگاهی نیمکره‌ی چپ مغز - از بین می‌رود، ولی در این شرایط بسیاری از ساختارهای مربوط به اندیشیدن، خودآگاهی و معنا هم‌چنان موقعیت مرکزی خود را در نظام روانی شخص حفظ می‌کند.

ششم. اسطوره‌ی اصالت

اسطوره‌ی اصالت شاید بهتر از جا در آرای لایبنیتس^۱ تبلور یافته است. لایبنیتس معتقد بود که تفکر از اتم‌هایی بنیادین تشکیل یافته است؛ بدان معنا که عناصری ذهنی و روانی که او آن‌ها را مونا^۲ می‌نامید، مبنای اصلی جهان ذهن را تشکیل می‌دهند. با توجه به این که لایبنیتس معتقد بود که تفکر امری فطری است و این اتم‌های بنیادین، یا در واقع ذرات اندیشه، ماهیتی تقسیم‌ناشدنی و گسترده دارند، بر این باور بود که برخی از این اتم‌ها موقعیتی مرکزی و بنیادین و متمایز را نسبت به بقیه اشغال می‌کنند.

این بدان معناست که از دید او، واژگانی بنیادین وجود دارند که تعریف‌ناپذیرند، ولی سایر واژگان و مفاهیم بر دوش آن‌ها ایستاده‌اند و توسط آن‌ها تعریف می‌شوند.

هم لایبنیتس و هم دکارت^۳ معتقد بودند که «نظام‌های زبانی» به این معنا دارای سروته هستند؛ یعنی نقاطی بنیادی و واژگانی زیربنایی و غایی در نظام‌های زبانی قابل تشخیص هستند که تعریف نمی‌شوند، ولی تعریف تمام واژگان دیگر، به آن‌ها مربوط‌اند.

از دید لایبنیتس، این واژگان بنیادین را با دو ویژگی مهم می‌شد تشخیص داد: نخست آن‌که در تمام زبان‌ها وجود

^۱ Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)

^۲ monad

^۳ Descartes, Rene (1596-1650)

داشته باشند و با معنای یک‌سان به کار گرفته شوند؛ و دیگر آن‌که شمار بسیار زیادی از واژگان بر مبنای تعداد خیلی کمی از این واژگان بنیادین تعریف شوند.

دکارت دو بند دیگر را نیز به این شرایط افزود و آن این که این واژگان بنیادین باید توسط شهود درونی افراد فهمیدنی باشند و گذشته از آن‌که در یک نظام زبانی تعریف نمی‌شوند، اصولاً تعریف‌ناپذیر باشند. خود دکارت مفهوم «اندیشیدن» در عبارت مشهورش (Cogito Ergo Sum) را به چنین معنایی به کار گرفته بود.

زبان‌شناسان بعدی شرط پنجمی را به این موارد افزودند و آن هم این‌که، این واژگان بنیادین باید در تمام زبان‌ها اسم خاص خود را داشته باشند و از سایر اسامی و مفاهیم، مشتق نشده باشند. به عنوان مثال لایب‌نیتس معتقد بود سه واژه‌ی «من»، «این» و «فهمیدن» اتم‌های پایه‌ی تفکرند.

آن‌چه در این نگرش وجود دارد مبتنی بر آن است که، نظام زبانی ساختاری سروته‌دار است؛ یعنی از نقطه‌ی مشخصی بسیار شبیه به نظام‌های هندسی و ریاضی‌گونه آغاز می‌شود و با ساختی استدلالی و تعاریفی پیاپی، به کلیت بدنه‌ی «زبان» تعمیم می‌یابد.

این نگرش، با توجه به داده‌های امروزی ما نادرست است؛ یعنی زبان به ظاهر کلافی درهم‌وبرهم و سردرگم از روابط اجرایی است که نقاط بنیادینی که به این شکل شفاف و روشن تعاریفی پیاپی را به دنبال داشته باشد، در آن دیده نمی‌شود. در واقع، نظام زبانی فاقد واژگان بنیادی به معنای لایب‌نیتسی کلمه است؛ یعنی هیچ واژه‌ای در آن وجود ندارد که تمام پنج شرط یادشده را برآورده سازد. هیچ نظام محدودی از واژگان نیست که توانایی تعریف تمام واژگان دیگر را داشته باشد و هیچ واژه‌ای در زبان نیست که بدون ارجاع به واژگان دیگر معنایش به طور شهودی درک گردد.

به این ترتیب چنین می‌نماید که، باور اندیشمندانی که به اسطوره‌ی اصالت در مورد زبان اشاره می‌کردند، به این نکته بازگردد که ایشان زبان را هم‌چون زبانی مصنوعی مانند ریاضیات در نظر می‌گرفتند. امروز ما می‌دانیم که، زبان

طبیعی ساختاری بسیار پیچیده‌تر از زبان‌های فنی و مصنوعی مانند ریاضیات یا زبان‌های رایانه‌ای دارد و زبان طبیعی، که مبنای اصلی رمزگذاری مفاهیم در قالب نشانگان است، اتفاقاً ساختاری بسیار شبکه‌ای، پیچیده، خودارجاع و متراکم دارد؛ به این معنی که روابط درونی میان نشانگان زبانی، روابطی بسیار پیچیده، و معمولاً مبهم و پرسش‌برانگیز است و اصلاً آن روابط دقیق و پایداری که مورد نظر لایبنیتس بود، میان‌شان دیده نمی‌شود.

در عین حال باید به این نکته اشاره کرد که، این شبکه‌ی خودارجاع و روابط معمولاً سردرگم میان نشانه‌ها قواعدی در میان خود دارد. مثلاً چنان‌که اشاره شد، تمایز و جفت‌های متضاد معنایی در این میان نقشی به‌سزا ایفا می‌کند و خود این جم‌ها، یعنی خشت‌های مفهومی بر سازنده‌ی زبان، موقعیتی یک‌سان و متقارن ندارند، بلکه بعضی از آن‌ها در تعریف‌ها و در چفت‌وبست شدن میان نشانگان، موقعیتی مرکزی‌تر و برخی دیگر موقعیتی پیرامونی را اشغال می‌کنند. این بدان معناست که، نظام زبانی سروته ندارد ولی مرکز و حاشیه دارد و سروته‌نداشتن آن، به این معناست که واژگان در آن حرف اول را نمی‌زنند بلکه جم‌ها در آن نقش اصلی را ایفا می‌کنند.

به عنوان مثال، می‌توان نشان داد که سه جم اصلی‌ای که مورد نظر کانت^۱ بود، و سه عرصه‌ی زیبایی‌شناسی، اخلاق و شناخت علمی را از یک‌دیگر متمایز می‌کرد در بسیاری از نظام‌های فرهنگی و زبانی، به راستی، موقعیتی مرکزی دارند.

از دید کانت، این سه حوزه شناخت عمومی بشر را تشکیل می‌دهند و از استقلالی نسبی نسبت به هم برخوردارند. در نگرش ما، این سه عرصه در واقع حوزه‌هایی از رمزگذاری معنا هستند که در اطراف سه جم مرکزی شکل گرفته‌اند: حوزه‌ی زیبایی‌شناسی، ساختاری از رمزگان را در بر می‌گیرد که در اطراف جم مرکزی زیبا / زشت متراکم شده است؛ به همین ترتیب، نظام‌های اخلاقی در اطراف جم خوب / بد؛ و نظام شناخت علمی در اطراف جم درست

¹. Kant, Immanuel (1724-1804)

/ نادرست سازمان یافته است.

به این ترتیب، جم‌هایی داریم که موقعیتی مرکزی را در شبکه‌ای از مفاهیم ایفا می‌کنند، اما این بدان معنا نیست که خودشان از تعریف بی‌نیاز باشند یا به طور شهودی درک شوند یا موقعیتی پایدار و تثبیت‌شده داشته باشند. تمام این مفاهیم با توجه به ارجاعاتی که به عناصر و جم‌های اطراف خود می‌دهند، در گذر زمان دست‌خوش تغییر و دگردیسی می‌شوند.

هفتم. باور به امکان نفی معنا در درون نظام معنایی

این برداشت بیش‌تر در میان متفکران پسامدرن و اندیشمندانی که تحت تأثیر آرای شرقی، به ویژه آرای مربوط به فلسفه‌ی ذن دیده می‌شود که زبان را نفی می‌کنند. در میان برداشت‌های جدیدی که در مورد زبان و نظام‌های واژگانی وجود دارد، برداشت مشابه سه گروه از اندیشمندان، به ویژه در خور توجه است:

یک گروه از اندیشمندان، که معمولاً با نام پسامدرن نامیده می‌شوند، بر این نکته تأکید می‌کنند که همه‌چیز متن است. به عبارت دیگر، برخلاف برداشت‌هایی که در بندهای پیشین مورد بررسی قرار گرفت، ایشان اعتقادی به روابط علی‌میان نظام‌های زبانی و سایر زبان‌ها ندارند؛ برعکس ادعا می‌کنند که هر آنچه وجود دارد نظام زبانی است و بنابراین چیزی جز رمزگان و نشانگان وجود ندارد. این بدان معنا است که، ما عینیت امر خارجی و وجود مستقل نظامی را که ارجاع بدان انجام می‌شود نفی کنیم و به عبارت دیگر، امر عینی را به نفع نظام نشانگانی انکار کنیم.

این نگرش پسامدرن در اتصال با نگرش دومی معنا می‌شود که نگرش پساساختارگرایانه نام دارد. در واقع، برداشت ساختارگرایانه‌ای که زبان را عاملی کنش‌گر و علتی غایی برای سایر نظام‌ها در نظر می‌گرفت، مبنای یکی از مبانی تشکیل‌دهنده‌ی نگرش پسامدرن است. در نگرش پساساختارگرا نیز، چنان‌که از تداوم دیدگاه ساختارگرایانه برمی‌آید، هم‌چنان اعتقاد بر آن است که شبکه‌ی نشانگانی برخاسته از تمایز میان‌گروهی از نمادها چیزی است که بر تمام

ساختارهای ذهنی فرمان می‌راند و به این ترتیب، عینیت بیرونی می‌تواند به این ساخت زبانی تحویل شود.

سومین دیدگاهی که در ارتباط با دو برداشت پیشین می‌باید این‌جا بدان اشاره کرد، «نگرش واسازی»^۱ یا شالوده‌شکنی است که ابتدا توسط دریدا عنوان شد. در این نگرش، تمام ساختارهای زبانی بر مبنای جم‌ها استوار شده و سازمان یافته است، اما این جم‌ها همگی خصلتی فریبنده و آغشته به «قدرت» دارند. پس شایسته آن است که، در تحلیل کردن و ردگیری، به واژگونه‌ی خود بدل شوند.

فن‌آوری مربوط به واسازی امری است که در نگرش ما نیز بسیار اهمیت دارد و می‌تواند برای واسازی و تحلیل کردن نظام‌های قدرت و پدیدآوردن ساختارهای «مقاومت» در برابر «قدرت» به کار گرفته شود. منتها آن‌چه اهمیت دارد آن است که این سه نگرش متصل به هم - یعنی دیدگاه پسامدرن، نگرش پساساختارگرا و روش شالوده‌شکنی که گاه مترادف هم فهمیده می‌شوند و آرا و اندیشه‌های بنیادین مشترکی دارند، در یک نکته همگرا می‌شوند و آن هم این که شکلی از تحویل‌گرایی را هم‌چنان در قالبی پنهان‌تر حمل می‌کنند؛ یعنی این‌ها هم اعتقاد به این دارند که یک نظام غایی پایه، یعنی نظام متن و ساختار زبان، وجود دارد که تمام ساختارهای دیگر را می‌توان بدان فروکاست.

این نگرش با توجه به آن‌چه از پیچیدگی نظام‌های معنایی و پیچیدگی ساختارهای ارجاعی برمی‌آید، نادرست است و در نگرش ما به عنوان شکلی دیگر و البته افراطی از تحویل‌گرایی، نادرست دانسته می‌شود. علت مردود دانستن‌اش را به زودی در مدلی که به عنوان رقیب پیشنهاد می‌کنم، نشان خواهم داد.

نکته‌ای که در این میان اهمیت دارد این پیش‌فرض است که، اگر همه‌چیز در داخل ساخت زبانی تعریف شود، در این حالت نفی معنا به شکلی از پوچی منتهی می‌شود، و معنا به صورت شبکه‌ای از روابط در نظر گرفته می‌شود که خصلت نفی شدن در درون خود را داراست. به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که از درون زبان، زبان را نفی

¹. deconstruction

کرد.

شکل ساده‌ی این ماجرا را در فن‌آوری مربوط به واسازی می‌بینیم؛ یعنی در آن‌جا که یک عنصر زبانی، مثل یک جم، به کمک تبارشناسی شکل‌گیری این مفهوم، بی‌اثر شده و به امری متقارن و یک‌نواخت فروکاسته می‌شود. هر چند فن‌واسازی را به اشکالی دیگر در درون نظام معنایی پیشنهادی خود بازسازی خواهیم کرد، ولی باید در این‌جا بر این نکته پای بفشاریم که درون یک ساختار زبانی، نفی معنا ممکن نیست. به عبارت دیگر، معنا در صورتی که در داخل یک ساختار زبانی نفی شود، به معنای دیگری منتهی می‌شود. ضد معنا در داخل یک نظام معنایی، معنایی دیگر است و نه غیاب معنا.

این بدان معناست که، معنا هرگز در درون ساختار زبانی غایب نمی‌شود. همواره نفی یک معنا به زایش معنایی جدید منتهی می‌شود و اصولاً این همان شیوه‌ای است که با آن، بافت زبانی می‌بالد و رشد می‌کند و توسعه می‌یابد. به همین ترتیب در درون نظام‌های استدلالی نیز باطل‌نماها یا ناسازه‌ها^۱ اموری نیستند که استدلال را فلج کنند، یا روندهای استنتاجی را با وقفه روبه‌رو سازند. پارادوکس‌ها و باطل‌نماها اموری هستند که سپهر استدلال را غنی‌تر می‌سازند و شبکه‌ی روابط میان مفاهیم را پیچیده‌تر می‌کنند، نه آن‌که غیابی را در این میان پدید آورند.

به این ترتیب، معلوم می‌شود که معنا و نفی معنا، مفاهیم و انکار مفاهیم، و روندهای استدلالی و ناسازه‌هایی که در این روندها وجود دارد، همگی عناصری در درون نظام زبانی هستند که در پویایی و متابولیسم تمایزها در درون نظام معنایی نقش ایفا می‌کنند و بخش‌های طبیعی آن محسوب می‌شوند. به این ترتیب، نفی کردن زبان از درون زبان ممکن نیست و اگر می‌خواهیم در مورد زبان نگرشی انتقادی و فرامتنی به دست آوریم، باید از آغازگاهی دیگر به آن بنگریم که موضوع اصلی این نوشتار نیز چنین است.

^۱. paradox

هشتم. اصالت زبان

در قرن بیستم میلادی نگرش اندیشمندان در مورد زبان دستخوش تحولی چشمگیر شد. دست کم سه رویکرد مهم که به سه زمینه‌ی فرهنگی مهم تعلق داشتند، برداشت‌هایی کاملاً متمایز اما هم‌جهت را در مورد زبان پیشنهاد کردند. قدیمی‌ترین این نگرش‌ها، در فرانسه شکل گرفت و در قالب ساختارگرایی پیکربندی شد. هواداران این دیدگاه معتقد بودند زبان در واقع زیربنای فهم و تعریف تمام مفاهیم، و بذری بنیادینی است که تمام عناصر ذهنی از آن زاده می‌شود.

در مقابل در جهان انگلیسی‌زبان، برداشت اندیشمندانی غلبه داشت که بعدتر در قالب فلسفه‌ی تحلیلی سازمان یافتند. این برداشتی بود که ویتگنشتاین^۱ جوان سخن‌گوی اصلی آن بود، و مدعی بود زبان مبنای اصلی فهم و استدلال و صورت‌بندی معناست و هر آنچه غیرزبانی یا غیرقابل پیکربندی در درون بافت زبانی شفاف است، بی‌معنا و بی‌اهمیت قلمداد می‌شود و باید از دایره‌ی فلسفه و اندیشه، تبعید گردد.

سومین نگرش با ظهور فلسفه‌ی پدیدارگرا در میان متفکران آلمانی شکل گرفت و در نهایت به برداشت افراطی هایدگر در مورد زبان منتهی شد. برداشتی که زبان را نه تنها به عنوان نظامی نمادین برای رمزگذاری معنا به رسمیت می‌شمرد، که به آن نقشی هستی‌شناسانه نیز اطلاق می‌کرد. به طوری که در این جمله‌ی مشهور هایدگر که «زبان، خانه‌ی هستی است»، برای «زبان» موقعیتی فراتر از یک «نظام ارتباطی و رمزگذاری» در نظر گرفته شده است. در این دیدگاه «زبان» ماهیتی هستی‌شناسانه دارد و با ماهیت وجودی پدیدارها ارتباط برقرار می‌کند و تا حدودی آن را خلق می‌کند. در کنار این برداشت‌ها، می‌توان به برداشت‌های اندیشمندان ایتالیایی، مانند اومبرتو اکو^۲، نیز اشاره کرد که عناصر

1. Wittgenstein, Ludwig Josef Johan (1889-1951)

2. Eco, Umberto (1932-)

زبانی را پدیدارهایی عینی می‌داند؛ چرا که به رخدادهای ذهنی و عینی اشاره می‌کنند که روابط علی را با سایر رخدادهای عینی جهان خارج برقرار می‌سازند.

آنچه در نگرش ساختارگرایانه و تداوم آن در نگرش پسامدرن، در نگرش پوزیتیویستی منطقی و تداوم آن در فلسفه‌ی تحلیلی، و در نگرش پدیدارگرایانه و ادامه‌ی آن در اصالت زبان‌هایدگری می‌توان دید، آن است که زبان در تمام این نگرش‌ها موقعیتی محوری و مرکزی دارد.

به عبارت دیگر این برداشت فون هومبولت^۱ که: «اندیشیدن سخن گفتن در خاموشی، و سخن گفتن اندیشیدن با صدای بلند است»، در تمام این آرا و باورها جایگاهی مرکزی دارد. من این را «توهم اصالت زبان» می‌دانم؛ یعنی به زبان، موقعیتی فراتر از یک نظام نشانگانی و جایگاهی برتر از یک ساختار رمزگذاری و پردازش اطلاعات و معنا اطلاق شود. در این برداشت‌ها، زبان از موقعیت نمادین خود عدول کرده است و به مرتبه‌ی ساختاری هستی‌شناسانه برکشیده می‌شود.

¹. Humbold, Alexander von (1769-1856)

گفتار سوم: بازنمایی، رمزگذاری، حقیقت

در آثار تمام اندیشمندان کنجاو در مورد کارکردهای زبانی، توجهی نسبت به ارتباط میان زبان و بازنمایی به چشم می‌خورد. بازنمایی عبارت است از انعکاس تصویری از جهان پیرامون سیستم در درون آن، یا همان برداشتی که در درون سیستم نسبت به محیط پدید می‌آید. میلیکان¹ که از فیلسوفان زبان تکامل‌گراست، در کتاب مشهور خود *روان‌شناسی ملکه‌ی سپید*، بازنمایی در جانوران و انسان را با هم مقایسه کرده است. از دید او بازنمایی در جانوران تفاوت‌هایی بنیادین با بازنمایی ذهن انسان دارد و از این‌روست که زبان طبیعی تنها در آدمیان دیده می‌شود.

فهرستی که میلیکان از تفاوت میان بازنمایی انسانی و جانوری استخراج کرده، به کار تحلیل بیش‌تر مفهوم بازنمایی و ارتباط آن با ساختارهای زبانی می‌آید. از دید میلیکان، نخستین و مهم‌ترین تمایز میان بازنمایی جانوری و انسانی آن است که در جانوران، بازنمایی خویشتن، یعنی تصویری که در سیستم پردازنده‌ی عصبی موجود از خودش تشکیل می‌شود، همواره در زمان و مکان دم دستی محصور شده و به اکنون و این‌جا وابسته است. به عبارت دیگر، جانوران خویشتن را تنها در قالبی که در همان لحظه مشغول تجربه‌کردن‌اش هستند، متصور می‌شوند. از این‌رو، بازنمایی «خود» که شالوده‌ی اصلی پیدایش «خودآگاهی» در آدمیان است، در جانوران وضعیتی محدود و موضعی دارد. جانوران تنها

¹ Millikan, Ruth Garret (1933-)

اکنون و این‌جای خود را درک می‌کنند و خویششان را در این برش از زمان و مکان مجسم می‌سازند. این در حالی است که در آدمیان به دلیل رمزگذاری مفاهیم و پیدایش رمزگانی مانند زبان، این امکان وجود دارد که بازنمایی‌ای مستقل از اکنون و این‌جا انجام پذیرد. به این ترتیب که «من» می‌تواند تصویر ذهنی از خود را چنان در قالب زبان صورت‌بندی کند که ربطی به شرایط اکنون و این‌جا، و زمان و مکان دم‌دستی‌اش نداشته باشد.

از همین‌جا برمی‌آید که بازنمایی در جانوران تفاوت عمده‌ی دیگری با وضعیت انسانی دارد و آن‌هم این‌که محتوای امری و اخباری این بازنمایی در جانوران یگانه و تمایزناپذیر است. این در حالی است که در آدمیان به دلیل شکافی که میان اکنون و این‌جا با بازنمایی نشانه‌مدارانه رخ نموده، این امکان وجود دارد که محتواهای زبانی امری از محتواهای زبانی اخباری، جدا فرض شوند. این از آن‌روست که حافظه‌ی انسانی، امکان ذخیره‌ی محرک‌ها و نشانگانی را دارد که از عوامل خارجی جاری در پیرامونش مستقل هستند. در واقع، حافظه‌ی انسانی ماهیتی زبان‌مدارانه دارد. به این معنا که بسیاری از داده‌های مربوط به زندگی‌نامه‌ی شخص را چارچوبی زبانی صورت‌بندی و نگه‌داری می‌کند و این موضوعی است که به زودی بدان بازخواهیم گشت.

به این ترتیب، در جانوران وقایع بیرونی تعیین‌کننده‌ی محتوای بازنمایی شده هستند. ذهن جانوری مانند گربه که از شبکه‌ی عصبی به‌نسبت ساده‌ای برخوردار است، تصویری از جهان خارج و موقعیت گربه در این جهان را مجسم می‌سازد که به طور مستقیم تحت تأثیر وقایع جاری در اطراف گربه شکل گرفته است. این در حالی است که در بازنمایی انسانی، این تسلط وقایع بیرونی و سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای عوامل جاری در اطراف سیستم، از میان رفته است. آدمیان با توجه به مسلح بودن به دستگاه زبانی، این امکان را دارند که اموری مربوط به خاطرات گذشته‌ی خود را در اکنون فرا بخوانند و به همین ترتیب، آرزوها و چشم‌داشت‌های مربوط به آینده‌ی خود را که هنوز تحقق نیافته، در قالب زبانی رمزگذاری کرده و آن را نیز در زمان حال بازنمایی کنند.

از این‌روست که علاوه بر تمایز میان محتوای امری و اخباری بازنمایی انسانی، وجه‌التفاتی و ساختاری مربوط به

آرزوها و چشم‌داشت‌های آینده‌مداران نیز در آدمیان وجود دارد. این بدان معناست که بازنمایی در انسان بیش‌تر ماهیتی درونی دارد و تا حدودی مستقل از تجربیات و رخداد‌های جهان خارج، اعمال می‌شود. از این‌روست که در جانوران، خودآگاهی - دست‌کم به شکل انسانی‌اش - دیده نمی‌شود. این خودآگاهی تا حدودی تحت تأثیر شکاف میان «اکنون - این‌جا» و «گذشته - آینده» شکل می‌گیرد. شکافی که تا حد زیادی مدیون کارکرد نشانگان زبانی است. نشانگانی که خود از شرایط ویژه و موضعی مربوط به اکنون و این‌جا مستقل شده‌اند و توانسته‌اند در چارچوبی نمادین موقعیتی مستقل از شرایط محیطی را بازنمایی کنند.

این استقلالِ وجوه امری و اخباری و التفاتی، امکان ترکیب‌های جدید نشانگان در زمینه‌ای مستقل از شرایط طبیعی و بیرونی را به دست می‌دهد. از این‌روست که پدیده‌ای به نام «خلاقت» در آدمیان وجود دارد. ایده‌های نو و برداشت‌های مبتکرانه‌ای که در درون زبان پدید می‌آیند، نشانی از بازنماییِ امر غایب دارند؛ یعنی زبان به آدمیان این امکان را می‌بخشد که امور غالب در اکنون و این‌جا را فراخوانی کرده و با ترکیب آن‌ها، موقعیت‌های حتی ناممکن را صورت‌بندی و بیان نمایند.

با همین ساز و کار، در زبان‌های انسانی امری به نام «تناقض و تعارض و ناسازه» امکان ظهور می‌یابد. در جانوران بازنمایی‌ها به قدری وابسته به شرایط طبیعی و بیرونی هستند که امکان نقض یک‌دیگر را نمی‌یابند. پیدایش ناسازه یا تعارض یا اشاره به غیاب، ویژگی‌هایی هستند که تنها در درون یک «زبان طبیعی» مجال ظهور می‌یابند.

با توجه به تمایزی که میلیکان میان بازنمایی در ذهن آدمیان و جانوران به دست داده، می‌توان به برداشتی دقیق‌تر و نقادانه‌تر در مورد نگرش ارسطویی به زبان دست یافت. ارسطو می‌گوید معنای یک واژه عبارت است از مفهومی که در ذهن یک فرد، موجود است و به امری در جهان خارج ارجاع می‌دهد. این ارجاع به جهان خارج، در واقع، همان بازنمایی کردن چیزی است که در اکنون و این‌جا و جهان خارج وجود دارد و در ذهن فرد منعکس می‌شود.

بر مبنای این نگرش، هر واژه به چیزی در جهان خارج ارجاع می‌دهد و به همین ترتیب به یک بازنمایی ذهنی

ویژه و منحصر به فرد منسوب می‌شود. هر دو واژه‌ای که مترادف فرض می‌شوند در واقع بازنمایی ذهنی مشابهی دارند و به امری مشترک در جهان خارج ارجاع می‌کنند. از میان اندیشمندان جدیدتر می‌توان از کارناپ^۱، فرگه و راسل^۲ نام برد که برداشت‌شان در مورد تحلیل زبان و تحلیل ذهن بسیار در فلسفه‌ی تحلیلی تأثیرگذار بوده است.

همه‌ی اعضای این دسته چارچوب عمومی نگرش ارسطویی را پذیرفته‌اند. از دید ایشان، «معنا» به خودِ اشیا و معیارهای بیرونی تشخیصِ اشیا ارجاع می‌کنند و به این ترتیب، چارچوبی تجربه‌گرایانه را که رابطه‌ی میان سوژه و اُبژه - یعنی فرد و اشیا بیرونی - را پیش‌فرض می‌گیرد شالوده‌ی اصلی شکل‌گیری زبان می‌دانند.

از میان منتقدان این نگرش، باید از پاتنم^۳ نام برد که معتقد است به سه دلیل نگرشی که ارسطو در مورد رابطه‌ی بازنمایی و واژه و معنا به دست داده، نادرست است. از دید او، مهم‌ترین دلیل آن است که بسیاری از مترادف‌ها، بر خلاف پیش‌بینی ارسطو، ساختار آوایی مشترکی ندارند؛ چنان‌که واژگانی مانند «کام‌یابی» و «موفقیت» با وجود آن‌که به لحاظ آوایی هیچ شباهتی به یک‌دیگر ندارند، ولی به امری مشترک در جهان خارج ارجاع می‌دهند.

دوم آن‌که، بسیاری از واژگانی که آواهای مشابه یا حتی یک‌سان دارند، به اموری متفاوت ارجاع می‌کنند و مترادف هم محسوب نمی‌شوند. مثال مشهور در این مورد، واژه‌ی شیر در زبان فارسی است که هم به مایع خوراکی که از گاو گرفته می‌شود اشاره می‌کند و هم به جانور درنده‌ای از خانواده‌ی گربه‌سانان.

سوم آن‌که بسیاری از ترکیب‌های زبانی که به امری مشترک در جهان خارج اشاره می‌کنند، حتی به لحاظ بازنمایی ذهنی نیز یک‌سان نیستند. مفهوم «میمون برهنه» که نام کتابی از دزموند موریس^۴ است و «جانور دوپای بی‌پر» که

1. Carnap, Rudolf (1891-1970)

2. Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970)

3. Putnam, Hilary Whitehall (1926-)

4. Morris, Desmond (1928-)

تعریف ارسطو از انسان است، هر دو به جانوری یک‌سان، یعنی هوموساپینس^۱ یا آدمیزاد، اشاره می‌کنند منتها همین چند واژه را اگر مرور کنیم، می‌بینیم که میمون برهنه، جانور دوپای بی‌پر، و هوموساپینس، هم به لحاظ آوایی و هم به لحاظ ساختارِ بازنماییِ خود، کاملاً متفاوت هستند و به اموری به ظاهر متفاوت در جهان خارج اشاره می‌کنند، در حالی که بازنماییِ ذهنی همه‌ی آن‌ها امری مشترک، یعنی انسان، را در ذهن متبادر می‌سازد.

نگرش ارسطویی که در چارچوب فلسفه‌ی تحلیلی نیز تا حدودی باقی مانده، در نهایت به پیدایش «زبانِ ذهنی»^۲ باور دارد؛ به این معنی که رابطه‌ای یک‌به‌یک، مشخص، و محکم میان بازنماییِ ذهنیِ برخاسته از جهان خارج و ساختارهای زبانی و ارجاعات و اژگانی برقرار است. این زبانِ ذهنی، معنای خود را از ارجاع به امور بیرونی کسب می‌کند. اندیشمندانی مانند پاتنم نشان داده‌اند که این زبانِ ذهنی در واقع وجود خارجی ندارد. «معنا» به ظاهر امری پویا و پیچیده و وابسته به موقعیت‌های بیرونی است و این پویایی میان نشانگان و معنا، بدان معناست که بازنمایی در این میان، موقعیتی متفاوت و رابطه‌ای غیر سراسر است و پر پیچ‌وخم را با مفاهیم دیگر برقرار می‌کند. چنین می‌نماید که معنا، در واقع، امری معیاری و هنجارین است که بر مبنای توافقِ میان متخصصان شکل می‌گیرد و از تقسیم کارِ عمل‌گرایانه در میان نشانگانِ زبانی برمی‌خیزد، نه ارجاعِ واقع‌گرایانه‌ی خام به اموری بیرونی که به طور بی‌واسطه و صریح تجربه شوند.

گرت اوانز^۳ برداشتی در مورد معنای واژه دارد که ذکر کردنِ آن در این جا خالی از فایده نیست. از دید او معنای یک واژه عبارت است از کل اطلاعاتی که درباره‌ی آن واژه در یک بافت زبانی وجود دارد. بر این مبنای واژه‌ای مانند انسان در زبان فارسی، دایره‌ای وسیع و بزرگ از معانی را همراهِ خود حمل می‌کند که مجموعه‌ی آن‌ها بیش‌تر توسط

^۱ Homo Sapience

^۲ lingua mentis

^۳ Evans, Gareth (1946-1980)

متخصصان و اندیشمندانی که در مورد ماهیت واژگان می‌اندیشند، تعیین می‌شود. از دید اوانز، دانستن معنای یک واژه عبارت است از توانایی یک کاربرِ عادیِ زبان، تا بخشی از این محتوای معنایی را کسب کند و در حد رفع نیازهای خود از آن بهره جوید. به این ترتیب، کشمکش و رقابتی که میان متخصصان بر سر تعریف معنای یک واژه جریان دارد، به سطح کاربرهای عادی یک زبان تعمیم نمی‌یابد.

در این زمینه، چنین می‌نماید که فهم یک واژه دو سطح داشته باشد:

در یک لایه، کاربرهای عادی زبان قرار دارند که هر یک به دایره‌ای محدود و کوچک از دامنه‌ی کلی معنای نهفته در آن واژه دسترسی دارند و آن را به صورت موضعی و وابسته به موقعیت برای رفع نیازهای روزمره‌ی خود به کار می‌گیرند.

از سوی دیگر، رقابتی در سطحی دیگر، میان متخصصان و اندیشمندانی جریان دارد که معنای رسمی و قانونی یک واژه را تعیین می‌کنند. کشمکش میان این متخصصان به توسعه‌ی دایره‌ی مفهومی مربوط به یک واژه منتهی می‌شود. به این ترتیب، هر واژه، جدای از کاربرد محدود و موضعی‌اش در زبان روزمره، دایره‌ای بسیار وسیع‌تر از معانی را همراه خود حمل می‌کند که امری پویا نیز هست و مرتباً زیر فشار متخصصانی که تعاریفی جدید از آن را ارائه می‌کنند، تغییر شکل پیدا می‌کند. اما این پرسشی هم‌چنان باقی است که چگونه یک واژه، یعنی یک نشانه‌ی خاص در یک نظام زبانی، به یک دایره‌ی معنایی ویژه متصل می‌شود؟

کریپکی^۱، این پرسش کلیدی از فهم زبان را چنین صورتبندی کرده است: چگونه ارجاعات مربوط به یک واژه یا یک نشانه، در زمینه‌ی زبان تثبیت می‌شود و استقرار می‌یابد؟ یعنی چطور یک نماد زبانی با اشاره‌هایی به چیزها یا رخدادها پیوند می‌خورد، به شکلی که معنای مربوط به آن پدیدار را در ذهن بازنمایی کند؟ با پاسخ‌گویی به این

¹. Kripke, Saul Aaron (1940-)

پرسش می‌توان در مورد تحولات نظام معنایی برخاسته از آن نیز سخن گفت.

متخصصانی که معنای رسمی و عمومی یک واژه را در یک ساختار زبانی تعیین می‌کنند، در نهایت به نظام‌هایی از «قدرت» متصل هستند که کارکردهای مجاز یا غیرمجاز مفاهیم را در یک نظام اجتماعی تعیین می‌کنند. از این‌روست که بیش‌ترین رقابت و کشمکش بر سر تعیین معنا در همان حوزه‌ای جریان دارد که متخصصان در آن بر سر تعریف رسمی واژگان جدل می‌کنند.

این متخصصان، در دورانی فیلسوفان و اصحاب دین بودند که با ارجاع به متونی مقدس یا روش‌های شهودی برای دستیابی به حقیقت، مانند الهام و وحی، تعاریف واژگان را روشن و شفاف می‌ساختند. امروز ساز و کارهای این تثبیت معنا در واژگان، چارچوبی مستدل‌تر و عمومی‌تر یافته و در قالب نظام‌های علمی متبلور شده است. به شکلی که راهبردهایی مشخص و شفاف برای تعریف معنای یک واژه و دایره‌ی کاربرستی آن در نظام اجتماعی به وجود آمده است.

چه در آن ساختارهای سنتی شهودمدارانه‌ی کهن و چه در این نظام‌های شفاف و مستدل مدرن، آنچه اهمیت دارد آن است که تعریف کردن معنای یک واژه، راهبردی است برای ایجاد یک نظام انضباطی و پدید آوردن قدرت اجتماعی. و از این‌روست که کشمکش بر سر تعریف معنای یک واژه، در واقع، کشمکشی سیاسی است که در تمام نظام‌های اجتماعی و در تمام دوران‌های تاریخی جریان داشته است.

داده‌هایی که از روان‌شناسی و عصب‌شناسی زبان به دست آمده، نشان می‌دهد که درک و یادگیری مفهوم و معنای نهفته در یک نشانه‌ی زبانی، ممکن است به دو شکل پدید آید:

شکل نخست آن است که هر مفهوم با یک تعریف زبانی مشخص شود؛ یعنی وقتی به یک لغت‌نامه نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که در برابر هر واژه که خود یک نشانه‌ی زبانی است، زنجیره‌ای از نشانگان زبانی دیگر به دنبال یک‌دیگر ردیف شده‌اند که با ارجاعات ویژه‌ی خود، دایره‌ی معنایی مربوط به آن واژه‌ی نخست را نشان می‌دهند. این در واقع

همان نگرش کلاسیکی است که معتقد است هر کلمه را می‌توان با زنجیره‌ای از کلمات دیگر در درون خود زبان تعریف کرد.

چنان‌که گفتیم، معنا در درون بافت زبانی و به همین شکل خودارجاع، تعریف و تعبیه می‌گردد، ولی مسأله‌ای که در این جا وجود دارد آن است که یادگیری مفاهیم نهفته در یک واژه معمولاً به این شکل انجام نمی‌پذیرد. این شیوه‌ی کلاسیک برای فراگیری معنای یک نشانه، معمولاً در حوزه‌های تخصصی شناخت، مانند زبان‌های فنی و زبان‌های علمی ویژه، رواج دارند، و نه در زبان عادی‌ای که مردمان روزانه به کارش می‌گیرند. آنچه در زبان عادی مرسوم‌تر است، فهم معنای یک نشانه و یک عنصر زبانی بر مبنای کلیشه‌هاست^۱. این بدان معناست که هر مفهوم و آن واژه که نماینده‌ی آن مفهوم است، به یک تجربه‌ی اصلی بیرونی - به یک «رخداد» یا «چیز» - ارجاع می‌شود و ویژگی‌های شاخص آن را نمایندگی می‌کند.

هنگامی که ما در مورد کلمه‌ای مانند اسب سخن می‌گوییم، تجربه یا شیء خاصی را در ذهن بازنمایی می‌کنیم که جانوری با چهارپا و ساختار بدنی ویژه و کاربرد خاص اجتماعی را در ذهن مان متبادر می‌کند. واژه‌ی اسب در این جا معنایی دارد و این معنا با ارجاع به تجربه‌ای فهمیده می‌شود که به چیزی در جهان خارج ارجاع می‌کند، اما کلیت آن چیز را در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه تنها ویژگی‌های شاخص آن چیز، مانند دارای چهار پابودن، ابعاد بدن درشت، توانایی کشیدن بار یا سوارکاری و مفاهیمی مانند این را در خود حمل می‌کند. به این ترتیب، گویا آن تعاریف کلاسیکی که در مورد یک نشانه داریم که یک واژه را با مجموعه‌ای از جملات و واژگان دیگر تعریف می‌کند، در واقع شکلی تخصص‌یافته و مجدداً رمزگذاری شده از این برداشت کلیشه‌ای باشد.

می‌دانیم که کودکان، زبان و معانی واژگان را بدون مسلح بودن اولیه به زبان یاد می‌گیرند؛ یعنی نوزادی که به دنیا

^۱. stereotype

می‌آید، با وجود آن که احتمالاً ژرف‌ساخت دستوری ژنتیکی‌ای را در خود حمل می‌کند، اما برداشتی در مورد معنای واژگان ندارد. معنای واژگان به طور تجربی و با رویارویی با چیزها و رخداد‌های جهان خارج فراگرفته می‌شوند و این فراگیری قاعدتاً کلیشه‌سازانه است؛ یعنی کودک با توجه به مشاهده‌ی عناصر جهان خارج و جذب اطلاعات در مورد چیزها و رخداد‌هایی که زیست‌جهان‌اش را می‌سازد، نشانه‌ها را به عناصر برجسته و متمایز این تجربیات متصل می‌کند و به این ترتیب بافت ارجاعی اولیه‌ای را برای معناکردن آن نشانه و واژه به دست می‌آورد. چنان‌که گفتیم ارسطو تعریفی از معنای واژه ارائه کرده بود که به شکلی ساده‌شده از همین برداشت اشاره می‌کرد.

در میان اندیشمندان جدید در مورد فلسفه‌ی زبان، جری فودور^۱ به ویژه حائز اهمیت است؛ به این دلیل که برداشت چامسکی در مورد ژرف‌ساخت دستوری زبان را به حوزه‌ی معنا نیز تعمیم داده است. از دید فودور، آن چیزی که چامسکی در مورد گرامر جهانی عنوان کرده است، درست است و می‌تواند به حوزه‌ی معناشناسی^۲ نیز تعمیم یابد. چامسکی معتقد بود که ساختاری ژنتیکی و پیش‌تینده در دستگاه عصبی انسان وجود دارد که مُدول‌ها^۳ یا زیرواحدهای اصلی زبان را به شکلی پیش‌تینده و ذاتی در ذهن آدمیان صورت‌بندی می‌کند. آن‌چه در واقع «یادگیری زبان» خوانده می‌شود، سوار شدن تجربیات بیرونی بر این دستورالعمل اولیه و ذاتی است. به این ترتیب، تمام زبان‌های انسانی باید دستور زبانی مشترک و جهانی داشته باشند و چامسکی نشان داده است که به راستی چنین است.

فودور همین مفهوم را به حوزه‌ی معناشناسی تعمیم داده است؛ یعنی معتقد است که کلیت شناخت و کاربست معنا در دایره‌ی ذهن، از نوعی دستور زبان جهانی برخوردار است که در تمام انسان‌ها مشترک است و بافتی به همین ترتیب پیش‌تینده و ژنتیکی دارد. به عبارت دیگر، هم‌چنان که زبان‌های انسانی از دستور زبانی عمومی و زیربنایی برخوردارند،

^۱ Fodor, Jerry Alan (1935-)

^۲ semantics

^۳ modules

شیوه‌ی شناخت آدمیان از جهان نیز به همین ترتیب به قواعدی مشابه و فراگیر مسلح است.

اگر نگرش فودور را جدی گیریم، به این نتیجه می‌رسیم که معنای هر واژه بر مبنای روندهایی شکل می‌گیرد که آن واژه را بر مبنای این دستور زبان جهانی و بر مبنای این قواعد زیربنایی جهانی اندیشه به ارجاعات بیرونی متصل می‌کند. از دید فودور این دستور زبان جهانی حاکم بر نظام‌های معنایی، لایه‌ای سطحی از دستور زبانی ژرف‌تر و زیربنایی‌تر محسوب می‌شود و پردازش اطلاعات و ظهور معنا در دستگاه عصبی را رقم می‌زند. بر مبنای این نگرش که رنگ‌وبویی کارکردگرایانه دارد، روندی که کاربست یک واژه در زمینه‌ی عملیاتی اطرافش را ممکن می‌کند، همان است که معنا را در درون آن واژه و نشانه بارگذاری می‌نماید. به این ترتیب، معنا سلسله‌مراتبی از مشتق‌پذیری و ارتباط‌های بینایی را از خود نشان می‌دهد.

این نگرش در برابر نگرش افرادی مانند کواین^۱ قرار می‌گیرد که اصولاً معنا را مفهومی هنجاری می‌دانند و بر آن باورند که ارزش معنایی یک واژه صرفاً بر مبنای کاربست هنجارین آن واژه در یک نظام اجتماعی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، تمام گزاره‌هایی که در درون یک نظام معنایی جاری هستند و عمل می‌کنند، مستقل از آن که سطوح متفاوت کنش‌گران متخصص یا عام چگونه از آن استفاده می‌کند، به حوزه‌ای هنجارین و آماری از ارجاعات منتهی می‌شوند که همین حوزه - البته با پیش‌داشت کل‌گرایانه‌ای - معنای آن نشانه را تعیین می‌نماید.

کواین در واقع این نگرش هنجارین خود را برای نقد کردن نگرش چامسکی و فودور به کار بسته است. او معتقد است نگرش چامسکی و فودور با فرض کردن ژرف‌ساخت‌هایی در حوزه‌ی «دستور زبان» و «معنا»، شکلی نو از ذهن‌گرایی^۲ را احیا می‌کند. این ذهن‌گرایی فرض می‌کند که عناصر روانی، واقعیتی عینی در ذهن دارند؛ چه در قالب

^۱. Quine, Willard (1908-2000)

^۲. mentalism

دستور زبانی عمومی باشد، یا در قالب قواعد پایه‌ی اندیشیدن که به پردازش اطلاعات ارجاع می‌دهد.

نکته‌ای که در تمام این برداشتها اهمیت دارد آن است که الگوهای تعیین معنا در یک نشانه، اصولاً ماهیتی پویا و سیال دارند. چنان‌که دیدیم، امروز نگرش ارسطویی که در «فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم هم تا حدودی رواج داشت، چندان پذیرفته نیست. به عبارت دیگر، امروزه دیگر نمی‌توان معنای نهفته در یک واژه را به سادگی با ارجاع به امری خارجی و طبیعی یکسان گرفت. چنین می‌نماید که تعیین و تثبیت «معنا» در درون یک «نظام زبانی» امری پیچیده، سیال و پویا باشد که بر اساس کارکردهای اجتماعی نشانگان و بر مبنای حاصل جمع نیروهای واردشده بر دستگاه تعریف واژگان، عمل می‌کند.

گفتار چهارم: چیزها و رخدادها

بر مبنای آنچه گذشت می‌توان به تصویری در مورد شیوهی چفت‌وبست شدن دستگاہ نشانگانی و معنایی دست یافت. چنین می‌نماید که تجربه‌ی ذهنی همه‌ی ما از جهان خارج، مجموعه‌ای از عناصر را در بر می‌گیرد که می‌توان آن‌ها را به دو رده‌ی عمومی «چیزها» و «رخدادها» تقسیم کرد.

چیزها و رخدادها امور عینی و خارجی و ملموس هستند که توسط دستگاہ‌های حسی آدمی، تجربه - و تا حدودی ساخته - می‌شوند. به عبارت دیگر، همه‌ی ما به عنوان سیستم‌هایی شناسا به ابزارهایی برای بازنمایی و درک متغیرها و محرک‌های محیطی خویش مسلح هستیم. این گیرنده‌های حسی و پردازنده‌ی عصبی پشتیبان‌شان، محرک‌ها و جریان‌های حاکم بر محیط اطراف ما را در قالب مجموعه‌ای از چیزها و مجموعه‌ای از رخدادها، درک و صورت‌بندی می‌کند.

بدیهی است آنچه در جهان پیرامون ما جریان دارد هیچ «چیز» مشخص یا «رخداد» مشخصی را در بر نمی‌گیرد. آنچه در جریان شناخت و ادراک جهان پیرامونی رخ می‌دهد، در واقع، دخالت مستقیم دستگاہ پردازنده‌ی عصبی است که به یاری گیرنده‌های حسی، بخش‌هایی از جهان خارج را به صورت پدیدارهایی مستقل از زمینه‌اش جدا می‌کند و به این ترتیب، چیزها - یعنی امور پایدار، ایستا، مداوم، و معمولاً جسمیت‌یافته در قالب اشیای مادی - را از زمینه‌ی مادی‌شان مجزا می‌سازد. به همین ترتیب، روندها و جریان‌هایی که از ترکیب این چیزها انجام می‌شود نیز

می‌تواند از زمینه‌ی پویای اطراف‌شان کنده شود و در قالب یک رخداد مستقل، شناسایی گردد.

هنگامی که ما به یک منظره‌ی کوهستانی می‌نگریم و یک کوه را روبه‌روی خود می‌بینیم، بخشی از محرک‌های نورانی تابیده‌شده به شبکیه‌ی چشم خود را از زمینه‌ی پیرامون‌اش جدا می‌کنیم و آن را به صورت یک شیء مخروطی بسیار بزرگی که در دوردست‌ها قرار گرفته است و بعداً با واژه و نشانه‌ای به نام کوه مشخص می‌شود، از زمینه‌ی اطرافش جدا می‌کنیم. به این ترتیب است که محرک حسی مربوط به کوه، از محرک‌های حسی مشابهی که آسمان، ابر، شهر، یا دامنه‌ی کوه را نشان می‌دهد، کنده می‌شود و یک چیز به نام کوه را در برابر چشمان ما نمایان می‌سازد.

به همین شکل هنگامی که یک تصادف رانندگی، به مثابه‌ی یک رخداد را تجربه می‌کنیم، هم‌نشینی مجموعه‌ای از چیزها را در روابطی خاص ادراک می‌کنیم. به عنوان مثال می‌بینیم که یک خودرو با سرعتی در مسیری حرکت می‌کند و به خودروی دیگری که با سرعتی دیگر از مسیری دیگر طی طریق می‌نماید، برخورد می‌کند و در نتیجه تلفاتی به بار می‌آید. مجموع این برخوردها و روابط خاص میان چیزها را ما به عنوان یک رخداد خاص، مثلاً به صورت تصادف رانندگی، ادراک می‌نماییم. در حالی که این شکل از ادراک همراه است با مجزا کردن این مجموعه از روابط میان چیزها از سایر روابطی که در همان زمان بین چیزهای دیگر برقرار است.

هنگامی که دو ماشین در یک تصادف رانندگی با هم برخورد می‌کنند، هم‌زمان روابطی پرشمار در میان چیزها ظاهر می‌شود. روابطی که پیش‌تر هم به شکلی دیگر و با آرایشی متفاوت وجود داشته است. هر یک از خودروها با آدم‌هایی که در پیاده‌رو راه می‌روند؛ با خودروهای متحرک؛ با خودروهای ایستاده؛ با سطح زمین؛ با هوا؛ با اندامهای بدن رانندگان‌شان؛ و با چیزها و رخدادهایی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند، اما هنگام آن رویداد، تمام این روابط به کناری نهاده می‌شوند تا رابطه‌ی خاصی که برخورد دو خودرو و پیامدهای انسانی‌اش را مشخص می‌کند، برجسته و نمایان شود و با برجستگی ویژه مانند «تصادف رانندگی» در نظام زبانی رمزگذاری شود.

به این ترتیب، چنین می‌نماید که دستگاه ادراکی ما، هم درباره‌ی چیزها و رخدادهایی که در جهان خارج از ما

جریان دارد و هم درباره‌ی آن چه در درون کالبد ما می‌گذرد، دست به انتخابی سخت‌گیرانه می‌زند؛ ذهن، چیزها و رخدادهایی را از زمینه‌شان متمایز می‌کند و به صورت واحدها و خشت‌های پایه‌ی شناسایی هستی از آنان بهره می‌جوید. این چیزها و رخدادهای ممکن است بیرونی باشند؛ مانند کوه که یک چیز بیرونی است، یا تصادف رانندگی که یک رخداد بیرونی است، یا ممکن است درونی باشند؛ به عنوان مثال همه‌ی ما استخوان‌های بدن خود یا عضلات بدن خود را «چیز»هایی در نظر می‌گیریم و به همین ترتیب، اموری مانند خشم، شادمانی، خستگی و مواردی شبیه به این را به صورت «رخداد»هایی روانی در درون خویش شناسایی می‌کنیم.

آنچه اهمیت دارد آن است که در هر برش زمانی، یعنی در هر زمان حال یا اکنون، ما در زمینه‌ای از چیزها و رخدادهای درونی یا بیرونی محاصره شده‌ایم. این زمینه از چیزها و رخدادهای اهمیت و ارزش یکسانی ندارند. به عبارت دیگر، پنجره‌ی توجه هر یک از ما و دقت دستگاه شناسنده‌ی ما در هر برش زمانی، بر برخی از چیزها و برخی از رخدادهای تمرکز می‌یابد و به این ترتیب، دستگاه زبانی و نظام رمزگذارنده‌ی شناسایی همواره بر قلاب‌های خاصی از چیزها و رخدادهای می‌آویزد و آنان را به عنوان هسته‌ی مرکزی شناسایی، آماج نشانه‌گذاری و رمزگذاری خود قرار می‌دهد. به این شکل از چیزها و رخدادهایی که در زمان اکنون توسط ذهن ادراک می‌شود، گام‌های بعدی رفتار من را رقم می‌زند.

«من»، بر مبنای چیزها و رخدادهایی که اکنون تجربه می‌کند، کردارهای آینده‌ی خود را برمی‌گزیند و نیت رفتاری

خاص را تولید می‌نماید. نیت‌مندی

^۱ و امکان دست‌زدن به کنش فعال، یعنی انتخاب‌کردن و رفتار مبتنی بر اراده‌ی آزاد، اموری هستند که به آینده ارجاع می‌دهند؛ یعنی، نیت و کنش اموری هستند که از زمان اکنون شروع می‌شوند، ولی شکل هستی را در زمان آینده

تعیین می‌کنند.

من بر مبنای این که چه چیزهایی در اکنون تجربه کند و چه رخدادهایی را در اکنون تشخیص دهد، نیتی را برای آینده در ذهن خود پدید می‌آورد و بر مبنای آن به کنشی دست می‌یازد. این نیت و این کنش در اکنون مستقر است، اما دگر دیسی^۱ امری در آینده را آماج خود قرار می‌دهد.

بنابراین زیست‌جهانی در ذهن من پدید می‌آید. به عبارت دیگر، مجموعه‌ی چیزها و رخدادهایی که توسط من ادراک می‌شوند یک سپهر فراگیر هستی‌شناسانه را می‌آفرینند که آن را زیست‌جهان می‌نامیم. زیست‌جهان آن هستی‌ای است که توسط من لمس و شناسایی می‌شود و به تعبیری توسط من آفریده شده است؛ چرا که چیزها و رخدادها بر ساخته‌ی ذهن هستند و بر زمینه‌ای بی‌نام‌ونشان از پدیدارهای درهم‌وبرهم که مجموعه‌ی آن‌ها را «مه‌روند»^۱ می‌نامیم، استخراج گشته‌اند. این زیست‌جهان، زمینه‌ای است که بر مبنای آن، نیت‌مندیِ فعال من و کنش من مجال ظهور می‌یابد. مجموعه‌ی چیزها و رخدادهایی را که در هر مقطع زمانی در زیست‌جهان تجربه می‌شوند در حالت عادی، «تجربه» یا «مشاهده» می‌نامیم. معمولاً این تجربه یا مشاهده به امور بیرونی ارجاع می‌دهند، هر چند که در شرایط خاص، امور درونی مانند درد، غم، افسردگی، شادمانی، خوشحالی و لذت نیز می‌تواند در این دایره بگنجد. نیکلاس لومان^۲ که نماینده‌ی جامعه‌شناسی سیستمی است، اعتقاد دارد که «شما تیزه کردن»^۳، یعنی پیکربندی کردن تجربیات، بر مبنای همین زمینه‌ی زیست‌جهان شکل می‌گیرد؛ یعنی بر مبنای همین مجموعه از چیزها و رخدادها، ارجاعاتی میان حال و آینده و گذشته پدید می‌آید.

سخن لومان، در مورد رابطه‌ی تجربه‌ی کنونی و نیت و کنش در آینده را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد: تجربه،

^۱ holomovement (به تعبیر دیوید بوهم در فیزیک کوانتوم)

^۲ Luhman, Niklas (1927-1998)

^۳ schematization

یعنی آن چه ما در زمانِ اکنون توسط دستگاه حسی و پردازشیِ خود پدید می‌آوریم، به «انتظار» اتصال می‌یابد. از دید لومان، انتظار آن چیزی است که به زمانِ آینده ارجاع می‌دهد و موقعیت ما را در زمانِ آینده صورت‌بندی می‌کند. به این ترتیب، من در زمانِ اکنون تجربه‌ای دارم و بر مبنای آن انتظاری در مورد آینده به دست می‌آورم که این انتظار، همان چیزی است که ما در برداشت خود به عنوان مجموعِ نیت و کنش از آن یاد کردیم. اتصالِ میان تجربه و انتظار، همان چیزی است که لومان تعبیر شماتیزه شدن را برایش برگزیده است.

از دید لومان، اتصالِ منظم میان تجربه‌ها و انتظارهای ما، همان چیزی است که تثبیت معنا در نشانگان را ممکن می‌سازد. به عنوان مثال وقتی من تجربه‌ی دیدن چیزهایی مانند خودرو و سرنشین و افراد پیاده را در همراه با تجربه‌ی مشاهده‌ی رخدادی مانند تصادف رانندگی داشته باشم، انتظارِ مشاهده‌ی تلفات جانی را در زمانِ آینده در ذهن خود خواهد داشت؛ پس بر این مبنا دست به رفتار می‌زنم و برای کمک به کسانی که در صحنه‌ی تصادف ناظرشان بوده، حرکت می‌کند.

این اتصال میان تجربه و انتظار همان چیزی است که اگر تکرار شود، نظمی را میان عناصر ذهنی من برقرار می‌سازد. این نظم همان است که نشانگان مربوط به خودرو و تصادف و سرنشین را، با نشانگان دیگری مانند یاری‌رساندن و تلفات‌دادن و کشته‌شدنِ انسان‌ها مرتبط می‌سازد و به این ترتیب، واژه‌ای مانند تصادف رانندگی را برای من معنادار می‌کند؛ یعنی باری معنایی را بر مبنای انتظارات تجربه‌شده و پیشینی من، بر این واژه تثبیت می‌کند.

تا این جا، نگرش ما با نگرش لومان و برداشتی که سایر فیلسوفانِ امروزم در مورد جای‌گیری معنا در نشانگان دارند، کم‌وبیش یکسان است. فودور نیز در مقاله‌ای نوشته است که محتوای بازنمایی و ارجاعی یک نشانه به تعادلی مربوط می‌شود که میان ساختار روابطِ علی جهان خارج و وضعیت و حالت عمل‌کردی سیستم به‌کاربرنده‌ی زبان وجود دارد. به عبارت دیگر، از دید او زیست‌جهانی که در نظریه‌ی ما از مجموع چیزها و رخدادها تشکیل شده بود، روابطی علی را تشکیل می‌دهند که در جهان خارج جاری هستند و فشاری را به سیستم پردازنده‌ی ذهن اعمال می‌کند.

این سیستم پردازنده‌ی ذهن، بسته به حالت و وضعیتِ کارکردی که دارد، این روابط علی را به مجموعه‌ای از نشانگان و علائم ترجمه می‌کند و به این ترتیب، بارِ معناییِ خاصی را در آن نشانگان تعبیه می‌نماید که در واقع معادل همان چیزی است که لومان به عنوان «شماتیزه کردن» مورد اشاره قرار داده است. اما پرسش اصلی در این جاست که در چه شرایطی محتوای معنایی یک نشانه تثبیت می‌شود؟

پاسخ فودور به این پرسش آن است که حالت سیستم، یعنی بخش‌هایی از سیستم که از این محتوای معنایی استفاده می‌کند، تعیین‌کننده‌ی معنا و مفهوم آن نشانه هستند و در واقع این بخش‌های به‌کاربرنده‌ی مفهوم هستند که معنا را در یک نشانه تثبیت می‌کنند. این تقریباً معادل با سخن لومان است که انتظار، یعنی شیوه‌ی به‌کارگرفتن تجربه، را عامل مهمی در شکل‌گیری معنا عنوان می‌کرد.

با وجود این، مسأله این است که نوعی رابطه‌ی علی میان رخداد‌های جهان خارج و کارکردِ درونی سیستم پیش‌فرض گرفته شده است که شاید بتوان آن را مدلی احیاشده از همان نگرش ارسطویی دانست. چنین شرایطی با چند ایراد روبه‌روست، چنان‌که بسیاری از روابط علی مربوط به جهان خارج و رخداد‌های درونی سیستم، هرگز به مرتبه‌ی معنا ارتقا نمی‌یابند. به عنوان مثال وقتی پوست در مجاورت آفتاب قرار می‌گیرد، رنگ آن تیره و سرخ می‌شود. این را می‌توان به عنوان نوعی واکنش سیستم به رخداد‌های علی جهان خارج در نظر گرفت درحالی‌که چنین چیزی نه ربطی به نظام نشانگان دارد و نه به خودی‌خود محتوای معنایی خاصی را حمل می‌کند.

فودور برای از میان بردن ایرادهایی از این دست می‌گوید شرایط حاکم بر ظهور معنا در یک نشانه، لزوماً به کارکرد خاصی که ماهیت ارجاعی داشته باشد، مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، تنها کارکردهایی که ویژگی شناسایی، ردیابی، ارجاع دادن و نشانه‌گرفتن را داشته باشند، به زایش معنا منتهی می‌شوند. البته در این مورد هم ایرادهایی وجود دارد. به عنوان مثال ما می‌دانیم که امری مانند پینه بستن دست در اثر کار دستی، هر چند هم وضعیت نشانه‌ای دارد و هم سازگاری‌ای را با شرایط خاصی نشان می‌دهد، با این وجود باز هم به تنهایی دارای معنا نیست.

پاسخ به این شرایط خاص را به گمانم میلیکان با شکلی دقیق‌تر بیان کرده است. میلیکان مفهومی به اسم «کارکرد مناسب»^۱ را تعریف می‌کند که امری تکاملی محسوب می‌شود؛ یعنی راه حلی برای سازگارشدن سیستم با محیط است که در مسیر تکامل به دست می‌آید.

برخلاف آنچه کواین ادعا می‌کند، کارکرد بهینه یا کارکرد مناسب امری آماری یا هنجاری نیست، بلکه وضعیتی است که حضورش برای بقای سیستم کافی است. به این ترتیب، می‌توان آن را مشتقی از انتخاب طبیعی دانست. میلیکان معتقد است که رابطه‌ی سیستم با جهان خارج، دیر یا زود به مجموعه‌ای از کارکردهای مناسب ختم می‌شود. اگر بخواهیم به زبان لومان سخن گوئیم، سیستم می‌آموزد تا در برابر تجربیات خاص مربوط به جهان خارج انتظاراتی ویژه‌ی خود را تولید کند و این جفت‌های تجربه و انتظار، وضعیتی تثبیت‌شده را در طول زمان به دست می‌آورند و این وضعیت تثبیت‌شده، همان است که هنجار حاکم بر معنا را پدید می‌آورد.

از دید میلیکان آنچه بازنمایی معنا در سیستم دانسته می‌شود، در واقع بازنمایی این «کارکرد مناسب» است و نمادهایی که در یک نظام زبانی معنا را حمل می‌کند، در اصل بخش‌های کارکردی گوناگون در این راهبرد سازگارشونده را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، میلیکان با چرخشی نظری مفهوم محتوای بازنمایی را از جهان خارج کنده و آن را به توانایی سازگاری درونی سیستم محدود ساخته است و این کاری است که لومان نیز کمابیش با خودارجاع پنداشتن زبان و مستقل‌دانستن آن از رخدادهای جهان خارج، انجام می‌دهد.

اما موضع ما در مورد این بحث آن است که زیست‌جهان، یعنی مجموعه‌ی چیزها و رخدادهای، در اندرکنشی دایمی و همیشگی با مجموعه‌ی نیت و کنش به سر می‌برد، و ارتباط میان نیت و کنش کمابیش هم‌تاست با رابطه‌ی میان انتظار و تجربه در دید لومانی. رابطه‌ی میان این دو اما، رابطه‌ای صرفاً تکرارشونده یا سازگارکننده نیست؛ آنچه لومان

¹. proper function

شماتیزه شدن نامیده، از دید میلیکان جا افتادن و تثبیت شدن مسیره‌های تکاملی موفق است که سازگاری و بقای سیستم را در شرایط دگرگون‌شونده‌ی محیطی رقم می‌زند.

آنچه برای ما اهمیت دارد آن است که شماتیزه شدن یا چفت شدن تجربه و انتظار یا به بیان دیگر، متصل شدن چیزها و رخدادهای تجربه‌شده در زمان اکنون، با نیت‌ها و کنش‌هایی که رو به سوی آینده دارند، امری هنجارین است. یعنی در یک نظام اجتماعی، یکی از کارکردهایی که زبان انجام می‌دهد همین تعمیم‌دادن و تکراری ساختن این اتصال است.

یکی از کارکردهای بنیادین زبان، دستیابی به توافق اجتماعی است. این بدان معناست که زبان باید نشانگان و معانی‌ای را حمل کند که دستیابی به کردار هماهنگ افراد یک جامعه را ممکن سازد. هماهنگی در کردار اعضای یک جامعه تنها در شرایطی ممکن می‌شود که افراد، چیزها و رخدادهای مشابه‌ای را تجربه کنند، و نیت‌ها و کنش‌های همسانی را در زمان آینده آماج خود قرار دهند. به بیان دیگر، مجموعه‌ی آنچه به آینده مربوط است، یعنی جفت کنش و خواست، با آنچه در زمان اکنون نهفته است، یعنی جفت چیز و رخداد، با یک‌دیگر اتصالی هنجارین برقرار می‌کنند و واسطه‌ی این اتصال زبان است.

البته اتصال زبانی خواست و کنش، کارکردی تکاملی نیز دارد. یعنی نظام‌های زبانی در شرایطی اتصال میان اکنون و آینده، پیوند میان تجربه‌ها و انتظارها، و ارتباط میان چیزها و رخدادها را با کنش و خواست برقرار می‌کنند که سازگاری تکاملی نیز از آن حاصل آید. اما نکته در این جاست که این سازگاری و موفقیت تکاملی، لزوماً وضعیت بهینه‌ی کل سیستم نیست. این کارکرد زبان دستیابی به یک نقطه «بهینه‌ی موضعی»^۱ را ممکن می‌سازد، و نه وضعیت

^۱. local Optimum

«بهینه‌ی عمومی»^۱ را. آنچه در این جا رخ می‌دهد، جستجوی دائمی برای دستیابی به سازگارترین وضعیت و موفق‌ترین حالت قابل تصور نیست؛ که بسنده کردن به یکی از وضعیت‌های قابل تحمل و پایدار تکاملی و نهادینه کردن و تثبیت کردن آن در قالب نظام نشانگان است. به این شکل مفهوم «هنجار شدن» که در نگرش ما اهمیتی مرکزی دارد، در محوری زمانی با زبان پیوند می‌خورد.

با پیدایش نگرش هنجارین نسبت به هستی است که پرسش‌ها به پاسخ‌ها فروکاسته می‌گردد، و «کنش» به «عمل» دگردیسی می‌یابد. این بدان معناست که نظام زبانی‌ای که رابطه‌ی میان اکنون و آینده را صورت‌بندی می‌کند، چیزها و رخدادهایی مشابه و تکراری را در زمان اکنون تشخیص می‌دهد و خواست‌ها و کنش‌هایی به همین ترتیب تکراری و طبقه‌بندی شده را در زمان آینده فراچشم کنش‌گر مجسم می‌سازد.

به این ترتیب، افراد گوناگون با وجود آن‌که ماهیتی یکه و منحصر به فرد دارند و یا در شرایطی پیچیده و تکرارناشدنی زندگی می‌کنند، چنین می‌پندارند که چیزهایی مشابه و رخدادهایی هم‌گون را تجربه می‌کنند و خواست‌ها و کنش‌هایی هم‌سان را انتظار می‌کشند. نتیجه‌ی این امر آن است که کردارهای آدمیان و خواست‌های‌شان در مسیر زمان، هم‌سان و هم‌گون می‌شود و این همان است که کارکرد هنجارساز زبان را ممکن می‌کند. به عبارت دیگر، زبان به عنوان ابزار ارتباطی میان اعضای یک جامعه با یکسان ساختن و مشابه‌سازی من‌هایی که در اصل متفاوت و یگانه هستند، ظهور نهادهای اجتماعی را رقم می‌زند. زبان با تأکید بر تکرار و تشابه، با پدیدآوردن شباهت میان امور متفاوت، با از میان بردن تمایزهایی که میان چیزها و رخدادهای منحصر به فرد وجود دارد، این مهم را به انجام می‌رساند، و همچنین با قالب زدن و یکسان ساختن کنش‌هایی که هر یک توسط فردی ویژه و منحصر به فرد، در شرایطی ویژه و منحصر به فرد، اعمال می‌شود.

¹. global Optimum

با این ترفند، تفاوت از میان برمی‌خیزد و نظام‌های زبانی و نشانگانی، که به‌ناگزیر معنای محدودی را حمل می‌کنند، به بخشی از زیست‌جهان، که خاصیت تکرارپذیری دارد، چفت‌وبست می‌شود. زیست‌جهان در این حالت از موقعیت شگفت‌اولیه‌ی خود، از زمینه‌ی چیزها و رخدادهای نوظهور و نامنتظره‌ای که در واقعیت بیرونی «هست»، کنده می‌شود و به زمینه‌ای از نشانگان تکرارشدنی و قابل انتظار دگردیسی می‌یابد.

از این‌روست که واکنش عادی یک ذهن شناسنده در زمینه‌ی یک زیست‌جهان فعال و پویا، که طرح پرسش باشد، کم‌کم به واکنشی انفعالی و ساده‌شده تبدیل می‌شود که ناشی از پاسخ‌گویی خودکار و بسنده‌کردن به جوابی پیش‌ساخته است. پیامد این جریان آن است که شیوه‌ی کردار یک کنش‌گر انسانی، که انتخاب کردن خودمختار و کنش خلاقانه در شرایط نوظهور زیست‌جهان است، از میان می‌رود و جای خود را به «عمل» می‌دهد.

عمل عبارت است از کرداری هنجارین، پیش‌بینی‌شدنی، و تکراری که توسط تمام اعضای جامعه در شرایطی یک‌سان پنداشته‌شده اجرا می‌گردد. به همین دلیل است که زیست‌جهان از وضعیت نخستین خود که مجموعه‌ای از چیزها و رخدادهای شگفت و نامنتظره است، بیرون می‌آید و به امری آشنا و شگفتی‌زدوده تبدیل می‌شود. رمزگانی که این جهان تکرارشدنی و چیزها و رخدادهای آشنا را رمزگذاری می‌کند، امری بدیهی و طبیعی پنداشته می‌شود و به این ترتیب من یا سوژه‌ی خودمختاری که می‌تواند نقشی فعال و آفریننده در زیست‌جهان خود داشته باشد، به یک مصرف‌کننده‌ی زیست‌جهان هنجارین تبدیل می‌شود.

من دیگر تجربه‌کننده، کاوش‌گر و کنجکاو نیست که زیست‌جهانی سرشار از شگفتی‌ها را کندوکاو کند، که عبارت است از مصرف‌کننده‌ای که چیزها و رخدادهای پیش‌ساخته، نشانه‌گذاری‌شده، برجسب‌خورده، آشنا و بدیهی پنداشته‌شده را مصرف می‌کند و با استفاده از آن‌ها خواست‌ها و عمل‌هایی به همین نسبت تکراری، یک‌نواخت و تکثیرشده در سطح اجتماع را بازتولید می‌نماید.

این همان روندی است که از سویی پیش‌بینی‌پذیر بودن کردار آدمیان را در نظام اجتماعی رقم می‌زند و از سوی

دیگر ظهور نقش‌ها در نهادهای اجتماعی را ممکن می‌سازد. به قول اریک اریکسون^۱، این همان زمینه‌ای است که اعتماد بنیادین را در کودکان ایجاد می‌کند. اعتماد به این‌که جهان به همین شکل که هست تداوم پیدا خواهد کرد و قواعد حاکم بر جهان قواعدی طبیعی، پیشینی، جاافتاده و جاویدان هستند. این کارکردِ هنجارسازنده‌ی زبان و این ویژگی یک‌نواخت‌ساز، و نشانگان و معانی حمل‌شده در آن‌ها، امری است که مورد نقد اصلی این نوشتار است.

^۱. Erikson, Erik (1902-1994)

گفتار پنجم: زبان به‌مثابه‌ی نظامی انضباطی

با توجه به آنچه گذشت، آشکار است که زبان نوعی نظام انضباطی است.

یک نظام انضباطی، دستگاهی است اجتماعی برای سامان دادن، منظم کردن، مهار کردن، و پیکربندی کردن جریان‌های پیچیده و معمولاً آشوب‌ناک. ماده‌ی اولیه‌ای که آماج یک نظام انضباطی قرار می‌گیرد رخداد است؛ منتها نه یک رخداد مستقل و منفرد، که شبکه‌ای پیچیده از رخدادها که توانایی آفریدن آشوب را در دل یک نظام پیچیده‌ی نیازمند کنترل دارند.

تمام نظام‌های پیچیده‌ی شناخته‌شده در صورتی که خودسازمان‌ده، خودمختار و خودزاینده باشند به نوعی دستگاه انضباطی مسلح هستند. این دستگاه‌های انضباطی، کارکرد خود را از مجرای سامان دادن، منع کردن، مهار کردن، تشدید کردن، و تثبیت کردن روندها در مجراهای ویژه به انجام می‌رسانند. به عبارت دیگر، ماده‌ی خامی که نظام انضباطی بر آن عمل می‌کند رخدادها هستند.

نظام انضباطی به شکلی که مورد بحث ما در این نوشتار است، بیش‌تر به ترکیب سطوح اجتماعی و روانی مربوط می‌شود؛ یعنی در دو لایه‌ای که پیچیده‌ترین نظام‌ها و رخدادها را در «سلسله‌مراتب فراز» در بر می‌گیرد. سلسله‌مراتب فراز، چنان‌که در نوشتارهای دیگری نشان داده‌ام

^{۴۹}، عبارتند از چهار سطح زیستی، روانی، اجتماعی، و فرهنگی؛ که صورت‌بندی مفهوم «من» لزوماً باید در این چهار سطح به انجام برسد. هر یک از سطوح یادشده، ارزشی شناخت‌شناسانه و توصیفی دارند، و نه هستی‌شناختی. این بدان معناست که تمایزهای میان این چهار سطح، به عواملی شناختی و راهبردی بازمی‌گردد که به روش‌شناسایی ما در مقام پژوهش‌گران و توصیف‌گران سیستم «من» مربوط می‌شود.

هر یک از چهار سطح یادشده، مجموعه‌ای از سیستم‌های تکاملی خودمختار، خودسازمان‌ده، و خودزاینده را در بر می‌گیرد. در سطح زیستی؛ بدن‌ها، در سطح روانی؛ نظام‌های شخصیتی، در سطح اجتماعی؛ نهادها، و در سطح فرهنگی؛ منش‌ها را داریم که هر یک هم‌چون سیستم تکاملی مستقلی پویایی درونی ویژه‌ی خود را دارا هستند.

سیستم‌هایی که در هر یک از این سطوح قرار دارند بر مبنای متغیر پایه‌ی منحصر به فردی رفتار می‌کنند؛ یعنی در هر سطح از فراز، متغیر پایه‌ای وجود دارد که رفتار سیستم‌های مربوط به آن سطح را می‌توان با تحلیل آن متغیر پیش‌بینی و واریسی نمود. در سطح زیستی؛ بقا، در سطح روانی؛ لذت، در سطح اجتماعی؛ قدرت، و در سطح فرهنگی؛ معنا است که چنین اهمیتی را دارد.

به این ترتیب چهار سطح یادشده را با سرواژه‌ی «فراز»، و چهار متغیر مورد نظر را با سرواژه‌ی «قلبم» مورد اشاره قرار می‌دهیم. برای «من» که در سطحی روانی خودآگاه است و در سطحی اجتماعی این خودآگاهی را با دیگری به اشتراک می‌گذارد، نظام انضباطی ساز و کاری است که بیشتر در همین دو سطح مشاهده و لمس می‌شود.

یک نظام انضباطی کارکرد اصلی خود را با به تعویق انداختن متغیر مرکزی مربوط به سطح جاری در آن نمایان می‌سازد. ماده‌ی خامی که سیستم انضباطی بر آن عمل می‌کند، جریانی پیچیده و فراگیر از رخداد‌های متصل به هم است. در واقع، نظام انضباطی وظیفه‌ی مهار کردن، به جریان‌انداختن، شکل دادن، و محدود ساختن این رخداد‌های

⁴⁹. بنگرید به: وکیلی، شروین؛ نظریه‌ی قدرت، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.

لگام‌گسیخته و متصل به هم را به انجام می‌رساند؛ روندهایی که ممکن است منجر به ظهور آشوب و درهم‌ریختگی در سیستم‌های پیچیده‌ی تکاملی شوند.

این بدان معناست که در سطح روانی، نظام انضباطی بر محور تعویق لذت سازمان‌یافته است، اما تعویق لذتی که لزوماً به افزایش متغیر مرکزی سطح فرازین آن منتهی شود؛ یعنی یک نظام انضباطی زمانی در سطح روانی عمل می‌کند که کنش‌گر انسانی را به تعویق لذت، یعنی به عقب انداختن و چشم پوشیدن از متغیر مرکزی سطح روانی، وادار نماید. این تعویق لذت در شرایطی انضباطی محسوب می‌شود که به افزون شدن قدرت در سطح اجتماعی منجر گردد. به این ترتیب، می‌توان در سطح اجتماعی نیز، در میان نهادهای اجتماعی، نظام‌های انضباطی‌ای را نشان داد که قدرت را به تعویق می‌اندازند تا در سطح فرهنگی «معنا» را افزایش دهند.

نظام انضباطی در کل بر مبنای سه روند عمومی کار می‌کند:

نخست آن‌که، نظام انضباطی جریان پیچیده و بغرنج و درهم‌وبرهم رخدادهای چسبیده به هم را به بخش‌هایی گسسته و مجزا و تکرارپذیر تجزیه می‌کند. این کارکرد تجزیه‌کنندگی نظام انضباطی به آن معناست که محور اصلی آن بر چیزها استوار شده است. نظام انضباطی اصولاً ساختاری چیزمدار است؛ یعنی می‌کوشد روندهای پیچیده را به رخدادها، و رخدادها را به «چیزها» تجزیه کند. به این ترتیب، امکان به دست آوردن واحدها و خشت‌هایی پایه به دست می‌آید که به کمک سازمان دادن مجدد آن‌ها می‌توان بناهایی مستقل و استوار را از بدنه‌ی جریان‌های آشوب‌ناک محیطی جدا کرد و بازسازی نمود.

دوم آن‌که نظام انضباطی، علاوه بر بخش‌بندی کردن، گسستن، تجزیه کردن، و تکه‌تکه کردن روندها و جریان‌های پیچیده، عناصر به دست آمده را در قالبی منطقی و استدلالی رده‌بندی و سازمان‌دهی می‌کند. این بدان معناست که، نظام انضباطی لزوماً هم‌زمان با عمل تجزیه کردن، عمل رده‌بندی کردن و طبقه‌بندی کردن را نیز به انجام می‌رساند. به عنوان مثال، وقتی قرار است جمعیتی در یک نظام اجتماعی منضبط شود، آن جمعیت به افراد و خانواده‌ها و اقوام مستقل

شکسته می‌شود. این واحدها هر یک به عناصری خردتر تجزیه می‌شود، در حدی که در سطح اجتماعی خشت پایه‌ای به نام «فرد» از آن‌ها منتج شود.

این فردها موجوداتی هستند که با ویژگی‌های خاص خود - مثل جنسیت، شغل، مهارت، سن، دین و متغیرهای دیگری - شناسایی می‌شوند و برچسب خورده می‌شوند و به این نحو رده‌بندی می‌شوند. فردها همان عامل‌های اجتماعی‌ای هستند که خویشان را در نظام خودآگاه خویش، در سطح روانی، به صورت «من» بازنمایی می‌کنند. به این ترتیب، دو کارکرد پایه‌ی نظام انضباطی، یعنی تجزیه و رده‌بندی، ظهور چیزهایی مجزا از هم ولی تکرارشونده را ممکن می‌سازد. چیزهایی که می‌توانند به شکل جدیدی بازآرایی شده و در نظامی نویناد به کار گرفته شوند.

سومین کارکرد اصلی نظام انضباطی آن است که نظم نوساخته‌ی برآمده از این چیزهای نوظهور را به کمک نظامی از نشانگان و برچسب‌گذاری‌ها توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، نظام انضباطی نیازمند مشروعیت است و باید تعویق متغیر مرکزی مربوط به سطح خود را به شکلی در چشم نظام‌های خودمختاری که بر مبنای آن متغیرها کار می‌کنند، توجیه کند. این توجیه کردن امری زبان‌مدارانه است؛ یعنی با پیدایش نظامی نشانگانی همراه است که آن سیستم تجزیه‌شده‌ی منفرد و تشکیل‌شده از چیزها را برچسب‌گذاری کند، نشانه‌های خاصی برای آن تعیین نماید، و سپس الگوی بازآرایی آن را در قالب رخدادهایی مطلوب و شمردنی نشان داده و مشروع سازد. به عبارت دیگر، نظامی زبانی لازم است تا تعویق لذت - یعنی غیاب تنش‌آور یک متغیر مرکزی - را به امید افزایش قدرت - یعنی متغیری مرکزی در سطحی دیگر - ترجمه نماید. زبان از این نظر در درون یک نظام انضباطی نقشی محوری دارد. زبان آن چیزی است که مشروعیت نظام انضباطی را ممکن می‌سازد و به تعبیری، وجود نظام انضباطی را رقم می‌زند.

اگر از زاویه‌ای خاص به زبان بنگریم، خود نوعی نظام انضباطی است؛ یعنی هر سه کارکرد یادشده را با بیش‌ترین شدت ممکن انجام می‌دهد. زبان پدیدارهای درهم و برهم زیست‌جهان را به عناصری مانند چیزها و رخدادهای مستقل از هم، تجزیه می‌کند. زبان این چیزها و رخدادها را با نشانگانی تکرارشونده و هنجارین و مشابه، برچسب‌گذاری

می‌کند و به این ترتیب دو کارکرد اولیه، یعنی ایجاد خشت‌های معنایی و تجزیه کردن، را در کنار کارکرد رده‌بندی و طبقه‌بندی به انجام می‌رساند.

زبان، به همین ترتیب، زیست‌جهان را به امری هنجارین تبدیل می‌کند که قواعدی پایه، طبیعی، و بدیهی پنداشته شده بر آن حاکم هستند و این همان چیزی است که توافق اجتماعی را رقم می‌زند و ظهور نهادهای اجتماعی را ممکن می‌کند. بنابراین زبان خود نوعی نظام انضباطی غایی است.

زبان سیستمی است که برای نخستین بار در حوزه‌ی شناخت تکامل یافت تا دستگاه شناسنده‌ی من را منضبط سازد. این منضبط ساختن دستگاه شناختی البته تا حدودی به نادانی و بی‌حسی نظام شناختی منتهی می‌شود. به این معنا که ما دیگر با مشاهده کردن پدیدارهای اطراف خود، توانایی درک شگفتی نهفته در آن‌ها و یکه و منحصر به فرد بودن چیزها و رخدادها را از دست داده‌ایم، منتها در مقابل، با آویختن به تکراری بودن و همسانی‌ای که از ورای پرده‌ی زبان برای مان تداعی می‌شود، امکان سازمان‌دهی کردن و منظم ساختن این زیست‌جهان بازآرایی شده را به دست آوردیم.

زیست‌جهانی که به این ترتیب به چیزها و رخدادها تجزیه شده است، امری منضبط است. امری است نشانه‌گذاری شده، معلوم، بدیهی، و آشنا که می‌توان در مورد آن با دیگران به توافق رسید. بر مبنای این زیست‌جهان مشترک است که ما نهادهای اجتماعی را بنیان می‌گذاریم. در واقع زبان واسطه‌ایست سازمان‌دهنده و انضباطی که ظهور نهادها (سیستم‌های پایه‌ی سطح اجتماعی) را از دل من‌ها (سیستم‌های پایه‌ی سطح روانی) ممکن می‌سازد.

بر مبنای مفاهیمی هنجارین مانند عشق و محبت درون خانواده است که نهاد خانواده شکل می‌گیرد و بر مبنای عوامل زبانی دیگری مانند حق، عدالت، مالکیت و هزاران مفهوم مشروعیت‌ساز دیگر مشابه است که نهادهای اجتماعی کلان و پیچیده‌تر شکل می‌گیرند و می‌بالند و به یک‌دیگر متصل می‌شوند. زبان، در نهایی‌ترین شکل خود، می‌تواند علاوه بر منضبط کردن نهادهای اجتماعی، ذهن خودآگاه انسانی را نیز منضبط کند. به عبارت دیگر، زبان نه تنها از

مجرای ارتباط میان آدمیان نهادهای اجتماعی را برمی‌سازد، که با درونی‌کردن این نهادها در ذهن آدمیان، خود «من» منحصر به فرد انسانی را نیز منضبط می‌کند. این کار به کمک روندی به نام «گفت‌وگوی درونی» انجام می‌گیرد که فصلی مستقل را در این نوشتار به آن اختصاص خواهیم داد.

امری که باید بر آن پای فشرده آن است که زبان، نوعی نظام انضباطی است که با تجزیه کردن، برجسب زدن، رده‌بندی کردن، و توجیه کردن جلب توافق و مشروعیت بخشیدن به نظم حاکم بر جهان، کارکرد انضباطی پایه‌ی خود، یعنی به تعویق انداختن قلبم به سودای افزوده شدن بر قلبم را به انجام می‌رساند. شکل پایه‌ی این کار، به این صورت انجام می‌پذیرد که بقا و لذت به سودای تولید ارزش افزوده‌ای از جنس قدرت یا معنا فدا می‌شود، و این همان ساز و کاری است که نظم اجتماعی را رقم می‌زند.

به این ترتیب، زبان در سطح اجتماعی مجاز را از غیرمجاز تفکیک می‌کند؛ در سطح ارتباط‌های میان‌فردی امر روا و ناروا را از هم مجزا می‌سازد؛ در سطح شناخت فردی امر شناخته و ناشناخته را با برجسب زدن یا نزدن به چیزها و پدیدارها تفکیک می‌کند؛ و به همین ترتیب، در درون نظام ذهنی یک فرد یکتا نیز به کمک گفت‌وگوی درونی امر خودآگاه را از ناخودآگاه مجزا می‌سازد.

چنان‌که پیش از این گفتیم، چهار سطح فراز هر یک نشان‌گر سطحی از توصیف سلسله‌مراتب پیچیدگی حاکم بر من هستند. من یا سوژه در سطوح گوناگونی سازمان می‌یابد که دست کم چهار سطح از این سطوح در قالب سطوح فراز قابل شناسایی هستند، ولی نکته‌ای که در مورد این چهار سطح اهمیت فراوان دارد آن است که به لحاظ هستی‌شناسانه این چهار سطح، در واقع، نشان‌گر یک چیز یکتا و منسجم است که توسط چاقوی شناخت برش خورده و به این سطوح تقسیم شده است. این بدان معناست که چهار سطح یادشده، با وجود استقلال کارکردی که نسبت به یک‌دیگر دارند، به لحاظ هستی‌شناختی یک چیز منسجم و یک‌سان هستند.

گفتار ششم: فرهنگ، منش، معنا

در میان چهار سطح فراز، آنچه از همه بیش تر به زبان مربوط می‌شود، سطح فرهنگی است. در سطح فرهنگی منش‌هایی وجود دارند که در قالب نظام‌های زبانی رمزگذاری می‌شوند. سطح فرهنگی، اصولاً نظامی از رمزگان را در بر می‌گیرد که منش‌ها سیستم‌های تکثیرشونده‌ی درون آن هستند.

سطح فرهنگی را نمی‌توان به مجموعه‌ای از قوانین، نمادها یا حوزه‌های ارجاع ویژه تحویل کرد. فرهنگ بومی از منش‌هاست؛ یعنی هم‌چون سایر سطوح، سپهری پیچیده از سیستم‌های خودزاینده و خودسازمانده را در بر می‌گیرد که به شکلی تکاملی با هم رقابت می‌کنند و منش نام دارند. با وجود این، منش‌ها نظام‌هایی نشانگانی - معنایی هستند؛ یعنی نوعی فرآورده‌ی زبانی محسوب می‌شوند، هر چند که نمی‌توان آن‌ها را به زبان طبیعی گفتاری انسانی فروکاست. سطوح گوناگون فراز، با وجود پیوند هستی‌شناسانه‌ی محکمی که با هم‌دیگر دارند، به لحاظ کارکردی و در سطح توصیفی از یک‌دیگر مستقل هستند؛ یعنی منش‌ها، نهادهای اجتماعی، نظام‌های شخصیتی و بدن‌ها، هر یک در سطح خاص خود رفتارهای مستقل و منحصر به فرد خود را پی‌گیری می‌کنند. اما چفت‌وبست‌هایی عمیق و ریشه‌دار در میان این چهار سطح وجود دارد؛ سطح فرهنگی از آن رو مهم است که نظامی از رمزگان را در بر می‌گیرد که این چفت‌وبست را ممکن می‌کند.

زبان تاروپودی است که چهار سطح فراز را به یک‌دیگر پیوند می‌زند و روندهای گوناگون جاری در این چهار

سطح را رمزگذاری کرده، در یک نظام نمادین مشترک گرد هم می‌آورد و به این ترتیب، انضباط حاکم بر آن‌ها را ممکن می‌سازد. رابطه‌ی میان سطح فرهنگی و زبانی که از این سطح ترشح می‌شود، و ارتباط آن با سطوح دیگر فراز را می‌توان با نگرستن به پیشنهاد لومان در مورد سطوح گوناگون معنا، دریافت.

نیکلاس لومان در بخشی از کتاب عمیق و مهم خود - *نظام‌های اجتماعی*

^۱ - به بحث در مورد ماهیت زبان و معنا می‌پردازد. از دید لومان، معنا، بر خلاف آنچه از دید کلاسیک پذیرفته شده، مسیری خطی نیست که سر و تهی مشخص داشته باشد. رابطه‌ی دوسویه‌ای میان دال و مدلول که امری نشانگانی را به معنایی بیرونی ارجاع دهد، شالوده‌ی زبان را نمی‌سازد. معنا از ارجاع نظام نشانگانی به امر بیرونی بر نمی‌خیزد، که آفریده‌ی چرخه‌ای همان‌گویانه و خودارجاع در درون شبکه‌ی نمادهاست. چرخه‌ای که در قالب مجموعه‌ای از دلالت‌های پیاپی و اشاره‌های خودارجاع و اتصالات بازگشتی، تبلور می‌یابد.

از نظر لومان، معنا دارای سه بُعد متمایز است که عبارتند از ابعاد اجتماعی، زمانی و حقیقی. این سه سطح از معنا، که لایه‌هایی از چرخه‌های خودارجاع و بازگشتی یادشده را در خود جای داده‌اند، کار ارجاع نمادین به حوزه‌های گوناگون اجتماعی را به انجام می‌رسانند و به این ترتیب، دو سطح آگاهی^۲ و ارتباطی^۳ را، که از دید لومان بر سازنده‌ی نظام اجتماعی است، به یک‌دیگر متصل می‌کنند. این دو سطح آگاهی و ارتباطی تقریباً با دو لایه‌ی روانی و اجتماعی در نگرش مورد نظر ما مترادف دانسته می‌شود.

لومان معتقد است که زبان زیربنایی نمادین را بر می‌سازد که پیوند و چفت‌وبست شدن این دو لایه را ممکن می‌سازد. در این تعبیر معنا که محتوای حمل‌شده در درون نظام‌های نمادین زبان است، به عنوان بستری زیربنایی و

1. Luhmann, N. *Social Systems*, Oxford, 1995.

2. consciousness

3. communication

بنیادین عمل می‌کند که آگاهی و ارتباط از دل آن می‌روید. به عبارت دیگر، از دید لومان، معنا و زبان خصلتی پیشینی نسبت به سطوح آگاهی و ارتباطی دارد و سوژه‌ی انسانی و من‌هایی که در سطح اجتماعی با یک‌دیگر ارتباط برقرار می‌کنند، اموری ثانویه و فرعی هستند که از دل این نظام خودارجاع نشانگانی استخراج می‌شوند.

تمایز دیدگاه لومان با چشم‌انداز پیشنهادی ما در این جاست که از دید ما زیربنا و روبنا معنای چندانی ندارد. چهار لایه‌ای که در قالب فراز پیشنهاد کردیم و آن را جای‌گزین دو سطح آگاهی و ارتباطی لومان می‌دانیم، سطوحی توصیفی هستند و هیچ‌یک دارای تقدم یا تأخر هستی‌شناسانه نسبت به دیگری نیست.

همگان در این مورد توافق دارند که تحلیل رخدادهای لایه‌ی اجتماعی تنها با پیش‌فرض گرفتن رابطه‌ی میان من و دیگری ممکن می‌شود. اما از دید لومان، این من و دیگری، یا این ارتباط میان سوژه‌های انسانی، امری ثانویه است که از دل خود ساختارهای زبانی مشتق می‌شود. به این ترتیب، نگرش لومان را می‌توان به دیدگاه پساساختارگرایان و حتی هواداران و اساسی‌مانند دریدا نزدیک دانست.

از دید لومان، «سطح حقیقی»^۱ در معنا عبارت است از بُعدی که در آن نشانگان و نمادهای زبانی به امری بیرونی و عینی ارجاع می‌دهند. از نظر او این امر بیرونی و عینی حقیقت و عینیتی راستین ندارد، بلکه خود مشتق‌هایی از روابط چرخه‌ای و بازگشتی درون نظام معنایی هستند. به عبارت دیگر، آنچه عینیت پنداشته می‌شود از نظر لومان، امری سطحی و تراوش‌شده از دل نظام‌های زبانی است.

به هر صورت بُعد حقیقی، سطحی از معنا را برمی‌سازد که از آن تعبیر به واقعیت می‌شود. این همان سطحی است که مردم، نمادها و علایمی را که در آن به کار می‌گیرند، به حقیقتی بیرونی منسوب می‌کنند و این شبکه‌ی امور عینی پنداشته‌شده، زمینه‌ای است که تثبیت و مشروعیت معنای نهفته در نشانگان را ممکن می‌سازد. اما بُعد زمانی ناشی

^۱. factual

از تعمیم و صورت‌بندی پویاییِ دایمی سیستم‌ها در تقابل با محیط اطراف‌شان است.

لومان دیدگاه ویژه‌ای در مورد مفهوم زمان دارد. وی زمان را هم‌چون عاملی در نظر می‌گیرد که توسط سیستم‌ها ابداع می‌شود تا هماهنگی روابط درونی سیستم با رخداد‌های بیرونی و محیط پیرامون سیستم ممکن گردد. بُعد زمانی معنا نیز کارکردی مشابه را بر عهده دارد. سیستم‌ها بر مبنای رمزگذاری رخداد‌هایی که در گذشته تجربه کرده‌اند و آن را در قالب تاریخچه و حافظه‌ای در درون خود حفظ می‌کنند، شرایط زمان حال را واری و رمزگذاری کرده و به این ترتیب به زمان کنونی دست می‌یابند که مقدمه‌ی ورود به زمان آینده است.

مهم‌ترین ویژگی‌ای که زمان آینده دارد نامعلوم بودن و غیرقطعی بودن‌اش است. به این ترتیب، زمان حال نقطه‌ای است که فرد و سیستم، در آن دست به انتخاب می‌زنند و از میان گزینه‌های رفتاری پیشاروی خود، یکی را انتخاب می‌کنند. بر مبنای این انتخاب است که آینده شکل می‌گیرد و جهان‌های موازی و احتمالی که پیشاروی سیستم چیده شده‌اند از بین می‌روند تا یکی از آن‌ها تحقق یابد. این فناشدن تمام حالات قابل تصور برای آینده و برگزیده شدن یکی از آن‌ها، همان است که در نگرش مورد نظر ما با عنوان «شکست تقارن» نامیده می‌شود.

این شکست تقارن، این تمایز یافتن میان حالات هم‌وزن و هم‌احتمال مربوط به آینده، با زایش اطلاعات مترادف است. به عبارت دیگر، سیستم با دست زدن به انتخاب، اطلاعاتی را در هستی تولید می‌کند و از میان اشکال گوناگون و محتمل برای آینده، یکی را برمی‌گزیند و موقعیت آینده را در یک وضعیت خاص و انتخاب‌شده تثبیت می‌نماید.

این همان شکست تقارنی است که در کنش فعال درونی سیستم نهفته است. سیستمی که خود دست به انتخاب می‌زند و از میان گزینه‌های پیشاروی خود، یکی را، بسته به متغیرهای درونی خود، انتخاب می‌کند، در واقع، هم از سوی مشغول تولید اطلاعات است و هم از سوی دیگر با رمزگذاری این اطلاعات در قالب یک نظام زبانی، زیست‌جهان خود را توسعه داده و در شکلی خاص تثبیت می‌کند.

گفتار هفتم: رمز‌گذاری زیست‌جهان

سه بُعدی که لومان برای معنا فرض می‌کند، در واقع، مترادف است با آنچه ما در نگرش چهارلایه‌ای خود به «فراز» تعبیرش کردیم. بنابراین دیدگاه لومان را می‌توان با چارچوب پیشنهادی نگارنده به ترتیب زیر آشتی داد. از دید لومان، آنچه بُعد حقیقی یا عینی یا خارجی معنا محسوب می‌شود در واقع همان است که در نگرش پیشنهادی ما به سطح زیست‌شناختی دلالت می‌کند. در سطح زیست‌شناختی، ما با سیستم‌های پایه‌ای سروکار داریم که بدن‌های زنده هستند. این بدن‌های زنده، در شرایط زیست‌شناختی و زمینه‌ای فیزیکی - شیمیایی زندگی می‌کنند و با متغیرهایی که عینی و طبیعی سروکار دارند. به این ترتیب، ارتباطی میان «من» و «جهان» در این سطح شکل می‌گیرد. این ارتباط، همان است که از دید کانت به زایش «حوزه‌ی شناخت» منتهی می‌شود و شکست تقارن عمده‌ی میان امرِ راست و ناراست و گزاره‌ی میان درست و نادرست را ممکن می‌کند. پس نگرش لومانی در مورد بُعد حقیقی معنا مترادف است با سطح زیست‌شناختی در نگاه ما و این همان سطحی است که من و جهان در آن وارد ارتباط می‌شوند.

جم مرکزی و مهمی که در این میان تولید می‌شود «درست و نادرست» است که تعیین‌کننده‌ی صحت در گزاره‌های زبانی است و واقعی یا غیرواقعی بودن چارچوب‌های نظری و عینی، یا حقیقی بودن یا نبودن‌شان را بر مبنای تمایزهای درونی نظام نشانگان ممکن می‌سازد.

بعد زمان از دید لومان با سطح روان‌شناختی در دید ما مترادف است. چنان‌که به زودی نشان خواهیم داد، زمان خطی خود چارچوبی است که کارکردی انضباطی دارد و از نظر ساختار، با نظام زبانی شباهت‌هایی جدی دارد. در سطح روانی که زمان بر آن حاکم است، رابطه‌ای میان من و من برقرار می‌شود. به عبارت دیگر، در سطح روانی رابطه‌ای میان من و من برقرار می‌شود و این همان است که خودآگاهی را ممکن می‌سازد. این همان جایی است که خودآگاهی انسانی ظهور می‌کند و پیچیده‌ترین سیستم شناخته‌شده در تمام سطوح فراز، یعنی شبکه‌ی عصبی ذهن

انسانی و پویایی روانی نظام شخصیتی انسان، در آن پدیدار می‌شود. در این سطح است که از رابطه‌ی من و من ادراک زیبایی‌شناسانه، سلیقه، و ذوق مشتق می‌شوند و این همان است که دومین عرصه‌ی شناختی مورد نظر کانت، یعنی حوزه‌ی زیبایی‌شناختی، را برمی‌سازد.

سومین بُعد معنا از دید لومان، که بُعد اجتماعی است، با سطح اجتماعی در چارچوب نظری ما مترادف است. در سطح اجتماعی، چنان‌که لومان نیز بر آن تأکید کرده است، من و دیگری وارد ارتباط با یکدیگر می‌شوند. از دید ما در این سطح است که نظام اخلاقی به وجود می‌آید؛ یعنی جم‌پایه‌ی «نیک و بد» در این سطح تعریف می‌شود و رابطه‌ی میان انسان‌ها را در نهادهای اجتماعی تنظیم می‌کند. به این ترتیب، سه بُعدی که لومان برای ظهور معنا برمی‌شمرد، با نظام چهارلایه‌ای فراز در دیدگاه سیستمی ما آشتی‌پذیر است و می‌توان آن را مشتقی از این نظام دانست.

به این ترتیب، نظام زبانی ساختاری است که در دل سطح فرهنگی پدیدار می‌شود و در سایر سطوح فراز ریشه می‌دواند. ورود نظام زبانی به سطوح زیست‌شناختی و روانی و اجتماعی، سه حوزه‌ی اتصال میان من و بخش‌های گوناگون زیست‌جهان را ممکن می‌سازد. زیست‌جهان که انباشتی از چیزها و رخدادها را در بر می‌گیرد، در واقع، به سه بخش متمایز من، دیگری و جهان قابل تقسیم است. تقسیم‌شدن زیست‌جهان به این سه لایه را بیش از همه‌ی فلاسفه، اندیشمندان آلمانی مورد تأکید قرار داده‌اند. هگل^۱ در آثارش به تمایز میان حوزه‌های «من، دیگری، جهان» اشاره‌هایی دارد؛ هر چند تأکید نخستین در این مورد را به شکلی شفاف و دقیق در آثار هوسرل می‌توان بازیافت که

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

کاربست‌های آن در نظریه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی اجتماعی را پس از او، سارتر^۱ به حد نهایت رساند. این تمایز سه بخشی در دیدگاه ما نیز پذیرفته شده است. به بیان دیگر، زیست‌جهان، که مجموعه‌ای از چیزها و رخداد‌های تعریف‌شده توسط نظام نشانگانی را در بر می‌گیرد، به سه عرصه‌ی متمایز من، دیگری و جهان تفکیک می‌شود.

عرصه‌ی من، که گرانیگاه و مرکز غایی زیست‌جهان است، همان نقطه‌ای است که زیست‌جهان خودمختار انتخاب‌گر خودآگاهی به نام سوژه، یا من، در میانه‌ی آن نشسته است. این همان مرکزی است که «بقا و مرگ»، «لذت و رنج»، «قدرت و ضعف»، و «پوچی و معنا» را به شکلی مستقیم و بی‌واسطه تجربه می‌کند.

در زیست‌جهان، سیستم‌هایی برچسب «دیگری» را بر خود می‌پذیرند که ساختار و کارکردی شبیه به «من» داشته باشند. بر مبنای شهود درونی و شواهد تجربی می‌توان حکم کرد که آنان هم «بقا و مرگ»، «لذت و رنج»، «قدرت و ضعف»، و «معنا و پوچی» را تجربه می‌کنند. اما ادراک ما از تجربه‌ی ایشان از «قلبم» با واسطه‌ی نظام‌های نمادینی مانند زبان حاصل می‌آید.

بستری که من و دیگری درون آن شکل می‌گیرند و می‌بالند و به اندرکنش با یک‌دیگر مشغول می‌شوند، «جهان» است. این جهان مجموعه‌ای از عناصر بی‌جان یا جان‌دار فاقد اهمیت و فروپایه‌تر از دیگری را در بر می‌گیرد.

به این ترتیب، زیست‌جهان سه عرصه‌ی متمایز دارد که در مرکز آن، من؛ در پیرامون این من، دیگری‌ها؛ و در زمینه و چشم‌انداز پیرامونی من و دیگری، جهان قرار گرفته است. اندرکنش میان من و من، من و دیگری، و من و جهان حوزه‌های اصلی ارتباطی و رمزگذاری درون زیست‌جهان را ممکن می‌کند. در سطح زیست‌شناختی از سلسله‌مراتب فراز در دیدگاه ما، که «بعد حقیقی» معنا از دید لومان در آن قرار گرفته است، من با جهان وارد ارتباط می‌شود.

ارتباط من و جهان، ارتباط میان من و چیزها و رخداد‌هایی است که جان‌دار یا خودآگاه یا دارای ذهنیت نیستند. به

¹ Sartre, Jean-Paul Charles Aymard (1905-1980)

این ترتیب، داوریِ من در مورد ایشان و ارتباط عملیاتی‌ای که با آن‌ها پیدا می‌کند از جنس فن‌آوری است و شناختی که از آن حاصل می‌شود به دانشی بی‌طرفانه می‌ماند. از این‌روست که گزاره‌هایی که در این حوزه پدید می‌آیند گزاره‌های علمی هستند و در چارچوبی شناختی پیکربندی می‌شوند و جم مرکزی حاکم بر آن‌ها درست / نادرست است.

در سطح روانی، ارتباط اصلی میان من و من شکل می‌گیرد. زمان در این میان اهمیتی اساسی دارد که بیش‌تر در موردش خواهم نوشت، اما در این‌جا گوشزد کردن این نکته کافی است که رابطه‌ی میان من و من، به دلیل این‌که خودآگاهی نیز در سطح روان‌شناختی تجلی پیدا می‌کند، در واقع رابطه‌ای زبان‌گریز و وابسته به ذوق است.

در همین سطح روانی است که ارتباط میان من و من نظامی شهودی و شکلی از شناخت را در قالب ادراکات و تحولات هیجانی و عاطفی پدید می‌آورد. از این‌رو، این رابطه به خوبی در نظام زبانی رمزگذاری نمی‌شود و به همین دلیل است که حوزه‌ی شناختی ناشی از این سطح، یعنی زیبایی‌شناسی، بیش‌تر به ذوق و شهود ارتباط پیدا می‌کند. از این‌روست که در طول تاریخ، تمدن‌های انسانی در رمزگذاریِ زبان‌مدارانه‌ی شناختِ مربوط به این حوزه دچار اشکال بوده‌اند. جم مرکزی مربوط به این سطح زیبا / زشت است.

در سطح اجتماعی رابطه‌ی میان من و دیگری است که محوریت دارد. نهادها، که سیستم‌های پایه‌ی سطح اجتماعی را برمی‌سازند، آفریده‌ی اندرکنش میان آدمیان هستند. از این‌رو، در تمام نهادهای اجتماعی ارتباط میان من و دیگری گرانگاه اصلی تنظیم نهاد اجتماعی است. ارتباط میان من و دیگری بر مبنای قواعدی سازمان می‌یابد که به شکل حق، عدالت، قانون و اخلاق در چارچوب زبانی رمزگذاری می‌شود و بنابراین جم مرکزی این سطح نیک / بد است.

سطح فرهنگی در سلسله مراتب فراز، بستر زبانی رمزگذارنده‌ی این سه حوزه‌ی زیست‌جهان را بر می‌سازد و به فرادستگاهی شباهت دارد که از سویی نسبت به کلیت زیست‌جهان موقعیتی بیرونی دارد و از سوی دیگر با ساماندهی معنا و ضرباهنگ زمانی در تمام سطوح، در سه لایه‌ی دیگر نفوذ می‌کند و انعکاس می‌یابد. منش‌ها که از رمزگان و

عناصر معنادار یا بی‌معنا بر ساخته شده‌اند، بر مبنا بر اساس جم مرکزی معنا / پوچی سازمان می‌یابد.

بدین گونه است که ارتباط میان من با من، من با دیگری و من با جهان، سه عرصه‌ی کانتی زیبایی‌شناسی، اخلاق و شناخت علمی را پدید می‌آورد که همچون قلمروهایی نمادین در سطح فرهنگی رمزگذاری می‌شوند. زبان با دست‌یازیدن به این ارتباط نمادین و این چفت‌وبست کردن سطوح گوناگون فراز، من را همچون امری یک‌پارچه و منسجم از دل رخدادها و چیزهای پراکنده بیرون می‌آورد و همزمان با ساماندهی سطح روانی در قالب خودآگاهی زبان‌مدار، من را در امتدادی زمانی نیز جایگیر می‌کند.

من، در وضعیت پایه‌ی خود، در واقع امری یک‌پارچه و یکتاست که به دلیل نظام شناسایی و توصیفی ما به چهار لایه‌ی فراز تقسیم شده است، اما در آن هنگام که این نظام شناختی به کار افتاد و من را در سطوح گوناگون زیستی، روانی، اجتماعی، و فرهنگی تکه‌تکه کرد، اتصال مجدد آن‌ها با یک‌دیگر تنها از مجرای زبان ممکن می‌شود.

گفتار هشتم: سلطه بر امر شگفت

زبان، به عنوان یک نظام رمزگذار، ماهیتی ذاتاً محافظه‌کار دارد. عامل اصلی‌ای که ظهور زبان را ایجاب کرده است، رابطه‌ای است که من، یعنی سیستم خودمختار و خودآگاه روانی با محیط برقرار می‌کند و سه کارکرد اصلی شناسایی، انتخاب و کنش را راهبری می‌نماید. من، سیستمی است پیچیده، تکاملی و خودسازمان‌ده که در زمینه‌ای آشوب‌زده از چیزها و رخدادها قرار گرفته است. این چیزها و رخدادها، به دلیل وابستگی‌شان به موقعیت‌هایی بغرنج و پیچیده، خصلتی یکه و منحصر به فرد دارند. هر چیز و هر رخداد در شبکه‌ای بسیار بغرنج از روابط با چیزها و رخدادهای دیگر قرار گرفته است و از این‌روست که شگفتی و غیرمنتظره‌بودن در بطن آن جای دارد.

هر نظام انضباطی، برای غلبه بر این آشوب و سردرگمی ناشی از آن، ناگزیر است تا چیزها و رخدادها را به اموری تفکیک‌شده، تجزیه‌پذیر، تکراری و آشنا تبدیل کند و این، همان کاری است که زبان بر عهده می‌گیرد و به عنوان یک نظام انضباطی آن را به انجام می‌رساند.

زبان، به مثابه‌ی نظامی انضباطی، ذاتاً محافظه‌کار است؛ یعنی، می‌کوشد تا بر رابطه‌ی پیشینی و اولیه‌ی میان من و محیط - که مبتنی بر شگفتی است - غلبه کند.

در حالت پایه، هنگامی که من با محیط پیرامون خود روبه‌رو می‌شود، در میان شگفتی و ناآشنایی چیزها و رخدادها غرقه می‌گردد. به این ترتیب، آنچه تجربه‌ی پایه‌ی من در رویارویی با هستی را تشکیل می‌دهد شگفتی است، و

صورت‌بندی اولیه‌ی این شگفتی، تنها، در قالب طرح پرسش می‌گنجد.

من سیستمی است که در زمینه‌ای بسیار پهناور، گسترده و بغرنج از چیزها و رخدادهای اطراف خود محاصره شده است. من برای ادراک این زمینه‌ی پیچیده و فراگیر، دریچه‌ای کوچک و محدود را در اختیار دارد. من ناگزیر است تا با لمس نمودن و مشاهده کردن و ادراک چیزها و رخدادها، گام‌به‌گام از پیچیدگی این زمینه‌ی پیرامونی بکاهد و با رده‌بندی و رمزگذاری کردن و برچسب نهادن به چیزها و رخدادهایی که مشابه و تکراری تلقی می‌شوند، امکان سامان‌دهی به تجربیات و مشاهدات خود را پدید آورد. به این ترتیب، انتظار، یعنی پیش‌بینی سازمان یافته از کنشی که رو به سوی آینده دارد، ممکن می‌گردد.

زبان نظامی است که این انتقال از وضعیت شگفت نخستین را به وضعیت شگفتی‌زدایی بعدی ممکن می‌سازد. زبان، با تفکیک چیزها و رخدادها و با برچسب زدن به آن‌ها، اموری تکراری را از دل پدیدارهایی منحصر به فرد و شگفت، استخراج می‌کند. به این ترتیب، وضعیت پایه‌ی رویارویی من با هستی، که می‌توان آن را با شگفتی توصیف کرد، به وضعیتی آشنا و بدیهی دگرذیسی می‌یابد. جهان، دیگری و من به مجموعه‌ای از چیزها و رخدادهای آشنا و تکراری فروکاسته می‌شوند که دیگر شگفت و غیرمنتظره نیستند؛ بلکه در توالی‌ای قابل انتظار به یک‌دیگر چفت و بست شده‌اند و روابطی علی و قابل محاسبه را با یک‌دیگر برقرار می‌سازند. زبان، به این معنی، دستگاهی است که هستی را به امری ساده و ابتدایی‌تر از چیزی که در واقع تجربه می‌شود، فرو می‌کاهد.

این رویکرد ساده‌لوح زبان درباره‌ی پدیدارها از کارکرد انضباطی آن بر می‌خیزد. زبان ناگزیر است تا چیزها و رخدادها را به شکلی کارآمد برچسب زند و کارآمد بودن‌اش در مقام نظامی انضباطی با این محک مشخص می‌شود که ارتباط مبتنی بر این زبان، به توافق و رفتار هماهنگ آدمیان در سطح اجتماعی می‌انجامد یا خیر.

کارکرد اصلی زبان آن است که در سطح اجتماعی، زیست‌جهانی مشترک را فراچشم اعضای یک نظام اجتماعی پدیدار سازد. اعضای یک نظام اجتماعی ناگزیرند تا در مورد ماهیت و معنای چیزها و رخدادهایی که در زمینه‌ی

مشترک خود تجربه می‌کنند، به توافق برسند.

چنان‌که گفتیم، این چیزها و رخدادها به دلیل منحصر به فرد بودن هر یک از معناها و ویژگی خاص هر چیز و هر رخداد، در نهایت، ماهیتی فریب‌آمیز دارند؛ یعنی هر نامی که ما به هر چیز یا هر رخداد اطلاق می‌کنیم، در واقع، شکلی از فریب را در خود نهفته است، زیرا که امری منحصر به فرد و یگانه را به چیزی یا رخدادی تکراری، آشنا و جایگزین‌پذیر مبدل می‌سازد. اما این فریب سودمند است؛ چرا که امکان تبادل اطلاعات در مورد این چیزها و رخدادها و امکان دست‌یابی به توافق و کردار هماهنگ در قبال‌شان را برای آدمیان فراهم می‌سازد.

در این‌جا ما با فریبی سودمند سروکار داریم که ترجیح می‌دهم آن را «نیرنگ» بنامم. نیرنگ در فارسی باستان و در زبان‌های کهن ایرانی، در اصل، به معنای «دعا» یا «ورد» بوده است. نیرنگ عبارت است از ساختاری زبانی که به مثابه‌ی گفتاری جادویی و برای تنظیم امور در جهان خارج به کار گرفته می‌شود. به عنوان مثال، برای بستن کُشتی - کمر بند دینی زرتشتیان - به کمر «نیرنگ کشتی بستن» وجود داشته است؛ یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های جادویی و مجموعه‌ای از مانتره‌ها که در صورت درست خوانده شدن‌شان، رفتار کشتی بستن به نوعی عمل روین‌تن‌کننده و حفاظتی در قبال بدن دین‌ورز و آشون تبدیل می‌شود. نیرنگ را هم‌چون واژه‌ای سودمند برای برچسب‌زدن به کارکرد زبان به کار خواهیم گرفت؛ چرا که گویا زبان به راستی آغشته به نیرنگ است. با هر دو دلالت نیکِ قدیمی و بدِ نوینی که این واژه یافته است.

زبان ساختاری نمادین است که ادعایی جادویی را فراچشم می‌آورد. این ادعا آن است که می‌توان از راه رمزگذاری و برچسب‌زنی، در زیست‌جهان پیچیده و بغرنج بیرونی دخل و تصرف کرد و آن را به امری آشنا، در دسترس و مدیریت شدنی فروکاست. زبان در واقع این جادو را به انجام می‌رساند، بنابراین نیرنگی که در زبان نهفته است، نیرنگی کارآمد است. این فریبی سودمند است که توافق میان آدمیان را ممکن می‌سازد و هم‌افزا شدنِ کردارهای هماهنگ ایشان را در قالب نظام‌های اجتماعی مدیریت می‌کند.

زبان، با دست‌یازیدن به این نیرنگ، خصلتی محافظه‌کار می‌یابد؛ نمادهای زبانی و نشانگانِ معنادار می‌کوشند تا چیزها و رخدادها را در قالب‌هایی محدود و تکرارشونده تثبیت کنند و تا حد امکان زیست‌جهانی مشابه، مشترک و یک‌نواخت را در ذهن آدمیان پدید آورند. ارزش و اهمیت یک معنا و یک نماد زبانی در آن است که توسط اعضای یک جامعه به رسمیت پذیرفته شود. از این‌رو، هرچه این نیرنگ بهتر باور شود، قدرت و کاربری آن زبان بیش‌تر خواهد بود.

زبان نه تنها زیست‌جهان شگفت را رمزگذاری می‌کند، که راهبردهای بعدی و رویکردهای آینده به رمزگذاری زیست‌جهان را نیز سازمان‌دهی می‌کند. زبان نه تنها آن شگفتی اولیه‌ی پیش‌زبانی را از بین می‌برد و طرح پرسش خالص و اولیه‌ی ناشی از رویارویی من و هستی را منهدم می‌کند، که ابزاری کارآمد برای طرح پرسش‌های بعدی را نیز به دست می‌دهد. از این‌رو، چنان که تامس کوهن^۱ در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* ادعا کرده است، از درون یک چارچوب زبانی و یک چارچوب مفهومی است که طرح پرسش در مورد مسایل بعدی ممکن می‌شود. از این‌رو، پرسش از خصلت حیرت و شگفتی اولیه خارج می‌شود و خود به امری شناختی، زبانی، و نشانگانی تبدیل می‌گردد. پرسش به ساختاری زبانی برکشیده می‌شود و بر درون بدنه‌ی زبان و بافت نشانگان زبانی جذب و هضم می‌گردد. به این ترتیب، شاخه‌زایی‌هایی که پیش از این در تجربه، مشاهده و شهود فردِ رویارو با هستی ریشه داشت، ریشه‌ی خود را از دست می‌دهد و دوباره به شکلی مصنوعی در حوزه‌ی فرهنگ و در زمینه‌ی خاک بارور زبان نشانده می‌شود و رشد می‌کند. پرسش در این زمینه‌ی جدید و خاک نو شکل و شمایلی تازه به خود می‌گیرد و در این شرایط است که به امری زبانی و وابسته به نشانگان مبدل می‌گردد.

1. Kuhn, Thomas (1922-1996)

نظام زبانی، به عنوان چارچوبی انضباطی، ناگزیر است تا طرح پرسش‌های جدید را کنترل کند. زبان باید بتواند ابزاری مدیریتی برای فهم چیزها و رخدادها را به دست دهد، به طوری که همه چیز در قالبی آشنا و ملموس شناخته شود و به کار گمارده گردد. در صورتی که زبان نتواند چنین کند، حیرت و شگفتی اولیه‌ی مورد بحث ما بازخواهد گشت و اعتبار و مشروعیت نشانگان زبانی و معانی نهفته در آن را مورد چالش قرار خواهد داد و این امری است که همواره رخ می‌دهد؛ یعنی زبان، با وجود کارآمدی چشم‌گیری که از خود نشان می‌دهد و با وجود اقتداری که در نیرنگ خود نهفته دارد، همواره توسط پیچیدگی و آشوب پنهان در زیست‌جهان تهدید می‌شود.

زیست‌جهان، همواره با جریان‌های دور از انتظار، نوپدید، و ناآشنا بر بافت ملموس و آشنای زبانی فشار وارد می‌آورد و اعتبار معناهای نهفته در نشانگان را به چالش می‌کشد. به این ترتیب، در یک نظام اجتماعی پایدار و در ساختاری زبانی که نیرنگی کارآمد را به کرسی نشانده باشد، تجربه‌های جدید و شگفتی که در زیست‌جهان رخ می‌دهند و از دام تله‌ی برجسب‌گذاری زبان می‌گریزند، همواره جسته و گریخته و کنترل شدنی هستند. در چنین شرایط هنجارینی، ضرب‌آهنگ تجربه‌ی امر شگفت و بسامد رخنه‌ی شک و تردید در معنای نمادهای زبانی، کمتر از آن است که کارآیی نیرنگ را تهدید کند. در این حالت، رمزگان زبانی و نمادهای معرف چیزها و رخدادها وضعیتی پایدار و استقرار یافته دارند و تداوم زیست‌جهانی هنجارین و مهار شده و اجتماعی شده را ممکن می‌سازند.

زبانی موفق است که بتواند با سرعتی بیش از تجربه‌ی امر شگفت، محتوای آن را رمزگذاری و کنترل کند و به این شکل عناصر زیست‌جهان را آشنا و هنجارین بنماید و توافق اجتماعی بر سرشان را پایدار نگه دارد. در صورتی که نشانگان زبانی با سرعتی کافی دوشاخه‌زایی نمایند و با ضرب‌آهنگی تند زاییده شوند و رمزگذاری امر شگفت را در همان ابتدای ظهور این تجربه به انجام رسانند، زبان موقعیت و مشروعیت خود را حفظ می‌کند و در پیکربندی شناخت اعضای یک جامعه، کامیاب می‌گردد.

اما هر از چندگاهی، ممکن است انقلاب‌هایی در سطوح گوناگون فراز بروز نماید. این امکان هست که آشوب

هم‌سرشت با هستی، در حوزه‌های زیستی، روانی، اجتماعی یا فرهنگی زورآور شود و سدِ بازدارنده‌ی زبان را در هم بشکند و معنای نمادها و تقدس کلیدواژگانِ مشروعیت‌بخش را با ابهام و تردید روبرو سازد. در این شرایط امر شگفت، فشاری مقاومت‌ناپذیر پیدا می‌کند و به دریده شدنِ بافت زبان و برهم خوردنِ مفصل‌بندی نشانگان و معناها دامن می‌زند. آنگاه، امر شگفت همچون شهودی بیرون از زبان، توسط ذهنِ من لمس می‌گردد، بی آن که به شکلی کامل و مهار شدنی در بافت زبان بگنجد.

من که در سطح روان‌شناختی، گذشته از چارچوب عقلانی و مستدلِ زبان‌مدار، به چارچوبی هیجانی، عاطفی و شهودی نیز مسلح است، توسط این نظامِ رقیب با زبان، شگفتی زیست‌جهان را درک می‌کند و برای بازسازی تصویر ذهنی خود از زیست‌جهان به انقلابی در زبان دست می‌یازد. این همان است که ممکن است در حوزه‌های خاصِ زبانی، مانند حوزه‌ی دانش، اعمال شود یا آن‌که کلیت یک نظام زبانی را دست‌خوش تغییر سازد.

تامس کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی به خوبی نشان داده است که چگونه تجربه‌ی امر شگفت می‌تواند به دگردیسیِ یک نظام معنایی علمی، مانند مکانیک نیوتونی، و تبدیل شدن‌اش به یک چارچوب جدید علمی در همان حوزه منتهی شود. به عنوان مثال، او بحث خود را بر گاليله و دگردیسی جهان‌بینی بطلمیوسی به کوپرنیکی متمرکز کرده است. سخنی مشابه را می‌توان در مورد گذار از جهان‌بینی نیوتونی به جهان‌بینی کوانتومی جدید عنوان کرد و نیز مشابه این قضیه را که نویسندگان دیگری در مورد زیست‌شناسی پیشاداروینی و پساداروینی نشان داده‌اند.

نکته‌ی عمده آن‌که این گذارها و این گسست‌ها و انقلاباتی که در نظام‌های نشانگانی صورت می‌گیرد، ممکن است در عرصه‌ی علمی و شناختی، یعنی در حوزه‌ی ارتباط میان من و جهان، باشد یا آن‌که در حوزه‌ی ارتباط میان من و من شکل بگیرد و این همان است که انقلاب‌های زیبایی‌شناسانه و جریان‌های هنری و چرخش‌های عمده‌ی تاریخی در حوزه‌ی ذوق را رقم می‌زند. به همین ترتیب ممکن است در حوزه‌ی من و دیگری نیز چنین انقلابی رخ دهد و این همان است که جریان‌های سیاسی، انقلاب‌های دینی و تحولات مهم در ساختارهای حقوقی و ایدئولوژیک را

ممکن می‌سازد.

به این ترتیب، آن‌گاه که به زبان به عنوان نیرنگی کارآمد می‌نگریم، می‌بینیم که در سطوح چهارگانه‌ی فراز هم‌چون چسبی عمل می‌کند که کلیتِ کارکردهای مربوط به من‌ها را با هم‌دیگر یگانه و منسجم می‌سازد. اما این کارکردِ نیرنگ‌آمیز همواره موفق نیست. همواره کشمکشی میان شگفتیِ برخاسته از هستی و اقتدارِ رمزگذارانه‌ی زبان برقرار است. این کشمکش می‌تواند به چیرگی زبان منتهی شود که در چنین شرایطی زیست‌جهان باز هم به امری رمزگذاری شده، آشنا، بدیهی و یک‌نواخت فروکاسته می‌شود. زبان در این حالت می‌تواند هم‌وغم خود را، و شاخه‌زایی‌های مجدد خود را، به رمزگذاریِ افراطیِ آن‌چه آشنا و بدیهی است متمرکز کند. این چیزی است که به عنوان مثال در قرون وسطای اروپایی و سنت اندیشه‌ی مدرسی (اسکولاستیک) رخ داد. در این دوران هزار ساله، می‌بینیم که در غیاب انقلاب مهمی در عرصه‌ی شناخت، شاخه‌زایی نمادها و نشانگان و تلبارشیدن معانی جدید بر نشانگان کهن در زمینه‌ی فرهنگ مسیحی تداوم می‌یابد

در موقعیتی که هستی، و پیچیدگی و آشوبِ حاکم بر آن، بر زبان چیره شود شرایطی دیگر رخ می‌نماید. در این شرایط پرسش، شگفتی و شک بر قطعیتِ حاکم بر زبان چیره می‌گردد. اگر زبان بر هستی غالب شود، قطعیتی زاییده می‌شود و در این قطعیت جم‌هایی تثبیت‌شده، محکم و جاودان پنداشته‌شده حُکم می‌رانند، اما در شرایطی که هستی و شگفتیِ جاری در آن بر زبان چیره شود، این قطعیت از اعتبار می‌افتد و شک و ابهام جایگزین آن می‌گردد. شکی که در دل این شگفتی لانه کرده است همواره می‌تواند فلج‌کننده باشد. از این‌روست که زبان، معمولاً، و نظام اجتماعی، قطعاً، این چیرگیِ آشوب بر نظم را بر نمی‌تابند و دیر یا زود چارچوبِ زبانیِ دیگری در رقابت با چارچوب‌های کهن‌تر سر برمی‌کشد و بارِ دیگر بر آن آشوبِ شگفت‌انگیز چیره می‌شود و شیوه‌ای نو و کارآمد، و نیرنگی مقتدرتر برای رمزگذاریِ هستی را پیشنهاد می‌کند.

پیشنهاد نگارنده، نوسانی است ارادی و جسورانه میان قطعیت و قاطعیت، نوسان میان آن قطعیتی که به وسیله‌ی نیرنگ زبان از دل باوری ساده‌لوحانه برمی‌خیزد و قاطعیتی که برای دست‌گماردن به هر رفتار و کنش خودآگاهانه و مسئولانه بدان نیاز داریم.

چنین می‌نماید که من در برابر چالشی بزرگ قرار گرفته‌ام که می‌تواند به قطعیت منتهی شود. من ناگزیر است، در رویارویی با جهانی آشوب‌گونه و برای درک زیست‌جهانی پیچیده، از زبان استفاده کند و اگر این استفاده از زبان را با خوش‌خیالی و ساده‌لوحی عجیب سازد، به قطعیتی دست می‌یابد که البته رفتارهای او را سازمان‌دهی و مدیریت خواهد کرد، اما تصویری نادرست و آغشته به نیرنگ را در مورد هستی فراچشم‌اش مجسم خواهد ساخت.

آن‌چه من، در واقع بدان نیاز دارد قاطعیت است، و نه قطعیت. قاطعیت آن است که سیستم شناسنده، انتخابگر و کنش‌گر، یعنی زیرواحدهای سطح روانی من، بتوانند گزینه‌های رفتاری در دسترس را درست تشخیص دهند، درباره‌شان با معیارهایی روشن داوری کنند، و بر مبنای آن با تمام قوا دست به انتخابی روشن و مستدل بزنند.

من در شرایطی که تقارن را بشکند و در موقعیتی که از میان گزینه‌های پیش‌روی خود یکی را به طور قاطع انتخاب کند به طور موفق کنشی را به فرجام رسانده است. در غیر این صورت فشار هنجارهای اجتماعی و دام تقلید از دیگری و تکرار ساده‌لوحانه‌ی الگوهای رفتاری گذشته را داریم و مرکزیت‌زدایی از من را، که همانا مکیده شدن خودمختاری و آزادی کنشگر در مغاک زبانی سلطه‌گر است.

در ابتدای کار زبان به مثابه چارچوبی تکامل یافت تا این شکستن تقارن و رفتار قاطعانه را ممکن سازد. اما به تدریج از این کارکرد مهم اولیه استقلال یافت و چندان در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی پیچیده و سنگین شد که حوزه‌ی خودآگاهی و انتخاب ارادی فرد را زیر وزن خود متلاشی کرد. در اینجا بود که قطعیت حشو و افزوده‌ی برخاسته از زبان شگفتی‌زدا، جانشین قاطعیت شد.

قاطعیت، شکستن تقارن است و اصولاً در شرایطی امکان می‌یابد که تقارنی وجود داشته باشد. یعنی من تنها در

موقعیتی خودمختار و انتخابگر و خودمدار می‌نماید که تقارن و همسانی گزینه‌های پیش‌ارویش را دریابد و بر مبنای متغیرهایی درون‌زاد کردار خویش را انتخاب کند. قطعیت اما، این تقارن را محو می‌کند و با رمزگذاری افراطی گزینه‌های مطلوب و مجاز و هنجارین، بدنه‌ی امکانهای رفتاری من را محو و نابود می‌سازد و بستر تنش‌زا و آشوب‌گونه‌ی ظهور قاطعیت را در حجاب پوششی از ایستایی و سکون پنهان می‌کند. این ترفند برای آن به کار بسته می‌شود تا من با پیش‌فرض قطعیت آنچه که در زبان بازنمایی می‌شود، دست به انتخابی بزنم که شاید هماهنگ با دیگران، و کنترل شدنی باشد، اما دیگر قاطعانه نیست.

قاطعیت از چیرگی من بر هستی، و قطعیت از غلبه‌ی زبان بر من ناشی می‌شود. یکی در بستری از پرسش‌ها و تنش‌های عربان و نمایان ریشه دارد، و دیگری تنها در غیاب این پرسش‌ها و به مدد پنهانکاری آن تنش‌ها دوام می‌یابد. یک به کنشی خودمدار و درون‌زاد و انتخاب شده منتهی می‌شود، و دیگری تنها بازتولید الگویی اجتماعی شده از رفتار تکراری است و از تقلید و پیروی کورکورانه از نظم‌های بیرونی برمی‌خیزد.

من ماهیتی چندان پیچیده و نیرومند است که می‌تواند در غیاب قطعیت و در شرایطی که شگفتی هستی را لمس می‌کند، در آن هنگام که خیره به پرسش‌ها می‌نگرد و شک را همچون محکی بیرونی هم‌چنان حفظ کرده، هم‌چنان قاطعانه عمل کند. تنها در این حالت می‌توان اطمینان داشت که کردار برخاسته از من، به راستی از خود من برآمده است و انعکاسی اجبارآمیز از نظم‌های بیرونی نیست.

نیرنگ زبان در قطعیت ریشه دارد و نتیجه‌ی آن فدا کردن قاطعیت است. قطعیت نهفته در باور به جم‌ها، و قطعیتی که از آشناپنداری و بدیهی دانستن نظام‌های زبانی و رمزگذاری هستی ناشی می‌شود، شکلی از رمزگذاری افراطی زیست‌جهان است که قاطعیت را قربانی می‌کند تا نظم فراگیر و ثباتی فارغ از شگفتی را در سطوح فراز مستقر سازد. من معمولاً نادانسته به دام قطعیت گرفتار می‌آید و به حضور آن خو می‌گیرد. این پرسش معمولاً مطرح نمی‌شود که به راستی برای انتخاب قاطعانه از میان دو گزینه‌ی خوب و بد، یا لذت‌بخش و رنج‌آور، تا چه پایه نیازمندیم که

خوبی / بدی یا لذت / رنج نهفته در موقعیت را با قطعیت سرشته بدانیم؟

هنگامی که از منظر اکنون و این جا به موقعیت‌های رفتاری بنگریم، در میان گزینه‌های پیش‌اروی سیستم، همواره یکی بر بقیه ارجحیت دارد. برگزیدن این گزینه‌ی ترجیح داده شده، قدرت تشخیصی و اراده‌ای را می‌طلبد که به طور مستقیم از سطح روانی من برمی‌خیزد. پس قاطعیت امری است که می‌تواند به طور خودمختار در درون سیستم من بازتولید شود. آن چه قطعیت به این سیستم اضافه می‌کند خوش‌باوری، ساده‌لوحی و تعصب در مورد انتخابی است که پیشاپیش انجام گرفته است.

آن چه باید جست، راهی است تا بتوان در غیاب قطعیت، در شرایطی که شگفتی و شک و پرسش در بطن نظام هستی به رسمیت شمرده شده، و در عین حال که زیست جهان به نیرنگ کارآمد، اما مشکوک زبان آغشته شده، قاطعیت را هم چنان حفظ کرد. آماج اصلی این نوشتار، نشان دادن امکان شکستن تقارن به شکلی درون‌زاد و خودمختار است و کلید این کار در دستیابی به قاطعیت در غیاب قطعیت نهفته است.

در میان فیلسوفان سده‌ی بیستم میلادی این اندیشه بارها موضوع بحث قرار گرفته که گویا زن و مرد وابسته به جنسیت خویش به اشکالی متمایز با مفهوم زمان ارتباط برقرار می‌کنند. در میان اندیشمندان به ویژه تفسیر ژولیا کریستوا^۱ از نیچه^۲ اهمیت دارد که دو شکل گوناگون از زمان را از هم تفکیک می‌کند. یکی زمان زنجیره‌ای، خطی و تاریخ‌مدار است که به ویژه با جنس نر و مردانگی پیوند خورده است. این زمان است که پیشرفت، غایت و فرجام تاریخی را در خود جای می‌دهد. در زمان خطی‌ای که به این شکل سازمان یافته باشد، می‌توان برنامه ریخت، نقشه

1. Kristeva, Julia (1941-)

2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900)

طرح کرد، و برای دست‌یافتن به آرمان‌هایی که جایگاه‌شان در انتهای تاریخی هدف‌مند پنداشته می‌شود، کوشید. از دید نیچه، زمان خطی تاریخ‌مدار همان زمانی است که تاریخ سیاسی رسمی و رایج را برمی‌سازد.

در مقابل این زمان زنجیره‌ای و خطی، که نیچه و کریستوا آن را *cursive* نامیده‌اند، زمان یادواره‌ای (*monumental*) قرار می‌گیرد که پیش‌پاافتاده، چرخه‌ای، عوامانه و عمومی است. پشتوانه‌ی این زمان، چرخه‌ها و ساختارهای اجتماعی‌ای هستند که بر مبنای شیوه‌ی تولید شکل گرفته‌اند. برخی از نظریه‌پردازان چپ، که تحت تأثیر آرای نیچه قرار گرفتند، این زمان یادواره‌ای را مهم‌تر از زمان خطی و تاریخی پنداشته‌اند. کریستوا نیز یکی از کسانی است که تحت تأثیر آرای زن‌گرایانه و فمینیستی، به اهمیت بیش‌تر زمان یادواره‌ای نسبت به زمان خطی باور دارد.

زمان یادواره‌ای به خاطر ساختار چرخه‌ای و تکراری و یک‌نواخت خود، در ساختارهای اجتماعی نهادینه‌شده و همچون مرکزی سازمان‌دهنده برای روندهای حاکم بر تولید عمل می‌کند. از دید کریستوا، جوانان و زنان که هسته‌های مرکزی این فرآیند تولید مداوم هستند، پیوندی استوار با زمان یادواره‌ای برقرار می‌کنند و به همین دلیل از خصلتی جهانی برخوردارند.

هم‌زمان با نیچه، فروید^۱ نیز دیدگاهی مشابه را در مورد تمایز زن و مرد، و ارتباط متفاوت ایشان با زمان پرورد. از دید او، زنان بیشتر با مکان ارتباط دارند و در مقابل مردان با زمان و تاریخ ارتباطی نزدیک‌تر برقرار می‌کنند. به تعبیری انسان‌شناسانه، زنان به دلیل خصلت یک‌جانشینی و ریشه‌دار بودن‌شان در مکان با جغرافیا و ساختارهای مکان‌مدار قدرت اتصال پیدا می‌کنند، درحالی‌که مردان به دلیل خوی شکارگری‌شان و ارتباط‌شان با نهادهای قدرت اجتماعی پدرسالارانه، بیش‌تر زمان‌مدارانه عمل می‌کنند و به همین دلیل، آفرینندگان تاریخ محسوب می‌شوند.

فروید تاریخ غرب و فراوان بودن نام مردان تاریخ‌ساز در آن را، به این ترتیب توجیه می‌کند و در مقابل معتقد است

¹. Freud, Sigmund (1856-1939)

که بیماری‌های مکان‌مدارانه‌ای مانند هیستری^۱، که تا مدت‌ها گمان می‌شد به دلیل به‌حرکت درآمدن رحم در بدن و تغییر مکان اندامی درونی رخ می‌دهد، با زنان پیوندی ولیه و پیشینی دارد.

اگر در چارچوب نظریه‌ی زروان که پیشنهاد نگارنده است، دیدگاه تمایز دو جنس در ارتباط با زمان را ارزیابی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که به راستی زنان و مردان با زبان و زمان ارتباطی ناهمسان برقرار می‌کنند. ارتباط متفاوت دو جنس با این ساختارهای انضباطی، بیش از آن‌که به جنسیت‌شان مربوط باشد به دو شیوه‌ی اصلی رویارویی من و زیست‌جهان بازمی‌گردد.

چنان‌که گفتیم، زیست‌جهان هر یک از ما به سه حوزه‌ی من، دیگری و جهان تقسیم می‌شود. ارتباطی که من با جهان برقرار می‌کند با ارتباط میان من و دیگری کاملاً متفاوت است. ارتباط من و جهان ارتباطی است که بر مبنای دست‌یابی به منابع بی‌جان یا بی‌جان‌شونده‌ی محیط استوار است. من در آن هنگام که با جهان ارتباط برقرار می‌کند، در پی ارضای نیازها و میل‌هایی است که به منابعی اصلی مانند غذا و زیست‌گاه مربوط می‌شود.

غذا جانور یا گیاهی را در بر می‌گیرد که توسط من کشته می‌شود و به مصرف خوراک می‌رسد. جاننداری که خورده می‌شود، باید پیشاپیش از حریم اخلاق رانده شده باشد. اخلاق، قلمروی اندرکنش من و دیگری است، و از این‌رو جانور یا گیاه خورده شده تنها زمانی در مقام خوراک تثبیت می‌شود که از مرتبه‌ی دیگری طرد شده باشد. این بدان معناست که گیاه گردآوری شده یا جانوری که شکار می‌شود، حتا اگر قابلیت درک لذت و رنج را هم داشته باشد، از این صفت عاری دانسته می‌شود تا به دیگری کمترین شباهت را بیابد. تنها در این شرایط است که اعمال خشونت بر بدن جاندار خورده شده مجاز دانسته می‌شود.

از این‌رو، خوراک اصولاً در حوزه‌ی جهان گنجانده می‌شود و نه دیگری. مکتب‌ها و نگرش‌هایی که جانوران را

¹. hysteria

هم نوعی دیگری به حساب می‌آورند، همان‌هایی هستند که با گوشت‌خواری مشکل دارند و آن را غیراخلاقی می‌پندارند و گیاه‌خواری را توصیه می‌کنند. در این بستر می‌توان دریافت که چرا آدم‌خواری کرداری چنین نفرت‌انگیز پنداشته می‌شود. زیرا در اینجا نمی‌توان بدن انسانی دیگر را به سادگی به جهان فرو کاست.

اتصال میان من و جهان به بخشی از تنش‌های بنیادین من مربوط می‌شود که به منابع پایه‌ی بی‌جان یا متفاوت با دیگری ارتباط می‌یابد. به عبارت دیگر، جهان انباشته از اشیای بی‌جان یا جاندارانی است که در مرتبه‌ای بسیار فروپایه‌تر از دیگری‌ها جای می‌گیرند. این اشیای بی‌جان یا جاندار هستند که می‌توانند هم‌چون منابعی اولیه مورد استفاده‌ی من قرار گیرند، بی‌آن‌که پای مسائل اخلاقی به میان کشیده شود.

در میان سه منبع پایه‌ای که در سطح زیستی برای تمام بدن‌ها ضرورت دارد، دوتای آن‌ها، یعنی غذا و زیست‌گاه، به جهان مربوط می‌شود. از این‌رو، ارتباط میان من و جهان ارتباطی اخلاقی نیست و به رابطه‌ای فن‌آورانه منحصر می‌شود.

با این منطقی است که من چیزها و رخداد‌های گنجیده در جهان را همچون منبع می‌نگرد و هنگام استفاده از آن در قید خوب یا بد بودن نتایج کردار خود نیست، چرا که ارتباط میان من و جهان ارتباطی علمی و فنی است و نه ارتباطی اخلاقی. آنچه در حوزه‌ی جهان جای می‌گیرد عناصری بی‌جان یا فاقد توانایی درک لذت و رنج را در بر می‌گیرد، یا باید بگیرد. در صورتی که وجود صفتی کلیدی برای تعریف دیگری - مثل درک لذت و رنج - در جانوران نیز به رسمیت شناخته شود، اختلالی در این مرزبندی رخ می‌دهد و موضوعی که تا به حال منبعی از جهان دانسته می‌شد و زیر حکم فنی مانند شکار کردن قرار داشت، خصلتی همچون دیگری پیدا می‌کند.

این ابهام در مرزبندی میان دیگری و جهان را می‌توان مبنای فلسفی گیاه‌خواری دانست. در اینجا جانوران بخشی از عرصه‌ی دیگری محسوب می‌شوند. در دستگاه‌های نظری مختلفِ هوادار گیاه‌خواری، وجه اشتراک اصلی من و دیگری که می‌تواند ادراک لذت و رنج یا داشتن روح باشد، به جانوران نیز تعمیم داده می‌شود. در این حالت آنان به

مرتبۀ دیگری ارتقا یافته و از عرصه‌ی جهان کنده می‌شوند. به همین ترتیب ارتباطِ فنیِ من با جانوران، که مبتنی بر شکار کردن یا پروردن و کشتن و خوردن آن‌هاست، حرمت‌شکناهی تلقی شده و تنها گزینه‌ی گیاه‌خواری باقی می‌ماند. از این مقدمه چنین برمی‌آید که در ارتباطِ میانِ من و جهان رابطه‌ای غیراخلاقی، ولی نه لزوماً ضداخلاقی است. اندرکنش من با چیزها و رخدادهای جهان از جنس کردارهای هدفمند و برنامه‌مدارِ خودخواهانه است و از متغیرهای مرکزی اخلاق، یعنی جمِ نیک/ بد مستقل است، مگر آن که در این میان پای دیگری‌ای به میان کشیده شود.

ارتباط میان من و جهان سرشتی خشن و خودخواهانه دارد. جهان منبع اصلی مورد نیاز من، یعنی غذا و زیست‌گاه، را در اختیار من می‌گذارد. غذا به موجودات جان‌دار، و زیست‌گاه به منابع بی‌جان اشاره می‌کند و ارتباطی که من با غذا و زیست‌گاه برقرار می‌کند از جنس دخل و تصرف، کمین و شکار و نابودکردن است. از این‌رو، ارتباط میان من و جهان ارتباطی مبتنی بر خشونت است. شکار و جنگ نمونه‌های بارز کردارهایی هستند که از ارتباط میان من و جهان برمی‌خیزند.

در مقابل، ارتباط میان من و دیگری ارتباطی کاملاً متفاوت است. دیگری موجودی هم‌چون من تلقی می‌شود بنابراین یا جاننداری است که در عرصه‌ی ارتباط با من موقعیتی هم‌سان و هم‌تراز با من را کسب می‌کند و یا به هر صورت به عنوان موضوع امر اخلاقی پذیرفته می‌شود. از میان منابع سه‌گانه‌ی اصلی در سطح زیست‌شناختی، جفت منبعی است که به عرصه‌ی دیگری مربوط می‌شود.

تمام جانداران برای دست‌یابی به پایه‌ای‌ترین متغیر سطوح فراز، یعنی بقا، ناگزیرند به هر سه منبع - جفت، غذا و زیست‌گاه - دست یابند. تنها در حضور این سه منبع پایه‌ی سطح زیست‌شناختی است که بقای بدن‌ها تضمین می‌شود و به این ترتیب، تداوم بقیه‌ی سطوح فراز نیز ممکن می‌گردد. از این‌رو ارتباطی که من و دیگری برقرار می‌کنند، در حالت ابتدایی به ارتباط میان من و جفت فروکاسته می‌شود.

در بسیاری از جانوران که رابطه‌ی اجتماعی و نهادهای جمعی پیچیده‌ای پدید نمی‌آورند، هم‌چنان، ارتباط من و

دیگری در حد ارتباط من و جفت باقی می ماند؛ یعنی ارتباط من و دیگری و عرصه‌ای از جهان که به این ارتباط اختصاص یافته است، تنها، به رفتار جفت‌گیری و کنش‌های جفت‌یابانه منحصر می‌شود. از این‌رو، رفتاری که من در قبال دیگری در پیش می‌گیرد از تعمیم رفتار میان من و جفت بر می‌خیزد. چرا که در تمام گونه‌ها - حتا جانوران غیراجتماعی - جفت تنها موجودی است که ارتباط برنده - برنده با وی بقای گونه را تضمین می‌کند. این بدان معناست که از دریچه‌ی نگاه تکاملی، کهنترین و پایدارترین شکل از ارتباط میان من و دیگری ارتباط نر و ماده‌ایست که جفت‌گیری می‌کنند و با انتقال ژنوم خود به نسل بعد، بقای گونه را تضمین می‌نمایند. رابطه‌ی میان من و جفت اصولاً رابطه‌ای برنده - برنده است، درحالی‌که رابطه‌ی من و شکار ماهیتی برنده - بازنده دارد. شکارچی برای دست‌یافتن به منبعی که در بدن شکار قرار گرفته است، ناگزیر است او را از میان بردارد. از این‌رو، چیرگی شکارچی با مرگ شکار هم‌تراز است. شکارچی و شکار رابطه‌ای از جنس جنگ و کشمکش را میان خود برقرار می‌کنند، در حالی‌که رابطه‌ی میان یک موجود زنده و جفت‌اش، در حد پایه و در ابتدایی‌ترین سطح، رابطه‌ای برنده - برنده و هم‌یارانه است.

چنان‌که لوی استروس^۱ نشان داده است، ابتدایی‌ترین و پایدارترین شکل از ارتباط من و دیگری، روابط خویشاوندی است که حول گرانیگاه ارتباط جنسی زن و مرد گردش می‌کند. از این‌رو، رابطه‌ی من و دیگری در عرصه‌ای از زیست‌جهان تحقق می‌یابد که نیروی حاکم بر آن مهر - و نه کین - است. دست‌کم در جوامع گردآورنده و شکارچی، که کهن‌ترین و عام‌ترین شکل از سازمان‌دهی اجتماعی آدمیان را به نمایش می‌گذارند، دو نوع رابطه‌ی میان «من و دیگری» و «من و جهان» دو شاخه‌ی متمایز و جدا را تشکیل می‌دهند که با جفت‌های متضاد معنایی «مهر و کین» و «جنگ و صلح» مترادف هستند.

دو عرصه‌ی زیست‌جهانی که من به شکلی اخلاقی یا غیراخلاقی بر مبنای مهر یا کین، و به شکلی جفت‌جویانه یا

¹ Levi Strauss, Claude (1908-2009)

شکارگرانه در آن شرکت می‌کند، دو عرصه‌ای هستند که جفت‌های متضاد معنای مهمی مانند زن و مرد را برمی‌سازند. به لحاظ تکاملی، مردان آن بخشی از نظام اجتماعی را برمی‌سازند که رابطه‌ی میان من و جهان را در اختیار خود دارند. در تمام جوامع باستانی و اصولاً در گونه‌ی انسان، جنس نرینه نیرومندتر، درشت‌اندام‌تر و عضلانی‌تر است. مردان می‌بایست برای شکار - و بعدتر برای جنگ با هم‌نوع - از قبیله جدا شوند و محیطی معمولاً ناشناخته را به دنبال منابع جاندار که قرار است بی‌جان گردند، کاوش کنند. از این‌رو، مردان هستند که گروه‌های شکارچی و دسته‌های شکارگر را در جوامع گردآورنده و شکارچی پدید می‌آورند. رابطه‌ی اصلی مردان با جانورانی برقرار می‌شود که می‌گیرند، و شکارچیان یا شکارهایی که تهدیدکننده یا منبع غذایی محسوب می‌شوند. بنابراین رابطه‌ی مردان با زیست‌جهان، رابطه‌ای است که بیش‌تر با بخش جهان برقرار می‌شود و مبتنی است بر جنگیدن و شکار کردن. به عبارت دیگر، بدن مردان و رابطه‌ی تکاملی مردان با زیست‌جهان رابطه‌ای خشونت‌ورزانه است. به همین دلیل در تاریخی که بر مبنای همین ارتباط خشونت‌آمیز میان آدمیان شکل گرفته است، مردان حرف اول را می‌زنند.

از سوی دیگر، رابطه‌ی میان من و دیگری، یعنی رابطه‌ی گرم درون‌خانوادگی‌ای که به جفت‌گیری مربوط می‌شود، بیش‌تر بر دوش زنان استوار شده است. زنان به دلیل رابطه‌ی خاصی که با فرزند برقرار می‌کنند، شالوده‌ی ارتباط میان من و دیگری را برمی‌سازند. بر خلاف مردان، زنان موجوداتی هستند که فرزند را برای مدتی در بدن خود حمل می‌کنند. کودکان در ابتدای کار هم‌چون انگلی در بدن مادران می‌رویند و در نهایت تا سال‌ها هم‌چون انگلی اجتماعی در کنار مادر پرورده می‌شوند. از این‌رو، مادران به جای خشونت ورزیدن، برای پروردن بدن جان‌دار تخصص یافته‌اند. بدن زنان نیز چنین است، یعنی اندام‌های تغذیه‌کننده و نگه‌دارنده و حفاظت‌گر بدن‌های دیگر در کالبدشان، تخصصی آشکار یافته است.

بدن زنان، بر خلاف بدن مردان، عضلانی و درنده و متحرک نیست بلکه بدنی کوچک‌تر، اما برخوردار از یک پشتوانه‌ی غنی مواد غذایی دارند که پروردن جنین، زاییدن فرزند و پرورش او را ممکن می‌سازد. از این‌رو، اگر بخواهیم،

به شکلی پدیدارشناسانه، تمایزی جنسی در عرصه‌ی زیست‌جهان قائل شویم رابطه‌ی من و جهان، که رابطه‌ی خشونت‌ورزانه است، قلمروی مردانه، و رابطه‌ی من و دیگری، که عرصه‌ی آغشته به مهر و برسازنده‌ی نهادهای خانوادگی است، عرصه‌ی زنانه محسوب می‌شود. از این‌رو، اگر از دیدگاهی تکاملی به نهادهای اجتماعی انسانی بنگریم دو رده‌ی متمایز از نهادهای اجتماعی را تشخیص خواهیم داد که کهن‌ترین، پایدارترین، کوچک‌ترین و دیرپاترین شکل شناخته‌شده‌ی آنها خانواده است.

خانواده، در واقع، ساختاری اجتماعی است که در گونه‌های کهنتر از انسان ریشه دارد. شامپانزه‌ها، گوریل‌ها، بایون‌ها و سایر نخستی‌ها نیز نهادی اجتماعی دارند که همتای خانواده‌ی انسانی است. مشابه این را در سایر جانوران اجتماعی نیز داریم؛ یعنی در حشرات اجتماعی، در موریانگان و مورچگان و زنبوران، نیز مبنای اصلی نظام اجتماعی خانواده‌ای است که رابطه‌ی میان من و دیگری به مثابه‌ی دو جفت تعبیر می‌شود. از این‌روست که شالوده‌ی اصلی نهادهای اجتماعی خانواده‌مدار زنان هستند.

نهادهای اجتماعی زن‌سالارانه، که به تعبیر اندیشمندان فمینیست در ابتدای تاریخ آدمیان وجود داشته است، شاید بتواند استعاره‌ای از این دست محسوب گردد. هر چند به لحاظ تاریخی چنین می‌نماید که جوامع زن‌سالار با تعبیر فمینیست‌ها هرگز بر پهنه‌ی زمین و گونه‌ی آدمیزاد وجود نداشته‌اند، چرا که از همان ابتدای کار، آدمیان به دو جنس زن و مردی تقسیم می‌شدند که کارکرد شکار کردن و جنگیدن در آن بر عهده مردان نهاده شده بود؛ زیرا که بدن خشونت‌ورز مردانه، بدنی نیرومندتر و مقتدرتر است. از این‌روست که، به احتمال زیاد، جوامع انسانی از همان ابتدای کار تنها به نهادهای خانوادگی دارای روابط گرم و مسالمت‌آمیز منتهی نمی‌شدند، بلکه دسته‌های شکارچی، گروه‌های جنگاور و نهادهای اجتماعی پیچیده‌تری را نیز در بر می‌گرفتند که، به دلیل ماهیت اقتدارجویانه‌ی خود، مُلک مطلق مردان محسوب می‌شدند.

از این‌رو، چنین می‌نماید که با دو رده‌ی متمایز از نهادهای اجتماعی روبه‌رو باشیم: نخست، یک هسته‌ی مرکزی

زن‌مدارانه که خانواده نامیده می‌شود و نهاد اصلی پرورش و زایش فرزندان است و بازتولید نسل‌های اجتماعی و ترمیم جمعیت انسانی را بر عهده دارد؛ دوم، نهادهای دیگری که موازی با، و بر روی این نهاد اولیه شکل گرفته‌اند. ارتباط میان من و دیگری در حالت پایه‌ی خود وضعیتی قبیله‌ای و عشیره‌ای دارد، یعنی از ترکیب همان روابط گرم خانوادگی با ضرورت‌های شکارگرانه‌ی بیرونی مشتق شده است. با وجود این، این روابط قبیله‌ای و عشیره‌ای، به سرعت، ماهیتی نظامی و شکارگرانه پیدا می‌کند و این چیزی است که در جمعیت‌های کوچ‌گرد اولیه به روشنی نمایان است.

نهادهای اجتماعی برآمده از روابط میان مردان پیچیده‌تر، سازمان‌یافته‌تر، سلسله‌مراتبی‌تر و گسترش‌یابنده‌تر هستند. از این‌رو، ساختار کلی و پیکره‌ی اصلی نهادهای اجتماعی انسان، توسط مردان ساخته شده است و توسط ایشان هم مدیریت می‌شود. این لایه‌های جدیدتر و پیچیده‌تر نهادهای اجتماعی، بر مبنای روابطی محاسبه‌گرانه و اصطلاحاً سرد، سازمان می‌یابند. در این جاست که عقلانیت چیره است و محاسبه‌ی سود و زیان حرف اول را می‌زند. به همین دلیل، مردانی که دو سویه شدن و جانبی شدن نیم‌کره‌های مغزشان توانایی استدلال بیش‌تری به ایشان بخشیده، در این عرصه‌ها قدرتمندتر ظاهر می‌شوند و هم‌چون سیاست‌مدارانی قابل‌تر عمل می‌کنند.

این در شرایطی است که در نهادهایی مانند خانواده، زنانی که بر مبنای روابط برنده-برنده و مسالمت‌جویانه تخصص یافته‌اند، کارکردهای خود را در عرصه‌ی مدیریت روابط عاطفی و مدیریت منابع اقتصادی به نمایش می‌گذارند.

به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که دو لایه‌ی متمایز جنسیتی در نهادهای اجتماعی وجود داشته باشد: لایه‌ای که از رابطه‌ی میان من و دیگری برمی‌خیزد و مبتنی بر مهر است. در این لایه عواطف گرم و اندرکنش اجتماعی برنده - برنده رواج دارد و مدیریت اقتصادی و ارتباطی‌اش بیش‌تر بر عهده‌ی زنان است. این نهاد خانواده و نهادهای مشتق از آن هستند که خصلتی هم‌یارانه دارند و با روابطی معمولاً هیجانی و عاطفی اداره می‌شوند. البته مدیریت منابع اقتصادی که خصلتی حساب‌جویانه دارد و ضامن بقای خانواده هست نیز معمولاً توسط زنان مدیریت می‌شود. بر فراز این نهاد

نخستین و به نسبت ساده، نهادهای دیگری مانند ساخت‌های فرهنگی و سیاسی پدید آمده‌اند که از ابتدای کار خصلتی خشونت‌آمیز و اقتدارجویانه دارند. این نهادها مردانه هستند؛ روابط حاکم بر آنها سرد و سنجیده است و عقلانیتی مستدل و سیاسی بر آن فرمان می‌راند.

تا همین جا آشکار است که باید ارتباط میان زنان و مردان را در نهادهای اجتماعی به دو شکل متفاوت دید. از این‌رو، ارتباطی که دو جنس با نهادهای انضباطی برقرار می‌کنند نیز خصلتی دوسویه دارد. یعنی چنین می‌نماید که زنان و مردان با توجه به ارتباط خاص خود با عرصه‌های متفاوت زیست‌جهان، قاعدتاً باید در زمینه‌ی به‌کارگیری زبان و تجربه کردن زمان نیز شکل‌هایی متفاوت را به نمایش گزارند که در واقع نیز چنین است؛ یعنی گویا زبان و زمانی که ما در حالت عادی تجربه می‌کنیم، شکلی جنسی شده از زبان و زمانی باشد که در شرایط دیگر، حالت گوناگون دیگر آن را می‌توان یافت.

مرد و زن، بسته به سبک زندگی خود و ساختار کالبدشناسانه‌ی خود و نوع ارتباط خشونت‌آمیز یا پرورنده‌ای که نسبت به بدن‌های دیگر در پیش می‌گیرند، ارتباطی متفاوت را با زمان و مکان برقرار می‌کنند. به لحاظ سبک زندگی، مردان نماینده‌ی سبک زندگی‌ای هستند که کوچ‌گردانه نامیده می‌شود. زندگی کوچ‌گردانه، در واقع، مشتقی از همان زندگی شکارگرانه‌ی کهن است. کوچگردان مردمی هستند که در پی شکار کردن یا چرانیدن گله‌های خود زمین را زیر پا می‌نهند و این گله‌ها نیز در واقع مشتقی از همان شکار باستانی هستند.

جوامع کوچ‌گرد جوامعی متحرک و پویا هستند و به زمین پای‌بندی ندارند. از این‌روست که زمان را به شکلی متفاوت با جوامع یکجانشین درک می‌کنند. مردان برسازنده‌ی جوامع کوچ‌گرد هستند و از این‌روست که جوامع کوچ‌گرد همواره خصلتی مهاجم و از نظر نظامی نیرومند دارند.

در مقابل، جوامع یکجانشین، که مشتقی از آن رفتارِ گردآورنده و پرورنده‌ی جوامع کوچ‌گردِ گردآورنده‌ی کهن

هستند، بیش‌تر به زنان متصل می‌شوند. تقریباً تردیدی وجود ندارد که رفتار کشاورزانه و فن رویانیدن گیاهان، در ابتدای کار، توسط زنان ابداع شده است. حتی در جوامع کوچ‌گرد نیز، زنان در کل حرکتی کم‌تر از مردان دارند؛ بدان معنی که به دلیل بارداری و پروراندن فرزندان، نیازمند اقامت‌گاه و پناه‌گاهی هستند که بتواند در شرایط گوناگون محیطی ایشان را حمایت کند. به همین دلیل است که تمام جوامع گردآورنده و شکارچی یک هسته‌ی مرکزی در مکان دارند که زنان و کودکان تشکیل یافته است، و هاله‌ای از جمعیت مردانه‌ی شکارچی در اطراف آن برای شکار، جنگ یا چرانیدن گله به تکاپو مشغول‌اند.

جوامع کشاورز نخستین نیز چنین بوده است؛ یعنی هسته‌ی مرکزی ظهور کشاورزی، همین جمعیت وابسته به زمین، یعنی زنان و کودکان، هستند. در این معنا، جوامع کشاورز همان نظام‌های اجتماعی متحرک باستانی هستند که بند ناف محکمی را با زمین برقرار کرده و در مکانی مشخص جای‌گیر شده‌اند. جوامع کشاورز به دلیل ارتباطشان با گیاهان و چرخه‌های کشاورزی فصلی، در زمین ریشه می‌دوانند و در مکان تثبیت می‌شوند. از این‌رو، پیدایش شهرها و تمدن و مدنیت امری کشاورزانه است. در جوامع کشاورز است که می‌توان خط پدید آورد، ساختمان‌ها و بناهایی توسعه‌یابنده ساخت، و منابع را چندان انباشت که بتواند نوآوری‌های هنری و فنی را پشتیبانی کند.

مردان و زنان ارتباطی با جوامع کوچ‌گرد و یک‌جانشین برقرار می‌کنند. مردان کوچ‌گرد، بیش‌تر در مکان حرکت می‌کنند و زمانی متمایز را ادراک می‌نمایند. زنان اما، بیش‌تر به مکان پای‌بند هستند و بنابراین زمان کشاورزانه و چرخه‌ای را فهم می‌کنند. زمان خطی مردانه و زمان چرخه‌ای زنانه بازنمود همین سبک زندگی کوچ‌گردانه و کشاورزانه است.

به این ترتیب، روایت‌ها و ساختارهای زبانی به کار گرفته شده توسط زنان و مردان چنین متمایز است. زبان زنان، معمولاً، زبانی عامیانه، عمومی، روزمره و فراگیر پنداشته شده است. در حالی که زبان مردان، معمولاً، زبانی آیینی، رسمی، درباری و ویژه تلقی می‌شود. زبان‌های موسوم به مردانه، که زبان کهنات و شعر و سیاست و حقوق، نمونه‌هایی

از آن است، اصولاً در نهادهای اجتماعی‌ای شکل گرفته‌اند که عرصه‌ی تاخت‌وتازِ مردانه بوده است.

در مقابلِ آن، نهادهای اجتماعیِ برسازنده‌ی بدنه‌ی جامعه که خانواده محور آن است همان مراکزی است که روایت‌های عادی و پیش‌پاافتاده، گفتارهای روزانه و اندرزهای وابسته به سالخوردگی، یعنی زبان روزمره و معمولی، در آن جریان می‌یابد و این امری زنانه است. از این‌رو فراوان بودنِ نام مردان شاعر، سخن‌ور و سیاست‌مدار را تا حدودی باید به مردانه بودنِ نهادهای اجتماعیِ منسوبی دانست که چنین زبانی را در خود بازتولید می‌کند.



با توجه به دو ارتباط بنیادینی که زنان و مردان با دو ساختار اصلی اجتماعی و دو عرصه‌ی بنیادین زیست‌جهان برقرار می‌کنند، آشکار است که نوع ارتباطشان با زبان و زمان نیز متفاوت خواهد بود. چنان‌که ایریگارای^۱ در مقاله‌ی خود به سال ۱۹۹۳ م. نشان داده است، چنین می‌نماید که ارتباط زنان بیش‌تر با بدن، با خاک، با زمین، با مکان و با زمانِ چرخه‌ای است. از این‌روست که وی معتقد است زنان از ابتدای شکل‌گیری تمدن‌های انسانی، با بدن، با ماده، با امر بیرونی و با مکان پیوند خورده‌اند و در مقابل، مردان با اندرون، با زمان و با معنا و ذهن پیوند بیش‌تری دارند. این بدان معناست که مردان ارتباط خود را با زبانی که این عناصر را به شکلی انتزاعی رمزگذاری می‌کند دقیق‌تر حفظ کرده‌اند، در حالی که زنان با رمزگان مربوط به اندرکنش با دیگری پیوندی نزدیک‌تر برقرار می‌کنند.

پرسشهای برآمده از ارتباط میان زمان، زبان و جنسیت، چنان‌که از این بحث مقدماتی بر می‌آید، کلیدی است برای واسازی بنیادی‌ترین لایه از نظامهای انضباطی و فهم روابط و قواعد حاکم بر آنها. بازسازی «من» و رهایی آن از قید اجبارهای تنیده شده در نظامهای انضباطی، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که ساختاری خودبنیاد و درونزاد از ساماندهی قدرت در اندرونِ «من» احداث شده، و توسعه یابد. اندیشیدن درباره‌ی ماهیت زبان، انواع زمان، و کارکرد

^۱. Irigaray, Luce (1932-)

جنسیت در ارتباط با آن دو بستری است که دستیابی به چنین ساختاری را ممکن می‌سازد.

کفت و کومی درونی، ذن و مسخ عقلانیت

(شرحی بر از خودیگانگی عقل)

از مثبت آگاه بودن، اما در منفی ماندن، مغاک دانشمند بودن است.

لائو تسه - دائو دجینگ

عقل را از دیرباز ستوده‌اند و هزاران بار تعریفش کرده‌اند. با وجود این، هر روز آواری نوحاسته از تعاریف بر سر این مفهوم هوار می‌شود و تلنباری از ستایش‌های قدیمی برای هزارمین بار بر گرده‌اش سوار. این همه بدان معناست که عقل را هرگز چنان‌که باید، نستوده‌اند و چنان‌که شاید، تعریف نکرده‌اند. در این کوتاه‌سخن، سر آن ندارم که عقل را تعریف کنم یا بستایم‌اش؛ که هر دو را پیش از این بسیار کرده‌اند.

آماج این سطور، زدودن برخی از زیورهایی است که بر پیکر این مفهوم کهن سال و تنومند دوخته‌اند و هرس کردن شاخ‌وبرگی است که در پیرامون این تنه‌ی استوار روییده و تشخیص سره و ناسره را در انبوه سردرگم خویش ناممکن ساخته است.

پس هدف این نوشتار، پیرایش است نه آرایش، و کاستن از روابط مفهومی نالازم است نه افزودن بر روابط ضروری. پیشاپیش می‌پذیرم که هر آنچه گفته خواهد شد، برداشتی شخصی از مفهومی خاص از عقلانیت است و ممکن است مانند هر سخن دیگری از پایه نادرست باشد. از سوی دیگر، با نگاشتن همین سطور و اعلام آنچه می‌اندیشم، ادعای حقیقت بودن‌اش را دارم و این بنیادی‌ترین سطح ناسازه‌ای است که عقلانیت نام گرفته است.

ویگوتسکی^{۶۳} در آن هنگام که سرگرم پژوهش در مورد سازوکار روان‌شناختی تفکر بود، سازمان‌یافتگی آن را با ساخت‌های زبانی همانند می‌دید و این جمله‌ی مشهور را نوشت که: تفکر، سخن‌گفتنِ خاموش با خویش است. از آن پس، این جمله را بسیار تکرار کرده‌اند و در حوزه‌های گوناگون فراوان در پی شواهدی در راستای تقویت‌اش بوده‌اند. دستاوردهایی درخشان از این کندوکاوها حاصل شده است و داده‌هایی انبوه و پرشمار فراهم آمده است، که زبان‌مند بودن ساز و کارهای عقلانی را تأیید می‌کند.

تاریخ اندیشه و علم، انباشته از داوری‌هایی همان‌گویانه است و کشفیاتی که بیش‌تر از وابستگی به رخداد‌های جهان خارج، در انتظار و پیش‌فرض‌های مشاهده‌گران ریشه داشته است. بر این باورم که اسطوره‌ی زبانی بودن عقلانیت نیز مثالی از این مجموعه باشد. به بیان دیگر، گمان می‌کنم تفکر سخن‌گفتنِ خاموش با خود نباشد.

زبان چگونه آغاز می‌شود؟

در مسیر تکامل گونه‌ی انسان؛ از رشد و گسترش بخش‌های گیجگاهی و مخ، سازش عضلات تنفسی برای تولید واژها، مهاجرت حنجره به میانه‌ی مهره‌های گردن، و فشار انتخاب طبیعی در راستای پیچیده‌تر کردن کنش ارتباطی بین‌فردی آدمیان.

و در مسیر تکامل یک فرد انسانی، از گسترش نظام نمادین پیش‌تنیده در دستگاه عصبی نوزاد در برخورد با نظام‌های نمادین همسایه‌اش (مثلاً گفتارهای والدینش).

به عبارت دیگر، زبانی که ما امروز بدان می‌نازیم حاصل دو مرحله از شکفتن پیچیدگی در سازوکار پردازش اطلاعات

مغز ماست. گام نخست در حدود صد هزار سال پیش پیموده شد و در جریان آن آدمی به سخت‌افزاری مجهز شد که برای پشتیبانی زبان بدان نیاز داشت. گام دوم را همه‌ی ما در پنج سال اول عمرمان برمی‌داریم و در مسیر آن، این سخت‌افزار از پیش برنامه‌ریزی‌شده‌ی ژنتیکی را به نظام‌های نمادین والدین و هم‌بازی‌هایمان متصل می‌کنیم، و از آن رهگذر زبان باز می‌کنیم.

رویکردهای بسیار متنوع و گوناگونی به مسأله‌ی پیدایش زبان در گونه‌ی انسان و برآمدن‌اش در هر فرد انسانی وجود دارد. از آن میان، من به نگرش سیستمی علاقه‌مندم و به آن گرایش دارم که زبان را نظامی پیچیده از عناصر نشانگانی / معنایی بدانم. نظامی خودسازمان‌ده، خودارجاع و بسته، که به صورت بذری نرم‌افزاری در لوب گیجگاهی مغز همه‌ی نوزادان سالم کاشته شده است. صورت خارجی این بذر الگوی خاصی از سیم‌کشی رشته‌های عصبی در داخل مغز است، که امکان تولید و پردازش توالی‌های طولانی از آواها و واژه‌ها را فراهم می‌کند، و به این شبکه‌ی بفرنج نمادین معنایی معطوف به جهان خارج را ارجاع می‌دهد.

ساختار این برنامه‌ی ژنتیکی زبان، نوزاد آدمیان را از اختراع مجدد و فردی یک نظام نمادین - که احتمالاً ناممکن هم هست - بی‌نیاز می‌سازد و امکان نشت کردن ساخت‌های زبانی جاری در محیط را به مغز کودک فراهم می‌کند. کودکی که بذری این‌چنینی را در مغز دارد، از نخستین روزهای زاده شدن‌اش، در معرض محرک‌های صوتی و داده‌های زبانی قرار می‌گیرد و در جریان فرآیندی درازمدت و چندساله می‌آموزد تا ارتباطات بین نشانگان و معانی را بازتولید کند و شیوه‌ی خاصی از بیان اندیشه‌های خویش را درونی سازد. به این ترتیب، کودک حرف زدن را می‌آموزد و با دیگران در مورد افکارش سخن می‌گوید.

زبانی که کودک از آن بهره می‌جوید، سیستمی پیچیده و خودزاینده از حلقه‌های بسته و متداخل مفهومی است که امکان صورت‌بندی معانی اندیشیده‌شده را در قالب نظامی آوایی / نوشتاری از نمادهای گسسته فراهم می‌کند. کودک در جریان یادگیری زبان، ساختار پیش‌تنیده‌ی درون مغزش را به کمک آموزشی که از والدین‌اش دریافت می‌کند،

دوباره پیکربندی می‌کند و ساختاری بسیار پیچیده از مفاهیمِ تعمیم‌یافته و نشانه‌های بازنماینده‌ی آن‌ها (واژگان) را به کار می‌گیرد.

نظم حاکم در میان این نشانه‌ها و الگوی ترکیب شدن‌شان و قواعد تولیدِ معنا توسط‌شان، در گام نخست، توسط ژرف‌ساختِ زبان تعیین می‌شود که زمینه‌ای ژنتیکی دارد. در گام دوم، ساخت زبان مادری آن را پرداخته می‌کند و تا حد یک نظام کارآمدِ ارتباطی صیقل می‌دهد. به این ترتیب، من می‌آموزد تا با دیگری حرف بزند.

عقلانیت چگونه شکل می‌گیرد؟

در مسیر تکاملِ گونه‌ی انسان، در جریان پیچیده‌تر شدن و حجیم‌تر شدنِ ناحیه‌ی پیشانیِ مخ و خودآگاه شدنِ روند پردازش اطلاعات در برخی از حوزه‌های معنایی.

و در مسیر تکامل یک فرد انسانی، از شکوفایی نظامی از قانون‌مندی‌های حاکم بر استنتاج و استدلال، که در درجه‌ی نخست برای پیش‌بینی آینده بر مبنای شواهد موجود در زمان حال تخصص یافته است؛ یعنی عقلانیتی که مایه‌ی فخر و غرور گونه‌ی ماست، از یک زاویه، ابزار غلبه بر طبیعت است در جانوری که چنگ و دندان ندارد. این تعبیر نیچه‌ای، اگر در فراخنای زمان نگریسته شود، معنای بیش‌تری می‌یابد؛ چرا که رمز بقای گونه‌ی ما و پیروزی‌مان بر فشارهای طبیعی، همین عقلانیت بوده است. تکامل یافتن و بالیدنِ عقلانیت در جاننداری چون ما، هدفی فراتر از شعر سرودن و معما حل کردن و فلسفه بافیدن، یعنی بقا را دنبال می‌کرده است. کارکرد اصلی عقل، اسلحه ساختن و سرپناه درست کردن و ارزیابی نمودنِ سود و زیان است و از این رهگذر، زنده ماندن.

عقل نظامی از قواعد حاکم بر استنتاج و استدلال است. ساختاری تکامل‌یافته و بغرنج از الگوهای انتخاب‌گزینه‌ها، که از میان بی‌شمار امکانات ممکن برای آینده محتمل‌ها را انتخاب و بقیه را طرد می‌کند و از این میان نیز یکی را بر

پرسش از دلیل انتخاب، سرچشمه‌ی عقلانیت است. از رهگذر عقلانیت، فرد می‌آموزد تا بر رفتار خود نظارت کند و شیوه‌ی حدس زدن آینده‌ی جهان را مورد بازبینی قرار دهد و آن را بهینه سازد. عقلانیت، الگویی از قواعد را به شکست‌های تقارن در سطح رفتاری و شناختی تحمیل می‌کند و به این ترتیب، سامانه‌ی رفتاری فرد را به چیزی قانونمند و قابل پیش‌بینی تبدیل می‌نماید. موفقیت این الگوی خاص از تکامل رفتار، می‌تواند در سطحی هستی‌شناختی همچون دلیلی برای قانونمند بودن جهان اقامه شود. گونه‌ی ما، با توهّم قانونمند بودن گیتی، توانسته است از عهده‌ی مدیریت آینده برآید و تا به امروز زنده بماند. پس شاید در این سازش‌پذیری رفتار موجود عاقل و جهان غیر قابل پیش‌بینی، نشانه‌ای باشد مبنی بر قاعده‌مند بودن کل گیتی. هر چند از این حرف‌ها به هیچ عنوان شناختنی بودن این قاعده‌ی جهانی و درک‌پذیر بودن‌اش برای ما، نتیجه نمی‌شود.

عقلانیت در سطحی شناخت‌شناسانه، شالوده‌ی تفکر است. ساختاریافتگی حدس‌های ما در مورد آینده‌ی جهان و قانونمندی گزینش‌های رفتاری‌مان، زمینه‌ساز چیزی است که تفکر خوانده می‌شود. تفکر، روند خودآگاه رسیدگی و مدیریت این قانونمندی دوگانه‌ی حدس‌ها و رفتارهاست.

آدمی موجودی آن‌چنان پیچیده است که می‌تواند در حدس‌ها و انتخاب‌هایش به پیروزی‌هایی عظیم دست یابد. پیروزی‌هایی چنان بزرگ، که او را بر طبیعت چیره گرداند و ضرورت خیره شدن به انتخاب‌ها در هر لحظه را از بین ببرد. از این هنگام است که تفکری مستقل از الزامات محیط ممکن می‌شود و این مجال برای صورت‌بندی چیزهایی متفاوت با آنچه در جهان خارج رخ می‌دهد، به کار می‌افتد.

از همین لحظه، خلاقیت و اندیشیدن به سایر اشکال قابل تصور برای دنیا زاده می‌شود و روند مداوم و ناگسستنی تفکر خودآگاه ما در مورد جهان خارج، جریان حلقوی و پایان‌ناپذیرش را آغاز می‌کند و از همین هنگام است که ما عاقلانه می‌اندیشیم.

در ارتباط با زبان و عقل، آنچه در ابتدای کار باید روشن شود، قانونمندی این دو ساز و کار پردازشی است. آنان

که قانون‌مندی یکی از این دو را نفی کنند، می‌توانند بر استقلال‌شان باور داشته باشند؛ چرا که تأیید هم‌خوانی این دو، تنها بر مبنای فرض وجود قانون‌مندی مشترکی در هر دو قلمرو، ممکن می‌شود.

بسیاری از نویسندگان پسامدرن، قانون‌مندبودن عقلانیت را نقد کرده‌اند و به وجود قواعدی عام و فراگیر برای عقلانیت شک برده‌اند. شواهدی روان‌شناسانه در دست است که نقض منظم و مداوم اصول منطق بیزین^{۶۴} - شالوده‌ی احتمالات و منطق کلاسیک - را نشان می‌دهد و مستندات مردم‌شناختی وجود دارد که بر تفاوت الگوی استدلال و استنتاج اقوام گوناگون دلالت دارد. با این داده‌هاست که نظریه‌ی غیرمنطقی بودن رفتارهای آدمیان پشتیبانی می‌شود. یعنی چنین می‌نماید که منطق بیزین و حساب احتمالات کلاسیک، تعیین‌کننده‌ی الگوی شکست تقارن و انتخاب کردن میان آدمیان نیست، و تنها الگویی خاص و صورت‌بندی‌ای ویژه از آن را به دست می‌دهد..

از سوی دیگر، این نکته نیز از شواهد بر می‌آید که الگوهای استنتاج و استدلال و به ویژه معیارهای صحت و سود و زیان، در سطحی چشم‌گیر، توسط فرهنگ خاص هر جامعه تعیین می‌شود و خصلتی نسبی دارد. با وجود این، الگوی شکست تقارن، یعنی حدس وضعیت آینده‌ی جهان و انتخاب رفتار بر مبنای آن، خصلتی کاتوره‌ای و بی‌قانون ندارد. برعکس، عقلانیت آشکارا نظامی سازمان‌یافته از پردازش اطلاعات است که بنا بر سازمان‌یافتگی خیره‌کننده‌ی سخت‌افزار پشتیبان خود (مغز)، باید بر مبنای قواعدی فراگیر در گونه‌ی ما عمل کند. به تعبیر دیگر، شباهت ساختار زیست‌شناختی و عصب‌شناسی آدمیان، نشان می‌دهد که نیازهای پایه و فشارهای تکاملی واردآمده بر ایشان کمابیش همسان بوده است. از اینجا چنین نتیجه می‌شود که سازوکارهایی مشترک و عام بر روند شکست تقارن همگان حاکم است.

قاعده‌ای مثل اصل این‌همانی که مرتباً در سطوح مختلف شناختی - از اصل تعمیم حسی تا اصل صفرم ترمودینامیک

⁶⁴. Bayesian Logic

- تکرار می‌شود، قاعده‌ای بنیادین است. هم‌چنین اصلی مانند تفکیک نقیضین - و نه طرد نقیضین - نیز فراگیر می‌نماید. این دومی به معنای زیربنایی بودن تشخیص تفاوت در میان رخداد‌های قابل تمیز است و تمایل برای صورت‌بندی این تفاوت‌ها در قالب دوقطبی‌های مقابل هم، و این همان است که لوی استروس⁶⁵ زیر عنوان منطق دوسویه بیان‌اش می‌کند و در تمام جوامع انسانی - از بین و یانگ تا اهورا و اهریمن - مثال‌هایی در خور دارد.

پس تا بدین جا چنین نتیجه شد که قوانین طبیعی‌ای برای عقلانیت وجود دارد که دارای دو ویژگی اصلی است: نخست این‌که به دلیل برخورداری از تبار تکاملی مشترک، و به دلیل شباهت مغزها و کارکردهای عصب - روان‌شناختی‌شان، در تمام آدمیان مشترک است و در طول تاریخ، به دلیل ثبات تقریبی ساخت مغزها، کمابیش ثابت مانده است.

دوم این‌که این قانون طبیعی عقلانیت، زیربنای منطق و فلسفه‌ی ما را می‌سازد، اما لزوماً با صورت‌بندی‌های آن یکسان نیست. صورت‌بندی‌های ما در منطق و فلسفه، بیانی زبان‌شناسانه از قواعد حاکم بر پویایی عصبی‌مان است و طبیعی است که این دو با هم تفاوت داشته باشد. آنچه ناقدان عقلانیت کلاسیک، نسبی می‌دانند، تا جایی پذیرفتنی است که به «صورت‌بندی» عقلانیت طبیعی در جوامع گوناگون اشاره کند، و نه بافت زیست‌شناختی و ژنتیکی این عقلانیت.

در سطح پردازش اطلاعات، هیچ دلیلی برای متفاوت‌پنداشتن روندهای شکست تقارن وجود ندارد و دلایل معکوس برای مشترک دانستن کلیت این روندها فراوان است. آنچه معمولاً زیر عنوان عقلانیت رده‌بندی می‌شود، بازنمایی عقلانیت طبیعی در سطح زبانی است.

⁶⁵. Claude Lévi-Strauss (1908 -2009)

ناگفته پیداست که، بنا بر تصویری که از عقلانیت و زبان ترسیم شد، این دو پدیدارهایی کاملاً متمایز قلمداد می‌شوند. عقلانیت نظامی درون‌بین و خودجوش است که برای مدیریت فرد در جهانی پیش‌بینی‌ناپذیر تخصص یافته است. پس کارکرد اصلی آن، نظارت بر من و واریسی رفتارهای من است و سازگار کردن‌شان با تغییرات جهان. مجرای تولید معنا در آن، شکست تقارن مبتنی بر حدس و رفتار است که می‌تواند مستقل از همتای خویش، به عقلانی رفتار کردن سیستم فرد بینجامد.

زبان، در مقابل، چیزی اجتماعی است. شالوده‌ی اولیه‌ی تکامل آن بر ذهنی پیچیده و عاقل مبتنی است، اما می‌تواند پس از شکل‌گرفتن از آن جدا شود و چنان‌که در زبان‌های رایانه‌ای می‌بینیم، برای اندرکنش نظام‌های غیرعاقل پردازنده‌ی اطلاعات نیز به کار گرفته شود. زبان، برخلاف تفکر، پدیداری معطوف به بیرون و بیناسیستمی و برون‌گراست.

زبان، در ذات خود، رخدادی دوسویه است. بر خلاف عقلانیت، از اندرکنش من و من پدید نمی‌آید و معطوف به درون نیست. پیدایش آن در انسان، مدیون اندرکنش با سیستم عاقل دیگری است که از قواعد عقلانیت طبیعی مشابهی پیروی کند. در برخورد من با دیگری است که زبان تولید می‌شود و برای تنظیم رفتار من و دیگری است که این چنین می‌بالد و رشد می‌کند.

من برای حدس زدن رفتار جهان، می‌تواند به عقلانیت طبیعی بسنده کند؛ چراکه جهان در برابر رفتار من، چشمداشت خاصی را تولید نمی‌کند و تفسیر عاقلانه‌ی خاص خود را دست‌مایه‌ی واکنش به من قرار نمی‌دهد. عقلانیت من در برخورد با جهان، با کلیتی خنثا و بی‌طرف روبه‌روست. کلیتی که محور رفتار درونی خودآگاهانه‌ای ندارد و مانند دیگری رفتار خویش را بر مبنای حدس‌های خود از آینده‌ی جهان تنظیم نمی‌کند.

ارتباط با دیگری اما، داستان دیگری دارد. دیگری یک نمونه‌ی بیرونی از من است؛ هم‌چون من خودآگاه و عاقل است و بر مبنای حدس‌ها و انتخاب‌های خاص خودش تقارن را می‌شکند. من نه تنها در زیست‌جهان خویش در مقام

من بازنمایی می‌شود، که در زیست‌جهان دیگری نیز به مثابه دیگری ظهور می‌یابد. از تداخل این دو نظام انتخاب‌گرِ عاقل است که صفت‌های پایه‌ی مشترک میان من و دیگری نمودار می‌شود و استقرار می‌یابد. من برای کنار آمدن با دیگری است که زبان را درونی می‌کند، تا نیاز به تنظیم حدس‌های دوجانبه‌ی من و دیگری در مورد هم‌دیگر را بر آورده سازد. من باید در مورد رفتار آینده‌ی خود دیگری را مطمئن کند و از سوی دیگر از واکنش‌های دیگری نیز خاطر جمع گردد. پس زبانی پیچیده برای انتقال اندیشه‌ها و تثبیت تفسیرها و توجیه‌ها درباره‌ی کردارها میان من و دیگری رد و بدل می‌شود.

به این ترتیب، عقلانیتِ طبیعی در قالب معیارها و قواعدی در داخل زبان صورت‌بندی می‌شود و می‌تواند با دیگری در میان گذاشته شود. به این شکل است که من و دیگری در مورد عقلانیت نمادین شده و نشانه‌گذاری شده و ابتری که در داخل زبان برای خود ساخته‌اند، اسیر می‌شوند و در مقابل از عاقل بودنِ یک‌دیگر و بنابراین قابل پیش‌بینی بودنِ رفتار طرف مقابل، اطمینان می‌یابند. به بیان دیگر، مسخ شدنِ عقلانیت، بهایی است که ما برای خرید اعتماد می‌پردازیم. زبان به این شکل، خود را بر ساختِ عقلانیت ما و شیوه‌ی اندیشیدن‌مان تحمیل می‌کند. کودکی می‌آموزد تا برای صورت‌بندی کردنِ اندیشه‌هایشان و منتشر کردنِ اش در محیط، از زبان بهره‌جویند. به تدریج این ابزار شگفت‌انگیز چندان چاره‌ساز و گره‌گشا می‌شود که انحصارِ شیوه‌ی اندیشیدن را به دست می‌گیرد. از آن پس، کودک تنها به کمک زبان و در حصار زبان است که می‌اندیشد. این زبان‌مدار شدنِ اندیشه، کم‌کم چنان فراگیر می‌شود که من برای اندیشیدن با خود نیز، شکلی از دیگریِ تعمیم‌یافته را درونی می‌کند و با او وارد گفت‌وگو می‌شود.

اندرکنش این من دوپاره‌شده با خود، به معنای واقعی کلمه، زبانی نیست؛ چرا که از سویه‌ی دیگرِ ماجرا، یعنی دیگریِ نامطمئن و تشنه‌ی اطلاعات، خبری نیست. در این جا بیگانه‌ای وجود ندارد که بتواند با شنیدنِ افکارِ من، رفتار خود را دگرگون کند و راستیِ آن را به چالش طلبد. مخاطبِ گفت‌وگوی درونی جزئی درونی شده و مصنوعی از من است که با زیورهای خاصِ دیگری آراسته شده است و در مقام شنونده‌ای مطیع، با رفتاری قابل پیش‌بینی، اندیشه‌های

زبانی‌شده‌ی من را می‌شنود و به این ترتیب فهمیده شدنِ افکارِ من توسطِ من را ممکن می‌سازد.

پس از کمی تمرین که در سال‌های نخست کودکی تکمیل می‌شود، الگوهای اندیشیدنِ بدونِ زبان از یاد می‌رود و زبان انحصارِ تولید و مدیریتِ اندیشه را بر عهده می‌گیرد. این امر، به تحویل شدنِ عقلانیتِ طبیعی به عقلانیتِ زبانی‌شده منتهی می‌شود و بنابراین کل زندگیِ فکریِ ما را به فضای محدودی منحصر می‌کند که تنها از نظر کنش ارتباطی اهمیت دارد و در اصل برای اندرکنش با دیگری طراحی شده بود.

این چنین است که تابوها و مهارهایی که در جریان اندرکنش با دیگران ابداع کرده بودیم و در متن زبان متبلورش نموده بودیم، تا بنیادهای اندیشه‌مان نفوذ می‌کند. این گونه است که برخی از افکار و اندیشه‌ها را به دلیل غیرمجاز، ناشایست، احمقانه، یا بی‌ادبانه بودن، غیرقابل تصور می‌یابیم و باید‌ها و نبایدهای قراردادشده در جریان ارتباط با دیگری را درونی می‌سازیم.

با این شیوه است که نظام اجتماعی حاکم بر ارتباط من و دیگری، در بنیادی‌ترین سطوح زایش معنا نفوذ می‌کند و دامنه‌ی شکوفایی اندیشه و انتخاب‌های شخصی‌مان را تا سطح آنچه برای ارتباط با دیگری بی‌خطر است، کاهش می‌دهد.

این مسخ‌شدگیِ اندیشه تا بدان‌جا ادامه می‌یابد که افکار خود را در شرایطی که زبانی نشده باشند، نمی‌فهمیم و تنها از مجرای ارتباط با دیگریِ خودساخته‌مان، بر عقاید خویش آگاه می‌شویم. این از خودبیگانگیِ اندیشه، به سادگی در از خودبیگانگیِ من نمود می‌یابد. من نه تنها اندیشیدن برای خود را از یاد می‌برد و عادت می‌کند تا برای دیگران بیندیشد؛ که بودن برای خویشتن را نیز از یاد می‌برد و خویشتن را طوری بازنمایی می‌کند و می‌شناسد، که گویی انگاره‌ای از یک دیگری بیرونی است. من برای توصیف خویش از همان برجسب‌های زبان‌شناختی و صفاتی که برای توصیف دیگری - و دیگری برای توصیف من - ابداع کرده، بهره می‌برد و در آینه‌ی برداشت دیگری از من، خود را تفسیر می‌کند. به این شکل قالبی زبانی و دستورمند که در اصل برای ارتباط با دیگری تکامل یافته بود، بر همه‌ی سطوح

اندیشه و رفتار من استیلا می‌یابد تا در گام نخست، چگونه اندیشیدن و در گام بعدی، چگونه بودن من را تعیین کند. این مسخ شدن زبانی تنها به من منحصر نمی‌شود. من همزمان با پیکربندی خویشتن در قالب زبان، همین بلا را بر سر دیگری هم می‌آورد. من با گنجاندن دیگری در قفسی از واژگان، او را قابل تفسیر و فهمیدنی می‌سازد. به این ترتیب نظامی اجتماعی از من‌های مسخ شده و از ریخت‌افتاده تکامل می‌یابد که اعضایش در مورد تمام چیزهای مهم دنیایی مصنوعی و خودساخته با هم به توافق رسیده‌اند. اما دلیل این توافق آن است که دیگر چیز مهم چندانی باقی نمانده است. میدان پهناور امکان‌هایی که برای بودن و شدن سوژه وجود داشته، پس از عبور از صافی زبان به شبکه‌ای از کنش‌های ارتباطی محدود و عمل‌گرایانه فرو کاسته شده است و از رهگذر این ابتکار تکاملی، پیچیدگی فضای روانی افراد به قدری کاهش یافته که رفتارهای‌شان کاملاً قابل پیش‌بینی و بنابراین فهمیدنی گشته است.

این همان روندی است که پایداری جوامع انسانی را تا حد نظام‌های مستحکم کنونی، افزایش می‌دهد و هم‌ریختی کنش اجتماعی را در افراد منحصر به فرد متفاوت عضو این جوامع ممکن می‌سازد. این همان چیزی است که آن را «هنجارشدگی» می‌نامم.

اما مگر راهی برای گریز از این سرنوشت وجود دارد؟

چنین می‌اندیشم که چنین راهی هست:

همه‌ی ما، بخت این را داریم که گه‌گاه از دام چرخه‌ی خودکامه‌ی مکالمه‌ی درون‌مان رها شویم و در سطحی طبیعی‌تر، ژرف‌تر، و البته نامفهوم‌تر، بیندیشیم. هنگامی که موسیقی گوش‌نوازی را می‌شنویم یا هنگامی که به خلاقیت هنری مشغولیم، در واقع، طغیانی بر ضد این عقلانیت ابزاری شده و ارتباط‌زده را تجربه می‌کنیم. تجربه‌ی متوقف شدن گفتار درونی برای بسیاری از ما آشناست و اگر کمی دقیق باشیم به هنگام فروکش کردن غوغای مکالمه با خود، جریان بی‌وقفه ولی سرکوب‌شده‌ی تفکر طبیعی و ناب را در زیر سطح اندیشه‌ی زبانی بازمی‌یابیم.

در آن هنگام که افکارمان به زبان‌نیامدنی جلوه می‌کند؛ آن وقت که چیزی به ذهن‌مان خطور می‌کند، اما به بهانه‌ی نادرست، احمقانه، بی‌ربط یا ناشایست بودن سانسورش می‌کنیم؛ هنگامی که کلمات از ذهن‌مان می‌گریزند و واژه‌ای یا مفهومی نوک زبان‌مان است، اما بر زبان نمی‌آید، در این زمان‌هاست که تفکر اصیل‌تری را در استقلال از زبان تجربه می‌کنیم.

اندیشه و عقل تنیده‌شده در آن، جهانی فراخ‌تر از زبان دارند. نیروی زبان در صورت‌بندی این اندیشه، و قدرت دیگری در مسخ من، هرگز آن‌قدر رشد نمی‌کند که کل این پهنه را در بر گیرد. در نهایت دیر یا زود بخشی از این بستر گسترده، از زیر پوشش چروکیده‌تر ساخت زبانی، بیرون خواهد زد و این همان است که با نام شهود و اشراق شهرت یافته است.

معمولاً شهود را نقطه‌ی مقابل عقل می‌دانند و آن را شکلی دیگر از کنش ذهنی تلقی می‌کنند؛ شکلی معمولاً استعلایی و همواره ستوده‌شده که از پایه با عقل تفاوت دارد و از اصول خاص خود پیروی می‌کند. اما شهود، به گمان من، شکلی از فعالیت ذهنی است که همانند عقلانیت زبانی شده، ریشه در پویایی پردازش اطلاعات در سیستم عصبی انسان دارد. شهود هم‌چون عقلانیت زبانی شده، از قواعد و معیارهای پویایی پیچیدگی در سخت‌افزار پشتیبان‌اش (مغز) پیروی می‌کند. شهود شکلی از اندیشیدن است که به دلیل زبانی‌نشدن، هم‌چون تفکر خودآگاه معمول، به شکلی عربان و ملموس در برابر چشمان ذهن‌مان جلوه نمی‌کند.

در مورد شهود تصوراتی رواج دارد که ظاهراً از نادیده گرفتن این خصوصیات ناشی شده است. عقلانیت زبانی‌شده‌ی خودکامه چنین می‌اندیشد که شهود، چیزی از پایه متفاوت است که جوهری دیگرگونه دارد و از مرجعی جز حساب و کتاب‌های مرسوم عاقلانه صادر می‌شود. اما شهود ماهیتی مشترک با عقل دارد و اصولاً بخشی از عقل طبیعی است؛ چرا که بنا بر تعریفی که در ابتدا از عقلانیت طبیعی ارائه شد، هر پویایی عصبی معناداری که در دامنه‌ی قواعد استنتاجی یک مغز سالم بگنجد، به این گستره تعلق دارد.

اصولاً مغز، چیزی جز اندیشه‌ی عاقلانه را تولید نمی‌کند؛ یعنی هر آنچه از خود تراوش کند، در چارچوب قانون‌مندی‌های پردازشِ عصبیِ اطلاعات تعریف می‌شود و از هدفِ فراگیرِ حدس زدن آینده و مدیریت رفتار خویشتن پیروی می‌کند. آنچه به واقع غیرعقلانی است از مغزهای غیرسالم بیرون می‌آید و این‌ها مغزهایی هستند که به دلیلی آسیب‌شناختی، از مدیریت خویش ناتوان‌اند و نمی‌توانند قواعدِ پردازشِ درونیِ خویش را تنظیم کنند. چنین مغزهایی اندیشه‌هایی از هم گسیخته و نامنسجم تولید می‌کنند و در آزمون اصلی عقلانیت، یعنی کنار آمدن و سازگاری با دنیای خارج، مردود می‌شوند. چنین مغزهایی همواره ایراد سخت‌افزاری و کالبدشناختی دارند و به مسیرهایی از پردازش اطلاعات دامن می‌زنند که به رفتارهایی ناهم‌خوان و ناسازگار با شرایط محیطی می‌انجامد.

گاه ممکن است این محصولات غیرعقلانی به شکلی جسته‌و‌گریخته در قالب زبان هم متجلی شود، اما این آشکال استثنایی همواره از برقراری ارتباط با دیگری باز می‌مانند و این همان است که هذیان خوانده می‌شود. مغزهایی که تا این پایه بیمار باشند، در مدیریت کنش‌های پایه‌ی زیستی فرد درمی‌مانند و به سادگی، به دلیل شکست خوردن‌شان در مسابقه‌ی بقا، قابل تشخیص‌اند.

به گمان من، گذشته از این مغزهای استثنایی، تمام اندیشه‌های تولیدشده توسط یک مغز سالم و عادی، عقلانی است، چراکه از قواعد حاکم بر پویایی عصبی طبیعی پیروی می‌کند. تنها بخش کوچکی از این اندیشه‌های عاقلانه، در قالب زبان سازمان می‌یابد و تنها بخشی هنجارشده از این‌هاست که در فرهنگِ عوام با القاب معقول و منطقی و مستدل آراسته می‌شوند. به این ترتیب، بخش بزرگی از افکار جنون‌آمیز، شوریده، احمقانه، دیوانه‌وار و نادرست با این تعبیر کاملاً عاقلانه هستند. تنها تمایز آن‌ها با مضامین عقلانی رسمی، قدرت کم‌تری است که تولید می‌کنند و نیز تفاوت صورت‌بندی‌شان، که با هنجارهای زبانی حاکم بر جامعه تفاوت می‌کند.

با این تعریف، پهنه‌ی بزرگی از عقلانیت طبیعی از دایره‌ی زبانی شدن خارج می‌ماند. پس بخش مهمی از افکار تولیدشده در ذهن یک آدم عادی و سالم، غیرزبانی هستند و این همان است که من شهود می‌نامم. شهود در حالت

عادی، توسط ساخت‌های زبانی سرکوب می‌شود و همچون شکلی حاشیه‌ای از اندیشه، نادیده انگاشته می‌شود. با وجود این، گه‌گاه برخی از نتایج و پیامدهای مهم‌اش برجسته می‌شود و برای فهمیده شدن در خودآگاه‌های معتاد به زبان، در چارچوب زبانی صورت‌بندی می‌شود. به این ترتیب، تفاوت جوهری شهود و عقل افسانه است و آنچه عقلانیت می‌خوانند، تنها، شکلی خاص و زبان‌مند از پهنه‌ی گسترده‌تر عقلانیتِ طبیعی است که شهود را هم در بر می‌گیرد.

دومین اسطوره‌ای که در مورد شهود وجود دارد، خطاناپذیری آن است. برخی از اندیشمندان که به سرکوب منظم نیمه‌ی غیرزبانی عقلانیتِ طبیعی به دست بخش زبان‌مند آن پی برده‌اند، بر ضد این نظم زورمدار برآشوبیده‌اند و شهود را بر عقلانیتِ زبان‌مند ترجیح داده‌اند. از نگاه ایشان، شهود تجلی‌گاه همه‌ی چیزهای خوب است. بر این اساس باید شهود را چیزی خطاناپذیر و همواره بر حق و بسیار عمیق‌تر از عقلانیتِ زبان‌مند دانست. این نگرش طغیان‌گر، تمایل به استعلایی کردن مفهوم شهود هم دارد و این همان است که، در نهایت، سازوکاری غیرمستند و جوهره‌ای نامفهوم و متفاوت با عقلانیتِ طبیعی را به شهود نسبت می‌دهد.

اما با واری مابانی عصب‌شناختی پشتیبان شهود، روشن می‌شود که این ساز و کار هم مانند تمام اشکالِ دیگر عقلانیتِ طبیعی، مرتب دچار خطا می‌شود. شهود هم‌چون تفکرِ زبان‌مند به دلیل بافت عقلانی‌اش، مرتب در کار تصحیح خطاهای خود است اما این کار را، هم‌چون بخش زبان‌مند، به شکلی عریان و قابل ردگیری انجام نمی‌دهد.

تفکر در آن هنگام که در قالب‌های زبانی صورت‌بندی شود، می‌تواند توسط همین ساخت‌های زبانی و قواعد منطقی و عقلانی بیان‌شده در آن‌ها، مورد بازبینی قرار گیرد و تصحیح شود. عقلانیتِ غیرزبانی به خاطر ناتوانی در به اشتراک گذاشتن مسیرهای اندیشه با دیگری، از این دستگاه تصحیح برخوردار نیست. به همین دلیل امکان بروز خطا در فکری که از شهود برخاسته، بیشتر است. در عین حال دامنه‌ی خلاقیت و آفرینش نیز در این پهنه گسترده‌تر است و تنوع بالاتری از افکار را - فارغ از درجه‌ی درستی‌شان - تولید می‌کند. به همین دلیل شهود با رسوب بزرگ‌تری از

نتایج نادرست روبه‌روست و زیر فشار این بار، در مسیر تاریخ قدرت کم‌تری را تولید کرده و توسط عقلانیتِ زبان‌مند مغلوب شده است. پس درست بودنِ همیشگیِ شهود اسطوره است و شهود نیز، مانند تمام اشکالِ دیگرِ تفکر، آغشته به خطاست؛ با این تفاوت که از سازوکارِ تصحیحی که در سطحِ زبانی ملموس باشد، محروم است.

شهود، یعنی تفکر غیرزبانی، با تمام مزایای تفکر و تمام ویژگی‌های غیرزبانی بودن. تفکرِ شهودی نیز پا به پای زبان، در ذهن همه‌ی ما در جریان است. زبان می‌تواند سطحی از تفکر را مسخ کند و آن را در مقام تنها شکل رسمی، مجاز، مشروع و درست اندیشیدن برکشد، اما هرگز نمی‌تواند این پیروزی را جز در سطوحی محدود از خودآگاهی تحقق بخشد.

زبان، در ظهور مادی‌اش، چند ده گرم عضله‌ی نیرومند و پر سروصداست که در زیر پروبال یک‌ونیم کیلو عصبِ خاموش و آرام قرار گرفته است. شاید قیل‌وقال این فرزندِ جسور، آن پشتیبانِ بزرگ را آزرده کند و شاید چنین نموده شود که اصل زبان است و فرع مغز. اما به هر صورت چیزی بزرگ‌تر از زبان و آنچه ادعا می‌کند، در این میانه وجود دارد.

تجربه‌ی شهود، به طور منظم توسط همه‌ی ما درک می‌شود. در حالت معمول، شهود به صورت تفکراتی غیرزبانی و حاشیه‌ای و عجیب‌وغریب جلوه می‌کند که در فهمیدن خودآگاهانه‌اش دچار اشکال می‌شویم، اما این اشکال از اعتیاد خودآگاهانه‌مان به زبان برمی‌خیزد و نه از ناتوانی شهود در تولید اندیشه.

شهود، معمولاً، در آن هنگام که به درک و پردازشِ داده‌هایی متفاوت با زندگیِ روزانه‌مان مشغولیم جلوه می‌کند و برای لحظاتی چند، بر خودکامگیِ زبان چیره می‌شود. در آن هنگام که با محرک‌هایی پیچیده و بغرنج، هم‌چون پدیدارهای زیبایی‌شناسانه، روبه‌رو می‌شویم و در آن زمانی که شرایطی بحرانی را تجربه می‌کنیم روش خطی و ساده‌شده و کُند و دقیقِ اندیشیدنِ زبانی از مدیریتِ ادراک و رفتار، ناتوان می‌شود و میدان را به شیوه‌های بغرنج‌تر و توان‌مندتر و ابهام‌آمیزترِ شهودی واگذار می‌کند.

به این ترتیب، هنرمندی که مشغول آفرینش هنری است و تماشاگری که مجذوب آن آفرینش می‌شود، برای لحظاتی از دایره‌ی زبان خارج می‌شوند و شکلی از ادراکِ شهودآمیزِ غیرزبانی را تجربه می‌کنند که هم‌چنان معنادار و قانون‌مند و بنابراین عقلانی است.

تجربیات زیبایی‌شناسانه گره‌گانه‌هایی هستند که عقلانیتِ طبیعیِ غیرزبانی در آن‌ها رخ می‌نماید. علاوه بر این مورد، در شرایطی دیگر نیز چنین اتفاقی رخ می‌دهد و آن‌هم در موقعیت‌های بحرانی است. صخره‌نوردی که از کوه آویخته و کوچک‌ترین حرکت نادرست به افتادن‌اش منتهی می‌شود، و آدمی که یک ببر دنبال‌اش کرده، مجالی برای صورت‌بندی‌کردن افکارشان در قالب زبان ندارند. آن‌ها در این لحظات به رفتارهایی خودجوش و سریع نیازمندند که تنها از چشمه‌ی شهود بیرون می‌جوشد. این غلبه‌ی عقلانیتِ شهودی بر عقلانیتِ زبانی به هنگام خطر، نشان‌گرِ توان‌مندیِ شهود در پردازش داده‌ها و مدیریت خود است. شاید عقلانیتِ زبانی، دقت بیش‌تری داشته باشد و به دلیل تحویل‌کردن معنا به خشت‌های زبانی، جهان را در چشمان‌مان ساده‌تر و بنابراین فهمیدنی‌تر کند، اما چنین روشی در شرایطی که پای مرگ و زندگی در میان است، کارآمد نیست.

شرایط بحرانی، شهودی را می‌طلبد که با وجود ابهام و کلیت بیش‌ترش، برداشتی چندجانبه‌تر و فراگیرتر از جهان را به دست می‌دهد. از این‌روست که در مسیر تکامل آدمیان، عقلانیتِ زبانی تمام حوزه‌های تفکر را تسخیر کرده است، مگر دو حوزه‌ی مخاطره و زیبایی را. در هر دو، شناختی عمیق‌تر و پیچیده‌تر از جهان مورد نیاز است و در هر دو، پای ساخت‌های زبانی - به دلیل سادگی بیش از حدشان - می‌لنگد. از همه مهم‌تر این که در هر دو، کنش ارتباطی نمادین اهمیتی برای فرد ندارد.

جوامع گوناگون، روساخت‌های زبانی متفاوتی را در دل خود پرورده‌اند و بر آن مبنا روندِ مسخ اندیشه را از راه‌های گوناگونی به سرانجام رسانیده‌اند. در برخی از این جوامع الگوهایی از اندیشه شکل گرفته است که مبنایشان، نقد

زبان‌شناختی شدنِ عقلانیت است و این الگوهای زبانیِ نقدِ زبان‌مندیِ عقلانیت، همواره در اطراف محورهای دوگانه‌ی یادشده متمرکز شده‌اند. در جنبش‌های فکری خاصی مانند رمانتیسم اروپایی هم که عقلانیتِ زبانی از زاویه‌ای فلسفی‌تر و فراگیرتر مورد حمله قرار گرفت، نقدهای طرح‌شده خاستگاهی زیبایی‌شناسانه داشتند.

اما در دو شاخه از فرهنگ، نقدِ زبان‌مندیِ عقلانیت بالیده و رشد کرده است. یکی تفکر زیبایی‌شناسانه، و دیگری آنچه با نام هنرهای رزمی شهرت یافته و مجموعه‌ای از تدابیر برای رویارویی با شرایط بحرانی است. در هنر و زیبایی‌شناسی، نقد عقلانیت پیشینه‌ای دیرپا دارد. این امر تنها به حوزه‌ی آفرینش هنری محدود نمی‌شود و تمام رویکردهای زیبایی‌شناسانه به اخلاق و هستی‌شناسی و فلسفه هم پی‌رنگی از ستایش شهود را به همراه دارند. شدیدترین شکل از شهودگراییِ این‌چنینی، در نگرش‌های عرفانی دیده می‌شود که به یک تعبیر، محصول زیبایی‌شناسانه شدن قلمروی هستی‌شناسی است. در نگرش‌های عرفانی مفاهیم هستی‌شناسانه با باری هنرگرایانه و زیبایی‌شناسانه مورد بازبینی قرار می‌گیرند. برخی از عام‌ترین ویژگی‌های عرفان - مانند تمایل به کل‌گرایی، ابهام، وجد و شور، و استفاده از موسیقی و هنرهای دیگر برای بیان مفاهیم - به خوبی با این نظریه‌ی زیبایی‌شناختی بودنِ آن سازگار است. این امر، به ویژه در عرفان رایج در ادیان ابراهیمی به انسان‌واره شدنِ مرکز تقدس و تغزلی شدنِ ارتباط انسان با آن منتهی شده است. تعابیر زیبایی‌شناسانه در مورد خالق، و منسوب کردن صفت عشق به وی، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این زیبایی‌مداری در عرفان باختری است.

در عرفان خاوری که در ایران شرقی و تمدن هند و چین رواج داشته، بارِ دیگر همین تمایل به زیبایی‌شناختی کردنِ هستی دیده می‌شود. با این تفاوت که در این‌جا دیگر با تجسمی انسان‌واره از هستی و خالق روبه‌رو نیستیم و

به قول د. ت. سوزوکی^{۶۶} با تصویری به نسبت سرد و متقارن، اما سیال و شفاف از هستی روبرو هستیم که با راهبرد تغزلی و پر جنب و جوش عرفان باختری ناسازگار است.

اگر عرفان را حاصل زیبایی‌شناسانه شدنِ خرد نظری درباره‌ی هستی بدانیم، هنرهای رزمی را باید نتیجه‌ی زیبایی‌شناسانه شدنِ فهمِ عملی در این زمینه دانست. به همان ترتیبی که در عرفان هستی فراگیر و پهناور بیرونی به موضوع شهود بدل می‌شود و ارتباط من و جهان با قالبی گاه عاشقانه صورت‌بندی می‌شود، در هنرهای رزمی هم زیبایی‌شناسانه شدنِ خشونت‌آمیزترین سطح از ارتباط من و دیگری را داریم. در میدان جنگ، یعنی شرایطی که دیگری به دشمن بدل شده و اعمال خشونت بر بدن او روا دانسته می‌شود، یعنی دقیقاً در همان جایی که دیگری باید به جهان فرو کاسته شود، نگرشی را داریم که بر تداوم ارتباط من و دیگری و به رسمیت شمردن دیگری تأکید می‌کند، بی‌آن‌که ضرورت اعمال خشونت بر بدن وی را انکار نماید. به این ترتیب هنرهای رزمی از فنون رزمی و ورزشی جنگاوران تمایز می‌یابد، و عناصر و محتواهای آن را در بر می‌گیرد و از آن فراتر می‌رود تا این همه را در زمینه‌ای زیبایی‌شناسانه بازتعریف کند. از «هاگاکوره» گرفته تا «سمک عیار»، آیین‌های پهلوانی و هنرِ جنگیدن، همواره، به زبانی اخلاقی و هنری بیان شده است که نموده‌های این امر را می‌توان در فرم‌ها و کاتا‌های هنرهای رزمی^{۶۷} خاور دور بازیافت.

با وجود عیان بودنِ رگه‌ی زیبایی‌شناسانه در هنرهای رزمی، آن‌چه در آن بسیار اهمیت دارد تمرکز معناییِ مشخصی است که بر شرایط بحرانی دیده می‌شود. در این شاخه از منش‌ها تجربه‌ی رویارویی با مرگ گرانگاهِ آموزش و پرورشِ شهود قرار می‌گیرد، و این موضوعی است که در بطن نگاه عارفانه نیز دیده می‌شود. شاید به این دلیل است که در

^{۶۶}. Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966)

^{۶۷}. kata

طول تاریخ هنرمندان و عارفان و سالکان هنرهای رزمی، پیوندهای درونی نیرومندی با هم داشته‌اند.

همه‌ی ما، عقلانیتی گورزاد و پژمرده داریم، چرا که کلیت آن توسط لایه‌ای نازک از ادراک زبان‌مند، سرکوب شده است. عقلانیت ما و قانون‌مندی غنی و زاینده‌ی حاکم بر افکارمان، به قواعد کنش متقابل و هنجارهای حاکم بر پذیرش یا رد بیان‌های زبانی افکارمان کاهش یافته است.

اندیشه‌ی ما چروک خورده است تا در سطح آنچه بیان‌پذیر است و مورد پذیرش قرار می‌گیرد، بگنجد و ساخت عقلانیت زبان‌مندمان در جریان سازش‌هایش برای چیرگی بر کل پهنه‌ی اندیشه، در کنار زدن و تحریف کردن کلیدهایی که می‌تواند شهودمان را برانگیزد، کام‌یاب شده است. از این‌روست که از کودکی می‌آموزیم تا زیبایی طبیعت را در چند کلمه‌ی نارسا خلاصه کنیم و در بزرگ‌سالی آموزش‌مان می‌دهند تا آفرینش‌های هنری را از مجرای منظومه‌ای پیچیده و تقریباً بی‌معنا از واژگان خود ساخته بفهمیم. از این‌روست که ارتباط بی‌واسطه و سرزنده با زیبایی را چنین به‌کندی تجربه می‌کنیم، و از همین‌روست که اعصاب حساس به زیبایی‌مان چنین رخوت‌زده و منجمد است.

به این شکل، زبان با کشیدن حصار در میان ما و امر زیبا حکومت خود بر کشور اندیشه را بسط می‌دهد و دروازه‌های ورود شهود را بیش از پیش مهر و موم می‌کند. در مورد مخاطره نیز همین قاعده برقرار است. ما از مجرای زبان می‌آموزیم که افکار مربوط به مرگ و خطر، ناخوشایند و غیرمجاز و بیمارگونه‌اند. هزار و یک بهانه‌ی نرم‌افزاری در زبان ابداع شده است تا اندیشیدن در مورد شرایط خطرناک را محدود کند و توجیهی - عقلانی - برای تنها حقیقت انکارناپذیر زندگی؛ یعنی مرگ را به دست‌مان دهد.

سخن‌گفتن و اندیشیدن در مورد خطر از مجرای ابداع‌های زبانی ممنوع می‌شود و مفاهیم صورت‌بندی‌شده در قالب زبان هم‌چون پرده‌ای در میان ما و مرگ آویخته می‌شود تا مبادا لمس کردن این خطر همیشگی، غلبه‌ی شهود بر زبان را ایجاب کند. چرا که شاید از این شهود، افکاری متفاوت با هنجارهای مجاز زاده شود و شاید رفتارهایی از این سرچشمه جریان یابد که پایداری جامعه، یا بقای اندرکنش با دیگری را به مخاطره اندازد.

بقای ارتباط من با دیگری، و پایداری جامعه، در گروی تعادلی ظریف است که عقلانیتِ شهودی و عقلانیتِ زبان‌مند را هم‌چون بین و یانگ با هم ترکیب کند و از این اکسیر، تعادل بین من و دیگری را بارِ دیگر برقرار کند. من‌ای که از یک سوی بام عقلانیت بیفتد، ارتباط با دیگری را از دست می‌دهد و به شهودگراییِ کنده‌شده از محیط تبدیل می‌شود. چنین من‌ای، علاوه بر ناسازگاری با محیط اجتماعی‌اش، دیر یا زود بهای رها کردنِ سلاحی کارآمد هم‌چون زبان را با حذف شدن از محیط، پرداخت خواهد کرد. سوی دیگر پشت‌بام، مخصوص مردمان عادی و هنجار است. آنان که برای سرکوبِ شهود آموزش دیده‌اند و شمشیر زبان را چنان کارآمد یافته‌اند که می‌خواهند در تمام کارها - از جمله خارا نیدنِ خویش! - از آن استفاده کنند.

در یک سو، کسانی را داریم که با نفی مفهوم غذا از گرسنگی می‌میرند و در آن‌سو، دیگرانی که با بسنده کردنِ همیشگی به تفکرِ زبان‌مند، کتاب آشپزی را به جای غذا می‌خورند. هر پشت‌بامی دو طرف دارد و دو سوی آسمان خراشِ عقلانیت، افراط در شهودگرایی و تفریط در زبان‌مداری است. سرکوب زبان به دست شهود، یا شهود به دست زبان، هر دو تله‌های اصلی این بام کهن‌سال‌اند و اگر کمی دقت کنیم، می‌بینیم که هر دو جوهره‌ای یک‌سان دارند؛ چرا که «از مثبت آگاه بودن، اما در منفی ماندن، مغاک دانشمند بودن است.»

اینک، ذهن ماست و زبان‌مان و عقلانیتی از خودبیگانه و ابتر. من‌ای که بر تصویرش در مردمک دیگری - یا نفی این تصویر - خلاصه شده است؛ من‌ای که در تصویری از جهان که در لفافه‌ی نرم و کدر زبان - یا مخالفت با زبان - پیچیده شده است؛ من‌ای که از زیبایی و خطر، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

اینک، افکار ماست و خلاقیت‌مان و دامنه‌ی پهناور امکانات‌مان برای انتخاب شکل هستی‌مان و جسارت‌مان برای جورِ دیگر دیدن و اندیشیدن و درآمیختن با زیبایی و مرگ، و مانند همیشه، انتخاب با ماست.

حضورِ نبی

هایدگر^۱ رساله‌ای دارد به نام *سهیم شدن در فلسفه یا سهیم‌گیری‌های فلسفه* که در سال ۱۹۳۹ و زمان نازی‌ها نوشته شده است. یادداشت‌های دیگری هم در ارتباط با محتوای این رساله کشف شده است که به اواخر سال ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰ میلادی مربوط می‌شود. محتوای این یادداشت‌ها در سال‌های اخیر میان دوست‌دارانِ هایدگر شهرت زیادی یافته است؛ چرا که به نظر می‌رسد استاد در این متون به نقدِ چارچوب ناسیونال‌سوسیالیسم پرداخته است. این در حالی است که کمابیش در همین سال‌ها هایدگر عضوی از حزب نازی بود و تا پایان عمر خود نیز از بابت این عضویت، و کردارهای نازی‌ها در هنگام جنگ، عذرخواهی نکرد. بنابراین متون موردِ نظر را می‌توان آغازگاه واگرایی‌اش از نازیسم دانست. هایدگر در *سهیم‌گیری‌های فلسفه* مفهومی به نام «ساخت‌گری» را معرفی کرده است؛ بر این مبنا که ما با هستی به دو نحو می‌توانیم برخورد کنیم: یا آن‌چه هستیم با هستی سازگار است و مثل یک جریان، در درون هستی جاری است و یا با هستی، مقابله و آن را مسخ می‌کند. وی این را سازگاری می‌نامد.

اما چگونه سازگاری اتفاق می‌افتد؟ با زبان، و با یک‌سان‌سازی.

مثال: ما به همه‌ی آدم‌ها یک چیز را نسبت می‌دهیم و به همه‌ی آن‌ها می‌گوییم آدم. بنابراین همه مثل هم می‌شوند و همه‌ی شخصیت‌هایی که در مقابلِ من هستند به یک چیز تبدیل می‌شوند و آن، انسان است؛ یعنی یک کلیدواژه، یک

1. Martin Heidegger (1889–1976)

مفهوم، یک برچسب. در نتیجه نوعی همسان‌سازی و قالب‌بندی شکل می‌گیرد. همه به همه شبیه می‌شوند و بنابراین می‌توان با ساز و کارهایی مشابه کنترل‌شان کرد. به همین ترتیب می‌توان در موردشان آمار پرداخت و دانش ترشح کرد و در صورت لزوم مشارکت سیاسی‌شان را در قالب آرا شمارش کرد.

هایدگر در این متن به مضمون‌های گوناگونی پرداخته که یکی از آنها نقد فلسفی دموکراسی غربی است، هرچند لحن نوشتار در بخش‌هایی به مخالفت با نازیسم هم نزدیک می‌شود. اما چیزی که از دید من در این متن اهمیت دارد، رابطه‌ی من با هستی و نیستی است. همه‌ی ما در زندگی روزمره‌مان ادراکی ملموس از هستی را تجربه کرده‌ایم. ما آنچه که هستی دارد را به لحاظ حسی درک می‌کنیم و سرشت من شناسنده را هم به طور شهودی می‌فهمیم. در عین حال، نیستی نیز شناسایی می‌شود و به شکلی در دستگاه شناختی ما بازنمایی می‌شود.

اما یک باطل‌نما^۱ این‌جا ظاهر می‌شود: ممکن است من چیزی مثل عدد یک را بشناسم که نیست. آیا این نیستی همان غیاب است، یا شکل دیگری است از حضور؟

معمولاً نیستی را به عنوان «غیاب چیزی» در نظر می‌گیریم. مثلاً می‌گوییم فلانی تا نیم‌ساعت پیش این‌جا بود و حالا جایش خالی است. آن‌چه حالا این‌جاست، نبودن شخص است. پس آن نیستی، مترادف است با غیاب آن‌چه هست. بنابراین نیستی عبارت است از غیاب حضور.

اما آیا ممکن است نیستی‌ای از جنس حضور داشته باشیم؟

آیا می‌شود نیستی‌ای زورآور، نیستی‌ای حاضر و آماده وجود داشته باشد؟

آیا امکان دارد به همان‌گونه که میز را لمس می‌کنیم نیستی را نیز لمس کنیم؟

آیا می‌توانیم به همان‌صورت که این میز را می‌تراشیم و همان‌گونه که رابطه‌مان را با انسانی برمی‌سازیم، با نیستی

¹. paradox

نیز همین کار را انجام دهیم؟

جمله‌ای زیبا در بن‌دهش وجود دارد که می‌گوید: اهورامزدا با آفریدن هستی می‌آفریند و اهریمن با تراشیدن نیستی خلق می‌کند. با در نظر داشتن این جمله و مضمون رساله‌ی هایدگر، می‌توان دریافت که چگونه اهریمن می‌تواند با تراشیدن نیستی، چیزهایی را خلق کند. انگار من با حضور نیستی ارتباطی را برقرار می‌کند که شکل اهریمنی فرآیند آفرینش چیزها محسوب می‌شود.

در حالت عادی، ارتباط من و هستی با حضور هستی و غیاب نیستی تعیین می‌شود. من آنچه را که هست با حس بیرونی در می‌یابد و آنچه را که نیست در غیاب این محرک حسی، همچون مفهومی ذهنی قلمداد می‌کند. اما در آن هنگام که حضور نیستی لمس می‌شود، شکلی اهریمنی به خود می‌گیرد.

گویا نیستی در جم^۱ «مه‌روند^۲ / پدیدار» نگنجد. اصولاً نیستی نبودن پدیدار است. بنابراین نیستی حضور نیست، که غیاب است. من نیستی یک انسان، صندلی و... را به صورت غیاب آن‌ها لمس می‌کند. اما اگر اهریمن می‌تواند نیستی را بترشد، پس چیزی تراشیدنی وجود دارد و حضوری هست. آیا «هست» ای که جنس‌اش حضور است، می‌تواند به «نیست» ای - که آن‌هم از جنس حضور است - شبیه باشد؟ آیا با در نظر گرفتن فضا و مکان، و هم‌چنین در قیاس با انتزاعی ذهنی مثل نیستی مطلق، می‌توان گفت نیستی حضور دارد؟ به عنوان مثال آیا می‌توان گفت اکنون کوروش نیست، ولی نیستی او این‌جا حاضر هست؟

نکته‌ی اصلی در این‌جاست که این حضور جدید در کجا وجود دارد؟

این حضور جدید در زبان است که وجود دارد. در حالت عادی تجربه‌ی درونی من از هستی در قالب اموری مادی

1. سرواژه‌ی «جفت‌های متضاد معنایی».

2. برگرفته از واژه‌ی holomovement برساخته‌ی دیوید بوهم (David Bohm) در فیزیک کوانتوم.

بازنموده می‌شود. چندین‌گونه تعریف از هستی وجود دارد: می‌توان گفت هستی مجموعه‌ای از مولکول‌هاست که در مکان و زمانی مشخص قرار گرفته‌اند، یا چیزی است که با حواس پنج‌گانه ادراک می‌کنیم، یا آن چیزی است که در ذهن من ردپایی از حس رنج و شادی باقی گذارد.

نکته‌ی مهم این جاست که با وجودی که هیچ‌یک از این تعریف‌ها اصالت بیش‌تری نسبت به دیگری ندارد، ولی همه در یک مورد باهم اشتراک دارند و آن حضور است. من در همه‌ی آن‌ها شکلی از حضور را تأیید می‌کنم و آن، همان چیزی است که با من ارتباطی مؤثر را برقرار می‌کند. گام نهادن در میدانی از چیزهای هستنده، به معنای حضور یافتن در لا به لای حضورهایی است که بر من اثر می‌گذارند و از من اثر می‌پذیرند.

اما آیا شکلی از نیستی هم وجود دارد که مانند هستی حضوری ملموس داشته باشد؟

در فاصله‌ی میان نیستی که نیست و غایب است، با هستی که هست و حاضر است عارضه‌ای وجود دارد که همانا انحرافی از هستی است. در گرگ‌ومیشِ مبهمِ میان این هستیِ حاضر و آن نیستیِ غایب، مخلوقی دو رگه و مهیب زاد و ولد می‌کند که وجود دارد، اما نیست!

هایدگر تقدسی برای زبان قائل است و معتقد است هستی از درونِ زبان می‌جوشد. پس شاید زبان همان عارضه‌ی اصلی باشد. زبان آن چیزی نیست که هستی را بیافریند بلکه بختکی است که روی وجود افتاده است و در عین حال باعث می‌شود بتوانیم هستی را کنترل، صورت‌بندی و رمزگذاری کنیم. زبان کاری سترگ را به انجام می‌رساند یعنی تمایزها را محو می‌کند و شباهت‌ها را برجسته می‌سازد. بنابراین همه‌ی ما با وجود این‌که تا به این قدر با هم متفاوت هستیم، می‌شویم آدم یا ایرانی یا روشن‌فکر. زبان البته در همین میان تفاوتها را نیز نمایان و مرزبندی‌ها را شفاف می‌کند. پس گروهی مرد و گروهی زن می‌شوند و برخی جوان و برخی سالخورده.

همه‌ی این‌ها فقط و فقط واژگانی هستند که از راه رده‌بندی و برچسب‌گذاری، خوشه‌هایی از هستندگان را در ذهن من منظم و سامان‌مند می‌سازند و به این ترتیب ترکیبِ خاصی از هستی را که شناسایی می‌شود، خلق می‌نماید. در حالی که

همه‌ی این شاخه‌ها، انشعاب‌های بدنه‌ی درختی یگانه هستند.

آن هنگام که زبان را به کار می‌بندیم، هستی را به چیزی دیگر تبدیل می‌کنیم که دیگر آن هستی‌ای که می‌شناختیم، نیست. در آن هنگام که دیگری را می‌بینیم و او را باز می‌شناسیم، بی‌شک هستنده‌ای در مقام دیگری هست و حضور دارد، اما ویژگی یک‌سان‌سازِ زبان، خودِ آن فرد را می‌پوشاند و این همان مفهوم حجاب است. حجاب زبان، پوششی است تیره و ابهام‌زا که بر چیزها و رخدادها کشیده می‌شود. ابتدا رخدادها را به چیزها فرو می‌کاهد و بعد با برچسب زدن بر این چیزهای نوساخته و رده‌بندی کردن‌شان تصویری ساده‌لوحانه و تخت از هستی را خلق می‌کند که کنترل شدنی و مدیریت پذیر است، هرچند دیگر واقعی نیست. زبان با من و دیگری نیز همین کار را می‌کند. به شکلی که حضورِ هستیِ من، در جریان این رمزگذاری، بر حضورِ دیگر غلبه می‌کند، و از مجرای خلق انگاره‌ای از وی، همزمان حضورِ نیستی را نیز به وجود می‌آورد.

اما چه بخشی از آن‌چه حاضر است، نیست؟

در مورد سپهر ادراکی موجودی مانند گربه چنین می‌نماید که همه‌چیز برای او حاضر است. هایدگر در کتاب هستی و زمان بحثی را در مورد گربه‌ها عنوان می‌کند و معتقد است که گربه‌ها نه خودآگاه‌اند و نه «درک» می‌کنند چون زبان ندارند. به عبارت دیگر، وی معتقد است زبان هستی را بر می‌سازد در نتیجه گربه‌ها از یک نظام هستی‌شناختی محروم هستند. اما نکته در این جاست که گربه و سایر جانوران بی‌زبان ارتباطشان را با حضور هستی برقرار می‌کنند، و نه با حضورِ نیستی؛ یعنی گربه با واژگان است که ارتباطی برقرار نمی‌کند، نه با هستی.

ما انسان‌ها این‌گونه نیستیم و بیش‌تر با حضورِ نیستی ارتباط برقرار می‌کنیم. تراشیدنِ نیستی بدان معناست که ما آن‌چه را هست خالی می‌کنیم و می‌تراشیم و سپس با برچسبی روی آن را می‌پوشانیم. و از آن پس، دیگر فقط آن برچسب را می‌بینیم، نه چیزی که در پسِ آن وجود دارد، یا ندارد. به این ترتیب، از آن پس فقط بر مبنای همان برچسب رفتار می‌کنیم نه خودِ آن چیز.

ما با این روند ارتباط‌مان را با هستی از دست می‌دهیم و به جای آن فقط با زنجیره‌ای از نمادها و رمزگانی ارتباط برقرار می‌کنیم که نماینده‌ی هستی هستند و به جای حضورِ هستنده‌ها، همچون پرچمی افراشته بر فرازِ هیچی و تهیا، حاضر هستند.

اما آیا آن چیزی که هستی را نمایندگی می‌کند - واژه، نماد، و زبان - به راستی هستی را نشان می‌دهد؟ به واقع، ما تا چه پایه بدون در نظرگرفتنِ زبان، هستیِ دیگری را لمس می‌کنیم؟ در آن هنگام که با دیگری ارتباط داریم، واژگان است که می‌شنویم و از مجرای کلمات است که می‌اندیشیم. بدون آن اصلاً نمی‌توانیم فکر کنیم و ارتباط‌مان با هستی قطع می‌شود. پس آن چیزی که از طریق واژگان با آن در ارتباطیم، خودِ هستی و حضور آن نیست، که حضورِ نیستی است.

در برخی از تمدن‌ها فنونی برای در هم شکستن اقتدار زبان تکامل یافته که بدنام‌ترین رده‌اش استفاده از مواد روان‌گردان است. دورانی، شمن‌ها این فنون را در قالبی دینی به کار می‌گرفتند و با ضرب و زولیا حشیش و می و پیوتل، روند معمولِ پردازش زبان در مغز را چنان مختل می‌کردند که به گمان‌شان به شکلی از ادراکِ هستیِ زبان‌زدایی شده دست می‌یافتند، اما مشکل در این جاست که سراسر این فرآیند نیز شکل دیگری از حضورِ نیستی است که غلبه دارد. امروز به کمک دانش عصب‌شناسی می‌دانیم که این مواد، فقط کارکرد عادی مغز را مختل می‌کنند بی‌آن‌که چیزی بدان بیفزایند، و فقط ادراک و فهمِ هستیِ بیرونی را مسدود و محدود می‌سازند بی‌آن‌که رخنه‌ی تازه‌ای در ارتباط با امرِ حاضر بگشایند. آن شمنِ سکا که برای مکالمه با خدایان، حشیش دود می‌کرد، مانند آن جادوگرِ سرخ‌پوستِ بهره‌جو از پیوتل که در انتظار وحدت با طبیعت بود، یا این معتادِ تحصیل‌کرده‌ی تهرانی که در عمق دود و دم در انتظار الهامی هنری و ادبی است، حتی گامی از چنبر مستبد زبان دور نشده، که تنها در درون همان حصارِ زبان، راهی را برای ناخودآگاه شدن، منگ شدن و فراموش کردن وضع و حالِ خویشتن به دست آورده است. این

ترفندها دردِ فراموشیِ هستی و آلودگی با نیستی را درمان نمی‌کند که تنها باعث می‌شود عذابِ وجدانِ ناشی از این فراموشی را فراموش کنیم!

و در این میانه، زبان هم‌چنان بر اورنگ رفیع خود تکیه داده است زیرا که کلام، بهترین راهِ مسخ کردنِ هستی و حاضر کردنِ نیستی است. چیرگی بر زبان تنها با حذفِ شیمیایی زبان ممکن نیست، که به ادراکی نو و شناختی رقیب و زورمند نیاز داریم که همزمان با فرو کشیده شدنِ زبان از جایگاه اقتدارش، جایگزین آن گردد و تهیای ایجاد شده را مانند آنچه در مورد مواد مخدر روی می‌دهد، با منگی و بی‌خبری پر نکند.

پیش فرضی وجود دارد مبنی بر آن‌که زیست‌جهان من و دیگری هنگامی به یک‌دیگر راه می‌یابد که از پلِ زبان گذشته باشد. بنابراین اگر زبان را نداشته باشیم، ارتباطی هم برقرار نمی‌شود. با وجود این، بنا بر تجربه‌ی زیسته‌مان، بسیاری از انسان‌ها را دیده‌ایم که با وجود آن‌که زبان یک‌دیگر را نمی‌دانند، ولی قادرند ارتباط خوبی را با یک‌دیگر برقرار سازند. تنها آن هنگام که رابطه پیچیده‌تر و از نظر اجتماعی هنجارین شد، ضرورتِ زبان احساس می‌شود. هر پردازش اطلاعاتی، زبان نیست. محتوای معنایی کلام می‌تواند راست یا دروغ باشد. کارکرد زبان این است که به آنچه نیست ارجاع دهد. زبان، هستی را ساختار بندی می‌کند و آن را فرامی‌خواند. اما زبان، خودِ هستی را فرا نمی‌خواند، بلکه نمادهای منسوب به حضورها را پیش می‌کشد. هر واژه، واژه‌ای دیگر را فرامی‌خواند و در عین حال نیستی‌هایی نیز پیرامون خود ترشح می‌کند. این روند کم‌کم به هم وصل می‌شود و تصویری را برمی‌سازد از آنچه حاضر است، اما نیست. نکته‌ی خطرناک در این جاست که نمی‌توانی این نیستیِ حاضر را کنترل کنی و در عین حال توسط آن کنترل نشوی.

یکی از پیامدهای زبان خشونت است. هایدگر در مقاله‌ی خود می‌گوید که در شرایطی که من با هستی سازگار

باشد، برای کنترل آن، چیزی را به گونه‌ای زورآور بر نمی‌سازد. اگر چنین کرد، یعنی کوشید تا هستی را به شیوه‌ای زورآور کنترل کند، پس با هستی سازگار نیست.

بنابراین وی تلویحاً معتقد است که نمی‌توان هستی را کنترل کرد و مدیریت جهان فقط یک توهم است. به گمان من، هایدگر در این جا اصل قضیه را نادیده انگاشته است! اتفاقاً ما با زبان بسیار خوب کنترل می‌کنیم، اما این حضور نیستی است که آماج مدیریت مان قرار می‌گیرد نه خودِ هستی. اصولاً این فراخواندنِ نمادها و این حاضر کردنِ نیستی، به قصد کنترل انجام می‌شود یعنی آن هنگام که من نمی‌تواند با هستی کنار بیاید و سازگار شود، ترجیح می‌دهد نیستی را کنترل کند.

چگونه می‌فهمیم هستی دگرگون شده است؟

هنگامی که حضور دگرگون شود، احساس می‌کنیم که هستی را دگرگون کرده‌ایم. ما با رمزگذاری و علامت‌گذاری، حضور را درک می‌کنیم یعنی با ابزاری که یکسره برساخته‌ی علایمی زبانی است. زبان نمی‌تواند تشخیص دهد که این حضورِ هستی است یا حضورِ نیستی. در نتیجه، هر دو را رمزگذاری می‌کند. بنابراین به همان‌گونه که من می‌تواند حضورِ هستی را دست‌کاری کنم، حضورِ نیستی را نیز دگرگون می‌سازد.

من می‌دانم که برای رمزگذاریِ حضورِ نیستی، باید بسیار تلاش کند، ولی در عین حال نیز آگاه است که در ورای آن، چیزی جز مثنی نماد و علامت وجود ندارد. عارضه‌ای وجود دارد و آن این‌که من به ورای آن، هیچ اهمیتی ندهد و هیچ توجهی نکند و فقط توجه خویش را بر حضوری متمرکز سازد که به واسطه‌ی نمادین، یعنی زبان، فروکاسته می‌شود.

خشونت یعنی دست‌کاریِ چیزی که نیست و نیستی را فقط از راه دور می‌توان دست‌کاری کرد. هنگامی که کنشی در هستی انجام شود، جایی برای تردید و اختلاف نظر باقی نمی‌ماند. مردمان بر سر آن‌چه نیست با هم رقابت می‌کنند و درباره‌ی تفسیرش اختلاف نظر پیدا می‌کنند به کشمکش درمی‌افتند، نه آن‌چه هست.

وقتی من با پشتوانه‌ی مفهومی انتزاعی و ناموجود، هستی را دست‌کاری می‌کند، آن‌چه هست تحت تأثیر حضور زورآور امر ناموجود قرار می‌گیرد. در واقع، من در این هنگام نیستی را به سودای لمس وجود دست‌کاری کرده‌ام. هنگامی که دو قبیله‌ی توتسی و هوتو در آفریقا به دلیل اسم قبیله‌های‌شان و زبان‌های متفاوت‌شان هم‌دیگر را کشتار می‌کنند، روندی از این دست در جریان است. نکته در این‌جاست که فقط هر کدام از این دو قبیله با یک دستگاه زبانی خاص خود این موضوع را درک می‌کند. در این‌جا خشونت بدان دلیل رخ می‌دهد که آن برچسبی که هر کدام بر دیگری نهاده‌اند، اهمیتی بیش از خود آن دیگری پیدا کند. در این هنگام این دیگری‌ای که رویاروی من ایستاده و زخمی، بی‌گناه، غمگین یا دردکشیده است، هیچ اهمیتی ندارد. این‌که برچسب متصل به او توتسی یا هوتو باشد، مهم می‌شود؛ یعنی حضور هستی زیر فشار حضور نیستی فرومی‌پاشد و محو و پنهان می‌شود.

در این هنگامه این حجاب زبان است که مکر بزرگ خود را بر صحنه برده و ما آن ساده‌لوحانی هستیم که بارها و بارها فریب‌اش را می‌خوریم و بارها و بارها به خویشتن، به دیگری و به جهان خشونت می‌ورزیم. من آن‌چه می‌خواهم این است که هستی را تغییر دهم، شاید با بهترین نیت‌ها، اما هستی را از ورای واژگان است که می‌فهمم بنابراین تغییر آن، به تغییری خشونت‌آمیز می‌انجامد.

امانوئل لویناس^۱ اشاره‌ای دارد مبنی بر آن که اگر در جنگ، چهره‌ی دیگری را ببینی، دیگر قادر به کشتن‌اش نیستی. البته اشاره‌ی وی در این‌جا تنها درباره‌ی انسانی سالم و عاقل مصداق دارد که در دنیای مدرن زندگی کند. وگرنه گزاره‌اش درباره‌ی نبردهای تن به تن دنیای پیشامدرن یا آدم‌کشانی که تعادل روانی ندارند، راست نمی‌نماید. اما نکته‌ی مهم در این سخن آن است که من به سادگی قادر به کشتن دیگری نیست. من آسوده‌تر خواهم بود، اگر که مشت‌کلمه مثل مجرم، قاتل، دشمن یا کافر را بکشد. آن هنگام که من احساس کند انسانی همانند با خویشتن را نابود می‌کند، پای

^۱. Emmanuel Levinas (1906-1995)

خشونت سست می‌شود. کسی که نسبت به دیگری خشونت روا می‌دارد، به بهای نادیده انگاشتن حضور ملموس و عینی وی، و فرو پوشاندنش با حجاب زبان در این کار کامیاب می‌گردد. در لحظه‌ی بروز خشونت، چیرگی و مدیریت بر هستی از میدان حضور من رخت برمی‌بندد، و تلاش برای مدیریت نیستی جای آن را می‌گیرد.

تنها دیگری نیست که آماج خشونت من واقع می‌شود. من این خشونت را در مورد جهان نیز اعمال می‌کند. در آن هنگام که به جای لمس نمودن درختان، آن‌ها را به صورت کمیتی مانند پول می‌بینیم، یا رودها و جانوران وابسته بدان را نادیده می‌انگاریم تا ساختاری فن‌آورانه مانند سد را برای بهره‌برداری از نیروی مکانیکی آب در طبیعت جایگیر کنیم، در حال خشونت ورزیدن به جهان هستیم.

برجسته‌ترین نشان خشونت این است که قلبم^۱ را می‌کاهد. بریدن درختان و کشتن مردمان و آزدن خویشتن، از این رو خشونت‌آمیز است که کمیت کلی بقا، لذت، قدرت و معنا را در گیتی کاهش می‌دهد و این هسته‌ی مرکزی خشونت است. واژه، ابزار مدیریت هستی نیست بلکه ابزار مدیریت زبان است. زبان نظامی خودارجاع است و هستی نیز نظامی است خودارجاع و این همان نقطه‌ای است که این دو با هم هم‌پوشانی^۲ دارند و به هم متصل می‌گردند و با یک‌دیگر اشتباه گرفته می‌شوند. بدترین خشونت‌ی که می‌تواند از من سر بزند، خشونت به من است. وقتی من خویشتن را به صورت یک نشانه و علامت بنگرد، ارتباط میان من با من به سلطه‌ای خشونت‌بار و زبانی دگردیسی می‌یابد. ارتباطی که من با من ایجاد می‌کند، ارتباطی نیست که من واقعی با خویشتن برقرار می‌سازد. این ارتباط، تنها پیوند میان دو نظام نشانگانی در سطحی اجتماعی است.

^۱ سرواژه‌ی متغیرهای بقا، لذت، قدرت و معنا در سلسله‌مراتب «فراز». فراز اشاره دارد به سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، در چارچوب نظری زروان. برای مطالعه‌ی بیشتر، نک: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده؛ نظریه‌ی روان‌شناختی خودانگاره؛ نظریه‌ی قدرت؛ نظریه‌ی منش‌ها؛ وکیلی، شروین. ۱۳۸۹. نشر شورآفرین.

^۲ overlapping

نظریه ابزاری است کارآمد برای تغییر هستی، و درعین حال می‌تواند سلاحی برای مسخ نیستی نیز باشد. دو راهبرد برای

مرزبندی هستی و نیستی وجود دارد:

نخست، راهبرد درون‌زبانی؛ یعنی پرداختن به متغیرهایی در درون شبکه‌ی زبان، که به هستی مرتبط باشند و به هستی ارجاع دهند. متغیرهایی مانند بقا، لذت، قدرت و معنا، به دلیل این‌که به هستی اتصال دارند و به آن مرتبط‌اند، مهم هستند چرا که همه‌چیز به آن‌ها ارجاع داده می‌شود. این در حالی است که به موازات آن، کلیدواژه‌گان بسیاری نیز در زبان وجود دارد که به نیستی ارجاع می‌دهند. در درون خودِ زبان، می‌توان متغیرهایی را یافت که نشان‌گر این است کدام کلیدواژه به هستی و کدام به نیستی مربوط است. معمولاً کلیدواژه‌گانی که کاربرد بسیاری دارند و به سبب کارآمدی‌شان تثبیت می‌گردند، رابطه‌ای با هستی برقرار می‌کنند. آن‌هایی که در گذر زمان و گذر زبان پایدارند و با وجود عبور نظریه‌های مختلف در پیرامون‌شان، استوار و دست‌نخورده باقی می‌مانند، به هستی متصل هستند. این‌ها همان برجسب‌هایی است که مفاهیمی را رمزگذاری می‌کند که برابرنهاد آن، در همه‌ی فرهنگ‌ها و همه‌ی زبان‌ها وجود دارد.

دوم، راهبرد برون‌زبانی که در آن باید از بیرون به شبکه‌ی زبان نگریست و نیرنگ زبان را درهم شکست و بدون تکیه به واژگان هستی را ادراک کرد. این ادراک ممکن است در هنگام آفرینش اثری هنری رخ دهد، یا هنگامی که با یک امر شگفت روبه‌رو می‌شویم و این همان شهودی است که به فروپاشی زبانِ روزمره، و ظهور زبان شاعرانه یا جایگزین شدنش با ادراک محضِ امرِ شگفتِ ملموس منتهی می‌شود.

دباره می راز

راز چیست؟ دلیل ماندگاری و پایداری اش چیست؟ چرا برخی از فرهنگ‌ها، برخی از محفل‌ها، و برخی از دوران‌های تاریخی، چنین به راز آغشته‌اند و دیگران از این موهبت یا نفرین بی‌بهره‌اند؟ تفاوتِ شهبازان معبد با سایر شاخه‌های صلیبیون، و تمایز باطنیان با سایر فرقه‌های اسلامی، در چیست که یکی رازآلود و دل‌کش و جذاب و مسأله‌برانگیز می‌نماید، و باقی نه؟

چه عنصری در ذات نازی‌ها نهفته بود که اسطوره‌های خیال‌انگیزشان هنوز ادامه دارد، و چرا این عنصر در رقیبان انگلیسی و فرانسوی‌شان غایب بود؟

چرا جام‌جم، و نسخه‌ی مسیحی شده و سردرگم آن، grail، چنین الهام‌بخش است که از اوستا تا هالیوود را زیر سیطره‌ی خود دارد؟

و آن چیست که یک ویرانه‌ی تاریخی را چنین مرموز جلوه می‌دهد؟

و در نهایت مغان، این نخستین گروه سَری نام‌دارِ تاریخ ما، به راستی چه هنری و چه صنعتی را در آفرینشِ راز به کار گرفتند که، پس از گذر هزاران سال، هم‌چنان به قدرت و قوت باقی است؟ این‌ها و بسیاری دیگر هم، از رازهای راز هستند.

گویی دو شیوه برای شناخت هستی وجود داشته باشد و دو راهبرد برای ادراک چیزها و دو الگو برای شکستن پدیدارها و تصاحب کردن‌شان. انگار دوقطبی مشهورِ شهود در برابر عقل، و الهام و دریافت مکاشفه‌آمیز در مقابل

استدلال و استنتاج منطقی، جفت متضادی بنیادین و جهانی باشد.

گویی به راستی از دیرباز، دو راه متمایز برای فهمیدن چیزها و سهم شدن در ذات هستی وجود داشته باشد. این دو را در دوره‌های تاریخی مختلف، به اشکال گوناگون نامیده‌اند و با برچسب‌های متفاوت متمایزش کرده‌اند: راه دل در برابر راه سر؛ طریقت در برابر شریعت؛ علم لدنی در برابر علم اکتسابی؛ نیم‌کره‌ی راست مغز در برابر نیم‌کره‌ی چپ؛ همه عنوان‌هایی هستند که برای تفکیک کردن این دو جفت متضاد به کار گرفته شده‌اند. یک راه فهمی کل‌گرا، مبهم، واگرا، فراگیر، خلاقانه، ناگهانی، برق‌آسا و شورانگیز را پدید می‌آورد؛ و دیگری به شناختی متین، گام‌به‌گام، روشن، شفاف، خطی، هم‌گرا، بیان‌پذیر و زبان‌مدار منتهی می‌شود.

اصولاً استعاره‌ی چشم در برابر زبان را می‌توان به خوبی برای تمیز دادن این دو به کار گرفت؛ چرا که یکی به دیدن و نشان دادن مربوط می‌شود و دیگری به صورت‌بندی کردن در زبان و بازگو کردنش در قالب متن. از این‌روست که یکی را بیش‌تر شخصی و درونی و ناخودآگاه و تلویحی دانسته‌اند، و دیگری را خودآگاهانه و هوشیارانه و اجتماعی. به ازای این دو شیوه‌ی باستانی از شناختن و فهمیدن و داوری کردن، دو الگوی گوناگون از حقیقت‌ها هم از دیرباز به رقابت با یک‌دیگر سرگرم بوده‌اند. یکی، حقیقتی مبهم و استعاری و پوشیده در لفاف صنایع ادبی و صور خیال، با نازک‌کاری‌های زیبایی‌شناسانه‌اش؛ و دیگری حقیقتی عریان و آشکار و شفاف و علمی و بیان‌پذیر در زبان، با تمام ویژگی‌های عقلانی و توافق‌پذیرش. یکی را حقیقتی از جنس زیبایی و مربوط به عرصه‌ی هنر دانسته‌اند؛ دیگری را حقیقتی از زمره‌ی راستی و وابسته به قلمروی دانایی.

کشمکش میان اشراقیون و استدلالیون، همواره در تاریخ اندیشه وجود داشته است. هواداران هر یک از دو جبهه، دیگری را به ناراستی و فریب و ساده‌لوحی و دورافتادگی از حقیقتی مقدس محکوم کرده‌اند و در این میان پرسش‌های بسیاری هم‌چنان باقی است.

آیا به راستی این دو عرصه، به دو جنس و ماهیت گوناگون و جمع‌ناپذیر از گزاره‌ها و حقایق اشاره می‌کنند؟ آیا

راه‌های دل و سر جمع‌پذیر نیستند؟ آیا نمی‌توان حقیقتی را با دل دریافت و با سر صیقل زد، یا برعکس با عقل دریافت و سپس با شهود درونی کرد؟

آیا به راستی این دو شیوه و این دو راهبرد از شناسایی هستی، دو تا هستند و نه یکی؟ و نه سه تا یا بیش‌تر؟

گویی هر حقیقتی را به دو شکل بتوان فهمید و به دو شیوه بتوان بیان کرد. حقیقت، البته، امری وابسته به زمینه است و از این‌رو هر گاه مفهومی مشترک در دو زبان و دو دستگاهِ رمزگانِ متمایز بیان گردند، در قالب دو گزاره و دو صورت‌بندی و، معمولاً، دو حقیقتِ متفاوت جلوه‌گر می‌شوند.

از این‌رو می‌توان فرض کرد که پدیدارها و عناصرِ هستی‌شناختی، آن‌گاه که در معرض دستگاه‌های ادراکی و ابزارهای فهم انسانی قرار می‌گیرند، دو رده‌ی متفاوت از شناسایی‌ها را ممکن می‌کنند. حقیقت‌هایی که از پردازش خطی و پیاپی و روشن و شفاف و زبانی‌شده و هوشیارانه و خودآگاهانه‌ی هستی پدید می‌آیند، چندین‌بار بازنمایی می‌شوند و به دلیل امکان تبادل‌نظر و صورت‌بندی در زبان و توافقِ برآمده از آن، عقلانی پنداشته می‌شوند؛ و حقایقی دیگر که با زیرسیستم کهن‌ترِ عاطفی - هیجانی در مغز دریافت می‌شوند و معمولاً به صورت درکی بیان‌ناپذیر باقی می‌مانند، مگر آن‌که مجراهای بازنماییِ خاصِ خود را در رمزگانی معمولاً چشم‌مدار بیابند که در آن حالت هنر را برمی‌سازند.

از این‌روست که افراط و تفریطی در شیوه‌ی بیانِ حقیقت وجود دارد. گویی مفاهیم، با پیشروی در افق‌های شهود و عقلانیت، و درآمیختگیِ بیش‌تر و بیش‌تر با شور و هیجان و ابهام شهودی، یا دقت و شفافیت و استدلال عقلانی، مسابقه‌ای واگرا از مشروعیت‌یابی را آغاز کرده باشند. از این‌روست که حقیقت‌های شهودی و عقلانی با هم متعارض دانسته می‌شوند و به این دلیل است که این دو رده از حقایق را ناهم‌خوان، متضاد، جمع‌ناپذیر و حتی ترجمه‌ناپذیر به هم می‌نمایند.

از این روست که سپهر شهود و کرانه‌های عقلانیت، گویی به دو سیاره‌ی دور از هم و دو دنیای موازی با هم تعلق داشته باشند و ذهن‌های تشنه و کنجکاو متفاوتی را با سلیقه‌هایی گوناگون، به خود فرامی‌خوانند و به دریافتهایی ناهم‌خوان و واژگونه و نفی‌کننده‌ی یک‌دیگر مبدل می‌شوند.

این در حالی‌ست که در وجود نطفه‌ی هر یک از این دو در دیگری، پی برده نشده است. شهود و عقلانیت، به بین و یانگی شناخت‌شناسانه می‌مانند که هر یک بذری از قلمروی مقابل را در خود پنهان کرده باشد. همگان می‌دانند که عقلانی‌ترین کشف‌های علمی و مستدل‌ترین اثبات‌های ریاضی در شهودی ناگهانی ریشه دارد و برای همه چون روز روشن است که شهود در آن هنگام که جامه‌ی شاهکارهای شورانگیز شهودمداران را بر تن می‌کند و به شعر و موسیقی و داستان و نقاشی و مجسمه تبدیل می‌شود، لعابی از مهارت عقلانی و کارکشتگی سنجیده و خردمندانه را بر خود می‌پذیرد.

از این رو در شگفتم که چرا ضرورت مدیریت شهود با عقل، و مدیریت عقل با شهود چنین اندک مورد توجه قرار گرفته است، و تعادل شکننده‌ی میان این دو، با میوه‌های برومند و نیروزایش، چرا این گونه در تندباد افراط و تفریط درهم شکسته است؟

حقیقتی که شفاف و دقیق و روشن بیان شود عقلانی و مستدل است، اما شورانگیز نیست. برای چندتن از ما $E=MC^2$ به قدر اشعار حافظ شورانگیز و هیجان‌آور است؟ چند تن از ما با شنیدن سخنرانی هایدگر^{۷۵} در مورد هستی به شوق می‌آییم؛ چنان‌که هنگام گوش سپردن به سنفونی نهم بتهوون؟

حقیقت، انگار، آن هنگامی که از حدی دقیق‌تر و عقلانی‌تر بیان شود، به امری پیش‌پاافتاده، روزمره، دل‌زده و به شکلی ناسازگون و پیچیده و نامفهوم تبدیل می‌شود.

حقیقت‌های علمی با وجود اتصالِ استوارشان با جهان بیرون، آن‌گاه که یکایک و مجزا و مستقل از هم ظاهر شوند، ابتر و دوردست و بی‌فایده می‌نمایند. این در حالی است که حقایق شهودی، آن‌گاه که درست و هنرمندانه ابراز گردند، خاستگاه شور و شوق و هیجان و حرکتی درونی توانند بود، بی‌آن‌که اتصالی سراسر و روشن با جهان خارج برقرار کنند. با این همه، گویی شاهکارهای هر دو عرصه، به آن نقطه‌ای تعلق دارد که این پیوند با درون و بیرون به تعادل می‌رسد و سرشاری ناشی از شورِ شهودی با روشنائی عقلانی جمع می‌شود.

نمونه‌های این تعادل را در تمام آثار ماندگارِ هر دو عرصه می‌توان بازیافت: اشعار حافظ، هم به دلیل صور خیالِ پرابهام و پرابهام و شورانگیزش نام‌دار شده است و هم به خاطر افکار بلندی که عرضه می‌کند و نقدی که از ریا و حماقت دارد و نگرشی که نسبت به هستی اختیار می‌کند؛ دستگاه نظری غول‌آسای مولانا، از آن‌رو هنوز پس از قرن‌ها خوانده می‌شود و منبع الهام است که در تاروپود گوشته‌ی گوارای داستانی‌اش استخوانی استوار و محکم از عقلانیت و مفهوم‌پردازی انتزاعی و دقیق را پنهان کرده است.

به همین ترتیب، شکوهمندترین آثار معماری تاریخ آن‌هایی هستند که محتوای شورانگیز و الهام‌آسای دل را با محاسبه و فنون مهندسی عقلانی به درستی ترکیب کرده‌اند. این‌که تخت جمشید، برای بیست و پنج قرن، منبع الهام نسل‌های متمادی از ایرانیان بوده است، هم مدیون شهود هنرمندانه‌ای است که عظمتی فروتنانه را چنین زیبا بر سنگ نقش زده است و هم وام‌دارِ عقلانیتِ خیره‌کننده‌ای است که قرن‌ها پیش، شکوهمندترین بنای جهانِ باستان را بر کفه‌ای مصنوعی و بر ستون‌هایی بیست‌متری برافراشت.

بتهوون، در آن هنگام که سنفونی نهم را می‌ساخت، چندان به اندیشه‌ی خویش و زبانِ دقیقِ شاعرانه‌ی شیلر^{۷۶} بها

⁷⁶. Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805)

داد که واژه‌ی «شادکامی» را در سرودِ خویش به «آزادی» تبدیل کند، و آن هنگام که از هیلبرت^{۷۷} دلیلِ ترجیحِ یک شیوه از حل مسئله‌ای را پرسیدند، او روشی طولانی‌تر را پیشنهاد کرد و اندرزشان داد که زیرا این راه‌حل، زیباتر است. به این شواهد زندگینامه‌ای می‌توان پرسش‌هایی عام‌تر را افزود. که مگر در هنر به‌کار گرفته‌شده در صورت‌بندی‌های مکانیک کوانتوم شکی هست؟ یا حتی در صورت‌بندی‌های ساده‌ی مکانیک کلاسیک، با آن ادعای سترگ فراگیرش؟ به راستی این را در مورد هر اثر هنری یا علمی بزرگی که دیرزمانی ماندگار بوده باشد، می‌توان بازگفت.

حقیقتی که از پیوند شهود و عقلانیت پدید آمده باشد، می‌تواند دو شکل پیدا کند: این حقیقت که پدر و مادری راستین دارد و، بر خلاف سایر جنین‌های سقط‌شده‌ی محدود به دو حریم، از اصل و نسبی درست و بدنی برومند و تن‌درست برخوردار است؛ یا عقلانیتی پوشیده در جامه‌ی شهود است، و یا شهودی پنهان در بیانی عقلانی. به این ترتیب، ما یا با آثار علمی و دستگاه‌های دانایی سترگ سروکار داریم، و یا با آفریده‌های هنری اثرگذار. تفاوت در این جاست که در علم هسته‌ای شهودی با پوسته‌ای از بیان‌ها و تعبیرهای دقیق پوشیده می‌شود و مستدل می‌گردد. در حالی که در هنر آن هسته‌ی عقلانیت است که با گوشته‌ای بزرگ و آراسته از شهود تزیین می‌گردد. در این میان، ممکن است ابهام پوسته به قدری زیاد، و وزن زیورهای استعاریِ آویخته به حقیقت چندان سنگین باشد، که آن حقیقتِ نهفته را به امری دوردست و افقی لمس‌ناپذیر بدل کند.

اگر حقیقتی عادی و کوچک در میانه‌ی این دریای استعاره‌ها قرار گیرد، تاب کشیدن وزنِ گرانِ آن زیورها را نخواهد داشت و دیر یا زود از یادها خواهد رفت، اما حقایقی هستند چنان مهم و چنان سهم‌گین، که شتاب و پوییش کافی برای حمل این پوسته را دارند و به این ترتیب است که راز زاده می‌شود.

⁷⁷. David Hilbert (1862-1943)

راز با علم تفاوت دارد؛ چرا که کارش بیش‌تر پنهان‌کردن است تا بازنمودن. راز آن چیزی است که به خاطر پای‌بندی و اتصال محکم‌اش با حقیقتِ سهم‌گینِ یادشده، با هنر نیز تفاوت دارد و معمولاً از حقیقتی چنین تکان‌دهنده در مغزهی خویش برخوردار نیست. راز با اشاره‌کردن به حقیقتی مهم و با ناگفته گذاشتن‌اش است که شکل می‌گیرد. راز اشاره‌ای است به امری غایی و مهم، که عمداً نارسا و ناقص مانده باشد.

راز تلویحی است و اشارتی و کنایه‌ای، برای آنانی که اهل باشند و یار، تا دریابند. از همین‌روست که راز را معمولاً در نمی‌یابند، و از این‌روست که راز در چشم همگان با معمایی ناگشودنی و آنچه نادانسته است پیوند خورده است، و نه امر معلوم و دانسته و حقیقتی معلوم.

راز شیوه‌ای است از پوشاندن حقیقتی خطرناک در لفافی از معناهای جذاب و گیرنده، اما گمراه‌کننده. روشی است برای برقرار کردن انتخابی طبیعی بر دامنه‌ی ستیغی از حقیقت، تا تنها نیرومندترها و چابک‌ترها توانند تا به اوج فراز روند.

استعار، فضا پریشی و انضباط درونی

نوراستنیا^{۷۸} بیماری غریبی است که شاید بتوان به «فضاپریشی» ترجمه‌اش کرد. در این بیماری، که در اثر آسیب به ناحیه‌ی آهیانه‌ای قشر مخ روی می‌دهد، بیمار از تشخیص موقعیت خویش در فضا ناتوان می‌شود. وضعیت قرارگیری اندام‌ها و بخش‌های متفاوت بدن برای این بیماران، هم‌چون معمایی ناگشودنی جلوه می‌کند و سازمان‌دهی اشیای مشاهده یا لمس شده بر اساس جایگاه‌شان و رابطه‌شان با بدن، برای این بیماران وظیفه‌ای سنگین و دشوار می‌نماید.

نشانه‌ی بالینی بیماری فضاپریشی آن است که مبتلایان از حرکت کردن آزادانه و خودمختار در محیط ناتوان هستند؛ نه از آن‌رو که به فلجی عضلانی یا اختلالی حرکتی دچار باشند، تنها به سبب آن‌که که جای‌گاه خویش در فضا را در نمی‌یابند. نکته‌ی تکان‌دهنده در مورد این بیماران آن است که به ظاهر توانایی تجربه‌ی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه‌شان از جهان را از دست نمی‌دهند. برعکس، با دقت بیش‌تر و واقع‌گرایی بالاتری فضا را لمس می‌کنند و می‌فهمند.

همه‌ی ما در جهانی به شدت جانب‌دار و فضایی بسیار نامتقارن زندگی می‌کنیم. با هر گردش سر و هر چرخش چشم، منظره‌ی پیش‌روی ما دگرگون می‌شود و جریانی از تصاویر و اشکال و اشیا به شبکیه‌ی چشم‌مان و شبکه‌ی عصبی‌مان هجوم می‌آورد. جریانی سریع و شتاب‌زده که ازدحامی از چیزها و موقعیت‌ها را به ذهن‌مان سرازیر می‌کند. تنها با سازمان‌دهی موفقیت‌آمیز این انبوه چیزهای بی‌شمار و مکان‌های ویژه‌ی منسوب به هر یک از آن‌هاست که امکان

رفتار کردنِ درست در محیط برای ما فراهم می‌شود.

همه‌ی ما به مرکز ثقلی شناختی نیاز داریم تا کار سازمان‌دهیِ فضا را به انجام رسانیم. گرانیگاهی معنایی لازم است و مرکز دستگاه مختصات محاسباتی، تا چیده‌شدن چیزها در موقعیت‌هایی فهم‌پذیر و منظم را ممکن سازد. این مرکز مختصات غایی همان «من» است.

این من است که مرکز فضا را در دید هر یک از ما برمی‌سازد. برای همه‌ی ما، تقارن فضا و تخت و هموار بودنِ موقعیت‌های گوناگونِ کمین‌کرده در آن، با حضوری تعیین‌کننده و غیرقابل چشم‌پوشی در هم می‌شکند و آن، خودِ ما هستیم. من، با حضور سنگین و تردیدناپذیرش در میانه‌ی گیتی، مرکزی را به فضای گسترده و پهناوری که از هر سو تا بی‌نهایت گسترده شده، تحمیل می‌کند. این من است که در پشت چشم‌نخان کمین کرده است و هم‌چون مرکز مختصاتی اساطیری موقعیت همه‌ی چیزها و تمام رخدادها را نسبت به خویش می‌سنجد. اشیا نسبت به من است که دور و نزدیک می‌نمایند و تمایز میان این‌جا و آن‌جا با سنجش فاصله‌شان نسبت به من است که مفهوم می‌شود. من محوری است تکاملی، که در تمام نظام‌های هوش‌مند و شناسنده حضور دارد.

ضرورتی تکاملی، شکل‌گیری این محور مختصات را در تمام جان‌داران ایجاب کرده است و همین ضرورت است که تجربه‌ی فضای واقعی، یعنی زمینه‌ای انباشته از اشیا و تهی از من‌ای سازمان‌دهنده به آنان، را به امری چنین دور از ذهن، ناممکن و بیمارگونه تبدیل کرده است؛ به امری که فضاپریشی است.

هر جانورشناس علاقه‌مندی، دیر یا زود با پدیده‌ی استتار^{۷۹} رویارو می‌شود. در آن هنگام که در لابه‌لای شاخ‌وبرگ درختان، زنبوری را می‌بینید که بر خلاف وابستگان به راسته‌ی زنبوران، شاخکی آشکار و بلند ندارد؛ در آن هنگام که چیزی شبیه به برگ را می‌بینید، که در اصل بال‌های تغییر شکل‌یافته‌ی پروانه‌ای است؛ یا آن هنگام که تکه‌ای چوب خشک را می‌بینید که در اصل، لارو پروانه‌ای استتار شده است، با نمودهایی از پدیده‌ی استتار روبه‌رو شده‌اید.

استتار ترفندی است تکاملی که در جریان آن، موجودات به شکل زمینه‌ی خود درمی‌آیند و با رنگ‌هایی مسلح می‌شوند که ایشان را به بستری که بر آن نشسته‌اند، شبیه می‌کند و به شکلی آراسته می‌شوند که با اشیای پیرامونشان اشتباه گرفته شوند. استتار حيله‌ای است برای گمراه‌کردن دشمنان و شکارچیان؛ روشی است که موجودات به کمک آن، خویش را در زمینه‌ی رنگ‌ها و طرح‌های خنثای محیط‌شان گم می‌کنند و به این ترتیب از چشم کاوش‌گر شکارچیان و انگل‌ها پنهان می‌شوند.

چنان‌که رژه‌کایلو^{۸۰} عنوان کرده است، استتار شیوه‌ای است برای حل‌کردن خویشتن در فضا. روشی است برای پنهان کردن این حقیقت که من، مرکز گیتی است. در آن هنگام که موجودی خُرد و ناچیز و آسیب‌پذیر باشی و در مخاطره‌ی تهدید دائم شکارچیان و انگل‌های جوراجور، نمایشِ مغرورانه‌ی سنجدیدن مرکز ثقل فضا و هستی و جهان بر مبنای محور مختصاتِ خویشتن، کاری خطرناک و جسورانه جلوه می‌کند.

هر موجودی، گرانیگاه شکستنِ تقارن در فضای پیرامون خود است و شناخت خویش از جهان را به این ترتیب حاصل می‌کند، اما بیان کردن این حقیقت و نشان دادن این گرانیگاه، خواه ناخواه نظر بسیاری از بیگانگان را نیز به

⁷⁹. Mymetism

⁸⁰. Roger Caillois (1913-1978)

خود جلب خواهد کرد و بسیاری از آنان با دید یک وعده غذا یا منبعی برای استثمار کردن به من خواهند نگریست. از این روست که ترندهایی مانند استتار در جهان جانوران چنین رواج دارد.

ملخ‌هایی که به تکه‌های سنگ و کلوخ می‌مانند؛ پروانه‌هایی که به برگ‌ها شبیه‌اند؛ لاروهایی که به شاخ‌وبرگ درختان یا گونه‌ای سمی و خطرناک شباهت دارند؛ و آفتاب‌پرستانی که خود را به رنگ محیط درمی‌آورند، در طبیعت بسیارند و حضور خاموش و پنهان ایشان، نشان‌گر مخاطرات دیده شدن در فضایی است که همه‌ی ما خویش را در بطن آن، و در مرکز آن تعریف می‌کنیم.

استتار برگزیدن داوطلبانه و زیرکانه‌ی چیزی است که در فضاپریشی به شکلی بیمارگونه و ناخواسته بروز می‌کند. جانوری مقلد، به شکلی رفتار می‌کند و پیکر خویش را به شکلی می‌آراید که در فضای پیرامون خویش حل شود. موجود مقلد، در زمینه‌ی فضای اطراف‌اش، تخت‌وهموار دیده می‌شود و تقارن محیط خویش را در هم نمی‌شکند. این تقارن، نه در چشم خود موجود، که در چشم ناظرانی که به او نگاه می‌کنند متبلور می‌شود. تقارن فضا و حل شدن پیکر موجود در فضا، اگر هم چون شیوه‌ای برای پنهان‌کاری از چشم دیگری به کار گرفته شود و تقارن را در چشمان ناظری بیرونی احداث کند، راهبردی پیروزمندانه و برتری‌جویانه به شمار می‌آید، و اگر در چشم من رسوخ کند به فضاپریشی می‌انجامد.

بابلیان باستان اسطوره‌ای به نام انوما الیش^{۸۱} داشتند که روایتی از آفرینش گیتی را به دست می‌داد. بر مبنای این اسطوره، در ابتدای آفرینش، خدایی مادینه و کهن‌سال و بدخواه به نام تیامت وجود داشته است که نماد آب‌های

⁸¹. Enuma Elish

طغیان‌گر رودهای دجله و فرات بوده است. تیامت نماد آشوب و ظلمت و غیاب بود و بر سپاهی از فرزندان هیولاماندش فرمان می‌راند.

نبرد میان خدایان، که دست‌مایه‌ی ظهور گیتی به شکل کنونی بود، هنگامی آغاز شد که خدای جوانی به نام مردوک، که نماد نظم و حافظ قانون بود، تیامت را به چالش کشید و او را در جنگی سهمگین از پای در آورد. مردوک خدایی سازمان‌دهنده و حافظ نظم بود. نام‌اش را بر لوح حمورابی به عنوان حامی قانون می‌خوانیم، و بسیاری قانون‌گذارانی که خود را پرستنده‌ی او، پیرو او و تحت حمایت او دانسته‌اند. مردوک آن نظم‌دهنده‌ای است که با نابود کردن آشوب، در سازمان‌دهی گیتی کامیاب می‌شود.

بر مبنای انوما‌الیش، جهان از پاره‌های بدن تیامت ایجاد شده است که پس از نبرد نخستین توسط مردوک از هم دریده شد و به عنوان ماده‌ی اولیه‌ی ساخت کائنات مورد استفاده قرار گرفت. مردوک نخستین خدای بابلی است که با لقب «شاه خدایان» نامیده می‌شود و این برتری بر سایر خدایان را به بهای جسارتی که در نبرد با تیامت نشان داد، فراچنگ آورد.

رابطه‌ی من با فضا هم‌چون رابطه‌ی مردوک با تیامت است.

فضا، با ازدحام ستاره‌آور چیزها و هیاهوی نامفهوم رخدادهایش، تبلوری از مفهوم آشوب است. اگر مرجعی سازمان‌دهنده در میان نباشد؛ اگر مرکز مختصاتی نباشد که همه‌چیز را در ارتباط با خود معنا کند؛ و اگر مردوکی نباشد که بر این دیو آشوب چیره شود، همه‌چیز چونان روزهای نخست آفرینش، در پهنه‌ای متقارن و بی‌سروته سپری می‌شود.

این من است که باید با جسارتی در خور، با آشوب فضا درآویزد و چیزها را یک‌به‌یک رام خویش کند. چیزها و پدیدارها که مستقل از وجود ما و معمولاً بسیار پیش از زایش ما در آن بیرون وجود داشته‌اند، هم‌چون فرزندان

هیولوشِ تیامتی کهن سال می مانند. مردوکی توان مند باید تا بر این لشگریان انبوه چیره شود و همگان را در قالب صفوفی منظم، با لگامِ نظمی آهنین، رام نماید.

در اساطیر آفرینشِ امروزی، زایشِ نظمِ امری برگشت‌ناپذیر و همیشگی پنداشته می‌شود. گویی ما امروز بر این اعتقادیم که نظم در روزگاری دوردست، یک‌بار و برای همیشه بر آشوب چیره شده است و آنچه تاریخ هستی را برمی‌سازد، ترقی گام‌به‌گامِ نظم و پیچیده‌تر شدنِ مرحله به مرحله‌ی قانون‌مندی است.

از دید ما، چه هستی را زاده‌ی نبوغ پروردگاری هوش‌مند بدانیم و چه محصول مه‌بانگی بی‌هدف، نظم است که در هستی می‌بالد و آشوب است که به تدریج فرو می‌میرد و از دامنه‌ی شناسایی ما پا پس می‌کشد.

از دید بابلیان باستان اما، نبرد میان مردوک و تیامت به پایانی قطعی ختم نشده بود. بابلیان هر ساله در جشن‌های سال نویشان، که به آکیتو موسوم بود و با نوروز ما برابر است، اسطوره‌ی نبرد میان این دو خدا را بار دیگر شبیه‌سازی می‌کردند و به تعبیری نبرد نخستین را در قالب نمایش‌ها و سرودخوانی‌ها و بازخوانی سرود انوما الیش بار دیگر تجربه می‌کردند.

از دید ایشان، که همواره با طغیان‌های گاه و بی‌گاهِ دجله و فرات درگیر بودند، پیروزیِ مردوک امری موقت و مقطعی بود؛ احتمالی تحقق‌یافته و دل‌پذیر، که تداوم‌اش مشکوک و غیرقطعی بود. مردوک؛ خدایی پیروزمند بود که ممکن بود هر لحظه با پاتکِ سپاه آشوب از آسمان رانده شود و از این‌رو می‌بایست در هر نوروز و با هر مراسم آکیتو، بارِ دیگر قوایی امدادی برای یاری به وی گسیل کرد.

با مرور مفهوم فضاپریشی و استتار درمی‌یابیم که حق با بابلیان باستان بوده است. پیروزیِ مردوک بر تیامت، چندان هم قطعی و برگشت‌ناپذیر نبوده است. ممکن است مردوک در هر لحظه به ضعفی مبتلا شود و من، در هجوم بی‌امان

چیزهایی که ماهیتی آشوب‌گونه دارند و از فضایی متقارن و نظم‌ناپذیر زاده شده‌اند، حل شود.

در این بیان، کاستی گرفتنِ قدرتِ مَرَدوک در نبرد با تیامت است که فضاپریشی را ممکن می‌سازد. به همین ترتیب، ممکن است مَرَدوک رندانه خود را شکست‌خورده بنماید؛ بدان سودا که رقیبانِ دیگرِ خویش را از میان خدایان بفریید و ایشان را از دست‌یازی به مقاومتی که می‌توانند در برابر سلطه‌اش نشان دهند، منصرف کند.

مَرَدوک، می‌تواند خود را شکست‌خورده‌ای رانده از تختِ سلطنت خدایان بنماید و در عین حال از پشت صحنه، به اداره‌ی امور و حفاظت از نظم خویش مشغول باشد؛ بی‌آن که دیگران بدانند و بفهمند و بتوانند سودای مقاومت در برابر این نظم را به ذهن خویش راه دهند، و چنین است استتار.

اینک نیرومندترین بدن و اینک پیروزمندترین من، آن پیکری که تقارنِ فضا را در چشم خویش بشکند و مرکز تقارنِ فضای پیرامون خود باشد، بی‌آن که دیگران بویی از آن برند؛ آن مرکز مختصاتی که چیزها را سازمان‌دهی کند و نسبت‌های میان اشیا را در ارجاع با خویش مشخص کند، اما این موضوع را از چشم ناظرانی که هم‌چون اشیایی در این زمینه حضور دارند، پنهان نماید.

آن گرانیگاهی که در چشم دیگران حضور خویش را انکار کند مؤثرترین است، و آن مرکزی که حاشیه‌های خویش را در بی‌خبری از وجود خویش نگاه دارد برترین شیوه از تمرکز را ایجاد می‌کند.

فضاپریشی و استتار دو سویه‌ی یک سکه‌ی تکاملی هستند. سکه‌ای که جایگاه من در فضا، حضور سوژه در زمینه‌ای پیچیده، و ارتباط این حضور با آگاهی و شناختِ سایر حضورهای حاضر در آن زمینه را تعیین می‌کند.

فضاپریشی شکل بیمارگونه‌ی حيله‌ای است که در جریانِ استتار، با مهارت، به کار گرفته می‌شود. در یکی، من از مرجعیت و مرکزیت خویش محروم می‌شود و از این‌رو به موجودی فلج و ناتوان در زمینه‌ای آشوب‌زده از چیزها

تبدیل می‌شود. در دیگری، مرجعیت و مرکزیت این من محفوظ می‌ماند، چرا که من‌های دیگری که به دنبال مراجع رقیب می‌گردند، از حضور وی بی‌خبر باقی می‌مانند و امکان شناسایی وی به عنوان رقیبی بالقوه و هدفی برای تهاجم را از دست می‌دهند.

مردوک حيله‌گری که در پشت نقاب استتار از چشم‌ها پنهان شود، دامنه‌ی قدرت خویش را به فراسوی فضایی که در اختیار دیگر خدایانی پیروزمند، ساده‌لوح و خودنماست گسترش می‌دهد. چنین مردوکی، نه تنها اشیای اطراف خود و فضای پیرامون خویش، که قلمروهای دیگران را نیز نظم می‌دهد و سلطه‌ی خویش را در افقی گسترده‌تر از آنچه برای نظم‌دهندگانی عادی ممکن است، بسط می‌دهد.

نظامی از سازمان‌دهی و نظم‌بخشی، که هم‌چون جانوران از ترفند استتار استفاده کند و نقش خویش را به عنوان مرجع غایی نظم‌دهنده به فضا پنهان سازد، ماشینی سلطه‌گر است که من‌های پیرامون خویش را به گرانیگاه‌هایی بی‌تأثیر و فرعی و حاشیه‌ای تبدیل می‌کند. در مقام استعاره، می‌توان چنین پنداشت که پیرامون هر استتارکننده‌ی موفقی را انبوهی از فضاپریشان مطیع و ناتوان احاطه کرده‌اند و این همان بلایی است که در جریان بسط دامنه‌ی عمل ماشین‌های سلطه، بر من‌های پیرامون‌شان نازل می‌شود.

من در برخورد با مرجعی نامرئی و پرنفوذ که نظم‌گیتی را تعیین می‌کند، دو راه پیش‌روی خود دارد: یا به پیروی از نظامی که توسط این مرکز ترشح شده، گردن خواهد نهاد؛ یا خود به مثابه‌ی گرانیگاهی رقیب با وی هم‌عنان خواهد شد و نظم خویش را هم‌چون بدیلی فراییش خواهد نهاد. گزینه‌ی دوم، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که من، مرکز سلطه‌گر بیرونی را به عنوان نظم‌دهنده‌ای مؤثر و رقابت‌پذیر بشناسد و بتواند امکان هم‌آوردی با وی را صورت‌بندی نماید.

ماشین سلطه‌ای که از روش استتار استفاده کند، با نامرئی ساختن خویش، این بخت را از من‌های پیرامون خود

می‌گیرد و به این ترتیب، من‌های گرداگردش را اسیرِ نظمِ فراگیر و به ظاهر بی‌مرجع می‌یابد. نظم‌ی که بدیهی و طبیعی و عادی تلقی می‌شود و مقاومتی را برنمی‌انگیزد. نظم‌ی، که به دلیل غیاب مرجعی ملموس در آن، به وضعیت آشوب اولیه می‌ماند اما در زیر نقاب این تقارنِ ظاهری و شمولِ عام، فعالیتِ دایمی و بی‌وقفه‌ی مرجعی نظم‌دهنده را پنهان کرده است.

این مردوکی است که زیر ردای تیامتی کهن‌سال پنهان شده است تا با منسوب‌کردن قدمت و قدرت آشوب به قوانین برساخته‌ی خویش مشروعیتی مقاومت‌ناپذیر را برای‌شان ایجاد کند. من‌هایی که در معرض چنین نظم‌ی قرار می‌گیرند، به پیروان مطیع و دنباله‌روان نظم‌ی بیرونی تبدیل می‌شوند. آنان روز به روز از جایگاه خویش به عنوان نظم‌دهنده‌ی غایی به فضای پیرامون‌شان دورتر و دورتر می‌افتند، و بیش از پیش در نظمِ آشوب‌گونه‌ی پیرامون‌شان حل می‌شوند. به این ترتیب، ماشین سلطه‌ی استتارگر سوژه‌های انسانی فضاپریشی را در اطراف خود پدید می‌آورد که تابع نظم و مهره‌های منظمِ تحمیل‌شده از سوی وی هستند.

ماشین سلطه، با وجود آن‌که هم‌چون آشوبِ فراگیر و ازلی و جهان‌شمول می‌نماید، در واقع چنین نیست. هر ماشین سلطه در نهایت، نظم‌ی موضعی و محلی و موقت را به گیتیِ پیرامون خویش تحمیل می‌کند که وجود و دوام آن به کام‌یابیِ نظام سلطه در نامرئی ساختن خویش و چیرگی‌اش بر رقیبانِ احتمالی وابسته است.

ماشین سلطه، بر خلاف آشوب و تقارنی که زیربنای تمام چیزها و برسازنده‌ی تمام فضاهاست، بر شالوده‌ی نظم‌ی استوار است و قوانینی را بازتولید می‌کند. سلطه جریانی از نظم و قانون‌مندی را در من‌های پیرامون خویش جاری می‌سازد و به این ترتیب، هویت‌های فضاپریشِ وابسته به خود را از سقوط در ورطه‌ی سکون و انجماد محض باز می‌دارد.

هدف ماشین سلطه، فلج‌کردن کامل من‌های پیرامون خود نیست؛ بلکه می‌خواهد تمام کارکردها و رفتارهای ایشان

را در راستای بازتولید خویش و توانمندسازی خودش بسیج کند. از این رو، نظم و قانونی خاص را بر ایشان تحمیل می‌کند؛ نظم و قانونی که زاینده‌ی شکلی از قدرت است. قدرتی که من‌های وابسته بدان را به تداوم هستی‌شان امیدوار، و ماشین سلطه را به چرخ‌دنده‌هایی کارآمد و مقاوم مسلح می‌سازد. انضباط بیرونی الگوهایی از رفتار منظم است که از مرجع ماشین سلطه تراوش می‌شود و در سوژه‌ها نفوذ می‌کند و ایشان را از سویی توان‌مند و از سوی دیگر محدود می‌سازد.

ماشین سلطه دستگامی شخصی نیست؛ بلکه سیستمی است که در سطحی کلان‌تر از سوژه‌های انسانی تعریف می‌شود و به سطح نهادهای اجتماعی تعلق دارد، نه هویت‌های روان‌شناختی. از این رو، آنچه در این ماشین صورت‌بندی و تولید می‌شود و به اتم‌ها و عناصر روان‌شناختی‌اش تحمیل می‌شود، فاقد معنا و غایت‌مندی‌ای است که در سطوح روان‌شناختی، انتظار یافتن آن را داریم.

ماشین سلطه، مانند تمام زیرسیستم‌های اجتماعی دیگر، تنها سازواره‌ای است که بر مبنای قواعدی تکاملی بفرنج و پیچیده شده است و با هدف بقا و تداوم خویش، کارکردهایی را برآورده می‌کند. از این رو، پرداختن به نقد اخلاقی آن و منسوب دانستن معنایی، که در سطوح روان‌شناسانه برای من‌های کنش‌گر مهم و مقدس تلقی می‌شود، راه به جایی نخواهد برد.

در واقع، بخش مهمی از نقدهای رمانتیست‌ها و مارکسیست‌ها به نظام‌های سلطه‌ی اجتماعی به همین دلیل ابر و بی‌ربط به نظر می‌رسد. نظریه‌پردازان متأثر از این دیدگاه‌ها، عموماً می‌کوشند تا با تکیه کردن به مفاهیمی که در سطحی دیگر و مقیاسی دیگر معنا دارند، شالوده‌ی نظامی را واسازی کنند که در سطح سلسله‌مراتبی متفاوتی وجود دارد و به همین دلیل به نقدهایی این‌گونه، حساس نیست.

ماشین سلطه را نمی‌توان غیراخلاقی، ناپسند، حریص، زیاده‌خواه یا دروغ‌آمیز دانست؛ چرا که تمام این مفاهیم به

واژگان سطح روان‌شناختی و به سیستم‌های عصبی / روانی مربوط به من‌ها تعلق دارند. این مفاهیم، آن‌گاه که از سطح جامعه‌شناسانه گذر کنند و به نهادها و ساخت‌های این سطح منسوب شوند، معنای خود را از دست می‌دهند و به گفتارهایی کاهنانه تبدیل می‌شوند که کارکردی جز برانگیختن هیجان در مورد موضوعی مبهم یا خودساخته را ندارند. ماشین‌های سلطه، تنها در برابر ماشین‌های سلطه‌ی دیگر شکست می‌خورند. جانورانی که استتارگر هستند، تنها زمانی به مخاطره می‌افتند که دیدنی و مشاهده‌پذیر شوند، و فضاپریشان تنها زمانی درمان می‌شوند که شیوه‌ای از سازمان‌دهی شخصی چیزها و مکان‌ها را بیاموزند. بر این مبنا، رهایی از سلطه‌ی بیرونی و جابرا نه‌ی ماشین‌های سلطه‌گر نامرئی، تنها با مشاهده‌پذیر کردن‌شان ممکن است.

برای چیرگی بر این ماشین‌ها، باید سازوکارهای‌شان را شناخت؛ حضور فراگیر و بسط‌یافته‌شان را تشخیص داد؛ و در برابر نظامی از قدرت که به سوژه‌های وابسته به خود تحمیل می‌کنند، نظامی رقیب را برای تراوش قدرت بر ساخت. راه نادرست برای درهم شکستن یک ماشین سلطه آن است که ماشین سلطه‌ی دیگری در برابرش بر سازیم.

تاریخ سیاست، و در بیانی عمومی‌تر کل تاریخ، ماجرای جایگزینی ماشین‌های سلطه‌ای است که معمولاً به سودای رهندن سوژه‌های انسانی از شر ماشین‌های سلطه‌نظام‌های سلطه‌گر رقیبی را آفریده‌اند و تنها سازوکارهای نامرئی کردن این مراجع سازمان‌دهنده را تکمیل کرده‌اند.

مسیر کلاسیک مقابله با ماشین‌های سلطه آن است که انضباط بیرونی تحمیل‌شده از سوی ایشان را نقد کنیم و دستگاهی را بر سازیم که انضباط بیرونی دیگری را - با کارایی بیش‌تر برای خلق قدرت، و پیچیدگی بیش‌تر برای نامرئی ساختن خویش - به جای آن قرار دهیم. راه دیگر آن است که بر گرانیگاهی دیگر، برای خلق نظم و قدرت و معنا تأکید کنیم و آن، خود سوژه‌ی انسانی است.

من، به عنوان گرانیگاهی که امکان نظم بخشیدن به فضا و چیزها را دارد، آغازگاهی است که کهن‌ترین شکل

چیرگیِ مَرِدوک بر تیامت را ممکن ساخته است. ابتدایی‌ترین و پیچیده‌ترین نظام‌های سلطه‌گر، من‌هایی هستند که نظم دست‌ساخته‌ی خود را به شکلی عریان و نمایان بر من‌های معدودِ پیرامون خویش تحمیل می‌کنند؛ هم‌چون گوریلِ نرِ پشت‌نقره‌ای تنومندی که اقتدار خود را بر قبیله‌ی کوچک خویش جاری می‌سازد.

ماشین‌های سلطه‌ای که در سطح اجتماعی دیده می‌شوند، شکل‌های متأخرتر و نوپاتر و و استعلایی‌شده‌ی این قدرت هستند که در نظام‌های اجتماعی پیچیده‌ی ما انعکاس یافته‌اند. بذر ماشین‌های سلطه‌ای که در سطح اجتماعی به درختانی تنومند تبدیل می‌شوند، از گیاهان فروتنی برمی‌خیزد که در سطح روان‌شناختی ریشه دارند. من، به عنوان مرجع قدرت، امکان برساختنِ نظامی برای تولید قدرت را در خود دارد. نظامی که در برابر انضباط تحمیل‌شده از سوی ماشین‌های سلطه، شکلی از انضباط درونی را پدید آورد.

انضباط درونی اصیل‌ترین شکل تولید قدرت است؛ چرا که در این جاست که نظام کنش‌گر، یعنی من، با نظام تعیین‌کننده‌ی الگوی قدرت، یعنی «ساخت انضباطی» متحد می‌شود و من را به گرانیگاهی غایی برای سازمان‌دهی همه‌چیز تبدیل می‌کند.

غایت قدرت در من آن است که بنیاد انضباطی درونی را در خود احداث کند. انضباطی که آن‌قدر در تولید قواعد و سازمان‌یافتگی کام‌یاب شده باشد که بتواند در برابر ماشین سلطه‌ای که در سطح روان‌شناختی نامرئی است، عرض‌اندام کند و گرانیگاهی نو برای بازتعریف مفاهیم و بازسازی ساختارهای تصمیم‌گیری را در اختیار سوژه بگذارد. این، تنها شکل‌رهایی از سلطه است. رهایی از سلطه‌ای که با جایگزین شدن نظام تازه‌ای از دیگر سلطه‌ای نیرومند، همراه نیست.

تاریخ انباشته از بی‌شمار ماشین سلطه است که در سطوح گوناگون اجتماعی و در حوزه‌های گوناگون فرهنگی ظهور کرده‌اند و نظم و سازمان‌یافتگی را به جهانی آشوب‌ناک تحمیل نموده‌اند. در میان این ازدحام ماشین‌های سلطه‌ای

که یکایک پدید آمده‌اند؛ از دل یک‌دیگر زاده شده‌اند؛ و با یک‌دیگر به رقابت پرداخته‌اند، رگه‌هایی کم‌یاب و ارزش‌مند از انضباطِ درونی را نیز می‌بینیم که در سطوح خُرد پدید آمده است و گهگاه به سطوح کلان‌تر نشت کرده‌اند.

پیدایش نظام‌های اخلاقی‌ای که به‌ویژه در قالب ادیانی غیرسیاسی صورت‌بندی می‌شده‌اند، نمودهایی از این نظام‌های انضباطِ درونی هستند. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این نظام‌های انضباطِ درونی، در جریان موجی فرهنگی، که از شهرنشینی پیشرفته برخاسته بود، در اوایل قرن پنجم پ.م در سرزمین‌های ایران و هند و چین پدید آمد.

کسانی که این اشکال اولیه‌ی انضباطِ درونی را صورت‌بندی کردند، امروز به وضعیت موجوداتی مقدس و استعلایی برکشیده شده‌اند و این، نشانه‌ی سرنوشتی است که تمام نظام‌های این چنینی را تهدید می‌کند. زرتشت و بودا و لائوتسه شخصیت‌هایی بوده‌اند که نظامی از انضباطِ درونی را تدوین کردند و با تبلیغ و ترویج آن، روش‌هایی برای رهایی از شرِ ماشین‌های سلطه‌ی اجتماعی به من‌های پیرامون خویش را پیشنهاد کردند.

در برابر ایشان، مبلغانی حضور داشته‌اند که از شکلی از انضباطِ بیرونی دفاع می‌کردند و آن را برای دوام و بقای جامعه یا رستگاریِ آدمیان مهم‌تر می‌دانستند. موسی و افلاطون و کنفوسیوس مهم‌ترین کسانی هستند که نظام‌های انضباطیِ خود را بر واحدهایی اجتماعی - قبیله‌ای استوار کردند و به این ترتیب، از ابتدا خصلتی سیاسی به نظام‌های انضباطیِ موردِ نظر خود دادند. امری که به تنیده شدنِ ساختاری از نهادهای اجتماعی در پیرامونِ این نظام‌ها انجامید و نظمِ موردِ نظرشان را به ماشین سلطه‌ی کارآمدی تبدیل کرد. نظم اجتماعی چین، یونان - روم - غرب مسیحی و جمعیت‌های یهودی - ابراهیمی بر ساخته‌ی مستقیم ماشین‌های سلطه‌ای بود که از این نظام‌های انضباطی تراوش کرد.

در برابر ایشان، نظام‌هایی مانند دستگاه اخلاقی زرتشتی و بودایی و تائویی وجود داشتند. نظام‌هایی که بر فرد بیش از جمع تأکید می‌کردند و بر ایجاد و بلوغ نظامی از تصمیم‌گیریِ فردی و مسؤولیت‌پذیری من‌محور تمرکز یافته بودند. سرنوشت این نظام‌ها نیز به قدر کافی آموزنده است: نظام زرتشتی خیلی زود، انگار در زمان زندگی خود او، به

ماشینی برای سلطه تبدیل شد؛ نظام بودایی تا آن هنگام که ماشین سلطه‌ی مهیانه شکل گرفت و پادشاهی آشوکا را تقویت کرد، در برابر این خطر ایستادگی کرد؛ و نظام عقل‌گریزِ تائویی زمانی که در عصرِ هان به مجموعه‌ای از خرافه‌های مناسک‌آمیز تبدیل شد، سپر انداخت و مقهور ماشین‌های سلطه‌ای شد که گرداگرد خویش بر ساخته بود.

وارسی سرنوشت این نظام‌های انضباط درونی دو نکته را به ما گوش‌زد می‌کند:

نخست آن‌که در برابر هر دستگاه انضباط درونی، رقیبانی وجود دارند که انضباطی بیرونی را تبلیغ می‌کنند و به لحاظ سیاسی و اجتماعی برای صاحبان قدرت و جامعه‌ی خواهان ثبات ارزش‌مندتر و وسوسه‌انگیزتر جلوه می‌کنند که معمولاً در کشمکش میان این دو دسته، نظام انضباط بیرونی است که چیره می‌شود؛ چرا که در سطحی کلان‌تر و مقیاسی عمومی‌تر عمل می‌کند.

دوم آن‌که نظام‌های انضباط درونی همواره مستعد آن هستند که به عنوان هسته‌ای مورد استفاده‌ی ماشین‌های سلطه قرار گیرند. بسیاری از ماشین‌های سلطه از بافته شدن نظامی اجتماعی پیرامون همین بذره‌های قدرت ساخته شده‌اند و با پنهان کردن خاستگاه خود، امکان تداوم خویش را به دست آورده‌اند.

ارتقای انضباط‌های درونی به مرتبه‌ی ماشین‌های سلطه، فرجامی است که تمام نظام‌های انضباط درونی، دیر یا زود با آن دست به‌گریبان می‌شوند و به این ترتیب تاریخچه‌شان به عنوان نظامی برای رهایی پایان می‌یابد. نظام‌های انضباط درونی، به این ترتیب عمری کوتاه دارند؛ از سویی، رویکرد کلی آنان به قدرت، با ماشین‌های سلطه متفاوت است و تصمیم‌هایی شخصی را جایگزین برنامه‌هایی عام و اجتماعی می‌کنند و از سوی دیگر، پیرو خصلت رهایی‌طلبانه‌شان، از نامرئی‌سازی خویش و پنهان کردن رگ و ریشه‌ی خود سر باز می‌زنند.

نخستین ویژگی، از تعمیم آن‌ها به مرتبه‌ی هنجاری اجتماعی پیش‌گیری می‌کند و پویایی شتاب‌زده و برق‌آسایی را برای‌شان به ارمغان می‌آورد که به تغییر ساختار و دگردیسی زود هنگام کارکردهای‌شان منتهی می‌شود.

دومین ویژگی، مقاومتی را در سطح روان‌شناختی در برابرشان ایجاد می‌کند.

من‌هایی که فضاپریشی دارند و به سادگی مطیع نظمی بیرونی شده‌اند آن‌گاه که، بر خلاف انتظار، با حضورِ عریان مرجع قدرت روبه‌رو شوند و گرانیگاهی از تعیین‌کنندگی رفتارها را به شکلی آشکار مشاهده کنند، در برابرش مقاومت نشان می‌دهند و معمولاً به ماشین‌های سلطه‌ای می‌پیوندند که با وجود رفتار مستبدانه و هدف بندگی‌پرورانه‌اش، به شکلی نامرئی و با سازوکارهایی ظریف‌تر و زیرپوستی‌تر عمل می‌کنند.

از این‌روست که ناتوانی چنین رایج، و قدرت چنین کم‌یاب است.

از این‌روست که هسته‌هایی از استتار، با گوشته‌هایی از فضاپریشی احاطه می‌شوند و شالوده‌های نظم اجتماعی را برمی‌سازند. و از این‌روست که تلاش‌های موفق برای رهایی من‌ها، و درمان این فضاپریشی چنین کم‌یاب، زودگذر و موقت است...