

فلسفه معضل فرهنگی:

مواجهه پارادایم با ایستمه*

- مریم شیبانیان^۱
- سید مجید صابری فتحی^۲

چکیده

در علوم مدرن در مورد فرهنگ بحث‌های زیادی انجام شده است اما شناخت معضل فرهنگی به دلیل ادعای خنثی بودن این علوم همواره مغفول مانده است. در این پژوهش تعریفی برای معضل فرهنگی بر مبنای این علوم ارائه می‌دهیم. از این رو، ابتدا به تعریف مفاهیم ایستمه و پارادایم پرداخته سپس به بیان مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم اشاره خواهیم کرد. با توجه به این مکانیسم، پارادایم‌های شاخص سه دوران باستان، مدرن و پسامدرن و ایستمه‌های متناظر با هریک («خودمرکزی»، «توجه به دیگری» و «واقعیت مجازی») را معرفی می‌کنیم. همچنین بیان می‌شود که، علت به وجود آمدن معضل فرهنگی، تضاد اندیشه‌ای است که در نتیجه التقاط میان ایستمه با پارادایمی جدید رخ می‌دهد. علت این امر تغییر سریع پارادایم و گنبدی تغییرات ایستمه است. در این نوشتار نشان خواهیم داد که تضاد اندیشه‌ای به وجود آمده از این طریق در نهایت فرد را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات فرانسه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد.

sheibanian@um.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فیزیک و هسته پژوهشی مطالعات میان رشته‌ای هستی‌شناسانه، دانشکده علوم، دانشگاه

فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول) (saberifathi@um.ac.ir).

به نوعی از «ازخودبیگانگی» می‌رساند و در اجتماع ناهنجاری و معضل فرهنگی را به وجود می‌آورد. بدین ترتیب، اولین گام برای مقابله با معضل فرهنگی آگاهی به وجود تضاد اندیشه‌ای ناشی از التقاط بین ایستمه و پارادایم است. تبیین فلسفی معضل فرهنگی می‌تواند برای یافتن راهکارهای مناسب برای مبارزه با ناهنجاری‌های اجتماعی نقش بسزایی داشته باشد.

واژگان کلیدی: ایستمه، فرهنگ، تمدن، پارادایم، معضل فرهنگی.

مقدمه

از آنجا که مطالعه فلسفی هر مقوله نگاهی «چیستی‌گرا» می‌طلبد، در بررسی فلسفی «معضل فرهنگی»^۱ لازم است ماهیت آن مورد کنکاش قرار گیرد. هرچند موضع معضل فرهنگی در ناهنجاری‌های اجتماعی است و در علوم اجتماعی باید بررسی شود، اما خاستگاه آن در نحوه اندیشیدن انسان است. همان‌گونه که در این مقاله نشان داده می‌شود، ریشه «معضل فرهنگی» را می‌توان در «تضاد اندیشه‌ای» جستجو کرد. منظور از «تضاد اندیشه‌ای»، تضاد در مفروضات و مفاهیم مبنایی اندیشه است. از این نظر، سؤالات اساسی که در تبیین «چیستی معضل فرهنگی» مطرح می‌شوند عبارتند از: «تضاد اندیشه‌ای» چگونه به وجود می‌آید؟ این تضاد خودخواسته است یا ناخواسته؟ به عبارت دیگر، آیا انسان به آن آگاهی دارد؟ تبیین فلسفی «معضل فرهنگی» می‌تواند به یافتن پاسخ سؤالاتی از این دست نیز رهنمون شود: آیا «معضل فرهنگی» مختص دوره کنونی است یا در دوران تاریخی دیگر نیز وجود داشته است؟ رابطه «معضل فرهنگی» با روش‌های شناخت چیست؟ به‌طور خاص، پذیرفتن «روش علمی تجربی» در باور غالب مردم، چه نقشی در به‌وجود آمدن «معضل فرهنگی» دارد؟

۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

همان‌گونه که ذکر خواهد شد، فرهنگ در انسان‌شناسی فرهنگی به‌عنوان امری خشی مطرح می‌شود. از این رو، پی‌یر بوردیو تنها به تعریف تمایز فرهنگی و نه معضل

1. Cultural issue.

فرهنگی می‌پردازد اما از طرف دیگر، این عدم ارزش‌گذاری، تبیین «چیستی معضل فرهنگی» را با مشکل مواجه می‌سازد. یکی از ریشه‌های خلأ پژوهشی موجود در باب معضل فرهنگی می‌تواند همین امر باشد. با توجه به این امر، هدف از این پژوهش، از یک طرف، تعریف معضل فرهنگی و بررسی چگونگی به‌وجود آمدن آن است و از طرف دیگر، جست‌وجوی پاسخی برای پرسش‌های مطروحه زیر:

معضل فرهنگی چیست و چگونه به‌وجود می‌آید؟

چه عامل و یا عواملی در به‌وجود آمدن آن نقش دارند؟

برخی از مظاهر تجلی معضل فرهنگی در دوران کنونی چیستند؟

۲- روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله روش تحلیلی تاریخی است. در این روش به تحلیل تاریخی یا تحلیل سیر تحولی اندیشه و باورهای افراد جامعه در گذر زمان و در دوران‌های مختلف پرداخته می‌شود تا منشأ معضل فرهنگی روشن شود. در همین راستا، سیر تحولات کلان در فیزیک و ادبیات به عنوان محمل پارادایم‌ها و نگرش افراد جامعه و محل انعکاس تغییرات ایستمه و باورها در اجتماع مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، این تحلیل تاریخی به سرمنشأ گسست‌های فرهنگی رهنمون می‌شود تا پاسخی برای پرسش‌های پژوهش بدست آورد.

۳- پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌های بسیاری در مورد مقوله «فرهنگ» صورت گرفته است که منجر به ارائه تعاریف گوناگونی از فرهنگ نیز شده است. در این رابطه می‌توان به کتاب فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو اثر علامه جعفری اشاره کرد که در آن نویسنده در ۱۲۵ صفحه آغازین کتاب به بررسی تعاریف گوناگونی که تاکنون از فرهنگ ارائه شده است می‌پردازد. او در این خصوص می‌نویسد: «فرهنگ در زبان‌های مختلف دارای ریشه‌های متفاوت است ولی کلمه فرهنگ و مترادف‌های آن در لغت و ادبیات اقوام و مللی که از تمدن برخوردار بوده‌اند، وجود داشته است و جامع همه آن معانی کاشتن و

استعداد از زراعت و زندگی حیوانی تا رسیدن به مجموع مظاهر زندگی فکری و هنری و شکل ظریف شده آن بوده است» (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۱).

فرهنگ از منظر انسان‌شناسی فرهنگی به عنوان امری علمی یا خنثی در نظر گرفته می‌شود. از این رو، برای رسیدن به منشأ تمایزهای فرهنگی، بوردیو تقابلی که بین «ذائقه حسی» و «ذائقه فکری» است را بر هم می‌زند تا دو مفهوم فرهنگ از منظر انسان‌شناسی و فرهنگ والای کانتی را تلفیق کند. بدین وسیله او می‌تواند از نقطه نظر علمی به تفاوت‌های اجتماعی پردازد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۰-۳۱). هدف بوردیو بررسی این مسأله است که طبقات اجتماعی گوناگون چگونه بین خود و دیگران تمایز قائل می‌شوند یا چگونه سعی در پنهان کردن این تمایز دارند. او تفاوت‌های اجتماعی را از دیدگاهی فرهنگی بررسی نموده است و برای روشن شدن این تمایزها به مقایسه نوع خوراک، پوشاک، تشخیص و سایر عادات رفتاری می‌پردازد.

«مسأله فرهنگی» در یک سازمان یا اجتماع وقتی روی می‌دهد که چندین فرهنگ مختلف با هم تقابل پیدا می‌کنند. برای مثال، این تفاوت فرهنگ در یک شرکت انگلیسی می‌تواند ناشی از تفاوت دین، زبان و غیره کارگران آن شرکت باشد. در این صورت، کارگران غیر مسیحی و غیر انگلیسی زبان در برگزاری مراسم مذهبی، تعطیلات، ارتباطات اجتماعی و غیره می‌توانند منشأ ایجاد مشکل و مسأله‌ای فرهنگی^۱ در این شرکت باشند که از تقابل دو فرهنگ به وجود آمده است. مفهوم «معضل فرهنگی» که در این مقاله استفاده شده است متفاوت از مسأله فرهنگی است و بر اثر تغییر هنجارها در یک فرهنگ به وجود می‌آید و کاملاً درون فرهنگی است. معادل انگلیسی Cultural issue برای معضل فرهنگی تاحدودی می‌تواند مناسب باشد که مفهوم آن این است که امری در یک فرهنگ ممکن است هنجار باشد اما در فرهنگی دیگر ناهنجاری. البته این معادل نیز دقیق نیست، چون بر مقایسه بین دو فرهنگ دلالت دارد. در حقیقت، با توجه به نگاه خنثی به فرهنگ در حوزه انسان‌شناسی در غرب «معضل فرهنگی» مورد توجه قرار نگرفته است و برای آن واژه‌ای منظور نشده است.

1. Cultural problem.

در ایران هم، تاکنون علی‌رغم ضرورت تبیین «معضل فرهنگی» به این مهم پرداخته نشده است. در این مقاله با تلفیق مفاهیم پارادایم و ایستمه چستی معضل فرهنگی مطالعه می‌شود؛ اما قبل از آن لازم است مفاهیم فرهنگ، ایستمه و پارادایم مورد مذاقه قرار گیرند.

۴- تعریف مفاهیم

۴-۱- ایستمه و پارادایم

میشل فوکو ایستمه را به صورت باورهایی که در ذهن وجود دارد و بر نحوه اندیشیدن، صحبت کردن و به تصویر کشیدن جهان توسط انسان تأثیرگذار است تعریف کرده است (Chomsky, Foucault, 2006: 5-7). او درجایی دیگر، عنوان می‌کند که منظور از ایستمه، «تمام روابطی است که در یک دوره بین حوزه‌های گوناگون علم وجود داشته است. همه این پدیده‌های ارتباطی بین علوم یا بین گفتمان‌های علمی در بخش‌های گوناگون چیزی را می‌سازد که من به آن ایستمه یک دوره می‌گویم» (Foucault-Preli, 1972). از نظر میشل فوکو، هر ایستمه مشخصه فرهنگ یک دوره است و تغییر فرهنگ وقتی روی می‌دهد که ایستمه تغییر کند (Juignet: 2015). از این رو ایستمه بنیان فرهنگ را تشکیل می‌دهد. تغییر ایستمه در تاریخ و با روندی بسیار کند روی می‌دهد و منجر به بسیاری از تغییرات ژرف در اجتماع می‌شود. یورگن هابرماس که از نگاه هستی‌شناسی به ایستمه می‌نگرد، آن را به مفهوم شکلی از دانش تعریف می‌کند که «پیشینه تاریخی فهم بودن»^۱ را تعیین می‌کند (Habermas, 1988: 305)؛ به عبارت دیگر، درک انسان از هستی خود و نقشی که برای خود تعریف می‌کند ریشه در باورهای ساخته شده برای او در طول تاریخ دارد. لذا در این معنا ایستمه متقدم بر شناخت وجود است. با توجه به آنچه که ذکر شد، منظور از ایستمه باوری اجتماعی است که بر هر اندیشه و گفتمانی محیط است و فراتر از آنها است، به عبارت دیگر، یک اندیشه قویاً متأثر از ایستمه است. به عنوان مثال، ایستمه (باور به) «وجود

1. L'a priori historique de la comprehension de l'Etre.

واقعیت مستقل از بشر» که به نوعی باوری عرفی و فهم متعارف جامعه است در ابتدا باعث می‌شود پذیرش پارادایم «وجود واقعیت وابسته به ناظر» در مکانیک کوانتومی توسط برخی از دانشمندان مانند اینشتین با چالش روبرو شود. تأثیر میان‌ایستمه و پارادایم تأثیری یکسویه نیست، بلکه در بسیاری از موارد، این تغییرات پارادایمی هستند که منجر به تغییر ایستمه می‌شوند. تغییرات ایستمه بسیار حائز اهمیت هستند، زیرا همان گونه که در سطور قبل ذکر شد، این تغییرات منجر به تغییر فرهنگ و متعاقباً تغییر رفتار در حوزه عمومی می‌شوند.

فوکو در کتاب کلمات و چیزها^۱ برای سه دورهٔ رنسانس، کلاسیک و مدرن سه ایستمه در نظر می‌گیرد. بر این اساس، نگاه حاکم بر تفکر در دوران رنسانس نگاهی کیهانی است که در درون خود به همه چیز نظم می‌بخشد. راز این نظم و هماهنگی در طبیعت به صورت نشانه‌هایی برای کسانی که قادر به خواندن آن هستند آشکار می‌شود. از این رو انسان این دوره به دنبال یافتن تمثیل و شباهت‌های موجود میان آنچه رخ می‌دهد و پدیده‌های کیهانی است (Foucault, 1966: 61-64). اهمیت طالع‌بینی و شناخت مواضع سیارات و تأثیر آنها نسبت به زمین و امور آن به این امر بازمی‌گردد. در ایستمه دوران کلاسیک عقلانیت و تفکر منطقی انسان را بر آن می‌دارد که به همه چیز از منظر روابط ریاضی و قواعد مکانیکی کشف شده بنگرد. او پیوسته به دنبال کشف ساختارهای معنایی از این دیدگاه و ترسیم تابلویی از جهان است. بدین جهت، با استفاده از قواعد مکانیکی و ریاضی سعی در بازنمایی نشانه‌هایی دارد که خالق هستی در طبیعت قرار داده است (همان: ۷۳)؛ اما در دوران مدرن که با کانت شروع می‌شود در فضایی سه‌بعدی، زندگی، کار و زبان، ابژه مطالعه قرار می‌گیرند (همان: ۲۶۲). در ایستمه مدرن، مبدل شدن انسان به ابژه دانش باعث پیدایش علوم انسانی می‌شود (همان: ۳۲۱).

پارادایم از نظر توماس کوهن، دارای دو مفهوم است. او در یادداشت الحاقی که به چاپ دوم کتاب ساختار انقلاب‌های علمی اضافه کرده است آورده است:

1. Les mots et les choses.

تقریباً در تمام این کتاب پارادایم در دو مفهوم متفاوت استفاده شده است. از یک طرف، به طیفی از باورها، ارزش‌ها، فن‌ها و آنچه در بین اعضای یک اجتماع خاص به طور مشترک وجود دارد اطلاق می‌شود. از طرف دیگر، دلالت بر نوعی عنصر در این طیف می‌کند که در آن راه‌حلهایی عینی از معماها وجود دارد که به عنوان مدل یا مثال به کار برده می‌شوند و می‌توانند به عنوان پایه‌هایی برای راه‌حل معماهای باقیمانده علم بهنجار جایگزین قواعد صریح آن شوند. مفهوم عبارت اول جامعه‌شناختی است (Kuhn, 1996: 175).

در همین یادداشت الحاقی کوهن رابطه پارادایم و ساختار جامعه را مورد بحث قرار می‌دهد و عنوان می‌کند که پارادایم‌ها را می‌توان از روی رفتار اعضای یک جامعه خاص کشف کرد (همان: ۱۷۶). به عبارت دیگر، او معتقد است که پارادایم نمودی اجتماعی پیدا می‌کند. در همین راستا، ژان پیازه مفهوم ایستمه در نزد فوکو را به «به شدت یادآور» مفهوم اول پارادایم در نزد کوهن می‌داند (Piaget, 1970: 132). بنابراین، علی‌رغم اینکه خاستگاه پارادایم علوم تجربی است، پس از ایجاد تبدیل به باوری اجتماعی (ایستمه) می‌شود. در این مقاله، برای باور علمی از واژه «پارادایم» استفاده می‌شود و هنگامی که این باور به باوری اجتماعی تبدیل شود از واژه «ایستمه» برای آن استفاده می‌شود.

مفهوم دوم پارادایم در علوم طبیعی به معنای «سرمشق» و الگو است و پایه‌ای برای حل معماهای باقی مانده «علم بهنجار»^۱. در این معنا، پارادایم می‌تواند جانشین قوانین و قواعد صریح شود (Kuhn, 1996: 174). کوهن با ارائه مفهوم «علم بهنجار»، توانست بروز ناهنجاری در علم را دلیل تغییر پارادایم و انقلاب‌های علمی بیان کند؛ اما برخلاف کوهن در پارادایم، فوکو نمی‌تواند دینامیکی برای تغییر ایستمه مشخص کند زیرا برای باورهای اجتماعی نمی‌توان معیاری همانند علم بهنجار تعیین کرد. هرچند دریدا با ابداع مفهوم «رد»^۲ موفق به تبیین فرایند تغییر ایستمه می‌شود (Derrida, 1967: 330).

۱. کوهن علم بهنجار (normal science) را تحقیقاتی تعریف کرده است که بر پایه علم یا علوم پیشین بنا نهاده شده باشند (Kuhn, 1996: 10).

2. Trace.

کوهن پارادایم را مقدم بر قواعد و قوانین می‌داند. از نظر او پارادایم مجموعه‌ای از باورهایی است که در یک جامعه علمی وجود دارند. برای مثال، در مکانیک نیوتنی اجرام مستقل از یکدیگر و همچنین از فضا هستند (Netwom, 1999: 409). در واقع، «استقلال اجرام» یک پارادایم است چون به سایر علوم نیز «تعمیم» می‌یابد. لذا در جامعه‌شناسی، مفهوم پارادایم استقلال اجسام از فضا و از همدیگر به صورت اهمیت «فرد»^۱ عنوان می‌شود (ر. ک، به بخش دوران باستان).

تعمیم‌پذیری پارادایم در علوم دیگر و به وجود آوردن فهرستی از مسائل جدید دو خصوصیتی است که کوهن برای پارادایم قرار داده است (Kuhn, 1996: 10). کوهن تغییر پارادایم‌هایی که منجر به انقلاب علمی شده‌اند را از پارادایم‌های بطلمیوسی با مشخصه زمین‌مرکزی^۲ به کوپرنیکی با مشخصه خورشید محوری^۳ (همان: ۷۵) و از فیزیک نیوتنی به مکانیک کوانتومی، به عبارت دیگر، از اجسام به امواج (همان: ۱۰۲) در نظر گرفته است.

از این رو، در مفهوم ایستمه، فوکو متمرکز بر روابط بین انواع گفتمان‌ها (نه فقط گفتمان‌های علمی) با تکیه بر تقابل بین آنها و همزیستی آنها است، درحالی که در مفهوم پارادایم، کوهن متمرکز بر بحران‌های ذهنی است که منجر به جهش پارادایمی یا انقلاب علمی می‌شود (Piaget, 1970: 132). فوکو فقط با نگاهی به علوم اجتماعی ایستمه را معرفی می‌کند؛ اما کوهن علاوه بر آن علوم طبیعی را نیز در نظر داشته است. در این مقاله، هرگاه از لفظ پارادایم در مقابل ایستمه استفاده شده است منظور پارادایم نوظهور در علوم طبیعی و نمود ایستمه‌ای آن به صورت جدید و نارس است که در وجود انسان کاملاً نهادینه نشده است. منظور از واژه ایستمه نیز، ایستمه قدیم و نهادینه شده در وجود انسان می‌باشد.

۴-۲- معضل فرهنگی

همان گونه که تاکنون ذکر شد، در منابع غربی تعریفی از معضل فرهنگی ارائه نشده

1. Individual.
2. Geocentrism.
3. Heliocentrism.

است هرچند که در مورد مسأله فرهنگی آثاری وجود دارد که در آنها مفهوم مسأله فرهنگی براساس تقابل فرهنگ‌ها در یک سازمان یا جامعه تعریف شده است، زیرا یک موضوع می‌تواند در فرهنگ اجتماعی خاص پذیرفته شود، درحالی که در فرهنگ دیگر خیر. از این رو، اگر به تعاریف فرهنگ که ذکر شد دقت شود، هنجارها و متقابلاً ناهنجاری‌های ذهنی موجود در اجتماع در فرهنگ هر جامعه تعریف می‌شوند و ممکن است با جامعه دیگر متفاوت باشند. آداب و رسوم یک جامعه نیز منطبق با همین انگاره‌های ذهنی از امر پسندیده و یا مذموم می‌باشند. از این رو، «معضل فرهنگی» با مطالعه درونی فرهنگی خاص تعریف می‌شود. در پژوهش حاضر، با مطالعه تلفیق دو مفهوم ایستمه و پارادایم، روند باز تعریف هنجارها و ناهنجارها در جامعه «معضل فرهنگی» مورد بحث قرار می‌گیرد تا مشخص شود چگونه این تلفیق می‌تواند به برهم ریختن ثبات فرهنگی جامعه و ایجاد معضل فرهنگی بینجامد. زیرا با التقاط ایستمه و پارادایم، همان‌گونه که در ادامه شرح داده خواهد شد، افرادی از جامعه مقید به هنجارهای جدید (مبتنی بر پارادایم‌های جدید) می‌شوند درحالی که اکثریت جامعه مقید به همان هنجارهای گذشته خود هستند. بنابراین، مقصود ما از «معضل فرهنگی» تقابل هنجارهای جدید و قدیم در اجتماع است که منجر به تضاد در رفتار گروهی از جامعه با گروه دیگر می‌شود. همان‌گونه که خواهیم دید این امر می‌تواند موجب فروپاشی تمدن یا ساختارهای اجتماعی شود. به‌عنوان مثال، می‌توان سیر تاریخی تغییر غرب در ۴۰۰ ساله اخیر را در نظر گرفت که تغییر پارادایم‌های علمی در آن منجر به بروز تغییرات در ایستمه و سپس تغییرات فرهنگی شده است و ساختارهای اجتماعی، مانند خانواده را از بین برده است. این تغییرات باعث شده است که «تنهایی» به یکی از معضلات اصلی این جوامع و همچنین یکی از علل مهم بالا بودن میزان خودکشی تبدیل شود.^۱

فرض‌های پژوهش حاضر در به‌وجود آمدن معضل فرهنگی، الف) کند بودن تغییرات ایستمه است، یعنی جامعه به راحتی باورهای خود را تغییر نمی‌دهد، در حالی که تغییرات پارادایمی سریع رخ می‌دهد، ب) تغییر پارادایم همان‌گونه که در سطور

۱. علاقه‌مندان به این بحث واژه «Loneliness» را جست‌وجو کنند.

پیشین شرح داده شد، منجر به تغییر ایستمه می‌شود. این تغییر به‌طور حداقلی از طریق ابزار تمدنی و به‌طور حداکثری از طریق تقابل مبانی شناختی (همانند تقابل تجربه‌گرایی در عصر حاضر با عقل‌گرایی در دوره قبل از آن) حاصل می‌شود. بنابراین معضل فرهنگی با توجه به دو فرض فوق و در صورت تعارض بین هنجارهای ایستمه با هنجارهای پارادایم ایجاد می‌شود.

یادآوری می‌شود که در این جستار، معضل فرهنگی براساس خنثی گرفتن فرهنگ (مطابق با انسان‌شناسی فرهنگی) و عاری از هرگونه ارزش‌گذاری تعریف شده است. بدیهی است باور به وجود فرهنگ والا (ارزش‌مدار) تلقی متفاوتی از معضل فرهنگی (به‌عنوان عدول از مشخصه‌های فرهنگ والا) ارائه می‌دهد که خارج از مبانی انسان‌شناسی فرهنگی قرار می‌گیرد و مد نظر این مقاله نیست. همچنین، عده‌ای به کلی وجود مقوله معضل فرهنگی را نفی می‌کنند زیرا معتقدند به‌طور طبیعی فرهنگ در طول زمان تغییر می‌کند. از این دیدگاه، هر تغییری مجاز و عادی شمرده می‌شود هر چند که باعث ایجاد شکاف‌ها و تعارضات عمیق اجتماعی شود، زیرا که مفهوم «معضل فرهنگی» به «تغییر فرهنگی» یا «تمایز فرهنگی» محدود می‌شود. در این مقاله سعی بر این است که نشان داده شود این امر در طول تاریخ نه تنها عادی نبوده است بلکه باعث نابودی تمدن‌ها یا ساختارهای اجتماعی نیز گردیده است. خواننده علاقه‌مند می‌تواند در این رابطه نشانه‌های زیادی از معضلات فرهنگی را در جوامع مختلف به خصوص غربی - که مهد باور مذکور هستند - جست‌وجو کند از جمله موضوعاتی نظیر آمار بالای خودکشی، بلوغ زودرس در کودکان، مشکلات ناشی از هم‌جنس‌گرایی و غیره.

با توجه به موضوع این مقاله، تقسیم‌بندی دوران تاریخی براساس تغییر پارادایم‌ها صورت می‌گیرد و تأثیرات مهم آنها بر انسان به‌عنوان شاخصه‌های ایستمه هر دوران در نظر گرفته می‌شود که از این نظر با تقسیم‌بندی دوره‌ای فوکو متفاوت است؛ اما قبل از ارائه این تقسیم‌بندی لازم است مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم بررسی شود.

۵- یافته‌های پژوهش

۵-۱- مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم

تغییر پارادایم و بروز فرضیه‌ها و رویکردهای جدید با الگوهای متفاوت در حل مسأله توضیح‌ناپذیر در علم بهنجار درک جدیدی از پدیده می‌دهد و در نتیجه، با تعمیم آن شناخت جدیدی ایجاد می‌شود که منجر به تولید فناوری‌هایی جدید^۱ می‌گردد. در استفاده از این فناوری‌های جدید انسان نیاز به ایجاد عادات تازه و ترک برخی عادات دارد. بدین گونه برخی از ذهنیت‌های انسان تغییر خواهد کرد. بنابراین، فناوری جدید به‌طور ناخودآگاه و به تدریج منجر به تغییر باور و اندیشه می‌شود.^۲

در صدویست سال گذشته نظریه‌های انقلابی زیادی در علوم مانند کوانتوم و نسبیّت به وجود آمده است که اثرات آنها منجر به پیشرفت سریع فناوری مانند ایجاد ترانزیستور، اینترنت، کشف لیزر و بهره‌گیری از آن از نیمه دوم قرن بیستم به بعد شد. این فناوری‌ها در تغییر عادات و نحوه اندیشیدن تأثیر بسزایی داشته است. پیشرفت سریع علوم طبیعی و فناوری‌ها در عصر حاضر، موجب ایجاد تغییرات سریع در پارادایم‌ها گردیده است. سرعت این تغییرات هیچ‌گونه تناسبی با آهنگ کند تغییرات ایستمه ندارد؛ به عبارت دیگر، تغییر ایستمه‌های ذهن انسان نیازمند انقلابی درونی در او و اجتماع است، انقلابی که به راحتی انقلاب‌های علمی امکان‌پذیر نیست. این امر یکی از دلایل اساسی بروز بسیاری از معضلات فرهنگی و ناهنجاری‌های اجتماعی است.

برای روشن شدن این مسأله در ادامه این مقاله سه دوران باستان، مدرن و پسامدرن و ایستمه‌های شاخص آنها بر مبنای تغییر پارادایم‌های فیزیک معرفی می‌شوند که متفاوت با تقسیم‌بندی فوکو هستند. برای مثال، در تقسیم‌بندی فوکو دوران مدرن از زمان کانت شروع می‌شود؛ اما تغییر پارادایم از زمان کوپرنیک آغاز می‌شود و در زمان نیوتن محقق

۱. برای مثال می‌توان از وسایل کنترل از راه دور بر اثر توصیف کوانتومی پدیده فوتوالکتریک نام برد.
۲. برای مثال، افزایش استفاده از رسانه‌های دیداری منجر به تغییرات رفتاری در نوجوانان و به وجود آمدن معضلات اجتماعی برای آنها مانند خشونت، انحرافات جنسی، الکل و سیگار شده است (Noro, 2009).
به گونه‌ای که ارزش‌ها و باورها در آنها تغییر کرده است و برای مثال استفاده از جنسیت را روشی برای فروش کالاها می‌دانند (همان).

می‌شود^۱. شروع دوران مدرن در این مقاله از زمان کوپرنیک، به دلیل آغاز تدریجی تغییر ایستمه از آن زمان است که نمود خود را در دوره کانت و انقلاب فرانسه نشان می‌دهد. این تغییرات در ادبیات از اوایل قرن نوزدهم میلادی نمود می‌یابد که نشان دهنده وارد شدن با تأخیر این ایستمه جدید در اجتماع است. از آنجا که در دوران‌های متفاوت زندگی بشر، نگاه به طبیعت همواره برطبق اصول فیزیک صورت می‌گرفته است و تغییر پارادایم‌های آن بر فناوری و سپس بر کیفیت، سبک زندگی و فرهنگ مردم تأثیرگذار بوده است، آغاز تغییر ایستمه‌ها را می‌توان با شروع پارادایم جدید در آن در نظر گرفت.

۵-۱-۱- دوران باستان

جهان باستان و تصویر شده ارسطویی بر باور ایستایی و خودمرکزگرایی بنا نهاده شده بود. در واقع، ارسطو به ایستایی نیاز داشت تا خدا بدون تغییر بماند (Aristotle, 1924, Book VI, Ch. 1) و خودمرکزگرایی نیز لازم بود برای آنکه هر کس در جایگاه خویش قرار گیرد، چراکه جهان ایستا جهانی است که در آن سلطان، «سلطان» باشد و رعیت، «رعیت». اگر هم گاه تمرّدی از این ایستایی سر بزنند یا برمبنای تقدیر و دخالت عوامل ماورای طبیعی بوده است یا بر اثر تغییراتی که در آسمان‌ها روی می‌دهد و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد طالع‌بینی گویای همین باور است. افلاطون نیز «ریاضیات را با الهیات درآمیخت، بدین صورت که مطابق شواهد موجود ادعا نمود که سیارات با سیر مدور و منظم خود نشان می‌دهند که پرتویی از هماهنگی کرات بالا هستند. افلاطون بدین سان کوشید تا از هرگونه تغییری در آسمان‌ها جلوگیری کند» (برنال، ۱۳۸۸: ۱۵۶). به علاوه، در جهان باستان شناخت طبیعت بر مبنای هندسه صورت می‌گیرد و در این هندسه، طبق نظر ارسطو «دایره کامل‌ترین شکل است» (Aristotle, 1996, 246a10: 120)؛ بنابراین، عالم به مثابه یک دایره فرض می‌شده است؛ اما دایره دارای مرکز است. در هندسه وجود مرکز برای رسم دایره بسیار با اهمیت است؛ بنابراین، مرکز عالم جایی است که انسان است چراکه انسان در مراتب وجود در

۱. البته این امر خود دلالت بر این دارد که تغییر ایستمه متأخر از تغییر پارادایم است.

مرتبه‌ای بالاتر از سایر موجودات قرار دارد و از آنجا که زیستگاه انسان در زمین است، پس زمین به «حکم عقل» مرکز عالم است (Aristotle, 1924, Book XII, Ch. 8). انسانی که زمین را مرکز عالم می‌داند و خود را حاکم بر آن می‌داند به خودمرکزگرایی^۱ می‌رسد.

خودمرکزگرایی به معنای خودخواهی نیست. از نظر ژان پیاژه، یکی از ویژگی‌های کودکان، خودمرکزگرایی است و این به معنی خودخواهی آنها نیست، زیرا آنها باور دارند همه مثل آنها فکر می‌کنند (Bereger, 2008: 232). انسان خودمرکزگرا درصدد رصد وقایع است و با محور قرار دادن رفتار خود به مقایسه رفتار دیگران با رفتار خود می‌پردازد، همان‌گونه که در هیأت بطلمیوسی، پارادایم زمین‌مرکزی است (Kuhn, 1996: 75). از این رو، محوریت تمام رفتار عالم بر زمین استوار می‌شده است (برنال، ۱۳۸۸: ۱۷۳). با این وصف، عملکرد هیأت بطلمیوسی (زمین‌مرکزی) همه‌چیز در عالم را در قالب زمین ریختن تعبیر می‌شود. به همین ترتیب، خودمرکزگرایی در انسان به معنی همه‌چیز را در قالب خود توصیف کردن یا با خود قیاس کردن است. تودوروف خودمرکزگرایی را به صورت «یکی دانستن ارزش‌های خود به طور کلی با ارزش‌ها، یکی دانستن من با عالم و اعتقاد به اینکه عالم یک‌پارچه است» (Todorov, 1984: 42-43) تعریف می‌کند. از طرف دیگر، انسان خودمرکز خود را در مرکز توجهات می‌داند. خصوصیت دیگر انسان این دوره، همانند جهانی که در آن قرار گرفته، ایستایی اوست^۲. در زمینه شناخت بهتر خودمرکزگرایی و ایستایی، می‌توان از مطالعات پیاژه بهره گرفت، هرچند که در مطالعات پیاژه خودمرکزگرایی کودکان مستقل از طبیعت است، اما می‌تواند تصویری از انسان خودمرکز منفعَل از طبیعت ارسطویی را بدهد. پیاژه مانع اصلی در منطقی بودن کودکان را خودمرکزگرایی - یا تمایل به تمرکز بر یک جنبه برای حذف دیگران - می‌داند (Bereger, 2008: 232). پیاژه از این موضوع به تفکر ایستا در

1. Egocentrism.

۲. از نظر ارسطو «حرکت» فرایند تدریجی بالفعل شدن شیء بالقوه است که آن را به کمال مطلوب می‌رساند (Aristotle, Physics, 1996, 201a): «او حرکت را در اعراض می‌داند و جوهر را ثابت در نظر می‌گیرد».

کودکان یاد می‌کند، بدین معنا که جهان ایستا است؛ اگر کودک به حمام می‌رود و تلویزیون را خاموش کرده است پس از بازگشت از حمام انتظار دارد ادامه برنامه را ببیند (همان). انسان در جهان ایستا همواره به آن کسی که هست راضی است که این نشان‌دهنده تلاش او در راستای حفظ وضعیت موجود است نه عدم تلاش.

تأثیر خودمرکزگرایی و ایستایی به‌عنوان مؤلفه‌های پارادایمی این دوره به خوبی در حوزه‌های هنری به‌ویژه ادبیات و نقد ادبی به‌عنوان آینه‌ای از باورها و ایستاده‌های موجود در جامعه آن دوران مشهود است. این تأثیر از عهد باستان آغاز می‌شود و در عصر کلاسیک به اوج خود می‌رسد. در این دوره هنرمندان در خلق آثار خود باید از قواعد معینی تبعیت می‌کردند، چراکه «زیبایی» مفهومی مطلق و جهانی تلقی می‌شد. به‌عنوان مثال، در خلق نمایشنامه، نویسندگان ملزم به رعایت اصل «وحدت‌های سه‌گانه» بودند. این اصول که برای اولین بار در کتاب فن شعر (Aristote, 2013) ارسطو آمدند، در قرن هفدهم میلادی با سخت‌گیری هر چه تمام‌تر معیار اصلی قضاوت در مورد آثار نمایشی قرار گرفتند. مطابق این اصول که عبارت‌اند از: «وحدت زمان»، «وحدت مکان» و «وحدت موضوع»، کل نمایش باید در عرض بیست و چهار ساعت، در یک مکان واحد و حول یک اتفاق اصلی (بدون ماجراهای ثانویه) رخ دهد (Kahnnamouipoor and Khattat, 1995: 14-15). آثاری که از یکی از این سه اصل تخطی می‌کردند به‌عنوان آثاری معرفی می‌شدند که از هنجارهای زیبایی فاصله گرفته و فاقد ارزش هنری می‌باشند. از این رو، مورد حمله منتقدین قرار می‌گرفتند. در این مورد، می‌توان به نقد بسیار تند منتقدین قرن هفدهم میلادی، به نمایشنامه السید^۱ (Corneille, 1970) اثر پیر کورنی اشاره کرد که در آن اصل وحدت مکان و وحدت موضوع رعایت نشده بود.

همچنین، تلقی جامعه از «انسان آرمانی» و ویژگی‌های آن در این دوره به خوبی می‌تواند نشان‌دهنده ایستاده غالب باشد. چنین انسانی دارای فضایل مشخص و تعریف شده‌ای بود. از نظر اجتماعی، از کاریزما و جذابیت برخوردار بود، بسیار خوش‌برخورد

1. Le Cid.

بود، هنر تکریم خانم‌ها در کلام و رفتار را داشت. از نظر ویژگی‌های ذهنی، انسان ایدئال دانش گسترده‌ای داشت بی آنکه در زمینه خاصی متخصص باشد و یا اینکه به فضل فروشی پردازد. از آنجا که حس تشخیص او زاینده عقل و روح لطیف او بود همیشه درست عمل می‌کرد. از نظر اخلاقی نیز، این انسان آرمانی در والاترین مرتبه تصور می‌شد و اهل اعتدال بود (Benac, 1995: 190-191).

تصویر چنین انسانی به خوبی در ادبیات این دوره منعکس می‌شد. از این چشم‌انداز شخصیت‌پردازی به خوبی متأثر از اصول پارادایمی مذکور بوده است و تصویری ایستا و از پیش تعیین شده از انسان آرمانی ارائه می‌دهد. در این دوره، شخصیت اصلی داستان تمامی خصوصیات یک قهرمان ایده‌آل را دارا بود، چه زمانی که همانند یک شوالیه شجاع همه مخاطرات را به جان می‌خرد تا به وصال دلداده‌اش نائل شود و چه از قرن هفدهم میلادی به بعد که تمامی خصوصیات یک «انسان آرمانی»، که ذکر گردید را در خود متجلی می‌ساخت (Benac, 1988: 190-191). شخصیت اصلی رمان کللی^۱ (Scudery, 1654-1660) اثر مادلن دو اسکودری نمونه بارز این الگوی قهرمانی می‌باشد. آثار ادبی به همین ترتیب، در طول قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی، از انسان مفهومی ثابت و آرمانی ارائه می‌دادند که ساخته و پرداخته ذهنیتی مبتنی بر دو مشخصه ایستمه دوران باستان، ایستایی و خودمرکزگرایی بود.

در ادامه به بررسی دوران مدرن می‌پردازیم، دوران مدرن علمی و پارادایم‌های آن از قرن هفدهم میلادی با پیدایش مکانیک نیوتنی محقق می‌شود، اما در واقع، فرایند تحقق آن از حدود صد سال قبل از آن به واسطه پیشرفت‌های مختلف علمی آغاز شده بود. در دوران مدرن پارادایم‌های پویایی و توجه به دیگری در حوزه باورهای علمی به وجود می‌آیند؛ اما ایستمه‌های ایستایی و خودمرکزگرایی در باور عمومی تا قرن نوزدهم میلادی هنوز باقی می‌مانند.

۵-۱-۲- دوران مدرن

در دوران مدرن، با انقلاب کپرنیکی و همچنین با انجام مشاهدات بیشتر (به‌ویژه،

1. Clelie.

به‌واسطهٔ اختراع تلسکوپ و میکروسکوپ^۱ و بروز تجربه‌گرایی، دیگر زمین به «حکم تجربه» مرکز عالم نیست. از این چشم‌انداز، تغییر در عالم مطابق قوانین طبیعی انجام می‌پذیرد نه به حکم تقدیر، همچنین ایستایی جای خود را به پویایی می‌دهد. در شناخت طبیعت، مکانیک هندسی (Leibniz, 1989: 91-93) جای خود را به مکانیک نیوتنی می‌دهد که در آن اجسام از فضا مستقل می‌شوند و قدرت کنش با یکدیگر دارند (Netwom, 1999: 417). از طرف دیگر، انسان همان «من اندیشنده» (کوژیتوی دکارت) است. انسان از خدایگان مستقل می‌شود، همان‌گونه که اجرام از فضا در مکانیک نیوتنی جدا می‌شوند. بنابراین، با وجود پویایی، ویژگی مکانیک نیوتنی، همه می‌توانند به همه جا برسند و در این وضعیت، کوژیتوی دکارت سرآغاز ارائهٔ مفهوم دیگری از انسان است؛ به‌طور مجمل در این دوران: روسو طرح دموکراسی (Rousseau, 2001, 84) و تفکیک قوا (همان: ۸۲) و حق رأی عمومی و انتخابات (همان: ۱۳۷) را در کتاب قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی (۲۰۰۱) ارائه می‌دهد؛ انقلاب کبیر فرانسه با هدف و شعار آزادی، برابری، برادری (Liberte, Egalite, Fraternite) به ثمر می‌رسد؛ کانت - که متأثر از انقلاب فرانسه، روسو و مکانیک نیوتنی است - فلسفهٔ استعلایی و نقصان عقل محض را پایه‌گذاری می‌کند (کانت، ۱۳۶۲) و هگل دیالکتیک تکامل «بنده» (هگل، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۹۳) این امکان را به وجود می‌آورد که بنده با خود آگاهی از حالت اُبژه به حالت «فردیت» برسد و مالک خود شود. این مسأله خواسته یا ناخواسته منجر به تضعیف ایستمنهٔ خدا باوری و به وجود آمدن ایستمنهٔ «انسان خداگونه» (انسانی که مربی خویش است) در دوران مدرن می‌شود، آنچه که باعث می‌شود نیچه بگوید: «خدا مرد». میشل فوکو نیز معتقد است که «تا قبل از اواخر قرن ۱۸ [مفهوم] انسان وجود نداشته است» (Foucault, 2002: 319). او انسان را در دورهٔ کلاسیک به تصویر

۱. فوکو بیان می‌کند که مشاهده از قرن هفدهم یک دانش حساس است که به‌شکلی منفی انجام می‌شده است، زیرا اجازهٔ یک تحلیل عمومی از اجزای منفرد و مورد قبول همه را نمی‌داده است؛ اما در قرن هجدهم، در مشاهده، هندسه‌دان کور است، نه یک متخصص علوم طبیعی، چون اشیاء در هندسه خط، سطح و غیره هستند، اما در علوم طبیعی با اختراعاتی همچون میکروسکوپ و تلسکوپ محدودیت‌های انسان در مشاهده کمتر شده و متوجه اشیاء جدید می‌گردد (Foucault, 1966: 144-145)

تابلویی نقاشی در آینه تشبیه می‌کند که هرچند نمایشی از انسان است اما غیر واقعی است (همان). تشکیل تصویر از «دیگری» در ذهن «خود» نه تنها ناقض خودمرکزگرایی نیست، بلکه مؤید آن نیز هست. در اینجا نیز اختلاف زمانی قابل توجه میان ظهور پارادایم جدید و اپیستمه متناظر با آن ملاحظه می‌شود که بیش از یک قرن به طول می‌انجامد.

در این جهان تغییر یافته است که با ژان ژاک روسو وجود دیگری غیر از خود به میان می‌آید. روسو از آن جهت تشکیل جامعه را منشأ بدبختی‌های انسان می‌بیند که زندگی اجتماعی باعث ایجاد قوانین مالکیت و اسارت می‌گردد و این امر به طرز اجتناب‌ناپذیری منشأ «عدم تساوی» می‌شود (Rousseau, 2002: 54). بدین ترتیب، او مانیسیم غربی - که هم‌زمان با انقلاب فرانسه شروع می‌شود - در اصل مبتنی بر گذار از «خودمرکزگرایی» به سوی به رسمیت شناختن حقوق دیگران یا «توجه به دیگری» است. با ایجاد فناوری جدید مانند ماشین بخار که منتج از مکانیک نیوتنی (پارادایم جدید) است جهان صنعتی می‌شود و در چنین فضایی، دیگر فئودالیسم تحمل نمی‌شود، زیرا جهان فئودال ایستاست؛ اما در جهان صنعتی بنابر اصل رقابت امکان ارتقای اعضای آن (از کارگر به سرکارگر، به مسئول و غیره) وجود دارد. مشخصه جهان صنعتی دینامیکی بودن (پویایی) آن است.

بیان «دیگری» توسط ژان پل سارتر در فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز مطرح می‌شود، اما با نگاهی مبتنی بر خودمرکزگرایی. سارتر رابطه انسان را با دیگری رابطه سوژه و ابژه می‌داند. در این رابطه قضاوت دیگران، انسان را مبدل به ابژه می‌کند، چرا که به واسطه قضاوتش، آزادی را از انسان می‌گیرد. لذا دیگری همواره مانع احساس خوشبختی می‌شود. جمله معروف سارتر، «جهنم، «دیگری» است» (Sartre, 1947: 92)، گویای همین امر است. اهمیت «دیگری» در نظر سارتر تاحدی است که حتی برداشت انسان از خود را مبتنی بر قضاوت دیگری می‌داند. از نظر او، ماهیت ارتباط بین خود و دیگری مبتنی بر جدال است (Sartre, 1943: 502). انسان محکوم است به اینکه یا ابژه شدن

۱. نمونه آن جنگ‌های شمال و جنوب آمریکا است که در آن جنوب، مظهر جامعه فئودالی، در مقابل شمال، مظهر جامعه صنعتی متحمل شکست می‌شود.

توسط دیگری را قبول کند و یا اینکه دیگری را به ابژه خود تبدیل کند. آزادی که سارتر برای انسان در نظر می‌گیرد آزادی مطلق و فردی است که «دیگری» آن را محدود می‌کند (همان: ۲۵۹). در مقابل، سیمون دوبوار آزادی حقیقی^۱ را فراتر از مفهومی فردی تعریف می‌کند، بدین معنا که «لازمه آزادی انسان آزادی دیگران است و تنها آزادی دیگری می‌تواند باعث آزادی انسان شود. انسان به وجود انسان‌های آزاد دیگر درمقابل خود نیاز دارد» (de Beauvoir, 1944: 96). بدین ترتیب، سیمون دوبوار نگاه به «دیگری» را که سارتر آن را مبتنی بر خودمرکزی می‌داند، به نگاهی مبتنی بر «توجه به دیگری» تغییر می‌دهد. با این تغییر نگرش، سیمون دوبوار در مبحث اخلاق فلسفه اگزیستانسیالیسم سارتر را از بن بست می‌رهاند. به عبارت دیگر، در اینجا «خودمرکزگرایی» که در بخش عمده‌ای از اندیشه سارتر وجود دارد، او را در مبحث اخلاق در فلسفه اگزیستانسیالیسم - که فلسفه‌ای پدیدارشناسانه و ناشی از پارادایم مدرن است - به بن بست می‌رساند. سیمون دوبوار به یمن ایستمه مدرن «توجه به دیگری» بن بست فلسفی مزبور را رفع می‌کند. با مرور زندگینامه سارتر و دوبوار وجود تفاوت در ایستمه حاکم بر اندیشه آنها روشن تر می‌شود.

در دوران مدرن نیز، تأثیر تغییر پارادایم در سیر تحولی معیارهای نقد ادبی و ادبیات به مثابه نمودهایی از ایستمه غالب در جامعه به خوبی مشهود است. بدین ترتیب، تلقی (زیبایی) به عنوان مفهومی مطلق و ثابت در قرن نوزدهم میلادی مردود شناخته می‌شود. درحقیقت، تردید در درستی سنجش ارزش هنری آثار با معیارهای ثابت از قرن هجدهم میلادی با نقطه نظر موتسکیو^۲ در مورد تأثیر شرایط اقلیمی بر خلق آثار ادبی آغاز می‌شود، اما شکست واقعی اندیشه کلاسیسیسم در این مورد با نظریه مادام دو استال در اوایل قرن نوزدهم کلید می‌خورد. مادام دو استال نظرات خود در این خصوص را به ویژه در دو کتاب مطالعه مناسبات ادبیات با نهادهای اجتماع (Madame de Stael, 1800) و از آلمان (Madame de Stael, 1808) مطرح می‌کند. مطابق نظر او، ادبیات نمی‌تواند با معیارهای از پیش تعیین شده قضاوت شود، زیرا هر اثر ادبی در فرایند خلق

1. Liberte authentique.

2. Montesquieu.

خود، متأثر از عوامل گوناگونی است که تاکنون نادیده انگاشته شده است، از جمله شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی اقلیمی منطقه‌ای که خالق اثر در آن زندگی می‌کند و ارتباطات تنگاتنگی که اثر با نهادهای اجتماعی و آداب و رسوم مردم در جامعه دارد. توجه به شرایط خلق اثر و به رسمیت شناختن ویژگی‌های منحصر به فرد هر اثر در ارزیابی و نقد آن چیزی نیست به جز پیامد رسوخ و ویژگی پویایی و توجه به دیگری از طریق به رسمیت شناختن تفاوت‌ها. این اندیشه با ظهور رمانتیسم و سیطره تفکر مبتنی بر ارزش‌های آن از جمله توجه به فردیت و بیان احساسات فردی هنرمند، خلاقیت آزاد هنری به دور از تحمیل قاعده‌مندی‌های کلاسیسیسم به اندیشه غالب تبدیل می‌شود. پس از رمانتیسم، رئالیسم ظهور می‌کند تا اصل پویایی و توجه به دیگری را به گونه‌ای دیگر محقق سازد، چرا که آنچه در رئالیسم اهمیت می‌یابد دوری از تصاویر آرمانی از واقعیت و انعکاس درست و عینی واقعیت می‌باشد. از این رو، شخصیت‌های داستانی در آثار رئالیستی همچون آثار بالزاک، دیگر نه از میان قهرمانان همیشه پیروز و بی نقص، بلکه از دل آدم‌های معمولی انتخاب می‌شوند. این شخصیت‌ها در مسیر خود برای رسیدن به هدف همانند زندگی روزمره با شکست نیز مواجه می‌شوند و حتی در برخی موارد موفقیت‌هایی که کسب می‌کنند را نمی‌توان مدیون فضایل ایشان به‌شمار آورد. به‌عنوان مثال، قهرمان رمان پل آمی (Maupassant, 1885)، نوشته گئی دوموپاسان، برای تحقق جاه‌طلبی‌های خود از زن‌ها استفاده می‌کند؛ یا در رمان مادام‌بواری (Flaubert, 1857)، شخصیت اصلی داستان خوشبختی خود را به‌خاطر دنباله‌روی از هوس‌ها و رؤیای پردازی‌هایش از دست می‌دهد و سرانجام دست به خودکشی می‌زند.

با پیدایش ناتورالیسم، انعکاس برهنه واقعیت همراه با زوایای کریه و انزجار برانگیز آن در مرکز توجه قرار می‌گیرد. اما آنچه در این گرایش فکری جالب توجه است، تأثیری است که از تجربه‌گرایی علمی می‌پذیرد. از نظر امیل زولا، سردمدار ناتورالیسم، رمان باید نقش آزمایشگاهی را ایفا کند که به کمک آن بتوان رفتارهای انسانی را مورد مطالعه قرار داد. او در این مورد می‌گوید: «رمان تجربی نتیجه تحول علمی قرن است؛ این رمان در تکمیل فیزیولوژی می‌آید که مبتنی بر شیمی و فیزیک است؛ رمان تجربی مطالعه انسان طبیعی، تابع قوانین فیزیکی و شیمیایی و متأثر از محیط را جایگزین مطالعه

انسان انتزاعی و متافیزیک می‌کند. در یک کلمه، این رمان ادبیات عصر علمی است» (Zola, 1902: 22). زولا در مجموعه بیست جلدی رمان روگن ماکار (Zola, 1963)، زندگی چند نسل از یک خانواده را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه انسان مغلوب ویژگی‌های موروثی خود است. در تمامی قرن نوزدهم و همچنین در نیمه اول قرن بیستم میلادی که در آن ایستمه غالب توجه به دیگری و پویایی است، ادبیات دیگر برای طبقه حاکم نوشته نمی‌شود بلکه بر خلاف دوره‌های پیشین، در بسیاری از موارد، رذایل اخلاقی موجود در جامعه که غالباً مرتبط با طبقه اشراف دانسته می‌شدند از خلال آثار ادبی به نقد کشیده می‌شد. در این رابطه می‌توان به رمان ژرمنال (Zola, 2004) اثر زولا اشاره کرد که زندگی طبقه کارگر و محرومیت‌های اجتماعی که این طبقه متحمل می‌شدند را به تصویر می‌کشد. همچنین، موپاسان، به‌ویژه در مجموعه داستان‌های کوتاه خود، به نقد جامعه و به خصوص طبقه حاکم می‌پردازد. او در کتاب تپلی (Maupassant, 1879) ریا و تظاهر در میان طبقات اشرافی و تجار را در زمان جنگ با «پروس» هدف قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه شخصیت اصلی داستان که زنی بدکاره است در مواجهه با افسر دشمن به مراتب از حس وطن‌پرستی و صداقت بیشتری برخوردار است. نمونه بارز دیگر، مجموعه کمدی انسانی اثر بالزاک (Balzac: 1976) که متشکل از نود اثر است و در اکثر آن‌ها به نقد طبقه بورژوازی پرداخته می‌شود. این مجموعه که نگارش آن بیست و یک سال به طول می‌انجامد به حدی بر مطالعه لایه‌های مختلف اجتماع و نقد آن متمرکز است که در ابتدا نویسنده نام آن را مطالعات اجتماعی می‌گذارد. بالزاک معتقد است که همانند گونه‌های زیست‌شناختی جانوران، انسان‌ها نیز دارای گونه‌های مختلف اجتماعی می‌باشند که هر یک باید به‌مثابه تاریخ طبیعی نوع بشر به دقت مورد مطالعه قرار گیرد.

سیطره تفکر ناشی از تجربه‌گرایی علمی در رویکردهای نقد ادبی قرن نوزدهم نیز نمایان می‌شود. در این مورد می‌توان به شارل اگوستن سنت‌بوو^۱ و همچنین، هیپولیت تین^۲ اشاره کرد که سعی کردند شیوه‌های نقد مبتنی بر رویکرد علمی به ادبیات ارائه دهند.

1. Charles-Augustin Sainte-Beuve.

2. Hippolyte Taine.

سنت بوو همانند گیاه‌شناسان به توصیف و دسته‌بندی ویژگی‌های متون مورد مطالعه خود می‌پرداخت و اطلاعات بدست آمده را با زندگینامه نویسنده مطابقت می‌داد و تن برای مطالعه علمی آثار ادبی، بررسی تأثیر سه معیار اصلی در کیفیت ادبی اثر را پیشنهاد می‌کرد: نژاد خالق اثر، مکان و زمان خلق اثر. بدیهی است، در نظر گرفتن تأثیر این سه عامل بر اثر ادبی، نگاه کلی‌نگرانه به آثار را محکوم می‌کند و کیفیت هر اثر را وابسته به شرایط خلق آن می‌داند. اما تسلط نگرش علمی به ادبیات با گوستاو لانسون بود که به اوج خود رسید و جهانی شد. او با ترویج «تاریخ ادبی» به‌عنوان رویکردی عینی و علمی به ادبیات، این نگرش را به نگرش غالب در تدریس دانشگاهی ادبیات تبدیل کرد (Lanson, 1910: 391). پذیرش این نگرش، اذعان به تأثیر شرایط محیطی و فرادبی بر ادبیات است. بدین ترتیب، ارزیابی هر اثر به‌صورت نسبی و با در نظر گرفتن شرایط خلق اثر صورت می‌گیرد، آثار با معیارهای کیفی بیرونی و مطلق سنجیده نمی‌شوند و ویژگی‌های منحصربه‌فرد هر اثر در نظر گرفته می‌شود.

تسلط اندیشه مبتنی بر توجه به دیگری و پویایی در ادبیات مرهون نظریات علمی دیگر در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم میلادی نیز است. از میان تأثیرگذارترین این نظریه‌ها می‌توان به نظریات فروید، مارکس و پاولوف اشاره کرد (Sarraute, 1956: 16). آنچه این سه نظریه، علی‌رغم تفاوت‌های موجود، به‌طور مشترک به آن اذعان دارند راندن انسان از جایگاه حاکمیت بر خود و دنیا است. چراکه از نظر فروید، علت رفتار انسان را باید در غریزه جنسی و ناخودآگاه او جستجو کرد؛ از نظر مارکس، اقتصاد زیربنایی است که انسان را به سمت و سویی خاص هدایت می‌کند و از نظر پاولف، این واکنش مکانیکی انسان به محرکات بیرونی و فرایند شرطی شدن ارگانیسم است که تعیین‌کننده رفتار انسان است. آنچه از هر سه نظریه برمی‌آید، کم‌رنگ شدن اختیار انسان و تشدید نقش عوامل محیطی و به‌خصوص فیزیولوژیک در رفتار است. انعکاس این تغییر نگرش در ادبیات به بی‌اعتمادی به توانایی نویسنده در شناخت درونی انسان و کوچک و بی‌فایده شمردن توصیفات روان‌شناختی منجر می‌شود. توهم تحلیل روان‌شناختی شخصیت جای خود را به یقینی می‌دهد که از توصیف بیرونی قهرمان و موقعیتی که در آن قرار گرفته حاصل می‌شود (همان). این تحول به‌خوبی در رمان‌های

کافکا نمایان است و نشان می‌دهد که چگونه اصول علمی جدید می‌توانند به تغییر نگرش معرفت‌شناختی و ایستمه حاکم بر یک دوره بینجامد؛ به عبارت دیگر، فرض اساسی در این سه نظریه متأثر شدن انسان از محیط است. این تأثیرپذیری به انسان خاصیت دینامیکی یا تغییرپذیری می‌دهد که با ایستایی و خودمرکزی در تضاد است.

۵-۱-۳- دوران پسامدرن

قرن بیستم میلادی با نظریه کوانتومی شروع می‌شود. یکی از مهم‌ترین تعابیر این نظریه بستگی واقعیت خارجی به ناظر است. به بیان بوهر، نباید این گونه تصور شود که سیستم‌های کوانتومی خواصی ذاتی، انفرادی و مستقل از چینش آزمایشگاهی دارند (d'Espagnat, 1999: 251). این سخن بدین معناست که ابزار اندازه‌گیری در به وجود آمدن واقعیت فیزیکی تأثیرگذار است، یعنی قبل از اندازه‌گیری نمی‌توان خاصیتی معینی (معلوم یا نامعلوم) برای جسم میکروسکوپی در نظر گرفت، خاصیت جسم بعد از اندازه‌گیری و بر اثر تعامل جسم با ابزار اندازه‌گیری تعریف می‌شود. در این رابطه، هایزنبرگ بیان می‌کند که «اگر ما بخواهیم آنچه در رویدادهای اتمی اتفاق می‌افتد را توصیف کنیم، در واقع، کلمه اتفاق می‌افتد فقط در مشاهده به کار برده می‌شود، نه در وضعیت بین دو مشاهده. این [کلمه] به عمل مادی و نه ذهنی اندازه‌گیری اطلاق می‌شود و می‌توان گفت که گذار از ممکن به واقعیت در همان لحظه‌ای روی می‌دهد که تعامل سیستم با دستگاه اندازه‌گیری و بنابراین با باقی جهان اتفاق می‌افتد» (Heisenberg, 1958: 54).

نکته دیگر اینکه در فیزیک، اصل علیت به مفهوم پیش‌بینی‌پذیری است یعنی اگر حال سیستم معلوم باشد، می‌توان آینده آن را توسط قوانین طبیعی پیش‌بینی کرد (Popper, 1988: 31). از این رو، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به مفهوم پیش‌بینی‌ناپذیری و عدم یقین نسبت به حالت آینده سیستم است؛ بنابراین، واژگانی همچون ساختار، معنا و اندیشه در تحول کوانتومی مشمول عدم یقین می‌شوند و معانی متفاوتی می‌پذیرند به گونه‌ای که دریدا می‌گوید: «به نوعی، «اندیشه» دارای هیچ معنایی نیست» (Derrida, 1972: 66-67). پس در عصر کوانتومی، بنیان ارزش‌گذاری سنتی با

شالوده‌شکنی پسا ساختارگرایان فرومی‌باشد و اصل عدم قطعیت در فیزیک منجر به حاکمیت اصل حقیقت متکثر در اندیشه معاصر می‌شود. این تحول بنیادین در ادبیات نیز، به‌عنوان یکی از مظاهر تجلی ایستمه، به‌خوبی مشهود است. آنچه در ادبیات این دوره مهم است، دیگر نه توصیف روان‌شناختی قهرمان است و نه روایت موقعیتی که شخصیت در آن قرار دارد، چراکه در هر یک از این حالات، واقعیت عرضه‌شده به خواننده متعلق به نویسنده و دریافت او از دنیا است. با «مرگ مؤلف» و «خواننده محوری» معانی متعددی برای یک متن مشروع شناخته می‌شود. شخصیت در «رمان نو» کالبد‌زدایی می‌شود. هرگونه توصیف بیرونی شخصیت، از جمله لباس، صورت، بدن و روابط اجتماعی او غیرضروری بوده و حتی به تعبیر ناتالی ساروت به واقع‌نمایی رمان خدشه وارد می‌کند (Jefferson, 2004: 82). اطلاعات مربوط به هویت، گذشته و حتی نام شخصیت به‌اندازه‌ای ارائه می‌شود که به تداعی هیچ مرجع بیرونی نینجامد. هدف از نگارش رمان تأمل در حالات درونی گذرا و ناشناخته‌ای است که منشأ گفتار و اعمال انسان تلقی می‌شوند. آنچه در این تحول حائز اهمیت است این است که جستجوی حقیقت به خواننده واگذار می‌شود، خواننده‌ای که بعد از این در تولید معنا با نویسنده سهیم است. همچنان‌که در تعبیری از نظریه کوانتومی، واقعیت خارجی به مشاهده ناظر بستگی دارد، معنای متن نیز به خواننده وابسته است. بدیهی است در چنین چشم‌اندازی، هرگونه ادعای وحدت معنا با تردید روبرو است.

بدین ترتیب در ادبیات، تناقض، دیگراندیشی، روان‌گسیختگی، ابهام و دوگانگی چه در پردازش عنصر شخصیت و چه در محتوای داستانی اثر به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی آثار پست‌مدرن به‌شمار می‌روند (Hassan, 1987: 92-93). این ویژگی‌ها قهرمان‌ها را به‌ضد قهرمان تبدیل می‌کنند و موجب‌واسازی آنچه که تا کنون ارزش پنداشته شده است می‌گردند. هم‌ذات‌پنداری در داستان پسامدرن رخ نمی‌دهد؛ پایان داستان باز است و پیچیدگی‌ها و بُعد معماگونه روایت خواننده را با برداشت‌های چندگانه از یک متن روبرو می‌سازد. از رمان صورت‌جلسه اثر لوکلزیو (Le Clezio, 1963)، نویسنده معاصر فرانسوی، می‌توان به‌عنوان نمونه بارزی از این‌گونه آثار نام برد. در این رمان، آدم، شخصیت اصلی داستان که نمی‌داند از سربازخانه گریخته است و یا از آسایشگاه

روانی، فردی مردم‌گریز است. او برای پنهان ماندن از مردم خانه‌ای را بدون اجازه صاحبان آن اشغال می‌کند، برای گذران زندگی دست به دزدی می‌زند و از خشونت و تجاوز به عنف‌آبایی ندارد. همچنین، از نگاه شخصیت‌های دیگر داستانی، او مبتلا به ناهنجاری‌های جدی روانی است. اما، در طول داستان سعی در شناخت حقیقت وجودی نوع بشر دارد، به روزمرگی اکتفا نمی‌کند و در فرایندی خودشناسانه سعی می‌کند به هستی جاری در کیهان و در سطوح دیگر وجود از جمله گیاهان و حیوانات پیوندد. تک‌گویی‌ها و گفتگوهای او با سایر شخصیت‌ها معانی عمیق فلسفی در بردارند. استفاده از خلسه و جایگزین کردن حواس پنجگانه به جای تعقل از جمله راه‌هایی است که او برای پرده برداشتن از حقیقت وجود و تجربه‌ی هستی‌یگانه جاری در همه اجزای طبیعت پیشنهاد می‌کند. اما آدام نمونه‌ای از تمام انسان‌هایی است که درحال گذار از دوره مدرن هستند، از زندگی روزمره دنیای شهری خسته شده‌اند و به دنبال کشف حقیقت به طبیعت پناه می‌برند. عملکرد آدام، رفتار یک شورشی را به تصویر می‌کشد که از ارزش‌های مستولی بر دنیای مدرن می‌گریزد و دیگر نمی‌خواهد مطابق هنجارهای جامعه رفتار کند. روان‌پریش بودن و هم‌زمان، حقیقت‌جو بودن آدام تمامی کلیشه‌های موجود را در ذهن خواننده درهم می‌شکند و به او اجازه می‌دهد تا بدون هیچ پیش‌داوری به بازآفرینی ارزش‌ها پردازد، همان‌گونه که در جامعه پست‌مدرن انتظار می‌رود که تلقی اصل عدم قطعیت چنین چالش‌های فکری را در انسان به وجود آورد و تعامل او با جامعه را دگرگون سازد.

یکی دیگر از ره‌آوردهای فناوری‌های کوانتومی، القای نگرشی متفاوت به واقعیت است که از آن به واقعیت مجازی تعبیر می‌شود. امروزه دنیای مجازی در ذهن انسان با استفاده از رسانه‌ها، بازی‌های کامپیوتری، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در حال شکل‌گیری است که البته تأثیرات آن در سال‌های آینده با وجود پیشرفت روزافزون فناوری بیشتر هم خواهد شد. این پارادایم به تدریج مفهوم «اجتماع» و «فرهنگ» بومی را از بین خواهد برد. فصل مشترک این ابزار درهم‌آمیختن تخیل با واقعیت است. به‌عنوان مثال، در بازی کامپیوتری، «قتل» امری بسیار سهل و بدون هزینه است؛ یا در شبکه‌های اجتماعی می‌توان هویتی را به راحتی جعل کرد یا با افرادی مرتبط و هم

سخن شد که در اجتماعی که فرد در آن زندگی می‌کند مشابه آن‌ها وجود ندارند. ترکیب نامتعادل واقعیت و تخیل هم به نوعی منجر به دوگانگی شخصیتی و در نهایت از خودبیگانگی در فرد و در بُعد اجتماعی ایجاد و پذیرش دنیایی توهمی و خارج از جامعه زیستی انسان است.

۵-۲- بروز ناسازگاری ناشی از التقاط اپیستمه و پارادایم

در بحث «التقاط اپیستمه و پارادایم» ابتدا لازم است در مورد معنای «التقاط» توضیح داده شود. «التقاط» از ریشه «لقط» است که به معنی به دست آوردن یا چیدن چیزی از زمین است. اصل در التقاط به دست آوردن چیزی بدون توجه و اعتنا کردن است (مصطفوی، ج ۱۰: ۲۲۲). از قول ابن‌عرفه آمده است که «التقاط» به دست آوردن بدون طلب و قصد کردن است، (طریحی، ج ۴: ۲۷۱)؛ بنابراین، منظور از عبارت «التقاط اپیستمه و پارادایم»، دریافتی است که بر اثر امتزاج هم‌زمان اپیستمه و پارادایم در اندیشه بدون قصد و طلب کردن حاصل می‌شود و ممکن است انسان به آن آگاه نباشد.

فرض بر این است که هیچ اپیستمه و پارادایمی به خودی خود خوب یا بد نیست. بر این اساس، اپیستمه‌های «خودمرکزی» و «توجه به دیگری» فارغ از هرگونه ارزش‌گذاری در نظر گرفته می‌شوند؛ همچنان که در دوران باستان، با «اپیستمه خودمرکزی» انسان‌های خوب و نیکوکار وجود داشته‌اند. کانت اذعان دارد که خودخواهی مقدم بر قانون اخلاقی است و اگر توسط قانون اخلاقی کنترل شود به خود دوستی عقلانی تبدیل می‌شود و مذموم نیست (کانت، ۱۳۹۲: ۱۲۳). یکی از همین قوانین اخلاقی «ریاضت»^۱ است. در اپیستمه مدرن، قانون شهروندی براساس «توجه به دیگری» بنیان نهاده شده است و به انسان آزادی مشروط می‌دهد. از این‌رو، «لذت طلبی مشروط» جایگزین ریاضت می‌شود. در حالی که از التقاط «لذت طلبی مشروط» و «خودمرکزی» خودخواهی، لذت‌جویی و آزادی مطلق حاصل می‌شود. در واقع، دو خاستگاه برای اپیستمه یا پارادایم می‌توان در نظر گرفت که یکی «فرد» و دیگری «اجتماع» است. در مورد خاستگاه فردی اپیستمه باید بدین‌نکته توجه داشت که

1. Asceticism.

ممکن است یک ایستمه (مثلاً خودمرکزگرایی) فقط بخشی از رفتار فرد را تحت تأثیر قرار دهد، در حالی که رفتارهای دیگر او متأثر از ایستمه دیگری (برای مثال توجه به دیگری) باشد. بنابراین، در شخصیت افراد طیفی از خصوصیات بعضاً متناقض هم وجود دارد.

همچنین، رفتارهای مبتنی بر یک ایستمه در صورتی تبدیل به هنجار می‌شوند که تعداد افراد دارای این چارچوب فکری غالب مردم را تشکیل دهند، در غیر این صورت این رفتارها ناهنجاری تلقی می‌شوند. بنابراین، رفتار ناشی از ایستمه جدید در ابتدای بروز آن به صورت یک ناهنجاری اجتماعی نمود می‌کند؛ اما به تدریج و با اقبال مردم به آن از شکل رفتار ناهنجار خارج می‌شود و به صورت رفتاری هنجار در می‌آید و از این زمان است که رفتار افراد بر مبنای ایستمه قدیم به عنوان رفتار ناهنجار نمود پیدا می‌کند. میشل فوکو در کتاب تاریخ جنون خود نشان می‌دهد که یکی از دلایل دیوانه خطاب شدن دیوانگان کم بودن تعداد آنها نسبت به افراد سالم است. به زعم او یکی از دلایل پیدایش تیمارستان‌ها جداسازی دیوانگان از جامعه، صرفاً به دلیل «تفاوت» آنها با هنجارهای تعیین شده توسط افراد سالم است (Foucault, 1972: 268)؛ او نشان می‌دهد که تشخیص دیوانگان برای محبوس کردن آنان در تیمارستان «نه براساس نظر پزشکان، بلکه براساس قضاوت فی‌البداهه و جمعی افراد سالم صورت می‌گرفته است» (همان). همان گونه که در سطور قبل بیان شد، آنچه منجر به ایجاد معضل فرهنگی می‌شود، تضاد میان ایستمه‌های موجود در یک فرهنگ در نتیجه ورود پارادایم‌های جدیدی اتفاق می‌افتد که هنوز تبدیل به ایستمه نشده‌اند. بروز تضاد بین ایستمه و پارادایم گاه می‌تواند منجر به فروپاشی یک تمدن گردد. ادوارد هالت کار^۱ علت افول یک تمدن را وقتی که به اوج خود می‌رسد این چنین عنوان می‌کند که آن تمدن «چنان عمیقاً از سنن، علایق و ایدئولوژی‌های عصر پیشین اشباع است که نمی‌تواند خود را با خواست‌ها و اوضاع و احوال دوره بعد تطبیق بدهد» (کار، ۱۳۸۷: ۱۶۲). بیان او به نوعی به مرحله متأخر التقاط ایستمه و پارادایم اشاره دارد. از آنجا که در حقیقت خاستگاه ایستمه و پارادایم فرد است، التقاط آنها در ذهن هر فرد می‌تواند منجر به از خودیگانگی شود.

1. Edward Hallett Carr.

تعارض میان مبانی فکری متضاد و دشواری جایگزینی یک ایستمه گاه باعث می‌شود که یک جامعه و فرهنگ خاص گرایش شدیدی به حفظ ایستمه اولیه خود داشته باشد. در این رابطه، ادوارد کار از لیند نقل می‌کند که همان‌گونه که «اشخاص سالمند غالباً به گذشته، به زمان شباب و نیرومندی خود گرایش دارند و در برابر تهدید آینده مقاومت می‌ورزند. همین‌طور ممکن است که تمامی یک فرهنگ در مراحل مقدم از دست دادن نسبی قدرت و فروپاشی، زندگی حال را به رخوت بگذرانند و گرایشی بارز به عصر طلایی ازدست رفته داشته باشد» (همان، به نقل از Lynd, 1939: 88). در بخش بعد، از خودبیگانگی به عنوان یکی از پیامدهای التقاط ایستمه و پارادایم در فرد مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵-۳- از خودبیگانگی ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم

برای «از خودبیگانگی» دو نوع مختلف می‌توان در نظر گرفت و به تعریف آن پرداخت. نوع اول، ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم است و به سبب تفاوت بین «نمود» و «بود» (خودواقعی) در انسان به وجود می‌آید. نوع دوم، بر اثر «خود» را در آینه «دیگری» دیدن به وجود می‌آید. در نوع اول، «از خودبیگانگی» ناشی از دوگانگی شخصیتی است که بر اثر تضاد بین ایستمه و پارادایمی که در ضمیر هر پدیده تمدنی نهفته است به وجود می‌آید، چرا که استفاده از آن پدیده تمدنی به نوعی نمود آن فرهنگ است. برای مثال، در گذشته تحصیل علم یک فضیلت بوده است و در قبال تحصیل آن هیچ‌گونه مدرکی اعطا نمی‌شد. در تمدن جدید، علم جنبه «کارکردی»^۱ پیدا کرده است و «متخصص» جایگزین «عالِم» شده است و مدرکی اعطا می‌شود که کارکرد آن کاربایی است. نتیجه التقاط این دو مفهوم، معادل دانستن «مدرک» با «فضیلت» است. از این رو، هرچه شکاف بین «نمود» (چهره‌ای که فرد از خود به دیگران نشان می‌دهد) و «بود» (خودواقعی) بیشتر می‌شود، دوگانگی شخصیتی فرد بیشتر می‌شود. رفتار چنین فردی دیگر با نهاد او سازگار نیست، او از خودواقعی خود دور می‌شود و دچار «از خودبیگانگی» می‌شود.

1. Performative.

پل ریکور در پدیدارشناسی «هرمنوتیک خود»، دو نوع «دیگری» را مد نظر قرار می‌دهد: «دیگری در روابط بین فردی و دیگری به‌عنوان جزئی از نهادهای اجتماعی» (Ricoeur, 1995: 80). او در توضیح عنوان کتاب خود همانند دیگری بیان می‌کند که کلمهٔ همانند «نه‌تنها به مقایسهٔ خود^۱ با دیگری دلالت دارد بلکه به مفهوم خود به‌مثابهٔ دیگری نیز است» (Ricoeur, 1990: 14). ریکور معتقد است در مقولهٔ «هرمنوتیک خود» نه‌تنها باید به دیالکتیک میان خود و غیر خود توجه کرد، بلکه باید ارتباط میان «خودمتغیر»^۲ و «خودیکسان»^۳ را نیز مورد توجه قرار داد (همان: ۲۸). از نظر او من‌اندیشمند (کوژیتو) با من‌تحلیل‌گر متفاوت است، چرا که برای شناخت بهتر «خود» باید از اندیشیدن فاصله گرفت تا بتوان خود اندیشمند را به‌عنوان اُبژه مورد تحلیل و کنکاش قرار داد (همان).

این امر نشان‌دهندهٔ تأثیر پارادایم تجربه‌گرایی است، زیرا هنگامی که ذهنیت انسان تجربه‌گرا می‌شود به مشاهده اصالت می‌دهد. از این جهت، انسان برای فهم «خود» به مشاهدهٔ رفتارش می‌پردازد و به‌نوعی، اُبژهٔ خود می‌شود؛ اما از آنجایی که ادراک انسان از اشیا بر مبنای درک تفاوت آنها است، انسان به‌تنهایی نمی‌تواند به ادراکی از شیئی برسد، بدون اینکه آن را با اشیا دیگر مقایسه کند؛ بنابراین، در فهم و درک «خود»، انسان به دنبال مشاهدهٔ رفتار خود و مقایسهٔ آن با رفتار دیگری است. درحقیقت، بخشی از «خود» فرد همیشه معطوف به دیگری است. از این رو، در مطالعات پدیدارشناسانه، وجود «دیگری» اجتناب‌ناپذیر است؛ بنابراین در «پدیدارشناسی خود»، هنگامی که «خودیکسان» به نقد و داوری «خودمتغیر» پردازد مشکل هویتی به‌وجود نمی‌آید؛ اما در مقابل، وقتی «خودمتغیر»، «خودیکسان» را اُبژه می‌کند و مورد داوری قرار می‌دهد به تدریج «ازخودبیگانگی» به‌وجود می‌آید، چرا که در این حالت، بخشی از خود که

۱. ریکور خود (soi) را در جایگاهی ایستمه‌ای و هستی‌شناختی در نظر گرفته است که حتی فراتر از کوژیتو و آنتی کوژیتو است (Ricoeur, 1990: 27).

۲. «خودمتغیر» (ipséité) نزد ریکور به معنی آن بخش از هویت انسان است که درگذر زمان و در نتیجهٔ تعاملات بین فردی دستخوش تغییر می‌شود.

۳. «خودیکسان» (mémété) از نظر ریکور آن بخش از هویت انسان است که در نگاه او به گذشته و در خاطرات او همواره بدون تغییر باقی مانده است.

نقش منتقد را به عهده می‌گیرد خودمتغیر است که دائماً به سمت «غیرخود» گرایش دارد. این مورد داوری قرار دادن «خودیکسان» ممکن است بر اثر «التقاط ایستمه و پارادایم» یا در نوع دوم از خودیبیگانگی به واسطه قیاس با «دیگری» به وجود آید و منجر به «ازخودیبیگانگی» شود که در این صورت، به علت تضاد اندیشه‌ای ناشی از التقاط چارچوب فکری مبتنی بر «خودمرکزی» با تفکر مبتنی بر «توجه به دیگری» به وجود می‌آید.

نوع دوم از خودیبیگانگی، به عبارت دیگر از خود بیرون آمدن و خود را در قالب دیگری دیدن در کتاب بیگانه، اثر معروف کامو، نیز به نوعی دیگر نشان داده شده است. در این اثر، انسان به طور مدام، آگاهانه یا ناآگاهانه، به دنبال توضیح عقلانی رفتار خود است. روایت زندگی مورسو^۱، شخصیت اصلی داستان، از زبان خود همچون روایت «غیرخود» از «خود» صورت می‌پذیرد، «خود»ی که به مانند فرد دیگر فقط از بیرون قابل مشاهده است. بدین ترتیب، زمانی که روایتگر «او» است به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار «من» است (Tachibana: 1978). شخصیت داستان کامو بیش از آنکه با دنیا بیگانه باشد، با خود بیگانه است. عدم توجه عقلانی رفتار مورسو بیش از هر چیز گویای شکست او در برقراری ارتباطی منسجم، از طرف دیگر، میان خودیکسان و خودمتغیر او و از طرف دیگر، میان خودمتغیر او و دیگری است. مفهوم پوچی^۲ کامو در چنین چشم‌اندازی شکل می‌گیرد. این نوع از خودیبیگانگی که منشأ آن ایستمه مدرن (توجه به دیگری) است با محور قرار دادن دیگری و رها کردن «خودمتغیر» به وجود می‌آید.

همان گونه که شرح داده شد، اختلاط مادی گرایی با ازخودیبیگانگی (نوع اول) ناشی از تضاد اندیشه‌ای منجر به تخلفات قانونی و اعمال ضد اخلاقی می‌شود. در حالی که اختلاط نوع دوم از خودیبیگانگی، که در شخصیت مورسو مطرح شد، با مادی گرایی منجر به پوچی می‌شود.

1. Meursault.

2. Absurdite.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که «معضل فرهنگی» چیست و چگونه از تضاد یا تناقضی درون فرهنگی از التقاط پارادایم و ایستمه در اجتماع به وجود می‌آید، از این رو، با مسأله فرهنگی که از تقابل دو فرهنگ به وجود می‌آید، متفاوت است. همچنین نشان داده شد که «معضل فرهنگی» امری اجتناب‌ناپذیر است و جامعه همواره با ناهنجاری‌های ناشی از آن مواجه است. در بیان مظاهر معضل فرهنگی نشان داده شد که تناقض ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم نه تنها به از خودیگانگی فردی و ناهنجاری اجتماعی می‌انجامد، بلکه در حوزه اندیشه نیز باعث گمراهی اندیشمند می‌شود، همان گونه که در مورد بن‌بست اخلاق در نظریه اگزستانسیالیسم سارتر ملاحظه شد. گمراهی اندیشه‌ای در سیاست‌گذاری‌ها نیز تأثیرگذار است و منجر به حصول نتایج نامطلوبی در جامعه می‌شود. به نظر می‌رسد، اولین گام در پیشگیری از آسیب ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم در فرایند اندیشه، آگاهی به وجود این التقاط و امکان به وجود آمدن تناقض ناشی از آن است. با توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، لازمه کم کردن معضلات فرهنگی ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم توجه به مخاطب، برآورد ظرفیت‌های اجتماع، تمایزهای اجتماعی و واکنش‌ها در مقابل ورود ابزار تمدنی جدید است؛ زیرا ممکن است تحقق ایده یا سیاستی برای یک جامعه نتایج خوبی به همراه داشته باشد در حالی که برای جامعه دیگر نامناسب باشد.

در دوران حاضر، ظهور پارادایم «واقعیت مجازی» ناشی از نظریه کوانتوم معضل فرهنگی‌ای را به تدریج با تبدیل مفاهیم «جامعه» و «فرهنگ بومی» به ترتیب به ایستمه‌های جدید «دهکده جهانی» و «فرهنگ جهانی» به وجود می‌آورد. زیرا در دنیای مجازی، همه رفتارها یا باورها می‌توانند یکسان شوند، امری که با توجه به باورها و ایستمه‌های ملل گوناگون در خارج از دنیای مجازی امکان‌ناپذیر است. از این رو، ملاحظه می‌شود که سازمان‌های بین‌المللی جهانی‌سازی و چندفرهنگ‌گرایی را با محوریت غرب و اومانیسم تبلیغ می‌کنند و آموزش می‌دهند زیرا بنیاد این سازمان‌ها ایستمه‌های غربی است.

همچنین به عنوان مظهری دیگر از معضل فرهنگی، می‌توان علت برخی از تضادها در رفتار افراد جامعه به خصوص برخی از تحصیل‌کردگان دانشگاه را دریافت. در این مورد، تعارضات رفتاری ناشی از پارادایم‌های اومانستی موجود در کتب درسی دانشگاهی است که با باورهای خداپاورانه اجتماعی در تضاد هستند. با توجه به اهمیت این مسأله، نیاز به انجام تحقیقات وسیع توسط اندیشمندان بومی در این زمینه احساس می‌شود. تبیین فلسفی معضل فرهنگی در این مقاله می‌تواند گام کوچکی در این مسیر باشد.

کتاب‌نامه

۱. برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه ح. اسدپور پیرانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۲. بوردیو، پیر، تمایز، ترجمه ح. چاوشیان، چاپ دوم، تهران، ثالث، ۱۳۹۱.
۳. جعفری، محمدتقی، فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
۴. جمعی از نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنفکری تا پسا مدرنیته، پژوهش، مایکل، تدوین و پژوهش، یزدانجو، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۵. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
۶. کار، ائ ایچ، تاریخ چیست؟، مترجم، ح. کامشاد، چاپ ششم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
۷. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، مترجم، م. ادیب سلطانی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۸. همو، نقد عقل عملی، مترجم، ا. رحمتی، چاپ چهارم، تهران، سوفیا، ۱۳۹۲.
۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۰. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، فنومنولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)، مترجم، ز. جلی، چاپ سوم، تهران، شفیعی، ۱۳۸۹.

11. Aristote. [335 av. JC], Poétique (trad. J. Hardy). Paris: Gallimard .2013.
12. Aristotle. Metaphysics. (W. D. Ross, Trans.) Oxford: Clarendon Press .1924.
13. Aristotle. Aristotle: The Complete Works of Aristotle. (J. Barnes, Ed. , & R. P. Gaye, Trans.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press .1996.
14. Balzac, H. [1829-1850]. Comedie humaine. Paris: Gallimard .1976.
15. Benac, H. Guide des idees litteraires. Paris: Hachette .1988.
16. Berger, K. The Developing Person: Through the Life Span. New York: Worth Publishers .2008.
17. Busacchi, V. "Entre narration et action: Hermeneutique et reconstruction therapeutique de l'identite. " Etudes Ricœuriennes / Ricœur Studies, 1, 21-33 . 2010.

18. Camus, A. *L'Etranger*. Paris: Gallimard .1942.
19. Chomsky, N. , and Foucault, M. *The Noam Chomsky and Michel Foucault Debate on Human Nature*. London: The New Press .2006.
20. Corneille, P.[1637]. *Le Cid*. Paris: Librairie Larousse .1970.
21. Crozier-De Rosa, S. *A novel approach to history: arnold bennett, marie corelli and the interior lives of single middle-class women, England, 1880-1914*, (PhD. Thesis). University of Wollongong, Department of History. Gwynneville: University of Wollongong .2003.
22. De Beauvoir, S. *Pyrrhus et Cineas*. Paris: Gallimard .1944.
23. Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Edition du Seuil .1967.
24. Derrida, J. *De La Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit .1974.
25. d'Espagnat, B. *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics* (2nd Ed. ed.). Reading, Massachusetts: Perseus Books Publishing .1999.
26. Einstein A. , P. B. May). "Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?" *Physical Review*, 47, 777 .1935.
27. Flaubert, G. *Madame Bovary, Moeurs de Province*. Paris: Michel Levy Frères . 1857.
28. Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard .1966.
29. Foucault, M. *Histoire de la Folie à l'age classique*. Paris: Editions Gallimard .1972.
30. Foucault-Preti. *Les problèmes de la culture, Un debat Foucault-Preti*. II Bimestre, 2 .1972.
31. Habermas J. *Le discours philosophique de la modernite*. Paris: Gallimard .1988.
32. Hassan, I. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press .1987.
33. Heisenberg, W. *Physics and Philosophy*. New York: Harper .1958.
34. Jefferson, Ann. *Nathalie Sarraute, Fiction and Theory: Questions of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press .2004.
35. Juignet, P. "Michel Foucault et le concept d'epistemè," retrieved from philosophie, science et societe [en ligne]: <http://www.philosciences.com/Pss/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique/10-michel-foucault-episteme>.2015.
36. Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions* (Third Edition ed.). Chicago: The University of Chicago Press .1996.
37. Lanson, G. "La methode de l'histoire litteraire", *Revue du Mois*, 385-413 .1910.
38. Le Clezio, J. M. G. *Le Procès-verbal*. Paris: Gallimard .1963.
39. Leibniz, G. *Philosophical essays*. (R. A. Garber, Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc .1989.

40. Lynd, R. Knowledge for What: The Place of Social Science in American Culture. Princeton: Princeton Legacy Library .1939.
41. Maupassant, G. Boule de Suif. Paris: Charpentier .1879.
42. Maupassant, G. Bel-Ami. Paris: Ollendorff .1885.
43. Noro, P. The Influence and Power of Visual Media on Adolescents and The Need for School-Based Mediacal Literacy Instruction, (Thesis). University of Pittsburgh, School of Education. Pittsburgh: University of Pittsburgh .2009.
44. Piaget, J. Structuralism. (C. Maschler, Trans.) new York: Basic Books .1970.
45. Popper, K. The Open Universe: An Argument for Indeterminism. London: Cambridge University Press .1988.
46. Ricoeur, P. Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press .1976.
47. Ricoeur, P. Soi-meme Comme un Autre. Paris: Edition du Seuil .1990.
48. Ricoeur, P. Reflexion Faite. Paris: Esprit .1995.
49. Rousseau, J. -J. Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique. Paris: Mozambook .2001.
50. Rousseau, J. -J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes. Chicoutimi: Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Universite du Quebec à Chicoutimi .2002.
51. Sarraute, N. L'ère du soupçon. Paris: Gallimard .1956.
52. Sartre, J. -P. L'Etre et le Neant. Paris: Gallimard .1943.
53. Sartre, J. -P. Huis Clos. Paris: Gallimard .1947.
54. Scudery, M. Clelie, histoire romaine. Paris: Augustin Courbe .(1654-1660).
55. Tachibana, K. Analyse formelle du recit dans L'Etranger d'Albert Camus. Gallia, 17, 29-39 .1978.
56. Todorov, T. The Conquest of America: The Question of the Other. New York: Harper and Row .1984.
57. Zola, E. [1885]. Germinal. Paris: Gallimard .2004.
58. Zola, E. Le Roman experimental. Paris: Charpentier .1902.
59. Zola, E. [1870-1893]. Les Rougon-Macquart. Paris: Gallimard1961. .

