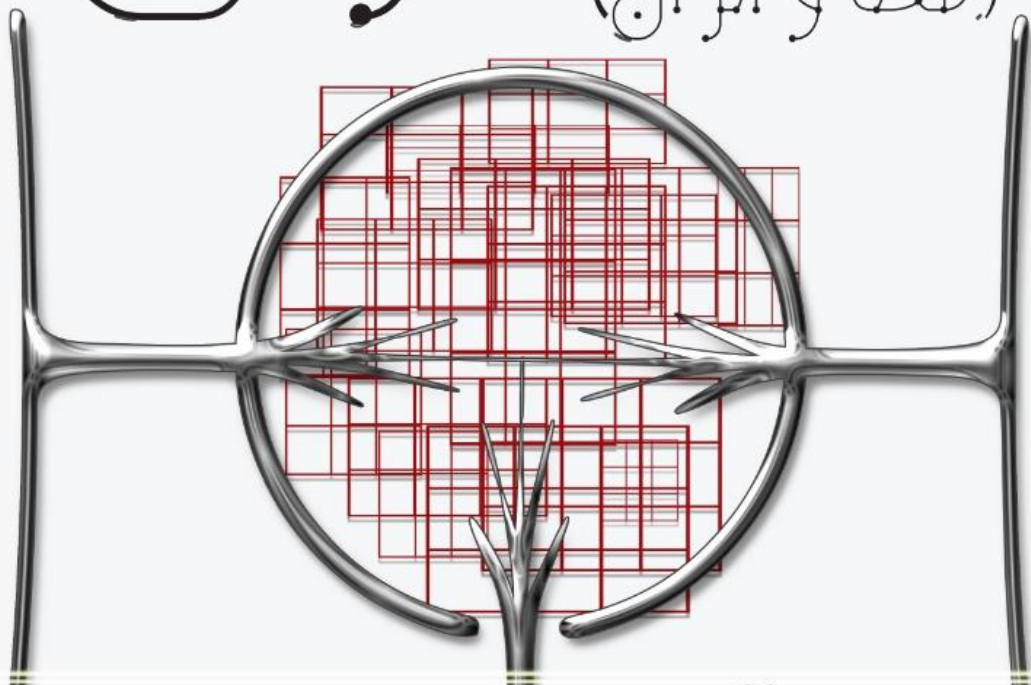


نهاد گرایی (معنا و اثر آن)



آلفرد نورث وایتهد

ترجمه: نیما حیاتی مهر



نشر شدت
Sheddatt.com

سرشناسه: Alfred North Whitehead آلفرد نورث وایتهد، ۱۸۶۱ - ۱۹۴۷ م.
عنوان و نام پدیدآور: نمادگرایی: معنا و اثر آن / آلفرد نورث وایتهد؛ برگردان نیما حیاتی مهر.
مشخصات نشر: تهران: نشر شدت، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری: ۱۰۵ ص؛ ۵/۱۴×۱/۵ س م.
شابک: ۷۰۰۰۰۰ ریال ۹۷۸-۶۰۰-۴-۸۳۸۲-۱
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی Symbolism: Its Meaning and Effect
شناسه افزوده: حیاتی مهر، نیما، ۱۳۶۴، - مترجم

کلیه حقوق این اثر متعلق به نشر شدت می‌باشد
و هرگونه انتشار و توزیع آن به هر نحو پیگرد قانونی دارد

جهت مشاهده و سفارش سایر کتاب‌های نشر شدت به آدرس زیر مراجعه نمایید:

Sheddat.com



نشر شدت
Sheddat.com

نمادگرایی: معنا و اثر آن / آلفرد نورث وایتهد

ترجمه و ویرایش از نیما حیاتی مهر

طرح جلد از رانوسا عجمی

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۸۳۸۲-۱



نشر شدت
Sheddat.com

پیشکش به ماکس اشتیرنر

پیش‌گفتار.....	۳
فصل اول.....	۴
۱- انواع نمادگرایی.....	۴
۲- نمادگرایی و ادراک.....	۶
۳- درباره‌ی روش‌شناسی.....	۹
۴- خطاپذیر بودن نمادگرایی.....	۱۱
۵- تعریف نمادگرایی.....	۱۳
۶- تجربه به عنوان فعالیت.....	۱۵
۷- زبان.....	۱۷
۸- فوریتِ بازنمودی.....	۲۱
۹- تجربه‌ی ادراکی.....	۲۵
۱۰- ارجاع نمادین در تجربه‌ی ادراکی.....	۲۷
۱۱- ذهنی و فیزیکی.....	۳۰
۱۲- نقش داده‌ی حسی و مکان در فوریتِ بازنمودی.....	۳۲
۱۳- ابژه‌سازی.....	۳۷
فصل ۲.....	۴۲
۱- هیوم درباره‌ی تاثیر علی.....	۴۲
۲- کانت و تاثیر علی.....	۵۰
۳- ادراکِ مستقیمِ تاثیرِ علی.....	۵۳

ترجمه: نیما حیاتی مهر

- ۴- پیشینی بودنِ تاثیر علی ۵۷
- ۵- تقاطعِ حالت‌های ادراک ۶۴
۶. مکان‌دهی ۶۹
- ۷- تضادِ میانِ تعیینِ دقیق و اهمیت ۷۳
- پس‌گفتار ۷۶
- فصل ۳ ۷۷
- کاربردهای نمادگرایی ۷۷

پیشگفتار

این فصول پیش از زمانی نوشته شده‌اند که من آن بنای یادبود در واشنگتن را دیدم که رو به عمارت کنگره قرار داشت، و همچنین پیش از زمانی که از تجربه‌ی گذر از مرزهای ایالت ویرجینیا لذت بردم - تجربه‌ای بزرگ برای یک انگلیسی.

ویرجینیا، آن نماد افسانه در کل جهان کلام انگلیسی: ویرجینیا، که برای همان جهان در دوره‌ی رمانتیک از تاریخ انگلیسی توسط سر والتر رابلی، رمانتیک‌ترین پیکر آن، تسخیر شد: ویرجینیا، که به خواستگاه‌اش وفادار مانده است و تاریخ خود را در افسانه فرو کرده است.

افسانه به شادی بی‌گسست منجر نمی‌شود: سر والتر رابلی برای افسانه‌ی خود رنج کشید. افسانه بر زمین نمی‌خزد، او همچون بنای یادبود واشنگتن بالا می‌کشد - نخ‌سیمیگون که زمین را با آبی بهشت بالا یکی می‌سازد.

آلفرد نورث وایتهد

۱۸ - آپریل - ۱۹۲۷

فصل اول

۱- انواع نمادگرایی

برآوردی سردستی از اعصارِ متفاوتِ تمدن، تفاوت‌های بزرگی در رفتارشان نسبت به نمادگرایی آشکار می‌سازد. به عنوان مثال، در قرونِ وسطی در اروپا، به نظر می‌رسد که نمادگرایی تخیلاتِ انسان-ها را تسخیر کرده بود. معماری نمادگرایانه بود، تشریفات نمادگرایانه بود، تبارنامه‌ها نمادگرایانه بود. با اصلاحات، یک واکنش آغاز شد. انسان‌ها تلاش کردند تا از نمادها به عنوان «چیزهایی واهی و بیهوده اختراع شده» رها شوند و فهمِ مستقیم‌شان را بر حقایقِ غایی متمرکز سازند.

اما چنین نمادگرایی‌ای در حاشیه‌ی زندگی است. عنصری نالازم در ساختمان‌اش دارد. این حقیقت که می‌تواند در یک عصر اندوخته و

در عصری دیگر به دور انداخته شود، به طبیعتِ سطحی‌اش گواه می‌دهد.

انواع عمیق‌تری نیز از نمادگرایی وجود دارند که در یک معنا مصنوعی هستند اما با این حال نمی‌توانیم بدونِ آنان سر کنیم. زبان، نوشتار یا گفتار، چنین نمادگرایی‌ای است. صدایِ صرفِ یک واژه، یا شکلِ آن روی کاغذ علی‌السویه است. واژه یک نماد است و معنای آن با ایده‌ها، تصاویر و احساساتی بنا می‌شود که در ذهنِ شنونده برمی‌انگیزد.

نوع دیگری از زبان نیز وجود دارد که منحصرًا نوشتاری است و با نمادهای ریاضیاتی دانشِ جبر برپا شده است. این نمادها از برخی جهات با نمادهای زبانِ عادی تفاوت دارند؛ چون اگر به مقرراتِ جبری پایبند باشید، دست‌ورزیِ نمادهای جبری، استدلالِ شما را برای شما انجام می‌دهد. زبانِ عادی به این شکل نیست. شما هیچ‌گاه نمی‌توانید معنای زبان را فراموش کنید و به خودِ نحو اعتماد کنید تا به شما کمک کند. در هر حال، به نظر می‌رسد که زبان و جبر به عنوان نمونه، انواع بنیادین‌تری از نمادگرایی را نسبت به آنچه کلیسای جامع اروپای قرون وسطی ارائه می‌داد، نشان می‌دهند.

۲- نمادگرایی و ادراک

همچنان یک نمادگراییِ دیگر وجود دارد که بنیادین‌تر از همه‌ی انواع پیشین است. ما به جلو نگاه می‌کنیم و شکلی رنگین در برابر خود می‌بینیم و می‌گوییم این یک صندلی است. اما آنچه ما دیده‌ایم صرفاً شکلی رنگین است. شاید یک هنرمند بی‌مقدمه به سوی پندارِ صندلی نشتابد. او ممکن است در همان تاملِ رنگی زیبا و شکلی زیبا متوقف شود. اما آنانی از میان ما که هنرمند نیستند، به خصوص اگر خسته باشیم، بسیار مایل‌اند تا مستقیم از ادراکِ شکلِ رنگین بگذرند و با روشی از کاربرد، یا احساس، یا اندیشه به لذتِ صندلی برسند. ما به راحتی می‌توانیم معنای این عبارت را با اشاره به سلسله‌ای از استنتاجاتِ منطقیِ دشوار توضیح دهیم، که به موجب آن، با توجه به تجربیاتِ پیشینِ ما از شکل‌های مختلف و رنگ‌های مختلف، ما به نتیجه‌ی محتمل می‌رسیم که در حضورِ یک صندلی

قرار داریم. من نسبت به این سرشتِ مرتبه-بالایی از ذهنیت که برای رسیدن از شکلِ رنگین به صندلی نیاز است، مشکوک‌ام. یک دلیل برای این شکاکیت این است که دوستِ هنرمند من، که خود را در تاملِ رنگ، شکل و موقعیت نگاه داشت، شخصی بسیار آموزش‌دیده است و این امکانِ نادیده گرفتنِ صندلی را به هزینه‌ی زحمتی بسیار به‌دست آورده است. ما برای خودداریِ صرف از اقدام به یک سری پیچیده‌ای از استنتاجات، نیاز به آموزشی مفصل نداریم. چنین پرهیزی صرفاً زیادی راحت خواهد بود. دلیلِ دیگر برای شکاکیت این است که اگر ما علاوه بر آن هنرمند، در معاشرتِ یک توله سگ هم باشیم، سگ به سرعت براساس فرضیه‌ی صندلی عمل خواهد کرد و با استفاده از آن به این شکلِ صندلی، بر روی آن خواهد پرید. در اینجا نیز اگر سگ از چنین عملی خودداری کرده بود، بدین دلیل می‌بود که سگی تعلیم‌دیده است. بنابراین به نظر می‌رسد که این انتقال از شکلی رنگین به پندارِ یک شیء، که این شیء می‌تواند جهت همه نوع اهدافی استفاده شود که هیچ ربطی به رنگ ندارند، انتقالی بسیار طبیعی است؛ و ما - انسان‌ها و توله سگ‌ها - نیاز به آموزشی دقیق داریم اگر که بخواهیم از عمل براساسِ آن خودداری کنیم.

ترجمه: نیما حیاتی مهر

بنابراین به نظر می‌رسد که شکل‌های رنگین، نمادهایی برای عناصری دیگر در تجربه‌ی ما هستند، و زمانی که ما شکلی رنگین می‌بینیم، اعمال‌مان را نسبت به آن عناصرِ دیگر تنظیم می‌کنیم. این نمادگرایی که از حواسِ ما به بدن‌های ما نمادین شده، معمولاً می‌تواند دچار اشتباه هم بشود. تنظیماتِ زیرکانه‌ای از نورها و آینه‌ها می‌توانند کاملاً ما را فریب دهند؛ و حتی زمانی که فریب نمی‌خوریم، خود را فقط با تلاش نجات می‌دهیم. نمادگرایی از ارائه‌ی حسی تا بدن‌های فیزیکی، در میان همه‌ی شکل‌های نمادین، طبیعی‌ترین و گسترده‌ترین است. این صرفاً یک سوگرایی^۱ یا چرخشی خودکار نیست، چون هم انسان‌ها و هم توله سگ‌ها غالباً وقتی صندلی‌ها را می‌بینند به آن‌ها بی‌توجهی می‌کنند. همچنین وقتی یک لاله به سوی نور می‌چرخد، احتمالاً ارائه‌ی حسیِ کمینه‌ای دارا است. می‌خواهم این فرضیه را به بحث بکشم که ارائه‌ی حسی عمدتاً خصوصیتی برای ارگانسیم‌های پیشرفته‌تر است؛ درحالی‌که همه‌ی ارگانسیم‌ها تجربه‌ی تاثیرِ علی دارند که به موجب آن کارکردشان مشروط به محیط‌شان می‌شود.

^۱ سوگرایی یا «گرایش» یک پدیده در زیست‌شناسی است که اشاره به رشد یا حرکت چرخشیِ یک ارگانسیم زیستی در اثر محرک‌های محیطی دارد. این ارگانسیم معمولاً گیاهی است. - م.

۳- درباره‌ی روش‌شناسی

در واقع نمادگرایی تا حد زیادی با کاربرد ادراکات حسیِ خالص در خصوصیتِ نمادها برای عناصری ابتدایی‌تر در تجربه‌ی ما سروکار دارد. بر این اساس، چون ارائه‌های حسی، با هر درجه‌ی اهمیت، خصوصیتِ ارگانسیم‌های مرتبه-بالا هستند، من باید این مطالعه‌ی نمادگرایی را به طور عمده به تاثیرِ نمادگرایی بر زندگی انسان محدود کنم. این اصلی عمومی است که در ابتدا خصوصیاتِ درجه-پایین در رابطه با ارگانسیم‌هایی متقابلاً درجه-پایین بهتر مورد مطالعه قرار می‌گیرند و در آن‌ها این خصوصیات با انواع توسعه-یافته‌تری از کارکرد پوشیده نمی‌شوند. برعکس، خصوصیاتِ درجه-بالا باید ابتدا در رابطه با آن ارگانسیم‌هایی مطالعه شود که ابتدا در آن‌ها به فرااستگی کامل درآمدند.

ترجمه: نیما حیاتی مهر

البته به عنوان تقریبی ثانویه برای رفتنِ کاملِ خصوصیاتِ مشخص، می‌خواهیم در مورد مرحله‌ی ابتداییِ آن خصوصیتِ درجه-بالا نیز بدانیم، و همچنین روش‌هایی که در آن‌ها خصوصیاتِ درجه-پایین می‌توانند تابعِ انواعِ بالاتری از کارکرد شوند.^۱

قرنِ نوزدهم در قدرتِ روشِ تاریخیِ اغراق به خرج داد و این را امری عادی فرض نمود که هر خصوصیتی باید تنها در مراحلِ پیشینی‌اش مطالعه شود. بنابراین، عشق، به عنوان مثال، در میان وحشیان و بعدتر در میان ابلهان مطالعه شده است.

^۱ منظور این است که برای اینکه بخواهیم خصوصیاتِ مشخص را بهتر بفهمیم، دو امر دیگر را در موردِ آنان مطالعه می‌کنیم. اول اینکه این خصوصیات در مراحلِ ابتدایی چگونه شکل گرفته‌اند و دوم اینکه خصوصیاتِ درجه-پایین چگونه از آن‌ها تبعیت کردند. - م.

۴- خطاپذیر بودنِ نمادگرایی

یک تفاوتِ بزرگ میان نمادگرایی و آگاهیِ مستقیم وجود دارد. تجربه‌ی مستقیمِ خطاناپذیر است. آنچه تجربه کرده‌اید را تجربه کرده‌اید. اما نمادگرایی بسیار خطاپذیر است، به این معنا که می‌تواند اعمال، احساسات، عواطف و اعتقاداتی را درباره‌ی چیزها القا کند که صرفاً پندارهایی بدون نمونه‌آوری از جهان هستند و نمادگرایی ما را هدایت می‌کند تا آنان را پیش‌فرض بگیریم. من می‌خواهم این تز را توسعه دهم که نمادگرایی عاملی اساسی در روشی است که ما به عنوان نتیجه‌ی آگاهیِ مستقیمِ خودمان عمل می‌کنیم. ارگانسیم‌های مرتبه-بالای موفق تنها با این شرط ممکن می‌شوند که عملکردهای نمادین‌شان معمولا تا جایی که مسائلِ مهم مد نظر است، توجیه شده باشند. اما خطاهای نوع انسان نیز به شکلی برابر از نمادگرایی

ترجمه: نیما حیاتی مهر

سرچشمه می‌گیرند. این کارِ منطق است که نمادهایی را که بشریت به آن وابستگی دارد، درک و پالایش کند.

شرحی مناسب از ذهنیتِ انسانی نیاز به توضیح سه چیز دارد: (۱) ما چگونه می‌توانیم حقیقتا چیزی را بدانیم، (۲) ما چگونه خطا می‌کنیم، و (۳) ما چگونه می‌توانیم متقدانه حقیقت را از خطا تشخیص دهیم. چنین توضیحاتی نیاز دارد که ما آن نوعی از کارکردِ ذهنی را که به واسطه‌ی سرشت‌اش آشناییِ مستقیم با واقعیت را تولید می‌کند، از نوعِ دیگری از کارکردِ جدا کنیم. این نوع دوم تنها با منطقِ اقناع شدن‌اش با معیارهای خاصی که کارکردِ نوع اول فراهم می‌کند، قابل اعتماد است.

می‌توانم مدعی شوم که نوعِ اولِ کارکردِ باید بطور صحیح «شناختِ مستقیم»، و نوعِ دوم «ارجاعِ نمادین» خوانده شود. همچنین باید تلاش کنم تا این اصول را توضیح دهم که همه‌ی نمادگراییِ انسانی، هر چقدر هم که خیالی به نظر برسد، نهایتاً می‌تواند به دنباله‌ی این ارجاعِ نمادینِ بنیادینِ تقلیل یابد، دنباله‌ای که در نهایت ادراکات را در شکل‌های گوناگونِ شناختِ مستقیم به هم مرتبط می‌سازد.

۵- تعریفِ نمادگرایی

بعد از این توضیحِ پیش‌گفتار، باید از یک تعریفِ رسمیِ نمادگرایی آغاز کنیم: ذهنِ انسانِ زمانی که برخی بخش‌های تجربه‌اش نسبت به باقی بخش‌های تجربه تولیدِ آگاهی، اعتقادات، احساسات و کاربردهایی را می‌کند، نمادگرایانه کار می‌کند. بخش‌های سریِ اول «نمادها» هستند و سریِ دوم شاملِ «معنای» نمادها می‌شوند. آن کارکردِ اندامی که به موجبِ آن انتقالی از نماد به معنا انجام می‌شود، «ارجاعِ نمادین» خوانده خواهد شد.

این ارجاعِ نمادین، عنصرِ ترکیبیِ فعالی است که سرشتِ ادراک‌گر موجب آن می‌شود. این ارجاعِ نمادین نیاز به زمینه‌ای دارد که بر پایه‌ی اجتماعی میان سرشت‌های نماد و معنا بنا می‌شود. اما این عنصرِ عمومی در هر دو سرشت، خودش ارجاعیِ نمادین را ضروری نمی‌سازد؛ همچنین تصمیم نمی‌گیرد که کدامیک نماد و

ترجمه: نیما حیاتی مهر

کدام معنا باشد. همچنین تضمین نمی‌کند که ارجاعِ نمادین از تولید خطاها و مصیبت‌ها برای ادراک‌گر مصون باشد. ما باید ادراک را با نظر به یک مرحله‌ی نخستین در خود-تولیدگریِ رویدادی از وجودِ واقعی بفهمیم.

در دفاع از این پندار که خود-تولیدگری از برخی مراحلِ داده‌شده‌ی اولیه برمی‌خیزد، به شما یادآور می‌شوم که خارج از آن هیچ مسئولیتِ اخلاقی وجود ندارد. این سفالگر است که مسئولِ شکلِ گلدان است نه خودِ گلدان. رویدادِ واقعی از کنارِ هم آوردنِ ادراکاتِ ناهمگون، احساساتِ ناهمگون، اهدافِ ناهمگون و دیگرِ فعالیت‌های ناهمگونی که از آن ادراکاتِ اولیه برمی‌خیزند، به درونِ یک بافتِ واقعی ناشی می‌شود. در اینجا فعالیتِ نامی دیگر برای خود-تولیدگری است.

۶- تجربه به عنوان فعالیت

به این ترتیب ما به ادراک‌گر در تولید تجربه‌ی خودش فعالیت‌ی نسبت می‌دهیم، با وجود اینکه آن لحظه‌ی تجربه، که خصوصیت‌اش همان یک رویداد بودن است، چیزی جز خودِ ادراک‌گر نیست. بنابراین، دستکم برای ادراک‌گر، ادراک رابطه‌ای درونی میان خود و چیزهای فهمیده شده است.

در تحلیل، تمام فعالیت‌ی که با ادراکِ ارجاعِ نمادین سروکار دارد، باید به ادراک‌گر ارجاع شود. چنین ارجاعِ نمادینی نیاز به چیزی مشترک میان نماد و معنا دارد که می‌تواند بدون ارجاع به ادراک‌گر ایده‌ال بیان شود؛ اما همچنین نیاز به فعالیت‌ی از ادراک‌گر دارد که می‌توان آن را بدونِ توسل به نمادِ خاصی یا معنایِ خاصِ آن در نظر گرفت. اگر خودِ نمادها و معنای‌شان را در نظر بگیریم، آن‌ها نه نیاز دارند که ارجاعی نمادین میان‌شان باشد و نه نیاز به این دارند که ارجاع

ترجمه: نیما حیاتی مهر

نمادین میان آن دو لزوماً به یک سو یا به سوی دیگر باشد. سرشتِ رابطه‌ی آنان به خودی خود معین نمی‌کند که کدامیک نماد و کدام-یک معنا هستند. هیچ بخشی از تجربه نیست که فقط نمادها یا فقط معناها باشد. ارجاعِ نمادینِ معمول‌تر، از سوی جزئی کمتر ابتدایی به عنوان نماد به سوی جزئی ابتدایی‌تر به عنوان معنا است.

این جمله بنیانِ یک واقع‌گراییِ سرتاسری است. هر نوع عنصرِ رمزآگین را که صرفاً مشترک است و در نتیجه پشتِ حجابِ ادراکِ مستقیم قرار دارد، از تجربه‌ی ما دور می‌کند. آن جمله این اصل را نشان می‌دهد که ارجاعِ نمادین میان دو جزء از یک تجربه‌ی پیچیده را می‌گیرد؛ دو جزئی که هر کدام قابلیت ادراکِ مستقیم را دارند. هر کمبودی در چنین تشخیصِ تحلیلیِ آگاهانه‌ای، خطای نقص در ذهنیت از سوی ادراک‌گری است که به طورِ نسبی مرتبه-پایین است.

۷- زبان

برای نمونه آوردن از وارونگیِ نماد و معنا، زبان و چیزهایی را که منظور آن است، در نظر بگیرید. یک واژه یک نماد است. اما یک واژه هم می‌تواند نوشته‌شده باشد و هم گفته‌شده. برخی اوقات، یک واژه‌ی نوشته‌شده ممکن است واژه‌ی گفتاریِ مربوطی را پیشنهاد دهد و آن صدا ممکن است معنایی را پیشنهاد دهد.

در چنین مواقعی، واژه‌ی نوشته‌شده نماد است و معنای آن واژه‌ی گفته‌شده است؛ و واژه‌ی گفته‌شده یک نماد است و معنای آن، معنای لغت‌نامه‌ایِ واژه، چه گفتاری و چه نوشتاری، است.

اما اغلب واژه‌ی نوشته‌شده بدونِ دخالتِ واژه‌ی گفته‌شده بر هدفِ خود اثر می‌گذارد. پس بر این اساس، واژه‌ی نوشته‌شده، به طورِ

ترجمه: نیما حیاتی مهر

مستقیمِ نمادِ معنای لغت‌نامه‌ای است. اما تجربه‌ی انسانی چنان نوسانی و پیچیده است که هیچ‌کدام از این موارد عموماً به این شکل روشن و صریحی که در این جا ارائه شد، نمونه ندارد. اغلب واژه‌ی نوشته‌شده هم واژه‌ی گفته‌شده و هم معنا را پیشنهاد می‌دهد و ارجاعِ نمادین با ارجاعِ اضافیِ واژه‌ی گفته‌شده به همان معنا، واضح‌تر و قطعی‌تر می‌شود. به شکلی مشابه می‌توانیم از واژه‌ی گفته‌شده آغاز کنیم که می‌تواند ادراکی تصویری از واژه‌ی نوشته‌شده را تولید کند.

علاوه بر این، چرا ما می‌گوییم که واژه‌ی «درخت» - چه نوشته‌شده و چه گفته‌شده - نزد ما نمادی است برای درختان؟ هم خودِ واژه و هم خودِ درختان با موضعی برابر به تجربه‌ی ما وارد می‌شوند. این نیز به همان اندازه با معنا خواهد بود که با نگاهی انتزاعی به پرسش، این درختان باشند که نمادِ واژه‌ی «درخت» باشند به جای آنکه آن واژه نمادِ درختان باشد.

این قطعاً درست است و سرشتِ انسان برخی اوقات بدین شکل کار می‌کند. به عنوان مثال، اگر شما شاعری باشید که می‌خواهید شعری درباره‌ی درختان بنویسید، میان جنگل قدم می‌زنید تا درختان به شما واژه‌های مناسب را پیشنهاد دهند. بنابراین برای شاعر در الهام - یا

شاید در رنج - تصنیف‌اش، درختان نمادها و واژه‌ها معنا هستند. او بر درختان تمرکز می‌کند تا به واژه‌ها برسد.

اما اکثر ما شاعر نیستیم، با این حال اشعار آنان را با احترامی درخور می‌خوانیم. برای ما، کلمات نمادهایی هستند که ما را قادر می‌سازند تا خلسه‌ی شاعر را در جنگل مجسم کنیم. شاعر شخصی است که برای او تصاویر دیداری و صداها و تجربیات احساسی به صورت نمادین به واژه‌ها ارجاع می‌دهند. خوانندگان شاعر مردمانی هستند که برای آنان کلمات او به صورت نمادین به تصاویر دیداری و صداها و احساساتی که او می‌خواهد فرابخواند، ارجاع می‌دهند. بنابراین در استفاده از زبان، ارجاع نمادین دوگانه‌ای وجود دارد: از چیزها به کلمات از طرف گوینده و از کلمات به چیزها از طرف شنونده.

زمانی که در عمل تجربه‌ی انسانی، ارجاعی نمادین وجود دارد، در درجه‌ی نخست دو سری از اجزاء همراه با رابطه‌ای عینی میان‌شان وجود دارند، و این رابطه در مواقع گوناگون بسیار تغییر خواهد کرد. در درجه‌ی دوم، کلی ساختار ادراک‌گر می‌بایست بر ارجاع نمادین از یک سری از اجزاء، نمادها، به سوی سری دیگری از اجزاء، معنا، اثر بگذارد. در درجه‌ی سوم، این پرسش که کدام سری از اجزاء، نمادها

ترجمه: نیما حیاتی مهر

را و کدام سری معنا را شکل می‌دهند، نیز به ساختارِ مخصوصِ همان عملِ تجربه بستگی دارد.

۸- فوریتِ بازنمودی

پیشتر در بحثِ شاعر و شرایطی که شعرش را موجب می‌شود، به بنیادین‌ترین نمونه از نمادگرایی اشاره شد. ما در اینجا مثالی خاص از ارجاعِ واژه‌ها به چیزها داریم. اما این رابطه‌ی عمومیِ واژه‌ها به چیزها فقط مثالی خاص از واقعیتی همچنان عمومی‌تر است. ادراکِ ما از جهانِ خارجی به دو نوع محتوا تقسیم می‌شود: یک نوع آن، بازنمودِ فوریِ آشنا از جهانِ هم‌زمانِ ماست که با استفاده از بازنمودِ حواسِ فوریِ ما برای ما خصوصیاتِ هستی‌های فیزیکیِ هم‌زمان‌مان را معین می‌کند. این نوع، تجربه‌ی جهانِ فوریِ اطرافِ ما است، جهانی آراسته با داده‌های حسیِ وابسته به وضعیت‌های فوریِ اعضای مربوطه‌ی بدنِ خودمان. فیزیولوژیِ این واقعیت را به شکلی قطعی بنا می‌نهد؛ اما جزئیاتِ فیزیولوژیکی به بحثِ فلسفیِ کنونی

ترجمه: نیما حیاتی مهر

بی‌ربط هستند و فقط موضوع را گنگ می‌سازند. «داده‌ی حسی» عبارتی مدرن است: هیوم واژه‌ی «انطباع» را استفاده می‌کند.

برای نوع انسان، این نوع از تجربه روشن است، و به خصوص در نمایش منطقه‌های مکانی و روابط درون جهان هم‌زمان صریح است. زبان آشنایی که من برای سخن گفتن از «بازنمودی حواس» استفاده کردم، بسیار گمراه‌کننده است. این‌گونه نیست که تاثیراتی عریان وجود داشته باشند و ابتدا تجربه شوند و سپس به پاهایمان به عنوان احساس‌شان یا به دیوار سمت مخالف به عنوان رنگ‌اش بازنمود شوند. بازنمود جزئی جدایی‌ناپذیر از وضعیت است و به همان اندازه‌ی داده‌ی حسی اصیل است. این نیز به همان اندازه دقیق و به همان اندازه گمراه‌کننده خواهد بود که از بازنمود روی دیوار سخن بگوییم که به فلان و فلان حالت به رنگ سرشت‌نمایی شده است. استفاده از عبارت «دیوار» به همان اندازه گمراه‌کننده است، چون پیشنهاد می‌دهد که اطلاعات به شکلی نمادین از حالت دیگری از ادراک گرفته شده‌اند. اینی که «دیوار» خوانده می‌شود و در یک حالت خالص فوریت بازنمودی آشکار شده است، خود را فقط تحت منظر بسطی مکانی، در ترکیب با چشم‌اندازی مکانی، و همچنین ترکیب‌شده با داده‌های حسی‌ای که در این مثال فقط به رنگ تقلیل می‌یابند، در تجربه‌ی ما شرکت می‌دهد.

من می‌گویم که دیوار خودش را تحت این منظر شرکت می‌دهد، به جای اینکه بگویم دیوار این خصوصیات ترکیبی جهانی را تحت این منظر شرکت می‌دهد. چون آن خصوصیات توسط تفسیرشان از یک چیز در جهان مشترکی که در برگرفته‌ی ما نیز هست ترکیب می‌شوند و آن چیز، آنی است که من [در اینجا] «دیوار» می‌خوانم. ادراک ما به خصوصیات جهانی منحصر نیست؛ ما رنگی بی‌بدن یا امتدادی بی‌بدن را ادراک نمی‌کنیم: ما رنگ و امتداد دیوار را ادراک می‌کنیم. واقعیت تجربه‌شده «رنگی بیرون روی دیوار برای ما» است. بنابراین رنگ و چشم‌انداز مکانی، عناصری انتزاعی هستند و روشی انضمامی را سرشت‌نمایی می‌کنند که در آن دیوار وارد تجربه‌ی ما می‌شود. نتیجتاً آنان عناصری ارتباطی هستند میان «ادراک‌گر در لحظه» و هستی دیگر یا سری هستی‌هایی که به شکلی برابر واقعی هستند و ما «دیوار در آن لحظه» می‌خوانیم. اما خود رنگ و خود چشم‌انداز مکانی، هستی‌هایی بسیار انتزاعی هستند، چون فقط با دور ریختن رابطه‌ی انضمامی میان دیوار-در-آن-لحظه و ادراک‌گر-در-آن-لحظه می‌شود به آن رسید. این ارتباط انضمامی واقعیتی فیزیکی است که ممکن است برای دیوار خیلی غیراساسی و برای ادراک‌گر خیلی اساسی باشد. رابطه‌ی مکانی هم برای دیوار و هم برای ادراک‌گر در آن لحظه به یکسان اساسی است: اما جنبه‌ی رنگ

ترجمه: نیما حیاتی مهر

رابطه در آن لحظه برای دیوار بی‌اهمیت است، ولی بخشی از ترکیب ادراک‌گر است. در این معنا، رخداد‌های هم‌زمانه عنوان سوژه‌ای در رابطه‌ی مکانی خودشان، به شکلی مستقل رخ می‌دهند. من این نوع تجربه را «فوریتِ بازنمودی» می‌نامم. فوریتِ بازنمودی بیان می‌کند که چگونه رخداد‌های هم‌زمان به یکدیگر مربوط هستند، و با این حال استقلالی دوطرفه را حفظ می‌کنند. این ارتباط در حین استقلال، خصوصیتِ مخصوصِ هم‌زمانی است. این فوریتِ بازنمودی فقط در ارگانسیم‌های درجه-بالا مهم است و واقعیتی فیزیکی است که ممکن است وارد آگاهی شود یا نشود. این ورود بستگی به توجه و بستگی به فعالیتِ آن کارکردِ مفهومی‌ای دارد که به موجب آن تجربه‌ی فیزیکی و تصورِ مفهومی با آمیختگی تبدیل به دانش می‌شوند.

۹- تجربه‌ی ادراکی

واژه‌ی تجربه یکی از فریب‌آمیزترین‌ها در فلسفه است. بحثی بسنده درباره‌ی آن موضوعی برای یک رساله خواهد بود. من فقط می‌توانم به آن عناصری از تحلیل‌ام از آن اشاره کنم که به این سری اندیشه‌ی اکنون مربوط هستند.

تجربه‌ی ما تا جایی که به صورت پیشینی در رابطه با شناخت مستقیم ما از جهان یک‌پارچه‌ی چیزهای دیگر است؛ جهانی از چیزها که به همان معنایی که ما واقعی هستیم، واقعی هستند؛ دارای سه حالت اصلی مستقل است. هر کدام از این سه حالت سهمی از اجزاء را در صعود ما به یک لحظه‌ی انضمامی از تجربه‌ی انسانی شرکت می‌دهند. من دو مورد از این حالت‌های تجربه را ادراکی می‌خوانم و سومی را حالت «تحلیل مفهومی» نام می‌دهم. در رابطه با ادراک خالص، یکی از دو نوع مربوطه را حالت «فوریت

ترجمه: نیما حیاتی مهر

بازنمودی» و دیگری را حالتِ «تاثیرِ علی» می‌خوانم. هم «فوریتِ بازنمودی» و هم «تاثیرِ علی» اجزائی را به تجربه‌ی انسانی معرفی می‌کنند که دوباره قابلِ تحلیل به سوی چیزهای واقعیِ دنیای واقعی و همین‌طور صفات، کیفیت‌ها و روابطِ انتزاعی‌ای است که بیان می‌کنند چگونه دیگر چیزهای واقعی نیز خودشان را به عنوان اجزائی در تجربه‌ی فردی ما شرکت می‌دهند. این انتزاعات بیان می‌کنند که چگونه واقعیت‌های دیگر نیز برای ما ابژه‌های جزءگونه هستند. بنابراین می‌گوییم که آنان برای ما چیزهای واقعی را در «محیط‌مان» «به ابژه تبدیل می‌کنند». فوری‌ترین محیطِ ما شاملِ اندام‌های متفاوتی از بدن‌های خودمان است. محیطِ دورتر، جهانِ فیزیکیِ همسایه است. واژه‌ی «محیط»، آن چیزهای واقعیِ دیگر را معنا می‌دهد که به شکلی مهم «ابژه شده‌اند»، چنان که عناصری جزءگونه در تجربه‌ی فردی ما را شکل می‌دهند.

۱۰- ارجاع نمادین در تجربه‌ی ادراکی

از میان دو حالتِ ادراکیِ مجزا، یک حالت چیزهای واقعی را تحت منظر فوریتِ بازنمودی «ابژه‌سازی» می‌کند، و حالتِ دیگر که هنوز درباره‌ی آن بحث نکرده‌ام، آنان را تحتِ منظرِ اثرِ علی «ابژه‌سازی» می‌کند. آن فعالیتِ ترکیبی که به موجبِ آن، این دو حالت در یک ادراک آمیخته می‌شوند، همانی است که من «ارجاعِ نمادین» خوانده‌ام. واقعیت‌های مختلف که با دو حالتِ فوق آشکار شده‌اند، با ارجاعِ نمادین یا معین می‌شوند یا دستکم به عنوان عناصری با مناسباتِ بینابینی در محیطِ ما به هم ارتباط می‌یابند. بدین ترتیب، نتیجه‌ی ارجاعِ نمادین می‌شود آن چیزی که جهانِ واقعی برای ما است. جهانِ واقعی به عنوانِ آن داده در تجربه‌ی ما که تولیدِ احساسات، عواطف، ارضائات و اعمال می‌کند و نهایتاً به عنوانِ موضوعی برای تشخیصِ هوشیارانه زمانی که ذهنیتِ ما در تحلیلِ

ترجمه: نیما حیاتی مهر

مفهومی‌اش دخالت می‌کند. «تشخیصِ مستقیم»، تشخیصِ هوشیارانه‌ی یک دریافت در یک حالتِ خالص است، به دور از ارجاعِ نمادین.

ارجاعِ نمادین ممکن است از خیلی جهات، خطاآمیز باشد. منظور از این سخن این است که برخی «تشخیص‌های مستقیم» در گزارش-هایشان از جهانِ واقعی با تشخیصِ هوشیارانه‌ای که محصولِ اختلاطی ناشی از ارجاعِ نمادین است، موافق نیستند. بنابراین، خطا در درجه‌ی اول محصولِ ارجاعِ نمادین است و نه تحلیلِ مفهومی. همچنین خودِ ارجاعِ نمادین در درجه‌ی اول حاصلِ تحلیلِ مفهومی نیست، با اینکه بسیار از سوی آن حمایت می‌شود. چون ارجاعِ نمادین زمانی که چنین تحلیلِ ذهنی‌ای در زوال است، هنوز در تجربه غالب است. همه‌ی ما این افسانه‌ی آزوپ^۱ را می‌دانیم که راجع به سگی است که تکه‌ی گوشت را انداخت تا بازتابِ خود در آب را دریابد. با این حال ما نباید خطا را خیلی شدید قضاوت کنیم. در مراحلِ اولیه‌ی پیشرفتِ ذهنی، خطا در ارجاعِ نمادین انطباطی است که آزادیِ تخیلی را حمایت می‌کند. سگِ آزوپِ گوشتِ خود

^۱ نویسنده‌ی یونان باستان که افسانه می‌نوشت و افسانه‌هایی را درباره‌ی خود او ساخته‌اند. - م

را از دست داد، اما قدمی کسب کرد در مسیری به سوی یک تخیلِ آزاد.

بنابراین ارجاعِ نمادین باید مقدم بر تحلیلِ مفهومی توضیح داده شود، با این که فعل و انفعالِ قدرتمندی میانِ این دو وجود دارد که به موجب آن همدیگر را حمایت می‌کنند.

۱۱- ذهنی و فیزیکی

برای اینکه تا حد امکان فهم‌پذیر باشیم، می‌توانیم به طور ضمنی ارجاع نمادین را فعالیتِ ذهنی قلمداد کنیم و بدین‌وسیله از توضیحاتی مفصل بپرهیزیم. این یک مسئله‌ی قراردادیِ خالص است که کدام‌یک از فعالیت‌های تجربی‌مان را لفظِ ذهنی و کدام را لفظِ فیزیکی بدهیم. شخصا ترجیح می‌دهم که ذهنیت را به آن فعالیت-های تجربی محدود کنم که شامل مفاهیم به‌علاوه‌ی ادراکات هستند. اما بیشتر ادراک ما به خاطر مهارتِ تقویت‌شده‌ای است که از یک تحلیل مفهومی هم‌سو برمی‌آید. بنابراین در واقع هیچ خطِ مناسبی نمی‌توان میان ساختارِ فیزیکی و ساختارِ ذهنی تجربه کشید. اما هیچ دانش‌آگاهانه‌ای جدای از مداخله‌ی ذهنیت به شکلِ تحلیل مفهومی وجود ندارد.

بعدتر لازم خواهد شد که ارجاعی جزئی به تحلیل مفهومی داشته باشیم؛ اما هم‌اکنون من باید هوشیاری و تحلیل آن از قسمتی از تجربه را پیش‌فرض بگیرم و به آن دو حالت ادراکِ خالص بازگردم. نکته‌ای که این‌جا می‌خواهم بیان کنم این است که دلیلی که ارگانسیم‌های فیزیکیِ خالص و مرتبه-پایین نمی‌توانند خطا کنند در درجه‌ی اول غیبتِ اندیشه در آن‌ها نیست، بلکه غیبتِ فوریتِ بازنمودی در آن‌ها است. سگِ آزوپ که اندیشگری ضعیف بود، به دلیلِ خطای ارجاعِ نمادین از فوریتِ بازنمودی به تاثیرِ علیّ اشتباه کرد. به طور خلاصه حقیقت و خطا به دلیل سنتز است که در جهان قرار دارند: هر چیزِ واقعی سنتزی است؛ و ارجاعِ نمادین یک شکلِ پیشینی از فعالیتِ سنتزی است که به موجبِ آن آنچه واقعی است از صورت‌های داده‌شده‌اش برمی‌آید.

۱۲- نقشِ داده‌ی حسی و مکان در فوریتِ بازنمودی

منظورِ من از «فوریتِ بازنمودی» همان چیزی است که معمولاً «ادراکِ حسی» نام می‌دهند. اما من از عبارتِ اول تحت محدودیت‌ها و بسط‌هایی استفاده می‌کنم که برای استفاده‌ی عمومی از عبارتِ دوم بیگانه است.

فوریتِ بازنمودی، ادراکِ فوریِ ما از جهانِ خارجیِ هم‌زمان است که به عنوان عنصرِ تشکیل‌دهنده‌ی تجربه‌ی متعلق به خودمان نمایان می‌شود. در این نمایان شدن، جهان خود را به صورت اجتماعی از چیزهای واقعی نشان می‌دهد، چیزهایی که واقعی هستند به همان معنایی که ما واقعی هستیم.

این نمایان شدن از وساطتِ کیفیت‌ها، مثل رنگ‌ها، صداها، مزه‌ها و غیره تاثیر می‌گیرد. این را می‌توان به همین درستی، به عنوان حسیات‌مان یا کیفیت‌هایی از چیزهای واقعی که درک می‌کنیم

توصیف کرد. بنابراین این کیفیت‌ها ارتباطی میان سوژه‌ی ادراک‌گر و چیزهای ادراک‌شده هستند. بنابراین آن‌ها فقط به این شکل می‌توانند مجزا شوند که آنان را از دلالت‌شان در طرحی از رابطه‌مندی مکانی با چیزهای ادراک‌شده به یکدیگر و به سوژه‌ی ادراک‌گر منتزع کنیم. این رابطه‌مندی بسط مکانی طرحی کامل است که میان مشاهده‌گر و چیزهای ادراک‌شده بی‌طرف است. این طرحی از ریخت‌شناسی ارگانیسم‌های پیچیده است که اجتماعی از جهان هم‌زمان را شکل می‌دهند. روشی که در آن هر ارگانیسم فیزیکی واقعی، وارد ترکیب هم‌زمانی‌های خودش می‌شود، باید با این طرح هم‌خوانی داشته باشد. بنابراین داده‌ی حسی مانند رنگ‌ها و غیره، یا احساسات بدنی، هستی‌های فیزیکی بسط‌یافته‌ای را تحت چشم‌اندازهایی تولیدشده توسط این طرح مکانی، به تجربه‌ی ما وارد معرفی می‌کنند. روابط مکانی به‌خودی‌خود انتزاعاتی عمومی هستند، و داده‌های حسی نیز انتزاعاتی عمومی هستند. اما چشم‌اندازهای داده‌ی حسی که توسط روابط مکانی تولید شده‌اند، روابطی خاص هستند که به موجب آنان چیزهای هم‌زمان خارجی تا این حد بخشی از تجربه‌ی ما می‌شوند. بنابراین این ارگانیسم‌های هم‌زمان، که به عنوان «ابژه‌هایی» وارد تجربه‌ی ما می‌شوند، شامل اعضای مختلفی از بدن ما هستند، و سپس داده‌های حسی احساسات بدنی خوانده می‌شوند. اعضای

ترجمه: نیما حیاتی مهر

بدنی و دیگر چیزهای خارجی که مشارکت‌های مهمی در این حالت از ادراک ما دارند، با هم محیط هم‌زمان ارگانیکم ادراک‌گر را شکل می‌دهند. حقایق اصلی درباره‌ی فوریتِ بازنمودی از این قرار است: (۱) داده‌ی حسی بستگی به ارگانیکم ادراک‌گر و روابط مکانی آن با ارگانیکم‌های ادراک‌شونده دارد؛ (۲) جهان هم‌زمان به صورتی بسط‌یافته و به عنوان مجمع عمومی ارگانیکم‌ها ارائه می‌شود؛ (۳) فوریتِ بازنمودی فقط عاملی مهم در تجربه‌ی تعداد اندکی ارگانیکم‌های مرتبه-بالا است و در مورد دیگران جنینی یا کاملاً قابل صرف‌نظر کردن است.

بنابراین آشکارسازی جهان هم‌زمان توسط فوریتِ بازنمودی متصل است به آشکارسازی بهم پیوستگی چیزهای واقعی با منطق مشارکت‌شان در یک سیستم بی‌طرف از بسط مکانی. فراتر از این، دانشی که از فوریتِ بازنمودی خالص تولید شده واضح، دقیق و خنثی است. همچنین تا حد زیادی با اراده قابل کنترل است. منظور من این است که یک لحظه از تجربه می‌تواند تا حد قابل توجهی خصوصیات فوریتِ بازنمودی را در لحظات بعدی تجربه با ممانعت‌ها یا تشدیدسازی‌ها و یا با تعدیل‌ها از پیش معین کند. این حالت ادراکی وقتی خودش به طور خالص دریافت شود، خنثی است چون ما نمی‌توانیم به طور مستقیم بازنمودهای کیفی چیزهای

دیگر را به هیچ‌کدام از خصوصیاتِ ذاتیِ آن چیزها ارتباط دهیم. ما تصویرِ یک صندلیِ رنگی را می‌بینیم که به ما فضایی پشتِ یک آینه را نشان می‌دهد؛ با این حال ما به موجبِ آن هیچ دانشی در رابطه با خصوصیاتِ اصلیِ مکان‌های پشتِ آینه دریافت نمی‌کنیم. اما تصویری که در یک آینه‌ی خوب دیده می‌شود، به همان اندازه بازنمودی فوری از رنگی است که جهان را در فاصله‌ای پشتِ آینه کیفیت‌دهی می‌کند، که دیدِ مستقیمِ ما از صندلی این کار را زمانی که می‌چرخیم و به آن نگاه می‌کنیم، انجام می‌دهد. فوریتِ بازنمودی خالص از تقسیم شدن به توهمات و غیرتوهمات سر باز می‌زند. فوریتِ بازنمودی خالص یا همه است یا هیچ، بازنمودی فوری از جهانِ هم‌زمانِ خارجی است به گونه‌ای که گویی در وضعیتِ مکانیِ درستِ خودش است. آن داده‌ی حسی که با فوریتِ بازنمودی سروکار دارد، نسبت به آنچه این چیزهای هم‌زمان می‌توانند بیان کنند، رابطه‌ای وسیع‌تری با جهان دارد. در متزاع شدن از این رابطه‌ی وسیع، هیچ راهی برای تعیینِ اهمیتِ کیفیت‌دهیِ ظاهریِ ابژه‌های هم‌زمان توسط داده‌های حسی وجود ندارد. به این دلیل است که عبارتِ «صرفاً ظاهری» با خود خنثی بودن را القا می‌کند. این رابطه - ی وسیع‌ترِ داده‌های حسی فقط می‌تواند با بررسیِ حالتِ دیگری از ادراک، حالتِ تاثیرِ علی، فهمیده شود. اما تا جایی که چیزهای هم -

ترجمه: نیما حیاتی مهر

زمان توسط فوریتِ بازنمودی صرف به یکدیگر پیوند خورده‌اند، آن‌ها، به استثناء روابطِ مکانی‌شان در لحظه، به شکلی مستقل اتفاق می‌افتند. همچنین در بیشترِ رخدادها، ما فرض می‌کنیم که تجربه‌ی اصلیِ آنان از فوریتِ بازنمودی چنان جنینی است که قابلِ صرف‌نظر کردن است. حالتِ ادراکی تنها برای اقلیتِ کوچکی از ارگانسیم‌های پیچیده مهم است.

۱۳- ابژه‌سازی

من در توضیح فوریتِ بازنمودی از تمایزی پیروی کردم که براساس آن چیزهای واقعی به شکلِ ابژه در تجربه‌ی ما هستند و به طورِ شکلی در تمامیتِ خودشان وجود دارند. مدعی می‌شوم که فوریتِ بازنمودی همان روشِ خاصی است که در آن چیزهای هم‌زمان «به شکلِ ابژه» در تجربه‌ی ما هستند، و همچنین مدعی می‌شوم که در میان هستی‌های انتزاعی‌ای که عواملی در حالتِ ورود را تشکیل می‌دهند، آن انتزاعاتی وجود دارند که معمولاً داده‌ی حسی خواننده می‌شوند: - مثلاً، رنگ‌ها، صداها، مزه‌ها، لمس‌کردن‌ها و احساساتِ بدنی.

بنابراین خودِ «ابژه‌سازی» یک انتزاع است؛ چون هیچ چیزِ واقعی در تمامیتِ «شکلی» خودش «ابژه‌شده» نیست. انتزاعِ حالتِ برهم‌کنشِ طبیعت را بیان می‌کند و صرفاً ذهنی نیست. اندیشه‌ی زمانی که منتزع

ترجمه: نیما حیاتی مهر

می‌شود، صرفاً از طبیعت پیروی می‌کند - یا می‌توان گفت خودش را به عنوان عنصری در طبیعت ارائه می‌دهد. سنتز و تحلیل به یکدیگر نیاز دارند. چنین عقیده‌ای متناقض خواهد بود، اگر اصرار بورزیم که به جهان واقعی به عنوان مجموعه‌ای از ذات‌های واقعی انفعالی با خصوصیات و کیفیت‌های خصوصی خودشان فکر کنیم. در آن صورت بی‌معنی خواهد بود که بپرسیم چگونه چنین ذاتی می‌تواند یک جزء در ترکیب با چنان ذاتی شود. تا زمانی که این عقیده حفظ شود، با اینکه هر ذات واقعی را یک رخداد، یک طرح یا یک تصادف بخوانیم، از دشواری رها نمی‌شویم. دشواری‌ای که از چنین عقیده‌ای برمی‌آید، این است که چگونه ذات‌های می‌توانند در معنایی با هم باشند که از چیزی گرفته شده که در آن هر ذات انفرادی واقعی است. اما ادراکی از جهان که در اینجا پذیرفته شده از نوع فعالیت کارکردی است. منظورم این است که هر چیز واقعی چیزی است با منطق فعالیت‌اش؛ که به موجب آن سرشت‌اش عبارت است از ارتباط‌اش با چیزهای دیگر و فردیت‌اش عبارت است از سنتز آن از چیزهای دیگر تا جایی که به آن مربوط هستند. در کاوش درباره‌ی یک فرد، باید بپرسیم که چگونه افراد دیگر «به صورت ابژه» به درون یگانگی تجربه‌ی خود او وارد می‌شوند. این یگانگی تجربه‌ی خود، همان وجود شکلی آن فرد است. ما همچنین

باید کاوش کنیم که او چگونه وارد وجود «شکلی» دیگر چیزها می-شود؛ و این ورود همان وجود ابژه‌گونه‌ی آن فرد است؛ یعنی وجود انتزاعی، که فقط برخی عناصر ماهیت شکلی‌اش نمایان می‌شوند.

با این عقیده درباره‌ی جهان، در سخن گفتن از هر فرد واقعی، مثل یک انسان، منظورمان باید آن انسان در یک رویداد از تجربه‌اش باشد. چنین رویداد، یا عملی، پیچیده است و در نتیجه قادر به تحلیل به سوی حالت‌ها و دیگر بخش‌ها خواهد بود. این انضمامی-ترین هستی واقعی است، و زندگی یک انسان از تولد تا مرگ مسیری تاریخی از چنین رویدادهایی است. این لحظات انضمامی به صورت یک جامعه به یکدیگر می‌پیوندند؛ این کار توسط قسمتی از هویت شکل و همچنین توسط جمع کامل منحصر به فردی از لحظات پیشینی انجام می‌شود که در آن هر لحظه از این زندگی-تاریخ به روی خود جمع می‌شود. این انسان-در-یک-لحظه رنگ گذشته‌ی خودش را روی خود متمرکز می‌کند و خودش موضوع آن است. «انسان در کل تاریخ زندگی‌اش» در مقایسه با «انسان در یک چنین لحظه‌ای» یک انتزاع است. بنابراین سه معنای متفاوت برای پندار یک انسان خاص - مثل جولوس سزار - وجود دارد. واژه‌ی «سزار» می‌تواند به معنای «سزار در یک رویداد از تجربه‌اش» معنا دهد: این در میان دیگر معانی انضمامی‌ترین است. واژه‌ی «سزار»

ترجمه: نیما حیاتی مهر

می‌تواند «مسیر تاریخیِ زندگیِ سزار از تولدِ سزاری‌اش تا ترورِ سزاری‌اش» معنا دهد. واژه‌ی «سزار» می‌تواند «شکل یا طرح معمولی که در هر رویدادِ زندگیِ سزار تکرار شده» معنا دهد. شما می‌توانید به شکلی مشروع هر کدام از این معناها را انتخاب کنید؛ اما زمانی که انتخابِ خود را انجام داده‌اید، باید در آن زمینه به آن پایبند باشید.

این مکتبِ سرشتِ زندگی-تاریخِ یک ارگانسیمِ پایا برای همه‌ی انواعِ ارگانسیم‌هایی که به یگانگیِ تجربه دست یافته‌اند صادق است، چه الکترون‌ها و چه انسان‌ها. اما نوع انسان غنایی در محتویاتِ تجربه به دست آورده که الکترون‌ها از آن محروم‌اند. هر وقت اصلِ «همه یا هیچ» برقرار است، ما به روشی با یک هستیِ واقعی سروکار داریم و نه با جامعه‌ای از چنین هستی‌هایی، و نه با تحلیلِ اجزائی که در آن چنان هستی‌ای مشارکت دارند.

این درس‌گفتار تاکنون اصول تجربه‌ی مستقیمِ یک جهانِ خارجی را حفظ کرده است. این کاملاً غیرممکن است که بدون آنکه بسیار از موضوع‌ام دور شوم، در موردِ این تز بحث کنم. در اینجا فقط نیاز است که برای گواهِ قطعیِ بیهودگیِ «نفس‌گراییِ لحظه‌ی کنونی» - یا به بیانِ دیگر شک‌گراییِ مطلق - که از انکارِ این فرض نتیجه می-

شود، شما را به بخشِ نخستِ کتابِ اخیرِ سانتایانا^۱، شک‌گرایی و ایمانِ حیوانی، ارجاع دهم. تز دوم من، که برای آن نمی‌توانم قدرتِ سانتایانا را مطالبه کنم، این است که اگر شما دائما چنین تجربه‌ی فردی مستقیمی را حفظ کنید، در ساختمانِ فلسفیِ خود به سوی عقیده‌ای از جهان به عنوان برهم‌کنشِ فعالیتِ کارکردها کشانیده می‌شوید که به موجبِ آن هر چیزِ انفرادیِ انضمامی از نسبتِ معینِ خودش به سوی جهانی مقرر از دیگر افرادِ انضمامی برمی‌آید؛ دستکم تا جایی که جهان گذشته و مقرر است.

^۱ جرج سانتایانا - فیلسوف، شاعر و رمان‌نویس اسپانیایی (زاده‌ی ۱۸۶۳) - م.

فصل ۲

۱- هیوم درباره‌ی تاثیر علی

تزی این اثر این است که نمادگرایی انسانی ریشه‌اش در برهم‌کنش میان دو حالت مجزای ادراک مستقیم از جهان خارجی است. به این روش، دو منبع اطلاعات درباره‌ی جهان خارج وجود دارد که به شکل نزدیکی به هم متصل‌اند اما مجزا هستند. این حالت‌ها یکدیگر را تکرار نمی‌کنند و تفاوت واقعی در اطلاعات وجود دارد. جایی که یکی مبهم است، دیگری دقیق است: جایی که یکی مهم است، دیگری کم‌اهمیت است. اما این دو طرح بازنمودی عناصری ساختاری به اشتراک دارند که آنان را به عنوان طرح‌هایی بازنمودی از یک جهان یکسان هویت می‌دهد. با این حال در تعیین مشارکت میان این دو ریخت‌شناسی وقفه‌هایی وجود دارد. این طرح‌ها فقط

در بخش‌هایی تقاطع دارند و اختلاط حقیقی آن‌ها نامعین است. ارجاع نمادین به انتقال احساس، هدف و باور منجر می‌شود که نمی‌تواند توسط مقایسه‌ی فکری اطلاعات مستقیمی توجیه شود که از این دو طرح و عناصر تقاطعی‌شان به دست می‌آید. توجیهی این-گونه باید در درخواستی عمل‌گرایانه نسبت به آینده جست‌وجو شود. به این روش، نقد فکری برپایه‌ی تجربه‌ی پسین می‌تواند ارجاع نمادین خام اولیه را بزرگ کند و خالص سازد.

من یک حالت ادراکی را «فوریت بازنمودی» و دیگری را «تاثیر علی» نامیده‌ام. در درس‌گفتار قبلی حالت فوریت بازنمودی به تفصیل بحث شد. درس‌گفتار کنونی باید با بحث «تاثیر علی» آغاز شود. نزد شما آشکار خواهد شد که من در اینجا محبوب‌ترین سنت فلسفه‌ی مدرن را رد می‌کنم، سنتی که هم مکتب تجربه‌گرایان که از هیوم منشا گرفته و هم مکتب ایده‌آلیست‌های ترافرازنده^۱ که از کانت منشا یافته، آن را به اشتراک دارند. ضروری نیست که در این بررسی خلاصه‌ی سنت فلسفه‌ی مدرن به همه‌ی توجیهات طولانی وارد شویم. اما برخی نقل قول‌ها به سادگی آنچه را که در دو نوع اندیشه به اشتراک است و من از آن واگرایی می‌کنم، خلاصه خواهند کرد. هیوم می‌نویسد: «زمانی که ابژه‌ها همراه با رابطه در حواس حضور

^۱ Transcendental

دارند، ما این را به جای استدلال، ادراک می‌خوانیم. در این جا هیچ کاربرستی از اندیشه و به بیان درست هیچ عملی وجود ندارد؛ بلکه پذیرش صرفاً انفعالی انطباعات از طریق اعضای حسی وجود دارد. براساس این نوع اندیشه، ما نمی‌بایست هیچ‌کدام از مشاهداتی را که در رابطه با هویت و رابطه‌ی زمان و مکان داریم، به عنوان استدلال دریافت کنیم؛ چون در هیچ‌کدام از آنان ذهن نمی‌تواند از آنچه فوراً در حواس حاضر است فراتر برود؛ چه برای آنکه وجود واقعی را کشف کند و چه روابط ابژه‌ها را.^۱

تمام نیروی این متن بستگی به این فرض مستتر دارد که ذهن یک ذات دریافت‌کننده‌ی منفعل است و «انطباعات‌اش» جهان خصوصی رخدادهایش را شکل می‌دهند. در نتیجه در آنجا چیزی باقی نمی‌ماند جز فوریتی از این صفات خصوصی همراه با روابط خصوصی‌شان که صفاتی از ذهن نیز هستند. هیوم صریحاً این نگاه ذاتی به ذهن را انکار می‌کند.

اما نیروی آخرین عبارت از آخرین جمله چیست، «چون در هیچ-کدام.... ابژه‌ها را؟ تنها دلیل برای معاف کردن «انطباعات» از اینکه در مقایسه با «تجربه‌ی واقعی یا روابط ابژه‌ها» هر نوع نیروی بازنمودی داشته باشند، این پندار ضمنی است که این انطباعات

^۱ رساله - فصل سوم - بخش دوم

صرفاً صفاتی خصوصی از ذهن هستند. کتابِ سانتایانا، «شک‌گرایی و ایمان حیوان»، که به آن پیشتر هم ارجاع دادم، در فصول اولیه‌اش با اصراری شدید و کامل و با استفاده از تمام روش‌های توضیحی زیبا، بر این موضوع تأکید دارد که با فرضیات هیوم هیچ روشی برای گریز از این امر نیست که هویت، زمان و مکان را از داشتن هر نوع ارجاعی به جهان واقعی معاف کنیم. تنها چیزی که باقی می‌ماند، آنی است که سانتایانا «نفس‌گرایی لحظه‌ی کنونی» می‌نامد. حتی حافظه این چنین می‌شود: چون انطباع حافظه دیگر انطباعی از حافظه نیست، فقط یک انطباع خصوصی فوریتی دیگر است.

ضروری نیست که از هیوم گفته‌ای درباره‌ی علیت ذکر کنیم؛ چون گفته‌ای که پیشتر آورده شد با خود موضع انتقادی کامل او را به همراه دارد. اما ضروری است که گفته‌ای از او درباره‌ی ذات بیاوریم تا زمینه‌ی خط‌مشی صریح او را - در مقابل پیش‌فرض‌های ضمنی پراکنده‌اش - در این نکته توضیح دهد: «آن فیلسوفان که بخش اعظمی از استدلال‌شان بر پایه‌ی تمایز ذات و رخداد است، از آنان با خرسندی می‌پرسم یا این تصور که ما ایده‌هایی واضح از هر کدام داشته باشیم، آیا ایده‌ی ذات از انطباعات حسی گرفته شده یا تاملی؟ اگر از طریق حواس مان انتقال یافته باشد، من می‌پرسم کدامیک و از چه روشی؟ اگر توسط چشم‌ها دریافت شده باشد، می‌بایست یک

ترجمه: نیما حیاتی مهر

رنگ باشد؛ اگر توسط گوش‌ها باشد، یک صدا؛ اگر توسط ذائقه باشد، یک طعم؛ و به همین ترتیب دیگر حواس. اما باور دارم که هیچ‌کدام از آنان ادعا نمی‌کنند که ذات یک رنگ، یا یک صدا یا یک مزه باشد. بنابراین ایده‌ی آنان درباره‌ی ذات باید از انطباعاتِ تامل گرفته شده باشد، اگر واقعا چنین چیزی وجود داشته باشد. اما انطباعاتِ تامل خودشان را به درونِ هوس‌ها و احساساتِ ما وارد می‌کنند، هیچ‌کدام از آنان نمی‌توانند نمایانگرِ یک ذات باشند. بنابراین ما هیچ ایده‌ای از ذات، جدای از مجموعه‌ای از کیفیت‌هایی خاص نداریم؛ همچنین ما زمانی که درباره‌ی آنان سخن می‌گوییم یا استدلال می‌کنیم، هیچ معنای دیگری نداریم.^۱

این متن با آن پنداری از «ذات» سروکار دارد که من قبول ندارم. بنابراین فقط به شکلی غیرمستقیم موضعِ من را انکار می‌کند. من این گفته را به این دلیل می‌آورم که سراسرترین مثال از این فرضیاتِ اولیه‌ی هیوم است: (۱) فوریتِ بازنمودی و روابطِ میانِ هستی‌های فوریِ بازنمودی تنها نوعِ تجربه‌ی ادراکی را تشکیل می‌دهند، و (۲) فوریتِ بازنمودی شاملِ عامل‌های بازنمایانگری نیست که جهانی هم‌زمان از چیزهای واقعی بسط‌یافته را نشان دهند.

^۱ رساله - فصل اول، بخش چهارم.

او بعدتر در کتاب «رساله»، درباره‌ی این پرسش تحت عنوان پندارِ «بدن‌ها» بحث می‌کند و به نتایجی انتقادی و قیاسی می‌رسد. این نتایج بر پایه‌ی فرضیه‌ای فوق‌العاده خام از زمان به عنوان یک توالیِ خالص قرار دارند. فرضیه ازین‌رو خام است که چیزی است که گفتن‌اش طبیعی است؛ طبیعی است چون آن خصوصیتی از زمان را کنار می‌گذارد که چنان درهم‌تنیده به ما نزدیک است که طبیعی است آن را حذف کنیم.

زمان برای ما به عنوان توالیِ اعمالِ تجربه‌مان، و نتیجتاً به شکلی مشتق‌شده از آن، توالی‌ای از رخدادهایی که به شکل ابژه در آن اعمال ادراک شده‌اند، شناخته شده است. اما این توالی، یک توالیِ خالص نیست: اشتقاقِ وضعیت از وضعیت است که وضعیتِ بعدی با قبلی تطابق نشان می‌دهد. زمان در حالتِ انضمامی، تطابقِ وضعیت با وضعیت، بعدی به قبلی است و توالیِ خالص، انتزاعی از رابطه‌ی برگشت‌ناپذیرِ گذشته‌ی تثبیت‌یافته و حالِ اشتقاقی است. پندارِ توالیِ خالص قیاس‌پذیر با پندارِ رنگ است. رنگِ صرف وجود ندارد، بلکه همیشه رنگی خاص مثل قرمز یا آبی هست: به شکلی قیاس‌پذیر، هیچ توالیِ خالصی وجود ندارد، بلکه همیشه زمینه‌ی ارتباطی خاصی وجود دارد، در رابطه با چیزهایی که از پسِ هم می‌آیند. اعدادِ صحیح به یک روش از پسِ هم می‌آیند و رخدادها به

ترجمه: نیما حیاتی مهر

روشی دیگر؛ و زمانی که ما این روش‌های توالی را انتزاع می‌کنیم، درمی‌یابیم که توالی خالص^۱ انتزاعی درجه‌ی دوم است، انتزاعی عمومی که خصوصیت موقتی^۲ زمان و رابطه‌ی شمارشی^۳ اعداد را حذف کرده است.

گذشته شامل اجتماعی از اعمال مقرر است که از طریق ابژه شدن-شان در عمل حاضر، شرایطی را بنا می‌کنند که آن عمل باید در آن انطباق یابد.

ارسطو «ماده» را به عنوان بالقوگی^۴ خالصی ادراک می‌کرد که منتظر آمدن شکل است تا واقعی شود. ازین رو با استفاده از پندارهای ارسطویی می‌توانیم بگوییم که محدودیت^۵ بالقوگی^۶ خالص، که با «ابژه‌سازی» گذشته‌ی مقرر بنا می‌شود، آن «بالقوگی طبیعی» - یا بالقوگی در طبیعت - را بیان می‌کند که «ماده» است همراه با آن شکل اولیه و واقعی شده که به عنوان اولین مرحله در خود-آفرینی رخداد کنونی پیش فرض شده است. پندار «بالقوگی خالص» در اینجا جای «ماده‌ی» ارسطو را می‌گیرد و «بالقوگی طبیعی» جای «ماده» با آن وضعیت شکل داده شده که هر چیز واقعی از آن برمی‌آید. تمام اجزائی که برای تجربه داده می‌شوند می‌بایست در تحلیل^۷ بالقوگی طبیعی یافته شوند. بنابراین این اکنون فوری می‌بایست با آنچه گذشته برای آن است، تطابق داشته باشد، و سپری شدن صرف

زمان انتزاعی از رابطه‌مندی انضمامی «تطابق» است. خصوصیت «اساسی» چیزهای واقعی در درجه‌ی اول درگیر پیش‌بینی کیفیت‌ها نیست و این حقیقت سرسخت را بیان می‌کند که فعالیت خود-آفرینشی باید با هر آنچه مقدر و واقعی است در موعد خود تطابق یابد. عبارت «حقیقت سرسخت» دقیقاً فهم متداول این خصوصیت را بیان می‌کند. مرحله‌ی اولیه‌ی آن، که هر چیز واقعی از آن برمی‌آید، این حقیقت سرسختی است که شالوده‌ی وجودش است. براساس نظر هیوم، این حقایق سرسخت وجود ندارند. مکتب هیوم شاید فلسفه‌ی خوبی باشد، اما مسلماً با عقل سلیم نمی‌خواند. به بیان دیگر، در سنجش نهایی تایید آشکار شکست می‌خورد.

۲- کانت و تاثیر علی

مکتب ایده‌آلیست‌های ترافرازنده، برگرفته شده از کانت، اعتراف می‌کند که تاثیر علی عاملی در جهان پدیدار است؛ اما اعتقاد دارد که این تاثیر علی به داده‌های صرفی که در ادراک پیش‌فرض شده‌اند تعلق ندارد، بلکه به روش‌های اندیشه‌ی ما درباره‌ی داده‌ها متعلق است. آگاهی ما از جهان ادراک‌شده، برای ما تولید نظامی ابژکتیو می‌کند که اختلاطی از داده‌ی صرف و حالت‌های اندیشه درباره‌ی آن داده‌ها است.

منطق کانتی عمومی برای این موضع این است که ادراک مستقیم ما را از یک حقیقت خاص مطلع می‌کند. این حقیقت خاص چیزی است که به سادگی به عنوان داده‌ی خاص رخ می‌دهد. اما ما به اصولی جهان‌شمول درباره‌ی همه‌ی حقایق خاص اعتقاد داریم. چنین دانش جهان‌شمولی نمی‌تواند از هر دستچینی از حقایق خاص،

که هر کدام از آنان فقط به سادگی رخ داده باشند، ناشی شود. بنابراین اعتقاد ناشکستنی ما تنها با این دکترین از استدلال قابل توضیح است که حقایق خاص، در حالی که آگاهانه فهم می‌شوند، اختلاطی از داده‌ی خاص صرف و عملکرد اندیشه هستند براساس دسته‌بندی‌هایی که این دسته‌بندی‌ها جهان‌شمولی بودن خودشان را در داده‌ی اصلاح‌شده وارد می‌کنند. بنابراین، جهان‌پدیدار، آنگونه که در هوشیاری هست، ترکیبی از قضاوت‌های سامان‌مند است که براساس دسته‌بندی‌های ثابتی از اندیشه چهارچوب‌بندی شده است و محتوایی دارد که شامل داده‌هایی داده‌شده است که براساس شکل‌های ثابت شهود منظم شده‌اند.

این مکتب کانتی، فرضیه‌ی خام «رخداد ساده‌ی» هیوم درباره‌ی داده‌ی صرف را می‌پذیرد. من در جایی دیگر آن را با به کار بردن آن در مورد مکان و زمان، فرضیه‌ی «مکان ساده» خوانده‌ام.

من مستقیماً خط مشی «رخداد ساده» را رد می‌کنم. هیچ چیز نیست که «به سادگی رخ دهد». چنین اعتقادی یک خط مشی بی‌پایه از زمان به عنوان «توالی خالص» است. خط مشی دیگر، که می‌گوید توالی خالص زمان صرفاً انتزاعی از رابطه‌ی بنیادین انطباق است، کل بنیان مداخله‌ی اندیشه‌ی ساختاری، یا شهود ساختاری را در شکل-گیری جهان مستقیماً فهم‌شده ویران می‌کند. جهان‌شمولی حقیقت از

ترجمه: نیما حیاتی مهر

جهان‌شمولی نسبت برمی‌آید که به موجب آن هر چیزِ واقعیِ خاصّ اجبارِ انطباق با خودش را بر دوش جهان می‌اندازد. بنابراین در تحلیلِ حقیقتِ خاص، حقایقِ جهان‌شمول کشف‌شدنی هستند؛ آن حقایقی که این اجبار را بیان می‌کنند. این داده-شده-بودنِ تجربه - منظور همه‌ی داده‌های آن شبیه به هم، چه حقایقِ عمومی چه حسِ خاص و چه شکل‌های پیش‌فرضِ سنتز است - خصوصیتِ ویژه‌ی رابطه‌ی زمانیِ آن عملِ تجربه را با فعلیتِ مقررِ جهانی نشان می‌دهد که سرچشمه‌ی همه‌ی موقعیت‌ها است. سفسطه‌ی «انضمام با جایگذاریِ اشتباه»، این خصوصیتِ ویژه را از زمانِ انتزاع می‌کند و زمان را به صورتِ خصوصیتِ عمومیِ صرف از توالیِ خالص باقی می‌گذارد.

۳- ادراکِ مستقیمِ تاثیرِ علی

بنابراین پیروانِ هیوم و پیروانِ کانت ایراداتِ واگرا اما متحدِ خود را نسبت به ادراکِ مستقیم از تاثیرِ علی دارند، به این معنا که ادراکِ مستقیم نسبت به اندیشه‌ی درباره‌ی آن پیشینی است. هر دو مکتب، «تاثیرِ علی» را چیزی وارداتی به داخلِ داده‌ها می‌دانند؛ روشی از اندیشیدن و قضاوت کردن درباره‌ی آن داده‌ها. یک مکتب آن را عادتِ اندیشه می‌نامد؛ مکتبِ دیگر آن را شاخه‌ای از اندیشه می‌نامد. همچنین داده‌های صرف برای آن‌ها داده‌های حسیِ خالص هستند. اگر هیوم یا کانت شرحی مناسب از وضعیتِ تاثیرِ علی ارائه دهند، درخواهیم یافت که درکِ آگاهانه‌ی ما از تاثیرِ علی می‌بایست تا حدی بستگی به روشنیِ اندیشه یا تفاوت‌گذاریِ شهودیِ خالص از داده‌های حسی در لحظه‌ی مورد نظر داشته باشد. چون وقتی اندیشه در پس‌زمینه است، درک که محصولی از اندیشه است می‌بایست

ترجمه: نیما حیاتی مهر

اهمیتی کمتر پیدا کند. همچنین براساس این شرح هیومی-کانتی، اندیشه‌ی مورد نظر، اندیشه‌ای درباره‌ی داده‌ی حسی فوری است. بر همین اساس، وضوح خاصی از داده‌ی حسی در فوریتِ بازنمودی می‌بایست بر درکِ تاثیرِ علیّ ارجحیت داشته باشد. چون براساس این شرح‌ها، تاثیرِ علیّ چیزی نیست جز اندیشیدن درباره‌ی داده‌ی حسی که در فوریتِ بازنمودی داده شده است. بنابراین، ممانعتِ اندیشه و ابهامِ داده‌ی حسی می‌بایست برای [ایده‌ی] برتریِ تاثیرِ علیّ به عنوان عنصری از تجربه شدیداً نامطلوب باشند.

نشان داده شده است که دشواری‌های منطقی در بررسیِ ادراکِ مستقیم از تاثیرِ علیّ به این فرضیه‌ی صرف بستگی دارند که زمان صرفاً پنداری عمومی از توالیِ خالص است. این مثالی از سفسطه‌ی «انضمام با جایگذاریِ اشتباه» هست. بنابراین اکنون راه برای بررسیِ مشاهده‌گرانه باز است که ببینیم آیا در واقع درکِ ما از تاثیرِ علیّ به وضوحِ داده‌ی حسی بستگی دارد یا فعالیتِ اندیشه.

براساس هر دو مکتب، اهمیتِ تاثیرِ علیّ، و هر عملی که پیش‌فرض گرفتنِ آن را نشان دهد، می‌بایست عمدتاً خصوصیتی از ارگانیسم-های مرتبه-بالا در بهترین لحظات‌شان باشد. حال اگر توجه را بر تشخیصِ طولانی-مدتِ علت و معلول محدود سازیم، بسته به استدلالِ پیچیده، بدون شک چنان ذهنیتِ مرتبه-بالا و چنان معین-

سازی دقیقِ داده‌های حسی مورد نیاز خواهند بود. اما هر مرحله در چنان استدلالی، بستگی به پیش‌فرضِ پیشینیِ لحظه‌ی اکنونِ فوری‌ای دارد که خودش را بر محیطِ مقررِ گذشته‌ی فوری انطباق می‌دهد. ما نباید توجه را بر استنتاجاتی از گذشته به امروز، یا حتی پنج دقیقه پیش به اکنونِ فوری معطوف کنیم. باید اکنونِ فوری را در رابطه با گذشته‌ی فوری در نظر بگیریم. باید در اینجا انطباقِ مقاومت‌ناپذیرِ حقیقت در اعمالِ کنونی به روی حقیقتِ مقررِ پیشین یافت شود.

منظورِ من این است که این تطابقِ حقیقتِ کنونی با گذشته‌ی فوری، زمانی که ارگانسیم مرتبه-پایین است، هم در رفتارِ ظاهری و هم در آگاهی برجسته‌تر است. یک گُل با قطعیتِ بیشتری نسبت به نوع انسان به سوی نور می‌چرخد، و یک سنگ با قطعیتِ بیشتری نسبت به گُل با شرایطی که محیطِ بیرون‌اش تنظیم کرده تطابق می‌یابد. یک سنگ تطابقِ آینده‌ی فوری را با فعالیتِ کنونیِ خودش با همان قطعیتِ مشابه با نوع انسان انتظار دارد. زمانی که کار به محاسبات و استنتاجاتِ بلند می‌رسد، سنگ شکست می‌خورد. اما سنگ هیچ‌گاه جوری رفتار نمی‌کند که گویی آینده‌ی فوری به اکنون نامربوط است. تردید در عمل، از آگاهی از نوعی آینده‌ی دورِ مربوط برمی-آید که با عدم توانایی در ارزش‌گذاریِ نوعِ کنونی‌اش ترکیب شده

ترجمه: نیما حیاتی مهر

است. اگر ما از ارتباط آگاهی نداشتیم، چرا در یک عمل ناگهانی بحرانی، تردید وجود دارد؟

این خوشایندی واضح داده‌ی حسی فوری آشکارا مانع درک ارتباط آینده می‌شود. بدان ترتیب لحظه‌ی اکنون همه‌چیز خواهد شد. این در آگاهی ما به صورت «پیشامد ساده» تقریب زده می‌شود.

برخی عواطف، مانند خشم یا وحشت، تمایل به ممانعت از درک داده‌ی حسی دارند؛ اما آنان نیز به طور کلی وابسته به درک واضحی از ارتباط گذشته‌ی فوری به حال و حال به آینده هستند. همچنین ممانعت داده‌ی حسی آشنا، حس وحشتناک حضورهای مبهم را تحریک می‌کنند که در جهت خیر یا شر بر سرنوشت ما اثر می‌گذارند. بیشتر جانوران با عادت‌های روز و شبی، در تاریکی، در غیاب داده‌ی حسی بصری آشنا، مضطرب‌تر هستند. اما براساس نظر هیوم، این همین آشنا بودن داده‌ی حسی است که برای استنتاج علی مورد نیاز است. بنابراین حس حضورهای موثر نادیدنی در تاریکی وارونه‌ی آن چیزی می‌شود که باید اتفاق بیفتد.

۴- پیشینی بودنِ تاثیر علی

ادراکِ تطابق با واقعیت‌های محیط، عنصری پیشینی در تجربه‌ی خارجی ما است. ما با اندام‌های بدنی خودمان و با جهانِ مبهمی که ورای آنان ایستاده است، تطابق می‌یابیم. ادراکِ پیشینی ما همان «تطابق» مبهم است، و همچنین نسبتِ مبهم‌ترِ «خود» و «دیگری» در یک پس‌زمینه‌ی تمایزگذاری-نشده. البته اگر روابط ادراک‌پذیر نباشند، چنین مکتبی باید از زمینه‌های نظری کنار گذاشته شود. اما اگر ما به چنان ادراکی معترف باشیم، آن‌زمان ادراکِ تطابقِ تمامی نشانه‌های یک عنصرِ پیشینی را خواهد داشت. یک بخش از تجربه‌ی ما دم‌دستی است و در تجربه‌ی ما قطعی است؛ همچنین بازتولیدِ ارادیِ آن آسان است. نوعِ دیگری از تجربه، هر چقدر هم که مقاوم

ترجمه: نیما حیاتی مهر

باشد، مبهم، بازآیند^۱ و غیرقابل مدیریت است. نوع اول با وجود تمام تجربه‌ی حسی‌تزیینی‌اش، خنثی است. جهانی را تحت یک نمایش اتفافی، نمایشی از تولید بدنی خودمان، نشان می‌دهد. نوع دوم از تماس چیزهایی که گذشته‌اند غنی است، چیزهایی که بر خود فوریتی ما چنگ زده‌اند. این نوع دوم، این حالت تاثیر علی، تجربه‌ای است که ارگانسیم‌های ابتدایی را تصرف کرده است؛ که حسی از سرنوشتی که از آن برآمده‌اند و سرنوشتی که به سوی آن می‌روند دارند - ارگانسیم‌هایی که پیش‌روی و عقب‌نشینی می‌کنند اما به ندرت نمایشی فوریتی را تفاوت‌گذاری می‌کنند. این تجربه‌ای سنگین و پیشینی است. نوع اول، فوریت بازنمودی، محصول سطحی پیچیدگی و ظرافت است، در اکنون توقف می‌کند و به خود اجازه‌ی یک خرسندی شخصی می‌دهد که از فوریت نمایش چیزها گرفته شده است. آن بازه‌های زمانی در زندگی ما - زمان‌هایی که ادراک فشار از سوی جهان چیزها در قدرتمندترین حالت قرار دارد، چیزهایی با خصوصیات از آن خودشان، خصوصیات که به شکلی رازآمیز سرشت خود ما را قالب می‌دهند - آن بازه‌های زمانی

^۱ منظور آن چیزی است که مکرر به ذهن بازمی‌گردد. - م.

محصول بازگشت به مقداری از وضعیتِ پیشینی هستند.^۱ چنین بازگشتی زمانی اتفاق می‌افتد که یا برخی کارکردهای پیشینی ارگانسیم انسانی به شکلی غیرعادی به اوج رسیده‌اند، یا اینکه بخشی قابل توجه از ادراکِ حسیِ عادیِ ما به شکلی غیرعادی ناتوان شده است.

خشم، نفرت، ترس، وحشت، گریایی، عشق، اشتیاق، آرزومندی و لذتِ بزرگ، احساسات و عواطفی هستند که به شکلِ نزدیکی با فعالیتِ پیشینی «عقب‌نشینی از» و «بسط یافتن به سوی» درهم‌تنیده‌اند. آن‌ها در ارگانسیم‌های بالاتر به عنوان وضعیت‌هایی به سبب هراسی واضح برمی‌آیند، هراس نسبت به اینکه چنین حالت‌های پیشینی در حال تسخیر ارگانسیم هستند. اما «عقب‌نشینی از» و «بسط به سوی»، محروم از هر تفاوت‌گذاریِ مکانیِ مفصل، صرفاً واکنش‌هایی هستند نسبت به روشی که آنچه بیرونی است، خصوصیتِ خودش را بر ما نشان می‌زند. شما نمی‌توانید از سوژه بودنِ صرف عقب‌نشینی کنید؛ چون سوژه بودن چیزی است که ما با خود حمل

^۱ منظور زمان‌هایی است که فشار جهانی که وارد ادراک ما می‌شود بیشینه است. جهانی که از چیزهایی تشکیل شده که خصوصیتی از آن خودشان دارند و البته که این خصوصیات، سرشت ما را هم به شکلی پیچیده قالب می‌زنند. در این زمان‌ها ما به شکلی نسبی به یک وضعیتِ پیشینی همچون ارگانسمی مرتبه-پایین تبدیل می‌شویم.

ترجمه: نیما حیاتی مهر

می‌کنیم. در حالت عادی، ما ارائه‌های حسی تقریباً ناچیزی از اندام-های درونی بدن خودمان داریم.

این عواطف پیشینی با واضح‌ترین تشخیص از دیگر چیزهای واقعی همراه می‌شوند، چیزهایی که بر ما واکنش می‌دهند. وضوح همگانی چنین تشخیصی برابر با وضوح همگانی‌ای است که توسط کارکرد هر یک از پنج حس ما تولید می‌شود. وقتی نفرت می‌ورزیم، انسانی وجود دارد که از او متنفریم، نه مجموعه‌ای از داده‌های حسی بلکه یک انسان علی و دارای اثر. این وضوح پیشینی ادراک «انطباقی»، با تاکید روی جنبه‌ی عملی رخدادها نمایش داده می‌شود و بسیار در اندیشه‌ی فلسفی مدرن چشمگیر است. هیچ جنبه‌ی مفیدی از هیچ-چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر آنکه به اصل انطباق اعتراف کنیم که به موجب آن، آنچه هم‌اکنون ساخته شده است، تبدیل به شناساگر چیزی می‌شود که در حال ساخته شدن است. وضوح جنبه‌ی عملی به سادگی وضوح ادراک حقیقت انطباق است.

ما در عمل هیچ‌وقت به حقیقت انطباق حال بر گذشته‌ی فوری شک نمی‌کنیم. این به بافت نهایی تجربه تعلق دارد، با همان مدرک مشابهی که فوریت بازنمودی این‌گونه است. حقیقت اکنون به شکلی روشن نتیجه‌ای است از پیشینیان‌اش در یک ربع ثانیه پیشتر. عواملی غیرمنتظره ممکن است مداخله کرده باشند، دینامیتی ممکن است

منفجر شده باشد. اما هر آنچه که باشد، رخدادِ اکنون موضوعی را در محدودیت‌هایی که توسط طبیعتِ واقعی گذشته‌ی فوری بر آن تحمیل شده است، صادر می‌کند. اگر دینامیت منفجر شود، سپس حقیقتِ اکنون، آن موضوعی از گذشته است که با انفجارِ دینامیت همساز باشد. علاوه بر این، ما بی‌درنگ رو به عقب به سوی این استنتاج بحث می‌کنیم که تحلیلِ کاملِ گذشته باید آن عواملی را در خود آشکار کند که اکنون را مشروط می‌کنند. اگر هم‌اکنون دینامیت در حال منفجر شدن است، پس در گذشته‌ی فوری مقداری دینامیتِ منفجر نشده بوده است.

این حقیقت که آگاهیِ ما محدود به تحلیلِ تجربه در اکنون است، دشوار نیست. چون تئوریِ نسبیتِ جهانیِ چیزهای واقعی انفرادی، به تمایز میان لحظه‌ی اکنونِ تجربه - که تنها داده برای تحلیلِ آگاهانه است - و ادراکِ جهانِ هم‌زمان - که تنها عامل در این داده است - ختم می‌شود.

تضادِ میان تهی بودنِ قیاسیِ فوریتِ بازنمودی و معنای عمیقِ آشکار شده با تاثیرِ علی، در ریشه‌ی آسیب‌هایی قرار دارد که جهان را مرتباً درمی‌نوردد.

عبارت «Pereunt et imputantur» نوشته‌ای است روی ساعت‌های آفتابی در خانه‌های «مذهبی»:

ترجمه: نیما حیاتی مهر

ساعت‌ها می‌گذرند و در نزد ما حساب خواهند شد.
در این جا «Pereunt» به جهانی اشاره دارد که در بازنمودی فوری
نمایش داده شده است، سرخوش از هزار تهرنگ، می‌گذرد و ذاتا
بی‌معنی است. «imputanture» به جهانی اشاره دارد که در تاثیر
علی‌اش نمایش داده می‌شود؛ جایی که هر رخداد با فردیت خودش
به دوران‌هایی که قرار است بیایند، به خیر یا به شر، سرایت می‌کند.
تقریبا هر آسیبی شامل ارجاعی به گذشت زمان است.
آخرین بخش از شعر «شامگاه اگنس مقدس» اثر جان کیتس^۱ با این
خطوط فراموش‌نشده‌ی آغاز می‌کند:

«و آن‌ها رفته‌اند: برای همیشه، در دورانی بسیار دور،

آن عاشقان به سوی توفان گریختند.»

اینجا آسیب‌های گذشت زمان از اتصال خیالی دو حالت ادراکی
توسط شدتی از احساس برآمده است. شکسپیر در بهار دنیای مدرن،
این دو عنصر را با نمایش سرایت‌پذیری فوریت سرخوش به هم
پیوند می‌زند:

«... نرگس‌ها،

که پیش از آنکه پرستو شهادت کند، می‌آیند

و بادهای ماه مارس را با زیبایی در خود می‌گیرند؛...»

^۱ John Keats - شاعر رمانتیک انگلیسی قرن نوزدهم - م.

(حکایت زمستان)

اما برخی اوقات انسان‌ها بیش از حد در توجه بی‌وقفه به عناصرِ علی در طبیعت چیزها می‌کوشند. سپس در لحظه‌ای از خستگی، یک آرامشِ ناگهانی می‌آید و جنبه‌ی صرفاً بازنمودی جهان با حسی از تهی‌بودنش غالب می‌شود. همان‌طور که شنیده شد ویلیام پیت، نخست‌وزیر انگلیس در تاریک‌ترین عصرِ جنگ‌های فرانسه‌ی انقلابی، در بسترِ مرگ‌اش، وقتی که انگلیس در بدترین وضعیت‌اش در آن کشاکش بود، زمزمه کرده بود:

«چه سایه‌هایی هستیم ما، چه سایه‌هایی را دنبال می‌کنیم!»

ذهنِ او ناگهان حسِ تاثیرِ علی را از دست داده و با یادآوریِ شدتِ عاطفه روشن شده بود؛ این شدتِ عاطفه که با مقایسه‌ی زندگی‌اش با تهی‌بودنِ خشتیِ جهانی که از ارائه‌ی حسی می‌گذرد، آن را فرا گرفته بود.

جهانی که در ارائه‌ی حسی ارائه می‌شود، همان تجربه‌ی اولیه‌ی ارگانسیم‌های پایین‌تر نیست که بعدتر با استنتاجِ تاثیرِ علی پیچیده بشود. قضیه برعکس است. ابتدا سویه‌ی علی تجربه حاکم است، سپس آن ارائه‌ی حسی باریک‌بینی‌اش را بدست می‌آورد. ارجاعِ نمادینِ دوسویه‌ی آنان، نهایتاً با آگاهی و منطقِ انتقادی و با کمکِ تمایلی عمل‌گرا به پی‌آمدها، پالایش می‌شود.

۵- تقاطع حالت‌های ادراک

ارجاع نمادین میان مفاهیمی برگرفته از یک حالت و مفاهیمی برگرفته از حالتِ دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر آنکه این مفاهیم تقاطع داشته باشند. منظور من از این «تقاطع» این است که یک جفت از چنین مفاهیمی باید عناصری ساختاری به اشتراک داشته باشند که به وسیله‌ی آن برای عملِ ارجاعِ نمادین علامت‌دهی شوند.

دو عنصر در ساختارِ مشترک وجود دارند که می‌توانند همراه با هم توسط یک ادراکِ برگرفته از فوریتِ باز نمودی و ادراکی دیگر برگرفته از تاثیرِ علیّ به اشتراک گذاشته شوند. این عناصر (۱) داده‌ی حسی و (۲) مکان‌مندی هستند.

داده‌ی حسی برای فوریتِ باز نمودی «داده» می‌شود. این داده-شدنِ داده‌ی حسی به عنوان پایه‌ی این حالتِ ادراکی، خطِ مشیِ بزرگِ

مشترک میان هیوم و کانت است. اما آنچه هم‌اکنون برای تجربه ارائه شده است، فقط می‌تواند از آن بالقوگی طبیعی‌ای گرفته شود که یک تجربه‌ی خاص را در لباسِ مبدلِ تاثیرِ علی قرار می‌دهد. تاثیرِ علی دستِ گذشته‌ی تثبیت‌شده در شکل‌گیریِ اکنون است. بنابراین داده-ی حسی دو نقش در ادراک بازی می‌کند. آن‌ها در حالتِ فوریتِ بازنمودی پیش‌افکنده می‌شوند تا جهانِ همزمان را در روابطِ مکانی‌اش نمایش دهند. آن‌ها [در نقشِ دوم‌شان] در حالتِ تاثیرِ علی، تقریباً آنی‌ترین تقدمِ اندام‌های بدنی را هنگامی که خصوصیتِ خودشان را بر تجربه‌ی مورد پرسش تحمیل می‌کنند، ارائه می‌دهند. ما عکس را می‌بینیم و آن را با چشمان‌مان می‌بینیم؛ ما چوب را لمس می‌کنیم و آن را با دست‌ان‌مان لمس می‌کنیم؛ گلِ رز را بو می‌کشیم و آن را با بینی‌مان بو می‌کشیم؛ زنگ را می‌شنویم و آن را با گوش‌هایمان می‌شنویم؛ شکر را مزه می‌کنیم و آن را با ذائقه‌مان مزه می‌کنیم. در مورد احساساتِ بدنی، هر دو مکان یکسان هستند. پا هم درد را می‌دهد و هم مکانِ درد است. هیوم خودش به طور ضمنی به همین ارجاعِ دوگانه در دومین نقلِ قولی که پیشتر از او کردیم، اظهار می‌کند: «اگر توسط چشم‌ها دریافت شده، می‌بایست یک رنگ باشد. اگر توسط گوش‌ها، یک صدا؛ اگر توسط ذائقه، یک طعم؛ و به همین ترتیب حواسِ دیگر.» بنابراین او با ادعای نبودِ ادراکِ علیتی،

ترجمه: نیما حیاتی مهر

به طور ضمنی آن را پیش فرض می‌گیرد. چون معنای «توسط» در «توسط چشمان»، «توسط گوش‌ها» و «توسط ذائقه» چیست؟ استدلال او این موضوع را پیش فرض می‌گیرد که داده‌ی حسی، هنگام کارکردش در فوریتِ بازنمودی، با منطقِ کارکردِ «چشم‌ها»، «گوش‌ها» و «ذائقه» در تاثیرِ علی «داده می‌شوند». در غیر این صورت استدلال او درگیر یک پس‌رویِ نادرست می‌شود. چون باید دوباره از چشم‌ها، گوش‌ها و ذائقه‌ها شروع کند؛ همچنین باید معانی «توسط» و «می‌بایست» را به شکلی توضیح دهد که استدلال‌اش را نابود نکند.

این ارجاعِ دوگانه، پایه‌ی کلِ خطِ مشیِ فیزیولوژیکیِ ادراک است. جزئیاتِ این خطِ مشی در این مباحثه از نظر فلسفی نامربوط هستند. هیوم با وضوحِ نبوغ‌آمیزی این نکته‌ی بنیادین را بیان می‌کند که عملکردِ داده‌ی حسی در یک عملِ تجربه نشان می‌دهد که آنان «توسط» تاثیرِ علیِ اندام‌های بدنیِ واقعی داده می‌شوند. او به این تاثیرِ علی به عنوان یک بخش در ادراکِ مستقیم ارجاع می‌دهد. استدلالِ هیوم ابتدا به شکلی ضمنی دو حالتِ ادراک را پیش فرض می‌گیرد و سپس به طور ضمنی فرض می‌کند که فوریتِ بازنمودی تنها حالت است. همچنین پیروانِ هیوم در توسعه‌ی خطِ مشی او، این موضوع را پیش فرض می‌گیرند که فوریتِ بازنمودی پیشینی

است و تاثیر علی یک مشتق پیچیده است. این معکوس کردن کامل مدرک است. البته تا جایی که آموزه‌ی خود هیوم مدنظر است، همچنان شق دیگری نیز وجود دارد: بدین صورت طرفداران هیوم تعبیر نادرستی از موضع نهایی او دارند. براساس این فرضیه، تجدید نظر نهایی او درباره‌ی «کاربست»، تجدید نظری علیه دسته‌بندی‌های متافیزیکی رایج آن زمان به عنوان تفسیری از تجربه‌ی واضح بود. این تئوری درباره‌ی باورهای خود هیوم به نظر من نامحتمل است: اما جدای از تخمین خود هیوم درباره‌ی دستاوردهای فلسفی خودش، در همین معنا است که ما باید به او به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان احترام بگذاریم.

نتیجه‌ی این مباحثه این است که مداخله‌ی هر داده‌ی حسی در جهان واقعی، نمی‌تواند به هیچ روش ساده‌ای مثل کیفیت‌دهی صرف به منطقه‌ای از فضا یا متناوبا کیفیت‌دهی صرف به وضعیت از ذهن بیان شود. داده‌ی حسی موردنیاز برای ادراک حسی فوری، به وسیله‌ی تاثیر محیط به تجربه وارد می‌شود. این محیط شامل اندام‌های بدن است. به عنوان مثال در موضوع شنیدن صدا، امواج فیزیکی وارد گوش شده‌اند و تحریک اعصاب، مغز را برانگیخته‌اند. پس صدا بدین‌گونه شنیده می‌شود که از منطقه‌ی خاصی در جهان بیرونی آمده است. بنابراین ادراک در حالت تاثیر علی نشان می‌دهد که داده

ترجمه: نیما حیاتی مهر

در حالت ادراکِ حسی از آن تولید شده است. این دلیلِ این است که چرا چنین عناصرِ مشخصی وجود دارند. هر کدام از این داده‌ها، پیوندی میان دو حالتِ ادراکی می‌سازد. هر کدام از این پیوندها، یا داده‌ها، درون‌رویِ پیچیده‌ای به تجربه دارند که نیاز به ارجاع به دو حالتِ ادراکی دارد. این داده‌های حسی می‌توانند به این شکل فهمیده شوند که خصوصیتِ یک رابطه‌ی بسیار-نام‌دهی شده‌ای را میان ارگانسیم‌های محیطِ گذشته و آنانی از جهانِ اکنون می‌سازند.

۶. مکان‌دهی

اجتماعِ قسمی ساختار که به موجب آن، حالت‌های ادراکی بازنماییِ فوریِ جهانِ عمومی را تولید می‌کنند، از ارجاعِ آنان به داده‌ی حسیِ برمی‌آید که برای هر دو مشترک است و همچنین برای مکان‌دهی، چه واگرا و چه یکسان، در یک سیستمِ مکانی-زمانی برای هر دو مشترک است. به عنوان مثال، رنگ به یک مکانِ خارجی و به چشم-ها به عنوان اندام‌های بینایی ارجاع داده می‌شود. تا جایی که ما با یکی از این حالت‌های ادراکیِ خالص سروکار داریم، چنین ارجاعی بازنماییِ مستقیم است؛ و همانطور که در تحلیلِ هوشیاری مجزا شده است، حقیقتی نهایی است که هیچ بازنگری علیه آن وجود ندارد. چنین حالتِ مجزایی، یا دستکم راهی به سوی آن، در موردِ فوریتِ بازنمودی نسبتاً ساده است، اما در موردِ تاثیرِ علی بسیار دشوار است. خلوصِ ایده‌آلِ کاملِ تجربه‌ی ادراکی، عاری از هر

ترجمه: نیما حیاتی مهر

ارجاع نمادین، در عمل برای هر یک از حالت‌های ادراکی غیرقابل دستیابی است.

قضاوت‌های ما روی تاثیر علی با پذیرش ارجاع نمادین میان این دو حالت به عنوان خاتمه‌ای بر دانش مستقیم‌مان، به طور رهایی‌ناپذیری منحرف شده است. این پذیرش صرفاً در اندیشه نیست، بلکه در عمل، عاطفه و هدف که همه نسبت به اندیشه پیشینی هستند نیز وجود دارد. این ارجاع نمادین یک داده برای اندیشه جهت تحلیل تجربه است. طرح ادراکی ما از جهان، با اعتماد به این داده، به طور عمومی منطقی در خودش منسجم است و با حقایق نهایی ادراک خالص سازگار است. اما دفعتاً یا انسجام [منطقی] و یا درست‌سنجی از کار می‌افتد. آن وقت ما در طرح ادراکی‌مان تجدیدنظر می‌کنیم تا اعتماد عمومی‌مان را به ارجاع نمادین حفظ نماییم، در حالی که جزئیات مشخص آن ارجاع را به دسته‌ی اشتباهات می‌اندازیم. به این اشتباهات «وانمودهای توهمی» می‌گویند. این خطا از ابهام شدید نظرگاه‌های مکانی و زمانی در مورد ادراک در حالت خالص تاثیر علی برمی‌آید. تا آنجا که چیزی در هوشیاری تحلیلی ظهور می‌کند، هیچ تعریف مکفی برای مکان‌دهی وجود ندارد. اصل نسبیت ما را به این نظر می‌رساند که با تحلیل هوشمندانه‌ی مکفی، چنین روابط مکانی‌ای تاثیر محو خود را بر تجربه می‌گذارند. اما به

طور کلی چنین تحلیل مفصلی از ظرفیتِ هوشیاریِ انسانی فراتر است.

تا جایی که به تاثیر علی جهانِ خارجی بر بدنِ انسان مربوط می‌شود، مصرانه‌ترین ادراک درباره‌ی جهانِ اثرمند احاطه‌کننده‌ی هستی‌ها وجود دارد. اما تمایزِ دقیقِ چیز از چیز و مکان از مکان، به شدت مبهم و تقریبا قابل صرف‌نظر کردن است. تمایزِ مشخصی که در واقع ما انجام می‌دهیم، تقریبا به طور کلی توسط منطقِ ارجاعِ نمادین از فوریتِ بازنمودی برمی‌آید. این موضوع در مورد بدنِ انسان متفاوت است. در اینجا برخلافِ تعیینِ دقیقِ بازنمودِ فوری، همچنان ابهام وجود دارد؛ با این حال مکان‌مندیِ اندام‌های بدنیِ مختلف که در سامان‌دهیِ داده‌ی حسی و احساساتِ اثرمند هستند، در حالتِ ادراکیِ خالصِ تاثیرِ علیِ تقریبا به خوبی معین‌اند. البته انتقالِ نمادین این تعیین را شدت می‌بخشد. اما جدای از چنین انتقالی، در اینجا یک نوع جهت‌گذاریِ معین وجود دارد.

بنابراین در تقاطعِ این دو حالت [ادراکی]، روابطِ مکانی و زمانیِ بدنِ انسان آنگونه که به صورتِ علیِ دریافته می‌شود، و جهانِ خارجی هم‌زمان آنگونه که به صورتِ فوریتی بازنموده می‌شود، طرحی نسبتا معین از ارجاعِ مکانی و زمانی را موجب می‌شوند که از طریقِ آن ما کاربردِ نمادینِ تجسمِ حسی را برای تعیینِ موقعیت‌های بدن‌های

ترجمه: نیما حیاتی مهر

کنترل‌کننده‌ی جریانِ طبیعت می‌آزماییم. نهایتاً تمامی مشاهده، علمی یا عمومی، شامل تعیینِ رابطه‌ی مکانی اندام‌های بدنی مشاهده‌گر با مکانِ داده‌ی حسی «تجسم‌شده» است.

۷- تضاد میان تعین دقیق و اهمیت

دلیل این که چرا داده‌های حسی تجسم شده به طور کلی به صورت نماد استفاده می‌شوند این است که آنان دم دستی، معین و قابل مدیریت‌اند. ما می‌توانیم اگر دوست داریم ببینیم یا نبینیم: می‌توانیم بشنویم یا نشنویم. محدودیت‌هایی در این دم‌دستی بودن داده‌های حسی وجود دارد: اما آنان موکدا عناصر قابل مدیریت در ادراک ما از جهان هستند. حس حضورهای کنترل‌کننده خصوصیتی معکوس دارد: غیرقابل مدیریت، مبهم و نامعین است.

اما این حضورهای کنترل‌کننده، این منابع قدرت، این چیزهایی که یک زندگی درونی دارند، که غنای محتوای خودشان را دارند، این هستی‌ها، که تقدیر جهان در سرشت‌شان نهفته است، با همه‌ی ابهام‌شان، با همه‌ی کمبود تعین‌شان، آنی هستند که ما می‌خواهیم درباره‌شان بدانیم. وقتی از جاده‌ای با ترافیک شلوغ می‌گذریم، رنگ

ترجمه: نیما حیاتی مهر

اتومبیل‌ها، شکل‌شان، رنگ‌های شاد سرنشینان‌شان را می‌بینیم؛ اما در آن لحظه جذب این شده‌ایم که این نمایش فوری را به عنوان نمادی برای نیروهای تعیین‌کننده‌ی آینده‌ی فوری استفاده کنیم.

ما از نماد لذت می‌بریم، اما همزمان به معنا نیز رسوخ می‌کنیم. نمادها معنای خود را تولید نمی‌کنند: معنا، در شکل هستی‌های واقعی موثری که به روی ما واکنش می‌دهند، به خودی خود برای ما وجود دارد. اما نمادها این معنا را برای ما کشف می‌کنند. این را کشف می‌کنند چون در مسیر طولانی تطبیق ارگانیسم‌های زنده با محیط‌شان، طبیعت^۱ استفاده‌ی آن‌ها را آموزش داده است. او ما را چنان توسعه داده که حسیات تجسم‌شده‌ی ما به طور کلی آن مناطقی را نشان می‌دهند که جایگاه ارگانیسم‌های مهم است.

روابط ما با این بدن‌ها دقیقاً واکنش‌های ما به آنان است. تجسم حسیات ما چیزی نیست جز نگاره‌ی جهان که بخشی از آن براساس این طرح نظام‌مند در مکان و در زمان است، طرحی که این اعمال با آن تطبیق می‌یابند.

پیوندهای تاثیر علی از جایی بدون ما برمی‌آیند. آنان خصوصیتی از جهان را آشکار می‌کنند که ما از آن انتشار می‌یابیم، شرایطی

^۱ رجوع کنید به Prolegomena to an Idealist Theory of knowledge – اثر

نورمن کمپ اسمیت.

گریزنایپذیر که ما خودمان را حول آن شکل می‌دهیم. پیوندهای فوریتِ بازنمودی از درون ما برمی‌آیند و براساس اینکه ما چالشِ آنان را بپذیریم یا رد کنیم، در معرضِ شدت‌دهی‌ها، ممانعت‌ها و انحراف‌ها قرار دارند. نباید داده‌های حسی را «تاثیراتِ صرف» نام بدهیم - مگر آنکه هر واژه‌ی تخصصی مجاز باشد. آنان همچنین وضعیت‌هایی را نمایندگی می‌کنند که از عملکردِ ادراکیِ فعال، آنگونه که توسط سرشت‌های خودِ ما مشروط شده است، برمی‌آیند. اما سرشت‌های ما باید با تاثیرِ علیّ تطبیق بیابند. بنابراین تاثیرِ علیّ از گذشته، دستکم یک عامل است که فوریتِ بازنمودی ما را در اکنون می‌دهد. چگونگیِ تجربه‌ی اکنونِ ما می‌بایست با چیستیِ گذشته در ما تطبیق پیدا کند.

تجربه‌ی ما از گذشته برمی‌آید: با عاطفه غنی می‌شود و به سوی بازنمودش از جهانِ اکنون قصد می‌کند: خصوصیت‌اش را به آینده ارث می‌دهد، در منظرِ عنصری اثرمند که تا ابد به غنای جهان می‌افزاید یا از آن می‌کاهد. به خیر یا به شر...

ساعت‌ها می‌گذرند و در نزد ما حساب خواهند شد

پس گفتار

در این فصل و در فصل پیشین، خصوصیت کلی نمادگرایی مورد بحث قرار گرفت. چیزی که نقشی غالب در روشی دارد که در آن، همه‌ی ارگانسیم‌های بالاتر زندگی‌شان را پیش می‌برند. هم علت پیشرفت است و هم علت خطا. حیوانات بالاتر استعدادی برای قدرتی بزرگ بدست آوردند که به وسیله‌ی آن می‌توانند با مقداری دقت جنبه‌هایی دوردست در جهان فوری را معین کنند که قرار است زندگی آینده‌شان را تعیین کند. اما این استعداد مصون از خطا نیست؛ و ریسک‌های آن متناسب با اهمیت‌اش هستند. هدف فصل بعد این است که این خط‌مشی را با استفاده از تحلیلی توضیح دهد راجع به نقشی که این عادت به نمادگرایی در ترقی همسازی، پیشرفت، و فروپاشی جوامع بشری بازی می‌کند.

فصل ۳

کاربردهای نمادگرایی

تمایلِ نوعِ انسان به نمادگرایی، ترکیبی از جذب و دفع را نشان می‌دهد. هوشمندیِ عمل‌گرا، این میلِ نظری برای رسوخ به حقیقتِ نهایی و انگیزه‌های طعنه‌آمیزِ انتقادی، به انگیزتارِ اصلی جهتِ دفع شدن از نمادگرایی کمک کرده‌اند. انسان‌های کله‌شق حقایق می‌خواهند نه نمادها. یک خردمندِ صریحِ نظری، که شور و شوقی زیاد جهت حقایقی دقیق، به هر قیمت و هر خطر، دارد، نمادها را به عنوان یک سری تظاهر کنار می‌زند؛ تظاهرهایی که محرابِ داخلیِ حقیقتِ ساده را، آن چیزی را که منطق برای خودش مدعی شده است، در نقابی پوشانده‌اند و تحریف کرده‌اند. منتقدانِ طعنه‌آمیزِ حماقت‌های بشر، خدماتِ قابل‌توجهی در کنار زدنِ خرت و پرت-

ترجمه: نیما حیاتی مهر

های تشریفات بی‌مصرفی ایفا کردند که نمادی از خیالاتِ منحطِ گذشته‌ای وحشی بودند. دافعه نسبت به نمادگرایی به عنوان عنصری بسیار مشخص در تاریخِ فرهنگی مردمِ متمدن برجسته است. شکی نیست که این انتقادِ پیوسته خدمتی ضروری در ترقیِ یک تمدنِ کامل داشته است، هم در سوییهِ بهره‌وریِ عملیِ جامعه‌ی سازمان-یافته، و هم در سوییهِ ستبرِ جهت‌گیریِ اندیشه.

بررسیِ کاربردهای نمادگرایی هیچ‌وقت کامل نخواهد بود اگر این موضوع را تشخیص ندهیم که عناصرِ نمادین در زندگی تمایل دارند تا همچون گیاهان در جنگلی حاره‌ای وحشی شوند. زندگی بشر به راحتی می‌تواند از ضمامِ نمادین‌اش سرریز شود. فرآیندِ پیوسته‌ی هرس کردن و مطابقت با آینده‌ای که همیشه نیاز به شکل‌های تازه‌ی بیان دارد، کارکردی ضروری در هر جامعه است. مطابقتِ موفقِ نمادهای قدیمی با تغییراتِ ساختارِ اجتماعی، نشانه‌ی نهاییِ حکمت در زمامداریِ جامعه‌شناسانه است. همچنین انقلاب‌های دفعتی در نمادگرایی نیز ضروری هستند.

با این حال ضرب‌المثلی لاتین وجود دارد که برخی از ما در جوانی درباره‌ی آن انشاء نوشته‌ایم. در انگلیسی این -گونه نوشته می‌شود: طبیعتی که با چنگک طرد شده باشد، همیشه بازمی‌گردد. این ضرب‌المثل با نمونه‌ی تاریخِ نمادگرایی به نمایش درمی‌آید. هر

چقدر هم که تلاش کنید تا آن را طرد کنید، همیشه بازمی‌گردد. نمادگرایی یک خیال بیهوده‌ی صرف یا انحطاطی تباه نیست: درون-زادِ خودِ بافتِ زندگی بشری است. خودِ زبان یک نمادگرایی است. یک مثال دیگر این است که هر چقدر هم که شما عملکردِ حکومتِ خود را به منتهای سادگی تقلیل دهید، نمادگرایی همچنان باقی می‌ماند. ممکن است تشریفاتی سالم‌تر و انسانی‌تر باشد که پندارهای بهتر ارائه می‌دهد؛ اما همچنان نمادگرایی است. شما آیینِ دربارِ سلطنتی را با پیشنهادِ اطاعتِ فردی‌اش منسوخ می‌کنید، اما در ضیافت‌های رسمی به شکلی تشریفاتی دستِ حاکمِ دولت را می‌فشارید. همان‌طور که خطِ مشیِ فئودالیِ اطاعتِ طبقات، که در نهایت به خدایگان می‌رسد، نیاز به نمادگراییِ خود دارد؛ خطِ مشیِ برابریِ انسانی نیز نمادگرایی‌اش را به دست می‌آورد. به نظر می‌رسد که نوعِ انسان می‌بایست نمادی بیابد تا خودش را بیان کند. مسلماً «بیان» (نمادگرایی) است.

زمانی که تشریفاتِ عمومیِ دولت به عاری‌ترین سادگی تقلیل یافته است، انجمن‌ها و ائتلاف‌ها به یکباره آغاز به دوباره‌سازیِ اعمالِ نمادین می‌کنند. به نظر می‌رسد که نوعِ انسان گویی می‌بایست همیشه لباس مبدل بپوشد. این انگیزشِ دستوریِ پیشنهاد می‌دهد که پندارِ بیهودگیِ این مبدل‌پوشی، روشی غلط از اندیشیدن به عناصرِ

ترجمه: نیما حیاتی مهر

نمادین زندگی است. عملکرد این عناصر این است که معین، قابل - مدیریت، قابل بازتولید و همچنین انباشته از اثرمندی احساسی خود باشند: انتقال نمادین، معانی همبسته را با برخی از این صفات نمادها یا همه‌ی آنان می‌آراید و بدین وسیله معانی را به سوی شدت اثرمندی معین بالا می‌کشد - همچون عناصری در دانش، عاطفه و هدف. اثرمندی‌ای که معنا ممکن است از سوی خود لایق آن باشند یا نباشند. ابژه‌ی نمادگرایی افزایش اهمیت آن چیزی است که نمادین شده است.

در مبحث نمونه‌های نمادگرایی، اولین مشکل ما این است که کشف کنیم دقیقاً چه چیزی نمادین شده است. نمادها به اندازه‌ی کافی مشخص هستند، اما معمولاً به شدت مشکل است که تحلیل کنیم چه چیزی و رای آنان ایستاده است، با اینکه ظاهراً کشش قدرتمندی و رای خود اعمال تشریفاتی وجود دارد.

به نظر می‌رسد که در هر تشریفاتی که در دوره‌های بسیاری به طول می‌انجامد، تعبیر نمادین، تا حدی که بتوانیم آن را به دست آوریم، بسیار سریع‌تر از تشریفات واقعی تغییر می‌کند. همچنین یک نماد، در سیلان خود، معانی متفاوتی برای مردم متفاوت خواهد داشت. در هر دوره، برخی مردم ذهنیتی غالب از گذشته دارند، برخی این ذهنیت غالب را از حال و دیگرانی از آینده، و باقی از آینده‌های

بسیار مسئله‌سازی دارند که هیچ‌گاه طلوع نخواهند کرد. یک نمادگرایی کهن، نزد هرکدام از این گروه‌های مختلف، طیف‌های متفاوتی از معنایی مبهم خواهد داشت.

برای آنکه عملکردِ ضروریِ نمادگرایی را در زندگیِ هر جامعه‌ی بشری ارزیابی کنیم، می‌بایست نوعی تخمین از نیروهای پیوند دهنده و مجزا کننده‌ای که در کار هستند، شکل دهیم. گوناگونی‌های بسیاری از جامعه‌ی بشری وجود دارد که تا آن‌جا که جزئیات مدنظر هستند، هرکدام نیاز به تحقیقاتِ خاصِ خود دارد. ما توجه را روی ملت‌هایی که کشورهایِ مشخص را اشغال کرده‌اند، متمرکز می‌کنیم. بنابراین به یکباره وحدتِ جغرافیایی را پیش‌فرض گرفته‌ایم. جوامعی با وحدتِ جغرافیایی شامل نوعِ اصلیِ جوامعی می‌شوند که در جهان می‌یابیم. مسلماً هر چقدر در مقیاسِ هستی پایین‌تر می‌رویم، وحدتِ جغرافیایی برای برهم‌کنشِ افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهند، ضروری‌تر می‌شود. جوامعِ حیواناتِ برتر، حشرات، مولکول‌ها، همه دارای وحدتِ جغرافیایی هستند. یک سنگ، چیزی جز جامعه‌ای از مولکول‌ها نیست که در هرگونه فعالیت‌هایی که برای مولکول‌ها آزاد است، درگیر هستند. من توجه‌مان را به شکل‌های پایین‌ترِ جامعه معطوف ساختم تا این پندار را رد کنم که زندگیِ اجتماعی ویژه‌ی ارگانسیم‌های بالاتر است. مسئله برعکس

ترجمه: نیما حیاتی مهر

است. تا آنجا که ارزشِ بقا مدنظر است، یک سنگ با تاریخچه‌ی هشتصد میلیون ساله با اختلاف از بازه‌ی زمانی کوتاه‌ ملت‌ها پیش افتاده است. ظهور حیات را می‌توان به عنوان تلاشی از سوی ارگانیسم‌ها برای آزادی، بهتر درک کرد؛ تلاشی برای یک استقلالِ خاصِ فردیت با علایقِ شخصی و فعالیت‌هایی که به طور خالص با عباراتی از اجباراتِ محیطی تعبیر نشود. اثرِ فوریِ این ظهورِ فردیتِ حساس این بوده است که زمانِ زندگی برای جوامع از صدها میلیون سال به صدها سال یا حتی چندین سال کاهش یابد.

ظهورِ هستی‌های زنده را نمی‌توان به ارزشِ بقای برترِ افراد یا جوامع‌شان نسبت داد. زندگیِ ملیتی باید با عناصرِ مختل‌کننده‌ای روبه‌رو شود که توسط این شدیدترین مطالبات برای تک‌سرشتیِ فردی دخالت داده می‌شوند. ما هم به فوایدِ حفاظتِ اجتماعی نیاز داریم و هم به انگیزختارِ معکوسِ ناهمگونی که از آزادی گرفته می‌شود. جامعه می‌بایست به شکلی روان از میانِ واگرایی‌های افرادش پیش برود. یک بیزاری نسبت به اجباراتِ صرفاً علی‌ای وجود دارد که توسط خصوصیتِ اجتماعیِ محیط بر افراد تحمیل می‌شود. این بیزاری ابتدا شکلِ تحریکاتِ احساسیِ کور به خود می‌گیرند؛ و بعدتر، در جوامعِ متمدن، این تحریکات با منطق مورد انتقاد قرار می‌گیرند و منحرف می‌شوند. در هر صورت، چشمه‌های فردی

کنش وجود دارند که از اجبارات انطباق اجتماعی فرار می‌کنند. شکل‌های گوناگون و پیچیده‌ای از بیان نمادین اهداف گوناگون زندگی اجتماعی تولید شده‌اند تا جایگزین این فرسایش واکنش‌گریزی استوار باشند. واکنش به نماد تقریباً اما نه کاملاً خودکار است؛ ارجاع به معنا، چه برای حمایت احساسی اضافی، چه برای انتقاد، وجود دارد. اما این ارجاع تا این اندازه واضح نیست که الزام‌آور باشد. این تطابق با تاثیر محیط، که غریزی و الزام‌آور است، تعدیل شده است. چیزی جایگزین آن شده است که با خصوصیت سطحی بودن‌اش دعوت به انتقاد می‌کند و معمولاً با استفاده‌ی عادی از این انتقاد می‌گریزد. چنین نمادگرایی‌ای اندیشه‌ی مرتبط را با بیان آن ممکن می‌سازد، در حالی که هم‌زمان به طور خودکار کنش را هدایت می‌کند. جامعه به جای نیروی غریزه که فردیت را فرو می‌نشاند، تاثیر نمادها را به‌دست آورده است که هم نگاه‌دارنده‌ی اجتماع است و هم نظرگاه فرد.

باید در میان انواع خاص نمادگرایی‌هایی که به این هدف به کار می‌روند، زبان را در ابتدا قرار دهیم. منظور من زبان در کارکردش در تعیین صرف ایده‌های انتزاعی یا چیزهای خاص واقعی نیست، بلکه زبان ملبس به اثرگذاری کامل‌اش برای ملیت موردنظر است. کلمات و عبارات علاوه بر تعیین صرف معنا، با خود تلقینی فراگیر و تاثیری

ترجمه: نیما حیاتی مهر

احساسی را نیز حمل می‌کنند. این عملکردِ زبان بستگی به روشی دارد که استفاده شده است، همچنین بستگی به آشنائیتِ متناسبِ عباراتِ خاص دارد و نیز تاریخِ عاطفیِ مرتبط با معانیِ آنان که سپس به شکلی اشتقاقی به خودِ عبارات منتقل شده است. اگر دو ملیت به یک زبان سخن بگویند، این تاثیرِ عاطفیِ کلمات و عبارات عموماً برای آن دو تفاوت خواهد داشت. آنچه برای یک ملیت آشنا است، برای دیگری غریب خواهد بود. به عنوان نمونه، اگر دو ملیت به شکلِ وسیعی با پوششِ گیاهی و جانوریِ متفاوت جدا شده باشند، طبیعت-شعرِ یک ملیت سراسریِ کاملِ گیرایی‌اش را در ملیتِ دیگر کم خواهد داشت - این عبارتِ والت ویتمن:

«منظره‌ی ناخودآگاه گسترده‌ی سرزمین من»

نزد یک آمریکایی را با این عبارت شکسپیر:

«...این جهان کوچک

این سنگ گرانها که در دریای نقره‌ای ایستاده است»

نزد یک انگلیسی مقایسه کنید. البته هر کس، چه آمریکایی و چه انگلیسی، اگر کوچکترین دیدی نسبت به تاریخ و نسبت‌ها داشته باشد یا اینکه دارنده‌ی کمترین تخیلِ همدلانه باشد، می‌تواند به احساساتِ منتقل شده توسط هر دو عبارت رخنه کند. اما دریافتِ دستِ اولِ مستقیمی که از ابتدایی‌ترین خاطراتِ کودکی برگرفته

شده باشد، برای یک ملیت، پهنای قاره‌ای و برای ملیت دیگر، جهان کوچک جذیره است. عشق به جنبه‌های صرف جغرافیایی کشور یک فرد، عشق به تپه‌هایش، کوه‌هایش و دشت‌هایش، درخت‌هایش، گل‌هایش، پرنده‌هایش، و کل طبیعت-زندگی‌اش، عنصری کوچک در این نیروی پیونددهنده‌ای نیست که یک ملیت را می‌سازد. این عملکرد زبان است که از طریق ادبیات و از طریق عبارات عادت‌ی زندگی ابتدایی به این احساس منتشرشده‌ی مالکیت عمومی یک گنج بی‌نهایت باارزش کمک می‌کند.

نباید دچار کج‌فهمی شد که منظور من این است که این مثال ارزشی یکتا دارد. این تنها یک مثال است که می‌تواند به صد روش نمایش داده شود. همچنین زبان تنها نمادگرایی موثر برای این هدف نیست. اما زبان به روشی ویژه با عواطف عمومی‌ای که موجب می‌شود، یک ملیت را به هم پیوند می‌زند؛ و همچنین وسیله‌ای است که توسط آن آزادی اندیشه و انتقاد فردی راه بیان خود را می‌یابند.

تزی اصلی من این است که یک نظام اجتماعی با نیروی پیوند-دهنده-ی کنش‌های غریزی و عواطف غریزی که حول عادت‌ها و تعصبات جمع شده، در کنار هم نگاه داشته شده است. نتیجتاً درست نیست که هر پیشرفتی در مقیاس فرهنگی به طور اجتناب‌ناپذیری تمایل به حفظ جامعه داشته باشد. به طور کلی، معمولاً برعکس است و هر

ترجمه: نیما حیاتی مهر

نوع بررسی طبیعت این نتیجه را تایید می‌کند. عنصری جدید در زندگی از خیلی جهات، کارکردِ گرایزِ قدیمی را نامناسب می‌کند. اما گرایزِ بیان-ناشده تحلیل نشده هستند و کورکورانه احساس می-شوند. پس نیروهای مجزا کننده که توسط سطحی بالاتر از وجود عرضه می‌شوند، علیه دشمنانی نامرئی در تاریکی می‌جنگند. هیچ جای پایی برای مداخله‌ی «ملاحظات منطقی» - اگر بخواهیم از عبارتِ پسندیده‌ی هنری آذربورن تایلور استفاده کنیم - وجود ندارد. بیانِ نمادینِ نیروهای غریزی آنان را به فضای باز می‌کشاند: آنان را تمایزگذاری و ترسیم می‌کند. سپس فرصتی برای منطق جهت اثرگذاری با سرعتی نسبی فراهم می‌شود؛ اثرگذاری بر چیزی که در غیر این صورت باید در عملیاتِ آهسته‌ی سده‌هایی از تباهی و نوسازی رها شود. نوعِ انسان فرصت‌هایش را از دست می‌دهد و شکست‌هایش هدفِ خوبی برای انتقادِ طعنه‌آمیز هستند. اما این حقیقت که منطق نیز معمولاً شکست می‌خورد، زمینه‌ی مناسبی برای این نتیجه‌گیریِ هیجان‌زده فراهم نمی‌کند که منطق هیچ‌گاه موفق نمی‌شود. منطق را می‌توان با نیروی گرانس مقایسه کرد که ضعیف-ترین نیروی طبیعی اما آفریننده‌ی ستارگان و سامانه‌های ستاره‌ای - این جوامعِ بزرگِ کیهان - است. بیانِ نمادینِ ابتدا جامعه را با اضافه کردنِ عاطفه به غریزه حفظ می‌کند و در درجه‌ی دوم با توصیفِ

خودش از گزینه‌ای خاص که بیان می‌دارد، پایگاهی برای منطق تهیه می‌کند. این دکترین تمایلِ مختل‌کننده به خاطر چیزهای نوظهور، در تاثیرِ مسیحیت روی ثباتِ امپراتوریِ روم مشهود می‌شود. این موضوع همچنین در سه انقلابی که آزادی و برابری را برای جهان حفظ کردند، روشن است - عصر انقلابیِ انگلستان در قرن هفدهم، انقلابِ آمریکا و انقلابِ فرانسه. انگلستان به سختی از شکستنِ نظامِ اجتماعی‌اش گریخت؛ آمریکا به هیچ وجه در چنین خطری نبود؛ فرانسه که در آن ورودِ چیزهای تازه در شدیدترین حالت بود، این سقوط را برای مدتِ زمانی تجربه کرد. ادموند برک، سخنگوی حزبِ ویگ در قرنِ هجدهم، فیلسوفی بود که دو انقلاب اول را تایید کرد و پیشگوییِ بدگویانه‌ای از انقلابِ فرانسه داشت. یک نابغه و سخنگو، کسی که دو انقلاب را مشاهده کرده و عمیقاً بر سومی تأمل نموده است، لایق این است که وقتی درباره‌ی نیروهایی صحبت می‌کند که جوامع را به هم می‌پیوندند و از هم می‌پاشند، سخنان‌اش شنیده شوند. متأسفانه سخن‌گویان با هیجاناتِ لحظه‌ها نوسان می‌کنند و برک نیز در این نقص کاملاً شریک بود و هیجاناتِ واکنشیِ برخاسته با انقلابِ فرانسه او را در بر گرفته بودند. بنابراین حکمتِ مفهومِ عمومیِ نیروهای اجتماعیِ او با نتیجه‌گیری‌های نامتعادلِ ناپرونده‌ای که از آنان بیرون می‌کشد، پوشانده می‌شود:

ترجمه: نیما حیاتی مهر

بزرگی او در رفتارش در برابر انقلاب آمریکا به بهترین شکل نمایش داده می‌شود. تاملات عمومی‌تر او، اول از همه در اثر جوانی او، «دفاعیه‌ی جامعه‌ی طبیعی» و سپس در کتاب «تاملات بر انقلاب فرانسه» قرار دارند. منظور اثر اول طعنه‌آمیز است، اما همانطور که اغلب در مورد نوابغ اتفاق می‌افتد، او ناآگاهانه پیشگویی کرد. این اثر عملاً حول این تز نوشته شده است که پیشرفت‌های هنر تمدن، مستعد نابودی نظام اجتماعی هستند. برک این نتیجه را با «تعلیق به محال»^۱ پروراند. اما این حقیقت است. اثر دوم - کتابی که در تاثیرات فوری‌اش شاید مضرت‌ترین باشد که نوشته شده است - توجهات را به سوی اهمیت «تعصب» به عنوان نیروی اجتماعی پیوند-دهنده‌ی اجتماعی جلب می‌کند. دوباره باید بگویم که به نظر من فرضیات مقدم او درست هستند اما نتایج‌اش اشتباه‌اند.

برک این معجزه‌ی سراپا حاضر وجود جوامع سازمان‌یافته را بررسی می‌کند؛ معجزه‌ای که در کنش یکدست و متحد ملت به اوج می‌رسد. چنین جامعه‌ای می‌تواند شامل میلیون‌ها فرد باشد که هر کدام خصوصیت فردی خود، اهداف فردی خود و خودخواهی فردی خود را دارند. او می‌پرسد چه نیرویی است که این گروه واحدهای

^۱ *reductio ad absurdum* - به معنای لغوی کاستن تا حد پوچی. تلاشی منطقی

برای نشان دادن نادرستی یک گزاره با نشان دادن نتایج ناممکن یا بی‌معنی آن. - م.

جدا را به همکاری در نگهداری یک ملت سازمان یافته رهنمون می - سازد که در آن هر فرد نقش خودش - نقشی سیاسی، اقتصادی یا زیباشناختی - را ایفا می کند. او پیچیدگی عملکردهای یک جامعه‌ی متمدن را با واگرایی‌های شهروندان منفردش که به عنوان یک گروه یا جمعیت صرف در نظر گرفته می شوند، در تضاد قرار می دهد. پاسخ او به معما این است که این نیروی جاذب، «تعصب» یا به بیان دیگر «سنت مرسوم» است. در اینجا او از کل تئوری مدرن «روانشناسی گله‌ای» پیشی گرفته است و همزمان خط مشی بنیادین حزب ویگ را، آنگونه که در قرن هفدهم شکل گرفت و مورد حمایت لاک^۱ بود، رها می کند. این خط مشی بنیادین حزب ویگ این بود که ملت ریشه‌ی خود را از «قراردادی اصیل» می گیرد که این جمعیت صرف از طریق آن، خودش را داوطلبانه به یک جامعه سامان می دهد. چنین خط مشی‌ای سرچشمه‌ی ملت را در یک افسانه‌ی تاریخی بی پایه جست و جو می کند. برک در جلب کردن توجهات به اهمیت تعصب به عنوان یک نیروی سیاسی، بسیار از زمانه‌ی خود جلوتر بود. متأسفانه برک، در هیجاناتی لحظه‌ای، اهمیت پیش نیاز را به این شکل تفسیر کرد که دلالت بر نفی اصلاحات پیشرو دارد.

^۱ منظور جان لاک فیلسوف انگلیسی است. - م.

حال وقتی بررسی می‌کنیم که چگونه یک جامعه اعضای منفردش را به سوی کارکردی در تطابق با نیازهایش متمایل می‌کند، کشف می‌کنیم که یک نیروی عملگر مهم، نظام وسیع نمادگرایی موروثی ماست. یک نمادگرایی از زبان و عمل وجود دارد که با بیانی پیچیده در میان عموم گسترده شده است و فهمی متغیر را از بنیان اهداف عمومی فرامی‌خواند. جهت خاص کنش فردی مستقیماً به نمادهایی خاص با تعین دقیق مربوط هستند که به آن فرد در آن لحظه ارائه شده‌اند. واکنش کنش به نماد ممکن است چنان مستقیم باشد که هر نوع ارجاع موثر به آن چیز نهایی نمادین شده را جدا کند. این حذف معنا را کنش انعکاسی نام می‌دهند. برخی اوقات مقداری ارجاع موثر نیز به معنای نماد مداخله می‌کند. اما این معنا با آن خصوصیت و آن تعینی فراخوانی نمی‌شود که نوعی روشنگری منطقی برای کنش خاصی که نیاز است تا هدف نهایی را تامین کند، فراهم سازد. معنا مبهم اما پافشار است. پافشاری آن، این نقش را بازی می‌کند که فرد را هیپنوتیزم کند تا آن کنش خاصی را که مربوط به نماد است، کامل سازد. در کل این معامله، عناصری که روشن، صریح و معین هستند، نمادهای خاص و کنش‌هایی هستند که می‌بایست از نمادها صادر شوند. اما نمادها به خودی خود حقایق خنثی هستند که نیروی ارتباطی مستقیم‌شان برای فراهم کردن پیروی خودکار کافی نیست.

تکرار به اندازه‌ی کافی، یا مشابهت با موقعیت‌های واگرا به اندازه‌ی کافی وجود ندارد تا اطاعتِ خودکارِ صرف را فراهم سازد. اما در واقع نماد، وفاداری به پندارهای مبهم-ادراک-شده‌ای را فرا می‌خواند که برای سرشت‌های معنوی ما بنیادین است. نتیجه این است که سرشت‌های ما مخلوط شده‌اند تا همه‌ی انگیزش‌های متخاصم معلق شوند و نتیجتاً نماد واکنشِ مورد نیازش را در کنش فراهم کند. بنابراین نمادگرایی اجتماعی دارای معنای دوگانه است. به صورت عملگرایانه به معنای جهت‌دهی افراد به سوی کنش‌هایی خاص است؛ و همچنین به صورت نظری به معنای استدلالاتِ نهایی مبهمی همراه با ضمیمه‌های عاطفی‌شان است که نمادها از طریق آنان قدرت‌شان را جهت سامان‌دهی جمعیتِ متفرق به سوی اجتماعی که به روانی کار می‌کند، به دست می‌آورند.

این اصل در مغایرتِ میان یک ملت و یک ارتش روشن می‌شود. یک ملت با وضعیتی در پیچیدگیِ بزرگتری نسبت به یک ارتش سروکار دارد. در این معنا، ملت سازمانی سست‌تر است و در مورد بخشِ بزرگتری از جمعیت‌اش، نمادگراییِ اشتراکی نمی‌تواند به اثرگذاریِ رویدادهای مکرر از موقعیت‌های تقریباً یکسان اتکا کند. اما یک رژیم انضباطی، تعلیم دیده است تا به عنوان یک واحد در سری معینی از موقعیت‌ها عمل کند. اکثریتِ زندگیِ انسانی از

ترجمه: نیما حیاتی مهر

دسترس این انضباطِ نظامی می‌گریزد. این رژیم برای یک گونه از شغلِ تعلیم دیده است. نتیجه این است که تکیه‌ی بیشتری روی خودکاری^۱ و کمتر روی تمایل به استدلالِ نهایی است. سربازِ تعلیم‌دیده با دریافتِ کلامِ دستور به صورت خودکار عمل می‌کند. او به صدا واکنش می‌دهد و ایده را جدا می‌کند؛ این کنشِ انعکاسی است. اما تمایل به سویی عمیق‌تر همچنان در ارتش مهم است؛ گرچه برای این منظور سری دیگری از نمادها مثل پرچم و یادمان-های خدماتِ افتخارآمیزِ رژیم و دیگر توسل‌های نمادین به وطن-پرستی فراهم شده است. بنابراین در ارتش یک سری از نمادها برای تولیدِ اطاعتِ خودکار در دسته‌ی محدودی از وضعیت‌ها، و یک سری دیگری از نمادها برای تولیدِ یک معنای عمومی از اهمیتِ وضایفِ انجام‌شده وجود دارد. این سری دوم از پژواکِ تصادفی نسبت به واکنشِ خودکارِ طاقت‌فرسا به سری اول جلوگیری می‌کند. برای بیشترِ شهروندانِ یک ملت، در عمل هیچ اطاعتِ خودکارِ قابلِ اعتمادی به یک نماد همچون یک سخنِ دستوری برای سربازان، وجود ندارد؛ به جز مواردی اندک مثل واکنش به نمادهای پلیس ترافیک. بنابراین ملت به روشی بسیار خاص به رواجِ نمادهایی وابسته است که جهت‌گیری‌ها را به مسیری تقریباً شناخته شده از

^۱ Automatism - م.

کنش همراه با ارجاعی عمیق‌تر به هدف ملت متحد می‌کند. خود-سازمان‌دهی جامعه بستگی به نمادهای منتشر-شده‌ی عمومی‌ای دارد که ایده‌های منتشر-شده‌ی عمومی‌ای را فرا می‌خوانند و هم‌زمان به کنش‌های درک-شده‌ی عمومی‌ای اشاره می‌کنند. شکل‌های معمول بیان کلامی، مهم‌ترین مثال از چنین نمادگرایی‌ای هستند. همچنین جنبه‌ی قهرمانی تاریخ یک کشور، نمادی برای ارزش فوری آن است.

زمانی که انقلاب این نمادگرایی عمومی‌ای را که به کنش‌هایی عمومی برای اهداف معمولی ختم می‌شوند، به اندازه‌ی کافی نابود کرد، جامعه فقط می‌تواند خود را با استفاده از حکومت وحشت حفظ کند. آن انقلاب‌هایی که از یک حکومت وحشت گریخته‌اند، نمادگرایی موثر بنیادین جامعه را دست‌ناخورده باقی گذاشته‌اند. به عنوان مثال، انقلاب‌های انگلیسی در قرن هفدهم و انقلاب آمریکا در قرن هجدهم زندگی عادی اجتماعات‌شان را تقریباً بدون تغییر باقی گذاشتند. زمانی که جرج واشنگتن جایگزین جرج سوم شد و کنگره جایگزین پارلمان انگلیسی گشت، آمریکایی‌ها تا جایی که به ساختار عمومی زندگی اجتماعی‌شان مربوط بود، نظامی به خوبی ادراک-شده را با خود همراه داشتند. زندگی در ویرجینیا می‌بایست جنبه‌ای خیلی متفاوت از آنچه پیش از انقلاب ارائه داده شده بود، به خود

ترجمه: نیما حیاتی مهر

نگرفته باشد. با واژه‌بندیِ برک، تعصباتی که جامعه‌ی ویرجینیا به آن وابسته بود، ناشکسته باقی ماندند. نشانه‌های معمولی همچنان مردم را به سوی کنش‌های معمولی جلب می‌کردند و توجیحاتی معمولی با معنایی عمومی ارائه می‌دادند.

یک دشواری در توضیحِ منظورم این است که نمادگراییِ موثرِ مانوس شامل انواعِ مختلفی از بیان می‌شود که در جامعه می‌تواند و معنایی از هدفِ مشترک فرامی‌خوانند. هیچ جزئیاتی به صورت واحد اهمیتِ زیادی ندارد. کلِ گستره‌ی بیانِ نمادین موردنیاز است. یک قهرمانِ ملی، مثل جرج واشنگتن یا جفرسون، یک نماد از هدفی مشترک است که زندگیِ آمریکایی را برمی‌انگیزد. این عملگرِ نمادینِ انسان‌های بزرگ یکی از دشواری‌های به‌دست آوردنِ قضاوتِ تاریخی متعادل است. هیجانی برای تنزل وجود دارد و همچنین هیجانی متضاد که انسانیت‌زدایی می‌کند تا تجلی ببخشد. بسیار دشوار است که بزرگی بدون از دست دادن انسانیت ارائه شود. با این حال ما می‌دانیم که دستکم «ما» نوع انسان هستیم؛ و زمانی که فراموش می‌کنیم که «آنان» نیز انسان بوده‌اند، نیمی از الهام‌بخشیِ قهرمانانِ ما از دست می‌رود.

به بزرگانِ آمریکا اشاره کردم، چون در آمریکا صحبت می‌کنم. اما دقیقاً همین حقیقت برای انسان‌های بزرگ در همه‌ی کشورها و اعصار صادق است.

خطِ مشیِ نمادگرایی که در این نوشته‌ها توسعه داده شد، ما را قادر می‌سازد تا میان کنشِ غریزیِ خالص، کنشِ انعکاسی، و کنشِ مشروط به نمادگرایی، تمایز قائل شویم. کنشِ غریزیِ خالص، آن عملکردی از ارگانیسم است که کاملاً از دیدگاهِ آن شرایطی که با حقایقی تثبیت شده از محیطِ بیرونی‌اش بر توسعه‌اش تحمیل شده، قابل تحلیل است؛ شرایطی که بدون هیچ ارجاعی به حالتِ ادراکی فوریتِ بازنمودی قابل توصیف هستند. این غریزه‌ی خالص پاسخِ ارگانیسم به تأثیرِ علیّ خالص است.

براساس این تعریف، غریزه‌ی خالص ابتدای‌ترین نوعِ پاسخی است که ارگانیسم‌ها به تحریکِ محیطشان تولید می‌کنند. بنابراین همه‌ی پاسخ‌های فیزیکی از سوی ماده‌ی غیرآلی به محیط‌اش باید به درستی غریزه نام‌گذاری شود. در مورد ماده‌ی آلی، مهم‌ترین تفاوت نسبت به سرشتِ غیرآلی، ظرافتِ بیشترش در تنظیمِ دوطرفه‌ی داخلیِ بخش‌های ریز و در برخی موارد، فزونیِ عاطفی‌اش است. بنابراین غریزه یا این تنظیمِ فوری نسبت به محیطِ فوری، در کارکردش در هدایتِ کنش جهت‌اهدافِ ارگانیسمِ زنده برجسته‌تر

ترجمه: نیما حیاتی مهر

می‌شود. جهان اجتماعی از ارگانیسم‌ها است؛ این ارگانیسم‌ها به صورت یک توده، تأثیری محیطی را روی هر کدام از آنان معین می‌کند. زمانی که تأثیر محیطی در شکل‌گیری غریزه مساعد با بقای افراد است، فقط اجتماعی پایا از ارگانیسم‌های پایا وجود خواهد داشت. بنابراین اجتماع به عنوان یک محیط مسئول بقای افراد مجزایی است که آن را تشکیل داده‌اند و این افراد مجزا نسبت به مشارکت‌شان در محیط مسئول هستند. الکترون‌ها و مولکول‌ها بقا می‌یابند چون این قانون اولیه را برای نظم باثبات طبیعت در رابطه با جوامع ارگانیسم‌های داده شده اقتناع می‌کنند.

کنش انعکاسی پسر رفتی است نسبت به نوع پیچیده‌تری از غریزه از سوی ارگانیسم‌هایی که از کنش مشروط به نمادگرایی لذت می‌برند یا لذت برده‌اند. بنابراین بحث آن باید عقب انداخته شود. کنش مشروط به نمادگرایی در ارگانیسم‌های بالاتری ظهور می‌کند که از حالت ادراکی فوریت بازنمودی یعنی ارائه‌ی حسی جهان همزمان لذت می‌برند. این ارائه‌ی حسی به شکلی نمادگرایانه تحلیلی از ادراک کلان از تأثیر علی را می‌گستراند. در نتیجه تأثیر علی وقتی ادراک می‌شود به عنوان اجزایش تحلیل می‌شود و مکان‌ها در فضا در حالت اصلی به ارائه‌های حسی تعلق دارند. در مورد ارگانیسم‌های ادراک شده‌ی خارج از بدن انسان، فرق‌گذاری مکانی آن‌ها که

درگیر در ادراک بشری از تاثیرِ علیّ خالص‌شان است، چنان‌ناتوان است که عملاً هیچ بررسی‌ای روی این انتقالِ نمادین انجام نمی‌گیرد؛ جدای از بررسیِ غیرمستقیمِ نتایجِ عمل‌گرایانه - به بیان دیگر یا ارزشِ بقایی یا ارضای شخصی، منطقی و زیبایی‌شناسانه.

بنابراین کنشی که با نمادگرایی مشروط شده است، کنشی است که توسط تحلیلِ حالتِ ادراکیِ تاثیرِ علیّ با انتقالِ نمادین از حالتِ ادراکیِ فوریتِ بازنمودی مشروط شده است. این تحلیل بر اساس اینکه با توزیعِ واقعیِ بدن‌های اثرمند تطبیق داشته باشد یا نداشته باشد، می‌تواند درست یا غلط باشد. تا آن جایی که این تحلیل تحت شرایطِ عادی به اندازه‌ی کافی درست باشد، یک ارگانیسم را قادر می‌سازد تا کنش‌هایش را با تحلیلِ دوربرد از موقعیت‌های خاصِ محیط‌اش تطبیق دهد. تا آنجایی که این نوع کنش چیره می‌شود، گزینه‌ی خالص لغو می‌گردد. این نوع کنش بسیار توسط اندیشه گسترانیده می‌شود که نمادها را با ارجاع به معانی‌شان استفاده می‌کند. اینکه گزینه‌ی خالص می‌تواند غلط باشد، معنایی ندارد. اما کنش مشروط به نمادگرایی می‌تواند غلط باشد، به این معنا که می‌تواند از یک تحلیلِ نمادینِ غلط از تاثیرِ علیّ برآید.

ترجمه: نیما حیاتی مهر

کنش انعکاسی همان عملکرد آلی است که کاملاً وابسته به ارائه‌ی حسی است و با هیچ تحلیلی از تاثیر علی «توسط» ارجاع نمادین همراهی ندارد. تحلیل آگاهانه‌ی ادراک اصولاً با تحلیل روابط نمادین میان دو حالت ادراکی سروکار دارد. بنابراین کنش انعکاسی با اندیشه ممانعت می‌شود، اندیشه‌ای که به شکلی اجتناب‌ناپذیر برتری ارجاع نمادین را تقویت می‌کند.

کنش انعکاسی زمانی ظهور می‌کند که ارگانیسم توسط عملیات نمادگرایی، عادت کنش در پاسخ به ادراک حسی فوری به دست آورد و فزونی نمادین تاثیر علی را رها کرده است. بنابراین کنش انعکاسی نشان‌دهنده‌ی پسرفت از فعالیت مرتبه-بالای ارجاع نمادین است. این پسرفت در غیبت توجه آگاهانه عملاً اجتناب‌ناپذیر است. در هیچ معنای خاصی نمی‌توان گفت که کنش انعکاسی غلط است، گرچه ممکن است مایه‌ی تاسف باشد.

بنابراین عامل مهم پیوند-دهنده در یک اجتماع از حشرات احتمالاً تحت پندار غریزه‌ی خالص قرار دارد که در اینجا تعریف شد. چون هر حشره‌ی منفرد احتمالاً ارگانیسمی است که شرایط علی‌ای که از گذشته‌ی فوری به ارث می‌برد، برای تعیین کنش‌های اجتماعی‌اش کافی هستند. اما کنش انعکاسی، نقش مادونی خود را بازی می‌کند.

چون ادراکاتِ حسیِ حشرات در برخی زمینه‌های کنش، یک تعینِ خودکار از فعالیت‌های حشره را به عهده گرفته‌اند. کنشِ مشروط به نمادگرایی، در حالی که هنوز ضعیف‌تر است، در موقعیت‌هایی مداخله می‌کند که ارائه‌ی حسیِ خصوصیتی با تعینِ نمادگرایانه از وضعیتِ علیّ فراهم می‌کند. اما فقط تفکرِ فعال می‌تواند کنشِ مشروط به نمادگرایی را از اینکه به سرعت به سوی کنشِ انعکاسی پسرفت کند، نجات دهد. موفق‌ترین مثال‌ها از زندگیِ اشتراکی زمانی به وجود می‌آیند که گزینه‌ی خالص به شکلیِ اعلیّ حکومت می‌کند. این مثال‌ها فقط در جهانِ غیرآلی رخ می‌دهند؛ در میان جوامعی از مولکول‌های فعالی که صخره‌ها، سیاره‌ها، سامانه‌های ستاره‌ای و خوشه‌های ستاره‌ای را شکل می‌دهند.

نوعِ توسعه‌یافته‌ترِ جوامعِ زنده نیاز به ظهورِ موفقِ دریافتِ حسی دارد تا تاثیرِ علیّ را با موفقیت در محیطِ خارجی ترسیم کند؛ همچنین نیاز به پسرقتِ آن به انعکاس دارد که برای اجتماع مناسب شود. بنابراین ما اجتماع‌های بیشترِ انعطاف‌پذیر را در ذهن‌های درجه پایین یا حتی سلول‌های زنده به دست می‌آوریم که صاحبِ مقداری قدرتِ سازگاری با جزئیاتِ تصادفیِ محیطِ دور دست هستند.

ترجمه: نیما حیاتی مهر

در نهایت، نوع انسان از یک نمادگراییِ مصنوعی تر نیز استفاده می‌کند که عمدتاً با تمرکز روی منتخبِ خاصی از ارائه‌های حسی مثل کلمات به دست می‌آید. در این مورد، زنجیری از اشتقاقِ نماد از نماد وجود دارد که از طریقِ آن نهایتاً روابطِ محلی میان نمادِ نهایی و معنای نهایی به کلی از دست می‌رود. بنابراین این نمادهای اشتقاقی، که گویی با پیوستگی‌های دلخواه به دست آمده‌اند، واقعا نتایج کنشِ انعکاسی هستند که بخش‌های میانیِ زنجیر را سرکوب کرده‌اند. ما می‌توانیم هر جا که سرکوبِ پیوندهای میانی وجود داشته باشد، از واژه‌ی «پیوستگی» برای آن استفاده کنیم.

این نمادگراییِ اشتقاقی که توسط نوع انسان به کار گرفته شده، عموماً اشاره‌ی صرف به معنا نیست که در آن هر ویژگیِ مشترک میان نماد و معنا از بین رفته باشد. در هر نمادگراییِ موثری، برخی ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه معمولاً به اشتراک گذاشته می‌شوند. معنا، عاطفه و احساسی را که مستقیماً با نماد تحریک شده‌اند به دست می‌آورد. این کلِ پایه‌ی هنرِ ادبیات است؛ به عبارت دیگر عواطف و احساساتی که مستقیماً توسط کلمات تحریک می‌شوند، می‌بایست عواطف و احساساتِ ما را که از تعمقِ بر معنا برخوردارند، بهنگام تشدید کنند. علاوه بر این در زبان یک ابهامِ خاص در نمادگرایی وجود دارد. یک واژه پیوستگیِ نمادینی با تاریخِ خودش، با معناهای

دیگرش و با وضعیتِ عمومی‌اش در ادبیاتِ اکنون دارد. بنابراین یک واژه دلالتِ عاطفی‌اش را از تاریخِ عاطفی‌اش در گذشته جمع‌آوری می‌کند و این به شکلی نمادگرایانه به معنایش در کاربرد اکنون منتقل می‌شود.

اصلِ مشابهی برای همه‌ی انواعِ مصنوعی‌ترِ نمادگراییِ بشری وجود دارد: به عنوان مثال در هنرِ مذهبی. موسیقی به دلیلِ عواطفِ قدرتمندی که از سوی خود تولید می‌کند، به طور خاص برای این انتقالِ نمادینِ عواطفِ اتخاذ شد. این عواطفِ قدرتمند فوراً بر هر حسی از اینکه روابطِ محلیِ آن کوچکترین اهمیتی داشته باشند، چیره می‌شوند. تنها اهمیتِ آرایشِ محلیِ یک ارکستر این است که ما را قادر سازد تا موسیقی را بشنویم. ما به موسیقی گوش نمی‌دهیم تا از اینکه ارکستر چگونه مکان‌دهی شده است، عادلانه تقدیر کنیم. وقتی به صدای بوقِ اتومبیل گوش می‌دهیم، دقیقاً برعکسِ این وضعیت ظهور می‌کند. تنها علاقه‌ی ما در بوق این است که یک مکان مشخص به عنوان جایگاهی از تاثیرِ علیّ تعیین کنیم که آینده را معین می‌کند.

این ملاحظه در مورد انتقالِ نمادینِ عاطفه، پرسشِ دیگری را پیش می‌کشد. ما می‌توانیم در مورد دریافتِ حسیِ پیرسیم که آیا عاطفه‌ی

ترجمه: نیما حیاتی مهر

زیبایی‌شناسانه‌ی پیوسته با آن، از آن مشتق شده است یا صرفاً با آن هم‌رو است. به عنوان مثال امواج صوتی با تاثیر علی‌شان می‌توانند در بدن وضعیتی از عاطفه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ی لذت‌بخش تولید کنند که سپس به شکلی نمادگرایانه به دریافتِ حسیِ صداها منتقل شود. در مورد موسیقی، با در نظر گرفتن این حقیقت که مردم ناشنوا از موسیقی لذت نمی‌برند، به نظر می‌رسد که عاطفه تقریباً به طور کامل محصول صداها‌ی موسیقایی است. اما بدن انسان به شکلی علی تحت تاثیر امواج فرابنفش طیف نوری خورشید نیز قرار می‌گیرد که خود را در هیچ احساسی از رنگ منتشر نمی‌کنند. با این وجود چنین امواجی یک اثر عاطفیِ قطعی تولید می‌کنند. همچنین به نظر می‌رسد که حتی صداها، دقیقاً زیر یا بالای حدِ شنوایی، اثر خفیفی بر حجم صدای شنودپذیر می‌گذارند. کل این پرسش انتقالِ نمادینِ عاطفه در بنیان هر تئوری زیبایی‌شناسانه‌ی هنر قرار دارد. به عنوان مثال این پرسش دلیلی برای اهمیتِ سرکوبِ سختِ جزئیاتِ بی‌ربط ارائه می‌دهد. چون عواطف هم مانع یکدیگر می‌شوند، هم یکدیگر را تشدید می‌کنند. عواطف متوازن به معنای اختلاطی از عواطف است که به صورت متقابل تشدید می‌شوند؛ در حالی که جزئیات بی‌ربط عواطفی را حمایت می‌کنند که به خاطر بی‌ربطی‌شان مانع اثرگذاری اصلی می‌شوند. هر عاطفه‌ی کوچکی که مستقیماً از مقداری جزئیات

تابع برمی‌آید، وضعیت‌اش را به عنوان حقیقتی جدا-شده در آگاهی ما نمی‌پذیرد. آن عاطفه بر انتقالِ نمادین‌اش به یگانگیِ اثربخشیِ اصلی اصرار می‌ورزد.

بنابراین نمادگرایی، که شامل انتقالِ نمادینی که با آن تحت تاثیر قرار گرفته نیز می‌شود، صرفاً یک نمونه از این حقیقت است که یک یگانگیِ تجربه از هم‌آمیزیِ اجزای بسیار ظهور می‌کند. این یگانگیِ تجربه امری پیچیده است، چرا که باید بتواند قادر به تحلیل باشد. اجزای تجربه یک کلکسیونِ بی‌ساختار نیستند که بی‌تبعیض به کنار هم آورده شده باشند. هر جزء با خودِ سرشت‌اش در یک طرح بالقوه‌ی خاصی از روابط با دیگر اجزاء ایستاده است. همین انتقالِ این بالقوگی به یگانگیِ واقعی است که آن حقیقتِ مسلمِ واقعی را می‌سازد، حقیقتی که یک عملِ تجربه است. اما در انتقال از بالقوگی به حقیقتِ واقعی، ممانعت‌ها، تشدیدها، جهت‌گیری‌های توجه به سوی چیزی، جهت‌گیری‌های توجه به دور از چیزی، خروجی‌های عاطفی، اهداف و دیگر عناصرِ تجربه ظهور می‌کنند. چنین عناصری نیز اجزای حقیقیِ عملِ تجربه هستند؛ اما لزوماً توسط فازهای پیشینیِ تجربه که از آنان محصولِ نهایی برمی‌آید، معین نشده‌اند. عملِ تجربه آن چیزی است که ارگانیسم پیچیده، در خصوصیتِ یک-چیز-بودن‌اش به آن می‌رسد. همچنین بخش‌های مختلفِ آن،

ترجمه: نیما حیاتی مهر

مولکول‌هایش و سلول‌های زنده‌اش، در حالی که به وضعیت‌های تازه‌ای از وجودشان عبور می‌کنند، رنگی تازه از این حقیقت می‌گیرند که در گذشته‌ی فوری‌شان عناصری مشارکت‌کننده در این یگانگیِ چیره‌ی تجربه بوده‌اند، تجربه‌ای که به نوبه‌ی خود بر آنان واکنش می‌دهد.

بنابراین نوع انسان با استفاده از نظام مفصل انتقالِ نمادین می‌تواند به معجزه‌هایی از حساسیت به محیطی دور و همچنین به آینده‌ای مشکل‌ساز دست یابد. اما تاوانِ آن را به دلیل این حقیقتِ خطرناک می‌دهد که هر انتقالِ نمادین می‌تواند با نسبت‌دادنی دلخواه از خصوصیتی نامناسب سروکار داشته باشد. این درست نیست که صرفِ کارهای طبیعت در هر ارگانیسم خاص از هر نظر یا برای وجودِ آن ارگانیسم، یا برای خشنودی‌اش و یا جهت پیشرفتِ جامعه‌ای که ارگانیسم خود را در آن می‌یابد، مطلوب باشد. تجربه‌ی مالیخولیای انسان‌ها این هشدار را پیش‌پاافتاده می‌کند. هیچ اجتماعِ پیچیده‌ای از ارگانیسم‌های پیچیده نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه نظام‌های نمادگراییِ آن عموماً موفق باشند. سامان‌نامه‌ها، مقرراتِ رفتاری، مجموعه آثار هنری، تلاش‌هایی هستند برای تحمیلِ کنشِ نظام‌مندی که به صورت کلی ارتباطاتِ بینابینیِ نمادینِ مطلوب را ترویج می‌دهد. همچنان که یک اجتماع تغییر می‌کند،

تمامی این مقررات و سامان‌نامه‌ها نیاز به بازنگری با نورِ منطق دارند. ابژه‌ای که باید به دست بیاید، دو جنبه دارد؛ یکی تبعیت اجتماع از افرادی هست که آن را می‌سازند، و دیگری تبعیت افراد از اجتماع است. انسان‌های آزاد از مقرراتی پیروی می‌کنند که خودشان ساخته باشند. چنین مقرراتی به طور کلی بر رفتار جامعه با ارجاع به یک نمادگرایی تحمیل می‌شوند که این نمادگرایی جهت ارجاع به اهداف نهایی‌ای گرفته شده که جامعه برای آن‌ها وجود دارد.

اولین قدم در حکمت جامعه‌شناسانه این است که تشخیص دهیم که پیشرفت‌های اصلی در تمدن، فرآیندهایی هستند که همه‌شان جوامعی را که در آن رخ داده‌اند، ویران کرده‌اند: همچون تیری در دستان یک کودک. هنر جامعه‌ی آزاد در درجه‌ی نخست حفظ سامان‌نامه‌ی نمادین است؛ در درجه‌ی دوم این است که با بی‌باکی نسبت به بازنگری، این موضوع را تضمین کند که سامان‌نامه به آن اهدافی که یک منطق روشن‌شده را ارضا می‌کنند، خدمت کند. آن جوامعی که نمی‌توانند احترام به نمادهایشان را با آزادی بازنگری ترکیب کنند، نهایتاً یا از اغتشاش یا از ضعف آرام یک زندگی خفه - شده توسط سایه‌هایی بی‌فایده به تباهی می‌رسند.

نیما حیاتی مهر

نویسنده، مترجم

نوشته ها:

داستان سرزمین (جلد یک: سرزمین

جرگه های نیستی)

داستان سرزمین (جلد دوم: سرزمین

ریگ های فروزان)

رمان ژوکوند

رمان مرده ریگ

مجموعه شعر این کتاب یک بمب است

...

ترجمه ها:

خود و آنچه از اوست / ماکس اشتیرنر

کاربرد لذت / میشل فوکو

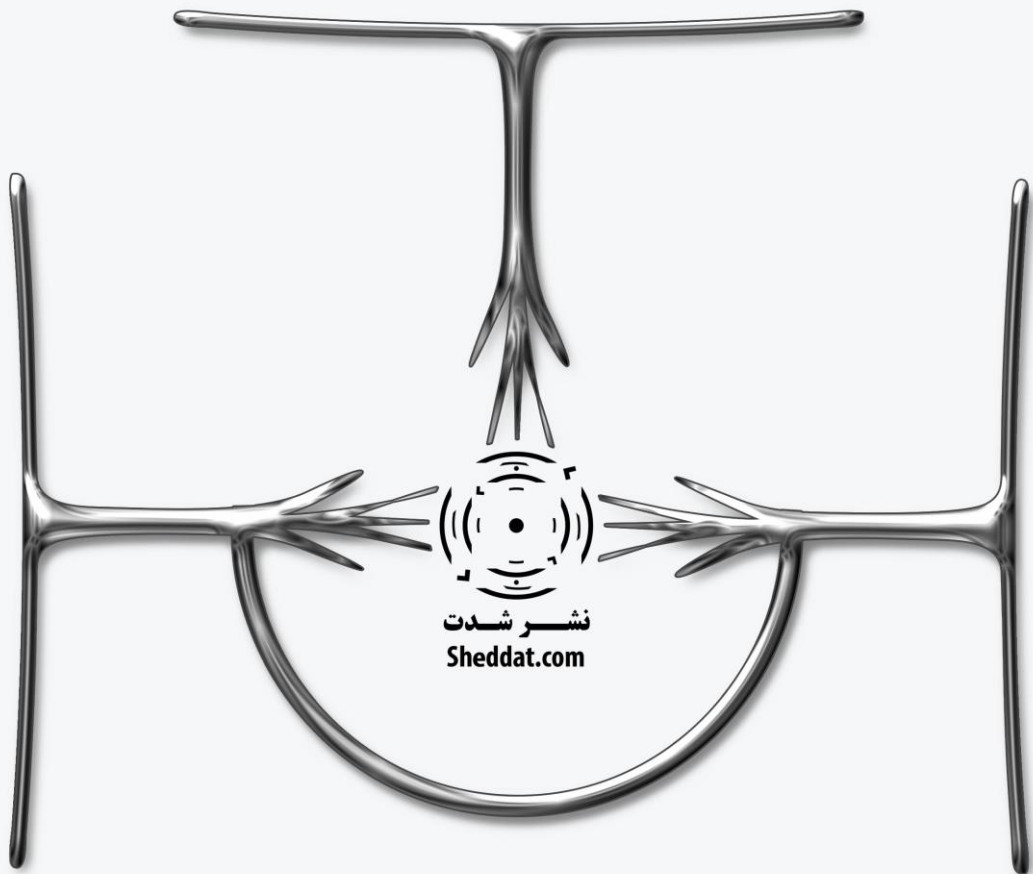
مراقبت از خود / میشل فوکو

...



نشر شدت

Sheddat.com



Sheddat.com