

فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی

از روشنگری تا پسامدرنیته

ویراست دوم

ویراسته‌ی

مایکل پین و جسیکا ری باربرا

ترجمه‌ی

پیام یزدانجو

A Dictionary of Cultural and Critical Theory

Second Edition

Editors: Michael Payne and Jessica Rae Barbera

Advisory Board: Simon Frith, Henry Louis Gates, David Rasmussen, Janed Todd

— ترجمه‌ی فارسی کتاب، با مسئولیت مترجم، به رایگان در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد —

فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی

از روشنگری تا پسامدرنیته

ویراست دوم

ویراسته‌ی

مایکل پین و جسیکا ری باربرا

با همکاری

سایمون فریت، هنری لوییس گیتس، دیوید راسموسن، جانت تاد

ترجمه‌ی

پیام یزدانجو

فهرست

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| ۴۸ آیین | ۱۵ معرفی مؤلفان |
| | ۲۱ یادداشت مترجم |
| ۵۰ ایستمه | |
| ۵۰ اجتماع تأویلی | ۲۳ آپوریا |
| ۵۰ اخلاق | ۲۳ آدورنو، تئودور |
| ۵۶ اخلاق اجتماع‌نگر | ۲۸ آرت، هانا |
| ۵۹ ادبیات تطبیقی | ۲۹ آرنولد، متیو |
| ۶۰ ادبیات کودکان | ۲۹ آشنایی‌زدایی |
| ۶۶ ارتباط‌گشایی | ۳۰ آگاهی‌دوپاره |
| ۶۶ ارزش ادبی | ۳۰ آلتوسر، لویی |
| ۷۷ اریکسون، اریک هومبرگر | ۳۵ آموزش |
| ۷۸ ازخودبیگانگی | ۳۹ آوان‌گارد |
| ۷۸ استاینر، جورج | ۴۱ آستین، جی.ال. |
| ۸۰ استعاره و کنایه | ۴۴ آیزر، ولفگانگ |
| ۸۰ استیلا | ۴۶ آیزنشتاین، سرگئی |

| | | | |
|-----|------------------------|-----|--------------------|
| ۱۲۸ | ایریگاری، لوس | ۸۰ | اسکروتون، راجر |
| ۱۳۰ | ایگلتون، تری | ۸۱ | اسکروتینی |
| ۱۳۰ | اینگاردن، رومان | ۸۱ | اسکری، الین |
| ۱۳۰ | ایهام | ۸۳ | اسکرین |
| | | ۸۵ | اشتراوس، لئو |
| ۱۳۱ | باتای، ژرژ | ۸۶ | اشکلوفسکی، ویکتور |
| ۱۳۳ | باختین، میخائیل | ۸۷ | اشمیت، کارل |
| ۱۳۷ | بارت، رولان | ۸۷ | اضطراب تأثیرپذیری |
| ۱۴۱ | بازن، آندره | ۸۸ | افسون خوانی |
| ۱۴۵ | بازی | ۸۸ | اکتبر |
| ۱۴۵ | بازی فورت - دا | ۸۸ | اکتفا |
| ۱۴۵ | باسکار، روی | ۸۹ | اکو، اومبرتو |
| ۱۴۵ | باشلار، گاستون | ۸۹ | اگزستانسیالیسم |
| ۱۴۷ | بالیبار، اتین | ۹۲ | المان، مری |
| ۱۴۹ | باوندری تو | ۹۲ | الیوت، تی. اس. |
| ۱۴۹ | بایگانی | ۹۴ | امپسون، ویلیام |
| ۱۴۹ | بتلهایم، برونو | ۹۵ | امرسون، رالف والدو |
| ۱۴۹ | بدخوانی | ۹۶ | امرسون و فلسفه |
| ۱۵۰ | بدیو، آلن | ۹۹ | امین، سمیر |
| ۱۵۵ | برایسون، نورمن | ۹۹ | اندرسون، پری |
| ۱۵۵ | برجسته‌سازی | ۱۰۱ | انسان، ذهن و فرهنگ |
| ۱۵۶ | بررسی روان‌شناسی عمومی | ۱۰۶ | انسان‌شناسی فرهنگی |
| ۱۵۶ | برشت، برتولت | ۱۱۰ | انگلس، فریدریش |
| ۱۶۲ | برقرارسازی / تحقق بخشی | ۱۱۵ | اوکشات، مایکل |
| ۱۶۲ | برک، کنت | ۱۱۵ | اومانیسیم |
| ۱۶۲ | برمون، کلود | ۱۱۸ | اویرباخ، اریش |
| ۱۶۲ | برنستاین، لئونارد | ۱۱۸ | ایدئولوژی |
| ۱۶۵ | برودل، فرنان | ۱۲۵ | ایدز در ادبیات |

| | | | |
|-----|---------------------------|-----|---------------------------|
| ۲۰۲ | پساساختارگرایی | ۱۶۸ | بروکس، کلینت |
| ۲۰۴ | پسامدرنیسم | ۱۶۹ | بریکولاژ |
| ۲۰۹ | پشو، میشل | ۱۶۹ | بکر، هوارد |
| ۲۱۰ | پوپر، کارل | ۱۷۰ | بل، دنیل |
| ۲۱۰ | پوزیتیویسم | ۱۷۰ | بلوخ، ارنست |
| ۲۱۱ | پوزیتیویسم منطقی | ۱۷۱ | بلوم، هارولد |
| ۲۱۳ | پوست | ۱۷۲ | بنونیست، امیل |
| ۲۱۷ | پوله، ژرژ | ۱۷۲ | بنیاد سینمایی بریتانیا |
| ۲۱۸ | پیازه، ژان | ۱۷۶ | بنیامین، والتر |
| ۲۲۰ | پیچیدگی | ۱۸۰ | بوآز، فرانتس |
| ۲۲۰ | پیرس، سی.اس. | ۱۸۰ | بودربار، ژان |
| ۲۲۱ | پی‌رنگ | ۱۸۴ | بور، نیلس |
| ۲۲۱ | پیش‌فهم | ۱۸۴ | بورديو، پیر |
| | | ۱۸۵ | بومگارتن، الکساندر گوتلیب |
| ۲۲۲ | تغاثر | ۱۸۵ | بیگانگی |
| ۲۲۷ | تابو | ۱۸۵ | بیگانه‌گردانی |
| ۲۲۷ | تاریخ‌گرایی | ۱۸۶ | بینامتنیت |
| ۲۳۰ | تاریخ‌گرایی جدید | | |
| ۲۳۳ | تاریخیت | ۱۸۸ | پاپ آرت |
| ۲۳۳ | تامپسون، ای. پی. | ۱۸۹ | پاتنام، هیلاری |
| ۲۳۴ | تبارشناسی | ۱۹۰ | پادفرهنگ |
| ۲۳۴ | تجربه‌باوری | ۱۹۱ | پارادایم |
| ۲۳۶ | تحقیق انتقادی | ۱۹۱ | پانک |
| ۲۳۷ | تحلیل ژانر | ۱۹۱ | پایان فلسفه |
| ۲۳۸ | تحلیل محتوا | ۱۹۲ | پدرسالاری |
| ۲۳۸ | تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت | ۱۹۵ | پدیدارشناسی |
| ۲۴۲ | تراژدی | ۲۰۱ | پراپ، ولادیمیر |
| ۲۴۶ | تریلینگ، لایونل | ۲۰۲ | پرسه‌گرد |

| | | | |
|-----|------------------------------|-----|----------------------------|
| ۲۴۶ | تضاد/ تناقض | ۲۴۶ | چامسکی، نوآم |
| ۲۴۶ | تعین‌پذیری | ۲۴۶ | چپ نو |
| ۲۴۷ | تعین چندوجهی | ۲۴۷ | چشم‌انداز فرهنگی |
| ۲۴۷ | تغییر صورت‌بندی | ۲۴۷ | چندرگه‌ای |
| ۲۴۷ | تقابل‌های دوتایی | ۲۴۷ | چودورو، نانسی |
| ۲۴۹ | تقلیل پدیدارشناختی | ۲۴۹ | |
| ۲۵۰ | تکثرگرایی فرهنگی | ۲۵۰ | حسن، ایهاب |
| ۲۵۳ | تل کل | ۲۵۳ | حکم |
| ۲۵۳ | تلویزیون | ۲۵۳ | حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ |
| ۲۵۶ | تن | ۲۵۶ | |
| ۲۵۷ | توانش | ۲۵۷ | خرده‌فرهنگ |
| ۲۵۷ | توانش ادبی | ۲۵۷ | خواب‌گزاری |
| ۲۵۸ | توتم | ۲۵۸ | خوانش نشان‌نگر |
| ۲۵۸ | تودوروف، تزوتان | ۲۵۸ | خواننده‌ی تلویحی |
| ۲۵۸ | توگنهایت، ارنست | ۲۵۸ | خودآیینی نسبی |
| ۲۵۸ | تولید ادبی | ۲۵۸ | خیالی/ نمادین/ واقعی |
| ۲۵۸ | تیت، آلن | ۲۵۸ | |
| ۲۵۹ | تینیانوف، یوری | ۲۵۹ | داروین، چارلز |
| | | | داروین‌گرایی جدید |
| ۲۶۰ | جامعه‌شناسی شناخت | ۲۶۰ | دازاین |
| ۲۶۲ | جامعه‌ی مدنی | ۲۶۲ | داستان مصور |
| ۲۶۴ | جدایی | ۲۶۴ | داگلاس، مری |
| ۲۶۵ | جنبش هنرهای سیاهان | ۲۶۵ | داوکینز، ریچارد |
| ۲۶۵ | جنسیت | ۲۶۵ | درپرانترگذاری |
| ۲۶۷ | جهانی شدن | ۲۶۷ | دریدا، ژاک |
| ۲۶۷ | جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی | ۲۶۷ | دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت |
| ۲۷۴ | جیمز، سی.ال.آر. | ۲۷۴ | دستور زبان زایشی |
| ۲۷۵ | جیمسون، فردریک | ۲۷۵ | دعوت - اجابت |

| | | | |
|-----|---------------------|-----|----------------------------------|
| ۳۴۰ | روایت‌شناسی | ۳۰۷ | دگرآوایی |
| ۳۴۳ | رورتنی، ریچارد | ۳۰۸ | دلالت ضمنی / دلالت صریح |
| ۳۴۴ | روزن، چارلز | ۳۰۸ | دللا ولپه، گالوانو |
| ۳۴۵ | روزنبرگ، هارولد | ۳۰۹ | دموکراسی لیبرالی و الاهیات سیاسی |
| ۳۴۶ | روسو، ژان - ژاک | ۳۱۸ | دنیای هنر |
| ۳۴۶ | روشاک، تئودور | ۳۱۸ | دوبوواری، سیمون |
| ۳۴۶ | روشنگری | ۳۱۹ | دوبوآ، دبلیو. ای. بی. |
| ۳۴۶ | ریچ، آدرین | ۳۱۹ | دورکیم، امیل |
| ۳۴۷ | ریچاردز، آی. ای. | ۳۲۱ | دولوز، ژیل |
| ۳۵۰ | ریشار، ژان - پیر | ۳۲۲ | دومان، پل |
| ۳۵۰ | ریکور، پل | ۳۲۴ | دیاسپورا |
| ۳۵۱ | ریمون، مارسل | ۳۲۵ | دیالکتیک |
| | | ۳۲۵ | دیالکتیک منفی |
| ۳۵۲ | زنانگی | ۳۲۵ | دیرینه‌شناسی دانش |
| ۳۵۳ | زنانه‌ستایی | ۳۲۵ | دیگری |
| ۳۵۴ | زیبایی‌شناسی | ۳۲۶ | دیلی، مری |
| ۳۵۵ | زیبایی‌شناسی سیاهان | ۳۲۶ | دیویدسون، دونالد |
| ۳۵۶ | زیربنا و روبنا | | |
| ۳۵۷ | زیست‌بوم | ۳۲۸ | رنالیسم سوسیالیستی |
| | | ۳۲۹ | رادنی، والتر |
| ۳۶۶ | ژانر | ۳۲۹ | راست جدید |
| ۳۶۶ | ژنت، ژرار | ۳۳۲ | رایش، ویلهلم |
| ۳۶۷ | ژیرار، رنه | ۳۳۳ | رمزگان |
| ۳۶۹ | ژیژک، اسلاوی | ۳۳۴ | رمزگذاری / رمزگشایی |
| | | ۳۳۴ | رنسوم، جان کراو |
| ۳۶۹ | ساپیر، ادوارد | ۳۳۴ | روابط ابژگانی |
| ۳۶۹ | ساختار | ۳۳۵ | روال‌های گفتمانی |
| ۳۷۰ | ساختار احساس | ۳۳۵ | روان‌کاوی و نقادی روان‌کاوانه |

| | | | |
|-----|-------------------------|-----|---------------------------------|
| ۴۰۶ | شرق‌شناسی | ۳۷۱ | ساختار بی‌مرکز |
| ۴۰۶ | شعر | ۳۷۱ | ساختار شکنی |
| ۴۱۰ | شوالتر، الین | ۳۷۱ | ساختارگرایی |
| ۴۱۱ | شورر، مارک | ۳۷۷ | ساختارگرایی تکوینی |
| ۴۱۱ | شهر | ۳۷۷ | سارتر، ژان - پل |
| ۴۱۴ | شهوانیات | ۳۷۹ | سانتاگ، سوزان |
| ۴۱۸ | شیئی شدن | ۳۷۹ | سانتایانا، جورج |
| ۴۱۹ | صنعت سرگرمی | ۳۸۱ | سبک |
| ۴۱۹ | صنعت فرهنگ | ۳۸۲ | سبک بین‌المللی |
| ۴۲۳ | صنعت ضبط موسیقی | ۳۸۲ | سبک‌شناسی |
| ۴۲۴ | صورت‌بندی اجتماعی | ۳۸۵ | سخن |
| | | ۳۸۵ | سرخوشی |
| ۴۲۵ | طبقه | ۳۸۶ | سرل، جان |
| ۴۲۸ | طبقه‌بندی ابتدایی | ۳۸۶ | سرمشق |
| ۴۲۹ | طبیعی‌گردانی | ۳۸۶ | سرنمون |
| ۴۲۹ | طنز | ۳۸۷ | سزر، امه |
| | | ۳۸۷ | سعید، ادوارد |
| ۴۳۰ | عقده‌ی اودیپ | ۳۹۱ | سواد شفاهی |
| ۴۳۱ | عکاسی | ۳۹۳ | سواد کتبی |
| | | ۳۹۴ | سوژه |
| ۴۴۰ | فانون، فرانسیس | ۳۹۴ | سوژه‌ی گزاره/ سوژه‌ی گفته |
| ۴۴۱ | فاولر، راجر | ۳۹۵ | سوسور، فردینان دو |
| ۴۴۱ | فایریند، پل | ۳۹۷ | سیاست همجنس‌گرایان |
| ۴۴۲ | فرابرد | ۳۹۹ | سیاه‌ستایی |
| ۴۴۳ | فراخوانی | ۳۹۹ | سیکسو، الن |
| ۴۴۳ | فراریان | ۴۰۱ | سینما |
| ۴۴۳ | فرازبان | | |
| ۴۴۴ | فرانک، مانفرد | ۴۰۲ | شالوده‌شکنی |

| | | | | | | |
|-----|-------|--------------------|-----|-------|------------------------|-----|
| ۴۴۶ | | فرای، نور تروپ | ۴۴۶ | | فلسفه‌ی فمینیستی | ۵۳۹ |
| ۴۴۷ | | فرگه، گوتلوب | ۴۴۷ | | فلسفه‌ی قومی | ۵۴۴ |
| ۴۴۹ | | فرمالیسم | ۴۴۹ | | فلمن، شوشانا | ۵۴۶ |
| ۴۵۰ | | فرمالیسم روسی | ۴۵۰ | | فمینیسم | ۵۴۷ |
| ۴۵۳ | | فروید، زیگموند | ۴۵۳ | | فمینیسم همجنس‌گرا | ۵۴۷ |
| ۴۵۷ | | فرهنگ | ۴۵۷ | | فن‌آوری‌های تولید مثلی | ۵۴۸ |
| ۴۵۹ | | فرهنگ پیش‌گام | ۴۵۹ | | فوکو، میشل | ۵۵۲ |
| ۴۵۹ | | فرهنگ توده‌ای | ۴۵۹ | | فیش، استنلی | ۵۵۴ |
| ۴۵۹ | | فرهنگ شهری | ۴۵۹ | | قصه / پی‌رنگ | ۵۵۵ |
| ۴۶۰ | | فرهنگ عامه‌پسند | ۴۶۰ | | قصه‌های پریان | ۵۵۷ |
| ۴۶۴ | | فرهنگ فرانسوی | ۴۶۴ | | قومیت | ۵۶۱ |
| ۴۷۴ | | فرهنگ محلی | ۴۷۴ | | کارکردگرایی در معماری | ۵۶۳ |
| ۴۷۵ | | فرهنگ مصرفی | ۴۷۵ | | کاستوردیادیس، کورنلیوس | ۵۶۳ |
| ۴۷۶ | | فرهنگ والا | ۴۷۶ | | کالر، جاناتان | ۵۶۵ |
| ۴۷۶ | | فریدان، بتی | ۴۷۶ | | کامرا / بسکورا | ۵۶۵ |
| ۴۷۶ | | فریدمن، میلتن | ۴۷۶ | | کانت، ایمانوئل | ۵۶۶ |
| ۴۷۶ | | فشردگی / جابه‌جایی | ۴۷۶ | | کانت‌گرایی جدید | ۵۶۸ |
| ۴۷۷ | | فکاهیات | ۴۷۷ | | کانون | ۵۶۹ |
| ۴۸۰ | | فلسفه‌ی آفریقایی | ۴۸۰ | | کاول، استنلی | ۵۷۰ |
| ۴۸۴ | | فلسفه‌ی استعلایی | ۴۸۴ | | کایه دو سینما | ۵۷۳ |
| ۴۸۶ | | فلسفه‌ی اسلامی | ۴۸۶ | | کراوس، رزالیند | ۵۷۴ |
| ۴۹۳ | | فلسفه‌ی پساتحلیلی | ۴۹۳ | | کردار متنی | ۵۷۴ |
| ۵۰۱ | | فلسفه‌ی حقوق | ۵۰۱ | | کرمود، فرانک | ۵۷۵ |
| ۵۰۹ | | فلسفه‌ی رادیکال | ۵۰۹ | | کروبر، آلفرد لوییس | ۵۷۶ |
| ۵۱۰ | | فلسفه‌ی زبان | ۵۱۰ | | کریپکی، سال | ۵۷۷ |
| ۵۱۱ | | فلسفه‌ی زبان عادی | ۵۱۱ | | کریستوا، ژولیا | ۵۷۷ |
| ۵۱۷ | | فلسفه‌ی زیست‌شناسی | ۵۱۷ | | | |
| ۵۲۴ | | فلسفه‌ی علم | ۵۲۴ | | | |

| | | | |
|-----|----------------------------------|-----|------------------------------|
| ۶۲۱ | گلیسان، ادوار | ۵۸۳ | کشاکش |
| ۶۲۱ | گلیف | ۵۸۳ | کشت‌کاریان جنوبی |
| ۶۲۲ | گوپار، سوزان | ۵۸۴ | کلارک، تی. جی. |
| ۶۲۲ | گودمن، پل | ۵۸۴ | کلاین، ملانی |
| ۶۲۲ | گومبریچ، ارنست | ۵۸۶ | کمدی |
| ۶۲۴ | گیتس، هنری لوییس | ۵۸۷ | کنش ارتباطی |
| ۶۲۵ | گیلبرت، سندرا | ۵۸۷ | کنش‌های گفتاری |
| ۶۲۶ | لاکو - لابات، فیلیپ | ۵۸۹ | کواين، ویلارد ون اورمن |
| ۶۲۶ | لانگ/ پارول | ۵۹۲ | کودک وحشی |
| ۶۲۶ | لاجوی، آرتور ا. | ۵۹۳ | کوزو، الکساندر |
| ۶۲۷ | لطیفه | ۵۹۵ | کوون، توماس |
| ۶۲۷ | لغزش‌وری | ۵۹۷ | کیچ، جان |
| ۶۲۷ | لکان، ژاک | | |
| ۶۳۱ | لوکاچ، گئورگ | ۶۰۲ | گاتاری، فلیکس |
| ۶۳۴ | لوکوربوزیه | ۶۰۲ | گادامر، هانس - گئورگ |
| ۶۳۵ | لوی - استروس، کلود | ۶۰۷ | گراماتولوژی |
| ۶۳۷ | لیبرال | ۶۰۸ | گرامشی، آنتونیو |
| ۶۳۸ | لیبرالیسم | ۶۱۱ | گرایس، پل |
| ۶۴۲ | لیوتار، ژان - فرانسوا | ۶۱۲ | گروه/ شبکه |
| ۶۴۴ | لیویس، اف. آر. | ۶۱۲ | گری، جان |
| | | ۶۱۲ | گریر، جرمین |
| ۶۴۳ | ماتریالیسم | ۶۱۲ | گریماس، آلگیرداس ژولین |
| ۶۵۰ | ماتریالیسم فرهنگی | ۶۱۳ | گرینبرگ، کلمنت |
| ۶۵۳ | مارکس، کارل | ۶۱۴ | گرینبلات، استیون |
| ۶۶۰ | مارکسیسم و نقادی مارکسیستی | ۶۱۴ | گسستگی شعور |
| ۶۶۷ | مارکوزه، هربرت | ۶۱۵ | گفتمان |
| ۶۶۸ | ماشری، پیر | ۶۱۹ | گفته‌های اجرایی |
| ۶۶۹ | مانهایم، کارل | ۶۲۰ | گلدمان، لوسین |

| | | | |
|-----|-------------------------------|-----|----------------------------------|
| ۷۳۳ | مطالعات رنسانسی | ۶۶۹ | ماهیت باوری |
| ۷۳۸ | مطالعات زنان | ۶۷۲ | مبادله |
| ۷۴۵ | مطالعات ژاپنی | ۶۷۲ | متغیر/اشارت‌گر |
| ۷۴۹ | مطالعات سینمایی | ۶۷۳ | متن |
| ۷۵۴ | مطالعات فرودستان | ۶۷۳ | متن خواندنی/متن نوشتنی |
| ۷۵۴ | مطالعات فرهنگی | ۶۷۴ | مجاز |
| ۷۶۱ | مطالعات فرهنگی در اروپای غربی | ۶۷۵ | مجمع ادبیات مارکسیستی - فمینیستی |
| ۷۶۴ | مطالعات فرهنگی سیاهان | ۶۷۵ | محتوای بارز/محتوای نهفته |
| ۷۶۶ | مطالعات قرن هجدهمی | ۶۷۶ | مدرنیته |
| ۷۷۰ | مطالعات کارائیبی | ۶۷۹ | مرحله‌ی آستانه‌ای |
| ۷۷۳ | مطالعات کانادایی | ۶۸۰ | مرحله‌ی آینه‌ای |
| ۷۷۷ | مطالعات کتاب مقدس | ۶۸۰ | مردانگی |
| ۷۸۵ | مطالعات کودکان | ۶۸۱ | مرکز مطالعات فرهنگی معاصر |
| ۷۸۵ | مطالعات ویکتوریایی | ۶۸۱ | مرگ مؤلف |
| ۷۹۰ | معنابازی | ۶۸۲ | مرلو - پونتی، موریس |
| ۷۹۰ | معیار نو | ۶۸۴ | مسلط/بازمانده/نوخاسته |
| ۷۹۱ | مغالطه‌ی احساسی | ۶۸۵ | مشارک |
| ۷۹۱ | مغالطه‌ی التفاتی | ۶۸۵ | مشروع‌شماری |
| ۷۹۲ | مک‌اینتایر، السدیر | ۶۸۶ | مطالعات آمریکای لاتین |
| ۷۹۴ | مکتب آنال | ۶۹۲ | مطالعات اسلامی |
| ۷۹۴ | مکتب ژنو | ۶۹۹ | مطالعات ایرلندی |
| ۷۹۵ | مکتب شیکاگو | ۷۰۳ | مطالعات بومیان آمریکا |
| ۷۹۵ | مکتب فرانکفورت | ۷۰۶ | مطالعات پسااستعماری |
| ۷۹۶ | مکتب کنستانتس | ۷۱۳ | مطالعات پسا - شوروی |
| ۷۹۶ | مک‌کینون، کاترین | ۷۱۸ | مطالعات ترجمه |
| ۷۹۷ | مک‌لوهان، مارشال | ۷۲۰ | مطالعات جنوب آسیا |
| ۷۹۷ | ملی‌گرایی سیاهان | ۷۲۴ | مطالعات چینی |
| ۷۹۹ | مودیمبه، وی. وای. | ۷۲۹ | مطالعات رمانتیک |

| | | | |
|-----|-------------------------|-----|------------------------|
| ۸۵۵ | نقادی اخلاقی | ۷۹۹ | موس، مارسل |
| ۸۵۶ | نقادی ادبی | ۸۰۰ | موسیقی‌شناسی |
| ۸۶۰ | نقادی بولکاجایی | ۸۰۵ | موسیقی‌شناسی قومی |
| ۸۶۱ | نقادی خواننده‌گرا | ۸۱۲ | موسیقی مجازی |
| ۸۶۳ | نقادی روان‌کاوانه | ۸۱۶ | موکاروفسکی، یان |
| ۸۶۳ | نقادی زبان‌شناسانه | ۸۱۸ | میچل، جولیت |
| ۸۶۴ | نقادی زبان عادی | ۸۱۸ | مید، مارگارت |
| ۸۶۷ | نقادی زن‌نگر | ۸۱۹ | میس ون در روهه، لودویگ |
| ۸۶۸ | نقادی زیست‌بومی | ۸۲۰ | میلت، کیت |
| ۸۷۴ | نقادی عملی | | |
| ۸۷۴ | نقادی فمینیستی | ۸۲۱ | ناخودآگاه |
| ۸۷۹ | نقادی مارکسیستی | ۸۲۲ | ناخودآگاه جمعی |
| ۸۷۹ | نقادی نو | ۸۲۳ | ناسازه |
| ۸۸۳ | نقادی هسته‌ای | ۸۲۳ | نام پدر |
| ۸۸۸ | نگاه | ۸۲۳ | نامتعارف |
| ۸۸۸ | نماد | ۸۲۴ | نرمادگی |
| ۸۸۸ | نوریس، کریستوفر | ۸۲۵ | نره |
| ۸۸۹ | نوساختارگرایی | ۸۲۶ | نره‌لوگوس محوری |
| ۸۸۹ | نوسپاوم، مارتا | ۸۲۶ | نژاد و نژادپرستی |
| ۸۹۱ | نوشتار | ۸۳۵ | نسبیت هستی‌شناختی |
| ۸۹۱ | نولیبرالیسم | ۸۴۴ | نسبی‌نگری |
| ۸۹۱ | نولیبرالیسم و نژادپرستی | ۸۴۴ | نشانه |
| ۸۹۹ | نیچه، فریدریش | ۸۴۵ | نشانه‌شناسی |
| ۹۰۲ | نیدام، جوزف | ۸۴۶ | نشانه‌ها |
| ۹۰۵ | نیولفت ریویو | ۸۴۷ | نظام |
| | | ۸۴۷ | نظریه‌های زبان |
| ۹۰۶ | واتیمو، جانی | ۸۵۱ | نظریه‌ی انتقادی |
| ۹۰۶ | وارهول، اندی | ۸۵۲ | نقادی آبابی |

| | | | |
|-----|---------------------------|-----|----------------------|
| ۹۳۵ | هرمنوتیک | ۹۰۶ | واقع‌گرایی کلاسیک |
| ۹۳۹ | هریس، زلیگ | ۹۰۸ | وبر، ماکس |
| ۹۴۰ | هزار و نهصد و شصت و هشت | ۹۰۸ | وحدت ارگانیک |
| ۹۴۵ | هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش | ۹۰۸ | ورف، بنجامین لی |
| ۹۴۸ | هگل‌گرایی | ۹۰۹ | وساطت |
| ۹۴۸ | همجنس‌گراهراسی | ۹۱۰ | وست، کورنل |
| ۹۴۸ | همزمانی/درزمانی | ۹۱۱ | ولستونکرافت، مری |
| ۹۴۹ | همساختی | ۹۱۲ | ولف، ویرجینیا |
| ۹۴۹ | همنشینی/جاننشینی | ۹۱۵ | ونتوری، رابرت |
| ۹۴۹ | هنر | ۹۱۶ | ویتگنشتاین، لودویگ |
| ۹۵۴ | هورکهایمر، ماکس | ۹۱۸ | ویتینگ، مونیک |
| ۹۵۵ | هوسرل، ادموند | ۹۱۹ | ویدوسون، هنری جورج |
| ۹۵۵ | هوکس، بل | ۹۱۹ | ویلی، آرتور |
| ۹۵۶ | هوگارت، ریچارد | ۹۲۲ | ویلیامز، برنارد |
| | | ۹۲۴ | ویلیامز، ریموند |
| ۹۵۷ | یاسپرس، کارل | ۹۲۵ | وینیکات، دونالد وودز |
| ۹۵۷ | یاکوبسون، رومان | | |
| ۹۵۹ | یلمسلو، لویی | ۹۲۶ | هابرماس، یورگن |
| ۹۶۰ | یونگ، کارل گوستاو | ۹۳۱ | هاروی، دیوید |
| ۹۶۲ | بیتس، فرانسیز آمیلیا | ۹۳۱ | هال، استوارت |
| | | ۹۳۲ | هاله |
| ۹۶۴ | کتاب‌شناسی | ۹۳۲ | هایدگر، مارتین |

معرفی مؤلفان

الیور آرنولد (Oliver Arnold) دانشگاه پرینستون
پیتر آزبورن (Peter Osborne) دانشگاه میدلسکس
توشیهیکو آیدا (Toshihiko Aida) دانشگاه کومازاوا، توکیو
رابرت اتفیلد (Robert Attfield) دانشگاه ولز، کاردیف
اندرو ادگار (Andrew Edgar) دانشگاه ولز، کاردیف
کنت جی. اربان (Kenneth J. Urban) دانشگاه باکنل
ترزآموت (Teresa Amott) دانش سرای هوبارت و ویلیام اسمیت
امانوئل چوکوودی ایز (Emmanuel Chukwudi Eze) دانشگاه دو پل
گری استاینر (Gary Steiner) دانشگاه باکنل
داگلاس استرم (Douglas Sturm) دانشگاه باکنل
فردال. استندلی (Fred L. Standley) دانشگاه ایالتی فلوریدا
سوزان آر. اسکند (Susan R. Skand) دانشگاه راتگرز
بری اسمارت (Barry Smart) دانشگاه اوکلند
اوزوما اسونوان (Ezoma Esonwanne) دانشگاه سنت مری، هالیفکس
گریگوری الیوت (Gregory Elliot) دانشگاه برایتون

- ترزا اموت (Teresa Amott) دانش‌سرای هوبارت اند ویلیام اسمیت
 آر. لینر اندرسون (R. Lainer Anderson) دانشگاه استنفورد
 جی. دنیس اوبراین (G. Dennis O'Brien) میدلبری
 تاکر اوربیسون (Tucker Orbison) دانشگاه باکنل
 اویکان اوومویلا (Oyekan Owomoyela) دانشگاه نبراسکا
 اوزوما ایسانوان (Uzoma Esonwanne) دانشگاه سنت‌مری، هالیفکس
 دیوید ایرز (David Ayers) دانشگاه کنت
 جرالدایگر (Gerald Eager) دانشگاه باکنل
 پل اینس (Paul Innes) دانشگاه گلاسگو
 جسیکاری بارابارا (Jessica Rae Barbara) دانشگاه پیتزبرگ
 کریس بالدیک (Chris Baldic) دانش‌سرای گلدسمیت، لندن
 مایکل بایرام (Michael Byram) دانشگاه دارام
 یان اچ. برچال (Ian H. Birchall) دانشگاه میدلسکس
 رابرت برد (Robert Beard) دانشگاه باکنل
 مری الن بری (Mary Ellen Bray) دانشگاه رانگرز
 جوزف بریستو (Joseph Bristow) دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس
 سوزان ای. بسنت (Susan E. Bassnet) دانشگاه واریک
 اندرو بلزی (Andrew Belsey) دانشگاه ولز، کاردیف
 جیمز آر. بنت (James R. Bennet) دانشگاه آرکانزاس
 جولین بورگ (Julain Bourg) دانشگاه باکنل
 اندرو بووی (Andrew Bowie) دانش‌سرای روبال هالووی
 مالکوم بووی (Malcolm Bowie) دانش‌سرای کرایست، کمبریج
 یان اچ. بیرچال (Ian H. Birchall) دانشگاه میدلسکس
 کیت پارکر (Kate Paeker) دانشگاه واشنگتن، سنت لوییس
 کارل پتن (Karl Patten) دانشگاه باکنل
 آلیس جی. پوست (Alice J. Poust) دانشگاه باکنل
 میناکشی پونوسوامی (Meenakshi Ponnuswami) دانشگاه باکنل
 جین پیترسون (Jean Peterson) دانشگاه باکنل
 کاتلین پیج (Kathleen Page) دانشگاه باکنل
 ادوارد پین (Edward Payne) انستیتوی هنر کورتولد
 مایکل پین (Michael Payne) دانشگاه باکنل

جانت تاد (Janet Todd) دانش‌سرای لوسی کاوندیش، کمبریج
 دمتریوس تایگاس (Demetrius Teigas) دانش‌سرای دری، آتن
 جی. بی. ترپ (J. B. Trapp) انستیتوی واربورگ
 جفری اس. ترنر (Jeffrey S. Turner) دانشگاه باکنل
 تونی تنر (Tony Tanner) دانش‌سرای کینگ، کمبریج
 جنی بورن تیلور (Jenny Bourne Taylor) دانشگاه ساسکس
 هلن تیلور (Helen Taylor) دانشگاه واریک
 شنون جکسون (Shannon Jackson) دانشگاه هاروارد
 می جوزف (May Joseph) دانشگاه نیویورک
 جان جی. جویس (John J. Joyce) دانش‌سرای نازارت، روچستر
 م. ا. ر. حبیب (M. A. R. Habib) دانشگاه راتگرز، کمدن
 مادو دابی (Madhu Dubey) دانشگاه نورث‌وسترن
 ویلیام داکورث (William Duckworth) دانشگاه باکنل
 جانانان دانزبی (Jonathan Dunsby) آموزشگاه موسیقی ایستمن
 شیدیا بی. دروری (Shadia B. Drury) دانشگاه رجینا
 آلن دورانت (Alan Durant) دانشگاه میدلسکس
 بین رایت (Iain Wright) دانشگاه ملی استرالیا
 جیمز پی. رایس (James P. Rice) دانشگاه باکنل
 واسودوی ردی (Vasudevi Reddy) دانشگاه پورتسموث
 کندال روتژان (Kendal Rautzhan) لویسبرگ
 کی. کی. راثون (K. K. Ruthven) دانشگاه ملیورن
 لارنس جی. ری (Laurance J. Ray) دانشگاه لنکستر
 جان اس. ریکارد (John S. Rickard) دانشگاه باکنل
 ویرجینیا زیمرمان (Virginia Zimmerman) دانشگاه باکنل
 آپاراجیتا ساگار (Aparajita Sagar) دانشگاه پردیو
 پیتر آر. سجویک (Peter R. Sedgwick) دانشگاه ولز، کاردیف
 شیواکومار سرینیواسان (Shiva Kumar Srinivasan) دانشگاه ولز، کاردیف
 رافائل سلکی (Raphael Salkie) دانشگاه برایتون
 رادیکا سوبرامانیام (Radhika Subramaniam) دانشگاه نیویورک
 آلفرد کی. سیورز (Alfred K. Siewers) دانشگاه باکنل
 جان شند (John Shand) دانشگاه منچستر

- اندرو شنکس (Andrew Shanks) دانشگاه لنکستر
 هارولد شوایتسر (Harold Schweizer) دانشگاه باکنل
 هیلاری شوت (Hillary Chute) دانشگاه هاروارد
 ماتیاس شوبنل (Matthias Schubnell) دانش سرای اینکارنیت ورد، سان آنتونیو
 هیلاری شوت (Hillary Chute) دانشگاه هاروارد
 ریچارد شوسترمن (Richard Shusterman) دانشگاه فلوریدا آتلانتیک
 شو-می شیه (Shu-mei Shih) دانشگاه کالیفرنیا، لس آنجلس
 شینگ فان (Xing Fan) دانشگاه باکنل
 سایمون فریت (Simon Frith) دانشگاه ادینبرو
 پائولین فلچر (Pauline Fletcher) دانشگاه باکنل
 ریچارد فلمینگ (Richrd Fleming) دانشگاه باکنل
 لئونور فلمینگ (Leonore Fleming) دانشگاه دوک
 سوزان ال. فیشر (Susan L. Fischer) دانشگاه باکنل
 جیمز فیلیپس (James Phillips) دانشگاه ترینیتی، سان آنتونیو
 کریستینا فیلیپس (Christina Phillips) دانشگاه هاروارد
 گلینیس کار (Glynis Carr) دانشگاه باکنل
 اریکا کارتر (Erica Carter) دانشگاه واریک
 لین کازابون (Lynn Cazabon) دانشگاه مرلند، بالتیمور کانتی
 جان کالاکان (John Callaghan) دانشگاه ولورهمپتون
 بتانی جی. کالیر (Bethany J. Collier) دانشگاه باکنل
 استیون کانور (Steven Connor) دانش سرای برکبک، لندن
 پیتر کارل کرسل (Peter Karl Kresl) دانشگاه باکنل
 استنلی کاوول (Stanley Cavell) دانشگاه هاروارد
 اولین کایتل (Evelyne Keitel) دانشگاه تکنیشه، کمینیتس
 فرانک کرمود (Frank Kermode) دانش سرای کینگ، کمبریج
 والرئ کریپس (Valerie Krips) دانشگاه پیتسبرگ
 سایمون کریچلی (Simon Critchley) دانشگاه تیلبرگ
 ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) دانشگاه هفتم پاریس
 دنیل کلارک (Danielle Clarke) دانش سرای دانشگاه دوبلین
 گرگ کلینگام (Greg Clingham) دانشگاه باکنل
 کالین کمبل (Colin Campbell) دانشگاه یورک

- داکلاس کندلند (Douglas Candland) دانشگاه باکنل
 دیوید ای. کوپر (David E. Cooper) دانشگاه دارام
 بتانی جی. کولیر (Bethany J. Collier) دانشگاه باکنل
 هوارد کیگیل (Howard Caygill) دانش‌سرای گلدسمیت
 ژان کاران (Jeanne Garane) دانشگاه کارولینای جنوبی
 پیتر اس. گراف (Peter S. Groff) دانشگاه باکنل
 گلین ای. گریفیث (Glyne A. Griffith) دانشگاه آلبانی
 مایکل گرین (Michael Green) دانشگاه بیرمنگام
 توماس سی. گریوز (Thomas C. Greaves) دانشگاه باکنل
 دیوید نتوگلدبرگ (David Theo Goldberg) دانشگاه کالیفرنیا، اروین
 سوزان گیبسون (Susanne Gibson) دانشگاه ولز، کاردیف
 تارا جی. گیلیگان (Tara G. Gilligan) دانش‌سرای لافایت
 سارا ان. لاوال (Sarah N. Lawall) دانشگاه ماساچوست، امرست
 اریک آر. لوفگرن (Erik R. Lofgren) دانشگاه باکنل
 لیندن لویسی (Linden Lewis) دانشگاه باکنل
 بن مارش (Ben Marsh) دانشگاه باکنل
 جوزف مارگولیس (Joseph Margolis) دانشگاه تمپل
 کیرستن مالکمکیر (Kirsten Malmkjaer) مرکز تحقیقات زبان انگلیسی و زبان‌شناسی کاربردی، کمبریج
 لورا مالوی (Laura Malvey) انستیتوی سینمایی بریتانیا
 گراهام مک‌کان (Graham McCann) دانش‌سرای کینگ، کمبریج
 کالین مک‌کیب (Colin McCabe) دانشگاه پیتسبرگ
 جانیت مک‌گافی (Janet MacGaffey) دانشگاه باکنل
 اندرو مک‌نیلی (Andrew McNeillie) انتشارات دانشگاه آکسفورد، آکسفورد
 جان وی. مرفی (John V. Murphy) دانشگاه باکنل
 پیتر موریس-کایتل (Peter Morris-Keitel) دانشگاه باکنل
 کیت موریسون (Keith Morrison) دانشگاه دارام
 جی. ان. موهانتی (J. N. Mohanty) دانشگاه تمپل
 توریل موی (Toril Moy) دانشگاه دوک
 دیوید میسی (David Macey) لیدز
 پل نورکراس (Paul Norcross) دانشگاه چیچستر
 کریستوفر نوریس (Christopher Norris) دانشگاه ولز، کاردیف

ایمانوئل والرشتاین (Immanuel Wallerstein) مرکز فردینان برودل، دانشگاه بینگامتون
پیتر ویدوسون (Peter Widdowson) دانشگاه گلاسترشایر
هری ویلکینز (Barry Wilkins) دانشگاه ولز، کاردیف
گلن ای. هر دلینگ (Glenn A. Herdling) مارول کامیکز، نیویورک
ویلیام جی. هولتسبرگر (William G. Holzberger) دانشگاه باکنل
استیون هیت (Stephen Heath) دانش‌سرای جیزز، کمبریج
اسلاوا آی. یاسترمسکی (Slava I. Yastremski) دانشگاه باکنل

یادداشت مترجم

شکوفایی پرشتاب مکاتب، مفاهیم، و متفکران اثرگذار در عرصه‌ی علوم انسانی، و اشتیاق چشم‌گیر خوانندگان و پژوهش‌گران برای آشنایی بیش‌تر با پیشینه‌ها و پی‌آمدهای تحولات گسترده در این عرصه، انتشار دانش‌نامه‌های متعددی در زمینه‌ی نظریه‌ی انتقادی و مطالعات فرهنگی را در دهه‌های گذشته به دنبال داشته، از جمله دانش‌نامه‌ی پیش‌رو که حاصل کار حدود یک‌صدوپنجاه استاد و پژوهش‌گر برجسته بوده، گستره‌ای از عصر روشنگری تا دوران پس‌از مدرنیته - از فلسفه و جامعه‌شناسی و روان‌کاوی گرفته تا زبان‌شناسی و مطالعات ادبی و نقادی هنری - را پوشش می‌دهد و به لحاظ جدیت و جامعیت اثری استثنایی است.

«فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی» اول بار در سال ۱۳۸۲، بر پایه‌ی ویراست اول انگلیسی کتاب که در سال ۱۹۹۶ منتشر شده بود، به فارسی منتشر شد و خوش‌یختانه مورد استقبال و استفاده‌ی خوانندگان، به ویژه دانشجویان و پژوهش‌گران، قرار گرفت. در ادامه، توجه گسترده به این دانش‌نامه به عنوان منبع مطالعاتی و پژوهشی انگیزه‌ی اساسی من برای بازبینی سراسری و به‌روزرآوری ترجمه‌ی فارسی بر اساس ویراست تازه‌ی انگلیسی (سال ۲۰۱۰) شد. ویراست دوم انگلیسی شامل طیف متنوعی از افزوده‌ها و اصلاحات گسترده است که همگی در ویراست دوم فارسی منعکس شده‌اند.

اصل راه‌نمای من در انجام ترجمه، علاوه بر رعایت دقت و امانت در انتقال کل اثر انگلیسی، تلاش هرچه بیش‌تر برای دست‌رس‌پذیرتر کردن این دانش‌نامه، هم به لحاظ شکل و هم به لحاظ محتوا، برای خوانندگان فارسی‌زبان بوده، به گونه‌ای که بهره‌ی هرچه بیش‌تری به دامنه‌ی گسترده‌تری از آنان برساند.

به همین منظور، فهرست اصلی کتاب را به گونه‌ای گسترش داده‌ام که خواننده از وجود مضامین متنوعی که در قالب یک مدخل مرکب یا مطول مورد بحث قرار گرفته مطلع شود. همچنین، اشکالات و ایرایشی موجود در اصل انگلیسی را در ترجمه‌ی فارسی برطرف کرده و اطلاعات زندگی‌شناختی را به‌روزآوری کرده‌ام. از سوی دیگر، منابع مطالعه‌ی مدخل‌ها را، برای حفظ انسجام نسخه‌ی فارسی، به شکل کوتاه‌شده در انتهای هر مدخل گنجانده‌ام. به علاوه، در همین راستا، از گنجاندن درآمدهای متعدد مدون‌کنندگان اصل کتاب، که عمدتاً متوجه مخاطبان انگلیسی‌زبان بود، صرف نظر کرده‌ام. ویراست دوم فارسی، با مسئولیت من، به رایگان در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد - با سپاس فراوان از همکاران‌ام در «نشر مرکز» که مسئولیت انتشار ویراست اول و تجدید چاپ کتاب در سال‌های گذشته را بر عهده گرفتند.

پیام یزدانجو

اسفند ۹۹

آپوریا (aporia)

اصطلاحی در فلسفه‌ی قدیم، حاکی از مسأله‌ای که حل آن به دلیل وجود تناقضی در خود موضوع یا در مفهوم آن دشوار است. ارسطو آپوریا را به عنوان «تساوی میان استنتاج‌های متناقض» تعریف کرده است. آپوریا بعدها در تفکر پسا-هگلی احیا می‌شود، چون نشان‌گر عینیت تضاد/ تناقض بدون احتمال یک «ترفع» دیالکتیکی آتی است.

پیتر آزبورن

آدورنو، تئودور (Adorno, Theodor)

(۱۹۰۳-۶۹) فیلسوف، موسیقی‌شناس، و منتقد فرهنگی آلمانی، و از اعضای برجسته در جمع نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت. آدورنو، در کنار هوسرل، هایدگر، گادامر، و ویتگنشتاین، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان آلمانی‌زبان قرن بیستم به شمار می‌رود. تألیفات مبسوط او بسیار متنوع بوده (آدورنو ۱۹۷۰b)، مطالعاتی درباره‌ی چهره‌های مهم سنت فلسفی آلمان (هگل، کیرکگور، هوسرل، هایدگر)، تکنگاری‌ها و جستارهایی درباره‌ی آهنگ‌سازان (واگنر، مالر، شوئنبرگ، استراوینسکی، برگ)، چهار مجلد در باب نقادی ادبی، نوشته‌های گوناگونی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی، و مقالات و قطعات بسیاری در

باب نقادی فرهنگی را در بر می‌گیرد. با این حال، سه اثر از مهم‌ترین آثار آدورنو که اصالت فلسفی او را به نمایش می‌گذارند عبارت‌اند از: دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۴)، که تألیف مشترکی با ماکس هورکهایمر است، دیالکتیک منفی (۱۹۶۶)، و نظریه‌ی زیبایی‌شناسی (۱۹۷۰a) که پس از مرگ‌اش منتشر شد.

آدورنو، فرزند پدری یهودی (شراب‌فروشی جذب‌شده در جامعه) و مادری که کاتولیک کورسیکایی (و خواننده‌ی حرفه‌ای) بود، دوره‌ی کودکی‌اش را در آسایش و با شکوفایی زودرس پشت سر گذاشت. کودکی والتر بنیامین به او نشان داد که چه‌گونه با نیروی اراده با ناکامی‌ها دست و پنجه نرم کند، اما به نظر می‌رسد کودکی آدورنو پر از کام‌یابی‌هایی بود که حرمان‌های زندگی آینده‌اش نسبتی با آن‌ها نداشت. (نمود این بی‌نسبیتی را در نام او نیز می‌توان بازجست: «آدورنو» - که در واقع نام مادری‌اش بود و در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ آن را به جای نام پدری‌اش، «ویزنگروند»، برگزید.)

آدورنو خیلی زود به فراگیری موسیقی و فلسفه روی آورد. او که در کودکی پیانو نواختن آموخته، و در ۲۱ سالگی دکترای خود را (با ارائه‌ی رساله‌ای درباره‌ی پدیدارشناسی هوسرل) اخذ کرده بود، دو سال در وین زیر نظر آلبان برگ در رشته‌ی آهنگ‌سازی تحصیل کرد، و سپس برای آماده‌سازی Habilitationsschrift

مرگ بنیامین هم ادامه یافته و ذهن آدورنو را به خود مشغول کرده بود. با این حال، شاخص‌های اصلی اندیشه‌ی آدورنو به شکل نمایانی همچنان ثابت ماند. این شاخص‌ها را می‌توان به این شرح فهرست کرد: بازپژوهی در «امکان و شکل فلسفه» متعاقب نقد ایدئالیسم (بازشناسی ناپسندگی اندیشه برای درک «کلیت واقعیت»); تأکید بر خصلت تاریخی فلسفه‌ها به عنوان «بازتاب‌های ایدئال شده‌ای از منطق اشکال اجتماعی»; توجه مستمر به «جدایی اساسی میان برداشت روشنگرانه از عقل و خصوصیت احساسی امور زیسبایی‌شناسانه»، و اثرات زبان‌بار این جدایی بر شاکله‌ی سوپزکتیویته.

در بطن هر یک از این شاخص‌ها شاهد کشاکشی بین فرونگری نقد و اشتیاق به فرانگری ذاتی در جامعیت مفهوم خرد ایم. هدف اصلی آدورنو پی‌گیری خلاقانه‌ی این کشاکش، در عرصه‌ی آثار و فرآورده‌های فرهنگی به عنوان جلوه‌هایی از یک خرد تاریخی بود. ابزار او در این راه نیز احیای اندیشه‌ی دیالکتیکی و واپس‌نشینی از نقد مارکسیستی بر هگل، و بازگشت به شکل راسخ و استوار نظامی بود که نقد مارکسیستی در صدد از هم پاشاندن‌اش بر آمده بود. در بدو امر، آدورنو الگویی اساساً هرمنوتیکی از فلسفه به منزله‌ی تأویل اتخاذ کرد، که از بنیامین و برداشت خاص او از تلقی «رمانتیک‌های آلمانی» از مفهوم «نقادی» وام گرفته بود. با این حال، این الگو به زودی جای خود را به برداشت خاص خود آدورنو از فلسفه به عنوان نوع ویژه‌ای از تجربه داد: «بازتاب دوباره» یا بازاندیشی در باب رابطه (ی بازتابی) میان سوژه و ابژه که سازنده‌ی دیگر انواع تجربه است. همانند مفهوم **دیالکتیک منفی** (باک - مورس ۱۹۷۷) که آدورنو برجسته ساخت، این ایده را نیز می‌توان یک صورت‌بندی بینابینی در میان راه تفکرات **کانت** و هگل دانست.

خود (رساله‌ی لازم برای استخدام رسمی در دانشگاه‌های آلمان) درباره‌ی «مفهوم ناخودآگاه در نظریه‌ی استعلایی ذهن» (۱۹۲۷) به فرانکفورت بازگشت. این تلاش بلندپروازانه برای خوانش نوکانتی سنت‌شنکانه از فروید، با نتیجه‌گیری‌های مارکسیستی‌اش، البته راه‌گشای آدورنو برای کسب حق تدریس نشد، اما گستره‌ی علایق فکری او در آن زمان را به خوبی به نمایش می‌گذاشت.

آدورنو در سال ۱۹۲۷ به سردبیری سپیده (یک مجله‌ی موسیقی در وین) رسیده، در عین حال و در راستای تلاش دوباره برای کسب حق تدریس، به تحقیق در آرای کیرگور پرداخت. افزون بر این پژوهش (۱۹۳۳)، که در روز به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان منتشر شد، دو نوشته‌ی اولیه‌ی دیگر (که پس از مرگ مؤلف منتشر شدند) نیز به عنوان گزارش‌های گویایی از طرح فکری او همچنان قابل توجه اند: «فعلیت فلسفه»، سخن‌رانی آغازین او در دانشگاه فرانکفورت، و «ایده‌ی تاریخ طبیعی»، که خطابه‌ی او در دفتر «انجمن کانت» در فرانکفورت بود (۱۹۳۱، ۱۹۳۲). مشخصه‌ی اصلی هر سه اثر تأثیرپذیری روش‌شناختی از **خاستگاه نمایش سوگ‌بار آلمانی** (۱۹۲۸a) بنیامین، مخالفت با **اگزستانسیالیسم** هایدگر (که در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، پیشاپیش تأثیرگذاری قابل ملاحظه‌ای یافته بود)، و الهام‌گیری سبکی از فن تصنیف شوئنبرگ است - ویژگی‌هایی که در نوشته‌های خود، به هر ترتیب و تا به آخر، حفظ کرد.

موضع فلسفی آدورنو اساساً در طول دوره‌ی تبعیدش از آلمان (۵۰-۱۹۳۴)، نخست به آکسفورد و بعدتر، همراه با سایر اعضای مکتب فرانکفورت، به آمریکا، شکل گرفت؛ این شکل‌گیری البته تا اندازه‌ای حاصل همکاری او با هورکهایمر، و تا حدودی پی‌آمد مناظره‌ی مستمرش با بنیامین بود که تا مدت‌ها پس از

کم‌وبیش نامعقول می‌نماید. فقدان چنین درکی تصویر نادرستی از نظریه‌ی فرهنگی آدورنو در مطالعات رسانه‌ای و مطالعات فرهنگی در دنیای انگلیسی‌زبان ساخته، و مانع از درگیری خلاقانه با آن در چارچوب این مطالعات شده است. از منظر این مطالعات، نظریه‌ی فرهنگی آدورنو صرفاً صورت دیگری از نخبه‌گرایی بدبینانه‌ی غالب در دفاع سرآمدباورانه از فرهنگ والا و (در آرزوی نیل به یک حقیقت متعالی) حفظ آن از خطر «آلوده شدن» به فرهنگ توده‌ای است.

با این حال، چنین برداشتی به معنی نادیده گرفتن این اصل اساسی در نقادی فرهنگی آدورنو است که، «والا» و «پست» اجزای مکمل یک کل گسترده‌تر اند. همچنان که آدورنو در نامه‌ای به بنیامین مطرح می‌کند، این دو «نیمه‌های دویاره‌ی آزادی یک پارچه‌ای هستند که با این حال خود جذب آن نمی‌شوند». بحث آدورنو این است که، هر دو «مهر سرمایه‌داری بر پیشانی‌شان خورده» و هر دو «در بردارنده‌ی مؤلفه‌های تغییر و تحول اند». او قربانی کردن یکی از این دو در پای دیگری را اقدامی رمانتیک و خیال‌بافانه می‌داند، چراکه حقیقت در وجود «خود این تفکیک» است (۱۹۳۶).

با این حال، و در این چارچوب، شکی نیست که آدورنو علناً همدلی بیش‌تری با آوان‌گارد مدرنیستی داشت تا با آن پاره‌ای از حقیقت که در وجه دیگرش در فرهنگ توده‌ای تجسم می‌یافت. از نظر او، آوان‌گارد مدرنیستی پی‌روی نوعی خودآیینی هنری (و از این رو، بالقوه ناقد وضع موجود) بود، حال آن که هنر منتسب به فرهنگ توده‌ای بیش از آن به دریافت‌های از پیش مقرر وابسته بود که بتواند به چیزی فرای یک برخورد انفعالی با حقیقت دست یابد. این تقابل، مشهورتر از همه، در تضاد میان عشق روشنفکرانه‌ی او به «موسیقی نو»ی شوئنبرگ و نفرت‌اش از موسیقی جاز متجلی می‌شود (آدورنو ۱۹۵۵).

فلسفه در آرزوی نیل به منظری مشرف به امور استعلایی و نامشروط است، و با این حال تنها در قالب آشکالی به لحاظ تاریخی مشخص و از این رو به لحاظ اجتماعی محدود موجودیت دارد. فلسفه اگر بخواهد که با خود صادق باشد، باید وقوفی بر محدودیت‌های خود را با تأملات خویش بر دیگر اشکال تجربه‌عجین کند. فلسفه باید با توهم برخوردار از جامعیت بستیزد، بی آن که به ورطه‌ی تأیید اوضاع صرفاً موجود بغلند. و این شگرد یک دیالکتیک منفی است: امتناع از فروستن حرکت بی‌پایان تأمل، بازاندیشی و بازتاب، بین عمومیت خرد و خصوصیت تجربه، که به آن وسیله هریک از این دو تک‌سویگی دیگری را تعدیل کرده و شکل خاص تاریخی آن را معین می‌کنند.

از این رو، آدورنو تأکید کانتی بر «حدود» خرد را با درک هگلی از تأمل دیالکتیکی به عنوان «زیایی مطلق» تلفیق می‌کند. تفاوت دیدگاه آدورنو با نگاه هگل این است که از نظر او امر مطلق هرگز فراچنگ نمی‌آید. این افق سودایی همه‌ی تفکرات معطوف به حقیقت (در تقابل با دانش صرف، که پیشه‌ی علم است)، و از این رو سازنده‌ی تجربه‌ی فلسفی است؛ و با این حال، به محض آن که خصلتی محقق و ایجابی برای آن قائل شویم به بی‌راهه کشیده خواهیم شد. دو گزین‌گویه‌ی مشهور آدورنو به همین معنا است: «کل حقیقت ندارد» (۱۹۵۱) و «تاریخ جامع و جهانی را باید ایجاد و انکار کرد» (۱۹۶۶).

در راستای این ایده‌ها، تألیفات آدورنو را می‌توان به سه دسته‌ی اصلی تقسیم کرد: انتقادات اجتماعی از فلسفه‌ها، نقادی فلسفی فرهنگ، و آثار فلسفی‌تری که تعابیر نظری مطرح در نوشته‌های دیگر او را به صورت مستقل شرح و بسط می‌دهند. البته، آدورنو عمده‌ی اشتهاش را به دلیل نقادی فرهنگی‌اش دارد. با این حال، این نقادی بدون درک خردمایه‌ی فلسفی آن

این نظریه امکان نقدی ماتریالیستی بر فلسفه‌ی سنتی به عنوان حوزه‌ای متکی به «جامعیت از خودبیگانه» یا «انتزاع بد» برای آدورنو فراهم کرده، و (از طریق لوکاچ)، مفهوم شیئی شدن - بسط جنبه‌ای از تلقی مارکس از بت‌واره‌خواهی کالایی - در اختیار او می‌گذارد. (در بت‌واره‌خواهی کالایی، کالا با اخذ خصایصی که خاص انسان‌ها است وجهه‌ای را آمیز به خود می‌گیرد؛ و در شیئی شدن، روابط بین افراد به شکل روابط بین اشیا در می‌آید.)

آدورنو «نظریه‌ی ارزش» مارکس را در قالب جامعه‌شناسی فرآورده‌های فرهنگی تأویل می‌کرد. بعدتر (۱۹۴۴)، با بهره‌گیری از عناصر انسان‌شناسی نیچه، خوانش خود را به نقدی بر ساختار ذاتی هم‌ارزی‌ها در خود اندیشه بسط داد. رابطه‌ی مبادلاتی میان کالاها، که به موجب آن هر کالا به ارزش هم‌ارز خود (زمان کاری که به لحاظ اجتماعی برای تولید آن ضرورت داشته) فروکاسته شده، به صورت الگوی تأویلی برای عرصه‌ی ارتباطی «خرد ابزاری» در می‌آید، و به موجب آن هر شیئی به مجموعه‌ی مشترکی از دارایی‌های انتزاعی (که عملاً مقید به خودپایی و حفظ بهره‌های خود اند) فروکاسته خواهد شد. آدورنو این شکل اندیشه را «همانست‌اندیشی» (در تضاد با نا - همانستی دیالکتیک منفی) می‌نامد.

پس، مارکسیسم آدورنو هم ظاهراً سنت‌گرایانه است و هم اساساً دگراندیشانه؛ سنت‌گرایانه از آن رو که بر «قانون ارزش» صحنه می‌گذارد، و دگراندیشانه از بابت بسط تمثیلی گسترده‌ی خود برای زیر پوشش گرفتن کلیت روابط انسانی در کل تاریخ بشری. (برای مارکس، این قانون تنها در مورد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مصداق داشت.) شیئی شدن، که در واقع لوکاچ آن را برای تشریح موانع موجود بر سر راه پیدایش و ظهور یک سوبرکتیویته‌ی انقلابی، در وهله‌ی خاصی از روند

از جمله نکات حائز اهمیت در این زمینه تأثیرات متفاوت کالایی شدن فرهنگ بر این دو عرصه است. در مورد شوئنبرگ، او باید به میانجی خود موسیقی و به شکل درونی در برابر کالایی شدن موسیقی مقاومت می‌کرد. در کار او، شاکله‌ی اجتماعی اثر با مایه‌های موسیقایی در هم تنیده شده، به شکل انتقادی و با وساطت تاریخ موسیقی بازتاب می‌یابد، تاریخی که این موسیقی خود نهایتاً چیز تازه‌ای به آن می‌افزاید. کالایی شدن جزئی از آن چیزی است که موسیقی «درباره‌ی» آن است. از سوی دیگر، در مورد جاز، شکل کالایی بر شکل موسیقایی مسلط شده و در نتیجه این موسیقی «چند دستور پخت ساده» در اختیار شنوندگان خود گذاشته، و میل همگرایانه به بازتولید امور آشنا را ارضا می‌کند. در هیچ‌یک از این دو مورد، معیار قضاوت او تأیید فرهنگ به منزله‌ی یک ارزش معنوی نیست؛ بل که، این معیار را باید همان ظرفیت اثر برای به نقد کشیدن وضع موجود جامعه دانست. از این نظر، نوشته‌های آدورنو درباره‌ی جاز را می‌توان به ناتوانی از مطابقت با الگوی نقادی دیالکتیکی خود او متهم کرد.

وجه بارز نوشته‌های فرهنگی آدورنو ستیز آن‌ها با فرهنگ عامه‌پسند به عنوان محصولی از صنعت فرهنگ است. فرهنگ توده‌ای محصولی صنعتی است که در فرآیند مداخله‌ی ایدئولوژیک در امیال و نیازهای مخاطبان نقش مهمی ایفا می‌کند. و این نکته خود مسأله‌ی مناسبات آدورنو با مکاتب مارکسیسم و روان‌کاوی را پیش می‌کشد. از یک سو، آدورنو تا حدی به دلیل دانش فنی‌اش در زمینه‌ی موسیقی‌شناسی، احتمالاً مهم‌ترین فیلسوف مدرنیسم موسیقایی است؛ از سوی دیگر، او نظریه‌پردازی است که به سراسرترین و مستمترترین وجهی اقتصاد سیاسی مارکس را در تحلیل فرآورده‌های فرهنگی به کار بسته است. نظریه‌ی مارکسیستی دو نقش عمده در آثار آدورنو ایفا می‌کند.

هرچند این اثر، که تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ هم در دنیای انگلیسی‌زبان آدورنو را به واسطه‌ی آن می‌شناختند، به لحاظ روش‌شناسی سختیت چندانی با اندیشه‌ی او ندارد.

نظروزی‌های تاریخی - فلسفی عظیم‌تر آدورنو حاصل همکاری‌های او با هورکهایمر بود - همان «فلسفه‌ی مشترک»ی که خود اغلب به آن اشاره داشت. این‌ها پژوهش‌ها بسیار ناهموار و دوپهلوی اند، چون اگر آن‌ها را در بستر دیدگاه آدورنو درباره‌ی دوری‌گزینی از کلیت‌سازی‌های ایجابی مد نظر بگیریم، عملاً از آن دیدگاه عدول می‌کنند؛ در غیر این صورت، مجبور ایم آن‌ها را به شیوه‌ای دیگر، و سلبی‌تر، تأویل کنیم: شاید به عنوان اندیشه‌انگیزی‌هایی که به لحاظ سبکی رویکردی اغراق‌شده دارند. (این نیز یکی دیگر از گزین‌گویی‌های مشهور آدورنو در باب روان‌کاوی است که «تنها اغراق‌ها حقیقت دارند.») نوشته‌های آدورنو همگی نشان‌گر حساسیت شدید نویسنده نسبت به مسأله‌ی زبان فلسفه اند. از این نظر، اخلاق صغیر: بازتاب‌هایی از زندگی ویران (۱۹۵۱) شاخص‌ترین اثر او به شمار می‌رود، کاری که بیش‌تر به پلی بین قطعات فلسفی فریدریش شلگل و خیابان یک‌طرفه (۱۹۲۸) بنیامین می‌ماند تا به چیزی چون اثری در باب فلسفه‌ی تاریخ.

نوشته‌های آدورنو، که از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو، به خاطر نگرش بدبینانه به تحولات سیاسی، و منفی‌نگری نظری اکیدشان، از مواضع مختلف مورد حمله قرار گرفتند، به تدریج توجهات بسیاری را به خود جلب کرده‌اند. این توجهات تازه عمدتاً معطوف به درک ظرافت نظری سرشار در زیبایی‌شناسی آدورنو بوده (رابرتز ۱۹۹۱، ژوئیدروارت ۱۹۹۱)، اما ظهور پساساختارگرایی نیز زمینه‌ی گسترده‌تری برای تأمل دوباره بر جایگاه او در تاریخ فلسفه فراهم آورده،

توسعه‌ی سرمایه‌داری، طرح کرده بود، در این‌جا به صورت بن‌مایه‌ای برای تشریح یک وجه دائم وضعیت بشری در می‌آید. این فرآیند در فرضیه‌ی «جامعه‌ی تماماً تحت اداره» به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد، و این سناریوی کابوس‌واری است که آدورنو و هورکهایمر رئوس آن را به طرز برانگیزاننده و به منزله‌ی هشدار در برابر تمایلات توسعه‌طلبانه‌ی جوامع کاپیتالیستی و نیز سوسیالیستی در دوران پس از جنگ جهانی دوم مطرح کردند - این فرضیه را هربرت مارکوزه در دهه‌ی ۱۹۶۰، در انسان تک‌بعدی (۱۹۶۴)، ترویج و تبلیغ کرد.

ایده‌ی شیئی شدن، که از زمینه‌ی گسترده‌تر نظریه‌ی مارکسیستی (و به ویژه تلقی‌اش از روابط طبقاتی، که آدورنو آن را عملاً منسوخ می‌دانست) منتزع شده و تعمیم یافته، بیش‌تر به برداشت بدبینانه‌ای از «فقس آهنین» و فرآیند عقلانی شدن جامعه در اندیشه‌ی ماکس وبر نزدیک است تا به رویکردهای مشخصاً مارکسیستی، هرچند که با نوعی خصومت تروتسکیستی با دیوان‌سالاری نیز هم‌آوایی دارد. (آدورنو نیز نگاه بسیار خصمانه‌ای به تحولات اتحاد جماهیر شوروی داشت.) به همین نحو، استفاده‌ی آدورنو از مفاهیم روان‌کاوانه استفاده‌ای سنت‌شکنانه و البته بسیار راه‌گشا است.

به دنبال انتشار یکی از آثار اولیه و پیش‌گام ارایش فروم (۱۹۳۲)، مفاهیم روان‌کاوانه از محدوده‌ی امور انفرادی به در آمده، به گستره‌ی امور اجتماعی و تاریخی وارد شدند. این انتقال گاه - برای مثال، در توصیف فاشیسم به عنوان «انتقام طبیعت سرکوب‌شده» - شکل تمثیلی به خود می‌گیرد؛ و گاه وجهه‌ای نظام‌مندتر می‌یابد، همچنان که در پژوهش تجربی و گسترده‌ای با عنوان شخصیت اقتدارطلب (آدورنو و دیگران ۱۹۵۰) این وجهه مورد بررسی قرار گرفت -

مناسبت آثار او با مباحث امروزی در نظریه‌های فلسفی و فرهنگی همچنان موضوع پر مناقشه‌ای است (بنگرید به: جی ۱۹۸۴ا، جیمسون ۱۹۹۰، رز ۱۹۷۸).

پیتر آبورن

آرنت، هانا (Arendt, Hannah) (۱۹۰۶-۷۵)

متفکر سیاسی. آرنت اشتهار خود را، کم‌وبیش، مروهون نقد رادیکال‌اش بر کل سنت فلسفه‌ی سیاسی است، نقدی بر این اساس که فلسفه، به عنوان یک رشته‌ی نظری، ذاتاً مایل به احتراز از هرگونه همدلی با سیاست بوده است.

آرنت خود طبعاً آدمی اهل نظر بود، اما تجربه‌ی زندگی‌اش به او آموخت که نسبت به نظورورزی محض بی‌اعتماد باشد. او به همین اندازه از عرف‌اندیشی‌های سیاسی هم بی‌زاری می‌جست. از این رو، آرنت که خود از پس‌زمینه‌ی سراسر درهم‌تنیده‌ی یهودی-آلمانی بر آمده بود، با این همه، راه پاس‌داشت پیشه‌ی «مطرودان» به لحاظ سیاسی خودآگاه - به عنوان برابرنهادی در قبال «تازه به دوران رسیده‌ها»ی به لحاظ اجتماعی جاه‌طلب - را برگزید.

تنها مشارکت مستقیم آرنت در سیاست‌های سازمان‌یافته، فعالیت‌اش در جنبش صهیونیسم، در فاصله‌ی سال‌های ۴۲-۱۹۳۳ بود. و این فعالیت به تبعید او منجر شد؛ آرنت نخست به پاریس مهاجرت کرد، و در سال ۱۹۴۱ به نیویورک رفت (و ده سال بعد تابعیت آمریکایی گرفت). آرنت از شاگردان مارتین هایدگر و کارل یاسپرس بود، و در سال ۱۹۲۹ رساله‌ی دکترای خود را با عنوان «مفهوم عشق نزد آگوستین» منتشر کرده بود. با این حال، نخستین اثر عمده‌ی او پژوهش ماندگارش در ریشه‌های تمامیت‌خواهی است که در سال ۱۹۵۱ انتشار یافت. از آن پس، همه‌ی نوشته‌های او را، با وجود اشکال گونه‌گون‌شان، می‌توان

تعقیب‌کننده‌ی یک خط سیر مستمر و منسجم دانست. البته، ریشه‌های تمامیت‌خواهی به دلیل نامتوازن بودن‌اش مورد انتقاد قرار گرفته: منظور آرنت از توتالیتاریسم یا «تمامیت‌خواهی» وجوه مشترک نازیسم و استالینیسم بود، اما بخش عمده‌ی این کتاب اختصاصاً معطوف به بررسی سابقه‌ی نازیسم می‌شود. خواست اصلی او این بود که پژوهش خود را با نقدی بر رویکرد مارکس، و سنت مارکسیستی، تکمیل کند. اما این طرح نهایتاً به صورت کتاب وضعیت بشری در آمد که پژوهش پدیدارشناسانه‌ی نظام‌مندی در «حیات عملی» (vita activa) بود. در این‌جا، نقد او بر مارکس در زمینه‌ی گسترده‌تر جدلی کلی علیه رویکرد مدرن و مرسوم‌ی جای می‌گیرد که سیاست را تابع روحیه‌ای کارگرمی‌سازد، نقدی که با حمله‌ای هماهنگ به تقلیل سیاست به یک شیوه‌ی «کوشش» تکمیل می‌شود. منظور آرنت از «کار» همان اعمالی است که در مواجهه با نیازهای اولیه‌ی زندگی انجام می‌دهیم، و روحیه‌ی همخوان با آن روحیه‌ای است که هدف‌اش به حداکثر رساندن تولید و مصرف باشد. اما «کوشش» آن چیزی است که برای بنا کردن جهان استواری برای زیستن انجام می‌دهیم. فیلسوفان طبعاً به ارائه‌ی تصویری آرمانی از ثبات سیاسی به عنوان محیط بهینه‌ای برای شیوه‌ی حیات خود تمایل دارند. اما به نظر آرنت، خرد سیاسی راستین در درک بایسته‌ای از «کنش» جا دارد: اجرای عمومی. تمامیت‌خواهی به دنبال به حداقل رساندن فضایی برای این اجرا است، و این است که درسی که از این کابوس باید آموخت درس عشق ورزیدن به آن فضا - به خاطر نفس موجودیت‌اش - است.

آرنت در وضعیت بشری، از فرهنگ جمهوری آتن باستان، که افلاتون بی‌ارزش‌اش می‌شمرد، به عنوان تجسمی از آن گونه خرد (سیاسی) تجلیل می‌کند؛ و

آرا)، به جنگ بی‌فرهنگیِ سودجویانه و کوتاه‌بینانه رفته، پیش‌بینی می‌کند که مذهبِ جزمی جای خود را به شعر به عنوان عامل الزامیِ جامعه‌ی مدرن خواهد داد (کارول ۱۹۸۲). رویکرد آرنولد در بدبینی به دموکراسی و فردباوری، و بسط دادنِ دامنه‌ی نقادان ادبی به حوزه‌ی نقادان فرهنگی و اجتماعی عمومی، بعدها بر تی. اس. الیوت، آی. ای. ریچاردز، اف. آر. لیویس، و لایونل تریلینگ اثرگذار شد (کولینی ۱۹۸۸).

کریس بالدیک

آشنایی‌زدایی (defamiliarization)

اصطلاحی عمدتاً مورد استفاده‌ی منتقدان ادبی فرمالیست، از جمله ویکتور اشکلوفسکی، رومان یاکوبسون، و دیگر اعضای حلقه‌های فرمالیستی شوروی و چکسلواکی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰. از دید این منتقدان، کارکرد اصلی زبان شاعرانه آشنایی‌زدایی از شیوه‌های به‌هنجار (روزمره یا معمول) ادراک ما است. این کار با استفاده از طیف گسترده‌ای از تمهیدات به لحاظ زبانی «نابه‌هنجار» - استعاره و کنایه، نمادها، قافیه، ضرباهنگ، وزن، و الگوسازی‌های پیچیده‌ی آوایی و معنایی - و به منظور جلب توجه بیشتر ما به خود آن تمهیدات، و نیز به امکانات نویافته‌ی تجربه‌ای که برای عرضه‌ی آن تلاش می‌کنند، صورت می‌گیرد.

این ایده به دقیق‌ترین وجه در واژه‌ی روسی ostranenie (غریب‌گردانی) نمود می‌یابد. شلی نیز هنگامی که از توان شعر برای خلق دنیایی تازه از راه زدودن «حجاب آشنابودگی» - روال‌های واکنش معمول و خودبه‌خودی - که چنان تأثیر مهلکی بر اذهان و احساسات ما گذاشته‌اند سخن می‌گفت، عملاً مدعای مشابهی مطرح می‌کرد. به نظر اشکلوفسکی، این ایده به همان اندازه که تبعات هنری و ادبی داشت بی‌آمدهای اخلاقی هم داشت. امر آشنا امری بود که تمام حیاتی‌ترین

این در حالی است که در دیگر آثار خود، میان گذشته و آینده، درباره‌ی انقلاب، و بحران‌های جمهوری، بازپیدایی این خرد را در نخستین جوشش انقلاب‌های مدرن، پیش از آن که به دام احزاب سیاسی بیافتند، و در جنبش دانشجویی دهه‌ی ۱۹۶۰ نیز ردیابی می‌کند. البته، آرنولد صرفاً تحلیل‌گر «حیات عملی» یا زندگی کنش‌گرانه نیست. او در واپسین اثر ناتمام خود، حیات ذهن، به «حیات نظری» یا زندگی اندیشه‌ورانه رو می‌کند. این رویکرد برخاسته از مشاهدات او در جریان محاکمه‌ی آدولف آیشمان نازی در سال ۱۹۶۱ به جرم نسل‌کشی بود. گزارش اولیه‌ی آرنولد از این محاکمه، با عنوان آیشمان در اورشلیم، به دلیل انتقادات (ضمنی) او از رهبران جامعه‌ی یهودی غوغایی برانگیخت، هرچند که مضمون اصلی این اثر را می‌توان در عنوان فرعی آن یافت: «گزارشی در باب سطحی بودن شر». آرنولد، بیش از همه، بر این نکته تأکید دارد که جنایات آیشمان ناشی از ناتوانی اساسی او از اندیشیدن، اراده کردن، و داوری کردن از جانب خود بوده - از این رو، مصمم می‌شود ابعاد اخلاقی این سه فعالیت را به شکل نظام‌مند مورد توجه قرار دهد - متأسفانه، تنها دو جلد نخست این سه گانه، اندیشه‌ورزی و اراده‌ورزی، را به پایان برد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: کنووان ۱۹۹۲، یانگ - بروئل ۱۹۸۲)

اندرو شنکس

آرنولد، متیو (Arnold, Matthew) (۱۸۲۲-۸۸)

شاعر، آموزش‌شناس، و منتقد ادبی و فرهنگی بریتانیایی، و بنیان‌گذار سنت اومانیستی لیبرال مدرن در مطالعات ادبی انگلیسی و آمریکایی. آرنولد، در فرهنگ و هرج و مرج (۱۸۶۹) و دیگر آثار خود، به شکل طعن‌آمیز و جذابی با شعار فرهنگ (یعنی خودبالندگی متوازن) و «نقادی» (یعنی پی‌گیری نامغرضانه‌ی بهترین

نخست بار دلبلیو. ای. بی. دوبوآ در *ارواح قوم سیاه* (۱۹۰۳) مطرح کرد. دوبوآ، با بیان سرخوردگی شدید روشنفکران سیاه‌پوست از جامعه‌ی آمریکایی پس از دوران بازسازی، به این بحث پرداخت که سیاه‌پوستان آمریکا همگی از یک آگاهی دوپاره، یا از تعارضی بین هویت‌های فرهنگی سیاه‌پوستانه و آمریکایی خود رنج می‌برند. این شقاق نفس، که با تشدید محرومیت سیاهان از حضور در جریان اصلی جامعه‌ی آمریکایی در آغاز قرن بیستم ایجاد شده، مانع تکوین خودآگاهی سیاهان می‌شود، چون آمریکائیان سیاه‌پوست را وادار می‌کند تا هویت سیاه‌پوستانه‌ی خود را از منظر فرهنگ سفیدپوستانه‌ی مسلط مد نظر قرار داده و ارزیابی کنند. برداشت دوبوآ از این معضل البته مورد انتقاد هم قرار گرفته (زیرا نشان‌گر نوعی بیگانگی فرهنگی است که حاصل تعلیمات روشنفکری دوبوآ در نهادهای آموزشی نخبه‌ی آمریکایی بوده)، با این حال، مفهوم «آگاهی دوپاره» همچنان از توان تحلیلی چشم‌گیری در بحث‌های کنونی از هویت فرهنگی و آمیخته‌ی آمریکائیان آفریقایی تبار برخوردار است.

مادو دابی

آلتوسر، لویی (Althusser, Louis) (۱۹۱۸-۹۰) فیلسوف کمونیست فرانسوی. دیدگاه‌های آلتوسر، به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مارکسیست پس از جنگ جهانی دوم، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، که در جریان آن به بازسازی همه‌جانبه‌ی فلسفه‌ی مارکسیستی و نظریه‌ی اجتماعی پرداخت، مورد استقبال گسترده‌ای در سرتاسر اروپای غربی و آمریکای لاتین قرار گرفته است.

آلتوسر و همکاران اش - از جمله اتین بالیبار و پیر ماشری - در برای مارکس (۱۹۶۵b) و خوانش «سرمايه» (۱۹۶۵a) مارکسیسم موجود را به لحاظ

تجارب ما، از خواندن شعر و رمان گرفته تا خوردن، پوشیدن، رفاقت، ازدواج، درگیری سیاسی، و در واقع درک کلی ما از خود - و دیگران - به عنوان موجوداتی زنده و نه جزء مقولات عمومی (عرفی) را ضایع کرده و از بین می‌برد. شعر می‌توانست با «افشای تمهید»، با اتکا به توان خود برای برجسته‌سازی و نوسازی ذخایر زبانی که به دلیل کاربردهای قراردادی فرسوده شده‌اند، به ایستادگی در برابر این روند یاری کند.

در این جا همانندی‌هایی بین این تعبیر و تعبیری که بر تولد پرشت درام‌نویس به کار می‌برد دیده می‌شود: بیگانه‌گردانی برشتی هم وسیله‌ای برای تکان دادن تماشاگر و بیرون بردن او از حیطه‌ی عادات ذهنی انفعالی، خودخواهانه، یا «بورژوازی» بود. همچنین می‌توان نظیر دقیق - هرچند کم‌تر متداول - این ایده را در آثار منتقد علناً اخلاق ستایی چون اف. آر. لیویس یافت. لیویس در جستارهای اش در باب شعر - به ویژه درباره‌ی شکسپیر، دان، و کیتس - پیوسته بر پیوند زبان در وجه «خلاقانه - کاوش‌گرانه» اش با شیوه‌های ادراک تشدیدشده یا احیاشده‌ای که یک واکنش بسنده («پخته» و «حساس») را شکل می‌دهند تأکید داشت. این که او نظریه‌ی ادبی را به عنوان انحراف زیان‌باری از پیشه‌ی بایسته‌ی منتقد کنار گذاشت می‌تواند سرنخی باشد که نشان دهد چرا بعضی نظریه‌پردازان - از جمله پل دومان - به سهم خود کل این طرز فکر را نوعی فریب محاکاتی عوامانه یا در کل یک «ایدئولوژی زیبایی‌شناختی» دانسته‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بن و باولت ۱۹۷۳، لمون و ریس ۱۹۶۵، ماتیکا و پومورسکا ۱۹۸۰)

کریستوفر نوریس

آگاهی دوپاره (double-consciousness)

اصطلاح مهمی در مطالعات فرهنگی سیاهان، که

«تاریخ» را روشن کرده و جایگاه آن را مشخص می‌کند؛ و (۳) نوسازی ماتریالیسم تاریخی به عنوان نظریه‌ی ناتاریخ‌گرایی در باب شیوه‌های تولید و صورت‌بندی‌های اجتماعی.

خوانش نشان‌نگر آلتوسر از مارکس حول اصل گسست مفهومی و معرفتی عمیقی بین «آثار اولیه» و فرضاً غیرمارکسیستی سال‌های ۴-۱۸۴۰ و متون پیش‌وکم مارکسیستی سال‌های ۶-۱۸۴۵ به بعد می‌گردد. این «گسست شناخت‌شناسانه»ی مطرح در *ایدئولوژی آلمانی* (مارکس و انگلس ۱۹۳۲) نشان‌گر دو «پرسمان» نظری مجزا و مغایر می‌شود - یکی تابع هگل‌گرایی متمایل به چپ، که چیزی جز تکرار یک «فلسفه‌ی تاریخ» ایدئولوژیک نبود، و دیگری که مختص مارکس بوده، کوششی برای بنیان‌گذاری «علم تاریخ» است. این «انقلاب نظری» با مارکس آغاز شده بود. او «قاره‌ی تاریخ» را (بیش از همه، در سه مجلد سرمایه) در معرض کشف و کاوش قرار داده، برنامه‌ی پژوهشی تدوین کرده بود که هنوز باید شرح و بسط می‌یافت، نه این که آموزه‌ی استواری از خود به جا گذاشته باشد که جانشینان‌اش تنها باید به نقل آن بپردازند.

ره‌آورد تأویل آلتوسر تأیید شأن علمی ماتریالیسم تاریخی، و در عین حال تأکید بر ناتمام بودن آن، نه تنها به عنوان پی‌آمد محدودیت‌های محتوم ره‌آورد خود مارکس، بل که به عنوان همبسته‌ی بدیهی شأن علمی آن، بود. آلتوسر متافیزیک ماتریالیستی بین‌الملل دوم و بین‌الملل سوم را مردود می‌شمرد، متافیزیکی که بر اساس آن مارکسیسم یک جهان‌شناسی یا «جهان‌بینی» خودبسنده و علم‌کمال‌یافته‌ی هر و همه چیز به شمار می‌رفت. آلتوسر ماتریالیسم تاریخی را به عنوان یک «نظریه‌ی تاریخ» محدود و اصولاً مقید به تحولات بی‌وقفه و در معرض تغییر و تعدیل‌ها در نظر می‌گرفت که از امتیازی انحصاری برای فراهم کردن شناخت

تلقی رایج از **هگل‌گرایی** ادعایی آن به شدت مورد انتقاد قرار دادند. به نظر آلتوسر، سنت‌های ظاهراً ناسازگار مارکسیسم سنتی (کائوتسکی یا استالین) و مارکسیسم غربی (لوکاچ یا سارتر) به ضعف مشترک **تاریخ‌گرایی** مبتلای اند. این هردو نحله، خواه در لفاف اقتصادباوری و خواه در لفاف انسان‌مداری، گسست **مارکس** از ایدئالیسم آلمانی دوران جوانی خود (از راه تفسیر **ماتریالیسم** تاریخی به عنوان یک فلسفه‌ی تاریخ) را نادیده گرفته‌اند. هردو، به عنوان وارون‌های شبه‌ماتریالیستی‌ای از دادارباوری هگلی، تاریخ بشری را همچون کلیت یا فرآیندی گویا، که دارای خاستگاه، مرکز، سوژه، و هدفی بوده ترسیم کرده‌اند. از یک سو، اقتصادباوری - شاخصه‌ی عرف استالینیستی از اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ به این سو - به جبرباوری فن‌مداری منجر شد که فراروایتی از پیشرفت نیروهای مولد به سوی کمونیسمی محتوم را طرح می‌کرد. از سوی دیگر، **اومانیزم** - مشخصه‌ی واکنش‌های ضداستالینیستی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ - انسان‌شناسی فلسفی غایت‌نگری عرضه کرد که نمایش‌گر سفر پرماجرایی انسان، از **بیگانگی**‌اش در جامعه‌ی طبقاتی تا باز رسیدن به ماهیت خود در آینده‌ای بی‌طبقه، بود. ایرادات آلتوسر به این دو نگرش هم تحلیلی و هم سیاسی بود: هر چنین طرحواره‌ای، با منتزع‌سازی خود از خصوصیات ترکیبات انضمامی تاریخی، مانع درک بایسته - و از این رو، دگرگونی احتمالی - خود شده است.

بازآرایی آلتوسری - همان «بازگشت به مارکس» - این سه موضوع مرتبط را در بر می‌گیرد: (۱) تدوین تاریخ شناخت‌شناسانه‌ای از روند پایه‌گذاری و پیشرفت مارکسیسم - در وهله‌ی نخست، از راه بازخوانی مجموعه آثار ناهمگون خود مارکس؛ (۲) تدوین شناخت‌شناسی تاریخی‌ای که اساس «برداشت ماتریالیستی» مارکس از

«فورديسم» قابل حصول می‌شود. نظریه‌ی کردار نظری هم می‌خواست که ماتریالیسمی، قائل به اولویت واقعیت عینی، باشد که مستقل از نظریات مطرح راجع به آن موجودیت دارد، و هم ضد - تجربه‌باوری‌ای که بر اجتناب‌ناپذیر بودن نظریه به عنوان ساخت گفتمانی واقعیت صحنه می‌گذارد. به علاوه، این نظریه بر آن بود که، هرگاه کردارهای نظری به آستانه‌ی علمیت رسیده باشند، نیازی به ضمانت‌های فلسفی و یا تأییدات بیرونی ندارند، بل که از معیارهای صحت‌سنجی خاص خود برخوردار اند.

بازساخت آلتوسری ماتریالیسم تاریخی چهار درون‌مایه‌ی اصلی دارد. نخست این که، این بازساخت به معنی بازطرح‌ریزی دیالکتیک مارکسیستی بود. آلتوسر تأویل سنتی از رابطه‌ی مارکس - هگل به عنوان «واژگونی» ماتریالیستی یک ساخت ایدئالیستی را مورد انتقاد قرار داد. به نظر او، هر چنین عملکردی حافظ خصلت همواره غایت‌نگرانه‌ی دیالکتیک هگلی بود. این نکته، برای نمونه، در مورد اقتصادباوری صدق می‌کرد که به موجب آن، تضاد میان نیروها و روابط تولید علت مؤثر و فراتاریخی یک تکامل اجتماعی تک‌خطی شمرده می‌شد. در عوض، آلتوسر به چندعلتی بودن هر تضادی قائل بود. هر تضاد فعال در هر جامعه‌ای، اگرچه به شکل پایگانی در یک نظم معین (و هرچند متغیر) سازمان یافته باشد، ذاتاً توسط دیگر تضادهایی شکل می‌گیرد که «شرایط وجود» آن را تأمین کرده‌اند. هر تضادی به طرز گریزناپذیری واقعی و مؤثر، و هم‌زمان تعیین‌کننده و تعیین‌شونده، است. پس، انقلاب سیاسی اثر آکید و به‌هنگام تضاد اجتماعی‌ای که به اوج خود رسیده نبوده، نتیجه‌ی مشروط «به‌هم‌فشرده‌گی» تضادهای اجتماعی در یک «وحدت ازهم‌گسیخته» بود.

دوم این که، منظور از بازمفهوم‌پردازی تکمیلی درباره‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی (جوامع) توجه به

عینی از پدیده‌های انسانی برخوردار نبوده است. همچنان که فرانسیس مالرن (۱۹۹۴، ص. ۱۶۰) اشاره می‌کند، «حوزه‌ی نظریه‌ای که [آلتوسر] علم مارکس را در آن جای می‌داد ... "چار فن" نوین تاریخ، مردم‌شناسی، روان‌کاوی، و زبان‌شناسی بوده، زبان میانجی آن‌ها هم "ساختارگرایی" بود. جست‌وجو برای دستیابی به شأن علمی در این‌جا به معنی رد خودکفایی فکری بود.»

به این ترتیب، شناخت‌شناسی آلتوسری، که از جهات مختلف مرهون خردباوری اسپینوزایی و فلسفه‌ی علم قراردادانگار فرانسوی است، از پذیرش «ماتریالیسم دیالکتیکی» رسمی‌ای که استالین به عنوان علم عمومی قوانین طبیعت، تاریخ، و تفکر حاکم کرده بود سر باز می‌زد. گزینه‌ی آلتوسر - «نظریه‌ی کردار نظری» - در صدد تضمین خودآیینی معرفتی علوم در برابر تعدیات سیاست بود. این بدیل، در عین حال، خواهان به رسمیت شناختن خودآیینی نسبی علوم به عنوان فرآورده‌هایی اجتماعی - تاریخی بوده، تأکید داشت که هر جامعه «واحد پیچیده‌ای متشکل از "کردارهای اجتماعی" است که می‌توان آن‌ها را به چهار کردار اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک، و نظری بخش کرد. هر جامعه دارای ساختار گشتاری و کارپردازی است که مارکس آن را واکاوی کرده، متضمن سه عنصر ماده‌ی خام، ابزار تولید، و محصول است. پس، تولید دانش ثمره‌ی کردار نظری بوده، ماده‌ی خام را به سازه‌ها و مفاهیم، ابزار تولید را به یک پرسمان (یا چارچوب نظری)، و محصولات را به دانش (ها) بدل می‌کند.

آلتوسر، برخلاف «برداشت تجربه‌باورانه از دانش»، فرآیند معرفتی - تولید مفاهیم به وسیله‌ی مفاهیم - را فرآیندی کلاً نظری تلقی می‌کرد. نقطه‌ی آغاز و محصول نهایی این فرآیند «موضوعات» مفهومی «دانش» بودند. دانش ما از یک «موضوع واقعی» (مثلاً سرمایه‌داری انگلیسی معاصر)، از طریق «موضوع نظری» (مثلاً

با این حال، مارکسیسم نوعی اومانسیم نبود. بر اساس برداشت آلتوسر، تاریخ «فرآیند بی فاعل»ی بود که در آن ساختارهای اجتماعی بر عاملان انسانی‌ای که «حاملان» آن‌ها بودند غلبه داشتند. افراد توسط و در قالب ایدئولوژی فردیت یافته و هویت‌های اجتماعی را شکل داده، در **دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت** (برای مثال، خانواده و مدارس)، از طریق سازوکار **فراخوانی** مادیت یافته‌اند (آلتوسر ۱۹۸۴، صص. ۶۰-۱). مشارکت چهارم آلتوسر طرح دوباره‌ی ماتریالیسم تاریخی‌ای معطوف به **روان‌کاوی ژاک لکان** و در جهت نظریه‌پردازی درباره‌ی ایدئولوژی به عنوان عرصه‌ی امور «خیالی» بود. در این عرصه، روابط واقعی میان سوژه و جامعه وارونه شده، افراد چنان در چارچوب آن‌ها می‌زیند که گویی نه «مفعول» بل که «فاعل» آن‌ها می‌اند. ایدئولوژی مجموعه بازنمودهایی از «روابط خیالی» افراد با شرایط وجود خویش است، شرایط لازم برای آن که بتوانند به عنوان عاملان اجتماعی در هر جامعه‌ی قابل تصویری ایفای نقش کنند. در وضعیت کمونیستی هم ایدئولوژی پایانی ندارد.

رویکرد آلتوسر از اصالت و گستره‌ی دید وسیعی برخوردار بوده، آینده‌ی فریبنده‌ای از رادیکالیسم سیاسی (نگرشی شبه‌مائوئیستی به جناح چپ کمونیسم غالب) و مدرنیسم فلسفی (همسویی‌های گزینشی با **ساختارگرایی**) به دست می‌داد. نسل جوان‌تر راه‌هایی را در این رویکرد می‌دید و همین رویکرد بود که تعریف تعابیر بحث مارکسیستی را تا سال‌ها مهیا می‌کرد. و این خود به خاطر آن بود که آلتوسر دیگر بار ماتریالیسم تاریخی را به عنوان برنامه‌ی پژوهشی باز و هنوز بسط‌نیافته‌ای مطرح می‌کرد که پدیده‌های اجتماعی را به پی‌پدیده‌های اقتصادی فرونکاسته، بل که نوید درک این پدیده‌ها در عین حفظ خصوصیت انضمامی‌شان، به عنوان «همنهادهای تعیینات

پیچیدگی اساسی آن‌ها، از راه جابه‌جایی در سازمان **زیربنا و روبنای** موروثی، و تفاوت‌گذاری میان کلیت مارکسیستی و کلیت هگلی بود. هر **صورت‌بندی اجتماعی** - فئودالی، کاپیتالیستی، کمونیستی - در عین وحدت خود یک **ساختار بی‌مرکز** است: یک «ساختار ساختارها» که تجلیات اقتصادی، سیاسی، و ایدئولوژیک را تابع خود می‌سازد. کلیت مارکسیستی نه ذات نهانی برای بیان کردن دارد و نه مرکزی برای نمایاندن ساختارهای موضعی این کلیت ساختارهایی دگرسالار - پدیده‌هایی ثانوی و تابع یک علت اولای اقتصادی - نبودند. هریک از این ساختارها خودآیینی نسبی و «تأثیرگذاری خاصی» داشتند؛ و با این حال، ساختارهایی مستقل محسوب نمی‌شدند، چون خود تحت امر «علیت ساختاری»‌ای بودند که موجب تثبیت تعیین اقتصادی در وهله‌ی نهایی از طریق جابه‌جایی «سلطه» بین ساختارهای گوناگون در صورت‌بندی‌های اجتماعی متفاوت می‌شد (برای مثال، سلطه در جوامع فئودالی با امور سیاسی بود و در جوامع کاپیتالیستی با امور اقتصادی است).

سومین مؤلفه در این بازطرح‌ریزی آلتوسری ماتریالیسم تاریخی (که عمدتاً از سوی بالیبار شرح و بسط یافته) حاوی نظریه‌ای ناتکامل‌باور در باب شیوه‌های تولید بود. بالیبار، با کنار نهادن جبرباوری فن‌مدار، به بازآرایی «شیوه‌های تولید» به عنوان آمیزه‌هایی مبین - و نه ذاتاً متباین - از نیروها و روابط تولید، با حفظ اولویت روابط تولید، پرداخت. در نتیجه، این نیروها و روابط پدیده‌های گذرای نبودند که ظهور و سقوط زنجیره‌ای آن‌ها را قوانین آهنین تاریخ تعیین کنند - این‌ها کلیت‌های خودپا بودند. بر اساس تلقی بالیبار از روند‌گذار از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ی تولید دیگر، نیروی محرک نهایی تاریخ مبارزه میان طبقات اجتماعی متخاصم بود.

متعدد» را می‌داد. همچنان که برخی مفسران نشان داده‌اند (الیوت ۱۹۸۷، مالرن ۱۹۴۴)، آلتوسرگرایی انبوهی از پژوهش‌های متنوع را میسر ساخته، و به مجموعه‌ای از ابتکارات فکری یاری رسانده است (برای نمونه، نقادی ادبی تری ایگلتون، آثار مرکز مطالعات فرهنگی معاصر، نظریه‌ی سینمایی نشریه‌ی اسکرین، و فمینیسم سوسیالیستی جولیت میچل).

با این حال، آلتوسرگرایی با کنار گذاشتن بخش عمده‌ای از آثار مارکس، و نیز جانشینان‌اش، نشان‌گر یک «مارکسیسم خیالی» شد - و این واقعیتی است که آلتوسر (۱۹۹۲، ص. ۲۲۱) خود متعاقباً آن را تصدیق کرده است. در واقع، با نگاهی به گذشته می‌توان آلتوسرگرایی را موجد یک صورت‌بندی نظری انتقالی دانست که به طرز مخاطره‌آمیز در حد فاصل مارکسیسم و پسا ساختارگرایی جا گرفته، از جمله پی‌آمدهای ناخواسته‌اش تسهیل انتقال حمایت‌های فکری از این به آن بوده است. عامل تعیین‌کننده‌ی اصلی در این روند نیز عاملی سیاسی بود - مجموعه واگشت‌های چپ اروپایی در دهه‌ی ۱۹۷۰، که افول عمومی اعتبار مارکسیسم را موجب شد. با این حال، این روند از بن‌مایه‌ی نظری برخوردار بود. زیرا در عین حال که نوآوری‌های آلتوسر در مقام نقد بسیار توانمند ظاهر شده، و پنداشت‌های اساسی سنت مارکسیستی را مسأله‌ساز می‌کردند، در مقام راه‌حل آسیب‌پذیر نشان داده، خود به زودی با نقدهایی متقابل مواجه شدند (بنتون ۱۹۸۴).

به این ترتیب، «نظریه‌ی کردار نظری» به صورت سازش‌سستی بین خردباوری و قراردادگرایی جلوه کرد که بسیاری راه‌گریز از آن را در دیدگاه‌باوری می‌جستند. «اومانیسیم‌ستیزی» با اعتراضات فلسفی و سیاسی به جبرباوری ساختاری خود مواجه شد (به ویژه از سوی تامپسون، ۱۹۷۸)، چون تغییر و تحول

گریگوری الیوت

اجتماعی را غیرقابل تصور و غیرقابل توضیح می‌ساخت. «نظریه‌ی ایدئولوژی» نیز خود محکوم به کارکردگرایی، و همچنین نوعی اقتصادباوری بود. و «خودآیینی نسبی» هم به عنوان تعبیری متناقض شالوده‌شکنی شده، زمینه را برای تکررگرایی «پسا - مارکسیستی» مهیا کرد. تلاش آلتوسر برای پاسخ‌گویی به این‌گونه انتقادات و حل برخی از مسائلی ناشی از آلتوسرگرایی افراطی (برای نمونه، آلتوسر ۱۹۹۰) عمدتاً با ناکامی مواجه شد.

با چیرگی پسا - مارکسیسم، که اغلب با رادیکال‌سازی ضد - مارکسیستی نهاده‌های آلتوسری همراه بود، ستاره‌ی اقبال آلتوسر، اگر نگوییم که خاموش شد، قطعاً در محاق افتاد. با این حال، می‌توان گفت که آلتوسر، به رغم کم‌سویی کنونی‌اش، قطعاً از سه ارزش تاریخی برخوردار است (کالینیکوس، در کاپلان و اسپرینگر ۱۹۹۳). اول این که، بازخوانی آلتوسر از متون کلاسیک مارکسیسم را با جریان‌ات فکری غیرمارکسیستی (به ویژه روان‌کاوی لکانی و زبان‌شناسی سوسوری) دوباره پیوند داده، منحصر بودن شناخت اجتماعی به حوزه‌ی مارکسیسم را رد کرده و خط سیرهای تازه‌ای ترسیم کرده است. دوم این که، نگرش فلسفی آلتوسر به علم تلاش ستایش‌انگیزی برای ایجاد سازگاری بین نقد قراردادگراییانه بر تجربه‌باوری و پوزیتیویسم و نظریه‌ی واقع‌گرایانه‌ای در باب علوم طبیعی و اجتماعی بود. و سوم این که، حمله‌ی او به میراث هگلی مارکسیسم ماتریالیسم تاریخی را از بند مجموعه‌ای از انقیادات تحلیلی و سیاسی نادرست رها کند. از این جهت، مداخله‌ی آلتوسری «در دفاع از مارکس» احتمالاً همچنان جزء ناخودآگاه نظری بخش عمده‌ای از نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی معاصر بوده، آلتوسر تا سال‌ها همچنان چهره‌ی مطرحی خواهد ماند.

آموزش (education)

یک برنامه‌ی آموزشی به لحاظ آکادمیک «سطح پایین‌تر»، را برای طبقات کارگر توصیه می‌کند - مفاد چنین برنامه‌ای شامل سرگرمی‌ها، رقص، مطالعات رسانه‌ای، زندگی خانوادگی، دروس معنوی، هنری، جسمی (در تقابل با دروس معرفتی/فکری)، طراحی، و صنایع دستی بود. جدانگري اجتماعي این‌گونه برنامه‌های پیش‌نهادی همسو با نگرش مطرح در کار میدوینتر (۱۹۷۲) بود که مطالعه‌ی دروسی را برای کودکان طبقه‌ی کارگر لازم می‌دانست که تأکید چندانی بر **سواد کتبی** و آموزش ریاضیات نداشته باشند؛ این کودکان باید به مطالعه‌ی محیط فیزیکی پیرامونی، «همان‌گونه که هست»، پرداخته و در باب اجتماع کسب دانش کنند. از این رو، دست‌رسی متفاوت به برنامه‌های آموزشی متفاوت بازمودی از جایگاه افراد در جامعه نیز بود.

کوشش‌ها برای گسستن پیوند طبقه‌ی اجتماعی و برنامه‌های آموزشی مدارس با صحنه‌گذاری بر لزوم دست‌رسی برابر به یک برنامه‌ی آموزشی فرهنگی مشترک صورت گرفته است. این‌گونه رویکردها با تأویلی انسان‌گرا و نه نخبه‌گرا از فرهنگ موافقت دارند، و فرهنگ را به عنوان تمامیت آفریده‌های انسانی، آفریده‌هایی مشترک و انتقال‌یافته از سوی اعضای گروه‌های اجتماعی، تعریف می‌کنند. در این‌جا تحلیل فرهنگی، در مقایسه با تحلیل‌هایی که در راستای ابقای تفکیک‌های طبقاتی طرح‌ریزی شده‌اند، رویکرد توصیفی خنثاتری اتخاذ می‌کند. **برنامه‌ی آموزشی محوری برای مدارس استرالیایی** («مرکز توسعه‌ی برنامه‌های آموزشی»، ۱۹۸۰) شامل عناصری متعلق به یک فرهنگ چندپاره‌ی مشترک (در راستای یافتن شکلی از انسجام فرهنگی که بر تعامل میان گروه‌های مختلف تأکید داشت) و نیز شناسایی فرآیندهای آموزشی، تجارب آموزشی، و دانش (به عنوان امری که

مسائل مربوط به بازنمایی، گزینش، و تولید فرهنگی در آموزش اکنون به شدیدترین شکلی در مباحث مطرح درباره‌ی برنامه‌های آموزشی مدارس جلوه‌گر شده‌اند. مشخصه‌ی سه رویکرد جاری درباره‌ی مباحث مطرح درباره‌ی **فرهنگ** و برنامه‌های آموزشی مدارس را می‌توان این‌ها دانست: ۱) مقید کردن برنامه‌های آموزشی به تحلیل فرهنگ (الگوی بازنمایی فرهنگی)؛ ۲) نقد بازتولید فرهنگی با توجه به برنامه‌های آموزشی مدارس (الگوی نقد ایدئولوژی‌نگر)؛ ۳) طرح‌ریزی برنامه‌های آموزشی در راستای پیشبرد عدالت اجتماعی (الگوی تولید و توان‌بخشی فرهنگی). این رویکردها تفسیر تازه‌ای از تحلیل وبری از پیوندهای بین فرهنگ، جایگاه اجتماعی، نظم اقتصادی، و توزیع قدرت در جامعه اند (بنگرید به، تحلیل وبر از جامعه بر اساس طبقه، جایگاه، و قدرت، ۱۹۲۲ a).

در سده‌ی بیستم، کوشش‌های چندی برای مقید کردن برنامه‌های آموزشی به تحلیلی از فرهنگ صورت گرفته، برخی از این کوشش‌ها نشان‌گر درهم‌تنیدگی فرهنگ و طبقه‌ی اجتماعی اند. تی. اس. **الیوت** در **یادداشت‌هایی در راستای تعریف فرهنگ** (۱۹۴۸) در دفاع از حفظ برنامه‌های آموزشی کلاسیک و آکادمیک مبتنی بر **فرهنگ والا** (برای مثال، هنر، فلسفه، حسن سلوک، حکمت فراهم‌آمده‌ی گذشتگان) به بحث می‌پردازد، دروسی که باید به نخبگان جامعه آموخت، و این‌ها خود به حفظ جامعه‌ای نخبه‌گرا کمک می‌کنند. فرهنگ، بنا بر این تعریف، یک فضیلت اجتماعی و از شاخص‌های طبقه است. در بریتانیا، نمود این رویکرد را می‌توان در **به سوی نظریه‌ی آموزش عامه** (۱۹۷۵) اثر بنتاک یافت که یک برنامه‌ی آموزشی مبتنی بر «فرهنگ والا» را حق مسلم نخبگان جامعه دانسته، در عین حال اجرای یک برنامه‌ی آموزشی عامه‌پسند (و نه

همه‌ی کودکان استحقاق برخوردار از آن را دارند) می‌شد. در بریتانیا، لوتون با کتاب آموزش، فرهنگ، و برنامه‌ی آموزشی ملی (۱۹۸۹) نمونه‌ی کامل‌تری از برنامه‌ی آموزشی‌ای عرضه کرد که وجوه خاصی از یک فرهنگ را مورد توجه قرار می‌دهد. او «ثابت‌های فرهنگی» (برای مثال، نظام اقتصادی، نظام اجتماعی - سیاسی، و نظام فنی) را شناسایی کرده، این ثابت‌ها را در بستر انگلستان معاصر (برای مثال، حجم بالای جمعیت شهرنشین، صنعتی‌شده، چندفرهنگی، و غیرمذهبی) مشخص کرده، در راستای ارائه‌ی مجموعه رهنمودهایی برای تهیه‌ی یک برنامه‌ی آموزشی پیش می‌رود که نماینده‌ی عناصر اساسی فرهنگ انگلیسی (برای مثال، مطالعه‌ی آداب شهرنشین، نظام‌های اقتصادی، آموزش چندفرهنگی، آموزش سیاسی، رواداری و تساهل) باشد. البته، آثار لوتون درباره‌ی تحلیل فرهنگی که در طول دو دهه صورت گرفته، به خاطر سطحی‌نگری، غفلت از نقادی، سکوت در برابر مقولات قدرت و تعارض، جهت‌گیری ارزشی، ضعف پژوهشی، گرایش به سازش، و منش گزینشی‌شان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (ویتی ۱۹۸۵). اما لوتون، با بیان این که هر برنامه‌ی آموزشی الزاماً گزیده‌ای از یک فرهنگ است، زمینه را برای تحلیل کامل‌تر مسائلی که این گزینش در پی می‌آورد مهیا می‌کند. این مسائل شامل جذب و دفع فرهنگی، مشروعیت تصمیم‌گیرندگان، و اهداف و منافع حاصل از جذب و دفع، و خلاصه نقدی جامعه‌شناختی و ایدئولوژی‌نگر بر دانش مدرسه‌ای می‌شوند.

در واقع، در نقد ایدئولوژی‌نگر بر دانش مدرسه‌ای، کارکردهای این دانش در راستای رابطه‌ی آن با محیط گسترده‌تر جامعه به پرسش کشیده می‌شود. یانگ (۱۹۷۱) به این بحث پرداخته است که، برنامه‌های آموزشی مدارس پاس‌دارنده‌ی فرهنگی آکادمیک بوده، نه حول وجوه کاربردی بل که حول وجوه ذهنی آموزشی متمرکز شده، وجهه‌ای ادبی، فردی، و انتزاعی داشته، ربطی به زندگی روزمره ندارند. در همین مجموعه، برنستاین، با مرتبط دانستن این رویکرد با شیوه‌های نظرات اجتماعی، به این بحث می‌پردازد که نسبت دادن شأن والا‌یی به دانش آکادمیک نمودی از تفاوت‌های موجود به لحاظ طبقه و قدرت در جامعه شده است. پولانزاس (۱۹۷۵) این تحلیل را بسط داده، چنین استدلال می‌کند که مدارس بازتولیدکننده‌ی تفکیک اجتماعی «ذهنی/کاربردی» در چارچوب ویژگی‌های مورد تحسین خود بوده، اساساً فعالیت ذهنی را ارج می‌گذارند و کار عملی را خوار می‌شمارند (تصدیق نمی‌کنند)، و این دیدگاهی است که در آموزش برای کار (۱۹۷۷) اثر ویلیس مستندات تجربی می‌یابد. این که برنامه‌ی آموزشی مدارس سرسختانه از کنار گذاشتن سنت آکادمیک و پیوندهای فرهنگی آن با بازتولید اجتماعی معرف جایگاه‌ها احتراز می‌کند نکته‌ای است که نمود آن را می‌توان در اشارات هارگریوز به «برنامه‌ی آموزش آکادمیک استیلیبی» (۱۹۸۹) یافت.

صرف برقراری برابری در دسترسی به یک برنامه‌ی آموزشی آکادمیک نمی‌تواند تضمین‌کننده‌ی آن باشد که اثرات اجتماعی و فرهنگی تحصیلات مدرسه‌ای، اثراتی که به دلیل آن برنامه‌ی آموزشی بازتولید می‌شوند، به سادگی از بین بروند. تحلیل نافذ بوردیو از مدرسه به عنوان یک نیروی محافظه‌کار (۱۹۷۶) در راستای این بحث پیش می‌رود که موفقیت دانش‌آموزان در مدرسه تابع «سرمایه‌ی فرهنگی» و «ملکه‌ی ذهنی» (۱۹۷۷) آنان است (برای مثال، تمایلات، نگرش‌ها، و انگیزه‌های یادگیری، حمایت والدین از آموزش فرزند خود، توانایی زبانی، و فرهنگ والا).

همه‌ی کودکان استحقاق برخوردار از آن را دارند) می‌شد.

در بریتانیا، لوتون با کتاب آموزش، فرهنگ، و برنامه‌ی آموزشی ملی (۱۹۸۹) نمونه‌ی کامل‌تری از برنامه‌ی آموزشی‌ای عرضه کرد که وجوه خاصی از یک فرهنگ را مورد توجه قرار می‌دهد. او «ثابت‌های فرهنگی» (برای مثال، نظام اقتصادی، نظام اجتماعی - سیاسی، و نظام فنی) را شناسایی کرده، این ثابت‌ها را در بستر انگلستان معاصر (برای مثال، حجم بالای جمعیت شهرنشین، صنعتی‌شده، چندفرهنگی، و غیرمذهبی) مشخص کرده، در راستای ارائه‌ی مجموعه رهنمودهایی برای تهیه‌ی یک برنامه‌ی آموزشی پیش می‌رود که نماینده‌ی عناصر اساسی فرهنگ انگلیسی (برای مثال، مطالعه‌ی آداب شهرنشین، نظام‌های اقتصادی، آموزش چندفرهنگی، آموزش سیاسی، رواداری و تساهل) باشد. البته، آثار لوتون درباره‌ی تحلیل فرهنگی که در طول دو دهه صورت گرفته، به خاطر سطحی‌نگری، غفلت از نقادی، سکوت در برابر مقولات قدرت و تعارض، جهت‌گیری ارزشی، ضعف پژوهشی، گرایش به سازش، و منش گزینشی‌شان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (ویتی ۱۹۸۵). اما لوتون، با بیان این که هر برنامه‌ی آموزشی الزاماً گزیده‌ای از یک فرهنگ است، زمینه را برای تحلیل کامل‌تر مسائلی که این گزینش در پی می‌آورد مهیا می‌کند. این مسائل شامل جذب و دفع فرهنگی، مشروعیت تصمیم‌گیرندگان، و اهداف و منافع حاصل از جذب و دفع، و خلاصه نقدی جامعه‌شناختی و ایدئولوژی‌نگر بر دانش مدرسه‌ای می‌شوند.

در واقع، در نقد ایدئولوژی‌نگر بر دانش مدرسه‌ای، کارکردهای این دانش در راستای رابطه‌ی آن با محیط گسترده‌تر جامعه به پرسش کشیده می‌شود. یانگ (۱۹۷۱) به این بحث پرداخته است که، برنامه‌های

که «فرهنگ‌های قدرت» چه‌گونه در کلاس‌های درس بازتولید می‌شوند، شاهد پی‌گیری همین مضمون ایم. در همه‌ی این شرح و بررسی‌ها این نکته تصریح می‌شود که، آموزگاران و دانش‌آموزان مجال محدودی برای گریز از بند این سازوکار دارند.

ژیرو (۱۹۸۳)، در تضاد با این نظام‌های نفوذناپذیر و جبرمدار، به این بحث می‌پردازد که مدارس نهادهایی «نسبتاً خودآیین» بوده، آموزگاران «دست‌نشانندگان فرهنگی» یا چیزی چون عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی دولت نیستند. با این حال، تصدیق این نکته هم کمک چندانی به حل مسأله‌ی «امپریالیسم فرهنگی» در برنامه‌های آموزشی نمی‌کند. تحلیل فرهنگی باید به مقولات قدرت و مشروعیت در برنامه‌های آموزشی و رابطه‌ی آن‌ها با محیط وسیع‌تر جامعه بپردازد؛ این تحلیل مستلزم تحلیلی سیاسی از برنامه‌ی آموزش مدارس است.

بحث ژيرو این است که سلطه‌ی فرهنگی در عین پنهان بودن به همان اندازه غالب و فراگیر نیز بوده، و بنابراین آموزگاران و دانش‌آموزان باید از هر فرصتی برای مقاومت در برابر آن استفاده کنند، به دنبال «رخنه‌هایی در این سپر سخت» باشند. این اقدام متضمن بازپرسی انتقادی از برنامه‌های آموزشی به منظور طرح این پرسش است که در این برنامه‌ها فرهنگ‌های چه کسانی «نام برده» (تأیید) شده و فرهنگ‌های چه کسانی «مسکوت گذاشته» (رد) می‌شوند — چه بر اساس مقولات نژاد، طبقه، و جنسیت، و چه بر اساس تعلق به خرده‌فرهنگ‌ها. این رویکرد مصدق دیدگاه فریره در کتاب *آموزش و پرورش ستم‌دیدگان* (۱۹۷۲) است که حامی توان‌بخشی به گروه‌های اجتماعی اکنون ناتوان شده از طریق طرح برنامه‌های سوادآموزی‌ای است که در تجارب ملموس گروه‌های فرهنگی مختلف در جامعه‌ی برزیل ریشه دارند.

دانش‌آموزان برخوردار از ملکه‌ی ذهنی و سرمایه‌ی فرهنگی‌ای که با ملکه‌ی ذهنی و سرمایه‌ی فرهنگی مطرح در مدارس انطباق دارد می‌توانند به حداکثر انطباق ممکن با برنامه‌ی آموزشی مدرسه دست پیدا کنند، زیرا می‌توانند به سادگی و به سهولت خود را با آن وفق دهند؛ اما برای دانش‌آموزانی که سرمایه‌ی فرهنگی محدود یا ملکه‌های ذهنی متفاوتی دارند، برنامه‌ی آموزشی مدرسه نماینده‌ی فرهنگ چنان بیگانه‌ای است که سازگاری و انطباق‌یابی آنان با این برنامه را مشکل می‌سازد. برنامه‌ی آموزشی واحدی که به طور یکسان برای همه‌ی دانش‌آموزان طرح‌ریزی شده پی‌آمدهای متفاوتی در بر دارد و، به نوبه‌ی خود، ایفاکننده‌ی جایگاه فرد در جامعه نیز هست. برنامه‌ی آموزشی ایفاکننده‌ی نقش ایدئولوژیکی در بازتولید نابرابری فرهنگی و اجتماعی تحت لوای برابری فرصت‌ها بوده، این عقیده را اشاعه می‌دهد که این نه نابرابری ساختاری بل که توانایی طبیعی است که پی‌آمدهای متفاوت دارد و، به این ترتیب، اثرات بازتولید اجتماعی در برنامه‌های آموزشی آکادمیک را از نظرها پنهان می‌کند.

تحلیل بورديو با تلقی ساختارگرایانه‌ی آلتوسر (۱۹۷۲) از آموزش به عنوان یکی از **دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت** هماهنگ می‌نماید که کارکرد آن آماده‌سازی دانش‌آموزان، از جهت ایدئولوژی و دانش، برای تحقق بخشیدن به انواع مطالبات اقتصادی سرمایه‌داری است. در تلقی باولز و گینتیس (۱۹۷۶) از عملکرد «برنامه‌های آموزشی پنهانی» که خصایل شخصیتی دانش‌آموزان را برای بدل شدن به کارگران آینده‌ی آمریکا تربیت می‌کنند، در پژوهش انیون (۱۹۸۰) درباره‌ی چشم‌داشت‌ها و برخوردهای آموزگاران مختلف با مسأله‌ی طبقه‌ی اجتماعی در مدارس نیوجرسی، و در تحلیل دلپیت (۱۹۸۸) از این

باید در پیش‌نهاد یک برنامه‌ی آموزشی مورد توجه قرار گیرد.

«نقد ایدئولوژی‌نگر» در آثار ژيرو عمدتاً مرهون نظریه‌ی انتقادی متفکران مکتب فرانکفورت، به ویژه آثار آدورنو، هورکهاپمر، و مارکوزه است. تحلیل‌های تازه‌تری از برنامه‌ی آموزشی را می‌توان در وجهی از آثار هابرماس نیز باز جست. طرحواره‌ی سه‌وجهی هابرماس در باب دانش حاکی از علایق اساسی‌ای است که می‌توان آن را در شناسایی گرایش مطرح در برنامه‌ی آموزشی به کار گرفته و نشان‌گر دستور کاری برای توان‌بخشی فرهنگی دانست (برای مثال، گراندی ۱۹۸۷، اسمیت ۱۹۹۱). برنامه‌ی آموزشی‌ای که مبتنی بر «گرایش فنی» باشد به لحاظ فرهنگی نظارت‌شده و نظارت‌کننده است، به این معنی که این برنامه‌ای به لحاظ فرهنگی و اجتماعی بازتولیدکننده است. برنامه‌ی آموزشی‌ای که مبتنی بر «گرایش هرمنوتیکی» باشد به لحاظ فرهنگی اثراتی (و نه لزوماً نیاتی) را منعکس می‌کند که، در پرداختن به فهم و درک، مسائل مشروعیت و نقد ایدئولوژی را نادیده می‌گیرد.

«گرایش رهایی‌بخش» از برنامه‌ی آموزشی‌ای حمایت می‌کند که، با آموزش و پرورش فعالانه و تجربی، مشروعیت عوامل اجتماعی و فرهنگی تعیین‌کننده‌ی دانش مدرسه‌ای را به پرسش کشیده، توان‌بخشی جمعی فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های متنوع موجود در جامعه را در پی می‌آورد (موریسون ۱۹۹۴a). این پیوند نقادی و توان‌بخشی احیاکننده‌ی پیشرفت‌باوری دویی در خصوص ترویج دموکراسی بوده، به لحاظ سیاسی وجهه‌ای رادیکالی به آن می‌بخشد (موریسون ۱۹۸۹). از این منظر، برنامه‌ی آموزشی مدارس به لحاظ اجتماعی دگرگون‌کننده و نه بازتولیدکننده می‌شود. این برنامه عدالت اجتماعی و تحقق آینده‌های

تصمیماتی که در مورد محتوای برنامه‌ی آموزشی گرفته می‌شوند عملاً منعکس‌کننده و تقویت‌کننده‌ی ساختارهای قدرت موجود در جامعه اند. تحلیل آنیون (۱۹۸۱) از متون آموزشی در حوزه‌ی مطالعات اجتماعی در آمریکا به این نتیجه می‌رسد که این‌گونه متن‌ها (۱) تعارض و تدوین بدیل‌هایی در قبال اقتصادهای کاپیتالیستی، (۲) نابرابری‌های نژادی، طبقاتی، و جنسیتی در کسب قدرت، و (۳) نابرابری‌ها در عرصه‌ی قدرت اقتصادی و سیاسی، را نادیده گرفته و طرح آن‌ها بی‌مورد دانسته‌اند. در بریتانیا، ماهیت بحث‌انگیز محتوای فرهنگی برنامه‌های آموزشی را می‌توان در مباحث مطرح بر سر پیش‌نهادهای ارائه‌شده برای درس تاریخ ملاحظه کرد که پاس‌دارنده‌ی فرهنگ‌های سفیدپوستانه، برتری‌جو، و امپریالیستی بودند. اپل (۱۹۹۳) از این بحث می‌کند که تحمیل یک برنامه‌ی آموزشی ملی در مدارس آمریکایی با واقعیت تنوع فرهنگی مغایرت داشته و در راستای یک فرهنگ مصوب، مشخص، و محوری بوده است. با این حال، حاصل این برخورد بازتولید تفاوت‌ها در ساختارهای قدرت موجود در جامعه بوده، و در خدمت فرهنگ سیاسی محافظه‌کارانه‌ی مصرف‌گرایی، مال‌اندوزی، رقابت‌گری، و خصوصی‌سازی‌ای است که قدرت توان‌گرشدگان را ابقا کرده و از ناتوانان‌شدگان سلب قدرت می‌کند.

اپل، در پی‌گیری آرای ژيرو، به این بحث می‌پردازد که طرح یک برنامه‌ی آموزشی ملی از یک فرهنگ مسلط و سلطه‌گر الهام گرفته، تحت لوای خدمت به آزادی‌های فردی، این کارکرد ایدئولوژیک را پیدا می‌کند که مانع از تردید و تشکیک در رئیس برنامه‌ی آموزشی مطرح از سوی قدرت سیاسی مسلط شود. بحث اپل این است که، این تأمین شرایط برای بروز تنوع فرهنگی در برنامه‌ی آموزشی مدارس است که

«اساساً محل مناقشه» می‌داند، دیدگاهی است که با تجربه‌ی بسیاری از کشورهای دنیا که تصمیم‌گیری درباره‌ی محتوای برنامه‌های آموزشی‌شان بر عهده‌ی حکومت‌های هرچه مداخله‌جوتر و هدایت‌باورتر بوده انطباق چندانی ندارد. با این حال، مسائل و مشکلات فرهنگی در برنامه‌های آموزشی مدارس به سادگی برطرف نخواهند شد؛ مبارزه بر سر بازنمایی فرهنگی، تنوع فرهنگی، و توان‌بخشی به گروه‌های فرهنگی در برنامه‌ی آموزشی همچنان منعکس‌کننده‌ی پایاپایی قدرت و ایدئولوژی در جامعه بوده، همچنان با برنامه‌ی آموزشی مدارس به عنوان «حوزه‌ای محل مناقشه» برخورد می‌کنند (ژیرو ۱۹۹۳). مانع‌تراشی در مسیر راه‌یابی تنوع و گونه‌گونی فرهنگی به برنامه‌های آموزشی گویای گرایش فرهنگی عمده‌ای در جامعه برای مقابله با مخاطرات محسوسی است که نظم اجتماعی و اخلاقی موجود را تهدید می‌کنند، نظمی که به هنگام سوق یافتن به سمت تنوع و گونه‌گونی در معرض نسبی‌نگری قرار می‌گیرد؛ اما بحث مدافعان تنوع و گونه‌گونی این است که هر رویکرد دیگری جز این یا ایدئولوژیک بوده و یا صرفاً بازتولیدکننده‌ی نظم اجتماعی موجود است.

کیت موریسون

آوان‌گارد (avant-gard)

این اصطلاح، که در اصل از اصطلاحات نظامی رایج در زبان فرانسه، و معرف یگان ویژه‌ای است که پیشاپیش فوج سربازان حرکت می‌کند، در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی (مخصوصاً هنرهای تجسمی) و در توصیف افراد یا گروه‌هایی به کار می‌رود که آرمان‌ها و آثارشان پیش‌گام زمانه به نظر می‌رسند. چنین مفهومی از آوان‌گارد به عنوان تدبیری اساسی در توصیف هنر مدرن مطرح شده، این هنر به منزله‌ی عرصه‌ی نبردی

وجودی جمعی را تسریع کرده، در راستای برقراری برابری و توزیع مجدد قدرت در جامعه عمل می‌کند. گذشته از این، روی‌کرد هابرماس به کنش ارتباطی (۱۹۸۴، ۱۹۸۷) را می‌توان همچون ابزاری برای رهایی از «سرکوب منافع تعمیم‌پذیر» در عقلانیت علمی در نظر گرفت. عقلانیت ارتباطی، که منافع (علاقه)، قدرت‌ها، و توان‌بخشی فرهنگی در چارچوب آن روشن شده، توانایی‌شان برای تحقق بخشیدن به «موقعیت گفتار ایدئال» و ارتباط بی‌محدودیت مورد قضاوت قرار می‌گیرد، حامی خصوصیت فرهنگی برنامه‌های آموزشی مدارس می‌شود. به تعبیر هابرماس، زیست‌جهان‌های آموزگاران و دانش‌آموزان را می‌توان، از طریق برنامه‌های آموزشی‌ای که در و به همراه چارچوب فرهنگی جوامع و گروه‌های خاص عمل می‌کنند، بار دیگر با عناصر ساختاری جامعه آشتی داد. این نکته حاکی از مسأله‌ساز کردن فرهنگی برنامه‌های آموزشی مدارس (چه در ظاهر و چه در باطن) و حمایت از آموزش و پرورشی است که از «موقعیت گفتار ایدئال» نشأت می‌گیرند - برای مثال می‌توان به این موارد اشاره کرد: کار گروهی و مشارکتی، تدریس مباحثه‌محور، فعالیت‌هایی که محتوای برنامه‌ی آموزشی را به صورت انتقادی به پرسش می‌کشند، فراگیری مستقل و تجربی، فراگیری گفت‌وگویی، فعالیت‌های اجتماع‌گرا، فعالیت‌هایی برای حل مسائل (موریسون ۱۹۹۴b).

دفاع از برنامه‌های آموزشی برخوردار از تنوع فرهنگی مسبین آن است که قدرت تصمیم‌گیری درباره‌ی محتوای برنامه‌های آموزشی باید پراکنده و نامتمرکز باشد. این دیدگاه، در عین حال که با تصورات فوکویی (۱۹۸۰) از عرصه‌ها و مجراهای متعدد قدرت همخوانی دارد، در عین حال که از برداشت‌های مارکسیستی از تجمع و تمرکز قدرت می‌گسلد (بنگرید به مارکسیسم)، و در عین حال که آموزش را مفهومی

بودن فرض پیشرفت در هنر جلب کند، البته اگر این خود با آوان‌گارد اشتباه گرفته نشود.

کلمنت گربنبرگ (۱۹۷۱)، که به نظرش هنر آوان‌گارد تنها پشتیبان موجود در برابر مضار «کیچ» (هنر «مزخرف» و عامه‌پسند و مختص توده‌ها) بوده، هنر ظاهراً غامض دوشان و دادا را هنری شبه‌آوان‌گارد می‌شمرد که هنر آوان‌گارد اصیل را تهدید می‌کند. هیلتون کریمر (۱۹۷۳) بر این باور بود که پذیرش و تصدیق عمومی اکسپرسیونیسم انتزاعی (که خود به شکلی از کیچ مبدل شده) گویای پایان الگوی آوان‌گارد در مدرنیسم است.

تی. جی. کلارک (۱۹۷۳)، در نوشته‌ای درباره‌ی گوستاو کوربه، به خوانندگان خود هشدار می‌دهد که آوان‌گارد را نیرویی یک‌پارچه ندانسته، بل که آن را به عنوان کنشی نهانی و ناپایدار در نظر گیرند، آن چه بیش تر به عملیات سی‌آی‌ای می‌ماند تا به یک مانور نظامی.

علاوه بر این نگرش‌ها، که باور داشتند الگوهای آوان‌گارد تغییر کرده، یا کلاً پایان گرفته، یا عملاً آن چه پنداشته می‌شد نبوده، این نگرش نیز مطرح شده است که آوان‌گارد هرگز موجودیت متمایز و مستقلی نداشته است. این تغییر در نگرش به آوان‌گارد مدرنیستی - از شکل یک اصل کارکردی در پیشرفت هنری به شکل یک پندار محض - معلول عوامل متعددی بوده، از جمله: کاهش بیگانگی آثار آوان‌گارد با مخاطبان عام، بی‌باوری به انقلاب هنری به عنوان عامل تحول اجتماعی، بیزاری از بازاریابی بی‌شرمانه برای هنر «نو و پیشرفته»، بی‌علاقگی به ستیزه‌جویی مستتر در اصطلاح «آوان‌گارد»، نومیدی از آن سیمایی در الگوی پیشتاز مدرنیسم که آفرینش هنری حائز اهمیت را اساساً به عنوان فعالیتی مردانه و سفیدپوستانه مطرح می‌کرد، و **شالوده‌شکنی** هنر آوان‌گارد در قالب هنر پسامدرن.

در نظر گرفته می‌شود که در آن بعضی از هنرمندان به سوی قلمروهای تازه هجوم می‌برند، حال آن که نیروهای محافظه‌کار به شدت به سنت چسبیده‌اند.

بررسی‌های صورت‌گرفته در راستای ترسیم قلمروی هنر مدرن موعدهای متفاوتی را به عنوان سرآغاز کار خود بر می‌گزینند، اما در نوشته‌های تا پیش از دهه‌ی ۱۹۸۰ این آغازگاه نقطه‌ی واحدی است: انقلاب هنری آوان‌گارد علیه نظم مستقر. به نظر جان کانادی، در **جریان‌های اصلی هنر مدرن (۱۹۵۹)**، مدرنیسم هنری با ژاک - لویی داوید آغاز می‌شود، کسی که زندگی و هنرش نشان‌گر بخشی از آن گسست قاطعانه‌ای است که انقلاب فرانسه را از سنت اشراف‌سالارانه‌ی روکوکو جدا می‌کند. الگویی که کانادی وصف می‌کند همان انقلاب پی‌گرفته از سوی ضدانقلاب آوان‌گارد بعدی، به همراه وضعیت‌های نوینی است که به طور مستمر در **دنیای هنر** در سرتاسر سده‌های نوزدهم و بیستم ایجاد شده، از نوکلاسیسیسم تا اکسپرسیونیسم انتزاعی را در بر می‌گیرند. آن زمان که آوان‌گارد اکسپرسیونیسم انتزاعی به دست آوان‌گارد بعدی در محاق می‌افتد، زمانی است که هارولد روزنبرگ (۱۹۵۹) آن را نشان الگوی تاریخی نوظهوری می‌داند: گسست از سنت، خود به یک سنت، یعنی سنت نوها، بدل می‌شود.

همچنان که ارنست گومبریچ (۱۹۷۱) خاطر نشان می‌کند، اتخاذ این الگوی پیشرفتی در واگویی داستان هنر مدرن، و در نظر گرفتن هر نسل نویی از هنرمندان به عنوان گسترش‌دهندگان قلمروهای هنر، به طرح تفاوت مفروض بین هنر کهنه و هنر پیشرفته منجر می‌شود که این خود مشغوش شدن تمایز واقعی بین هنر جدی و هنر سرسری را در پی دارد. بنابراین، به نظر گومبریچ، ضد - هنر مارسل دوشان و دادا، که سوءتعبیرهای سرسری را به عنوان هنر جدی مطرح می‌کند، احتمالاً توانسته توجهات را به خودپسندانانه

می‌کنند. با این حال، به نظر او، نسخه‌بدل‌های لوین در عین از توان انداختن آثار وستون و پورتر همچنین مصدق توان این آثار اصیل اند، از همین رو است که او آثار لوین را تأیید مجدد آوان‌گارد گذشته می‌داند. کاسپیت پسامدرنیسم را نه تنها نشان‌گر پایان هنر آوان‌گارد بل که حاکی از آغاز یک هنر نوآوان‌گارد و شیوه‌گرایی منحط می‌داند که آوان‌گارد را عقیم کرده و در عین حال به آن اعتبار می‌بخشد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: مان ۱۹۹۱)

جرالد ایگر

آستین، جی. ال. (Austin, J. L.) (۱۹۱۱-۶۰) فیلسوف انگلیسی. جان لنگشاو آستین در لنکستر به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد، از اعضای هیأت علمی دانش‌سرای آل سولز (۵-۱۹۳۳) و دانش‌سرای مگدالن (۵۲-۱۹۳۵) شد، در سال ۱۹۵۲ به استادی فلسفه‌ی اخلاق در دانشگاه آکسفورد رسید، و تا پایان عمر این سمت را حفظ کرد. آستین نوشته‌های اندک و مطالب منتشرشده‌ی اندک‌تری (هفت مقاله در طول حیات‌اش) داشت، با این حال نام‌اش تا دهه‌ها مترادف رویکردی فلسفی بود که تأکید و توجه دقیقی به کاربرد «زبان عادی» داشته و گاه نیز «فلسفه‌ی آکسفوردی» خوانده می‌شود.

آستین به آموزگاری و استادی دانشگاه مباحثات می‌کرد. با این حال، بر این باور بود که فلسفه باید چیزی بیش از درس‌گفتارها و نوشته‌های آکادمیک سنتی باشد. فلسفه برای او چیزی بود که باید در آن درگیر شد، چیزی که فعالانه باید در آن مشارکت کرد. فلسفه باید نه یک اقدام انفرادی بل که یک عمل جمعی باشد؛ کار فلسفی به بهترین وجه به شکل گروهی و در قالب یک اقدام همیارانه انجام می‌شود. به باور او، پژوهش فلسفی باید دربرگیرنده‌ی مباحثات دقیقی به همراه

رابرت هیوز، در شوک نوها (۱۹۸۰)، با اتکا به این نگاه تحول‌یافته به آوان‌گارد، مدرنیسمی بسیار متفاوت از آنچه در کتاب کانادی وصف شده عرضه می‌کند. هیوز هنر مدرن را نه مجموعه‌ای از انقلاب‌های کام‌یاب، که مجموعه‌ای از رؤیاهای بلندپروازانه‌ی گاه بیهوده و اساساً ناکام‌مانده می‌داند. به نظر او، فرض آوان‌گارد عمدتاً به خاطر سوءاستفاده از این مفهوم در ایدئولوژی زیبایی‌شناسی آمریکایی اساساً مشکوک و مبهم شده - ایدئولوژی‌ای که، به باور او، مبتنی بر نظام آموزشی سطحی، سوداگری محض، سرسپردگی به تغییر برای تغییر، و دل‌دادگی به مد و رسم روز بوده است.

رزالیند کراوس (۱۹۸۱) به این بحث می‌پردازد که آوان‌گاردهای گوناگون همگی وجه اشتراکی داشته‌اند و آن باور به اصالت اساسی هنر خویش است. با این حال، به نظر او، راهبرد اخذ و «از آن خود کردن» در هنر پسامدرن نشان‌گر آن است که تکرار و بازگشت نیز نقشی همسان اصالت داشته، این دو نیز نقشی اساسی در آفرینش هنری ایفا می‌کنند، هرچند نقش آن‌ها در پس‌گفتمان اصالت (گفتمانی که نگارخانه‌ها و موزه‌ها، منتقدان هنر و توریخ هنر، و خود هنرمندان پی‌گیر آن اند) پنهان مانده، گفتمانی که البته موجودیت آوان‌گارد وابسته به آن است. از همین رو است که، تصاویر شری لوین، که عکس‌هایی از عکس‌های ادوارد وستون و البوت پورتر اند (و عکس‌های آن دو هم مبتنی بر الگوهای ارائه‌شده از سوی هنرمندان دیگری بوده)، پندار اصالت ناب را زدوده و، به همراه آن، اسطوره‌ی آوان‌گارد را افشا می‌کنند.

دونالد کاسپیت در کیش هنرمند آوان‌گارد (۱۹۹۳) ابراز عقیده می‌کند که آثار لوین نه تنها آثار اصیلی را که خود نسخه‌بدل آن‌ها بوده‌اند شالوده‌شکنی می‌کنند، بل که آن‌ها را تکه تکه کرده، اصالت را از معنای آن تهی

آستین به زبان توجهی بود که به دقت، مصرانه، و با شکیبایی، و در راستای کسب وضوح و بهبود اندیشه تعقیب می‌شد. چنین ویژگی‌هایی در مشهورترین مقاله‌ی او (۱۹۴۶) با عنوان «اذهان دیگر» به خوبی مشهود است (آستین ۱۹۷۹، صص. ۱۱۶-۷۶).

عمده‌ی مشکلات موجود در راه درک آستین به دلیل امتناع او از مهیا کردن نهاده‌ها و نتیجه‌گیری‌های جامع برای آثارش است؛ و اگرچه به سادگی می‌توان مشترکاتی در آثار او یافت (استفاده‌ی همیشگی این فیلسوف از اصطلاحاتی معدود، خطر نتیجه‌گیری‌های ساده‌انگارانه، فقدان توصیفات دقیق و صحیح، عبارات تکراری و داده‌های نه‌چندان سنجیده، تکرار وسواس‌گون طیف محدودی از مثال‌های قدیمی)، ملاحظات و اظهارات او هیچ بنیادی در یک مجموعه اصول ساده و وحدت‌بخش ندارند.

با این همه، یک‌چنین فقدان‌های جزئی مهمی از شیوه‌ی کار او است. هر پژوهشی که آستین درگیر آن شده از دیگر پژوهش‌های او مستقل بوده، هیچ بررسی و برآوردی در آثار او نمی‌توان یافت که به عنوان اساس یا چارچوبی به کار دیگر پژوهش‌های او بیاید. همه‌ی کاری که آستین می‌خواهد بکند پژوهش در استفاده‌های عادی ما از زبان، بدون قیدوبندهای جزئی اصول و نظریات عمومی‌ای است که بر اساس مطالعات دیگر مطرح می‌شوند. اگر تنها یک حقیقت باشد که آستین بتواند مدعی یافتن آن در آثار خود شود، آن حقیقت این است که واژه‌های عادی ما به هنگام کاربردشان بسیار ظرافت‌مندانه‌تر ظاهر می‌شوند، و عملاً کاربردها و تمایزات زبانی‌ای بسیار بیش از آنچه فیلسوفان نشان داده‌اند در کار است. آثار آستین پیچیدگی و ویژگی ملموس و چندصدایی‌ای دارند که نباید، در تلاش برای مقوله‌بندی و فهم این آثار، از آن‌ها غافل شد.

دیگران درباره‌ی مباحث مشخصاً تعریف‌شده باشد و اهداف مشخصی داشته باشد.

آستین، اگرچه بر سرشت همیارانه و اشتراکی فلسفه تأکید می‌کرد، خود به عنوان آدمی هراس‌انگیز مشهور شده بود و در آکسفورد دشمنان بسیاری پیدا کرد. آثارش اغلب به عنوان آثاری محدود و غیرفلسفی کنار گذاشته می‌شد. برتراند راسل برداشت او از فلسفه را مبتدل و پیش‌پاافتاده می‌دانست، و ای. جی. ایر آن را در حد لفاظی‌هایی به شدت کوتاه‌بینانه به حساب می‌آورد. و البته هنوز هم چنین نظرانی را می‌توان در مباحث مطرح در خصوص فلسفه‌ی آستین یافت، فلسفه‌ای که اغلب به اتکای این ادعا که صرفاً نماینده‌ی سلاقی بیش از حد پالوده‌ی آکسفوردی‌ها و توجهی افراطی به زبان بوده رد می‌شود.

با این همه، در عین حال که نمی‌توان منکر تمرکز آثار آستین بر مسائل خاص شد، خوانش دقیق مقاله‌ها و درس‌گفتارهای او دایره‌ی توجهات خیره‌کننده‌ای را به معرض دید می‌گذارد. در متون او حجم گسترده، هرچند به دقت به کار رفته، ای از نقل قول‌ها و ارجاعات ادبی، علمی، حقوقی، و فلسفی را می‌توان ملاحظه کرد. حتا درس‌گفتارها و مقالات اولیه‌ی او نیز می‌توانند نادرستی انتقادات مطرح در خصوص پیش‌پاافتادگی و کوتاه‌بینی آثار او را اثبات کنند. آستین در جوانی به مطالعه‌ی بسیار دقیق فلسفه‌ی لایبنیتس پرداخته، به دقت در فلسفه‌ی یونانی، به ویژه آثار اخلاقی ارسطو و جمهور افلاتون کندوکاو کرده، و مبنای حساب گوتلوب فرگه را نیز به انگلیسی ترجمه کرده بود (که در سال ۱۹۵۰ منتشر شد). آستین، به موازات تحول فکری خود، به ارائه‌ی تأویل تازه‌ای از فلسفه با توجه به دغدغه‌ها و روش‌هایی پرداخت که یادآور روش سقراط بودند، و توجه‌اش به زبان را نمی‌شد از توجه‌اش به سرشت جهان و منش بشری جدا دانست. توجه

۴. سعی کنید ضوابطی کلی برای انواع بیان‌های منظور نظر بیابید.
۵. این ضوابط را با ضوابطی که فیلسوفان مطرح کرده‌اند قیاس کنید.
۶. مباحث فلسفی سنتی را در پرتو نتایج به دست آمده مورد بررسی قرار دهید.
۷. به شماره‌ی ۱ بازگردید.

آستین روش خود را یک پژوهش تجربی می‌دانست که مستلزم کوشش بسیاری است. بهترین کار بستن این روش با استفاده از گروهی ده دوازده نفره یا تعدادی در این حدود میسر می‌شد که باید همکاری تنگاتنگی می‌کردند. این شیوه‌ی کاری نه به منظور ارائه‌ی یک نظریه‌ی تشریحی بل که برای تدوین یک روش اکتشافی غیرجزمی بود. این روش ارزش و وجاهت خود را، همچون هر شیوه‌ی آزمایشی دیگری، با موفقیت عملی خود نشان می‌دهد.

چنین نگرش سازمان‌یافته‌ای به روش پژوهش آستین از جهاتی ارزشمند خواهد بود، چون دست کم بینشی در خصوص نحوه‌ی نگارش مقالات او و علت قالبی که به خود گرفته‌اند در اختیار می‌گذارد. با این حال، در کنار چنین نمودی باید به هشدارهایی توجه کرد (کاول ۱۹۶۵). آستین اصولاً سروکاری با زبان‌شناسی توصیفی ندارد، چون نگاه او در رویه‌های خود به همان اندازه که معطوف به زبان بوده معطوف به جهان هم هست؛ او خود را با توصیف آن‌چه افراد می‌گویند اکتفا نمی‌کند، و می‌خواهد بداند آنان چه دلایلی برای سخن گفتن دارند؛ او آشکارکننده‌ی قراردادهای اجتماعی نبوده، بل که در صدد یافتن حقایقی درباره‌ی وضعیت بشری است؛ او اولویتی برای گفتار دیگران قائل نشده، بل که مجذوب فهم این نکته است که کجا و چرا انسان‌ها برخی واژه‌ها و بیان‌ها را به کار برده، در کاربرد آن‌ها

در حالی که بعضی از فیلسوفان فایده‌ی چندانی در مطالعه‌ی زبان عادی نمی‌بینند، آستین احساس می‌کرد که چنین توجهی می‌تواند از موضوعات مورد مطالعه و وظایف آشکار فلسفه باشد. هدف این مطالعه می‌تواند کار عظیم درک خود و دیگران در زبان خویش بوده، یا این که (آن‌طور که آستین ترجیح می‌داد) به سادگی آشکار کردن تمایزها، پیچیدگی‌ها، و ظرافت‌های زبانی‌ای باشد که آن‌ها را نشناخته یا اعتنایی به آن‌ها نداشته‌ایم. نظر ما درباره‌ی رویکرد او هرچه باشد، او خود عقیده داشت که رویکرد خلاقانه‌ای دارد، چون آن‌چه را که «فلسفه اغلب بدون آن اندیشیده یا بنا می‌شود» در اختیارش می‌گذارد: «نشاط کشف، لذت همیاری، و مسرت دست‌یابی به توافق» («عذرخواهی» ۱۹۵۶، تجدید چاپ شده در آستین ۱۹۷۹، ص. ۱۷۵). بعضی از دانشجویان آستین تلاش کرده‌اند که روش کار او را به گونه‌ای بازآفرینی کنند تا دیگران، در غیاب او، بتوانند این روش را فهم کرده و احتمالاً مورد استفاده قرار داده، نوشته‌های او را - که خود از این روش و رویه‌ها نشأت گرفته‌اند - درک کنند. گویاترین نمونه‌ی این چنین بحث‌هایی مقاله‌ی جی. ا. اورمسون با عنوان «جی. ال. آستین» (۱۹۶۵) است. این معرفی با ارائه‌ی مباحث مکتوب دیگران درباره‌ی او، بازنوشت درس‌گفتارهایی از او، و انتشار یادداشت‌هایی که برای تدریس تنظیم کرده بود و پس از مرگ او منتشر شدند، پربرتر شده است. اساساً روش پژوهشی که آستین - تا حدودی محتاطانه - «پدیدارشناسی زبان‌شناسانه» می‌نامید، مراحل زیر را شامل می‌شود:

۱. یک حوزه‌ی گفتمانی را انتخاب کنید.
۲. کل واژگان این حوزه را گردآوری کنید.
۳. نمونه‌هایی از کاربردهای درست و کاربردهای نادرست داده‌های گردآورده را فراهم کنید.

همانند **ویستگنشتاین**، رویکرد آستین به زبان عادی به منظور تأکید گذاشتن بر این نکته است که آن چه ما می‌گوییم به صورتی بامعنا، در زمینه‌ای مشخص، و از سوی انسانی به انسانی گفته می‌شود. از این رو، دغدغه‌ی اصلی در این جا واژه‌ها یا جمله‌ها نبوده، بل که کاربرد و حیات زبان است. عادی بودن یک بیان در مقایسه با این واقعیت اهمیت کم‌تری دارد که یک بیان به وسیله‌ی انسان‌ها، و در قالب زبانی مشترک، گفته (یا نوشته) می‌شود. به نظر آستین، استفاده از اصطلاحات فنی یا خاص هم ابدأ ایشکالی ندارد؛ نباید به زبان عادی تقدس بخشید؛ اما باید درباره‌ی زبانی که به کار می‌بریم و شیوه‌های کاربرد این زبان، ذهنیت روشنی داشته باشیم.

ریچارد فلمینگ

آیزر، ولفگانگ (Iser, Wolfgang)

(۱۹۲۶-۲۰۰۷) منتقد ادبی آلمانی و استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه کونستانس آلمان و دانشگاه اروین کالیفرنیا. آیزر، به اتفاق همکارش در دانشگاه کونستانس، هانس روبرت یاس، «مکتب کونستانس» را در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ بنا گذاشت، گرایشی در **نقادی ادبی** خواننده‌گرا که کلاً به سنت فلسفه‌ی آلمانی اتکا دارد. *Wirkungsästhetik* یا همان «نظریه‌ی واکنش زیبایی‌شناختی» آیزر (نظریه‌ای که البته نباید آن را با *Rezeptionsästhetik* یا «نظریه‌ی دریافت» یاس اشتباه گرفت) مبتنی بر **ساختار** فرآیند خوانش، تعاملات پویا و به شکل بینادهنی قابل قیاس بین یک متن ادبی و خواننده‌ی آن است. آیزر این ساختار را، که در متن نقش بسته و می‌تواند به عنوان جزئی از متن مورد تحلیل قرار گیرد، **خواننده‌ی تلویحی** می‌نامد. در الگوی فرآیند خوانش آیزر، معنا نه اختیاری است و نه ثابت، بل که تنها همواره در جریان کنش‌های

تأمل کرده، یا از کاربردشان احتراز می‌کنند. («چرا من این‌طور احساس می‌کنم؟» می‌تواند پرسش محوری روش او باشد). اما با همه‌ی تأکید روش آستین بر کشف تجربی و کار همیارانه، باید گفت که این روش مستلزم فراستی درخودنگر و تخیلی بارور هم هست. حتا برخی عقیده دارند که این روش تنها به کار کسی چون خود آستین می‌آید، کسی که شکیبایی محققانه و خلاقیت هنرمندانه‌ای برای به‌کارگیری آن داشت.

آثار آستین گویای نحوه‌ی درهم‌تنیدن زبان و عمل اند، و عمده‌ی اشتها او هنوز به خاطر بحث‌اش از «گفته‌های اجرایی» (مثلاً وعده دادن، هشدار دادن، عذر خواستن) است؛ و این بحث که چه‌گونه گفتن چیزی متضمن انجام دادن کاری می‌شود، و چه‌گونه بسیاری از چیزها هنگامی که چیزی گفته می‌شود خلق می‌شوند. پرسش مهمی که ذهن آستین را همیشه به خود مشغول کرده این بود که «آیا با گفتن می‌شود کاری انجام داد؟» (چه‌گونه کارها را با کلمات انجام دهیم ۱۹۸۱، صص. ۷ به بعد).

این سؤال عجیبی به نظر می‌رسد، و ما را وسوسه می‌کند بی‌درنگ به آن پاسخ منفی بدهیم. با این حال، آثار آستین در خصوص گفته‌های اجرایی مبین آن اند که این پرسش آن‌چنان که در نگاه اول به نظر می‌رسد عجیب و غریب نیست. گفتن یک چیز به معنی عملی مجزای از هرچیز دیگر نبوده، مستلزم قالب و شرایط زیست مناسب برای بامعنا بودن و برخوردار شدن از نیروی خود است. از این رو، قادر بودن به گفتن چیزی ارتباط نزدیکی با سرشت چیزها دارد، و آستین به این وسیله بر ضرورت اعتنا به موقعیت کامل **کنش‌های گفتاری** ما تأکید می‌کند. در بررسی زبان عادی، نه صرفاً یک واژه یا یک جمله، بل که جاری شدن و جوشش حیات یک گفته را باید مورد مطالعه قرار دهیم.

وجود نداشتند، معناهایی که از منزلتی مجازی برخوردار اند. خواننده به ضابطه‌مندسازی آن چه تا کنون ضابطه‌مندناشده بوده وادار می‌شود، چنان که آیزر خود درگیر چنین فرآیندی شده است. آیزر، با معرفی مفاهیم عدم قطعیت متنی و منزلت مجازی معنای ادبی، مطرح‌کننده‌ی دو فرض نوین و انگیزاننده در عرصه‌ی مطالعات ادبی شده است (ریکلیم ۱۹۸۰، فروند ۱۹۷۸ b، کوئنزلی ۱۹۸۰).

آیزر موضع خواننده، کنش‌های فردی پردازش متن، را با توجه به هرمنوتیک تعریف می‌کند. هر عبارت خواننده‌شده افق ادراکی را می‌گشاید که در موقع مقتضی در معرض تأیید، تشکیک، یا تضعیف قرار می‌گیرد. اطلاعات یک صفحه در صفحه‌ی بعدی محو شده، یا احضار و اصلاح می‌شود. خواننده، با استفاده از داده‌های فراهم‌آمده با اتکا به آن چه از پیش خوانده و به دلیل اتخاذ فرضیاتی در خصوص آن چه بنا است بخواند، می‌کوشد که معنا را از متن‌ها استخراج کرده، آن را از ره‌گذر مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و افق‌های همواره در حال تحول درک کند.

آیزر بعضی از فرضیات نظری روان‌شناسی گشتالت را برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی تعاملات پویای متن و خواننده مورد استفاده قرار می‌دهد. روان‌شناسی گشتالت متکی به این باور است که ذهن آدمی چیزی چون اجزا و پاره‌های نامرتب را متصور نشده، همواره تنها کلیات بامعنا و سازمان‌یافته را متصور می‌شود. روان‌شناسی گشتالت در هستی‌شناسی (ساختار، شکل، وحدت، پیکره‌بندی) گشتالت‌هایی چون «صور» برآمده و برکنده از یک «اساس» و زمینه کاوش می‌کند. به نظر آیزر، تعاملات میان متن و خواننده متضمن یک فرآیند بسیار پیچیده است که در جریان آن، از یک سو، خواننده تلاش می‌کند گشتالت‌های باز و از این رو ذاتاً بی‌ثبات را به گشتالت‌های بسته‌ی ثابت بدل کند، حال

رمزگشایی و جذب یک متن ادبی، از طریق همگرایی متن و خواننده، شکل می‌گیرد. متن و خواننده دو سر یک رابطه، یکی هنری (تألیف مؤلف)، و دیگری زیبایی‌شناختی (تجسم‌بخشی خواننده)، اند. آیزر در شرح شیوه‌ی هستی اثر ادبی به **پدیدارشناسی** ادموند هوسرل و نیز **زیبایی‌شناسی** پدیدارشناختی رومان اینگاردن رو می‌کند. او **هرمنوتیک هانس - گئورگ گادامر** را برای مفهوم‌پردازی در خصوص کنش‌های خواننده برای پردازش یک متن به کار گرفته، روان‌شناسی گشتالت را در ترسیم تعاملات پویای میان متن و خواننده مورد استفاده قرار می‌دهد.

تصور اینگاردن از یک متن ادبی متضمن درکی از لایه‌بندی است؛ به باور او، هر متنی شامل لایه‌های معنایی متعدد بوده، هر لایه مشتمل بر مجموعه‌ای از طرحواره‌ها، الگوها، و راهبردها است. نگرش اینگاردن به ادبیات مروهون مفهوم کلاسیک **هنر** به عنوان بازنمایی نمادین **وحدت ارگانیکی** است. از این رو، کارکردی که او برای لایه‌های گوناگون متن قائل می‌شود تنظیم یک «هارمونی پلی فونیک» است، یعنی لایه‌های متفاوت متن را باید به گونه‌ای پردازش کرد که بتوانند یکدیگر را تقویت و طنین‌انداز کنند. تعاملات زنده میان متن و خواننده در این جا به ندرت امکان‌پذیر اند؛ متن بر خواننده مسلط بوده، پردازش لایه‌های مجزا فعالیتی بی‌روی راه‌نمایی متن است. آیزر درک اینگاردن از لایه‌بندی را با نظریه‌ی خود در آمیخته، اما با تأکیدش بر وجوهی که اینگاردن از آن‌ها غافل شده برداشت او را وارونه می‌کند: گسست‌ها، شکاف‌ها، و خلأ‌های موجود میان لایه‌ها و اجزای گوناگون متن. در نظریه‌ی آیزر، نقاط حامل عدم قطعیت‌ها فرآیند خوانش را به جریان می‌اندازند، به پیش می‌برند، و تا اندازه‌ای محدود می‌کنند. این وجوه متنی خواننده را به خلق معناهایی ترغیب می‌کنند که در غیر این صورت امکان

واکنش زیبایی‌شناختی او، که عمیقاً در فلسفه‌ی آلمانی ریشه دارد، نظریه‌ای مستحکم، منسجم، و جامع است و، مهم‌تر این که، با نقادی ادبی عملی نیز سازگاری دارد. این نظریه همچنان تأثیر فزاینده‌ای بر روند توسعه‌ی نقادی خواننده‌گرا می‌گذارد.

اولین کاپیتل

آیزنشتاین، سرگئی (Eisenstein, Sergei)

(۱۸۹۸-۱۹۴۸) از بزرگ‌ترین کارگردانان سینما در همه‌ی دوران‌ها، پیشاهنگ سینمای انقلابی روس، که فیلم *رزم‌ناو پوتمکین* اش به عنوان بزرگ‌ترین فیلمی که تاکنون ساخته شده مورد ستایش قرار گرفته است. با این حال، آیزنشتاین تقریباً از همان آغاز فعالیت حرفه‌ای خود به خاطر روشنفکرگرای افراطی در فیلم‌های اش، به ویژه در ده روزی که دنیا را تکان داد (۱۹۲۸) و *کهنه و نو* (۱۹۲۹) از سوی منتقدان رسمی اتحاد جماهیر شوروی مورد انتقاد واقع شد. آیزنشتاین در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ سفر درازمدتی به اروپا و آمریکا کرد، و حتا در اندیشه‌ی اقامت در غرب بود. اما، به دنبال تلاش‌های ناموفق برای ساختن فیلم *زنده باد مکزیک* و مشکلاتی که با تهیه‌کنندگان هالیوودی پیدا کرد، ناچار به اتحاد جماهیر شوروی بازگشت، و در آن‌جا نیز با موانع متعددی مواجه شد که مهم‌ترین آن‌ها توقیف فیلم *علف‌زار بژین* (۱۹۳۵) به خاطر نمادگرایی مذهبی بارزش بود.

آیزنشتاین در طول دوران پیش از جنگ و در دوره‌ی جنگ جهانی دوم سرانجام به رسمیت شناخته شد و ناقدان اش خاموش شدند. او در این دوره فیلم *وطن‌پرستانه‌ی الکساندر نسکی* (۱۹۳۸) را، به عنوان هشدار به آلمان نازی، و نخستین بخش از سه‌گانه‌ی *ناتمام ایوان مخوف* (۱۹۴۵) را کارگردانی کرد. *الکساندر نسکی* نخستین فیلم ناطق آیزنشتاین بود. او

آن که، از سوی دیگر، متن نیز با تناقض‌ها، نفی‌ها، و عدم قطعیت‌های اش تلاش می‌کند تلاش خواننده را بی‌اثر کند: بسیاری از گشتالت‌ها، که در نگاه نخست خواننده کاملاً متشکل می‌نمایند، بار دیگر باید در جریان فرآیند خوانش و افق‌های همواره در نوسان آن بر هم زده، باید در هم شکسته، باز نگریسته، باز ساخته، و شاید یک‌سر کنار گذاشته شوند.

خواننده، در تلاش برای معنا بخشیدن به متن، عناصر متنی خاصی را گزینش کرده و آن‌ها را در قالب کلیاتی ظاهراً منسجم سر هم می‌سازد: این‌گونه برخی عناصر را کنار گذاشته و برخی دیگر را برجسته خواهد ساخت. خواننده می‌کوشد منظرهای مختلفی را مد نظر گرفته یا از منظری به منظر دیگر نظر کند. آیزر به آزادی کامل خواننده در تحمیل هر معنایی بر متن قائل نیست، متن را هم مسلط بر خواننده نمی‌داند؛ او تعامل این دو را همچون یک بازی واقعاً پایا در نظر می‌گیرد (بنگرید به *نقادی خواننده‌گرا*). آیزر نهایتاً توجه خود را به حوزه‌ی انسان‌شناسی معطوف می‌کند. به نظر او، خوانش موجد برخوردی با امور تاکنون ناشناخته بوده، به سنجش مستمر امکانات و محدودیت‌های ما منجر می‌شود، و قوای معرفتی ما را توسعه و بهبود می‌بخشد: خوانش فعالیت آگاهانه و ارزنده‌ی بی‌همتایی است.

نظریه‌ی آیزر، با بهره‌گیری از هرمنوتیک (که بر محوریت آگاهی در همه‌ی فعالیت‌های فاهمه‌ی ما تأکید می‌کند) و پدیدارشناسی (که ماهیت پدیده‌ها در جریان غربال شدن و تبدیل متعاقب‌شان به رسوباتی در ذهن ما را مورد مطالعه قرار می‌دهد) تأکید بیش از اندازه‌ای بر تعامل معرفتی ما با متن ادبی می‌گذارد. این واقعیت که *ناخودآگاه* ما، احساسات ما، یا جنسیت ما می‌تواند نقش مهمی در نحوه‌ی تعامل ما با جهان و پردازش متن ادبی ایفا کند نکته‌ای است که به ندرت در آثار او مورد توجه قرار می‌گیرد. با این حال، نظریه‌ی

تصویری است که هریک از این نشانه‌ها را می‌توان با یک موضوع انضمامی («دلالت معنایی آن نشانه») منطبق ساخت. این دو نشانه در تلفیق با یک‌دیگر به صورت نماد انتزاعی پیچیده‌ای در می‌آیند که نه به آن دلالت‌های معنایی بل که به یک مفهوم جدید مربوط می‌شود.

آیزنشتاین «نحو» یک اثر هنری را محملی برای مطالعات معناشناسانه می‌سازد. او از بدو فعالیت حرفه‌ای‌اش آثار سینمایی را با دید نشانه‌شناختی می‌نگریست، و در نخستین اثر تئوریک که با عنوان *مونتاز جاذبه‌ها* (۱۹۲۳)، و بر اساس تحلیلی از اجرای ساخت‌گرایانه‌اش از نمایش‌نامه‌ی اوستروفسکی، *هر آدم عاقلی ساده‌انگار هم هست*، منتشر کرد جاذبه‌ها را مورد توجه قرار داد؛ به نظر او، جاذبه «هر وهله‌ی ستیزه‌آمیزی» در یک اثر هنری است، «هر عنصری از اثر که تماشاگر را متوجه حس‌ها یا واکنش‌های روانی‌ای می‌کند که او را تحت تأثیر قرار داده‌اند - هر عنصری که بتوان آن را برای ایجاد برخی تکلان‌های عاطفی در نظم مناسبی در چارچوب کلیت به کار گرفت و به حساب آورد.» آیزنشتاین جاذبه را به عنوان نشانه‌ای معنایی در نظام کلی تولید تحلیلی در نظر می‌گیرد: «من جاذبه را عنصری معمولاً مستقل و اساسی در ساخت یک تولید تئاتری می‌دانم - واحد مولکولی (یعنی مرکب) کارآیی آن تئاتر، و تئاتر در کل.» برداشت آیزنشتاین از «نما» به عنوان واحد مونتاز با ایده‌ی کلی‌تری در ارتباط است مبنی بر این که، کلان‌ساختار یک اثر هنری (که از مضمون اثر نشأت گرفته) در هر جزء و در کل ساختار آن اثر هنری بازتاب می‌یابد. به این ترتیب، مونتاز به صورت سازوکاری برای فعال‌سازی نشانه‌ها در آمده، موجد معنای نظم ثانوی می‌شود. «بازنمود الف و بازنمود ب را باید از بین همه‌ی وجوه محتمل در مضمونی که در حال بسط و گسترش

در این فیلم اصول «تدوین عمودی»، مبتنی بر همبستگی در پردازش تصویر و صوت را تجربه کرد (موسیقی این فیلم را هم پروکفیف تصنیف کرده بود). استالین شخصاً بخش نخست *ایوان مخوف* را (این فیلم پرهزینه‌ی باشکوه که چهره‌ی ایوان را به عنوان حاکمی مقتدر که با فساد و دسایس حکومتی مبارزه می‌کند ترسیم کرده) پسندید و آیزنشتاین «جایزه‌ی استالین» را به خاطر همین فیلم دریافت کرد. با این حال، بخش دوم این سه‌گانه، که ساخت آن در سال ۱۹۴۶ به اتمام رسید و تزار را همچون مستبد کج‌خیالی در محاصره‌ی مریدان بی‌شفقت به تصویر می‌کشید، از مشابهت محتوم پلیس مخفی استالین با آن مریدان حکایت داشت؛ این فیلم در دوران استالین توقیف شد و در ۱۹۵۸، پنج سال پس از مرگ او، بود که اجازه‌ی نمایش گرفت. آیزنشتاین در سال ۱۹۴۸ و پیش از آن که فرصت تکمیل سه‌گانه‌اش را پیدا کند درگذشت.

منتقدان، در ستایش خود از ره‌آوردهای سینمایی آیزنشتاین، اغلب یاری‌رسانی او به روند توسعه‌ی بوطیقای سینما و نظریه‌ی عمومی *نشانه‌شناسی* را نادیده گرفته‌اند. آثار نظری آیزنشتاین پیوند ناگسستگی با عمل کرد او داشته، بحث‌های او مستقیماً از تحلیل تجارب سینمایی‌اش نشأت می‌گیرند، از فیلم‌هایی چون *اعتصاب* (۱۹۲۵) و *رزم‌ناو پوتمکین* (۱۹۲۶) که مبتنی بر کشف اساسی او، یعنی اصول «مونتاز» بودند. آیزنشتاین، در مقاله‌ای با عنوان «همگاه‌سازی حواس»، مونتاز را این‌گونه تعریف می‌کند: «قطعه‌ی الف، برگرفته از عناصر مضمون در حال گسترش، و قطعه‌ی ب، برگرفته از همان منبع، در نتیجه‌ی همنشینی تصویری را به وجود می‌آورند که درون‌مایه به روشن‌ترین وجه در آن تجسم می‌یابد.» به عبارت دیگر، مونتاز اتصالی در زنجیره‌ی همنشینی دو نشانه‌ی

است برگزید، و در بین این وجوه باید در پی آن‌ها بود، به طوری که همنشینی آن‌ها ... در ادراک و احساس بیننده کامل‌ترین تصویر از همان مضمون را ایجاد کند.» مونتاژ مبتنی بر گزینش اختیاری و کنش‌های مستقل، با شکستن سیر ثابت کنش منطقی، بازنمایی را به یک سطح معنایی تازه ارتقا می‌دهد.

آیزنشتاین توجه ویژه‌ای به فرض ساختار کرده، آن را به عنوان پیوند متقابل عناصری در نظر می‌گیرد که ایجاد تقابل‌های پیچیده، معنایی، و مکانی را ممکن می‌سازد. از این رو، با طرح یک معناشناسی تصویری در رزم‌ناو پوتمکین، با توجه به نماد شرقی یانگ - یین، دو گرایش متقابلاً توازن‌بخش، یعنی تکامل و پیچیدگی و توزیع پویا و دوگانه‌ی نیروها را مطرح کرده، اصل فعال یا مذکر (یانگ) را با اصل منفعل یا مؤنث (یین) ترکیب می‌کند. او به تقابل یانگ - یین یک وجهه‌ی اسلاوی سنتی افزوده و حتا بازنمودی بصری به آن می‌بخشد - برای نمونه، در صحنه‌ای که قایق‌ها (که بادبان‌های شان به بال‌های پرندگان و نیز به نماد بال‌گون یانگ - یین می‌ماند) برای ملوانان پوتمکین غذا، و بنابراین حیات، می‌آورند. آیزنشتاین این فرض را در مقالات، رسالات، و سخن‌رانی‌های خود در دهه‌ی ۱۹۳۰ گسترش داده، و اصول توسعه‌ی یک مضمون در کل ساختار یک اثر هنری را مطرح می‌کند؛ اما از دهه‌ی ۱۹۳۰ به بعد، در صدد توصیف علمی و جذب آگاهانه‌ی «تفکر احساسی» بر می‌آید، فرآیندی که با یافته‌های ویگوتسکی، روان‌کاو روس، در حوزه‌ی تفکر پیش‌منطقی و بازتاب این تفکر در هنر معاصر قرابت شدیدی داشت. اصالت رویکرد آیزنشتاین در این واقعیت بود که در مطالعات خود درباره‌ی نحو موقعیت‌ها در سینما صرفاً به تحلیل نمادهای ثابت نپرداخته بل که ساختار فعال موقعیت‌های بنیادینی را مورد تحلیل قرار می‌دهد که دلالت‌های اصلی و اساسی این موقعیت‌ها را نشان می‌دهند.

طرح‌های قوم‌نگارانه و نشانه‌شناسانه‌ی آیزنشتاین هنوز به طور کامل انتشار نیافته‌اند، اما، به نظر ایوانف در کلیاتی در باب تاریخ نشانه‌شناسی در اتحاد جماهیر شوروی، این‌ها طرح‌هایی به شدت جالب توجه‌اند، نه تنها از آن رو که زمینه‌ساز نظریات نشانه‌شناسانه‌ی بعدی شده‌اند، بل که به این خاطر که لایه‌ی نامکشوف تازه‌ای از تجارب هنری آیزنشتاین را به معرض دید می‌گذارند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اومون a ۱۹۸۳، b ۱۹۸۳، بوردول ۱۹۹۳، تامپسون ۱۹۸۱، سالواجو ۱۹۷۹، کلبرگ و لوگرن ۱۹۸۷، ماچادو ۱۹۸۱، ویتاک ۱۹۸۰)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

آیین (ritual)

جوامع انسانی همگی به آیین‌هایی عمل می‌کنند، آیین‌هایی که می‌شود آن‌ها را روال‌های مرسوم‌ی از کنش‌های نمادین مصوب دانست که انسان‌ها با انجام‌شان به دنبال بهره‌گیری از نیروهای ماورای طبیعی‌اند. رهبری و هدایت آیین‌ها ممکن است به دست افراد صاحب صلاحیت‌های ویژه (مثلاً کاهنان، غیب‌گویان، ساحران) و یا افراد عادی باشد. آیین‌ها ممکن است رخدادهایی در ملاً عام بوده یا در خفا اجرا شوند؛ و ممکن است برای حفظ وضع موجود و یا برای ایجاد تغییر و تحول باشند. آیین‌ها ممکن است در صدد بهره‌گیری از توان خدایان، نیاکان درگذشته، نیروهای غیبریشری، یا دیگر سرچشمه‌های قدرت ماورای طبیعی باشند. آیین‌ها، با هر شکل، مناسبت، هدف، یا شرکت‌کنندگانی، مرکب از اعمال خاصی هستند که بر اساس قواعدی شناخته‌شده و در قالب مجموعه‌ای از کاربرت‌های شناخته‌شده انجام می‌شوند.

چنان‌که امیل دورکیم نشان داده، از پیش‌نیازهای اساسی آیین وجود مرزبندی فرهنگی میان دو قلمرو،

خیر به شر و سیاه به سفید مبدل می‌شود. اما همسنجی آیین‌های رایج در میان فرهنگ‌های گوناگون اغلب می‌تواند روشن‌گر باشد.

از آثار شاخص اولیه در مطالعات آیینی تحلیل ویلیام رابرتسون اسمیت (۱۸۸۹) از ضیافت‌های توتم‌واری است که در جریان آن اعضای قبیله استثنائاً حیوانی را تناول می‌کنند که خوردن آن در تمام مواقع تابو محسوب می‌شود. تحقیق اسمیت، مانند تحلیل‌های بعدی او، معطوف به کشف علت جایز شدن تابوها، معنای نمادین اعمال ایجادکننده آیین، ترکیب شرکت‌کنندگان و برگزارکنندگان، تسلسل اعمال، و پیوندهای موجود میان عناصر آیینی و جامعه در ساحت دنیوی (عادی) بود.

دورکیم، با بسط تحلیل‌های اسمیت، به بررسی کارکرد آیین در منضم ساختن افراد به کلیت جمعی، و تحقیق در آگاهی جمعی‌ای پرداخت که جامعه را متشکل می‌سازد. برخی دیگر از پژوهش‌گران نیز در این زمینه به آثار دورکیم (۱۹۱۲ و ۱۹۱۵) انکا کرده‌اند، به ویژه ای. آر. رادکلیف - براون که، از جمله، شباهت میان مراسم آیینی و ساختار جملات گفتاری را نشان داده، هردو را حامل معنا و پیام می‌داند. قرن بیستم شاهد شکوفایی مطالعات مربوط به مراسم آیینی، نمادگرایی، و نمایش در حوزه‌های تحقیقاتی متعددی از جمله روان‌شناسی (به ویژه زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ)، فرازبان (کلود لوی - استروس

۱۹۶۲)، و نمایش (ویکتور ترنر ۱۹۸۲) بوده است.

توماس سی. گریوز

قلمروی «دنیوی» (عادی) و قلمروی قدسی، است: آیین روند رد شدن از مرزهای میان این دو است. یک آیین، در بدو امر، اوضاع، اشیا، اعمال، و شرکت‌کنندگان را به سوی ساحت قدسی جهت‌دهی می‌کند. اعمال متعاقب به قلمروی قدسی تسری یافته و، در نهایت، آیین دیگر بار اوضاع را به قلمروی عادی را باز می‌گرداند. راه‌های دیگری نیز برای ورود به ساحت قدسی وجود دارند - مثلاً کسوتی خاص به تن کردن یا پا گذاشتن به یک مکان مقدس - اما انجام دادن یک آیین احتمالاً متداول‌ترین این راه‌ها است. طبعاً، مذهب هم اتکای شدیدی به آیین دارد، اما با توجه به دستگاه الاهیات، فعالیت‌های مدیریتی، و گروه‌های اجتماعی درگیر آن، پهنه‌ی نفوذش بسیار فراتر از آیین است. البته آیین‌ها در بیرون از حدود مذهب مقبول یک جامعه نیز عمل می‌کنند. افزون بر این، جادو اگر که صرفاً فرآیندی مبنی بر کسب قدرت ماورای طبیعی بدون ورود عامل (یا عاملان) اش به یک ساحت قدسی باشد، نمی‌تواند جنبه‌ی آیینی به خود بگیرد.

رفتار آیینی قرن‌ها مورد توجه شدید بسیاری از رشته‌های پژوهشی بوده، اما در قرن نوزدهم با تکوین مطالعات قوم‌نگارانه در خصوص جوامع نامتعارف، ژانری از این‌گونه مطالعات خاص پدید آمد که همچنان در مسیر شکوفایی است. در کل، اساس کار این مطالعات این پنداشت پایه است که معناهای مطرح در آیین‌ها و زمینه‌های فرهنگی گسترده‌تری که آیین‌ها در آن به اجرا در می‌آیند موجب یک نظام منسجم است. و با این حال، با توجه به واگشت‌های نمادین معمول در آیین‌ها، رمزگشایی معناهای نمادین دشوار می‌نماید: در آیین،

اپیستمه (episteme)

اصطلاحی اساسی در دیرینه‌شناسی علوم انسانی در آثار میشل فوکو (۱۹۷۳) که در وصف دگرگونی‌های رخ داده در آرایش‌های شناخت و دانش از عصر کلاسیک تا عصر مدرن به کار می‌رود. مفهوم اپیستمه به مجموعه مناسباتی اشاره دارد که **روال‌های گفتمانی** از آن طریق، به عنوان «شاکله‌ها، علم، و نظام‌های احتمالاً ضابطه‌مند شناخت‌شناسی» (فوکو ۱۹۷۴، ص. ۱۹۱)، به نوعی وحدت دست می‌یابند (همچنین، بنگرید به: اسمارت ۱۹۸۵، فوکو ۱۹۸۹ c).

بری اسمارت

اجتماع تأویلی (interpretive community)

اصطلاحی منتسب به نظریه‌ی خواننده‌گرای استنلی فیش در باب ادبیات (بنگرید به **نقادی خواننده‌گرا**). اجتماع تأویلی متشکل از گروهی از «خوانندگان خیره» است که هم به دلیل درونی‌سازی دانش نحوی و معنایی لازم برای خوانش از توانش زبانی برخوردار اند، و هم به خاطر آشنایی با قراردادهای ادبی دارای **توانش ادبی** اند. فیش (۱۹۸۰)، به اتکای طرح مفهوم اجتماعات تأویلی، به این بحث می‌پردازد که دریافت‌های تأویلی و داوری‌های زیبایی‌شناختی خواننده‌ی خیره منحصر به فرد نبوده بل که ساختی

اجتماعی دارند؛ این دریافت‌ها و داوری‌ها شدیداً وابسته به پنداشت مشترک گروه یا گروه‌های اجتماعی‌ای هستند که خواننده به آن (ها) تعلق دارد. پس، در واقع هر اجتماع تأویلی انواع خاصی از راهبردهای خوانش را اخذ می‌کند که، در موعد مقرر، کل فرآیند خوانش، مختصات سبک یک متن ادبی، و نیز تجربه‌ی فراگیری آن را معین خواهند کرد (کالر ۱۹۸۱ a).

اگر مقولات مد نظر فیش را جدی بگیریم، «نقادی خواننده‌گرا» دیگر گرفتار مسائل مربوط به شیوه‌ی تجربه‌ی اثر ادبی یا زیبایی‌شناسی دریافت (فرآیند فعال و خلاق‌ی که خواننده به هنگام خوانش یک متن درگیر آن می‌شود) نخواهد بود؛ این مسائل در قالب مجموعه‌ای از پنداشت‌ها و قراردادهای مشترک در اجتماع مشخصی از خوانندگان برطرف خواهند شد.

اولین کایتل

اخلاق (ethics)

اخلاق شاخه‌ای از فلسفه است که به مطالعه‌ی سرشت و معیارهای تشخیص حق و باطل، وظایف، ارزش، و زندگی نیک، و اصول مربوط به آن‌ها می‌پردازد. علم اخلاق در سراسر تاریخ خود رشته‌ای هنجارگذار و انتقادی بوده، نه تنها تحلیل مفاهیم بل که توجیهات و اصول زندگی بایسته را مورد توجه قرار می‌دهد. علم

قائل شدن به کارکرد متمایزی برای روح آدمی، یعنی خرد، بوده و این خود مستلزم رشد حکمت عملی و بنابراین فضایل حکمت نظری (یعنی متافیزیک) است. آثار ارسطو در خصوص «اخلاق» و «سیاست» در امتداد هم اند؛ از همین رو، در کتاب سیاست خود انواع آرایش‌های سیاسی مناسب برای رشد فضایل مورد بحث اخلاق را مورد توجه قرار می‌دهد.

با کشف اخلاق ارسطو در قرون وسطا، توماس آکوئیناس، فیلسوف مسیحی، رویکرد غایت‌نگرانه‌ی خود را موافق آن یافت اما تلقی خاص خود را از فضیلت و زندگی نیک مطرح کرد، تلقی‌ای که در آن فضایل مسیحی ایمان، امید، و شفقت به موازات فضایل بنیادین شجاعت، حزم، میانه‌روی، و عدالت مطرح می‌شد. حال، والاترین شکل «حیات خیر» متضمن التفات خداوند بود.

فیلسوفان اولیه‌ی مدرن به شکل‌های مختلفی به اثرگذاری‌های قدما واکنش نشان دادند. توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) از خوانش‌های خود از آثار توکودیدس، مورخ یونانی، به این استنباط رسید که خودپایی انگیزه‌های عام بوده، و (تحت تأثیر اقلیدس) مجاب شد که اصول اخلاقی را باید از بدیهیاتی چون مطلوبیت یکتای امور خیر استنتاج کرد. روند عقلانی باید هم‌پیمان با اصول مشترکی شود که دیگران نیز به آن‌ها عمل می‌کنند؛ از جمله این که افراد به خاطر تأمین امنیت همگانی باید (در حد کمینه) به اقتدار حاکمی گردن گذارند (هابز ۱۹۵۱). این آموزه‌ی «پیمان‌گرایی» به تازگی - و در چارچوب لیبرالی‌تر - از سوی جان راولز (۱۹۷۱) احیا شده است.

در سده‌ی بعد، فلسفه‌ی کهن اپیکورگرایی (مبنی بر این که لذت و فراغت از آلام تنها خیر ممکن است) با عنوان «فایده‌باوری» مورد بازنگری قرار گرفت، این آموزه که معیار عمل صواب (یا قواعد حاکم بر عمل

اخلاق، معمولاً بدون روی‌آوری به ارائه‌ی پندهایی در خصوص صفات قطعی (به شیوه‌ی وعاظ یا ناطقان)، همواره مناسبتی با اصول عملی، خواه در سطح اعمال فردی و خواه در سطح سیاست‌گذاری‌ها، داشته است. از این رو، اصول علم اخلاق لزوماً زیرمجموعه‌ی فلسفه‌ی اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی قرار نمی‌گیرند، یعنی رشته‌هایی که نهایتاً دغدغه‌ی اخلاق قدرت و اخلاق کردارها و انواع صورت‌بندی اجتماعی را داشته‌اند. به بیان ساده‌تر، «اخلاق» تعبیری راجع به اخلاقیات جوامع گوناگون یا معیارهای اخلاقی مطرح در رفتار آنان است. از این نظر، اخلاق به هم‌اندازه‌ی بشریت گونه‌گون است. نکته‌ی حائز اهمیت این که، اخلاق (در این مفهوم) همواره در معرض ارزیابی‌های اخلاقی (چنان که در بالا مطرح شد) خواهد بود.

تاریخ اخلاق اخلاق را نمی‌توان مستقل از روند تکوین و توسعه‌ی تاریخی آن فهم کرد. افلاتون و ارسطو پیوندهای موجود میان اخلاق، جامعه، و سیاست را در دنیای باستان تشخیص داده بودند. افلاتون، در راستای مقابله با نسبی‌نگری و شکاکیت سوفسطائیان، از این بحث می‌کرد که نموده‌های نیکی زیرمجموعه‌ی «صورت مثالی خیر»، نموده‌های دادگستری زیرمجموعه‌ی «صورت مثالی عدل»، و ... اند، و این صورت‌های مثالی از جمله‌ی موضوعات بایسته‌ی مطالعات انسانی محسوب می‌شوند. صورت‌های مثالی مستقل از حکومت‌ها و خداپان موجودیت دارند، و از این رو می‌توانند مورد ارزیابی متفکران واقع شوند.

ارسطو نیز عینیت‌گرایی دیگر بود، اما برخلاف افلاتون عقیده داشت که صورت‌ها تنها در نموده‌های خاصی موجودیت دارند. درس او این بود که فضیلت‌ها تمایلاتی آموختنی برای برگزیدن راه معقول و میانه‌ای بین دو غایت احساس و عمل اند. زندگی نیک متضمن

جریانات اخلاق معاصر اخلاق در سده‌ی بیستم تا چندین دهه حول محور «فرااخلاق»، یعنی پرسش‌هایی در خصوص عینیت و شأن‌گفتمان اخلاقی و ارزشی متمرکز شده، بحث و بررسی‌ها در این باره همچنان پی‌گیری شده است. «معرفت‌گرایان» بر این باور اند که زبان اخلاق و ارزش‌ها مجال حقیقت و (گاه) معرفت است. یک نمونه از انواع این معرفت‌گرایی «طبیعت‌باوری» (ناتورالیسم) است که عقیده دارد دست کم برخی از تعابیر اخلاقی را می‌توان به زبان واقع‌بنیاد، خواه تجربی و خواه متافیزیکی، ترجمه کرد. با این حال، این دیدگاه عمدتاً در بند «مغالطه‌ی طبیعت‌باورانه» بوده (مور ۱۹۰۳)، یعنی مغالطه‌ی به دست دادن تعریفی از زبانی که تعریف‌ناپذیر است و معنای خاص و مختص به خود دارد.

معرفت‌گرایان (از جمله جی. ای. مور)، با اعتقاد به مغالطه‌آمیز بودن طبیعت‌باوری، به «ناطبیعت‌باوری» روی آوردند، آموزه‌ای بر این اساس که دست کم برخی از خصایص اخلاقی خصایصی مرکب و تحلیل‌پذیر، و یا خصایصی طبیعی (مثلاً تجربی)، نبوده بل که بسیط و تقلیل‌ناپذیر اند. پاسخ این پرسش که چه گونه می‌توان به حضور خیر (خیری که به بسیط و تحلیل‌ناپذیر شمرده شده) پی برد، از نظر مور، در اعمال شهودی است. اما فیلسوفانی که به پذیرش این شناخت‌شناسی اخلاقی متقاعد نشده‌اند اغلب نتیجه می‌گیرند که خصایص ناطبیعی متعلق به انواع خاص خود اصلاً خصیصه محسوب نمی‌شوند، و به این ترتیب است که این فیلسوفان به نامعرفت‌گرایی روی می‌آورند.

«احساس‌باوری»، از جمله اشکال نامعرفت‌گرایی، مدعی است که هیچ حقیقتی در گفتمان اخلاقی وجود نداشته، از این رو هیچ حکم اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ گفتمان اخلاقی در راستای بیان احساسات گوینده و ایجاد احساسات مشابهی در شنوندگان عمل می‌کند.

صواب) ایجاد میسرترین موازنه در غلبه‌ی لذت بر رنج است. همانند اپیکورگرایی (که اغلب در انتقاد از اخلاق تعلیم‌داده از سوی مذاهب رسمی در دنیای باستان به کار می‌رفت)، فایده‌باوری نیز - از سوی فیلسوفانی چون جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) - برای ارائه‌ی نقدهای عقلانی بر نظم مستقر به کار بسته شد.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، تحت تأثیر تأکید رواقیون قدیم بر توانایی بشریت برای روی‌آوری به عقلانیت و نیز تأکید آنان بر حقانیت امور عقلانی، به این نتیجه رسید که حقانیت ربطی به پی‌آمدهای اعمال ندارد. فقط اعمالی برحق اند که بن‌مایه‌ی آن‌ها را بتوان به نحو مطلوب به یک قانون عام بدل کرد، یعنی به قانونی که بتوان آن را به شکل عام و جهان‌روا به اجرا گذاشت. البته، این مطلق‌نگری به اخذ‌نگرشی متکی به یک صورت‌گرایی بی‌محتوا متهم شده، اما این اتهام در مورد صورت‌بندی بدیل کانت صدق نمی‌کند، رویکردی که به عاملان مجال می‌دهد تا با انسانیت به عنوان یک هدف و نه صرفاً به عنوان یک وسیله برخورد کنند. این رویکرد خاص در سده‌ی بیستم مورد حمایت گسترده قرار گرفت. در میان فیلسوفان قاره‌ای (غیربریتانیایی) سده‌ی نوزدهم، فریدریش نیچه، و طرح او مبنی بر بازارزیایی ارزش‌ها، امروزه همچنان اثرگذار می‌نماید. در سده‌ی بیستم، اگزیستانسیالیست‌هایی چون ژان - پل سارتر و بدباوری مجسم در تن دادن به احکام دیگران (آنچه کانت «دگرسالاری» نامیده) را به باد انتقاد گرفته، از اصالتی سخن می‌گویند که پای‌بند هیچ اصل از پیش موجودی نیست؛ همه‌ی ارزش‌ها در نتیجه‌ی اعمال انتخابی از نو آفریده می‌شوند. در عین حال که این هردو رویکرد خود قائل به ارزش‌هایی اذعان‌ناشده اند، اثرگذاری آن‌ها اغلب اسباب پویایی فلسفه‌های متعلق به سنت‌های تحلیلی‌تر را فراهم آورده است.

بوده‌اند که تعاریف طبیعت‌باورانه را نمی‌توان پیشاپیش مغالطه‌آمیز دانست، و اغلب سیر معقولی وجود دارد که فرضیات طبیعت‌باورانه (درباره‌ی خواسته‌ها، نیازها، یا علایق) را به نتایج اخلاقی متصل می‌کند. برخی متفکران، مانند فیلیپا فوت (۱۹۷۸) تأکید کرده‌اند که پذیرش ارزش‌گذاری‌های خاص را نمی‌توان عملی اختیاری دانست؛ فضیلت‌هایی وجود دارند که هرکسی نیازمند آن‌ها است، و نفس مفهوم اخلاقیات به طرح محدودیت‌هایی در حیطه‌ی مبانی مطرح برای استدلال در گفتمان اخلاقی منجر می‌شود. بنابراین، نهایتاً می‌توان بنیانی برای برخورداری از حقیقت در عرصه‌ی اخلاق قائل شد.

با این حال، به باور برخی دیگر، تنها در چارچوب سنت‌های اخلاقی یا رویه‌های اخلاقی است که یک استدلال اخلاقی اعتبار دارد، و همین سنت‌ها هستند که معنای استدلال اخلاقی را خلق کرده‌اند، و فراروی از آن‌ها به معنی بی‌اعتنایی به نوع زمینه‌ای است که گفتمان اخلاقی در آن زمینه معنا می‌دهد. این موضع «اجتماع‌نگر» به برداشتی ارسطویی از اخلاق بر اساس فضایل بایسته‌ی سنت‌ها یا کردارهای گوناگون نسبت داده می‌شود، و این موضعی است که در آثار اخیر السدیر مک‌ایننتایر (۱۹۸۸) یافت می‌شود. دیگر مدافعان تأکید ارسطویی بر فضیلت‌ها بر این باور اند که وجوه اشتراک بسنده‌ای بین تجارب زیستی همه‌ی جوامع انسانی وجود دارند که به اتکال آن‌ها می‌توان دست کم بعضی از فضیلت‌ها را جامع و جهان‌روا شمرد و مورد مدافعه‌ی قاطع و غیرنسبی قرار داد (نوسبوم ۱۹۹۳).

اخلاق هنجارگذار آن‌جا که اصول اولیه‌ی التزام و عمل برحق مورد توجه باشند، رویکرد مبتنی بر حقوق را باید در راستای رویکردهای منفعت‌باورانه، پیمان‌گرایانه، و کانتی مد نظر قرار داد. در حالی که

این گفتمان، در عین حال که دعویات واقع‌بنیادی را پیش‌فرض ساخته، بیش‌تر با تحسین و تقبیح سروکار دارد تا با جست‌وجوی حقیقت، و به همین نحو نوعاً تعاریف مستقاع‌کننده‌ای را در راستای تلاش برای اثرگذاری جانب‌دارانه به کار می‌گیرد. با این حال، چنین موضعی عمدتاً عاجز از ارائه‌ی بن‌مایه‌هایی معطوف به گفتمان منطقی یا مقتضیات ضروری برای حفظ انسجام احکام فردی دانسته شده است.

تصور می‌شود صورت پیشرفته‌ی نامعرفت‌گرایی «دیدگاه‌باوری» باشد، رویکردی که آر. ام. هر (۱۹۸۱) پیش می‌کشد. به نظر هر، معنای اصلی گفتمان اخلاقی مشتمل بر هدایت اعمال، در اکیدترین مفهوم مطرح آن، و طرح این پرسش است که، در قبال خود یا در قبال دیگران، چه اعمالی باید انجام داد. زبان اخلاقی باید مقتضیات موارد تحت قضاوت را تأمین کند، اما تا وقتی که سنجش‌گران قضاوت (و رفتار) مشابهی در خصوص موارد منظور نظر خود داشته باشند احکام آنان در مورد دیگران احکامی اخلاقی محسوب می‌شود. به علاوه، از آن‌جا که از فاعلان قضاوت‌ها می‌توان انتظار داشت که خود را (به نوبه‌ی خود) در مواضع مکلفان قرار دهند، و از آن‌جا که هیچ حکمی وجود ندارد که منافع حکم‌کنندگان را در بر نگیرد، تنها احکام عقلانی ممکن احکامی هستند که منافع همگان را به یکسان شامل شوند، یا (به عبارت دیگر) احکامی فایده‌نگر باشند. از این رو، هر بر این باور است که دیدگاه‌باوری به اولویت‌یابی فایده‌باوری منجر می‌شود.

در حالی که نامعرفت‌گرایان هرچه بیش‌تر در راستای به رسمیت شناختن عقلانیت در گفتمان اخلاقی عمل کرده‌اند، فیلسوفان دیگری در کار بازسازی طبیعت‌باوری، البته با تأکید بر عقل و عینیت، بوده‌اند. در حالی که معدودی از فیلسوفان تعاریف تقلیل‌گرایانه از تعبیر اخلاقی را مورد تأیید قرار داده‌اند، اکثر آنان بر این باور

قواعد نیز می‌تواند مستلزم همین فرض باشد. ضعف این رویکرد در بی‌اعتنایی‌اش به دست کم، بعضی از پی‌آمدهای گریزناپذیر اعمال است؛ چون این پی‌آمدها را نباید در تسلی‌های متقاعدکننده‌ای از مسئولیت (اخلاقی) مد نظر قرار داد.

قابل‌دفاع‌ترین شکل «پی‌آمدنگری» آن‌جا است که این رویکرد با قواعد پشتیبان و حافظ حقوق و عدالت کاملاً ممزوج شده، بر پایه‌ی «نظریه‌ی ارزش» قابل دفاعی استوار می‌شود. «نظریه‌ی ارزش» مطرح در رویکرد فایده‌باورانه معمولاً نظریه‌ای بیش از اندازه محدود دیده می‌شود، چون همه‌چیز را نمی‌شود با توجه به یکی از این دو پدیده، یا ارضای مخلوقات اهل احساسات یا تأمین اهداف انتخابی، تبیین کرد. یک نظریه‌ی قابل توجه باید ارزش‌هایی دیگر - از جمله استقلال (گلاور ۱۹۷۷) و توسعه‌ی توان‌های شاخص انسانی (هرکا ۱۹۹۳) - را هم در بر بگیرد. به همین نحو، باید در فکر اولویت‌بخشی به ارضای نیازهای پایه‌ای، و ارزیابی این ارزش‌های متکثر به شیوه‌هایی ناخودسرانه (اتفیلد ۱۹۹۵) باشد.

اخلاق کاربردی در دهه‌های اخیر، فیلسوفان به کشف دوباره‌ی کارآیی استدلال اخلاقی در مورد مقولات همگانی مهم در حوزه‌هایی چون اخلاق زیست‌شناسی، اخلاق زیست‌محیطی، و اخلاق توسعه، جمعیت، و جنگ رو آورده‌اند. البته کاربریت اخلاق در این حوزه‌ها از همان اوان عصر روشنگری مرسوم بوده، اما به عنوان یک دغدغه‌ی فلسفی نامناسب در فلسفه‌ی تحلیلی رایج در شش دهه‌ی نخست سده‌ی بیستم از رواج افتاد.

در «اخلاق زیست‌محیطی» اصول مطرح در راستای مد نظر قرار دادن سعادت نسل‌های آینده و موجودات غیرانسانی ساخت و پرداخت می‌شوند.

همه‌ی رویکردها حقوق (اکتسابی) مختلفی را به رسمیت می‌شناسد، این رویکرد جایگاهی اساسی به حقوق می‌بخشد، خواه حقوق بشر پیشااجتماعی (مبتنی بر انسانیت فرد، نظیر حقوق طبیعی که خدا یا طبیعت ارزانی کرده) و خواه حقوق بدیهی (که در نتیجه‌ی ناخشنودی گسترده‌ی همگان از هرگونه افراط در راه ارضای نیازها یا منافع فردی پدید می‌آیند). از جمله طرف‌داران این رویکرد مبتنی بر «حقوق مسلم» جان لاک قرن هفدهمی و رابرت نوزیک قرن بیستمی اند. مسائل مطرح در این رویکرد شامل حل اختلافات موجود در خصوص ماهیت این‌گونه حقوق اساسی، و تناقضات ناشی از تعارض حقوق اساسی افراد مختلف با یکدیگر است.

رویکردهای پیمان‌گرا، مانند رویکرد راولز (۱۹۷۱)، از امتیاز ایجاد رویه‌ی صدور احکامی با توسل به موقعیت‌های معاهداتی برخوردار اند. با این حال، این رویکردها با مسائلی از این قبیل مواجه اند که از چه رو باید منافع گروه‌های نا - خردگرا را از نظر دور داشت، و یا این که چه‌گونه می‌توان نسل‌های آینده را در شمول پیمان‌ها و معاهدات کنونی قرار داد، همان پیمان‌ها و معاهداتی که پیشاپیش طرحی برای آیندگان نقش می‌زنند. افزون بر این، تلاش رویکردهای پیش‌گفته برای اقتباس اصول اخلاقی از پسند عاملان منفعت‌جو به طور گسترده و به خاطر درک انتزاعی و تهی‌شده‌ی توجیه‌ناپذیرشان از «نفس» مورد انتقاد واقع شده‌اند.

رویکرد کانتی، با تأکید بر این که با بشریت نباید صرفاً به عنوان یک وسیله برخورد کرد، و با وجود ابهام نمایان در تصورش از احتساب انسانیت به عنوان یک هدف، مورد استقبال گسترده قرار گرفته است. این موضع توان خود را از این الزام می‌گیرد که به جای نقد اخلاقی، افراد را باید مورد توجه اخلاقی قرار داد؛ با این حال، نگرشی مبتنی بر مد نظر قرار دادن پی‌آمدهای

موارد مشخص ترسیم‌گر صورت‌بندی یک چارچوب اخلاقی خواهند شد، چارچوبی که می‌تواند کم‌وبیش پیچیده باشد اما در نهایت به هیچ رو قطعی نیست.

تلاش‌های صورت‌گرفته از جانب برخی فیلسوفان برای ارائه‌ی احکام مطلق، و علناً در تضاد با عجز آشکارشان از انجام اقلان‌کننده‌ی این کار، به رد اساسی نقش فیلسوفان در اخلاق پزشکی منجر شده است. این ادعا مطرح شده است که فیلسوفان هیچ‌گونه تخصص برجسته‌ای ندارند که افراد عادی اما مطلع نتوانند از آن بهره‌مند باشند. با این حال، پیدا است که فلسفه توجیهات اساسی مشترکی با اخلاق پزشکی دارد. برای مثال، در راستای تلاش برای تعیین وضعیت جنین یا معیارهای مصوب برای تشخیص مرگ انسان نه تنها باید به نظریه‌ی اخلاقی توسل جست، بل‌که باید نظریات راجع به هویت شخصی و سرشت و منزلت ذهن آدمی را مورد توجه قرار داد.

از این رو، کسانی که به چنین انتقاداتی از اخلاق پزشکی رایج قائل اند امکان یک مساعدت مشخصاً فلسفی را رد نکرده، بل‌که به جست‌وجوی رویکردهای روشن‌نگرانانه‌تر بر آمده‌اند، رویکردهایی که عمدتاً همچنان در حوزه‌ی سنت تحلیلی باقی مانده، اما بعضاً در حال فراروی از چارچوب این سنت اند.

اخلاق فمینیستی اخلاق فمینیستی فعالیت چشم‌گیری در این حوزه داشته، برای مثال، آثار کارول گیلیگان، متخصص روان‌شناسی اخلاقی، الهام‌بخش طرح و توسعه‌ی اخلاقی معطوف به مراقبت بوده اند. نظریات اخلاقی سنتی - یا دست کم آن نظریاتی که عموماً بیش‌ترین رواج را دارند - مبتنی بر استدلال صوری انتزاعی اند؛ بر این اساس، قواعد بنیادین به دست عامل اخلاقی خودآیینی کشف و به کار بسته می‌شوند که قادر به منتزع ساختن یک موقعیت از بطن

مباحث مطرح در این اخلاق نیز در جهت تقویت صلاحیت نظریه‌های سنتی در خصوص اعتبار اخلاقی، ارزش ذاتی، و التزام عمل می‌کنند. «اخلاق توسعه» به مطالعه‌ی مفهوم توسعه و جریانات مطرح پیرامون اولویت‌های مربوط به آن پرداخته، در جهت اصلاح برداشت‌های مقبول از «زندگی نیک» عمل می‌کند. «اخلاق جمعیت» مفاهیمی همچون افزایش جمعیت و مناسبات کمی و کیفی زندگی ارزش‌مند را زیر پوشش می‌گیرد (پارفیت ۱۹۸۴). «اخلاق جنگ» به تعریف مجدد و ارزیابی آموزه‌ی آکوئیناسی «جنگ عادلانه» پرداخته، مفاهیمی مانند تناسب‌یابی در شرایط نوظهور نبردهای مدرن را به کار می‌گیرد. از این رو، بعضی از نافذترین آثار حوزه‌ی نظریه‌ی اخلاقی را باید در کاربست‌های عملی اخلاق در دنیای مدرن جست.

«اخلاق زیست‌پزشکی» این رویکرد را پیش‌تر برده، به مسائل اخلاقی مطرح در پزشکی و رشته‌های وابسته به آن می‌پردازد. این حوزه از یک سو در سیطره‌ی نظریات بایاشناسانه - معمولاً نظریات حقوق‌بنیاد یا کانتی - و از سوی دیگر در سیطره‌ی نظریات پی‌آمدنگر - معمولاً صوری از فایده‌باوری - است. از این رو، اصل هم‌رایی آگاهانه، مبتنی بر اصل کانتی حرمت‌گذاری به خودآیینی یا خودمختاری، محور رویه‌ی پزشکی را، به ویژه در فضای درمانگاهی، تشکیل داده است. در عین حال، رویکرد اخیراً مطرح و بسیار مورد بحثی معطوف به صرف هزینه برای بیشینه‌سازی سال‌های سرزندگی وجود دارد که به واقع کاربستی از فایده‌باوری است.

با این حال، اگرچه معدودی از اخلاق‌گرایان به رویکرد «نظریه‌بنیادی» معتقد اند که به موجب آن فیلسوفان باید به طرح نظریه‌ی اخلاقی بپردازند، نظریه‌ای که قویاً در جهت ارائه‌ی راه حل نهایی برای مسائل منظور نظر عمل کند، اکثر اخلاق‌گرایان رویکردی دیالکتیکی اتخاذ می‌کنند که بر اساس آن جزئیات

عرصه باید با در نظر گرفتن جزئیات زمینه‌مند وضعیت‌های مختلف و با رعایت حق انتخاب زنان صورت گیرد.

در حالی که شکاکیت نسبت به دعویات نظریه‌ی اخلاقی رایج موجب توجه به رویکردهای زمینه‌ای مانند «اخلاق مراقبت» شده، بعضی از فیلسوفان متأخر اعتقاد دارند که رد «پسامدرن» این مبحث، و به همراه آن نفی دوگانگی سوژه و ابژه، بسیاری از مباحث مطرح در این مدخل، از جمله بحث بر سر جانب‌داری از ابژکتیویسم یا سوژکتیویسم، و مسأله‌ی منزلت ارزش ذاتی، را منسوخ کرده است (نورتون ۱۹۹۱). بعضی از این نظریه‌ها به وابستگی متقابل و مفروض مشاهده‌گران و موضوعات مشاهده‌اتی آنان، بر اساس تأویلی کپنهاگی از فیزیک کوانتومی، قائل بوده و در نتیجه ارزش و بنابراین اخلاق را امری وابسته به فرد ناظر می‌دانند. اما این نظریه‌ها قاعداً تمایزاتی را پیش فرض می‌گیرند که بنا است محو کنند، و همچنین به ایجاد شکاکیت رادیکالی منجر می‌شوند که امکان قضاوت درباره‌ی بی‌عدالتی و استثمار را سلب می‌کند. در مواجهه با چنین شکاکیت ویران‌گری، حیاتی است که «اخلاق» توان ارائه‌ی نقدهای متقابل را در خود بپرورد، و از وانهادن خصلت همواره انتقادی خود احتراز کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آمن ۱۹۹۱، اتفیلد ۱۹۹۵، رولستون ۱۹۸۸، سینگر ۱۹۷۹، ۱۹۸۶، لی ۱۹۸۹، میجلی ۱۹۷۹، وینکلر، کومبز، و جرولد ۱۹۹۳، ویلیامز ۱۹۸۵)

رابرت اتفیلد و سوزان گیبسون

اخلاق اجتماع‌نگر (communitarian ethics)

جریان فکری در حال حاضر اثرگذاری در فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی انگلیسی-آمریکایی، مبنی بر این که بهترین - یا به واقع، تنها - سرچشمه‌ی حکمت و

خصوصیات جزئی است. هردو نظریه‌ی بایاشناسانه و فایده‌باورانه با این الگو مطابقت دارند. با این حال، گیلیگان مدعی کشف «آوا متفاوتی» در عرصه‌ی استدلال اخلاقی است: زنانی که از نظر آنان «یافتن راه حلی برای یک مسأله‌ی اخلاقی ... مستلزم شیوه‌ی تفکری است که نه صوری و انتزاعی بل که زمینه‌مند و روایی باشد» (۱۹۹۳، ص. ۱۹). از این رو، گذشته از تصمیم‌گیری اخلاقی که ایجاب می‌کند از بعضی جزئیات مربوط به یک موقعیت (نظیر مناسبات میان افراد منظور نظر) برای نیل به یک قضاوت کلی یا غیرجانب‌دارانه چشم‌پوشی شود، اخلاق مراقبت ایجاب می‌کند که به منظور تأمین مراقبت و حفظ مناسبات، در قبال آن جزئیات از خود واکنش نشان دهیم.

عمده‌ی این بحث در سطح اخلاقی عمل می‌کند اما، برای نمونه، به سمت شناخت‌شناسی فمینیستی و طرح این مدعا نیز کشیده می‌شود که الگوهای سنتی عقلانیت‌گرایشی مردمحور دارند - تناسب این نگرش‌ها با اخلاق کاربردی، و به ویژه اخلاق پزشکی، مشهود است. نکته‌ی نخست این که، «اخلاق مراقبت» از این فرض آغاز می‌کند که عامل اخلاقی در چارچوب مجموعه شرایط خاص و یکتایی قرار گرفته، بنابراین در قالب نمونه‌های عملی تجسم می‌یابد. دوم این که، اخلاق‌گرایان فمینیست، از جمله بسیاری از کسانی که گرایشی به اخلاق مراقبت ندارند، در برخی توجهات اساسی متخصصان اخلاق پزشکی سهیم اند. مهم‌ترین موردی که باید به آن اشاره کرد احتمالاً فن‌آوری‌های تولید مثل است. فمینیست‌ها بحث‌های بسیاری در این باره به راه انداخته‌اند، و این خود نه فقط نشان‌گر علاقه‌ی خاص زنان به این مبحث و دیدگاه‌های متفاوت آنان در این باره بوده، بل حاکی از آن است که هر بحثی از خودمختاری در تولید مثل یا حق انتخاب در این

رو، تاریخ اندیشه‌ی اخلاقی پسا - هلنی غرب تاریخ تنزل مدید - و در واقع، دوران ساز - و تن دادن به آشکال گوناگونی از دوگانه‌انگاری‌هایی است که رویکرد اخلاقی ما را به تحلیل می‌برند. از مهم‌ترین معضلات این‌چنینی شقاق عمومی / خصوصی، جدایی نظام‌های قضاوت «عقلانی» و «عاطفی» یا «ارزشی»، و (پدیده‌ای، از نظر مک‌اینتایر، به همان اندازه مصیبت‌بار) ترفیع کانتی اراده‌ی اخلاقی ناب به سطح یک مجموعه امثال و الزامات انتزاعی (جامع و جهان‌روا) است. چنین روالی رهیافت اخلاقی را همچون قانونی مد نظر می‌گیرد که سرشت آن منع همه‌ی لذاتی است که در یک زندگی منطبق با بهترین (به لحاظ انسانی) ارضاکنده‌ترین) آشکال جد و جهد شخصی و جمعی می‌شود از آن‌ها بهره‌ور شد.

دیدگاه در کل بدبینانه‌ی مک‌اینتایر در تأملات تاریخی‌اش از همین رو است. آنچه ما شاید به شکل جبران‌ناپذیری از دست داده‌ایم درک سعادت‌باورانه‌ای (ارسطویی) از فضایل است که نیازی به تن دادن به تعارض بین التزام اخلاقی و اشتیاق طبیعی به بیش‌ترین بهره‌وری از گرایش‌های فطری، استعدادها، و مهارت‌های عملی خود نداشت. این برداشتی بود که نیکی و خیر را با تحقق کامل و آزادانه‌ی هر فعالیت همسان می‌انگاشت که به بهروزی همه‌جانبه‌ی ما به عنوان شهروندان، اندیشه‌وران، هنرمندان، سربازان، سیاستمداران، یا موجوداتی که شادمانی‌شان همواره بسته به نقش آن‌ها به عنوان اعضای یک اجتماع فرهنگی شکوفا است، منتهی می‌شد. این برداشت همچنین دربرگیرنده‌ی نوعی عنصر روایی، یعنی، ظرفیتی برای مد نظر گرفتن طرح‌های زیستی ما به عنوان طرح‌هایی بود که در کنار هم داستانی را می‌سازند که معنا و دلالت‌اش از تحقق آن داستان در بستر مشترکی از اهداف، ارزش‌ها، و اعتقادات اجتماعاً مصوب نشأت می‌گیرد.

هدایت در امور اخلاقی و سیاسی توسل به رفتاری است که بر اساس معیارها و ارزش‌های حاکم بر اجتماع فرهنگی ما نیک، انسانی، مسئولانه، و متمدانه محسوب می‌شوند. این باور به معنی امتناع از پذیرش هر پنداشت «فرمالیستی» (مثلاً کانتی) از قضاوت اخلاقی است، قضاوتی مبتنی بر استفاده‌ی عملی و کاربست اصول انتزاعی و یا بدیهیات جامع و جهان‌روا از طریق به فعل در آوردن قوه‌ی «عقل عملی» - که فرضاً فرای همه‌ی تفاوت‌های محلی و موضعی (علاق، آداب و رسوم، وفاداری سنخی - گروهی، تعلقات مذهبی، فرهنگ سیاسی، و ...) است. به عقیده‌ی متفکران اخلاق اجتماع‌نگر، اصلاً امکان اتخاذ یک‌چنین دیدگاهی فوق یا فرای همه‌ی ارزش‌ها، اعتقادات، و التزامات اجتماعی، که شیوه‌ی زیست مشترکی برای عاملان منظور نظر شکل دهد، وجود ندارد.

کتاب بحث‌انگیز السدیر مک‌اینتایر با عنوان در پی فضیلت (۱۹۸۰) نماینده‌ی مفصل‌ترین شرح این موضع در اخلاق و نظریه‌ی سیاسی است. به نظر مک‌اینتایر، ما در دنیای اعتقادات و نظام‌های ارزشی پاره‌پاره‌ای به سر می‌بریم که - چنان که خود در آغاز جذاب کتاب‌اش وصف می‌کند - به ویرانه‌ای به جا مانده از فاجعه‌ای طبیعی یا انسان‌آفریده می‌ماند، واقعه‌ای که تنها تکه‌پاره‌هایی برای ما به جا گذاشته تا علم، فن‌آوری، و کل فرهنگ از دست‌رفته‌ی تمدن غرب راه با استفاده از آن‌ها بازسازی کنیم. به لحاظ اخلاقی، آن فاجعه به دلیل از دست رفتن آن ارزش‌های ارگانیکی - ارزش‌هایی حافظ درک مستمر ما از مقصود و مشارکت جمعی - پدید آمده است که زمانی به فیلسوفی چون ارسطو مجال می‌دادند بین فضایل خصوصی و عمومی، یا بین پی‌گیری یک زندگی فردی سرشار و خشنودکننده و پی‌گیری امورات فردی در یک حوزه‌ی گسترده‌تر (مدنی یا اجتماعی - سیاسی) پیوندی برقرار کند. از این

اجتماع نگر از تشریح (یا توجیه) دیدگاه مخالفانی دانست که بنا بر اصول - یا از سر حسن نیت - خود را متعهد به امتناع از پذیرش اعتقادات، عرف‌ها، ارزش‌ها، یا اخلاقیات اجتماعی جامعه‌ی فرهنگی خود می‌دانند. به نظر مک‌این‌تایر، هیچ راهی برای چنین توجیهی وجود ندارد، مگر آن که به ارکان، علل، یا اصولی (بیرون - از - اجماع) رو آوریم که خود حاکی از در افتادن به ورطه‌ی شکل دیگری از همان خلاف‌آمده‌های زبان‌بار کانتی است. این گفته به معنی آن نیست که همه‌ی متفکران نخله‌ی اجتماع‌نگری نسبت به امور خیری که ما از ره‌گذر تنزل مدید خود به آمیزه‌ای از ارزش‌های اخلاقی مختلف و متعارض از دست داده‌ایم نگرشی چنین محافظه‌کارانه دارند. برخی - از جمله، مایکل والزر - نگرش تکثرگرایانه‌ای اتخاذ می‌کنند که با موضع مک‌این‌تایر فاصله‌ی بسیار دارد. والزر عمده فضیلت موجود در شیوه‌ی زیست کنونی ما در دموکراسی‌های لیبرال غربی را در این می‌بیند که این دموکراسی‌ها قادر اند طیف گسترده‌ای از مرام‌ها، ایدئولوژی‌ها، و سبک‌های مختلف زندگی را، بدون ایجاد تعارضات بنیادینی که به هم از گسیختن جامعه منجر شود، مورد تأیید قرار دهند.

با این حال، این تکثرگرایی هم از قرار معلوم محدودیت‌های خاص خود را دارد، محدودیت‌هایی که با تعلق ما به اجتماع فرهنگی مفروضی تعریف می‌شوند که در آن بعضی (و نه همه‌ی) شیوه‌های گفتار، تفکر، و رفتار، بامعنا انگاشته شده و شایسته‌ی توجه هم‌تایان ما دانسته می‌شوند. بنابراین، هنوز این پرسش - که مک‌این‌تایر مطرح کرده - پابرجا است که پس دلیل مکفی یا توجیه اخلاقی برای سیاست‌های متعارضی که به نام «دموکراسی‌های لیبرال» اتخاذ شده اما در جهت ارتقای (فرضاً) استیلای جهانی آمریکا یا منافع یک گروه اجتماعی - سیاسی جاافتاده‌ی خاص عمل می‌کنند

اما، چنان که مک‌این‌تایر (۱۹۸۸) بحث می‌کند، ما به دوران حوزه‌های ارزشی پاره‌پاره‌ای پا گذاشته‌ایم که به ایجاد شقاق کاذبی منجر می‌شود، شقاقی میان آن‌چه برای ما به عنوان افراد مستقلی در طلب رضایت شخصی خیر محسوب می‌شود و آن‌چه برای «جامعه» (یا منفعت عمومی) به عنوان اعمال‌کننده‌ی نظارت اخلاقی اکیدی بر «فرومایگی»‌های ما، خودخواهی ما، و غرایز و امیال تحقق‌نیافته‌ی ما، خیر است. گاه به نظر می‌رسد مک‌این‌تایر باور دارد که ما احتمالاً با این حال روایت جایگزینی یافته‌ایم، حس بازیافته‌ای از معنا و مقصود جمعی که این وضعیت جدأ ناتوان‌کننده‌ی هویت اخلاقی از هم‌گسیخته را اصلاح می‌کند؛ اما باز در جای دیگر و به شیوه‌ای آسیب‌شناسانه و نومیدانه چنان دست به قلم می‌برد که گویی باور دارد آن بیماری چنان پیش رفته که دیگر امکان‌های وجود ندارد.

بحث‌های مک‌این‌تایر در معرض انتقادات مختلف بوده‌اند، از جمله این که ارزش‌های اخلاقی و سیاسی منظور نظر او، نه تنها به خاطر روی‌کرد واپس‌نگرانه به تصورات یونانیان باستان از فضیلت اخلاقی بل‌که به علاوه به دلیل ناکامی در ثبت - و نقد - بی‌عدالتی‌های فراگیر (و در واقع ساختاری) ملازم با شیوه‌ی زیست یونانیان، ارزش‌هایی عمیقاً محافظه‌کارانه اند. از این رو، به نظر می‌رسد مک‌این‌تایر، مانند ارسطو، چشم خود را به روی تبعیض (اگر نگوییم، تزویر) نمایان در آن‌گونه اخلاقی فرو می‌بندد که از یک سو نیاز انسانی به خودکام‌یابی فزاینده از طریق به فعلیت در آوردن مواهب و استعداد‌های فطری خویش را پاس داشته، در عین حال و از سوی دیگر موجودیت بردگان و زنانی را که عملاً مادون انسان فرض شده‌اند و توان طرح هرگونه مدعایی در خصوص مالکیت همان مواهب و استعدادها از آنان سلب شده نادیده می‌گیرد. صورت تعمیم‌یافته‌تر دیگری از این انتقاد را باید در رابطه با ناتوانی اخلاق

همان تصورات مطلق از ایده‌های آزادی، پیشرفت، عدالت، نیل به حقیقت در نتیجه‌ی تحقیق، و ... که اکنون از کار افتاده‌اند (بن حبیب ۱۹۹۲).

نمود این خویشاوندی را همچنین می‌توان در این پنداشت نوپراگماتیستی ریچارد رورتی (۱۹۸۹) یافت که، حقیقت چیزی بیش از آن‌چه (در حال حاضر و به شکل پیشامدی) «به اعتقاد ما، خیر» محسوب می‌شود نیست. از این منظر، بهترین کاربرد فلسفه به کارگیری آن در قالب روایت‌ها، استعاره‌ها، و سبک‌های تازه و مبتکرانه‌ای برای خودشناسی خلاقانه و ... است که «گفت‌وگو»ی فرهنگی مستمر «نوع بشر» را پیش می‌برد. در مقابل، برخی از منتقدان - از جمله خود من - بر این باور اند که این نگرش چیزی فراتر از دست‌آویزی آسان‌یاب برای دیدگاه‌های پسامدرنی نیست که از سرسپاری غیرانتقادی به خودانگاره‌های عصر حاضر حمایت می‌کنند.

کریستوفر نوریس

ادبیات تطبیقی (comparative literature)

مطالعه‌ی ادبیات به شیوه‌ای فرامرزی. این اصطلاح، که اساساً در اوایل سده‌ی نوزدهم وضع شد، با توجه به کاربردها و تأویل‌های متفاوت‌اش، به اصطلاح بسیار بحث‌انگیزی در سده‌ی بیستم مبدل شد. برخی از پژوهش‌گران این اصطلاح را، به تبعیت از برداشت گوته از Weltliteratur (ادبیات جهانی)، اساساً در قالب تاریخ ادبیات مد نظر قرار داده‌اند؛ برخی آن را به عنوان حوزه‌ی مطالعاتی مبتنی بر مقایسه‌ی «جان‌مایه» یا «روح» فرهنگ‌های مختلف در نظر گرفته‌اند؛ و برخی در صدد اثبات چندوچون «تأثیرپذیری» نویسندگان از یک‌دیگر بوده‌اند. در این میان، «مکتب فرانسوی» به تحلیل تطبیقی دو مؤلف یا دو نظام ادبی‌گرایش داشت، و این در تضاد با رویکرد «مکتب آمریکایی»

چه می‌تواند باشد. برداشت‌های متفاوت از «لیبرال»، چنان که از یک سو متفکران برابری‌خواهی چون جان راولز و از سوی دیگر مدافعان محافظه‌کار یک لیبرالیسم کلاسیک مبتنی بر بازار آزاد مانند رابرت نوزیک عرضه می‌کنند، از همین رو است (سندل ۱۹۸۲). بنا بر اجتماع‌نگری والزر (۱۹۸۳، ۱۹۸۷) به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که، هر شیوه‌ی تفکری جایگاه خود را در میان طیف متنوع گزینه‌های موجود داشته، بنابراین هرگونه داوری بین آن‌ها تنها می‌تواند موضوعی مربوط به گرایش شخصی یا همبستگی گروهی باشد (نوسباوم ۱۹۸۰، ویلیامز ۱۹۸۵).

این بحث سرچشمه‌های مختلفی در فلسفه و نظریه‌ی فرهنگی دارد. هگل اولین فیلسوفی بود که کانت را به خاطر برداشت انتزاعی از اخلاق و ناکامی‌اش در مواجهه با طیف تعهدات ارزشی گوناگون - سیاسی، اجتماعی، مدنی، و خانوادگی - که Sittlichkeit را تشکیل می‌دهند مورد انتقاد قرار داد. از آثار متأخر ویتگنشتاین نیز می‌توان چنین برداشت کرد که ما نمی‌توانیم در تشریح یا توجیه برخی «بازی‌های زبانی» یا «شکل‌های زندگی» از صرف گفتن این نکته فراتر رویم که این شکل‌ها و بازی‌ها تنها هنگامی که در بستر سنت‌های فرهنگی، روال‌های زبان‌شناختی، و ... ی ما مد نظر قرار گیرند معنی مناسبی می‌یابند - و هیچ نیازی به چنان توجیهی ندارند. همچنین پیوندی گزینشی بین اخلاق اجتماع‌نگر و برخی گرایش‌ها در تفکر پسامدرنیستی، به ویژه در خصوص ضدیت با حقیقت‌جویی‌ها و ارزش‌های مطرح در نقادی ملهم از روشنگری، وجود دارد. این خویشاوندی به آشکارترین وجه در چرخش روایی - یا استفاده از شیوه‌های داستان‌سرایی «پراگماتیک طبیعی اول مرتبه» - ای نمود می‌یابد که ژان -فرانسوا لیوتار به عنوان جایگزین پسامدرنی برای قطعیت قدیمی و «فراروایت‌ها» می‌داند،

زبانی (مثلاً مطالعات اروپایی، مطالعات آفریقایی، **مطالعات کارائیبی**) را پس پشت نهاده، به پژوهش‌هایی معطوف می‌شود که نفوذ متون به حوزه‌ی فرهنگ‌های گوناگون را مد نظر قرار می‌دهند. «ادبیات تطبیقی» کنونی عرصه‌ای معطوف به انسان‌شناسی تطبیقی، نظریه‌ی **گفتمان**، نظریه‌ی دریافت، **مطالعات ترجمه**، **ماتریالیسم فرهنگی**، و طیف متنوعی از رویکردهای دیگر است. «ادبیات تطبیقی» در اروپا و آمریکای شمالی اصطلاحی اساساً حاکی از رویکردی به نظریه‌ی ادبی است که خود را به یک نظام واحد محدود نکرده و در راه رها کردن خود از بند میراث فرمالیستی خویش است. در سایر نقاط جهان، این اصطلاح در بحث از مناسبت میان ادبیات ملی و دیگر نظام‌های ادبی به کار رفته و در نتیجه شکل به شدت سیاسی شده‌ای از مطالعات ادبی محسوب می‌شود. در حال حاضر، یک مؤسسه‌ی بین‌المللی و مؤسسات ملی مستقل فراوانی به فعالیت در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی اهتمام می‌ورزند و خیلی از آن‌ها نشریات خود را دارند و گردهم‌آیی‌ها و همایش‌های بینارشته‌ای برگزار می‌کنند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایگلتون ۱۹۸۳، باسنت ۱۹۹۳، پراور ۱۹۷۳، شولتس و راین ۱۹۷۳، کلب و نوکس ۱۹۸۸، لوین ۱۹۷۲، لوفور ۱۹۹۲، ماجومدار ۱۹۸۷، وارن و ولک ۱۹۶۸، وایزشتاین ۱۹۷۴، ولک ۱۹۷۰)

سوزان باسنت

ادبیات کودکان (childrens literature)

کتاب‌هایی که با هدف آموزش اخلاقی و اجتماعی، سرگرم‌سازی، تقویت تخیل و کنج‌کاوی، و کمک به فهم جایگاه خود در جهان، برای خوانندگان و شنوندگان خردسال نوشته می‌شوند. داستان‌های کودکان عمدتاً نشان‌گر سرنوشتی هستند که در انتظار افراد و بنابراین در انتظار جامعه است. هر فرهنگی تلاش می‌کند نکته‌های

است که بحث خود را در راستای مقایسات وسیع بینارشته‌ای پیش می‌برد. ویژگی این دو رویکرد اغلب در تمایزگذاری اصطلاح‌شناسانه‌ای نمود می‌یافت که بین ادبیات «تطبیقی» و ادبیات «عمومی» تفاوت قائل می‌شد. تأکید بر ارتباط ادبیات و فرهنگ ملی در سده‌ی نوزدهم به بروز واکنش‌هایی در سده‌ی بیستم منجر شد: ادبیات تطبیقی زیر سلطه‌ی **فرمالیسم** قرار گرفت، رویکردی که گرانیگاه آن باور به اسطوره‌ی قدرت مدنیّت‌بخش جامع و جهان‌روای ادبیات، فارغ از همه‌ی بسترهای فرهنگی، بود.

با این حال، از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو ادبیات تطبیقی از مباحث مطرح بر سر موارد مناسب برای مطالعه‌ی تطبیقی یا چه‌گونگی این مطالعه، که ذهن پژوهش‌گران فرمالیست را چنان به خود مشغول کرده بود، فاصله گرفت. در این سال‌ها همچنین شاهد فاصله‌گیری از تمرکز پیشین بر متون کلاسیک و کانونی و اولویت ادبیات اروپا و آمریکای شمالی، و در عوض اتخاذ رویکرد نظام‌مند گسترده‌تری هستیم که وسایل تولید ادبی، بسترهای فرهنگی در حال تحول، و نقش متون ادبی در سنت‌های ملی متفاوت را تطبیق داده و با هم می‌سنجد. به این بحث نیز می‌شود اشاره کرد که حجم عمده‌ای از فعالیت‌های میدعانه‌ی موجود در عرصه‌ی ادبیات تطبیقی امروز در چارچوب رشته‌هایی صورت می‌گیرد که امروزه با عناوین گوناگونی مانند **مطالعات جنسیتی**، **مطالعات پسااستعماری**، و **مطالعات بینافرهنگی** تعریف شده‌اند. این گرایش گویای دست کشیدن از کوشش برای اثبات ادبیات تطبیقی به عنوان رشته‌ای مستقل و اصیل، و اتخاذ این رویکرد بوده که ادبیات تطبیقی، همچنان که اساساً در دهه‌ی ۱۸۲۰ تصور می‌شده، یک روش‌شناسی است.

امروزه، «ادبیات تطبیقی» مبین مجموعه‌ای از برنامه‌های مطالعاتی است که مرزبندی‌های ملی یا

برای کودکان میباید تا خود قادر به درک آداب و رسوم فرهنگی، رفتار مورد انتظار، و تفاوت خوب و بد شوند، و نهایتاً به آنها کمک می‌کند تا به درک هویت خود و جایگاه مناسب خود در جامعه دست پیدا کنند. هدف از خلق داستان‌های کودکان سرگرم ساختن و شیفته کردن کودک، به منظور بال و پر دادن به تخیل او و راه‌نمایی کردن‌اش برای سربلند بیرون آمدن از آزمون‌های زندگی هم هست. برونو بتلهایم، در *افسون افسانه‌ها: معنا و منزلت قصه‌های پریان*، جمع‌بندی درخشانی از این نکته به دست می‌دهد: «اسطوره‌ها و قصه‌های پریان هر دو پاسخی به پرسش‌های ابدی اند: جهان واقعاً چه‌گونه جایی است؟ من چه‌گونه باید در این جهان زندگی کنم؟ چه‌گونه می‌توانم به راستی خودم باشم؟ پاسخی که اسطوره‌ها می‌دهند قطعی است و پاسخی که قصه‌های پریان پیش‌نهادی است؛ پیام نهفته در این قصه‌ها شاید متضمن راه حلی باشد اما خود قصه آن را به زبان نمی‌آورد. قصه‌های پریان این تصمیم را به عهده‌ی تخیل کودک می‌گذارند که آیا و چه‌گونه آن‌چه را که یک قصه درباره‌ی زندگی و سرشت بشر روشن کرده به کار بندد» (بتلهایم ۱۹۸۶، ص. ۴۵).

این هدف‌دار بودن ادبیات کودکان امری تصادفی نیست. داستان‌های کودکان (چه قصه‌های مکتوبی که کودکان مرتب می‌خوانند و چه نغمه‌ها و حکایت‌های شفاهی که بزرگ‌ترها برای بچه‌ها می‌خوانند تا مضمون مورد نظر ملکه‌ی ذهن‌شان شود) نقش مهمی در انتقال و آموزش آداب اجتماعی، فلسفه‌های زندگی، و ابزارهای فرهنگی لازم برای راه‌نمایی آنان در سرتاسر دوره‌ی حیات‌شان دارند.

داستان‌های کودکان همچنین برای ایجاد آرامش آفریده می‌شوند، زیرا کودکی و زندگی خود انباشته از تجارب ترس‌آور اند. هدف این است که کودک اندک اندک به بزرگ‌سالی بامسئولیت تبدیل شود و گامی در

بااهمیت را به کودکان خود بیاموزد، و قصه‌ها و داستان‌ها بخشی مهمی از این فرآیند آموزش را شکل می‌دهند. فهم کامل نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی بدون در نظر گرفتن و ارزیابی دقیق ادبیات کودکان ممکن نیست. *انسان‌شناسی فرهنگی* به عنوان یک رشته‌ی پژوهشی می‌خواهد این نکته را درک کرده و روشن کند که چرا گروه‌های مختلف به شیوه‌های مختلف رفتار می‌کنند. دانشوران این رشته بر این باور اند که همه‌ی افراد و اقوام از توان دسته‌بندی تجربه‌ها و تبدیل نمادین آن تجربه‌ها به زبان، هنر، ادبیات، و دیگر صور بازنمایی، و آموزش این انتزاعیات به دیگران برخوردار اند. بخشی از این فرآیند آموزش به کمک قصه‌های شفاهی یا داستان‌های مکتوب میسر می‌شود. همچنان که *نظریه‌ی انتقادی* به نقد و بررسی جامعه و ادبیات می‌پردازد، «ادبیات کودکان» نیز نخستین گام در راه فهم هر جامعه را بر می‌دارد و مبدأ معقولی برای فهم همه‌ی دیگر *گفتمان‌ها* محسوب می‌شود. حاصل نهایی این کاوش‌ها کشف این نکته است که تحلیل ادبیات کودکان بیش از آن مبین افتراقات و اختلافات انسان‌ها باشد گویای اشتراکات آن‌ها است.

دیدگاه‌های بزرگسالان تأثیر مستمری بر پرورش کودکان و بنابراین بر داستان‌های کودکان دارند. از نخستین شواهد مکتوب ادبیات کودکان الواح گلی متعلق به تمدن سومر در دوران سلسله‌ی سوم اور (۲۱۱۲ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد) اند. این لوح‌ها در پنج دسته جای می‌گیرند: گفت‌وگوها و تبادل نظر، مشق و تمرین نوشتن، لالایی‌ها، داستان‌هایی از احوالات بچه‌مدرسه‌ای‌ها، و مثل‌ها و افسانه‌ها. در سراسر تاریخ مکشوف ما، قواعد اجتماعی، اصول اخلاقی، و فراتر از این‌ها را با داستان‌ها، افسانه‌ها، قصه‌های عامیانه، *قصه‌های پریان*، و نغمه‌ها و ترانه‌ها از اوان کودکی به خردسالان می‌آموزند. این انتقال آموزه‌ها بستر اصلی را

بنا است او را به آن سوی اقیانوس اطلس ببرد، خوانندگان بی‌درنگ به اصلی‌ترین احساس او پی می‌برند و با آن همدلی می‌کنند: ترس. «آقای گرامیچ جلوتر می‌رفت و راه را نشان‌ام می‌داد؛ بالأخره، با احتیاط، قدم روی عرشه‌ی شاهین دریا گذاشتم. مثل بیش‌تر دریانوردها، آقای گرامیچ هم مرد کم‌جثه‌ای بود، قدش آن قدرها هم از من بلندتر نبود. ژاکت سبز کهنه‌ای روی یک پیراهن سفید پوشیده بود که هیچ‌کدام‌شان تمیز نبودند. صورت آفتاب‌سوخته‌ای داشت و ریش روی چانه‌اش را هم نتراشیده بود. دست‌های‌اش می‌لرزیدند و پاهای‌اش بی‌اختیار تکان می‌خوردند. چشم‌های هشداردهنده و سرگردانی داشت که در عمق صورت راسومانندش نشسته بودند و این حس را به آدم می‌دادند که دائم مراقب خطراتی هستند که هر لحظه ممکن است از هر سو سر برسند» (ایوی ۱۹۹۰، ص. ۱۶).

ادبیات کودکان تصاویری نازدودنی خلق می‌کند که برای همیشه در ذهن کودک می‌مانند. برخی از داستان‌های کودکان عمداً و مشخصاً به فرهنگ و/یا مذهب کودکان مربوط می‌شوند، و احساساتی را تقویت می‌کنند که بزرگ‌ترها و اجتماع‌شان خواهان القای آن‌ها به بچه‌های خود اند. با این حال، آن داستان‌هایی به‌یادماندنی‌تر اند و عمیق‌ترین اثرگذاری را دارند که کشاکش‌های همیشگی انسان‌ها را، فارغ از زمان و مکان زندگی‌شان، روایت می‌کنند: نبرد خیر و شر، وحشت از تسنهایی، ترس از وانهادگی و هراس از ناشناخته‌ها، مواجهه با چالش‌هایی که بزرگ‌ترها درگیرشان می‌شوند، و در نهایت نیاز به احساس امید. این قصه‌ها، خواه داستان‌های مدرن و خواه قصه‌هایی که نسل‌ها در میان فرهنگ‌های مختلف ثبت و نقل شده‌اند، مضامین مشترک بسیاری دارند که بقای‌شان با نگارش زیبا و درخشان‌شان تضمین می‌شود. در سراسر

راه رفاه و بهروزی جامعه بردارد. با وجود تنوع چشم‌گیر فرهنگ‌های دنیا، علایق مشترکی وجود دارند که ما همه را به هم پیوند می‌دهند و این پیوندها را به سادگی می‌توان در بسیاری از آثار معاصر در عرصه‌ی ادبیات کودکان یافت، و همچنین در قصه‌های پریان و اسطوره‌ها و افسانه‌هایی که قرن‌ها با ما بوده‌اند.

شاید بتوان مهم‌ترین و ماندگارترین مؤلفه‌ها در داستان‌های کودکان را مؤلفه‌هایی دانست که تخیل کودکان را شکوفا می‌کنند. نویسنده با نوشتار دقیق خود تصویر روشنی از شخصیت‌ها، مکان‌ها، و موقعیت‌ها نقش می‌زند، تصویری که کودک در ادامه در ذهن خود خواهد آفرید. مدت‌ها پیش از آن که نوشتار و سپس کتاب‌های مصور پدید آیند، قصه‌گویان و داستان‌سرایان مخاطبان را مسحور روایت‌های شفاهی خود می‌کردند. امروزه نیز وضع به همین منوال است. اگر قصه و قصه‌گو هم با بیان و هم با بدن خود نمایش جذابی ارائه کنند، برای جلب مخاطب نیاز چندانی به تصویرسازی نیست. با نوشتار پرمایه و خوش‌پرداخت و با توصیفات برجسته، خواننده و شنونده بی‌درنگ جذب قصه شده، خود را بخشی از آن می‌بیند. در عین حال، ضرورت دارد که کودک بتواند با درگیر شدن در کشاکشی آشکار و محسوس با داستان ارتباط برقرار کند.

نمونه‌ی چنین داستانی *اعترافات واقعی شارلوت دوویل*، نوشته‌ی ایوی، است: زمانی بی‌عیب و نقص برای خوانندگان و شنوندگان نوجوان که آمیزه‌ی پراحساس نیرومندی از تصویرها، صداها، و بوها به آن‌ها عرضه می‌کند. داستان ماجرای سفر پرخطر و هراس‌آور شارلوت، دخترکی سیزده ساله، در سال ۱۸۳۲ است که تنها با یک کشتی بادبانی سفر می‌کند و همسفران‌اش مردان باغی و دریانوردان خشنی‌اند که از حضور او در جمع خود ناخشنود اند. با توصیف نخستین احساسات شارلوت بعد از سوار شدن به عرشه‌ی کشتی بادبانی که

حکمت‌ها (برای هری و برای خوانندگان / شنوندگان) همزمان درس مهمی هم دارند و آن گریزناپذیر بودن چالش‌هایی که در آینده با آن‌ها مواجه خواهیم شد. پیغام‌های دیگری هم در کتاب‌های «هری پاتر» هستند که اشارات عمیق‌تری به خصوصیات همیشگی و شباهت‌های همه‌ی انسان‌ها در گذشته و حال دارند. مشنگ‌ها نماینده‌ی ابلهانی هستند که بار زندگی را بدون توجه به جادو و لذت می‌کشند، و جادوگرها هم دو گونه اند: جادوگرهایی مثل خود هری که استعداد‌های خود را کشف می‌کنند و از نیروی جادوی خود اصولاً برای نیکوکاری استفاده می‌کنند، گو این که گاه رفتارهای دیگری هم از آن‌ها سر می‌زند، و جادوگرهایی که به ظلمت پیوسته‌اند و می‌خواهند از نیروی جادوی خود برای خلق پلیدی‌ها و بدی‌ها به هر قیمت استفاده کنند.

مضامین مرتبط با نبرد خیر و شر مضامین چندان تازه‌ای در ادبیات یا در زندگی نیستند؛ این تقابل و تعارض قدمتی همپای تاریخ بشر دارد. قصه‌های پریان نمونه‌های برجسته‌ای از این‌گونه داستان‌ها به شمار می‌روند، و جاذبه‌ی همیشگی آن‌ها از همین رو قابل فهم است: این قصه‌ها به کودک مجال می‌دهند تا به شکلی ساده‌تر و به شیوه‌ای خوش‌بینانه با مسأله‌ی خیر و شر و خوبی و بدی مواجه شود: «مشخصه‌ی قصه‌های پریان این است که معماهای وجودی را به شکل مفید و مختصر مطرح می‌کنند. این شیوه به کودک مجال می‌دهد تا به بنیادی‌ترین شکل ممکن با مسأله مواجه شود؛ پی‌رنگ‌های پیچیده‌تر کودک را آشفته و سردرگم می‌کنند. قصه‌های پریان همه‌ی موقعیت‌ها را ساده‌سازی می‌کنند. چهره‌هایی که ترسیم می‌کنند روشن و بدون ابهام اند ... شخصیت‌های این قصه‌ها بیش‌تر تیپ‌اند تا کاراکتر. برعکس آن‌چه در بسیاری از داستان‌های کودکان امروزی دیده می‌شود، در قصه‌های پریان بدی

عمر دراز یک حکایت، البته اقتصاد، سیاست، مذهب، و انواع اقتباس‌های لازم برای جلب توجه جدی خردسالان جایگاه خاص خود را پیدا می‌کنند؛ با این همه شالوده‌های اصلی آن داستان دست‌نخورده و استوار می‌ماند.

نمونه‌ای از این الگوها که همیشه در ادبیات کودکان و همین‌طور بزرگسالان به شدت موفق بوده سیر و سفر است. حکایت‌های مربوط به ماجراجویی قهرمانانه جزئی جدانشدنی از همه‌ی فرهنگ‌های دنیا است. داستان‌هایی که ماجراهای‌شان در ادوار تاریخی متخلف در چارگوشه‌ی دنیا می‌گذرد دربردارنده‌ی مضامین مشترک و اصولی اندیشه‌برانگیز اند. در تمام اعصار می‌شود همین خط سیر مرسوم را دید: قهرمان داستان، زن یا مرد، اغلب ناخواسته، باید به سفر برود. سفر انباشته از خطرات، آزمون‌ها، و اکتشافات روشن‌گر است و این‌گونه ذهن قهرمان را دست‌خوش دگرگونی می‌کند. قهرمان داستان، بهره‌مند از مساعدت کسانی که در طول راه به یاری‌اش آمده‌اند، با گنجینه‌ای - گنجینه‌ای از جواهرات یا گنج حکمت و یا هردو - از سفر بر می‌گردد. به عقیده‌ی جوزف کمبل، حکایت‌های اساطیری امروزه همان دغدغه‌هایی را منعکس می‌کنند که در زمان‌های قدیم بازتاب می‌دادند؛ اسطوره‌ها نشان می‌دهند که انسان‌ها، در بطن خود، بیش از آن که با هم متفاوت باشند به هم شباهت دارند.

یک نمونه‌ی امروزی و بسیار پرطرفدار این سیر روایی را می‌توان در مجموعه کتاب‌های «هری پاتر» دید. توصیفات به شدت پرمایه و پرکشش شخصیت‌ها، مکان‌ها، و حادثه‌ها تخیل خواننده / شنونده‌ای را که غرق در ماجراها و آزمون‌های هری شده به تحرک در می‌آورد. هری، همچنان که با نیروهای شگفت‌شیر می‌جنگد تا بدی‌های دنیا را از بین ببرد، همیشه (هرچند بعد از بلاهای بسیار و در آخرین لحظه) با گنجینه‌ای از حکمت‌های تازه از سفر بر می‌گردد، و این

پدرش گوش نمی‌دهد، پی‌درپی اشتباهات احمقانه می‌کند. پدرش بارهای بار او را می‌بخشد، اما به خاطر دروغ‌ها و اشتباهات اسفبار پینوکیو، پدر و پسر تا مدت‌ها از هم جدا می‌افتند. با وجود تمام مشکلات و موانع، پینوکیو سرانجام در شکم یک نهنگ بزرگ دوباره به پدرش می‌پیوندد:

«پینوکیو آن قدر از دیدن پیرمرد خوش‌حال و ذوق‌زده بود که زبان‌اش بند آمده بود. می‌خواست بخندد، می‌خواست گریه کند، هزار تا حرف برای گفتن داشت، اما فقط توانست تته‌پته‌کنان چند کلمه‌ای دست‌وپاشکسته بگوید. بالأخره فریادی از سر شادی کشید و دست در گردن پیرمرد انداخت و داد زد: آه، پدر عزیزم! بالأخره پیدای‌ات کردم! هرگز دوباره ترکات نمی‌کنم - هرگز، هرگز، هرگز!»

پیرمرد کوچولو، همان‌طور که چشم‌های‌اش را می‌مالید، گفت: درست دارم می‌بینم؟ تو واقعاً پینوکیوی نازنین من ای؟

پینوکیو گفت: بله، بله، من پینوکیو ام، پینوکیوی واقعی! تو مرا بخشیده‌ای، نه؟ آه، پدر عزیزم، تو چه قدر خوب ای! فکر این که من ... آه! اگر می‌دانستی چه بلاهایی به سرم آمد و گرفتار چه بدبختی‌هایی شدم! فکرش را بکن، همان روزی که تو، پدر نازنین‌ام، کتات را فروختی و برای من دفتر مشق خریدی تا من به مدرسه بروم، من رفتم خیمه‌شب‌بازی، خیمه‌شب‌باز می‌خواست مرا توی آتش بیاندازد تا خوراک گوشت‌اش را سرخ کند. البته بعدش پنج تا سکه‌ی طلا به من داد تا برای تو بیاورم، اما بین راه روباه مکار و گریه‌نره را دیدم و آن‌ها مرا به مهمان‌خانه‌ی خرچنگ دریایی بردند، آن‌جا مهمان‌ها مثل گرگ غذا می‌خوردند. نیمه‌شب مرا به حال خودم رها کردند و بعد به آدم‌کش‌ها برخورددم ... و فرار کردم ... تا این که آن‌ها مرا از شاخه‌ی درختی به اسم بلوط بزرگ آویزان کردند ... و بعد دروغی گفتند و

به اندازه‌ی خوبی در همه‌جا حضور دارد. تقریباً در تمام قصه‌های پریان هم خوبی و هم بدی در قالب شخصیت‌ها و اعمال‌شان تجسم می‌یابند، چون خوبی و بدی را همیشه در همه‌جای زندگی می‌شود دید، و هر آدمی این قابلیت را دارد که به این یا آن متمایل شود. همین دوگانه‌ی خیر و شر است که بنیان مسائل اخلاقی را نمایان می‌کند، و لازم است که برای حل آن‌ها تلاش و کوشش کرد» (بتلهایم ۱۹۸۶، صص. ۹-۸).

از مبارزه‌ها و موانع دشوار زندگی گریزی نیست، و سوبه‌ی «تاریک» ذهن و زندگی ما، خواه ناخواه، همیشه با ما می‌ماند. امروزه، بسیاری از داستان‌های کودکان مسأله‌ی تقابل خیر و شر را به درستی مورد توجه قرار نمی‌دهند. در عوض، داستان‌ها بهداشتی شده، رنگ و لعاب خوش‌بینی خورده، و کم‌تر اشاره‌ای به بدی‌ها و سوبه‌ی تاریک زندگی می‌کنند. حاصل این رویکرد داستان‌های سست و ضعیفی است که به احتمال زیاد به زودی بعد از انتشارشان به فراموشی سپرده می‌شوند. در مقابل، قصه‌های پریان و دیگر ره‌آوردهای درخشان در ادبیات کودکان این مسائل را مورد توجه قرار داده، بدکاران را به سزای اعمال‌شان می‌رسانند و به خردسالان هراسیده و بی‌تجربه نشان می‌دهند که می‌شود به خوبی و نیکی دل بست و از آزمون‌ها سربلند بیرون آمد. در برخی موارد، البته، قهرمان داستان تسلیم سوبه‌ی تاریک خود شده، حتماً ممکن است در شرارت‌های دیگران سهیم شود، اما در نهایت آن قدر بزرگ می‌شود تا از خطاهای خود آگاه شود.

این همان اتفاقی است که در *ماجراهای پینوکیو*، نوشته‌ی کارلو کولودی، می‌افتد. این کتاب مشهور و محبوب، که در سال ۱۸۸۱ نوشته شده، به دلایل درستی در سراسر دنیا و در انواع و اقسام بی‌شمار مورد توجه قرار گرفته است. پینوکیوی شیطان و سربه‌هوا اکثر اوقات خود را به دردرس می‌اندازد، به حرف‌های

بسیاری از داستان‌های مشابه‌شان، کودکی که از شرایط خود ناراضی است به سادگی با قصه ارتباط برقرار می‌کند چون این قصه احساسات کودک را به رسمیت می‌شناسد و تأیید می‌کند، و در نهایت این اطمینان را به کودک می‌دهد که او تنها نیست: «داستانی که احساسات درونی کودک را نمایان می‌کند - به شیوه‌ای که هیچ روایت واقع‌گرایانه‌ای قادر به آن نیست - به لحاظ عاطفی برای کودکان به حقیقت بدل می‌شود. ماجراهای سیندرلا تصاویر روشنی پیش چشم‌اش می‌آورند که به احساسات انباشته اما اغلب مبهم و وصفناپذیر تجسم می‌بخشند؛ به همین خاطر این حوادث برای او متقاعدکننده‌تر از تجربه‌های خودش به نظر می‌رسند» (بتلهایم ۱۹۸۶، ص. ۲۳۷).

در مجموع، آثار درخشان در عرصه‌ی ادبیات کودکان خردسالان را از جهات مهم و متعددی یاری می‌کنند. همچنان که خردسالان برای درک زندگی و جایگاه خود در دنیا تلاش می‌کنند، داستان‌های کودکان بنجره‌های تازه‌ای برای رشد و پرورش تخیل گشوده، شوق کنج‌کاوی را در کودکان برانگیخته، و آنان را یاری می‌کنند تا، با استفاده از قوه‌ی تخیلی که امکانات وسیعی در اختیارشان می‌گذارد، دنیا و هستی خود را برای خود مفهوم و بامعنا کنند.

نکته‌ی دیگری که به همین اندازه اهمیت دارد این است که، ادبیات کودکان با بال و پر دادن به تخیل کودکان رفتار همدلانه را در آنان تقویت می‌کند. تخیل اساس اخلاقیات کودک است: توانایی تصور کردن رفتارهای متفاوت و عواقب و نتایج آن رفتارها، و آزادانه رؤیا دیدن درباره‌ی اتفاقاتی که در داستان می‌افتد. تخیل ادبی خواننده/شنونده را قادر می‌سازد شخصیت‌ها و موقعیت‌ها، آزمون‌ها، شادی‌ها، نبردها، و ... را به تخیل در آورده، به این ترتیب توان همدلی کردن را در آن‌ها می‌پرورد.

دماغ‌ام شروع به کرد بزرگ شدن و دیگر نمی‌توانستم از در اتاق رد شوم» (کولودی ۲۰۰۵، صص. ۸-۱۷۷).

در نهایت، پینوکیو از راه رفته بر می‌گردد و راه بهتری در پیش می‌گیرد و، در نتیجه‌ی این رفتار، می‌بیند که از یک عروسک چوبی به پسرکی واقعی تبدیل شده؛ پینوکیو دلیل این اتفاق را نمی‌فهمد و از پدرش توضیح می‌خواهد:

«پدر ژپتو گفت: این تغییر ناگهانی به خاطر کارهای خود تو است.

پینوکیو گفت: مگر من چه کار کردم؟

پدر ژپتو گفت: بچه‌های بد و سر به هوا که تغییر می‌کنند و بچه‌ی خوبی می‌شوند، این قدرت را پیدا می‌کنند که شادی و خوش‌بختی را به خانواده‌های‌شان هدیه کنند» (ص. ۱۹۱).

اشتیاق پدر و مادر به این که فرزندشان بچه‌ی خوبی باشد اصلی بدون استثنا است. این هم البته اصلی بدون استثنا است که بچه‌ها نیاز دارند بدانند که پدر و مادرشان دوست‌شان دارند اما، بدبختانه، همیشه این اتفاق نمی‌افتد. وقتی بچه‌ای را دوست نداشته باشند، رفتار عادلانه‌ای با او نشود، با او بی‌مهری شود، یا این تصور را پیدا کند که مورد بی‌مهری قرار گرفته، به شدت احساس تنهایی و وانهادگی خواهد کرد. و در عین حال، ممکن است به لحاظ عاطفی قادر به ابراز این‌گونه احساسات نباشد. ادبیات کودکان می‌تواند به کودکان کمک کند تا از راه همدات‌پنداری با شخصیت‌های داستان‌ها و همدلی با موقعیت‌های دردناک‌شان مجال و آوایی برای بیان احساسات خود پیدا کنند.

این نکته‌ای است که نمود آن را می‌توان در انبوهی از داستان‌های کودکان یافت، از داستان‌های قدیمی مانند هانس و گرتل و سیندرلا گرفته تا داستان‌های تازه‌تری مثل باغ پنهان، سفر اعجاب‌انگیز ادوارد تولین، دختر عقاب، و گوسفند. در این داستان‌ها و

ارزش ادبی (literary value)

در وضعیت کنونی بحث و بررسی‌ها، نسنجیده است که تلاش کنیم تعریفی از «ارزش ادبی» به دست دهیم. انجام چنین کاری متضمن این مدعای متهورانه است که پیشاپیش مسأله‌ی کلی‌تر «ارزش» را حل و فصل کرده‌ایم. ملاحظاتی که در ادامه می‌آیند تقریباً زیر دو عنوان جای می‌گیرند. نخست، ملاحظاتی نه چندان جامع و فراگیر در باب شیوه‌های کنونی بحث از این مسأله؛ و دوم، تأملاتی درباره‌ی صورت ادبی‌تر و شاید کم‌جاذبه‌تر اما چه بسا به همان اندازه بحث‌انگیز آن.

ظرافت‌های نوشتاری بحث ارزش‌شناسی، که زمانی دغدغه‌ی فیلسوفان بود، اکنون فراخور حال **گفتمان ادبی** - انتقادی شناخته می‌شوند. از دیرباز عقیده بر این بوده که برخی چیزها، نگرش‌ها، و کتاب‌ها نسبت به برخی ارزش‌مندتر اند، و اگر مناقشه‌ای هم بر سر این نکته وجود داشت که کدام چیزها، نگرش‌ها، و کتاب‌ها ارزش‌مند اند، تمایل چندانی به طرح این بحث دیده نمی‌شد که پیش از پرداختن به چنین ارزش‌گذاری باید مسائل مربوط به مبانی فلسفی آن‌ها را مورد توجه قرار داد.

با این حال، اکنون مرزبندی‌ها بین موضوعات مطالعاتی دست کم تا حدودی از بین رفته است. برخی فیلسوفان آزادانه در عرصه‌ی ادبیات سیر کرده، و برخی از منتقدان ادبی بیش‌تر به فیلسوفان می‌مانند یا خود خواهان این گرایش اند. حتا به نظر می‌رسد بسیاری از آنان نگران نوعی بی‌توجهی به ادبیات و حتا عدم‌اطمینان از وجود آن اند. آنان نه تنها می‌خواهند بدانند که ادبیات چیست و در کجا یافت می‌شود، بل که خواهان درک این نکته اند که ادبیات، اگر وجود دارد، آیا ارزشی دارد، و اگر دارد از چه نوع. این نگرانی بیش از آن که فرصتی برای گفتمان‌های راجع به **نقادی ادبی** فراهم آورد، مجالی برای حضور گفتمان‌های دیگر مهیا می‌کند.

انسان‌ها، فراتر از اختلافات فرهنگی که بین آن‌ها جدایی می‌اندازد، با هم اشتراک و شباهت دارند و در هیچ عرصه‌ای بهتر از ادبیات کودکان نمی‌توان این مشابهت‌ها را مشاهده کرد. ما در کل شبیه هم ایم و تفاوت‌های مان جزئی است. انسان‌ها همیشه با خوبی‌ها علیه بدی‌ها جنگیده‌اند، ترس و هراس‌های ما اساساً یکسان اند، و ما همه از شادی کردن، دوست داشتن، و دوست داشته شدن لذت می‌بریم. ادبیات کودکان این خصایص مشترک انسانی را مورد توجه قرار داده، مجالی برای رؤیا و تخیل فراهم می‌آورد: تخیل رمز بقای آدمی است. لوییس کارول این نکته را به خوبی می‌داند و در **ماجراهای آلیس در سرزمین عجایب** شاهد مثال مفرحی برای آن مهیا کرد:

«آلیس گفت: امتحان کردنش بی‌فایده است، چیزهای محال را نمی‌شود باور کرد. بلکه گفت: متأسفانه تو آن قدرها هم که باید تلاش نکرده‌ای. من که به سن تو بودم همیشه نیم ساعتی سعی خودم را می‌کردم. بعضی وقت‌ها تا قبل از صبحانه شش تا کار محال می‌کردم.»

(برای آگاهی افزون، بنگرید به: آدامز ۱۹۸۶، پناک ۲۰۰۸، ترنیال ۱۹۸۳، فاکس ۲۰۰۸، هانت ۱۹۹۱) **کندال ای. روتز**

ارتباط گشایشی (phatic communication)

اصطلاح رومان **یا کوپسون** در اشاره به نوعی ارتباط کلامی که حاکی از تمایل به گفت‌و شنود است. یک گفته‌ی گشایشی نیازی به انتقال معنای مشخص ندارد، و می‌تواند شامل عبارات متداولی در فرهنگ‌ها (مثلاً گفت‌وگو درباره‌ی آب‌وهوا) شود که صرفاً گویای رفتار دوستانه اند (ایگلتن ۱۹۸۳، هاوکز ۱۹۷۷).

پل اینس

تحریف‌ها، واگشت‌ها، و اهمال‌هایی که در این روند به چشم می‌خورند تا حدی برآمده از تردیدهای اخلاقی در این باره اند که آیا آن‌چه به صورتی صریح و با احترام «ادبیات» خوانده می‌شود، به لحاظ اثرات‌اش، خیر است یا شر.

پس چه‌گونه می‌توان به ارزیابی ادبیات، یا تأیید ارزش‌گذاری‌های پیشین امید داشت که دیرزمانی، بدون بررسی اقناع‌کننده یا مد نظر گرفتن ادبیات در زمینه‌های کلی‌تری که اکنون متناسب می‌نمایند، حاکم بوده‌اند؟ از همین رو است که مقوله‌ی فلسفی ارزش از دغدغه‌های دیرپای نظریه‌پردازان بوده، همگان بر این باور اند که این موضوع دشواری است و هیچ‌کس تا کنون پاسخ کاملاً قانع‌کننده‌ای به پرسش‌هایی که طرح‌شان در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد نداده است.

ارزش، در دنیای ادبی - انتقادی، پیش از این‌ها به منزله‌ی نوعی قید و بند در نظر گرفته می‌شد، و عقیده بر این بود که مطالعات ادبی باید متمایل به کسب جایگاهی هم‌تراز با گفتمان‌های فرضاً ارزش‌گریز علوم، دست‌کم به دلیل وجاهت آکادمیک‌شان، دانسته شود.

در گذشته فیلولوژی و این اواخر ساختارگرایی اولیه چنین پنداشت‌هایی داشته‌اند. با این حال، این تمایل دلیل دیگری نیز دارد: این فرض در میان بوده که آن‌چه می‌توان در تحلیل یک «تعبیر زبانی» گفت، خود تلویحاً از ارزش مثبت آن اثر حکایت دارد، و در عمل به سادگی نمی‌توان سرشت این ارزش و اثر ارزش‌مند شمرده‌شده را تعیین کرد. از این رو است که باربارا هرنستاین اسمیت، در اثرگذارترین رسالات نقادانه‌ی فلسفی - ادبی مدرنی که در این باره نگاشته شده (۱۹۸۸)، می‌تواند از تبعید طولانی بحث ارزش از دیار نقادای آمریکایی، به ویژه از زمان انتشار مقدمه‌ی جدل‌آمیز و نافذ نورتروپ فرای بر کالبدشکافی نقادای

(۱۹۵۷) خود، سخن گفته و ابراز عقیده کند که این بحث تا همین اواخر از یاد رفته بوده است.

البته شاید این سخن تا حدودی اغراق‌شده باشد، زیرا امثال آیور وینترز هم (مانند اف. آر. لیویس در انگلستان) بوده‌اند که همیشه به ارزش‌گذاری، هرچند نه به صورت قطعی یا کلاً اقناع‌کننده، اتکا داشته و این پرسش را بی‌معنی شمرده‌اند که آیا ارزش‌هایی که در یک شعر یافته‌اند پیشاپیش در آن وجود داشته یا باید به آن تزریق می‌شده است؛ و نیز زیرا بخش عظیمی از مردم، چه حرفه‌ای‌ها و چه غیرحرفه‌ای‌ها - از برخی استادان و آموزگاران گرفته تا برخی خوانندگان - به سادگی بر این باور بوده‌اند که کتاب‌های ارزش‌مندی وجود دارند، و حتا برخی کتاب‌ها نسبت به برخی دیگر ارزش‌مندتر اند، همچنان که برخی تصاویر، جواهرات، فنجان و نعلبکی‌ها، رستوران‌ها، فوتبالیست‌ها، و رفقا، در جای خود، ارزش‌مندتر از برخی دیگر به شمار می‌روند.

در سی سال پرتلاطمی که فاصله‌ی کتاب فرای و کتاب اسمیت را پر می‌کنند ظاهراً چند اثر دیگر نیز بوده‌اند که مسأله‌ی ارزش را جدی گرفته‌اند. جان الیس، در نظریه‌ی نقادای ادبی (۱۹۷۴)، بر این باور است که ارزش «اساساً جزئی» از تعریف ادبیات بوده، هرچند که خود از ایده‌ی «ارزش زیبایی‌شناسانه» روگردان می‌شود: «این نکته اهمیتی اساسی دارد که کار خود را با این فرض آغاز کنیم: آثار بزرگ ادبی آثاری هستند که به ویژه در تحقق بخشیدن به خود به عنوان آثار ادبی کام‌یاب شده‌اند، نه با این فرض که این آثار از کیفیتی به نام ارزش زیبایی‌شناسانه برخوردار اند که ما باید آن را کشف کنیم» (ص. ۸۸). به نظر الیس، آن‌چه باید جست «داده‌ها»ی ساختار اثر است، داده‌هایی که اثر را تحقق می‌بخشند؛ این کار کمکی به تعریف و تثبیت معیارها نکرده، تحلیل توصیفی یک اثر به معنی

در سال ۱۹۷۴ ایس می‌دانست، یا تصور می‌کرد که می‌داند، وظیفه‌ی نقاد ادبی چیست و از این رو می‌توانست توضیح دهد که این کار را چه‌گونه باید انجام داد؛ اما حال هیچ‌کس نمی‌تواند درباره‌ی آن‌چه باید توصیف یا تحلیل و بنابراین ارزش‌گذاری شود یا درباره‌ی نحوه‌ی پیشبرد این پژوهش‌ها اطمینان داشته باشد.

جان ریکرت، در *فهم کردن ادبیات* (۱۹۷۷) نگاه نه چندان متفاوتی به نقش ارزش‌گذار می‌اندازد: «وقتی می‌گوییم یک اثر از جهاتی خوب بوده، و دلایل موجهی در تأیید داوری خود مطرح می‌کنیم، در حال توصیف اثر هستیم، و توصیف ما ممکن است درست یا نادرست باشد» (ص. ۱۷۴). به اتکای چنین توصیفاتی است که ما ارزش‌گذاری می‌کنیم؛ و به اتکای ارزش‌گذاری‌ها است که، اگر فرضاً آن توصیفات درست باشند، فهم خود را ارتقا می‌دهیم. چه بسا اثر مورد تأمل ما پیش‌تر بسیار ارزش‌مند دانسته و اغلب تأویل و تشریح شده باشد، همچنان که ریکرت *هاکلبری فین* را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. بررسی برخی از توصیفات منتسب به این رمان به او اجازه می‌دهد این پرسش استفهامی را بپرسد که «اگر نبود اشتیاقی به تشخیص و فهم درست ارزش رمانی مانند *هاکلبری فین*، چه چیز تلاش نقادی برای هرچه کارآمدتر شدن و ترسیم راه‌های درستی برای فهم اثر را موجب می‌شد و توجیه می‌کرد؟» (ص. ۲۰۳).

ریکرت علناً می‌پذیرد که برآوردهای پیشین از اثر ادبی گواه ارزشی است که آن اثر پیش از این به نوعی، هرچند که درست تشخیص داده یا توصیف نشده باشد، از آن برخوردار بوده است. به علاوه، او بر این باور است که ما می‌توانیم توصیفات موجود از آن اثر را به تدریج بهبود بخشیده، تصدیق کنیم که این یک اثر ادبی است، و ارزش آن را هم تأیید و یا تقویت کنیم. ارزش کتاب به

«تنها رویکرد ممکن به مسأله‌ی ارزش آن است. منتقد ارزش را به طور تجربی مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ او ارزش را تعیین نکرده، و پژوهش‌های‌اش باید به هرآن‌چه به توانایی متون ادبی برای ایفای نقش به عنوان متون ادبی مربوط می‌شود معطوف باشد.»

این اظهار نظر، اگر گوینده‌ی آن مطمئن نباشد که می‌داند یک متن «ادبی» چیست، اظهار نظری کلاً بی‌معنی خواهد بود، و البته ایس چنین اطمینان خاطری را دارد. او توضیح می‌دهد که تفاوت متون ادبی با متون دیگر در آن است که متون ادبی «به گونه‌ای در جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرند که لزوماً دارای مناسبت خاصی با بستر بی‌واسطه‌ی خاستگاه خود نیستند»، حال آن‌که «پاره‌متن‌های عادی ... در بستری که در آن ریشه دارند ایفای نقش می‌کنند» (ص. ۴۴). با این حال، این قاعده به گنجانده شدن مقولاتی در چارچوب ادبیات ختم می‌شود که معمولاً به هیچ رو ادبیات محسوب نمی‌شوند. معیارهایی را که ایس برای ادبیات در نظر می‌گیرد شاید به شکل متقاعدکننده‌تر بتوان این‌گونه وصف کرد: همچنان که علف‌های هرز، هر قدر هم که ساختار و خصایص‌شان متنوع باشند، تنها به اتکای این که ما آن‌ها را با این نام از گیاهان مطلوب خود متمایز می‌کنیم علف هرز اند، به همین نحو، متن‌ها نیز اگر اعضای یک اجتماع زبانی بر سر ادبی شمردن آن‌ها اتفاق نظر داشته باشند ادبی محسوب می‌شوند.

زمانی که ایس کتاب خود را می‌نوشت، این اتفاق نظر رو به ناپدید شدن گذاشته، مجامع حرفه‌ای خود را از روال زبان‌شناختی جاری جدا نکرده، و به شدت حرفه‌ای نشده بودند (البته این عادت معمول و محاوره‌ای که بگوییم فلان شعر یا سخن یا هرچه دیگر از موارد مشابه ارزش‌مندتر، «بزرگ‌تر»، «عمیق‌تر» و ... است همچنان در قالب حرف‌های بی‌حساب و کتاب ادامه خواهد داشت).

احکام زیبایی‌شناسانه ... از این جهت با هر گفته‌ی دیگرگونه‌ای، از جمله بیانات به اصطلاح واقع‌بنیاد یا علمی، هیچ تفاوتی ندارند.» او تصریح می‌کند که «ارزش» صفت ثابت یا ویژگی ذاتی چیزها نبوده، بلکه «محصول متغیرهای متعددی پیوسته در حال تغییر و پیوسته در حال تعامل یا، به عبارت دیگر، محصول پویایی یک نظام، به ویژه یک نظام اقتصادی است» (ص. ۳۰). این نوسان در اقتصادهای اجتماعات و اشخاص است که موجب اختلافات گسترده در امر ارزش‌گذاری در اجتماعات، نزد اشخاص، و یا در ادوار مختلف می‌شود. به نظر اسمیت، نکته‌ی حائز اهمیت - و شاید مجاب‌کننده‌ترین دلیل برای طرح مستمر مسأله‌ی ارزش در سال‌های اخیر - این است که ارزش‌گذاری‌ها را می‌توان تحمیل کرده یا در آن‌ها دخل و تصرف کرد. این امکان وجود دارد که یک نهاد نه تنها خود بل که ارزش‌گذاری‌های خود را تداوم بخشد، و شاید این دو لازم و ملزوم یک‌دیگر باشند؛ از این رو، با وجود دست‌اندازی یاغیان یا بیگانگان گوناگون، اجتماع آکادمیک به خلق مستمر سوژه‌هایی می‌پردازد که در نظر آن‌ها ابژه‌ها و متونی که آثار هنری و ادبی نامیده می‌شوند در واقع مجری نقش‌های ممتاز بوده، به این ترتیب، بقای آثار کانونی، کارکردهای کانونی، و مخاطبان کانونی متقابلاً معرف تضمین می‌شود» (ص. ۴۴). اسمیت در این جا بعضاً به آرای مارکسیست‌های فرانسوی در باب «ادبیات به عنوان یک قالب ایدئولوژیک» نظر دارد، و بر آن‌ها صحنه می‌گذارد. او ظاهراً به صدق فرضیه‌ی پیر بوردیو متقاعد شده است: این که، مشروعیت بخشیدن به برخی از انواع هنر یا فرهنگ به عنوان انواع برتر وسیله‌ای برای تقویت ایده‌ی برتری طبیعی طبقه‌ی اجتماعی‌ای است که آن‌ها را این‌گونه ارزیابی می‌کند؛ و، محکوم کردن فرهنگ عامه‌پسند به اسلوب آدورنو «واکنشی ارتجاعی» به «تقسیم‌زدایی فزاینده‌ی

نوعی در خود کتاب است، و باید یک نفر، یا ترجیحاً مجموعه‌ای از افراد، به کشف آن بپردازد. عبارت «رمانی مانند هاکلبری فین» مبهم و متزلزل می‌نماید، اما منظور از آن باید کم‌وبیش آثاری باشد که «اجتماع بر سر "ادبی" خواندن آن اتفاق نظر داشته و از ارزش‌های درخوری برخوردار اند». انتظار می‌رود که چنین آثاری مورد تشریح افزون، شناسایی بیش‌تر، و احتمالاً ارزش‌یابی بهتر و درست‌تر قرار گیرند. البته، این پرسش که آیا این نکته نه تنها در مورد «رمانی مانند هاکلبری فین» بل که به همان اندازه در مورد آثاری مثل رمان‌های زین‌گری هم صدق می‌کند یا نه (پرسشی که حال می‌توان آزادانه طرح کرد) برای ریکرت نظریه‌پرداز مطرح نبوده، هرچند کتاب‌اش چندان هم قدیمی نیست. با این همه، این پنداشت‌ها که در یک متن ارزشی وجود دارد که باید استخراج شود، و در صورتی می‌توان به چنین کاری دست زد که از پیش تفاوت‌هایی بین چیزها ثبت شده باشند، پنداشت‌هایی اکنون به شدت محل مناقشه اند.

بی‌گمان، رویکردهای مهم دیگری به این مسأله نیز در این دوره مطرح شده‌اند. اشاره به الیس و ریکرت برای تأکید بر تحولی بود که به آن دچار شده‌ایم: دیدگاه‌های این دو را می‌توان دیدگاه‌هایی نوعاً مدرن، در تقابل با آنچه احتمالاً دریافته‌های پسامدرن از این مسأله خوانده می‌شود، نامید. هرنتس‌تاین اسمیت در پیشامدهای ارزش (۱۹۸۸)، که عنوان فرعی آن در اصل دیدگاه‌های پساارزش‌گذارانه در نظریه‌ی ادبی بوده اما به دیدگاه‌های بدیل در نظریه‌ی ادبی تغییر یافته، طیف متنوعی از دریافته‌های پسامدرن از این مسأله را مطرح می‌کند. فرضیه‌ی اصلی و اکنون شناخته‌شده‌ی اسمیت این است: همه‌ی ارزش‌ها «اساساً پیشامدی» اند و «نه فقط ارزش هر اثر هنری یا امثال آن بل که ارزش هر گفته‌ای نیز پیشامدی است، و

این‌ها باید سخن گفت. مسأله‌ی مورد توجه ما در این‌جا استفاده‌های سیاسی از ارزش‌های ادبی است. اسمیت در جایی بر دیدگاه چینویزا، نویسنده‌ی نیجریه‌ای تبار، که در نامه‌ای به ضمیمه‌ی ادبی تایمز ابراز کرده، صحنه می‌گذارد. و این نمود شاخصی از همدلی‌های او است. چینویزا می‌گوید که هدف او نه «ایفای نقش کاکاسیاهی در میان بت‌های بومی اروپا که به بهای لطمات جدی ما به عرصه‌ی جامعیت و جهان‌گستری پانهاداند» (او، به طور مشخص، شکسپیر، آریستوفان، دانته، میلتن، داستایفسکی، جویس، پاوند، سارتر، الیوت، و امثال این‌ها را مدنظر دارد) بل که «کمک به از سر راه برداشتن آن‌ها ... از طریق روشن کردن این نکته است که ما نیز در میان خود کسانی هم‌تراز و بهتر از این آدم‌ها داریم.» با این حال، جفری گالت هارفام (رریتان، تابستان ۱۹۸۹) خاطرنشان می‌کند که وقتی هیوم می‌گوید می‌گوید که لیبرالیسم بهتر از دین‌سالاری است، اسمیت هردوی این نظرات را جفاکارانه می‌بیند.

شاید در این‌جا بد نباشد نگاهی به مقاله‌ی سوزان استوارت درباره‌ی دیوارنگاره‌های متروی نیویورک و فیلادلفیا بیان‌دازیم. روشن است که متخصصان و خبرگان این هنر بیرون از چارچوب آن بخشی از جامعه قرار می‌گیرند که به هنر «والا» علاقه‌مند بوده و، به گفته‌ی برخی، از سوی آن حمایت می‌شود. مسأله این نیست که اعضای متعلق به فرهنگ سطح بالاتر این دیوارنگاره‌ها را از آن خود ساخته و در نگارخانه‌ها به فروش می‌رسانند؛ این‌گونه اخذ و از آن خودسازی مدت‌ها است که برقرار شده است. مسأله‌ی مهم‌تر فعالیت کسانی است که همچنان در چارچوب فرهنگ دیوارنگاره‌ها مانده‌اند، و برای آن‌ها دیوارنگاری هنری است که نه تنها جسارت و اعتماد به نفس می‌خواهد، بل که زوایای پنهانی دارد که می‌تواند مورد مطالعات

کنونی از عرصه‌ها و رویه‌های فرهنگی» است (ص. ۶). تلاش‌هایی چون اقدامات آی. ای. ریچاردز و هربرت گانز برای نشان دادن این که فرهنگ والا به هر ترتیب در جلب رضایت ما بیش از فرهنگ «پست» کارآیی داشته، تفاوت این دو فرهنگ را به نوعی می‌توان سنجد، و برای کسب خشنودی برتر می‌توان آموزش دید، اکنون اقداماتی مردود می‌نمایند. این درست که ما می‌توانیم جوانان را «بافهنگ» کرده، آنان را متقاعد کنیم که بهتر است کوارت‌های بتهوون، نقاشی‌های کواتروچنتوی، و تراژدی‌های متأخر شکسپیر را درک کنند و به آن‌ها علاقه نشان دهند؛ اما هرگز نمی‌توان لذت حاصل از چنین تجربه‌ای را بالذت حاصل از گوش دادن به نوارهای الویس پریسلی یا تماشای سریال‌های آبی تلویزیونی مقایسه کرد. ارزش امری پیشامدی است، و در نظر گرفتن آن به صورتی جز این به معنی اِعمال نفوذی بر دیگران به شیوه‌ای ناعادلانه و نشأت‌گرفته از امتیازات و منزلت‌ها خواهد بود.

تری ایگلتن نیز نکات مشابهی را به شیوه‌ای کمابیش متفاوت مطرح کرده، احساس می‌کند باید نشان دهد که فرهنگ یک طبقه‌ی خاص، به همان نحو که متکی به «ایدئولوژی زیبایی‌شناسانه» (مفهومی که حالا مورد حمله‌ی هم‌مارکسیست‌ها و هم‌شالوده‌شکنان قرار گرفته) بوده، به لحاظ تاریخی از استیلای بورژوازی جدایی‌ناپذیر است. از دید ایگلتن، ناسازه‌ی موجود این است که، طبقه‌ای که از نظر او در واقع توجه چندانی به هنر ندارد با این همه آن را به این شیوه‌ی ریاکارانه به کار می‌گیرد. همچنان که دیدیم، اسمیت با اتکا به فرضیات مختلف استدلال می‌کند که پنداشت‌های راجع به ارزش در هنرها بی‌آمده‌های سیاسی مشابهی دارند.

برای ارزش‌گذاری کتاب اسمیت - که ارزش آن در هر حال به شکل پیچیده‌ای پیشامدی است - بیش از

از آزادی، مبنی بر این واقعیت در نظر گرفت که جهان نمی‌تواند ما را مجبور کند مجموعه‌ی خاصی از ارزش‌ها را قبول کنیم» (۱۹۸۵، ص. ۱۲۸).

البته، جمله‌ی معترضه‌ی «اگر چنان که هست باشد»، و نیز این که آیا تعبیر «نمی‌تواند ما را مجبور کند» به‌جا است یا نه، نکات بسیار بااهمیتی اند. اگر به درستی بتوان به این‌ها اتکا کرد، آن‌ها که گمان می‌کنند می‌توانند با «رژیمی از شاهکارها ادامه‌ی حیات دهند» شکایتی از بابت کمبود خوراک نخواهند داشت، و دیگرانی که راغب به شاهکار خواندن موارد منظور آن‌ها نبوده، یا این ستایش را نثار موارد مطلوب خود (مانند آهنگ‌های پاپ یا فیلم‌های هراس‌آور یا رمان‌های زین گری) می‌کنند، هم ستاینندگان شاهکارها و هم هواداران زین گری، هر دو به یک اندازه محق اند. می‌شود گفت، هر دو ارزش‌های متفاوتی را بر جهان تحمیل کرده یا فرامی‌افکنند. آهنگ‌های کلاسیک راک و فیلم‌های کلاسیک هراس‌آور، و همین‌طور یک رژیم غذایی مفصل و با پشتوانه‌ی کامل، هر دو وجود دارند و هرکس می‌تواند انتخاب کند.

با این حال، این‌گونه حرف زدن چاره‌ساز این اتهام نیست که رژیم غذایی شامل شاهکارها را آشپزخانه‌ای بیرون داده که آثار دیگر را سرکوب می‌کند، و همین است که پلیس می‌خواهد دیوارنگارها گیر بیاندازد و از کار باز دارد. به بیان کلی‌تر، نظام آموزشی که در سطوح عالی در خدمت عشاق شاهکارها، و نه دیوارنگاره‌دوستان، بوده و هست، بر دوش کم‌توانانی - سپاهان، زنان، جوانان - سنگینی می‌کند که شیوه‌ی برخورد ما با آن‌ها می‌تواند همچون یک بهره‌کشی استعماری جلوه کند. برای مثال، جوانان که پیشاپیش از فرهنگ تلویزیونی و موسیقی راک و کتاب‌های مصور خاص خود برخوردارند قبیله‌ی بی‌گناهی را تشکیل می‌دهند که جافتادگان سال‌خورده شبه‌مذاهب، ارزش‌ها، و متون محوری

دانشورانه قرار گیرد، و عملاً هم قرار گرفته است. در بیرون از اجتماع دیوارنگاران، ارزش «زیبایی‌شناختی» کار آنان معمولاً در حد صفر دانسته شده، این‌ها صرفاً کثیف‌کاری‌هایی شمرده می‌شوند که شهرداری‌ها میلیون‌ها دلار برای پاک کردن آن‌ها هزینه می‌کنند. اما دیوارنگاری، در چارچوب آن اجتماع، مکاتب و روش‌های مختلفی یافته و به مجموعه اصطلاحات تاریخ هنری خاص خود دست پیدا کرده است. دیوارنگاری، به صرف حضور خود بر سطوح خالی و پربهای شهر، موجد نقدی بر دنیای مالکیتی می‌شود که قالب‌های هنری را پروراند، از آن خود ساخته، و ارزش می‌بخشد، نقدی که اجتماع دیوارنگاران در چارچوب آن، اگرچه به شدت ناقد این دنیای سلطه‌جو می‌نماید، بیش از چینوینا به سارتر یا آریستوفان علاقه نشان نمی‌دهد.

با توجه به نگرش اسمیت به ترجیحات چینوینا و موجودیت خرد فرهنگ سازمان‌یافته‌ی دیوارنگاره‌ها می‌توان به نتایج دست یافت. نخست آن که، این نکته قطعاً مفهوم و مقبول می‌نماید که در این خرد فرهنگ باید فرهنگ‌های متضاد با یک‌دیگر همزیستی داشته باشند، فرهنگ‌هایی که هر یک کانون خاص خود و نوع تفسیر خاص خود را دارند. من این نکته را یک نگرش لیبرال راسخ، نه احساساتی، و پشتوانه‌ی نهایی هر چند محتاطانه در برخی ملاحظات برنارد ویلیامز درباره‌ی این مدعای یک فیلسوف دیگر می‌دانم که «توصیف به درستی نامغرضانه‌ی جهان حامل اشاره به هیچ ارزشی نبوده، و ارزش‌های ما از یک جهت بر محیط پیرامونی ما تحمیل یا فرافکنده شده‌اند.» ویلیامز می‌گوید که «این کشف - اگر چنان که هست باشد - می‌تواند به سرخوردگی بیانجامد، همچنان که فقدان جهانی که اهمیت و دلالتی غایت‌شناسانه داشته باشد چنین پی‌آمدی می‌تواند داشته باشد. اما این کشف را همچنین می‌توان به عنوان یک رهایی‌بخشی، و شکل رادیکالی

طرح سیاسی است، چون به منزله‌ی غلبه بر نهادها است، نهادهایی که ابزار مهمی برای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی به شمار می‌روند. این سامان تازه نیز قانونی خواهد داشت، چون عقیده بر آن است که سامان سابق به طرز موفقیت‌آمیزی اقتدار طلب و بنابراین یک الگوی مناسب بوده است. این کانون جدید هم متکی به همان روش‌هایی است که، چنان که بحث شد، به کانون قدیمی خصلت سرکوب‌گرانه بخشیده‌اند. قطعاً این عقیده را نمی‌توان جدی گرفت که هیچ دستور عمل قانونی‌ای مطلقاً نباید مطرح شود، چرا که هر مجموعه متون پیش‌نهادی در حد خودش یک کانون را شکل می‌دهد.

به بیان کلی، چنین بحث‌هایی ارزش ادبی را کلاً به اولویت‌های سیاسی ارزش‌گذاران وابسته می‌سازند. در بحث ظرفیت‌تری که برخی مارکسیست‌ها مطرح می‌کنند، تصور می‌شود ارزش یک متن را باید در رابطه‌ی میان آن متن و بستر ایدئولوژیک پنهان آن - یعنی در ناگفته‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با آن چه عملاً گفته می‌شود - جست و، با این حال، این بحث متکی به این پنداشت است که آن چه «گفته نشده» حتماً ایدئولوژیک بوده است. این پنداشتی است که شاید خوانندگان شعر به هر زبانی خواهان به چالش کشیدن آن باشند. قائل شدن به چنین فرضی به معنای پذیرش این نکته است که ارزش ادبی در «ناخودآگاه سیاسی» جای دارد، در آن چه تحلیل‌های خلاقانه‌ی مفسران می‌توانند به بطن آن راه یابند؛ مفسران به این ترتیب تعاملات موجود میان این ناخودآگاه و متن آگاهانه را مورد بحث و بررسی قرار خواهند داد. این رویکرد اهمیت شایسته‌ی ایدئولوژی را به آن اعطا کرده، اما به نظر می‌رسد گام چندانی در مسیر توضیح مسأله‌ی ارزش بر نمی‌دارد. این رویکرد به ما می‌آموزد که ارزش امری پویا، تعاملی، و پیشامدی است و باید با تحلیلی ظرفیت‌تر و مبسوط‌تر

خود را، که با جوانان بیگانه و شاید حتا برای آنان مخرب اند، بر آنان تحمیل می‌کنند؛ در این میان، قدرت‌مندان نیز امراض فکری و هنری خود را به جوانان سرایت می‌دهند، امراضی که البته برای آنان بی‌ضرر و برای جوانان مهلک اند. همدلی اسمیت با چنین استدلالی است که موجب می‌شود اظهار نظر چنین‌ویزا درباره‌ی ارزش‌گذاری را معتبر و اظهار نظر هیوم را نامشروع و ظالمانه بیانگارد. البته اگر اسمیت دیدگاه چنین‌ویزا را بدون تعصب مورد توجه قرار داده بود، چه بسا در می‌یافت که نگرش او تصویری از همان نگرش‌های مورد اعتراض وی را نقش می‌زند، چون از تأمل جدی بر آن چه مردود می‌شمارد غفلت کرده و می‌کوشد استیلای کانونی همپایی برقرار کند.

وضع در مورد دیوارنگاران اندکی متفاوت است، ظاهراً آن‌ها قصد غلبه‌ی سیاسی ندارند؛ اما به نظر می‌رسد حتا نوع اعتراض‌شان مستلزم نوعی پشتوانه‌ی نهادی است - استمرار هنرشان نیازمند حمایت تحقیق و تفسیرهای سازمان‌یافته از کارشان بوده، و آن هنر این حمایت را هم به دست آورده است. نهاد و فرهنگ دیوارنگاران طفیل دست‌گرفته‌تری است که موجودیت مخرب خود را در چارچوب آن می‌یابند. انقلابیون ادبی چندان رغبتی به پذیرش این واقعیت ندارند که فرهنگ خاص آن‌ها هم می‌تواند با فرهنگ رسمی همزیستی داشته باشد؛ آن‌ها، مانند چنین‌ویزا، خواهان از دور خارج کردن نویسندگان سفیدپوست مذکر بوده، در صدد ارتقا بخشی به یک کانون سیاه‌پوستانه، یک کانون فمینیستی، در هر حال یک کانون جدید، اند و علناً بر ضرورت ملغای ساختن کانون‌های نهادینه و نشان دادن چیز دیگری که به گمان‌شان به لحاظ سیاسی مطلوب‌تر می‌نماید تأکید دارند. این طرح چه بسا اغراق‌آمیز و غیرقابل توجیه به نظر رسد، اما برنامه‌های انقلابی خواهان اجرای چنین طرحی اند. این قطعاً یک

تروایی‌ها یک دهم مردان خود را از دست داده‌اند، و این همه برای حفاظت از چیزی بوده که «نه از آن ما است و نه ارزشی برای ما دارد ... ارزش یک [زندگی] را». هکتور دلیلی برای سر باز زدن از تحویل هلن نمی‌یابد. اما ترویلوس با نظر او مخالف است و می‌گوید: «اف، اف بر تو ای برادر! آیا قدر و حرمت پادشاهی کبیر چون پدر پرهیبت ما را/ با این مظنه‌ی ناچیز می‌سنجی؟»

این گفته‌ی گوهرشناسانه نه راجع به سنجش قدر هلن بل که راجع به سنجش قدر پیرام - یعنی حرمت او - است. برادر دیگر، هلنوس کاهن، پاسخ می‌دهد که پدر آنان قطعاً باید خردمندانه رفتار کند نه مانند ترویلوس. ترویلوس با تحقیر جواب می‌دهد که خردمندانه رفتار کردن به معنی روگردانی از مقابله با مخاطرات بوده، و خرد دشمن حرمت است؛ از این رو، خردمندانه رفتار کردن در این‌جا، همچنان که در جنگ، به معنای پذیرش بی‌حرمتی است. هکتور بحث را به مسأله‌ی ساده‌ی ارزش اقتصادی باز می‌گرداند: «برادر، ارزش او آن‌چندان نیست که به نگاه‌داری‌اش بیارزد.» این‌جا است که ترویلوس تأملات ارزش‌شناختی انتزاعی‌ترش را مطرح می‌کند. می‌پرسد: «آیا نه این است که هرچه داریم با ارزش است؟» و هکتور پاسخ می‌دهد: «اما ارزش استوار به خواست خاصی نیست. ارزش همان قدر و قیمتی را نزد خواهندگان‌اش دارد که خود به خود دارد. این پرستشی نابه‌جا است که بنده را بیش از خدایگان کرنش کنیم. هر اشتیاقی بسته به آنی است که خود به نحو نافذ، و بی‌نقشی از یک ارزش ساختگی، جلوه‌گر می‌شود.»

به عبارت دیگر، ارزش ذاتی یک چیز (در مورد هلن، ارزشی بسیار اندک) به هم اندازه‌ی ارزشی است که مشتاق آن چیز برای‌اش قائل می‌شود. اراده‌ای که اشتیاق خود به یک چیز را یگانه منشأ ارزش آن

از آن که، فرضاً، الیس با توصیفات ارزش‌یابانه‌ی خود مطرح کرده به آن پرداخت. این رویکرد تقویت‌کننده‌ی این فرض است که مسأله‌ی ارزش را نمی‌توان چنان‌که باید و شاید در چارچوب تعابیر منحصرأ ادبی، تعبیری که ساحت کلی این مسأله را ندیده می‌گیرند، مطرح کرد. چنین رویکردی مستلزم آن است که موجودیت پیشینی ارزش خودآیین ادبی را، در چارچوب همان‌چه تنها می‌تواند نمودی از آگاهی کاذب باشد، مسلم فرض کنیم.

اشخاص ادبی، به عنوان قربانیان ایدئولوژی‌های ناخودآگاه خویش، شاید با این همه خواهان روی‌کرد به مسأله‌ی ارزش به صورتی سواي صورت تجویز شده از سوی غم‌خواران یا خوارشماران خود باشند. وضعیت آنان می‌تواند یادآور یک مثال کلاسیک ارزش‌شناسی در یکی از متون کلاسیک معتبر و محوری، یعنی ترویلوس و کرسیدای شکسپیر باشد. صحنه‌ای هست که از یک جهت پاسخی به صحنه‌ای در پرده‌ی قبلی است. صحنه‌ای که در آن فرماندهان یونانی به بحث طولانی و بی‌حاصلی در این باره پرداخته بودند که چرا، پس از هفت سال جنگ، هنوز به هیچ‌یک از اهداف خود دست نیافته‌اند. آنان مسبب این ناکامی را کوتاهی در پاس داشت ارزش‌های یک نظام پایگانی، که عالم اعلا مقرر کرده، می‌دانند. حال، سخنان فرماندهان تروایی در بحث بر سر این نکته را می‌شنویم که، آیا باید به این نیردی که خود نیز آن را بیش از اندازه ناخشنودکننده و پرهزینه یافته‌اند ادامه دهند یا نه. یونانی‌ها معامله‌ی سراسرتی پیش‌نهاد داده‌اند: تروایی‌ها هلن را تحویل می‌دهند و یونانی‌ها هم دیگر خواسته‌ای نخواهند داشت، و به این ترتیب جنگ می‌تواند متوقف شود. پیام نظر هکتور را در این باره جویا می‌شود، و هکتور ابراز عقیده می‌کند که پیش‌نهاد یونانی‌ها را باید پذیرفت. جنگ تا آن لحظه هزینه‌های جانی گزافی داشته،

معنی بی‌حرمتی و از دست دادن یک ارج آشکار است. پاریس نیز بر این گفته صحه گذاشته، می‌گوید که دلیل اش برای تمایل به حفظ هلن این نیست که از همخوابگی با او بهره‌مند باشد؛ دلیل اش این است که بازپس دادن هلن برای خانواده‌ی پریام به معنی کاستن از «ارج عظیم» خود است.

هکتور با تحکم می‌گوید که ترویلوس و پاریس همچون جوانانی بحث می‌کنند که احساس‌شان بر عقل‌شان غالب آمده، آن‌چنان که نمی‌توانند درست را از نادرست باز بشاسند. و می‌افزاید که نخستین وظیفه‌ی معهود هلن، به حکم طبیعت و بنا به قانون ملل، احساس مسئولیت در قبال شوهر سرگشته‌ی او است و، در نتیجه، اگر پس فرستادن هلن به منزله‌ی از دست دادن ارزش شخصی‌ی‌اش جلوه کند، آنان باید این نکته را نیز مد نظر داشته باشند که این کار پی‌آمد پامال کردن حق شوهر او است. اگر بازپس دادن هلن به معنی بی‌آبرویی باشد، باید گفت که بی‌آبرویی بسی پیش از این و با ربودن او رخ داده، و بی‌معنی است که بیم‌ناک تکرار بی‌آبرویی در صورت پس فرستادن او باشیم. هکتور سپس ناگهان بحث را خاتمه داده و به سادگی تسلیم شده، می‌گوید اگرچه عقیده‌ی خود را «صادقانه» بیان کرده، با این همه می‌پذیرد که شرافتِ آنان در گروهی حفظ هلن است.

این تسلیمی عجیب و حاکی از پذیرش غیر ضروری استدلال‌هایی است که خود در برابر آن‌ها ایستادگی کرده، گویی همه‌ی ماجرا مناظره‌ی صرفاً آکادمیکی بوده که هکتور در جریان آن به دفاع از عقیده‌ای که واقعاً عقیده‌ی او نبوده پرداخته است. البته، هکتور باید تسلیم می‌شد و جنگ باید ادامه می‌یافت؛ با این حال، ما به بهتر بودن بحث مخالفان او متقاعد نمی‌شویم، بحثی که، همانند بحث به‌راه‌افتاده در اردوی یونانیان، بدون راه حل رضایت‌بخشی خاتمه می‌یابد؛ اوضاع

می‌پندارد، به اتکای این اعتقاد که این اشتیاق خود متأثر از پیش‌فهمی از مزیت ذاتی آن چیز مطلوب نبوده، صرفاً بلاهتی خودشیفته‌وارانه است. ترویلوس بحث هکتور را با این مثل پاسخ می‌دهد: اگر او اکنون همسری برگزیند - گزینشی بنا به «اراده»‌ی او (واژه‌ای که در آن زمان اغلب مترادف «میل» بود) - آن‌گاه شرافت‌مندانه نیست که او را از خود دور کند، هرچند که بعدتر «از آن‌چه گزیده دل زده گردد». تروایی‌ها هلن بی‌همتا را در ازای از دست دادن «یک عمه‌ی فرتوت» به دست آورده‌اند: «چرا باید او را نگاه داریم؟ یونانیان عمه‌ی ما را نگاه داشته‌اند، آیا او ارزش این نگاه‌داری را دارد؟/ آری، او دُری است/ که بهایی بالغ بر یک هزار گوسفند دارد/ و هم او است که شاهان تاج‌دار را به جامه‌ی تجار در آورده است.»

بار اقتصادی این بحث مشهود است. هکتور ارزش را مترادف «قدر» می‌گیرد، و اگرچه «شرف» و «قدر» را به سادگی نمی‌توان از هم جدا کرد، از نظر او ارزش چیزها به خودی خود با ارزش‌ها آن‌ها از نظر «خواهندگان» شان برابر است. ترویلوس نیز همین بیان را البته از سوی دیگرش، و بدون پذیرفتن این نکته که ارزش در جایی از اراده‌ی خاص منزل می‌کند، به کار می‌برد: به گفته‌ی او، هلن یک دُر گران‌بها و مطلوبی ارزش‌مند است که نمی‌توان قدر آن را تعیین کرد. ترویلوس نتیجه می‌گیرد، کسی که ارزش بالایی برای چیزی قائل شده اگر در صدد بی‌ارزش ساختن آن بر آید در واقع نه آن چیز که خود را بی‌ارزش ساخته است.

کاساندر که در بحث مداخله می‌کند، هکتور می‌پرسد آیا پیش‌گویی‌های شوم او نمی‌تواند ترویلوس را به رفتاری خردمندانه‌تر متقاعد کند. با این حال، ترویلوس به شکلی کاملاً موجه جواب می‌دهد که اظهار نظر درباره‌ی موفقیت یا شکست هیچ تغییری در موضع او ایجاد نکرده، از نظر او تحویل دادن هلن به

اندیشیده - به انتخابی که اراده کرده وفادار مانده - کرسیدا چنین نبوده: کرسیدا مدافع پیشامد است. هکتور اقتصاد متفاوتی را مدنظر دارد. از نظر هکتور، با توجه به یک دیدگاه خردورانه، میان ارزش هلن، به هر بها در آن وهله، و هزینه‌ی او اختلافی وجود دارد، و استدلال می‌کند که تروایی‌ها باید جلوی ضرر و زیان خود را بگیرند. نظر او درباره‌ی قانون طبیعت و ملل عمدتاً متعاقب این بحث می‌آید.

همچنان که اغلب در آثار شکسپیر دیده می‌شود، عمده‌ی تأثیر را نه استدلال آشکار که استمرار یک دایره‌ی واژگانی خاص می‌گذارد. آن صحنه نمی‌تواند، بیش از آن که ما می‌توانیم، راه حل قاطعی برای مسأله‌ی ارزش عرضه کند؛ آن صحنه صرفاً نشان می‌دهد که مسأله در آن مورد خاص تا چه اندازه پیچیده بوده، تا چه اندازه بسته به پنداشت‌های پیشینی و ناآزموده است. صحنه با تسلیم از سر ضعف کسی که ظاهراً معقول‌تر و مؤثرتر بوده، همان مدافع عقلانیت، خاتمه می‌یابد. مسائل مطرح به سادگی حل و فصل می‌شوند. ارزش هلن قابل تفکیک از ارج و شرف پریم نیست، و امثال آن - این که پادشاهان به خاطر او به بازرگانان مبدل می‌شوند در واقع یک ستایش است، هرچند که می‌توان آن را به شکل دیگر نیز تعبیر کرد.

شخصیت‌های دیگر این نمایش‌نامه به سختی می‌کوشند نشان دهند که هلن چندان هم ارزشمند نبوده و بیش از کرسیدا «قابل احترام» نیست (در مورد زنان یعنی پاک‌دامنی و پای‌بندی، که به آنی می‌تواند بر باد رود). البته، این نکته‌ای حائز اهمیت است چون زنان نیز ارزش مبادله داشته، با آنان به عنوان اجناس برخورد شده، می‌توان هلن را با عمه (معامله‌ای واقعی به نظر ترویلوس) یا کرسیدا را با آنتور (معامله‌ای که ترویلوس علاقه‌ی چندانی به آن ندارد) معاوضه کرد. این زنان را می‌توان قربانیان بی‌اختیار تجاوز خواند:

همان طور که پیش‌تر بوده، یا بدتر از قبل، می‌نماید - چنان که گویی این بحث و جدل‌ها درباره‌ی شأن و ارزش، چنان که گفتم، بحث و جدل‌هایی صرفاً آکادمیک بوده، گویی مشغله‌ی آن همه (یعنی جنگ و سیاست و سکس) اساساً چنان که ترسیتس می‌گوید، تکبر و جاه‌طلبی‌ای است که ملاحظات اخلاقی، جز به صورت فرضی یا شاید آکادمیک، در مورد آن‌ها مصداق ندارد. از جمله جنبه‌های عجیب این صحنه‌ی بی‌بدیل آن است که، تا آن زمان که سرانجام در پایان این صحنه از «قانون» سخن به میان می‌آید، هیچ‌کس کوششی برای استناد به هرگونه نظام یا مقررات ارزشی متعالی سواً یک حکم نهادینه و ناآزموده‌ی «شرف» یا «ارج» نمی‌کند. ترویلوس تصریح می‌کند که ارزش هرچیزی بسته به یک اقتصاد تماماً انسانی بوده، با ارزشی که شخص برای خود قائل شده تعیین می‌شود، ارزشی که در نهایت بسته به دیدگاه دیگران درباره‌ی او است. از این رو، ارزش بسته به عقیده بوده و ارزش چیزها با معیارهای اساساً غیرعقلانی مانند تهور در نبرد سنجیده می‌شود. ارزش اکیداً به عقیده، و نه حقیقت، مربوط می‌شود؛ ارزش‌گذاری یک چیز به مجموعه‌ای از اعتقادات موهوم و تعهدات ایدئولوژیک وابسته است. موضع ترویلوس با اشارات بسیارش به علاقه و بی‌علاقگی پیچیده‌تر شده، این فرض اهمیت هرچه بیش‌تر می‌یابد که انتخاب، از روی اراده یا اشتیاق، یک چیز ارزشمند بسته به حواس نازل‌تری چون چشایی و بساواپی است (و خود هنگامی این سخنان را به زبان می‌آورد که در آتش عشق کرسیدا می‌سوزد)، اما با ارضای آن حواس نیز دچار دگرگونی نخواهد شد؛ این کاری ناقص حرمت، و حاکی از بی‌ارزشی شخصی، است که برای تغییر یک ارزش‌گذاری، هرقدر هم متزلزل، که زمانی صورت داده‌ایم به خود اجازه‌ی ابراز بی‌علاقگی دهیم. (ترویلوس بعدتر پی می‌برد که اگرچه او درست

مبادله می‌کنند احتمالاً، بنا به گفته‌ی هکتور، نقشی از ارزش ساختگی‌اش را در ذهن دارند. یک تکه اثاث ارزنده‌ی قرن هجدهمی، که هزاران پوند می‌ارزد، به خاطر نحوه‌ی ساخت آن، ترکیب چوب‌ها، ظرافت طرح، و کیفیت بالای معرق‌کاری‌اش نیز ارزش‌مند شمرده می‌شود. این خصایص به بالا بردن ارزش مبادله‌ی آن کالا در حراج‌ها کمک می‌کنند اما موجودیتی مستقل از آن‌ها دارند، و دشوار بتوان تصور کرد که با تأمل بر علت ارزش‌یابی کالاهای این‌چنینی می‌شود به این نتیجه رسید که تفاوت‌های آن‌ها با بهای اجناس پلاستیکی مدرن، و تفاوت ارزش آن‌ها، صرفاً بسته به عقاید ما است؛ ارزش یک میز شطرنج قرن هجدهمی از نظر کارایی‌اش صفر است، چنین چیزی ارزش‌مندتر از آن است که مورد استفاده‌ی روزمره قرار گیرد.

البته، ارزش به ظاهر ذاتی چنین اجناسی را یک متخصص بیش از یک ره‌گذر بی‌اطلاع می‌شناسد. واقعیت این است که، هر قدر که دانش ما درباره‌ی یک کالا بیشتر باشد، بهتر می‌توانیم آن را ارج نهاده و ارزش‌یابی کنیم. همین نکته در مورد ادبیات «کانونی» نیز صدق می‌کند. اعتقاد به این که کانون‌ها به خودی خود ستم‌پیشه بوده و این ستم از مؤلفه‌های کانون‌ها است تلقی نادرستی از آن‌ها خواهد بود. البته، این گفته به معنی آن نیست که ارزش انتسابی محتویات کانون‌ها ارزشی است که همگان ناچار به پذیرش آن اند. اگر افراد از آن رو راغب به کسب اطلاع بیشتر تر درباره‌ی کانون‌ها هستند که شنیده‌اند این کانون‌ها نیز می‌توانند انگاره‌ای از ارزش خود را نقش زنند، این تمایل می‌تواند بدون اجبار باشد. هرکسی که تجربه‌ی تدریس دارد، می‌داند که واداشتن دانش‌آموزان بی‌اشتیاق به این که برای آثار کانونی ادبیات ارزش قائل شوند، و یا دانش لازم برای این کار را به دست آورند، همان اندازه بی‌نتیجه است که واداشتن فرد بی‌علاقه‌ای مثل من به

هلی را از آغوش شوهرش ربوده و برای پاریس آورده‌اند، دیومدس نیز کرسیدا را با خود به اردوی یونانیان برده است؛ و تجاوز، یعنی نقض حرمت زنانه، در نظام غالب آن زمان، از عوامل ازبین‌برنده‌ی ارزش است. زنان «به خودی خود ارزش‌مند» نیستند، هر چند که زیبایی آنان می‌تواند خلاف این را اثبات کند؛ ارزش زنان بسته به نظر، یعنی عقیده‌ی مردان درباره‌ی آن‌ها است.

اقتصادها و سیاست‌ها متکی به عقاید اند. با توجه به آن بحث شکسپیری، به نظر می‌رسد این موضع (که شاید با طرح دیدگاه‌هایی در خصوص ارزش‌مندی ذاتی چیزها که در سده‌ی شانزدهم شاهد آن بودیم تعدیل شده باشد) موضعی است که ما نیز در حال حاضر، البته به شکل متفاوتی، عمدتاً به آن پای‌بند ایم. ما چنان رفتار می‌کنیم که گویی چیزها می‌توانند به خودی خود ارزش‌مند باشند، هر چند با تأمل به این نتیجه می‌رسیم که عقاید، و از جمله خودارزش‌یابی‌ها، سامان‌دهنده‌ی همه‌ی ارزش‌گذاری‌های اند. البته، منظور صرفاً عقیده‌ی شخصی یک نفر نیست؛ چون آن عقیده نیز متأثر از اتفاق نظرهای تلویحی یا صریح در میان یک اجتماع خاص است. بسیاری از مردم برای خودروهای دارای شماره پلاک خاص، یا ماشین‌ها و قوطی کبریت‌ها و تمبرهای عتیقه ارزش زیادی قائل بوده و بهای گزافی برای آن‌ها می‌پردازند. بیش‌تر مردم چنین رویکردی ندارند، اما این فرقی به حال گروه نخست ندارد، آنان همچنان به ارزش اجناس مورد علاقه‌ی خود معتقد خواهند بود، ارزشی که در بهایی انعکاس یافته که آنان، برخلاف اکثر مردم، مایل به پرداختن‌اش برای خرید آن اجناس اند. می‌توان گفت که اجناس مذکور پیش از معامله نیز ارزشی داشته‌اند؛ طلا ویژگی‌های مفیدی چون چکش‌خواری، قابلیت آلیاژسازی، و مانند این‌ها دارد که ذاتی اند و ربطی به نوسانات بهای طلا در بازارها ندارند؛ و کسانی که آن را

دارند. این تفاوت همان تفاوت موجود بین کسانی است که تصویری از ارزش ساخته در ذهن دارند و کسانی که ندارند؛ و به نظر می‌رسد نگرانی در خصوص مواعی که دیگران وضع کرده‌اند یا رشک بردن به ارزش‌هایی که برگزیده‌اند در این جا مناسبت چندانی ندارد. این است که، همانند برنارد ویلیامز، ما نیز باید، به جای سرخورده شدن، از چنین آزادی‌ای مسرور باشیم.

قطعاً این بحث یارای پاسخ‌گویی به این پرسش پایه را ندارد که ارزش‌ها به چه معنا مستقل از اثرات اند، و آیا یکی بدون دیگری ممکن است یا نه. به نظر می‌رسد این دو پایه پای هم پیش می‌روند؛ ما معمولاً به طور مجزا از آن‌ها سخن می‌گوییم، و برای آثاری ارزش قائل ایم که چندان دوست‌شان نداریم و آثاری را دوست داریم که ارزش چندانی برای‌شان قائل نیستیم. از این نکته نیز نمی‌توان گذشت که، با این همه، به خوبی می‌دانیم که چه گونه در صحبت‌های غیررسمی، و فارغ از قیود قراردادی ارزش‌شناسی یا حتی پسا-ارزش‌شناسی، زبان نه چندان دقیق اما مناسبی را برای سخن گفتن درباره‌ی ارزش آثار به کار بریم.

فرانک گرمود

اریکسون، اریک هومبرگر

(Erikson, Erik Homberger) (۱۹۰۲-۱۹۹۴)

روان‌کاو و روان‌پزشک آلمانی-آمریکایی. اریکسون، که نزد آنا فروید آموزش دید و با او به همکاری پرداخت، از معدود افرادی بود که به طرح «روان‌کاو کودک» توجه نشان داد و در این حوزه فعالیت کرد. آثار اریکسون (برای مثال، ۱۹۵۰، ۱۹۵۹) حول محور «رشد» شکل گرفته، و مفاهیم هویت و توان «من»، که حاکی از توانایی وحدت‌بخشی به اضداد اند، اهمیتی اساسی در این آثار دارند. در آثار او، رشد نه صرفاً به عنوان یک روند خطی بل که به عنوان فرآیندی ناشی از مجموعه مبارزاتی در

این که ارزش بالایی برای تمبرها یا قوطی کبریت‌های کم‌یاب قائل شود.

پس، به بیان بسیار ساده، فایده‌ی دانش‌اندوزی درباره‌ی یک کانون ادبی، به همان شکل و شیوه که متخصصان فرضاً درباره‌ی اسباب عتیقه‌ی قرن هجدهمی دانش‌اندوزی می‌کنند، چیست؟ واقعیت این است که، باید برای ارزش‌گذاری هرچیزی از بسیاری چیزهای مرتبط با آن دانشی داشت، و منافع حاصل از این دانش، حتا اگر که شامل خودارزیابی نیز بوده باشند، منافی ملموس اند. خوانندگانی که آشنایی عمیقی با آثار والاس استیونس - «کانون» او - دارند برخی از اشعار کوتاه متأخر او را اشعاری ارزش‌مند یا «بزرگ» خواهند یافت، حال آن که کسانی که به طور مجرد با این اشعار مواجه می‌شوند آن‌ها را اشعاری نسبتاً مبتذل می‌یابند. این پدیده به همین اندازه در کانون‌های گسترده‌تر نیز نمود دارد.

مسأله ساده است: آگاهی از تعلق داشتن یک شعر به مجموعه‌ای که ما آن را می‌شناسیم ارزش آن شعر را تحت تأثیر قرار خواهد داد؛ و این نکته در مورد کانون‌های گسترده‌تر نیز صدق می‌کند. این نکته بیش از آن که راجع به ارزش ذاتی مؤلفه‌های کانون‌ها باشد راجع به نحوه‌ی عمل‌کرد آن‌ها است، اما حاکی از این نکته نیز هست که ارزش‌گذاری‌ها نه بسته به درجات متفاوت شناخت ما از یک موضوع خاص بل که بسته به درجات مختلف شناخت ما از یک بستر کانونی تغییر می‌کنند؛ و نیز، اعتراض کردن به این که ارزش‌گذاری‌های مسلط را گروهی برخوردار از برتری اقتصادی انجام داده‌اند اعتراض به‌جایی نیست. برتری از شناخت می‌آید، نه از پول. گروهی که از آن گلایه می‌شود صرفاً گروهی است که شناخت بیش‌تری از فلان شعر، و شاید از شعر به طور کل، دارد همان طور که برخی شناخت بیش‌تری از دیوارنگاره‌ها یا فیلم‌های سطح پایین

نظر گرفته می‌شود که هریک بر مسائل حیاتی تازه‌ای تمرکز می‌کنند.

دیوید میسی

از خودبیگانگی بنگرید به بیگانگی

استاینر، جورج (Steiner, George)

(۱۹۲۹-۲۰۲۰) منتقد ادبی آمریکایی. جورج استاینر از برجسته‌ترین چهره‌ها در نقادی قرن بیستمی است. او، با وجود تحصیلات مدید و ممتاز خود، احتمالاً بیش از هر روشنفکر معاصر دیگری، به شیوه‌ای جدی، انگیزاننده، و دامنه‌دار متبلورکننده‌ی موجودیت منتقد در دنیای مدرن و، به گفته‌ی خود، مسئولیت همچنان شایسته‌ی حفظ و حراست موجودیت او بوده است. استاینر در پاریس به دنیا آمد، در سال ۱۹۴۰ به آمریکا مهاجرت کرد، و در دانشگاه‌های شیکاگو، هاروارد، و آکسفورد به تحصیل مشغول شد. از سال ۱۹۶۹ از اعضای برجسته‌ی هیأت علمی دانش‌سرای چرچیل در دانشگاه کمبریج بود، و در ۱۹۷۴ به استادی زبان انگلیسی و ادبیات تطبیقی در دانشگاه ژنو رسید. استاینر از سال ۱۹۹۴ به عنوان استاد مدعو ادبیات تطبیقی اروپایی به تدریس در دانشگاه آکسفورد پرداخته است.

به نظر استاینر، منتقد می‌تواند سه مسئولیت بر عهده بگیرد: نخست «آینده‌نگری»، یعنی متذکر شدن این نکته به خواننده که متن در رابطه‌ی پیچیده و ناپایداری با زمان قرار دارد؛ دوم «پیونددهی»، یعنی عمل کردن به عنوان میانجی و پاس‌دار آثار نویسنده؛ سوم، و مهم‌تر از همه، «داوری» درباره‌ی هنر عصر خویش. این طرح استاینر، که به روشن‌ترین وجه در «سواد انسانی»، در زبان و سکوت (۱۹۶۷)، مورد توجه قرار گرفته، به معنی «درگیر شدن با حضور» متن، تمام توان خود را به خدمت گرفتن برای صورت دادن کار

خوانش «به عنوان موجوداتی سراسر انسانی، و با نهایت دقت، بیم، و امید» است. چنان که در آغاز *تولستوی یا داستایفسکی* (۱۹۶۰) بحث کرده، «نقادی ادبی باید به اتکای عشق نمودار شود.» مشخصه‌ی مانای آثار خود استاینر التزام شدید و اکید او به احساسات شخصی است: نوشته‌های او، چه از نظر شکل و چه از نظر محتوا، به همان اندازه که حاصل تأملات اندیش‌مندانه اند، حاصل «دل به دریا زدن‌ها» نیز هستند.

وظیفه‌ی منتقد تأمل کردن است: «منتقد تنها از طریق وقوف مدام و مشوش بر فاصله‌ای که کار او را از کار شاعر جدا می‌کند، می‌تواند به چنین تأملی دست یازد.» و این بن‌مایه‌ای است که همچون رشته‌ای مهم‌ترین مقالات و کتاب‌های استاینر را به هم پیوند می‌دهد. استاینر در *حضورهای واقعی* (۱۹۸۹)، که پاسخی به تشکیک‌های رادیکال *پساساختارگرایی* است، تأکید می‌کند که منتقد پاسخگو و مسئول یک متن «در مفهومی بسیار خاص، و به صورتی همزمان اخلاقی، معنوی، و روانی» است. انتقال تجربه‌ی زیبایی‌شناختی مستلزم برخورداری از «درایت و تسلط فنی و زمام‌داری استثنایی» است که، به ادعای استاینر، مخاطره‌ی سرگردانی و پریشانی را نیز پذیرا می‌شود؛ به باور او، این سرگردانی و پریشانی «که شاهد شاعرانگی‌ها و حکم ورود راز دیگربودگی در هنر به زندگی‌های ما است ... از جنسی متافیزیکی - مذهبی است.»

از مهم‌ترین دغدغه‌های نقادانه‌ی استاینر (که در آن با والتر بنیامین، مهم‌ترین آبخور فکری‌اش، اشتراک دارد) کار ترجمه و استلزامات آن است. استاینر در اثر *سترگ خود، پس از بابل* (۱۹۷۵)، رویه و امکان ترجمه را دشوارترین همه‌ی مسائل فرهنگی می‌شمارد، و ترجمه را مؤلفه‌ی همگانی تمام ادراکات می‌داند. او رویکردهای فروکاهنده در مطالعات زبان‌شناسانه را که در صدد «نجات دادن» زبان از بند ابهام و ابهام آن اند

انسانی به متمدن شدن منجر نمی‌شوند؟» طنین سودایی تعبیر او، در زبان و سکوت، در این باره که فریاد در شعر واقعی‌تر از فریاد در خیابان است، در همه‌ی نوشته‌های بعدی‌اش همچنان به گوش می‌رسد. او بیم‌ناک ابتذال خرنده‌ای است که فرهنگ توده‌ای، فرهنگی بی‌خلوت و بی‌خاطره، به بار آورده است. در قلمه‌ی مرد ریش‌آبی (۱۹۷۱) این احتمال را مورد توجه قرار می‌دهد که، نظرورزی‌های انتزاعی فرهنگ والا چه بسا ذهن آدمی را به ملال مبتلا می‌کند، ملالی که می‌تواند شیفتگی به توحش را دامن بزند. گزینه‌ی «آراسته»‌ای در قبال فرهنگ، که استاینر در نظریات خود مقاومت کردن در برابر وسوسه‌ی آن را همواره دشوار یافته، سکوت است: تصدیق ناگفته‌ی این که نیروی متمدن‌ساز فرهنگ مبتنی بر «کلام» یک توهم است - و این آشکارترین تأثیرپذیری استاینر از تئودور آدورنو است.

استاینر در نقادی خود پیوسته در کار ستیز با ناسازه‌ی به گوش رسانیدن آوای سکوت است. به نظر برخی، او خود به آخرین منتقد مبدل شده، منتقدی که مرگ سنت انتقادی در دنیای پساآشویتسی را منعکس می‌کند. این منتقد کتاب‌هایی در این باره می‌نویسد که چه‌گونه امکان دارد که کتاب‌ها زائد به نظر رسیده و نقادی حرفه‌ای مایوس و متزلزل شود. قطعاً استاینری هست که نقادی برای او چیزی در حد «سایه‌ی یک مخنت» بوده، فعالیتی «دوم‌درجه» است. با این حال، استاینری هم هست که نقادی برای او از آراسته‌ترین و ارزنده‌ترین فعالیت‌ها، یعنی تأیید پرتوان یک برنامه‌ی اومانستی است. این منتقد آثار ادبی بزرگ را چنان می‌خواند که گویی «طرح مبرمی» در این آثار یافته است. استاینر منتقدی از این هردو گونه بوده و سرشت‌های متناقض هردو را مجسم می‌سازد؛ و با چنین کاری، خوانشی مشخصاً مدرن و امروزی از منتقد ارائه می‌کند.

مورد انتقاد قرار داده و، به عنوان یک بدیل، برداشت بسنده‌تری عرضه می‌کند که تلاش دارد «انعکاسات زمینه‌ای ناپایدار، مبهم، متغیر، ناآگاهانه، یا سنتی» زبان را، به جای نفی و طرد، تصدیق و تأیید کند. استاینر تأکید می‌کند که، این ویژگی‌های مخاطره‌بار زبان برای بقای ما اهمیت حیاتی دارند: «این توان ما، یا نیاز ما، است که به جهان نه گفته یا چیزی نگوییم، که این جهان را به صورتی دیگر تصویر کنیم و از آن سخن بگوییم. در این توانایی و در روند تحول و تکامل زیستی و اجتماعی آن است که می‌توان سرنخ‌هایی برای رسیدن به خاستگاه‌های سخن انسانی و تکثر زبان‌ها دست یافت. شاید این نه «نظریه‌ی اطلاع‌رسانی» بل که یک «نظریه‌ی اطلاع‌رسانی» است که می‌تواند بهترین یاری‌گر ما در تلاش برای روشن ساختن سرشت زبان باشد» (۱۹۷۵، ص. ۲۲۸).

استاینر بحث خود را چنین پی می‌گیرد که، زبان اساساً و ماهیتاً «پندارگون» و «دشمن واقعیت» است: «ما دستور زبان، اسطوره‌های امید، خیال، و خودفریبی را از بطن خود بیرون می‌کشیم، بی این که به نوعی اسیر رفتاری مادون انسانی شده یا، بسی پیش‌تر، دست به خودویران‌گری زده باشیم. این نحو ما، و نه فیزیولوژی بدن یا ترمودینامیک منظومه‌ی خورشیدی، است که آکنده از آینده است ... ما، آزاد از دام ارگانیسم خود، از خویش سخن گفته و درباره‌ی خود رؤیاپردازی می‌کنیم» (ص. ۲۳۸).

انگیزاننده‌ترین اضطرابی که نزد استاینر احساس می‌شود، و در طیف بسیار متنوعی از مقالات، رمان‌ها، و متون آکادمیک او نمود یافته، این است که فجایع جنگ جهانی اول و فاجعه‌ی کوره‌های آدم‌سوزی کل سنت غربی «سواد انسانی» را، اگرچه از پا در نیاورده‌اند، به شدت به خطر انداخته‌اند. پرسش اساسی‌ای که بارها مورد توجه استاینر قرار گرفته این است که «چرا علوم

(برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: استاینر ۱۹۸۴، تنر ۱۹۸۹، هاو ۱۹۷۳)

گراهام مک‌کان

استعاره و کنایه (metaphor and metonymy)

استعاره نشان دادن یک تعبیر به جای تعبیری دیگر است، و کنایه نشان دادن جزئی از یک تعبیر به جای کل آن. رومان **یاکوبسون**، به پی‌روی از آثار فردینان دو **سوسور** (۱۹۸۳)، به نظریه‌پردازی در این باره پرداخت که رابطه‌ای مبتنی بر **تقابل‌های دوتایی** بین استعاره و کنایه زیربنای ساخت زبان ادبی را تشکیل می‌دهد. او، در جستاری در باب زبان‌پیشی، نتیجه می‌گیرد که استعاره مبتنی بر مشابهت، و کنایه مبتنی بر مجاورت است. به گفته‌ی او (۱۹۹۰a)، استعاره بنیادی‌ترین صورت مجازی موجود در شعر است، حال آن‌که کنایه در نثر اهمیت اساسی می‌یابد، هرچند که **کشاکش** بین این دو به نمودهای مغایر با این ضابطه نیز منجر می‌شود. یاکوبسون در نهایت به این موضع می‌رسد که، استعاره و کنایه در واقع کارکردهای اصلی و زیربنایی عملکرد زبان اند.

روان‌کاوی و نقادی روان‌کاوانه نیز به طرح نظریاتی درباره‌ی رابطه‌ی استعاره و کنایه پرداخته‌اند. تعبیر محوری **فشردگی / جابه‌جایی** چنان که در نظریه‌ی روان‌کاوی فرویدی به کار رفته‌اند همسانِ تقابل دوتایی یاکوبسونی بین استعاره و کنایه اند. یعنی، فشردگی و جابه‌جایی مستمر انگاره‌ها در خواب‌ها و رؤیاهای اهمیتی همسان با استعاره و کنایه دارند. ژاک **لکان** (۱۹۶۸) این هم‌ارزی را مد نظر قرار داده، به نظریه‌پردازی در این باره می‌پردازد که، **ناخودآگاه** مطابق با مناسبات میان استعاره و کنایه عمل می‌کند و از این رو عملاً همانند یک زبان ساختار یافته است.

پل اینس

استیلا (hegemony)

این اصطلاح که از واژه‌ی یونانی *hegemôn* (رهبر، فرمانده، پیشوا، حاکم) مشتق شده عموماً (از سوی متفکران مارکسیست و غیرمارکسیست) در اشاره به پیشوایی یا سلطه‌ی سیاسی به کار برده می‌شود. استیلا اهمیت خاص خود را در آثار آنتونیو گرامشی (۱۹۷۱) می‌یابد که، با بسط نگرش‌های مارکس، استدلال می‌کند که غلبه‌ی اقتصادی و سیاسی یک طبقه به صورت سازمانی با کسب مقدماتی استیلائی فکری و فرهنگی پیوند دارد. روشنفکرانِ هم‌نوا با این طبقه نیز کارکرد سازمانی دارند: تبیین جهان‌بینی این طبقه و از این رو وحدت بخشیدن به اهداف آن و آگاه ساختن‌اش از این اهداف؛ یاری‌دهی به روند بنا کردن نهادهای اجتماعی منطبق با این اهداف؛ و مهیا کردن محیطی مبتنی بر «رضایت» از ایده‌های آن طبقه. یک انقلاب سوسیالیستی، با وقوف یافتن بر این نکته، باید راه خود را با ایجاد هسته‌ای از روشنفکران خاص خود باز کند که، با مجهز کردن توده‌های کارگر به یک کارورزی به لحاظ سیاسی خودآگاه و با فعالیت در جهت قبولاندن ایده‌های خود به نهادها و افراد (به جای اتکا بر اعمال زور از جانب دولت)، استیلائی بدیلی عرضه کنند. از این رو، در مقایسه با خوانش‌های جبرباورانه از مارکس، استیلا مجسم‌کننده‌ی پیوند دیالکتیکی‌تری بین زیربنای اقتصادی و روبنا بوده، تحول تاریخی و انقلاب را به عنوان پی‌آمد الزامی پیشرفت در سطح اقتصادی مد نظر می‌گیرد (فمیا ۱۹۸۱، فونتانا ۱۹۹۳).

م.ا.ر. حبیب

اسکروتون، راجر (Scruton, Roger) (۱۹۴۴-)

استاد زیبایی‌شناسی و فلسفه، وابسته به جناح محافظه‌کار راست جدید در بریتانیا، سردبیر نشریه‌ی *سالزبری ریویو*، و مؤلف آثار بسیاری در حوزه‌های

عملی و سیاسی ادبیات ارائه کنند، و آرمان و انگیزه‌ی خود را، چنان که در مانیفست‌شان اعلام کرده‌اند، توجه اساسی به «جمهور خوانندگان عام» می‌دانستند. به عقیده‌ی آن‌ها، جمعی از نخبگان دانشگاهی - «اولیای خودخوانده‌ی جامعه» - صدای مردم، یعنی مخاطبان منظور نظر آنان، را خاموش کرده بودند. از همین رو، در اولین شماره‌ی نشریه خوانندگان را به تعامل و مکاتبه با خود فرا خواندند. با این حال، ناقدان اسکروتینی ادعا می‌کنند که اعضای تحریریه‌ی این نشریه هیچ‌گاه از دام نخبه‌گرایی نگریخته و، در واقع، پس‌زمینه‌ی ادبی خاص خود را داشته‌اند.

اسکروتینی، در بیست و یک سالی که انتشارش ادامه داشت، به نشر مقالاتی انتقادی درباره‌ی ادبیات، هنر، زندگی معاصر، معرفی و بررسی کتاب، و هرازگاهی مقالات مستقل می‌پرداخت. این فصل‌نامه از هیچ‌گونه حمایت مالی برخوردار نبود، و هزینه‌های آن از طریق حق اشتراک و آگهی‌های محدود تأمین می‌شد، و حتا قادر به پرداخت حقوقی به نویسندگان خود نبود. در اکتبر سال ۱۹۵۳ آخرین شماره‌ی اسکروتینی انتشار یافت و سپس کار آن به تعطیلی کشیده شد، پایانی که به گفته‌ی اف. آر. لیویس، یکی از پایه‌گذاران نشریه، در یک دهه‌ی گذشته بارها و به سختی برای احتراز از آن تلاش شده بود. جنگ جهانی دوم الگوهای کار نشر را بر هم زده، و امکان مکاتبه با نویسندگان همکار را دشوار کرده بود. با این حال، و با همه‌ی تلاش‌ها، این نشریه تا سال ۱۹۵۳ حیات خود را حفظ کرد؛ و در این سال، با تصمیم نهایی اعضای تحریریه برای وانهادن طرح خود، از صحنه‌ی نقادی ادبی انگلیسی کنار رفت.

تارا جی. گیلیگان

اسکری، الین (Scarry, Elaine) (۱۹۴۶-)
فیلسوف، نظریه‌پرداز فرهنگی، و پژوهش‌گر ادبی

«اصول عقاید»، نقادی فرهنگی، و روزنامه‌نگاری. محافظه‌کاری اسکروتون ناشی از حس تعلق به «یک نظم اجتماعی مستمر و از پیش موجود» و درک اهمیت اساسی آن در سیاست‌گذاری‌ها بوده، که «دشمن اصلی» خود را لیبرالیسم می‌شمارد (۱۹۸۰، ۱۹۸۸، ۱۹۹۱). دفاع هگل‌وار اسکروتون از اقتدار دولت و نهادهای پرورنده‌ی آن در تقابل با آموزه‌های استقلال فردی، حقوق طبیعی، «وسوسه‌ی آزادی، اقتصاد بازار آزاد، «مرض تکثرگرایی»، و دعویات دموکراسی قرار می‌گیرد. اسکروتون، در ادامه، در صدد ایجاد سازشی بین محافظه‌کاری اجتماعی و لیبرالیسم اقتصادی در پرتوی شناخت‌شناسی اجتماعی هایک و تجربه‌ی اروپای شرقی پس از فروپاشی کمونیسم بر آمده است.

جان کالانگان

اسکروتینی (Scrutiny)

گروهی از پژوهش‌یاران کمبریج، برای به چالش کشیدن برخورد اکید آکادمیک با ادبیات و به منظور آشناسازی مخاطبان با رویکردهای مطرح در مطالعات فرهنگی بریتانیایی در دوران خود، در سال ۱۹۳۲ نشریه‌ی اسکروتینی را پایه‌گذاری کردند. پایه‌گذاران این نشریه، به رغم پیوندشان با فضای آکادمیک، ضرورت انتشار نشریه‌ی فارغ از محدودیت‌های مجامع دانشگاهی را احساس کرده بودند، نشریه‌ای که بتواند موجب تقویت تبادل نظر در مورد دیدگاه‌های حائز اهمیت برای درک فرهنگ - ادبی و غیرادبی - بریتانیایی شود. دغدغه‌ها و توجهات بانیان این نشریه به شدت بریتانیایی بوده و طرح خود را همتای جمهوری جدید (New Republic) آمریکایی می‌دانستند. رویکردشان رادیکال بود؛ و ادبیات را وسیله‌ای برای حفظ و حراست از جامعه‌ی فرهنگی و اخلاقی بریتانیایی به شمار می‌آوردند. امیدوار بودند، با نشر مقالات انتقادی، تحلیل مشروعی از تأثیرات

راستی نشناختنی و، بنابراین، تقریباً همیشه در معرض تردید است. درد یک حال درونی یکتا است که هیچ محمولی و رای مرزهای تن ندارد. از دید اسگری، خلق ساختارهای زبانی برای بیان درد به معنی تبدیل درد به یک حال عینیت یافته (شناختنی کردن آن برای افرادی سوای آن که رنج می‌برد)، و به این وسیله کاستن از رنج‌آوری آن است.

آثار بعدی اسگری نیز دغدغه‌های اخلاقی را در کانون توجهات خود قرار می‌دهند. اسگری در درباره‌ی زیبایی و عادل بودن (۱۹۹۹)، به ارائه‌ی بحث‌هایی درباره‌ی زیبایی در پیوند با حقیقت و عدالت می‌پردازد. او در پاسخ به پژوهش‌گرانی دست به قلم می‌برد که به دلایل سیاسی از زیبایی انتقاد می‌کنند و خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آن‌ها که معتقدند زیبایی توجه ما را از بی‌عدالتی‌های اجتماعی منحرف می‌کند و به بی‌تفاوتی منجر می‌شود، و آن‌ها که معتقدند نفس نگاه کردن به زیبایی‌ها به شکل مخربی آن‌ها را به حد شیء و کالا تنزل می‌دهد. اسگری این استدلال‌ها را رد کرده و ادعا می‌کند که زیبایی، با اثرگذاری احساسی بر ما، ما را از خودمحوری معمول‌مان جدا کرده و توجه ما را به دنیای بیرون جلب می‌کند. ستایش‌گر زیبایی به ارتباط زندگی‌بخش و متقابلاً سودبخشی با یک ابژه‌ی زیبا وارد می‌شود، ارتباطی که هر یک از دو طرف اسباب استمرار دیگری را فراهم می‌آورد. زیبایی زیستمان درونی ما را گسترش می‌دهد؛ انعطافی که در زیبایی دیده می‌شود اشتیاق متعاقب ما به آفرینش‌گری را بر انگیزخته، «چیزهای تازه‌ای به دنیای ما می‌افزاید»، در عین حال که ما را برای به خاطر آوردن دیگر زیبایی‌ها به واپس‌نگری وای می‌دارد (به این ترتیب، آنچه زیبا دیده می‌شود بی‌انتهای و «استقبال از یک تجربه‌ی مستمر» است). با این حال، و رای این مسأله‌ی زندگی‌بخش، زیبایی «فراخوانی به انصاف» است که آمال اخلاقی ما را

آمریکایی. الین اسگری صاحب کرسی والتر ام. کابوت و استاد زیبایی‌شناسی و نظریه‌ی عمومی ارزش در هاروارد بوده، و به تدریس زیبایی‌شناسی و زبان و ادبیات انگلیسی می‌پردازد. موضوعات مورد پژوهش او از محدوده‌های سنتی فلسفه و ادبیات بسیار فراتر می‌رود. اسگری درباره‌ی طیف متنوعی از موضوعات، از جمله حقوق بشر، یازده سپتامبر، امنیت ملی، سوانح هوایی، تخیل، پزشکی، بازنمودهای درد در آگهی‌های تجاری، جنگ، سلاح‌های کشتار انبوه، شکنجه، و قانون اساسی دست به قلم برده است. بارزترین ویژگی آثار بینارشته‌ای او توجه مستمر به اخلاق و تعهد به عدالت اجتماعی و سیاسی است.

برجسته‌ترین کتاب اسگری تن دردناک: ساختن و ویران کردن دنیا (۱۹۸۵) است. این اثر عرضه‌کننده‌ی یک طرح اخلاقی فرادبی در باب بیان‌ناپذیری و پی‌آمدهای سرنوشت‌ساز درد جسمانی، و اهمیت ابداع بازنمودهای زبانی برای بیان تجربه‌ی حسی درد است. تن دردناک را سازمان عفو بین‌الملل و دیگر گروه‌ها و محققان مدافع حقوق بشر به خاطر کوشش‌های آن برای تحلیل پدیده‌ی «درد» از منظر سیاسی و تاریخی به شدت تحسین کرده‌اند. برخلاف دیدگاه رایجی که رنج را الهام‌بخش هنر می‌داند، اسگری می‌گوید که درد یک پدیده‌ی اشتراک‌ناپذیر، ارتباط‌ناپذیر، و منزوی‌کننده است. درد که به تن هجوم می‌آورد، سراسر در درون تن می‌ماند، محتوای آگاهی از هم می‌گسلد، و تمام توجه قربانی را به خود جلب می‌کند. برای قربانیان شکنجه، تجربه‌ی حسی درد تجربه‌ای طاقت‌فرسا و انکارناشدنی است. درد صدای کسی را که رنج می‌برد از او می‌گیرد، فریادی که سازوکار معمول برای برون‌فکنی و بیان احساس شخصی است؛ درد روح قربانی را به انزوا می‌کشاند و آن را هم‌سطح جسم‌اش می‌سازد. برای کسی که درد را تجربه نمی‌کند، درد دیگری دردی به

بسیاری از پیش نهاد او حمایت کردند، مورد حمله‌ی دانشمندان و مهندسانی قرار گرفت که «فرضیه‌ی تداخلات الکترومغناطیسی» او را غیرقابل توجیه یافته، و او را به دلیل تشویق به صرف هزینه‌های غیرمسئولانه بر اساس «گمانه‌زنی بی‌پایه‌و‌اساس» یک نا - دانشمند مورد سرزنش قرار دادند.

حتا در اوج انتقادات از تحقیقات اسکری درباره‌ی «تداخلات الکترومغناطیسی»، آثار او عرضه‌کننده‌ی الگویی برای مسئولیت‌پذیری آکادمیک و مدنی است. رویکرد کنش‌گرانه‌ی او در جست‌وجوی حقیقت و معرفت یادآور امکانات زیبا و سرنوشت‌ساز تحقیق و دانش‌پژوهی است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اسکری ۱۹۸۸، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۹a، ۲۰۰۳)

جیسکا ری باربارا

اسکرین (Screen)

مهم‌ترین نشریه‌ی تخصصی در زمینه‌ی نقادانه‌ی سینمایی به زبان انگلیسی، اسکری، که در سال ۱۹۶۹ پایه‌گذاری شده، به لحاظ موضوعات مورد توجه، اعضای تحریریه، و مدیریت مالی شاهد تغییر و تحولات بسیاری بوده؛ زمینه‌ی پایه‌گذاری این نشریه را تقریباً در دو دهه قبل از انتشار اولین شماره‌ی آن باید جست، در سال ۱۹۵۰ که بنیاد سینمایی بریتانیا (BFI) «انجمن آموزش‌های سینمایی و تلویزیونی» (SEFT)، مؤسسه‌ای برخوردار از حمایت‌های مالی دولت، را تأسیس کرد که بعدها سرپرستی اسکری را بر عهده گرفت. این انجمن پیش از آغاز انتشار اسکری نشریات متعدد دیگری نیز راه‌اندازی کرده بود که آموزش اسکری (Screen Education) از دل آن‌ها زاده شد، و از سال ۱۹۵۹ به نشر مقالاتی راجع به آموزش سینمایی، نظریه‌ی سینما، و صنعت سینما همت گماشت.

ارتقا می‌بخشد. زیبایی، که تقارن و توازن از آشکارترین ویژگی‌های آن به شمار می‌رود، تجلی دیداری و یادآور پخش‌پذیری، برابری، و هماهنگی است.

جسورانه‌ترین اثر اسکری تا به امروز مجموعه مقالاتی است که در بررسی کتاب نیویورک منتشر کرده است. در اولین مقاله‌ی این مجموعه، «سقوط پرواز TWA ۸۰۰: احتمال تداخلات الکترومغناطیسی» (۱۹۹۸a)، اسکری «هیأت امنیت ترابری ملی» آمریکا را به تحقیق درباره‌ی این احتمال ترغیب کرد که ممکن است سقوط پرواز TWA ۸۰۰ در ژوئیه‌ی ۱۹۹۶ به دلیل «تداخلات الکترومغناطیسی» از جانب یک هواپیمای پی - ۳ اوریون رخ داده باشد. به علاوه، خواهان آن شد که تحقیقات نظامی درباره‌ی «تداخلات الکترومغناطیسی» در جریان تحقیقات رسمی «هیأت امنیت» درباره‌ی این سانحه در دسترس عموم قرار گیرد (۱۹۹۸b). در نهایت، آن هیأت مبلغی معادل چند صد هزار دلار برای تحقیق درباره‌ی «تداخلات الکترومغناطیسی» اختصاص داد. دو سال و نیم بعد، در «سقوط پرواز ۹۹۰ خطوط هوایی مصر» (۲۰۰۵a)، اسکری این نکته را مورد توجه قرار داد که در یک بازه‌ی زمانی سه سال و سه ماهه، سه هواپیمای مسافری که بعد از برخاستن از فرودگاه‌های آمریکا سقوط کرده بودند (پرواز TWA ۸۰۰، پرواز ۱۱۱ خطوط هوایی سوئیس، و پرواز ۹۹۰ خطوط هوایی مصر)، بعد از ترک فرودگاه جان اف. کندی و در ۳۱ دقیقه‌ی نخست پروازشان بروز مشکلی را گزارش داده یا سقوط کرده بودند. اسکری در ادامه پیش‌نهاد داد که فضای بیرونی این هواپیماها، که حامل امواج الکترو - مغناطیسی بوده، بازآفرینی شود و احتمال اثرگذاری این امواج بر سقوط هواپیماها مورد بررسی قرار گیرد (۲۰۰۵b). اسکری، با این که فیزیک‌دانان، متخصصان زیست‌فیزیک، و کارشناسان زیست‌شیمی سرشناس

سال ۱۹۷۶ استعفا دادند. کالین مک‌کیب، از نویسندگان نشریه‌ی *امریکن فیلم* در سال‌های بعد، و عضو نشریه‌ی *اسکرین* از ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۱، بر انتقادات آنان صحنه گذاشته و، اگرچه می‌گوید تحولاتی که در سال‌های آخر دهه‌ی ۱۹۷۰ در *اسکرین* ایجاد شد نتیجه‌ی انتقادات آنان بوده، اذعان می‌کند که در طول این سال‌ها هرچه بیش‌تر از این نشریه ناامیده شده است.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، *اسکرین* وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. «انجمن آموزش‌های سینمایی و تلویزیونی» به خاطر محدودیت در تأمین حمایت‌های مالی، بار دیگر آموزش *اسکرین* را به *اسکرین* منضم کرد. *اسکرین* در این دهه نیز نسبت به سال ۱۹۷۶ کم‌تر در معرض انتقاد قرار نگرفت. مایکل پرسل، نویسنده‌ی نشریه‌ی *فصل‌نامه‌ی ادبیات و سینما* در سال ۱۹۸۶ اصطلاح *Screenspeak* را در توصیف *سبک* این مجله به کار برد، و *اسکرین* را متهم کرد که عمداً با استفاده‌ی بی‌دلیل از واژگان فنی و غفلت از تفسیرهای بدیل، مخاطبان ادعایی خود را کنار گذاشته است.

تازه‌ترین تحولی که *اسکرین* از سر گذراند در سال ۱۹۹۰ به وقوع پیوست، هنگامی که BFI به انحلال SEFT متقاعد شد؛ به این ترتیب، مالکیت و مدیریت نشریه به «مرکز جان لاگی برد، در دانشگاه گلاسگو» و «انتشارات دانشگاه آکسفورد» واگذار شد، و از آن پس به صورت فصل‌نامه انتشار می‌یابد. *اسکرین* در حال حاضر شامل بخش‌های متعدد تازه‌ای («گزارش‌ها و بحث‌ها» و «معرفی و بررسی») شده، لحن آکادمیک‌تری پیدا کرده، گویای تمایل هیأت تحریریه به «تعریف مجدد مقولات آکادمیک» و «تلاش برای اعاده‌ی کارآیی آثار آکادمیک و حتی پژوهشی» است، اهدافی که اعضای تحریریه در سرمقاله‌ی شماره‌ی بهار ۱۹۹۰ عنوان کرده‌اند.

تارا جی. گیلیگان

ده سال بعد، آن انجمن این نشریه را با عنوان جدید *اسکرین* سازمان تازه داد. همزمان با این تغییر عنوان، تحولاتی نیز در حوزه‌ی موضوعات مورد توجه مجله پدید آمد؛ مجله دیگر منحصراً به نشر مقالات پراکنده راجع به آموزش سینمایی نپرداخته، مسائل بحث‌انگیز مطرح در حوزه‌ی مطالعات مربوط به سینما و *تلویزیون* را مورد توجه قرار می‌داد. *اسکرین*، در آغاز، شامل بخش مجزایی با عنوان «یادداشت‌های آموزشی» بود. اما تنها پس از انتشار سه شماره از این نشریه، انجمن مذکور نشریه‌ی مستقل دیگری با عنوان *Screen Education Notes* پایه‌گذاری کرد که بعدتر در سال ۱۹۷۴ به صورت آموزش *اسکرین* در آمد.

«انجمن آموزش‌های سینمایی و تلویزیونی» تا هشت سال به حمایت از این هردو نشریه ادامه داد؛ *اسکرین* از جهت فعالیت‌های‌اش در حوزه‌ی نظریه‌ی سینما، و آموزش *اسکرین* به خاطر فعالیت‌های نظری در حوزه‌ی تدریس و تعلیم سینما مورد حمایت بودند. در طول این دوره، *اسکرین* رابطه‌ی بین *نشانه‌شناسی*، *مارکسیسم*، و *روان‌کاوی*، را به طور محوری مورد توجه قرار داده و، به رغم شهرت یافتن به عنوان یک نشریه‌ی انتقادی پیش‌تاز (که برخی آن را با *کایه دو سینما* مقایسه می‌کردند)، اعضای تحریریه‌اش به دنبال تغییر توجهات نشریه دچار انشعاب شدند. چهار عضو تحریریه‌ی *اسکرین* - ادوارد باسکامب، کریستین گلد‌هیل، آلن لاول، و کریستوفر ویلیامز - در مقاله‌ای با عنوان «روان‌کاوی و سینما» (۱۹۷۶) صدای اعتراض خود را بلند کردند؛ این مقاله ظاهراً درباره‌ی برخورد *اسکرین* با بحث روان‌کاوی بود، اما نویسندگان آن دغدغه‌های عمیق‌تری را دنبال می‌کردند - از جمله این که «گزینه‌های فکری بحث‌انگیز به صورتی خنثا و نامسأله‌ساز جلوه داده شده» و نوشته‌های نشریه «آکنده از ابهامات و تردید و تزلزل‌ها» شده‌اند. هر چهار نفر در

خصوصی نیز بوده‌اند. آن تعالیم آموزه‌ی عبرت‌انگیز یا مایه‌ی مباحثاتی برای استفاده‌ی اکثر افراد به شمار می‌رفتند، حال آن‌که این پیغام‌ها حقیقت‌خطیری محسوب می‌شوند که تنها معدودی به درک آن نایل می‌شوند.

شکی نیست که جاذبه‌ی اصلی دیدگاه اشتراوس آمیزه‌ی جذابی است که از نخبه‌گرایی و نهان‌باوری ارائه می‌کند. اشتراوس اذعان داشت که خود از مفسران سری متون نهان‌بین بوده است (۱۹۶۸، ص. ۲۷). پس، با توجه به این نهان‌باوری، آیا امکان راه‌یابی به عمق اندیشه‌ی او وجود دارد؟ برخی از پیروان اشتراوس معتقد اند که چنین کاری ممکن نیست. اما به باور من، فهم دیدگاه اشتراوس کار کم‌وبیش ساده‌ای است. از دید من، مهم‌ترین کلید فهم تفکر اشتراوس تأویل و تفسیر او از افلاتون است.

اشتراوس را، چه هواداران و چه ناقدانش، پی‌روی افلاتون می‌دانند، افلاتونی که اشتراوس او را مثال مجسم حکمت کهن می‌دانست. با این حال، فهم او از افلاتون اساساً معایر با دیدگاه معمول است. با بررسی دقیق روشن می‌شود که، افلاتون اشتراوس می‌تواند پی‌روی پسامدرن نیچه باشد. اشتراوس تراسیماخوس (و نه سقراط) را سخن‌گوی راستین افلاتون می‌داند (۱۹۶۴، ص. ۷). به نظر او، افلاتون بی‌شک به این درک رسیده بود که اعتقادات اخلاقی مطلوب قطعاً هیچ پایه و بنیادی ندارند. همچنان که تراسیماخوس تعلیم می‌دهد، عدالت چیزی بیش از امتیاز تواناتران نیست: این صاحبان قدرت اند که تصمیم می‌گیرند چه چیزی راست، درست، و نیک به شمار آید. بنابراین، حقیقت و نیکی نقشی از قدرت اند. اشتراوس از این طرز فکر تراسیماخوس تبعیت می‌کند که، انسان عادل ابله‌ی است که به دام افسانه‌هایی که قدرت‌مندان پرداخته‌اند می‌افتد. با این حال، از دید اشتراوس، جهان باید

اشتراوس، لئو (Strauss, Leo) (۱۸۹۹-۱۹۷۳)
فیلسوف سیاسی مهاجر آلمانی و مورخ تاریخ تفکر سیاسی. اشتراوس در دانشگاه‌های ماربورگ و هامبورگ تحصیل کرد، و با ادموند هوسرل و مارتین هایدگر جوان معاشرت یافت. در سال ۱۹۳۲ آلمان را به قصد فرانسه و انگلستان ترک کرد؛ بعدتر به آمریکا رفت و در آن‌جا از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۸ در مقام استاد علوم سیاسی در دانشگاه شیکاگو فعالیت کرد. برآورد می‌شود که اشتراوس استاد راهنمای حدود یک‌صد دانشجوی دوره‌ی دکترا بوده است. مرگ اشتراوس در سال ۱۹۷۳ انبوه ستایش‌ها از او را در پی داشت. دانشجویان‌اش او را با سقراط مقایسه می‌کردند - او همان کسی بود که باید محضرش را درک می‌کردند. هواداران اشتراوس جمعی مسحور، مسرور، هیجان‌زده، مفتون، آشفته‌حال، مبهوت، و حتا متحیر بودند. در حال حاضر، با نسل دوم و سومی اشتراوسی‌هایی مواجه ایم که همگی در حرفه‌ی خود شناخته‌شده‌اند و همه با جدیت و اشتیاق وافر به تدریس آرای اشتراوس می‌پردازند. اما سرچشمه‌ی این شور و شوق چیست؟

اشتراوس حدوداً ۱۵ کتاب و ۸۰ مقاله درباره‌ی تاریخ تفکر سیاسی از سقراط تا نیچه نوشت (برخی از مهم‌ترین آثار او در کتاب‌نامه‌ی این فرهنگ فهرست شده‌اند). اشتراوس به معنای مرسوم کلمه مورخ تاریخ تفکر نبود. معتقد بود که همه‌ی فیلسوفان حکیم یا باستانی غرب در مجموعه باورهای مشترکی درباره‌ی انسان، سیاست، نیکی، و حقیقت سهیم بوده‌اند. با این حال، این حکمتی نهان بود، حکمتی که مهر هفتم بر آن خورده بود. اشتراوس معتقد بود که حقیقت امری خطیر است و همه‌ی حکما با این نظر او موافق اند. به این ترتیب، به این نتیجه رسید که تمام آثار بزرگ در تاریخ تفکر سیاسی به همان اندازه که حامل تعالیمی عمومی و همه‌فهم اند، حامل پیغام‌های محرمانه و

در این دوره اساساً معطوف به بحث از «کلام خودکفا»، نوآوری‌های سبکی، و ویژگی شاعرانه‌ی فوتوریست‌های روسی بودند. اشک洛夫سکی در سال ۱۹۱۶ به همراه دیگران OPOYAZ را پایه‌گذاری کرد و به یکی از رهبران فرمالیسم در نقاد ادبی مبدل شد (روزنبرگ ۱۹۸۵، هاجسون ۱۹۸۵).

اشک洛夫سکی از نخستین منتقدان ادبی‌ای بود که هنر زبانی را اساساً به عنوان یک ساخت در نظر گرفته، قوانین شرح و بسط پی‌رنگ را مطرح کرده، و این قوانین را حاصل جمع تمهیداتی دانستند که اثر هنری به وسیله‌ی آن‌ها ساخته می‌شود. تحلیل این تمهیدات، اصول پیوندهای موجود بین ایماژها، و اصول «رستاخیز کلامی» که با ساخت‌وساز کلام ایجاد می‌شود محور توجهات اشک洛夫سکی در مقالاتی مانند «درباره‌ی شعر و زبان فرامعنی» (۱۹۱۶) و «پوتنیا» (۱۹۱۶) را تشکیل می‌دهند. اشک洛夫سکی از سال ۱۹۱۹ به بعد تلاش‌های خود را صرف تکوین نظریه‌ی نثر کرد.

مباحث مطرح در پژوهش‌های او طیف متنوعی از موضوعات را در بر می‌گیرند، از تحلیل عناصر و قوانین شرح و بسط پی‌رنگ در آثار ادبی خاص («دن کیشوت چه گونه ساخته شد» و «رمان هجوآمیز: تریسترام شندی استرن») تا بحث درباره‌ی ژانرهای ادبی («رمان کوتاه معمایی» و «رمان معمایی») و گرایش‌های ادبی («نثر تزئینی» که به آثار شاعر و نویسنده‌ی سمبولیست، آندری بلی، اختصاص یافته است). این تلاش‌ها در آثار نظری‌ای چون «هنر به منزله‌ی تمهید» و «پیوند موجود میان تمهیدات ساخت پی‌رنگ و تمهیدات سبکی عمومی» به نقطه‌ی اوج خود می‌رسند که به سنگ بناهای جنبش فرمالیستی مبدل شدند. همه‌ی این مقالات در کتابی با عنوان نظریه‌ی نثر (۱۹۲۵) گردآوری شده‌اند که اغلب مهم‌ترین اثر اشک洛夫سکی شمرده می‌شود. اشک洛夫سکی معتقد بود که هنر

انباشته از چنین ابلهانی باشد؛ از همین رو است که افلاتون در مقابل تراسیماخوس سکوت اختیار کرده و نظر او را مردود نمی‌شمارد. به نظر اشتراوس، جمهور افلاتون عمدتاً فریب‌کاری متظاهرانه‌ای برای استفاده‌ی عوام‌الناس است. «حقیقت» تجملی تنها در دسترس معدودی است که تشنه‌ی درک واقعیت پنهان در پس اسطوره‌ها و سایه‌های غار اند.

اشتراوس تأکید می‌کند که، اگرچه حقیقت تار و تیره و حتا «مشئوم» است، هنوز می‌تواند موضوع مطلوبی برای جست‌وجوهای فلسفی باشد. اما مانعی در کار است. به گمان من، اگر ما به فرضیات نیچه قائل باشیم، ناچار باید نتیجه‌گیری او را نیز پذیرا شویم: اگر حقیقت امری تیره و تار باشد، آن‌گاه باید از آن صرف نظر کنیم و بنا به اوام انسان‌ی و اسطوره‌های حیات‌بخشی که برای خود می‌آفرینیم زندگی کنیم. اشتراوس، با پذیرش فرضیات نیچه و نپذیرفتن نتیجه‌گیری‌های او، پرورنده‌ی نخبگانی می‌شود که بیش از آن که حکیم باشند عامی‌اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بلوم ۱۹۸۷، دروری ۱۹۸۸)

شیدیا بی. دروری

اشک洛夫سکی، ویکتور (Shklovsky, Victor)

(۱۸۹۳-۱۹۸۴) نویسنده، منتقد، و نظریه‌پرداز ادبی روس، از اعضای بنیان‌گذار OPOYAZ یا «انجمن مطالعات زبان شاعرانه»، و نماینده‌ی برجسته‌ی فرمالیسم روسی. ویکتور اشک洛夫سکی فعالیت‌های حرفه‌ای خود را در دهه‌ی نخست سده‌ی بیستم و با انتشار آثار نظری اولیه‌اش مانند رستاخیز کلام و بر پایه‌ی رویکردهای هنری فوتوریست‌های روسی (خلینیکوف، مایاکوفسکی، و کروچنیخ) آغاز کرد که زبان و نه واقعیت را سازمایه‌ی راستین آثار خود می‌دانستند. بنابراین، شگفتی ندارد که آثار اشک洛夫سکی

است که به متن انسجام داده و از واپاشی آن جلوگیری می‌کند. اشک洛夫سکی به طور گسترده به نقل قول می‌پردازد، اسنادی که حاصل‌شان سرهم‌ساختی از داده‌ها بوده، به خلق معرفی از یک دوران تاریخی در زمان‌های او منجر می‌شوند.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، فرمالیسم مورد حمله‌ی منتقدان رسمی و مبلغ رئالیسم سوسیالیستی قرار گرفت. اشک洛夫سکی مجبور شد علناً موضع خود را محکوم کند («یادمان خطای علمی»، ۱۹۳۰)، و به نوشتن آثار نافع برای جامعه درباره‌ی نویسندگان رسمی شوروی نظیر شولوخوف، اوستروفسکی، و گورکی بپردازد، و مسأله‌ی مطابقت میان محیط اجتماعی و ایدئولوژیک و اثر ادبی خلق شده در شرایط پیرامونی خود را مورد کاوش قرار دهد. تنها در دهه‌ی ۱۹۷۰ بود که توانست، در کتابی با عنوان زه: درباره‌ی سازش‌ناپذیری سازش‌پذیرها، به آرای اولیه‌ی خود درباره‌ی ژانر ادبی رجوع کند.

اسلاوا ای. یاسترمسکی

اشمیت، کارل بنگرید به **دموکراسی لیبرالی و الاهیات سیاسی**

اضطراب تأثیر پذیری (anxiety of influence)

اصطلاحی در نظریه‌ی ادبی، که به ویژه هارولد بلوم آن را در اشاره به پی‌آمد تأثیر خوانش‌های واکنش‌انگیز بر شاعران یا خوانندگان «توانا» به کار برده است. هنگامی که شاعر یا خواننده‌ی توانایی، نظیر ویلیام بلیک، تأثیر تام اثر یک پیشاهنگ، برای مثال بهشت گم‌شده‌ی میلتن، را در خود جذب می‌کند، واکنش مقدماتی او دچار شدن به این احساس است که راه‌آورد آن شاعر پیشین او را حقیقتاً مستأصل ساخته، آن‌ا به این باور می‌رسد که امکان طرح نکته‌ای افزون به آن شیوه، مثلاً شعر حماسی - روایی انگلیسی، وجود ندارد. این

واقعیت را نه از طریق محتوا بل که از طریق شکل (فرم) بازنمایی می‌کند. این شکل یا فرم همان حاصل جمع تمهیداتی چون تأخیر، تناظر، تضاد، و ... است.

از جالب‌ترین کشفیات اشک洛夫سکی در حوزه‌ی تحلیل تمهیدات ادبی طرح نظریه‌ی «غریب‌گردانی» (آشنایی‌زدایی) بود. به نظر اشک洛夫سکی، کلام در یک اثر ادبی فارغ از آمیزه‌های مرسوم، راکد، و ثابت است؛ این کلام شکل درونی خود را متجلی ساخته و به این ترتیب امکان بازیافت معنای گویای اولیه و اساسی خود را می‌یابد. از این رو، کلام هنری بازنمانده‌ی جهانی است که گویی از نو نگریسته شده، گویی برای نخستین بار زاده شده است (گان ۱۹۸۵).

اشک洛夫سکی، علاوه بر فعالیت‌های اش در راستای پیش‌برد نظریه‌ی ادبی، به عنوان منتقد و فیلم‌نامه‌نویس از پیش‌گامان سینمای روسی نیز به شمار می‌رود (فیلم‌نامه‌های سه فیلم لف کولشوف از او است). اشک洛夫سکی در ادبیات و سینماگری (۱۹۲۳) بنیان نظری اولیه‌ی را برای تبیین هنر سینما به عنوان هنری متمایز از تئاتر فراهم آورد. او همچنین نخستین تحلیل اساسی از آثار اولیه‌ی آیزنشتاین را، که مبتنی بر اصل مونتاژ جاذبه‌ها بودند، به دست داده است (گالان ۱۹۸۴).

اشک洛夫سکی نویسنده‌ای اصیل و پرکار نیز بود. رمان‌های او، *سفر احساساتی* (۱۹۲۳)، *باغ و حش:* *نامه‌هایی نه درباره‌ی عشق، یا هلویز سوم* (۱۹۲۳)، و *کنت هامبورگ* (۱۹۲۸)، با آن که مبتنی بر اصول خودزندگی‌نگاری بودند، شباهت تردیدناپذیری به آثار نظری او دارند: عبارات گزین‌گویانه‌ی کوتاه که از راه تداعی‌هایی به هم ربط پیدا می‌کنند که اغلب پوشیده بوده و خواننده برای درک معنای‌شان باید آن‌ها را کشف کند. سرشت تداعی‌گرانه‌ی روایت‌های پاره‌پاره‌ی اشک洛夫سکی مبتنی بر اندوخته‌ای از دانش تاریخی

سیاه در دوران آوارگی و پراکندگی‌شان معمول بوده و در قرن بیستم نیز به نشو و نما ادامه داده است. افسون‌خوان، که اغلب از اخلاف کاهنان یا شفابخشان آفریقایی شمرده می‌شود، کارکردهای اجتماعی مختلفی برای سیاهان داشت، از جمله طالع‌بینی، کین‌خواهی، معالجه‌ی امراض روحی و جسمی، و تفسیر نشانه‌های طبیعی و فوق طبیعی. افسون‌خوانی در غرب به عنوان پدیده‌ای خرافی عمدتاً مردود دانسته شده، حال آن‌که بسیاری از نویسندگان سیاه‌پوست آن را به عنوان یک روال بدیل دانش بومی مورد ستایش قرار داده‌اند، روالی که یک گروه ستم‌دیده را به اعمال نظارت روانی بر محیط اجتماعی ناعادلانه‌ی خود قادر می‌سازد. اصطلاح «افسون‌خوانی» اخیراً در نقادی فمینیستی سیاهان رواج و بار استعاری فزاینده‌ای یافته است، از جمله در جستاری از مارجوری پرایس با عنوان «زورا نیل هرستون، آلیس واکر، و "قدرت قدیم" زنان سیاه‌پوست» (۱۹۸۵)، که مدعی است سنت داستانی زنان سیاه‌پوست اقتدار ادبی یکتای خود را از باز یافت آداب فرهنگ عامه‌ی سیاهان، نظیر افسون‌خوانی، کسب می‌کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لوین ۱۹۷۷، هرستون ۱۹۳۵)

مادو دابی

اکتبر (October)

سه منتقد هنری، رزالیند کراوس، آنت مایکلسون، و جرمی گیلبرت - رولف، با الهام‌گیری از ساخت‌گرایی روسی و با این اعتقاد که توجهات اقتصادی و اجتماعی زمینه را برای هنر و نقادی مهیا می‌کنند، در بهار سال ۱۹۷۶ نشریه‌ی اکتبر را پایه‌گذاری کردند. این فصل‌نامه رویه‌ای به دور از نشریات بیش از حد تخصصی مانند آرت‌فرم و فرهنگ فیلم در پیش گرفته، بر آن بود که مجالی برای مکالمه‌ی انتقادی بینامتنی فراهم کند.

اضطراب تأثیرپذیری ممکن است که تجربه‌ی شاعر پسین را به یک تنگناهراسی تخیلی، یا تخلیه‌ی امکانات قوه‌ی تخیل از سوی آن‌چه پیش از این نوشته شده، تبدیل کند. اما شاعر توانا، به جای آن که مقهور چنین حسی شود، وظیفه‌ی تقلیل تأویلی اثر شاعر پیشاهنگ از راه نوعی بی‌حرمتی لجوجانه را بر عهده می‌گیرد و، از این رو، همانند بلیک، مدعی می‌شود که میلتون هنگام سخن گفتن از خدا در بند بود و هنگام سخن گفتن از شیطان آزاد؛ چراکه او شاعری حقیقی و ناآگاهانه همدست اهریمن بود. این‌گونه بدخوانی زایا امکان فعالیت خلاقانه‌ی تازه‌ای در یک فضای خیالی باز به تصرف درآمده را ایجاد می‌کند.

بلوم نظریه‌ی خود را بر اساس تفسیر دقیق رویه‌ی شاعران رمانتیک انگلیسی - در وهله‌ی نخست، شلی و بلیک - مطرح می‌کند، اما این نظریه‌ی بیش‌وکم با نظریه‌ی مستقل ژاک دریدا در باب **شالوده‌شکنی** همسویی دارد. اضطراب تأثیرپذیری، با آن‌که در صورت‌بندی اولیه‌اش (۱۹۷۳)، نظریه‌ای در خصوص تاریخ ادبی پسا-میلتونی بود که دوره‌ی شکسپیر را هم در بر نمی‌گرفت، به زودی به الگویی برای همه‌ی تواریخ ادبی، دست کم در دوران پس از تألیف کتاب مقدس، مبدل شد (۱۹۷۵a). از این منظر، «اضطراب تأثیرپذیری» را می‌توان واکنش زایایی به خوانش‌های قبالی‌ی از کتاب مقدس، نظریات خوانش نیچه در **آنک انسان**، و نظریه‌ی ستیزه‌ی فروید که مشخصه‌ی مرحله‌ی اودیپی در روند رشد آدمی است، در نظر گرفت. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دوپولا ۱۹۸۸)

مایکل پین

افسون‌خوانی (conjuring)

روال جادوپزشکی که بخشی از دین بومی سیاهان ودون را تشکیل می‌دهد، و در میان اجتماعات بردگان

«تحقیقات» تجسم‌یافته در این مقالات، هدف‌اش نه آگاه‌تر کردن خواننده بل که گیج کردن او است. «کیمبال مدعی است که، این نشریه «عمدتاً مبهم و ناروشن‌نگر» است. چنین انتقادی، در عین حال که وارد دانستن‌اش به یک نشریه‌ی رادیکال دور از انتظار نیست، برخلاف نیت بنیان‌گذاران اکتبر است که نشریه‌شان را بدیلی در برابر رویکردهای سطحی در نقادی هنری، و به دور از نشریات کلیشه‌ای و «ژورنالیسم تصویری‌ای که کار نقادانه را تحریف کرده و به مخاطره انداخته»، می‌دانند. تارا جی. گیلیگان

اکتفا (bricolage)

اصطلاحی مطرح در آثار کلود لوی - استروس، در اشاره به استفاده‌ی ناگزیر از یک ابزار مفهومی نسبتاً نامناسب، هنگامی که هیچ گزینه‌ی مناسب دیگری در دسترس نیست. لوی - استروس، در ساختارهای اولیه‌ی خویشاوندی (۱۹۶۹، صص. ۴-۲)، «طبیعت» را به عنوان امری تعریف می‌کند که عام، خودانگیخته، و ناوابسته به یک فرهنگ یا هنر خاص است؛ در مقابل، «فرهنگ» وابسته به نظامی از هنجارهای نظم‌دهنده‌ی اجتماعی است که در ساختارهای اجتماعی مختلف صورت‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. با این همه، او در عین ایجاد این تفکیک میان طبیعت و فرهنگ، به طرح بحث «ممنوعیت آمیزش با محارم» مبادرت می‌ورزد که هم عام و طبیعی است و هم هنجاری و فرهنگی؛ بنابراین، تفکیک طبیعت/ فرهنگ، اگرچه به طرز رسواکننده‌ای نابسنده به نظر می‌رسد، در عین حال چشم‌پوشی‌ناپذیر است و کاربرد آن نمونه‌ای از «اکتفا» (بریکولاژ) به شمار می‌رود.

ژاک دریدا، در نوشتار و تفاوت (۱۹۶۷)، دامنه‌ی کاربرد این اصطلاح را با طرح این نظر گسترش می‌دهد که، اگر اکتفاکردن به معنی وام‌گیری ضروری مفاهیم از

بنیان‌گذاران اکتبر ضرورت تأسیس نشریه‌ای را احساس می‌کردند که بتواند حامی پژوهش‌های جدی درباره‌ی تأثیرات ساختاری و اجتماعی بر هنر باشد. به گفته‌ی آنان، «آغاز و انجام هنر شناسایی قراردادهای هنر است».

هدف اکتبر انتشار مقالات نظری و انتقادی درباره‌ی هنرهای تجسمی، سینما، هنرهای نمایشی، و موسیقی است. شورای سردبیری این نشریه، بنا به مانیفست خود، باید به انتشار مقالاتی درباره‌ی ادبیات همت گمارد که واجد رابطه‌ی حائز اهمیتی با چهار مقوله‌ی پیش‌گفته باشند. همه‌ی مقالات منتشرشده در اکتبر ریشه در ماتریالیسم یا ایدئالیسم دارند. اکتبر، از بدو تأسیس‌اش، تأثیر شدیدی بر رویه‌های هنر معاصر گذاشته، بسیاری از مقالات آن به کاوش در تأثیر هنرمندان گذشته بر آثار هنری جاری پرداخته‌اند. همچنان که از عنوان این نشریه بر می‌آید، بنیان‌گذاران آن ملهم از انقلاب (۱۹۱۷) روسیه و فیلمی بودند که سرگئی آیزنشتاین با عنوان اکتبر (۱۹۲۷) در این باره ساخت. دومین شماره‌ی این نشریه شامل ترجمه‌ای از یادداشت‌های آیزنشتاین درباره‌ی فیلمی بود که باید بر اساس سرمایه‌ی کارل مارکس ساخته می‌شد. اکتبر همچنین به انتشار مجموعه مقالاتی از نظریه‌پردازان مهم پرداخته که سرآغاز آن‌ها نوشته‌ی میشل فوکو درباره‌ی تابلوی این یک چپق نیست، اثر رنه مگریت، بود که در شماره‌ی نخست نشریه انتشار یافت.

اکتبر همیشه دشمنان خود را داشته، مخالفان آن، به ویژه نومحافظه‌کارانی که هیأت تحریریه‌ی معیار نو را تشکیل می‌دادند (نشریه‌ی راست‌گرایی که در سال ۱۹۸۲ تأسیس شد)، این نشریه را مظهر یک دنیای آکادمیک منحط دانسته، لحن بسیار روشنفکرانه و انحصارگرانه‌ی آن را تقبیح کرده‌اند. راجر کیمبال، در معیار نو، می‌نویسد: «کل (اجازه دارم بگویم؟) روبنای

یک میراث نامنسجم یا از میان رفته باشد، آن گاه «هر سخنی یک اکتفا» است (۱۹۷۸، ص. ۲۸۵).

مایکل پین

اکو، اومبرتو بنگرید به نشانه‌شناسی

اگزیستانسیالیسم (existentialism)

موضعی فلسفی که ملازم با دو فرضیه‌ی اصلی است: نخست این که انسان‌ها وجود ویژه‌ای دارند که همواره به ورای خود نظر داشته و قابل قیاس با نوع وجود چیزهای غیرانسانی نیست، و دوم این که با آشکارسازی وابستگی دنیایی دلالت‌مند به رویه‌های معنابخش انسانی می‌توان بر خطای پنداشتن خود به عنوان موجودی اساساً بیگانه یا غریبه با جهان فائق آمد.

البته، قائل شدن به چنین مشخصاتی برای آموزه‌ی اگزیستانسیالیسم، به ویژه در مقایسه با دیدگاه رایج مقبول، خالی از شک و شبهه نیست. اگزیستانسیالیسم اغلب حامی نوعی نیهیلیسم و در نتیجه روی‌آوری به خردستیزی دانسته می‌شود: جهان در کل بی‌معنا یا بی‌ارزش بوده و اعمال ما بی‌بنیاد و خودسرانه اند؛ فقدان هرگونه ضرورتی برای وجود یا نظم جهان به حس نومیدی و «اضطراب» در هنگام عمل، و نیز در جریان زندگی‌ای می‌شود که حیاتی آزادوار است اما، اگر صادقانه برخورد کنیم، همین زندگی به شکلی چاره‌ناپذیر و به شدت بی‌بنیاد و بیهوده جلوه می‌کند؛ انسان در بهترین حالت تنها می‌تواند در پاسخ به «نفس راستین» خود وارد عمل شود، و هیچ معیار بیرونی‌ای برای بازبینی ارزش‌های او در کار نیست.

گمراه‌کننده بودن چنین نگاهی به اگزیستانسیالیسم را با بررسی آرای دو تن از مهم‌ترین اگزیستانسیالیست‌ها، مارتین هایدگر و ژان-پل سارتر، می‌توان اثبات کرد. این برداشت نادرست را تا حدی می‌توان نزد هر

متفکری یافت که بر بیگانگی ما از دنیایی تأکید دارد که به نظر می‌رسد هیچ توجیهی برای یک نظام ارزشی ارائه نکرده و در قبال آن پاسخ‌گو نیست، و این فقدان اغلب با عارضه‌ی دیگری به نام «مرگ خدا»، آن داور و قانون‌گذار بیرونی، همراه می‌شود - چنین نگرشی را در نوشته‌های آلبر کامو می‌توان مشاهده کرد. به علاوه، اغلب دو وجه اگزیستانسیالیسم با یکدیگر اشتباه گرفته شده‌اند، یکی اگزیستانسیالیسم به عنوان یک موضع نظام‌مند فلسفی، و دیگری اگزیستانسیالیسم به عنوان جنبشی تاریخی در نظر هوادارانی که این اصطلاح را، در اثبات غیاب هرگونه راه‌نمای عملی جز روی‌کردهای بی‌دلیل و خودسرانه، در توجیه شیوه‌ی زیست خودستایانه، نیهیلیستی، و گاه کام‌جویانه و معطوف به خودویران‌گری به کار برده‌اند. گذشته از کسانی که نام بردیم، مهم‌ترین متفکران مطرح برای فهم اگزیستانسیالیسم سورن کیرکگور، کارل یاسپرس، موریس مرلو - پونتی، ارتگا یی گاست، و سیمون دوبووار اند. البته، گاه فریدریش نیچه را نیز، هرچند به گونه‌ای مناقشه‌انگیزتر، به این فهرست افزوده‌اند.

اگزیستانسیالیسم به جای پاس داشتن بیگانگی مفروض ما با جهان، در صدد غلبه بر آن است؛ و با رد ثمره‌ی فلسفه‌ی دکارتی (که به نوعی با پدیدارشناسی ادموند هوسرل به اوج خود می‌رسد) به چنین اقدامی دست می‌یازد. اگزیستانسیالیسم در عین حال که این نظر هوسرل را می‌پذیرد که سرشت متمایز آگاهی انسان همان نیت‌مندانه بودن آن یا وجه التفاتی آدمی است (این که در هر عمل آگاهانه‌ای همواره اشاره‌ای به یک موضوع مورد التفات هست)، این طرح دکارتی را رد می‌کند که دنیایی دلالت‌مند و متکی به فرآیندی وجود دارد که به موجب آن درک ما از جهان می‌تواند از همه‌ی امکانات نظرگاه انسانی عاری شده، در نتیجه جهان چنان که به خودی خود هست نمود یابد: این

انسانی آن را برجسته ساخته و به آن شکل داده است. این نکته نیز باید مورد تأکید قرار گیرد که این دنیای انسانی دنیای «دلالت‌هایی برای موجودات انسانی» فروتر از دنیای نظروزی علمی یا متافیزیکی، یا دنیای صرفاً ذهنی یا «سوپرکتیو» که باید با نگرشی عینی یا «ابژکتیو» آن را پشت سر گذاشت، نیست زیرا چنان نگرش بی طرفانه‌ای، اگر اصلاً امکان‌پذیر باشد، در واقع طفیل دنیای نشأت‌گرفته از «در - جهان - بودن» ما است: جهان چنان که برای موجودات انسانی است. گرایش کلی اگزستانسیالیسم در جهت محو دوگانگی سوپرکتیو - ابژکتیو است، چرا که اساس تبیین این دوگانگی پنداشتی نادرست است.

شیوه‌ی متمایز وجود انسانی، به تعبیر سارتر، مبتنی بر آن است که این «وجود» آن‌چه نیست هست و آن‌چه هست نیست. آگاهی، برای - خود - بودن (هستی لافسه)، برتر از شیوه‌ی وجود چیزها، یعنی در - خود - بودن (هستی فی‌نفسه)، است. برخلاف چیز ناانسانی که صرفاً هست، وجود آگاهانه‌ی انسانی هیچ ماهیت یا جوهره‌ی از پیش تعیین‌شده‌ای که سرشت آن را اثبات کند ندارد، بل که خود را در روند اعمال خویش ساخته، همواره در سیروورت است، و به فراسوی خود و به طرح‌های آینده اشاره دارد. شاخصه‌ی وجود انسانی روند سیروورت و شدن است، و نیز گنجاندن آن‌چه تا کنون نتوانسته توصیف مناسبی از این وجود در توصیف کنونی از وجود باشد. در واقع، تنها بعد مرگ می‌توان به ارزیابی این نکته پرداخت که یک فرد واقعاً در حال ساخت چه نوع شخصی بوده است. وابستگی متقابل وجود آگاهی (به عنوان نا - چیزی که تنها در جدایی از ابژه‌ی ناآگاهانه‌ی عمل آگاهانه‌اش ظهور می‌یابد) و وجود جهان (که تنها به عنوان ابژه‌ای برای آگاهی می‌توان به درستی به آن رجوع کرده، و تنها در این صورت است که دلالت و معنایی دارد) دوگانه‌انگاری

نگرشی ناکجایی است. این جهان، جهانی این‌چنین، با فرض نگرش عینی راستین به آن، است که از دید بی طرفانه و غیرنظرگاهی «من» یا روح منفصل جلوه‌گر می‌شود، و این خود به ناچار موجبات شکاف بنیادین، و بیگانگی ما با جهان را فراهم می‌کند. نخستین گام در راه تضعیف این نگرش بخشیدن بُعدی وجودی به پدیدارشناسی، و رسیدن به این باور است که آگاهی نه تنها سراسر التفاتی است، بل که حتماً در اعمال آگاهانه‌ی خود به آن‌چه نا - آگاهی است اشاره دارد. چنین باوری متزلزل‌کننده‌ی ایدئالیسم پنهان در «پدیدارشناسی ناب» هوسرل است. اگزستانسیالیسم می‌کوشد با دفاع کردن از اولویت منطقی دلالت‌های این جهانی که از مواجهه‌ی ما با این جهان به عنوان کنش‌گرانی برخوردار از نیازها و اهداف مشخصاً انسانی نشأت می‌گیرند بر بیگانگی با جهان غلبه کند. بدون این «در - جهان - بودن» انضمامی به شیوه‌ی خاص وجود آگاهانه‌ی انسانی (بنگرید به اصطلاح هایدگری دازاین) - در تقابل با من استعلایی منفصل - هیچ جهان‌حائز دلالتی تبلور نمی‌یابد، بدون چنین دلالت‌هایی هیچ سازوکاری برای ارجاع به جهان وجود نخواهد داشت. هیچ‌گونه درک پیشینی از معانی محض ممکن نیست. ما موجوداتی «پرتاب‌شده» در جهان ایم، و تنها با دست و پنجه نرم کردن یا طرف شدن با جهان به عنوان مسئله‌ای در کنش‌ها و طرح‌های انسانی، در مواجهه با آن به عنوان یک «مانع»، است که اصلاً دنیای دلالت‌مند پدید می‌آید.

از این نظر، مسأله‌ی بیگانگی فرد با جهان ایداً نمی‌تواند مطرح باشد، چون جهان برتری را باز یافته‌ایم که آکنده از ارزش‌های انسانی است، یعنی دنیای انضمامی هرروزه‌ای را که برای بقا و عمل انسانی ضرورت داشته، با برخوردهای بی طرفانه‌ی خنثا هموار و یک‌دست نشده، بل که دنیایی است که دغدغه‌های

کلاسیکی در آمده، یادآور *اتاقی از آن خود* (۱۹۲۸) ویرجینیا *ولف* است، و این دو اثر دغدغه‌های مضمونی و راهبردهای روایی و بیانی مشترکی دارند. فرضیه‌ی اساسی المان این است که، اگرچه «اضطراب جنسیتی» (ضرورت برخورداری از قدرت و قوت جسمانی در مورد مردان و ایفای نقش مادر تیمارگر در مورد زنان) در قرن بیستم بی‌مورد و بی‌معنی شده، تفکر غربی هنوز عمدتاً از راه «قیاس جنسیتی» عمل می‌کند: زبان ما برای بیانِ اندیشه همه‌ی تجربه‌ها و پدیده‌ها را کم‌وبیش بر اساس تفاوت جنسی طبقه‌بندی می‌کند. *اندیشیدن درباره‌ی زنان*، در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، و تا پیش از تدوین هم‌نهادی از رویکردهای فمینیستی آمریکایی و فرانسوی، به طور گسترده مورد خوانش این هردو گروه قرار می‌گرفت (موی ۱۹۸۵). المان در فصل‌های مربوط به «کلیشه‌های زنانه» و «واکنش‌ها»ی زنان نویسنده، با تحلیل فمینیستی «انگاره‌های زنان» الهام‌بخش *نقادی زن‌نگر* شده، و این در حالی است که فمینیست‌های فرانسوی از *بازی‌های زبانی او*، و نیز استفاده‌اش از *طنز*، و توجه‌اش به *تناقض‌های موجود در گفتمان جنسی ستایش کرده‌اند* - المان می‌گوید: «من بیش از همه به زنان به عنوان کلمات علاقه دارم - به عنوان کلماتی که خود بر زبان می‌رانند.»

کلینیس کار

الیوت، تی. اس. (Eliot, T. S.) (۱۹۶۵-۱۸۸۸) شاعر و منتقد آمریکایی (و سپس انگلیسی). توماس استرن الیوت، که از هر نظر تأثیرگذارترین منتقد انگلیسی‌زبان در سده‌ی بیستم بوده، و در واقع تعابیر و متون پایه‌ای برای نقادی در طول پنج دهه، از پایان جنگ جهانی اول تا آغاز «روی‌کرد به نظریه» در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، آفریده است. مواضع نقادانه‌ی مسلط در این سال‌ها - لیویس گرایبی در انگلستان و *نقادی نو* در

ذهن - جسم را از میان بر می‌دارد، دوگانه‌انگاری‌ای که به طرح مسئله‌ی شناخت وجود جهان بیرونی و بیگانگی ما با آن منجر می‌شود. به همین منوال، شناخت ما از دیگر اذهان از برخی جهات مبتنی بر خودآگاهی ما است، و این خود متضمن آن است که ما نیز خودمان را ابژه‌ای برای دیگران بیانگریم.

اگزستانسیالیسم با این استدلال که در شیوه‌ی هستی انسانی، وجود مقدم بر ماهیت است، بر آزادی ما تأکید می‌گذارد: ما نخست هستیم، و سپس آن‌چه هستیم می‌شویم. از این رو، بحث اگزستانسیالیسم در راستای پشتیبانی از این دیدگاه نیست که عمل انسانی باید خودسرانه، هوس‌بازانه، و غیرعقلانی، و چه بسا مبتنی بر طرد غرایز یا ترویج «بی‌صدافتی با خود» باشد - خویشتن‌ها همه در روند کنش‌ها آفریده می‌شوند - بل که تأکید دارد که مسئولیت زندگی یک فرد تنها بر عهده‌ی خود او است. اگزستانسیالیسم به معنی آن نیست که انتخاب اخلاقی انتخابی صرفاً دل‌بخوایی است؛ اما انکار آزادی انسانی به معنی عمل کردن بر اساس «بدباوری» است. زیستن در عین شناسایی کامل آزادی خود، و قوف بر این که ما مسئول زندگی خود ایم و چنین مسئولیتی را نمی‌توان به هیچ مرجع بیرونی واگذار کرد (ما در هر حال باید دست به انتخاب بزنیم) همان بااصالت زیستن (زندگی اصیل) است. و زندگی هوس‌بازانه و لگام‌گسیخته و بی‌توجه به پی‌آمدهای تصمیمات خود بی‌اصالت زیستن خواهد بود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بلکام ۱۹۶۱، سالومون ۱۹۷۲، کوپر ۱۹۹۰، وارناک ۱۹۷۰)

جان شند

المان، مری (Ellmann, Mary) (۱۹۲۱-۸۹) منتقد ادبی فمینیست آمریکایی. *اندیشیدن درباره‌ی زنان* (۱۹۶۸) المان اکنون به صورت متن فمینیستی

آرمان اصلی الیوت یعنی «شعور یک پارچه»، راه میانه‌ای بین افراط‌های «عقل‌گرایی» و افراط‌های «احساس‌گرایی»، علناً و عمیقاً از روحیه‌ی خود او و نیز آثار اولیه‌اش در مقام یک فیلسوف نشأت گرفته، سرچشمه‌ی همه‌ی دیگر مفاهیم اساسی او شد. الیوت به آن چه خود «کلاسیسیسم» اش خوانده بازگشت کرد - یعنی منضبط‌سازی خود از راه گردن نهادن به اقتدار بیرونی (اقتداری که در ابتدا اقتداری انسانی بوده اما بعدتر با عرف مذهبی یکی شد) در مقابل خودستایی احساسی رمانتیسیسم و لیبرالیسم، و پیروان «ندای درون». اصالت شاعرانه‌ی راستین با گردن نهادن به سنت (رفته رفته، آن سنت مشخص)، با دوری کردن از احساسات شخصی («شعر عرصه‌ی ابراز هیجانات نیست، عرصه‌ی گریز از هیجانات است؛ شعر بیان شخصیت نیست، گریز از شخصیت است»)، و با آفرینش یک همبسته‌ی عینی، برون‌فکنی بسنده‌ی احساسات شخصی مؤلف، به دست می‌آمد.

این‌ها تمهیدات نقادانه‌ی توانایی بودند؛ و با این حال، بیش از آن بحث‌برانگیز شدند که همچنان راسخ و استوار بمانند. رفته رفته، روشن شد آن تصویری که الیوت از «تاریخ ادبیات» ترسیم کرده چندان هم تاریخی نبوده، اساساً بازتاب اشتغالات ذهنی او و «محصول جنبی» تخیلی است که زمین هرز را خلق کرده است. درک الیوت خود زمینه‌ساز خوانش‌های نامتعارفی از برخی متون (هملت به عنوان یک اثر شکست خورده، سبک میلتنون به عنوان یک فاجعه، و جان دان به عنوان نوعی سمبولیست) و، به شکل کلی‌تر، برداشت ساده‌انگارانه و بی‌انعطافی از «سنت» و البته نگرشی ایدئالیستی به تاریخ به عنوان «الگوی شامل برهه‌های بی‌زمان» شد. اکنون چنین درکی دیگر راه مناسبی برای فهم تاریخ یا بنیان مؤثری برای یک هرمنوتیک ادبی نیست. در حالی که مقالات الیوت همچنان جالب

آمریکا - اغلب و اساساً شرح‌وبسط‌هایی از عمده مضامین مطرح در جستارهای اولیه‌ی الیوت اند که در پیشه‌ی مقدس (۱۹۲۰) گردآوری شده‌اند.

الیوت هیچ‌گاه اثر نقادانه‌ی تمام و کمالی ننوشته، به این معنا هیچ «نظریه‌ی عمومی» ای نداشت و مدعی بود که تأثیرگذاری مقالات گاه‌به‌گاه‌اش، که آن‌ها را صرفاً «محصولات جنبی کارگاه شعر شخصی» اش می‌دانست، برای خود او نیز مایه‌ی تعجب است. با این حال، این نوشته‌ها در مجموع یک نظریه‌ی ادبی جامع و نقشه‌ی نوینی از ادبیات انگلیسی را شکل می‌دهند که زیربنای هر دوی آن‌ها یک «فلسفه‌ی تاریخ» توانا و منحصر به فرد است. این هر سه عامل منعکس‌کننده‌ی نگرشی واحد، نگرشی در خصوص نظم و بی‌نظمی، اند: بی‌نظمی ذهن مدرن و تاریخ مدرن (به تعبیر الیوت، «چشم‌انداز وسیع بطالت و هرج و مرج»)، و آرزوی درک دنیایی استوار بر آن نظم خیالی انگیزی که از دست داده‌ایم.

نقطه‌ی اوج این رویکرد تصور بسیار مؤثر الیوت از گسستگی شعور بود، یعنی شکاف مهلک میان اندیشه و احساس که گمان می‌رود در اوایل سده‌ی هفدهم و با توسعه‌ی علم و رشد شکاکیت پدید آمده، موجب شد شاعران متعاقب (و، در نتیجه، کل فرهنگ) یک‌سوی‌گر، یا بیش از اندازه عقلانی (سده‌ی هجدهم) یا بیش از اندازه عاطفی (رمانتیک‌ها و ویکتوریایی‌ها)، شوند. این تصویر، که در بسیاری از تک‌نگاری‌های الیوت در مورد نویسندگان مختلف ترسیم شده، ذائقه‌ی دوران او را تغییر داد و، در نتیجه‌ی ترسیم جامع‌تر آن از سوی هوادارانی چون اف. آر. لیویس و ویلیام امپسون در انگلستان و «ناقدان نو» در آمریکا، کانون کلاً جدیدی ایجاد کرد. حال، نویسندگان بزرگ انگلیسی‌زبان با عنوان «مکتب دان» شناخته شده، میلتنون، قرن هجدهم، و شعر رمانتیک و ویکتوریایی از جایگاه والای خود به زیر کشیده می‌شدند.

عرصه‌ی مطالعات ادبی ... این است که انواع متعددی از معنا وجود دارند، و امپسون تبعات این نگرش را تا نهایت خود پی گرفته، برای مثال، با واشکافی غزلی از شکسپیر می‌خواهد «حس کلی غنای فکری فراهم آمده، حس کلی توازن پیچیده‌ی احساسات ملازم گوناگون» آن را نشان دهد.

رساله‌ی امپسون به دقت بر متن‌های منفرد، و اغلب بر بخش‌های کوچکی از آن‌ها، متمرکز شده اما در بطن آن می‌توان شاهد یک «تاریخ ادبیات انگلیسی» تجدیدنظرطلبانه بود، همچنان که نزد ریچاردز و تی. اس. الیوت چنین روایتی را می‌شد یافت؛ رساله‌ی امپسون نیز همچون رسالات این دو ستایش از شعر رنسانسی و انتقاد از رمانتیسیسم را در دستور کار خود قرار می‌دهد. دیگر وجه ضمنی این اثر، و وجه بسیار مؤثر آن بر نحوه‌ی پیشبرد نقادی، نگرش بدبینانه به وضع موجود ادبیات انگلیسی است، که «در واقع به مراقبت‌های شدید تحلیل‌گران نیازمند است» تا به این وسیله «بخشی از انرژی الیزابتی [ادبیات انگلیسی] به آن‌چه در حال حاضر یک زبان کمابیش ناتوان است بازگردانده شود».

کتاب دوم امپسون، *صوری از شعر شبانی* (۱۹۳۵)، این برنامه را پیش‌تر برده، نشان‌گر گسترش چشم‌گیر دامنه‌ی کار او است. *هفت‌گونه ایهام* اساساً مبتنی بر گردآوری بی‌طرح و نقشه‌ی متن‌هایی بود که برای برجسته کردن یک روش تحلیلی خاص برگزیده شده بودند: روشی که شکل نظام‌مند نیافته بود، و متونی که خود یا زمینه‌های‌شان به ندرت ارتباطی به هم داشتند. امپسون در کتاب دوم خود به ترسیم تاریخ اجتماعی یک ژانر کلاً مبهم پرداخته، این ژانر را ضمناً به عنوان محور فرهنگ ادبیات انگلیسی معرفی می‌کند. شعر شبانی یا پاسستورال (بیانی آرمانی از رابطه‌ی دارا و ندار) در *هفت‌گونه ایهام* نیز به طور گذرا و به عنوان

توجه و انگیزاننده اند، اکنون به نظر می‌رسد بهترین راه برخورد خواندن آن‌ها نه (چنان که هواداران اش خوانده‌اند) به عنوان سنگ بنای یک نظریه‌ی ادبی و تاریخ‌نگاری عمومی، بل که به عنوان «نقادی کارگاهی» شاعر بی‌بدیلی باشد که دیگر نیازی به صحنه‌گذاری بر هراس او از «بی‌نظمی» مدرنیته، علم، لیبرالیسم، و اومانیسم نیست. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: المان ۱۹۸۷، گری ۱۹۸۲، مک‌کالم ۱۹۸۳، ولک ۱۹۸۶d) بین رایت

امپسون، ویلیام (Empson, William)

(۱۹۰۶-۸۴) منتقد انگلیسی. سر ویلیام امپسون درخشان‌ترین، جذاب‌ترین، و نامتعارف‌ترین نماینده‌ی *سیک نوی* «خوانش دقیق»ی بود که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در دنیای انگلیسی‌زبان ظهور کرد، و *هفت‌گونه ایهام* (۱۹۳۰) او الگوی آن به شمار می‌رفت. امپسون هیچ‌گاه به طور نظام‌مند به تدوین یک موضع نظری نپرداخت، اما چنان که کشف مجدد و متأخر او از سوی پاساساختارگرایان نشان می‌دهد، تأثیرگذاری عظیم و مستمری داشته است.

کتاب *هفت‌گونه ایهام* دفاعی از «رویکرد تحلیلی» بود، و نشان‌گر تأثیرپذیری شدیدی از آی. ای. ریچاردز است. امپسون، همانند ریچاردز، در صدد بود تا بحث دقیق و مستدل را به جای نقادی کمابیش احساسی و حاکی از «ارج‌گذاری عاطفی» روزگار خود مطرح کند: «به اعتقاد من، دلایلی که موجب لذت‌بخشی احتمالی یک قطعه شعر می‌شوند همانند دلایل موجود برای دیگر امور اند؛ دلایلی که می‌توان در خصوص آن‌ها استدلال کرد.» از نظر امپسون، این استدلال کردن متضمن بحث دقیقی در خصوص همبستگی‌ها - به تعبیر او *ایهام‌ها* - ی متعدد انواع معناها در شعر بود. ریچاردز تصریح کرده بود که «مهم‌ترین نکته در

نمونه‌ای از «برخورد میان روال‌های احساسی مختلف» مطرح شده بود، اما در کتاب اخیر محوریت یافته و از جهت «دیدگاه سیاسی نهفته» اش به دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد. حاصل این کار همان چیزی است که منتقدان مارکسیست بعدها «خوانش ایدئولوژی‌نگر» می‌نامند، اما خوانش ایدئولوژی‌نگری که در برابر تقلیل ادبیات به ایدئولوژی محتاطانه مقاومت می‌ورزد. برای مثال، سوگ سرود توماس گری را بیانی از «ایدئولوژی بورژوازی» (زیرا «او از راه مقایسه‌ی آرایش اجتماعی با طبیعت، این آرایش را ناگزیر جلوه می‌دهد - آرایشی که البته چنین نبود - و شرافتی به آن می‌بخشد که شایستگی‌اش را نداشت») و نیز بیانی از «حقیقت پایدار» بیهودگی زندگی بشری در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، غزل‌های شکسپیر نه تنها برای افشای یک واقعیت زیربنایی، یعنی «پذیرش طعن‌آمیز آریستوکراسی»، بل که همچنین به عنوان آثاری به شدت شخصی و خصوصی مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

مجموعه مقالات متعددی که در اواخر عمر یا پس از مرگ امرسون منتشر شدند نمونه‌هایی از بهترین جدلیات او به شمار می‌روند، به ویژه جدلیات اش علیه نومسیحیان، و کوشش‌های سرکشانه‌اش برای نجات دادن شکاکیت جان دان از دست هلن گاردنر یا رهاندن سوسیالیسم و دین‌ستیزی جویس از بند هیو کنر. این مقاله‌ها همه، مانند کل آثار امرسون در طول حیات‌اش، آثاری بسیار جدی، جسورانه، و کوشش‌های اغلب منحصربه‌فردی برای نجات دادن نقادی ادبی از دام «کوتاه‌نظری مرسوم در نقادی آکادمیک مدرن، پوچی اخلاقی این نقادی که با سیل مواضع اخلاقی در آمیخته، و انزوای منزله زندان‌گون‌اش» بود، نقادی‌ای که به گمان امرسون تحت تأثیر الیوت، اف. آر. لیویس، و «ناقدان نو»ی وعظ‌پراکن‌تر به چنان حال و روزی افتاده بود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گیل ۱۹۷۴، نوریس ۱۹۷۸، نوریس و مپ ۱۹۹۳، ولک ۱۹۸۶ e) کریستوفر نوریس

امرسون، رالف والدو

(Emerson, Ralph Waldo) (۱۸۰۳-۸۲)

جستارنویس، شاعر، و فیلسوف آمریکایی. امرسون،

نمونه‌ای از «برخورد میان روال‌های احساسی مختلف» مطرح شده بود، اما در کتاب اخیر محوریت یافته و از جهت «دیدگاه سیاسی نهفته» اش به دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد. حاصل این کار همان چیزی است که منتقدان مارکسیست بعدها «خوانش ایدئولوژی‌نگر» می‌نامند، اما خوانش ایدئولوژی‌نگری که در برابر تقلیل ادبیات به ایدئولوژی محتاطانه مقاومت می‌ورزد. برای مثال، سوگ سرود توماس گری را بیانی از «ایدئولوژی بورژوازی» (زیرا «او از راه مقایسه‌ی آرایش اجتماعی با طبیعت، این آرایش را ناگزیر جلوه می‌دهد - آرایشی که البته چنین نبود - و شرافتی به آن می‌بخشد که شایستگی‌اش را نداشت») و نیز بیانی از «حقیقت پایدار» بیهودگی زندگی بشری در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، غزل‌های شکسپیر نه تنها برای افشای یک واقعیت زیربنایی، یعنی «پذیرش طعن‌آمیز آریستوکراسی»، بل که همچنین به عنوان آثاری به شدت شخصی و خصوصی مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

امرسون در کتاب سوم خود، ساختار واژه‌های پیچیده (۱۹۵۱)، بی‌وقفه به مسأله‌ی ایهام، و الگوی تعامل احساسی - عقلانی‌ای می‌پردازد که از ریچاردز وام گرفته است. با این حال، امرسون در این دوره به میراث ریچاردز، به ویژه صورت نهادینه‌ی آن در نقادی نوی آمریکایی، بیش‌تر مضمون شده بود. این کتاب اگرچه طرحی برای «نوع تازه‌ای از لغت‌نامه» عرضه می‌کند، دغدغه‌ی اصلی‌اش وضعیت معنای احساسات در ادبیات و حمله به آموزه‌ی نابه‌هنجار و از نظر تاریخی مخربی است که ریچاردز مطرح می‌کند، این آموزه که «احساساتی که کلمات در شعر بر می‌انگیرند مستقل از معنی آن‌ها است.» امرسون، با تحلیل دقیق معنایی و تاریخی، غنای فوق‌العاده‌ی تعامل موجود میان معانی متعدد و احساسات متعدد در ساده‌ترین کلمه‌ها را نشان می‌دهد.

شمار می‌رفت: کوشاترین و اثرگذارترین استادان به تدریس این فلسفه اشتغال داشتند و جذاب‌ترین و خلاق‌ترین دانشجویان و دانش‌آموختگان به آن چه این استادان آموخته بودند اعتقاد داشتند و بر سر آن بحث و جدل می‌کردند. در آن زمان، این‌گرایش فلسفی اصولاً به معنای پی‌روی از **پوزیتیویسم منطقی** بود و خداوندگاران‌اش برتراند راسل و ویتگنشتاین جوان بودند، همراه با دو فیلسوف پناهنده به آمریکا، رودولف کارنپ و هانس رایشنباخ (که برجسته‌ترین چهره در دانشکده‌ی فلسفه‌ی یوسی‌ال‌ای بود)؛ فلسفه‌ی تحلیلی ظاهراً با کل تاریخ فلسفه، و فراتر از آن با کل گفتار انسانی، و (به خاطر حضور آبراهام کاپلان و دونالد پیات به عنوان استادان دانشکده) با پراگماتیسم و به ویژه در پراگماتیسم در فلسفه‌ی اخلاق در ستیز بود (زیبایی‌شناسی تقریباً به حال احتضار افتاده بود).

حال، با گذشت شصت سال، تجربه‌ای غنی‌تر از همیشه از تاریخ فلسفه دارم، اما به نظر می‌رسد آن ستیزه‌ی موروثی، یا شقاق ساده، بین «فلسفه‌ی تحلیلی» و «فلسفه‌ی قاره‌ای» همچنان وجود دارد. شکافی دیگر، اما به همان اندازه تعیین‌کننده، را در خود فلسفه‌ی تحلیلی باید جست، شکاف بین «پوزیتیویسم جدید» و «ویتگنشتاین‌گرایی»، و در این در حالی است که این‌گرایش اخیر خود به دو اردوگاه تقسیم می‌شود، عده‌ای که ویتگنشتاین متقدم و ویتگنشتاین متأخر را به هم پیوسته می‌بینند و عده‌ای که این دو را گسسته از هم می‌دانند. به علاوه، عده‌ای که بر ویتگنشتاین متأخر، یعنی نویسنده‌ی پژوهش‌های فلسفی، تمرکز می‌کنند خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای که این متن را حامل راه حلی نوپراگماتیستی برای برداشت‌های‌اش از امکان شکاکیت می‌دانند و عده‌ای که، برعکس، اصالت و تازگی آن را در امتناع‌اش از ارائه‌ی هر چنان راه حلی می‌بینند.

اگرچه آثارش به عنوان شاعر و خطیب معمولاً موجب در محاق افتادن اهمیت فلسفی‌اش شده، از نخستین فیلسوفان آمریکایی مطرح در ابعاد بین‌المللی است. **نیچه** مجذوب او بود، از او ترجمه می‌کرد، و از او نقل قول می‌آورد. امرسون در سال ۱۸۳۳ به انگلستان سفر کرد و در آن‌جا با نویسندگان مهمی از جمله وردزورث، کولریج، و کارلایل ملاقات کرد. در دهه‌ی ۱۹۹۰، امرسون به کانون بحث‌انگیز تلاش‌هایی مبدل شد که در راستای از بین بردن شکاف موجود میان فلسفه، ادبیات، و نقادای اجتماعی انگلیسی-آمریکایی و اروپایی صورت می‌گرفت؛ نمود چنین تلاش‌هایی برای احیای اندیشه‌ی او را برای نمونه می‌توان در آثار استنلی **کاول**، هارولد **بلوم**، ریچارد پوآیریر، و اروینگ هاو باز جست.

مایکل پین

امرسون و فلسفه (Emerson and Philosophy)

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، به دلایل متعدد، من بر این باور بودم که ضرورت دارد **امرسون** را به عنوان فیلسوف به رسمیت بشناسیم. البته پذیرفتن امرسون به عنوان فیلسوف هنوز هم کاری عجیب به نظر می‌رسد؛ بنابراین، من هم نظرات‌ام را با ضمیر اول شخص و در قالب یک روایت شخصی ابراز می‌کنم. امرسون آن کسی نبود که مرا به کشف فلسفه رهنمون شد، اما با گذشت دو دهه، بعد از آن که سه کتاب اول‌ام را منتشر کرده بودم، امرسون (به همراه و در برابر ثورو) بود که مرا به ادامه‌ی جست‌وجو برای یافتن راه فلسفه‌ورزی برانگیخت.

در سال ۱۹۴۸، هنگامی که بعد از سپری کردن دوره‌ی پیش‌دانشگاهی به این نتیجه رسیدم که دیگر سودای آهنگ‌سازی و نوازندگی ندارم و در نتیجه به تحصیل در رشته‌ی فلسفه در دانشگاه یوسی‌ال‌ای رو آوردم، فلسفه‌ی تحلیلی پیشروترین‌گرایش فلسفی به

بازی تقدیر چنین بود: من می‌خواستم آثار هایدگر را در آثار خود مطرح کنم اما نمی‌خواستم - و به دلایل آشکار نمی‌توانستم - ادعای تخصص در این زمینه کنم؛ به همین خاطر، من و دانشجویان در کنار هم مسئولیت مشترک این کار را بر عهده گرفتیم، و برای شان روشن کردم که من هم، عملاً و علناً، همراه با آنها مشغول مطالعه می‌شوم و از این بابت خوش حال ام.

نخستین ثمرات این کار به طور موقت اما ملموس در بندهایی از مقالاتی پدیدار شد که در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۶۰ نوشته‌م و در سال ۱۹۶۹ در کتاب آیا باید منظورمان همانی باشد که می‌گوییم؟ منتشر شد. اما هنوز پی نبرده بودم چه‌گونه این واقعیت جالب توجه را جدی بگیرم که هایدگر پیوسته ستایش بی‌دریغ خود را نثار نیچه می‌کرد، و من می‌دانستم نیچه نوشته‌های امرسون را بسیار دوست داشته و هایدگر هم از این نکته باخبر بود. آن‌چه هنوز کشف نکرده بودم این بود که چه‌گونه اساساً نوشته‌های خود امرسون را جدی بگیرم. با انتشار کتاب‌ام درباره‌ی والدن ثورو در سال ۱۹۷۲ بود که دریافتم باید به شناخت جنبه‌هایی از امرسون که بپردازم که هنوز برای ام ناشناخته بود.

آن زمان، متقاعد شده بودم که والدن به عنوان یک متن فلسفی دست‌آوردی عالی، سنجش‌ناپذیر، و به هر حال به سنجش درنیامده، است و بنابراین در کتاب‌ام درباره‌ی ثورو اسمی از امرسون نیاورده بودم. هرکس دیگری که به چنین موضوعاتی می‌اندیشید این نکته را به وضوح می‌دید که اندیشه‌ی امرسون برای ثورو چشم‌پوشی‌ناپذیر بوده، اما به نظر من چنین مفسرانی چنان غوغایی به راه انداخته بودند که صدای هیچ‌کدام را نمی‌شد شنید. این در حالی بود که صدای ثورو بی‌نهایت رسا بود، و در همه‌جای جهان ریشه داشت، حال آن‌که صدای امرسون، به گوش من، صرفاً خوش‌نوا بود.

در عین حال، دو تحول تازه‌تر و شاید به‌جای متضمن پیش‌پیش‌هایی شده‌اند که از هرگونه ترسیم تقسیمات جاری در عزم و آمال فلسفه بسیار فراتر می‌روند. یک تحول درک فزاینده‌ی این نکته است که امرسون عملاً پیشاهنگ پراگماتیسم است (و ستایش جان دوئی از او از همین بابت بوده) و این در تعارض با دیدگاه کسانی، مانند من، قرار می‌گیرد که (با توجه به نیچه) او را پیشاهنگ هایدگر می‌شمارند. تحول دیگر حاکی از آن است که هم در اروپا و هم در آمریکا، و هم فراتر از آن، شمار روزافزونی از فیلسوفان ناخشنودی خود را از این تفکیک «فلسفه‌ی تحلیلی» و «فلسفه‌ی قساره‌ای» ابراز کرده، در نتیجه به طرح دوباره، یا نوآفرینی، پرسشی می‌پردازند که فلسفه همواره محکوم به بازرسیدن آن است: فلسفه چیست؟

فلسفه‌ی قساره‌ای اصولاً برای من یا برای استادان ام در آن دوره‌ی اولیه وجود نداشت، اما در سال ۱۹۵۱ که از یوسوال‌ای به آموزشگاه تحصیلات تکمیلی در دانشکده‌ی فلسفه‌ی هاروارد رفتم، باخبر شدم عده‌ی محدودی از دانشجویان (که برخی از آنها بسیار بااستعداد بودند و از گرایش انگلیسی-آمریکایی حاکم بر تدریس فلسفه سرخورده شده بودند) سرگرم ترجمه‌ی گروهی از هستی و زمان هایدگر شده‌اند. روشن بود که عطش فکری‌شان با اطلاعات ناپخته در مورد ارتباطات هایدگر با نازیسم فرو نمی‌نشست. در سال ۱۹۶۲، یک سال پیش از آن بعد از شش سال تدریس در برکلی برای اخذ کرسی دائم تدریس به هاروارد برگردم، هستی و زمان به انگلیسی در آمده بود. اواسط سال دوم تدریس‌ام، بعضی از دانشجویان کارشناسی ارشد فلسفه، در عین حال که اشتیاق و اعتقاد راسخی به هایدگر نداشتند، احساس می‌کردند که آثار اصلی او را باید در دانشکده‌ی فلسفه‌مان تدریس و مطالعه کنیم، و معلوم بود که مرا برای پیش‌گام شدن در نظر گرفته‌اند.

ناهمانند به کسب قدر مطلق یا غایت فکری (برای دویی این اشتیاق «جست‌وجوی یقین» است، اما امرسون آرزو دارد کلمه‌ی «هوس» را بر سنگ سردر خانه‌اش بنویسد). دوم، دویی انزوای فلسفی‌اش را (اگر حافظه‌ام درست یاری کند) این‌گونه نشان می‌دهد که عملاً هرگز از فیلسوف دیگری نقل قول نمی‌کند، گویی فیلسوفان دیگر یا اصلاً وجود ندارند یا اصلاً نتوانسته‌اند تأثیری در آن حد بگذارند که متابعت از آن‌ها یا، به طور خاص و به شیوه‌ی استدلالی، مقابله با آن‌ها را به ضرورت بدل کند. در عین حال، از اقدامات معمول امرسون برای مقابله با تک‌افتادگی تهیه‌ی فهرست‌هایی از اسامی متفکران، قدیم و جدید، و اروپایی و آسیایی، است؛ به نظر می‌رسد که امرسون همواره امیدوار به گفت‌وگو، با دانشجویان، با دوستان، و با بیگانگان، در داخل و خارج از میهن خود بوده است.

تصور می‌کنم نوشته‌های امرسون تنها به این دلیل به شکل قابل اتکا، هرچند هنوز هم با شگفتی، مرا به درگیر شدن و پی‌گیری یک مکالمه‌ی فلسفی با خود برانگیختند که پیوسته، مستقیم یا غیرمستقیم، دریافته‌های راه‌گشای کانت و ویتگنشتاین را بازتاب داده یا پیش‌گویی می‌کنند - دو چهره‌ی کلیدی برای من که، با وجود تفاوت‌شان با یک‌دیگر، هر دو گویای اشتیاق و امیدم به فلسفه‌ی معاصر اند. کانت به اشکال مختلف و در تمام یادکردهای امرسون از ایده‌ی عالم به عنوان «پاسخ‌دهنده به مفاهیم ما»، به شرایط ما برای درک و دریافت یک دنیا، در او زنده است؛ اما در حالی که کانت امر پیشینی و پیش‌تجربی را قطعاً در دوازده مقوله‌ی مد نظرش متجلی می‌بیند، نزد امرسون آن‌چه پیش از شناخت می‌آید، و شرط شناخت بوده و در هم‌زمان موضوع شناخت هم هست، تک تک کلمات زبان ما است. ویتگنشتاین هم، با وجود ذائقه‌ی فلسفی متفاوت‌اش در امرسون، در توجه به او امور پیش‌افتاده،

دلیل مبهم‌تر اما شاید مؤثرتر من برای این احتراز از برقراری ارتباطی با امرسون، یا شاید ناامیدی از آن، پیوندی بود که بین او و جان دویی برقرار می‌کردند، فیلسوف‌گران‌مایه‌ای که معمولاً در کنار امرسون از او یاد می‌شد. (هم‌ردیف دانستن امرسون با، مثلاً، فلوپین یا برخی عارفان غیرغربی البته امری نامرسوم نبود، و چندان هم بی‌راه نبود، اما برای من بی‌فایده بود که بخواهم امرسون را به عنوان هم‌سخنی در محدوده، یا در حوالی، فلسفه‌ای انتخاب کنم که در محیط‌های دانشگاهی ما آموخته می‌شد، و می‌شود.) البته، امرسون و دویی در بی‌اعتمادی به بازپرداخت آکادمیک مسائل فلسفی آکادمیک با هم اشتراک نظر دارند (می‌شود گفت دویی از چنین رویکردی ناخشنود بود، و امرسون در چنان فاصله‌ای از آن قرار گرفته بود که اساساً امکان نداشت به خشنودی برسد)، و این دیدگاه مشترک را می‌شد در تمایل آن دو به آزاد کردن فلسفه از بند سرسپردگی‌اش به کشف امور نامربوط و/یا ناماندار و درگیر کردن‌اش در پیچیدگی‌های هستی‌روزمه‌ی انسانی یافت. با این حال، من ابداً وجه اشتراک امرسون و دویی را مشارکت آن دو در تدوین صورتی از پراگماتیسم نمی‌دانم (دعوت به چنین برداشتی بارها تکرار شده، این دعوتی است من هرگز نمی‌پذیرم، همچنان که چنین دعوتی در مورد ویتگنشتاین را هم هرگز نخواهم پذیرفت)؛ من امرسون و دویی را به گونه‌ای روشن‌تر و روشن‌گرت‌ر در دو قطب فکری مخالف می‌یابم، از بابت دو نکته‌ی اصلی که خود بر نکات بی‌شماری دیگری دلالت دارند.

با این نکته آغاز می‌کنم که، هر دو متفکرانی هستند که با نوعی حس تک‌افتادگی و انزوای فلسفی، عملی یا درونی، می‌نویسند اما هر یک متکی به امکانات اجتماعی هستند که با ناشکیبایی آدمی، یا ناکارآمدی عامدانه، دائم نادیده گرفته یا پس زده می‌شوند، یا با تمایلاتی

در فقر نظریه (تامپسون ۱۹۷۸) و بحث‌هایی در چارچوب مارکسیسم انگلیسی (اندرسون ۱۹۸۰) می‌توان یافت.

اندرسون همچنین دغدغه‌ی پژوهش، از منظر نوعی ماتریالیسم تاریخی، در مقدمات دور و نزدیک جامعه‌ی سرمایه‌داری را داشته است. آثار اولیه‌ی او، گذارها از دوران باستان به فئودالیسم (۱۹۷۴ a) و دودمان دولت استبدادی (۱۹۷۴ b)، به ترتیب، می‌کوشند به ردیابی دو پیوند تاریخی نادیده‌انگاشته بپردازند: پیوند میان کلاسیسیسم و فئودالیسم، و پیوند میان فئودالیسم و دولت استبدادی. کتاب نخست به تشریح روند برآمدن فئودالیسم از بطن «فروپاشی همسو»ی دو شیوه‌ی تولید پیشین اما کاملاً مغایر با هم می‌پردازد، شیوه‌ی برده‌داری که مشخصه‌ی دنیای یونانی و رومی است، و شیوه‌ی «بدوی - اشتراکی» مهاجمان ژرمن به امپراتوری رم. شیوه‌ی تولید فئودالی جدید، «تحت امر زمین و یک اقتصاد طبیعی»، سرانجام به ایجاد تمدن متحدی منجر شد که نشان‌گر پیشرفت عظیمی در سطح «اجتماعات چهل‌تکه»ی نیمه‌ی نخست قرون وسطا بود. اما تضادهای ساختاری خود فئودالیسم، نظیر تضاد «گرایش شدید به تجزیه‌ی حاکمیت و مقتضیات مطلق یک اقتدار نهایی» زوال آن را تسریع کرد (۱۹۷۴ a، صص. ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۸۳).

در کتاب دوم، اندرسون دولت استبدادی را به عنوان «وارث سیاسی مشروع» فئودالیسم در نظر می‌گیرد. دامنه‌ی این کتاب تا توسعه‌ی استبداد در اروپای غربی و شرقی بسط یافته، این توسعه را در تقابل با توسعه‌ی ساختاری امپراتوری عثمانی و ژاپن قرار می‌دهد. اندرسون، با اصلاح صورت‌بندی‌های مطرح‌شده از سوی مارکس، استدلال می‌کند که «گذار یک به سرمایه‌داری» در اروپا از راه تسلسل شیوه‌های تولید کهن و فئودالی ممکن شده، حاصل گذار خطی از

نزدیک، رایج، و روزمره حضور دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: امرسون ۱۹۸۳، کاول a ۱۹۸۱، b ۱۹۸۱، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۵)

استثنای کاول

امین، سمیر (Samir, Amin) (۱۹۳۱-)

مورخ اقتصادی مصری. امین نظریه‌پرداز پیشرویی در باب معضلات اقتصادی کشورهای جهان سوم است. او، که از مهم‌ترین مشارکت‌کنندگان در برنامه‌ی گفت‌وگوی اقتصادی سازمان ملل بوده، از پذیرش راهکارهای پیش‌نهادی سرمایه‌داری غربی و شگردهایی که برای توسعه مطرح می‌کند سر باز می‌زند. امی (۱۹۹۰)، با این استدلال که الگوهای کاپیتالیستی یا سوسیالیستی هیچ‌کدام نه واقعیات کشورهای عقب‌مانده را درک کرده و نه راه حلی پیش‌نهاد می‌کنند، راهبردهای توسعه‌ی بدیل «چندمرکزی» منطقه‌ای را مطرح می‌کند. امین تحلیل‌های مکتوب مشروحي از چشم‌اندازهای اقتصادی کشورهای غرب آفریقا و دنیای عرب دارد.

توماس سی. گریوز

اندرسون، پری (Anderson, Perry) (۱۹۳۸-)

نظریه‌پرداز و مورخ سیاسی مارکسیست. دغدغه‌ی اساسی اندرسون، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران مارکسیست معاصر، پرداختن به تمامیت، محدودیت‌ها، و آینده‌ی (به تعبیر خود او، «ترازنامه‌ی تاریخی») مارکسیسم غربی است. اندرسون، در مقام سردبیر نشریه‌ی نیو لفت ریویو، هدایت‌کننده‌ی طرحی در تلاش برای جبران فقدان یک سنت مارکسیستی در انگلستان بوده، نقصانی که خود در مقاله‌ی «مؤلفه‌های یک فرهنگ ملی» (۱۹۶۸) تشریح می‌کند. این مقوله و دیگر مقولات مشابه به مجادله‌ی مستمری میان ای. پی. تامپسون و اندرسون منجر شد که مستندات آن را

اعتراضات کارگری در انگلستان، ایتالیا، و ژاپن در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، ملاحظه کرد، مارکسیسم غربی نیز با از بین رفتن فاصله‌ی میان نظریه و عمل، فاصله‌ای که خود ایجادش کرده بوده، به خاموشی خواهد گرایید (صص. ۹۵، ۱۰۱).

اندرسون، در کتاب بعدی خود، پیش‌بینی مرگ مارکسیسم غربی را تحقق یافته می‌بیند، و این در حالی است که محدوده‌ی سنتی این مارکسیسم، یعنی اروپای لاتینی، به سرعت محو شده، جای خود را به قلمروی نظریه‌ی مارکسیستیِ نوخاسته در انگلستان و آمریکا می‌دهد. اندرسون با این استدلال که مارکسیسم غربی (لاتینی) اساساً به واسطه‌ی ساختارگرایی و پسا - ساختارگرایی در محاق افتاده، به حمله علیه الگوی زبان‌شناختی مغشوش، غیرتاریخی، و به لحاظ اجتماعی فروکاهنده‌ی دست می‌زند که زیربنای تبیینات و توضیحات ساختارگرایی و پساساختارگرایی است. اندرسون نهایتاً مسأله‌ی مناسبت میان مارکسیسم، سوسیالیسم، و روند رهایی بشری در کل را مطرح می‌کند که مبارزات فمینیسم و گروه‌های مبارز در راه خلع سلاح هسته‌ای را نیز در بر می‌گیرد. اندرسون در عین حال که امکان ایجاد مکالمه‌ای میان این مبارزات گوناگون را تصدیق می‌کند، تأکید دارد که این رهایی همه‌جانبه نمی‌تواند بدون محوریت سوسیالیسم تحقق یابد.

مجموعه مقالات متأخر اندرسون، پرسش‌های انگلیسی (a) ۱۹۹۲ و منطقه‌ی درگیری (b) ۱۹۹۲، پی‌گیر پژوهش‌های او در آینده‌ی سوسیالیسم، در محیطی که تجربه‌ی تاجریسم را از سر گذرانده، اند. به گمان او، معضل اصلی سرمایه‌داری کنونی به بار آوردن آمیزه‌ای از بحران زیست‌محیطی و دویارگی اجتماعی است. و وظیفه‌ی سوسیالیسم کنونی تحقق بخشیدن به خود به عنوان یک عامل تاریخی باکفایت و کارآمد

شیوه‌ی نخست به شیوه‌ی بعدی نبوده است (b) ۱۹۷۴، صص. ۲-۴۲).

شاید تأثیرگذارترین، و بحث‌انگیزترین، آثار اندرسون تأملاتی در باب مارکسیسم غربی (۱۹۷۶) و «پی‌گرفت» آن در مسیرهای ماتریالیسم تاریخی (۱۹۸۳) بوده باشند. در کتاب اول، اندرسون استدلال می‌کند که، مارکسیسم غربی، در تضاد با وحدت نظریه و عملی که مشخصه‌ی نسل لنین، تروتسکی، و لوکزامبورگ محسوب می‌شد و نظریه‌پردازی‌اش «مستقیماً» مبتنی بر «مبارزات توده‌ای پرولتاریا» بود (۱۹۷۶، صص. ۱۱، ۱۳، ۱۷)، نشأت‌گرفته از ناکامی انقلاب‌های پرولتاری در ملل پیشرفته و سرمایه‌دار اروپایی در دوران پس از جنگ جهانی اول بوده، به ایجاد «فاصله‌ای فزاینده میان نظریه‌ی سوسیالیستی و عمل طبقه‌ی کارگر» منجر شد (ص. ۹۲). به این ترتیب، نظریه در قالب دانشگاه‌ها محبوس شد، زبان نظری پیچیدگی بی‌سابقه یافت، و در عین حال هرچه بیش‌تر تخصصی و بدبینانه شده، به «همزیستی متناقضی» با نظام‌های فکری غیر - مارکسیستی و ایدئالیستی تن در داد (صص. ۴-۹۳).

اندرسون، در تضاد با این سنت غربی، به ردیابی سنتی از مارکسیسم ملهم از تروتسکی، و به دور از وجهه‌ی آکادمیک، می‌پردازد که بیش‌تر بر سیاست و اقتصاد تمرکز دارد تا بر فلسفه، انترناسیونالیست است، و با زبان «وضوح و ابرام» سخن می‌گوید (ص. ۱۰۰). اما ورای این همه، این سنت مارکسیستی خود را به نگرش مارکسیسم غربی نسبت به کمونیسم رسمی به عنوان تنها تجسم پرولتاریای انقلابی محدود نمی‌کرد (ص. ۹۶). اندرسون این سنت بدیل را وجه محوری هرگونه نوزایی مارکسیسم انقلابی انترناسیونالیست می‌داند (ص. ۱۰۰). در واقع، او پیش‌بینی می‌کند که، با ظهور مرحله‌ی تازه‌ای در جنبش کارگران، که نشانه‌های آن را می‌توان در شورش سال ۱۹۶۸ فرانسه و موفقیت‌های

آن‌ها جدا می‌شدیم. آن دیدار کوتاه هنوز در یاد من مانده، همبستگی رشک‌انگیزشان را به خاطر دارم، و این را که دل‌ام می‌خواست به آن‌ها بپیوندم، با آن‌ها حرف بزنم، درک‌شان کنم، به محفل محرمانه‌شان راه پیدا کنم. فرهنگ‌های «دیگر» ما را مجذوب می‌کنند، ما را به خود می‌خوانند، و اغوای مان می‌کنند. فرهنگ‌ها هم انگار عین آدم‌های اند!

بحث من این است که فرهنگ‌ها و ذهن‌ها از جهاتی سرگذشت مشترکی دارند. هردو به شکل مشابه بیگانگان و تازه‌واردان را به شدت مجذوب می‌کنند. هردو مسائلی را برای اهل دانش پیش می‌کشند که از نمود پرابهام‌شان نشأت می‌گیرد، برای هردوشان هم راه حل‌های ناپسندیده‌ای ارائه می‌شود. همچنین، بر این باور ام که تنها از یک مسیر واحد می‌شود به فرهنگ‌ها یا ذهن‌ها راه یافت، و تنها همین مسیر است که موجودیت واقعی‌شان را به آن‌ها می‌بخشد.

مسائل مشترک نبرد سهمگین فیلسوفان با «مسأله‌ی اذهان دیگران» (که اکنون حل‌وفصل‌اش به دوش روان‌شناسی گذاشته شده، نگره‌ای که در روش‌ها و در سازوکار خود مشکلات خود را دارد) هنوز پایان نگرفته است. مسأله‌ی **کشاکش** بی‌پایان بین این احساس است که ما می‌دانیم ذهن‌های دیگر وجود دارند و این عقیده که ما نمی‌توانیم وجود آن‌ها را اثبات کنیم. دوستان‌تان را در نظر بگیرید و این دو یقین همسان‌شان را با هم بسنجید تا بخشی از دشواری این مسأله را لمس کنید: یقین آن‌ها به وجود ذهن‌های دیگر و یقین آن‌ها به این که ذهن‌ها را نمی‌شود «شناخت». مسأله البته نزد افراد مختلف به صورت‌های مختلفی در می‌آید - با به این صورت که تنها ذهن دیگران است که مات و مبهم جلوه می‌کند، حال آن که ما به‌آسانی به ذهن خود دسترسی داریم (تحلیل دکارتی)، و یا به

است. سوسیالیسم باید از سرسپردگی‌های سیاسی خود دست شسته، در عوض در راستای همبستگی طبقاتی انترناسیونالیستی‌ای که محرک‌اش آرمان‌های جهان‌روای آزادی و برابری است حرکت کند: وابستگی به دولت‌های ملی باید جای خود را به هدف گسترده‌تر تشکیل یک فدراسیون اروپایی دهد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ایگلتون a ۱۹۸۶، مارتین ۱۹۸۴) م. ر. حبیب

انسان، ذهن و فرهنگ

(man, mind and culture)

فرهنگ‌ها فریب‌ناپذیر اند. هیچ‌وقت تعطیلات را در سفری خارج کشور، با نگاه فاصله‌دار اما مشتاق یک گردش‌گر، به تماشای «محل‌ها» مشغول شده‌اید؟ دیده‌اید کنسرت کوچک‌شان را، وقتی بریطی، نی‌ای، کمانچه‌ای می‌نوازند، و با هم می‌خندند و با هم حرف می‌زنند و با هم احوال‌پرسی می‌کنند؟ من خودم شبی را به خاطر دارم در دهکده‌ای در جنوب کرت. ما، عده‌ای از شرکت‌کنندگان در یک همایش که عصر را به بحث‌های روشنفکرانه در کافه نئون پر از شمایل‌ها در کوستاس گذرانده بودیم، گذارمان به میدان دهکده افتاد که تاریک و خلوت و خالی بود. یک کافه نئون دیگر هنوز باز بود. عده‌ای شبان از تپه‌ها پایین آمده بودند و در نهایت رفاقت و صمیمیت داشتند با هم آواز می‌خواندند. هرازگاهی کلمه‌ای به گوش‌مان آشنا می‌آمد - همان «امان، امان» که همه‌جا می‌شود شنید، و البته «کاردیا مو» (به یونانی: قلب من)، و چند کلمه‌ی دیگر. ما همه‌ی حواس‌مان به موسیقی سوزناک‌شان بود و آن‌ها همه‌ی حواس‌شان به آوازشان بود. احتمالاً آن‌ها هم همان قدر در مورد ما کنج‌کاو بودند که ما درباره‌ی آن‌ها؛ وقت آوازشان با هم چشم در چشم می‌شدیم، و وقتی راکی دیگری به هم تعارف می‌کردیم، و همین طور وقتی که بالأخره باید از

ارتکاب آن متهم می‌کند - این اشتباه که ماهیت جسم‌ها را از ماهیت ذهن‌ها مجزا می‌شمارد و بنابراین به این نتیجه‌ی عجیب می‌رسد که اگر ذهن‌ها را نمی‌شود دید از این رو است که آن‌ها نامرئی‌اند؟ آیا فرهنگ هم عاملی نامرئی و بیرون از دست‌رس ادراک بوده، اما به نوعی در قلمرویی دیگر، در ساختی شبیه به عرصه‌ی شناساهای دکارتی، موجودیت دارد؟

روان‌شناسی به شدت درگیر دست‌وپنجه نرم کردن با پی‌آمدهای این دوگانه‌انگاری بوده، بین دو راه حل نابسند برای توجیه موقعیت محال خود به عنوان یک «علم نشناختنی‌ها» معلق مانده است. «استدلال قیاسی» به چیزی منجر شده است که به طور کلی می‌توان آن را راه حل اول شخص نامید، راه حلی که تا حدی متقاعدکننده است، اما همان شناختی را پیش‌فرض خود می‌سازد که ادعای مکشوف کردن‌اش را دارد (مرلو-پونتی ۱۹۶۱) و استنباطات قیاسی خود را بر مبنای شناخت منفرد و به شدت نامطمئنی استوار می‌سازد (مالکوم ۱۹۶۲). راه حل نظریه یا مناسب‌ترین فرضیه (هموند و دیگران ۱۹۹۱)، که می‌شود اسم راه حل سوم شخص روی آن گذاشت، نیز تا حدودی متقاعدکننده است، اما برای آن که راه حل بنیادینی باشد اکیداً چشم خود را به روی هرگونه ذهنیتی می‌بندد، و در نهایت هم مملو از مهملات می‌شود (کاستال ۲۰۰۷، لودار و کاستال ۲۰۰۹).

بحث نگرش درونی/ بیرونی در انسان‌شناسی اجتماعی هم بحثی کم‌وبیش همسو با بحث بالا است. در این بحث، دو نگرش متباین به فرهنگ‌های دیگر مطرح می‌شود: فرهنگ‌های دیگر را یا باید برحسب فرهنگ خودمان توصیف کنیم، یا برحسب فرهنگ خودشان، که طبعاً نمی‌توانیم کاملاً به فرهنگ خودمان مربوط‌اش کنیم. این هردو نگرش مستلزم تفکیکی بین اجزای هر فرهنگ بوده، و مبنی بر پذیرش اختلافی

این صورت که همه‌ی ذهن‌ها، و از جمله ذهن خود ما، مات و مبهم‌اند (تحلیل نظری). با این حال، در هردو حالت ذهن‌های دیگران سد راه ادراک ما می‌شوند. ذهن‌های دیگران مرموز و رازآمیز‌اند و به روی کسی که می‌خواهد بشناسدشان بسته می‌مانند.

در مورد فرهنگ‌ها هم مسأله به همین دشواری است. «چه‌طور می‌شود در جلد یک بومی رفت، بی آن که عملاً بومی شد؟» (بنگرید به: گیرتز ۱۹۹۵). فرضیات مطرح در مورد ابهام موجود تقریباً همان فرضیات بالا است: ابهام دائمی که دیده می‌شود از پوست‌ها و پوسته‌ها و جلدها نشأت می‌گیرد. شاید گمان کنیم که همان اندازه اندک می‌توانیم «فرهنگ» شبانان یونانی را بشناسیم که می‌توانیم «ذهن» رهگذران در خیابان را بشناسیم (البته با همان یقینی که معمولاً ملازم کلمه‌ی «شناختن» هست)، و چه بسا ناتوانی مان از درک غرابت فرهنگ‌های دیگر ما را به شدت سرخورده سازد. با این حال، سفرها می‌کنیم تا مردمان اقصاد نقاط دنیا را، با وجود تفاوت‌های نگران‌کننده‌شان به لحاظ خورد و خوراک و آب و هوا و عادات اخلاقی و اجتماعی، ببینیم و به نوعی با آن‌ها درگیر شویم و درک‌شان کنیم و حتا دوست‌شان بداریم. دیگر بار، می‌شود دشواری در فهم فرهنگ‌های دیگر، در عین باور به شفاف بودن فرهنگ خود در چشم خودمان، را مشاهده کرد؛ یا می‌شود مشاهده کرد که همه‌ی فرهنگ‌ها تنها از راه درک مفهومی، از راه نظریه‌پردازی، دست‌رس‌پذیر می‌شوند. در هردو حالت، فرض بر این است که فرهنگ‌ها به روی بیگانگان بسته می‌مانند و بیگانگان اساساً راهی برای دست‌رسی به آن‌ها ندارند.

ذهن‌ها و فرهنگ‌های مفهوم‌پرداز آیا انسان‌شناسی اجتماعی هم در رابطه با فرهنگ‌ها همان اشتباهی را مرتکب شده است که رایل (۱۹۴۹) روان‌شناسی را به

تفکیکی همیشه از منظر معرفت‌شناختی بر درگیری، ارتباط، و مشارکت تأکید می‌شود. راهی هم که برای شناخت ذهن‌های دیگر پیش روی ما می‌گذارد لزوماً همان راهی شمرده می‌شود که به کار شناختن فرهنگ‌های دیگر می‌آید.

برای نمونه، جان مک‌ماری ارتباط را به عنوان عامل اصلی مطرح می‌کند: «من تنها هنگامی می‌توانم شخص دیگر را به عنوان یک شخص بشناسم که وارد رابطه‌ای شخصی با او شوم. بدون آن تنها می‌توانم او را از راه مشاهده و استنتاج، تنها از منظر عینی، بشناسم» (۱۹۶۱، ص. ۲۸). مارتین بویر (۱۹۷۳) هم تمایزی بین دو شکل ارتباط و شناخت، رابطه‌ی «من - تو» و رابطه‌ی «من - آن»، قائل شده و شکل اول را حاکی از استقبال بی‌تأمل و گشودگی به روی دیگری در متن و در بطن یک درگیری احساسی و عاطفی می‌داند. چه می‌شود اگر با دیگری وارد رابطه‌ای شخصی نشویم و از مکالمه استقبال نکنیم؟ راهی هست که از آن طریق بتوان دیگری را از بیرون دید و شناخت؟ چنین راهی هست. اما در این صورت شناخت ما لزوماً در حد شناخت تماشایی خواهد بود، شناختی نظری، غیرمستقیم، و استنتاجی؛ شناخت سوم‌شخصی، گاهی مفید و گاهی بی‌ارزنده، اما در نهایت به‌راستی ناپسندیده و ناقص. شناختی که موجودات فضایی با مشاهده‌ی زمینی‌ها از آن فاصله‌ی بعید می‌توانند از ما به دست آورند!

پذیرش برتریِ درگیر شدن و مشارکت کردن سه بی‌آمد الزامی دارد. نخست این که، رابطه‌ی شخصی یا ارتباط من - تو مستلزم شفافیت آنی من در برابر دیگری است، وگرنه رابطه مغشوش و غیرقابل تشخیص می‌شود. ما نه با رفتار دیگری بل که با دیگری به عنوان یک شخص مصمم ارتباط برقرار می‌کنیم و یک‌دیگر را، هر قدر هم بدون تأمل یا ناخودآگاه، می‌شناسیم. ذهن‌های دیگران در جریان ارتباط ما به روی ما باز

است که نمی‌شود آن را حل و فصل کرد. راه حل دیگری که اخیراً در اختیار انسان‌شناسان اجتماعی قرار گرفته این فرضیه است که فرد شناسنده موضع خود را از منظری به منظر دیگر دگرگون می‌کند؛ در نتیجه، هر «دید»ی نسبت به فرهنگ دیگری با دید بعدی روشن‌تر و اصلاح می‌شود (سیگال و دیگران ۱۹۹۹).

با این حال، نفس وجود چنین بحثی را می‌توان دال بر وجود یک «شکاف» (همانند همان شکاف بین اذهان) دانست که هرگونه تلاش برای به هم آوردن اش را ناکام می‌گذارد. روی هم رفته، این نفس واقعیت تفاوت‌های فرهنگی، آگاهی ما از شیوه‌های گوناگون اندیشیدن، سخن گفتن، دسته‌بندی کردن، و واکنش نشان دادن است که ما را به طرح این پرسش بر می‌انگیزد: ما چه گونه با وجود این اختلافات و تفاوت‌ها با هم ارتباط برقرار می‌کنیم؟ البته، فرض من نه این است که تمام فرهنگ‌ها «واقعاً همسان» اند، و نه ابداً این که همه‌ی ذهن‌ها همسان اند. اما آن «شکاف» شکافی مسأله‌ساز است چون تفاوت‌های کاملاً واقعی را درگیر دسته‌بندی‌های اجباری می‌کند؛ جدایی بنیادینی (بین ذهن‌ها یا بین فرهنگ‌ها) قائل می‌شود و فرض را اساساً بر فقدان ارتباط و ارتباط‌پذیری می‌گذارد. هویت تنها راه دسترسی به وضوح و شفافیت نیست.

ارتباط، مشارکت، شناخت نویسنده‌گان بسیاری به تفاوت بین شیوه‌های شناخت نظری یا استنتاجی و شیوه‌های شناخت مستقیم‌تر اشاره کرده‌اند. این تفاوت گاه به عنوان تفاوت بین شناخت‌های «عینی» و نه «بین‌ذهنی» مطرح شده؛ گاه به عنوان تفاوت بین درگیری احساسی و بدون تأمل یا مکالمه‌ی رودرو و مکالمه‌ی تأملی و غیرمستقیم‌تر مورد توجه قرار گرفته؛ و گاه به عنوان تفاوت بین «مشارکت و درگیری» و «مشاهده و تماشا» توصیف شده است. در چنین

نوزادان از همان بدو تولد نه فقط به چیزهای انسانی (نظیر صورت‌ها و صداها) علاقه نشان می‌دهند (فرانتس ۱۹۶۳، گوردون و دیگران ۱۹۷۵، دکاسپر و فایفر ۱۹۸۰، جانسون و مورتون ۱۹۹۱) بل که آن‌چنان علاقه‌مند به برقراری ارتباط با آن‌ها هستند که اداها و اطوار آن‌ها را تقلید می‌کنند (ملتزوف و مور ۱۹۷۷، کوگیوموتزاکیس ۱۹۹۸) و، با تماشای هشیارانه، در صدد بر می‌آیند تا در نبودشان هم آن‌ها را احضار کنند (ناگی و مولنار ۲۰۰۴). بحث‌ها بر سر عامدانه بودن و کارکرد ارتباطی تقلید در نوزادان همچنان به شدت ادامه دارد، اما به هر حال این پدیده متضمن واکنش نشان دادن بی‌درنگ به کنش‌های دیگران است و این خود از نوعی باز بودن و گشودگی نسبت به ارتباط فرهنگی حکایت دارد. نوزادان در دو ماه اول عمر خود درگیر فرآیندی می‌شوند که می‌توان آن را پیش‌درآمدِ گفت‌وگو خواند، فرآیندی که تبادل اصوات، اطوار صورت، و حرکت دست‌ها را در بر می‌گیرد (بیتسون ۱۹۷۹، تروارتن ۱۹۸۰، استرن ۱۹۸۵). نوزادان در این دوره با اداها و اطوار مختلف به تلاش‌های بزرگسالان برای برقراری ارتباط کلامی با آن‌ها پاسخ می‌دهند: خندیدن (وولف ۱۹۸۷)، ابراز معذب بودن، اجتناب از نگاه‌های نامهربان (برازلتون ۱۹۸۶)، یا ناز کردن (ردی ۲۰۰۰).

این مسأله که آیا این گفت‌وگوها عملاً بین‌ذهنی اند (تروارتن ۲۰۰۱، ۲۰۰۷) یا صرفاً توهمی از گفت‌وگفت‌ها (کی ۱۹۸۴) هستند با استفاده از آزمایش‌ها و مطالعات تجربی متعددی مورد بررسی قرار گرفته: تحقیقات نشان می‌دهند که در مورد نوزادان، دریافت نکردن پاسخ‌های مشروط و مناسب از سوی هم‌سخنان آن‌ها را دلخور می‌کند (ماری و تروارتن ۱۹۸۵، کوهن و ترونیک ۱۹۸۹، نیدل و ترمبلی - لووو ۱۹۹۹)، در حالی که حساسیت و همدلی مادران‌شان با آن‌ها بر حد و

می‌شود چون واکنشی را احساس می‌کنیم که ناشی از التفات آن‌ها به ارتباط ما است. به عبارت دیگر، آن شکافی که معمولاً برقرار بوده از بین می‌رود. دوم این که، آن «دیگری» که درباره‌اش حرف می‌زدیم - چه در رابطه با ذهن‌ها و چه در رابطه با فرهنگ‌ها - نباید همچنان «دیگری» باشد: اگر اولویت ما برقراری ارتباط باشد مخاطب ما نمی‌تواند همچنان با ما بیگانه بماند. سوم آن که، اگر مشارکت یا مکالمه مستلزم باز بودن و گشودگی احساسی به روی دیگری است، این گشودگی یا بی‌غل‌وغش بودن (هرچند متقابل نباشد) باید حاصل و ره‌آوردی داشته باشد که در آغاز ناشناخته بوده و تنها از راه رابطه و برقراری مکالمه به دست آمده است.

به عبارت دیگر، اگر رابطه، درگیری، و مکالمه باز و گشوده باشد، شما را به جایی می‌برد که لزوماً آن را پیش‌بینی نکرده بودید، چیزهایی خلق می‌کند که باید بعدتر برای درک و فهم‌اش تلاش کنید. هم در مورد ذهن‌ها و هم در مورد فرهنگ‌ها، تنها در روند درگیری عاطفی و احساسی است که دیگران را می‌توانیم احساس کنیم، و دیگران می‌توانند ما را احساس کنند، و این خود به خلق پیچش‌هایی تازه‌ای در هستی ما، به خلق مؤلفه‌های ذهنی و فرهنگی تازه، منجر می‌شود؛ و این‌گونه است که ما در مشارکت با آن‌ها جزئی از آن‌ها می‌شویم. درگیری ما با ذهن‌ها و فرهنگ‌های دیگر کاری می‌کند که ذهن‌ها و فرهنگ‌های دیگر هم دست کم تا حدی ما را بخشی از هستی خود بشمارند.

ارتباط چه‌گونه آغاز می‌شود؟ نگاهی به ارتباطات اولیه در دوره‌ی نوزادی می‌تواند آگاهاننده باشد. به نظر می‌رسد سرشت و فرآیندهای این ارتباطات نشان‌گر سرشت اساسی مکالمه در اوان پیدایش ذهن‌ها و فرهنگ‌ها است.

چیزی دست‌شان را دراز می‌کنند کودک لج‌بازانه آن چیز را از دست‌رس‌شان دور می‌کند)، یا بازی‌گوشی و ایجاد اختلال عمدی در کار دیگران (برای مثال، مادر کوسن‌ها را از کف اتاق بر می‌دارد و سر جای‌شان می‌گذارد، و کودک بلافاصله آن‌ها را دوباره به کف اتاق پرت می‌کند)، یا با سرپیچی تحریک‌آمیز از دستوره‌های دیگران (برای مثال، عمداً دست‌اش را به پریز برق نزدیک می‌کند، می‌خواهد بداند واکنش پدر و مادرش چه فرقی با وقتی دارد که واقعاً به پریز دست می‌زند). این جوهر مکالمه است، جایی که امور و اتفاقات نامنتظر و بی‌برنامه کمک می‌کنند تا رابطه‌ها تازه و زنده بمانند.

در نهایت، «ارتباط» راهی است که ما می‌رویم، همان راهی که روان‌شناسی از آن دوری جسته، و انسان‌شناسی (به ویژه از زمان مالینووسکی) از آن استقبال کرده است. و این اهمیت دارد: مهم است که ذهن‌های دیگر و فرهنگ‌های دیگر را مات و میهم بدانیم یا باز و گشوده، قابل برقراری ارتباط یا نیازمند تأویل و تفسیر. این نکته اهمیت دارد چون نوع نگاه ما به این مسأله بر نحوه‌ی برخورد با ذهن‌های دیگر و فرهنگ‌های دیگر اثر می‌گذارد (هرچند که، خوش‌بختانه، این اثر هرگز فراگیر و سرتاسری نیست). اگر بر این باور باشیم که دیگران - از جمله کودکان - اندیشه‌ها، احساسات، و حساسیت‌های ارزنده‌ای ندارند، بسیار بعید است که دغدغه‌ی حفظ و حمایت از اندیشه‌ها و احساسات و حساسیت‌های‌شان را داشته باشیم. شاید مهم‌تر آن باشد که، اگر کودکان را نادان و کم‌دان به حساب آوریم، آن‌گاه کوشش آن‌چنانی هم برای ابراز افکار و احساسات مثبت‌مان به آن‌ها و پنهان نگه داشتن افکار و احساسات منفی‌مان از آن‌ها به خرج ندهیم. در این صورت به انواع تعاملات مرسوم با کودکی بسنده می‌کنیم که توان درک ما را ندارد - مواظبت

اندازه‌ی ناراحتی‌شان اثر می‌گذارد (لج‌رستی و وارگس ۲۰۰۱). با همین سن کم هم نوزادان انتظاراتی در خصوص پاسخ‌های دیگران و شیوه‌های پاسخ‌گویی‌شان دارند (فیلد ۱۹۸۴)، و این انتظارات را به تازه‌واردها تفهیم می‌کنند - گواهی بر این که انسان در دو ماهگی هم درگیر ارتباط فرهنگی است.

نوباوگان در شش ماه دوم عمر خود به عادات و علائق اطرافیان خود تاسی می‌کنند و، جالب آن که، بر الگوهای فرهنگی موجود هم اثرگذار می‌شوند. نوباوگان با آگاهی از واکنش‌های دیگران به برخی رفتارها و اطوارهایی که آن‌ها تصادفاً از خود نشان می‌دهند، اغلب عمداً به تکرار آن رفتار و اطوار رو می‌آورند تا دوباره خنده بر انگیزند، اشتیاق و خوش‌حالی‌شان از دلک‌بازی را نشان دهند، و یا برای جلب توجه و تحسین خودنمایی کنند (ردی ۱۹۹۱، ۲۰۰۱، ۲۰۰۵، ۲۰۰۸). علاقه‌ی نوباوگان به واکنش‌های عاطفی دیگران به کنش‌های آنان از یک سو به آن واکنش‌ها ارزش و اعتبار می‌بخشد و از سوی دیگر نوباوگان را به کنش‌هایی تشویق می‌کند که از دید فرهنگ ارزنده اند. این‌گونه ارتباطات احساسی از عناصر حیاتی برای حفظ فرهنگ اند.

مهم‌تر از این‌ها شیطنت است. فرهنگ نمی‌تواند صرفاً بر اساس تأیید آداب‌اش از سوی اعضای جدید دوام پیدا کند. قطعاً، فرهنگ برای شکوفا ماندن نیاز به چالش‌ها و گسترش دادن حد و مرزها و آداب و اصول خود دارد. شیطنت کودکان، حتا در سال اول عمرشان، نمونه‌ی جذابی از این به چالش کشیده شدن فرهنگ و حد و مرزهای آن است (ردی ۱۹۹۱). شیطنت کودکانه خیلی زود، از نه ماهگی، با تمرد از آداب اجتماعی تازه‌آموخته آغاز می‌شود (برای مثال، کودکی که تازه یاد گرفته اشیا را دست دیگران بدهد، اغلب به شیطنت رو آورده، هنگامی که دیگران برای گرفتن یا برداشتن

مشابه یک‌دیگر و متفاوت از «چروکی‌ها» می‌سازد. ما انسان‌ها تنها گونه‌ای نیستیم که به رفتار فرهنگی می‌پردازیم، اما گونه‌ی ما تنها گونه‌ای است که به فرهنگ به عنوان ابزار اساسی‌ای اتکا دارد که به آن وسیله می‌تواند خود را با محیط پیرامونی خود سازش داده، با هم‌نوعان خود به تفاهم رسیده، و بقای خود را تضمین کند.

همه‌ی گونه‌ها، به جز انسان، بر اساس میراث تکوینی قابلیت‌ها و رفتار برنامه‌ریزی شده سازگاری می‌یابند. البته، قابلیت انسان برای ایجاد فرهنگ نیز بنیانی زیست‌شناسانه دارد، اما انسان‌ها شیوه‌های زندگی - راهبردهای مطرح برای بقای جمعی - خود را نه از طریق ژن‌ها، بلکه از طریق انتقال شیوه‌ی زندگی والدین به نسل‌های نوین فرزندان انتقال می‌دهند. آیا اهمیتی دارد که انسان‌ها نظامی مبتنی بر آموزش و نه شیوه‌ای تکوینی برای سازگاری داشته باشند؟ البته. به دلیل فرهنگ است که گونه‌ی بی‌همتای ما بیش از هر گونه‌ی دیگری در نقاط مختلف - از توندرا گرفته تا استوای از جنگل گرفته تا صحرا، و از کوه‌ها گرفته تا دشت‌ها - مسکن و مأوا می‌گزیند. (این قاعده استثنائی هم دارد: برخی از گونه‌ها، نظیر کک‌ها و شپش‌ها تن آدمی را مأوا می‌کنند، و همه‌جا همراه ما می‌آیند، و به همین خاطر پراکندگی جغرافیایی‌شان به وسعت پراکندگی جغرافیایی ما است.) این که گونه‌هایی که در نواحی شدیداً گرمسیری زیست می‌کنند می‌توانند در نواحی بسیار سردسیر نیز زندگی کنند به این علت است که انسان‌های ساکن نواحی سردسیر فرهنگ‌هایی دارند که به آن‌ها یاد می‌دهد چه گونه لباس‌های گرم و کاملاً بی‌منفذ، و خانه‌هایی کاملاً عایق بسازند. به بیان ساده، فرهنگ، برای انسان‌ها، عامل پیشرفت سازگاران‌های بی‌مثل‌مانند بوده است. فرهنگ ثمربخش‌ترین وسیله برای سازش‌یابی زیست‌شناسانه‌ای است که زمین تا

کردن، آموزش دادن، و خوش حال کردن او، اما نه واقعاً درگیر شدن و ارتباط برقرار کردن با او. ارتباط برقرار کردن امری حیاتی است؛ پی‌آمدهای فقدان آن را می‌توان بی‌درنگ در محرومیت کودک از تجربه‌های پدر و مادر و، البته، محرومیت پدر و مادر از تجاربی دید که در صورت برقراری ارتباط با کودک از آن برخوردار خواهند شد. شیوه‌ی برقراری ارتباط ما با دیگران گویای شیوه‌ی شناخت ما از آنان هم هست - هرچه بیش‌تر با دیگران ارتباط برقرار کنیم، توان برقراری ارتباط در ما بیش‌تر خواهد شد.

این نکته در مورد برقراری ارتباط با فرهنگ‌های دیگر نیز صدق می‌کند. اگر - به فرض ناپینایی‌مان نسبت به افکار و احساسات دیگران یا ناپینایی آنان نسبت به افکار و احساسات خودمان - درهای مکالمه را ببندیم، در معرض این خطر قرار خواهیم گرفت که واقعیات را به خیالات خود محدود و منحصر کنیم. با تن زدن از برقراری ارتباط با دیگران نه وجود آن‌ها را احساس می‌کنیم، نه واقعیت مشترکی با آن‌ها می‌سازیم، و نه بستری برای امکان برقراری ارتباط باقی می‌گذاریم. ذهن‌های دیگران و فرهنگ‌های دیگر این ارزش را دارند که به فریبایی‌شان دل بسپاریم.

واسودوی ردی

انسان‌شناسی فرهنگی

(cultural anthropology)

تعبیر تعمیم‌یافته‌ای را که اکنون مطرح می‌کنیم بعدتر اصلاح خواهیم کرد، اما در وهله‌ی نخست می‌توان گفت: انسان‌شناسی فرهنگی شاخه‌ای از انسان‌شناسی است که به مطالعه‌ی فرهنگ اختصاص یافته است. اما فرهنگ چیست؟ فرهنگ، با وجود انبوه تعاریف (به عنوان نقطه‌ی شروع، بنگرید به: کروبر و کلاکوهون ۱۹۵۰)، همان چیزی است که مثلاً «ناواهوویی‌ها» را

کنون شاهد آن بوده؛ از همین رو است که انسان دیگر گونه‌ها را در باغ وحش‌ها، آبنیادها، و منطقه‌های حفاظت‌شده گرد آورده است، و نه برعکس.

اساس انسان‌شناسی فرهنگی پرسشی است که، در گذشته و حال، همه‌ی جوامع انسانی را به احتمال قوی به خود مشغول داشته است: چرا مردمان متعلق به گروه‌های مختلف به شیوه‌ای متفاوت از یکدیگر رفتار می‌کنند؟ چه بسا در نظر گروهی که برای پژوهش و تحقیق برگزیده شده‌اند، شیوه‌های فرهنگی مردمان بیگانه غریب و شاید غیرمنطقی، شاید بدوی، و شاید به لحاظ اخلاقی نادرست جلوه کند. اما در اواسط قرن نوزدهم، تقارن پیدایش پوزیتیویسم (این باور فراگیر که دنیای طبیعی محصول نیروهای منظم قابل کشف است) و ظهور روش‌های تحقیق نظام‌مند شرایط لازمی را مهیا کرد که ابداع انسان‌شناسی در نتیجه‌ی آن ممکن شد.

برای پاسخ‌گویی به پرسش بالا (چرا مردمان به شیوه‌های متفاوتی رفتار می‌کنند) ضرورت طرح مفهومی احساس می‌شد که بتواند به عنوان ابزاری برای تفکر درباره‌ی این تفاوت‌های رفتاری عمل کند. این مفهوم همان «فرهنگ» بود، که در سال ۱۸۶۰ به شکل کارآمدی مدون شد (بنگرید به: لووی ۱۹۳۷). سه وجه نقادانه‌ی فرهنگ این‌ها بودند: ۱) فرهنگ در رفتارها - عرف‌ها - بی‌الگومند و مشترک نمود می‌یابد، ۲) رفتارهای فرهنگی به صورت زیست‌شناسانه و تکوینی به ارث نمی‌رسند بل که از جامعه آموخته می‌شوند، و ۳) رفتارهای فرهنگی در قالب آن چیزی آرایش می‌یابند که ای. بی. تایلور «یک کلیت پیچیده» نامیده است. چهارمین وجه فرهنگ که به صورت بطئی‌تر مطرح شد این است که، فرهنگ مشتمل بر «عقاید مشترک» است؛ از این رو، رفتارها و فرآورده‌ها خود فرهنگ نبوده، بل که انعکاس‌ها و فرآورده‌های

همان عقاید مشترک اند. انسان‌شناسی فرهنگی، به این ترتیب، به عنوان رویه‌ای برای مطالعه‌ی فرهنگ ایجاد شده، توسط استادانی که خود را «انسان‌شناس» می‌خوانند به پیش برده می‌شود، کسانی که شیوه‌هایی برای برقراری ارتباط و پرداختن به بحث و مناظره را تداوم می‌بخشند، و کسانی که به خوبی با مجموعه‌ی مشترکی از مفاهیم، اصطلاحات، و روش‌ها کار می‌کنند. در سال ۱۹۰۰، به ویژه تحت تأثیر آثار فرانتس بوآز، انسان‌شناسی در آمریکا این دیدگاه را اتخاذ کرده بود که بهترین روش تحقیق در مورد فرهنگ وارد شدن از راه چهار حوزه‌ی فرعی، یعنی انسان‌شناسی فرهنگی، دیرینه‌شناسی (یا باستان‌شناسی)، زبان‌شناسی، و زیست‌شناسی است. در اروپا، انسان‌شناسی فرهنگی با مطالعه‌ی مستقیم میدانی درباره‌ی جوامع زنده و تحلیل داده‌های گردآمده در مطالعات میدانی انطباق یافت. این‌گونه انسان‌شناسی را معمولاً «انسان‌شناسی اجتماعی» می‌نامند که ارتباط چندانی با دیگر حوزه‌های فرعی نداشته و خود را به جامعه‌شناسی نزدیک می‌بیند. اما در آمریکا، آن همکاری چهارجانبه به عرفی مبدل شد که تا حدود سال ۱۹۶۰ این رشته را زیر سیطره داشته، و امروزه نیز هنوز نفوذ چشم‌گیری دارد. به نظر می‌رسد که، موضوعات مطالعاتی خاص انسان‌شناسی فرهنگی به همان گونه‌گونی رفتارها و علایق انسانی است. اکنون گروه‌های تخصصی، اغلب به یاری کتاب‌ها و شبکه‌های رایانه‌ای خود، عرصه‌های فرهنگی بسیار متنوعی همچون خویشاوندی، آموزش، طب، مقولات روان‌شناسانه، اقتصاد، کار، زیست‌بوم، زبان، مطالعات فمینیستی، انبوه نواحی بومی و فرهنگی، رایانه‌ها، گردش‌گری، مهاجرت، جوامع دام‌پرور، جوامع ماهی‌گیر، حقوق بشر، دانش بومی، و نظایر این‌ها را پوشش می‌دهند. در واقع، تلاش‌های همبسته‌ی بسیاری در راستای بررسی این مسأله

کنون شاهد آن بوده؛ از همین رو است که انسان دیگر گونه‌ها را در باغ وحش‌ها، آبنیادها، و منطقه‌های حفاظت‌شده گرد آورده است، و نه برعکس.

اساس انسان‌شناسی فرهنگی پرسشی است که، در گذشته و حال، همه‌ی جوامع انسانی را به احتمال قوی به خود مشغول داشته است: چرا مردمان متعلق به گروه‌های مختلف به شیوه‌ای متفاوت از یکدیگر رفتار می‌کنند؟ چه بسا در نظر گروهی که برای پژوهش و تحقیق برگزیده شده‌اند، شیوه‌های فرهنگی مردمان بیگانه غریب و شاید غیرمنطقی، شاید بدوی، و شاید به لحاظ اخلاقی نادرست جلوه کند. اما در اواسط قرن نوزدهم، تقارن پیدایش پوزیتیویسم (این باور فراگیر که دنیای طبیعی محصول نیروهای منظم قابل کشف است) و ظهور روش‌های تحقیق نظام‌مند شرایط لازمی را مهیا کرد که ابداع انسان‌شناسی در نتیجه‌ی آن ممکن شد.

برای پاسخ‌گویی به پرسش بالا (چرا مردمان به شیوه‌های متفاوتی رفتار می‌کنند) ضرورت طرح مفهومی احساس می‌شد که بتواند به عنوان ابزاری برای تفکر درباره‌ی این تفاوت‌های رفتاری عمل کند. این مفهوم همان «فرهنگ» بود، که در سال ۱۸۶۰ به شکل کارآمدی مدون شد (بنگرید به: لووی ۱۹۳۷). سه وجه نقادانه‌ی فرهنگ این‌ها بودند: ۱) فرهنگ در رفتارها - عرف‌ها - بی‌الگومند و مشترک نمود می‌یابد، ۲) رفتارهای فرهنگی به صورت زیست‌شناسانه و تکوینی به ارث نمی‌رسند بل که از جامعه آموخته می‌شوند، و ۳) رفتارهای فرهنگی در قالب آن چیزی آرایش می‌یابند که ای. بی. تایلور «یک کلیت پیچیده» نامیده است. چهارمین وجه فرهنگ که به صورت بطئی‌تر مطرح شد این است که، فرهنگ مشتمل بر «عقاید مشترک» است؛ از این رو، رفتارها و فرآورده‌ها خود فرهنگ نبوده، بل که انعکاس‌ها و فرآورده‌های

تشکیک در عینیت اطلاعات به دست آمده می‌شود. فن موسوم به آزمون مبتنی بر «بی‌خبری دوسره» که در اکثر پژوهش‌ها در حوزه‌های فیزیولوژی و روان‌شناسی مورد تأکید قرار می‌گیرد تصویرگر همین تلاش‌های صورت‌گرفته برای حذف پیوندهای شخصی است. اما در انسان‌شناسی فرهنگی حذف روابط شخصی مانع از دست‌یابی به اطلاعات می‌شود.

از دیگر وجوه خاص انسان‌شناسی فرهنگی این باور بوده که انسان‌شناس زمانی می‌تواند به کامل‌ترین فهم یک فرهنگ نایل شود که جامعه را نه با چشمان یک ناظر بیرونی، بلکه با نگاهی از «درون» - از خلال جهان‌بینی یک فرد بومی - بنگرد. این دو دیدگاه معمولاً با عنوان نظام‌های emic (درونی) و etic (بیرونی) شناخته می‌شوند. از این رو، توجیحات شناخت‌شناسانه‌ای که در ضرورت اتخاذ دیدگاه درونی مطرح می‌شوند همواره در پرده‌ی ابهام بوده‌اند. شاید این به خاطر آن باشد که اکثر رفتارهای فرهنگی تنها با دانستن معنای (درونی) شان برای عاملان به آن‌ها است که رفتارهایی بامعنی می‌شوند. درست همان‌طور که، مثلاً، تا ندانیم کشتن مرغ برای مردمی که به این رویه عمل می‌کنند چه معنایی دارد و البته تا طرز تلقی آن مردم از مرغ و کشتن در آرایش گسترده‌تر امور را نشناسیم به علت این اقدام پی نخواهیم برد. حتا هنگامی که خود آن مردم می‌گویند که مرغ را به فرمان خدایان می‌کشند حال آن که ما علت این رسم را شمار بیش از اندازه‌ی مرغ‌ها می‌دانیم ظاهراً دچار همین معضل ایم.

از این رو، این رشته مدعای علمی بودن را کنار می‌نهد. متخصصان انسان‌شناسی فرهنگی تحقیقات خود را از پیش طرح‌ریزی نمی‌کنند، و اکثر پژوهش‌های میدانی‌شان را نمی‌توان در نقاط دیگر تکرار کرد، چرا که هر فرهنگ در مقام یک واحد مطالعاتی اساساً یکتا است، و بنابراین باید آگاهانه در صدد ایجاد رابطه‌ای

صورت می‌گیرند که جوامع بومی چه گونه عرصه‌های دانش، عرصه‌هایی چون ذخایر گیاهی («گیاه‌شناسی قومی»)، معالجات طبی («طب قومی»)، و پدیده‌های آسمانی («اخترشناسی قومی»)، را طبقه‌بندی کرده و سازمان می‌دهند.

انسان‌شناسی فرهنگی به عنوان علم انسان‌شناسی فرهنگی، از دوران بوآز به این سو، به عنوان رشته‌ای که می‌خواهد علم باشد مد نظر قرار گرفته است. از این رو، اهداف اعلان‌شده‌ی متخصصان انسان‌شناسی فرهنگی گردآوری و اتکا بر داده‌های اساسی گردآمده به شیوه‌ای دقیق و نظام‌مند، آزمودن فرضیات مخالف این داده‌ها، در نظر گرفتن رفتار فرهنگی به عنوان حاصل روابط علت - و معلولی قابل کشف، و تلاش برای نیل به پیش‌گویی‌هایی قابل اتکا و قابل توجه درباره‌ی فرهنگ بود. با این حال، مطالعه‌ی کاملاً علمی فرهنگ هیچ‌گاه میسر نشده است. این ناکامی عمدتاً ناشی از این سه نکته بوده است: سرشت بغرنج و پیچیده‌ی فرهنگ، چارچوب اخلاقی‌ای که بررسی زندگانی مردم را محدود می‌کند، و این واقعیت که فرهنگ‌ها، تا حد حائز اهمیتی، گونه‌گون اند.

واقعیت دیگری نیز دست‌یابی به این هدف را در دشوار می‌کنند. پژوهش میدانی در انسان‌شناسی فرهنگی به شدت متکی به چیزی است که می‌توان آن را «پل ارتباطی» نامید. داده‌های کیفی راجع به بخش عمده‌ای از فرهنگ را باید از همان افراد مورد مطالعه کسب کرد؛ آن اطلاعات تنها در صورت وجود روابط صادقانه‌ای میان آن افراد و فرد قوم‌نگار در دسترس قرار خواهند گرفت؛ و چنین پیوندی معمولاً شکل یک دوستی متقابل را به خود می‌گیرد. در هر علم دیگری، دخالت دادن روابط شخصی و حایل کردن آن‌ها میان پژوهش‌گر و داده‌ها ممنوع است و چنین کاری موجب

روند گردآوری اطلاعات و بررسی متعاقب آن‌ها تأکید دارند. متخصصان این نحله از انسان‌شناسی فرهنگی تکوین و تدوین یک «علم فرهنگ» را معمولاً در صدر دستور کارهای خود قرار نمی‌دهند. این متخصصان دریافته‌اند که جامعه‌ی بومی اکنون خود یک پای اصلی این معامله است. در این شرایط، معیار پژوهش نه آزمودن یک نظریه بل که کارآیی آن نظریه در بررسی جامعه‌ی مورد مطالعه است. در نتیجه، حوزه‌ی کار اصلی در میان جوامع بومی کنونی به طرز فزاینده به موضوعی مشارکتی مبدل شده، آن تفکیک قدیمی بین انسان‌شناسی فرهنگی «محض» و انسان‌شناسی فرهنگی «کاربردی» دیگر کارآیی ندارد.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که، هرگونه انسان‌شناسی فرهنگی متضمن مطالعه‌ی میدانی یک جامعه‌ی بومی است. از یاد بردن این نکته کاری خطا است. به ویژه از دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو، متخصصان انسان‌شناسی فرهنگی طیفی دائماً در حال گسترشی از جوامع و گروه‌های اجتماعی، از جمله روستاها، شهرک‌ها، شهرها، کارخانه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، گروه‌های کاری، شهرنشینان فقیر، حومه‌نشینان مرفه، و بسیاری دیگر را مورد مطالعه قرار داده‌اند. در کل، این گروه‌ها همچون همیشه دست‌رس‌پذیر مانده‌اند. از این رو، نظریه‌ی فرهنگی عرصه‌های عمل پژوهشی گسترده‌ای در اختیار خواهد داشت، هرچند هنگامی که تنها بخشی از یک فرهنگ گسترده‌تر مد نظر قرار داده شود کار تأویل و تفسیر آن دشوارتر خواهد بود.

افزون بر این، حجم عمده‌ای از آثار مربوط به انسان‌شناسی فرهنگی وابسته به داده‌های میدانی نویافته نیست. عمده‌ی تحلیل‌های این حوزه با استفاده از نمونه‌های فرهنگی از پیش موجود صورت می‌گیرد. در طول ۱۳۰ سال گذشته، انسان‌شناسان به چیزی در حدود ۳۰۰۰ پژوهش فرهنگی استناد کرده‌اند که

شخصی و ارزشی بین پژوهش‌گر و داده‌ها بود و عموماً دیدگاه درونی اتخاذ کرد. این تباینات عمدتاً ملازمات ضروری مطالعه‌ی فرهنگ اند، اما به این نیز اشاره دارند که ادعای انسان‌شناسی فرهنگی برای علم بودن کمابیش ادعایی عقیم است.

الگوهای غیرعلمی خودپنداشت انسان‌شناسی فرهنگی به عنوان یک علم، در دهه‌های اخیر، با خودپنداشت‌های بدیل دیگری مصادف شده است. برای مثال، انسان‌شناسان اوماننیست به این بحث پرداخته‌اند که هیچ راهی برای حصول اطمینان از این که بازگفت انسان‌شناس از یک فرهنگ ترسیم‌گر واقعیتی عینی است وجود ندارد. در نتیجه، به باور اوماننیست‌ها، بهتر است به جای تحلیل فرهنگ، آن را تجربه کرد. زیست‌شناسی اجتماعی، ماتریالیسم، ساختارگرایی، فمینیسم، و دیگر چارچوب‌های معین، نیز به شیوه‌های خاص خود به اصلاح الگوی انحصاراً علمی انسان‌شناسی فرهنگی همت گماشته‌اند.

ملازمت انسان‌شناسی و علوم انسانی همواره حائز اهمیت بوده است. مطالعه‌ی نمادگرایی فرهنگی و بیان آن در آیین‌ها و در هنر خط سیری دارد که از شاخه‌ی زرین اثر فریزر تا خام و پخته اثر لوی - استروس و انسان‌شناسی نمادین اثر ترنر امتداد می‌یابد. زمینه‌ی مشترک انسان‌شناسی و علوم انسانی نه تنها به روایت و نمایش، بل که به شیوه‌ی کشف اساساً درون‌نگری نیز مربوط می‌شود که مشخصه‌ی بخش عمده‌ای از فعالیت‌های هردو است.

صورت تازه‌تری از انسان‌شناسی فرهنگی در قبال تحولی دامن‌گیر در رابطه‌ی انسان‌شناس با جوامع بومی، که حوزه‌ی اصلی کار او هستند، واکنش نشان می‌دهد. این جوامع، در راستای غرور قومی خویش، نوعاً بر داشتن نقش تعیین‌کننده و اغلب مدیریتی در

مفهوم برای پاسخ‌گویی به آن خواهد بود. و رای آن پرسش، فرهنگ اصالتاً نیز حائز اهمیت است: فرهنگ همچنان تنها خصیصه‌ای است که، در میان همه‌ی جانوران زمین، کام‌یابی بی‌بدیلی به نوع بشر می‌بخشد. البته، همین فرهنگ خطرات بی‌مانندی نیز برای ما ایجاد کرده، قابلیت از بین بردن هم‌نوعان خود در قالب کشتار جمعی، قابلیت کسب خشنودی از راه ستم‌گری، و توان محدود کردن فرصت‌های زیستی جمع‌کثیری از هم‌نوعان خود را به نوع بشر بخشیده است. فرهنگ قطعاً همچنان مهم‌ترین وجهی است که باید در آن باره بیش‌تر بدانیم؛ و انسان‌شناسی فرهنگی از محورهای اصلی پژوهش در این دانش است (فوکس ۱۹۹۱).

توماس سی. گریوز

انگلس، فریدریش (Engels, Friedrich)

(۱۸۲۰-۹۵) اقتصاددان، فعال سیاسی، و فیلسوف. انگلس اهمیت خود را مرهون همکاری با کارل مارکس در ارائه‌ی نقدی بر جامعه‌ی سرمایه‌داری بر اساس یک بنیانی «علمی» برای سوسیالیسم، کاوش‌های اش در پیوندهای بین دیالکتیک و علوم طبیعی، تحلیل‌های اش از وضعیت طبقه‌ی کارگر، و نیز تکوین و توسعه‌ی خانواده و دولت است. نشر، پالایش، و رواج اولیه‌ی ایده‌های مارکسیستی، بیش از آن که نتیجه‌ی اقدامات خود مارکس باشد، حاصل تلاش‌های انگلس بوده است. انگلس در بارمن پروس به دنیا آمد، و پدرش صاحب کارخانه‌ی نساجی بود. در سال ۱۸۳۸ برای آموختن حرفه‌ی بازرگانی به تحصیل مشغول شد اما، با پی‌گیری مطالعات فلسفی و سیاسی و مهاجرت به برلین در سال ۱۸۴۱، به سرعت تحت تأثیر تفکر هگل قرار گرفت که در آن زمان چهره‌ی برجسته‌ی فلسفه‌ی آلمانی به شمار می‌رفت. انگلس مدتی به مصاحبت و

اطلاعات مربوط به آن‌ها در اسناد کتاب‌خانه‌ای، بایگانی‌های اطلاعات، و انواع گزارش‌ها آمده است. تحلیل اصول فرهنگی با استفاده از موارد مطالعاتی بسیار، در عین حال، قوم‌نگاری نیز نامیده می‌شود، و با فرض اثبات داده‌های فرهنگی از پیش موجود، قوم‌نگاری تا زمانی که داده‌هایی برای گردآوری باشد ادامه‌ی حیات خواهد داد.

یافته‌ها در بررسی یافته‌ها و پرسش‌های جالب توجه برای متخصصان انسان‌شناسی فرهنگی و دیگر انواع انسان‌شناسی، با مراجعه به مجلدات مشروح گزارش سالانه‌ی انسان‌شناسی سرآغاز بسیار مناسبی است. گاه‌نامه‌هایی چون نشریه‌ی انگلیسی *Man*، نشریه‌ی فرانسوی *L'Homme*، نشریه‌ی سوئیسی *Anthropos*، نشریه‌ی مکزیکی *America Indigena*، و نشریات آمریکایی *American Anthropologist* و *American Ethnologist* نیز منابعی برای آشنایی با پژوهش‌ها و مباحثات فرهنگی جاری، و مدخل‌هایی به کوشش اندیشه‌ورانه‌ی گسترده‌تری به نام انسان‌شناسی فرهنگی اند (هونیگمان ۱۹۷۳).

پس از حدود یک قرن و نیم کار و تلاش حرفه‌ای، اکنون انسان‌شناسان دریافته‌اند که مفهوم فرهنگ همچنان لنگرگاه اساسی این رشته خواهد بود. تعاریف کلی از فرهنگ همچنان نشان‌گر اختلافاتی بوده و همواره تفاوت‌هایی خواهند داشت، و این خود گویای دشواری ذاتی‌ای است که رفتار اجتماعی انسانی در برابر تشریح‌کنندگان و پیش‌بینی‌کنندگان این رفتار به نمایش می‌گذارد. برخی انسان‌شناسان مفهوم فرهنگ را به کلی کنار گذاشته‌اند. با این حال، پرسش بنیان‌گذار این رشته (چرا مردمان به شیوه‌های متفاوتی رفتار می‌کنند؟) امروزه نیز همچون هنگام نوباوگی این رشته مطرح بوده، «فرهنگ» نیز همچنان ثمربخش‌ترین

آن دو علیه «خانواده‌ی مقدس» برادران باوئر (ادگار و برونو) و حلقه‌ی «هگلی‌های جوان» بود. مارکس و انگلس در نقدی گزنده نگرش‌های اصحاب این حلقه را از جمیع جهات مورد حمله قرار دادند: روگردانی‌شان از رادیکالیسم و جانب‌داری از انسان‌دوستی میانه‌روی لیبرال، ایدئالیسم سودایی‌شان که خودآگاهی هگلی مردمان واقعی را نفی می‌کرد و معتقد بود که تفکر می‌تواند به طریقی منجر به تغییر و تحول شود، پیشاتجربه‌باوری و نادرستی آشکار شناخت تجربی‌شان از طبقات کارگر، و گرفتار کردن خود در «گرداب» ناسیونالیسم مسیحی - آلمانی. مارکس و انگلس استدلال می‌کردند که پرولتاریا یا توده‌ها، که باوئر‌ها و شرکای‌شان با «انتقاد قاطع» خود آنان را به تمسخر گرفته بودند، به راستی عوامل واقعی تحول تاریخی اند. در مجموع، تفاوت رویکرد ماتریالیستی مارکس و انگلس و رویکرد ایدئالیستی مورد حمله‌ی آنان در این بیانات موجز انگلس تجسم یافته است که: «تاریخ هیچ کاری نمی‌کند، هیچ دارایی عظیمی ندارد، و هیچ نبردی به پا نمی‌کند. این انسان، انسان زنده‌ی واقعی، است که به این همه دست می‌یازد... تاریخ چیزی جز فعالیت انسان در راستای تعقیب اهداف خود نیست» (مارکس و انگلس ۱۹۵۶، ص. ۱۱۶).

انگلس و مارکس با گسترش همکاری خود، به تألیف کتاب *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۶) دست زدند که نشان‌گر گسست آنان از *ماتریالیسم فویرباخ*، و گویای برداشت ماتریالیستی خاص خودشان از تاریخ بود، برداشتی که وجوه شاخص آن را می‌توان چنین دانست:

۱) این فعالیت و شرایط تولید مادی، و نه تفکر صرف، است که ساختار جامعه و سرشت افراد را معین می‌کند؛ قانون، هنر، مذهب، و اخلاق از همین مناسبات مادی نشأت می‌گیرند.

معاشرت با برونو باوئر و هگلی‌های جوان پرداخت. سال پس از آن نیز به همین اندازه در شکل‌گیری تفکر او نقش تعیین‌کننده داشت: به منچستر انگلستان رفت و به کار در کارخانه‌ای که پدرش از سهام‌داران آن بود مشغول شد. این نخستین مواجهه‌ی او با وضعیت رقت‌بار کارگران انگلیسی بود، و زمینه‌ساز انتشار پژوهش او در خصوص این وضعیت در سال ۱۸۴۵ و در کتابی با عنوان *وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان* شد. انگلس در این اثر به این بحث می‌پرداخت که وضعیت خفت‌بار پرولتاریای انگلیسی، که نتیجه‌ی استعمار صنعتی آن است، سرانجام این پرولتاریا را به یک نیروی سیاسی انقلابی بدل خواهد کرد.

در آن زمان، جنبش‌های کارگری در انگلستان به شدت فعال بوده و در راه ایجاد اصلاحات مبارزه می‌کردند؛ چارتیسم به جنبش دامنه‌داری بدل شده بود، و رابرت اوون، اصلاح‌طلب اجتماعی اوتوپیانگر ولزی، همچون همتای فرانسوی‌اش شارل فوریه، هوادارانی یافته بود. در چنین جو پراگتاشی بود که انگلس سوسیالیست شد. او پیش‌تر مکاتبات خود را با مارکس، که در سال ۱۸۴۴ در پاریس با هم آشنا شده بودند، آغاز کرده بود. در این وهله، مارکس نیز در نتیجه‌ی مطالعات خود درباره‌ی سوسیالیست‌های فرانسوی و نیز درباره‌ی فویرباخ به سوسیالیسم روی آورده بود. «کلیات نقدی بر اقتصاد سیاسی» انگلس در اوایل سال ۱۸۴۴ در *سال‌نامه‌ی آلمان و فرانسه* منتشر شده بود و مارکس هم در همین نشریه دو مقاله منتشر کرده بود. بحث انگلس، با طرح این نکته که مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه به تباهی کارگران دامن زده و در نتیجه مبارزه‌ی طبقاتی را تشدید کرده، مارکس را متوجه اهمیت اقتصاد در تحلیل تاریخی کرد.

انگلس و مارکس در همان سال تألیف مشترک‌شان *خانواده‌ی مقدس* را منتشر کردند که گویای مبارزه‌ی

پروس مراجعت کردند، اما در آن جا نیز نشریه‌ی دموکراسی خواه‌شان سرانجام توقیف شد. مارکس از میهن خود تبعید شد و انگلس به مشارکت در مبارزه‌ی مسلحانه‌ی مردم علیه ضدانقلاب ارتجاعی و ظفرمند روی آورد. مارکس و انگلس هر دو به زودی به انگلستان بازگشتند؛ انگلس تا سال ۱۸۷۰ در منچستر به کار مدیریتی مشغول شد و در همین حال مارکس در لندن به سر می‌برد. با این حال، همکاری این دو ادامه یافت، و انگلس دوست خود را مورد حمایت مالی نیز قرار می‌داد. انگلس در این وهله توجهات خود به علوم طبیعی از منظر ماتریالیسم تاریخی را تعقیب کرده، ملاحظات وی در این باب سرانجام در دهه‌ی ۱۹۲۰ با عنوان *دیالکتیک طبیعت* منتشر شد. مقالات این مجموعه به شرح تکوین علوم طبیعی در حوزه‌های غیرزیستی و زیستی، پیوندهای تاریخی علم و مذهب، معنویت‌گرایی، و فقر *تجربه‌باوری* عوامانه می‌پرداختند.

انگلس سیر توسعه‌ی «انقلاب» علمی را تا دوران دین‌پیری و رنسانس دنبال می‌کند، دورانی که شاهد حضور متفکرانی بود که توجهاتی جهان‌روا داشتند، و اسیر تقسیم‌کار بورژوازی مدرن نشده بودند. به گفته‌ی انگلس، علم در آن زمان وجهه‌ای انقلابی داشت، و به ویژه در جهت آزاد ساختن خود از بند الاهیات می‌کوشید. با این حال، در نیمه‌ی نخست قرن هجدهم، همین علم نگرش محافظه‌کارانه‌ای به طبیعت به عنوان امری ازلی - ابدی و تغییرناپذیر و نه امری تاریخی اتخاذ می‌کند. در همین عرصه است که ماتریالیست‌های فرانسوی و نیز *کانت* به پیشرفت‌هایی نایل می‌شوند، کانتی که می‌کوشید منظومه‌ی شمسی را همچون فرآیندی، برخوردار از تاریخ، و نه چیزی آفریده به دست خدا، تشریح کند. از ره‌گذر ظهور چهره‌هایی چون لاپلاس و هرشل، علم سرانجام با نگرش‌های کانت سازش یافت. و با تلاش‌های *داروین* و معاصران‌اش بود

(۲) تکامل روند تقسیم‌کار از تجمیع‌داری خصوصی، تعارض بین منافع فردی و جمعی (منافع جمعی‌ای که ایجاب‌کننده‌ی قدرت مستقلی به عنوان دولت اند)، و *جدایی یا بیگانگی* از فعالیت اجتماعی ناشی می‌شود.

(۳) همه‌ی مبارزات شکل‌گرفته در چارچوب دولت نمودهایی از مبارزه‌ی واقعی بین طبقه‌ها است، و همین مبارزه‌ها موجب تغییر و تحول اجتماعی می‌شود.

(۴) آن زمان که انباشت، تجمیع، و گسترش جهانی سرمایه‌داری به یاری فن‌آوری به پیدایش دنیایی مبتنی بر *تضاد* شدید ثروت و فقر منجر شود، و طبقات کارگر از نقش تاریخی خود آگاه شوند، سرمایه‌داری تسلیم کمونیسمی خواهد شد که از مالکیت خصوصی فاصله گرفته و خود را نه بر اساس حرص اقلیتی برای افزایش منافع خود بل که بر اساس نیاز انسانی بنا خواهد کرد.

انگلس در سال‌های ۱۸۴۵ تا ۱۸۴۷ در بروکسل و پاریس به سر برد و، به اتفاق مارکس، در تلاش برای تأسیس اتحادیه‌ی بین‌المللی طبقه‌ی کارگر، از سوی «مجمع کمونیستی آلمان» مأمور ترسیم و ارائه‌ی کلیات کمونیسم شد. حاصل این مأموریت *مانیفست کمونیست* سال ۱۸۴۸ بود. این کتاب موجز توصیف‌گر انقلاب پیروزمندانه‌ی بورژوازی علیه فئودالیسم، اصول جامعه‌ی سرمایه‌داری، که حول محور مالکیت خصوصی متمرکز شده بود، نیاز به گسترش بازارها، و فروکاستن همه‌ی مناسبات انسانی، از جمله مناسبات مبتنی بر خانواده و جنسیت، به مناسبات تجاری بود. این کتاب گویای اهداف کمونیست‌ها نیز بود: نه تنها ملغا ساختن مالکیت خصوصی بل که از بین بردن دیگر نهادهای بنیادین سرمایه‌داری مانند ملت، دولت، و طبقه.

انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ در فرانسه و دیگر نقاط اروپا با شکست مواجه شد. انگلس و مارکس هر دو به

آنتی‌دورینگ بود، جدل‌نامه‌ای علیه اویگن دورینگ، استاد دانشگاه برلین، که در طرح نظریه‌ی سوسیالیستی خاص خود مارکس را مورد حمله قرار می‌داد. انگلس، در جریان تشریح اصول سوسیالیستی خود و مارکس (و کشاندن دامنه‌ی آن به حیطه‌ی علوم طبیعی، اخلاق، و اقتصاد سیاسی)، دولت سوسیالیستی‌ای را که دورینگ مجسم کرده بود مورد حمله قرار داد، دولتی که اساساً نسخه‌ی بدل «ژاندارمری» دولت پروس بود. به نظر انگلس، پافشاری دورینگ بر این که مذهب باید در دولت آتی ممنوع اعلام شود نماینده‌ی سوءتعبیر عوامانه‌ای از سرشت دیالکتیکی نیروهای اقتصادی و نیز نادیده گرفتن این واقعیت بود که مذهب صرفاً صورتی از بیگانگی است که خود به مرگ طبیعی خواهد مرد. به گمان انگلس، در جوامع ابتدایی انسان‌ها نیروهای طبیعت را جلوه‌ی بیرونی بخشیده، این نیروها بازتاب‌هایی از قوای ذهنی خود انسان‌ها بودند. اما در جوامع پیشرفته‌تر، نیروهای اجتماعی به نیروهایی بیگانه نیز بدل می‌شوند. در جامعه‌ی بورژوازی، خدا نماد «سلطه‌ی بیگانه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری» است. دورینگ درک نمی‌کرد که این نه دانش بل که کنش اجتماعی، یعنی تملک دوباره‌ی وسایل تولید، است که نیروهای اجتماعی را تحت سلطه‌ی جامعه در خواهد آورد، و البته آن‌ها را به عنوان اموری بیرونی و متعالی جلوه نخواهد داد. در سال ۱۸۸۰ نسخه‌ی کوتاه‌شده‌ای از کتاب انگلس با عنوان *سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم اوتوپایی* منتشر شد. این کتاب دست کم به ده زبان ترجمه شد و، حتا در مقایسه با *مانیفست کمونیست*، به شکل وسیع‌تری مورد استقبال جنبش‌های کارگری قرار گرفت.

انگلس، پس از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳، به نگارش منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت دست زد، که عمدتاً به عنوان سند مارکسیستی مهمی

که سیلان ابدی طبیعت نشان داده شد؛ و به این ترتیب تفکر مدرن به نگرش فیلسوفان بزرگ یونانی رجعت کرد. به گفته‌ی انگلس، تنها به یاری انسان است که به تاریخ، تاریخی که خود حاصل تولید مادی است، پا می‌گذاریم. با این حال، تسخیر و تصرف طبیعت توسط بورژوازی تکنولوژیک مدرن با فلاکت فزاینده‌ی توده‌ها، و دامن زدن به «رقابت آزاد» بین انسان‌ها همراه شد که به عنوان وضعیت به‌هتجار قلمروی جانوران، چنان که داروین وصف کرده، مورد تحسین فراوان قرار می‌گرفت.

انگلس عملاً انسان را در چارچوب یک کیهان‌شناسی ماتریالیستی می‌گذارد: چرخه‌ی مواد مانا و ماندگار است، و انسانیت چیزی جز حاصل نیروهای تحول‌آفرین این چرخه نیست. انگلس طبیعت را اثبات‌کننده‌ی حقیقت دیالکتیک می‌داند: طبیعت نه تنها در چرخه‌ای بازآیند به گردش در آمده بل که تغییر و تحولات آشکاری نیز متحمل می‌شود (بنگرید به *ماتریالیسم*). دیدگاه انگلس در این‌جا مسلماً منعکس‌کننده‌ی محدودیت‌های علم قرن نوزدهمی است، و این نکته‌ای مورد تأکید افرادی همچون گئورگ لوکاش است که انگلس را به *پوزیتیویسم* متهم کرده‌اند. آثار انگلس درباره‌ی علم و دیالکتیک در کل، و به ویژه بعضی از نظرات او درباره‌ی شأن علمی «قوانین» اقتصادی مارکس و محتومیت عملکرد آن‌ها، مجادلات بسیاری برانگیخته‌اند - این آرا طرح خوانش‌های جبریاورانه از *مارکسیسم* را تسهیل کرده‌اند.

انگلس در سال ۱۸۷۰ با مراجعت به لندن، در حالی که مارکس در همین شهر در بستر بیماری افتاده بود، خود به تنهایی مسئولیت هدایت «بین‌الملل اول» را، که مارکس در سال ۱۸۶۴ به منظور متحد ساختن جنبش‌های کارگری همه‌ی کشورها پایه‌گذاری کرده بود، بر عهده گرفت. از جمله تألیفات او در این دوره

و هنگامی که وسایل تولید تحت مالکیت جمعی قرار گیرند، خانواده‌ی منفرد دیگر واحد اقتصادی جامعه نخواهد بود. بنیان‌های اقتصادی تک‌همسری، چنان که اکنون موجودیت دارند، نیز به همراه نهادهای دولتی که حافظ این بنیان‌ها است از میان خواهند رفت.

انگلس در سال ۱۸۸۶ به نگارش *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی* روی آورد و کوشید موضوعی را که در طول همکاری چهل ساله‌اش با مارکس، از *ایدئولوژی آلمانی* به این سو، هرازگاهی به آن توجه کرده بود دوباره مطرح کند: رابطه‌ی ماتریالیسم تاریخی با هگل. انگلس در رویکرد فراگیر خود، به تشریح دیالکتیک هگلی و تقسیم تاریخی آن به دو شاخه‌ی محافظه‌کارانه و رادیکال (دوگانگی‌ای ناشی از شکل انقلابی و محتوای ارتجاعی این دیالکتیک) می‌پردازد. او همچنین محدودیت‌های ماتریالیسم و رهیافت اخلاقی فویرباخ را، که «دقیقاً با الگوی جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن منطبق» بوده، مورد توجه جامع‌تر قرار می‌دهد. انگلس تحلیل‌های نافذی از تکوین و توسعه ایدئولوژی، به ویژه در حیطه‌ی مذهب و قانون، ارائه می‌کند؛ فلسفه‌ی آلمانی دیگر توان تاب آوردن نداشته، انقلاب ۱۸۴۸ نشان‌گر در محاق افتادن نظریه‌ی ایدئالیستی از سوی کردار انقلابی است: «جنبش طبقه‌ی کارگر در آلمان وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی است» (مارکس و انگلس ۱۹۶۸، ص. ۶۲۲).

انگلس در اواخر عمر خود سرگرم سازمان‌دهی «بین‌الملل دوم» بود. او همچنین مسئولیت ویرایش و نشر مجلدات دوم و سوم سرمایه‌ی مارکس، به ترتیب در سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۸۸۴، را بر عهده داشت. انگلس همچنین در حال آماده‌سازی مجلد چهارمی بود که به دلیل مرگ‌اش ناتمام ماند و بعدها با عنوان *نظریه‌های ارزش افزوده* انتشار یافت. روی هم رفته، انگلس، به رغم تواضع‌اش، تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر اندیشه و

برای نظریه‌ی فمینیستی مورد توجه قرار گرفته است، چون در میان آثار مارکس و انگلس این تنها نوشته‌ای است که تلاش همه‌جانبه‌ای برای تشریح خاستگاه *پدرسالاری* می‌کند. لوییس اچ. مورگان در *جامعه‌ی باستانی* (۱۸۷۷)، با تحقیق در نظام‌های خویشاوندی در جوامع پیشاتاریخی آمریکا، به نتایجی مشابه مارکس در نقدش بر جامعه‌ی مبتنی بر تولید کالا رسیده بود. انگلس، با توجه به این اثر و همچنین حاشیه‌نوشت‌های مشروح مارکس بر آن، روند ظهور پدرسالاری از طریق آرایش‌های هرچه پیچیده‌تر اقتصادی و اجتماعی، از نظام‌های کمونی اولیه گرفته تا جامعه‌ی طبقاتی مبتنی بر مالکیت خصوصی، را ردیابی می‌کند.

انگلس، با تبعیت از طرحواره‌ی مورگان، به توصیف سه صورت عمده‌ی ازدواج پرداخته، این سه صورت را تابع سه مرحله‌ی رشد بشری می‌داند: «در دوران توحش، ازدواج گروهی؛ در دوران جهالت، ازدواج جفتی؛ در دوران تمدن، تک‌همسری و در کنار آن زنا و فحشا» (۱۹۷۲، ص. ۱۰۵). در نظام قبیله‌ای، توالد و توارث بر محور زن می‌گردد. با این حال، با افزایش ثروت، مرد در مقایسه با زن جایگاه مهم‌تری در خانواده یافته، «حق مادری» سرانجام در جریان آن‌چه انگلس آن را انقلاب سرنوشت‌سازی در دوران پیش از تاریخ پنداشته ملغا می‌شود: «الغای حق مادری به منزله‌ی شکست جنس مؤنث در عرصه‌ی تاریخ جهانی بوده» (ص. ۸۷)، انگلس می‌گوید که، با غلبه‌ی مالکیت خصوصی بر مالکیت عمومی، حق پدری و تک‌همسری تفوق یافته، ازدواج به طرز فزاینده‌ای به ملاحظات اقتصادی وابسته می‌شود. از آن‌جاکه در جامعه‌ی بورژوایی زن به لحاظ اقتصادی به مرد وابسته است، شوهر «همان بورژوا، و زن نماینده‌ی پرولتاریا است» (ص. ۱۰۵). انگلس می‌گوید که شرط نخست رهایی زنان ورود دوباره‌ی جنس مؤنث به عرصه‌ی صنایع عمومی است،

اومانیسم (humanism)

اومانیسم، در کل، به هر طرز تفکری اشاره دارد که اهمیت بسیاری برای علایق و امکانات انسانی قائل است. این اهمیت بسیار رفته رفته شکل انحصاری به خود گرفته و اکنون «اومانیسم» در افواه از رد باور به یک خدای در همه جا حاضر و ناظر حکایت دارد. با این حال، در مجادلات فکری پس از جنگ جهانی دوم، اومانیسم نه در مقابل تئیسیم (خداباوری) بل که در مقابل «ضد - اومانیسم نظری» قرار گرفت. تأثیرگذاری ضد - اومانیسم نظری بر **نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی فرهنگی** به گونه‌ای بود که اومانیسم، در تضاد شدید با طنین مثبت پیشین‌اش - اومانیسم سکولار و انسان دوستانه (انسانیت به عنوان «معیار سنجش همه چیز») - امروزه از جهاتی با **ماهیت باوری** - انسان‌مداری، قوم‌محوری، و ... - قرین شده است. بحث‌های مطرح در خصوص اومانیسم اغلب با مسائلی در می‌آمیزند که، اگرچه مرتبط با یک‌دیگر اند، باید بین آن‌ها تمایز قائل شد:

۱. آیا فطرت یا «سرشت انسانی» مشترک وجود دارد؟
۲. اگر چنین است، آیا این سرشت شامل ظرفیت‌های «عقلانیت»، «آگاهی»، «اراده‌ورزی اخلاقی»، ظرفیت‌هایی که به طور سنتی به «سوژه‌ی انسانی» اساسی نسبت داده شده، می‌شود؟
۳. آیا سرشت انسانی یک مفهوم «تشریحی» بنیادین در نظریه‌ی اجتماعی است، و، به بیان گسترده‌تر، آیا «اراده‌ورزی انسانی» از اولویت تشریحی‌ای در توضیح پدیده‌های اجتماعی - تاریخی برخوردار است؟
۴. اگر چنین است - اگر خرد انسان نقشی در «ساختن تاریخ» دارد - آیا تاریخ روند انسان‌شناسانه‌ای در راستای یک هدف است؟
۵. آیا اومانیسم پرورنده‌ی انسان دوستی بوده، مبنای یک نقد هنجارگذار، و نیز شرحی از شرایط اجتماعی، مهیا می‌کند؟

زندگی مارکس داشت. او، در خطابه‌ی خود بر سر گور مارکس، بر توانایی مارکس در تلفیق قریحه‌ی فکری با تعهد عملی تأکید کرده بود: او نه تنها «بزرگ‌ترین متفکر کنونی» بل که «پیش از هر چیز یک انقلابی» بود. انگلس نیز با نگاه اخلاقی آشکار، با ظرافت فکری، و با جسارت سیاسی‌اش، خود چندان به دور از چنین تصویری نبود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ریگی ۱۹۹۲، کارور ۱۹۹۰، لنین ۱۹۸۷، لویین ۱۹۷۵، مک‌للان ۱۹۷۷) م.ا.ر. حبیب

اوکشات، مایکل (Oakeshott, Michael)

(۱۹۰۱-۱۹۰) فیلسوف سیاسی محافظه‌کار انگلیسی. اوکشات در **خردگرایی در سیاست** (۱۹۶۲) به این بحث پرداخته است که «امروزه تقریباً همه‌ی سیاست‌ها خردگرا یا کمابیش خردگرا شده‌اند»، به این مفهوم که بهبود اوضاع، و حتا دست‌یابی به کمال، به استفاده از ایده‌های انتزاعی منوط شده است. بنا به ادعای او (۱۹۷۵)، گرایش محافظه‌کارانه - شکاکانه، مخالف با تغییر و تحول، و پاس‌دارنده‌ی «هر نمودی از مداومت» - بر این نکته تأکید دارد که کار حکومت «صرفاً حکمرانی» بر اساس پیش‌آمد و تجربه بوده، کارش تحمیل دیگر اعتقادات و فعالیت‌ها بر اتباع خود نیست. نقش بایسته‌ی حکومت نقش یک حکم است، و کارش کمال جویی تا منتهای ممکن نیست. محافظه‌کاران اتفاق نظری در این باره ندارند که آیا حکومت تاچر در دهه‌ی ۱۹۸۰ تجسم خردگرایی مورد مخالفت اوکشات بوده یا این که به عکس در راستای تخریب بنای گذشته‌ی آن گام برداشته است - و این مشاجره‌ای است که خود از هویت مبهم و مغشوش **راست جدید** خبر می‌دهد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گرینلیف ۱۹۶۵)

جان کالیگان

اومانيسم در حيطه‌ی متافيزيك مسبب ثمرات فلسفي در سال‌های آتی بود. از همان بدو امر، اين اومانيسم با اتهاماتی علناً سياسي روبه‌رو شد. سيمون دو بووار (۱۹۴۹) رسيدگی به صلاحيت اومانيسم را از منطري فمينيستي دنبال کرده، ناخواسته «مذکرگرايي» اگزيسانسياليسم صاحب‌اش را نشان داد. گذشته از اين، مخالفت با جنگ استعماري فرانسه در الجزاير (۱۹۵۴-۶۲) روشنفکران را به محکوم کردن خدعه‌های «اومانيسم کلاسيک» واداشت (بارت ۱۹۵۷، ص. ۲۲)؛ و سارتر نیز سرانجام به «نژادپرستانه» بودن آن پی برد (۱۹۶۱، ص. ۲۳). با اين حال، چنین انتقاداتی به طرح یک اومانيسم «واقعی» در برابر بی‌کفایتي یا ستم‌پيشگی آموزه‌ی اومانيستي مقبول گرايش داشت.

ضد - اومانيسم نظري اساساً سرلوحه‌ی کار ساختارگرايان رسمي و غيررسمي بود: کلود لوی - استروس، ژاک لکان، ميشل فوکو، و لویی آلتوسر. ذهن وحشی (۱۹۶۲) لوی - استروس، با حملات‌اش به نقد خرد ديالکتیکی (۱۹۶۰) سارتر، مبین بن‌مايه‌های اين رویکرد بود. اومانيسم متشکل از یک شناخت‌شناسی سوزهمحور (که به ناچار تکرارکننده‌ی همان «دور دکارتي» است) و یک تاريخ سوزه‌بنیاد بوده، ظاهراً در کار تعميم‌بخشی به پنداشت‌های به لحاظ تاريخی و فرهنگي خاص (غربي) بود. بنابراین، اومانيسم یک ايدئولوژی یا یک انسان‌شناسی فلسفي به شمار می‌رفت. یک انسان‌شناسی علمي، بنا به تعريف، باید یک انسان‌شناسی «ساختاری» (ضد - تجربه‌باور، ضد - تاريخ‌گرا، و ضد - اومانيستي) باشد. از همین رو، لوی - استروس اعلام کرده بود که «هدف نهایی علوم انسانی نه متشکل ساختن انسان بل که مضمحل ساختن او است» (۱۹۶۲ c، ص. ۲۴۷) - اعلانی که در خاتمه‌ی واژه‌ها و چيزها (۱۹۶۶) ی فوکو ديگر بار و به صورتی راديکال مطرح می‌شود.

برخلاف آن‌چه اغلب پنداشته می‌شود، هریک از اين پرسش‌ها را می‌شود به صورت مستقل و بدون توجه به پرسش‌های ديگر پاسخ داد. مثلاً، اين امکان هست که به پرسش ۱ پاسخ مثبت داده، و به پرسش‌های ۲، ۳، ۴، و ۵ پاسخ منفي بدهيم؛ یا به همین نحو، به پرسش‌های ۱، ۲، ۳، و ۴ پاسخ منفي داده و به پرسش ۵ پاسخ مثبت بدهيم. به بيان کلی‌تر، ضد - اومانيسم نظري کاملاً همبسته با اومانيسم عملي است.

بنا بر یک دوره‌بندی و مقوله‌بندی تقريبي می‌توان گفت که، بحث بر سر اومانيسم مدرن در فرانسه و در قالب تفاوت موجود بين پديدارشناسی مارتین هایدگر و اگزيسانسياليسم ژان - پل سارتر آغاز شده، رفته رفته دامنه‌اش به جدال ساختارگرايي و پديدارشناسی و مارکسيسم اومانيستي در عرصه‌ی اروپا کشيده شد، و از آن پس در سطح جهانی، به عنوان موضوع مورد مناقشه‌ای میان پساساختارگرايي، در صور نيچه‌ای/ هایدگری‌اش، و مخالفان محافظه‌کار، ليبرال، و مارکسيست آن همچنان مطرح بوده است.

هايدگر در «نامه‌ای در باب اومانيسم» (۱۹۴۷) اعتراض خود نسبت به رویکرد سارتر مبنی بر شناسایی cogito دکارتي به عنوان آغازگاه اگزيسانسياليسم و مبنای نوعی اومانيسم را اعلام می‌کند (بنگرید به: سارتر ۱۹۴۶). هایدگر، با رد هرگونه برداشتي از «انسان» به منزله‌ی imago Dei (صورت خداوندی)، چنین بحث می‌کند که «هر اومانيسمی یا بر پایه‌ی یک متافيزيك استوار بوده و یا خود زمينه‌ساز یک متافيزيك می‌شود» (۱۹۴۷، ص. ۲۲۵). اومانيسم استيفاکنده‌ی انسانيت آدمی نیست: «انسان خداوندگار هستندگان نیست. انسان شیان هستی است» (ص. ۲۴۵).

در دهه‌ی ۱۹۵۰، شبان‌باوری هایدگری بیش‌تر فراخور حال روستائیان «جنگل سیاه» به نظر می‌رسيد تا ساکنان «کارتیه لاتن». اما رویکرد هایدگر در گنجاندن

(۱۹۷۸) را در پی داشت، صفاتی که اومانیسیم به سوژه نسبت داده - آگاهی، تجربه، اراده‌ورزی، اعتقادات، ارزش‌ها - در و توسط (و به طور مشخص، ایدئولوژی) شکل گرفته‌اند.

پس از سال ۱۹۶۸، پس‌اساختارگرایی در قالب‌های شالوده‌شکنانه و تبارشناسانه‌اش، به اتکای ضدیت نیچه‌ای فوکو و نیز ژاک دریدا با اومانیسیم، «عینی‌نگری» ساختارگرایانه را پس پشت نهاد. بنا به رویکرد فوکو در تبارشناسی اخلاقیات مدرن (۱۹۷۵)، «قدرت - دانش» (برای مثال، کیفی‌شناسی) از طریق «سوژه ساختن» به انقیاد کشیدن» (subjectification) عمل می‌کند. با این حال، در این عرصه اساسی برای نقد نظری گفتمان‌هایی نظیر ایدئولوژی‌ها، یا نقد هنجاربنیاد آن‌ها به عنوان گفتمان‌های سرکوب‌گر وجود نداشت؛ چون علم و اخلاق هر دو به یک اندازه در بند سامان‌ها و سیاست حقیقت شمرده می‌شدند - هیچ فراگفتمانی نمی‌توانست اراده‌ی قدرت/ دانش در همه‌جا حاضر را محو کند. امروزه، در سایه‌ی **پسامدرنیسم** و زیر چتر «تفاوت»، این مضامین و امثال آن‌ها رواج گسترده‌ای یافته‌اند، هرچند که نمایندگان **مکتب فرانکفورت** (برای مثال، هابرماس ۱۹۸۵) آن‌ها را به چالش نیز کشیده‌اند. در این‌جا، بدون آن که ادعای حل کردن منازعات حل‌ناشدنی را داشته باشیم، می‌توان تأملات پایانی زیر را مطرح کرد.

نخست این‌که، اخیراً در نتیجه‌ی صدمات ناشی از بحران زیست‌محیطی، شاهد احیای یک طبیعت‌گرایی فلسفی و اخلاقی شده‌ایم که تلاش می‌کند برداشت «ناانسان‌محورانه»‌ای از سرشت انسانی طرح کند، برداشتی که homo sapiens (انسان اندیشه‌گر) را در ردیف دیگر انواع جانوران قرار می‌دهد. دوم این‌که، در عین حال که نقد «اخلاق‌گرایی» اومانیسیتی - هر گفتمان منتزع از وضعیت‌هایی واقع‌بنیاد که ارزش‌های

اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ مقارن با نوزایی مارکسیسم اومانیسیتی - نه تنها در کار سارتر، بل‌که همچنین در کار گئورگ لوکاچ، لوسین گلدمان، و آنری لوفور - بود که به نوشته‌های فویرباخی **مارکس** جوان (۱۹۷۵)، به همراه فلسفه‌ی تاریخ اخلاقی او به منزله‌ی (نا)بیگانگی انسان، این «موجود برتر» استناد جست، «اومانیسیم سوسیالیستی» به ارائه‌ی «راه سومی» بینابین سرمایه‌داری مصرفی (که ایدئولوژی اومانیسیم لیبرال‌اش واقعیات ظالمانه‌ی بیگانگی و شیئی شدن را در پرده‌ی ابهام فرو برده) و استالینیسیم (که مارکسیسم را به یک مصلحت سیاسی سرکوب‌گرانه بدل کرده بود) روی آورد. اما ساختارگرایی در نتیجه‌ی بازسازی همگرایانه‌ی **ماتریالیسم** تاریخی به دست آلتوسر توانی مارکسیستی یافت. آلتوسر، بر پایه‌ی این اعتقاد که اومانیسیم نمی‌تواند مبنایی برای یک «استالینی‌زدایی» نظری یا عملی فراهم کند، رشد فزاینده‌ی اومانیسیم سوسیالیستی به عنوان ایدئولوژی رسمی کمونیسم را مورد حمله قرار داد.

در نظر آلتوسر، چنان‌که همکارش پیر ماشری با به تمسخر گرفتن اومانیسیم فویرباخ مطرح کرده (۱۹۶۶)، صص. ۶-۷، «انسان‌شناسی صرفاً یک خدانشناسی نارسا و وارونه است.» بنابراین، «اسطوره‌ی انسان» را باید از دایره‌ی مارکسیسم بیرون راند، و با مد نظر گرفتن تاریخ به عنوان «فرآیندی فاقد یک سوژه یا غایت»، علم مقبول تاریخ را از شبهه‌ی همدستی با اومانیسیم رهااند (برای مثال، آلتوسر ۱۹۷۶a، صص. ۹-۹۴). تاریخ نه آشکارکننده‌ی یک هدف درونی است و نه حاصل اراده‌ورزی خلاق انسانی: برخلاف نظر مارکس، انسان‌ها «مؤلفان و بازی‌گران درام‌های خاص خود» نبودند. موجودات انسانی **سوژه‌هایی** در تاریخ بودند، و نه سوژه‌های تاریخ. به نظر آلتوسر، که آرای‌اش پاسخ سوسیالیستی - اومانیسیتی‌ای. پی. **تامپسون**

مطالعه‌ی تاریخ هنر، حقوق، و فیلولوژی پرداخته بود، به عنوان فیلولوژیستی پیش‌گام در عرصه‌ی زبان‌ها و ادبیات‌های رمی، منظر تأویلی متافیزیکی/تاریخی‌ای ترسیم کرد که به شکل‌گیری رویکرد شناخت‌شناسانه‌ی نوینی به نقادی ادبی منجر تاریخی شد.

اویرباخ در سال ۱۹۳۵ از سوی رژیم نازی از سمت استادی فیلولوژی رمی در دانشگاه ماربورگ برکنار شده، بیست و دو سال پس از آن را در استانبول به سر برد و آن‌جا بود که در آثارش اشتیاق به تعریف و، اگر بتوان گفت، حفظ سنت‌ها و ارزش‌های ادبی و فرهنگی غرب را به نمایش گذاشت. تمهید بینادی و متداولی که مشخصه‌ی آثار او است تحلیل زبان و مضامین ادبی در قالب روشی متکی به تأویل تاریخی بود.

موضوع مهم‌ترین اثر اویرباخ، محاکات (۱۹۶۸) - با زیرعنوان *بازنمایی واقعیت در ادبیات غرب* - نه واقع‌گرایی در کل که بیش‌تر شیوه‌ی طرح موضوعات واقع‌نمایانه در سرتاسر تاریخ توسعه‌ی ادبیات اروپایی به صورت جدی، مسأله‌ساز، یا تراژیک بود. از این نظر، آثار اویرباخ - به ویژه در پرتوی روش او مبنی بر برجسته‌سازی آن‌چه «سطوح سبکی» شکل‌گرفته با تأویل‌های متنی فارغ از عرف نقادی تاریخی می‌خوانند - پیش‌گام نقد پسا‌ساختارگرایانه‌ای بر ادبیات و فرهنگ اروپایی اند که پس از او مطرح شد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: گرین ۱۹۸۲)

جیمز پی. رایس

ایدئولوژی (ideology)

ایدئولوژی، از یک نظر، «فرارترین مفهوم در علوم اجتماعی» و «مفهومی اساساً محل مناقشه» (مک‌لن ۱۹۸۶، ص. ۱) است. این وضعیت از آن رو تشدید می‌شود که، اصطلاح ایدئولوژی به ندرت در آثار متفکرانی که ساخت‌های قرن بیستمی این مفهوم را

اخلاقی را به لحاظ فرهنگی معین می‌کنند - نقدی متقاعدکننده می‌نماید، این نقد متضمن *نسبی‌نگری* اخلاقی نیست. سوم این‌که، هر ضد - اومانیسیمی که مصدق دیدگاه‌باوری معرفت‌شناختی باشد، برخلاف نیت خود و در مقایسه با اومانیسیم، شرح بسنده‌تری از مناسبات انسانی به دست می‌دهد؛ به همین نحو، اگر چنین ضد - اومانیسیمی پشتیبان نسبی‌نگری اخلاقی باشد، در اثبات دعویات اساسی خود در مواجهه با همگون‌سازی‌های سرکوب‌گرانه‌ی اومانیسیم، با موانعی برطرف‌ناشدنی مواجه خواهد شد. چهارم این‌که، اگرچه این فرض که تاریخ تحقق یک هدف انسانی مشترک بوده فرض بی‌اعتبار شده‌ای است، انکار نقش مؤثر انسانی‌ها در تاریخ به معنی استنتاج مغالطه‌آمیزی از یک فرضیه‌ی درست است. و پنجم آن‌که، دوگانگی مبتنی بر اراده‌ورزی انسانی / *ساختار اجتماعی* یک فرض نادرست می‌نماید، چون هیچ پاسخ فرا - تاریخی موجهی برای پرسش ملازم با این فرض وجود نداشته، و در نظر گرفتن اجزای آن صرفاً به عنوان اجزایی به‌هم‌وابسته در تکثیر و دگرگونی جوامع به سادگی ممکن نیست. از این جهت و از دیگر جهات، مضامین مجادله‌انگیز «اومانیسیم» و «ضد - اومانیسیم» (سایر ۱۹۸۶)، خود بی‌شک جزئی از صورت مسأله، و نه راه حل آن، خواهند بود.

گریگوری الیوت

اویرباخ، اریش (Auerbach, Erich)

(۱۸۹۲-۱۹۵۷) فیلولوژیست آلمانی. اریش اویرباخ، مؤلف اثر انتقادی و راه‌گشای محاکات، آثار مبسوطی درباره‌ی ادبیات ایتالیایی، فرانسوی، و لاتین در قرون وسطا، تأثیرپذیری‌های ادبی از نمادگرایی مسیحی، و روش‌های نقادی تاریخی دارد. اویرباخ، در نتیجه‌ی آموزش‌های آکادمیک‌گوناگون در آلمان، که در آن‌جا به

بر پیش‌داوری‌های ماتریالیسم تاریخی نمود می‌یابد. شماره‌ی ۳ شاخصه‌ای است که شاخصه‌های ۱ و ۲ را زیر پوشش گرفته، و برداشت غالب در بحث‌های فلسفی - سیاسی تا دهه‌ی ۱۹۶۰ بوده؛ حال آن‌که شماره‌ی ۴، که مارکس پیش‌کشیده، آنتونیو گرامشی توسعه داده، و لویی آلتوسر تبیین کرده، از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو به تعریف مقبول - و عرصه‌ی مناظره‌ی انتقادی - در بخش عمده‌ای از نظریه‌ی فرهنگی مبدل شده است. در واقع، می‌توان گفت که «مسأله‌ساز شدن» کوشش‌های آلتوسری و کوشش‌های همراستای آن برای رها کردن مفهوم ایدئولوژی از بند بی‌اعتباری مفروضی که به دلیل ملازمت با شاخصه‌های ۱ و ۲ یافته بود اکنون به ناخشنودی فراگیر از طرح این مفهوم منجر شده است.

«ایدئولوژی» از زمان وضع این اصطلاح از سوی دوتراسی در سال ۱۷۹۷ به عنوان «علم عقاید»، علمی حاوی مؤلفه‌های مثبت و منفی، دلالت‌های ضمنی مثبت و منفی متعددی داشته است. دوتراسی طرح خود را یک «مکانیک» فکری می‌دانست که مکمل «فیزیک» اجتماعی مطلوب روشنگری خواهد بود. به اتکای تجربه‌باوری، یک «نیوتن علم اندیشه» می‌توانست استدلال‌های خطایی را که مانع پیشرفت بوده‌اند (مهم‌تر از همه، «تعصبات» القایی «مستبدان و روحانیون») را شناسایی - و تصحیح - کند. برای ایدئولوگ‌ها، همچنان که در کل برای فیلولوزوف‌ها، پادزهر ضروری برای مقابله با تاریک‌اندیشی‌ها آموزش‌های سکولاری بود که از راه روشنگری‌های مناسب میسر می‌شد. خوارداشت «ایدئولوژیست‌ها» از سوی ناپلئون بناپارت به عنوان «متافیزیسیسم‌های مغشوشی» که با کلیات عقل‌گرایانه‌ی خود از «شناخت دل آدمی و فراگرفتن درس‌های تاریخ» غافل شده بودند، زمینه‌ساز طرح اتهامی بود که بعدها یکی از محورهای بحث ضد - مارکسیستی در دوران

تحت تأثیر قرار داده‌اند (برای مثال، دورکیم، فروید، سوسور) یافت می‌شود؛ و این در حالی است که مجموعه‌آثاری که اصطلاح ایدئولوژی را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند (از جمله، آثار واضع قرن هجدهمی آن، آنتوان دستوت دو تراسی) امروزه انعکاس بسیار اندکی دارند.

تعبیر مورد مجادله در بحث ایدئولوژی عبارت اند از: موضع معرفت‌شناختی، جایگاه و کارکرد جامعه‌شناختی، تمایل و تبعات سیاسی، و خصلت ذهنی/ روان‌شناختی یا عینی/ اجتماعی ایدئولوژی. و این خود به پیدایش تنوع خیره‌کننده‌ای از جایگشت‌های مفهومی هم در مارکسیسم - سنتی که اصطلاح ایدئولوژی اصولاً ملازم آن بوده - و هم در آموزه‌های رقیب آن - برای مثال، جامعه‌شناسی شناخت یا لیبرالیسم - منجر شده است. در کمال ساده‌گردانی، برداشت‌های مارکسیستی و غیرمارکسیستی از ایدئولوژی را می‌توان برحسب این چهار شاخصه‌ی کلی و غیرانحصاری دسته‌بندی کرد:

۱. به لحاظ معرفت‌شناسی منفی - ایدئولوژی به عنوان نوعی اندیشه‌ی انحرافی کاذب (مثلاً آگاهی سوژه‌های انسانی در جامعه‌ی سرمایه‌داری).

۲. به لحاظ اجتماعی نسبی - ایدئولوژی به عنوان هر مجموعه‌ای از نظرات، اعتقادات، و نگرش‌ها (مثلاً «جهان‌بینی» یک طبقه یا گروه اجتماعی).

۳. محدود - «ایدئولوژی نظری» (یک نظام فکری کمابیش آگاهانه).

۴. مبسوط - «ایدئولوژی عملی» (رسانه‌ی کمابیش ناآگاهانه‌ی رفتار مرسوم).

شماره‌ی ۱ مشخصه‌ی برداشت‌های عمده‌ای است که مارکس و انگلس مطرح کرده‌اند؛ شماره‌ی ۲ را، در عین حال که در مقدمه‌ی ۱۸۵۹ مارکس مطرح می‌شود، اساساً می‌توان یک نوآوری پسامارکسی دانست که در مارکسیسم هگلی گئورگ لوکاچ و در نقد کارل مانهایم

شود) از جهت احساسات‌گرایی آشکار در استعاره‌ی اساسی‌اش، یعنی تاریک‌خانه (camera obscura) قابل انتقاد است، استعاره‌ای حاکی از آن‌که ذهن آدمی به شکل خودانگیخته موضوعات بیرونی مطرح در تجربه‌های حسی را به غلط بازنمایی می‌کند.

تحلیل مارکس از ایدئولوژی سرمایه‌داری در سرمایه (۱۸۶۷، ج ۱، ف ۱) نیز، که حول فرض بت‌واره‌خواهی کالایی (و بیگانگی ناشی از آن) می‌گردد معضلات مشابهی دارد. در این تحلیل، «موجودیت اجتماعی» صرفاً در «آگاهی اجتماعی» وارونه نمی‌شود، چرا که موجودیت اجتماعی خود انقسام یافته است. وارونگی ایدئولوژیک انعکاس وارونگی جاری در یک واقعیت لایه لایه است. ایدئولوژی به معنی ناکامی در متصور شدن واقعیت نیست، چرا که واقعیت خود ایدئولوژیک بوده، سازنده‌ی عرصه‌ای از جلوه‌های عینی - اشکال پدیداری «حوزه‌ی گردش کالا - است که، با وارونه‌سازی «مناسبات اساسی» مطرح در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، خود را در منافع طبقه‌ی مسلط استثمارگر پنهان می‌کند. ایدئولوژی نمود جلوه‌های سرمایه‌داری لیبرال است - همان بهشت حقوق بشر فطری که در آن‌جا این حقوق خود به تنهایی آزادی، برابری، مالکیت، و رویکرد بنتامی را حاکم می‌کنند. به عکس، علم رویکرد پادپدیداری دارد، و توضیح می‌دهد که چه‌گونه دنیای «افسون‌زده» ی سرمایه‌داری پدیده‌های سطحی‌ای را می‌سازد که ظاهر مضحکی از زیربنای آن را به نمایش می‌گذارند. به این ترتیب، افشای اثرات تاریخ‌زدای طبیعی‌گردانی و «تعمیم‌بخشی»، روبه‌های مرسوم ایدئولوژی بورژوایی - شرط لازم اما ناکافی «افسون کردن دنیا» - اقدامی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. اگر در ایدئولوژی آلمانی خاستگاه ایدئولوژی ایدئالیسم بود، در سرمایه این خاستگاه همان اقتصاد سرمایه‌داری است. این برداشت/ بازنمایی نادرست از واقعیت در

جنگ سرد شد. با این حال و به شکل ناسازه‌وار، مارکس در نوشته‌های اواسط دهه‌ی ۱۸۴۰ برخورد کمابیش مشابهی با ایدئولوژی کرده است.

مارکس و انگلس، در ایدئولوژی آلمانی (۱۹۳۲، بخش اول)، نقد لودویگ فویرباخ بر مذهب به عنوان پارادایم یا سرمشق بیگانگی آدمی را مورد کاوش قرار داده، آن را به عنوان نقدی ایدئولوژیک بر ایدئولوژی مورد انتقاد قرار می‌دهند. هگلی‌های چپ‌گرا استقلال موهومی به ایده‌ها بخشیده بودند که ریشه‌ی «وارونگی» فاعل/ فعل در خداشناسی (خدا/ انسان) و نیز شکل تصحیح‌شده‌ی آن (انسان/ خدا) در اندیشه‌ورزی محسوب می‌شد. مارکس و انگلس، به جای چنین ایدئالیسمی، ماتریالیسم تاریخی‌ای را مطرح می‌کردند که بر اساس آن «موجودیت اجتماعی» تعیین‌کننده‌ی «آگاهی اجتماعی» بود. قالب «افسون‌گری» ایدئولوژیک همان «زیربنای مادی» جامعه بود - زیست‌فرآیند جاری افراد واقعی» که روال حاکم بر (باز) تولید ایده‌ها در هر بزنگاه تاریخی به شمار می‌رفت. ایدئولوژی، در مفهوم منفی و انتقادآمیز، تفکر تحریف‌شده‌ای شمرده می‌شد که از تضادهای اجتماعی ذاتی در جامعه‌ی طبقاتی نشأت گرفته و در صدد پنهان کردن این تضادها بوده، مستقیم یا غیرمستقیم، به یک ساختار سلطه مشروعیت می‌بخشد. همچون هر نمود دیگری از این پدیده، ویژگی «ایدئولوژی آلمانی» انتزاعی را می‌شد به اتکای مختصات واقعیت انضمامی آلمان تشریح کرد. به علاوه، تنها به یاری روال سیاسی انقلابی‌ای می‌شد بر این ایدئولوژی غلبه کرد که به تغییر شرایط اجتماعی ایجادکننده‌ی آن منجر می‌شد. تلقی مارکس و انگلس از سازوکار ایدئولوژیک (که اغلب به خطا نظریه‌ای در باب «آگاهی کاذب» دانسته می‌شود، نظریه‌ای که ایدئولوژی در آن صرفاً توهم پی‌پدیدارانه‌ای است که باید به یاری علوم اثباتی زدوده

با این حال، این تلقی آشکارا نشان‌گر آگاهی طبقاتی (راستین) و «انتسای» پرولتاریا، و در تقابل با آگاهی (کاذب) «روانی» ای بود که، تا زمانی که تصحیح نشود، در بند منطق شیئی ساز سرمایه‌داری می‌ماند. بنابراین، تاریخ‌گرایی لوکاچی، گذشته از ارزش‌بخشی مشکوک‌اش به «اصلاح آگاهی» در فرآیند انقلابی، محکوم به یک دور باطل معرفت‌شناختی و خودشکن بود. این رویکرد، در مرتبط ساختن حقیقت با آگاهی انتسای مرفقی‌ترین طبقه از نظر تاریخی، آن چه را که باید اثبات کند، یعنی برتری معرفتی دیدگاه پرولتری، فرض خویش می‌گیرد.

تلقی لوکاچ از کذب ایدئولوژی بورژوایی به واسطه‌ی خاستگاه سرمایه‌دارانه‌ی آن، زمینه‌ساز نقد تاریخ‌گرایی‌مانه‌ی ما‌نهایم بر ادعای حقانیت مارکسیسم شد. ما‌نهایم در *ایدئولوژی و اوتوپیا* (۱۹۲۹)، با طرح ایرادی که بعدها بسیاری آن را (هرچند بدون استناد به او) مطرح کردند، تأکید می‌کند که مارکسیسم در عین حال که به تعین اجتماعی - و از این رو محدودیت فرهنگی - همه‌ی اندیشه‌ها قائل بوده، خود را از نقد تاریخی که این فرض منطقاً متضمن آن بوده معاف کرده، همه‌ی دیگر جهان‌بینی‌ها را تابع آن دانسته، و اگرچه خود صرفاً یک دیدگاه محدود در میان انبوه دیدگاه‌ها بوده، مدعی مالکیت انحصاری «شناخت» و معرفت می‌شود. چنان که در دیدگاه‌باوری معاصر مطرح شده، این پدیده گویای معضل نسبی‌نگری معرفت‌شناختی از دید ما‌نهایم بود - نتیجه‌ای که او در صدد بود از طریق «نسبت‌باوری» خود از آن بگریزد (و البته در این کار ناکام ماند).

لوکاچ (۱۹۲۳) آغازگر رویکرد مارکسیسم غربی به مسأله‌ی ایدئولوژی به عنوان سازوکار اساسی‌ای در حفظ حیات سرمایه‌داری (بی‌اعتنا به چشم‌داشت‌های سوسیالیستی پس از جنگ جهانی اول و انقلاب

واقعیت نقش بسته، به شناخت کاذبی از واقعیت منجر می‌شود. عوامل اجتماعی منفعلانه به جذب و تبیین «اشکال پدیداری» فریب‌دهنده‌ای می‌پردازند که جنبه‌ی ملموس آن‌ها موقعیت ساختاری‌شان به عنوان «پشتوانه‌ها»ی روابط تولید سرمایه‌داری است.

ماهیت‌باوری اقتصادی نمایان در این پیوند معین بین وضعیت اجتماعی، نقصان معرفتی، و منفعت طبقاتی، در واکنش متعاقب لوکاچ در قبال «ماتریالیسم مکانیکی» مارکسیسم متعارف در «بین‌الملل دوم» برجسته شد. فرض «آگاهی کاذب»، با استناد به نامه‌ای از انگلس به فرانتس مرینگ، و به اتکای انطباق دقیق ماتریالیسم تاریخی با قالب موضع‌شناسی معطوف به **زیربنا و روبنا**، بسط یافته بود. لنین، با اتکا بر مقدمه‌ی سال ۱۸۵۹ مارکس، پیش‌تر برداشت بدیل - خنثا یا حتماً مثبتی - از ایدئولوژی (مثلاً «سوسیالیسم علمی» به عنوان ایدئولوژی پرولتری) را مطرح کرده بود، اما لوکاچ بود که نظام‌مندترین تلقی از چنین برداشت بدیلی را ارائه کرد. لوکاچ، در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (۱۹۲۳)، مقوله‌ی بت‌واره‌خواهی کالایی را با تحلیل وبری از فرآیند «عقلانی شدن» در قالب نظریه‌ای در باب شیئی شدن عجز کرد. بر این اساس، ایدئولوژی بورژوایی عملاً یک «آگاهی کاذب» بود، اما کذب آن بیش‌تر به دلیل بورژوایی بودن آن بود تا ایدئولوژی بودن آن. این تکوین اجتماعی تفکر بود که موقعیت معرفتی آن را معین می‌کرد. اعتبار (یا بی‌اعتباری) یک ایدئولوژی بسته به «موقعیت طبقاتی» تاریخی سوژه‌ی جمعی‌ای بود که یک ایدئولوژی بیان آن به شمار می‌رفت: در حالی که تضادهای ایدئولوژی بورژوایی منعکس‌کننده‌ی فعلیت سرمایه‌داری شیئی شده بود، امتیاز انحصاری پرولتاریا، به عنوان «سوژه - ابژه‌ی همزمان تاریخ»، از منظر مارکسیسم، برخوردار از «علم پرولتری» معطوف به فراز و نشیب‌های کلیت اجتماعی درخودبسته بود.

۱۹۸۶، ص. ۸۲). با این حال، گذشت زمان نشان داد که اعلان مرگ ایدئولوژی اقدامی شتاب زده بوده: در بزنگاه سیاسی ای که مشخصه اش بحران جهانی وضع موجود بعد از جنگ جهانی دوم بود، ماتریالیسم تاریخی و، به همراه آن، مفهوم ایدئولوژی نوزایی چشم گیری یافتند. در این جا دو رویکرد ابتکاری مارکسیستی اهمیت ویژه می یابند. رویکرد نخست - تأملات درخشان گرامشی بر خصوصیت سیاسی و فرهنگی غرب در *دقترهای زندان* (۳۵-۱۹۲۹) - تمایزگذاری مؤثر بین ایدئولوژی نظری و ایدئولوژی عملی را به بحث های مارکسیستی وارد کرد. گرامشی با طرح ریزی دوباره ی تضاد «زور» و «مکر» (که ماکیاوولی مطرح کرده بود) به عنوان شیوه های مجزا و هرچند به هم آمیخته ی سلطه ی طبقاتی - یعنی اجبار و رضایت - مانند لوکاچ برداشت مثبتی از ایدئولوژی داشت. «ایدئولوژی های سازمانی»، جهان بینی های طبقاتی اجتماعی بنیادین، به شکل جدانشدنی نظری و عملی بوده، طیفی از پدیده های فرهنگی، از فلسفه ی انتزاعی گرفته تا «عرف عام» یا «عقل سلیم»، را ایجاد می کردند. بنا به تأویل رایج از دیدگاه گرامشی، سلطه ی طبقاتی در جوامع غربی منحصراً - یا حتا عمدتاً - قابل انتساب به استفاده ی سرکوب گرانه از زور (یا تهدید زورمدارانه ی بازدارنده) در «جامعه ی سیاسی» نبوده، بل که ره آورد اعمال استیلا (از جمله، اساساً، جهت گیری ایدئولوژیک) در *جامعه ی مدنی* است. پرولتاریا از آگاهی دوگانه ای برخوردار است - یکی از سوی طبقه ی سرمایه دار بر نهادهای جامعه ی مدنی تحمیل شده، و دیگری از تجربه ی روزمره ی آن از جهان نشأت گرفته است. وجوه «مترقی» این آگاهی اخیر را «جمع روشنفکران» حزب کمونیست باید پروبال دهند، و از این توان انقلابی برای تحقق بخشی به استیلا ی نوینی بهره برداری کنند. «فلسفه ی کردار» - تعبیر گرامشی از مارکسیسم - در

بولشویکی روسیه) بود (اندرسون ۱۹۷۶). میراث او، نه تنها در *ساختارگرایی تکوینی* لوسین گلدمان، بل که - به شکل بدبینانه - نزد متفکران *مکتب فرانکفورت* یافتنی است - خواه در نقد تئودور آدورنو بر ایدئولوژی به عنوان «تفکری همانستی» که «تفاوت» را سرکوب می کند، و خواه در رویکرد هربرت مارکوزه در آسیب شناسی روانی زندگی روزمره در جوامع صنعتی پیشرفته (*انسان تک بعدی* ۱۹۶۴). لوکاچ موازنه ای میان علوم طبیعی و ایدئولوژی بورژوایی برقرار کرده بود. و به نظر مارکوزه، علم «عقل ابزاری» ای بود که جذب واقعیت معمول سرمایه داری مصرفی شده، اسباب بیگانگی انسانی را فراهم کرده، اسبابی که یک *نظریه ی انتقادی* ناتوان یا طبقه ی کارگر سنتی - و اکنون رسمیت یافته - قادر به از کار انداختن آن نخواهد بود. اگر هنر «والا» خود به تنهایی می توانست در برابر منطق فراگیر و کمابیش توتالیتر سرمایه (از جمله فرهنگ توده ای کالایی شده) وعده ی خوش بختی دهد، انگیزه های شورش گری نیز به حاشیه نشینان و مطرودان همان «جهان اول» محدود می شد.

سناریوی مشابهی، البته با استلزامات سیاسی متضاد، همزمان از سوی منادیان لیبرال - دموکرات «پایان ایدئولوژی» در سرمایه داری رفاهی مطرح شد (بل ۱۹۶۰). اکنون ایدئولوژی قطب مخالف علوم تجربی محسوب می شد - دستگاه فکری خاصی که همزمان آکنده از عقل ستیزی متعصبانه و عقل ستایی کورکورانه بود. مارکسیسم هم نمونه ی مثالی ایدئولوژی بود: نظریه ی «تمامیت خواهی» که همبسته ی عملی اش سیاست «تمامیت خواه» (توتالیتر) بود.

تجربه باوری لیبرالی این موضع بی شک به اتکای این واقعیت میسر می شد که تقدیر آمریکا این بود که به عنوان یک ملت «نه چندین ایدئولوژی بل که تنها یک ایدئولوژی داشته باشد» (هوفستاتر، به نقل از مک للان

«تجربه‌ی زیسته». آلتوسر، در جستار بسیار مهم خود با عنوان «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» (۱۹۷۰) در صدد بود تا، تحت تأثیر بازخوانی ژاک لکان از فروید، نظریه‌ی عامی در باب **فراخوانی ایدئولوژیک** فرد به عنوان سوژه را با نظریه‌ی خاصی، با بهره‌گیری از گرامشی، در باب نقش **دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت** در بازتولید روابط تولید سرمایه‌داری تلفیق کند. در این روند، آلتوسر در تأیید استنتاج بحث‌انگیز خود از فرضیات جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی بهره می‌گیرد و، برخلاف مارکس، معتقد است که در شرایط تحقق کمونیسم نیز «پایان ایدئولوژی» ای در کار نیست. ایدئولوژی همچنان دوام می‌یابد، هم به خاطر ابهام نازدودنی ژرف‌ساخت‌های هر **صورت‌بندی اجتماعی** مفروض، و هم از آن رو که موجودات انسانی همان حیوانات عاقل مفروض در اومانیسیم لیبرال پیشا - فرویدی نیستند. (سوژه نه زیرلایه‌ی اراده‌ورزی آگاهانه، بل که من موهوم دستگاه روانی است.)

فرضیات مبتکرانه‌ی آلتوسر با سه اتهام اساسی در خصوص **کارکردگرایی اقتصادی**، بدبینی سیاسی، و جزم‌باوری معرفت‌شناختی مواجه شده‌اند. اما پیش از پرداختن به این تشکیک‌ها، باید به طیف آثار متنوعی که از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو تحت توجهات مجزا یا تلفیقی به آرای گرامشی و آلتوسر پدید آمده‌اند اشاره کنیم. با تحلیل‌های ساختارگرایانه و نشانه‌شناسانه از «اسطوره» به عنوان «برطرف‌سازی خیالی تناقضات واقعی» (کلود لوی - استروس) یا «طبیعی‌گردانی» تاریخ (رولان بارت)، پیمان سه‌جانبه‌ای بین مارکسیسم آلتوسری، **روان‌کاوی لکانی**، و زبان‌شناسی سوسوری در فرانسه منعقد شد. این پیمان، برای نمونه، در آثار میشل پشو به پی‌گیری «تحلیل گفتمانی» منجر شد که والنتین نیکلایویچ ولوشینوف (مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان، ۱۹۲۹) مطرح کرده و در چارچوب آن ایدئولوژی

نتیجه‌ی ارتقایابی از سوی روشنفکران سازمانی پرولتاریا به وحدت نظریه و عمل می‌رسید، و این برداشتی انقلابی از جهان بود که می‌توانست پایه‌های یک جبهه‌ی اجتماعی ضد - استیلاپی را پی بریزد.

نزدیکی دیدگاه تاریخ‌گرای گرامشی و دیدگاه لوکاچ مسأله‌سازترین وجه نوآوری‌های بسیار مؤثر او به شمار می‌رفت. آلتوسرگرایی، با اتخاذ عناصر مارکسیسم گرامشی، در صدد بود این مسأله را با صرف نظر کردن از تاریخ‌گرایی و عمل‌باوری مطرح در دیدگاه گرامشی، و با تأکید بر استقلال معرفتی ماتریالیسم تاریخی، حل کند. نظریه‌ی آلتوسر در باب ایدئولوژی (۱۹۸۴)، که می‌توان آن را برداشت منفی از (اما نه خوارشمار) ایدئولوژی به عنوان امری اساساً «عملی - اجتماعی» دانست، بی‌شک بیش از آن که مرهون مارکس باشد، مرهون تصویری دورکیمی از «نمایندگی‌های جمعی» و تلقی فرویدی از «توهومات» متمدنانه است. رویکردهای رقیب آلتوسر را از سه جهت عمده مورد اعتراض قرار داده‌اند: (۱) آلتوسر، بارد جبرباوری اقتصادی، ایدئولوژی را به عنوان یک قلمروی عینی واقعیت اجتماعی دارای **خودآیین نسبی** می‌داند؛ (۲) آلتوسر، با تأیید «مادیت» ایدئولوژی، تعریف ایدئولوژی را به حدی بسط می‌دهد که گستره‌ای از ایده‌ها گرفته تا «مناسبات زیستی»، از ابعاد آگاهانه‌ی تجربه‌ی اجتماعی گرفته تا جنبه‌های ناخودآگاهانه‌ی آن، را در بر بگیرد؛ (۳) آلتوسر، با انکار **اومانیسیم**، ایدئولوژی را سازوکار صورت‌بندی سوژه‌های انسانی برخوردار از توهم ضروری خودآیینی می‌داند (چنان که این سوژه‌ها خود را قانون‌گذاران از یادرفته‌ی دنیای خویش می‌پندارند).

به نظر آلتوسر، ایدئولوژی متمایز از علم است - اما مستضاد آن نیست - زیرا نقش کاملاً متفاوت و قیاس‌ناپذیری از هستی رقم می‌زند (ایگلتون ۱۹۹۱، ص. ۱۳۹): قلمروی «خیالی» و ایده‌ای - عاطفی

مارکسیسم تودی از «تاجریسم» دهه‌ی ۱۹۸۰ می‌شد دید. اما وهله‌ی مهم‌تر در روند بی‌اعتبارسازی مفهوم ایدئولوژی به عنوان یک ابزار تحلیلی با ظهور مجموعه نقدهای همگرایی بر ماتریالیسم تاریخی از منظرهای مختلف **پساساختارگرایی** آغاز شد. این نقدهای تلفیقی اکنون موضع مقبولی را در بحث‌های نظری جاری شکل داده‌اند.

رویکرد میشل فوکو، با الهام‌گیری از **تبارشناسی** فریدریش نیچه، در نشانیدن زوج قدرت - دانش به جای دوگانه‌ی ایدئولوژی/ علم برای ناقدان «علم‌باوری» یا «تقلیل‌گرایی» ادعایی سنت مارکسیستی جذابیت بسیاری دارد. این ضدحملات فوکویی و امثال آن تا حدودی تکرار ایرادی به شمار می‌روند که ما نه‌ایم در «جامعه‌شناسی شناخت» خود مطرح کرده بود و اقدام مارکسیسم در منتسب ساختن جایگاه «ممتاز» به خود را مورد اعتراض قرار می‌داد. این رویکردها را شاید بتوان در گزین‌گویی بی‌نظیر (ایدئولوژیک) کارلایل خلاصه کرد: «هم‌اندیشی اندیشه‌ی من است و دگراندیشی اندیشه‌ی تو». این رویکردها بسیار رادیکال بوده، مرکب از این مؤلفه‌ها هستند: (۱) ضد - واقع‌گرایی معرفت‌شناختی (رد «بازنمایی» به عنوان مقوله‌ای ذاتاً تجربه‌باورانه)، (۲) دیدگاه‌باوری معرفتی و نسبی‌نگری یا عمل‌گرایی ارزشی، و (۳) تشکیک در عقل و خرد به عنوان همدست نیچه‌ای قدرت (اگر نگوییم بنده‌ی هیومی احساسات) (ایگلتون ۱۹۹۱، صص. xi-xii).

برجسته‌ترین صورت‌های این رویکرد در دنیای انگلیسی‌زبان را احتمالاً در «پسا - آلتوسرگرایی» (هرست ۱۹۷۹) و «پسا - مارکسیسم» (لاکلو و موف ۱۹۸۵) می‌توان یافت. با فرض آلتوسر حضور مستدام ایدئولوژی، همانند فرهنگ، دشوار بتوان این ایدئولوژی را شناخت، چه رسد به این که دگرگون‌اش کرد. پاسخ متعارف در قبال ایدئولوژی - یعنی علم - نیز

به عنوان موضوع گفتمانی، یا ثبت قدرت اجتماعی در زبان، مورد بررسی قرار می‌گرفت. پیمان مذکور نزد همکاران نشریه‌ی **تل کل** به طرح تصویری از ایدئولوژی به عنوان «بستار» اختیاری اما انگیخته‌ی فرآوردندگی نامحدود زبان انجامیده، ژولیا کریستوا و دیگران متون چندمعدنای مدرنیسم اعلا را بر متون متعلق به **واقع‌گرایی کلاسیک** برتری بخشیدند. در بریتانیا، اعضای تحریریه‌ی نشریه‌ی **اسکرین** (برای مثال، استیون هیت و لورا مالوی) خط مشی **تل کل** را دنبال کردند؛ و جولیت میچل نوعی لکان‌گرایی - آلتوسرگرایی را در تشریح فمینیستی «وضع زن» در سرمایه‌داری پدرسالارانه به کار گرفت. با این حال، گرامشی‌گرایی نیز به همین اندازه محسوس بود - خواه در تأویل تازه‌ای از **فرهنگ** و جامعه‌ی بریتانیایی که پری اندرسون و همکاران‌اش در نشریه‌ی **نیو لفت ریویو** طرح می‌کردند، و خواه در پژوهش‌های استوارت هال و همکاران‌اش در **مرکز مطالعات فرهنگی معاصر** که تحقیر و بی‌زاری زیبایی‌شناختی مرسوم از **فرهنگ عامه‌پسند** را کنار گذاشته و حوزه‌ی دید اجتماعی مارکسیسم را در راستای پوشش دادن به هویت‌های غیرطبقاتی گسترش دادند.

فزونی‌یابی نقد ایدئولوژی‌نگر و اهمیت صریح و ضمنی قائل شدن برای آن به حدی بود که انتظار واکنش می‌رفت. برای نمونه، آبرکرومبی و دیگران (۱۹۸۰) «فرضیه‌ی ایدئولوژی مسلط» مطرح در اکثر بحث‌های مارکسی - مارکسیستی در خصوص این مبحث را بر اساس زمینه‌های نظری و تجربی (بیش از همه، به دلیل دست کم گرفتن آن‌چه مارکس «اضطرار اکید روابط اقتصادی» خوانده بود) مورد انتقاد قرار داده و به چالش کشیدند. با این حال، این رویکرد مانعی در برابر «فرهنگ‌گرایی» یا «ایدئولوژی‌گرایی» غالب نبود (گریشی که نمودش را، برای مثال، در تحلیل‌های

عینی، است. تعهد راسخ یورگن هابرماس به «نقد رهایی‌بخش» به عنوان شکلی از عقلانیت مشروعاً «جانب‌دارانه» مبتنی بر چنین تأملاتی است؛ جان‌بخشی دوباره‌ی تری ایگلتنون به تصویری انتقادی از ایدئولوژی به عنوان «باورهای کاذب یا فریب‌دهنده ... که نه از منافع یک طبقه‌ی اجتماعی مسلط بل که از ساختار مادی کل جامعه نشأت گرفته» (۱۹۹۱، ص. ۳۰) نیز چنین می‌نماید.

این ما را به تعریف منفی ایدئولوژی بازگردانده، در عین حال فهم گسترده از این مفهوم را نیز به نوعی حفظ می‌کند. این برداشت، بیش از همه و بدون انکار توضیحات نظری، بر گریزناپذیری دگرگونی سیاسی در ساختارهای اجتماعی‌ای تأکید می‌گذارد که موجد بازنمودهای نادرست ایدئولوژیک اند. این برداشت، صورت تازه‌ی «پایان ایدئولوژی» را (که نظریه‌های آوان‌گارد در چارچوب آن با تکررگویی لیبرال مطرح در تصور ریچارد رورتی از «دموکراسی لیبرال بورژوازی پسمادرن» در اروپا و آمریکا پیوند می‌یابند) خودنمایی خودشیفته‌وار عصری اساساً ایدئولوژیک می‌انگارد.

گریگوری ایبوت

ایدز در ادبیات (AIDS in literature)

از اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو، واکنشی هنری در قبال بحران ایدز شکل گرفت که شیوه‌های گوناگونی از آفرینش ادبی در غرب و دیگر نقاط دنیا را در بر می‌گیرد. در حالی که بسیاری از کوشش‌ها و ابتکارات هنری اخیر منعکس‌کننده‌ی شیوه‌های متغیر برداشت ما از روابط جنسی و میل جنسی بوده، در این میان واکنش ادبی خاصی هم در قبال ایدز و بازنمودهای گوناگون آن مطرح شده است. گفتنی است که، خلق شاکله‌ی «منسجمی» از ادبیات ایدز کار ناممکن و نامطلوبی بوده، واکنشی ادبی به ایدز بسیار گونه‌گون و پرنوسان است. در این جا،

شکاکیت را در حالی مجاز می‌شمرد که پیشاپیش «برتری» تضمین‌ناپذیری برای فراگفتمان مارکسیستی قائل شده بود. به عقیده‌ی هرست و همفکران‌اش، معرفت‌شناسی ذاتاً یک طرح «عقل‌گرا» و بنابراین «جزم‌باور» بوده، صورت آلتوسری - مارکسیستی این معرفت‌شناسی نیز چیز جدای از آن قاعده نیست، و همچنان در بند یک برداشت پیشا-سوسوری از دلالت مانده است (در بند این باور اشتباه که مدلول پیش از دال وجود دارد، اعتقادی آمیخته با این مدعای دیگر که نشانه‌ی زبانی از مصداقی برون‌زبانی برخوردار است). مارکسیسم، با توسل به این نیرنگ، وانمود می‌کند که برداشت درستی از مناسبات علی واقعی فراهم می‌کند؛ اما این‌گونه نیست. مارکسیسم، همانند هر نظریه‌ی اجتماعی، نماینده (یعنی منعکس‌کننده) ی واقعیتی برون‌گفتمانی نبوده، بل که موضوعات خود را در قالب گفتمان شکل داده، به صورت گفتمانی به بنا کردن یک کلیت اجتماعی تحت حاکمیت تعیین اقتصادی پرداخته است. این نقصان نظری پی‌آمدهای سیاسی زیان‌باری («ماهیت‌باوری»، «طبقه‌باوری»، «کارگرباوری»، و ...) داشت. و اگر امکان این علم اجتماعی امکانی موهوم بوده باشد، آن‌گاه دیگری سنتی آن - ایدئولوژی - نیز باید به عنوان مقوله‌ای به ناچار معرفت‌شناختی کنار گذاشته شود.

دلایل موجهی در اثبات این نکته وجود دارند که، چنین انتقاداتی از «جزم‌باوری معرفت‌شناختی» خود نشان‌گر نوعی جزم‌باوری اند. از یک سو، ماتریالیسم تاریخی نه از توجیه شناخت‌های ادعایی خود سر باز زده و نه، به اسلوب دکارتی یا هگلی، مدعی ارائه‌ی شناخت مشخص و مطلق در خصوص پدیده‌های اجتماعی است؛ قراردادباوری، و عمل‌باوری‌ای که اغلب ملازم آن است، گویای وقوفی بر صور گفتمان، و طرح تعابیر خود به اتکای عدم امکان هرگونه اعتباریابی

در غرب، مردان همجنس‌خواه از گروه‌هایی بودند که با آغاز بحران ایدز بیش‌ترین آسیب‌ها را متحمل شدند؛ بنابراین، بیش‌تر آثار ادبی و غیرادبی - در این زمینه را مردان همجنس‌خواهی به رشته‌ی تحریر در آورده‌اند که بسیاری از آنان خود مبتلا به ایدز یا آلوده به ویروس ناقل این بیماری بودند. با این حال، همچنان که جودیت لارنس پاستور (۱۹۹۳) خاطر نشان می‌کند، این پنداشت نادرستی است که گمان کنیم ادبیاتی که با مسأله‌ی ایدز سروکار دارد منحصرأ نوشته‌ی مردان همجنس‌گرا است. برای نمونه، یکی از اولین داستان‌هایی که در مورد ایدز نوشته شده و از آثار اصلی این حوزه به شمار می‌رود داستان کوتاهی است از سوزان سانتاگ با نام «این طور که حالا زندگی می‌کنیم» (۱۹۸۶). در عرصه‌ی نوشته‌های غیرادبی نیز، برخی از نخستین نوشته‌ها در این باره خاطرات مکتوب مادرانی است که پسران‌شان را به خاطر ابتلا به این بیماری از دست داده‌اند، و یا زنانی که شوهران‌شان بر اثر ابتلا به این بیماری درگذشته‌اند.

در سال‌های اخیر، حجم قابل توجهی از نوشته‌های پرخواننده درباره‌ی ایدز از منظری علناً متمایل به همجنس‌خواهی نوشته شده است. نویسندگانی نظیر دیوید فینبرگ، سارا شولمان، و تام گان، و نیز نویسندگان جوان‌تری که آثارشان در مجموعه‌های مشترک انتشار یافته، با صداقت و با قدرت به مسأله‌ی ایدز پرداخته، مقولات مهم میل جنسی و جنسیت در زمانه‌ی شیوع این بیماری را برجسته می‌کنند. این ایده که ایدز اساساً «بیماری همجنس‌خواهان» است برخی از نویسندگان مرد همجنس‌خواهی را که اخیراً ظهور کرده‌اند، نظیر پیتر کامرون، بر آن داشته تا از پرداختن به این مبحث اجتناب ورزند. اما، غیاب ایدز در برخی داستان‌های همجنس‌خواهانه‌ی اخیر الزاماً حاکی از بی‌تفاوتی نسبت به این مسأله نیست. برخی منتقدان

با احتراز از طرح چنان شاکله‌ای، تلاش خواهد شد به برخی از آثار ادبی و انتقادی اشاره شود که در واکنش به این بیماری پدید آمده‌اند، و بنابراین در عین تمایل به آن احتراز، به ناچار نوعی تعمیم‌بخشی نیز در کار خواهد بود.

واکنش ادبی به ایدز در غرب عمدتاً در قالب نوشتار ادبی (داستان کوتاه، رمان، و شعر) و غیرادبی نمود یافته، حال آن که این واکنش در کشورهای غیرغربی رابطه‌ی نزدیک‌تری با قالب‌های اجرایی و نمایشی سخن دارد. این واکنش‌ها در قبال بحران ایدز، چه در غرب و چه در دنیای غیرغربی، ارتباط تنگاتنگی با تئاتر و دیگر ابزار بازنمایی «مدرن» نظیر سینیما، تلویزیون، روزنامه‌ها، مجلات، خبرنامه‌ها و، تازه‌تر از همه، خبرگزاری‌های اینترنتی دارند. در این جا، توجه ما منحصرأ معطوف به نوشته‌های ادبی و غیرادبی، به جز درام، خواهد بود، زیرا پرداختن به کل جوانب این بحث در این مجال مختصر نمی‌گنجد. با این حال، هدف از محدود کردن توجه ما به آثار خلاق نوشتاری طرح این ادعا نیست که چنین نوشته‌هایی فراسوی عرصه‌ی گفتمان‌های راجع به ایدز، مانند پژوهش‌های پزشکی و گزارش‌های رسانه‌ای در خصوص این بیماری یا نوشته‌های جامعه‌شناختی و آکادمیک فعالان سیاسی‌ای چون سیندی پاتون و داگلاس کریمپ، جای می‌گیرند. نوشته‌هایی که در این جا مورد بحث قرار می‌گیرند پیوند ناگزیری با این‌گونه آثار دارند؛ و اگرچه فیلم‌های تلویزیونی راجع به ایدز نظیر سرمایه‌ی زودرس یا دفترچه‌های راه‌نمای گوناگون درباره‌ی «رابطه‌ی جنسی ایمن» مشخصاً مورد بحث ما نیستند، چنین بازنمودهایی از ایدز نیز وجوه اشتراک متعددی با نوشتار ادبی و غیرادبی پیدا می‌کنند. در بحث از ادبیات مرتبط با ایدز نمی‌توان از سرشت بینارشته‌ای گفتمان ایدز غافل شد.

هفدهمی دنیل دفو، *خاطرات سال طاعون*، را سرمشق مناسبی برای آثار غیرادبی متأخری چون و گروه موسیقی *نواخت* (۱۹۸۷) اثر رندی شیلتس و *زمان عاریه* (۱۹۸۸) اثر پل مونت می‌یابد، حال آن که گریگوری وودز اشعار راجع به ایدز را به سنت وسیع‌تر سوگ‌سرایی در شعر انگلیسی پیوند می‌دهد. با این حال، منتقدانی چون جوزف دویی طرح چنین الگوهای ثابتی برای ادبیات (های) ایدز را مسأله‌ساز می‌دانند، زیرا ژانرهایی چون ادبیات بلازده یا سوگ‌سرودها به لحاظ زمانی سنخیتی با واقعیت پسامدرن ایدز نداشته و حامل روح مقاومت فعالانه‌ی موجود در این‌گونه نوشته‌ها نیستند. رابرت فرانک (۱۹۹۳) بر این باور است که، مختصات نوشته‌های ادبی و غیرادبی راجع به ایدز حاکی از طرح یک ژانر جدید اند، ژانری که ناکامی علم مدرن در تأیید واقعیات پیچیده‌ی تجربه‌ی انسانی را آشکار می‌کند.

بحث‌های زیادی نیز درباره‌ی مؤلفه‌ی سیاسی ضروری در ادبیات ایدز مطرح شده‌اند. به نظر پاستور، «ایدز ادبی» باید اهداف آموزشی روشنی را در راه «دفع ترس‌های بی‌دلیل ... و غلبه بر هراس از همجنس‌خواهان» دنبال کند (صص. ۳-۴). این‌گونه اهداف سیاسی‌شده در واقع اهدافی انتقادی بوده، در بسیاری از نوشته‌های راجع به ایدز مورد توجه قرار گرفته، عمدتاً از باور به کنش‌گری سیاسی‌ای نشأت می‌گیرند که بسیاری از این نویسندگان دغدغه‌ی آن را دارند. با این حال، این‌گونه نگرش محدود به ادبیاتی که با ایدز سروکار دارد عملکرد چندوجهی این نوشته‌ها را نادیده گرفته، صرفاً به یک سطح سیاسی و آموزشی توجه می‌کند؛ و اگر که تجربه‌گری‌ها در این حوزه را به لحاظ سیاسی به مصلحت ندانیم، آن‌گاه مقولات زیبایی‌شناسانه‌ای که نویسندگان اخیر عرضه کرده‌اند در چنان چارچوبی بی‌ارزش خواهند شد. این‌گونه مقولات، و نیز مسائل

بر این باورند اند که چنین غیابی موجب می‌شود تا همجنس‌خواهان دیگر به عنوان افرادی «پرخطر» در نظر گرفته نشوند. چنین غیابی، به اتکای افشای این‌که همه‌ی رفتارها رفتارهایی «پرخطر» اند، مانع از حاشیه‌نشین شدن همجنس‌خواهان می‌شود. با این حال، به نظر برخی دیگر نبود هرگونه اشاره‌ای به ایدز در نهایت موجب تضعیف اثر می‌شود، زیرا اثری این‌گونه نمی‌تواند گویای همه‌ی جوانب زندگی همجنس‌خواهان امروزی باشد. به هر رو، ایدز به طرز گزیرناپذیر شیوه‌ی نوشتن و خواندن ادبیات همجنس‌خواهانه و، چه بسا، کل ادبیات را تغییر داده است.

بر اساس طبقه‌بندی ژانری، ادبیاتی را که با ایدز سروکار دارد می‌توان یک «ادبیات بحران» دانست، اصطلاحی حاکی از آثاری، نظیر نوشته‌های یهودیان در طول دوران تصفیه‌ی نژادی نازی‌ها و نیز نوشته‌های آمریکائیان آفریقایی‌تبار در دوران برده‌داری، که از بحران‌های تاریخی نشأت می‌گیرند. با این حال، امانوئل اس. نلسون (۱۹۹۲) در صدد مقاومت در برابر این چنین مقایساتی است؛ به گفته‌ی او، در میان دیگر آثار پدیدآمده در طول بحران‌های تاریخی «شباهت‌های صوری، قرابت‌های ایدئولوژیک، و پیوندهایی معنوی» وجود دارد، اما ادبیات ایدز ادبیاتی «یکتا» است (ص. ۳). ایدز و بازنمودهای متنی آن در حوزه‌ای از گفتمان‌های پزشکی، اجتماعی، و ادبی همپوشاننده‌ای شکل می‌گیرند که عمدتاً با حاشیه‌نشینیان (اصولاً، همجنس‌خواهان، معتادان تزریقی، و کارگران جنسی) در ارتباط اند. این جایگاه حاشیه‌ای، اطلاق عنوان اکیدی چون «ادبیات بحران» به این شاکله‌ی ادبی را مسأله‌ساز می‌کند.

این ابهام در طبقه‌بندی جای دادن چنین نوشته‌هایی در یک ژانر تاریخی را نیز دچار مشکل می‌کند. بعضی از مقالات گردآمده در کتاب نلسون به همین بحث ژانر می‌پردازند. لورل برودزلی رمان قرن

نادیده گرفتن او از جانب لکانی‌ها و هواداران مکتب فرویدی منجر شده، اما همچنان مباحثی در میان فمینیست‌ها بر می‌انگیزد.

ایریگاری کار خود را بر اساس این فرضیه استوار می‌کند که نظام‌های فکری مقرر (مردانه) قادر به بازنمایی یا احتساب جنس مؤنث و امیال آن نیستند. این اظهار نظر، از یک جهت، مبتنی بر تحلیل او از فلسفه‌ی افلاتون در بدن‌بین زن دیگر بوده، آن‌جا ابراز عقیده می‌کند که انگیزه‌ی موجود برای تحمیل نظم بر ناتفاوت‌مندی بی‌شکل غار افلاتونی (hystera)، و از این رو زهدان یا رحم) منجر به سرکوب اصالت غار شده است. طرد و اخراج آن‌چه نمی‌تواند در این نظم تحمیلی یا «اقتصاد همان بودی» بگنجد به معنی آن است که آن‌چه بیرون از این نظم بوده شناسایی نشده، گنگ، و تبیین نشده می‌ماند. ایریگاری این‌الگو را برحسب امور آینه‌ای تشریح می‌کند. ایده‌ی بدن‌بین (speculum) در آثار ایریگاری نشأت گرفته از کارکرد آن به عنوان آینه (mirror)، به عنوان ابزاری برای تماشای اندام‌های جنسی زنان است؛ از این رو، بدن‌بین در دیگری - در زن - نگرینسته اما تنها بازتابی از خود/نگرنده را می‌یابد.

ایریگاری این نظام را برای طرح نقدی بر فروید به کار می‌گیرد، یعنی برای نقد تفکری که در آن بدن‌بینی اندیشه در جهت امحای میل جنسی زنانه عمل کرده، «سکس» (در اصطلاح‌شناسی ایریگاری، اندام تناسلی) او هیچ نشانه‌ی نمایانی (یعنی نره) برای دیدن به نمایش نمی‌گذارد. ایریگاری فروید را به دلیل تبیین نظام روان‌کاوانه‌اش حول محور برتری نره، و در نتیجه انگاشتن جنس مؤنث به عنوان یک فقدان و نیز میل به برخورداری از آن‌چه نمی‌تواند داشته باشد، یاری‌گر «اقتصاد همان بودی» می‌داند. او (۱۹۷۷) به این بحث می‌پردازد که، در این نظام، تأکید فروید بر فعالیت برتر

مرتبط با آن‌ها، نظیر این که آیا نوشته‌های راجع به ایدز می‌توانند در خوانندگان خود حس همدردی و درک این بیماری را ایجاد کنند یا نه، همچنان مسائل و مقولاتی بسیار قابل بحث می‌نمایند.

گستره‌ی واکنش‌های ادبی به ایدز توجه همه‌جانبه به این مسأله را دشوار می‌کند. از این رو، در این نگاه اجمالی به ناچار دیگر مقولات انتقادی و مشارکت‌های نویسندگان مهم در این مسأله نادیده گرفته شدند. ادبیات‌های ایدز به درجات مختلف هم در همه‌جا حاضر و هم نامحسوس اند. در این‌جا، به دلیل اتکا بر یک جنبه از این واکنش، مجالی برای مواجهه با دیگر حوزه‌هایی که در برابر ایدز واکنش نشان داده‌اند نبود. با این حال، هر پژوهشی که می‌کوشد به فهمی از نوشتار راجع به ایدز دست یابد، باید تأثیر رسانه‌ها و حوزه‌ی پزشکی در فهم ما از این بیماری را به رسمیت بشناسد. نوشتن درباره‌ی ایدز نوشتاری فراتر از یک نوشتار بینامتنی است، پدیده‌ای متعلق به یک فرهنگ واقع در عرصه‌ی همپوشاننده‌ای از گفتمان‌ها است که نه فقط مبحثی برای مطالعه‌ی آکادمیک بل که موضوعی مربوط به مرگ و زندگی هم هست. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اونا ۱۹۹۴، پاتون ۱۹۹۰، پرستون ۱۹۸۹، پک ۱۹۹۳، شولمان ۱۹۹۰، کامرون ۱۹۹۴، کلوساسک و موریسون ۱۹۹۳، کولارد ۱۹۸۹، گان ۱۹۹۲، میلر و پواریه ۱۹۹۳)

کنت جی. اربان

ایریگاری، لوس (Irigaray, Luce) (۱۹۳۲-) فیلسوف، زبان‌شناس، و روان‌کاو فمینیست فرانسوی. ایریگاری شاید تأثیرگذارترین متفکر در میان سه فمینیست برجسته‌ی فرانسوی باشد (بنگرید به **سیکسو و کریستوا**). نخستین اثر عمده‌ی ایریگاری، **بدن‌بین زن دیگر** (۱۹۷۴)، و نقد آن بر **روان‌کاوی**، به

بر انداختن این نظام‌ها است. گنجیدن دیگری در زن زبان او را برای **گفتمان** مردانه نامفهوم می‌سازد چرا که گفتار او «همواره با آن چه منظور او است ناهمسان است» (ص. ۲۹)، و در عین حال این زبانی است که نمی‌تواند تبیین‌کننده‌ی امر «زنانه» باشد. دقیقاً همین وضع دیگربودگی است که به گفته‌ی ایریگاری در راستای دگرگون‌سازی ساختارهای موجود ما عمل خواهد کرد.

در وهله‌ی نخست، همین اثرپذیری است که زنان را به نظام‌های گفتمان مردانه وارد خواهد ساخت: «نقش زنانه را باید به صورت آگاهانه مد نظر گرفت، نقشی حاکی از آمادگی برای بدل کردن یک نیروی انقیادآور به یک تأیید، و از این رو تلاش برای مانع‌آفرینی در مسیر آن» (ص. ۷۶). این یعنی ایجاب سخن گفتن به عنوان یک سوژه (ی مذکر)، در عین مرئی ساختن آن چه نامرئی دانسته می‌شد، از راه یک «تکرار بازی گوشانه». در این طرح، زن به عنوان یک سوژه و یا یک ابژه مطرح نشده، این چنین طرحی گویای «[از کار انداختن] همان دستگاه نظری» و تحقق بخشیدن به یک «افراط آشوبنده» برای مختل کردن ساختارهای زبانی‌ای است که ایفاکننده‌ی تسلیم و استعمار امر «مؤنث» اند (ص. ۷۸). چنین رویه‌ای در آثار خود ایریگاری نیز آشکارا دیده می‌شود. ایریگاری در آثار خود به یاری مجموعه‌ای از جناس‌سازی‌ها و بازی‌های زبانی معنا و نحو را متزلزل ساخته، خطیت و غایت‌نگری مستونی را که می‌خواند و مستونی را که می‌نویسد بر هم می‌زند.

نظریات ایریگاری نظریاتی پیچیده و چالش‌انگیز بوده و اغلب بد خوانده و بد تعبیر شده‌اند؛ با این حال آثار او، به اتکای تأکیدشان بر این که تجربه خود باید به پرسش کشیده شود، موجد مقابله‌ای انقلابی با **نقادی** **فمینیستی** تجربه‌باور انگلیسی - آمریکایی بوده‌اند.

مرد به ترسیم زن به عنوان «ظرفی» برای نگه‌داری «محصول» مردانه منجر می‌شود. پس، تأکید فروید بر نیاز دختر به گذر کردن از لذات کلیتوریسی به لذات واژنی نشان‌گر نیاز زن به مرد برای ایفای نقش خود به عنوان «حفره - لفافی» است «که در راستای نیام پوشاندن و در خود گرفتن نره عمل می‌کند» (ص. ۲۳). ایریگاری در **آن اندام جنسی که یک اندام نیست** (۱۹۷۷)، به عنوان پاسخی به پرسش‌های خوانندگان **بدن‌بین زن دیگر**، نقد خود بر فروید و ژاک لکان را شرح و بسط داده، و می‌کوشد تا شرحی از آن چه **دیگری**، یعنی مؤنث، را شکل می‌دهد به دست دهد. لذت زن نه در نگرستن (انعکاسی و تکرار همان) بل که در سودن و لمس کردن است. این بساواپی، در وهله‌ی نخست، در اندام تناسلی زن نمود می‌یابد، آن جاکه لب‌های واژن او همیشه هم را لمس می‌کنند: «اندام تناسلی زن از دو لبی تشکیل می‌شود که در تماس مداوم با یکدیگر اند. زن، در خود، پیشاپیش دو است - اما دویی که قابل تقسیم به یک (ها) نیست - آن دویی که یکدیگر را نوازش می‌کنند» (ص. ۲۴). پس، اندام جنسی زن، برخلاف جنسیت مردانه که منحصر به نره بوده، اندام جنسی مضاعفی محسوب می‌شود. به این ترتیب، اندام جنسی زن همواره متکثر و افزون‌تر از آن چه برای او مقرر شده بوده، رابطه‌اش با دیگری رابطه‌ای اساساً متفاوت است، چون دیگری در خود او است. ایریگاری استدلال می‌کند که، از این رو، زنان توانایی افزونی برای دیگربودگی، و دست‌رسی به اقتصادی مبتنی بر مجاورت، و نه مالکیت، دارند. پس، **تن زن عرصه‌ی یک نماد** **بدیل** است، چون بساواپی مجال میلی را مهیا می‌کند که نمی‌تواند در چارچوب اقتصاد **نگاه** واقع شود، اقتصادی که زن در آن موضوعی منفعل است.

زبان در ایجاد این نظام‌ها نقش حیاتی دارد و همچنین، به نظر ایریگاری، عرصه‌ی امکانی برای

(برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: سلرز ۱۹۹۱، گروش ۱۹۸۹، گلوپ ۱۹۸۸، موی ۱۹۸۵، ویتفورد ۱۹۹۱) دنیل کلارک

ایگلتون، تری (Eagleton, Terry) (۱۹۴۳-)

منتقد، رمان‌نویس، و نمایش‌نامه‌نویس بریتانیایی. ایگلتون بی‌شک پرخواننده‌ترین منتقد مارکسیستی است که به زبان انگلیسی می‌نویسد. به نظر می‌رسد ایگلتون به شکل نظام‌مند و موفقی، در روند پیشبرد آثار خود، مرزبندی‌های طبقاتی معمول در حیطه‌های اجتماعی و حرفه‌ای در بریتانیا را نقض کرده است. او در حال حاضر استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه آکسفورد است. ایگلتون تألیفات بسیاری دارد، از جمله کتاب‌های کم‌حجمی - مانند *نقادی و ایدئولوژی* (۱۹۷۶)، *مارکسیسم و نقادی ادبی* (۱۹۷۶)، *کارکرد نقادی* (۱۹۸۴)، و *اهمیت نظریه* (۱۹۹۰) - که همگی مخاطبان گسترده‌ای یافته‌اند، و البته کتاب‌های میسوطری هم نوشته که آن‌ها نیز خوانندگان قابل توجهی دارند - این آثار شامل *والتر بنیامین* (۱۹۸۱)، *درآمدی به نظریه‌ی ادبی* (۱۹۸۳)، و *ایدئولوژی زیبایی‌شناسی* (۱۹۹۰) می‌شوند.

ایگلتون (۱۹۹۳، ص. ۱۹)، در نخستین سخن‌رانی خود به مناسب کسب کرسی استادی وارنون، به تکرار نکته‌ای می‌پردازد که در نقادی‌های اخیرش بارها انعکاس یافته است: «اگر ... اوضاع این‌گونه که هست ادامه پیدا کند، مطالعات ادبیات انگلیسی دیگر باید این توهم را کنار بگذارد که حرف مهمی برای گفتن به آنان که در بیرون از حلقه‌ی رخنه‌ناپذیر محافل دانشگاهی اند داشته است. و اگر چنین شود، آن‌گاه این خیانت عمیقی به شایسته‌ترین سنت‌های آکادمیک خواهد بود. چرا که عظیم‌ترین برهه‌ها در تاریخ نقادی ادبیات

انگلیسی همگی ... همان وهله‌هایی بوده‌اند که در آن زمان نقادی، در سخن راندن از آثار ادبی، خود را به ناچار در حال پرداختن به چیزی بیش از آن‌ها - و عملاً خود را در حال ترسیم ژرف‌ساخت‌ها و جهت‌گیری‌های اساسی کل یک فرهنگ - یافته است.» ایگلتون علناً دل‌بسته‌ی نیروی دگرگون‌کننده‌ی موجود در مطالعات ادبی انتقادی است.

مایکل پین

اینگاردن، رومان بنگرید به آیزر، ولفگانگ؛ پدیدارشناسی

ایهام (ambiguity)

یک بیان در صورتی ایهام دارد که از دو یا چند معنای متفاوت (معمولاً مغایر با هم) برخوردار باشد، معنایی که مفسر باید از میان آن‌ها یکی را انتخاب کند. ایهام در کاریست عادی و در *نقادی ادبی* پیش از قرن بیستم، معمولاً عیب شمرده می‌شد، اما در نقادی مدرن به موضوعی شایان ستایش بدل می‌شود. ویلیام امپسون در *هفت‌گونه ایهام* (۱۹۳۰) استدلال می‌کند که «شگردهای ایهام از ریشه‌های شعر محسوب می‌شوند»، و *نقادی نو* نیز متعاقباً این بحث را پی گرفته و آن را به سنگ بنای نظریه‌ی خود بدل کرده است. توجه به ایهام به تازگی در *شالوده‌شکنی* احیاء شده، اما این توجه تازه با تأکید بر چندگانگی قطعیت‌ناپذیر تمام معنای زبان‌شناسانه همراه است؛ در این‌جا ایهام دیگر به عنوان تمهید ادبی خاصی در نظر گرفته نمی‌شود که تناقضات‌اش را اصولاً بتوان با تحلیل امپسونی برطرف کرد (باتی ۱۹۸۶).

بین‌رایت

ب

درگیر مشاجره‌ی تلخی با او شد. در طول این دوره، باتای به پشتیبانی از **مارکسیسم ضداستالینیستی** ای رو آورده بود که نمود آن را در مقالاتش در نشریه‌ی **نقد اجتماعی** از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۴، و همدلی‌اش با گروه «ضد - حمله»، سازمانی سیاسی که در سال ۱۹۳۵ پایه‌ریزی شده بود، می‌توان دید. با این حال، از سال ۱۹۳۶ به بعد، تأثیرپذیری از **مارکس** جای خود را به تأثیرپذیری از **نیچه** داد، و باتای به انجمن سری کوچکی از روشنفکران به نام «آسفال» پیوست که عنوان خود را از عنوان نشریه‌ی کم‌دوامی که منتشر می‌کرد گرفته بود، و البته به عضویت گروهی همگانی‌تر، «کولژ دو سوسیولوژی» نیز در آمد. این گروه اخیر، که باتای از ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۹ با آن همکاری داشت، کارش کاوش در مقدسات حیات اجتماعی ابتدایی بوده، هدف‌اش این بود که آن اشکال و انرژی‌ها به معرض دید جوامع پیشرفته بگذارد. باتای پس از جنگ جهانی دوم، زندگی خود را وقف پژوهش‌های قوم‌نگارانه، نظرورزی‌های متألهانه و فلسفی، و نوشتن داستان‌هایی کرد که بخش عمده‌ی آن‌ها هرزه‌نگارانه محسوب می‌شد.

باتای از همان آغاز شیفتگی‌اش به سورتالیسم، عمیقاً مجذوب توجه این جنبش به امور ناشایست، منحط، و نفسانی شده بود. زمینه‌های بحث باتای با سورتالیسم، دست کم در قالب آن اصولی که پروتون

باتای، ژرژ (Bataille, Georges) (۱۸۹۷-۱۹۶۲) ژرژ باتای، اگرچه آثارش به عنوان یک رمان‌نویس، فیلسوف، و نظریه پرداز هنر و فرهنگ ارتباط نزدیکی با جنبش‌های فکری نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم و به ویژه سورتالیسم فرانسوی داشته، تأثیری توانا و پایا بر بخش عمده‌ای از فلسفه و نظریه‌ی فرهنگی در طول دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰، و از جمله بر آثار ژاک دریدا، میشل فوکو، ژان بودریار، رولان بارت، و ژولیا کریستوا در موطن‌اش فرانسه، و نیز نظریه‌پردازان انتقادی و فرهنگی در دیگر نقاط دنیا گذاشته است.

باتای، پس از اشتغال ناموفق به تحصیلات آکادمیک، به عنوان کتاب‌دار در آموزشگاه شارت تعلیم دیده، در سال ۱۹۲۲ منصبی در کتاب‌خانه‌ی ملی پاریس به دست آورد و آن را تا بیست سال بعد، یعنی تا سال ۱۹۴۲ که به خاطر بیماری از آن استعفا داد، همچنان حفظ کرد. باتای به دنبال آشنایی با میشل لریس در سال ۱۹۲۴ به همکاری با جنبش سورتالیستی روی آورد. او یکی از پایه‌گذاران نشریه‌ی **دوکومان** بوده (نقدنامه‌ای که به موضوعاتی چون هنر، قوم‌نگاری، و **روان‌کاوی** می‌پرداخت)، مقالات کمابیش برآشوبنده و حساسیت‌برانگیز متعددی در آن منتشر کرد. این مقالات البته خشم آندره بروتون، رهبر رسمی سورتالیسم پارسی، را برانگیخت و باتای در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰

معطوف به اسراف شکوه‌مندانانه بوده نه صرفه‌جویی حزم‌اندیشانه، ایده‌ای است که در مقاله‌ی سال ۱۹۳۳ باتای با عنوان «فرض هزینه‌پردازی» شرح و بسط یافته است (۱۹۸۵، صص. ۲۹-۱۱۶). این ایده خود‌گویای اشتیاق شدید باتای به آن دوران، به امور خنده‌ناک، گروتسک، و بی‌ریخت، و در واقع به هرچیزی است که جامعه‌ی رسمی به خاطر مسرفانه یا بی‌ارزش بودن آن را محکوم کرده - این ایده همچنان به عنوان ایده‌ی سازمان‌دهنده در پژوهش‌های بعدی باتای در هنر، ادبیات، سیاست، قوم‌شناسی، دیرینه‌شناسی، فلسفه، خدایشناسی، میل جنسی، روان‌شناسی، و اقتصاد می‌ماند.

باتای در *تجربه‌ی باطنی* (۱۹۴۳)، و در راستای تبیین ارزش‌های شکلی از خودخوارداری عرفانی، می‌کوشد که صرفاً کژروی از راه منافع محقق‌رستگاری یا روشنگری نیست. او در *ادبیات و شر* (۱۹۵۷b) به کاوش در اصل شور غیراخلاقی در آثار امیلی برونته، ویلیام بلیک، مارکی دو ساد، و ژان ژنه می‌پردازد. باتای در *شهنایت* (۱۹۵۷a) شواهدی حاکی از همبستگی شدید میل جنسی، خشونت، و مرگ، به ویژه در قالب خودزنی‌ها و افراط‌های جسمانی، در اختیار می‌گذارد؛ همین همبستگی شدید است که در حکایت به شدت هرزه‌نگارانه‌ی او با عنوان *قصه‌ی چشم* (۱۹۲۸) شرح و بسط یافته، این اثری بود که بارت آن را به خاطر تلفیق هنجارگریزی‌های جسمی و متنی بسیار می‌ستود. از سوی دیگر، بلندی‌پروازانه‌ترین و فراگیرترین بیان نظریات اقتصادی باتای را باید در کتاب *سهم ناگوار* (۱۹۴۹) او یافت، با این بحث که اصل هزینه‌پردازی در واقع اقتصاد زیست‌کمی‌هانی عالم فیزیکی را سامان می‌دهد. باتای تحقق این اصل را در وجود خورشید می‌یابد، خورشیدی که عادت کرده‌ایم که آن را اصل زندگی و زایایی بیندازیم اما در واقع چیزی بیش از یک

شرح داده، این بود که توجه سورئالیسم به چنان اشکال افراطی و وصف‌ناپذیری در راستای والایش بخشیدن و تحول امر واقعی به «اَبَر - واقعی» (sur-real)، یعنی واقعیت والاتری که هنر به درک آن نایل می‌شود) بود اما توجه باتای، به عکس، معطوف به اسافل اعضا و به ویژه آن بخش‌ها یا کارکردهایی از جسم آدمی بود که تهدیدی برای انسجام هویت فردی و اجتماعی به حساب می‌آمدند، و بنابراین باید از دایره‌ی آگاهی یا باور بیرون رانده می‌شدند - مقعد، اندام‌های تناسلی، شست‌پا. این توجه شاید در تبیین با توجهات زبان‌شناس و منتقد روسی، میخائیل باختین، بوده باشد. هدف باختین انسجام‌بخشی دوباره به سیاست جسمانی‌ای است که خود را به شکل روان‌رنجورانه یا سرکوب‌گرانه بین بالا و پایین دوباره کرده است، حال آن که باتای نمی‌تواند اجازه دهد خشونت انفجاری و براندازنده‌ی تن به صورتی ایمن در انسجام گسترده‌تر شخص یا گروه اجتماعی محو شود.

توجه باتای به هرچیز افراطی یا غیرقابل‌قیاس با قالب‌های اجتماعی رسمی، توجهی که خود آن را «دگرسازی» (heterology) نامیده، قطعاً برآمده از خوانش او از آثار مارسل موس، انسان‌شناس فرانسوی، در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ بود. کتاب *ارمغان* (۱۹۲۳) موس دربردارنده‌ی تحلیلی از رویه‌ی «ارمغان‌بخشی» (potlatch) در میان بومیان سواحل شمال غرب آمریکا است، رویه‌ای که در آن حجم هنگفتی از کالاها و دارایی‌ها به شکلی آیینی و در راستای هیچ هدفی مگر شادمانی بی‌سبب از بین برده می‌شوند. باتای این نظر موس را پذیرا می‌شود که روال ارمغان‌بخشی حاکی از اصلی اقتصادی، اجتماعی، و روان‌شناسانه در حیات انسانی است که با اصول بهره‌وری و خویش‌کامی عقلانی که جوامع پیشرفته را زیر سلطه گرفته مغایرت دارد. این ایده که انگیزه‌ی اساسی در کل حیات انسانی

«امور آلوده» در حیات اجتماعی و روان‌شناسانه به ویژه معطوف به آثار باتای بوده است. اما شاید مهم‌ترین عرصه‌ی تأثیرگذاری باتای بر اندیشه‌ی معاصر تأثیر نوشته‌های او بر آثار ژاک دریدا باشد. دریدا در جستار خود درباره‌ی باتای، در *نوشتار و تفاوت* (۱۹۶۷b)، به کاوش در چالشی می‌پردازد که آثار باتای در برابر حیثیت خرد در سنت هگلی پیش می‌کشند. در حالی که خرد، در فرآیند دیالکتیکی‌ای که هگل وصف کرده، با قطب متضاد یا با نفی خود مواجه شده، و برای جذب آن منفیت در یک خودشناسی تشدید و تقویت شده می‌کوشد، آثار باتای به طرح شیوه‌هایی می‌پردازند که خرد از آن طریق می‌تواند به اشکال تخریب مطلق خود میدان داده یا، به تعبیری که باتای آن را برای تجمیع امور اقتصادی و فلسفی به کار می‌برد، خود را در این راه «صرف کند». این چنین رویه‌ای وجوه اشتراک بسیاری با فرآیند *شالوده‌شکنی* دارد، فرآیندی که دریدا در آثار متعاقب خود به تشریح آن رو می‌آورد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اولیه ۱۹۷۹، ریچمن ۱۹۸۲) استیون کانور

باختین، میخائیل (Bakhtin, Mikhail)

(۱۹۷۵-۱۸۹۵) باختین و همکارانش جمع‌سرشناسی از نویسندگان روسی در حوزه‌های ادبیات، زبان، و فرهنگ بودند. باختین در دانشگاه سنت پترزبورگ، و در دوران اوج هیجانات فکری و سیاسی، به تحصیل زبان فرانسه و ادبیات پرداخت. پس از آن در نیول و سپس در ویتبسک کار تدریس را در پیش گرفت و فرصت همکاری با بسیاری از هنرمندان و روشنفکران، از جمله ولوشینوف (۱۹۳۶-۱۸۹۴) و میدوف (۱۹۳۸-۱۸۹۱)، را یافت. متون متعدد اعضای این حلقه محصول مباحثات مشترک آن‌ها بوده، ارتباط تنگاتنگی با مقولات مهم و حساس در نخستین سال‌های برقراری

«اسراف دمدام» و خودویران‌گری آرام اما باشکوه نیست (۱۹۸۸، ص. ۲۹).

تأثیری که باتای از خود به جا گذاشته تأثیری عظیم و گسترده است. برای مثال، رابطه‌ی پر فراز و نشیب او با مارکسیسم زمینه‌ساز رابطه‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان فرهنگی متأخر فرانسوی با این نگره است. باتای مدتی مجذوب این امکان بود که شاید مارکسیسم بتواند انرژی‌های انقلابی مفرطی را آزاد کند، هرچند که به طرز فزاینده‌ای از دیوان‌سالاری سرکوب‌گرانه‌ی مارکسیسم دولتی در اتحاد جماهیر شوروی سرخورده بود. پای‌بندی او به ایده‌های سیاسی معطوف به افراط و جدآور، که از اشکال مقیدکننده‌ی سیاست‌نهادینه فراتر می‌رفت، پیشینه‌ی پرباری برای «سیاست لیبردویی» ژان-فرانسوا لیوتار، ژیل دولوز، و فلیکس گاتاری در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ فراهم کرد. توجه باتای به نیچه شاید تا حدی مسبب حیثیت‌یابی این نویسنده در *پساساختارگرایی* فرانسوی، به ویژه در آثار میشل فوکو بوده باشد. فوکو به طور خاص مجذوب «اصل افراط» شد که باتای در آثار خود در آن باره نظریه‌پردازی کرده بود، درگذشتی از مرزبندی‌ها که به باور فوکو حتی از تفکیک‌های قراردادی میان امور مرسوم و متجاوزانه فراتر رفته، «نامحدودیتی» را مورد تأیید قرار می‌دهد که «خود به درون آن بورش برده، آن را به به عرصه‌ی وجود می‌آورد» (فوکو ۱۹۷۷، ص. ۳۰). پژوهش‌های بودریار در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ درباره‌ی سرشت ارزش در جامعه‌ی مصرفی معاصر نیز به شدت وام‌دار تألیفات اقتصادی باتای است.

نقد باتای بر آنچه محافظه‌کاری ذاتی در الگوی اقتصادی روان در روان‌کاوی فرویدی می‌دانست به شیوه‌های گوناگون در بازخوانی *فروید* از سوی روان‌کاوان متأخر فرانسوی، مانند ژاک لکان و ژولیا کریستوا، به کار بسته شده، کاوش کریستوا در نیروی

آثار ملهم از سیاست فرهنگی رسمی حزب کمونیست از سوی دیگر، قرار می‌گیرند. آثار این گروه جنبه‌هایی از آن هردو را در بر داشته اما به شیوه‌های پیچیده به کاوش در عرصه‌هایی فرای آن‌ها می‌پردازند. باختین و همکارانش تأکید بر ویژگی‌های متمایز زبان و تمهیدات قراردادی در آثار ادبی، توجه دقیق به نوآوری زبانی، و ویژگی‌های صوری متون ادبی بدون ارجاع چندانی به دیگر اشکال زبان یا شرایط اجتماعی نوشتار را وام‌دار فرمالیست‌ها بودند. در مقابل، مارکسیسم حزبی، که به طرز فزاینده‌ای بی‌مدارا و مظنون به انحرافات شده بود، رئالیسم سوسیالیستی را به عنوان رسانه‌ی فرهنگی مصوب خود مطرح کرده، استدلال می‌کرد که ادبیات و زبان بازتاب‌هایی از شرایط و روابط اجتماعی اند.

اگر در آثار گروه باختین (که خود گونه‌گونی را ارج می‌نهادند) بتوان برنامه‌ی مشترکی یافت، این برنامه به مطالعه‌ی ایدئولوژی‌ها در قالب «کیفیات اجتماعی» آن‌ها مربوط می‌شود: «کم‌بود ما فقدان یک پژوهش جامعه‌شناختی درست و دقیق درباره‌ی ویژگی‌های خاص سازمانه‌ها، اشکال، و اهداف هر یک از حوزه‌های خلاقیت ایدئولوژیک است» (مدودف ۱۹۲۸)؛ «اشکال نشانه‌ها بیش از همه مشروط به سازمان دهی اجتماعی مؤلفه‌ها و نیز شرایط بی‌واسطه‌ی تعامل‌شان با یکدیگر اند» (ولوشینوف ۱۹۲۹)؛ «انواع ادبی رایج در کوچه - بازارها بنیان اشکال و انگاره‌های جشنواره‌ای زبانی را مهیا کردند که رابله حقیقت نیافته‌ی خویش درباره‌ی جهان را در قالب آن‌ها بیان می‌کرد» (باختین ۱۹۶۵). برخی از مطالعات این حلقه کاملاً نظری بوده، به نقد روان‌شناسی و روان‌کاوی و سوءتعبیرشان از هستی اجتماعی آگاهی فردی می‌پردازند؛ آثار خود باختین شامل مطالعات مشروح و بسیار متنوعی درباره‌ی داستایفسکی، رابله و فهم او از رمان، و نیز تأملات پیچیده‌ای در باب اشکال نوشتار و فراتر از آن می‌شوند.

اتحاد جماهیر شوروی (زمانه‌ای دشوار و تحت سیاستی به شدت سخت‌گیرانه) داشت. ولوشینوف بر اثر بیماری درگذشت، مدودف اعدام شد، و این در حالی بود که باختین، که مدتی در تبعید به سر برده، اغلب بیمار بود اما به عنوان آموزگار و نویسنده‌ای بسیار سخت‌کوش، فعالیت‌های فکری خود را، به رغم استقبال اندک از کتاب‌اش درباره‌ی داستایفسکی (۱۹۲۹)، پی گرفت. رساله‌ی باختین درباره‌ی رابله جنجالی و بحث‌انگیز شد، اما سال‌ها پس از آن بود که خودش در شوروی به رسمیت شناخته شد و مورد تحسین قرار گرفت، حال آن‌که پیش‌تر برخی از آثار او و همکارانش در غرب انتشار یافته و تأثیر به‌سزایی گذاشته بودند.

این شرایط - ضرورت پی‌گیری سرسختانه‌ی جریان آرایبی که مورد بحث و مذاکره قرار می‌گرفتند، ناپدید شدن برخی از متون، انتشار ترجمه‌ی برخی دیگر، البته بسیار دیر هنگام و در جوی متفاوت - متأسفانه همگی به ایجاد سوءتفاهمات مستمری درباره‌ی آثار این گروه منجر شده‌اند که هنوز با برطرف شدن آن‌ها فاصله‌ی بسیار داریم. این سوءتفاهمات تا اندازه‌ای ناشی از غنا و چندسویگی مباحث آنان بوده، مباحثی که به شیوه‌های مختلفی جذب شده‌اند، اما اختلاف نظر محققانه‌ی جدی بر سر دامنه‌ی تألیفات مشترک یا مخفیانه‌ی آن‌ها نیز در بین بوده، پژوهش‌گران نظرات متفاوتی درباره‌ی این تألیفات ابراز کرده و حتا ادعا کرده‌اند که پاره‌هایی از این متون در واقع معایر با نیت اعضای این گروه بوده‌اند. این مسائل عمدتاً حل‌ناشده مانده، و شاید بمانند. متون اعضای این گروه با نام نویسندگان متعددی شناخته می‌شوند اما بی‌شک در این متون، بازی نظری مشترک و گاه بسیار پوشیده و طعن‌آمیزی می‌توان یافت.

آثار گروه باختین و همکارانش در حد فاصل آثار فرمالیست‌ها و فوتوریست‌های معاصرشان از یک سو، و

دیالکتیکی درونی نشانه تنها به هنگام بحران‌های اجتماعی یا تحولات انقلابی است که تماماً به منصفی ظهور می‌رسد. کتاب ولوشینوف اگرچه بسیار دیرتر و در فضای فکری کاملاً متفاوتی شناخته شد، عملاً مبین دستور کار متمایزی برای مطالعه‌ی ماتریالیستی قالب‌های زبانی در طیف متنوعی از موقعیت‌های اجتماعی در فرهنگ بوده، «نمایش‌های گفتاری» و خصوصیات نوع‌نما اما در عین حال نامحدود آن‌ها را به عنوان جلوه‌هایی کاملاً درهم‌تنیده با تعاملاتی مورد تحلیل قرار می‌داد که امکان مبادله، مواجهه، و مبارزه را مهیا می‌کردند.

در اثری که بعدها از آثار اساسی یا انحصاری باختین شمرده شد، اشارات ولوشینوف به «دریافت فعالانه‌ی گفتار دیگر سخن‌گویان» به تحقیق وسیع‌تری در اصل مکالمه‌ی اجتماعی (درونی‌سازی مواضع دیگر و سخن‌گویی با آن‌ها) در اشکال گفتار و نیز نوشتار مبدل شد. به همین نحو، «توجهات اجتماعی برخوردار از جهت‌گیری‌های متفاوت» زمینه را برای پاس‌داشتن اکید «ناهمگونی» فرهنگی مهیا کردند. سخنان حاکی از شنوندگان اند و، از نظر باختین در آثار ارزنده‌ترین نویسندگان آواهای متفاوت با هم زیسته، و در بازی بی‌وقفه‌ای علیه یک‌دیگر بر می‌آشوبند. پژوهش باختین درباره‌ی داستایفسکی نشان‌گر آن است که آثار این نویسنده به صورت برجسته‌ای چندآوا و مبین مواضع متعدد بوده، اما از اولویت بخشیدن به هر یک از آن‌ها سر باز می‌زند. در پژوهش مطول و پرجاع باختین درباره‌ی رابله، اشکال نوع‌نمای کارناوال‌ها (نمایش‌ها و بالماسکه‌ها، مضحکه‌ها، هزل و هجو) نیز به عنوان برون‌ریختن خلاقانه‌ی یک دنیای سرکوب‌شده، یعنی فرهنگ عامه‌پسند، و توجهات دنیوی و دین‌ستیزانه‌ی آن، در جهان رسمی قرون وسطایی محسوب می‌شوند: «لایه‌ی به لحاظ جسمانی پست‌تر رئالیسم گروتسک‌وار

اثری که از مدودف به جا مانده (و احتمالاً آن را با همکاری باختین نوشته، ۱۹۲۸) فرمالیست‌ها را دشمنان راستین خود در روند طرح تلقی جامع‌تری از ادبیات به شمار می‌آورد که در آن، «حیات انضمامی» یک اثر هنری را باید در چارچوب محیط ادبی آن، آن محیط را در چارچوب یک محیط وسیع‌تر ایدئولوژیک، و این هر دو را در چارچوب فضای اجتماعی - اقتصادی‌شان، مد نظر گرفت. این برنامه در تلاش برای برطرف کردن جدایی میان متن و زمینه، میان ویژگی‌های ذاتی و ویژگی‌های عارضی آثار ادبی، از راه استقرار آثار در چارچوب ژانرهایی بود که هم مستلزم اشکال تولید ادبی و هم معطوف به مخاطبانی اند که خود در درون، و نه در بیرون، تکوین و توسعه‌ی یک ژانر قرار می‌گیرند. یک سال بعد، ولوشینوف، در کتاب خود درباره‌ی زبان، فرض آگاهی فردی و نیز شیئی شدن زبان (چنان که بالقوه در زبان‌شناسی سوسور و دیگر اشکال مسلط زبان‌شناسی حضور داشت) به عنوان یک نظام عینی و ابژکتیو را به شدت مورد حمله قرار داد. زبان در نظر او نه صرفاً سوژکتیو بود نه کلاً ابژکتیو. کلام «شاخص تحولات اجتماعی» است، و (این ادعایی بحث‌انگیز برای مارکسیسم شورویایی بود) از آن‌جا که «طبقه مقارنتی با اجتماع نشانه‌ای ندارد ... طبقات متفاوت یک زبان واحد را به کار می‌برند»، اما «گویی‌های دارای جهت‌گیری‌های متفاوت، در هر نشانه‌ی ایدئولوژیکی با هم در آمیخته»، نشانه «به یک عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی مبدل می‌شود». مطالعه‌ی زبان مطالعه‌ی «موقعیت خاص سخن و مخاطب آن» در چارچوب «ژانرهای سخن رفتاری» («حرف‌های خودمانی در مهمانی‌ها، می‌گساری‌های شهرنشینانه، گپ‌وگفت‌های کارگران وقت ناهار») است. نشانه‌ها از «چندگویی اجتماعی» برخوردار اند زیرا پیوسته در راستای مقاصد متفاوت به کار گرفته می‌شوند، هرچند که «کیفیت

باختین را به چهره‌ی برجسته‌ای در عرصه‌ی اندیشه‌ی پسامدرنیستی مبدل کرده است. در این آثار نه تنها می‌شود شاهد واپس‌نشینی راهکاری از عمده مواضع مارکسیستی بود، بل که نوشته‌های ولوشینوف درباره‌ی تعارض از طریق زبان و درباره‌ی نشانه‌ی ایدئولوژیک، و نوشته‌های باختین درباره‌ی ساخت اجتماعی آواهای ادبی، را می‌توان بارورسازی اساسی مارکسیسم معاصر در تقابل با یک سنت تقلیل‌گرای اقتصادباور انگاشت. باختین، از موضعی دیگر، و به رغم ابهام دائمی در نگرش آثار این گروه به تمایز داشت راهبردهای ادبی از دیگر اشکال سخن، به عنوان مطرح‌کننده‌ی بوطیقای برجسته‌ای در خصوص متن‌ها به منزله‌ی نوشتارهای چندآوا مورد توجه قرار گرفته، و تزوتان **تودوروف** (۱۹۸۱ b) باختین را «بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز ادبیات در قرن بیستم» خوانده است.

برخی آثار این گروه را به خاطر تحلیل‌های شان از بینامتنیت ارج می‌نهند، و برخی دیگر نگاه‌شان به بازی متون در برخورد گسترده‌تر آن‌ها با زبان و فرهنگ است. فرض مکالمه‌ی **گفتمان‌ها**، گیرم که گاه به صورتی معماگون و انتزاعی طرح شود، کوششی بنیادی است. کوشش دیگر مد نظر قرار دادن مجموعه‌ای از روابط متغیر میان قالب‌های ادبی عوامانه و رسمی است. کوشش سوم، روی‌کرد به گروتسک نه به عنوان یک قالب یا قرارداد، که به عنوان نقشی از جسم در مقابل روحانیت **زیبایی‌شناسی** و تفکر (و روال سرکوب‌گرانه‌ی آن‌ها) است. و کوشش چهارم، توجه به **دگرآوایی** و تفاوت، دقت در «فرآیندهای مرکززا و وحدت‌زدای» مجاور با «مرکزبخشی و وحدت‌بخشی زبانی - ایدئولوژیک» (۱۹۸۱) است.

باختین در پایان کتاب‌اش درباره‌ی رابله (۱۹۶۵) متذکر می‌شود که ادبیات و رمان مدرن «متأثر از مشخصات دو گونه‌ی زبان بوده‌اند»، و کاوش گروه باختین

همچنان نقش وحدت‌بخش، ضایع‌کننده، برکنارکننده، و در عین حال احیاکننده‌ی خویش را ایفا می‌کند. این هردو کتاب آثار ادبی را (چنان که در پژوهش مربوط به رابله مطرح شده) در «ژرفنای حیات آن زمان» مستقر می‌سازند، زمانه‌ای که در آن «انبوه متکثر فعالی از زبان‌ها ... منجر به آزادی زبانی بی‌بدیلی شد.»

سخن خود باختین، لزوماً، راغب به حضور دیگر آواها در شرایط هرچه ناگوارترشونده‌ی زندگی در شوروی بود. باختین در یکی از آثار دشوار و معمایی‌اش (۱۹۸۱) به طرح سه الگو برای انواع موقعیت‌های زبانی ممکن می‌پردازد: تک‌سخنی (زبان مشترک و انسجام اکید ارزشی)، چندسخنی (همزیستی زبان‌ها در کنار هم) و ناهم‌سخنی (حضور آواها و سیاق‌های گوناگون در یک زبان مشترک). باختین در مطالعات گسترده‌اش درباره‌ی قالب رمان به وهله‌هایی اشاره می‌کند که آن‌گاه آرای ناهم‌آوا همزمان می‌توانند به سخن در آیند، حال آن که در پژوهش خود درباره‌ی رابله و کارناوال، در برابر عرصه‌ی رسمی، از زبانی لذت‌عامه‌پسند تجلیل می‌کند. در واقع، نوشتار باختین وجوه اشتراک بسیاری با موسیقی آهنگ‌ساز معاصرش **دیمیتری شاستاکوویچ** داشته، باختین با موقعیت و از این رو، بنا بر تحلیل اعضای این گروه، با بیانات و با سخن او نزدیکی بسیاری دارد. نزد باختین و شاستاکوویچ نمودهای مبهم و مصوب تفکر رسمی با تنوع عظیم و تقریباً بی‌اختیاری از دیگر آواهای اغلب تمسخرآمیز و طنزآمیز، در «پیروزی» بر «جزم‌باوری» زبانی (یا موسیقایی) در هم می‌آمیزند.

دانش کنونی ما از نوشته‌های باختین و همکاران او، مباحثات آن‌ها، و دامنه‌ی مقاصد مشترک‌شان متأسفانه ناقص است و شاید ناقص بماند. به نظر می‌رسد این نوشته‌ها لزوماً «رمزگان مضاعف» داشته‌اند، هرچند همین کیفیت و جنبش پاس‌داشت تفاوت‌ها

نشان می‌دهد که مجدانه و نقادانه درگیر مستدل ساختن و به پرسش کشیدنِ واقعیات مفروض در فرهنگ متشکل از نظام‌های معنایی می‌شود، مفروضاتی اساساً درگیر در فرآیندهای دلالتی که دقیقاً «قراردادی بودن» آن‌ها را نمایان می‌کنند. مشخصه‌ی آثار بارت، با تمام تنوع آن‌ها در مراحل مختلف طرح و بسط‌شان، همین توجه به شرایط معنا بود: توجه به شیوه‌هایی که معناها از آن طریق ساخته، به نمایش درآمده، و ثابت و استوار می‌شوند، و توجه به شیوه‌هایی که از آن طریق می‌توان معناها را از کار انداخت، به چالش کشید، جایگزین ساخت، یا تکرار بخشید. رویکرد بارت همواره معطوف به زبان است، زبانی که همواره مورد توجه و مایه‌گذاری او، مایه‌ی کنج‌کاوی و میل او، بود.

نوشته‌های اولیه‌ی بارت آشکارا با عملکردهای اجتماعی زبان، یعنی قدرت شکل‌های نهادینه‌ی معنا، سروکار داشتند. بارت در درجه‌ی صفر نوشتار (۱۹۵۳) ادبیات را در ردیف چنین آشکالی دانسته، به تشریح وجه اجتماعی و گریزناپذیر زبان می‌پردازد، وجهی که ادبیات نیز مقید به آن است. زبان نه یک ابزار خنثا برای بیان بی‌قیدوبند پیام یک نویسنده، یا مجرای برای عبور یک محتوای مستقل، که انبوهی از نظم‌های گفتمان، و گویش‌های اجتماعی یا نوشتارهایی است که آن پیام و محتوا را به اطلاع رسانده و شکل می‌دهند. یک نوشته در واقع یک زبان متکی به مجموعه‌ی منسجمی از بازنمایی‌ها است که صورت در دست‌رسی از یک «واقعیت» را عرضه می‌کند، صورتی که داده‌ها و هنجارها، یعنی اطلاعات و احکام، را با هم در می‌آمیزد. چنین مجموعه آشکالی فهم جامعه، و طبعاً دیدگاه جامعه را می‌سازند - یا که خود همان فهم و دیدگاه اند. ادبیات جزئی نیز از همین دیدگاه است: عرصه‌ی تعریف و تنظیم‌شده‌ای از کاربرد زبانی که متن یک نویسنده را به تکرار درک مقید آن از «ادبیات» وا می‌دارد. وجه

در این وضعیت متغیر، و استقرارشان در جایی میان زیبایی‌شناسی فرمالیستی و مارکسیسم حزبی، است که چنین اهمیت و وسعت شایان و مناسبت تازه‌ای به آثار آنان بخشیده است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: بنت ۱۹۷۹، کلارک و هولکوئیست ۱۹۸۴، وایت و استالیبراس ۱۹۸۶، هیرشکوپ و شفرد ۱۹۸۹) مایکل گرین

بارت، رولان (Barthes, Roland) (۸۰-۱۹۱۵)
منتقد فرانسوی که نوشته‌های همیشه نوآورانه‌اش تأثیر عظیمی بر مطالعات فرهنگی و ادبی گذاشته است. بارت از سال ۱۹۶۰ به تدریس در «آموزشگاه عملی مطالعات عالی» در پاریس پرداخت، و سلسله سخن‌رانی‌هایی با عنوان «جامعه‌شناسی نشانه‌ها، نمادها، و بازنمودها» برگزار کرد؛ و در سال ۱۹۷۶ به استادی رشته‌ی «نشانه‌شناسی ادبی» در «کولژ دو فرانس» رسید.

آثار بارت به لحاظ سرفصل‌های مورد بحث و مشارکت‌های مهم‌اش بسیار متنوع و گسترده اند. بارت کتاب‌ها و مقالات مجزای بسیاری نوشت که همگی مشارکت‌های سرنوشت‌سازی در روند بسط و توسعه‌ی نشانه‌شناسی، تحلیل ساختاری روایت، مطالعه‌ی نظام‌های نشانه‌ای خاص (از جمله نظام مُد)، بازتعریف نقادی ادبی، خوانش آثاری خاص یا مجموعه‌ای از آثار (آثار ساد، میشله، پروست، سولرس، و بسیاری دیگر، از جمله هنرمندان و آهنگ‌سازان)، و فهم کاربرد اجتماعی و تجربه‌ی ذهنی عکس‌ها بودند (و البته این فهرست را می‌توان همچنان ادامه داد). دشوار بتوان جنبه‌ای از جنبه‌های گوناگون فرهنگ معاصر را یافت که به نوعی در پهنه‌ی متون و مصاحبه‌های بارت مورد تأمل قرار نگرفته باشد، و همین نکته است که دامنه‌ی تلاش‌های او در راستای تعریف نقش روشنفکری را

بارت، در قالب آنچه خود بعدتر آن را «رؤیای سرخوشانه‌ی علمی بودن» خوانده، نقش عمده‌ای در توسعه‌ی نشانه‌شناسی، یعنی آن «علم نشانه‌ها»یی که **سوسور** متصور شده بود، ایفا کرده و در **عناصر نشانه‌شناسی** (۱۹۶۴) هم‌نهادی از تعبیر و مفاهیم این علم به دست می‌دهد. در واقع، نشانه‌شناسی همواره در نظر بارت گفتمان بالقوه نقادانه‌ای بود که، با تحلیل‌های صورتی‌اش از نقش نظام‌مند معناها در حیات اجتماعی، به افشای شیوه‌ی کارکرد ایدئولوژی کمک می‌کرد، شیوه‌ای که کشف آن مهم‌ترین دغدغه‌ی او بود. نشانه‌شناسی به فراهم کردن ابزاری برای نقد مؤثری بر «جامعه‌ی ارتباطی»‌ای وابسته به یک سامان معنایی کمک می‌کرد که نشانه‌ها در آن به عنوان **آحاد مبادله‌ی معنایی**، انتقال معنا از سوژه‌ای به سوژه‌ی دیگر، عرضه می‌شدند. بارت سوژه و دلالت - فرآوری نشانه‌ها - را نه به عنوان بنیان کاملاً خودآگاه معناها که به عنوان مجموعه‌ای واقع در نقطه‌ای از نظام‌هایی دلالتی در نظر می‌گرفت، و با اتکا به این برداشت نشانه‌شناسانه دغدغه‌ی افسون‌زدایی از نشانه (این «مسأله‌ی عظیم مدرنیته») را داشت، اما متوجه این نکته نیز بود که نشانه‌شناسی نمی‌تواند وابستگی خود به نشانه به عنوان گرانگه‌گاه و محدوده‌ی تحلیل‌های خویش را زیر سؤال برد.

نشانه‌شناسی به توصیف نظام‌های دلالتی می‌پردازد، اما در این کار ایده‌ی نشانه را به عنوان «پیوست یک دال و یک مدلول» و به گونه‌ای فرض می‌سازد که می‌تواند مدلول را همواره به منزله‌ی محتوای مقدمی مد نظر قرار دهد که دال برای بیان آن و از این رو ابقای تعبیر مقبول سوژه، معنا، و ارتباط مطرح می‌شود. در نتیجه، بارت توجه خود را هرچه بیش‌تر به تأکید بر سرشت زبانی نظام‌های دلالتی - تحقق مواضع سوژگانی و تعبیر معنایی از سوی این نظام‌ها - و تصدیق واقعیت

تمایز نویسندگان مدرن، از فلور به این سو، آگاهی عمیقی از همین اشتغال اجتماعی زبان بوده، از این رو درگیر مبارزه‌ای برای نوشتن آزاد از اشکال مصوب جامعه بوده‌اند. در واقع، همین آگاهی (این که دیگر هیچ‌گونه معصومیت زبانی در کار نیست) به جدایی آنان از جامعه منجر شده، با این حال و به ناچار آن نویسندگان نیز در نفس عمل نوشتن به همین زبان رجوع می‌کنند (گریزی از اجتماعیت زبان نیست).

بارت در **اسطوره‌شناسی‌ها** (۱۹۵۷) وقایع زندگی روزمره را به عنوان موضوعاتی پرمعنا و آکنده از گفتمانی اسطوره‌ای مورد توجه قرار می‌دهد، گفتمانی که در صدد است تا ارزش‌های خاصی را که خود نمایندگی کرده به عنوان ارزش‌های عام مطرح کند. همین تبدیل معنی فرهنگی به یک سرشت اساسی (یک طبیعت ماهوی) است که بارت آن را اسطوره دانسته، شیوه‌ی معرف **ایدئولوژی بورژوازی** جامعه می‌شمارد، و این اسطوره را در مسابقات کشتی یا در اشعار (درجه‌ی **صفر نوشتار دقیقاً یک اسطوره‌شناسی** زبان ادبی بود)، در یک آگاهی تبلیغاتی برای اسپاگتی یا در به صحنه بردن یک نمایش‌نامه ردیابی می‌کند (بارت، در مجموعه مقالات انتقادی که مقارن با **اسطوره‌شناسی‌ها** نوشته، از رویه‌ی **برشت** در افشای معناها حمایت کرده، علناً می‌گوید که این رویه را باید در تقابل با رویه‌ی **تئاتر بورژوازی** دانست که معناها را در توهم طبیعت‌گرایی نمایشی از «زندگی» پنهان می‌کند). **اسطوره‌شناسی‌ها** با جستار نظری‌ای پایان می‌یابد مبتنی بر این بحث که تصور زبان‌شناسانه از **نشانه** را باید با شرحی از **گفتمان** اسطوره‌ای به عنوان یک نظام **دلالت ضمنی** همراه ساخت: اسطوره یک نظام دلالتی اولیه را به عنوان **پشتیبان** - دال بر - معناهای تازه‌ای پیش می‌کشد که از سوی آن نظام اولیه و رسماً موجود برانگیخته می‌شوند.

است، می‌کوشد معناهای عینی مد نظر «خود» را در پوشش معناهای «خود اثر» پنهان کند؛ هیچ حد نهایی‌ای برای بند آوردن تکثری که در آثار، همانند زبان، جاری است وجود ندارد. نقادی سنتی آثار را دقیقاً تسلیم سامان نشانه کرده، در صدد است تا مدلول را به عنوان یک راز رمزگشایی کند، و این کار را به یاری شاخه‌ای از دانش صورت دهد که با آن اثر را تشریح - بازنمایی - کرده، معنای اش را مقرر می‌سازد. برخلاف این، بارت به عنوان یک منتقد قائل به مادیت دال بوده، بر آن است که آثار را در معرض کثرتی از خوانش‌ها قرار داده، مجالی برای جانمایی‌های معنایی مهیا کرده، قوه‌ی کثرت‌گرایی آن‌ها را به فعل در آورد.

بارت این روند را حرکتی از «اثر» به سوی «متن» می‌داند. آثار متعلق به عرصه‌ی «ادبیات» خود در چارچوب سامان نشانه ساخت و پرداخت یافته، مقید به تعبیر معنایی مفروض بوده و یک بازنمود «خواندنی» ایجاد می‌کنند. بارت در S/Z (۱۹۷۰) این خواندنی شدن را با تشریح مبسوط و گام‌به‌گام داستانی از بالزاک مستدل می‌کند، و شیوه‌هایی را نشان می‌دهد که روایت و دیگر رمزگان‌ها از آن طریق و برای بنا کردن خوانش «طبیعی» خاصی در راستای یک انسجام - دقیقاً یک استقرار - معنایی خاص با هم در می‌آمیزند. با این حال، استدلال او همزمان معطوف به نشان دادن تکثر این داستان هم هست، تکثری که این خوانش محدودکننده نمی‌تواند آن را در خود بگیرد، چرا که هرگونه دست‌یازی به زبان یک فرآوری زبانی است و زبان فراتر از این فرآورده‌ها است: خوانش بارت اثر بالزاک را به متنتیت، به وجهه‌ای «نوشتنی» - قابلیت آن برای تکثیر معناها، برای تجربه‌ی دال - باز می‌گرداند. نکاتی که بارت از متن استنباط می‌کند و برای آن‌ها ارزش قائل می‌شود این‌ها هستند: امکان تکثر در اثر کلاسیک، هدف و ره‌آورد کردارهای زبانی نا -

همه‌گیر زبان معطوف کرد: هیچ موضوع یا محتوا یا زمینه‌ی معنایی بیرون از فرآیند دلالتی که موجب برقراری آن شده موجودیت ندارد، از این رو هیچ فرزابانی وجود ندارد، چون هیچ زبانی نمی‌تواند به عینیتی بیرون از زبان دست یافته، بازنمایی فرا - زبان‌شناسانه نمی‌تواند چیزی بیش از ساخت خاصی در جریان بی‌پایان زبان باشد، فرآوردگی‌ای که هرگز نمی‌تواند پایان پذیرد - مگر در قالب تصور خداشناسانه یا متافیزیکی یا علمی از یک بستار (و روشن است که نشانه‌شناسی نیز به سادگی به دام چنین تصویری افتاده: گفتمانی علمی که خود را یک علم دانسته اما یک گفتمان نمی‌داند).

در عرصه‌ی نقادی ادبی، چنین تأکیدی بر زبان به معنی یک چالش و یک پذیرش است: چالش در برابر باور به نشأت گرفتن معنای آثار از واقعیتی که بازنمایی کرده یا ذهنیتی که بیان اش می‌کنند (بارت در مقاله‌ای مشهور مرگ مؤلف را اعلام کرده)، و پذیرش این پنداشت که منتقد آثار را به صورت خلاقانه در قالب الگوهای تأویلی متفاوت می‌آزماید - بارت در درباره‌ی راسین (۱۹۶۳) خوانش ساختاری و مضمونی‌ای از مجموعه نمایش‌نامه‌های راسین را از راه زبان‌های انسان‌شناسی و روان‌کاوی مطرح کرده، در نقادی و حقیقت (۱۹۶۶) از این رویه در مقابل حملات نگره‌ی سنتی و تاریخی - ادبی «مؤلف» و - آثارش» دفاع کرده، فرضیات نقادانه‌ی خود را به نحو موجز مطرح می‌کند. از دید او، نظام تأویل بی‌طرفانه و غیرجانبدارانه هرگز مسیر نیست؛ عینیت پاره‌زبانی است که نهادها (ی جامعه) تصویب کرده‌اند؛ آن‌چه اهمیت دارد دقت در کار بست زبان برگزیده است، نه معنای آن‌چه منتقد در آن باره می‌گوید. در واقع، هرگز نمی‌توان به «معنای اثر» دست یافت (و این نگرش برخلاف رویکرد آکادمیکی است که با آن که خود نمونه‌ی دیگری از گفتمان اسطوره‌ای

می‌تواند از آثار برآید) و سپس اضمحلال شهوانی سوژه (که همان تجربه‌ی غایی یا سرخوشی متون بوده) می‌پردازد. این اشتیاق نوشتاری، که از قالب‌ها و رویه‌های آکادمیک فراتر می‌رود، مشخصه‌ی نوشته‌های بعدی بارت است که به شیوه‌های مختلف بحث سوژه در زبان را مورد توجه قرار می‌دهند. رولان بارت نوشته‌ی *رولان بارت* (۱۹۷۵) نویسنده را در قالب مجموعه‌ای از قطعاتِ رمان‌گونه به تصویر کشیده، این «خودزندگی‌نگاشت‌ها» در راستای ایجاد و آزمون تعبیر خیالی خاصی از نگارنده عمل می‌کنند. *سخن عاشق* (۱۹۷۷c) جلوه‌های گوناگون سوژگی‌یافته‌ی عشق را در وهله‌های مختلف زبانی که در آن آرایش می‌یابد ردیابی می‌کند. و *کامرا لوسیدا* (۱۹۸۰) به کاوش در اجزای سوژه‌ی درگیر در تجربه‌ی عکس‌ها پرداخته، و دیگر بار تحلیل و زندگی‌نگاری را در هم می‌آمیزد.

این کتاب‌ها و دیگر نوشته‌های بارت به سیاق رمان نزدیک اند، اما رمانی عاری از هرگونه یقینی در مورد سوژه یا بازنمایی، بدون هرگونه انسجام در کنش روایی یا آوای راوی. موضوع واپسین دوره‌ی تدریس بارت شرایطی بود که نویسنده‌ی معاصر در قالب آن‌ها می‌تواند رمان‌نویسی را متصور شود. *حادثه‌ها* (۱۹۸۷)، که پس از مرگ بارت منتشر شد، شامل تأملاتی بر شیوه‌های نوشتن سطح رمان‌گون هستی روزمره، به همراه یادداشت‌های روزانه‌ی کوتاهی از دو دوره‌ی مختلف زندگی او است. بارت برای نخست بار در این قطعات همجنس‌خواهی خود را آشکار می‌کند، اما آثار او را اساساً می‌توان در راستای یک رویکرد متنی همجنس‌خواهانه هم خواند: همجنس‌خواهی، همسو با امتناع همیشگی بارت از التزامات معنا، دقیقاً نه مدلولی در متون او، که نوعی دال و نوعی واپس‌نشینی از عرصه‌ی تفکیک‌های تشبیه‌شده بین جنس‌ها و نشانه‌ها، و کل معانی موجود از میل جنسی است.

بازنمودی *آوان‌گارد* مدرن، درکی از زبان و دالی که می‌توان در زوایای زندگی روزمره (همچنان که در آثار مکتوب) یافت («نوشتار زنده‌ی خیابان»)، و نگرشی اوتوپایی به تکثر و چندگانگی. در این رابطه، بارت درک تازه‌ای از نوشتار (*écriture*) را مطرح می‌کند که مغایر با درک مطرح در *درجه‌ی صفر نوشتار* است: نوشتار اکنون کرداری شمرده می‌شود که اشکال بستان (ابزاری شدن‌های اسطوره‌ای زبان که «نوشتار» پیش از این به آن‌ها رجوع می‌کرد) را بر هم می‌زند (نوشتار در این درک تازه در وجهی غیرمستقیم، فاقد مخاطب مشخص، و نا-بازنمودی است). چنین روالی جدایی خواننده و نویسنده را از میان بر می‌دارد. آنچه هست دیگر نه ارتباطی بین این یک با آن دیگری، بل که اجرایی متنی است که هر دو طرف در آن درگیر بوده، سوژه و مدلول از راه «دیگرصحنه‌ی فرآورندگی بی‌پایان زبان نشر می‌یابند».

این «نظریه‌ی متن» نهایتاً تنها می‌تواند که درگیر نوشتار شود، و هیچ فاصله‌ی فرازبان‌شناسانه‌ای را نمی‌تواند حفظ کند. بارت نشانه‌شناس مغلوب بارت نویسنده شده، آثار او از هر بازنمودی از یک دانش، از هرگونه رمزگانی شدن در یک نظام نظری که قابل استفاده در محیطی بیرون از خود باشد، اجتناب می‌ورزد (نظریه‌ای که، برای مثال، هیچ‌گونه هم‌ارزی با *شالوده‌شکنی*‌ای که ژاک دریدا مطرح کرده ندارد).

بارت هرچه بیش‌تر از خود به عنوان یک متفکر سخن گفته، به صورت حرفه‌ای و در پوشش برداشتی از یک رشته‌ی علمی نمی‌نویسد، بل که به عکس، زیر نفوذ میل دست به قلم برده، تحلیل فکری را به مسأله‌ای مربوط به لذت مبدل می‌کند. بارت در *لذت متن* (۱۹۷۳ b) تمایز *متن خواندنی* / *متن نوشتنی* در *S/Z* را در قالب تأملی بر لذت و *سرخوشی* بازآرایی کرده، در قالب قطعاتی به جست‌وجوی لذات فرهنگی زبان (که

شکوفایی نظریه‌ی پارسی، درگذشت و از آن پس آثارش همواره به عنوان متونی بنیادی برای **مطالعات سینمایی** مورد توجه بوده، هرچند که این آثار عمدتاً فاقد عمق نظری دانسته شده‌اند. با این حال، در دهه‌ی گذشته موج تازه‌ای از توجه به بازن به راه افتاده، این احتمال می‌رود که، به موازات هرچه آشکارتر شدن پیچیدگی آثار او و نقش آن‌ها در تبیین درست جایگاه تحلیل‌های تکنولوژیک، صنعتی، و صوری از سینما در قالب چشم‌اندازهای گسترده‌ی فرهنگی و تاریخی، اهمیت او همچنان افزایش پیدا کند.

آندره بازن محصول «جمهوری سوم فرانسه» بود که آموزش را یک ایدئولوژی دولتی می‌دانست: بازن جوانی را در استان‌های مختلف سپری کرد، و در سال ۱۹۳۸ به پاریس آمد و دانشجوی دانشگاه معتبر «اکول نورمال سوپریور» در سن کلو شد تا آموزش آموزگاری ببیند. شکی نیست که بازن بیش و پیش از هرچیز خود را یک معلم می‌دانست، اما کوشش‌های تعلیمی او در جایی به کل بیرون از نظام آموزشی دولتی شکل گرفت. این اتفاق یک دلیل ساده داشت: بازن به علت لکننت زبان قادر به قبولی در آزمون مهم سال ۱۹۴۱ نشد. البته، این‌گونه ناکامی‌ها در نظام آموزشی فرانسه، حتا در عالی‌ترین سطوح، امری عادی به حساب می‌آمد، و همچنان به حساب می‌آید، و بنا به روال معمول امکان دوباره شرکت کردن در هر آزمونی هست. اما بازن شکست شخصی‌اش را نشانه‌ی این شمرد که باید پیشه‌ی خود را در جایی بیرون از دستگاه دولت پیدا کند. تردیدی نیست که، این انتخاب تا حد زیادی متأثر از احساس نفرت عمومی از نهادهای دولتی فرانسه (به دنبال تسلیم دولت به آلمان‌ها در تابستان ۱۹۴۰ و در نتیجه تأسیس حکومت ویشی مارشال پتن) بود، احساسی که بازن با بسیاری از هم‌نسلان خود در آن اشتراک داشت.

آثار بارت نهایتاً مطرح‌کننده‌ی حساسیتی اخلاقی اند. نزد او، بیزاری غریزی از انبوه ارتباطات، و از انبوه نتیجه‌گیری‌های پیش‌گفته از نشانه‌ها و معناها، در راستای کسب لذت از پویایی نشانه‌ها و سرخوشی از دال‌ها پیش می‌رود. آن‌چه برای بارت حیاتی است همواره ره‌آورد یک فضای جاری و بازی در گستره‌ی معنا است: افسون‌زدایی و جابه‌جاسازی ثوابت معنایی، نیل به تکثر و چندگانگی، شوق‌ورزی به زبان (بارت از طرد بی‌دلیل زبان، به عنوان عرصه‌ی لذات انحرافی، از سوی جامعه احساس ناخشنودی می‌کند). امور حاشیه‌ای (ناهمخوان با تعابیر و مواضع مفروض)، فردی (نه وحدت شخصی، که شبکه‌ای از وحدانیت‌ها)، و بی‌طرف (اوتوییای صلح‌آمیز معناها)، واژگان و سرفصل‌های کلیدی در واپسین دوره‌ها و نوشته‌های بارت اند. ادبیات - آثار خوانده‌شده در متنیت خویش، به دلیل نوشتار خویش - همچون همیشه، در این‌جا نیز مرجعی الزامی به شمار می‌روند: ادبیات به عنوان تجربه‌ی آزادی، تجربه‌ای که هدف بارت منتقد، نظریه‌پرداز، و نویسنده مهیا کردن آن بود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: روزه ۱۹۸۶، کالر ۱۹۸۳، لیورز ۱۹۸۲) استیون هیت

بازن، آندره (Bazin, André) (۱۹۱۸-۵۸)

آندره بازن را می‌توان از برخی جهات از تأثیرگذارترین روشنفکران غربی قرن بیستم به شمار آورد. نشریه‌ای که او پایه‌گذاری کرد، **کایه دو سینما**، نه تنها به خیزش «موج نو» - مهم‌ترین جنبش در سینمای پس از جنگ جهانی دوم - منجر شد بل که واژگانی برای سخن گفتن درباره‌ی فیلم‌ها فراهم کرد که در محافل مختلف سینمایی، از استودیوهای هالیوودی تا آموزشگاه‌های هنر تجربی، همچنان مورد استفاده قرار می‌گیرد. بازن خیلی زود، در چهل سالگی (۱۹۵۸)، در آستانه‌ی

مقاله‌ای که شاید مهم‌ترین مقاله‌ی مستقل او هم باشد، «هستی‌شناسی تصویر عکاسانه» (۱۹۴۴)، استدلال می‌کند که اختراع عکاسی مهم‌ترین واقعه در تاریخ هنرهای تجسمی است. تا پیش از ظهور عکاسی، هنرهای تجسمی همیشه به دنبال دستیابی به رئالیسمی بودند که به ناچار ناقص و ناتمام می‌ماند، چون وابسته به ذهنیت شخص هنرمند بود. اما تصویری که دوربین ثبت می‌کرد به شکل مکانیکی و شیمیایی و بدون دخالت هرگونه عنصر ذهنی خلق می‌شد. به این ترتیب، موضوع عکاسی شده ارتباط سراسری با موضوع بازنمایی شده در عکس می‌یافت. به تعبیر پیرس، رابطه‌ی بین موضوع و بازنمایی در عکاسی رابطه‌ای نمایگانی است - بین این دو رابطه‌ای علت و معلولی برقرار است.

معدودی از نوشته‌های بازن بیان کاملاً نظری مانند این مقاله‌ی قدیمی دارند اما پای‌بندی به واقع‌گرایی و تعهد به رئالیسم از مضامین ثابت آثار او است. بعدها منتقدانی مانند ژان - لوک گودار و سرژ دانی قاطعانه استدلال کردند که، در عین حال که حفظ التزام بازن به واقع‌گرایی تصویر از اهمیت به‌سزایی برخوردار بوده، تشخیص این نکته نیز حائز اهمیت است که استقرار دوربین همیشه متضمن یک عنصر ذهنی است. دوربین هر موضوعی را ثبت نمی‌کند، دوربین موضوعاتی را ثبت می‌کند که در راستای دید آن قرار گرفته باشند. البته، اگرچه این موضع به لحاظ نظری در آثار بازن تبیین نشده، باید به خاطر داشت که زیبایی‌شناسی واقع‌گرایانه‌ای که او در نوشته‌های انتقادی‌اش در سال‌های متعاقب جنگ جهانی دوم شرح و بسط می‌دهد رویکردی بسیار متفاوت از یک آزمون‌گرایی صرف و ساده است، چون هم دوربین و هم موضوع مورد تصویربرداری جایگاه خود را در متن روایت‌هایی پیچیده و متناقض پیدا می‌کنند.

تا پیش از ۱۹۴۰، علاقه‌ی بازن به سینما صرفاً بخشی از طیف بسیار وسیع موضوعات مورد علاقه‌اش را تشکیل می‌داد: از زمین‌شناسی تا جانورشناسی، از ادبیات داستانی معاصر آمریکا تا پدیدارشناسی آلمانی که از راه آثار سارتر بر اندیشه‌ی فرانسوی اثرگذار شده بود. با این حال، در مقایسه با بسیاری از روشنفکران دیگر، بازن این آمادگی را داشت که سینما را جدی‌تر بگیرد، و این به دلیل تعلق خاطرش به اسپری بود، نشریه‌ای که خود از خوانندگان پروپاقرص آن بود و بعدها، از آغاز اقامت‌اش در پاریس تا آخر عمر، از نویسندگان آن شد. اسپری یک نشریه‌ی کاتولیکی با گرایش چپ غیرکمونیستی محسوب می‌شد و روزه لینهارت فیلم‌ساز و منتقد هم از همکاران‌اش بود. لینهارت از معدود روشنفکرانی بود که ظهور سینمای ناطق را به فال نیک گرفتند. برای بسیاری، ورود صدا به سینما به منزله‌ی مرگ تعهد روشنفکرانه به سینما و پایان رؤیای زبان جهان‌گیری بود که از مرزهای زبان‌های ملی فراتر می‌رفت و، از سوی دیگر، این چنین ابداعی هزینه‌ی تولید فیلم‌ها را به اندازه‌ای افزایش می‌داد که تأمین کردن‌اش دیگر در توان هرکسی نبود. با این حال، برای لینهارت سینمای ناطق نشان‌گر بهبود چشم‌گیری در توانایی سینما برای ثبت واقعیت بود، و همین ثبت واقعیت بود که از دید او جوهره‌ی سینما را تشکیل می‌داد. لینهارت یک برنامه‌ی آموزشی هم داشت (تعلیم نکات فنی سینما به سینماورها برای آن که به منتقدان بهتری بدل شوند) و، در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، اسپری با انتشار پنج مقاله این رویکرد نقادانه به سینما را آغاز کرد. از بسیاری جهات، لینهارت طراح برنامه‌ای بود که بازن بعدتر باید آن را به اجرا می‌گذاشت. به لحاظ نظری، آرزوی بازن شرح و بسط دادن برداشتی از سینما بود که زیبایی‌شناسی رئالیستی‌اش را در فن‌آوری بنیادین دوربین می‌جست. بازن در

بخش قابل توجهی از دریافت‌های او در مقام یک منتقد مد نظر قرار دهیم. مهم‌تر آن که، در سال‌های متعاقب جنگ جهانی دوم، بازن مجموعه‌ای از فیلم‌خانه‌ها را راه‌اندازی کرد که مخاطب برخی از آن‌ها روشنفکران جنوب پاریس بودند (سارتر و **دوبووار** از مشتریان ثابت‌شان بودند) و برخی دیگر با مخاطبان بسیار وسیعی از کشورهای مختلف، از مراکش گرفته تا آلمان، سروکار داشتند. بی‌شک، مهم‌ترین سازمانی که بازن در این دوره با آن همکاری می‌کرد سازمان «کار و فرهنگ» بود که به دنبال فراهم کردن سرگرمی‌های فرهنگی برای مخاطبانی از طبقه‌ی کارگر بود. بازن می‌توانست در «کار و فرهنگ» به دنبال تحقق بخشیدن به آرزوی بزرگ فرهنگی‌اش باشد: ساختن سینمایی بهتر از راه آموزش دادن تاریخ و تکنیک سینما به تماشاگران. و این تماشاگران آموزش‌دیده خود لزوماً به ایجاد سینمایی بهتر کمک می‌کردند.

با این حال، امیدهای عالی سال‌های پس از جنگ جهانی دوم به صخره‌های سخت «جنگ سرد» بر خورد و هرکه در سازمان‌هایی مانند «کار و فرهنگ» اشتغال داشت ناچار به موضع‌گیری، له یا علیه اتحاد جماهیر شوروی، شد. این موضع‌گیری برای علاقه‌مندان سینما به ویژه آسان به نظر می‌رسید. هالیوود در اوج دوران کلاسیک‌اش بود و هر هفته چندین شاهکار تازه خلق می‌کرد، اما سینمای شوروی از دوران پرشکوه‌اش در دهه‌ی ۱۹۲۰ به سخیف‌ترین ثناگویی‌ها برای استالین رسیده بود. چپ کمونیست بودن به معنی محکوم کردن کلاسیک‌های هالیوود و تجلیل از پروپاگاندا‌ی مبتذل استالینیستی بود.

چنین رویکردی برای بازن ناممکن بود؛ بازن در ۱۹۵۰ مقاله‌ای با عنوان «اسطوره‌ی استالین» در *اسپری* منتشر کرد و در آن نشان داد که بازنمایی تاریخ در فیلم‌های عصر استالین کلاً مغایر با شاهکارهای

دو کارگردان بزرگ از دید بازن اورسون ولز و روبرتو روسلینی و دو شاهکار سینمایی از دید او **همشهری کین** و **پائیزا** بودند. از این رو، حائز اهمیت است که رئالیسم‌های متفاوت این دو کارگردان را درک کنیم. **همشهری کین** نماینده‌ی گامی اساسی در راه پیشبرد واقع‌گرایی در سینما با استفاده از عدسی‌های جدیدی بود که به ولز و فیلم‌بردارش، گرگ تولند، اجازه‌ی ثبت تصویری با عمق میدان بسیار بیش‌تر را می‌داد، تصویری که می‌شد چندین محور مهم روایت را همزمان در آن مشاهده کرد. این تصویر «ژرف‌نمایی» جدید به ولز اجازه می‌دهد واقعیت پیچیده‌تری را ترسیم کند، و این آزادی را به تماشاگر می‌دهد که توجه بصری‌اش را به هرکجای تصویر که خود می‌خواهد معطوف کند. اما دست‌آورد روسلینی در عرصه‌ی رئالیسم نه فن‌آورانه که اجتماعی است: او، بیش از همه با استفاده از نابازی‌گرها، داستان و واقعیت را در هم می‌آمیزد. خیابان‌های شهرها و شهرک‌های **پائیزا** از آن رو چنان شفاف و آشکار به دید می‌آیند که موجودات مقیم این خیابان‌ها نه بازی‌گران که مردان، زنان، و کودکانی هستند که در واقعیات مهیب ایتالیای پس از جنگ زیست می‌کنند. اگر این دو مثال را مد نظر بگیریم، آن‌گاه می‌توانیم این نکته را درک کنیم که برای بازن هم دوربین (تاریخ تکنولوژی) و هم صحنه (تاریخ اجتماعی) پیوندهایی همواره در حال تحول دارند، و تماشاگری که فیلم برای او ساخته شده نیز عنصر دیگری است که منتقدان باید در تحلیل‌های خود مد نظر قرار دهند.

در کل، معدودی از منتقدان توانسته‌اند در حد بازن تماشاگرانی گسترده و گونه‌گون را مخاطب قرار دهند. بازن، از زمان آزادسازی فرانسه تا دم مرگ‌اش، از راه نوشتن برای روزنامه‌های پرشمارگان امرار معاش می‌کرد، و مهم است که این روال منظم را به عنوان

در نهایت هم سرطان خون او را از پا در آورد، درست در همان روزی که فرانسوا تروفو اولین روز فیلم‌برداری اولین فیلم‌اش، *چهارصد ضربه*، را پشت سر گذاشته بود. در میان آن «ترک‌های جوان» که در کایه دو سینما می‌نوشتند، تروفو بیش از همه به بازن نزدیک بود. بازن زمانی به تروفو برخورد کرده بود که تروفو نوجوان بزهکاری فیلم‌باز و عاصی از زندگی در جمع خانواده بود، و این بازن بود که او را به خانه‌ی خود برد و او را مثل پسر خود پرورش داد. نکته‌ای معمایی در این تقارن هست، در این که تروفو باید از صحنه‌ی اولین فیلم‌برداری به بستر مرگ منتقدی می‌شتافت که چنان تلاشی برای قادر ساختن یک نسل تازه به خلق نوع تازه‌ای از فیلم‌سازی کرده بود.

بازن در دهه‌های متعاقب مرگ‌اش در محاق افتاد. نه تنها نظریه‌پردازان توجه به آثار او را عار می‌شمردند که جایگاه منتقد، که اهمیتی حیاتی در برنامه‌ی بازن داشت، اساساً تغییر کرد - استودیوهای فیلم‌سازی به تولید و پخش آثاری در ابعاد کلان رو آورده بودند که دیدگاه‌های این یا آن منتقد کم‌ترین تأثیری در کارکرد آن‌ها نداشت. اما آثار بازن (۱۹۷۱، ۲۰۰۵) به لحاظ نظری پیچیده‌تر از آن اند که ناقدان او می‌پنداشتند، و در حال حاضر نسل دیگری از نظریه‌پردازان برخوردار از بینش تاریخی را به خود مشغول داشته‌اند. البته، برخی بر این باور اند که ظهور تصویر دیجیتالی فرض بنیادین بازن در مورد رابطه‌ی نمایگانی موضوعات و بازنمودهای‌شان را متزلزل می‌کند. اما اگر این امکان هست که تصاویر دیجیتالی نا-نمایگانی خلق کرد، این نکته هم هست که عمده‌ی تصاویر دیجیتالی همچنان توان خود را از رابطه‌ای نمایگانی با واقعیت می‌گیرند. در نهایت، به موازات افزایش محمل‌ها برای ارائه‌ی تصاویر بصری، نقش منتقد/میراث‌بان هم هرچه بیش‌تر برجسته خواهد شد. آثار بازن همچنان آکنده از

سینمای شوروی در دهه‌ی ۱۹۲۰ بوده و این فیلم‌ها، به جای پرداختن به پیچیدگی‌ها و تضادهای موجود در حرکت‌ها و روندهای تاریخ، به طرح یک «ذهن بزرگ» اسطوره‌آسا می‌پردازند. در این نقطه بازن راه خود را نه تنها از دنیای آکادمیکی جدا می‌کرد که کل سینما را صرفاً نشانه‌ای از فقر فرهنگ مدرن می‌دید، بل که همچنین از چپ کمونیستی‌ای فاصله می‌گرفت که سینمای آمریکا را به کل تکفیر می‌کرد. در نتیجه‌ی همین موضع سیاسی و فرهنگی مستقل بود که بازن مصمم شد مجله‌ی *کایه دو سینما* را راه‌اندازی کند: به اذعان خودش، اگر دیگر نمی‌توانست انبوه مخاطبان را مانند گذشته آموزش دهد، باید به کافه‌های جنوب رود سن عقب‌نشینی می‌کرد و نسل آینده‌ی منتقدان را آموزش می‌داد و برنامه‌ی فرهنگی خود را، به شکل غیرمستقیم‌تر، پی می‌گرفت. کم‌تر ابتکار فرهنگی‌ای تا به این اندازه قرین موفقیت شد. مجموعه‌ای از منتقدان جوان کار خود را با نوشتن در صفحات *کایه دو سینما* در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز کردند، منتقدانی که خود بعدتر به کارگردانان مشهوری بدل می‌شدند: کلود شابرول، ژان-لوک گودار، ژاک ریوت، اریک رومر، و فرانسوا تروفو. همین منتقدان بودند که «نظریه‌ی مؤلف» را طرح کردند، نظریه‌ای که همچنان بر بخش عمده‌ای از گفتمان انتقادی و تجاری در باب سینما سیطره دارد، و همین منتقدان مجمع معظمی متشکل از کارگردانان آمریکایی ساختند که تا به امروز هم کم‌وبیش استوار مانده است. در سال ۱۹۵۹ گودار نبردهای فرهنگی در دهه‌ی ۱۹۵۰ را این‌گونه جمع‌بندی می‌کرد: «پیروزی ما در اثبات این اصل بود که فیلمی از هیچکاک، برای مثال، به اهمیت کتابی از آراگون است. با کار ما، مؤلفان سینما سرانجام وارد تاریخ هنر شدند.»

این اظهارات پیروزمندانه زمانی از زبان گودار گفته می‌شد که بازن مرده بود. ناخوشی همه‌ی عمر با او بود و

این fort! da! های متناوب را باید به تعبیر زبان‌شناختی به عنوان واج‌های تفاوت‌بنیاد در نظر گرفت؛ پس، بازی کودک با آن‌ها را می‌توان پیش‌نمون استفاده از یک نظام بازشناسی زبان‌شناختی شمرد.

دیوید میسی

باسکار، روی بنگرید به فلسفه‌ی علم

باشلار، گاستون (Bachelard, Gaston)

(۱۹۶۲-۱۸۸۴) دانشمند، فیلسوف، و نظریه‌پرداز ادبی فرانسوی. باشلار، به عنوان متفکری در جمع متفکران فرانسوی که گسترده‌ترین و پیچیده‌ترین اندیشه‌ها را عرضه کرده‌اند، نخست به تکمیل مطالعات خود در ریاضیات و فیزیک همت گماشت و در این دوره به ویژه تحت تأثیر اینشتین و هایزنبرگ و نظریات آن‌ها درباره‌ی نسبیت و عدم قطعیت بود. باشلار، بی‌درنگ پس از مطالعات علمی خود به کندوکاو در فلسفه به عنوان مکمل ضروری تحول فکری‌ای پرداخت که به باور او در علم معاصر در حال وقوع بود. سپس به تدریس در دانشگاه دیژون (۴۰-۱۹۳۰) رو آورده، در آن‌جا ضمن ارائه‌ی درس‌گفتارهایی درباره‌ی فیزیک و ریاضیات، تألیفات علمی خود را پی گرفت، که حاصل کار این دوران در کتاب او با نام *روح علمی نوین* (۱۹۳۴) به بهترین وجه نمود یافته است. باشلار، که هرچه بیش‌تر درگیر *فلسفه‌ی علم* شده بود، متعاقباً به عنوان استاد تاریخ و فلسفه‌ی علم برای تدریس به دانشگاه سوربون رفت (۵۴-۱۹۴۰) - و در حالی راهی پاریس می‌شد که پیش از آن ۱۳ کتاب و مقالات متعددی، عمدتاً در باب مقولات مربوط به فیزیک، منتشر کرده بود.

باشلار در این وهله پژوهش‌های دقیق خود در شاخه‌ی دانش علمی و اومانستی را آغاز کرد - دانشی

درس‌هایی برای زمان حال اند و عنوان «بزرگ‌ترین سینمایی‌نویس» همچنان برانزده‌ی او است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: اندرو ۱۹۷۸، مک‌کیب ۲۰۰۳) **کالین مک‌کیب**

بازی (play)

اصطلاحی که ژاک دریدا (۱۹۶۷b) در اشاره به نوعی گشودگی یا جنبش (که همواره در ساختارها و روندهای دلالت یافت می‌شود) و نوعی سرگرمی و بازی‌گوشی به کار می‌برد. در زبان فرانسه، le jeu حامل همان دوپهلویی است که play در زبان انگلیسی دارد. بازی در این هردو مفهوم حاکی از آن فرآیندهای نقد درونی یا درخودنگری است که دریدا در *شالوده‌شکنی* و *میشل فوکو* در *تبارشناسی مطرح کرده‌اند*. برخی مانند کریستوفر نوریس بر این باور اند که بازی‌گرایی بیش از اندازه (و شاید ناخواسته‌ی) *نوشتار* دریدا موجب طرح این حکم اشتباه می‌شود که او یک‌سر از جدیت حقیقت و تعهد سیاسی دست شسته است.

مایکل پین

بازی فورت - دا (fort-da game)

بازی پسرک هجده ماهه‌ای، که *فریود* در *فرا سوی اصل لذت* (۱۹۲۰) به تشریح آن پرداخته است. در این بازی، کودک بارها یک قرقره‌ی چوبی را به بیرون گهواره‌ی خود پرتاب کرده و دوباره آن را به وسیله‌ی نخ‌کی که به قرقره وصل شده نزد خود بر می‌گرداند، و همراه با این دو عمل، اصوات اُاُاُ (به تأویل فریود، همان fort، معادل آلمانی «رفته») و دا (معادل آلمانی «آن‌جا») را صادر می‌کند. این بازی نمایش ناپیدایی و بازپیدایی اشیای در دست‌رس کودک، و شکل نمادین کام‌یابی او در این کار است که به بدون ناخشنودی به مادرش مجال ترک او را بدهد. از دید لکان (۱۹۵۳)،

همسو با رولان بارت، میشل فوکو، موریس مرلو - پونتی، و ژان - پل سارتر، خود را در بطن آن اتفاقی که «مشاجرهای اومانستی» جاری در فرانسه می‌نامید یافته، مسئولیت ابداع مفهوم «گسست شناخت‌شناسانه» یا، به بیان ساده، توانایی ایجاد گسست و عدم قطعیت در الگوهای رسمی، را بر عهده گرفت. به علاوه، او از این اعتبار برخوردار بود که الهام‌بخش منتقدان و محققان ادبی مختلفی به ویژه در دهه‌ی ۱۹۶۰ و پس از آن شده، جهت‌گیری‌های نظری به سوی گفتمان‌های نقادی نو، ساختارگرایی، و پساساختارگرایی را دامن زده و تسهیل کند. به نظر بارت و ژیلبر دوران، باشلار نه تنها بنیانی برای یک مکتب نقادانه‌ی نوین مهیا کرده بل که، برای نخستین بار، متفکران فرانسوی را به جدی گرفتن تخیل واداشته، از این ره‌گذر بحث مهمی را به جریان انداخته است - و این دقیقاً همان حاصلی بود که او از یک کشاکش فکری انتظار داشت.

ناسازنمایی ظاهری باشلار در روند فراز و نشیب از تفکر علمی و ادبی قراردادی ناشی از عجز منتقدان و نظریه‌پردازان از تشخیص توانایی او برای «بنیان‌زدایی» از روندهای فکری خود و دیگران بود - انگیزه‌ای که خود آن را به عنوان تمایل به مجال دادن به انگاره‌های ذهنی برای اولویت‌یابی در شکل‌دهی و شکل‌زدایی از فرآیند فکری جدی می‌گیرد. او، که در نگرش فلسفی خود اساساً یک ضد - دکارتی بوده، به عنوان یک ریاضی‌دان و فیزیک‌دان به تحلیل دقیق شیوه‌ای می‌پردازد که زبان و پدیده‌های بیرونی از آن طریق و برای خلق واقعیت انسانی ما وارد تعامل اکیدی با یکدیگر شده، سوپزکتیویته و ابژکتیویته و شدن و بودن را همزمان در بر می‌گیرد. هنگامی که زبان‌های ریاضیات و علم، پدیدارشناسی و روان‌کاوی، و شعر، پنداشت‌های سنتی ما را سرسختانه به چالش می‌کشند، این کارکردها را می‌توان موجد صورت‌بندی‌های

که، چنان که خود بحث کرده، نه صرفاً از راه انباشت داده‌ها بل که با نبردی تحقق یافته است که به غلبه بر موانع شناخت‌شناسانه‌ی قراردادی در حوزه‌ی ادراک، عقاید، و تفکر فروکاهنده‌ای منجر شد که خواهان استقرار خود به شکل اکید یا مطلق بودند. پژوهش‌های باشلار چیزی فراتر از تفکر صرفاً دیالکتیکی بوده، می‌توان آن‌ها را «چندگویی» خواند، چرا که او در بند ایده‌های از پیش متصور نمی‌ماند که از آن‌چه روابط مرسوم سوژگانی و ابژگانی را «متزلزل» می‌سازند احتراز می‌جویند. باشلار در صدد یافتن نگرشی فلسفی است که کاملاً باز بوده و قابلیت به دست دادن برآیندی از انقلاب‌های فکری تاریخی را داشته باشد، انقلاب‌هایی که تجربه‌ها و دانش‌های بشری گونه‌گون را شکل داده‌اند، و مثال مجسم چنین نگرشی فلسفه‌ی نه (۱۹۴۰) است. به نظر باشلار، این جهت‌گیری استدلالی، پرشی به سوی امور ناعقلانی یا ناپایدار - یعنی صرفاً به سوی قطب مخالف - نیست. امتناع او از «تثبیت» شدن در مسلمات محدود را می‌توان به عنوان گرایش آگاهانه‌ای به یک عقلانیت عالی‌تر در نظر گرفت، آن‌چه خود آن را «عقلانیت کارا» می‌نامد.

باشلار در سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۶۳، علاوه بر جستارهای بسیار (حدود ۷۰ جستار)، مجموعه‌ای ۱۲ جلدی درباره‌ی علم، ۲ کتاب درباره‌ی زمان و آگاهی، و ۹ کتاب درباره‌ی شعور شاعرانه نوشت. او، در این رسالات بلندپروازانه، می‌کوشد تقابل همپایه‌ای بین عقل‌باوری علمی و تخیل شاعرانه را شناسایی، تحلیل، و مستدل ساخته، بر این نکته تأکید کند که باید از راه به دست دادن تعریف تازه‌ای از طرح انسانی، خلاقیت را در هر دوی این قلمروها را به بار نشانند. ما، به ویژه با توجه دقیق به زبان و بازتأویلی از «مناسبات سوژه - ابژه»، قادر به تأیید پیوند متقابل میان علم و شعر و قوای تعقل و تخیل خواهیم شد. از این رو، باشلار،

شعرشناسی فضا (۱۹۵۷)، ما را به سوی نظریه‌ای در باب تخیل رهنمون نشده، بل که خود این کنش را به اجرا گذاشته یا نشان می‌دهد که دیگر نویسندگان چه گونه آن را در راه خیال‌پردازی خویش متجلی ساخته‌اند. ذهن فکورانه‌ای که در جریان مستمری از خیال‌ها سکنا داشته و در نوعی خیال‌پروری بر ما متجلی می‌شود، این ذهن است که همبستگی ژرف، پیچیده، و طبیعی ما با خود و با جهان را به تصویر می‌کشد - خیال‌ورزی امری نظری، انتزاعی، یا مسأله‌ساز نیست؛ امری است عملی، حیاتی، و منتسب به آن چه می‌کنیم و آن چه هستیم. به عبارت دیگر، انسان‌ها موجودات خیال‌ورزی هستند که ژرف‌ترین هویت آن‌ها از راه جهان تجارب اکتسابی‌شان خلق می‌شود. باشلار، دست کم، ما را به خیال‌ورزی در باب چنین وضعیت انسانی شایانی ترغیب می‌کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اسمیت ۱۹۸۵، کلارک ۱۹۸۹، گریدر ۱۹۸۶، لافرنس ۱۹۸۷، مک‌آلیستر ۱۹۹۰، ۱۹۹۱)

جان وی. مرفی

بالیبار، اتین (Balibar, Etienne) (۱۹۴۲-) نظریه‌پرداز مارکسیست فرانسوی، شاگرد و سپس همکار لویی آلتوسر، و استاد مدعو فلسفه در دانشگاه سوربون. بالیبار، که به مدت بیست سال عضو حزب کمونیست فرانسه بوده، در سال ۱۹۸۱ از این حزب کناره گرفت و از آن پس به چهره‌ی برجسته‌ای در مبارزات ضدنژادپرستی در فرانسه بدل شد. این تعهدات سیاسی بالیبار در طول دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ خود عمیقاً حاکی از درگیری‌های فکری او است، دغدغه‌ای که حول محور این چهار عرصه‌ی اصلی و به هم مربوط می‌گردد: (۱) طرح و بسط انتقادی یک «شناخت‌شناسی تاریخی» - سنت فرانسوی ضدتجربه‌باوری در تاریخ و فلسفه‌ی علم، که با آثار

خلاقانه‌ای برای تکوین تفکر اصیل انگاشت. ما همواره نه از طریق توافق یا هماهنگی با وضع ثابت دانش خویش بل که از راه مقابله با آن، از راه «ثبات‌زدایی» یا شالوده‌شکنی دیدگاه‌های الگویی خود، به الگوهای فکری نو دست می‌یابیم.

رویکرد نظرورزان‌های باشلار به علم، فلسفه، و ادبیات از قید مقوله‌بندی می‌گریزد، و از این رو متفکران حوزه‌های گوناگون، از علوم کاربردی گرفته تا نظریه‌ی ادبی انتزاعی، با تردید قابل فهمی به آثار او می‌نگرند. اگر تخیل در شیوه‌های دانش بشری از تفوق برخوردار شود، آن‌گاه پیروان همه‌ی شناخت‌شناسی‌های سنتی آشکارا ناچار به بازبینی اساسی هر مدعایی در خصوص سرشت واقعیت یا حقیقت خواهند شد. ما به تفاوت موجود میان قوای تعقل و تخیل اذعان داریم - تفاوتی که تجسم آن را می‌توان در تقابل کوشش‌های علمی با بیان شاعرانه یافت - با این حال، باشلار ما را وادار به کاوش در پیوندهای میان این دو می‌کند، به ویژه از آن رو که این تبادل از راه خلاقیتی متجلی می‌شود که با فرآیند خیال‌ورزی شکل گرفته است. به نظر باشلار، خیال‌ها و الگوهای خیال‌پرورانه همواره و طبعاً در آگاهی ما شکل می‌گیرند، و ارجاع مکرر او به «روان‌کاوی» موجب جلب توجه به مناسبات میانی و پدیدارشناسانه‌ای که انسان‌ها با جهان برقرار می‌کنند، و نه «روان» نویسنده و خواننده، می‌شود.

باشلار اساساً خود را کسی می‌داند که اصول علمی، فلسفی، و ادبی را در راستای بدل «شدن» به یک خواننده‌ی جدی خیال‌ها (و نه یک‌چنین خواننده‌ای «بودن») با هم در می‌آمیزد: متن، که دربرگیرنده‌ی جهان فیزیکی‌ای است که در پیوند با آگاهی در آن اقامت داریم، سرآغاز پویایی برای تجلی و توسعه‌ی طرح انسانی تخیل است. باشلار، در آثاری چون *روان‌کاوی آتش* (۱۹۳۸)، *زمین و خیال‌پروری‌های اراده* (۱۹۴۸)، و

یک شیوه‌ی تولید واحد نبوده‌اند، برای پژوهش‌های مارکسیستی متعاقب بسیار نافع بوده است. با این حال، بالیبار در پاسخ به نقدهای مطرح بر شناخت‌شناسی خردباوری که در *خواندن «سرمایه»* نمود یافته، از پی‌گیری طرح یک «نظریه‌ی عمومی» در باب شیوه‌های تولید دست می‌کشد (۱۹۷۴، صص. ۴۵-۲۲۷). در این‌جا نیز، همچون در دفاع او از لنینیسم در برابر اصلاحات راهکاری حزب کمونیست فرانسه (۱۹۷۶)، تأثیر نوعی مائوئیسم ناشی از اصول اکید (هرچند نه کرد و کار) «انقلاب فرهنگی» را می‌توان تشخیص داد که شاخص جهت‌گیری‌های نظری - سیاسی بسیاری از مارکسیست‌های فرانسوی در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و در دهه‌ی ۱۹۷۰ است.

در عین حال، در بحبویه‌ی «بحران مارکسیسم»، بالیبار از پذیرش گزینه‌های مألوف محکوم کردن محض یا تأیید بی‌چون و چرای آرای مارکس سر باز زده، درک ظرافت‌مندانه‌ای از اهمیت کنونی او به دست می‌دهد (b ۱۹۹۳). آثار اخیر بالیبار، که برخی از آن‌ها از ره‌گذر مکالمه‌ای با آثار متخصص جامعه‌شناسی تاریخی، ایمانوئل والرشتاین، پدید آمده‌اند (۱۹۸۸)، معطوف به مسائل حاد فلسفی و سیاسی ناشی از ظهور یک «ملی‌گرایی تام» و یک نژادپرستی تازه در سراسر دنیای سرمایه‌داری پیشرفته است، دنیایی که *ایدئولوژی* مشروعیت‌بخش آن «تفاوت فرهنگی» است. از جمله فرضیات جالب در مداخلات مستمر بالیبار این است که نژادپرستی نظری نوعی «اومانیسم نظری» است. بالیبار، با فراخواندن خوانندگان خود به «یک ضدنژادپرستی مؤثر» (۱۹۸۸، ص. ۱۳) به عنوان پیش‌شرط یک سیاست طبقاتی نوزاده، تعهد خویش را به رویکرد جهان‌وطنانه در فلسفه‌ی سیاسی، که مثال مجسم آن را نزد اسپینوزا می‌توان یافت، به نمایش می‌گذارد.

گر یگوری الیوت

گاستون باشلار، ژان کاوایه، و ژرژ گانگیلم همگام است؛ ۲) بازپژوهی و بازسازی مارکسیسم نظری در پرتو سیر کمونیسم تاریخی - رویکرد مشترک و در سطح بین‌المللی مؤثر «آلتوسرگرایی» که، از جمله، پیر ماشری و میشل پشوآن را در پیش گرفته‌اند؛ ۳) تأویل فعلیت سیاسی اندیشه‌ی اسپینوزا، فیلسوف کلاسیکی که عموماً در مارکسیسم آلتوسری مورد توجه قرار می‌گرفت؛ و ۴) تأملات و مداخلاتی در باب ملی‌گرایی و نژادپرستی معاصر.

بالیبار، در مشهورترین اثر خود «مفاهیم اساسی ماتریالیسم تاریخی» (۱۹۶۵)، مقولات باشلاری - آلتوسری را در بازسازی ماتریالیسم تاریخی به عنوان نظریه‌ی عمومی مبانی اجتماعی، که توسط مارکس پایه‌گذاری شده، به کار گرفته است. او، با پرداختن به این بحث که مفهوم «شیوه‌ی تولید»، در فهم درست آن، به «گسست شناخت‌شناسانه» ای از سنت سابق «فلسفه‌ی تاریخ» منجر شده، «علم تاریخ» را پیش کشیده است، در صدد جانشین ساختن مبانی کمابیش هگلی مارکسیسم بود. این کوشش، به طور خاص، به معنی امتناع از پذیرش تکامل‌باوری ماتریالیسم تاریخی متعارفی بود که، با مبتنی دانستن خود بر آرای مارکس در مقدمه‌ی ۱۸۵۹ اش *برگامی در نقد اقتصاد سیاسی* (۱۹۷۶)، ظهور کمونیسم را حاصل محتوم توسعه‌ی خودآیین و پیش‌رونده‌ی نیروهای تولید می‌دانست. بالیبار، با ارجحیت بخشیدن به مقوله‌ی «بازتولید» و نه مقوله‌ی تضاد، و تأیید اولویت تشریحی روابط تولید اجتماعی، نظریه‌ای در باب گذار تاریخی از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ی دیگر را مطرح می‌کند که عامل مسلط در آن نه تضاد اساسی نیروهای تولید (پیش‌رفته) و مناسبات ملکی (عقب‌مانده)، بل که مبارزه‌ی طبقاتی است.

تأکید بالیبار بر پیچیدگی اساسی صورت‌بندی‌های اجتماعی انضمامی، که قابل تقلیل به «قوانین جنبش»

از ره گذر آن قابلیت بیان خود به عنوان رخدادها و قابلیت کارکرد خود در مقام چیزها را کسب کرده‌اند. در نظر فوکو، بایگانی گفتمان‌هایی را که «دیگر گفتمان‌های ما نیستند» گرد آورده، و از راه تحلیل آن می‌توان نشان داد «که ما همان تفاوت ایم، خرد ما تفاوت گفتمان‌ها، تاریخ ما تفاوت زمان‌ها، و خویشتن‌های ما تفاوت نقاب‌ها است» (ص. ۱۳۱). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمارت ۱۹۸۵، دریفوس و رابینو ۱۹۸۲، فوکو ۱۹۷۸، ۱۹۸۹ a)

بری اسمارت

بتلهايم، برونو بنگريد به ادبيات كودكان

بدخوانی (misreading)

اصطلاحی در نظریه‌ی ادبی که مشخصاً هارولد بلوم در اطلاق به مطلب پایه‌ای به کار می‌برد که یک متن نبوده بل که رابطه‌ی میان متن‌ها است. از آن جاکه «تأویل یک شعر الزاماً همواره تأویل تأویل آن شعر از دیگر اشعار است» (۱۹۷۵، ص. ۷۵)، از جمله‌ی نخستین وظایف خوانش مشخص کردن این نکته است که شعر مورد خوانش به پیشرو(ان) خود چه گونه واکنشی نشان داده است. اگر این شعر خود حاصل یک خوانش توانا بوده باشد، شاعر آن نیز در غلبه بر اضطراب تأثیر پذیری‌ای که ناشی از خوانش اشعار دیگر شاعران توانا است موفق خواهد بود. شاعران، در گشودن فضای باز تخیلی برای سرودن اشعار تازه‌ی خود، با تقلیل تأویلی، تحقیر آگاهانه، یا بدخوانی خلاق با پیش‌گامان خویش برخورد می‌کنند. بلوم در کتاب *قبالا و نقادی* (۱۹۷۵) تصدیق می‌کند که پیش‌گام نظریه‌ی بدخوانی او آثار گرشوم شولم درباره‌ی قبلا است، سنت خوانشی گنوسی که حال تنها از طریق نقادی برابر نهادی و با تأخیر قابل باز یافت است. بدخوانی صرفاً بدفهمی یک شعر نبوده،

باوندري تو (boundary 2)

این نشریه از آغاز انتشارش در دانشگاه ایالتی نیویورک در بینگامتون و به سردبیری ویلیام وی. اسپانوس، در سال ۱۹۷۲، پیش‌گام ادبیات و نظریه‌ی انتقادی در عرصه‌ی پسامدرنیسم بوده است. این نشریه، در سال‌های اولیه، رسانه‌ای برای ارائه‌ی نقدهای کاملاً اختصاصی بر مبانی متافیزیکی مدرنیسم زیبایی‌شناسانه به شمار می‌رفت، نقدهای که از آثار مارتین هایدگر الهام گرفته بود. اسپانوس خود، در شماری از مقالات مهم این نشریه، به بحث و دفاع از *نقادی ادبی* و ادبیات پسامدرنیستی پرداخت که پذیرای وضعیت باز و پایان‌نا یافته‌ی «در - زمان - بودن» اند، و این‌گونه اراده‌ی قدرت انتزاعی آثار ادبی و یا تأویل‌های انتقادی بی‌طرف یا بی‌زمان را نفی می‌کرد. *باوندري تو* عرصه‌ی بحث و تبادل نظر درباره‌ی شعر و ادبیات داستانی پسامدرنیستی نیز به شمار می‌رود. این نشریه به تازگی، و به سردبیری پل بووه، دایره‌ی بحث‌های خود را به کاوش در تحولات پسامدرنیسم و نگرش‌های معطوف به آن، در بیرون از جریان اصلی انگلیسی - آمریکایی (برای نمونه، نگرش‌های پسامدرنیستی مطرح در ایرلند، آمریکای لاتین، و ژاپن) گسترش داده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بووه ۱۹۹۰، پاسانن ۱۹۸۶)

استیون کانور

بایگانی (archive)

اصطلاحی مطرح در تحلیل‌های دیرینه‌شناسانه‌ی میشل فوکو در باب اشکال اندیشه. بایگانی «نظام عمومی شکل‌گیری و دگرگونی گزاره‌ها» است (فوکو ۱۹۷۴، ص. ۱۳۰) که در طول یک دوره‌ی مفروض در یک جامعه‌ی خاص وجود دارد. این اصطلاح راجع به قواعد روال‌های گفتمانی‌ای است که گزاره‌های گذشته

پی‌آمد پاسخ‌گویی همه‌جانبه به توان مرعوب‌کننده‌ی آن است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دوبولا ۱۹۸۸) مایکل پین

بدیو، آلن (Badiou, Alain) (۱۹۳۷-)

فیلسوف فرانسوی. هستی و رخداد و منطق‌شناسی دنیاها، که با فاصله‌ی ۱۸ سال از هم منتشر شده‌اند، دو اثر عمده‌ای به شمار می‌روند که بدنه‌ی اصلی آثار آلن بدیو را می‌سازند. البته برخی آثار اولیه‌ی بدیو مانند نظریه‌ی سوژه دیگر جزء نظام فکری او به شمار نمی‌روند؛ اما سوای آثار خلاقانه‌ی مبسوط و سه مجلد مقالات سیاسی (شرایط ۱ و ۲ و ۳)، مقالات متعدد و آثار کم‌حجم دیگری - از جمله مجلداتی درباره‌ی پولس رسول و ژیل دولوز) هستند که این نظام را شرح و بسط داده‌اند.

بیانات جدل‌آمیز بدیو، در مقالات و در مقدمه‌هایی که بر آثار حجیم‌تر نوشته، اهداف مطرحی همچون اخلاق لیبرالی و نسبی‌نگری نیچه‌ای و هرمنوتیک هایدگری را مورد حمله قرار می‌دهند. مقالات بدیو جذاب و اثرگذار اند اما شیوه‌ی بحث اصلی او به شمار نمی‌روند. بدیو در سوءظن نسبت به عقاید عام (doxa) در تقابل با جاودانگی حقیقت (aletheia) از افلاتون پی‌روی کرده، کار او مبتنی بر مطرح کردن اصول موضوعه در قالب فرمول‌های ثابت (در هستی و رخداد در قالب نظریه‌ی مجموعه‌ها و در منطق‌شناسی دنیاها در قالب نظریه‌ی مختصات) است.

رابطه‌ی میان فلسفه و زبان شاعرانه سنگ بنای فعالیت‌های فکری بدیو است. بدیو در هستی و رخداد هایدگر را به عنوان هم‌سخن اصلی خود بر گزیده و کار بنا کردن یک هستی‌شناسی فلسفی را از او آموخته، حال آن‌که از ژاک لکان کار نظریه‌پردازی دوباره در باب سوژه را می‌آموزد و پی می‌گیرد. با این حال، بدیو

هایدگر را در محور تقابل زبان و ریاضیات در موضعی تازه می‌نشانند. کار هایدگر، که خود به شیوه‌های مختلف از سوی متفکران متأخر پی گرفته شده، بنا کردن نوعی هستی‌شناسی (گفتمان «هستی به‌سان هستی») بود که به شکل بنیادین شاعرانه است. از دید بدیو، هایدگر در تلقی‌اش از هستی به عنوان «ندا» و «ارمغان» و «حضور» و «گشایش» و تلقی‌اش از هستی‌شناسی به عنوان «به زبان در آوردن یک شیوه‌ی نزدیکی» همچنان در محدوده‌ی متافیزیک می‌ماند. بدیو در این‌جا به آثار متأخر هایدگر اشاره دارد که بر زبان، شعر، و شاعران (از جمله پارمنیدس، رنه شار، هولدرلین، و تراکل) تأکید می‌گذارند. در برابر «اغوای نزدیکی شاعرانه»، بدیو «ساحت اساساً تفریقی هستی» را مطرح می‌کند که نمی‌تواند بازنمایی شده یا حتا به نمایش در آید (نمی‌تواند حاضر باشد یا حضورش دوباره به عرصه آورده شود) (بدیو ۲۰۰۵، ص. ۱۰).

برای برون‌رفت از بن‌بست «مازاد حضوری» که حاصل هستی‌شناسی شاعرانه بوده البته باید یک هستی‌شناسی ریاضیاتی را جای آن نشانند. چنان‌که بدیو به تعریض اشاره می‌کند، این چرخش به سوی ریاضیات به دید اکثر فیلسوفان نامناسب می‌آید، فیلسوفانی که گفتمان‌های مألوف‌شان را باید ریشه‌کن کرد؛ و از سوی دیگر، این چنین چرخشی از پشتیبانی ریاضی‌دانان نیز برخوردار نیست، ریاضی‌دانانی که مشغله‌شان پی‌گیری روند صدق‌یابی در روال ریاضیاتی است و علاقه‌ای به تجدید نظر در یافته‌های پیشین به منظور تصریح استلزامات هستی‌شناسانه‌ی آن یافته‌ها ندارند. «هدف ما طرح این فرضیه‌ی فراهستی‌شناسانه است که ریاضیات همان تاریخیت گفتمان راجع به هستی - به‌سان - هستی است» (ص. ۱۳).

در این میان، فلسفه نقشی خاص اما محدود ایفا می‌کند. فلسفه نه با مطرح کردن خود به عنوان علم

هستی و رخداد سروکاری با هنر یا شعر به معنای دقیق کلمه ندارد، اما اهمیت بالقوه‌ی کار او برای نظریه‌ی فرهنگی در همین کتاب او است. هر بخش هستی و رخداد از سه شیوه‌ی سخن تشکیل شده: صورت‌بندی متنور، فرمول‌بندی ریاضیاتی (با استفاده از آثار کانتور، گودل، و کوهن)، و مکالمات مصور با متونی از «تاریخ سترگ فلسفه». در این میان نه فقط متون فیلسوفان که متون دو شاعر، مالارمه و هولدرلین، نیز مطرح می‌شوند. مالارمه مهم‌ترین شاعر برای بدیو است. جالب توجه است که بدیو شاعران را به متعلق به تاریخ فلسفه می‌داند و، در مانیفست‌اش، در دفاع از وجود یک «عصر شاعران» استدلال می‌کند، عصری که از هولدرلین به سلان می‌رسد، عصری که شعر در آن دربردارنده‌ی «برخی از کارکردهای فلسفه» بوده است (مانیفستی برای فلسفه، ص. ۴۹).

در هستی و رخداد، آثار مالارمه در بخش کلیدی راجع به «رخداد» و، کمابیش، به عنوان نمونه‌ای از آن کارورزی‌های فلسفی مطرح می‌شوند. نقشی که به تعداد اکیداً محدودی از شاعران - و همچنین ساموئل بکت - محول شده، این آگهی را به ما می‌دهد که در آثار بدیو برخورد با آثار هنری و ادبی خود به معنی سروکار یافتن با طیف خاصی از آثار (اساساً) مدرنیستی است، و همچنین حاوی این هشدار است که همدلی ظاهری بدیو با افلاتون (که شاعران را مورد حمله قرار می‌داد) از آن چه به نظر می‌رسد پیچیده‌تر است. بدیو در رد زبان شاعرانه در فلسفه، در تأیید «ایده‌ها» (مُثل)، و در حمله به سوفسطائیان مدرن از افلاتون مدد می‌گیرد - و می‌گوید «ویتگنشتاین گورگیاس ما است» (شرایط، ص. ۶۱). پس، شاید شگفت‌آور نباشد که مالارمه، این افلاتون‌گراترین شاعران، بدیو را بار دیگر به پاس داشت امر ادبی به عنوان فرآیند حقیقت‌یابی، و - همچنین - پاس داشت ادبیات به عنوان فلسفه بر می‌انگیزد.

هستی‌جانشین ریاضیات می‌شود، نه با مطرح کردن خود به عنوان علم جامعه‌جانشین سیاست خواهد شد. بدیو مائوئیست کهنه‌کاری در سنت فرانسوی پس از ۱۹۶۸ و فعال سیاسی‌ای است که همکاری مستمری با گروه‌های یاری‌رسان به کارگران غیرقانونی دارد (به همین منوال، به نظر می‌رسد هنگامی که از بی‌نمایندگان و بازنمودناشده‌ها سخن می‌گوید اغلب به محروم بودن از نمایندگی سیاسی در دولت اشاره دارد). در عین حال، فلسفه و مجاهدت سیاسی در آثار بدیو کلاً از هم مجزا می‌مانند. اما با وجود عشق آشکار به مجاهدت‌های سیاسی، بدیو هر جدوجهدی در سطح «فلسفه‌ی سیاسی» را مردود می‌شمارد؛ از این رو، کوشش خود او برای خلق یک الگوی فلسفی «رخداد» را شاید بتوان اصولاً به تلاشی برای الگویشی به انقلاب سیاسی بدون توسل به الگوی مارکسیستی معطوف به پیش‌بینی‌های تاریخی - دیالکتیکی تعبیر کرد.

هستی و رخداد مدعی است که فلسفه نه به حصول حقیقت بل که به ارائه‌ی اصول موضوعه یا بدیهیات منجر می‌شود. نقش اصلی فلسفه به اتکای استفاده از چهار «روال نوع‌نما» میسر می‌شود (آن چه بعدتر «شرایط» نام می‌گیرد) که در متن هستی و رخداد جایگاهی فرعی و فرورم‌تبه دارند اما در مانیفستی برای فلسفه و شرایط به شکل کامل‌تری مطرح می‌شوند. این «روال‌های حقیقت» یا «روال‌های نوع‌نما» را بدیو این‌گونه نام‌گذاری می‌کند: «علم (یا، به بیان دقیق‌تر، ریاضی)، هنر (به بیان دقیق‌تر، شعر)، سیاست (به بیان دقیق‌تر، سیاست داخلی، یا سیاست رهایی)، و عشق (به بیان دقیق‌تر، والی که حقیقت‌جدایی مواضع جنسیت‌مند را شکل می‌دهد)» (شرایط، ص. ۷۹). سه روال از این روال‌ها مضمون‌های سه کتابی به شمار می‌روند که بدیو در سال ۱۹۹۸ در باب فراسیاست، نا-زیبایی‌شناسی، و هستی‌شناسی ناپایدار منتشر کرده است.

بخش نخست هستی و رخداد مطرح شده، هستی هرگز به عنوان یک هستی یکتا حاضر نبوده بل که همواره به عنوان کثرت‌های کثرت‌هایی دوخته بر خلأ است، و در عین حال که برخی موقعیت‌ها را می‌توان موقعیت طبیعی خواند، هیچ «طبیعت» بنیادین یکتایی وجود ندارد و آن‌چه وجود دارد بی‌نهایتی از موقعیت‌های طبیعی است.

برای بدیو، نه تنها آن‌چه طبیعی است به هستی تعلق دارد، بل که تمام آن بخشی از امور اجتماعی که با تکرار و روال سروکار دارند طبیعی اند. رخدادها تنها آن وقایعی هستند که چیزی نو را به جامعه معرفی می‌کنند، و بنابراین نه رخدادهای طبیعی را (حتا اگر پی‌آمدهای انسانی داشته باشند) شامل می‌شوند و نه رخدادهای اجتماعی‌ای را که دگرگون‌کننده نیستند. هستی‌شناسی بدیو تنها بر نوع خاصی از رخدادها صحنه می‌گذارد که انقلابی و دگرگون‌کننده باشند. الگوهای اصلی او سیاسی، ریاضیاتی، و هنری اند، و او خود عشق را هم به عنوان رخدادی به این‌ها می‌افزاید که تنها مشغله‌ی «دو» تن - اگر نه بیش تر - است. البته، اهمیت دارد که در باب آن‌چه به نظر بدیو رخداد محسوب می‌شود دید روشنی داشته باشیم، چون بدون این آگاهی راه‌نما ترسیمات انتزاعی رخداد معنای محسوس چندانی نخواهند داشت. بدیو در عین حال که آشکارا به آن‌گونه واقع‌های که در هستی‌شناسی وی رخداد محسوب می‌شود اشاره داشته، خود از به دست دادن هرگونه آزمون تجربی در این باره احتراز می‌کند، گو این که به نظر می‌رسد رخدادی که او طرح می‌کند خویشاوندی نزدیکی با فهم عامه یا مفروضات مقبول تواریخ سیاسی، هنری، و علمی منضم به وقایعی چون انقلاب فرانسه یا دوران اوج کوبیسم دارد.

در پی توصیف هستی، بدیو به توصیف خود از آن چیزی می‌پردازد که «هستی - به‌سان - هستی» نیست

اساس بحث هستی و رخداد اما چندان هم پیچیده نیست. برای شروع، بدیو این ایده را پیش می‌کشد که هستی‌شناسی باید نه کلیت بنیادین بل که کثرت بی‌نهایت را به رسمیت بشناسد. هستی‌شناسی اساساً نظریه‌ی کثرت محض است، اما از آن‌جا که هر کثیری خود متشکل از دیگر کثیرها بوده و هیچ واحدی وجود ندارد، این هستی‌شناسی خود را در خلأ، در کثرت عدم، می‌یابد (صص. ۸-۵۷). بدیو در ادامه بین «شمول» و «تعلق» تمایز می‌گذارد و، با استناد به «مجموعه‌ی توان‌ها» در ریاضیات، استدلال می‌کند که تمایزی بین وضع یک موقعیت و خود موقعیت (بین آن‌چه در یک وضع حاضر است و آن‌چه دوباره احضار می‌شود) وجود دارد، و نمود از فرض به ظاهر انتزاعی «وضع» به جلوه‌ی (در واقع از پیش حاضر) وضع تاریخی - اجتماعی میل می‌کند.

در عین حال، در بحث از هستی، به عنوان درآمدی به بحث از رخداد، بدیو این پرسش را پیش می‌کشد که طبیعت آیا از جنس شعر است یا از جنس ریاضیات. او، با رد هستی‌شناسی شاعرانه‌ی هایدگر، استدلال می‌کند که یک موقعیت را در صورتی می‌توان طبیعی انگاشت که کثیرهایی که در بر گرفته، تمام کثیرهایی که در بر گرفته، «به‌هنجار» باشند: یعنی که، «بین تعلق و شمول پیوند بیشینه‌ای» برقرار است، و «طبیعت آن چیزی است که به‌هنجار باشد، وضع آن چیزی است که امر کثیر بار دیگر بر آن صحنه می‌گذارد» (صص. ۸-۱۲۷). البته اگرچه «موقعیت‌های طبیعی» می‌توانند وجود داشته باشند، هیچ «طبیعت»ی به معنی دقیق کلمه نمی‌تواند وجود داشته باشد، طبیعتی که «تمامیت طبیعی بودن»، یعنی ترکیب محال «کثیری مرکب از تمام ترتیبات» باشد. با این حال، می‌توان تصریح کرد که یک «کثرت طبیعی بی‌نهایت وجود دارد» (صص. ۱۴۰، ۱۴۸). پس، در «نظریه‌ی هستی» بدیو، چنان که در سه

کثرت‌هایی در موقعیت است که علیه وضع عمل می‌کنند و از همین رونمایش‌ناپذیر در وضع اند. رخداد است که این کثرت‌ها را، که وفاداری به آن‌ها سازمان داده و مشروعیت می‌بخشد، مبرز می‌سازد - هرچند اشتباه است که این دسته کثرت‌ها را مترادف خود موقعیت بیان‌کاریم. بدیو ناقد مارکسیسم مبتدلی است که درک انتزاعی از کارگران را با کارگران عملاً موجود در هم می‌آمیزد. وفاداری ملتزم به رخداد است، نه ملتزم به حاملان آن (صص. ۲۳۸، ۳۳۴).

بدیو در بحثی کمابیش پیچیده به شناخت و رابطه‌ی آن با زبان پرداخته، در ادامه به معرفی ایده‌ی کلیدی «امر نوع‌نما» می‌پردازد، اصطلاحی که می‌شود گفت تقریباً با «امر تمیزناپذیر» هم‌معنا است. امر نوع‌نما را باید با توجه به تقابل حقیقت و دانش دریافت. به گفته‌ی بدیو، ضروری است که میان رابطه‌ی یا بی‌رابطگی وفاداری ستیزه‌گرانه‌ی پسا - رخدادی، از یک سو، و یک وضع ثابت دانش (یا دانش‌نامه‌ی موقعیت)، از سوی دیگر، را کاملاً درک کنیم (ص. ۳۲۷). در حالی که شناخت دانش‌نامه‌ای در زبان ارائه می‌شود، حقیقت‌هایی ناشی از آمیزه‌ی رخداد/ مداخله/ عامل وفاداری و ناشی از پرسش‌هایی که این آمیزه به بار می‌آورد در زبان موقعیت غیرقابل‌بیان و نام‌ناپذیر اند. بنابراین، حقیقت‌ها از شناخت تفریق می‌شوند و وضع آن‌ها را تنها از بابت بی‌نامی و ناشناختگی هستی‌شان در حساب می‌آورد (صص. ۴۱-۳۳۸). تنها عشق، هنر، علم، و سیاست موجد این حقیقت‌های اند، حقیقت‌هایی «بی‌نهایت»، چرا که از رخداد نشأت می‌گیرند نه از حاملان، و هرکسی می‌تواند که پشتیبان آن‌ها شود. دیگر کردارها، حتا فلسفه، قادر به خلق حقیقت نیستند، هرچند که فلسفه مشروط و مقید به روال‌های نوع‌نمای زمانه است و می‌تواند باری‌رسانِ روالی باشد که فلسفه را مشروط و مقید می‌سازد.

(ص. ۱۷۳). گام اول در این‌جا تعریف کردن جایگاه رخدادی و خود رخداد است. جایگاه رخدادی قابل‌بازنمایی نبوده، برخلاف موقعیت طبیعی جهانی، محلی است. تفاوت یک جایگاه رخدادی و یک کثرت طبیعی تفاوتی ذاتی یا مطلق نیست: جایگاه رخدادی تاریخی است، اما هر جایگاه رخدادی می‌تواند تسلیم روند به‌هنجارسازی وضع شود (مورد اشاره‌ی بدیو در این‌جا بولشویسم/ استالینی‌سازی است) (ص. ۱۷۶). رخداد، به معنی دقیق کلمه، همواره مستعد محلی شدن در چارچوب بازنمایی است، اما نه به نمایش در می‌آید نه نمایش‌پذیر است - رخداد امری فراعدهدی است. رخداد را جز در شکل انتزاعی‌اش نمی‌توان در اندیشه آورد، و جز به شکل واپس‌نگرانه و با روالی مداخله‌جویانه نمی‌شود وجود آن را قطعاً اثبات کرد (ص. ۱۷۸). بدیو در بحث کلیدی خود از رخداد از شعر تاس ریختن مالارمه به عنوان استعاره‌ای از این فرض یاد می‌کند که یک جایگاه رخدادی مجاور خلأ است و تنها در آن‌چه نمایش‌ناپذیر بوده خود را به نمایش می‌گذارد. در شعر مالارمه، کشتی شکستگی خود به تنهایی تمثیلی از آواری می‌شود کثرت تصمیم‌ناپذیر رخداد در جایگاه رخدادی از آن تشکیل می‌شود. بدیو در ادامه، با پیش‌تر بردن شعر مالارمه، می‌گوید: «در حد فاصل رخدادی که با واقعیت تعلق رؤیت‌پذیرش به موقعیت از بین رفته و رخدادی که با رؤیت‌ناپذیری کامل‌اش از بین رفته، تنها مفهوم نمایش‌پذیر رخداد به نمایش در آوردن تصمیم‌ناپذیری آن است. شعر مالارمه را باید برخورد استعاری مشروطی با مفهوم تصمیم‌ناپذیری انگاشت» (صص. ۴-۱۹۲).

رخداد مداخله و وفاداری را ایجاب می‌کند. مداخله همان روند به رسمیت شناختن رخداد است، و وفاداری همان روند پشتیبانی از رخداد. در حالی که وضع گویای ثابت یک موقعیت بوده، وفاداری موجد آن

قرن، که در آن‌ها نظام فکری بدیو با ظرافت در قالبی جستاروار تنیده شده، پولس رسول در عین نظام‌سازی نظری آشکار، آسان‌خوان هم هست.

پولس رسول با درآمدی آغاز می‌شود که اندیشه‌ی اخلاقی معاصر حول محور سوژه (از اهداف اصلی حملات بدیو) را مورد انتقاد قرار داده، جاذبه‌ی پولس به عنوان سوژه‌ای را برجسته می‌کند که نه در هیچ قانونی بنیاد دارد، نه خود بنیادگذار هیچ قانونی است. «نکته‌ی اصلی در نظر ما این است که پیوند ناسازگار بین یک سوژه‌ی بی‌هویت و یک قانون بی‌بنیان موجب امکان یک اظهار عام و جهان‌روا در تاریخ می‌شود. کار بی‌سابقه‌ی پولس دور داشتن حقیقت از اثرات اجتماع - خواه یک ملت، یک شهر، یک امپراتوری و یک قلمرو و خواه یک طبقه‌ی اجتماعی - است» (ص. ۶). چنین برداشتی از پولس پادزهر آن‌گونه نسبی‌نگری فرهنگی معاصر است که هر دعوی حقیقتی را نشأت‌گرفته از موضع فرهنگی و جمعی سوژه‌ای می‌داند که چنان مدعایی را مطرح کرده، این‌سان هر سوژه‌ای را قربانی اجتماع می‌شمارد. بدیو این بخش‌بندی جامعه به اجتماعات مجزا در «سیاست هویت» معاصر را رد کرده، با استناد به مفهوم دولوزی «قلمرو دایی»، این پدیده را با راهبرد سرمایه‌داری برای بازاریابی مرتبط می‌داند.

با اتکا به طرح یک بدیل، بدیو در ادامه شرحی از حس تعلیق پولس میان فرهنگ‌های یونانی و یهودی، و طفره‌روی از سلطه‌جویی ذاتی در هر دو (چه گفتمان یونانی حکمت، چه گفتمان یهودی شریعت)، ارائه می‌کند. پولس می‌تواند از هر دو سرپیچی کرده، به حقیقتی اذعان کند که از شریعت و حکمت و همچنین از نژاد فراتر می‌رود. حقیقت مد نظر او را نه در شریعت یا تشکیک و تحقیق بل که در رخداد رستاخیز باید یافت، رخدادی که به تصدیق بدیو تنها واقعیت مورد تأیید پولس در خصوص مسیح است. باقی موارد -

بدیو در بخش پایانی هستی‌شناسی‌اش برداشتی از سوژه را مطرح می‌کند که از سوژه‌ی سنتی فلسفه و روان‌کاوی احتراز می‌جوید، هرچند که برداشت او در واپس‌نشینی اساسی‌اش از مفهوم انسان همچنان به سنت لکان و آلتوسر تعلق دارد. سوژه اکنون «هر ترکیب موضعی از یک روال نوع‌نما است که حقیقتی بر آن متکی می‌شود.» این سوژه یک جوهره یا یک نقطه‌ی تهی نیست؛ قطعاً سوژه‌ی پدیدارشناسانه یا استعلایی هم نیست؛ این سوژه‌ای نه همیشه در دست‌رس بل که سوژه‌ای کم‌یاب است؛ خصلت خود را از روال نوع‌نمایی می‌گیرد که به آن تعلق دارد؛ این سوژه نه منشأ است و نه ماحصل (صص. ۲-۳۹۱).

انتزاعات بدیو مهبیای خلق الگویی از تحولات انقلابی در تمام اشکال آن - سیاسی، هنری، و علمی - اند. ناقدان بدیو نگران آن اند که صحنه‌گذاری او بر رخداد به بوجی اخلاقی بیانجامد و با سهولت یکسان به کار توصیف و تشریح تحولات مطلوب و نامطلوب بیاید. این‌ها البته داورهای ارزشی‌اند، اما بدیو عملاً در منطق‌شناسی دنیاها به این انتقادات پاسخ می‌دهد - کتابی که دربردارنده‌ی سنخ‌شناسی سوژه (مؤمن، مرتجع، و مبهم) است و مختصات سوژه‌ها را، بسته به آن که به کدام روال از چهار روال نوع‌نما متعلق بوده باشند، شرح می‌دهد. حاصل کار هم یک سنخ‌شناسی با رنگ‌وبوی یونگی است که بیش‌تر ماهرانه است تا متقاعدکننده.

با این همه، شاید الگوی بدیو از امر شاعرانه، و امر هنری در کل، به عنوان فرآیند حقیقت‌یابی، تأثیر کم‌تری بر نظریه‌ی فرهنگی گذاشته باشند تا تأملات او در پولس رسول، که مبحث جامعیت یا «جهان‌روایی» را طرف توجه قرار داده، اثری که شاید پی‌آمدهای تاریخ‌نگارانه‌ای فراتر از آن چه مشخصاً مد نظر بدیو بوده داشته باشد. برخلاف متونی مانند ساموئل بکت و

برایسون، نورمن (Bryson, Norman)

(۱۹۴۹-) محقق بریتانیایی در حوزه‌ی مطالعات تطبیقی، که دوگانه‌های مطرح در نظریه‌ی ادبی (یعنی **دلالت ضمنی / دلالت صریح، همنشینی / جاننشینی**) را وام گرفته و در رشته‌ی تاریخ هنر به کار بسته است. برایسون، در **کلام و تصویر (۱۹۸۱)**، سیر هنر نقاشی در فرانسه از لوپرون تا داوید را نه به عنوان زنجیره‌ای از سبک‌ها که در قالب تعاملی بین امور کلامی و تصویری مورد مطالعه قرار می‌دهد. این دیدگاه، برای مثال، مجال آن را مهیا می‌کند تا نقاشی‌های شاردن را نه به عنوان آثاری ناهماهنگ با سبک روکوکو، بل که به عنوان آمیزه‌ای از رهیافت کلامی لوپرون و رهیافت تصویری واتو مد نظر قرار دهیم (۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۹).

جرالد ایگر

برجسته‌سازی (foregrounding)

اصطلاحی که در اصل در **فرمالیسم روسی** ریشه دارد، و حاکی از وابستگی متقابل **سوژه‌ها و ابژه‌ها** است. به نظر فرمالیست‌ها، در برخورد با یک ابژه یا یک شیء، سوژه است که برخی از خصایص آن را «برجسته می‌سازد» و برخی را «پس می‌راند». مفهوم «برجسته‌سازی» بعدتر در **ساختارگرایی چک و از سوی یان موکاروفسکی و رومان یاکوبسون** شرح و بسط داده شد. موکاروفسکی «برجسته‌سازی بیشینه‌ی گفته» را از مهم‌ترین کارکردهای زبان شاعرانه می‌داند. از سوی دیگر، یاکوبسون (۱۹۹۰ b) ایده‌ی «برجسته‌سازی گفته» را در راستای پیش‌برد طرح «زبان‌شناسی و بوطیقا»ی خود به کار می‌گیرد، طرحی مبتنی بر این که جنبه‌ی ساختاری بیان ادبی به سادگی می‌تواند در مفهوم نشانه‌شناختی ارتباط رمزگانی متجلی شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: درای ۱۹۹۲، شورت ۱۹۷۳، ویر ۱۹۸۳)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

تعالیم، معجزات، و سایر موضوعاتِ ماورایی مطرح در انجیل‌ها (ی متعاقب) - تأثیری بر ایمان پولس و رسالت او ندارند. این تحلیل به بدیو امکان می‌دهد تا از رخداد به عنوان «یکتایی» و «تکینگی» سخن بگوید، به عنوان چیزی که سوژه‌ای را می‌زایاند، سوژه‌ای از نو زاده که اعتبار خود را از رخداد، و نه از گفتمان‌های شریعت و حقیقت می‌گیرد. واقعیت این است که رخداد مسیح به طرح نوعی عمومیت‌باوری و جهان‌روانگاری در سوژه منجر می‌شود که اسیر خصوصیت فرهنگی یونان و یهودیان نمی‌شود. بدیو، با طرح توازی‌جدایی با نیچه (که در **دجال خود پولس را محکوم می‌کند**)، مدعی می‌شود که سوژه‌ی سالمی که این‌سان بنیاد یافته «پسر - سوژه» ای است که زندگی از آن نشأت می‌گیرد - خدای پدر با فرستادن پسرش به هرکسی مجال می‌دهد تا خود پسری شده، از بند شریعت برهد. آنچه ما را نجات می‌دهد ایمان است، نه اعمال. ما

نه در ظل شریعت بل که در سایه‌ی مرحمت ایم. بدیو بُعد تازه‌ای به دعویات پولس بخشیده، از بحث خود در باب پولس مجموعه قضایایی را در خصوص واحد و جامع، رخداد، سوژه، قانون و شریعت، فرآیند حقیقت‌یابی، و قدرت حقیقت (به طور خلاصه، در باب وفاداری سوژه به حقیقت - فرآیندی که موجب سوژه بوده) مطرح می‌کند. پولس رسول، در واقع، نمونه‌ای عملی از هستی‌شناسی بدیو است و درکی از این نکته در اختیار می‌گذارد که این هستی‌شناسی می‌تواند جامعیت و جهان‌روایی برداشت اکیداً محدودی از حقیقت را در برابر اخلاق سوژه‌محور در عصری مطرح کند که رخدادها در آن فراخوانی به بازسازی مفهوم جهان‌روایی سیاسی و مذهبی اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: هالوارد ۲۰۰۳)

دیوید ایبرز

بررسی روان‌شناسی عمومی*(Review of General Psychology)*

مجله‌ای که «مؤسسه‌ی روان‌شناسی آمریکا» منتشر می‌کند، و به مقالات نظری مبسوطی اختصاص دارد که از مرزبندی‌های مرسوم روان‌شناسی فراتر رفته، اغلب به علوم انسانی و مناسبات آن‌ها با روان‌شناسی توجه دارند. شماره‌ی اول این فصل‌نامه همه ساله در ماه مارس و ویژه‌نامه‌ی آن در ماه ژوئن منتشر می‌شود، و مقالاتی با موضوعات مشترک در آن عرضه می‌شوند - برای نمونه، موضوع شماره‌ی دوم از سال دوازدهم این مجله «تعاملات علوم انسانی، علوم معرفتی، و علوم عصب‌شناختی» بود.

داگلاس کی. کندلند

برشت، برتولت (Brecht, Bertolt) (۱۸۹۸-۱۹۵۶)

نمایش‌نامه‌نویس، شاعر، کارگردان، و نظریه‌پرداز آلمانی. برشت، که از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان درام در سده‌ی بیستم، به ویژه در آلمان، انگلستان، و فرانسه به شمار می‌رود، در اوگسبورگ به دنیا آمد. دوران کاری او اغلب به چهار دوره تقسیم می‌شود: دوره‌ی نمایش‌نامه‌ها، اشعار، و داستان‌های کوتاه اولیه، و دو اپرا (۳۰-۱۹۱۴)؛ دوره‌ی نمایش‌نامه‌های آموزشی (۳۳-۱۹۳۰)؛ دوره‌ی نمایش‌نامه‌هایی که در طول تبعید از آلمان نوشته (۴۸-۱۹۳۳)؛ دوره‌ی بازگشت به آلمان، دریافت تابعیت اتریشی، تأسیس «برلینر آنسامبل»، و اقتباس‌هایی از آثار شکسپیر، مولیر، و دیگران.

برشت، در طول جنگ جهانی اول، در دانشگاه مونیخ به تحصیل در رشته‌ی پزشکی پرداخت؛ در واپسین ماه‌های جنگ، به عنوان بهیار به خدمت فراخوانده شد و تجارب تلخی را در این دوره از سر گذراند، که منجر به گرایش او به حمایت از صلح‌دوستی و نگرشی در کل نیهیلیستی به زندگی شد. برشت با

اقامت گزیدن در برلین در طول سال‌های پرآشوب «جمهوری وایمار» به شدت تحت تأثیر مارکسیسم و تئاتر قرار گرفت. در جوانی مانیفست کمونیست را خوانده بود و در ۱۹۲۶ نیز به خواندن سرمایه روی آورد. با آن که هیچ‌گاه به حزب کمونیست نیویست، مصمم به تغییر دادن جهان در راستای اصول مارکسیسم بود. با علاقه‌ای که به تئاتر داشت (پیش‌تر دو نمایش‌نامه نوشته بود) دستیار ماکس راینهارت شد. در این وهله، توجه‌اش بیش‌تر معطوف به آثار اروین پیسکاتور بود، کارگردانی که شیوه‌ی تئاتری را ابداع کرده بود که آن را «درام گزارشی» می‌نامید.

برشت، در سال ۱۹۲۸، *پرای سه پولی* را روی صحنه برد که گویای نگرشی سخره‌آمیز و بدبینانه به سرمایه‌داری بود. در پی آن، نمایش‌نامه‌های آموزشی دوره‌ی دوم آثار برشت می‌آیند که مهم‌ترین آن‌ها *مادر، ژان مقدس کشتارگاه‌ها*، هر دو به سال ۱۹۳۲، هستند. در این زمان، برشت به شدت مشغول مطالعه در مورد *ماتریالیسم دیالکتیکی* شده بود؛ آثار برشت با سانسور ناسیونال سوسیالیست‌ها مواجه شد، و به ناچار آلمان را در سال ۱۹۳۳ ترک کرد. پس از مهاجرت‌های پیاپی به شهرهای مختلف اروپایی و نوشتن *زندگی گالیله*، زن *نیک ایالت سچوان*، و *ننه دلاور و فرزندانش*، سرانجام در سال ۱۹۴۱ رهسپار آمریکا شد. عمدتاً در نیویورک و لس آنجلس به سر می‌برد، و نمایش‌نامه‌های گوناگونی نوشت که *دایره‌ی گچی ففقاژی* از جمله‌ی آن‌ها است. در سال ۱۹۴۷ به «کمیته‌ی نظارت بر فعالیت‌های سیاسی غیرآمریکائیان» احضار شد، و به دنبال آن بی‌درنگ آمریکا را به قصد سوئیس ترک کرد. در نهایت در برلین شرقی اقامت گزید، در سال ۱۹۴۹ «برلینر آنسامبل» را تأسیس کرد، اقتباس‌هایی برای اجرا در آن‌جا نوشت، و تا هنگام مرگ خود به کارگردانی نمایش‌های‌اش در صحنه‌های این تئاتر پرداخت.

این نگرش، و شیوه‌ی دست‌یابی به تأثیر مطلوب بر تماشاگر اند. هویت انسان را محیط پیرامون او معین می‌کنند، و بنابراین هویت انسان ثابت نیست. این برداشت بنیادی به برشت اجازه می‌داد تا تماشاگران را واجد قابلیت خوداندیشی و قادر به پی‌گیری برداشت‌های نویافته بیانگارد. اشتیاق برشت به رساندن مخاطبان به حد بازشناسی حقیقت بی‌عدالتی‌های موجود در جامعه او را بر آن داشت تا هر تمهید دراماتیکی را در راستای رسیدن به این هدف به کار گیرد. لازمه‌ی این کار اجتناب از طرح هر الگوی ساخت یا به‌صحنه‌آوری دراماتیکی بود که هدف او را عقیم می‌گذاشت.

برشت از پذیرش هر جنبه‌ی اجرایی که توهم‌آفرین باشد سر باز می‌زد، زیرا به نظر او توهم همچون نوعی مخدر عمل می‌کند که مانع اندیشه‌ورزی شفاف می‌شود. احساسات و عواطف نیز ذهن را مکدر ساخته، از این رو تا حد امکان باید از آن‌ها اجتناب کرد. نمایش باید همچون سلسله‌ای از صحنه‌های مجزا ساخته شود که هر یک معرف بحثی بخردانه باشند. تماشاگر نه باید با شخصیت‌های نمایشی همدلی کرده و نه باید اجازه‌ی جذب شدن به یک پی‌رنگ جذاب را به خود بدهد. در نتیجه، مخاطب را باید وا داشت تا، برای بدل شدن به یک ناظر عینی، بیرون از کنش‌های صحنه قرار گیرد. تماشاگر باید اندیشه، فهم، و تصمیمات را جایگزین عاطفه، تجربه، و احساسات می‌کرد. برشت چنین فرآیندی را *Verfremdung* می‌نامید، واژه‌ای که معمولاً به بیگانگی یا بیگانه‌سازی ترجمه می‌شود، اما از آن‌جا که این تعبیر اغلب حامل لحنی نامقتضی است، تعبیر دیگری نظیر جدایی، جداسازی، و فاصله‌گذاری نیز به جای آن به کار برده می‌شود. این واژه، با هر تعبیری که از آن داشته باشیم، نشان‌گر اشتیاق برشت به غریب گرداندن امور آشنا است. اگر تماشاگر یک شخصیت یا یک کنش را نآشنا یا حتا شگفت‌آور

برشت، در عین حال که با برخی از آرای پیسکاتور موافق نبود، در درام گزارشی این پیشاهنگ خود راهی برای انتقال اندیشه‌های اجتماعی به مخاطبان یافت، کاری که شیوه‌های جاری درام قادر به برآوردن آن نبودند. رئالیسم شیوه‌ای بسنده نبود: برشت حامی این هدف بود که درام باید حقیقت شرایط اجتماعی را چنان که نویسنده دیده به تماشاگران بنمایاند، و با این حال این ایده را رد می‌کرد که صحنه‌ی نمایش باید صرفاً برشی از زندگی باشد: نظر کردن از ورای یک دیوار چهارم نامرئی به تماشاگر اجازه می‌داد تا خود را منفعلانه تسلیم دنیایی از توهم کند. برشت به مخاطبی نیاز داشت که فعالانه در مبارزه با سازمان سرمایه‌داری و ارزش‌های بورژوازی جامعه درگیر شود. برشت با ناتورالیسم نیز مخالف بود زیرا نگرش ناتورالیستی انسان را مقید به جبر محیطی نشان می‌داد، حال آن‌که مارکس به او آموخته بود که افراد قابلیت ایجاد تغییر را دارند. سرانجام این که، اکسپرسیونیسم نیز عاجز از برآوردن اهداف برشت بود، چون شخصیت‌ها را به صورتی بیش از اندازه ذهنی به نمایش می‌گذاشت. نظریه‌ی «تئاتر گزارشی» (epic theatre) برشت به نحو درخشانی این ایرادات وارد بر درام زمانه‌ی او را برطرف کرده، و مجری دستور کار سیاسی او شد.

هدف آموزشی «تئاتر گزارشی» واداشتن مخاطبان به تفکر درباره‌ی شرایط اجتماعی زندگی خود بود. برشت در یادداشت‌های خود درباره‌ی *ظهور و سقوط شهر ماهاگونی* (۱۹۲۹)، با عنوان «تئاتر مدرن تئاتر گزارشی است» (ویلت ۱۹۶۴، ص. ۳۷)، فهرستی از مفاهیم، فنون دراماتیک، و تمهیدات صحنه‌ای ارائه می‌کند که نشان‌گر عطف توجه از «تئاتر دراماتیک» تئاتری که از اصول ارسطویی تبعیت می‌کند، به جانب تئاتر گزارشی است. اصطلاحات کلیدی این سیاهه گویای نگرش برشت به سرشت آدمی، به‌صحنه‌آوری

آمیزه‌ای از جوهره، نگرش، و حالت اشاره دارد: هرگونه نشانه، آواز، بیان، یا کنش. یک ژست «اجتماعی» ژستی است که به تماشاگر اجازه می‌دهد نگرش‌های اجتماعی و اهمیت صحنه‌های واقع در آن را درک کند. این ژست اجتماعی برای برشت چنان اهمیتی دارد که می‌نویسد: «هدف بیگانه‌گردانی بیگانه ساختن ژست اجتماعی اساسی هر واقعه است» (ویلت ۱۹۶۴، ص. ۱۳۹). در این جا اشاره به ماجرای که گفته می‌شود در جریان تمرین اقتباس برشت از ادوارد دوم مارلو رخ داده می‌تواند روشن‌گر باشد. در صحنه‌ای از این نمایش، بالداک با دادن دستمالی به دست ادوارد به او خیانت کرده و او را به دشمن می‌شناساند. پس از تمرینات بسیار، برشت بر سر بازی‌گر این نقش داد می‌زند: «این طور نه!» و بعد می‌گوید: «بالداک خائن است ... تو باید رفتار یک خائن را نشان بدهی. بالداک دوستانه و با آغوش باز به پیشواز خیانت می‌رود، آن پارچه را با مهربانی و مطیعانه به دست [ادوارد] می‌دهد، و حالت را به نمایش می‌گذارد ... مردم باید رفتار یک خائن را مشاهده کنند و بنابراین مراقب باشند!» (مک‌داول ۱۹۷۶، ص. ۱۱۳). رولان بارت (۱۹۷۷، ص. ۷۳) نیز اهمیت این ژست اجتماعی را خاطر نشان می‌کند: «این مفهوم برشتی از ناب‌ترین و هوش‌مندانه‌ترین مفاهیمی است که تا کنون در نظریه‌ی درام مطرح شده است.» بارت به علاوه در مقاله‌ای مصور (۱۹۶۷) تحلیل دقیقی از هفت نمونه‌ی این چینی از ننه دلاور ارائه می‌دهد. از دیگر تمهیدات صحنه‌ای برای بیگانه‌گردانی استفاده از پلاکاردهایی است که نحوه‌ی حل مسأله‌ی اصلی یک صحنه و نیز زمان و مکان آن صحنه را نشان می‌دهند. از این رو، توجه تماشاگر از حس تعلیق فارغ شده، به تأویل انتقادی معطوف می‌شود. برشت، در راستای پیشبرد این هدف، برای ساختن سلسله حوادث اپیزودیک از فن مونتاژ استفاده می‌کرد، به

ببندارد، آن‌گاه می‌تواند که او یا آن را با نگاهی تازه بنگرد. این بیگانه‌گردانی به تماشاگر اجازه می‌دهد تا نخست از بند مشروطیت اجتماعی و سیاسی خود رسته، آن‌گاه بر حقیقت موقعیت اجتماعی خویش تأمل کرده، سرانجام بر این اساس وارد عمل شود. برشت، در تشریح این نکته که یک نمایش گزارشی را چه‌گونه باید کارگردانی و بازی کرد، جستاری با نام «صحنه‌ی خیابانی»، و زیرعنوان «یک الگوی پایه‌ای برای یک تئاتر گزارشی» (ویلت ۱۹۶۴، صص. ۹-۱۲۱) نوشته است. برشت می‌نویسد، تصور کنید شخصی شاهد یک سانحه‌ی رانندگی بوده و سپس آن‌چه را که شاهد بوده برای دیگران واگویی می‌کند. او، به جای تلاش برای بازآفرینی آن حادثه از راه ایفای نقش راننده یا مصدوم، سبک عینی و گزارش‌گونه‌ای برای روایت کردن سلسله‌ی حوادث به منظور آشکار کردن اهمیت اجتماعی آن‌ها به کار می‌برد. به این ترتیب، راوی با اجتناب از توهم و عواطف، کنش را به صورتی در فاصله می‌گذارد که شنوندگان خود بتوانند نتیجه بگیرند که چه کسی مسبب آن حادثه بوده است. بازی‌گران در تئاتر گزارشی، برای این بیگانه‌گردانی، باید به شیوه‌ای این‌چنینی، از بازی کردن نقش شخصیت به شیوه‌ای که استانیسلاوسکی مدافع آن بود صرف نظر کنند؛ باید بین خود و شخصیت و کنش فاصله گذاشته، گفته‌ها را چنان بگویند که گویی در حال گزارش دادن یک رخداد تاریخی اند. از جمله روش‌های این کار می‌تواند مخاطب ساختن مستقیم تماشاگر، نه به جهت جلب همدلی بل که به خاطر آموختن گزینش‌های معقول و مستدل به آن‌ها، باشد.

برشت بر این باور بود که، بازی‌گر برای انتقال معنای اجتماعی، به تبعیت از الگوی بازی‌گری چینی، باید یک Gestus اجتماعی را کشف کند. Gestus (یا ژست) که ترجمه کردن آن کار دشواری است، به

انبارکرده‌اش برای زخم‌بندی مجروحان استفاده کنند). اما در اجرای بعدی نمایش در برلین هم تماشاگران هنوز ننه دلاور را شرور و ضدقهرمان نمی‌دیدند، و در واقع نسبت به او احساس ترحم می‌کردند.

تنها نتیجه‌ای که برشت از این برخورد گرفت انداختن گناه به گردن اسارت تماشاگران در دام تئاتر ارسطویی یا، به تعبیر خودش، تئاتر «آشپزخانه‌ای» بود. از این رو، در عین حال که بیگانه‌گردانی ظاهراً در صحنه‌های آغازین نمایش به خوبی عمل می‌کرد، برشت شخصیت‌ها و صحنه‌هایی خلق کرده بود که، با پیش رفتن نمایش، رفته رفته، مانع از فاصله‌گیری می‌شدند. صحنه‌ی آخر این نمایش، که در آن کاترین در حین تلاش ثمربخش خود برای نجات شهر می‌میرد، تقریباً تأثیری سراسر تراژیک از خود به جا می‌گذارد. برشت در نهایت ناچار به پذیرش این نکته شد که، باید اجازه داد مرگ کاترین احساسات و عواطفی هم بر بیانگیزد. پس، برشت هنرمند، شاعر، و دراماتیس‌ت ارسطویی می‌توانست از برشت نظریه‌پرداز پیشی بگیرد، و عملاً هم گاهی چنین می‌شد.

با نگاهی دوباره به کل اظهارات برشت در طول دوران کاری‌اش، می‌توان دریافت که او عملاً هرگز آن‌چنان که گاه به نظر می‌رسید سرسختانه جانب تعلیم و آموزش را نگرفت. در واقع، او همواره قائل به این بود که یک نمایش، از برخی جهات، باید سرگرم‌کننده باشد. برشت، در سراسر عمرش، هرگز پای‌بند موضع ثابتی نبود، و همواره نمایش‌ها و آرای خود را مورد بازنگری قرار می‌داد. در همان اوان فعالیت‌اش، در سال ۱۹۲۶، می‌گفت اگر خودش از نمایش‌نامه‌نویسی‌اش لذت نبرده باشد نمی‌تواند از مخاطبان‌اش انتظار داشته باشد از آن لذت ببرند (ویلت ۱۹۶۴، ص. ۷). به همین نحو، در سال ۱۹۲۷، می‌نویسد با آن که تئاتر گزارشی «بیش‌تر به خود تماشاگر توجه دارد تا به احساسات او ...

طوری که بازی‌گران خط سیر به‌هم‌پیوسته‌ای برای دنبال کردن نداشته، تماشاگران نیز درگیر بازی آنان نمی‌شدند. گذشته از این، سیر منسجم هر صحنه به گونه‌ای در هم می‌ریخت که ژست اجتماعی در فاصله قرار می‌گرفت (بنیامین ۱۹۷۳، ص. ۱۸)، و آوازه‌ها نیز چنان طراحی می‌شدند که تنها به شکل گذرا و ناپایدار در موقعیت مورد نظر به گوش رسند. نوازندگان درست در پیش چشم مخاطبان می‌نواختند، و تجهیزات نورپردازی در دیدرس تماشاگران قرار داده می‌شد. لحن موسیقی معمولاً تند، آوازه مسخره و هزل‌آمیز، و نورپردازی تخت و پرفروغ بود. خلاصه آن که، هر جنبه‌ای از درام‌پردازی برشت به جهت ایجاد آن ژست بیگانه‌ساز طرح‌ریزی می‌شد.

برخی از منتقدان خاطر نشان کرده‌اند که گرایش غریزی برشت به درام به ناکامی نظریه‌ی او درباره‌ی تئاتر گزارشی منجر شده است؛ به گمان این منتقدان، همان اندازه که نمایش‌های برشت موفق بوده‌اند، نظریه‌ی او ناکام مانده است. در این‌جا، سیر اجراهای نمایش ننه دلاور می‌تواند نمونه‌ی روشن‌گری باشد. برشت ننه دلاور را محکوم می‌کرد چون او، همچون یک پیمان‌کار سرمایه‌دار، تنها برای منفعت بردن از جنگ زندگی می‌کند؛ و دل سپردن به سودای خرید و فروش موجب می‌شود که سه فرزند خود را از دست بدهد. برشت می‌خواست در پایان نمایش نشان دهد که او، در بازگشت به اوضاع سابق برای گستردن دوباره‌ی بساط خویش، عبرتی از اندوه و افسوس خود نگرفته است. با این حال، در اجرای نخست این نمایش، مخاطبان با عزم نجیبانه‌ی او برای بقا همدلی کرده، عمدتاً او را قهرمان می‌دیدند. برشت، برآشفته از این برداشت، بعضی از صحنه‌ها را بازنویسی کرد تا نمود ناهمدلانه‌تری از ننه دلاور به نمایش بگذارد (برای مثال، صحنه‌ی پنجم را که در آن ننه دلاور اجازه نمی‌دهد از پیراهن‌های

صرف کردن تلاش‌مان در راه انکار عواطف در این نوع تئاتر کاری کاملاً خطا است» (ص. ۲۳).

این رویه همچنان ادامه دارد، تا آن که برشت در سال ۱۹۳۹ هدف اصلی تئاتر گزارشی را چنین عنوان می‌کند: ارائه‌ی آثاری آموزنده به تماشاگران که آنان را وادار به تفکر انتقادی کند. پس از آن، در نوشته‌ای با عنوان «درباره‌ی تئاتر تجربی» (۱۹۳۹)، از ضرورت موازنه‌ای سخن به میان می‌آورد: «تئاتر چه‌گونه می‌تواند هم آموزنده باشد و هم سرگرم‌کننده؟» (ص. ۱۳۵)، و در سال ۱۹۴۸ در مقاله‌ی مهم خود، «ارغنونی مختصر برای تئاتر»، به سمت پذیرش کامل «لذت» گام بر می‌دارد: «پیشه‌ی تئاتر، از همان وهله‌ی نخست، سرگرم کردن مردم بوده ... و حتا نمی‌توان از آن توقع تعلیم داشت» (صص. ۱-۱۸۰). این‌جا است که برشت کاستی‌های درک اصلی خود از مفهوم «تئاتر گزارشی» را مورد توجه قرار می‌دهد، اصطلاحی که اکنون برای بیان منظور او بیش از اندازه مبهم به نظر می‌رسد. سپس به عبارت توصیفی «تئاتر عصر علم» رو می‌کند اما به دلیل محدودیت بیش از اندازه‌اش آن را نیز کنار می‌گذارد (ص. ۲۷۶). در نهایت، «تئاتر دیالکتیکی» را می‌سازد، هرچند که خود ظاهراً تا به هنگام مرگ‌اش چندان به شرح این اصطلاح نپرداخت.

«نظریه‌ی درام» برشت احتمالاً همیشه در قالب «تئاتر گزارشی» مورد بحث قرار خواهد گرفت، و این اصطلاحی کارآ برای دلالت بر قصه‌ی عیناً روایت‌شده‌ای است که هدف از آن جدا نگه داشتن تماشاگران به گونه‌ای است که قادر به تعمق در شرایط اجتماعی باشند. «تئاتر دیالکتیکی»، که برآمده از پنداشت‌های نظری برشت بوده، در عین حال گویای جان‌مایه‌ی رویه‌ی او (به ویژه در نمایش‌نامه‌های متأخرش) هم هست: برشت هر موقعیت اجتماعی را همچون فرآیندی دراماتیک می‌کند که «با خود ناهماهنگ» است (ص.

۱۹۶). او تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: «انسجام شخصیت در واقع به شیوه‌ای نشان داده می‌شود که خصایص فردی‌اش در تضاد با یک‌دیگر قرار می‌گیرند» (ص. ۱۹۶). برای مثال، ننه دلاور هم جسور است و هم بزدل، هم یک‌دنده و هم منعطف، هم بی‌رحم و هم مهربان. این فن دیالکتیکی به واقع در همه‌ی عناصر نمایش‌نامه‌های برشت، و شاید به آشکارترین وجه در شخصیت دووجهی شن تی/شوئی تا در زن نیک ایالت سچوان و در پونتیلیا مست/هشیار در اریاب پونتیلیا و نوکرش ماتی نمود می‌یابد. از این رو، بازی‌گر همواره باید آن‌چه را که برشت «نه ... اما» (ص. ۱۳۷) نامیده به اجرا در آورد؛ بازی‌گر کنش معینی را به اجرا می‌گذارد، اما آن کنش همواره باید همواره حاکی از «آن‌چه انجام نمی‌دهد» باشد. مطابق مثالی که برشت مطرح می‌کند، وقتی بازی‌گر می‌گوید «تو تاوان فلان ماجرا را خواهی داد»، عملاً این را نمی‌گوید که «من تو را می‌بخشم». کلام‌ها، صحنه‌ها، و شخصیت‌ها همگی تضادهای درونی خاص خود را دارند. پس روش دیالکتیکی، از بدو امر، برای درام‌پردازی برشت اهمیتی اساسی داشته است. در واقع، برشت شکل دراماتیکی متناسب با اعتقاد خود به ماتریالیسم دیالکتیکی یافته بود.

مقالات، سخنان، مصاحبه‌ها، شرح اجراها، و دیگر نوشته‌های برشت در کنار هم شکل‌دهنده‌ی نظریه‌ی کاملاً مدونی درباره‌ی تئاتر اند که از تأثیرگذارترین، چالش‌انگیزترین، و بحث‌انگیزترین نظریات تئاتری در قرن بیستم محسوب می‌شود. البته، برشت هرازگاهی مورد حمله قرار گرفته، و با بی‌مهری مواجه شده است. با به قدرت رسیدن نازی‌ها آثار او با سانسور مواجه شد، و حتا در دهه‌ی ۱۹۵۰، که در جمهوری دموکراتیک آلمان فعالیت می‌کرد، از سوی حزب اتحاد سوسیالیستی، از جمله به دلیل به نمایش گذاشتن «قهرمانان مثبت» (ولفگانگ امیش، به نقل از کروگر ۱۹۹۴، ص. ۴۹۱)،

سالانه‌ی *درام مدرن* در سال ۱۹۹۲ شصت و شش، و در سال ۱۹۹۳ صد و چهارده بحث درباره‌ی برشت را فهرست کرده، و کتاب *سال برشت*، که از سوی «انجمن بین‌المللی برشت» انتشار یافته، شامل جستارهایی درباره‌ی منابع، نظریه، و تفسیر آثار برشت، و نیز معرفی آثار منتشرشده درباره‌ی او می‌شود. منتقدان همچنان در کار کشف رویکردهای خلاق به نظریه و نمایش‌های او، به ویژه در راستای *نقادی فمینیستی* (برای نمونه، کتاب *سال برشت*، ج. ۱۲، ۱۹۸۳، دایامون، ۱۹۸۸، گیس، ۱۹۹۰، راینلت، ۱۹۹۰، لفلین، ۱۹۹۰، و اسمیت، ۱۹۹۱)، و *مطالعات سینمایی* (برای نمونه، ویلت، ۱۹۸۳، کویلند، ۱۹۸۷، بیگ، ۱۹۹۰، و کلبر و ویزر، ۱۹۹۰) اند. رابطه‌ی برشت با *پسامدرنیسم* از سوی رایت (۱۹۸۹)، سیلبرمن (۱۹۹۳)، و سولیش (۱۹۹۳) مورد مطالعه قرار گرفته است. انتشار ویراست سی جلدی آثار برشت از سال ۱۹۸۹ از سوی دو ناشر آلمانی در فرانکفورت، و برلین، و وایمار پی‌گیری شده است. نشریات تخصصی تئاتر ویژه‌نامه‌های متعددی درباره‌ی برشت منتشر کرده‌اند. ویژه‌نامه‌ی *ژورنال تئاتر* (مارس ۱۹۹۳)، در آلمان پس از فروپاشی دیوار برلین، نیز به بررسی وضعیت *درام آلمانی*، و به ویژه موقعیت برشت، پس از نوامبر ۱۹۸۹ می‌پردازد.

فروپاشی دیوار برلین ظاهراً، تاکنون، تأثیر اندکی بر نحوه‌ی درک نظریه‌ی برشت گذاشته است. البته، به باور بعضی از منتقدان، از آن‌جا که کمونیسم بی‌اعتبار شده می‌نماید، مشی سیاسی برشت نیز مناسبت خود را از دست داده است (برای ملاحظه‌ی بحث‌هایی در دفاع یا در ضدیت با این نظر، بنگرید به: ادرشاو، ۱۹۹۱، صص. ۳-۴). اما، تا وقتی که بی‌عدالتی اجتماعی وجه مشخصه‌ی زندگی مدرن باشد، هدف برشتی متحول ساختن جامعه همچنان هدفی درخور تأمل خواهد بود. همچنین، باید دامنه‌ی عمل رویکردهای فمینیستی و

مورد انتقاد شدید قرار گرفت. خط مشی سیاسی برشت نیز در آمریکا همیشه مسأله‌ساز بود (کوشنر، ۱۹۸۹). در مورد روش‌های بازی‌گری، بازی‌گران آمریکایی و انگلیسی (پترسون، ۱۹۹۴، صص. ۳-۲۸۲) و بازی‌گران فرانسوی (دورت، ۱۹۹۰، ص. ۹۷) نیز ظاهراً روش استانیسلاوسکی را به «بیگانه‌گردانی» برشت ترجیح می‌دهند. از سوی دیگر، در سال‌های اخیر اروپای غربی، جز انگلستان، به برشت‌زدگی مفرط مبتلا بوده، و این تا حدی ناشی از وفور اجراهای کسالت‌بار موزه‌ای و شبیه به اجراهای «برلینر آنسامبل» بوده - در حال حاضر، وارثان برشت از تجربه‌ورزی دست کشیده‌اند.

با این همه، تأثیرگذاری برشت بسیار فراگیر بوده، هرچند از یک بنتلی (۱۹۹۰) پرسش‌های مهمی در خصوص این تأثیرگذاری پیش کشیده است. «برلینر آنسامبل» در شماری از شهرها و کشورها، برای مثال، لهستان در ۱۹۵۲، فرانسه در ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵، انگلستان در ۱۹۵۶، مسکو در ۱۹۵۷، ونیز در ۱۹۶۶، و تورنتو در ۱۹۸۶، به گشت هنری رفته است. در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، نمایش‌های اجراشده بر اساس آثار برشت در جمهوری فدرال آلمان، اتریش، و سوئیس از اجراهای آثار شیلر و شکسپیر هم بیش‌تر بود (ویر، ۱۹۸۰، ص. ۹۷). برشت بر کارگردانانی چون پیتر بروک، جون لیتلوود، آندری سربان، روزه پلانسون، آریان منوچکین، جورجو استرلر، رابرت وودراف، و رابرت ویلسون، و نمایش‌نامه‌نویسانی چون جان آردن، ادوارد باند، دیوید هر، کریل چرچیل، پتر وایس، هاینر مولر، هلموت بایرل، پیتر هاکس، اتول فوگارد، و داریو فو تأثیر گذاشته است. گروه‌های تئاتری آمریکایی، نظیر «تئاتر زنده»، «گروه تئاتر پانتومیم سان فرانسیسکو»، و «تئاتر تجربی زنان» نیز از فنون برشتی بهره جستند. توجهات پژوهش‌گرانه به آثار و آرای برشت نیز همچنان به طور گسترده پی‌گیری می‌شوند: کتاب‌شناسی

برک، کنت (Burke, Kenneth) (۱۸۹۷-۱۹۹۳) منتقد ادبی آمریکایی. برک اگرچه معمولاً یک منتقد ادبی شمرده می‌شود - و حتا به عنوان برجسته‌ترین منتقد از زمان کولریج به این سوگرامی داشته شده - خود طرح خویش را پژوهشی در انگیزش‌های نمادین و کنش‌های زبانی در کل عنوان کرده است (۱۹۶۶، ص. ۴۹۴). برک نویسنده، مترجم، شاعر، داستان‌نویس، و رمان‌نویسی پرکار بود و، با تمرکز بر تأثیرات متون بر مخاطبان خود، فن بیان را هم گسترش داده و هم تعریف تازه‌ای از آن به دست داد. با این حال، استقلال فکری راسخ او دامنه‌ی تأثیرپذیری‌اش را به شدت محدود می‌کرد. توجهات نظری برک، که او را از فعالان جنبش **نقادی نو** متمایز می‌ساخت، از **روان‌کاوی** و زبان‌شناسی گرفته تا **مارکسیسم** و پراگماتیسم را در بر می‌گرفت، اما التزام اکید و مستمری به هیچ‌یک از این رشته‌ها نداشت. او به عنوان الگوی روشنفکر متعهد آمریکایی در زمانه‌ای که تعهد سیاسی و گرایش روشنفکری هردو مورد سوءظن بودند جایگاه استواری در تاریخ ادبیات آمریکا یافت. ارزیابی‌های انتقادی از آثار او احتمالاً یا بیش از حد مبالغه‌آمیز و یا یک‌سر تحقیرآمیز اند. آخرین اثر عمده‌ی برک، **زبان به عنوان کنش نمادین** (۱۹۶۶)، مرور درخشانی بر کل آثار او است. مایکل پین

برمون، کلود (Bremond, Claude) (۱۹۲۹-) روایت‌شناس فرانسوی. پژوهش‌های برمون معطوف به آثار ولادیمیر پراپ (۱۹۵۸)، ساختارگرای روس، درباره‌ی قصه‌های عامیانه است. به نظر او (۱۹۷۳)، منتقد ساختارگرا باید به معانی احتمالی سوای معانی مطرح در اثر ادبی توجه کند. نظریات برمون حول این محور می‌گردد که، متن‌ها حامل نقاطی هستند که در آن جا گزینش‌ها صورت گرفته، پی‌رنگ تغییر یافته، یا

پسامدرن در راستای تغییر نگرش‌های ما به نظریه و رویه‌ی برشت را مد نظر قرار دهیم. در عین حال، بنا به گزارش سیلبرمن (۱۹۹۳، ص. ۱۹)، مقامات برلین از «برلینر آنسامبل» حمایت مالی می‌کنند و این مرکز، که تحت مدیریت جدید تلاش خود را صرف نوسازی «روح برشتی» کرده، در حال نوزایی است، و این را باید به فال نیک گرفت. کارگردانان، بازی‌گران، و نمایش‌نامه‌نویسان طبعاً همچنان بحث‌هایی درباره‌ی آرای برشت را پی گرفته، پاره‌ای از آن‌ها را کنار خواهند گذاشت، اما فن فرانتاتری برشت و سرشت دیالکتیکی **ساختارهای** دراماتیک او، به ویژه امتناع او از پذیرش نگرش‌های ماهیت‌باورانه به شخصیت‌ها، استقبال‌اش از بازبودگی، و مد نظر قرار دادن مخاطبانی برخوردار از نگرش نقادانه، او را به چهره‌ای چشم‌پوشی‌ناپذیر بدل می‌کند. برشت همچنان حضور عظیمی خواهد داشت، زیرا درام‌پردازی انقلابی او، که با آگاهی سیاسی پیوند خورده، شیوه‌های درک ما از تئاتر را متحول کرده و گسترش می‌دهد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اسپیرس ۱۹۸۷، اسلین ۱۹۵۹، بروکر ۱۹۸۸، بنتلی ۱۹۸۱، تامسون و ساکس ۱۹۹۴، سووین ۱۹۸۴، فوگی ۱۹۷۲، کوهن ۱۹۶۹، مولر ۱۹۸۹، میوز ۱۹۸۹، ویلت ۱۹۵۹، هیل ۱۹۷۵).

تاگر اوربیسون

برقراری / تحقق بخشی

(enactment / realization)

اصطلاحی در **نقادی ادبی اف. آر. لیویس**، در اشاره به کارکردهای فعالانه‌ی زبان ادبی، در مقابل قالب‌های کلامی را کد. زبان به راستی ادبی به جای بازنمایی یا انعکاس وضعیت‌ها یا فرآیندهای بیرونی، این وضعیت‌ها یا فرآیندها را عملاً در شکل، بافت، وزن، یا مجازهای خاص خود اجرا یا احیا می‌کند (بنگرید به: کیسی ۱۹۶۶).

کریس بالدیک

حال آن که برخی دیگر، از جمله بسیاری از سخن‌رانی‌ها و نوشته‌ها و نمایش‌های تلویزیونی او، تنها به تازگی انتشار یافته و به شکلی آسان‌یاب در دسترس قرار گرفته‌اند. با این حال، متن بنیادینی که وحدت‌بخش و مستقرسازنده‌ی کل آثار برنستاین محسوب می‌شود سخن‌رانی‌های سال ۱۹۷۳ ی او در هاروارد، در قالب همایش‌های «چارلز الیوت نورتون»، با عنوان پرسش **بی‌پاسخ** است (که در سال ۱۹۷۶ انتشار یافت). در این متن است که با کوشش مستقیم و مستمری برای فهم تنوع پرسش‌ها و مضامینی مواجه می‌شویم که بر زندگی برنستاین در همه‌ی اشکال‌اش سایه‌افکن شده‌اند، از جمله ماهیت موسیقی، اشتیاق انسان به جامعیت، مسأله‌ی نفی، چالش با دیدگاه موسیقایی تئودور آدورنو، وارد ساختن مطالعات بینارشته‌ای به حوزه‌ی محافل روشنفکری و غیرروشنفکری، و ارزش خودکاوی و حدیث نفس.

اتخاذ نگرشی پژوهش‌گرانه به همه‌چیز همان کاری است که او در راستای وقف خود در راه مطالعات بینارشته‌ای و تبیین این مطالعات صورت می‌داد. برنستاین، به هنگام بحث از دوران دانشجویی‌اش در هاروارد و به ویژه مطالعات فلسفی‌اش، می‌گوید: «نکته‌ی اساسی‌ای که در وجود پروفیسور پرال [استاد فلسفه‌اش]، و در هاروارد به طور کل، مرا مجذوب خود کرد رسیدن به درکی از ارزش مطالعات بینارشته‌ای بود - بهترین راه برای "شناختن" یک چیز بررسی آن در بستر رشته‌ای دیگر است.» همین توجه معرفتی به شناختن یک چیز از راه مطالعه‌ی آن در زمینه‌ی چیزی دیگر است که روش مورد استفاده در بخش عمده‌ای از آثار برنستاین را شکل می‌دهد. برای نمونه، او در کوشش خود برای فهم موسیقی، این رشته را هم‌پای رشته‌ها و نگره‌هایی چون زبان‌شناسی (نوآم چامسکی)، شعر (تی. اس. الیوت)، فیزیک (قوانین

که شخصیت‌ها پرورده می‌شوند. او، با استفاده از زبان‌شناسی **سوسور**، زبان‌شناسی مبتنی بر مناسبات تفاوت‌بنیاد، این نقاط را موجد معنایی می‌داند که از ره‌گذر همان گزینه‌های محذوف مطرح می‌شود.

پل اینس

برنستاین، لئونارد (Bernstein, Leonard)

(۱۹۱۸-۹۰) موسیقی‌دان، که در لارنس، در ماساچوست آمریکا، به دنیا آمد و از نخستین موسیقی‌دانان آمریکازادی بود که اساساً از راه رهبری ارکسترها به اعتبار و اشتهار بین‌المللی دست یافت. برنستاین در چهل سالگی جوان‌ترین رهبری بود که سرپرستی ارکستر فیلامونیک نیویورک را به دست گرفت. برنستاین بارها، به عنوان مدیر مهمان، رهبری ارکسترهای بزرگ جهان را به دست گرفته، صدها اجرای موسیقایی را، به ویژه در ارکسترهای فیلامونیک وین، اسرائیل، و نیویورک به روی صحنه برد، اما در گستره‌ای از دیگر عرصه‌ها، از جمله موسیقی سمفونیک، موزیکال‌های برادوی، بالته‌ها، آوازها، و موسیقی متن برای سینما و تئاتر، نیز استعداد خلاق خود را به نمایش گذاشت. برنستاین از پیش‌گامان آموزش موسیقی بود، و عمده‌ی اقدامات او در این راستا را می‌توان در آثار تلویزیونی بسیار پرمخاطب و تأثیرگذارش (مهم‌تر از همه، سلسله برنامه‌های همه با هم و کنسرت‌های جوانان) یافت. تأثیرگذاری او بر دیگر حوزه‌ها نیز بسیار گسترده بوده، آثار ماندگار او از آهنگ‌سازی و رهبری ارکستر تا نوازندگی پیانو و پژوهش آکادمیک را در بر می‌گیرند.

تأملات فلسفی و فرهنگی برنستاین را می‌توان در انبوه سخن‌رانی‌ها، مقالات، مکاتبات، و مطالعات انتقادی او درباره‌ی موسیقی یافت - برخی از این آثار متون عامه‌پسندی چون *لذت موسیقی* (۱۹۵۹)، *تنوع بی‌نهایت موسیقی* (۱۹۶۶)، و *یافته‌ها* (۱۹۸۲) هستند،

صوت)، نظروزی‌های انسان‌شناسانه درباره‌ی خاستگاه‌ها (روسو، شوپنهاور)، و فلسفه (اگزستانسیالیسم) می‌سازد؛ به عقیده‌ی او، این روش نه تنها به نگرش بهتری به ماهیت موسیقی یا هر رشته‌ی مورد پژوهشی منجر شده، بلکه برای رسیدن به فهم افزونی از خویشتن، یعنی از موجود انسانی‌ای که چنین وجود رشته‌رشته‌ای را خلق می‌کند، اهمیت اساسی خواهد داشت. در نظر برنستاین، مطالعه‌ی بینارشته‌ای در نهایت بیانی از خویشتن و هستی‌ای است که ما همه در آن اشتراک داریم، پژوهش در آن هستی (غیرشخصی) که وجه اشتراک ما با دیگران است.

بیان یک هستی مشترک در کوشش‌های برنستاین در به نمایش گذاشتن اشتیاق آدمی (اشتیاق خود او) برای نیل به بنیان جامع هستی خویش نمود می‌یابد. کوشش‌های بینارشته‌ای در راستای فهم موسیقی نمونه‌ی مثالی دیگر کوشش‌ها در راستای فهم انگیزه‌ها و بنیان کلی هر کاوشی بوده، و موسیقی نمونه‌ای از بیان هستی‌های مشترک انسانی است. از نظر او، پی‌گیری احساسات و بیانات شخصی ما، بیانات عمیقاً اعترافی، هستی مشترک، و پیوند جامع ما با دیگران را متجلی می‌کند. این مدعا مستلزم خوانش آگاهانه و همه‌جانبه‌ی «پرسش بی‌پاسخی» است که باید آن را به درستی فهم کرد. با این حال، راه دیگری نیز برای رسیدن به درکی از این دیدگاه برنستاین وجود دارد. او در پرسش بی‌پاسخ بارها می‌پرسد که «مخاطب کیست؟» «من با که سخن می‌گویم؟» «من چه گونه باید منظور خودم را برسانم؟» این دغدغه هنگامی اهمیت حیاتی می‌یابد که او در باب نحوه‌ی سخن‌گویی خود با «افراد عادی»، با مخاطبانی آموزش‌نندیده، درباره‌ی موسیقی تأمل می‌کند.

برنستاین در مقابل آن‌چه خود بعضاً «هیاهوی موسیقی‌ستانی» خوانده هیچ مدارایی از خود نشان نمی‌داد، اما به این نکته نیز واقف بود که یک بحث فنی

کاملاً تخصصی بی‌روح و کسل‌کننده خواهد شد و جز برای معدودی جذابیت زیادی نخواهد داشت. پس چه گونه باید با دیگران (درباره‌ی این موضوع یا هر چیز دیگر) سخن گفت؟ برنستاین معتقد بود که چنین کاری تنها با خودپژوهی می‌تواند صورت پذیرد؛ با کشف آن مؤلفه‌ها و مختصات یک موضوع موسیقایی، یا تصنیف موسیقایی، که برای او مهیج بوده و شخصاً با او سخن می‌گفتند. خودپژوهی‌ها می‌توانند حرفی برای گفتن در اختیار ما بگذارند، چرا که ما به این وسیله در خود پیوند مشترک محتملی با دیگران می‌یابیم. این احساسات و یافته‌های متجلی‌شده، به یاری روش‌ها و نمونه‌های بینارشته‌ای، در زبان عادی و رایج، در زبان روزمره‌ای که ما همه در آن سهیم هستیم، به بیان در می‌آیند. مهم این است که، در نظر برنستاین، خودپژوهی‌ها مجال طرح پرسش‌های کاملاً معمولی از این دست را می‌دهند: «تو آن‌طور که من احساس می‌کنم احساس نمی‌کنی؟» «تو در خودت همین تجربه را که من در خودم یافته‌ام نمی‌یابی؟» (این‌گونه پرسش‌ها بارها در نوشته‌های برنستاین مطرح می‌شوند.) کوشش‌های بامعنا‌ی ما برای برقراری ارتباط با دیگران باید از پی‌گیری‌های دقیق خودشناسی بیان‌شده در قالب اعترافات و احساسات شخصی حاصل شود - همین وقف خود در راه مطالعه و بیان خود است که کوشش برنستاین برای برقراری ارتباط با دیگران را چنین موفق و پرثمر ساخته، خواه کنسرت‌های جوانان، یا اجراهای اش از مالر را، و خواه پژوهش‌های اش درباره‌ی نفی و مرگ در سلسله سخن‌رانی‌های سال ۱۹۷۳ را. برنستاین، در این خودپی‌گیری، دیگران و پیوند مشترک خویش با دیگران را می‌جست.

برنستاین مسأله‌ی ماهیت موسیقی را کلاً همبسته با مسأله‌ی ماهیت قرن بیستم می‌دانست. موسیقی و قرن بیستم هر دو با بحران‌های هستی مواجه می‌شوند،

در نفس خویش را در پی آورده است. برنستاین تلاش می‌کند این بحران نفس را از ره گذر پرسش‌هایی در باب ماهیت موسیقی، که خود به عنوان یک رشته با بحران و کاوش مشابهی مواجه بوده، فهم کند. بدبختانه، این هردو با واقعیت مرگ مواجه می‌شوند. با این همه، انسان‌ها، حتی در مواجهه با این نفی عظیم هستی، هنوز خلاقانه عمل کرده، برای بیان خویشتن مبارزه می‌کنند. به نظر برنستاین، بیان موسیقایی اشتیاق آدمی به تأیید حیات و خلاقیت انسانی را مستقیماً در برابر نیهیلیسم و مرگ می‌گذارد. برنستاین می‌پرسد که، در بیان هستی مشترک ما چه بیانی می‌تواند محقق‌تر و مثبت‌تر از چنین نیروی محرکی باشد؟ این شور مفرط و آری‌گویی به هستی است که در سرتاسر ساخته‌ها و نوشته‌های برنستاین جاری است، و البته این همان نکته‌ای است که برخی آن را نادیده گرفته‌اند. با این حال، بدون فهمی از مختصات آثار محققانه‌ی برنستاین و روش‌هایی که این مختصات را در خود گرد می‌آورند، قادر به درک کامل عمق و ارزش واقعی او به عنوان یک آموزگار، آهنگ‌ساز، و رهبر ارکستر نخواهیم بود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ایون ۱۹۶۰، برمون ۱۹۹۴، گرادنویچ ۱۹۸۷، لدبتر ۱۹۸۸)

ریچارد فلمینگ

برودل، فرنان (Braudel, Fernand) (۱۹۰۲-۸۵)

مورخ فرانسوی. برودل بیش و پیش از هرچیز یک نظریه‌پرداز انتقادی است، هرچند که این عنوان هیچ‌گاه در مورد او به کار نرفته است. برودل خود را مورخ «تاریخ بلندمدت» می‌دانست، مورخی که در نظر او تاریخ شایسته «تاریخ تفکر» بود، که پاسخی برای پرسش‌های فکری جدی فراهم می‌کند.

برودل یکی از سه چهره‌ی برجسته‌ی مکتب آنال در تاریخ‌نگاری و رهبر نسل دوم این مکتب بود (رهبران

بحران‌هایی که اگر مورد کاوش قرار گیرند، از بحران گریزناپذیر «خویشتن» ما پرده بر می‌دارند. از جمله دشمنان شاخصی که او، در بررسی بحران قرن بیستمی در موسیقی در سلسله سخن‌رانی‌های سال ۱۹۷۳، در برابر خود می‌یابد تئودور آدورنو و به ویژه فلسفه‌ی موسیقی مدرن (۱۹۴۸) او است. بحث برنستاین در سراسر این سلسله سخن‌رانی‌ها را می‌توان همچون برابر نهاده‌ای در قبال متن آدورنو در نظر گرفت. سرفصل‌های مشابه بسیاری در این دو مورد بحث قرار می‌گیرند: نوکلاسیسیسم، موسیقی درباره‌ی موسیقی، خاستگاه‌های تنالیت، ذهنیت و عینیت، اصالت و عدم‌اصالت. اما در حالی که آدورنو این بحرانی را که نمودش در تصنیف‌های شوئنبرگ و استراوینسکی مشهود بوده با تعبیری کم‌وبیش اکید و به عنوان گزینشی میان خیر و شر، و پیشرفت و رکود، تشریح می‌کند، برنستاین استراوینسکی و شوئنبرگ هردو را جویای یک چیز، البته به شیوه‌های متفاوت، می‌یابد. آن هردو انگیزه‌ی واحدی دارند، که همان افزودن بر توان بیان است. به باور برنستاین، دشواری‌های مبرز در موسیقی قرن بیستمی پیچیده‌تر از آن اند که آدورنو مد نظر داشته، آدورنو به سادگی آثار استراوینسکی را بد تعبیر کرده، و فاقد درک ادبی بسنده‌ای برای فهم آثار او است. طنز، شوخ‌طبعی، و کنایه‌گویی‌های ادبی: این‌ها همه بیرون از رویکرد محدود و جزم‌باوری که آدورنو اتخاذ کرده قرار می‌گیرند.

برنستاین، در سلسله سخن‌رانی‌های نورتون، می‌کوشد تا صادقانه و به دور از جزم‌باوری، به شیوه‌ی بینارشته‌ای، با نومییدی‌ها، منفی‌نگری‌ها، و تهدیدات نیهیلیسمی مقابله کند که خود در زندگی‌اش در قرن بیستم (به تعبیر او، در این «قرن مرگ») با آن‌ها مواجه شده است. آن اعتماد به نفسی که در آغاز قرن بیستم جلوه کرده بود اکنون از بین رفته، بحران نفس و تردید

معمولاً به «اقتصاد جهانی» ترجمه می‌شود وضع کرده بود (برای ملاحظه‌ی بحثی در این باره، بنگرید به: برودل ۱۹۸۴، صص. ۴-۲۱). جهان‌مدیرانه‌ای «اقتصاد - جهان»ی بود که از تقسیم‌کار قابل تشخیص، شهرهای قاهر، و یک پایگان برخوردار بود. این جهان «تاثیر جهانی»ی دارای مرزبندی‌ها و هویت خاص خود بود، اما از مرزهای سیاسی و فرهنگی فراتر می‌رفت. یک اقتصاد - جهان یک عرصه‌ی مکان - زمان و برخوردار از یک تاریخ بود. چنین برداشتی اهمیت پرش فکری بنیادینی را برجسته می‌کرد که برودل در صدد تأمل بر آن بود: اگر یک عرصه‌ی مکان - زمان تاریخی داشته باشد، در واقع اگر این مکان و زمان تاریخ آن عرصه را شکل داده اما این تاریخ نیز معرف آن زمان و مکان باشد، مقولات مکان و زمان را چه‌گونه می‌توان شناسایی کرد، چه‌گونه می‌توان تعریف کرد؟ در بخش عمده‌ی تفکر مدرن، مکان و زمان مواردی موجود و مستقر - شاخص‌های اکید، تزلزل‌ناپذیر، و برون‌بنیاد برای زندگی‌ها و اعمال افراد، گروه‌ها، و ساختارهای اجتماعی - شمرده شده‌اند. ما نهایتاً در زمان و مکان ثبت می‌شویم، و زمان و مکان متغیرهایی تجربی برای بحث و بررسی محسوب نمی‌شوند. برودل این نگرش مرسوم را رد می‌کرد. بحث او این بود که، زمان و مکان متغیرهای تجربی بنیادینی برای پژوهش‌اند، چرا که خود مخلوقات اجتماعی‌اند. او این بحث را به طور مستند در *مدیرانه‌ای‌ها* مطرح کرده، در جستار روش‌شناختی کلیدی‌اش، «تاریخ و علوم اجتماعی»، که در سال ۱۹۵۸ در نشریه‌ی *آنال* منتشر شد، به لحاظ نظری آن را مستدل می‌سازد.

به نظر برودل، سه زمانواره (temporalité) ی اجتماعی واقعی و یک زمانواره‌ی اسطوره‌ای در وهله‌ی چهارم وجود دارند. او این سه زمانواره‌ی واقعی را *ساختار*، *موقعیت*، و *واقع* می‌نامد که همبسته با زمان

نسل اول، پایه‌گذاران این مکتب، لوسین فور و مارک بلوک بودند). مکتب *آنال* مدافع *گردهم‌آوری* و *بارورسازی* متقابل تاریخ و علوم اجتماعی بود. این مکتب در تضاد با همه‌ی *اشکال تجربه‌باوری* سطحی قرار می‌گرفت که برودل آن‌ها را «تاریخ رخداده‌ها» می‌خواند. این مکتب به همان اندازه در تقابل با همه‌ی *جامعیت‌گرایی‌ها* و *کل‌نگری‌های* ساختاری‌ای بود که *تعمیمات* خود را در کل زمان و مکان صادق می‌دانستند. خلاصه آن که، مکتب *آنال* از افتادن به دام «روش‌باوری» اجتناب می‌ورزید، و به همان اندازه از نگرش‌های *قانون‌پژوه* و *ایده‌نگار* احتراز می‌جست. مکتب *آنال* بر اساس نقد عمیقی بر *عمده فرضیات* روش‌شناسانه و *ماهوی* در بخش *عظیمی* از *نوشته‌های مورخان* و *عالمان علوم اجتماعی* در *سده‌های نوزدهم و بیستم* بنا شده بود.

برودل از دو جنبه *مشارکت چشم‌گیری* در *پیش‌برد* تفکر معاصر داشت. نمود این *وجوه* را اساساً می‌توان در دو کتاب عالی (و بسیار حجیم) او یافت: *مدیرانه‌ای‌ها و جهان‌مدیرانه‌ای در عهد فیلیپ دوم (۱۹۴۹)*؛ و *ویراست دوم به همراه افزوده‌ها، ۲ جلد، (۱۹۶۶)*، و *تمدن و سرمایه‌داری، از سده‌ی پانزدهم تا سده‌ی هجدهم (۱۹۷۹، ۳ جلد)*. نخستین *وجه مشارکت* برودل، *طرح مفهوم زمانواره‌های اجتماعی چندگانه*، و *دومی تحلیل نزولی* او از *سرمایه‌داری* به *عنوان یک شیوه‌ی تولید و یک تمدن* است.

مدیرانه‌ای‌ها در آغاز پی‌گیر *تحلیلی* از *سامان* سلطنت فیلیپ دوم، *پادشاه اسپانیا*، بود؛ اما برودل، در جریان نگارش آن، *راستای حرکت* خود را *تغییر* داده، و این کتاب نهایتاً به *صورت داستان جهان‌مدیرانه‌ای* به *عنوان یک (و نه تنها) اقتصاد - جهان* در *آمد*. *خط* *تیره‌ای* که در «اقتصاد - جهان» آمده برای برودل *اهمیتی* اساسی داشت: او *économie-monde* را برای *تمایز* ساختن آن از *économie mondiale* که

کل‌نگری ساختاری) است - نمونه‌ی بارزی که برودل مطرح می‌کند کار کلود لوی - استروس است.

نام برودل چنان به مفهوم *longue durée* گره خورده که برخی از خوانندگان آثار او نمی‌توانند به دیگر مفهوم نقادانه‌ای که او در خصوص سرمایه‌داری مطرح کرده توجه کنند. اگر *مدیرانه‌ای‌ها* همچون روایتی از سه دوران، درباره‌ی سه زمان - مکان (ساختار، موقعیت، رخداد) سامان یافته، تمدن و سرمایه‌داری همچون روایتی از سه اشکوبه در بنای حیات اقتصادی سامان می‌یابد: اشکوبه‌ی همکف زندگی روزمره، اشکوبه‌ی میانی بازار، و اشکوبه‌ی بالایی سرمایه‌داری است. زندگی روزمره، از برخی جهات، وابسته به ساختارها است. برودل در این جا از الگوهای بلندمدتی سخن می‌گوید که وجود آن اعمال افراد و نهادها در مدت کوتاه‌تر را مقید می‌سازد. با این حال، اگر «ساختارها» ظاهراً به پدیده‌های کلان (رابطه‌ی کوه‌نشینان با جلگه‌نشینان، جهات جریان بادهای سرحدات رمی‌ها به عنوان یک مرز فرهنگی مستمر) رجوع می‌کنند، به نظر می‌رسد که اقتصاد زندگی روزمره اساساً به پدیده‌های بسیار خرد (الگوهای خوراک‌پزی، پرورش محصولات، پوشاک، و دام‌پروری، و مواردی از این دست) ارجاع دارد. این الگوها مهیاکننده‌ی مبنای ناگفته و تحلیل‌ناشده‌ی زندگی اقتصادی واقعی اند.

برودل اشکوبه‌ی بعدی یعنی بازار را به شیوه‌ی کاملاً خاصی مد نظر می‌گرفت. او بازار را به عنوان عرصه‌ی خریداران و فروشندگان متعدد و بنابراین عرصه‌ی منافع «اندک»، عرصه‌ی انتظام، و آزادی از محدودیت‌ها تعریف می‌کرد. این نگرش شاید استثنایی به نظر نرسد، اما برودل به صورتی کاملاً صریح، دولت را ایفاکننده‌ی نقش تاریخی محافظت از بازار آزاد از راه نظم‌بخشی به آن می‌داند. به دید برودل، دشمن بزرگ

بلند، زمان میانه، و زمان کوتاه اند. زمان کوتاه، تاریخ رخدادها، یا تاریخ پراکنده (اپیزودیک) همان زمانواری اجتماعی‌ای بود که اکثر مورخان به کاوش در آن می‌پرداختند. این تاریخ پادشاهان و نبردها، تاریخ گاه‌شمارانه، و تاریخ پیشامدهای بی‌شمار بود. اما، برودل در *مدیرانه‌ای‌ها* می‌گوید که «رخدادها غبار اند»؛ چرا که اهمیت اندکی دارند و تغییر اندکی می‌کنند، و مانع از نگرستن به ساختارهای واقعی بنیادین می‌شوند. موجودیت ساختارها در زمان بلند است، زمانی که ممکن است صدها یا حتی هزاران سال به درازا بکشد؛ اما ساختارها هرگز ابدی نیستند. ساختارها الگوهای اجتماعی بنیادین مستمری هستند که محدوده‌های مستمر اعمال ما را معین می‌کنند. ساختارها می‌توانند نماینده‌ی شیوه‌های الگومند فرهنگی، اقتصادی، یا سیاسی، برای سروکار یافتن با، و واکنش نشان دادن به، پدیده‌های طبیعی یا شیوه‌های اجتماعی - فرهنگی خاص در فهم واقعیت اجتماعی (نظیر جهان‌بینی‌ها یا قواعد هنجارین حاکم بر پایگان‌های اجتماعی) باشند. جنبه‌ی اساسی ساختارها این است که، در کوتاه‌مدت، ثابت اند و بنابراین چارچوبی که تأثیر رخدادها به آن محدود می‌شود نیز ثابت است. در فاصله‌ی بین ساختارها و رخدادها موقعیت‌ها قرار می‌گیرند. موقعیت‌ها نماینده‌ی ضرباهنگ‌هایی ادواری اند که نوسانات طبیعی همه‌ی ساختارها محسوب می‌شوند. به گفته‌ی برودل، اکثر این نوسانات میان‌مدت بوده، زمانواری قابل تشخیص و البته تغییرات مهمی در بستر کلی را ایجاد می‌کنند (نظیر دوره‌های انبساط اقتصادی سرتاسری در برابر انقباض اقتصادی سرتاسری). سهم برودل در پیش‌برد مطالعات تاریخی تأکید بر این نکته بود که تاریخ جدی، تاریخ فکورانه، به منزله‌ی تشریح ساختارها و موقعیت‌ها، و نه رخدادها (و نیز نه زمان - مکان اسطوره‌ای، یا زمان - مکان ابدی مطرح در

مدرن و سنت (۱۹۳۹) و گلدان خوش‌تراش (۱۹۴۷) از آثار انتقادی شاخص این جنبش بوده، تاریخ مختصر نقاد ادبی (به همراه ویلیام کی. ویمسات، ۱۹۵۷) نیز به صورت متن مرجع در آمد.

شعر مدرن و سنت معادل آمریکایی بازارزیایی (۱۹۳۶) اف. آر. لیویس، و تلاش بلندپروازانه‌ای برای نوشتن «تاریخ بازنگریسته‌ی شعر انگلیسی» بر اساس آرای تی. اس. الیوت، و در عین حال دفاع پرشوری از شعر مدرنیستی بود. هدف بروکس تدوین «نظریه‌ی عمومی تاریخ شعر انگلیسی در آثار شاعران مدرن» بود. به عبارت دیگر، بروکس، همانند الیوت و لیویس، اساساً تاریخ ادبی را به صورتی واپس‌نگرانه می‌خواند، و این خوانش در خدمت جدلی علیه «محققان، یعنی شورای نگهبان سنت» بود. طرد شعر مدرن توسط این محققان به عنوان شعری «دشوار» و بیش از اندازه روشن‌فکرانه ناشی از افتادن آنان به دام سنتی منسوخ بود، سنتی که به رمانتیسیسم و برداشت‌های محدود قرن هجدهمی از «شاعرانگی» بر می‌گشت. بروکس، به منظور پیشبرد نقادی، در صدد بود تا آن را واپس‌تر برده، پیوندی با یک سنت قدیمی‌تر، سنتی مربوط به اوایل قرن هفدهم، باز برقرار کرده، روندی را که منجر به گسستن از «سنت طنازی» شده وارونه سازد.

از نظر بروکس، «رابطه‌ی مهمی بین شاعران مدرنیست و شاعران طناز قرن هفدهمی» وجود دارد. این هر دو دسته زبان شاعرانه‌ای را به کار می‌برند که گویای نگرش‌های «بالغ» و «پیچیده»، به ویژه نگرش‌های طنازانه، بوده و عقل و احساس را با هم در می‌آمیزد، و این همان تعبیری است که الیوت در مورد جان دان به کار برده بود. بخش عمده‌ی کتاب بروکس صرف اثبات این نکته می‌شود که چه‌گونه شاعر مدرنیستی که در این «طنازی جدی» مهارت یافته، «پیوسته از راه مرتبط ساختن‌اش با کلیت سامان‌مند امور آشفتنه و ناهمگون و

این بازار، و به تعبیر خود او ضدبازار، نه دولت بل‌که سرمایه‌داری بود. سرمایه‌داری عرصه‌ی ناشغالی فوق بازار و تحمیل‌شده بر بازار بود، عرصه‌ی کسب منافع «استثنایی» از راه انحصارگری‌ها، و از راه دولت (تا وقتی که دولت ضامن بقای انحصارها باشد). سرمایه‌داری ایداً انتظامی نداشته، و ماهیتی مخاطره‌بار دارد. سرمایه‌داری ایداً عرصه‌ی عرضه و تقاضا نبوده، بل‌که عرصه‌ی قدرت و مکاری است. برودل تصور کلاسیک از سرمایه‌داری (تصور آدام اسمیت و کارل مارکس) به عنوان نظامی اساساً رقابتی و استثناً انحصارگرا را وارونه کرد. به نظر او، اساس سرمایه‌داری – سرمایه‌داری واقعی، اگر از منظر تاریخی در بلندمدت نگریسته شود – تلاش در راه سرکوب بازار آزادی برای بیشینه‌سازی سود خود بوده است.

این دو مفهوم نقادانه‌ی برودل – «زمانواره‌های اجتماعی چندگانه و تفوق ساختار و موقعیت بر رخداد» و «سرمایه‌داری به عنوان ضدبازار» – کم‌کم نمود خود را در مطالعات تاریخی و علوم اجتماعی نشان می‌دهند. برودل نماینده‌ی یکی از اصیل‌ترین خوانش‌ها از دنیای مدرن است، یکی از خوانش‌هایی که به احتمال قوی بنیان تحلیل‌های مفهومی در قرن بیست و یکم را شکل می‌دهند (والرشتاین ۱۹۹۱).

ایمانوئل والرشتاین

بروکس، کلینت (Brooks, Cleanth) (۱۹۰۶-۹۴) منتقد آمریکایی که اصلی‌ترین مروج نقادی نو بود. بروکس، به عنوان یکی از اعضای نسل دوم این جنبش، از متفکران مؤثر آن نبوده، آثار خود را «هم نهاد»ی از آرای دیگران می‌دانست، اما کتاب راهنمایی که با عنوان فهم شعر (به همراه رابرت پن وارن، ۱۹۳۸) برای دانشجویان نوشت تأثیر شدیدی در اشاعه‌ی مرام «نقادی نو» در دانشکده‌های ادبیات آمریکا داشت. شعر

بروکس با دعوای تهاجمی تری به مشاجره رو آورد. حال، ناسازه به عنوان اصطلاح کلیدی جانشین طنز و طنزایی شده، کتاب با این اظهار نظر عجولانه آغاز می‌شد که «ناسازه زبان مقتضی و محتوم شعر است.» با این حال، این راهکار چندان متفاوتی نبود. بروکس با درک این که شاید این معیار موجب مطرح شدن تعریف حتا محدودتری از یک سنت راستین شود، ناچار به پذیرش این نکته شد که اشعار شایسته‌ی خوانشی در فاصله‌ی میان جنگ داخلی انگلستان و ظهور الیوت نوشته شده‌اند. «جنیش موسوم به "نقادی نو" خواهان تمرکز حوال محور اعاده‌ی حیثیت از دان، و سنت دان» بود اما اکنون منتقدان باید دور دست‌ها را نگریسته و «ناسازه» را نیز در جای دیگری جست‌وجو کنند. حال، بروکس این «ناسازه» را نزد وردزورث (که در شعر مدرن و سنت «دشمن عقل» شمرده شده بود)، کیتس، و حتا تنیسون («شاید آخرین شاعر انگلیسی که سودای همنشین‌سازی ظرایف ناسازه و ایهام را در سر داشت») می‌یافت.

این افزایش انعطاف‌پذیری را می‌شد به فال نیک گرفت. اما این رویکرد هنوز شیوه‌ی خوانشی بسیار جزم‌باورانه بود، و با وجود جاذبه و ظرافت بسیاری از خوانش‌های دقیق و شخصی بروکس، به عنوان یک نظریه‌ی نقادانه یا تاریخی دوام نیافت. (برای آشنایی بیشتر، بسنگرید به: کترین ۱۹۵۲، گیلوری ۱۹۸۳، سیمپسون ۱۹۷۶، ولک ۱۹۸۶b)

بین‌رایت

بریکولاژ بنگرید به اکتفا

بکر، هوارد (Becker, Howard) (۱۹۲۸ -)
جامعه‌شناس آمریکایی و دانش‌آموخته‌ی مکتب «تعامل‌گرایی نمادین» شیکاگو. آثار بکر تأثیر مهمی بر

متناقض در حال بازسازی دنیای خود است.» بروکس ادعای بزرگی می‌کند، که اکنون به طرز نگران‌کننده‌ای متفرعانه نیز به نظر می‌رسد، زیرا حاکی از آن است که همه‌ی شاعرانی که در فاصله‌ی میان دان و الیوت واقع شده‌اند فاقد «طنزایی»، بنا بر این تعریف خیلی خاص، و عرضه‌کنندگان احساسات سطحی یا معقولاتی به همان اندازه سطحی بوده‌اند.

دیگر وجهه‌ی مشکوک متن بروکس ناشی از این نکته است که این نوشته چیزی فراتر از یک تاریخ ادبی تجدیدنظرطلبانه می‌نماید. بروکس، همانند استادان خود، الیوت، آی. ای. ریچاردز، جان کراو رنسون، و آلن تیت، و همانند لیویس، در صدد مطرح کردن نگرش خاصی به تاریخ مدرن بوده، این نگرش به طرز بسیار احساساتی مایوسانه و اشیپنگلری است. بروکس پشتیبان اظهارات تیت مبنی بر «تباهی حال حاضر ما» و آشوب بی‌سابقه در زندگی‌های اکثر افراد است، و با اشتیاق وافر به نقل توصیف متفرعانه‌ی الیوت از «تجربه‌ی انسان عادی» به عنوان تجربه‌ی «پراشوب، بی‌نظم، و پاره پاره» (در تضاد با ذهن شاعر طنز آرمانی که «پیوسته تجربه‌ی ناهمگون را همگون می‌سازد») پرداخته، هنگامی که به «آزمون» الیوتی شاعران شایسته («دامنه و پهنه‌ی تجربه‌ای که شعر آنان مهیا می‌کند»)، نه فقط در مورد شاعران که در مورد عموم خوانندگان، رو می‌آورد به «نتیجه‌گیری غریب و شاید روشن‌گری» می‌رسد، این که «این عامه هستند که در برج عاج به سر برده، زندگی احساسی خود را ... از دنیای واقعی جدا می‌کنند.» و این نتیجه‌گیری واقعاً غریب است و کل کار بروکس (و «ناقدان نو») را زیر سؤال می‌برد.

گلدان خوش‌تراش در سال ۱۹۴۷ منتشر شد. در

فاصله‌ی این دو کتاب، جنگ جهانی دوم رخ داد، و به نظر بروکس، این رخداد منجر به حملات فزاینده به «دشواری» شعر مدرنیستی شده بود. به این ترتیب،

اجباری در آمریکا رفت. اگرچه در آمریکا هیچ منصب آکادمیکی نداشت، در همان جا بود که مهم‌ترین اثرش، *اصل امید*، را نوشت. این کتاب را می‌توان نشان‌گر عطف توجه او از تحلیل مذهبی و مسیحایی امید و اشتیاق اوتوپایی به تحلیل اجتماعی تر و فرهنگی‌تری از آن دانست. بلوخ در سال ۱۹۴۹ به اروپا بازگشت، و منصبی در دانشگاه لایپزیگ به دست آورد. آثار بلوخ در دهه‌ی بعد نشان‌گر سرخورگی فزاینده‌ی او از کمونیسم اروپای شرقی بوده، این دهه شاهد انتقادات گاه‌به‌گاه اما جدی مارکسیست‌های سنتی‌تر از این کمونیسم بود. بلوخ در سال ۱۹۶۱ و هنگام بالا بردن دیوار برلین تصادف در آلمان غربی به سر می‌برد؛ پس از آن تقاضای پناهندگی سیاسی کرد، و منصبی در دانشگاه توپینگن به دست آورد. تألیفات متأخر و متعدد او دربرگیرنده‌ی آثاری درباره‌ی مذهب، متافیزیک، ماتریالیسم، و قانون طبیعی است.

مارکسیسم بلوخ در چارچوب سنت «فلسفه‌ی فرآیندی» جای می‌گیرد (بنگرید به: هادسون ۱۹۸۲): ساختارهای هستی‌شناختی انسان و جهان هنوز نامقدر و نامحقق اند. بلوخ بر آینده‌گرایی مارکسیسم تأکید کرده، به این بحث می‌پردازد که *مارکس* با بدل کردن درک *تضاد* زمان حال به اساسی برای کردار آینده‌گرا فلسفه را دگرگون کرد - تا پیش از این، فلسفه صرفاً به تفسیر زمان گذشته پرداخته بود. از این رو مارکسیسم، به نحوی ناسازه‌وار، همچون یک نظام باز نمود می‌یابد. نظام واپس‌نگر *هگل*، که مشخصه‌اش «یادکرد» (anamnesis) بوده، نظامی بسته است. این نظام قائل به این پیش‌فرض است که حقیقت پیشاپیش به واقعیت پیوسته است. فلسفه‌ی بلوخ، برعکس، فلسفه‌ای باز، نه تنها در برابر محتوای ویژه‌نگر نوین، بل‌که در برابر این امکان است که چنین محتوایی بازاندیشی در مقولات آن نظام را ایجاب خواهد کرد؛ و

دو حوزه از نظریه‌ی فرهنگی گذاشته است. پژوهش اولیه‌ی او درباره‌ی کلوب‌های جاز و متخصصان این نوع موسیقی، که با عنوان *غریبه‌ها* (۱۹۶۳) انتشار یافته، اهمیت محوری در نظریه‌ی راجع به هنجارگریزان در دهه‌ی ۱۹۶۰ دارد و مطالعات انگلیسی در حوزه‌ی *خرده‌فرهنگ‌ها و فرهنگ عامه‌پسند* را به شدت تحت تأثیر قرار داده است - بکر از اندک دانش‌آموختگان آکادمیک بود که به مطالعه‌ی موسیقی عامه‌پسند پرداخت. به علاوه، بکر در آثار دهه‌ی ۱۹۷۰ خود درباره‌ی *دنیای هنر* (۱۹۸۲)، همانند *پیر بوردیو*، ارزش مستمر رویکرد جامعه‌شناختی به مسائل هنری و زیبایی‌شناختی را نشان داده است.

سایمون فریت

بل، دنیل بنگرید به پسامدرنیسم

بلوخ، ارنست (Bloch, Ernst) (۱۸۸۵-۱۹۷۷)
فیلسوف مارکسیست آلمانی. بلوخ در لودویگسهافن به دنیا آمد، فرزند یک کارگر راه آهن بود، و پیش از عزیمت به هایدلبرگ، در مونیخ، وورتسبورگ، و برلین (که در آن جا باگتورگ لوکاچ ملاقات کرد) به تحصیل پرداخت. بلوخ در نخستین کتاب کمابیش اکسپرسیونیستی‌اش، *روح اوتوپیا* (۱۹۱۸)، در صدد جان‌بخشی به اندیشه‌ی اوتوپایی بود، و ظاهراً *ماتریالیسم* مارکسیستی را با عناصر عرفانی و مسیحایی در هم آمیخته بود. *توماس مونتر* به عنوان *متأله انقلاب* (۱۹۲۱) نشان‌گر توجه بلوخ به توان انقلابی اندیشه‌ی مذهبی، و در واقع گویای درک او از سرشت ذاتاً دینی بشریت بود. او در *میراث زمانه‌ی ما* (۱۹۳۵) با مجموعه‌ای از تحلیل‌های فرهنگی و اجتماعی که فیزیک، موسیقی، *سینما*، ادبیات، و سیاست را در بر می‌گرفتند در مقابل ظهور نازیسم واکنش نشان داد. بلوخ در سال ۱۹۳۸ به تبعید

را در کل می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. مجموعه مطالعاتی درباره‌ی شعر رمانتیک: *اسطوره‌سازی شلی* (۱۹۵۹)، *همراه خیالی* (۱۹۶۱)، *آپوکالیپس بلیک* (۱۹۶۳)، و تفسیرهایی در مجموعه‌ی *شعر و نثر ویلیام بلیک*، ویراسته‌ی دیوید اردمن (۱۹۶۵)؛ ۲. شش کتاب درباره‌ی نظریه‌ی شعر: *اضطراب تأثیرپذیری: نظریه‌ی شعر* (۱۹۷۳)، *نقشه‌ی بدخوانی* (۱۹۷۵b)، *قبالا و نقادی* (۱۹۷۵a)، *شعر و سرکوب* (۱۹۷۶)، *جدال: به سوی نظریه‌ی تجدیدنظرطلبی* (۱۹۸۲)، و *شکستن آوندها* (۱۹۸۲)؛ ۳. مطالعاتی در باب میراث مدرنیستی رمانتیسیسم و روند تبدیل آن به «امر والای آمریکایی»: «*شهود*» *بیثس* (۱۹۷۲)، *صور خیال توانا* (۱۹۷۶)، و *والاس استیونس: اشعاری از اقلیم ما* (۱۹۷۷)؛ و ۴. مجموعه مطالعات انتقادی چندصد جلدی «*چلسی هاوس*» درباره‌ی نویسندگان و متون کلیدی، که همه توسط بلوم گزینش و ویرایش شده، خود مقدمه‌ای بر کدام از آن‌ها نوشته است. این پروژه‌ی پایانی شاید بلندپروازانه‌ترین طرحی باشد که یک منتقد ادبی تا کنون به اجرا گذاشته است.

بلوم اگرچه اغلب از اعضای به اصطلاح «مکتب نقادی ییل» شمرده شده - مکتبی که جفری هارتمن، جی. هیلپس میلر، و پل دومان را نیز در بر می‌گیرد - اغلب به شکل محترمانه فاصله‌ی خود با این منتقدان را خاطر نشان کرده، و در جایی هدف خود را یافتن راه میانه‌ای بین معنویت‌باوری اریش اویرباخ و نورترپ فرای و سکولاریسم شالوده‌شکنانه‌ی ژاک دریدا و میلر اعلام کرده است. با این حال، نظریه‌ی ادبی بلوم از جهت صراحت و انسجام دیدگاه‌اش به شدت یادآور نظریه‌ی ادبی فرای است. بلوم و فرای نه تنها با خلاقیت عمیقی به آثار ویلیام بلیک پرداخته‌اند بل که، همانند بلیک، نظریه، تاریخ، و نقادی ادبی را در نهایت همچون طرح‌های شاعرانه مد نظر می‌گیرند. کتاب‌های بلوم را،

با این حال، این فلسفه‌ای منضبط می‌ماند. این فلسفه فاقد انسجام یک نظام بسته است، چراکه جهان خود به کلی نظم‌یافته نیست. بلوخ اغلب، به منظور کاوش در فراز و فرودهای جامعه‌ی معاصر، به فنون اکسپرسیونیستی قطعه‌نویسی و سرهم‌سازی رو می‌آورد.

بلوخ، وجوه گوناگونی از فرهنگ، و به ویژه شوق خیالی (خواه آرزوی تحقق جامعه‌ای بهتر باشد و خواه صرفاً شوق کسب دست‌آوردهای فن‌آوران‌های چون امکان پرواز) را گواه آن می‌داند که بشریت «هنوز» از حقیقت و توان بالقوه‌ی خود «آگاه» نیست. این رویکرد به بلوخ مجال می‌دهد تا مفاهیم را دگرگون کرده، آینده‌گرایی پیچیده‌ی پنهان در مناسبات اجتماعی سرکوب‌گرانه را برجسته سازد. «هنوز نه» نشان‌گر چیزی قابل تصور اما هنوز امکان‌ناپذیر است، آن‌چه اکنون - اما تنها به صورت مسأله‌ساز - مطرح است، آن‌چه می‌توان انتظار تحقق آن در آینده را داشت اما «هنوز» رخ نداده است. این آینده‌ی اوتوپییایی به صورت مبهم و در پیش‌نمایش خود، به دلیل ناخشنودی بشر از این جهان، و امیدش به جهانی بهتر، در نظر مجسم می‌شود. برای بلوخ چنین آرزویی واهی نبوده بل که، از ره‌گذر تأویل و تفسیر منضبط، همچون عزیمتگاهی برای کردار انقلابی عمل خواهد کرد.

اندرو ادگار

بلوم، هارولد (Bloom, Harold) (۱۹۳۰-۲۰۱۹) نظریه‌پرداز و منتقد ادبی آمریکایی که، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین و پرخواننده‌ترین نظریه‌پردازان کنونی شعر، نویسنده و ویراستاری بسیار پرکار، فردگرا، و بحث‌انگیز است. همانند بسیاری از دیگر نظریه‌پردازان آمریکایی که در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم به اشتها رسیدند، بلوم آثار اولیه‌ی خود را درباره‌ی رمانتیسیسم انگلیسی نوشت (بنگرید به *مطالعات رمانتیک*). آثار او

مرهون تلاش‌های اش برای تلفیق زبان‌شناسی تاریخی با **ساختارگرایی**، و بسط دادن زبان‌شناسی به حوزه‌ی نظریه‌ی فرهنگی است. مشهورترین آثارش **مسائل زبان‌شناسی عمومی** (۱۹۶۶) و **زبان و جامعه‌ی هندواروپایی** (۱۹۶۹) اند. از مؤثرترین مباحث او مخالفت مشروط‌اش با این اصل در زبان‌شناسی فردینان دو سوسور است که سرشت **نشانه‌ی زبانی** سرشتی اختیاری است. بنونیست، با تمرکز اساسی بر گویندگان، در برابر گرایش زبان‌شناسی به در نظر گرفتن زبان به عنوان یک نظام صوری ایستادگی می‌کند. از این نظر، آثار بنونیست تأثیر به‌سزایی بر **نشانه‌شناسی ژولیا کریستوا** (۱۹۷۴a) و کوشش‌های او برای پر کردن شکاف بین زبان‌شناسی و **روان‌کاوی** گذاشته‌اند.

مایکل پین

بنیاد سینمایی بریتانیا (British Film Institute)

این بنیاد در بحبوحه‌ی مشاجرات شدید بر سر نقش آموزش‌های سینمایی و فرهنگ سینما در بریتانیا در سال ۱۹۳۳ بنیان‌گذاری شد. از آن پس، این بنیاد ناچار به مبارزه برای حفظ استقلال خود به عنوان نهادی بوده است که اساساً در حوزه‌ی عمومی، و مواجه با فشارها و سیاست‌گذاری‌های متغیر حکومتی به موجودیت خود تداوم می‌بخشد. این بنیاد در طول حیات خود نقش مبتکرانه‌ی مهمی در فرهنگ سینمایی ایفا کرده، از اولین مسئولیت‌های آن راه‌اندازی «کتاب‌خانه‌ی ملی سینما» (اساس «فیلم‌خانه‌ی ملی سینما و تلویزیون» کنونی) بود. این بنیاد همچنین در سال ۱۹۳۴ اداره‌ی نشریه‌ی **سایت اند سوند** را بر عهده گرفت، و در سال ۱۹۵۲ به همراه مؤسسه‌ی «سینما - تئاتر ملی» یک بورس تحصیلی را پایه‌گذاری کرد. بنیاد سینمایی بریتانیا، از بدو تأسیس‌اش، دغدغه‌ی تشریح و پیشبرد آموزش سینما را داشته، اساساً از ره‌گذر همین فعالیت بود که

گویی در پاسخ به این‌گزینه‌ی بلیک که «بدون تقابل‌ها هیچ‌گونه ترقی اتفاق نمی‌افتد»، می‌توان در تقابلی مترقی با کتاب‌های فرای خواند. در حالی که فرای نهایت هنر خود را صرف نوشتن درباره‌ی **کمدی** و رمانس کرده، بلوم این تلاش را در **مورد تراژدی و طنز** به کار می‌بندد. برای بلوم، تاریخ شعر تاریخ مبارزه (یا جدال) **نیچه‌ای** بین اراده‌های قدرت‌مند است اما - به شیوه‌ی بلیک برای پایان دادن به مبارزه‌ی اودیسی میان اوریزن (پدر سرکوب‌گر) و اورک (پسر انقلابی) - پیروزی پسر دیرآمده نهائماً در گروی استقبال و همجوشی او با پدر خود خواهد بود. به نظر بلوم، دیرکرد خلاقانه متضمن استقبال و اخذ بازنگرانه‌ی گذشته است. شاعر توانای متأخر با **بدخوانی** آگاهانه‌ای پیشاهنگ خود را مورد بازنگری قرار داده، اما عملاً دچار یک **اضطراب تأثیرپذیری**، تأثیرپذیری از آثار شاعران توانای پیشین، بوده: حاصل زایای این برخورد بقای دودمان شاعران است. بلوم هم مانند بلیک و فرای فرزندان را منفعل و صرفاً پذیرای اراده‌ی پدر نمی‌داند. مشهورترین پیروی بلوم کامیل پاگلیا است، که خود پژوهش‌گری شگرف و بلای جان **فمینیسم** آمریکایی است. با این حال، همان‌گونه که بهترین مفسر آثار بلوم یعنی پیترو دوبولا ملاحظه کرده، کوشش‌های مجدانه‌ی سندرا گیلبرت و سوزان گوبار در جهت نگارش یک تاریخ ادبی جامع زنان نیز میراثی بلومی است (۱۹۸۸، ص. ۱۲). بلوم، به رغم نگرش ضدفمینیستی جسورانه و عمداً تحریک‌آمیزش، تفسیر مشروح و درخشانی بر **عهد عتیق** نوشته - کتاب جی - و می‌گوید که شاعر **یهوه‌سرا** (جی) یک زن بوده - یا باید بوده باشد.

مایکل پین

بنونیست، امیل (Benveniste, Emile)

(۱۹۰۲-۷۶) زبان‌شناس فرانسوی که شهرت‌اش را

نقادانه نادیده گرفته شده، اغلب با خصومت‌ورزی نخبگانی مواجه شده بود که هالیوود را به عنوان تولیدکننده‌ی محصولاتی پر زرق و برق و بی‌ارزش، و اعمال‌کننده‌ی سلطه‌ای امپریالیستی بر بازار جهانی محصولات سرگرم‌کننده قابل اعتنا نمی‌دانستند. وائل سینمای عامه‌پسند، به ویژه سینمای هالیوود، را درخور توجه نقادانه دانسته، نگرش‌های سنتی را نیز با اتخاذ این موضع و پی‌گیری تعهدات سیاسی چپ‌روانه برآشفست. تشریح تأثیرگذاری وائل بر این تحولات نقادانه از اهمیت بسیاری برخوردار است، چون دیگر هیچ اثری منتشر نکرد. وائل خود موجب انگیزش و ابقای شور و شوق و مجادلات نقادانه بود، اما توان سازمان‌دهی او بود که ایده‌ها را به سیاست‌گذاری‌ها مبدل می‌کرد. مهم‌تر از همه این که، وائل عده‌ای از افراد هم‌فکر را در واحد آموزش بنیاد سینمایی بریتانیا گرد خود جمع کرد. این‌ها نویسندگان، مدیران، و کارشناسان آموزشی بودند که رویکرد نوینی به سینما را مطرح می‌کردند. در طول دهه‌ی ۱۹۶۰، و با عمیق شدن تأثیرات نشریه‌ی کایه دو سینما در بریتانیا، توجهات تازه‌ای به سینمای هالیوود نیز مبدول شد. ویکتور پرکینز، عضو هیأت تحریریه‌ی نشریه‌ی مووی، و پیتر وولن، که از منظر مؤلف‌مدارانه در نشریه‌ی نیو لفت ریویو و با نام مستعار لی راسل درباره‌ی سینمای هالیوود مقاله می‌نوشت، هر دو در سال ۱۹۶۶ به واحد آموزش بنیاد پیوستند. و در سال‌های پس از آن بود که واحد آموزش با رویکرد یکه‌ی خود همایش‌ها، نمایش‌های فیلم، و دوره‌های تابستانی متعدد و مؤثری را در این بنیاد برگزار کرد. در این میان، اگرچه مباحث مطرح‌شده عمدتاً حول محور نقادی سینمای مبتنی بر سیستم استودیویی می‌گشت، آثار پیش‌گامان نظریه‌ی سینما نظیر سرگئی آیزنشتاین و آندره بازن نیز مورد بحث قرار می‌گرفت.

اقدامات‌اش مساعدتی استثنایی به رشد نظریه‌ی سینما کرد. فعالیت‌های مختلف این بنیاد، و از همه مهم‌تر تأسیس واحد پخش فیلم، انتشارات، بخش اطلاع‌رسانی تخصصی، و کتاب‌خانه، همواره حامی و مروج مباحثات و ابتکارات فکری در این زمینه بوده است.

در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰، واحد آموزش این بنیاد سیاست پویای نوینی در خصوص نقد فیلم و **مطالعات سینمایی** اتخاذ کرد که بونه‌ی آزمونی برای «نظریه‌ی فیلم» نوظهور بود. طرح این ابتکار عمل را می‌توان مقارن با انتصاب پدی وائل به سمت مدیر آموزش این بنیاد در سال ۱۹۵۷ دانست. وائل پس از آن، به همراه استوارت هال، کتاب **هنرهای عامه‌پسند (۱۹۶۴)** را تألیف کرد، که عنوان‌اش از آشوبی خبر می‌داد که در نتیجه‌ی درگیری او با فرهنگ سینمایی رایج در بنیاد سینمایی بریتانیا بروز می‌کرد. رویکرد برجسته به نقد فیلم در آن زمان را می‌شد به روشنی در سیاست‌های هیأت تحریریه‌ی نشریه‌ی سایت اند سوند ملاحظه کرد. سایت اند سوند، به ویژه پس از سال ۱۹۴۸ و محول شدن سردبیری آن به گوین لمبرت، سرآمد این سنت بریتانیایی شده، اشتیاق و پشتیبانی نقادانه‌ی خود را بر آثار سینمای هنری بین‌المللی و برخی آثار استثنایی در سینمای آمریکا متمرکز کرده بود. در سایه‌ی حمایت‌های وائل بود که سینمای هالیوودی مبتنی بر سیستم استودیویی برای نخستین بار در بنیاد سینمایی بریتانیا به جد مورد توجه قرار گرفت.

همکاری برای نگارش **هنرهای عامه‌پسند** شاید خود از این نکته نشأت می‌گرفت که هیچ‌یک از دو مؤلف آن به نظام فکری انگلیسی تعلق نداشتند: وائل از طبقه‌ی کارگر اسکاتلند می‌آمد، و هال یک جامائیکایی دانش‌آموخته در آکسفورد بود. وائل و هال هر دو زمینه‌ساز بذل توجه فکری و کاربرست تحلیل اجتماعی در مورد سینما بودند که پیش از آن دست کم به لحاظ

این «موج اول» نظریه‌ی فیلم با استعفای وانل و شماری از همکارانش، به دنبال بروز تغییراتی در سیاست‌گذاری آموزشی بنیاد سینمایی بریتانیا، در سال ۱۹۷۱ با مانع بزرگی مواجه شد. با این حال، واحد آموزش همچنان به جلب حمایت‌ها و پی‌گیری کار خود ادامه داد، در حالی که دیگر واحدها نیز این مباحث را از طریق فعالیت‌های خود پیش می‌بردند. برای مثال، تصمیمات مهمی که برای گردآوری فیلم‌های ۱۶ میلی‌متری و مطالعه‌ی گزیده‌های سینمایی گرفته شد این امکان را برای سینمای هالیوود فراهم کرد تا، به طور جدی و به صورت تحلیلی، هم‌راستا با سیاست‌های واحد آموزش مورد تدریس و تبلیغ قرار گیرد. با این حال، در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، جو فرهنگی دچار تحول شده، زمینه برای پیشرفت‌های تازه‌ای در نظریه‌ی فیلم مهیا شد. جنگ ویتنام و رخداد‌های سیاسی سال ۱۹۶۸ توجهات را از سینمای هالیوود، که در هر حال درگیر بحران‌های عمیق خاص خود بود، دور کرد. در طول این دوره، اسکرین، نشریه‌ای که بنیاد سینمایی بریتانیا پایه‌گذاری کرده بود، به شرح و بسط فصل مشترک فیلم و نظریه، به ویژه از طریق **مارکسیسم آلتوسری و روان‌کاوی لکانی**، ادامه داد.

در عین حال که توجهات بنیاد سینمایی بریتانیا به مسأله‌ی نظریه در قالب آموزش و انتشارات همچنان پی‌گیری می‌شد و استحکام می‌یافت، از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد، توجهات مطرح در نظریه‌ی فیلم و **زیبایی‌شناسی معطوف به رویه‌ی آوان‌گارد** رفته رفته سیاست‌گذاری تولید فیلم را تحت تأثیر خود قرار داد. انتصاب پیتیر سینزبری به ریاست «هیأت تولید»، در سال ۱۹۷۶، امکان ساخت فیلم‌های ۱۶ میلی‌متری - به عنوان اساسی برای یک سینمای بدیل - رؤیاهای پراکنده‌ی پیشین را یک‌جا به تبلور رساند. «هیأت تولید» از فیلم‌های مختلفی - از فیلم‌های منتسب به

نیاز به سیاست‌گذاری در مورد آموزش، به عنوان اساسی برای یک فرهنگ سینمایی آینده، بستری مهیا کرد که در آن مسائل نظری برای نخست بار مورد توجه قرار گرفتند. در حالی که نقد فیلم به طور سنتی وابسته به مفاهیم ارزش‌مداری شده بود که متناسب با محصولات متعلق به **فرهنگ والا** بودند، محصولات سیستم استودیویی هالیوود به شکل تازه‌ای از نقد و رویکرد تازه‌ای به ارزش نیاز داشتند. به دنبال این چالش فکری بود که واحد آموزش بنیاد سینمایی بریتانیا به نظریات **نشانه‌شناسی و ساختارگرایی** روی آورد. و احتمالاً تنها در بریتانیا بود که اشتیاق به سینمای هالیوود توانست با نظریات فرانسوی‌ها همراه شود. این آمیزه‌ی فرهنگ فرورمته‌ای که از آن سوی اقیانوس آتلانتیک (آمریکا) آمده و نظریه‌ی والامرتبه‌ای که از این سوی کانال مانس (فرانسه) می‌آمد همچون سیلی به صورت انگلیسی‌مآبی سنتی نواخته شد. این رویکرد، از بسیاری جهات، مشخصه‌ی این نسل و نشان امتناع‌اش از پذیرش جدایی‌جویی و میهن‌پرستی انگلیسی بود. با فعال شدن شاخه‌ی انتشارات واحد آموزش، **نشانه‌ها و معنا در سینما** (۱۹۶۹) اثر پیتیر وولن، **افق‌های غرب** (۱۹۶۹) اثر جیم کیتس، و **آمریکای تبه‌کاران** (۱۹۷۲) اثر کالین مک‌آرتور، نمایندگان چنین گرایش‌هایی به نظریه‌پردازی شده، توجه مستمری نیز به ویژه‌نامه‌های **کایه دو سینما** درباره‌ی بحث «سینمای مؤلف» و **ژانر** می‌شد. در عین حال، بنیاد سینمایی بریتانیا هزینه‌ی استخدام اولین استادان دانشگاهی برای مطالعات سینمایی را تأمین کرده و این‌ها زمینه‌ساز گسترش آتی ایده‌های مذکور و انتقال آن‌ها به یک حوزه‌ی گسترده‌تر و یک نسل جدید شدند. رابین وود، که نقش مهمی در مباحث مطرح در واحد آموزش از موضعی کم‌وبیش متفاوت و بیش‌تر **لیویس‌مآبانه** ایفا کرده بود، اولین استاد مطالعات سینمایی در «دانشگاه واریک» شد.

پیشین این بنیاد مطرح شده بود هرچه بیش تر ملموس و دسترس پذیر شده، و مطالعات رسانه‌ای اکنون از دروس اصلی و الزامی همه‌ی مدارس شده است. این نیروی محرک همچنین در ایده‌ها و طرز فکری بازتاب می‌یابد که منجر به تأسیس «موزه‌ی تصویر متحرک» در سال ۱۹۸۸ از سوی بنیاد سینمایی بریتانیا شد. دوم آن که، بنیاد سینمایی بریتانیا به پژوهش همه‌جانبه‌ای در پیشرفت‌های نوخاسته در فرهنگ تصاویر متحرک روی آورده است. برای نمونه، با توجه به ایجاد مجموعه‌های تاریخی (مانند فیلم‌خانه‌ی ملی، کتاب‌خانه، و دیگر گنجینه‌ها) از سوی بنیاد سینمایی بریتانیا، ابتکارات پژوهشی این بنیاد می‌تواند فراتر از تفکیک هنری/تجاری چیره بر تولیدات سینمایی/تلویزیونی عمل کند. در سال ۱۹۹۲، بنیاد سینمایی بریتانیا (با همکاری دانش‌سرای برکبک و دانشگاه لندن) رشته‌ی کارشناسی ارشد «تاریخ و نظریه‌ی سینما و تلویزیون» را تأسیس کرد که هم‌اکنون محور برنامه‌ی پژوهشی این بنیاد را تشکیل می‌دهد.

ماجرای پشتیبانی بنیاد سینمایی بریتانیا از ایده‌ها و ابتکارات رادیکال، در جریان بحث بر سر آن‌ها و پیش از پذیرش یا اجرایی شدن‌شان، گواه مساعدت اساسی نهادهای دولتی در ارتقای فرهنگی است که همچنین می‌تواند حوزه‌ی تجاری را تحت تأثیر خود قرار داده و به آن شکل دهد. در صد سالگی سینما شاهد فعالیت «بنیاد سینمایی بریتانیا» در کنار صنعت سینما، و نیل به مشارکتی شدید که در بدو پیدایش این بنیاد، یا حتی سال‌ها پس از آن، غیرقابل تصور بود. در این برهه‌ی تاریخی، زمانی که مفهوم امور مردمی/دولتی (public) را چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی باید مورد حمایت قرار داد، «بنیاد سینمایی بریتانیا» در حال یافتن راه‌هایی برای زنده نگه داشتن سنت خود، یعنی نگهبانی و نوآوری، برای نسل‌های آینده است. (برای

«سینما وریته» (سینما حقیقت) تا سینمای آوان‌گارد - حمایت مالی می‌کرد، اما این دوره شاهد تلاش‌هایی برای خلق یک سینمای نظری نیز بود. دیگر بار، زمینه‌ی بریتانیایی در قبال تأثیرات دوگانه‌ی ناهمگونی از خود واکنش نشان می‌داد: جنبش «سینمای نوی آمریکا» که مایکل اسنو و هالیس فرمیتون از نمایندگان آن بودند، و سینمای رادیکال اروپا که نمایندگان نظیر ژان - لوک گودار و ژان - ماری استروب/دانیل اوئییه داشت. سیاست سینزبری مبتنی بر تأمین هزینه‌ی ساخت فیلم‌هایی بود که از این گرایش‌ها الهام می‌گرفتند؛ اما تأثیرات فمینیسم و تحقیق در باب بازنمایی و نظریه‌ی روان‌کاوی را نیز مد نظر داشت.

این سینمای مستقل در دهه‌ی ۱۹۸۰ تغییر چهره داد، و تحت تأثیر جریان «کانال ۴» و نیز تعلل در تأمین بودجه از سوی دولت قرار گرفت. با این حال، «بنیاد سینمایی بریتانیا»، در قالب تولیدات مشترک، هزینه‌ی ساخت فیلم‌های کارگردانان بسیاری را تأمین کرد که امروزه آثارشان نماینده‌ی سینمای بریتانیا است. در همین حال، سیاست‌های تازه‌ای در راستای تأمین بودجه از راه تأسیس کارگاه‌های آموزشی طرح‌ریزی شد تا فرصت‌هایی برای فیلم‌سازی در مناطقی خارج از محدوده‌های انحصاری شهرهای کلان هم فراهم شود. تعاونی‌های فیلم‌سازی سیاهان نیز به تولید آثاری روی آوردند که سنت رادیکال و نظری «هیأت تولید» را گسترش داده و ترکیب تازه‌ای از آن به دست می‌دادند. در دوران محافظه‌کاری تاجری، بنیاد سینمایی بریتانیا ناچار به اعمال نفوذ برای حفظ موجودیت خود شد. دو پیشرفتی که در دو جبهه صورت گرفته بر کارایی و موفقیت این بنیاد صحنه می‌گذارد. اول این که، درس‌آموزی درباره‌ی سینما، و به طور روزافزون درباره‌ی تلویزیون، به شکل قاطعی جای خود را در مدارس باز کرده، نظریه‌ای که در دوره‌ی فعالیت‌های

آگاهی افزون، بنگرید به: مک آرتور ۱۹۹۲، مک کیب ۱۹۹۳، هوستون ۱۹۹۴)

لورا مالوی

بنیامین، والتر (Benjamin, Walter)

(۱۸۹۲-۱۹۴۰) فیلسوف و منتقد ادبی آلمانی - یهودی، که در راه گذشتن از مرز فرانسه‌ی تحت اشغال نازی‌ها و رفتن به اسپانیا برای رسیدن به آمریکا، با خودکشی به زندگی خود خاتمه داد. والتر بنیامین احتمالاً مهم‌ترین نظریه‌پرداز اروپایی در باب فرهنگ در سده‌ی بیستم بوده، از این نظر قطعاً مهم‌ترین چهره در سنت مارکسیستی محسوب می‌شود. نوشته‌های او دامنه‌ی گسترده‌ای از توجهات را به نمایش می‌گذارند که اغلب حاصل آمیزش رویکردهایی، در نگاه نخست، نامتعارف و ناسازگار به موضوعات مطالعاتی خود جلوه می‌کنند. آثار او اساساً بینارشته‌ای بوده، به همان اندازه که دغدغه‌ی تازه‌ترین فن‌آوری‌های فرهنگی (عکاسی، سینما، رادیو) را دارند، دغدغه‌ی قالب‌های کلاسیک فرهنگ بورژوازی (درام، شعر، رمان) و نیز اشکال حاشیه‌ای و نادیده‌گرفته‌تر آن (نظیر کتاب‌های کودکان و بازیچه‌های قرن نوزدهمی) را هم دارند. این نوشته‌ها در راستای آمیزش نظری دیدگاه‌های ماتریالیستی و متألهانه پیش می‌روند. از این رو، در عین حال که آثار او را می‌شود از برخی جهات پیش‌آهنگ تکثرگرایی همه‌جانبه‌ی مطالعات فرهنگی دانست، این آثار از دیگر جهات به دنیایی کلاً متفاوت - دنیای مارکسیسم یهودی دهه‌ی ۱۹۲۰ و تأملات ظریف آن بر درهم‌تنیدگی حقیقت و تاریخ - تعلق دارند.

این گونه‌گونی دیدگاه‌ها و دغدغه‌ها به مکاتب تأویلی رقیبی شکل داده که هریک بنیامین خاص خود را ساخته‌اند، و مناظره‌ی مجدانه‌ای بین آن‌ها شکل گرفته است: بنیامین منتقد، بنیامین مارکسیست،

بنیامین مدرنیست، بنیامین یهودی. این واقعیت که اندیشه‌ی بنیامین در گذر از مراحل مختلفی شکوفا می‌شود که مشخصه‌ی هرکدامشان روابط نزدیک او با متفکران دیگر (به ویژه، گرشوم شولم، تئودور آدورنو، و برتولت برشت) بوده، خود به این مشاجره‌ها دامن می‌زند. بنیامین، در این روند، ایده‌های متعلق به دوره‌های پیشین را هرگز به تمامی رد نکرده، بل که آن‌ها را در فرآیند مستمر و پایان‌ناپذیری از بازآرایی‌ها قرار می‌دهد.

اساس استمرار این روند و فرآیند را در تمایزگذاری بنیامین بین تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی روزمره (Erlebnis) و تجربه‌ی اصیل یا فلسفی (Erfahrung) باید جست. هدف واقعی همه‌ی آثار بنیامین بدل کردن تجربه‌ی روزمره به تجربه‌ی حقیقی بود: یافتن وجدانگیزی‌ها در بطن روزمرگی‌ها، یافتن «تاریخ» در بطن امور صرفاً تاریخ‌دار، به منظور بازیافت نیروهای سرکوب‌شده‌ی گذشته برای بنا کردن آینده‌ای بهتر. نوشته‌های بنیامین، در چارچوب این دوگانگی اکید اشکال تجربه، را می‌توان با اثر دیگر فیلسوف بزرگ فرهنگ و ایما، یعنی هستی و زمان (۱۹۲۷) مارتین هایدگر، مقایسه کرد که آن نیز به تمایز اساسی میان وجود «اصیل» و «غیراصیل» قائل است. با این حال، و به رغم این همسویی ساختاری، آثار بنیامین تقریباً از هر جنبه‌ی دیگر، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ سیاسی، در تقابل با آثار هایدگر قرار می‌گیرند. توجه بنیامین، در سرتاسر دهه‌ی ۱۹۳۰، به مضامین به‌هم‌پیوسته‌ی هنر، حقیقت، و تاریخ، پی‌گیر پاسخ سراسری به آثار هایدگر است: فلسفه‌ای مارکسیستی و انقلابی، مبتنی بر زمان تاریخی، در برابر فلسفه‌ی زمان و «هستی» مطرح در انقلاب محافظه‌کارانه‌ی فاشیسم آلمانی.

بهترین راه برای ترسیم پیوسته‌ها و گسست‌ها در اندیشه‌ی بنیامین تعقیب تغییرات نگرش او به حقیقت

رازورزانه‌ای معطوف به نظریه‌ی نام‌گذاری مطرح در کتاب مقدس، و پژوهشی در «فرضیات باطنی» در درک رمانتیک اولیه از نقادی اند: به باور او، در این چارچوب، «محور رمانتیسیسم» همان «رویکرد مسیانستی» (مسیح‌باوری) آن بود.

در این وهله، طرح بنیامین مبتنی بر بسط هرچه تمام‌تر دامنه‌ی تجربه‌ی فلسفی و فهم چنین تجربه‌ای بر اساس الگوی تجربه‌ی اثر هنری بود. در راستای چنین فهمی نقادی اهمیتی اساسی داشت چرا که، از دید بنیامین، این نقادی بود که اثر را «تکمیل» می‌کرد. گذشته از رساله‌ی دکترای بنیامین درباره‌ی مفهوم نقادی هنری در رمانتیسیسم آلمانی (۱۹۱۹)، رساله‌ی او درباره‌ی خویشاوندی‌های اختیاری (۱۹۲۳) گوته، در کار ساخت و پرداخت نقد نظام‌مندی از نسامد به عنوان ساختار معرفتی اثر هنری بوده، حقیقت را همذات با تمثیل و غیاب بیان و برون‌فکنی می‌انگارد. (نیروی جدل‌بار این بحث در بستر اکسپرسیونیسم آن زمان به خوبی مشهود می‌شود). بنیامین، در این وهله، حقیقت را عرصه‌ی کمابیش افلاتونی ایده‌هایی می‌پندارد که در آثار هنری بازنمایی شده، اما تنها از ره‌گذر نقادی فلسفی هنر است که در قالب تجربه‌ی باز یافتنی خواهند شد.

این نظریه شکل نهایی خود را در مقدمه‌ی دشوار بنیامین بر رساله‌ای می‌یابد که باید مطابق معمول و به منظور کسب منصبی در یک دانشگاه آلمانی می‌نوشت: *خاستگاه نمایش سوگ‌بار آلمانی* (۱۹۲۸a). (منظور از نمایش سوگ‌بار – Trauerspiel – ژانر کم‌تر شناخته‌ای متعلق به دوران باروک است که بنیامین اصولاً آن را متفاوت از تراژدی کلاسیک می‌دانست). برخوردی که با این اثر صورت گرفت (رسماً از طرف دانشگاه فرانکفورت رد شد) به طرز نامنتظری به دوران اشتغال آکادمیک بنیامین خاتمه داد: بنیامین برای امرار معاش به

است. این خط سیر ترسیم‌کننده‌ی گذری از زیباگرایی رمانتیک اولیه، مقارن با روگردانی بابرنامه از سیاست، به رویکرد ماتریالیستی به قالب‌های فرهنگی است، رویکردی که مبتنی بر یک ماتریالیسم تاریخی نظری و پربار، همبسته با کمونیسم چپ‌گرا، و معطوف به «اشراق این‌جهانی» «تجربه‌ی سورئالیستی» است (۱۹۲۹). اندیشه‌ی بنیامین تحت تأثیر فزاینده‌ی مجموعه الگوهایی از تجربه‌ی فرهنگی – پروست، کافکا، بودلر، برشت (۱۹۶۸) – شکل گرفت که برای مهیا کردن تعابیر متناسب با نظریه‌ای مارکسیستی درباره‌ی مدرنیته پیوسته مورد بازبینی و بازنگری او قرار می‌گرفتند. و با این حال، سورئالیسم بود که اساس نویدبخشی‌های آشکار در نوشته‌های متأخر او را شکل می‌داد.

والتر بنیامین، فرزند بازرگان یهودی مرفهی که ثروت‌اش را در راه دادوستد آثار هنری صرف می‌کرد، کار فکری خود را با تحصیل در دانشگاه فرایبورگ، در سال‌های مقارن جنگ جهانی اول، و با تمریدی مضاعف آغاز کرد: سربچی فکری از پذیرش کانت‌گرایی جدید که در آن زمان بر محافل آکادمیک مسلط بود، و روی‌آوری به متافیزیک رازورزانه‌ی ارزش‌ها؛ امتناع سیاسی از پذیرش ارزش‌های جامعه‌ی ویلهلمی (همان‌چه بعدها «ورطه‌ی طبقه‌ی خود من» می‌نامید)، و روی‌آوری به رادیکالیسم هرج‌ومرج طلبانه‌ی «جنبش آزاد دانشجویی». از آثار مهم، اما کم‌تر خوانده‌شده‌ی او در این دوره، نوشته‌ای با عنوان «متافیزیک جوانی» (۱۹۱۳) است. بنیامین، در عین حال، خود را متعهد به نوعی از صهیونیسم فرهنگی می‌دانست که اساساً وجهه‌ای انترناسیونالیستی داشت. و از این منظر، یهودی‌گرایی نماینده‌ی برخی ارزش‌های معنوی، و نه اساسی برای هرگونه طرح ملی خاص، محسوب می‌شد. نوشته‌های اولیه‌ی بنیامین حاکی از فلسفه‌ی زبان

صورت کلیتی در می‌آید که تجربه، اگر که می‌خواهد که یک تجربه‌ی حقیقت شود، باید که در ارتباط با آن قرار گیرد. این‌جا است که بن‌مایه‌های باطنی مسیانسیم یهودی دیگر بار، با درک تمام‌نگر خود از رستگاری، نه به عنوان رخدادی در تاریخ بل که به عنوان رخداد تاریخی، در کل، وارد عمل می‌شوند. مسیانسیم یهودی، در تقابل با غایت‌نگری بی‌چون و چرای هگل‌گرایی و نیز گاه‌مداری خودپسندانه‌ی تاریخ‌گرایی رانک، ساختار تفکری را در اختیار بنیامین می‌گذاشت که در چارچوب آن، تاریخ به منزله‌ی یک کلیت مد نظر قرار گرفته، در عین حال گشودگی زمان حال در قبال کنش سیاسی تضمین می‌شد.

کشاکش مغرط در آثار متأخر بنیامین را به آشکارترین وجه می‌توان در نهاده‌های مشهور او «درباره‌ی مفهوم تاریخ» (۱۹۴۰) یافت که حاصل کوشش او برای همبسته ساختن این‌چنین اندیشه‌ای با ماتریالیسم تاریخی، در شرایط انحطاط سیاسی پرشتاب، بود. این طرح به شکل نقدی بر مفهوم «پیشرفت» در می‌آمد. همین جنبه از آثار بنیامین - «فلسفه‌ی تاریخ» ی به یک اندازه اوتوپییایی و بدبینانه - بود که مهم‌ترین تأثیر را بر اندیشه‌گران مکتب فرانکفورت گذاشت. در مورد خود بنیامین، این جنبه به بازتعریف تاریخ‌نگاری و بدل کردن آن از «نوعی علم» به «شکلی از یادآورد» (Eingedenken) انجامید، یادآوردی در تقابل فعال با «فراموشی» ای که زمان آگاهی تاریخی مدرنیته را فرا گرفته است.

خیایان یک‌طرفه (۱۹۲۸)، که این دیدگاه برای اولین بار در آن‌جا و با تمام توان و هیجان «نوشدگی» جلوه‌گر می‌شود، از آثار بزرگ آوان‌گارد و ایمار است. در اولین مجموعه از مجموعه قطعات این کتاب تصریح می‌شود که، «اثر ادبی معنادار تنها می‌تواند که در آمدوشدی اکید بین نوشتن و عمل کردن پدید آید.

روزنامه‌نگاری روی آورد و به مباحث سیاسی راغب شد، هرچند که هرگز به عضویت حزب کمونیست آلمان، که با آن همدلی داشت، در نیامد.

بنیامین، با ترک عرصه‌ی آکادمیک و روی‌آوری به عرصه‌ی سیاست و مطبوعات، از آرمان‌های رازورزانه‌ی آثار اولیه‌ی خود دست کشیده، به تأمل بر علل تاریخی ناکامی این آثار، در قالب نظریه‌پردازی در باب مدرنیته به منزله‌ی تخریب سنت، پرداخت (بنگرید به: لان ۱۹۸۲، مک‌کول ۱۹۹۳). همین نظریه، که در چارچوب گسترده‌ی مقالات انتقادی بنیامین تجسم یافته، است که ماناثرین مشارکت وی در پیشبرد نظریه‌ی فرهنگی را شکل می‌دهد. این نظریه‌پردازی ملهم از آوان‌گارد فرهنگی و سیاسی غرب برلین بوده، اما از جمله سرچشمه‌های اش سازمانده‌های برگرفته از همان سنتی بود که بنیامین آن را بازنیافتنی و مردود می‌شمرد: سنت باطنی مسیانسیم یهودی، که گرشوم شولم (۱۹۷۵)، دوست دیرین‌اش که سابقه‌ی رفاقت‌شان به سال‌های پیش از جنگ جهانی اول می‌رسید، آن را احیا کرده بود.

آثار متعلق به دوران بلوغ فکری بنیامین تأمل‌پی‌گیری بر روابط متناقض میان مدرنیته و سنت اند، روابطی که در آن‌ها طیف متنوعی از قالب‌های فرهنگی در معرض تأویل تاریخی در چارچوب تعبیر فلسفه‌ی تاریخ قرار می‌گیرند، فلسفه‌ی تاریخ که معطوف به سنت‌های مارکسیستی و مسیانیکی است. با این حال، بنیامین بسیار فراتر از آن است که صرفاً یک متفکر التقاطی باشد. او به درک ژرفای، به تعبیر خود، «بحران هنرها» به منزله‌ی علامتی حاکی از بحران در نفس قالب زمان تاریخی‌ای (سنتی) رسیده بود که موجودیت اجتماعی اثر هنری به آن اتکا داشت، و به این ترتیب در واقع به این باور رسیده بود که مسأله‌ی «حقیقت» جای خود را به «تاریخ» داده است. در نتیجه، تاریخ خود به

می‌گرفت که با نمایاندن شرایط آفرینش اثر به عنوان جزئی از خود اثر، با گرایش به خودبسنده‌انگاری هنری به مبارزه بر می‌خیزد، و ایده‌ی مؤلف به عنوان «مولد» را بر اساس الگوی تحلیل مارکس از فرآیند کار مطرح می‌کند (۱۹۳۴).

از سوی دیگر، بنیامین با امتناع از طرد شکل کالایی به عنوان عرصه‌ای از آگاهی کاذب، راه خود را از دیگر نظریه‌پردازان فرهنگی مارکسیست جدا می‌کند و، در عوض، می‌کوشد که «رهایی دیالکتیکی» حاصل از آن را به عنوان نوعی آگاهی تاریخی که، از ره‌گذر خصلت بت‌واره‌ی خود، در پی دستیابی به شکل (تمثیلی) تازه‌ای از تجربه‌ی تاریخ به عنوان یک کلیت تحقیق یافته بوده، مطرح کند. پرتویی را که این تجربه‌ی اساساً آنی تاریخ در کلیت خود افکنده - تجربه‌ای که بنیامین در ازای آن Jetztzeit یعنی «حال- زمان» را به کار می‌برد - باید روشن‌گر زمان حال به عنوان زمانه‌ای تحقیق نیافته و انجام نیافته، و از این رو فراهم‌کننده‌ی انگیزه‌ای برای دگرگون‌سازی اساسی آن دانست. آزادانگاری آنارشیستی و جوان‌سرانه‌ی بنیامین بار دیگر در نظریه‌ی پخته‌ی او درباره‌ی ساختار انفجاری «اکنون» مسیانیکی نمود می‌یابد، هرچند که این تنها مشهورترین نمونه از مجموعه الگوهای تجربه‌ی تاریخی است که می‌توان در نوشته‌های متأخر او یافت. (بنیامین قصد انتشار نهاده‌های خود «درباره‌ی مفهوم تاریخ» را نداشت، و علناً برداشت‌های نادرست از این نهاده‌ها را پیش‌بینی کرده بود).

بنیامین، با امتناع از طرد شکل کالایی به عنوان آگاهی کاذب، و همچنین با وجه به خصلت شکل کالایی به عنوان بازنمایی و موضوع خیال، پیش‌گام نگرش تأییدآمیز به روند کالایی شدن در پسامدرنیسم بود. با این حال، اساساً باید بین درک مارکسیستی بنیامین از خیال‌ورزی (تأویل و تفسیر جهان کالا به عنوان یک

چنین اثری باید اشکال ناپیدایی را بارور کند که، در مقایسه با شاکله‌ی متکلف و عام‌کتاب، مناسبت بیش‌تری برای تأثیرگذاری بر اجتماعات کنش‌گر دارند - اعلامیه‌ها، بروشورها، مقاله‌ها، و پلاکاردها. تنها چنین برخوردی است که زبان را و می‌دارد که خود را همراه با زمانه و به گونه‌ای فعالانه به نمایش بگذارد.» از همین رو است که نوشته‌های بنیامین در قالب قطعات و مقالات شکل گرفته‌اند و این صرفاً ناشی از نیاز مالی نبوده، به یک اصل مشترک زیبایی‌شناختی و سیاسی نیز ارتباط دارد. بنیامین، در جریان توجهات خود به سورئالیسم، اشتیاق خود به امور حاشیه‌ای (به تعبیر ارنست بلوخ) را با وزین‌ترین دعویات سنت فلسفی همنشین ساخت. و، در این روند، برخی از نافذترین نوشته‌های نقادانه‌ی سده‌ی بیستم را خلق کرد. الگوی او برای چنین نوشتاری (آمدوشد بین نوشتن و عمل کردن) سینما بود.

بنیامین در اثر گسترده و ناتمامی درباره‌ی پاریس قرن نوزدهمی، که پروژهِی پاساژها نام گرفته (بنگرید به: باک - مورس ۱۹۸۹) می‌نویسد: «همه‌ی مسائل هنر معاصر تنها در رابطه با سینما است که به صورت‌بندی نهایی خود می‌رسند» (۱۹۷۲، ۷). برای درک این بیان باید به عمق درک بنیامین (۱۹۳۶) از دگرگونی همه‌ی اشکال تجربه‌ی فرهنگی بر اثر تکنولوژی و کالایی شدن راه برد. فرهنگ در جوامع سرمایه‌دار سده‌ی بیستم، با «تکثیرکنندگی» ذاتی‌اش از همه‌ی قالب‌های هنری پیشین متمایز شده، محتوای جمعی بالقوه مترقی و پیش‌رونده‌ای را مهیا می‌کند. در عین حال، این محتوا در خصلت بت‌واره‌ی شکل کالایی گرفتار می‌شود، شکلی که تجربه‌ی اثر را از فهم فرآیندهای اجتماعی‌ای محروم می‌کند که اثر خود از آن طریق آفریده و دریافت شده و به نسل‌های آینده منتقل می‌شود. بنیامین «تئاتر گزارشی» برشت را به عنوان الگوی هنری‌ای در نظر

بوآز، به جای اتخاذ نظریات یا قوانین کلان، بر ثبت دقیق جزئیات ظاهراً ناچیز بیان فرهنگی به عنوان اساس تجربی استواری برای فهم و درک رفتار انسانی با تمام تنوع و غنای آن تأکید داشت. و این رویکردی است که به خاص‌نگری تاریخی مشهور شد. او، با انتقاد از جبرباوری زیست‌شناسانه - «طبیعت» (nature) - بر اولویت فرهنگ - «تربیت» (nurture) - در روند رشد آدمی تأکید داشت، و درگیر بحثی کرد که بعدها یکی از موضوعات فکری و ایدئولوژیک اساسی در سده‌ی بیستم شد. بواز همچنین بر پیچیدگی، شایستگی ماهوی، و یکتایی همه‌ی فرهنگ‌ها و زبان‌های انسانی تأکید می‌کرد. او به تثبیت اهمیت روش‌شناختی پژوهش‌های میدانی شخصی و مستقیم نیز یاری رسانده، پژوهش‌های زبان‌شناختی گسترده‌ای در میان آمریکائیان ساکن در سواحل پاسیفیک کانادا صورت داد. در همین حال، بوآز نگران روند عامه‌پسندسازی دانش‌پژوهی‌ها بود، از کاربرد ساده‌انگارانه‌ی آن‌ها در راستای اهداف سیاسی بیم داشت، و نظریات شبه‌علمی فاشیستی مطرح در دهه‌ی ۱۹۳۰ در باب برتری نژادی را محکوم می‌کرد.

جیمز فیلپس

بودریار، ژان (Baudrillard, Jean)

(۱۹۲۹-۲۰۰۷) ژان بودریار، در سیر فکری خود، از یک کارشناس «جامعه‌ی مصرفی» به برجسته‌ترین و بی‌پرواترین متفکر در عرصه‌ی پسامدرنیسم بدل شده است. نگرشی که او درباره‌ی فرهنگ توده‌ای معاصر و رسانه‌های همگانی مطرح می‌کند به لحاظ دعوایاتش بسیار فراگیر و پردامنه بوده، تأثیر به‌سزایی بر رشته‌های مختلف، به ویژه مطالعات فرهنگی، سینما، و نقادی ادبی گذاشته است. چه بسا این گفته نیز بی‌راه نباشد که، خودنمایی و گزاف‌گرایی سبکی در نوشته‌های بودریار، به ویژه از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو، که نام‌آوری

رؤیاجهان)، و تصویری چون تصورات ژان بودریار از «وانمایی» و «حادواقعیت» تمایز قائل شد، چرا که بنیامین همچنان متعهد به برداشتی متافیزیکی از عینیت حقیقت است، و مجموعه‌ی آثار او عملاً حول این محور می‌گردد. از این نظر، چه بسا بهتر باشد او را یک مارکسیست باروک یا حتا گوتیک (کوهن ۱۹۹۳) بیانگاریم تا یک نوپرداز پسامدرنیست. (برای آشنایی بیشتر، بسنگرید به: اسمیت ۱۹۸۸، ۱۹۸۹، ولین ۱۹۸۲، ویت ۱۹۸۵)

پیتر آزبورن

بوآز، فرانتس (Boas, Franz) (۱۸۵۸-۱۹۴۲)

انسان‌شناس آمریکایی. بوآز، که از او به عنوان پایه‌گذار انسان‌شناسی مدرن در آمریکای شمالی نام برده می‌شود، از مشارکت‌کنندگان اصلی در روند مطالعات اوایل سده‌ی بیستم درباره‌ی فرهنگ‌های بومی آمریکا نیز بود. بوآز در وستفالیای آلمان به دنیا آمد، مطالعات خود را در رشته‌های جغرافیا، فیزیک و ریاضیات انجام داد، و در سال ۱۸۸۱ دکترای خود را در کیل گرفت. سال بعد، با سفر تحقیقاتی هواشناسان به گرینلند همراه شد و در آن‌جا «یک سالی را به عنوان اسکیمویی در میان اسکیموها» سر کرد و این موجب شد تا به «فهم آن‌چه رفتار موجودات انسانی را تعیین می‌کند» علاقه‌مند شود. بعدتر به آمریکا مهاجرت کرد، ابتدا در دانشگاه کلارک و سپس در دانشگاه کلمبیا، تا سال ۱۹۳۷، به تدریس جغرافیا و انسان‌شناسی پرداخت و تا هنگام مرگ‌اش به عنوان استاد بازنشسته به همکاری خود با این دانشگاه ادامه داد. از جمله دانشجویان او آلفرد کروبر، مارگارت مید، و دیگر پژوهش‌گرانی بودند که خود به چهره‌های برجسته‌ای در مطالعات فرهنگی و انسان‌شناسی آمریکایی قرن بیستمی مبدل شدند (استاکینگ ۱۹۷۴).

بودریار در در دفاع از نقد اقتصاد سیاسی نشانه (۱۹۷۲) و آینه‌ی تولید (۱۹۷۳)، حمله‌ی سهمگینی به ایده‌ی «تولید» می‌کند، ایده‌ای که در جامعه‌شناسی مارکسیستی اهمیتی محوری دارد. او در این دو کتاب بر «نظریه‌ی ارزش» مارکسیستی انگشت گذاشته، به ویژه تمایز بنیادینی را مورد توجه قرار می‌دهد که نگرش مارکسیستی بین ارزش کاربری (ارزش مصرف، که بی‌واسطه، اصیل، و ابطال‌ناپذیر دانسته می‌شود) و ارزش‌های مبادله (که توسط نهاد بازار وضع شده و مصنوعی، منحرف، و منفعت‌جویانه بوده) قائل می‌شود. بحث بودریار این است که نیازها، از هر نوع که باشند، همواره معلول ساختارهای مبادله و، سپس، معلول رمزگان مصرف خواهند بود. بنابراین، فرض ارزش مصرف حامل هیچ‌گونه نویدی برای رهایی از تصنعات و انحرافات بازار نیست، چرا که خود به عنوان سرریز یا ته‌نشست بازار تولید می‌شود. بودریار می‌نویسد: «ارزش مصرف استقلال ندارد، ارزش مصرف تنها از اقمار و سفرهای ارزش مبادله است» (۱۹۸۱، ص. ۱۳۹).

با این همه، به نظر می‌رسد که بودریار، با وجود مخالفت با این اصل محوری در تحلیل مارکسیستی فرهنگ، در این وهله هنوز به دنبال آن بود که به جای به خاک سپردن تحلیل مارکسیستی، جان تازه و وجهه‌ی رادیکالی به آن ببخشد. این آثار و اثر بعدی او، مبادله‌ی نمادین و مرگ (۱۹۷۶)، حاکی از تمایل به حفظ آرمان و سخن‌سازهی نقد اجتماعی، در عین تلاش برای تضعیف همه‌ی ارزش‌ها و اصولی اند که توان توجیه چنان نقدی را دارند. اگر تعریف و تعیین نیازها و ارزش‌های اصیل انسانی تحت شرایط دادوستدی که به نظر می‌رسد کلاً تمایز بین امور اصیل و تصنعی را محو کرده ممکن نباشد، اگر این رؤیا عملاً محصول همان نظامی باشد که به نظر می‌رسد بر آن می‌شورد، آن‌گاه

و بدنامی تقریباً هم‌اندازه‌ای برای او به ارمغان آورده، موجب محرومیت آثارش از توجهات نقادانه‌ی جدی و مستمری شده‌اند که شایستگی آن را داشته‌اند. همانند بسیاری از نظریه‌پردازان فرانسوی دهه‌ی ۱۹۶۰ و بعد از آن، سیر نوشته‌های بودریار با مباحثه‌ی پیچیده‌ای با مارکسیسم آغاز شد، و با شور و شکست رخدادهای ماه می ۱۹۶۸ توان فراوان یافت. شاکله‌ی نظریه‌ی اجتماعی بودریار را همین سیر فاصله‌گیری از مارکسیسم معین می‌کند. بودریار، در مجموعه آثاری که در سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۳ منتشر کرده به آزاد کردن تحلیل اجتماعی از بند جبرباوری محدود مارکسیسمی رو می‌آورد که فرهنگ را به حد اثرات ثانوی عوامل و روابط اقتصادی فرو کاسته بود. بودریار، در نظام اشیا (۱۹۶۸) و جامعه‌ی مصرفی (۱۹۷۰)، به این بحث می‌پردازد که در جامعه‌ی سازمان‌یافته بر اساس اصل مصرف، و نه تولید، مقولات اقتصادی عرضه، تقاضا، توزیع، و سود برای تحلیل سرشت و کارکرد اشیا و کالاها نابسندند. بودریار بر این باور بود که گردش کالاهای مادی در اقتصادهای پیشرفته‌ی اواخر سده‌ی بیستم را تنها در قالب عملکرد و گوناگونی رمزگان‌های زبان‌شناسانه می‌توان فهم کرد. مهم‌ترین مشارکت بودریار، در پیشبرد نظریه‌ی «جامعه‌ی مصرفی»، تأکید او بر این نکته بود که مصرف ارتباط چندانی به برطرف کردن احتیاجات و نیازها، چه واقعی و چه مصنوعی، ندارد. بحث او این بود که، فرهنگ مصرفی رمزگان یا نظام جامعی از تبادل‌پذیری میان کالاها به وجود آورده و آن را ابقا می‌کند. میل مصرف‌کننده میل او به این یا آن شیء یا عنصر در خود رمزگان نبوده، بل که این میل به ورود به نظام مصرف، در کل، است. این‌گونه دربرگیرندگی از ابزارهای مؤثر نظارت اجتماعی بوده، ادامه‌ی کلاً منطقی و ضروری عقلانی شدن ابزار تولید به شمار می‌رود.

نافذترین اثر بودریار در دهه‌ی ۱۹۸۰، جستار «پیش‌گامی وانموده‌ها»، در همین کتاب اخیر منتشر شد. او در این مقاله می‌گوید که، سلطه‌ی نشانه‌ها، تصویرها، و بازنمودها در دنیای معاصر به گونه‌ای است که واقعیت اساساً محو شده است و «حقیقت، مرجع، و علل عینی دیگر وجود ندارند» (۱۹۸۸، ص. ۱۶۸؛ این ترجمه از جستار بودریار، به طرز مغشوش‌کننده، عنوان همان مجلدی که خود از آن برگرفته شده، یعنی «وانموده‌ها و وانمایی» را دارد). بودریار در این جستار چکیده‌ای کارآ، هرچند کم‌وبیش بازی‌گوشانه، از مراحل تاریخی‌ای به دست می‌دهد که منجر به وضعیت مذکور شده‌اند. در وهله‌ی نخست، نشانه «بازتاب یک واقعیت بنیادی» است. در وهله‌ی دوم، نشانه «یک واقعیت بنیادی را نقاب زده و تحریف می‌کند» (این شاید مرحله‌ی **ایدئولوژی** و آگاهی‌کاذب و ساختگی باشد). در وهله‌ی سوم، نشانه «غیاب یک واقعیت بنیادی را نقاب می‌زند». در وهله‌ی چهارم، که با آن دنیای معاصر فرا می‌رسد و دیگر نمی‌توان امیدی به فراروی یا واپس‌نشینی از آن داشت، نشانه «حامل هیچ رابطه‌ای با هیچ واقعیتی نیست؛ نشانه وانموده‌ی ناب خود است» (ص. ۱۷۰).

بحث‌های بودریار اغلب مورد بدفهمی قرار گرفته‌اند (کلنر ۱۹۸۹). برای مثال، بعضاً اعتراض می‌شود که ناپدیدي واقعیت چیزی آن‌چنان نیست که بتواند یک رخداد تاریخی را شکل دهد. یا این که، واقعیت همچنان وجود دارد، فقط در زیر لایه‌های نفوذناپذیر وانمایی پوشیده و پنهان شده است، و دعویات بودریار درباره‌ی ناپدیدي واقعیت صرفاً ادعاهای زبان‌بازانه‌اند. یا این که، واقعیت هرگز واقعاً وجود نداشته، بنابراین تحولاتی که بودریار وصف می‌کند در واقع فقط به منزله‌ی بازشناسی این نکته‌اند که آن‌چه «واقعی» شمرده می‌شود همیشه وابسته به کنش‌های بازنمایی بوده است.

چه گونه نقدی، و در چارچوب چه شکل قابل‌تصورى از آزادی، ممکن خواهد بود؟ به نظر می‌رسد بودریار، در دفاع از نقد اقتصاد سیاسی نشانه و در برخی از مقالات آن که با نمایش‌ها و رخدادهای انقلابی می‌۶۸ سر و کار دارند، هنوز نیم‌نگاهی به اصل مقاومت یا سرپیچی، در برابر آن‌چه «رمزگان» نامیده، دارد. اما در مبادله‌ی نمادین و مرگ، به ناچار به این نتیجه می‌رسد که، نظام مبادله‌ی نمادین حاکم بر جامعه‌ی مصرفی معاصر آن‌چنان همه‌گیر است که تنها اصل مقاومت همان تخریب یا نفی همه‌ی ارزش‌ها یا بهره‌ها، از هر نوع و گونه، خواهد بود. تنها ارزش تبدیل نفی خود ارزش است؛ چنان‌که در نهایت و در مفهومی سیاسی، و به شکلی به شدت یأس‌آور، تنها راه چالش با سلطه‌ی ارزش نمادین همان مرگ خواهد بود. بودریار، در این وهله، به موضع سیاسی و زیبایی‌شناختی رادیکالی نزدیک می‌شود که در آثار ژرژ **باتای** یافتنی است، متفکری که او نیز به همین شیوه از پذیرش «اصل ارزش» سر باز می‌زد.

از این پس، بودریار به شرح و بسط تحلیل نظری خود از زمان حال روی می‌آورد، تحلیل سامان «وانموده‌ها»، که به روشن‌ترین وجهی معرف آرای او شده است. فاصله‌ی این تحلیل بودریار با تحلیل‌های آثار دهه‌ی ۱۹۷۰ را شاید بتوان با مراجعه به نظری که در «آخرین تانگوی ارزش»، مقاله‌ی پایانی مجلد **وانموده‌ها و وانمایی** (۱۹۸۱)، مطرح کرده دریافت: نهاد دانشگاه، که ۱۳ سال پیش همچون آزمایشگاهی برای ارزش‌های اجتماعی و سیاسی نوین به نظر می‌رسید اکنون «عرصه‌ی فراخوانی نومیدانه به قالب توخالی ارزش» شده، عرصه‌ی دانشگاه از همانندسازی مطیعانه‌ی آن تهی‌گشتگی ارزش در قالب بی‌تفاوتی‌ای حکایت دارد که به وضعیت عمومی فرهنگ معاصر مبدل شده است.

خلیج [فارس] یک نمایش رسانه‌ای، نمایشی چنان به دقت طرح‌ریزی و اجرا شده، بود که نمی‌توان گفت این جنگ مانند جنگ‌های دیگر رخ داده به معنی آن نیست که این صرفاً یک جنگ جعلی بوده (چنین برداشتی به معنی افتادن به دام همان الگوی فکری مبتنی بر تمایز واقعی/ جعلی است که به گفته‌ی بودریار دیگر مکفی و یا حتا موجود نیست). این مدعا به معنی آن است که جنگ خلیج [فارس] یک وانمایی است، دقیقاً از این بابت که تکنولوژی بازتولیدکننده‌ای که آن جنگ را همچون یک نمایش بازنمایی می‌کرد عملاً خود آن جنگ هم بود (مصدق مضحک این نکته را می‌توان در موشک‌های هدایت‌شونده‌ای جست که دوربین‌هایی هم روی دماغه‌ی‌شان کار گذاشته شده بود). جنگی که بیش‌تر از بازنمودهای خود تشکیل شده، فارغ از عواقب انسانی هولناک‌اش، دیگر جنگی واقعی به مفهوم قدیم نیست.

شاید گویاترین بخش تحلیل بودریار از تایید زوال معنای واقعیت در عصر وانموده‌ها «فزونش امر حقیقی» باشد، پدیده‌ای که به عنوان نوعی جبران سراسیمه اتفاق می‌افتد: «تکثیر اسطوره‌های خاستگاه و نشانه‌های واقعیت؛ تکثیر حقیقت، عینیت، و اصالت دست دوم» (۱۹۸۸، ص. ۱۷۱). همین وقوف بر امحای حقیقتِ ابطال‌ناپذیر است که موجب تشدید اشتیاق به امور طبیعی، بدوی، «واقعی»، یا ورای قلمروی تکنولوژی‌های تکثیرکننده یا وانموده‌ساز می‌شود. شگفت آن که، این میل تنها می‌تواند که خود را از راه وانموده‌سازی‌های هرچه نیرومندتر به بیان در آورد. باطلی که پرورنده‌ی رؤیای حقیقت بوده تنها می‌تواند همچون حقیقتی «حادواقعی» یا وانموده‌ای جلوه‌گر شود.

بودریار مجموعه‌ی پرکشی از اصطلاحات و استعارات را (که بسیاری از آن‌ها از داستان‌های علمی-تخیلی اخذ شده‌اند) برای برجسته کردن جاذبه‌ی

با این حال، این ایرادات متکی بر تضاد مطلق مفروضی میان امر واقعی و امر خیالی اند، حال آن که هدف تحلیل بودریار دقیقاً مخالفت با همین پنداشت است. آن‌چه در تحلیل بودریار اهمیتی اساسی دارد تمایزی است که او بین «وانمایی» و «تقلید» قائل می‌شود. اگر کسی خود را به بیماری زده یا اصطلاحاً تمارض کند، پی بردن به حیل‌های او شاید دشوار باشد اما اصولاً ناممکن نیست، چرا که چنین تقلیدی تمایز امر واقعی و امر جعلی را، حتا به هنگام نهان کردن‌اش، همچنان حفظ می‌کند؛ اما هنگامی که یک بیماری به قالب وانمایی در می‌آید، چنان که برای مثال در برخی وضعیت‌های هیستریک یا روان‌تنی مشاهده می‌شود، این امکان هست که برخی از علائم بیماری «واقعی» در شخص وانماینده ایجاد شوند. در چنین موردی، منطق یا این/ یا آن امور واقعی و جعلی، یا حقیقت و فریب، به مخاطره می‌افتد. بودریار بر این نکته پا می‌فشارد که، وضعیت دنیای مدرن یک‌چنین وضعیتی است. مسأله این نیست که همه‌چیز کلاً به صورت خیالی یا فاقد اثرات واقعی در آمده، مسأله این است که وانمایی هم واقعی است و هم غیرواقعی (بیماری وانموده‌ای یک وانمایی است نه یک شیادی، چون عوارض واقعی هم ایجاد می‌کند).

بنابراین، بنیان بحث بودریار را نمی‌توان با بحث‌ها و استدلال‌هایی مانند آن‌ها که کریستوفر نوریس عرضه کرده متزلزل ساخت. نوریس این پیش‌گویی ظاهراً مجنونانه‌ی بودریار (در مقاله‌ای در روزنامه‌ی گاردین در فوریه‌ی ۱۹۹۱) را که جنگ خلیج [فارس] رخ نخواهد داد، و اطمینان خاطر او از این پیش‌گویی (در مقاله‌ی ماه بعد خود، به رغم تمام جلوه‌های خون‌بار جنگ)، مبنی بر این که چنین جنگی در واقع رخ نداده، به باد تحقیر و توهین می‌گیرد (نوریس ۱۹۹۲، بودریار ۱۹۹۱). هم‌داستان شدن با این بحث بودریار که جنگ

در واکنش به آن چه جهت‌گیری فکری اقتدارطلبانه و استالینیستی این نهاد می‌دانست، از نوشتن رساله برای اخذ مدرک خودداری کرد. بوردیو در ۱۹۵۶ برای خدمت سربازی به ارتش فرانسه پیوست، و چهار سال در الجزایر به سر برد. در این فاصله *جامعه‌شناسی الجزایریان* را در ۱۹۵۸ منتشر کرد، و تا ۱۹۶۰ که به فرانسه بازگشت به تدریس در دانشگاه الجزیره پرداخت. پس از تدریس کوتاه‌مدت در دانشگاه پاریس و دانشگاه لیل، سمت «مدیر مطالعات» در «آموزشگاه عملی مطالعات عالی» را پذیرفت و اندکی بعد «مرکز جامعه‌شناسی اروپایی» را در این آموزشگاه تأسیس کرد و خود مدیریت آن را بر عهده گرفت. بوردیو در سال ۱۹۸۱ به سمت استادی در «کولژ دو فرانس» منصوب شد. اکثر آثار او منعکس‌کننده‌ی دغدغه‌های اولیه‌اش در باب فلسفه و نیز درگیری‌اش در پژوهش‌های میدانی دقیق در حوزه‌ی انسان‌شناسی در الجزایر اند. همانند میشل فوکو و ژاک دریدا، بوردیو نیز *اگرستانسیالیسم* ژان-پل سارتر و *ساختارگرایی کلود لوی-استروس* را به یک اندازه به دیده‌ی تردید می‌نگریست. در عین حال، در برخوردهای بلندنظرانه اما نقادانه‌اش با متفکرانی مانند مارکس، وبر، دورکیم، و ویتگنشتاین، نزد هریک تمهیداتی برای غلبه بر محدودیت‌های دیگران می‌یافت (جنکینز ۱۹۹۲، ص. ۱۹).

بوردیو همواره دغدغه‌ی این مسأله را داشت که یک قوم‌نگار چه گونه می‌تواند به شناخت فرهنگ مورد مطالعه‌ی خود نایل شود. از دید او، برای پژوهش‌گران کافی نیست که خود را از واقعیت اجتماعی مورد مطالعه‌ی خویش دور نگه داشته، یا به آن واقعیت به عینیت بیخشند؛ این نیز ضرورت دارد که همچنان در پی نقد مستمر روش‌ها و سرمشق‌های معرفت‌شناختی خود باشند. بوردیو فاصله‌گیری نقادانه‌ی نخست را «عینیت‌یابی مشارکتی» و فاصله‌یابی دوم را «عینیت‌یابی

عظیم جلوه‌ها در دنیای معاصر مطرح می‌کند. او جهان را با اصطلاحات زیست‌شناسانه تعبیر کرده، از عملکرد رمزگان‌ها و الگوها سخن گفته، و هر شکل مجسمی را عملکردی‌ان‌ای (DNA) ای می‌داند که مقدم بر آن بوده و معین‌کننده‌ی آن است. بودریار، در جای دیگر، از «ماهواره‌ای شدن» جهان سخن می‌گوید، تا این ایده را طرح کند که جهان همچون بدلی کامل باز سرهم‌بندی شده، گرد خود به گردش در آمده است. استعارات نظامی نیز، تا آن جا که به نظر می‌رسد راهبرد نظامی مدرن می‌تواند تجسم کاملی از محور مباحث او باشد، مطرح می‌شوند: جهان جلوه و تکثیر را باید به نوعی در راستای «بازدارندگی» واقعیت تعبیر کرد.

بودریار کتاب کاملی (۱۹۷۹) را به تحلیل تأثیر «فریبندگی» اختصاص داده، پدیده‌ای که مدعی است نشانه‌ها و تصویرها در دنیای معاصر ایجاد کرده‌اند. وفور به شدت چشم‌گیر این تصویرها و تمهیدات در روند بی‌وقفه‌ی تحلیل‌های درخشانی که بودریار در عرصه‌های مختلف هنر و فرهنگ معاصر عرضه کرده کمابیش همچون تحقق مخفیانه‌ی اصل مقاومتی جلوه می‌کند که او در تحلیل‌های‌اش عدم‌امکان آن را خون‌سردانه تصریح کرده؛ گویی این شکل نقد و نظریه که برای خود این اقتدار و اعتبار را قائل نمی‌شود که خود را گویای حقیقت بشمارد، در عین حال قائل و متکی به اصل زیبایی‌شناختی ارزش در استعلابخشی به واقعیت و تشدید واقعیت است.

استیون کانور

بور، نیلس بنگرید به **نسبیت هستی‌شناختی**

بوردیو، پیر (Bourdieu, Pierre) (۲۰۰۲-۱۹۳۰) جامعه‌شناس فرانسوی. بوردیو به عنوان استاد فلسفه از «اکول نورمال سوپریور» فارغ از تحصیل شده بود، اما

و سپس به خود بازگشت می‌کند. مارکس بیگانگی را حاصل تکامل تقسیم کار، مالکیت خصوصی، و دولت می‌داند: هنگامی که این پدیده‌ها به مرحله‌ای پیشرفته (جامعه‌ی سرمایه‌داری) می‌رسند، فرد کلی جهان عینی را همچون آمیزه‌ای از نیروهای بیگانه‌ای که فوق و فرای او قرار می‌گیرند تجربه خواهد کرد. از این منظر، تنها با الغای انقلابی نظام اقتصاد مبتنی بر مالکیت خصوصی است که می‌توان بر این بیگانگی چیره شد.

بیگانگی در جامعه‌شناسی نیز از جمله مفاهیم محوری محسوب می‌شود، و محوریت آن تا اندازه‌ای ناشی از دریافت ماکس وبر از احساس نومییدی فرد در دنیای «مأیوسانه»ی تحت امر نهادهای عقلانی، دیوان‌سالار، و غیرشخصی است. اگرستانسیالیست‌ها، به ویژه هایدگر و سارتر، نیز به این مفهوم محوریت بخشیده، آن را نه به عنوان نشان آرایش‌های تاریخی که به منزله‌ی وضعیتی معرف «وجود» در نظر گرفته‌اند. مفهوم بیگانگی به صورت گسترده از ره‌گذر شاخه‌های گوناگون روان‌شناسی نیز کاربرد گسترده یافته است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایزرائیل ۱۹۷۱، شوایتسر و گیر ۱۹۸۱، گیر ۱۹۹۲، مساروش ۱۹۷۰) سوزان آر. اسکند

بیگانه‌گردانی (verfremdung)

اصطلاحی که نخست‌بار نمایش‌نامه‌نویس، درام‌پرداز، شاعر، نظریه‌پرداز ادبی، و متفکر سیاسی مارکسیست آلمانی، برتولت برشت (۱۹۷۸) به کار برده، این اصطلاح را در زمینه‌های مختلف برای نشان دادن گسست آگاهانه از ارزش‌های سنتی‌ای (راست‌نمایی، وحدت عمل، مشارکت مخاطب، پالایش تراژیک، «تعلیق ناباوری» تخیلی، و...) استفاده می‌کند که آن‌ها را عمیقاً همبسته با مبانی زیبایی‌شناختی، اجتماعی، و سیاسی بورژوازی

عینیت‌یابی» می‌نامید. بورديو، با آن که نظریه را به دیده‌ی تردید نگریسته، به نحو طنزآمیزی آن را رد می‌کند (به رغم این واقعیت که در عناوین بسیاری از کتاب‌ها و مقاله‌های اش از واژه‌ی «نظریه» استفاده کرده)، کنج‌کاو شیوه‌هایی است که نظریه‌ها از آن طریق، اغلب به صورت ناآگاهانه و غیرنقادانه، روال‌های فرهنگی در زندگی روزمره‌ی مردم را معین می‌کنند؛ او استدلال می‌کند که، عمل کردن همان چیزی است که شناختن را امکان‌پذیر می‌سازد (ص. ۶۹). گستره‌ی توجهات بورديو، به عنوان نویسنده‌ای پرکار، از نظریه‌ی جامعه‌شناسی و آموزش گرفته تا ادبیات، هنرهای تجسمی، و فلسفه را در بر می‌گیرد. *منطق‌کردار* (۱۹۸۰) بهترین راه ورود به آثار بورديو است، و کتاب‌شناسی ارزنده‌ی آثار منتشرشده‌ی او را در به عبارت دیگر (۱۹۹۰) می‌توان یافت. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: جنکینز ۱۹۹۲، رابینز ۱۹۹۱)

مایکل پین

بومگارتن، الکساندر گوتلیب
زیبایی‌شناسی

بیگانگی (alienation)

بنا به تعریف مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، بیگانگی وضعیت تاریخی خاصی است که انسان در آن جدایی از طبیعت، از دیگر انسان‌ها، و به ویژه از حاصل کار خود را تجربه می‌کند. از آن جا که انسان خود را از طریق کار خویش خلق می‌کند، همه‌ی این اشکال بیگانگی حاکی از بیگانگی انسان از خود‌اند. در نظر هگل، بیگانگی مفهومی فلسفی و گویای یک جنبه از فرآیند «عینیت‌بخشی به خود» بود: در فرآیند دیالکتیکی، «روح» خود را در طبیعت عینیت بخشیده (مرحله‌ای که در جریان آن «روح» از خود بیگانه می‌شود)

گفته با دیگر گفته‌ها»، و در اشاره به این ایده مطرح می‌کند که یک متن از دیگر متن‌ها ساخته می‌شود: یک اثر خودبسنده و به تنهایی حاکم بر کل خویش نبوده، بل که حاصل جذب و دگرگون‌سازی دیگر متن‌ها، یا «معرفی از نقل قول‌ها» (کریستوا ۱۹۶۷) است.

بینامتنیت ارتباطی به تأثیرپذیری یک اثر یا مؤلف از اثر یا مؤلف دیگر نداشته، بل که مبتنی بر مناسبات گوناگون و به لحاظ تاریخی متنوع میان آثار به عنوان آفرینش‌های متنی ناهمگون است («تأثیرپذیری» صرفاً صورت محدودشده و محدودکننده‌ای از بینامتنیت به شمار می‌رود). کریستوا (۱۹۷۰) این درک را در بررسی ژانری «متن رمان» به عنوان حاصل آمیزش یا جایگزینی نظام‌های نشانه‌ای شرح و بسط می‌دهد، حال آن که رولان بارت (۱۹۷۰) داستانی از بالزاک را به منزله‌ی بافته‌ای از «آواها» مورد تحلیل قرار داده، به بازآرایی و بازترسیم پاره‌های گفتمان‌های گونه‌گونی می‌پردازد که فهم‌پذیری داستان موهون آن‌ها است. چنین روی‌کردی به بینامتنیت ساختار ادبی را در چارچوب ساختار اجتماعی جای می‌دهد که آن هم یک ساختار متنی است. همه‌چیز در قالب گفتمان شکل گرفته، و یک متن انعکاس یک «بیرون» نامتنی نبوده بل که روال نگارشی است که امور اجتماعی را همچون حوزه‌ای بینامتنی، یعنی شبکه‌ای از نظام‌های متنی نقش می‌زند - و خود در آن نقش می‌بندد.

پساساختارگرایی، در برخوردی که شاخصه‌ی این نگره به شمار می‌رود، بینامتنیت را به جای بینادذهنیت (بیناسوبژکتیویته) می‌نشانند: خوانش یک متن به معنی مبادله‌ی ذهن با ذهن (سوژه با سوژه) میان مؤلف - منبع و خواننده - گیرنده نبوده، بل که نقش آفرینی مؤلف «و» خواننده‌ی انبوه نوشته‌هایی است که در عرصه‌ی متن با هم مصادف شده و تعامل می‌یابند. از این رو، یک متن هرگز پایان نمی‌یابد و یک بار و برای همیشه نوشته

می‌دید. بنا به بحث برشت، ضرورت طرح یک تئاتر حقیقتاً انقلابی که از هر وسیله‌ای برای بر هم زدن و واژگون کردن روال‌های واکنشی معمول مخاطبان بهره‌برداری کند از همین رو است. این وسایل می‌تواند شامل این‌ها باشد: وارد کردن جزئیات بسیار نابهنجار یا نابهنگام در نظم موجود برای زدودن توهم واقع‌نمایی؛ استفاده از تمهیدات جالب توجه (برای مثال، ارائه‌ی تفسیر در صحنه یا گفتار بازی‌گرانی که «بیرون از کاراکتر» خود سخن می‌گویند) برای آشنایی‌زدایی؛ آمیزش سبک‌های ناسازگار - از جمله استفاده از عناصر رقص و آواز - برای سست کردن هنجارها و مفاهیم کلاسیک وحدت ژانری؛ و «به‌روزرسانی» سراسری شاهکارهای کلاسیک، همچنان که برشت خود با کوریولانوس به عنوان تفسیری بر مقولات اخلاقی و سیاسی مطرح در پی شورش ۱۹۵۳ی کارگران در آلمان شرقی برخورد می‌کند. این رویه همچنین شامل به‌صحنه‌آوری «مثل‌های آموزشی‌ای می‌شود که این مقولات را در شکلی علناً ناسازگار به نمایش گذاشته، از این رو در برابر گرایش به اصطلاح «طبیعی» تماشاگران به همذات‌پنداری نیابتی با کاراکترهایی قرار می‌گیرند که قهرمانان تراژیک یا قربانیان بی‌عدالتی اجتماعی پنداشته می‌شوند. هدف برشت (قطعاً) ناچیز جلوه دادن احساس ما نسبت به این‌گونه بی‌عدالتی‌ها نبود؛ هدف او واداشتن ما به تعمق درباره‌ی رخدادهای روی صحنه به شیوه‌ای انتقادی‌تر، آزادانه‌تر، و از این رو (بالقوه) کنش‌گراتر بود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بینامین ۱۹۷۳، ویلت ۱۹۸۴)

کریستوفر نوریس

بینامتنیت (intertextuality)

اصطلاحی که ژولیا کریستوا، با الهام از ایده‌ی میخائیل باختین درباره‌ی مکالمه‌گرایی («رابطه‌ی الزامی هر

پیش یا پس از آن دانسته، و دغدغه‌اش فراهم آوردن امکانی است برای طرح بینامتنیت «احتمالی» (آن‌گاه که خواننده متن را به تعامل با متون مألوف خود وامی‌دارد) و همچنین بینامتنیت «حتمی» (مبتنی بر «هیپوگرام» یا بینامتن محوری‌ای که چارچوب یک اثر بوده و از پیش در خوانش آن فرض می‌شود). ژرار ژنت (۱۹۸۲) پنج گونه «فرامتنیت» (transtextuality) را متصور می‌شود؛ این تعبیر کلی او در اطلاق به مناسبات ممکن میان یک متن با متن‌های دیگر است. او بینامتنیت را به رابطه‌ی خاص هم‌حضور، یعنی حضور مؤثر یک متن در متنی دیگر از راه نقل قول، انتقال، یا تلمیح محدود می‌کند. تلقی هنری لوئیس گیتس (۱۹۸۸) از سنت ادبی آفریقایی - آمریکایی، به عنوان سنتی که مشخصه‌اش **معنابازی** بوده، تاریخ بینامتنی دیگری رقم می‌زند: متن‌ها با و از دیگر متن‌ها و در روند درخودنگرانه‌ای از تکرار و بازنگری سخن می‌گویند که در صدد ایجاد فضای بازنمایی برای «آن به اصطلاح "تجربه‌ی سیاهان" است. استیون هیت

نمی‌شود؛ یک متن در استمرار آفرینش بینامتنی‌اش، که متون آتی آن را نیز در بر می‌گیرد (متونی که مورد خوانش این متن واقع خواهند شد)، موجودیت می‌یابد. بینامتن، به تعبیر بارت، «کانونی جز بی‌کرانگی بازآیی‌های خود» نمی‌شناسد. بینامتنیت، در عین حال که شرط امکان همه‌ی متن‌ها است، به شکل ارزش‌گذارانه نیز می‌تواند به کار رود، و معیار تمایزگذاری میان دو گونه متن شود: متنی که می‌کوشد سرشت بینامتنی خود را پنهان کند، و متنی که این سرشت را تصدیق می‌کند و به نمایش می‌گذارد. بالزاک رمان‌های خود را به حقیقت - یا شرح - واقعیتی برون‌بنیاد نسبت می‌دهد، حال آن که جویس، که خود را «اهل سرهم‌سازی» می‌دانست، **شب‌زنده‌داری فینگان‌ها** را همچون یک «دزدیده‌گویی» و انباشت خرده‌پاره‌های نوشته‌های متن بی‌کران جهان توصیف می‌کند. مدرنیسم در این رویکرد متمایز دقیقاً نشان‌گر آن گسستی می‌شود که به طرح مسأله‌ی بینامتنیت، به معنای دقیق کلمه، منجر شده است. مایکل ریفاتر (۱۹۷۹) بینامتنیت را دریافت خواننده از مناسبات میان یک متن و همه‌ی دیگر متن‌های

پ

پاپ آرت (pop art)

تعبیری که ظاهراً نخست بار لارنس آلووی، منتقد هنری بریتانیایی، در مجموعه همایش‌هایی که از سوی «گروه مستقل انستیتوی هنرهای معاصر لندن» در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ برگزار شد، به کار برد. «پاپ آرت» در معنای اصلی انگلیسی‌اش (که ریچارد همیلتون هنرمند و آموزگار کاوش‌های همه‌جانبه‌ای در آن کرده) به ارزش هنری تولیدات انبوه آمریکایی - خودروها، پوشاک، لوازم خانگی، مجله‌ها، فکاهیات مصور، و ... - اشاره دارد. به طور خاص، اعضای «گروه مستقل» استدلال می‌کردند که این آثار «پاپ» (عامه‌پسند) پیش‌تازِ کاوش هنری در وسایل فنی نوین برای تولید و ارتباط تصویری بوده، از این رو تمایز قراردادی بین فرهنگ‌های سطح بالا و سطح پایین، بین هنر «ناب» و هنر کاربردی، را به چالش کشیده‌اند. این برداشت در آغاز صرفاً نکته‌ای نظری یا آموزشی بود، و اصولاً به معنی مد نظر گرفتن کالاها و آگهی‌های تبلیغاتی به عنوان آثار هنری مناسب برای مطالعه و تحلیل صوری بود، اما دیری نگذشت که همیلتون اشیا و تصاویر عامه‌پسند را در آثار خود گنجانده و تأثیرگذارترین اثر او بر دانشجویانی چون پیترو بلیک و هنرمندان بریتانیایی فعال در زمینه‌ی پاپ آرت، که در سال ۱۹۶۱ نمایشگاه «معاصران جوان» را ترتیب دادند، کولازی بود به نام

آن‌چه خانه‌های امروزی را این قدر متفاوت، این قدر دل‌پذیر، می‌سازد چیست؟ که در نمایشگاه سال ۱۹۵۶ «گروه مستقل» با عنوان «این است فردا» به نمایش گذاشته شد. «پاپ آرت» معرف هنری نگارخانه‌ای است که تصویرپردازی معطوف به فرهنگ توده‌ای را «وام» می‌گیرد، و این مشخصاً در مورد آمریکا مصداق دارد، جایی که «پاپ آرت» در توصیف آثار هنرمندان مختلفی به کار گرفته شد: نقاشانی چون جاسپر جونز (یک هنرمند بدوآ تجاری، که در سال ۱۹۵۸ مجموعه نقاشی‌های‌اش از اشیای پیش‌پافتاده را به نمایش گذاشت)، کلاس اولدنبرگ (که «فروشگاه» یا بازار فروش بدل‌های پلاستیکی و نقاشی‌شده‌اش از خوراکی و ظروف غذا را در سال ۱۹۶۱ افتتاح کرد)، رول لیشتنشتاین (که کمیک استریپ‌های پراغراق‌اش را در سال ۱۹۶۲ به نمایش گذاشت)، و البته اندی وار هول. هنرمندان بریتانیایی و آمریکایی فعال در زمینه‌ی پاپ آرت از نظر راهبرد زیبایی‌شناختی تفاوت‌هایی با یک‌دیگر داشته (بریتانیایی‌ها برخورد رمانتیک‌تری با سازمایه‌های عامه‌پسند کرده، و آمریکایی‌ها بیش‌تر دغدغه‌ی تکنیک و واقع‌گرایی را داشتند)، و به دو دنیای هنر متفاوت متعلق بودند. آن‌چه در نیویورک بیش از لندن به چشم می‌آمد این بود که، پاپ آرت فقط یک جنبش

پدیده‌های مورد توصیف یک نظریه ایفا می‌کنند. از آن‌جا که ابژه‌های مستقل به تثبیت محتوای اعتقادات ما کمک می‌کنند، «نظریه‌ی علی ارجاع» پاتنام را به برداشت اکید از واقع‌گرایی (رتالیسم) ملترزم می‌سازد. با این حال، از سال ۱۹۷۶ به این سو، پاتنام بیش از همه به خاطر مردود شمردن «رتالیسم متافیزیکی» و ارائه‌ی طرح بدیل خود، یعنی «رتالیسم درونی»، اشتهار یافته است (بنگرید به: پاتنام ۱۹۸۱، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰). رتالیسم متافیزیکی معتقد است که جهان ساخته‌ی کلیت ثابتی از ابژه‌های معین و مستقل - از - نظریه بوده و تنها یک توصیف راستین از این جهان وجود دارد، چه ما توان کشف آن را داشته باشیم و چه نداشته باشیم: یک نظریه تنها در صورتی درست است که با شیوه‌ی وجود واقعی ابژه‌های مستقل - از - نظریه همخوانی داشته باشد. پس، از منظر رتالیسم متافیزیکی، معیار نظریه‌پردازی‌های ما جهان‌نگری خداگونه است. پاتنام استدلال می‌کند که، این معیار در نهایت فاقد انسجام خواهد بود.

آن‌چه اساساً این عدم‌انسجام را آشکار می‌کند همان پدیده‌ای است که پاتنام آن را «نسبیت مفهومی» می‌نامد (۱۹۹۰، ص. x). نظریه‌ها صرفاً منعکس‌کننده‌ی واقعیات مستقل - از - نظریه نبوده، بل که این واقعیات را مفهوم‌پردازی می‌کنند. این‌گونه مفهوم‌پردازی‌ها از این جهت قراردادی و نسبی‌نگرانه اند که ما می‌توانیم طرح‌های متفاوت اما به یک اندازه متناسبی برای فهم جهان به کار ببریم. پاتنام استدلال می‌کند که این عنصر «قرارداد» را نمی‌توان از نظریات زدود، و هیچ راهی برای ترسیم خط تفارق قاطعی بین شناخت قراردادی و شناخت واقع‌بنیاد وجود ندارد. هر توصیفی از جهان پیشاپیش متأثر از قراردادها است، و بنابراین هیچ راهی برای تعیین مختصات جهان به طور «فی‌نفسه» و یا بخشیدن مفهوم روشنی به آن ایدئال رتالیسم

هنری نبوده بل که تبعات تجاری خاص خود را داشته (نکته‌ای که نمود پرشور و درخشان‌اش را در آثار وار هول می‌یابد)، استفاده از «علائم تجاری» عملاً نقاشی را به آگهی‌های تبلیغاتی برای شرکت‌ها مبدل کرده، تصویرپردازی پاپ آر تی تصویرپردازی عامه‌پسند شده، و هنرمندان همچون ستارگان مورد مبادلات تجاری قرار گرفته‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لیپارد ۱۹۷۰، لیوینگستون ۱۹۹۱، همیلتون ۱۹۸۲) سایمون فریت

پاتنام، هیلاری (Putnam, Hilary)

(۱۹۲۶-۲۰۱۶) فیلسوف آمریکایی که مسئولیت‌هایی در دانشگاه پرینستون، «انستیتوی فن‌آوری ماساچوست» و دانشگاه هاروارد بر عهده داشته، و مشارکت‌های مهمی در حوزه‌های مختلف متافیزیک و معرفت‌شناسی، از جمله فلسفه‌های ذهن، منطق، و زبان، داشت. از دغدغه‌های اصلی او در آثار اولیه‌اش نظریه‌ی ارجاع بود. پاتنام برداشت‌های اثبات‌باورانه، مبنی بر این که معنای یک عبارت را می‌توان با ارائه‌ی شرحی از شرایط اثبات آن به طور کامل عرضه کرد، مردود می‌دانست. بر اساس آن دیدگاه مردود، هر چرخشی در پارادایم نظری ما که برای تغییر چنین معیارهای اثباتی کفایت کند اساساً معناهای تعبیر نظری را نیز تغییر می‌دهد. پاتنام به این نتیجه رسیده بود که ارجاع تعبیر نظری حتا با وجود تغییرات اساسی در نظریات ما درباره‌ی ابژه‌ها همچنان پایدار می‌ماند: پیشرفت در حوزه‌ی شیمی که منجر به کشف فرمول آب، H_2O ، شد معنای «آب» را تغییر نداده بل که فقط اعتقادات ما درباره‌ی خرده‌ساختار آب را تغییر داد (بنگرید به: «معنای معنا»، در پاتنام ۱۹۷۵، ج. ۲). بنابراین، پاتنام بر این باور است که ارجاعات تعبیر نظری تا حدودی توسط ابژه‌هایی (مثل آب) معین می‌شود که نقشی علی در

داده، و آن‌ها را برای همخوان‌سازیِ افزونِ نظریه‌ها با تجربه‌ی کلی و اعتقادات پیشین خود مورد بازنگری قرار دهیم. برخلاف ظواهر امر، این رئالیسم درونی کلاً بی‌ارتباط با رئالیسم اولیه‌ی پاتنام نیست (برای شرح مستدل‌تری از این دیدگاه، بنگرید به: اینز ۱۹۹۲). پاتنام در نظریه‌ی علی اولیه‌ی خود نیز بر پیوند درونی میان ارجاع به ابژه‌ها و اعتقادات نظری ما تأکید داشت. از این رو، حتا در دوره‌ی فکری اولیه‌اش ابژه‌ها را دارای استقلال مطلق از آن‌چه نظریه‌ها باید درباره‌ی آن‌ها بگویند نمی‌دانست. از این منظر، حرکت پاتنام به سوی رئالیسم درونی را می‌توان کوششی برای اصلاح و توضیح شهادهای رئالیستی آغازین خود، و بنابراین رهانندن انسجامات آن‌ها از بن‌بست دوسویه‌ی رئالیسم متافیزیکی و نسبی‌نگری، انگاشت (بنگرید به: رورتی ۱۹۹۳). آر. لینر اندرسون

پادفرهنگ (counterculture)

اصطلاحی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ (روشاک ۱۹۶۸) در اطلاق به خرده‌فرهنگ‌های چشم‌گیر نسل نوجوانان و دانشجویان و به ویژه هیپی‌های آمریکایی شکل گرفت. این اصطلاح، چنان‌که فرانک ماسگرو (۱۹۷۴) خاطر نشان کرده، به دو معنا به کار می‌رفت. «پادفرهنگ» از یک سو، به پدیده‌ای اشاره دارد که ریچارد نویل (۱۹۷۰) آن را «قدرت بازی» می‌نامد، یعنی مجموعه‌ای از آرا، عقاید، و ارزش‌ها که در تقابل با فرهنگ مسلط (در این‌جا، سرمایه‌داری، مرام پروتستانی، و نظامی‌گری) قرار می‌گیرد؛ هواداران پادفرهنگ معنویت را بر مادیت، کام‌جویی را بر مال‌اندیشی، و تساهل را بر تعصب مرجح می‌شمردند. از سوی دیگر، «پادفرهنگ» به آن عده‌ای اشاره دارد که به خاطر آرای متفاوت‌شان از زندگی در جامعه‌ی «آراسته» سر باز می‌زدند و از آن کناره می‌گرفتند. از این رو، پادفرهنگ هم نشان‌گر

متافیزیکی (نگاهی خداگون به یک جهان مستقل) نداریم.

با این حال، نسبیت مفهومی متضمن نسبی‌نگری نیست. از این نکته که می‌توان طرحواره‌های مفهومی مختلفی برای تأویل جهان به کار برد چنین بر نمی‌آید که هر طرحواره‌ای به خوبی دیگری است. پاتنام خاطر نشان می‌کند که، هر بحثی در دفاع از این‌گونه نسبی‌نگری خودابطال‌کننده است: تأکید بر این که نسبی‌نگری هنوز می‌تواند، حتا به شکل توجیه‌ناشده، درست باشد به معنی تأکید بر وجود «واقعی» چیزها، و بنابراین قائل به همان منظر خداگونی است که او به عنوان منظر فاقد انسجام مردود می‌شمارد. پاتنام، به جای استناد رئالیسم متافیزیکی به یک منظر «بیرونی» خداگون، رئالیسم درونی خود را مطرح می‌کند که بر پیوند عمیقاً درونی تصورات ما از حقیقت و عقلانیت تأکید دارد. ما حقیقت را نه بر اساس انطباق با ابژه‌های کاملاً مستقل - از - نظریه، بل که بر اساس همخوانی یک نظریه با معیارهای معرفت‌شناختی ذاتی در کردارهای نظری خود فهم می‌کنیم. برخلاف این، برداشت ما از عقلانیت مقید به حقیقت است چون معیارهای عقلانی عملاً ما را با طرح‌هایی نظری آشنا می‌کنند که می‌کوشند «اوضاع را به سامان کنند».

به نظر پاتنام، گزاره‌ای درست است که دانشمندان برخوردار از توان‌ها و معیارهای معرفتی متفاوت، به فرض مناسب بودن شرایط شناخت، قادر به توجیه آن باشند. البته این تلقی باید تعدیل شود چون معیارهای معرفتی ما در گذر زمان تحول و تکامل می‌یابند، اما این تاریخت به معنی آن نیست که معیارهای معرفتی مختلف همگی به یک اندازه مناسب (یا نامناسب) اند. این‌گونه هنجارها مورد اصلاح قرار می‌گیرند، به این ترتیب که رشد آتی شناخت (در راستای همان هنجارها) ما را می‌دارد تا محدودیت‌های آن‌ها را مد نظر قرار

نوعی خاصی از اصوات (خشن، گیتاری)، نگرش‌ها («از سر راه‌ام برو کنار!»)، و تولیدات (نازل، سرهم‌بندی شده) بود. در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰، آهنگ‌سازان بریتانیایی نیز (اغلب تحت تأثیر مستقیم گروه‌های آمریکایی) موسیقی مشابهی ساختند که روزنامه‌نگاران همین عنوان را به آن نیز اطلاق کردند. البته پانک در بریتانیا دلالت‌های ضمنی دیگری نیز یافت (سویچ ۱۹۹۲). گروه‌های پانکی چون Sex Pistoles و Clash بر تأثیر تکان‌دهنده‌ی کار خود وقوف بیش‌تری داشتند و با قدرت فرهنگی انگاره‌های دیداری آشناتر بودند. و همین مشخصات - موهای رنگ‌شده‌ی سیخ سیخ، لباس‌های جر و واجر و پر از سنجاق، علائم «ممنوع» سکس و قدرت و فاشیسم، زشتی عامدانه (بنگرید به: هیدیچ ۱۹۹۲) - مورد استقبال جوانان طبقه‌ی کارگر در بریتانیا واقع شد، و همین‌ها بودند که الهام‌بخش آهنگ‌سازی‌های محلی و خرده‌فرهنگ پانک ملی‌ای شدند که مراسم بیست و پنجمین سالگرد تاج‌گذاری ملکه راه‌آشوب کشیدند. اکنون ظاهر پانکی احتمالاً به حد یک جاذبه‌ی توریستی تنزل پیدا کرده، موسیقی پانک صرفاً به یک سبک هنری مبدل شده، اما نگرش پانکی همچنان به عنوان جناح مهم و آنارشویست فرهنگ موسیقی عامه‌پسند ایفای نقش می‌کند.

سایمون فریت

پایان فلسفه (end of philosophy)

مضمون متداول و مورد توجه متفکرانی که معتقد اند «فلسفه» آن‌چنان که تاکنون (فرضاً از سقراط تا دکارت و کانت، و سنت تحلیلی انگلیسی - آمریکایی) مد نظر بوده، دیگر سخن معتبر، مناسب، یا جذابی برای گفتن ندارد. سرچشمه‌های این مضمون عبارت اند از: نیچه و فوکو (بر اساس تبارشناسی ارزش‌ها و قدرت/ دانش)، خوانش‌های دیگر از «متافیزیک غرب» به عنوان دورانی

رویه‌های اجتماعی نوین - استعمال مواد مخدر، روابط جنسی «آزاد»، تحصیل غیراجباری، و ... - بوده و هم به نهادهای پشتیبان این رویه‌ها - کمون‌ها، روزنامه‌ها و مجلات آلت‌رناتیو، مدارس آزاد، جشنواره‌های «زیرزمینی» و ... - اشاره دارد. فرض رایج این است که پادفرهنگ در دهه‌ی ۱۹۷۰ قربانی نگرش‌های متناقض خود (به فن‌آوری و مادی‌گرایی)، اختلاف درونی خود - مثلاً، در مورد سیاست جنسی یا (سوء)استفاده از مواد مخدر - و موانع قانونی ایجادشده از جانب دستگاه‌ها شد و از بین رفت. با این حال، ارزش‌ها و، تا حدودی، نهادهای «بدیل» آن، خواه در شکل نمادین کنسرت‌های Grateful Dead و خواه در فعالیت‌های New Age Travelers، همچنان به حیات خود ادامه می‌دهند.

سایمون فریت

پارادایم / سرمشق (paradigm)

«پارادایم» یا «سرمشق» تعبیری است که توماس کوون (۱۹۶۲) در فلسفه‌ی علم مطرح کرده، منظور از آن التزام جمعی اعضای یک اجتماع علمی به نوع خاصی از رویه‌ی علمی است. برخلاف میل کوون، این اصطلاح اکنون به گونه‌ای تعمیم یافته که تقریباً به هرگونه التزام نظری، فلسفی، یا ایدئولوژیک اطلاق می‌شود (همچنین، بنگرید به: لاکاتوش و ماسگریو ۱۹۷۰).

اندرو بلزی

پانک (punk)

اصطلاحی که از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، ابتدا در اطلاق به نوعی موسیقی پاپ و بعدتر خرده‌فرهنگ جوانان ملازم با آن به کار رفته است. پانک، به عنوان یک تعبیر موسیقایی، در اصل از سوی نویسندگان آمریکایی و در توصیف نوعی راک اند رول خشن، پرخاش جویانه، و نوجوان‌پسند به کار برده شد. این اصطلاح مترادف

رواج نظری یافت که آن را در توصیف برخی جوامع به کار می‌بردند، هر جامعه‌ای که در آن یک مرد مسن - «پدر» - سلطه‌ی مطلق بر همه‌ی دیگر اعضا، از جمله جوان‌ترها و فرودستان ناهمخون، داشت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، «پدرسالاری» به یکی از اصطلاحات اساسی در نظریه‌ی فمینیستی مبدل شد. با این حال، فمینیست‌ها اغلب این اصطلاح را نه در اشاره به نوع خاصی از جوامع، بل که در اطلاق به این مفهوم به کار می‌بردند که سلطه‌ی مردانه اصل سازمان‌دهنده‌ی همه‌ی جوامع بوده است.

اگرچه پدرسالاری به لحاظ تاریخی و فرهنگی در قالب‌های بسیار متنوعی نمود یافته، جوامع بشری همگی از این نظر پدرسالار محسوب می‌شوند که به تفکیک و تمایزگذاری جنسی قائل بوده، زنان را به اتکای نهادهای اجتماعی و سیاسی سرکوب کرده‌اند؛ این جوامع تقسیم‌کار تولیدی و بازتولیدی را با توجه به جنسیت صورت داده و به لحاظ اقتصادی برخورد تبعیض‌آمیزی با زنان داشته‌اند؛ جوامع در کل برای مردان نسبت به زنان اولویت قائل شده، ضامن دست‌رسی بیش‌تر و یک‌جانبه‌ی مردان به ذخایر مادی و معنوی زنان بوده‌اند؛ برای مردان و مردانگی ارزشی بسیار بیش‌تر از زنان و زنانگی قائل شده‌اند؛ و نظام‌های گفتمانی و نمادین آن‌ها سوژکتیویته و دیدگاه‌های مردانه را محوریت بخشیده، به صورت معیار و هنجار در آورده، و زنان را دیگری ایزکتیوشده انگاشته‌اند.

پدرسالاری نظام عالم‌گیر سلطه‌ی مردانه‌ای است که فمینیست‌ها می‌خواهند ملغا کنند. «پدرسالاری» نه فقط اصطلاح بسیار کارآمدی در تبیین مناسبات میان رویه‌های تبعیض جنسی گوناگون بوده، بل که مجادلاتی که بر سر معنای آن در گرفته تفاوت‌های بین مواضع فمینیستی مختلف را نیز روشن می‌کند، و محملی اساسی برای پیش‌برد نظریه‌ی فمینیستی شده است.

که بستار (یا افق محدودکننده) اش ظاهراً از طریق یک تلقی ژرف‌هستی‌شناسانه از همین سنت فرسوده متجلی می‌شود، نظریه‌های کل‌نگر در باب معنا و حقیقت چنان که فیلسوفان «پساتحلیلی» ای چون کواین و (بی‌گمان) دیویدسون طرح کرده‌اند؛ آشکال گوناگون نسبی‌نگری فرهنگی، از جمله فلسفه‌ی علم توماس کوون و برنامه‌ی نافذ جامعه‌شناسی شناخت؛ ایده‌ی «تفکر سست» (pensiero debole) که چنان که باید و شاید از سوی مبلغ آن واتیمو (۱۹۸۵) تشریح شده، و البته - و دربرگیرنده‌ی این همه - چرخش زبان‌شناختی (یا هرمنوتیکی) در فلسفه و دیگر رشته‌ها با الهام‌گیری از متفکرانی مانند ویتگنشتاین، گادامر، و رورتی (۱۹۸۰). با وجود مخالفت مکرر دریدا، در این زمینه اغلب به آثار او استناد می‌شود و این استنادی بی‌توجه به تأکید او بر این نکته است که شالوده‌شکنی متون فلسفه به معنی خواندن این متون به گونه‌ای «متفاوت» - با توجه و دقت افزون‌تر - است نه به معنی تن دادن به گریزهای بیهوده‌ی «پسافلسفی». در این جا (هرچند به شکل نامتقاعدکننده) می‌توان بر این نکته پا فشرده که این کانت بود که به عنوان نخستین فیلسوف، و با اتکا به این استدلال که برخی از انواع متافیزیکی نظرورزانه از مرز تحقیق عقلانی تخطی کرده و در نتیجه نامشروع شده‌اند، از «پایان فلسفه» یاد کرد. این در حالی است که، مشخصه‌ی رویکرد کنونی به بحث «پایان فلسفه» در کل رد قاطع تمام ارزش‌های انتقادی ملازم با روشنگری است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بینز و بومن ۱۹۸۷، رایشمان و وست ۱۹۸۵، ردنر ۱۹۸۶)

کریستوفر نوریس

پدرسالاری (patriarchy)

پدرسالاری لفظاً به معنای «حکم‌فرمایی پدر» است. در سطح آکادمیک، این اصطلاح ابتدا بین انسان‌شناسانی

توجه به ادیان الاهه‌پرستانه همچنان در رویه‌های اجتماعی برخی محافل فمینیستی رواج داشته و حتا به شکل برجسته در نظریه‌های معطوف به فمینیسم زیست‌بومی جلوه‌گر شده، اما در دهه‌ی ۱۹۸۰ توجهات آکادمیک به دوران پیشاپدرسالاری کاهش یافت، و این به دلیل تشکیکی بود که **پساساختارگرایی**‌های ضد-بنیان‌گرا در شأن شناخت‌شناسانه‌ی ابرروایت‌ها و اصولاً هرگونه پرسش معطوف به خاستگاه‌پژوهی کردند. این توجهات نزد منتقدان مایل به روان‌کاوی پسا-لکانی، به ویژه حامیان *écriture féminine* (نوشتار زنانه)، همچنان مطرح است، منتقدانی که تبیین تازه‌ای از پیشاپدرسالاری به عنوان یک وضع روان‌شناختی فردی و قرین با دوره‌ی پیشااودیسی، پیش از ورود **سوژه** به زبان و فرهنگ، یا «قانون پدر»، به دست داده‌اند.

از دیگر مسأله‌سازهای اولیه این پرسش‌ها بودند: آیا پدرسالاری، به عنوان جلوه‌ی برجسته‌ای از سلطه‌ی مردانه، به لحاظ تحلیلی قابل تفکیک از دیگر اشکال سلطه، نظیر سرکوب نژادی، و دیگر شیوه‌های تولید، مانند سرمایه‌داری، است؟ و اگر هست، آیا پدرسالاری روال اصلی سرکوب زنان به شمار می‌رود؟ فمینیست‌های رادیکال، مانند **کیت میل** (۱۹۷۰)، استدلال کرده‌اند که تبعیض جنسی نه تنها روالی به لحاظ تحلیلی مستقل بوده، بل که الگوی اولیه‌ی تقسیمات سیاسی در جامعه و نیز همه‌ی دیگر تقسیمات، از جمله موارد مبتنی بر **نژاد و طبقه**، است. فمینیست‌های مارکسیست عمدتاً در تعارض با تمایلات زیست‌شناسی‌گرایانه در نظریات فمینیستی رادیکال درباره‌ی پدرسالاری، مدعی‌اند که سلطه‌ی مردانه، با آن که روالی خودآیین و بنابراین به لحاظ تحلیلی قابل تفکیک بوده، مستقل از تحلیل شاکله و مبارزه‌ی طبقاتی نیست. استثمار پدرسالارانه مرزهای طبقاتی را در می‌نوردد، اما روابط

از جمله مسائل مطرح در نظریه‌ی فمینیستی اولیه خاستگاه پدرسالاری، و به ویژه این پرسش است که آیا واقعیت فراتاریخی، فرافرهنگی، و عالم‌گیر سلطه‌ی مردانه را می‌توان با تعبیری سوای تعبیر مطرح در جبریاوری زیست‌شناسانه تشریح کرد یا نه. به عبارت دیگر، آیا سلطه‌ی مردانه امری طبیعی و بنابراین اجتناب‌ناپذیر است، یا این که پی‌آمد تحول تاریخی در عرصه‌ی فرهنگ و بنابراین تابع تحولات و مداخلات ما بوده است؟ فمینیست‌هایی مانند شولامیت فایرستون (۱۹۷۰) این اصول را پذیرفته‌اند که «زیست‌شناسی - زایش‌گری - خاستگاه دوانگاری» موجود میان مرد و زن بوده، و سلطه‌ی مردانه در برخی شرایط مادی مانند فقدان نظارت موثق بر نرخ زاد و ولد هم طبیعی و هم اجتناب‌ناپذیر است. پیدایش تغییراتی در این شرایط مادی، تغییراتی از قبیل رشد و توسعه‌ی فن‌آوری‌های تولید مثلی جدید در قرن بیستم، که زنان را از نقش زیست‌شناختی خود به عنوان مادر فارغ کرده، انقلابی فمینیستی را ممکن ساخت. دیگر فمینیست‌ها رویکردی روان‌شناسانه به مسأله‌ی خاستگاه پدرسالاری داشته، بر این باور اند که با شناسایی فرآیندهای زیست‌شناختی پدرانگی و بدل شدن آن‌ها به یک واقعیت اجتماعی بامعنا، نظام‌های خویشاوندی پدرسالارانه در واکنش به تابوهای آمیزش با محارم پدید آمده‌اند: مردان زنان را به منظور تنظیم مناسبات انسانی - اجتماعی خویش و در عین حال تضمین دسترسی جنسی خود به جنس مؤنث، به انقیاد کشیده‌اند (میچل ۱۹۷۴).

با این حال، شمار دیگری از فمینیست‌ها شواهد دیرینه‌شناسانه‌ای در اثبات وجود جوامع ناپدرسالار یافته، به این نتیجه رسیده‌اند که در دوران پیش از تاریخ مادرسالاری‌ای معطوف به پرستش الاهگان وجود داشته که به اجبار و به شکل خشونت‌بار به دست مردان تحت امرشان ملغا شده است (استون ۱۹۷۶).

نافع‌تری نخواهد بود؟ در همان دهه‌ی ۱۹۷۰، برخی از فمینیست‌ها پیشاپیش به گستره‌ی وسیع مورد بحث در نظریات راجع به پدرسالاری اعتراض کرده بودند. گیل رابین (۱۹۷۵) می‌گفت که فمینیست‌ها، برای اجتناب از مخدوش کردن مرز تحلیلی بین «پدرسالاری» و نظام‌های جنسیتی در کل، باید تعریف انسان‌شناختی و خاص‌تر پیشین را مد نظر قرار دهند. برت از این بحث می‌کرد که برخی شالوده‌های ایدئولوژیکِ مناسباتِ متکی به سرمشق‌ها، مثلاً «رابطه‌ی پدر - دختر به عنوان ارتباطی مبتنی بر اقدامات بیمارگون پدران بورژوا برای تأکیدگذاری بر وابستگی دختران‌شان» هم عملاً حاکی از یک وضعیت پدرسالارانه اند (۱۹۸۰، ص. ۱۵). در دهه‌ی ۱۹۸۰، فمینیست‌های تحت تأثیر میشل فوکو اصطلاح «پدرسالاری» را دیگر نشان‌گر انگاره‌ای از قدرت انباشته و با عملکردهای اساساً سرکوب‌گر و انضباطی ندانسته، بهتر دیدند که امور اجتماعی را به عنوان چارچوب مناسبات موضوعی قدرت، «بی‌شمار نقاط مواجهه [و] محورهای تزلزلی که هر یک مخاطرات تعارض یا مبارزات خاص خود را به همراه دارد» (فوکو ۱۹۸۰ b) در نظر گیرند.

در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، نظریات فمینیستی فوکویی این بحث را پیش کشیدند که روال فمینیستی تنها در خرده‌سطح‌های جامعه، آن‌جا که قدرت عملاً به جریان می‌افتد، امکان‌پذیر است و، بنابراین، مسأله‌ی ساختار اجتماعی فراگیر را باید کنار گذاشت. این دریافت‌های پسامدرنیستی، به ویژه موارد معطوف به شالوده‌شکنی، به تأکیدگذاری بر متنیت جهان اجتماعی تمایل داشتند: فرآیندهایی که سوژه‌ها و هویت‌های انسانی از آن طریق به صورت گفتمانی ایجاد می‌شوند. در نتیجه، دستور کار سیاسی‌ای اتخاذ کردند که اولویت اصلی‌اش متزلزل‌سازی مناسبات هنجارگذار و تمامیت‌ساز بین دال و مدلول، بین سوژه‌های انسانی و هویت‌های‌شان،

جنسیتی و تجارب زنان از تبعیض جنسی به واسطه‌ی مواضع خاص آنان در شیوه‌ی تولید اقتصادی شکل می‌گیرند (برت ۱۹۸۰).

مارکسیست‌ها اتفاق نظری در این باره ندارند که آیا سلطه‌ی مردانه روالی اصلی و اولیه بوده یا نه: برخی استدلال کرده‌اند که شکلی از سلطه‌ی مردانه در تمام شیوه‌های تولید اقتصادی وجود داشته، و برخی مدعی اند که مساوات کلی مردان و زنان در قالب طبقات اقتصادی اروپای پیشاسرمایه‌داری نشان‌گر اولویت و محوریت طبقه بوده است. فمینیست‌های سیاه‌پوست و زنان رنگین‌پوست اصطلاح «پدرسالاری» را، به خاطر دلالت ضمنی‌اش بر این که همه‌ی زنان به یک طبقه‌ی جنسی واحد و متحد تعلق داشته و همسان و به یک اندازه زیر سرکوب مردان بوده‌اند، مورد انتقاد قرار داده‌اند. نظریات سفیدپوستان درباره‌ی پدرسالاری تفاوت‌های موجود میان زنان و ارتباط مقولات جنسی با مقولات قومی و نژادی را مکتوم کرده، این نکته را ندیده گرفته‌اند که برخی زنان سلطه‌ی قابل ملاحظه‌ای بر برخی مردان داشته و خود عاملان مخوف سرکوب دیگر زنان بوده‌اند (کاربی ۱۹۸۷). این منتقدان در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ مورد استقبال نظریه‌پردازان پسا-استعماری مانند گایتری اسپیواک (۱۹۸۷) قرار گرفتند که ملیت را محور تفاوت مهمی به‌سان نژاد، طبقه، و قومیت می‌دانستند.

در همین حال، برداشت‌های چپ‌گرا و راست‌گرا از نظریه‌ی پسااستعماری هر دو فمینیست‌ها را برای پرداختن به این پرسش زیر فشار گذاشتند که: آیا دریافت‌های نظام‌مند از امور اجتماعی، مثلاً چنان که در اصطلاح «پدرسالاری» نقش بسته‌اند، مشروع و مفید اند یا نامشروع و مخرب؟ آیا پدرسالاری کلیت فراگیری است که در واقعیت وجود داشته، یا آیا فهم امور اجتماعی با تعبیری محدودتر فهم درست‌تر و

پدیدارشناسی (phenomenology)

جنبش فلسفی قرن بیستمی که ویژگی‌اش تمرکز بر توصیفاتی از تجربه است که «معناها» بی‌راکه چیزها برای انسان‌ها دارند بر تأویل نظری مقدم می‌شمارند. پدیدارشناسی تأثیر عظیمی بر نقادی ادبی و فرهنگی گذاشته است.

«پدیدارشناسی»، که از معادل یونانی «جلوه» یا نمود مشتق شده، نخست بار در سده‌ی هجدهم و در اطلاق به «نظریه‌ی توهم» به کار رفت، اما معنای آن به زودی گسترش یافت. از نظر کانت، پدیدارشناسی به منزله‌ی پژوهش در پدیده‌ها بود، و پدیده‌ها (فنون‌ها) به نظر او همان ایزه‌های بالفعل و ممکن تجربه (واقعی یا وهمی)، به عنوان مواردی سوای «چیز - در - خود» (شیء فی نفسه) های ناشناخته (نومن‌ها)، بودند. به نظر هگل، پدیدارشناسی پژوهش در آشکال گوناگونی بود که تاریخ، در راستای رسیدن به آگاهی مطلق از خویش، به خود می‌گرفت. در طول سده‌ی نوزدهم، پدیدارشناسی عمدتاً معادل مطالعه‌ی توصیفی هر موضوع مفروضی بود (اشمیت ۱۹۶۷).

اما با آثار ادیویند هوسرل، فیلسوف آلمانی، و همکاران‌اش در دهه‌های نخست سده‌ی بیستم بود که اصطلاح پدیدارشناسی به نام یک گرایش فلسفی متمایز مبدل شد. برخی از تعاریف متعدد هوسرل از «پدیدارشناسی» دعویات مجادله‌انگیز او را مسلم گرفته، به این پی‌آمد ناخوش‌آیند ختم شده‌اند که مخالفان دعویات‌اش امکان وجود چنین رشته‌ای را به کل انکار کنند. برای مثال، اگر پدیدارشناسی را به عنوان «نظریه‌ی راجع به سرشت ماهوی آگاهی که به صورت استعلایی تهذیب یافته» (هوسرل ۱۹۶۲، ص. ۱۶۱) تعریف کنیم، آن‌گاه امکان‌پذیری پدیدارشناسی منوط به وجود (محل مناقشه‌ی) این‌گونه آگاهی خواهد بود. پس، بهتر است که پدیدارشناسی را هم

به اتکای کردارهای برآشوبنده‌ی نوشتار، بود. در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، فاصله‌ی میان نظریه‌پردازان فمینیست آکادمیک و هواداران عادی‌شان بیش از هر زمان دیگر افزایش یافت؛ نه فقط اکثر فعالان سیاسی نوشته‌های نظری آکادمیک را غیرقابل فهم می‌یافتند، بل که بسیاری از کردارهای سیاسی مورد تحسین آکادمیک‌ها، مانند تقلید، هجو، یا التقاط، بی‌معنی و نامربوط به نظر می‌رسیدند. در واقع، به نظر می‌رسید که «پسامدرنیسم بازی‌گوشانه» (به تعبیر ترزا ابرت ۱۹۹۱، ۱۹۹۳) کل بساط «سیاست» و «فمینیسم» را برچیده است.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، جمع پرشوری از نظریه‌پردازان فمینیست، از جمله ترزا ابرت، نورما آلارکان، اولین بروکس - هیگناتم، دونا هاراوی، و چاندرا سندوال، بر آن شدند که نظریه‌های پسامدرن را با تعبیر قابل فهم، و تعبیری که دیگر بار مجال تحلیل کلان‌ساختارهای اجتماعی و کلیت‌های جهانی‌ای چون پدرسالاری، نژادپرستی، و سرمایه‌داری را فراهم کنند بازنویسی کرده، و از این بن‌بست خارج شوند. «پسامدرنیسم مقاومتی» این فمینیست‌ها شالوده‌شکنی را دست کم نمی‌گیرد و آن را مداخله‌ای ضروری در سیاست فرهنگی پدرسالارانه می‌شمارد، اما معتقد است که این رویه نمی‌تواند برای تحقق بخشیدن به طرح‌هایی بخش فمینیسم بسنده باشد. وظایف اصلی فمینیست‌های دهه‌ی نود این‌ها بود: تبیین تازه‌ای از نگرش‌های پسامدرنیسم بازی‌گوشانه در قالب نظریه‌ی زبانی که دلالت را محصول مبارزه‌ی اجتماعی می‌داند، و نظریه‌پردازی درباره‌ی جایابی بسیار متفاوت «زن»، به ویژه با وقوف بر روال‌های اجتماعی‌ای مانند تقسیم کار هرچه تخصصی‌تر در سرمایه‌داری چندملیتی، تشکیلات نژادی، و شاکله‌ی دولت‌های استعماری و پسااستعماری.

کلینیس کار

تحلیل، توضیح، و ... قرار می‌گیرد در آن سطح به صورت بایسته توصیف و شناسایی شود. گذشته از این، چنین توصیفاتی باید از این نظر بنیادین باشند که در نهان حامل نتایج تحلیل‌ها و نظریه‌ها نشوند. اگر به چنین توصیفاتی دست یابیم، آن‌گاه می‌توان گفت که به سطح «اساسی» رسیده‌ایم. بنابراین، این «توصیفات بنیادینی» که هدف فلسفه اند باید توصیفاتی از چیزها چنان که «برای ما» هستند، همان‌گونه که در تجربه‌ی عادی و ناپروورده با آن‌ها مواجه می‌شویم، باشند. چون هر توصیفی از چیزها که عاری از چنین تجربه‌ای باشد تنها می‌تواند محصول نظریه‌پردازی «پروورده» به حساب آید. همین بازگشت به سطحی از «توصیف بنیادین» چیزها است که به شعار مورد پسند پدیدارشناسی، *Zu den Sachen* («بازگشت به خود چیزها») بدل می‌شود (برای مثال، بنگرید به: هوسرل ۱۹۶۲، ص. ۷۴ و بعد؛ هایدگر ۱۹۸۰، ص. ۵۰).

بدبختانه، این بازگشت به «خود چیزها» کار بسیار دشواری است، چون حتا تفکر روزمره‌ی ما آکنده از پنداشت‌های نظری و «پیش‌داوری‌ها» است. از این رو - دومین مضمون مشترک - ضرورت «اجتناب‌ورزی از» یا در پراتزگذارای این‌گونه پنداشت‌ها و پیش‌داوری‌ها است (هوسرل عنوان این کار را *epochē* می‌گذارد). این کار نه به معنای تشکیک در این پنداشت‌ها بلکه صرفاً به معنای «از رده خارج کردن آن‌ها» است، تا به «توصیفات بنیادین» ما سرایت نکنند. برای مثال، در توصیف پدیدارشناختی رنگ‌ها باید تأملات علمی درباره‌ی امواج نوری و نظایر آن را «در پراتز» بگذاریم. این مثال خود مبین مضمون مشترک سوم، و به تعبیر مرلو - پونتی، «واگذاری علم» است (۱۹۸۱، ص. viii). این مضمون البته مبین آن نیست که پنداشت‌های علوم را باید، به همراه همه‌ی دیگر پنداشت‌های نظری، «در پراتز» گذاشت - هرچند که، با توجه به حیثیت

معرف موضع فلسفی هوسرل (دست کم، از حدود ۱۹۱۰ به بعد) و هم هر موضع دیگری بیانگاریم که مشابهت مکفی با موضع هوسرل دارد. اما این چه‌گونه مشابهتی می‌تواند باشد؟ به هر رو، معیارهای ما نباید چنان اکید باشند که در نتیجه این عنوان شامل حال مارتین هایدگر، موریس مرلو - پونتی، و ژان - پل سارتر نشود. چون از یک سو، این فیلسوفان همه خود را «پدیدارشناس» خوانده‌اند؛ و از سوی دیگر، تفکر خود هوسرل، در سال‌های پایانی عمرش، معطوف به جهاتی شد که همین متفکران در پیش گرفته بودند. مهم‌تر این که، مضامین هوسرلی متعددی وجود دارند که این فیلسوفان نیز، در عین دخل و تصرف‌های مهمی، بر آن‌ها صحنه گذاشته‌اند. در این جا، به روال رایج، ابتدا به توصیف پدیدارشناسی «محض» هوسرلی پرداخته، و سپس به پدیدارشناسی «وجودی» متفکران اخیر می‌پردازیم: پس از برشمردن مضامین مشترکی که همه‌ی پدیدارشناسان، به شیوه‌های مختلف، بر آن‌ها صحنه گذاشته‌اند، پدیدارشناسی «محض» هوسرل را تشریح کرده، آن‌گاه انتقادات پدیدارشناسان «وجودی» به موضع او را طرح خواهیم کرد. در پایان نیز بعضی از پی‌آمدهای پدیدارشناسی در نقادی ادبی و فرهنگی را مد نظر قرار خواهیم داد.

مضامین مشترک نخستین مضمون برتری «توصیف بنیادین» است. این مضمون منعکس‌کننده‌ی برداشت سنتی از فلسفه به عنوان تحقیقی «اساسی» است که از مسلم فرض کردن پنداشت‌هایی که دیگر رشته‌ها - به شکل موجه و در راستای مقاصد خود - مطرح کرده‌اند سر باز می‌زند. هدف این رشته‌ها، به ویژه علوم طبیعی، نوعاً نیل به تحلیل، توضیح، توجیه (اعتقادات و نظریات)، و پیش‌گویی است. با این حال، این خواسته متضمن پیش‌فرض گرفتن سطحی است که آن‌چه مورد

ارجاع ندارد، برخورداری آن از یک معنا یا معنی است. به همین نحو، یک حالت یا عمل «التفاتی» حامل معنایی است که ممکن است در یک ایزه یا هدف بالفعل تحقق یابد و ممکن است که نیابد. بنابراین، گرانیکاه توصیف پدیدارشناسانه را معناهایی شکل می‌دهند که از طریق آن‌ها با دنیای خود ارتباط برقرار می‌کنیم. از آن‌جا که برخورداری از معنا اساس تجارت و اعمال ما است، و از آن‌جا که معناها مواردی نیستند که توضیحات علمی علوم شامل حال‌شان شود، بررسی بنیادین تجربه و عمل نمی‌تواند یک بررسی مبتنی بر مفروضات علوم طبیعی باشد.

همچنان که از مثال چشم‌انتظاری بر می‌آید، این تنها حالات ذهنی «معرفتی» نیستند که ما را از طریق شبکه‌ای از معناها به جهان مربوط می‌کنند. حالات «عاطفی» - احساسات، عواطف، و ... - نیز «جهت‌یافته» و دارای دلالت اند، به شکلی که بررسی این حالات می‌تواند نتایج مهمی برای فهم ما از خود و از جهان داشته باشد. این آخرین مضمون مشترک است: تأکید بر اهمیت فلسفی التفات «عاطفی». مثال مناسب این بحث پدیده‌ی «اضطراب» است که هایدگر، سارتر، و مرلو - پونتی همگی، به شیوه‌های مختلف، آن را به عنوان افشاکننده‌ی ابعاد اساسی ارتباط ما با جهان مورد توجه قرار داده‌اند. قطعاً این اضطراب را نباید یک «آشوب درونی» یا بی‌آسایشی صرف دانست (برای مثال، بنگرید به: سارتر ۱۹۵۷، صص. ۲۷ به بعد؛ سارتر در این‌جا استدلال می‌کند که اضطراب همان تجربه کردن خود به عنوان موجود کاملاً آزادی در روند تصمیم‌گیری در مورد اعمال خویش است). این مضامین مشترک به صورت کلی و به گونه‌ای طرح شد که مورد تأیید اکثر پدیدارشناسان باشند. با این حال، جذابیت اصلی آثار این جنبش در شیوه‌های مشروح‌تر - و بحث‌انگیز - ی است که فیلسوفان گوناگون مضامین

اعلای علوم و دعوی برخی علم‌وران مبنی بر ارائه‌ی تنها تلقی درست از چیزها، آن «در پراتز گذاشتن» در این‌جا ضرورت خاص می‌یابد. آن مضمون متضمن دو نکته‌ی دیگر هم هست. اول این که، برداشت‌هایی که علوم از جهان و از ما ارائه می‌کنند لزوماً طفیل برداشت «آغازین» تری هستند که قادر به ملغاکردن آن نخواهند بود. دوم این که، علوم نوعاً به اهداف تشریحی مفرط، به ویژه در حوزه‌ی آگاهی و رفتار انسانی، نظر دارند. آن‌چه «توصیف بنیادین» آشکار می‌کند این است که، تجارت و اعمال ما از آن نوعی نیستند که توضیحات علمی علم شامل حال آن‌ها شود.

پس، تجارت و اعمال از چه نوعی هستند؟ پاسخ به این پرسش به مضمون مشترک چهارم، یعنی آموزه‌ی نیت‌مندی یا التفات، راه می‌برد. این تصور در جریان جنبش پدیدارشناسی به صور گوناگون تأویل شده، اما اتفاق نظری بر سر دو نکته وجود داشته است. اول این که، بسیاری از اعمال و حالات ذهنی ما به گونه‌ای تقلیل‌ناپذیر «معطوف به» یا «درباره‌ی» ایزه‌های اند. امید داشتن یا جست‌وجو کردن همیشه معطوف به چیزی است. پس، هر توصیف بسنده‌ای از چنین حالت یا عملی باید به ایزه‌ی خود ارجاع داشته باشد، و نمی‌تواند صرفاً در قالب برداشتی از برخی «داده‌های حسی» یا حرکات جسمانی در حال وقوع بگنجد. دوم آن که، این از وجوه محوری حالات و اعمال «التفاتی» است که موجودیت بالفعل ایزه‌ها برای‌شان ضرورت ندارد. کودک در انتظار بابا نوئل است، اسپانیایی‌ها در جست‌وجوی ال دورادو بودند، و می‌خواه‌ها چشم‌انتظار موش‌های صورتی اند. از این رو، رابطه‌ی میان یک حالت «التفاتی» و ایزه‌ی آن رابطه‌ای علمی نبوده، بل که رابطه‌ای «معنایی» است. آن‌چه امکان «درباره‌ی» چیزی بودن یک بیان زبانی را فراهم می‌کند، حتا هنگامی که (مثلاً در مورد «بابا نوئل») این بیان به چیزی در واقعیت

مذکور را از آن طریق شرح و بسط داده یا مورد جرح و تعدیل قرار داده‌اند.

پدیدارشناسی محض یا استعلایی به نظر هوسرل، توصیفات پدیدارشناختی از ابژه‌ها و تجارب ما از آن‌ها به این تمایل دارند که توصیفات و تجاربی «بنیادین»، نه فقط در معنی آزاد بودن از بند «پیش‌داوری‌ها» بل که به معنی پیشینی و «بدیهی» بودن، باشند. این توصیفات و تجارب باید لزوماً، یقیناً، و بدیهتاً درست باشند. این‌جا است که هوسرل پدیدارشناسی را به عنوان «علم دقیقی» تعریف می‌کند که هدف‌اش منحصراً پی‌ریزی دانش ماهیت‌ها است» (۱۹۶۲، ص. ۴۰). این هدف، تا حدی، به وسیله‌ی آن چیزی تأمین می‌شود که هوسرل «تقلیل آیدتیک» می‌نامد. من برای آن که ابژه‌ی تجربه‌ام یک درخت محسوب شود باید از درک شهودی از وجوهی برخوردار باشم که وجوه ثابت یک درخت می‌مانند، تا بتوانم «آزادانه تصور کنم» که آن ابژه، در عین حال که همچنان یک درخت است، می‌تواند هم‌هی دیگر وجوه خود را تغییر دهد. این وجوه نامتغیر ماهیت یا آیدوس ابژه را شکل می‌دهند.

با این حال، برای حذف کردن موضوعات نامربوط از توصیفات خود، به «تقلیل» ریشه‌ای‌تری نیاز داریم. از آن‌جا که وجود بالفعل ابژه‌ها وجودی محتمل و قابل تشکیک است، باید «نگرش طبیعی» ای را که چنین وجودی را مسلم فرض می‌کند «در پرانتز» بگذاریم. به این ترتیب، اگرچه جهان «همچنان که پیش از این نمود یافته نمود می‌یابد ... باور طبیعی به وجود [آن]» به حال تعلیق در می‌آید (۱۹۷۷، ص. ۲۰). حال، از جمله «ابژه‌هایی که وجودشان «در پرانتز» گذاشته شده خود ما، به عنوان اشخاص مجسم یا «من» (ego) های «تجربی» / «طبیعی»، هستیم. در نتیجه‌ی این «تقلیل»، «هیچ منی وجود ندارد ... من انسانی طبیعی ... به من

استعلایی تقلیل می‌یابد» (۱۹۷۵، ص. ۱۰). این منِ اخیر یک ابژه‌ی تجربه - یک مقیم جهان، اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد - نبوده بل که سوژه یا «ناظر» محضی است که پس از در پرانتز گذاشته شدن هر چیز دیگر به جا می‌ماند.

برخلاف فیلسوفانی مانند دکارت که - هرچند تنها به دلایل روش‌شناسانه - جهان را به عملکردهای یک سوژه‌ی آگاه «تقلیل» داده‌اند، هوسرل تأکید دارد که حالات ذهنی ما کلاً باید به عنوان حالاتی معطوف به ابژه‌ها فهم شوند. اما از آن‌جا که این ابژه‌های آگاهی ابژه‌هایی «التفاتی» اند، قثدان «همبسته‌ها» ی‌شان در واقعیت (مثلاً بابا نوئل) اصلاً مشکل‌زا نیست. توصیف این حالات متضمن دو مؤلفه‌ای است که هوسرل noetic و noematic می‌نامد. توصیف noetic یک درخت را اساساً چنان که دیده می‌شود، و نه فرضاً چنان که لمس یا به خاطر آورده می‌شود، در نظر می‌گیرد؛ حال آن که توصیف noematic توصیف «معنا» ی اعمالی سواى دیدن است. به بیان ساده، یک توصیف noematic شرح شرایطی است که برای موجودیت بالفعل ابژه‌ی اعمال ما باید مهیا باشند. از این رو، عمل دیدن یک درخت انتظار تجارب دیگری را پدید می‌آورد که باید به اتکای تأیید آن که در واقع یک درخت را دیده‌ایم قادر به نیل به آن‌ها باشیم. این تلقی پی‌آمد مهمی برای «سرشت واقعیت» دارد. از یک سو، هوسرل وجود واقعی چیزها را منکر نمی‌شود، چون گاه به تجارب پیش‌بینی شده‌ای دست می‌زنیم که مصدق احکامی این‌گونه‌اند: «من دارم یک درخت را می‌بینم.» از سوی دیگر، ایده‌ی وجود جهانی مستقل از آگاهی کاملاً بی‌معنی است؛ و این به خاطر آن است که نفس معنی «درخت وجود دارد» تنها به اتکای «تحقق» و تجارب بیش‌تر از، شرایط حاصل در محتوای noetic - «معنا» ی - اعمال آگاهانه می‌تواند مطرح شود. در واقع،

بتوانیم خود را به کلی از درگیری با جهانی که به اتکای «شناسایی صرف» مسلم گرفته می‌شود آزاد کنیم. تلاش برای ارائه‌ی توصیف کاملی از تجربه‌ی خود نیز نمی‌تواند خواست موجهی باشد، چون هر توصیفی را افرادی از منظر «موقعیت» ی ارائه می‌کنند که نمی‌توانند، در عین حال، برای بررسی انفصالی و مجزای‌اش از آن جدا شوند. به گفته‌ی سارتر، نفس سازش من با جهان به شیوه‌ای خاص، خود به معنی آن است که من نمی‌توانم به کنه این جهان پی ببرم (۱۹۵۷، ص. ۲۰۰).

از این نکته چنین بر می‌آید که، اگر من نتوانم کل واقعیت تجربی را «تقلیل» دهم، هیچ‌گونه ذاتی چون من «محض» یا «استعلایی» در کار نخواهد بود - چرا که این من همان چیزی بوده که باید پس از چنین تقلیلی به جا بماند. تصور من‌های «محض» از جهاتی دیگر نیز مسأله‌ساز است. این من‌های عاری از همه‌ی وجوه فیزیکی و دیگر وجوه تجربی چه گونه می‌توانند فردیت یابند؟ چرا هوسرل بسیاری از این گونه من‌ها را متصور شده است و نه، فرضاً، فقط یک من «منشعب» را؟ به گفته‌ی هایدگر، اگر اصلاً لزومی به سخن گفتن از نفس خود باشد، این نفس فقط می‌تواند «نفس واقع‌بنیاد، و شخص انضمامی» باشد (۱۹۶۲، ص. ۶۰۲). مهم‌تر از همه، شاید، این است که تصورات نیت‌مندی یا التفات را باید مورد بازاندیشی قرار داد. هوسرل، با در پراگماتر گذاشتن جهان و مجتمع ساختن ابژه‌های تجربه در سوژه‌ی آگاه، این تصور را تحریف می‌کند، تصویری که اهمیت‌اش قطعاً در تأکیدگذاری بر این نکته است که تجربه تنها به وقت معطوف شدن به آن چه در «بیرون» بوده قابل فهم می‌شود. تجربه‌ی التفاتی به منزله‌ی شناسایی «معناها» یا «ماهیت‌ها» بی نیست که ممکن است توسط چیزهای موجود در یک جهان واقعی «تحقق» یابند یا نیابند بل که، بیش و پیش از همه، فهمی است که برخورد هوش‌مندانه و هدف‌مندانه‌ی ما با

به همین دلیل است که هوسرل فلسفه‌ی خود را نوعی «ایدئالیسم استعلایی» می‌داند.

هوسرل خود نوشته‌های نسبتاً اندکی درباره‌ی «معانی» حالات ذهنی احساسی داشته، اصولاً بر اعمال ادراکی تأکید دارد. با این حال، برخی از همکاران او این حوزه‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند؛ مثال مناسب بحث ما شرح ماکس شلر (۱۹۴۵) از تجربه‌ی اخلاقی است. شلر استدلال می‌کند که، این روگردانی کامل از چنین تجربه‌ای است که ارزش‌گذاری اخلاقی را به عنوان بیان صرف یک حالت «سوبژکتیو» یا ارجحیت شخصی در نظر بگیریم. سوژه‌های یک ارزش‌گذاری اخلاقی الزاماً آن را در راستای وجوه ابژکتیو یعنی ارزش‌ها تجربه می‌کنند. (ذکر این نکته خالی از لطف نیست که بعضی از ضد - ابژکتیویست‌های متأخر در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق تحلیلی پذیرفته‌اند که موضوع‌شان ناقص «حسی» است که احکام اخلاقی برای ما دارند - برای مثال، بنگرید به: مکی ۱۹۷۸، ص. ۴۸ به بعد.)

پدیدارشناسی وجودی چرخش از پدیدارشناسی محض به سوی پدیدارشناسی «وجودی» با تأکید هایدگر بر این نکته آغاز می‌شود که «وجود [انسانی] فراتر از شناسایی صرف در معنی ناظرانه‌ی معمول است»، چرا که وجود انسانی «اقتضای وجود است» (۱۹۸۲، ص. ۲۷۶). بنابراین، مأخذ فهم و معنا نه «ناظر بی‌طرف من دنیایی و حیات آن»، بل که عامل انسانی سراسر «دنیایی» در درگیری فعالانه‌اش با دنیا است. به این ترتیب، دعویات برجسته‌ی پدیدارشناسی «محض» را یا باید کنار گذاشت و یا اساساً مورد بازنگری قرار داد. در آغاز باید گفت که، در این پدیدارشناسی «وجودی»، به حال تعلیق در آوردن «نگرش طبیعی» یا در پراگماتر گذاشتن کل واقعیت تجربی دیگر نمی‌تواند معنایی داشته باشد. چنین کاری مستلزم این محال است که

را بازتاب می‌دهد. به باور او، اروپا قربانی «انزجار وحشیانه‌ای از روح» شده، در دام یک «قیبله‌گرایی» و ملی‌گرایی جدید، بازگشت به اسطوره، و نسبی‌نگری یا نیهیلیسم اخلاقی افتاده، و خلاصه عقلانیت را از خود دور کرده است. برای هوسرل، که شکوه نمایان «انسان غربی» را حاصل پی‌گیری و کاربست عقل عالم‌گیر می‌شمرد، این وضعیت تراژیک بود. مسأله‌ی اساسی او این بود که این بی‌باوری به خرد و واکنش قابل درکی علیه تصور تحریف‌شده از عقلانیتی است که از دوران رنسانس به این سو هرچه بیش‌تر غلبه یافته است. «بحران اروپایی ریشه در یک عقل‌گرایی اشتباه ... بیرونی شده، که جذب "ناتورالیسم" و "ابزکتیویسم" شده دارد» (۱۹۶۵، صص. ۱۷۹ و ۱۹۱).

این «عقل‌گرایی اشتباه» دو جنبه‌ی اصلی دارد. اول، «ریاضیاتی‌سازی جهان» از جانب علوم طبیعی، یعنی طرح این مدعا که جهان تجربه - از جمله معناها و ارزش‌های موجود در آن - صرفاً توهمی سوپزکتیو است که یکتا جهان واقعی، جهان ذوات اجتناب‌پذیر علوم، در پس آن قرار دارد. (هایدگر نیز در نقد خود بر تکنولوژی نکته‌ی مشابهی را مطرح می‌کند). دوم، تقلیل ذهن یا روح - که در حقیقت سرچشمه‌ی همه‌ی معناها، از جمله معناهای منضم به گزاره‌های علم، است - به چیزی صرفاً «ابزکتیو» (شاید مغز، یا یک «جوهر ذهنی» مکانیکی که تنها مشخصه‌اش مایه‌ی متشکل‌سازنده‌ی آن است). بنا به بحث هوسرل، به این ترتیب، چاره‌ای جز این نبود که انقلابی «عقل‌ستیزانه» علیه عقلانیتی رخ دهد که جهان و ما را چنین تقلیل داده، بر آن بوده که ما را حتا از بحث و بررسی مسائل اخلاقی و معنوی‌ای که از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسان‌ها به شمار می‌روند باز دارد. راه حل مسأله طبعاً روی‌آوری دوباره به ایدئال پیشین عقلانیت، یعنی عقلانیتی است که هنوز به «ابزکتیویسم» آلوده نشده:

جهان را ممکن می‌کند. معناها ماهیت‌های بی‌زمانی برای درک شهودی نبوده، اهدافی هستند که اعمال ما را شکل داده‌اند و دلالت‌هایی هستند که چیزها در پرتوی آن اهداف به ما عرضه می‌شوند. «معنا» ی یک چکش noema یا طرحواره‌ی نیست که برخی سوژه‌ها با آن بتوانند وفق یابند؛ این «معنا» همان نقشی است که چکش در رابطه با دیگر ابژه‌ها و در رابطه با فراقکنده‌های ما ایفا می‌کند. به همین دلیل، مرلو - پونتی استدلال می‌کند که تن ما نه صرفاً فقره‌ی «در پرانتز گذاردنی» دیگری در جهان، که یک منبع محوری معنا است. از طریق تن است که «تحمیل معنا» ممکن می‌شود (۱۹۸۱، ص. ۱۴۷).

پدیدارشناسی «وجودی» قائل به آن است که، از یک نظر، جهان مستقل از موجودات انسانی است، اما این استقلال‌ی چنان که هوسرل مد نظر داشته نیست. مسأله دیگر این نیست که جهان را تنها در صورتی می‌توان فهم کرد که انتظارات ضمنی ما در کنش‌های ادراکی جامه‌ی عمل بپوشند: جهان کلیتی از ابژه‌های دلالت‌مند است که هر یک دلالت خود - در واقع، هویت خود - را از ره‌گذر جایگاه خود در شبکه‌ی فعالیت‌ها و اهداف انسانی کسب می‌کند.

فرهنگ و ادبیات فیلسوفان تحلیلی، اکثراً، این رویکرد فلسفی را رویکردی نه‌چندان درخور اعتنا و درخودبسته دانسته‌اند. از سوی دیگر، پدیدارشناسان به اساسی‌ترین وجهی آن چه را که هوسرل و هایدگر «بحران علوم اروپایی» و «زمانه‌ی عسرت ما» خوانده‌اند مورد توجه قرار داده‌اند. از نگاه آنان، این بحران مدرن ریشه در نگرش‌های پی‌نهادی داشت که پدیدارشناسی می‌توانست چاره‌ساز آن‌ها شود.

هوسرل خود در نوشته‌های پایانی‌اش در دهه‌ی ۱۹۳۰ بیش از هرکس دیگری این رویکرد پیش‌گویانه

معیارهای داوری درباره‌ی «نثر» و «شعر» معیارهایی متفاوت اند، و فقط در نثر است که «تعهد» اخلاقی و سیاسی مؤلف می‌تواند مطرح باشد (۱۹۸۳، فصل I). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اشیپگلبرگ ۱۹۶۰، اینگاردن ۱۹۳۱، بل ۱۹۹۰، دریفوس ۱۹۸۲، کوپر ۱۹۹۰، کولمنز ۱۹۸۰، موهانتی ۱۹۸۹، هموند، هوارت، و کیت ۱۹۹۱)

دیوید ای. کوپر

پراپ، ولادیمیر (Propp, Vladimir)

(۱۹۷۰-۱۸۹۵) فرمالیست روسی که بیش از همه به خاطر تحلیل ساختاری از قصه‌های عامیانه‌ی روسی، در ریخت‌شناسی قصه‌های عامیانه (۱۹۶۸)، اشتهار یافته، تأثیر چشم‌گیری بر رشد روایت‌شناسی، به ویژه با توجه به پژوهش در ساخت پی‌رنگ، گذاشته است. انگیزه‌ی محرک آثار پراپ همانند انگیزه‌ی محرک ساختارگرایی بود. پراپ برای کشف قواعد بنیادین در قصه‌های عامیانه تلاش می‌کرد. آثار او درباره‌ی پی‌رنگ مبتنی بر پژوهش‌های وزلوفسکی بود که پی‌رنگ‌ها را به «بن‌مایه‌ها» بخش می‌کرد. پراپ این صورت‌بندی را بسط داد، و آن بن‌مایه‌ها را برحسب «نقش‌ها» تحلیل کرد، نقش‌هایی که انواع شخصیت‌ها و کارکردهایی را شکل می‌دهند که شخصیت‌ها به وسیله و از طریق آن‌ها قصه را به اجرا در آورده، اساساً زنجیره‌ی پی‌رنگ را خلق می‌کنند. به نظر پراپ، همه‌ی قصه‌های عامیانه برحسب صورتی از این ساختار اساسی ساخته می‌شوند. او قصه‌های عامیانه را به چهار دسته‌ی اصلی تقسیم می‌کند: قصه‌هایی که در مورد کام‌یابی در انتهای یک مبارزه‌ی طولانی اند؛ قصه‌هایی که در مورد کام‌یابی نهایی در انجام یک وظیفه‌ی دشوار اند؛ قصه‌هایی که هردو طیف را در بر می‌گیرند؛ قصه‌هایی که هیچ‌یک از این دو را در بر نمی‌گیرند. این تقسیمات کلی البته

ایدئالی که حال به یمن آمال پدیدارشناسی استعلایی حیات خود را همچنان حفظ می‌کند.

تنزل دادن هرچه در جهان ابژکتیو علوم نمی‌گنجد به حوزه‌ی آن‌چه صرفاً سوژکتیو است هدف حملات انتقادی پدیدارشناسان فعال در زمینه‌ی فرهنگ، به ویژه در عرصه‌ی هنرها و ادبیات، نیز قرار گرفت. از چهره‌های شاخص این بحث رومان اینگاردن، فیلسوف لهستانی، بود. اکثر آثار اینگاردن حامل تمایزگذاری‌های دقیقی بین نگرش‌های به راستی زیبایی‌شناسانه و نا-زیبایی‌شناسانه به هنر، و بین ایزه‌های متفاوتی است که اغلب زیر عنوان «اثر هنری» خلاصه می‌شوند. برای مثال، باید میان رمان به عنوان یک اثر هنری خاص، «لایه‌ی وجودی» یا فیزیکی آن، و «ایزه‌ی زیبایی‌شناسانه» ای تمایز قائل شد که خواننده با «انضمامی ساختن» اثر از طریق بازسازی فعالانه‌ی آن‌چه مؤلف مشخص نکرده (فرضاً، سیمای یک شخصیت) پدید می‌آورد. با این حال، هدف حمله‌ی دائمی اینگاردن این ایده‌ی آشنا است که ارزش‌بخشی‌ها به یک اثر هنری صرفاً گویای لذات سوژکتیو مخاطب اند. چون از یک جهت، پی بردن به این لذات جز به عنوان لذات پدیدآینده در پی شناسایی ارزش آن اثر ممکن نیست. و از سوی دیگر، «اگر این لذات شکل‌دهنده‌ی یک ارزش یکتا باشند ... نسبت دادن ارزش به خود اثر امکان‌پذیر نیست» و این ارزش تنها از آن حالات خود ما است (۱۹۷۹، ص. ۴۳). در نتیجه، این انتساب با این واقعیت پدیدارشناختی انکارناپذیر در تناقض خواهد بود که این خود اثر است که ارزش به آن نسبت داده می‌شود.

از دیگر تمایزات کلاسیک در پدیدارشناسی ادبی تمایزگذاری سارتر بین دو نوع نوشتار - نثر و شعر - است. در نوع نخست، کلمات برای احضار چیزها و سخن گفتن درباره‌ی آن‌ها به کار می‌روند؛ و در نوع دوم، کلمات همان چیزهای احضار شده اند. از این رو،

نکته است که برای ساختارگرایان مایل به دست‌یابی به یک علم عینیت‌گرای روایت مشکل‌آفرین می‌شد. در هر حال، تحلیل پراپ نشان‌گر نقطه‌ی عطفی در نظریه‌های ادبی بود. او جریانی مجزا به راه انداخت، جریانی جدا از خوانش‌هایی که برحسب بازنمایی صرف عمل می‌کردند. **پل اینس**

پرسه‌گرد (flâneur)

اصطلاحی فرانسوی در اطلاق به گردش‌گران شهر، که والتر بنیامین با آثار خود درباره‌ی بودلر و پاریس قرن نوزدهم آن را رواج داد. پرسه‌گرد همان مصرف‌کننده‌ی فرهنگی به عنوان قهرمان مدرن است که همچون چهره‌ای گم‌نام در میان جمع می‌گردد، و زندگی شهری را همچون مجموعه تأثراتی گیرا اما گذرا تجربه می‌کند. **پیتر آربورن**

پسا ساختارگرایی (poststructuralism)

تعبیری کلی در تاریخ تفکر اواخر قرن بیستم که، اغلب به شکل سرسری، در اطلاق به طیف متنوعی از متفکران، از جمله رولان بارت، ژیل دولوز، پل دومان، ژاک دریدا، میشل فوکو، رنه ژیرار، و ادوارد سعید به کار می‌رود. این اصطلاح در اشاره به جنبش‌های فکری‌ای وضع شد که پس از برگزاری همایش بین‌المللی سال ۱۹۶۶ در دانشگاه جانز هاپکینز درباره‌ی «زبان‌های نقادی و علوم انسانی» پدید آمدند. اثرگذارترین جستار ارائه‌شده در این گردهمایی احتمالاً «ساختار، نشانه، و بازی در گفتمان علوم انسانی» دریدا بود که بعدتر در *مجادله‌ی ساختارگرایانه* (۱۹۷۰)، شامل مجموعه‌ی مقالات ارائه‌شده در آن همایش) و نیز به عنوان فصلی در *نوشتار و تفاوت*، با سرلوحه‌ی مهمی به نقل از تاس ریختن مالارمه که پیش‌گوی پسا ساختارگرایی بود، به چاپ رسید.

می‌تواند مورد بحث و تردید قرار گیرند، و همین پرسش‌گری است که در کوشش‌های ساختارگرایانه برای تکوین یک «علم روایت» آن‌چنان بارآور بوده است.

روش تحلیلی پراپ دقیقاً از آن روبیش‌ترین جاذبه را برای ساختارگرایان داشته که از یک جنبه‌ی خاص و اساسی با فرضیات بنیادین ساختارگرایی مطابقت دارد. این جنبه همان تلاش او برای فرو کاستن و فور نامتجانس قصه‌های عامیانه به یک مجموعه قواعد بنیادین است. این قواعد به نوعی «ژرف‌ساخت» شکل می‌دهند که می‌توان آن را در همه‌ی قصه‌های عامیانه یافت، زیرا بنا به پنداشت ساختارگرای پراپ، در نهایت، **همساختی** ریشه‌داری در ذهن آدمی وجود دارد که روایت را سامان می‌دهد. چنین موضعی الگویی در اختیار ساختارگرایان روایت‌شناس گذاشت که نه تنها مجال مقایسه‌ی روایت‌های مختلف را فراهم کرده، بل که موجود امکان خوانش تمام روایت‌ها به عنوان جلوه‌هایی از یک التزام واحد بود. با این حال، پراپ را نمی‌توان ساختارگرای تمام‌عیاری از این دست دانست، چون او تحلیل‌های خود را در قالب یک فرازبان خاص مفهوم‌پردازی نکرده بود. این وظیفه به دوش پیروان پراپ افتاد، که احتمالاً این روش را کاملاً همخوان و منطبق با اصطلاحات علمی نمی‌دانستند. پراپ نکاتی را به طور عمومی مطرح کرده بود که روایت‌شناسان بعدتر در سطوح مفهومی متفاوتی به آن‌ها توجه کردند. او مایل به تحلیل حوادثی بود که توجهات را به زبان واحد متون مورد خوانش جلب می‌کردند، و همین روش بود که در آثار ساختارگرایانی چون **کلود برمون** مورد توجه قرار گرفت.

فردریک جیمسون (۱۹۸۹) به این بحث پرداخته است که پراپ سازمان‌های خود را در قالب ابرروایت واحدی سازمان می‌داد که همه‌ی روایت‌های قصه‌های عامیانه‌ی مورد تحلیل او را شامل می‌شد. و همین

زبان یا ساختار یک متن نیست. به عکس، این کار به معنی واقف بودن بر چیستی کنونی و گذشته‌ی ساختار است، تأمل بر یک «حضور مرکزی» است که «هیچ‌گاه خود نبوده، همواره پیشاپیش از خود به جایگزین خویش تبعید شده است» (ص. ۲۸۰). به هنگام این‌گونه تأملات انتقادی، زبان دیگر رسانه‌ی شفاف تأمل یا جوهر یک پارچه‌ی اندیشه به شمار نمی‌رود؛ زبان خود اکنون به جزئی از مسأله‌ساز کلی مبدل می‌شود. پس، پساً - ساختارگرایی نه چشم‌پوشی از ساختار بل که تأمل انتقادی بر پویایی آن است. پساً ساختارگرایی نه به فلسفه پایان می‌دهد (بنگرید به پایان فلسفه) و نه می‌کوشد در بیرون از فلسفه عمل کند.

پساساختارگرایی در عین مخالفت اصولی با ساختار اکید، سرکوب‌گر، و یک‌پارچه، فراخوانی به بی‌نظمی و آشفتگی غیرمسئولانه نیست. نقد پساً ساختارگرا نیروی بالقوه آزادی‌بخش صور انسانی را پاس داشته و مسئولیت تأمل بر آن‌ها را پذیرا می‌شود. از این منظر، پساً ساختارگرایی نوعی خوانش انتقادی است که پشتیبان نوشتار است، هرچند که رویه‌های اش را، دست‌کم به شکل قیاسی، می‌توان به همه‌ی فعالیت‌های انسانی بسط داد.

پساساختارگرایی بنا به یک برداشت غیردقیق و گمراه‌کننده معادل پسامدرنیسم گرفته شده و یا منحصرأ محدود به شالوده‌شکنی انگاشته می‌شود، و این فرض نادرست در تأیید این ادعای اشتباه مطرح می‌شود که پساً ساختارگرایان دشمنان سوگندخورده‌ی معنا و حقیقت اند. بلندپروازانه‌ترین تلاش این‌چنینی *نوساختارگرایی چیست؟* (۱۹۸۴) مانفرد فرانک است که تلاش می‌کند پساً ساختارگرایی فرانسوی را به خردستیزی فرو کاسته و آن را در تقابل با خردگرایی آلمانی قرار دهد. با این حال، انتشار کتاب *راهبردهای متنی: چشم‌اندازهایی در نقادی پساً - ساختارگرا*

جستار دریدا، با آن که اشاره‌ای به «پساساختارگرایی» نمی‌کند، بهترین راه ورود به این نگره را در اختیار می‌گذارد. دریدا اعلام می‌کند که مفهوم *ساختار دچار* رخداد مهمی شده (بنگرید به *ساختارگرایی*): او، با اذعان به این که ممکن است کاربرد کلمه‌ی «رخداد» در رابطه با ساختار عجیب به نظر برسد، می‌کوشد گسستی را که در این مفهوم و در تاریخ آن رخ داده نشان دهد. ساختار، به عنوان واژه و مفهوم، قدمتی همپای علم و فلسفه‌ی غرب دارد. در واقع، ساختار چنان با شبکه‌ی ریشه‌ای زبان و اندیشه در هم تنیده که ممکن است خصلت استعاری آن به سادگی به فراموشی سپرده شود. در این فراموشی ناشی از آشنایی زیاد، «ساختارمندی ساختار» (دریدا ۱۹۷۸، ص. ۲۷۸) خنثا و بی‌اثر شده، در نتیجه امکان قائل شدن به یک مرکز حضور، و خاستگاهی ثابت در زبان و اندیشه، ایجاد شده است. این پنداشت به اتکای محدودسازی بازی ساختار پدید می‌آید. با این حال، ساختار، به ویژه مرکز یک ساختار، به بازی در چارچوب محدوده‌ها ادامه می‌دهد. مرکز همچون استعاره‌ای در بطن استعاره‌ی ساختار عمل می‌کند، بازی را فرو می‌بندد، و جایگزینی، جایگردانی، یا دگرگونی را مانع می‌شود. مرکز هستی یگانه‌ای در یک ساختار مفروض دارد. مرکز اگرچه ساختار را سامان داده، خود به نوبه‌ی خویش ساختار نیافته است. مرکز حضور مستدامی است که به اتکای آن می‌توان خود ساختار را به عنوان «حضور تامی که فراسوی بازی است» (ص. ۲۷۹) متصور شد.

با این حال، کل تاریخ مفهوم ساختار نشان‌گر جایگزینی‌های یک مرکز با مرکز دیگر یا انتساب اشکال یا نام‌های مختلفی به مرکز، همچون نشستن «کلمه» به جای «خدا»، است. اندیشه کردن در ساختارمندی ساختار به این شیوه - به رسمیت شناختن «مرکز» و «ساختار» به عنوان استعاره - به معنی نقض ساختار

(۱۹۷۹) امکان آشنایی گسترده‌تر خوانندگان آمریکایی و انگلیسی با اندیشه‌ی پسا ساختارگرا را فراهم کرده، به علاوه توانسته این پنداشت نادرست رایج را که پسا ساختارگرایی تعریف یا ماهیتی یگانه دارد از اذهان بزداید (همچنین، بنگرید به: پین ۱۹۹۳).

مایکل پین

پسامدرنیسم (postmodernism)

پسامدرنیسم عنوانی برای انبوهی از انواع متفاوت موضوعات و پدیده‌های فرهنگی مطرح به شیوه‌های بسیار متنوع است. در این بین، شاید بتوان سه کاربرد متفاوت این اصطلاح را به طور کلی برجسته ساخت. اول این که، پسامدرنیسم نشان‌گر شماری از تحولات هنرها و فرهنگ در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم است. گرانیگاه و عزم‌نگاه این‌گونه پسامدرنیسم شکل‌های متنوعی از مدرنیسم اند که در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم در اروپا، در عرصه‌ی هنرها و فرهنگ، پرورش یافته‌اند. دوم این که، پسامدرنیسم گویای ظهور شکل‌های نوینی از سازمان‌دهی اجتماعی و اقتصادی از پایان جنگ جهانی دوم به این سو است. گرانیگاه و عزم‌نگاه این پسامدرنیسم روند مدرنیزاسیونی است که مشخصه‌ی اوایل سده‌ی بیستم بوده، حاکی از رشد صنعت، ظهور بازار انبوه، و شتاب‌گیری فرآیندهای خودکار، تردها، و ارتباطات جمعی است. سوم این که، پسامدرنیسم نماینده‌ی نوع خاصی از نوشتار و تأمل نظری است، نوشتار و تأملی که معمولاً، هرچند نه منحصرأ، دغدغه‌ی اصلی این نگرش به شمار می‌رود. شاید نابه‌جا نباشد که این سه کاربرد مختلف را مترادف «پسامدرنیسم»، «پسامدرنیته»، و «پسامدرن» بگیریم (هرچند که این تقسیم‌بندی در این‌جا برای سهولت کار مطرح شده، و انطباق کاملی با کاربردهای این سه صورت در آثار انتقادی ندارد).

علائم ظهور پسامدرنیسم را تقریباً می‌توان در همه‌ی قالب‌های هنری و عرصه‌های عمل فرهنگی یافت، اما در بحث واکنش پسامدرنیستی به یک حرکت مدرنیستی پیشین، این واکنش عموماً روشن‌ترین و نافذترین نمود خود را در عرصه‌هایی (برای مثال، معماری، هنرهای تجسمی، و ادبیات) می‌یابد که مدرنیسم پیش‌تر روشن‌ترین و نمایان‌ترین سلطه را در آن عرصه‌ها داشته است. بنیان چنین دعویات مؤثری درباره‌ی پسامدرنیسم که از سوی نویسندگانی چون چارلز جنکس (منتقد معماری) و ایهاب حسن (منتقد ادبیات) تبیین شده این درک بود که نیروی چالش‌انگیز یا انقلابی شکل‌های پیشین مدرنیسم، در روند سده‌ی بیستم، در رویه‌های هنری قراردادی و شکل‌های نهادینه‌ی حرمت‌آمیز خاصیت خود را از دست داده است. این دو نویسنده برداشت‌های علناً متفاوتی از نحوه‌ی پیدایش پسامدرنیسم و غلبه بر این مدرنیسم نهادینه‌شده دارند. برای جنکس (۱۹۹۱) مسأله سست شدن اساس سبک و تلقی اقتدارگرایی مدرنیسم بین‌المللی و گشوده شدن عرصه‌ی معماری به روی تنوع تازه‌ای از سبک‌ها و کارکردها است. از این رو، ایدئال دست‌یابی به بنایی که به خودی خود برهنه و بی‌پیرایه بوده، بدون آرایه‌ها و اضافاتی، اعلام‌کننده و اجراکننده‌ی کارکرد خود باشد تسلیم ایدئال بنایی می‌شود که انواع متفاوتی از برخوردهای پذیرشی، تقلیدی، و تعارضی را با زمینه‌های معمارانه و غیر - معمارانه‌ی خود در پیش می‌گیرد. این‌گونه معماری نوعاً نه ناب یا هم‌ساز با خود بل که چندرگه بوده، آمیزه‌ای از سبک‌های مختلف گذشته و حال را به نمایش می‌گذارد.

به نظر حسن (۱۹۸۷) انگیزه‌ی پسامدرنیسم را نه در گسست آشکار از سبک‌های مدرنیستی در نوشتار ادبی بل که بیش‌تر باید در بازگشتی به برخی شکل‌های

یا خودآیینی زیبایی‌شناسانه‌ای که آن‌چنان مورد توجه مدرنیسم قرار گرفت در واقع این ایده است که اثر هنری را باید ایزه‌ای کامل و خودبسنده انگاشت، حال آن که در پسامدرنیسم، برای مثال، شاهد بروز رویکرد مخالفی مبنی بر انحلال ایزه‌ی هنری و دل‌بستگی به فرآیند زمان‌مند و گذرایی، نظیر هنر مفهومی و اجرایی دهه‌ی ۱۹۶۰ و پس از آن، هستیم که از ویژگی‌های شاخص بعضی از قالب‌های هنری پسامدرن به شمار می‌رود. از این رو، این عطف توجه از مدرنیسم به پسامدرنیسم در عرصه‌ی آثار هنری را می‌توان به طور خلاصه حاصل رجحان‌بخشی تازه‌ای به پیچیدگی در مقابل پیراستگی، تکثر در مقابل انسجام سبکی، و پیشامد و پیوند در مقابل استقلال و خودآیینی دانست. پسامدرنیته بر اضمحلال و یا دگرگونی اساسی روال‌های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی مدرنیته دلالت دارد، روال‌هایی که از اواسط سده‌ی نوزدهم تا اواسط سده‌ی بیستم بر ممالک صنعتی غرب مسلط بودند. در خصوص پسامدرنیسم هنری، دیدگاه‌های متفاوتی در این باره وجود دارد که آیا این روند یک فراروی ساده است یا یک تشدید توان سرمایه‌داری به گونه‌ای که در مدرنیته تجسم یافته است. دانیل بل در *تناقضات فرهنگی سرمایه‌داری* (۱۹۷۶) یکی از اولین و مبسوط‌ترین روایت‌ها از روند پیدایش پسامدرنیته را ارائه می‌کند. بل می‌گوید که سرمایه‌داری پیشرفته از یک نظام اقتصادی و فرهنگی مبتنی بر رشته‌های علمی ضروری برای تولید به نظامی مبتنی بر لذات مصرف مبدل شده است. این دگرگونی به نوبه‌ی خود موجب تغییر در جایگاه هنر و فرهنگ نیز می‌شود. بل استدلال می‌کند که، مدرنیسم هنری حاصل ستیز راسخی بین اخلاق کار و تعبد متعصبانه و کیش کام‌جوی خودبیان‌گری و خودپروری بود، کیشی که رویکرد شاخص نویسندگان و متفکران مدرنیستی

ناسازگارتر و مه‌ارناشدنی‌تر *آوان‌گاردی* بازجست که طلایه‌دار مدرنیسم ادبی و هنری بودند: ستیز پرشور «پاتافیزیک» آلفرد ژاری، بت‌شکنی بازی‌گوشانه‌ی دادائیسیم، و استقبال از پویاگرایی در ورتیسیسم و فوتوریسم. حسن پشتوانه‌ی این نگرش به پسامدرنیسم را در آثار ژان - فرانسوا لیوتار می‌یابد؛ به نظر لیوتار، پسامدرنیسم را می‌توان رخدادی پیش از مدرنیسم و نه پس از آن دانست. لیوتار تصریح می‌کند که «یک اثر تنها هنگامی می‌تواند مدرن شود که نخست پسامدرن باشد. به این ترتیب، پسامدرنیسم نه در پایان مدرنیسم، که در وهله‌ی آغازین آن قرار می‌گیرد» (۱۹۸۴، ص. ۷۹). بنیان بسیاری از تعاریف مطرح از پسامدرنیسم هنری بی‌اعتبار دانستن ارزش «استقلال زیبایی‌شناختی» است. به عقیده‌ی بسیاری از هنرمندان و نویسندگان مدرنیست، ارزش هنر صرفاً بر اساس تعابیر خاص خود هنر تعریف می‌شد. توجیه این برخورد مدرنیستی، به ویژه در نقادان هنرهای تجسمی، همان بحثی بود که ایمانوئل کانت در *نقد قوه‌ی حکم* (۱۷۹۰) ارائه کرده بود، مبنی بر این که احساسات زیبایی‌شناختی کلاً بی‌طرفانه، یعنی مستقل از امیال، علایق، و تعارضات زندگی روزمره بوده یا باید باشند. پس، ارزش و هدف هنر را باید برحسب برخی طرف‌ها و نفعی‌ها تعریف کرد؛ طرد شخصیت، طرد التفات بیان‌گرانه، طرد هر تمایلی به بازنمایی جهان واقعی یا بازنمایندن آن به صورتی واقع‌گرایانه، طرد هنجارها و قراردادهای اجتماعی، به ویژه قراردادهای ارتباطات.

پسامدرنیسم هنری را می‌توان به منزله‌ی انکار این انکار - نفعی آرمان استقلال هنر و جدابودگی‌اش از جهان - در نظر گرفت. به نظر بعضی مفسران، این رویکرد به معنی بازگشت به درکی از پیوندهای ضروری میان هنر و قلمروی اجتماعی و سیاسی‌ای است که مدرنیسم هنرها را از آن جدا کرده بود. ایدئال استقلال

واقعیت را چنان رمزگانی و واسطه‌ای - رسانه‌ای ساخته که حال به شکلی دست‌رس‌ناپذیر در آمده‌اند. مشخصه‌ی دوران‌های پیشین را می‌توان انواع متفاوت مناسبات بین واقعیت و تصاویری که به صورت اجتماعی از این واقعیت تولید می‌شد شمرد، حال آن که دنیای معاصر ما شاهد سلطه‌ی «وانموده» ی خودبسند است، تصویری که «حامل هیچ مناسبتی با هرگونه واقعیتی نبوده ... و وانموده‌ی محض این واقعیت است» (۱۹۸۳، ص. ۱۷۰). چنین وضعیتی مقارن با، و تا حدی مشروط به، حرکت از اقتصاد تولیدمحور به سوی اقتصاد مصرف‌محور است، اقتصادی که در آن کالاها برای تأمین نیازهای از پیش موجود تولید نشده، این کالاها فرع نیازهایی محسوب می‌شوند که خود «در وهله‌ی نخست» از راه تبلیغات و راهبردهای بازاریابی پدید می‌آیند.

تلقی دیوید هاروی از «وضعیت پسامدرنیته»، هرچند با توجهات و گرایش سیاسی بسیار متفاوتی، از بعضی جهات با تلقی بل و بودریار مشابهت دارد. هاروی در وضعیت پسامدرنیته (۱۹۸۹) پسامدرنیته را حاصل تشدید انرژی‌های متمایل به دگرگونی و اضمحلالی به شمار می‌آورد که خود ملازم سرمایه‌داری مدرن بوده‌اند، انرژی‌هایی که - با مقید ساختن هرچه بیش‌تر عرصه‌های زندگی به منطق بازار - تزلزل اساسی ارزش‌ها، اعتقادات، و قالب‌های اقتصادی قبلاً استوار را موجب شدند. بنا به تلقی هاروی، پسامدرنیته موجب ایجاد تزلزل در همان شیوه‌های سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی‌ای می‌شود که در جریان مدرنیته جانشین شیوه‌های سنتی شده بودند. ویژگی اقتصاد جهان پسامدرنیته دیگر نه تقسیم مشخص منافع اقتصادی میان صاحبان سرمایه و آن‌ها که کار خود را می‌فروشد، و نیز الگوهای آشکار ستیزه‌جویی و هویت اجتماعی، بل که ناپایداری منافع، بی‌ثباتی شرایط اقتصادی، تزلزل الگوهای استخدام، و تکرر هویت‌های

مانند نیچه، دی. اچ. لارنس، ویرجینیا ولف، و دیگران به شمار می‌رفت. با عمومیت یافتن این ارزش‌های مدرنیستی در جامعه‌ی مصرفی، ارزش‌هایی که پیش‌تر ملک طلق اقلیت کوچکی از هنرمندان مخالف‌خوان بود، وضعیتی پسامدرن پدید می‌آید. بل از جمله نویسندگان بسیاری است که وضعیت معرف پسامدرنیته را نوعی زیبایی‌شناسانه شدن شرایط اقتصادی می‌دانند: «خودآیینی فرهنگ، که در عرصه‌ی هنر تجلی یافته، حال به عرصه‌ی زندگی تسری می‌یابد. روحیه‌ی پسا - مدرنیستی ایجاب می‌کند که آن‌چه پیش از این در عرصه‌ی رؤیا و تخیل به نمایش در آمده در عرصه‌ی زندگی نیز نمود یابد. حال، هیچ تمایزی بین هنر و زندگی وجود ندارد. هرآن‌چه در هنر مجاز است در زندگی نیز مجاز می‌شود» (۱۹۷۹، صص. ۴-۵۳).

ژان بودریار نیز در مجموعه آثارش که از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ منتشر کرده مدعای مشابهی را پیش کشیده، نظریات اقتصادگرایانه‌ای چون مارکسیسم را مورد انتقاد قرار داده است که نقش اقتصاد را عامل تعیین‌کننده‌ی حیات اجتماعی انگاشته و شیوه‌ها و نیروهای تولید را اصل اساسی هر اقتصادی می‌دانستند. بودریار در آثار اولیه‌ی خود به این بحث پرداخته است که فرهنگ و فرآیندهای بازنمایی، و تکثیر به طور کلی‌تر، بر «زیربنا»ی اقتصادی‌ای تفوق یافته‌اند که نظریه‌ی مارکسیستی آن‌ها را روبنای اقتصاد می‌دانست. بنا به بحث او، تحلیل اجتماعی باید راه درک نقش اصلی نشانه‌ها، رمزگان‌ها، و زبان‌های اجتماعی در جامعه‌ی معاصر را فراگیرد. بودریار در آثار بعدی خود این تحلیل را به نحو چشم‌گیری بسط داده، به این بحث می‌پردازد که روند جاری فرآیندهای وسایل تکنولوژیک و انمایی و بازنمایی موجب تفوق نشانه‌ها بر واقعیات شده است. دنیای پسامدرن (اگرچه بودریار به ندرت از این اصطلاح استفاده می‌کند) دنیایی است که تجربه و

این‌گونه سازمان‌دهی حول محور تولید متمرکز شده، و به اتکای اقتصادهای سنجشی پیش می‌رفت. این سازمان‌دهی مایل به مطالبه و مهیاسازی الگوهای ثابت و مستمری برای استخدام بود. برعکس، الگوی سازمان‌دهی اقتصادی «پسا - فوردیستی» به شدت نامتمرکز است؛ امروزه سرهم‌سازی قطعات یک خودرو در کارخانه نه در یک مکان بلکه در مکان‌های مختلف و به وسیله‌ی نیروهای کار مختلفی انجام می‌شود که خود در معرض تغییرات ناگهانی و پیش‌بینی‌ناشده (به خاطر افزایش کارایی یا به دلایل سیاسی) اند. تفرق و تحرک تولید در پسا - فوردیسم را می‌توان متناظر با الگوهای مختلف و متغیر عرضه در بازار انبوهی دانست که دیگر منفعل یا متجانس نیست. اقتصادهای سنجشی، مبتنی بر صرفه‌جویی در هزینه‌های تولید که بر اساس به حداقل رساندن تنوع محصولات امکان‌پذیر شده، در پسا - فوردیسم جای خود را به اقتصادهای ساحتی می‌دهند، اقتصادهایی که در آن‌ها پویایی سلیق و مدها موجب تنوع‌یابی بیشتر محصولات می‌شود. از این رو، امروزه بزرگ‌ترین و تواناترین شرکت‌ها نه تولیدکنندگان محصولات مشابه بل که شرکت‌های چندمنظوره‌ای هستند که مجموعه‌ای از توجهات و مناسبات متفاوت و همواره در حال تغییر را مد نظر قرار می‌دهند، مجموعه‌ای که مرزهای دولت‌های ملی را به آسانی پشت سر می‌گذارد.

این پیشرفت‌ها همسو با دیگر وضعیت اجتماعی و اقتصادی اصلی و معرف پسامدرنیته، یعنی چرخش از یک اقتصاد کالامحور به سوی اقتصادی مبتنی بر عرضه‌ی اطلاعات و خدمات، اند. در سامانی از این دست، انگاره‌ها و شیوه‌های زیست به همان اندازه مورد بازاریابی و بهره‌برداری اقتصادی قرار می‌گیرند که کالاهای ملازم‌شان، و در واقع حجم هرچه بیش‌تری از فعالیت‌های اقتصادی حول محور ایجاد و ارسال

طبقاتی و سیاسی است. هاروی به طور خاص «تراکم مکانی - زمانی» ای را مورد توجه قرار می‌دهد که در نتیجه‌ی شتاب‌گیری روند سفرها و ارتباطات از راه دور پدید آمده است. در دنیایی که فاصله در آن نشان‌گر هیچ‌گونه محدودیت مادی در امر فعالیت اقتصادی نیست، مکان برحسب فاصله‌های زمانی هرچه کوتاه‌تر محاسبه شده، به این ترتیب، مکان در زمان مضمحل می‌شود. تحت این شرایط، سود دیگر نه برحسب افزایش مادی که برحسب زمان در گردش، یا برحسب افزایش در میزان مصرف محاسبه می‌شود. در حالی که سلطه‌ی سرمایه‌داری مدرن تا حدودی به وسیله‌ی علم و فن‌آوری عقلانی‌سازی ایجاد شده بود که نظارت بر مکان از راه دور را میسر می‌ساختند، شتاب سرسام‌آور دگرگونی در پسامدرنیته درک ناسازگار و ناپایداری از مکان پدید می‌آورد. با این همه، هاروی تأکید می‌کند که این دگرگونی‌های اقتصادی و فرهنگی نه گسست‌هایی بنیادین بل که دنباله‌های «مؤلفه‌ها و مناسبات نامتغیری هستند که مارکس آن‌ها را اساس همه‌ی شیوه‌های تولید سرمایه‌داری می‌دانست» (۱۹۸۹، ص. ۱۸۷). از این جهت، هاروی از اشتیاق به مهیا کردن فهم سیاسی مترقی از زمان حال دست نمی‌شوید، حال آن که بودیاری علناً این وسوسه را رها می‌کند.

به نظر هاروی، همچنان که به نظر دیگرانی چون اسکات لاش و جان آری (۱۹۸۷) و آلن لیسپیتس (۱۹۸۷)، نمود پسامدرنیته‌ی اجتماعی و اقتصادی را می‌توان به صورت ساده و سراسر در فروپاشی قالب سرمایه‌داری سازمان‌یافته‌ای دید که در اواسط سده‌ی بیستم در شرکت خودروسازی فورد نمود یافته بود. خودروسازی فورد نمونه‌ی اعلا‌ی شیوه‌ای تولیدی بود که به کارخانه‌های بزرگ بهینه‌ساخته متکی بوده، تلاش خود را صرف تولید انبوه یک کالا با حداقل تنوع می‌کرد.

وضعیت پسامدرن (۱۹۷۹) ارائه می‌کند. لیوتار می‌گوید که مدرنیته با جایگزین شدن روایت‌های الهی/خدایی از سرنوشت انسانی با روایت‌های سکولارتر اما به همان اندازه کلی، یا «فراروایت‌ها» یا «کلان‌روایت‌ها» بی‌آغاز می‌شود که حامل حس پیشرفت خطی و مقاومت‌ناپذیر تاریخ بشر به سوی مقصدی واحد - دست‌یابی به «روح» سراسر خودآگاه در فلسفه‌ی هگلی، و رهایی جهانی انسان‌ها در مارکسیسم - اند. وضعیت پسامدرن با فروپاشی این فراروایت‌ها یا کلان‌روایت‌های جهان‌روا و جامعیت‌بخش یا شکاکیت شدید به آن‌ها آغاز می‌شود. لیوتار، به جای روایتی واحد از شکوفایی یک بشریت ماسهوی، تکثری از تواریخ متفاوت و روایت‌های محلی‌ای را مطرح می‌کند که نمی‌توان آن‌ها را در یک ماجرای رهایی‌بخشی سراسری خلاصه کرده یا وحدت بخشید. هنر و فرهنگ پسامدرنیستی با مقاومت در برابر هرگونه صوری‌سازی و با صحنه‌گذاری بر پیچیدگی و قیاس‌ناپذیری والای عوالم انسانی با یک‌دیگر، ملازم این تکثربخشی به هویت‌ها و روال‌های سخن‌گویی می‌شود.

با این حال، به نظر بعضی متفکران دیگر، وضعیت پسامدرنیته وضعیتی است که در آن مناسبات میان حوزه‌های مجزای حیات اجتماعی و اقتصادی از یک سو و هنر و فرهنگ از سوی دیگر دچار دگرگونی بنیادی‌تری شده‌اند. اگر این فرض درستی باشد که همسویی‌های مستحکمی میان نیروهای نوآرانه‌ی مدرنیسم هنری و آشوب اجتماعی و سیاسی مدرنیته وجود دارد، این نیز فرض درستی است که مشخصه‌ی مدرنیسم هنری اغلب درک یک تضاد برطرف‌ناشدنی با دنیای مدرنی است که در آن زیست می‌کند. بنابراین، نقش سهولت تعاملات پایاپای بین هنر پسامدرنیستی و پسامدرنیته‌ی اجتماعی و اقتصادی، فاصله و تفاوت لازم برای کارکردیابی جدی یا تحول‌آفرین هنر و

نشانه‌ها و بازتولیدها شکل می‌گیرند: اخبار، متون، فیلم‌ها، تصاویر، موسیقی‌ها، و نرم‌افزارها. مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه به این هراس دامن زد که عطش آتشین بازار ممکن است فقط با نابودی کل فرهنگ فروکش کند. با این حال، فردریک جیمسون به تأثیر معکوسی که پسامدرنیته ایجاد کرده اشاره می‌کند، به «گسترش عظیم فرهنگ در سرتاسر قلمروی اجتماعی، تا حدی که می‌توان گفت همه‌چیز حیات اجتماعی ما - از ارزش اقتصادی و قدرت دولتی گرفته تا اعمال و تا ساختار روان - "فرهنگی" شده است» (۱۹۸۴، ص. ۸۷). چنین پیشرفت‌هایی منجر به فاصله‌گیری از وضوح و ثبات تعلقات ارزش‌ها در حوزه‌ی نظر و عمل سیاسی شده، سیاست مبتنی بر ستیز طبقاتی جای خود را به «سیاست هویت» ی مبتنی بر درک پیچیده‌تر و پراکنده‌تر از تعلق و قدرت، و آرایش ناموزونی از میل جنسی، سن، جنسیت، و هویت قومی می‌دهد.

پسامدرنیسم در هنرها به شیوه‌های مختلف منعکس‌کننده‌ی، یا حاصل، این‌گونه تغییر و تحولات در حوزه‌ی اجتماعی و اقتصادی انگاشته می‌شود. مؤلفان بسیاری بر همسویی‌ها میان تکثربخشی بازی‌گوشانه به سبک‌ها و در آمیختن رسانه‌های گوناگون با یک‌دیگر که مشخصه‌ی هنر و ادبیات پسامدرنیستی است و حرکت از مرکزیت‌بخشی به سوی مرکززدایی، و نسبی شدن فزاینده‌ی ارزش‌ها، و اضمحلال هنجارها و هویت‌های ثابت در حیات اجتماعی و سیاسی تأکید کرده‌اند. به همین منوال، به نظر می‌رسد هنری که خودآگاهی را به حد اعلا رسانده، جایگاه خود به عنوان داستان یا تصویر را تصدیق کرده و به بازی می‌گیرد، متناسب با دنیایی است که هرچه بیش‌تر دل‌مشغول طراحی و تعمق در تصاویر ساخته از خویش می‌نماید.

با این همه، شاید تأثیرگذارترین تلقی از رابطه‌ی پسامدرنیسم و پسامدرنیته شرحی باشد که لیوتار در

نویشتار پسامدرنیستی می‌تواند شیوه‌هایی از مکالمه بین آواهای هم‌ساز و ناهم‌ساز عرضه کرده، بستار اقتدارگرایانه‌ی آوای واحد را به گونه‌ای چندآوایه وا بگشاید. این نوشتار، چنان که در برخی متون رولان بارت مانند *سخن عاشق* (۱۹۷۷) یا *متون ژاک دریدا* مانند *زنگ عزا* (۱۹۷۴) یا «زنده بودن به: خطوط مرزی» (۱۹۷۹) دیده می‌شود، می‌تواند برخی فنون آوان‌گارد مدرنیستی مانند کولاژ و تجارب چاپی، را برای تکثیربخشی به تجربه‌ی خوانش و پیچیده‌سازی آن به کار گیرد. برخی از نویسندگان فمینیست نظیر لوس ایریگاری، در بدن بین زن دیگر (۱۹۷۴)، در صدد برآمده‌اند تا به شیوه‌ای مشابه اسلوبی از نوشتار نقادانه و نظری خلق کنند که از اقتدار آکادمیک سلب مشروعیت کند. چنین نوشتاری احتمالاً می‌خواهد که به آوان‌گارد پسامدرنیستی مبدل شود، رویکردی که لیوتار آن را «کار بی‌قاعده برای ضابطه‌مندسازی قواعد آن چه انجام خواهد شد» می‌خواند (۱۹۸۴، ص. ۸۱). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: داکرتی ۱۹۹۳، کانور ۱۹۸۹)

استیون کانور

پشو، میشل (Pêcheux, Michel) (۱۹۳۸-۸۳) فیلسوف و زبان‌شناس فرانسوی. پشو از شاگردان لویی آلتوسر بود، و تحقیقات‌اش را در چارچوب «پیمان سه‌جانبه» ای (۱۹۷۵، ص. ۲۱۱) میان **مارکسیسم** آلتوسر، **روان‌کاوی ژاک لکان**، و زبان‌شناسی فردینان دو **سوسور** پیش می‌برد؛ الگوهای زبان‌شناختی موجود (به ویژه الگوی نوآم **چامسکی**) را مورد انتقاد قرار می‌داد، و از تحلیل زبان به عنوان یک رویه‌ی اجتماعی یا **گفتمان** در آمیخته با **ایدئولوژی** دفاع می‌کرد. پشو، در راستای مرتفع ساختن مشکلات نظریه‌ی آلتوسری، سه سازوکاری را مطرح کرده که **سوژه‌ها** به آن وسیله ساخته می‌شوند: **همذات‌پنداری**، **پاد** - **همذات‌پنداری**،

ادبیات را چندان تصدیق نکرده بل که ظاهراً در کار از بین بردن آن است. به نظر مدافعان این دیدگاه، مانند تری **ایگلتون** (۱۹۸۶)، انطباق چشم‌گیر پسامدرنیته و پسامدرنیسم نشانه‌ی همراهی بی‌چون و چرای هنر پسامدرنیستی با نیروهای کالایی‌سازی است.

اگر از جمله مشخصه‌های مهم وضعیت پسامدرن ظهور یک خودآگاهی تعمیم‌یافته در حیات فرهنگی باشد، آن‌گاه طبیعی است که یکی از چشم‌گیرترین شواهد این وضعیت پیدایش «پسامدرن» به عنوان سبک یا سلیقه‌ای در نفس نوشتار نقادانه باشد، چنان که برخی از شیوه‌های نوشتن درباره‌ی پسامدرنیسم، در حوزه‌های فلسفه، نظریه‌ی اجتماعی، **مطالعات فرهنگی**، و **نقادی ادبی**، مجری یا حتا آگاهانه مروج ارزش‌ها یا ویژگی‌هایی شده‌اند که خود موضوع بحث به شمار می‌روند. ابهام «نظریه‌ی پسامدرن» (postmodern theory)، که امکان تمایزگذاری آسان میان دو مفهوم «نظریه‌ی راجع به امور پسامدرن» (theory of the postmodern) و «نظریه به منزله‌ی امر پسامدرن» (theory as the postmodern) را سلب می‌کند، نیز به این ترتیب مزید بر علت می‌شود. اگر وضعیت پسامدرن وضعیتی باشد که حوزه‌ها یا شیوه‌های قبلاً مجزا یا متضاد در آن درهم‌تنیده می‌شوند، آن‌گاه عملاً می‌توان انتظار داشت که نظریه‌ی پسامدرن به موضوع بحث خود شباهت پیدا کند. اکثر نوشته‌های پسامدرن در حوزه‌های فلسفه، مطالعات فرهنگی، و **مطالعات زنان**، عامدانه تفارق آشکار بین داستان، هنر، و نقادی را نقض می‌کنند (همچنان که هنر پسامدرنیستی اغلب متضمن تأملات به شدت نظری بر سرشت و هدف خود است). چنین نوشتاری از اتخاذ آوای خنثا و منظر فاصله‌مندی که هنوز از وجوه معمول نوشتار آکادمیک به شمار می‌رود احتراز کرده، و بر خصلت موقعیت‌مند هر گفتاری صحنه می‌گذارد.

و ناهمذات‌پنداری. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: مک‌دانل ۱۹۸۶، مک‌کیب ۱۹۷۹، وودز ۱۹۷۷).

گریگوری الیوت

پوپر، کارل (Popper, Karl) (۱۹۰۲-۹۴)

فیلسوف علم. پوپر اگرچه در وین به دنیا آمد، از سال ۱۹۴۶ مقیم انگلستان شد. او کار خود را به عنوان یکی از منتقدان پوزیتیویسم منطقی حلقه‌ی وین آغاز کرد، و نخستین اثر عمده‌اش *منطق کشف علمی* (۱۹۳۴) بود. پوپر، به دلیل هراس از اشغال کشورش به دست نازی‌ها، در سال ۱۹۳۷ اتریش را به قصد زلاند نو ترک کرد. تا سال ۱۹۴۵ در دانشکده‌ی کانتربری دانشگاه زلاند نو به تدریس پرداخت، و در همین کشور بود که اثر دوران‌ساز خود در باب نظریه‌ی سیاسی، *جامعه‌ی باز و دشمنان آن* (۱۹۴۵)، را نوشت و همین اثر بود که او را درگیر کار فلسفه در عرصه‌ی بین‌المللی کرد. از آن پس، بیش از دو دهه در «مدرسه‌ی اقتصاد و علوم سیاسی لندن» به تدریس فلسفه پرداخت، و سرانجام در مقام استاد منطق و روش علمی بازنشسته شد. پوپر در سال ۱۹۶۳ به لقب «سِر» مفتخر شد، و در سال ۱۹۹۴ درگذشت.

آرای پوپر تأثیر عظیمی بر حوزه‌ی فلسفه‌ی علم گذاشته‌اند. پوپر، که عمده‌ی اشتها را مرهون طرح معیار «ابطال» بوده، استدلال می‌کند که قوانین علمی را نمی‌توان با قاطعیت «اثبات» کرد؛ این قوانین را تنها می‌توان ابطال کرد. منظور پوپر این است که هیچ حدی از راست‌نمایی یک قانون علمی نمی‌تواند ضامن ارزش صدق آن باشد. پس از دیوید هیوم فیلسوف، دیگر به خوبی می‌دانیم که هیچ حجمی از گزاره‌های مشاهداتی مبتنی بر الگوی «الف موجب ب می‌شود» نمی‌تواند به یک تعمیم اثبات‌پذیر منتهی شود - یک مثال ناقص یک قانون علمی را به لحاظ منطقی

نمی‌توان مستثنا دانسته و مردود شمرد. استقرا تنها یک عادت ذهنی بوده، و یک ضرورت منطقی نیست. از این رو، شناخت علمی کلاً ناپایدار و موقتی است. ره‌آورد پوپر دور کردن تأکیدات فلسفی از ارزش صدق یک نظریه و جلب توجهات فلسفی به خردمایه‌ی گزینش نظریه است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اوهر ۱۹۸۰، اکرم ۱۹۷۶، مگی ۱۹۷۳)

شیوا کومار سرنیواسان

پوزیتیویسم (positivism)

نظریه یا آموزه‌ای فلسفی که برآیند نهاده‌هایی درباره‌ی سرشت «شناخت» و «واقعیت» است. با وجود همه‌ی بحث‌هایی که نظریات فلسفی گوناگون درباره‌ی سرشت خاص پوزیتیویسم مطرح کرده‌اند، نهاده‌های اصلی آن را می‌توان به این شرح شمرد: ۱. آنچه واقعاً وجود دارد همان چیزی است که می‌تواند به وسیله‌ی حواس تجربه شود یا همان چیزی است که مستعد مداخله‌ی تجربی است؛ ۲. این واقعیت موضوع علم است؛ ۳. تنها شناخت راستین شناخت علمی است؛ ۴. دعویات معرفتی غیرعلمی، مانند دعویات اسطوره‌ای، مذهبی، و متافیزیکی، بی‌بنیاد اند. این نهاده‌ها خاستگاهی قدیمی‌تر دارند، اما آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) را بنیان‌گذار آموزه‌ی پوزیتیویسم می‌دانند. کنت نظریه‌ی تاریخی‌ای را مطرح کرد که بنا بر آن تفکر انسانی از ره‌گذر مراحل الاهیاتی و متافیزیکی پیش آمده و در روندی تکاملی به مرحله‌ی اثباتی (پوزیتیو) یا علمی می‌رسد، و علم نیز شامل قوانین توصیف پدیده‌های قابل تجربه شده، نافی «توضیحات علی» برحسب هر جوهر نهان یا ذات سرّی دیگر می‌شود.

پوزیتیویسم در سده‌ی بیستم سمت‌وسویی کم‌وبیش متفاوت یافته، پوزیتیویسم منطقی به دیدگاه رسمی فیلسوفان و علم‌وران «حلقه‌ی وین» مبدل شد، و این

پوزیتیویسم منطقی (logical positivism)

جنبش فکری‌ای که در طول دهه‌ی ۱۹۲۰ در وین پایه‌گذاری شد، و تأثیر شدید و هرچند کوتاه‌مدتی بر شناخت‌شناسی و فلسفه‌ی علم، عمدتاً در کشورهای انگلیسی‌زبان و آلمانی‌زبان، گذاشت. اصل اساسی پوزیتیویسم منطقی «اصل اثبات» و معطوف به برجیدن بساط گسترده‌ی سخنان «متافیزیکی» بی‌معنا، یا دست کم مهیا ساختن آن‌ها برای تحقیق تحلیلی دقیق است. این آموزه حاکی از آن است که ۱. معنای یک جمله، مطلب، یا عبارت به اتکای شرایط صدق آن مطرح می‌شود، و ۲. چنین صدقی یا باید با مشاهده‌ی تجربی - از طریق دانش اکتسابی مستقیم یا نتایج آزمون علمی - تعیین شده و یا منحصرأ از صورت منطقی (تحلیلی) عبارت منظور نظر - چنان که در ریاضیات و هندسه دیده می‌شود - و استدلال استنتاجی (قیاسی) اخذ شود. این تحلیل اخیر، مادام که محمول‌های اش تنها حامل مفروضات موضوع خود باشند، تحلیلی صرفاً همان‌گویانه است (گزاره‌ای چون این که «همه‌ی عذرها مجرد اند») - (بنگرید به: ایر ۱۹۳۶، ۱۹۵۹، پارکینسون ۱۹۶۸، راسل ۱۹۵۶).

حاصل این برنامه، که به دقت به اجرا گذاشته شد، مهمل شمرده شدن - اگر نه همه - اکثر کنش‌های گفتاری روزمره و عادات سخن‌گویی نامنضبط ما، به همراه «حقایق» (یا شبه‌حقایق) مطرح در اخلاق، زیبایی‌شناسی، الاهیات، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و دیگر شیوه‌های سخن صرفاً «احساسی»، «ذهنی»، یا «ارزش‌گذارانه» بود. با این حال، افرادی از جمله برخی فیلسوفان اخلاقی و آی. ای. ریچاردز (منتقد ادبی) چنان تحت تأثیر توان ظاهری بحث‌های منطقی - پوزیتیویستی قرار گرفتند که دقیقاً یک‌چنین فن بیان خوش‌نمایی را برای تشخیص بخشیدن به آثار خود به کار گرفتند. برای ریچاردز، این فن بیان متضمن افتراق

فیلسوفان و علم‌وران از روش‌های تحلیل فلسفی و منطقی پیچیده‌تری که گوتلوب فرگه، برتراند راسل، و لودویگ ویتگنشتاین در اختیار گذاشتند بهره می‌گیرند. پوزیتیویست‌های منطقی اصل تفارق را برای جداسازی علم از غیرعلم مطرح کردند؛ این اصل حاکی از آن بود که تنها گزاره‌هایی علمی اند که از قابلیت تحقیق و اثبات به وسیله‌ی رویه‌های تجربی برخوردار باشند. این قاعده ملازم با «اصل اثبات» بوده، معنای یک گزاره را متناسب با روش اثبات تجربی آن می‌انگاشت. و از آن‌جا که هیچ روشی برای اثبات تجربی گزاره‌های غیرعلمی وجود ندارد، چنین گزاره‌هایی واقعاً مهمل اند! از این رو، پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند که با رویکرد خود فلسفه را از همه‌ی وجوه مذهبی و متافیزیکی سنتی‌اش پاک کرده، به منطق محض و نظریه‌ی علمی نابی در باب شناخت دست یافته‌اند.

هدف کلی پوزیتیویسم تقویت جایگاه علم به عنوان تنها رویکرد راستین به فهم جهان، از جمله جهان اجتماعی، بود. اگرچه این هدف همچنان به طور گسترده مطرح بوده، منتقدانی مانند دلبیو. وی. کواپن، کارل پوپر، توماس کوون، پل فایرابند، و بسیاری دیگر، فلسفه‌ی پوزیتیویستی را به طور گسترده مورد حملات سنگین قرار داده، و جنبش پوزیتیویستی به کلی فروکش کرده است. با این حال، پوزیتیویسم تأثیر بسیار مثبتی بر جریان فکری اواخر سده‌ی بیستم گذاشته، و شایسته‌ی این خوارداشت (امروزه متداول) نیست که به صورت منفی و در اطلاق به هر دیدگاه بیش از اندازه محدود، بیش از اندازه تجربه‌باور، یا متعلق به پیش از پسامدرنیسم به کار رود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آشینشتاین و بارکر ۱۹۶۹، ایر ۱۹۵۹، کولاکووسکی ۱۹۷۲، هنفلینگ ۱۹۸۱)

اندرو بلزی

ضرورت بسط دادن و اصلاح تدابیر تحلیل منطقی و شایسته ساختن آن برای تشریح نظم‌های معنایی پیچیده‌ای اذعان دارد که مشخصه‌ی زبان شاعرانه اند (اما به سادگی نظم‌هایی «احساسی» محسوب شده‌اند). این که کتاب امپسون چندان مورد توجه جدی نظریه‌پردازان ادبی بعدی قرار نگرفته هم گواهی بر اصالت عمیق این اثر و هم نشان‌گر سوءظن مدید نظریه‌پردازان ادبی به پوزیتیویسم منطقی در صورت تمام‌عیار، افراطی، یا فروکاهنده‌ی آن است.

در واقع، برنامه‌ی منطقی - پوزیتیویستی، حتا به نظر متعهدترین مدافعان‌اش، ناگزیر به نهان نگه داشتن معضلات مکتوم خود بوده است. روی هم رفته، همچنان که به زودی روشن شد، «اصل اثبات» بر اساس تعبیر خاص خود نیز مفهوم نبود، چون نه از نظر تحلیلی به اتکای صورت منطقی‌اش درست (بدیهی یا خودپیدا) بوده و نه می‌شد درستی آن را با مشاهده‌ی مستقیم یا رویه‌های آزمون تجربی نشان داد. برنامه‌ی پوزیتیویستی، در زیر فشار ناشی از آرای فیلسوفان شکاکی مانند **کواپین** - به ویژه در جستارش با عنوان «دو جزم تجربه‌باوری» (a ۱۹۵۳) - رفته رفته تسلیم نظریه‌ی کل نگر (یا زمینه‌گرا) در باب معنا شد که تمایز تحلیلی/ ترکیبی را رد کرده، بر این باور است که همه‌ی عبارت‌ها (خواه منطقی و خواه بوده‌بنیاد) مستعد بازتأویل اساسی در چارچوب «طرحواره‌های هستی‌شناختی» متفاوتی بوده، از این رو این نظریه‌ای است که - با یادکرد از استعاره‌ی مشهور کواپین - صدق یا حقیقت کل «شبهه» یا «بافت» باورهایی را که زمانی درست انگاشته شده‌اند به صورت نسبی در می‌آورد. از همین رو است که اعتقاد به سانتورها یا خدایان اساطیری هومر به لحاظ هستی‌شناسی هم‌ارز باور به اصول هندسه‌ی اقلیدسی، قواعد بنیادی منطق، یا موجودیت هر پدیده‌ی واقعی بوده، و تا وقتی که طرحواره‌ی ما

اکیدی میان حوزه‌ی معنای شاعرانه و حوزه‌ی صدق گزاره‌ای بود. از این رو، اشعار در استفاده‌ی خود از «شبه‌گزاره‌ها» برای ایجاد حالات ذهنی سرشار و پیچیده در خوانندگان از ارزشی «احساسی» برخوردار بودند. این گرایش ضد - معرفت‌باور در نظریه‌ی ادبی در طول تغییر و تحولات گسترده در آموزه‌ها و اسلوب‌های ادبی، از **نقادی نوی** آمریکایی دهه‌ی ۱۹۴۰ گرفته تا **پسا‌ساختارگرایی** اخیر، همواره به عنوان عاملی دائمی حضور خود را حفظ کرده است. همین الگوی واکنشی را می‌توان در جدلیات اولیه‌ی رولان بارت در **نقادی و حقیقت** یافت که علیه نا - ارزش‌نگری تحقیقات ادبی سنتی (پوزیتیویستی) در فرانسه موضع‌گیری می‌کند.

یک استثنای مهم این قاعده کتاب درخشان اما قدرندیده‌ی **ویلیام امپسون** با عنوان **ساختار واژه‌های پیچیده** (۱۹۵۱) است. امپسون در این کتاب نه تنها علیه ریچاردز بل که - در ضمیمه‌ی مشروح آن - علیه مبلغان دیدگاه احساس‌باور در اخلاق، انسان‌شناسی، و **فلسفه‌ی زبان** وارد بحث می‌شود. به نظر امپسون، این رویکرد به معنی سلب اعتماد کلی از عقل آدمی، و تمایل به برخی از اشکال عرفان‌بازی ناسازه‌واری است که احکام را تابع «منطق کاذب فعال»، منطقی مبرز در اصول و آموزه‌های عقل‌ستیزانه، می‌سازند. واکنش او به این رویکرد در شرح و بسط نظریه‌ای در باب استلزام منطقی - معنایی نمود می‌یابد که همان اندازه که در مورد دیگر کاربردهای (علمی یا «روزمره») زبان کارایی دارد در مورد کاربردهای ادبی زبان نیز کارایی داشته، و از این رو در تقابل قاطع با در نظر گرفتن **شعر** به عنوان امری معاف از معیارهای عقلانی نثر صریح و ساده قرار می‌گیرد. امپسون به محدودیت‌های برنامه‌ی منطقی - پوزیتیویستی، و ناتوانی آن از لحاظ کردن بخش بزرگی از آن چه ما (به درستی) گزاره‌ها و عبارات با معنای انگاریم کاملاً وقوف دارد؛ با این حال، برخلاف ریچاردز، به

متغیر ما از پوست را برجسته می‌کنند، دریافت‌هایی که به شکل تاریخی در سرتاسر فرهنگ غربی در حال دگرگونی بوده‌اند. بنتین استدلال می‌کند که، با این که علم پزشکی نفوذپذیری لایه‌ی بیرونی پوست و از این رو نفوذپذیری فضای درونی بدن را نشان داده، پوست به شکل ناسازگار به مرزی هرچه بیش‌تر اکید و استوار مبدل شده است. کانور بحث خود را به تحلیل فراگیری از توجهات شدید کنونی به لایه‌ی بیرونی پوست، از اسباب آرایش تا جراحی زیبایی، از شیفتگی کودکان به زخم‌های پوستی تا علاقه‌ی شدید آن‌ها به چسب زخم، می‌پردازد.

پوست پدیده‌ای در همه‌جا حاضر است، نه تنها در بدن‌های ما که همچنین در زبان ما. اما پوست، با وجود حضور ژرفاش در زبان، ادبیات، تاریخ، و علم، به دلیل دیدنی بودن‌اش ارتباطی الزامی با امور دیداری دارد و، به عنوان یک سطح جسمانی، می‌تواند به استعاره‌ای از سطح یا لایه‌ی محافظ تصویری مورد استفاده در بازنمایی هنری مبدل شود. به همین نحو، سطحی مانند بوم نقاشی نیز می‌تواند استعاره‌ای از پوست شود. آثار هنری از دیرباز این تداعی معانی را بین پوست بدن، بازنمود تصویری، و لایه‌ی محافظ مادی را برقرار کرده‌اند، با این حال، در سده‌ی هجدهم بود که استعاره‌ی پوست/بوم به نوشته‌ها راه یافت. در نهایت، آن چه در هر بحثی از پوست مد نظر می‌ماند تمایز، یا تداخل، بین معانی لفظی، دیداری، و استعاری پوست است.

از دوران باستان، پوست جایگاه برجسته‌ای در هنرهای دیداری (تجسمی) داشته است. خال‌کوبی (تتو کردن) از قدیمی‌ترین و فراگیرترین قالب‌های هنری بوده، که قدمت آن به اواخر هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد در اروپا و حدود دو هزار سال پیش از میلاد در مصر می‌رسد. خال‌کوبی پوست را هم به یک رسانه مبدل کرده و هم استعاره‌ی پوست/بوم را مضمحل

قابلیت انطباق با موارد این‌چنینی را داشته باشد چنان هم‌ارزی‌ای در کار خواهد بود. طرفه آن که، در نتیجه، به عقیده‌ی برخی این‌گونه تحولات مطرح در فلسفه‌ی «پساتحلیلی» را (به ادعای مفسران التقاطی بافراستی چون ریچارد رورتی) می‌توان در قالب نوعی هم‌پیمانی راهکاری و در نوسانی با گرایش‌های هرمنوتیکی، پسامردن، و پساساختارگرا در نظریه‌ی فرهنگی و نظریه‌ی ادبی مد نظر قرار داد.

کریستوفر نوریس

پوست (Skin)

وسیع‌ترین اندام و بیرونی‌ترین پوشش تن انسان. پوست هم لایه‌ی محافظی به دور لایه‌های درونی تن می‌کشد و هم مرز نفوذپذیری است که تن را از محیط پیرامون آن متمایز می‌سازد. پوست، به عنوان بافت پیونددهنده‌ی «نفس» بیرونی و درونی ما، **تقابل‌های دوتایی** بین سطح و عمق، درون‌بودگی و بیرون‌بودگی، هویدایی و ناهویدایی را مسأله‌ساز می‌کند. پوست یک اندام چندحسی است که بیش از همه دریافت‌های ما از پدیده‌های مربوط به بساوایی، بینایی، و شنوایی را در وضع پیچیده‌ای قرار می‌دهد.

با وجود انبوه پزشکان و فیزیولوژیست‌های متخصص، این عضو آدمی نه فقط مورد تحقیقات علمی قرار گرفته، بل که موضوعی است که هرچه بیش‌تر در حوزه‌های نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی مورد بحث و تبادل نظرات پژوهش‌گرانه قرار می‌گیرد. پوست: در باب مرز فرهنگی بین خود و جهان (۲۰۰۲) اثر کلودیا بنتین و کتاب پوست (۲۰۰۴) اثر استیون کانور از جمله مطالعات پیش‌گام اخیر در این زمینه به شمار می‌روند. هردو اثر رویکرد بینارشته‌ای و معطوف به مطالعات فرهنگی دارند، و به یاری طیف متنوعی از مثال‌ها در زبان، ادبیات، فلسفه، هنر، و علم، دریافت‌های

جابه‌جایی‌پذیر و البته مآلاً بی‌دوام به شمار می‌روند؛ شکل این آثار به مرور زمان و در نتیجه‌ی پیر شدن پوست تغییر می‌کند، و معنای‌شان به موازات حرکت بدن در مکان‌ها دگرگون می‌شود.

در عین حال که روال دیرینه و گسترده‌ی خال‌کوبی مستلزم استفاده از پوست سالم به عنوان وسیله و رسانه‌ی خود بوده، در اوایل دوران مدرن در اروپا، بعضی از مفصل‌ترین رساله‌ها درباره‌ی پوست، در بیرون از حوزه‌ی پزشکی، به جدا کردن پوست از بدن اختصاص یافته‌اند. در دنیای افسانه‌ها و هنرها، سه نفر به خاطر یک‌چنین مجازاتی مشهور شده‌اند - این که زنده زنده پوست‌شان را بکنند: مارس‌سیاس ساتیر، ناتانائیل حواری، و سیسامنیس قاضی. در اساطیر یونان باستان، مارس‌سیاس، نیمی انسان و نیمی بز، آپولون - خدای موزها، الاهگان هنر - را به هم‌وردی موسیقایی فرا می‌خواند. مارس‌سیاس با فلوت دوشاخه می‌نوازد، و آپولون با چنگ هفت‌زهی. با شکست محتوم مارس‌سیاس، آپولون ساتیر را به جرم «نخوت» یا غرور مفرط مجازات می‌کند: دستور می‌دهد او را به درختی ببندند و زنده زنده پوست‌اش را بکنند. این ماجرا را هنرمندان دوران رنسانس و باروک بارها به تصویر کشیده‌اند؛ مرجع نقاشان مسخ‌های اووید بود که مارس‌سیاس را «سرایا جراح» می‌خواند، ساتیری که فریاد می‌کشد: «چرا مرا از خودم جدا می‌کنی؟» این‌جا، پوست و خویشتن از هم جدانشدنی به نظر می‌رسند.

الین اسکری در کتاب دوران‌ساز خود، *تن دردناک: ساختن و ویران کردن دنیا* (۱۹۸۵)، زمینه‌ای برای مفهوم‌پردازی در باب اهمیت و دلالت پوست به عنوان مکانی برای «ساختن» و «ویران کردن» فراهم آورده است. آپولون در عین حال که تن ساتیر را ویران می‌کند، هم‌زمان از او موجودی می‌سازد که فریاد می‌کشد و ضجه می‌زند. تابلوی مشهور تیسین با عنوان *پوست کندن مارس‌سیاس* (حدود ۱۵۷۰-۶) یکی از چشم‌گیرترین

می‌کند: در خال‌کوبی، پوست واقعاً و عملاً سطحی برای طراحی تصویری می‌شود. خال‌کوبی مناسبات پیش‌گفته میان سطح و عمق، درون‌بودگی و بیرون‌بودگی، و هویدایی و ناهویدایی را نیز پیچیده‌تر کرده، رنگ‌دانه به زیر سطح پوست تزریق می‌شود و با این حال بر روی سطح پوست هویدا می‌ماند. جولیت فلمینگ، در مقاله‌اش با عنوان «خال‌کوبی رنسانسی»، با استناد به آثار ژولیا کریستوا، می‌گوید که خال‌کوبی، با قرار گرفتن در مرز میان درون و بیرون، در نامکان «خوارانگاری» می‌ایستد (فلمینگ، در کاپلان ۲۰۰۰، ص. ۶۴).

افزون بر این، خال‌کوبی - با توجه به رمزگان‌های اجتماعی خاصی که در خود دارد و با توجه به کارکرد فرهنگی گسترده‌ترش به عنوان نشانه‌ای از تفاوت - رابطه‌ی دربرگیری و برون‌گذاری را نیز مسأله‌ساز می‌کند: «خال‌کوبی را برای جدا کردن تمام "تمدن‌ها" از همسایگان "وحشی" و "نامتمدن" شان به کار می‌بردند. کاربرد دیگر آن اعلان مجرمیت یک محکوم بود، خواه برای انگشت‌نما کردن او به عنوان مجازات‌اش، و خواه به این دلیل که آن فرد با خال‌کوبی اختیاری از این روال جزایی سوءاستفاده کرده (و در نتیجه، به شکل طعن‌آمیز، خودبه‌خود انگشت‌نما شده)؛ کاربرد عمومی‌تر خال‌کوبی درج انواع مختلفی از نشان‌های عضویت در یک گروه، و اغلب در تقابل با فرهنگ مسلط، بود» (کاپلان ۲۰۰۰، ص. xiv). برخلاف زخم‌ها، که به مرور زمان یا به کمک جراحی زیبایی ترمیم می‌شوند، خال‌کوبی‌ها تا همین اواخر همیشگی و بازگشت‌ناپذیر بودند.

با گسترش خال‌کوبی‌ها - خال‌کوبی نوشتاری، علاوه بر خال‌کوبی تصویری - پوست به کتاب تبدیل می‌شود: سطحی مندرج که واقعاً و عملاً می‌شود روی آن نوشت و آن را خواند. افزون بر این، خال‌کوبی‌ها قاعدتاً نقوش ثابتی بر روی بدن‌های متحرک اند - و بنابراین نماینده‌ی برخی از نخستین آثار هنری

خلاصه این که، ناتانائیل با ویران شدن اش ساخته می‌شود. افزون بر این، تصویرسازی‌ها از شهادت ناتانائیل در دست‌نوشته‌های مصور قرون وسطایی شکاف میان پوست‌های واقعی، نقاشی شده، و استعاری را کوچک‌تر می‌کنند. کاغذهای پوستی این کتاب‌ها خود از چرم جانوران ساخته می‌شدند، و با بازنمایی عمل پوست کردن بر روی پوست برکنده‌ای که خود اغلب پاره پاره یا ضایع شده، وضع مادی این عمل را واقعاً تجسم می‌بخشند (کی ۲۰۰۶).

همانند اسطوره‌ی مارس‌سیاس و شهادت ناتانائیل، افسانه‌ی ایرانی سیسامنس، که نخست بار در *تواریخ هرودوت* ثبت شده، داستان قاضی فاسدی را روایت می‌کند که به دستور کمبوجیه‌ی دوم، پادشاه هخامنشی، به جرم بدکرداری زنده پوست کنده شد. تابلوی دو-لته‌ی مشهور *خرارد داوید* با عنوان *داوری کمبوجیه* (۱۴۹۸) چهار رخداد برجسته‌ی این ماجرا را به تصویر می‌کشد. در لت سمت چپ، سیسامنس در پس‌زمینه در حال دریافت رشوه به تصویر کشیده می‌شود، و در پیش‌زمینه دستگیر شده است؛ در لت سمت راست، کار موحش پوست کردن کل فضای پیش‌زمینه را پر کرده، در حالی که در پس‌زمینه جانشین قاضی - پسرش اوتائیس - را می‌بینیم که بر صندلی قضاوت نشسته، پوست سیسامنس را به صندلی آویخته‌اند، تا هم یادآور فساد پدرش باشد و هم به او هشدار بدهد که باید سلامت نفس خود را حفظ کند.

شایان توجه است که، یک نقاش گم‌نام هلندی در سده‌ی شانزدهم تابلوی *شهادت قدیس ناتانائیل* خود را با الگوبرداری مستقیم از لت سمت راست تابلوی داوید خلق کرده است. در این بازگفت تصویر نه تنها قاضی و قدیس پوست‌کننده به عنوان محکومانی همانند در کنار هم می‌نشانند، بل که ماجرای ناتانائیل را که مخاطب آن با قربانی مجازات همذات‌پنداری می‌کند به

اقتباس‌ها از این ماجرا است. تابلوی تیسین ساتیر را نشان می‌دهد که، در میانه‌ی تصویر، وارونه به درختی آویزان شده: آپولون چاقوی خود را روی تن مارس‌سیاس گذاشته، ورقه‌ای از پوست او را می‌کند، جوی خونی از تن او جاری شده است، و در پیش‌زمینه سگی در حال لیسیدن خون او است. تیسین مهارت خود در نقاشی رنگ روغن را برای بازی با سطوح جسمانی و تصویری به کار می‌گیرد: لایه‌های رنگی که تن ساتیر را شکل می‌دهند «رنگ را همچون پوست و پوست را همچون رنگ» به نمایش می‌گذارند (بود ۲۰۰۳، ص. ۳۷).

مارسیاس را عموماً هم‌تای کافرکیش ناتانائیل حواری می‌دانند، چون او هم به سرنوشت مشابهی دچار شد. چنان که در *افسانه‌ی طلایی* اثر یاکوبوس دی‌وُراجینه آمده، ناتانائیل را آستیگس، پادشاه ارمنستان، به جرم مسیحی کردن برادر پادشاه به زندان انداخت. حواری عیسا از پرستش خدای آستیگس سر باز زد و بت مورد پرستش پادشاه را شکست، و آستیگس دستور داد که زنده زنده پوست ناتانائیل را بکنند. دیوارنگاره‌ی *داوری واپسین* (۴۱-۱۵۳۴) اثر میکلا آنژ در نیایشگاه سیستین یکی از مشهورترین تصویرسازی‌ها از این ماجرا را نشان می‌دهد، در حالی که ناتانائیل چاقویی در یک دست و یک کالبد پوستی در دست دیگرش دارد. اما آن‌چه این تصویرسازی را هم متمایز و هم مسئله‌ساز می‌کند این است که میکلا آنژ خودنگاره‌ی خویش را در سیمای کالبد پوستی ناتانائیل نقش زده، و این‌گونه علناً با قربانی پوست‌کننده همذات‌پنداری کرده است. ناتانائیل جایگاه ناآرام و ناستواری در *گفتمان‌های امروزی* درباره‌ی پوست به عنوان عرصه‌ی هویت - نشان‌گر خصوصیتی مانند سن، نژاد، و منزلت اجتماعی (بنتین ۲۰۰۲، ص. viii) - اشغال می‌کند، چون هویت خود به عنوان شهید را دقیقاً به دلیل جدا شدن از پوست خود، به دلیل کنده شدن پوست‌اش، کسب می‌کند.

گم‌نام؛ لب‌های اروپا در ریودن اروپا (حدود ۱۸۷۶) اثر گوستاو مورو؛ و ابروهای مونا لیزا (حدود ۱۵۰۳-۵) اثر لئوناردو داوینچی.

با این حال، از همان بدو امر، *تناسخ قدیس اورلان* نمایش‌گر یک *ناسازه* می‌شود: هنرمند، با آن که به آثار هنری مشخصی توجه دارد، آگاهانه در بازسازی و از آن خودسازی ویژگی‌های علناً قابل تشخیص این فیگور زنانه ناکام می‌ماند (اوبراین ۲۰۰۵، ص. xii). اورلان توضیح می‌دهد که، اشاره و استناد او به آن آثار هنری نه صوری بل که نمادین بوده، «نه معطوف به اصول کلاسیک زیبایی که قرار است آن آثار به نمایش بگذارند، بل که معطوف به تاریخ و سرگذشت این اصول.» او در اظهارات خود این اجراهای جراحانه را به عنوان «هنر جسمانی» معرفی کرده، بر این باور است که اثر او نه بر فرآورده‌ی جراحی زیبایی بل که بر فرآیند آن تمرکز می‌کند، بر «نمایش و گفت‌وگو تغییر یافته که به موضوع بحث و مناظره‌ی عمومی مبدل شده است.» در واقع، این برداشت با ثبت مستند و مبسوط این اجراها از طریق رسانه‌های *عکاسی* و *سینما* تقویت می‌شود: اورلان از طریق این مستندها نمایش *گروتسک پوست* برکنده «در جریان» جراحی‌ها، و نه زیبایی «بعد از» آن‌ها، را در تقابل با پوست نامخدوش و نامجروح برجسته می‌سازد. در این جا پوست، به جای آن که مکان یک وضعیت یا هویت ثابت باشد، به عنوان مکان یک مسخ تصویری، جایگاه ساختن، واسازی، و بازسازی مستمر عمل می‌کند.

با توجه به مسائل مربوط به ذهنیت و فاعلیت و همچنین خودشیفتگی که در کار اورلان جلوه‌گر می‌شوند، پیوند بین پوست و *روان‌کاوی* نیز شایان توجه می‌نماید. دیدیه آنزیو در *من پوست: رویکردی روان‌کاوانه به خویشتن* (۱۹۸۹) پژوهش راه‌گشایی در عرصه‌ی ارتباط اغلب مشکل‌ساز ذهن و پوست ارائه می‌کند.

شکل برانگیزاننده به داستان سیسامنس پیوند می‌زند که مخاطب آن با تماشاگران مجازات همذات‌پنداری می‌کند، تماشاگرانی که اخلاقیات آنان به مجازات سیسامنس منجر می‌شود (میلز ۲۰۰۵، ص. ۸۲). این نیز نکته‌ای به همان اندازه شایان توجه می‌نماید که، پوست کردن سیسامنس و بازنمایی روال کالبدشکافی تشابه آشکاری در ترکیب‌بندی را به نمایش می‌گذارند. این همانندی با ترسیم تن واگشوده‌ی قاضی بر روی میز و دقت دردناکی برجسته‌تر می‌شود که عاملان مجازات در انجام وظیفه‌ی خود نشان می‌دهند. این دو کار اصولاً با هم مغایرت دارند، اما داوید بدن فاسد سیسامنس (واگشوده به عنوان نوعی مجازات) را با جسدی کالبدشکافته (واگشوده برای کسب علم و دانش) همانند می‌سازد، زیرا تن همچنان زنده‌ی سیسامنس عملاً از پوست سیاسی خود تهی شده، این تن به حد یک نعش تقلیل یافته است.

این ارتباط پیچیده بین هنر و علم، پوست کردن و کالبدشکافی، بعدتر در آثار هنرمند معاصر فرانسوی، اورلان، برجسته می‌شود که کارش هنر اجرایی است. این هنرمند که با اجراهای جراحانه‌ی خود، موسوم به *تناسخ قدیس اورلان* (۵-۱۹۹۰) به شهرت رسیده، با انجام نه جراحی زیبایی می‌کوشد چهره‌ی خود را با توجه به زیبایی زنانه‌ی ایدئال از نظر مردان در هنر رنسانسی ایتالیا و هنر قرن نوزدهمی فرانسه بازسازی کند. او، با گزینش پنج اثر خاص به منظور الهام‌گیری برای اجرای این پروژه، برخی خصوصیات فیزیکی را که خواسته روی صورت خود نقش بزند مشخص می‌کند: چانه‌ی ونوس در زایش ونوس (حدود ۱۴۸۰) اثر ساندرو بوتیچلی؛ بینی پسوخه در پسوخه با بوسه‌ی کوپید جان می‌گیرد (حدود ۱۸۲۰) اثر فرانسوا پاسکال سیمون ژرار؛ چشم‌های دیانا در تندیس متعلق به مکتب فونتن‌بلو به نام *دیانا‌ی شکارچی*، اثر هنرمندی

به شکل فیزیکی از آسیب جسمانی بیش‌تر محافظت خواهد کرد.

پوست همچنان پرسش‌های تازه‌ای بر می‌انگیزد، و به بحث و تبادل نظرهای پژوهش‌گرانه دامن می‌زند. علاوه بر آثاری که در این‌جا به آن‌ها اشاره شد، باید به بحث‌های بینارشته‌ای متأخرتری اشاره کرد که در قالب مقالاتی در «گردهمایی سالانه‌ی مؤسسه‌ی مورخان هنر» در سال ۲۰۰۹، به مدیریت تامارا تراد و کوردلیا وار، در نشست‌ی با عنوان «پوست» ارائه شدند. مقالات ارائه‌شده این موضوعات را مورد توجه قرار می‌دادند: «پوست به عنوان آوند مقدس»، «پوست مردگان»، «پوست برکنده: اسطوره‌ی مارسیاس»، «پوست‌ها بر پرده‌ی تصویر»، «پرواز کردن، پناه گرفتن: درون و بیرون پوست»، و «مالکیت‌های اشتراکی: پوست‌های مشترک».

ادوارد پین

پوله، ژرژ (Poulet, Georges) (۱۹۰۲-۹۱)

از منتقدان مکتب ژنو. پوله‌ی بلژیکی تحت تأثیر آرای مارسل ریمون، آرتور لاجوی، و گاستون باشلار بود. در دانشگاه‌های ادینبرو، بالتیمور، زوریخ، و نیس به تدریس پرداخت، و رویکردی تحلیلی عرضه کرد که بر مقولات مکان و زمان به عنوان کلیدهای فهم متون ادبی و همسویی این مقولات در راستای بازسازی هویت یا cogito ی یک مؤلف مستتر (یعنی «می‌اندیشم» دکارته‌ای که نماینده‌ی کنش آگاهی فردی است) تأکید داشت. نقادی ادبی درخشان و فریبنده‌ی پوله رویکردی بحث‌انگیز نیز بوده، چون شواهد خود را از مجموعه آثار یک مؤلف و بدون توجه به زمینه‌ی این آثار یا استقلال هر یک از آن‌ها بر می‌گیرد. پوله با امتناع از پذیرش ساختارهای صوری و عینیت انتقادی، واژگان کلیدی خود را برای تعریف کردن آگاهی سازمان‌دهنده‌ی شاخصی به کار می‌گیرد که در کل آثار هر نویسنده‌ای

آنژیو مین پوست (skin ego) را به عنوان «پوششی دربرگیرنده و متحدکننده برای خویشتن» معرفی می‌کند: «یک سد محافظ روان، یک مجرای مبادله، و یک سطح نگارش برای نخستین نشان‌ها: نقشی که بازنمایی را ممکن می‌سازد» (۱۹۸۹، ص. ۹۸). در فصلی با عنوان «پوشش رنج»، آنژیو به توصیف درمان دردناکی می‌پردازد که دچارشدگان به سوختگی‌های درجه سه باید متحمل شوند. یکی از درمان‌ها متضمن شست‌وشوی تن برهنه‌ی بیمار در آب کلردار غلیظ به منظور ضدعفونی کردن زخم‌ها است. این کار ناگواری هم برای بیمار و هم برای پرستار است: پرستار باید تکه‌های آسیب‌دیده‌ی پوست را از بدن بیمار جدا کند تا امکان رشد دوباره و ترمیم کامل آن‌ها فراهم شود. او با این کار، اگرچه به منظور التیام‌یابی بیمار انجام می‌شود، ناخواسته مجازات مارسیاس را باز به اجرا می‌گذارد (ص. ۲۰۲).

در یک مورد، بیمار که دختر نوجوانی است، حین این استحمام، ناگهان رو به روان‌پزشک حاضر در اتاق فریاد می‌زند: «نمی‌بینی من دارم درد می‌کشم؟ چیزی بگو، هرچه، حرف بزن ... حرف بزن!» وقتی این دو وارد مکالمه می‌شوند، هم‌سخنی آن‌ها پوستی استعاری، «پوستی از کلمه‌ها»، خلق می‌کند که بیمار را تسکین می‌دهد و ادامه‌ی استحمام با حداقل درد را میسر می‌سازد. به نظر آنژیو، «پوست کلمه‌ها که بین بیمار دچار سوختگی و هم‌سخن هم‌دل او نضح می‌گیرد می‌تواند به شکل نمادین پوست محافظ و فیزیکی را بازسازی کند، و این می‌تواند درد ناشی از ایراد جراحی به پوست واقعی را تحمل‌پذیرتر سازد» (صص. ۴-۵، ۲۰۴). در حالی که در اسطوره‌ی مارسیاس، صدای داد و فغان سائیر بر تخریب خشونت‌بار پوست دلالت دارد، صدای سخن‌ها در بخش سوختگی بیمارستان همچون یک روانداز و پوست استعاری دومی عمل می‌کند که بدن را

طبیعی در ارتباط خواهند بود. او، در سطح گسترده‌تر، از این موضع به نظریه‌پردازی در باب رشد قوای استدلالی فرد و نسبت آن با پیشرفت فهم بشری در کل رسید. از آن‌جا که هوش فرد و هوش نوع بشر نهایتاً از یک ساختار واحد - ساختار زیست‌شناختی آدمی - نشأت می‌گیرند، رابطه‌ی این دو مبتنی بر یک مشارکت متقابل است. این نظریه اساس توجه او به روان‌شناسی، و در پیوند با توجهات‌اش به شناخت‌شناسی است. به نظر او، رابطه‌ی میان این دو حوزه چنان حائز اهمیت است که هیچ‌یک را به تنهایی نمی‌توان مورد مطالعه قرار داد؛ از این رو، باید این دو حوزه را همزمان مد نظر می‌گرفت.

پیاژه، به اتکای روش ساختارگرایانه‌اش، توجه خود را اساساً به مناسبات میان مؤلفه‌ها معطوف می‌کرد. او رشد قوه‌ی استدلال فردی را در و از طریق رابطه‌اش با جهان بیرون فرد مد نظر قرار می‌داد؛ و به همین منظور، یک فرازبان مبتنی بر واژگانی کم‌وبیش پالوده و بر پایه‌ی منطق نمادین وضع کرد. برای نمونه، schema اصطلاحی است که در ازای مجموعه‌ی اعمالی سازمان‌یافته به کار می‌برد، مبنی بر این که اگر کودک راه رسیدن به یک چیز را یاد بگیرد، می‌تواند آن تجربه را برای رسیدن به چیز دیگری نیز به کار برد. اما چه بسا کودک از توضیح نحوه‌ی نایل شدن به این نتیجه عاجز باشد، و این‌جا است که شهود ایفای نقش می‌کند. با این حال، این شهود پدیده‌ای رازآمیز نیست. این شهود حاصل همان ساختار یادگیری است که در مغز آدمی حک شده است. رشد هوش بزرگ‌سالان نیز حاصل حرکت از حوزه‌ی این‌گونه اعمال کاملاً جسمانی به سوی کسب توان حل مسائل به اتکای اندیشه‌ورزی است. از این رو، به نظر پیاژه، افکار هم زمانی اعمال بوده‌اند، و همین موضع نظری اساسی «روان‌شناسی رشد» او محسوب می‌شود. به این ترتیب، موجود زنده‌ای ساختار می‌یابد

نمود دارد. او در مطالعاتی در باب زمان انسانی (۱۹۴۹-۶۸) به تشریح و توصیف احوالات معنوی مؤلفان از دوران رنسانس تا سده‌ی بیستم پرداخته، «تاریخ آگاهی انسانی» گسترده‌تری را پیش می‌کشد که، قرن به قرن، روند تکامل مفاهیم هستی را ترسیم می‌کند. پوله در کتاب‌های بعدی خود، مؤلفان را در مکان پروستی (۱۹۶۳) و منتقدان ادبی را در آگاهی انتقادی (۱۹۷۱) مورد توجه قرار می‌دهد. مفاهیم کلیدی مطرح نزد پوله عبارت‌اند از: «فاصله‌ی درونی» یا عالم ذهنی فراقنده توسط متن؛ سرسرا، یا هسته‌ی زایا یا سرآغاز یک‌ه‌ای برای تجارب هر مؤلف؛ و «نقادی آگاهی» و «نقادی همدات‌پنداری»، یا کوشش نقادانه برای بازآفرینی شیوه‌ی تجربه‌ی مؤلف در خویش. رویکرد پوله نقیض شالوده‌شکنی است: او بر cogito و نه بر سخن، بر شخص و نه بر زبان، بر ساخت‌های چندوجهی حضور و نه بر شبکه‌های تعویق و غیاب تأکید دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دومان ۱۹۷۱، لاوال ۱۹۶۸، میلر ۱۹۷۱، ۱۹۸۲)

سارا ان. لاوال

پیاژه، ژان (Piget, Jean) (۱۸۹۶-۱۹۸۰)

ساختارگرای سوئیسی، از متفکران برجسته در حوزه‌های روان‌شناسی و شناخت‌شناسی. پیاژه، از آغاز فعالیت حرفه‌ای‌اش، مجذوب پژوهش درباره‌ی شیوه‌های استقرار یابی ساختارهای فکری در انسان بود؛ و دست‌یابی به پاسخ این پرسش را کلید درک نحوه‌ی کسب دانش می‌دانست. در نتیجه، عمده‌ی تحقیقات خود را صرف مطالعه درباره‌ی رشد هوش در طول دوران خردسالی کرد.

به نظر پیاژه، انسان‌ها سازنده‌ی راه‌حل‌هایی هستند که، اگر به عمل در آیند، الزاماً به لحاظ ساختاری با قوانین ذهن آدمی و، در نهایت، با قوانین

نسبی ناخودآگاه طفره می‌رود. موضع پیازه این است که قوه‌ی فاهمه چنان ساختار یافته که می‌شود گفت ساختار به نوعی بر ناخودآگاه نیز تقدم دارد، و این شگرد آشنایی است که کاربردهای ساختارگرایانه‌ی «ژرف‌ساخت» هم عملاً بر آن صحنه می‌گذارند. ساختار عصب‌شناختی مغز آدمی به طور همه‌جانبه روند رشد قوه‌ی فاهمه را تعیین کرده، از این رو همین ساختار است که بنیان جریان‌های شناخت‌شناسی را شکل می‌دهد. بنابراین، به نظر پیازه تاریخ شناخت‌شناسی یک روند رشد عظیم و یک پارچه است.

چنین رویکردی یادآور دعوای مشابه منتقدان ادبی ساختارگرا مانند ژرار ژنت و دیگر مدافعان روایت‌شناسی در باب سنت ادبی است. روایت‌شناسی نیز مسائل مشابهی را مطرح می‌کند، زیرا متضمن تکوین ساختاری تک‌گویانه (دارای منطق واحد) است که تلاش می‌کند همه‌ی فعالیت‌های انسانی واقع در این حوزه را در بر بگیرد. این رویکرد امکان بروز موضعی که انسجام ادراک فراگیر را به چالش کشند ندیده می‌گیرد. در نظریه‌ی پیازه، حرکت از روان‌شناسی رشد به سوی شناخت‌شناسی معادل فرآیند طبیعی‌گردانی‌ای است که در مطالعات ادبی ساختارگرا مطرح می‌شود. هرگونه کاوش پیازه در این نظم را می‌توان با استناد به زیست‌شناسی‌گرایی ذاتی الگوی او توجیه کرد.

در نهایت، هرگونه چالش جدی با نظریه‌ی پیازه مستلزم کاوش در شیوه‌ای است که او قوه‌ی فاهمه را به شبکه‌ی اعصاب فرو می‌کاهد، و این نوعی اومانسیسم زیست‌شناختی مشابه با رویکردی است که کلود لوی - استروس در آثار خود درباره‌ی اسطوره‌ها پیش می‌گیرد. اما، با در نظر گرفتن مختصات دقیق شناخت‌شناسی‌های متفاوت، نیازی به این کندوکاو نیز نخواهد بود. از همین رو، میشل فوکو برای به پرسش کشیدن هر روایت سراسری از شناخت‌شناسی، از جمله روایتی که پیازه

که امکان رشد هوش اکتسابی فرد را فراهم می‌آورد. با این حال، مراحل این رشد مسأله‌ساز اند، چون نحوه‌ی ساختاریابی قوه‌ی فاهمه بسته به سن کودک فرق می‌کند. راه رسیدن کودک از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر روشن نیست، و پیازه در توصیف این شکاف‌ها از اصطلاح décalage (دگرسویی) استفاده می‌کند.

پیدا است که، به نظر او، روند رشد قوای استدلالی ساختاری مبتنی بر تفاوت‌های مراحل مختلف دارد، و همین نکته او را به یکی از مبلغان اصلی ساختارگرایی مبدل می‌کند. به علاوه، او نوعی زبان‌شناسی ساختاری مشابه با زبان‌شناسی فردینان دو سوسور را به عنوان اساس نظریه‌ی خود در باب تحقق‌بخشی کودک به عملکرد دلالت به کار می‌گیرد. به نظر پیازه، هیچ تفاوت بنیادینی میان دال و مدلول وجود نداشته، و این تفاوت منوط به ساختار اساسی بازنمایی است چنان که در ذهن آدمی حضور دارد. کودک، در روند رشد خود، شیوه‌ی عملکرد دلالتی خویش را تغییر داده، از نماد به جانب نشانه‌ی اجتماعی مشترک میل می‌کند.

بنابراین، «روان‌شناسی رشد» پیازه اساسی در اختیار او می‌گذارد تا بر پایه‌ی آن مسائل گسترده‌تر در حوزه‌های دلالت و شناخت‌شناسی را مد نظر قرار دهد. در واقع، پیازه پیدایش قوه‌ی فاهمه را یک عملکرد طبیعی می‌انگارد که، اگرچه متأثر از زبان و فرهنگ بوده، عملاً از آن‌ها جدا است. به نظر او، این عملکرد همان فرآیند بنیادین دلالت و شناخت‌شناسی، خواه ریاضیاتی و منطقی و خواه روان‌شناسانه، است. این‌ها همه نهایتاً در ساختار ذهن آدمی ریشه دارند. برای حل مسأله‌ی مشارکت انگیزه‌های ناخودآگاهانه در روند خلاقیت، پیازه مفهوم تمایز نسبی، و نه تمایز مطلق، میان کار خودآگاهانه و ناخودآگاهانه را در چارچوب نظریه‌ی خود مطرح می‌کند. او، با توجه به ساختار یادگیری، از حل مسأله‌ی دست‌رس‌ناپذیری

جیمز، و جان دویی جذب کرده بودند. به علاوه، غفلت پیرس از انتشار یک کتاب اساسی - به رغم انتشار پراکنده‌ی بسیاری از مقالات، سخن‌رانی‌ها، نامه‌ها، و رسالات‌اش - او را از دست‌یابی به جایگاه شایسته‌ی حرفه‌ای هم محروم کرد.

پیرس در پانوشتی بر جستار پراگماتیستی بسیار مؤثرش با عنوان «چه‌گونه ایده‌های خود را وضوح بخشیم؟» می‌نویسد: «تصور کنید آن‌چه ما به عنوان موضوع ادراک خود متصور می‌شویم چه اثراتی می‌تواند داشته باشد، اثراتی که می‌توان متصور شد که ثمرات عملی نیز دارند. پس، ادراک ما از این اثرات همان کل ادراک ما از یک موضوع است» (۱۹۵۸، ص. ۱۸۱). اگر این اصل اساسی پراگماتیسم را در مورد آثار خود او به کار بندیم، به‌جا است که از او به خاطر اثرات آرای‌اش بر متفکران دیگر تجلیل کنیم. البته، در نوشته‌های پیرس طیف متنوعی از مباحث مورد توجه قرار می‌گیرند که در فلسفه‌ی معاصر نیز همچنان حائز اهمیت اند: نقش بنیادین منطق، تاریخ و فلسفه‌ی علم، پراگماتیسم، نشانه‌شناسی، و شناخت‌شناسی. با این حال، آثار راه‌گشای او در نشانه‌شناسی بیش‌ترین اهمیت مستمر را برای نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی داشته‌اند: به تعبیر کلیفورد گیرتز (۱۹۷۳، ص. ۵)، فرهنگ اصولاً مفهومی نشانه‌شناختی است.

جستار پیرس با عنوان «برخی از عواقب چهار ناتوانی» نشان‌دهنده‌ی جوهر نظریه‌ی نشانه‌ی او است. پیرس استدلال می‌کند که، هرچند هرآن‌چه بر آگاهی پدیدار می‌شود «یک نمود پدیداری از خود ما» بوده، این گفته به معنی انکار امکان وجود پدیده‌ای سوای خود ما نیست. ما در همان حال که می‌اندیشیم، بر خود به عنوان یک نشانه پدیدار می‌شویم. یک نشانه سه ارجاع دارد: ۱. به اندیشه‌ای که آن نشانه را تأویل می‌کند؛ ۲. به سوی ابژه‌ای که معادل آن دانسته می‌شود؛

طرح کرده، از مفهوم «گسست شناخت‌شناسانه» بهره می‌گیرد. یک رویکرد اساساً تاریخی‌ساز بیش‌تر به امکانات ناشی از گسست‌ها و ناپیوستگی‌هایی التفات می‌کند که پیازه در روند رشد کودک یافته، اثرات آن‌ها بر نفس‌الگوی شناخت‌شناسی او را مد نظر قرار می‌دهد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: بویل ۱۹۶۹)

پل اینس

پیچیدگی (complexity)

پیچیدگی، با تضادهای ملازم‌اش، وجه مطلوب طبع رابرت ونتوری در معماری است، وجهی که آن را ذاتی رسانه و برنامه‌ی معماری دانسته، معتقد است که هندسه‌ی انعطاف‌ناپذیر در معماری متعارف مدرن این وجه را سرکوب کرده است. چنان که او در پیچیدگی و تضاد در معماری (۱۹۶۶) می‌گوید، جنبه‌های خاصی از پیچیدگی، نظیر عناصر دارای کارکرد دوگانه یا چندگانه، تسبیانات درون و بیرون، هم‌نشینی‌های دیداری دراماتیک، و حشو و زوائد طراحی، همان جنبه‌هایی هستند که معماری را پذیرای تجربه‌ی انسانی ساخته، به آن اعتبار و سرزندگی می‌بخشند.

جرالد ایگر

پیرس، سی. اس. (Peirce, C. S.) (۱۸۳۹-۱۹۱۴) فیلسوف آمریکایی. چارلز سندرز پیرس را، به عنوان یکی از بنیان‌گذاران نشانه‌شناسی و پراگماتیسم، به درستی از مهم‌ترین و نوآورترین فیلسوفان آمریکایی به شمار می‌آورند. با این حال، او یکی از قدرنادیده‌ترین آن‌ها هم هست، و این شاید تا حدودی به دلیل ناتوانی او در برآورده کردن دیگر ملزومات نویسندگی به شکل عمومی و حرفه‌ای بوده باشد. زبان فنی و استدلال‌های دشوار پیرس موجب محرومیت او از یافتن مخاطبان همگانی اما مطلعی شد که رالف والدو امرسون، ویلیام

او را - که اکثراً در آن زمان منتشر نشده بودند - به بهای پانصد دلار به همان دانشگاه فروخت. یک سال پس از مرگ پیرس نسخه‌ای از دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی فردینان دو سوسور منتشر شد، و مساعدت بی‌همتای این فیلسوف آمریکایی به تکوین نظریه‌ی نشانه‌شناسی همچنان در محاق ماند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اکو ۱۹۷۹، هاوکز ۱۹۷۷، هوکوی ۱۹۸۵)

مایکل پین

پی‌رنگ بنگرید به قصه/ پی‌رنگ

پیش‌فهم (preunderstanding)

این نکته را که فهم هیچ‌گاه بدون نوعی پیش‌پنداشت صورت نگرفته بل که همواره بر اساس یک «ساختار پیشین» یا پیش‌فهم متقدم صورت می‌گیرد اول بار مارتین هایدگر (۱۹۲۷) خاطر نشان کرد. این ساختار پیشین شامل پیش‌داشته‌ها، پیش‌بینی‌ها، و پیش‌درک‌ها می‌شود، و این‌ها در کنار هم «موقعیت هرمنوتیکی» را می‌سازند. این ایده را ادموند هوسرل نیز به طور ضمنی و تحت عنوان «پیش‌ترسیم» مطرح کرده است. جی. ان. موهانتی

۳. در راستایی که آن را با ابژه‌اش به هم پیوند می‌دهد. اما، نشانه با مدلول خود همسان نیست، و بنابراین باید مختصات منحصر به خود داشته باشد. این مختصات شامل این‌ها است: نخست، کارکردی بازنمایانه‌ای که از نشانه یک باز نمود می‌سازد؛ دوم، کارایی دلالتی محض، یا یک پیوند واقعی، که یک اندیشه را به اندیشه‌ای دیگر ربط می‌دهد؛ و سوم، کیفیت مادی، یا نحوه‌ی احساس شدن‌اش، که کیفیت اندیشه را به آن می‌بخشد (۱۸۶۸، ص. ۵۶).

این نمونه‌ای از رویکرد کلی متفکری است که روشن‌ترین شرح این نظریه‌ی نشانه‌شناسانه را در نامه‌ای، به تاریخ ۱۲ اکتبر ۱۹۰۴ (۱۹۵۸، صص. ۹۳-۳۸۱) به بانو وایولا ولبی، مؤلف معنا چیست؟، مطرح می‌کند. شاید تصادفی نبوده باشد که پیرس از طریق همسر اول‌اش تأثیر به‌سزایی بر بسط و گسترش اولیه‌ی فمینیسم در آمریکا گذاشت. پیرس همواره روشنفکر نمونه‌ای بود که در بطن دنیای آکادمیک نیوانگلندی که زادگاه‌اش بوده هم به حال تبعید به سر می‌برد: در فقر و فلاکت مرد، و بیوه‌اش پس از آن که الیوت، رئیس دانشگاه هاروارد، و هیأت امنای آن حتا درخواست‌های جیمز برای حمایت از پیرس را ندیده گرفتند، مقالات

ت

تئاتر (theater)

هنری» را به چالش کشیده و باز پی ریخته‌اند، پژوهش‌گران در اطلاق عنوان فعالیت‌های تئاتری «حائز اهمیت» در دوران‌های خاص هم محتاط‌تر و هم منعطف‌تر شده‌اند. در نتیجه‌ی این انعطاف اخیر در خصوص طیف و شکل هنرهای نمایشی، قالب‌های از یادرفته (هنرهای عامیانه و عامه‌پسند، تئاترهای محلی و غیرحرفه‌ای)، انواع اجرا یا «کنش‌نمادین» (کلیفورد گیرتز) که معمولاً مورد اعتنای دانشجویان تئاتر قرار نمی‌گیرند، شرایط و زمینه‌های اجتماعی تولیدات تئاتری، و شالوده‌های ایدئولوژیک متون نمایشی مورد توجه روزافزون قرار گرفته‌اند.

در نتیجه، مطالعات تئاتری معاصر هرچه بیش‌تر بحث‌های نظری مؤثری درباره‌ی هنر نمایش و، در وجه مهم‌تر، دستگاه نقادانه‌ی پیچیده‌ای عرضه کرده است که از توان رمزگشایی از همه‌ی «کنش‌های نمادین» برخوردار بوده و از این رو قادر به مداخله در جریان است که بحران پسامدرنیستی معاصر در حیطه‌ی نمایش و بازنمایی دانسته می‌شود. باید خاطر نشان کرد که، به رغم این گونه‌گونی، و به رغم چندین دهه‌ای که از آغاز مطالعات گسترده درباره‌ی هنرهای غیرغربی (مغایر با سنت‌های انتقادی غربی) می‌گذرد، مطالعات اروپایی چنان که امروزه ملاحظه می‌شود موضع مسلطی در نظریه‌ی دراماتیک داشته است.

بخش عمده‌ی نظریات قرن بیستمی انگلیسی - اروپایی درباره‌ی هنرهای نمایشی معطوف به پرسش‌های چندی است که عمدتاً خاستگاهی ارسطویی دارند: کارکرد اصلی درام لذت بخشیدن باید باشد یا تعلیم دادن؟ درام را تا کجا به راستی می‌توان «آینه‌ی طبیعت» دانست؟ اساس درام در متن است یا در اجرا؟ آیا می‌توان به «تئاتر تام» دست یافت، تئاتری که در آن مؤلفه‌های شخصیت، پی‌رنگ، موسیقی، حرکات، و منظر کلی قابل تفکیک از یک‌دیگر نباشند؟ آیا مفاهیم ارسطویی مهمی مانند «کاتارسیس» و «هاماریتا» تناسبی با تراژدی مدرن دارند؟ یا، به واقع، آیا مقولات ژانری و ساختاری مقبول - تراژدی، کمدی، نقطه‌ی اوج، گره‌گشایی، و مانند این‌ها - مناسبتی با مطالعات دراماتیک در کل، خواه درام مدرن و خواه جز آن، دارند؟

نظریه‌ی دراماتیک در دهه‌های آخر سده‌ی بیستم به اشکال مختلفی این میراث را بر گرفته، و مورد کاوش و بازآرایی قرار داده است. این نظریه در صدد ارزیابی تازه‌ای از تاریخ رسمی تئاتر، بدون توجه صرف به ادواری که محققان و متخصصان معمولاً مطرح کرده‌اند (دوران باستان، دوران رنسانس اروپایی، دوران مدرن اروپایی)، است. از آن‌جا که تحقیقات تازه در حیطه‌ی تاریخ‌نگاری تئاتر معیارهای مقبول برای تعیین «ارزش

از کنسرت‌های راک است. تئاترهای عامیانه و اجراهای تازه از «آثار کلاسیک» (مثلاً تراژدی‌های یونانی یا آثار ایبسن) نیز، تا حد کم‌تر، می‌توانند به خاطر ظرفیت وجودی‌شان به عنوان گنجینه‌های میراث غرب، از انواع و اقسام حمایت‌های مالی نهادها بهره‌مند شوند. محبوبیت همچنان شکسپیر درآمدی اگرچه اندک را ضمانت می‌کند که به گروه‌های شکسپیری اجازه می‌دهد هرازگاهی نمایش‌های تازه‌ای به روی صحنه ببرند.

بی‌جا نیست که تمایزی بین تئاتر «تجاری» و هنر نمایشی **آوان‌گاردی** قائل شویم که مورد تحسین نقادانه‌ی هنرمندان بوده، هنری که تئاتر تجاری «رسمی» را به چالش کشیده و در عین حال متکی به مصوبات «رسمی» دیگری است که مورد تأیید منتقدان، محققان، و سازمان‌های سرمایه‌گذار قرار دارند. اکنون **کانون** مستقر تئاتر مدرن، تا حدودی، دربرگیرنده‌ی هنرمندانی است که نوعی نهضت زیرزمینی رسمی را شکل می‌دهند؛ تأثیرگذاری آثار این هنرمندان در کنار دیگران و همچنین مشارکت آنان در بحث‌های نظری مقبول این قرن به رسمیت شناخته شده است؛ اسامی این هنرمندان، حتا هنگامی که از آثارشان اقتباس شده و جذب فرهنگ عامه پسند می‌شوند، برای عموم مردم ناآشنا است؛ و آثار این هنرمندان، به رغم چنین ابهامی، تا حدودی می‌توانند حمایت‌های مالی نهادها را جذب کنند. مشهورترین این هنرمندان عبارت‌اند از: هنریک ایبسن، آگوست استریندبرگ، آنتون چخوف، کنستانتین استانیسلافسکی، وزولود میرهولد، ولادیمیر مایاکوفسکی، ادوارد گوردون کریگ، جان میلینگتون سینچ، جورج برنارد شاو، آنتون آر تو، ژان آنوی، فریدریش دورنمات، استانیسلاو ویتکیویچ، اروین پیسکاتور، برتولت برشت، ژان ژنه، لوئیجی پیراندللو، شون اوکیسی، اوژن یونسکو، ساموئل بکت، هارولد پینتر، برندان بهان، آگوستو بال، داریو فو، یرژی

پیش از مروری بر تازه‌ترین گرایش‌ها در نظریه و نقادی درام، ضروری است که وضع کنونی هنرهای نمایشی را مورد توجه قرار دهیم. نقادی معاصر غربی، از بسیاری جهات، واکنشی به بحران بقای تئاتر در عصری است که تولیدات فرهنگی در آن به شدت تکنولوژیک و کالایی شده‌اند. در حالی که **تلویزیون**، سینما، و تکنولوژی ویدئویی تئاتر را هرچه بیش‌تر به حاشیه رانده‌اند و در حال حاضر سرمایه‌گذاری مکفی در حیطه‌ی هنرهای نمایشی نمی‌شود، نمایش‌خانه‌های تجاری نیز در زیر ضربه‌ی تکنولوژی نوین ارتباطات جمعی برای حفظ حیات خود به تقلا افتاده‌اند. شگفت آن‌که، با وجود بیش از یک سده تجربه‌گری و نوآوری در حیطه‌ی فضاها، تئاتری و فنون دراماتیک، بخش عمده‌ی تئاتری که امروزه به صورت تجاری در غرب به حیات خود ادامه می‌دهد ظاهراً به طور سنتی و برای صحنه‌های متعارف طراحی شده، شخصیت‌پردازی، دیالوگ‌نویسی، و پی‌رنگ‌بندی کمابیش واقع‌گرایانه‌ای به کار می‌برد.

این روی‌آوری آشکار به قراردادهای سنتی را می‌توان به منزله‌ی راهبردی تدافعی در نظر گرفت که تئاتر تجاری را قادر به حفظ آن نوعی از هنر نمایشی می‌سازد که در معرض انقراض قرار گرفته است: تئاتر معاصر، با ایفا کردن نقش یک موزه‌ی هنرهای نمایشی، در روند کالایی‌سازی نوستالژی مشارکت کرده، به این وسیله دست کم درآمدی معادل درصدی از درآمد موزه‌های دایناسورها و صنعت مدهای منسوخ کسب می‌کند. برای نمونه، اپراها و موزیکال‌های معاصر (به ویژه هنگامی که در نمایش‌خانه‌های «بازسازی‌شده» ی متعلق به دوران پیش از جنگ جهانی دوم به اجرا گذاشته می‌شوند) می‌توانند در بازار آزاد با موسیقی تلویزیونی به رقابت برخیزند؛ و حجم استقبال از موزیکال‌های عامه‌پسند تقریباً مشابه با حجم استقبال

بیرون و در برابر ساختارهای قدرت در جوامع خود، در سطوح مختلف در مبارزات جاری برای کسب حق تعیین سرنوشت و رهایی سیاسی مشارکت می‌کنند: احیای هنرها، آداب و رسوم، تاریخ‌ها، و زبان‌های محلی، و نیز سازمان‌یابی اقتصادی و سیاسی در مبارزه با فقر، ستم نژادی و جنسی، و دیگر موارد نقض حقوق بشر.

در مجموع، گروه‌های «تئاتر مردمی» جنبشی بین‌المللی در عرصه‌ی هنرهای نمایشی شکل می‌دهند که از لحاظ دامنه‌ی زیبایی‌شناسی قابل قیاس با سینما بوده و در مقام یک فعالیت سیاسی اثرگذاری آشکارتری دارد. در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، «اتحاد بین‌المللی تئاتر عامه‌پسند» به منظور ایجاد شبکه‌ای در میان این‌گونه گروه‌ها و جلب توجهات نقادانه به آثار آن‌ها شکل گرفت. این اتحاد اختصاصاً تئاترهای «جهان سومی» را مورد توجه قرار داده، اما روشن است که تئاترهای زیرزمینی حد و مرزی نمی‌شناسند؛ در واقع، بسیاری از هنرمندان تأثیرگذار کانون رسمی غرب (میرهولد، مایاکوفسکی، برشت، پیسکاتور) در طرح تئاتر سیاسی خود به آثار گروه‌های مردمی توجه نشان داده‌اند (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: وان ارون ۱۹۸۸ و ۱۹۹۲).

تئاترهای سیاسی مردمی وجه اشتراکی با تئاتر آوان‌گارد دارند و آن نگرشی انتقادی نسبت به فرهنگ معاصر است. این هر دو، به تعبیر هوارد برنتون نمایش‌نامه‌نویس، در صدد «برآشفتن نمایش» زندگی مدرن و نمایاندن انبوه تناقضات فرهنگی آن‌اند. تئاترهای تجربی (خواه به شکل رسمی و خواه نه)، اغلب بدون حمایت‌های مالی رسمی به اجرا گذاشته شده و، بنا به بحث بنیامین، مایل به جذب قالب‌های هنری تازه‌تر و روزآمد بودن‌اند، یا خواهان «وارد بحث شدن» با این قالب‌ها و این معاصریت‌اند، و به همین دلیل توانایی خاصی برای همگامی با شرایط این عصر تکنولوژیک و شاید حتی دور کردن تئاتر از خطر انقراض

گروتوفسکی، و پیتر بروک - و این سیاهه‌ای است که توجه ما را به اروپامحوری و مذکرگرایی اکید و هرچند طبیعی درام در عرصه‌ی نظریه و عمل جلب می‌کند. در واقع، هر هنرمندی که شایسته‌ی گنجانده شدن در این کانون دانسته شود دغدغه‌ی مدرنیته را داشته و در راستای تکوین و توسعه‌ی زیبایی‌شناسی تئاتری‌ای متناسب با عصر پسا صنعتی، یا به تعبیر والتر بنیامین «عصر تکثیر مکانیکی»، تلاش کرده است. تجربه‌ورزی هنرمندان مذکور در حیطه‌ی فرم تئاتر به طرح مجموعه مباحثی در خصوص تمام وجوه فعالیت و تولید تئاتری منجر شده: تألیف، تماشاکری، ژانر، زبان، سکوت و تبیین، ژست، فضا، طراحی، سیاست فرهنگی، فلسفه‌ها و فنون بازی‌گری و، به ویژه، زیبایی‌شناسی و **ایدئولوژی** (بنگرید به: بنتلی ۱۹۶۸ و کارلسون ۱۹۸۴). همچنین، برای ملاحظه‌ی نقدی بر نحوه‌ی اولویت‌یابی ایده‌ی «آوان‌گارد» در نگارش تاریخ تئاتر، بنگرید به مقاله‌ی آلن وودز در: پستلویت و مک‌کاناکی (۱۹۸۹).

با این حال، طیف متنوع فعالیت‌های تئاتری که امروزه در سطح جهان پی گرفته می‌شوند بسیار فراتر از آن‌اند که در غرب، در نمایش‌خانه‌هایی که به رقابت تجاری با یک‌دیگر مشغول‌اند یا نمایش‌خانه‌هایی که مورد حمایت مؤسسات فرهنگی دولتی قرار دارند، به چشم می‌آید. تئاترها در اکثر نقاط دنیا نه تنها در فضاها «رسمی» و دارای پشتوانه‌ی اقتصادی بل که بیش‌تر در مکان‌های غیررسمی و غیرعلنی، اکثراً بدون داشتن بودجه یا نمایش‌خانه‌ی رسمی و اغلب با ریسک سیاسی بالا، به اجرا گذاشته می‌شوند. گروه‌های «تئاتر مردمی» که همیشه مورد حمایت انبوهی در سراسر دنیا بوده‌اند نمونه‌های توانایی از سیاست فرهنگی دگراندیشانه در عمل و، در شکل کنونی خود، نمونه‌های نافذی از زیبایی‌شناسی ستیزنده با جامعه‌ی مصرفی پسا صنعتی‌اند. چنین گروه‌هایی، با عمل کردن در

دوم ظهور کرده‌اند، نمایش‌نامه‌نویسانی چون لورن هانسبری، امیری باراکا، اد بالینز، آدرین کندی، آگوست ویلسون، نتوزاک شانگ، آنا دیور اسمیت، کریل چرچیل، پم جمس، هاروی فایرستاین، مارتین شرم، جو اورتون، مصطفی ماتورا، کریل فیلیپس، بنجامین زفانیا، ژاکلین روده، حنیف قریشی، هنی گیوگاما، لویس والدز، خورخه ارتا، و فرانک چین.

بانی توجه نقادانه‌ی کنونی به این **گفتمان** و تئاتر دگراندیش عمدتاً چالشی بود که گروه‌های زیرزمینی و آوان‌گارد به راه انداختند. نسل نوینی از منتقدان سیاسی به سیاست جنسی و نژادی نمایان در تاریخ تئاتر و متون نمایشی پرداخته، توجه خود را به آثار «موقعیت‌گرایان بین‌المللی» و تحلیل آن‌ها از «جامعه‌ی نمایش» معطوف کرده‌اند تا به این وسیله نحوه‌ی به نمایش در آمدن دگراندیشی فرهنگی در کل جامعه را مورد کاوش قرار دهند. این دغدغه‌ها و توجهات مشابه آن به ویژه در آمریکا وجهه‌ای نظری به خود گرفته و به تفصیل شرح و بسط یافته، مطالعات معطوف به تئاتر رنسانسی اصولاً نقش مهمی در ارائه‌ی تعریف تازه‌ی از عرصه‌ی نقادی دراماتیک ایفا کرده است. (بنگرید به **مطالعات رنسانسی**).

در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، مطالعات تئاتری در پی انتشار بحث‌های مناقشه‌انگیزی در حیطه‌ی **نظریه‌ی انتقادی** و هنرهای نمایشی به کلی دگرگون شد. نظریه‌پردازان متأخر روش‌های تأویلی متعددی، از جمله **نشانه‌شناسی**، **شالوده‌شکنی**، **نقادی روان‌کاوانه**، و **پدیدارشناسی**، را مورد توجه قرار داده‌اند. نظریه‌های نشانه‌شناسانه و ساختارگرا ابزارهایی در اختیار نقادی تئاتری قرار داده‌اند تا به تحلیل هنرهای نمایشی به عنوان نظام رمزگانی متشکل از **نشانه‌های گوناگونی** بپردازد که مؤلفه‌های مختلف، از جمله مخاطبان، در جریان آن درگیر بازی مستمر دگرگونی‌های احتمالی

دارند. این هردو گونه تئاتر طیف متنوعی از فنون نمایشی، از جمله تبلیغات تحریک‌آمیز، هنر شعاری، کاریکاتورسازی، بندبازی و تردستی، برنامه‌های کاباره‌ای، نمایش‌های عروسکی و بانقاب، جابه‌جاسازی هویت‌های مؤنث و مذکر، و رقص بهره می‌گیرند. تعجبی ندارد که، انعطاف‌پذیری و خلاقیت هنری این گروه‌ها تجسم تازه‌ای از مرزهای در حال فروپاشی بین هنر، فعالیت سیاسی، و سرگرمی شده است.

در غرب، تئاترهای بدیل و ستیزه‌جو اغلب در بستری عمل کرده‌اند که به هر سه نوع تئاتر زیرزمینی، آوان‌گارد، و تجاری تمایلاتی نشان می‌دهد. جنبش‌های سیاسی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ - اعتراضات علیه جنگ، سرمایه‌داری، و امپریالیسم، و تحریک و تشویق به کسب آزادی نژادی و جنسی - پیدایش نسل نوینی از نمایش‌نامه‌نویسان و نیز توسعه‌ی گروه‌های دارای گرایش سیاسی را در پی آورد. در انگلستان و آمریکا، تئاترهای متمایل به **چپ نو** در طول این دو دهه از نظر کمی رشد چشم‌گیری پیدا کرده، بدواً نمایش‌نامه‌های آگاهی‌بخش و مبتنی بر تبلیغات تحریک‌کننده را در مکان‌های کوچک به اجرا گذاشتند، و رفته رفته به صحنه‌های بزرگ‌تر روی آوردند. تئاترهای آمریکائیان آفریقایی‌تبار، فمینیست‌ها، و همجنس‌گرایان، نه تنها در راستای بازاریابی مرزبندی‌ها میان **فرهنگ والا** و فرهنگ عامه‌پسند بل که در شکل‌دهی به کانون درام اواخر قرن بیستم در زبان انگلیسی (که روند افزایش اخیر در نشر مجموعه نمایش‌نامه‌ها نمودی از آن بوده) نقش ثمربخش و خلاقانه‌ای ایفا کرده‌اند. از اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو، هنرمندان و گروه‌های متعلق به سیاهان بریتانیایی، آمریکائیان مکزیکی‌تبار، بومیان آمریکا، و آمریکائیان آسیایی‌تبار سرانجام توجهات نقادانه را به خود جلب کرده‌اند. نمایش‌نامه‌نویسان و گروه‌های فعال بسیاری در دوران پس از جنگ جهانی

می‌شوند. شالوده‌شکنی تحلیل نافذترِ وسایلی را امکان‌پذیر کرده که تئاتر به اتکای آن‌ها پیوسته نظام‌های دلالت خود را در بازی سوپزکتیویته‌های در حال تغییر و نشانه‌های ناستوار و اسازی می‌کند، سوپزکتیویته‌ها و نشانه‌هایی که دعویات هنرهای نمایشی برای بازنمایی واقعیت را متزلزل می‌سازند. سیاست واقع‌گرایی و شالوده‌شکنی در تئاترهای پسامدرنیستی به طور خاص از سوی نظریه‌پردازان نژاد و جنسیت پی‌گیری شده است. نظریه‌ی روان‌کاوی نیز تأثیر عمده‌ای بر نقادی فمینیستی تئاتر، به ویژه در قالب تأملات پسا-لکانی بر مسأله‌ی تماشاگری، گذاشته است (برای آشنایی با کلیات این مباحث، بنگرید به: راینلت و روچ ۱۹۹۲، و کارلسون ۱۹۸۴. برای ملاحظه‌ی بحث‌های تخصصی، بنگرید به: الام ۱۹۸۰ و پیویس ۱۹۸۳ درباره‌ی نشانه‌شناسی؛ آستین ۱۹۹۰ و کیس ۱۹۹۰ درباره‌ی شالوده‌شکنی، نظریه‌ی روان‌کاوانه، و مطالعات فمینیستی در هنرهای نمایشی؛ و ویلشایر ۱۹۸۲ و استیتس ۱۹۸۵ درباره‌ی پدیدارشناسی و تئاتر).

پژوهش‌های تازه در تاریخ تئاتر اهمیت خاصی در تکمیل اسناد تئاتری یافته و باز یافت آواهای گم‌شده‌ای را میسر کرده است (بنگرید به: پستلویت و مک‌کاناکی ۱۹۸۹). برخی از پیچیده‌ترین و برانگیزاننده‌ترین مطالعات در این عرصه را محققان و متخصصانی پی‌گیری کرده‌اند که دایره‌ی گسترده‌ی مسائل مربوط به سیاست، نژاد، طبقه، جنسیت، و میل جنسی جاری در مطالعات فرهنگی اروپا و آمریکا را مورد توجه قرار داده‌اند: جنبه‌های مادی تولید فرهنگی و، به طور کلی‌تر، رویه‌های دلالتی؛ امکان طرح گفتمان مخالف در حیطه‌ی رسانه‌های گروهی و فرهنگ مصرفی؛ «اجتماعات خیالی» شکل‌گرفته برحسب ملیت، نژاد، و قومیت؛ مرحله‌ی آستانگی و نقض مرزبندی‌ها؛

موضوع‌یابی‌های قدرت، ستم، و مقاومت (بنگرید به: راینلت و کیس ۱۹۹۱، راینلت و روچ ۱۹۹۲، پستلویت و مک‌کاناکی ۱۹۸۹، و کیس ۱۹۹۰). نظریه‌پردازان و متخصصان هنرهای نمایشی آمریکائیان آفریقایی‌تبار نه فقط مطالعات جامع و مؤثری درباره‌ی خاستگاه‌ها و سیر تکوین زیبایی‌شناسی هنرهای نمایشی و تئاتر سیاهان صورت داده بل‌که، تا دهه‌ی ۱۹۹۰، تنها نظریه‌ی نظام‌مند موجود درباره‌ی قومیت و نژاد را مطرح کرده‌اند (بنگرید به: هریسون ۱۹۷۲، هیل ۱۹۸۰، فیبر ۱۹۸۳، مقالات سندرا ریچاردز در راینلت و روچ ۱۹۹۲، و جیمز وی. هاج در پستلویت و مک‌کاناکی ۱۹۸۹). مطالعات راجع به فمینیسم و تئاتر به مطالعه‌ی تاریخ و تاریخ‌نگاری تئاتر یاری رسانده، وجهه‌ی رادیکالی به تحلیل نشانه‌شناسی هنرهای نمایشی، زیبایی‌شناسی تولیدات فرهنگی دگراندیشانه، و تحلیل سیاست‌شناسی تن‌بخشیده (بنگرید به: کیس ۱۹۹۰، آستین ۱۹۹۰، دولان ۱۹۹۱)، و مطالعات راجع به تئاترهای همجنس‌گرایان، و هنرهای نمایشی همجنس‌گرایان، به بسط کاوش‌های فمینیستی در میل جنسی و سیاست فرهنگی منجر شده، تعریف دامنه‌ی شمول کنش‌های نمایشی را سراسر دگرگون کرده‌اند (برای آگاهی بیش‌تر، به ویژه، بنگرید به: دالان ۱۹۹۱ و کیس ۱۹۹۰).

بحث‌های انسان‌شناسی‌گرا درباره‌ی آیین‌های نمایشی، که مهم‌تر از همه در آثار ریچارد ششندر مطرح شده‌اند، به فهم کلی نقش اساسی تئاتر و هنرهای نمایشی در خودسازی فرهنگی کمک کرده، و مطالعات قوم‌نگارانه درباره‌ی هنرهای نمایشی غیرغربی را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند. اگرچه این رویه به برقراری تماس‌هایی بین تئاترهای غربی و غیرغربی منجر شده، هم‌بین‌المللی‌گرایی و هم‌بینا فرهنگی‌گرایی هنوز به قدر کفایت مورد نظریه‌پردازی قرار نگرفته‌اند (بنگرید

تابو (taboo)

تصور می‌شود که، تخطی از یک تابو عواقبی ماورای طبیعی دارد. برخی تابوها رفتارهایی را ممنوع می‌کنند، حال آن که برخی دیگر محدودیت‌هایی هستند که برای استمرار حمایت‌های ماورای طبیعی باید رعایت شوند. احتمالاً همه‌ی جوامع تابوهایی داشته‌اند. تابوها می‌توانند منعکس‌کننده‌ی اضطراب‌های ناگفته‌ی ناشی از مقتضیات یا تناقضات ساختار اجتماعی بوده، یا صرفاً تحکیم‌کننده‌ی اعمال عمومی و یا برجسته‌کننده‌ی منزلت افرادی چون شمن‌ها یا بزرگان قوم باشند (بنگرید به: فروید ۱۹۱۳).

توماس سی. گریوز

تاریخ‌گرایی (historicism)

نظریه و رویه‌ای که تشریح تاریخی را (بر این اساس که آراء ارزش‌ها، و اعمال - در واقع، همه‌ی امور انسانی - فرآورده‌های متمایز فرهنگ‌های مشخص اند) بر جلوه‌های فراتاریخی وجوه ماهوی و کلی هویت و جامعه‌ی انسانی اولویت می‌بخشد. هم تاریخ‌گرایان و هم ناقدان آن‌ها چنان درگیر مجادله بر سر تعیین معنای دقیق «تاریخ‌گرایی» بوده‌اند که منتقدی اخیراً به این نتیجه رسیده که «این تعبیر مغشوش و مغشوش‌کننده را باید کنار گذاشت» (کنون ۱۹۸۸، ص. ۱۹۲). در واقع، کنون مدعی است که، «تاریخ‌گرایی» اصطلاحی عملاً غیرقابل دفاع شده، زیرا به معادل منحصرأ ناشایستی برای جبرباوری، نسبی‌نگری فرهنگی، و گریز از عینیت بدل شده است (صص. ۴-۱۹۳). با این حال، این تعریف منفی نه مبین نقد معتبری بر تاریخ‌گرایی بوده و نه منسوخ‌شدگی آن را نشان می‌دهد. در حالی که ناقدان این نگره‌گاه تاریخ‌گرایی را به عنوان نگره‌ای جبرباورانه مورد حمله قرار داده‌اند (پوپر ۱۹۴۵a، صص. ۷۶-۸۲)، بسیاری از تاریخ‌گرایان اولیه علناً

به: مارانکا و داسگوپتا ۱۹۹۱ و ششنر ۱۹۸۵). البته هنر آوان‌گارد قرن بیستمی اغلب هنر غیرغربی را هم مورد توجه قرار داده و به واسطه‌ی توجهات مدرنیستی به بدوی‌گرایی، رویکردهای بسیاری به هنرهای نمایشی غیرغربی مطرح شده‌اند. برای نمونه، آرتو «شرق» را وسیله‌ای برای جلب توجه تماشاگران به حقایق باطنی «وسوسه‌های شهوانی»، «توحش»، و «حتا ... آدم‌خواری» می‌دانست. با این حال، متخصصان و منتقدان تئاتر اغلب، حتا امروز و در این عصر نیز، از این نکته غافل اند که در گفتمان‌هایی که در هنر غیرغربی وسیله‌ای برای خودپروری روانی از طریق آیین‌ها می‌جویند نژادگرایی مسأله‌سازی مستتر است (و این همان تضاد مستتر بین ناتوانی ادعایی صنعت‌گرایی غربی در تبیین امور روحی و روانی و تبحر ادعایی شرق در پرداختن به امور معنوی است).

مطالعات تئاتری برای نظریه‌پردازی دوباره درباره‌ی مسائل مربوط به نژاد و ملیت باید چنین شرایطی را کلاً مورد بازنگری قرار داده و مسأله‌ساز کند. با وجود چالش‌هایی که نظریه‌ی فرهنگی سیاه‌پوستانه و پسا - استعماری و بسیاری از تئاترهای دگراندیشانه پیش کشیده‌اند، و با وجود موفقیت‌های چندجانبه‌ی مورخان تئاتری در کشف تواریخ هنرهای نمایشی‌ای که به خاطر نژادپرستی نهادینه به حاشیه رانده شده بودند، نظریه‌پردازان درام و هنرهای نمایشی با تلاش مشتاقانه به پرسش‌های مربوط به نژاد، قومیت، یا ملی‌گرایی فرهنگی پاسخ نداده‌اند. با این حال، با ظهور هنرمندان و گروه‌های جدیدی که ثبات مفروض مقولاتی مانند «غرب» و «غیرغرب» را به چالش می‌کشند، هرچه بیش‌تر روشن شده است که در سال‌های آینده به نمایش گذاشتن رویکردهای چندرگه‌ای و بینافرهنگی از دغدغه‌های اصلی پژوهش‌گران خواهد بود.

میناکشی پونوسوامی

تاریخ‌گرایی - با وجود چالش‌هایی که ساختارگرایی (لوی - استروس ۱۹۶۲)، مارکسیسم (آلتوسر a ۱۹۶۵)، و تاریخ‌کمیت‌نگر پیش‌کشیده‌اند - از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا به حال همچنان حضور حائز اهمیتی در نگره‌های اروپایی داشته است.

تاریخ‌گرایی، به رغم تأثیرگذاری اولیه‌اش بر چارلز برد و کارل بکر، همچنان در بیرون از جریان اصلی عینیت‌گرایی در تاریخ‌نگاری انگلیسی - آمریکایی مانده است (لاکاپرا ۱۹۸۵، صص. ۳۲-۲۰؛ ناویک ۱۹۸۸، صص. ۳۱-۲۸، ۸-۱۵۵). با این حال، از دهه‌ی ۱۹۷۰ یک تاریخ‌گرایی رسماً پس‌اساختارگرا ظهور کرده است. برای مثال، محققان تاریخ زنان، اقلیت‌ها، و همجنس‌گرایان بُعد تاریخی تازه‌ای در نقد پسا - ساختارگرایانه بر «سوژه‌ی استعلایی» گشوده‌اند. این‌گونه مورخان و منتقدان، به پی‌روی از این مدعی میشل فوکو که «هیچ چیز آدمی حتا تن او» برکنار از «تأثیر تاریخ» نیست (a ۱۹۷۱، ص. ۱۵۳)، به این بحث پرداخته‌اند که آن جنبه‌های هویتی که پیش‌تر «طبیعی» و «ماهوی» دانسته می‌شدند - برای مثال، جنسیت (دیویس ۱۹۷۶، اسکات ۱۹۸۸)، نژاد (آپیا ۱۹۸۵، گیتس ۱۹۸۵ و ۱۹۹۰)، و میل جنسی (فوکو ۱۹۷۶، بازول ۱۹۸۲، هالپرین ۱۹۸۹) - در واقع به شکل تاریخی ساخت یافته‌اند. در حیطه‌ی مطالعات ادبی نیز، استیون گرینبلات با پژوهش در «ساخت هویت» (۱۹۸۰، ص. ۷) در انگلستان عصر رنسانس، از منظر تاریخ‌گرایی جدید به نقد یک «ماهیت انسانی بی‌زمان، بی‌فرهنگ، و جامع» پرداخته است.

ضربه‌ی تاریخ‌گرایانه بر سوژه را توان‌یابی دوباره‌ی زنان، اقلیت‌ها، و فرهنگ‌های حاشیه‌ای به عنوان سوژه‌های تاریخی تشدید کرد - طرحی که مورخانی چون دلبیو. ای. بی. دوپوآ (۱۹۳۵)، گردالرنر (۱۹۷۱)، ایمانوئل لوروآ لادوری (۱۹۷۵)، و ناتالی زمون دیویس

تاریخ‌گرایی را همچون نقدی بر برداشت‌های مطلق‌گرا از ارزش و دانش تبیین کرده‌اند. به علاوه، نسبی‌نگری فرهنگی و معرفت‌شناختی نماینده‌ی وجوهی از «تاریخ‌گرایی قدیمی» است که در تاریخ‌گرایی‌های جدیدتر، چه در حوزه‌ی مطالعات ادبی و چه در حوزه‌ی مطالعات تاریخی، احیا شده و صورت رادیکال یافته است.

تاریخ‌گرایی آلمانی اوایل قرن بیستم، که برآمده از یک تاریخ‌گرایی خام قرن نوزدهمی بود (ایگرس ۱۹۷۳، صص. ۶۰-۴۵۶)، تشریح پوزیتیویستی ادوار گذشته بر اساس قوانین عمومی را رد می‌کرد. ارنست ترولش در صدد بازیافت فرهنگ‌های گذشته به عنوان «فردیت‌یابی‌های همواره تازه و همواره خاص» بود (۱۹۲۳، ص. ۱۴). فریدریش ماینکه تاریخ‌گرایی را «فرآیند ملاحظات فردیت‌بخش» می‌دانست (۱۹۳۶، ص. ۱۷)؛ و تاریخ‌گرایی، به واسطه‌ی قائل شدن به «تنوع بی‌پایان» فرهنگ‌ها، وابستگی متقابل به نسبی‌نگری داشت (ص. ۴۸۶). کارل مانهایم نیز در جامعه‌شناسی تاریخ‌گرای خود نسبی‌نگری فرهنگی مطرح در تاریخ‌گرایی را اخذ کرد، و به شرح و بسط نسبت‌باوری و رابطه‌باوری معرفت‌شناختی پرداخت: «شناخت تاریخی سراسر همان شناخت رابطه‌ای است، و تنها با اتکا به موضع فرد ناظر می‌تواند صورت‌بندی شود» (۱۹۲۹، ص. ۷۱). تاریخ‌گرایی الزاماً به تضعیف «شناخت تاریخی عینی» می‌انجامد: زیرا تمام اقدامات انسانی به لحاظ تاریخی «پیشامدی» اند، و تلقی هر مورخی از گذشته منعکس‌کننده‌ی یک چشم‌انداز فرهنگی خاص است. به رغم تمایزی که مانهایم بین دو رهیافت نسبی‌نگری (relativism) و نسبت‌باوری (relationism) قائل شده، نسبی‌نگری فرهنگی و معرفت‌شناختی از نظر برخی تاریخ‌گرایان (برای مثال، ترولش)، حاکی از «بحران تاریخ‌گرایی» بوده، اما

نژادپرستانه‌ی معاصر مورد انتقاد قرار داده (بنگرید به: دوباو ۱۹۳۵ و فرانکلین ۱۹۵۷)، اما بر این باور بوده‌اند که با عینی‌نگری فعالانه‌ی تصحیحی می‌توان «حقیقت» گذشته را بازیافت و به «عدالت در تاریخ» دست یافت (فرانکلین ۱۹۵۷، ص. ۴۷). توماس هولت نیز تاریخ نژادپرستانه را همچون مسأله‌ای معرفت‌شناختی مورد بازاندیشی قرار می‌دهد: «بنیان‌هایی که به بیرون راندن بردگان، به عنوان افراد، از دایره‌ی تاریخ بردگی منجر شدند صرفاً بنیان‌های نژادی نبودند. این بنیان‌ها اغلب بیش‌تر با این مسأله سروکار داشتند که شناخت، یا خود واقعیت، را چه‌گونه باید تعریف کرد» (۱۹۸۶، ص. ۷). هولت مدعی است که شناخت «تابع جایگاه کنونی ما» است و «جایگاه کنونی ما تابع مناسبات سیاسی و اجتماعی ما است» (همان). از این رو، تاریخ‌گرایان پساساختارگرا نسبی‌نگری معرفت‌شناختی را با مباحث سیاسی در می‌آمیزند.

با این همه، تاریخ‌نویسی فعالیت‌ی سیاسی است، نه تنها از آن رو که به وسیله‌ی سیاست جاری شکل داده می‌شود، بل که به این دلیل که «نشر تواریخ جدید یک کنش سیاسی و دارای پی‌آمدهای تاریخی است» (ص. ۱). تاریخ‌گرایی پساساختارگرا تاریخ را همچون یک کنش و نه یک شناخت‌شناسی مد نظر می‌گیرد (بنگرید به: هانت ۱۹۹۱)، زیرا مدعی است که مورخان مولدان شناختی در باب گذشته اند نه کاشفان «حقیقت» آن گذشته (بنگرید به: اسکات ۱۹۸۸، ص. ۹). اسکات استدلال می‌کند که، تاریخ «سراسر استنادی نبوده بل که کمابیش به وسیله‌ی مورخ بنا می‌شود» (ص. ۶۸۱). بنا به چنین پنداشتی، تاریخ – بیش از آن که درست یا نادرست باشد – قدرت‌مند است زیرا دانش راجع به گذشته به ایجاد دانش در حال و برای حال یاری می‌رساند (ص. ۲) و دانش، به زعم فوکو (۱۹۷۷a)، قدرت است. از این رو، اسکات به این بحث می‌پردازد

(۱۹۷۵) از پیش‌گامان تحقق‌بخشی به آن بودند. چون اسکات اخیراً به تکثیربخشی تاریخ‌گرایانه‌ی عاملیت تاریخی پرداخته است: اسکات مدعی است که، تواریخ متنی با مطرح کردن چهره‌ی مرد سفیدپوست نخبه به عنوان «نماینده‌ی کلی جمعیت‌های گوناگون [یک] فرهنگ»، خاصیت و خصوصیت تاریخی همه‌ی سوژه‌های انسانی را محو کرده‌اند (۱۹۸۸، ص. ۲۵؛ مقایسه کنید با: هاگینز ۱۹۸۶). از این رو، نگرش‌های مبتنی بر تاریخ‌گرایی جدید در تأکید پساساختارگرایی بر «تفاوت» و «تشکیک در نظام‌های بسته، تمامیت‌ها، و کلیات» سهیم اند (مونروز ۱۹۹۲، ص. ۳۹۳). این تاریخ‌گرایی‌های جدید، نه تنها با بازیافت تفاوت‌های موجود بین فرهنگ‌های گوناگون بل که با بازیافت تفاوت‌های موجود در بطن فرهنگ‌های خاص، از تلاش تاریخ‌گرایی قدیمی به سیاق اوتو رنک برای کشف یک *Weltanschauung* (جهان‌بینی) تمامیت‌ساز در هر فرهنگی، کناره می‌گیرند (جی ۱۹۸۴a، ص. ۷۴). از این رو، تاریخ‌گرایی جدید، برای مثال، یک متن ادبی را نه به عنوان تجسمی از «روح دوران» بل که به عنوان بازنمود خاصی شکل‌گرفته در یک فرهنگ ناهمگون در نظر می‌گیرد (گرینبلات ۱۹۸۲، دالیمور ۱۹۸۵).

تاریخ‌گرایی‌های جدید سوژه‌ی جامع و *Zeitgeist* (روح زمانه) را دیگر بار به عنوان «سوژه‌ی نخبه» و «ایدئولوژی استیلیایی» به نقد می‌کشند. مورخان مخالف‌خوان به تشریح شیوه‌ای پرداخته‌اند که تاریخ سنتی از آن طریق امحای عاملان و *گفتمان‌های* حاشیه‌ای به دست فرهنگ مسلط را دامن می‌زند – *گیتس* (۱۹۹۰) و دیگران همین پدیده را در تاریخ ادبی و صورت‌بندی متون محوری کلاسیک مورد انتقاد قرار داده‌اند. مورخان آمریکایی آفریقایی‌تبار، در مطالعات اولیه‌ی خود در باب *نژادپرستی* و بردگی، تاریخ سنتی را به عنوان تاریخی تابع سیاست

تاریخ‌گرایی جدید نیز خود را یک رویکرد رادیکال و برآمده از بطن تعامل انتقادی با مارکسیسم و پسا - ساختارگرایی می‌داند. تاریخ‌گرایی جدید، باز هم مانند ماتریالیسم فرهنگی، مشخصاً در پژوهش‌های راجع به رنسانس، به ویژه آثار استیون گرینبلات (۱۹۸۸، ۱۹۹۱)، جانانان گلدبرگ (۱۹۸۳)، جین هوارد (۱۹۸۷)، کارن نیومن (۱۹۹۱)، و لوییس مونتروز (۱۹۸۶) شرح و بسط یافته، هرچند که در آثار مهم مربوط به دیگر دوره‌های تاریخی نیز نمود داشته است: آثار کاترین گالاگر، نانسی آرمسترانگ، و دی. ای. میلر نمونه‌هایی از تحلیل معطوف به تاریخ‌گرایی جدید از فرهنگ قرن نوزدهمی اند. با این حال، دعویات مطرح در خصوص «نوبودگی» این «بازگشت به تاریخ» را باید در بستر سنت‌ها و نهادهای آکادمیک آمریکایی مد نظر قرار داد. تاریخ‌گرایی جدید را نخست بار به طور مشخص استیون گرینبلات در سال ۱۹۸۲ و در مقدمه‌اش بر مجموعه مقالات *اشکال قدرت و قدرت اشکال در رنسانس انگلیسی* تعریف کرد. گرینبلات رهیافت‌های مطرح در مقالات مجلد مذکور را برخلاف رویه‌های تا آن زمان مسلط در نقادی آمریکایی، یعنی «تاریخ ادبی سنتی» و *نقادی نو*، به شمار می‌آورد. به عقیده‌ی او، رویه‌ی اول نمود نوعی خود را در آثار جی. داور ویلسون می‌یابد که در صدد تحمیل وحدتی مصنوعی بر متون رنسانسی، انسجام‌بخشی درونی به آن‌ها و بدل کردن‌شان به نماینده‌ی یک جهان‌نگری ارگانیک همسان، و در نتیجه مایل به مشروعیت بخشیدن به روال‌های مسلط قدرت بود. رویه‌ی دیگر (نقادی نو) توجه خود را منحصرأ به یک متن تاریخ‌زوده معطوف کرده، معناهای سیاسی این متن را سرکوب می‌کند. گرینبلات استدلال می‌کند که، روش جدید مد نظر او تناقضات موجود در صورت‌بندی فرهنگی هر برهه‌ی تاریخی را مورد توجه قرار داده، عملاً این تناقضات را

که، بازنمایی‌های مورخان از زمان گذشته به بنا کردن جنسیت زمان حال یاری می‌رسانند (۱۹۸۸، ص. ۲)، و بنابراین تحلیل‌های انتقادی از وضعیت جنسیت در گذشته و حال «عملکردی به هم پیوسته» اند (همان، ص. ۶). عینی‌نگران معاصر چنین مدعایی را تحمیل سهل‌گیرانه‌ی «واقعیت» منظور نظر مورخان به بهای چشم‌پوشی از «واقعیت گذشته» می‌یابند (التون ۱۹۹۱، ص. ۱۱؛ مقایسه کنید با: هیملفارب ۱۹۸۹). با این حال، شاید تصورات پسا‌ساختارگرایانه - به ویژه صور گوناگونی از این ادعای *دریدا* که هیچ‌چیزی، حتا گذشته‌ای «واقعی»، بیرون از متن وجود ندارد - نشان‌گر بحران تازه‌ای در بطن تاریخ‌گرایی باشند، زیرا به نظر می‌رسد که تأکید اساسی خود بر تفاوت گذشته و حال را تضعیف می‌کنند. اما به نظر اکثر تاریخ‌گرایان، تصدیق متنیت گذشته و انگاشتن آن به عنوان تجسمات مورخان نه به امحای گذشته بل که به تاریخ‌مند شدن حال منجر خواهد شد (بنگرید به: وایت ۱۹۷۵).

البور آرنولد

تاریخ‌گرایی جدید (New Historicism)

یک شیوه‌ی «تحلیل متنی» که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در آمریکا مطرح شد، و در حال حاضر جایگاه استواری در دانشکده‌های ادبیات انگلیسی و نیز در نشریات مختلفی مانند *New Literary History*، *Representations*، *English Literary History*، و *English Literary Renaissance* یافته است. با این حال، تاریخ‌گرایی جدید را نمی‌توان رویکرد یا موضعی متحد دانست؛ تاریخ‌گرایی جدید بیش‌تر شامل مجموعه‌گرایش‌های گوناگونی است که به شیوه‌های مختلف مدون شده‌اند - در واقع، خودداری از اتخاذ یک روش‌شناسی غالب از مشخصات آن شده است. همانند *ماتریالیسم فرهنگی* (که اغلب مکمل «بریتانیایی» این نگره شمرده می‌شود)،

عنوان متن، به عنوان روایت‌هایی برای تأویل شدن، می‌خواند. این نگره، با اجتناب از اولویت بخشیدن به هر روایتی، در معرض خطر افتادن به دام نسبی‌نگری کامل قرار می‌گیرد - نگرشی که در آن تاریخ به مجموعه تأملاتی همواره تکرارشونده و واپس‌رونده مبدل می‌شود. گرینبلات به طور خاص در آثار خود این معضلات را مورد توجه قرار می‌دهد. برای نمونه، در *دارایی‌های اعجاب‌انگیز: شگفتی دنیای نو* (۱۹۹۱)، استدلال می‌کند که تأکیدش بر حکایت و نه داستان‌های مثالی تمامیت‌نگر منعکس‌کننده‌ی برداشت‌های مطرح از «مواجهه‌ی اروپایی با آمریکا (دنیای نو)» است که خود تحلیل‌اش می‌کند. با این همه، خاطر نشان می‌کند که این شناخت کاملاً موضعی زیرمجموعه‌ی همان تمامیت‌نگری است که خود ناقد آن بوده: گرینبلات تصدیق می‌کند که هدف‌اش از برجسته ساختن برخی از این حکایت‌ها به عنوان قصه‌هایی بازنماینده و به نوعی استعاری، پی بردن به ساختارهای تعمیم‌یافته‌تر قدرتی است که اغلب نهفته می‌مانند. با این حال، با انجام چنین کاری در خطر بازسازی نوعی «جهان‌بینی» قرار می‌گیرد که تاریخ‌گرایی جدید مدعی کناره‌جویی از آن است.

از این رو، نقادی مبتنی بر تاریخ‌گرایی جدید، چنان که لوییس مونتروز مدعی است، بر «تاریخیت متون و متنیت تاریخ» تأکید می‌گذارد. اما این دو طرح ممکن است متضمن روش‌شناسی‌ها و تصوراتی مجزا و حتا متناقض از «تاریخ» باشند. «تاریخیت متون» مبین آن است که نوشته‌ها در شرایط اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی خاصی خلق شده، در برخی سطوح توسط این شرایط تعیین یافته و یا به شکل‌گیری آن‌ها مساعدت می‌کنند. «متنیت تاریخ» بر این نکته تأکید دارد که تاریخ را تنها می‌توان در قالب مجموعه‌ای از بازنمایی‌های در معرض تأملات، بازروایت‌گری‌ها، و

به موضوع مطالعاتی خود مبدل می‌کند. تاریخ‌گرایی جدید، در پی آثار ریموند ویلیامز، جداسازی ادبیات از زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعی آن را مردود دانسته، شیوه‌های بازنمایی را سازنده‌ی (نه فقط منعکس‌کننده‌ی) واقعیت اجتماعی می‌شمارد. هدف تاریخ‌گرایی جدید ایجاد یک «یو طبقای فرهنگ» بود: مطالعه‌ی متون کانونی در چارچوب، و به عنوان بخشی از، اشکال متعدد نوشتار، و نقض مرزبندی‌ها بین داستان و نادرستان به منظور کشف و کاوش در صورت‌بندی برخی *گفتمان‌ها* و نهادها.

پس، تاریخ‌گرایی جدید نماینده روی‌آوری به تاریخ بوده، اما اغلب از توضیح دادن درباره‌ی تصور خود از تحول تاریخی و فرآیند اجتماعی طفره می‌رود. این نگره مراجع نظری متنوعی دارد، که ریموند ویلیامز، کلیفورد گریتر، میشل فوکو، لویی آلتوسر، میخائیل باختین، و میشل دوسرتو را شامل می‌شود. همچنین، تاریخ‌گرایی جدید از برخی جهات ارتباط محتاطانه‌ای با سنت *ماتریالیسم* تاریخی برقرار کرده، مجموعه مناسبات اجتماعی و نیروهای مولدی را که متون در چارچوب آن‌ها تجسم یافته‌اند مد نظر قرار داده، در عین حال از تفکیک پایگانی مبتنی بر یک زیربنای تعیین‌کننده و یک روبنای تعیین‌یافته انتقاد می‌کند. تاریخ‌گرایی جدید، با پیش‌روی در این راستا و با استناد به آثار فوکو، در بی‌اعتمادی پساساختارگرایی به نظریه‌های اجتماعی تمامیت‌خواه و «روایت‌های کبیر» سهیم شده، پیوسته نظرگاهی را مسأله‌ساز می‌کند که ادراکات و نظریات خاصی از آن طریق شکل می‌گیرند، هرچند که در این روند به تقویت اساس نهادین ایمنی می‌پردازد که این‌گونه بیانات شالوده‌شکن به اتکای آن مطرح می‌شوند.

تاریخ‌گرایی جدید بر ماهیت مستقل قالب‌ها و نهادهای فرهنگی تأکید کرده، تمام قرائن گذشته را به

«توصیف انبوه» فرآیندهای مورد نظر از راه خوانش دقیق برخی آثار است.

اما، با همه‌ی تأکیدگذاری‌ها بر مرکز‌دایی متن، اکثر آثار معطوف به تاریخ‌گرایی جدید هنوز گفتمان ادبی را بر دیگر اشکال گفتمان اولویت می‌بخشند، گو این که احتمالاً تعریف این گفتمان را هم گسترش داده‌اند. در وهله‌ی اول، تاریخ‌گرایی جدید، چنان که بسیاری از ناقدان‌اش متذکر شده‌اند، ظاهراً اغلب به تألیفات کانونی رجوع کرده و با توجه به خوانش دقیق آثار یا مجازهای خاص، یک پویایی اجتماعی کلی ترسیم می‌کند. در وهله‌ی دوم، اشکال ادبی و به ویژه دراماتیک بازی و نمایش را به عنوان استعاراتی اساسی از کل جامعه در نظر می‌گیرد. برای نمونه، گرینبلات در *گفت‌وشنودهای شکسپیری* (۱۹۸۸) صحنه‌ی نمایش عهد الیزابت را به یک نهاد اقتصادی، سیاسی، و روانی اساسی تعبیر می‌کند. بنا به بحث او، جامعه‌ی الیزابتی حول محور رهیافت تئاتری سازمان می‌یافت، فرض نمایش نقش اساسی در شکل دادن به سوژکتیویته‌ی فردی و روابط قدرت نافذ در کل جامعه داشت، و در کارناوال‌ها، آیین‌های عمومی، و نمایش‌ها متجلی می‌شد. درام رنسانسی صرفاً منعکس‌کننده‌ی این رهیافت تئاتری نبود - آن درام این رهیافت را به شیوه‌ای بسیار پیچیده‌تر تولید و بازتولید کرده، به موضوع مذاکره و گفت‌شنود مبدل می‌کرد؛ از همین رو، در چنین بحثی امکان تمایزگذاری بین نیرو و گفتمان زیبایی‌شناختی و دیگر انواع نیروها و گفتمان‌های اجتماعی وجود ندارد.

تأکید بر گفت‌وشنود و بازگفت‌وشنود، که قالب‌های دراماتیک به اتکای آن‌ها فعالانه به مناسبات قدرت جامعه‌ی خود شکل می‌دهند، و پیوسته قالب‌های مسلط قدرت ایدئولوژیک دولت را به چالش کشیده اما در نهایت خود نیز در همان قالب‌ها می‌گنجند، برخی از

تأویل‌های متعدد درک کرد. این هر دو رویکرد مسأله‌ی «چه‌گونه» تاریخی خواندن - چه‌گونگی تصدیق موقعیت‌مندی خود - را مطرح کرده، با این حال برای درک تفاوت ریشه‌ای گذشته‌نیازمند دست یازیدن به جهشی مفهومی اند. ما خوانندگان امروزی پیوسته در خطر نابه‌گاه خواندن متون، در نظر گرفتن آن‌ها به عنوان بازتاب‌ها یا فرانموده‌هایی از دغدغه‌های خاص خود، و نه تلاش برای کاوش در معانی پیچیده‌ای قرار داریم که به هنگام نگارش از آن برخوردار بوده‌اند.

تأکید بر «متنیت تاریخ» مروهون آثار فوکو و دوسرتو و تلاش آنان در راستای مد نظر گرفتن تاریخ به عنوان مجموعه‌ای از شواهد دیرینه‌شناختی و به عنوان روایت‌هایی است که معنای‌شان را روایت تاریخ‌نویسی می‌سازد. این رویکردها را تا حدی می‌توان به عنوان رویکردهایی معطوف به ادوار تاریخی و نه کل تاریخ در نظر گرفت که با تمرکز بر وهله‌های تاریخی مشخص به عنوان اپیستمه‌ها - ساختارهای خودبسنده‌ی دانشی که لزوماً با ساختارهای کنونی ما منطبق نیستند - مسائل مربوط به تغییر و تعین اجتماعی را به حاشیه می‌رانند. سرآغاز دیگری که در این نگاه «تسطیح‌کننده» سهیم است انسان‌شناسی فرهنگی، به ویژه تألیفات کلیفورد گیرتز (۱۹۷۳)، است. آثار گیرتز درباره‌ی فرهنگ‌های اساساً متفاوت از فرهنگ ما متضمن خوانش ساختارهای نمادین این جوامع به عنوان قصه‌هایی است که اعضای آن درباره‌ی خود می‌گویند. به نوشته‌ی گیرتز، «فرهنگ یک قوم مجموعه‌ای از متون است، و خود آن‌ها مجموعه‌هایی هستند که انسان‌شناس می‌کوشد آن‌ها را از فراز شانه‌های مردمی بخواند که این متون به درستی به آن‌ها تعلق دارند» (۱۹۷۴، ص. ۲۹). عمده‌ی آثار معطوف به تاریخ‌گرایی جدید به این گرایش دارند که چنین خوانش فرازمندی از گذشته داشته باشند، و هدف آن‌ها دستیابی به

درباره‌ی هوسرل تأکید کرده، تنها یک معنای ایدئال می‌تواند که تاریخت داشته باشد.
جی. ان. موهانتی

تامپسون، ای. پی. (Thompson, E. P.)

(۹۳-۱۹۲۴) مورخ و روشنفکر سوسیالیست انگلیسی. ادوارد پالمیر تامپسون، در دوره‌ی تدریس در دبیرستان، اثر عمده‌ای درباره‌ی ویلیام موریس و سیاست او تألیف کرد (۱۹۵۵). کتاب مشهور و مؤثرش، *ایجاد طبقه‌ی کارگر انگلستان* (۱۹۶۳) پژوهش دامنه‌داری در تحلیل شکل‌گیری طبقه و آگاهی طبقاتی از طریق کار، مذهب، آداب و رسوم عامه، و فعالیت‌های سیاسی است. تامپسون در آثار خود پیوسته بر قدرت عاملیت انسانی و سنت‌های اندیشه و عمل مشخصاً انگلیسی تأکید داشت. با فاصله‌گیری از حزب کمونیست و کمک به تأسیس *چپ نو* در سال ۱۹۶۷، هرچه بیش‌تر به ستیز با تلقی ساختارگرایان فرانسوی از نظریه‌ی مارکسیستی روی آورد. و در کنار آثار تاریخی متعدد (۱۹۷۵) و گزینش و ویرایش مجموعه‌های مختلف (۱۹۷۱)، مداخلات مجدانه و متمایزی در عرصه‌ی مناظرات سیاسی و روشنفکرانه داشت. توان و مهارت تامپسون به عنوان یک اهل جدل در حملات او به مدیریت مالی دانشگاه‌ها (۱۹۷۰) و نظریه‌گرایی چپ‌ها (۱۹۷۸)، و سپس در گفتارها، جستارها، و کتاب‌هایی که راجع به مبارزه برای خلع سلاح هسته‌ای نوشته (۱۹۸۵)، هرچه بیش‌تر نمود یافته است. تامپسون در کتابی که درباره‌ی بلیک (۱۹۹۳) نوشت و پس از مرگ‌اش منتشر شد، دیگر بار چهره‌ی یک مؤلف انگلیسی را، به روشنی و با جزئی‌نگری بسیار، در چارچوب دنیای اجتماعی و سنت‌های سنتی دوران‌اش به تصویر می‌کشد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: کی و مک‌لاند ۱۹۹۰)

مایکل گرین

ناقدان را وا داشته که تاریخ‌گرایی جدید را گرفتار همان «اغفال ایدئولوژیکی» بدانند که از فرضیات اساسی مورد کاوش و پژوهش‌اش به شمار می‌رود. برای مثال، آلن سینفیلد، در *کژراهه‌ها: ماتریالیسم فرهنگی و سیاست مخالف خوانی* (۱۹۹۲)، استدلال می‌کند که این نگره نیروی بالقوه‌ی سیاسی خود را به فعل در نیاورده، به سادگی به دام نسبی‌نگری و *فرمالیسم* سخن‌سازهای پس‌اساختارگرا افتاده، و قادر به تأمل در باب امکان ایجاد راهبردهای متفاوت‌خوانی نیست. برخی از فمینیست‌ها نیز استدلال کرده‌اند که تاریخ‌گرایی جدید ممکن است به حاشیه‌رانی گروه‌های ستم‌دیده را تأیید و تقویت کند، و این در حالی است که برخی از فمینیست‌ها روش‌های این نگره را برای بحث و بررسی درباره‌ی بازی قدرت *جنسیت* شرح و بسط داده‌اند. به ادعای برخی، تاریخ‌گرایی جدید به رویکرد حرفه‌ای دیگری مبدل شده، به سرعت در کام نهاد سیری‌ناپذیر ادبیات آکادمیک آمریکایی فرو رفته است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: فرگوسن، کیلیگان، و ویکرز ۱۹۸۵، نیکولز ۱۹۸۹، ویسر ۱۹۸۹، هیلی ۱۹۹۲)

جنی بورن تیلور

تاریخت (historicity)

از وجوه اساسی وجود انسانی، به نظر *مارتین هایدگر*. با این حال، باید بین «تاریخ» (history)، «تاریخ‌مندی» (historicality) و «تاریخت» (historicity) تمایز قائل شد. تاریخ‌مندی خصلت هستی در تاریخ است؛ اما تاریخیت شرط امکان تاریخ است. همچنین می‌توان میان دو سطح تاریخیت تمایز قائل شد (بنگرید به *هوسرل، دریدا*): تاریخیت وجود انسانی، تاریخیت یک فرهنگ، و تاریخیت تفکر علمی، و در مقیاس وسیع‌تر، فلسفه. یک بوده‌ی صرف (tatsche) یا یک واقعه تاریختی ندارد. همان‌گونه که دریدا در آثار خود

تبارشناسی (genealogy)

اصطلاحی که در تحلیل‌های میشل فوکو از مناسبات قدرت و دانش، پس از دوره‌ی دیرینه‌شناسی دانش، برجسته می‌شود. تبارشناسی نشان‌گر برداشت اساساً متفاوتی از تحلیل تاریخی است، برداشتی که تا حدی متأثر از آثار نیچه است (فوکو ۱۹۷۷). تبارشناسی، در تضاد با شیوه‌های سنتی تحلیل تاریخی که تأکید را بر قالب‌های ثابت و مداومت‌های نامنقطع می‌گذارند، پیچیدگی، شکنندگی، و احتمال ملازم با رخداد‌های تاریخی را مورد تأکید قرار می‌دهد. تبارشناسی توجه خود را به «دانش موضعی، نامستمر، و نامشروع» معطوف کرده، «قدرت‌های تمرکزآفرینی» را که با «گفتمان علمی سازمان‌یافته در جامعه‌ای همچون جامعه‌ی ما در ارتباط اند» به چالش می‌کشد (۱۹۸۰، صص. ۴-۸۳). انتشار نظارت و مجازات: زایش زندان (۱۹۷۶) نماینده‌ی چرخش نسبی در آثار فوکو از تحلیل‌های دیرینه‌شناختی صورت‌بندی‌های گفتمانی به سوی تحلیل‌های تبارشناختی مناسبات قدرت - دانش است.

بری اسمارت**تجربه‌باوری (empiricism)**

تجربه‌باوری نوعی شناخت‌شناسی - نظریه‌ای در باب منشأ، ماهیت، و دامنه‌ی شناخت - است. تجربه‌باوری با تبعیت از فاهمه‌ی مشترک یا «حس همگانی» مدرن، که خود سازنده‌ی آن هم بوده، بر این باور است که شناخت ما از «واقعیات و وجود واقعی» (هیوم ۱۷۴۸) در تجربه‌ی فراهم‌آمده از طریق حواس ریشه داشته - بنابراین مبتنی بر آن بوده - و باید با ارجاع دوباره به این تجربه تأیید و تصدیق شود. سرچشمه‌ی اندیشه‌هایی که سازمان‌های شناخت را فراهم می‌کنند «تأثرات حسی» بوده، بنابراین تجربه‌باوران (بیکن، لاک، هیوم، و دیگران)

آموزه‌های «پیشاتجربی» عقل‌باوری را رد می‌کنند، آموزه‌هایی مبنی بر این که ذهن آدمی از اندیشه‌های ذاتی‌ای برخوردار است که شناخت می‌تواند، به صورتی مستقل از تجربه، از آن‌ها نشأت گیرد. چنان که در بیان مشهور لاک تصریح شده (۱۶۹۰)، ذهن در بدو تولد همچون یک «لوح پاک» - «کاغذ سفیدی، خالی از تمام خصایص» - است، لوحی که حقایق تجربه متعاقباً بر آن نقش خواهد بست. در حالی که عقل‌باوری ریاضیات را سرمشق شناخت می‌گیرد، تجربه‌باوری شناخت را با الگوی علوم طبیعی تجربی منطبق ساخته، معتقد است که نتایج شناخت از طریق استنباط از (یا ارجاع به) آن‌چه بعدتر «اظهارات مشاهداتی» نام گرفت مشخص می‌شود. علم تنها می‌تواند با ذوات قابل مشاهده‌ای - «بوده‌ها» ی مفروضی - که بی‌واسطه در دسترس ادراک حسی قرار دارند سروکار داشته باشد، و تمام انتزاعات و نظوروری‌ها (برای مثال، انتزاعات و نظوروری‌های متافیزیکی) را باید به عنوان «سفسطه و توهم» (هیوم ۱۷۴۸) کنار گذاشت.

جدال تجربه‌باوری و عقل‌باوری قدمتی همپای خود فلسفه داشته، موجد کوشش کانت برای ایجاد سازشی بین دعویات رقیب تجربه و عقل با ایدئالیسم استعلائی خود شده است. با این حال، به رغم گرایش به ذهن‌باوری و شکاکیت ناشی از مباحث تجربی، می‌توان گفت که تجربه‌باوری، چنان که جان استوارت میل در **نظام منطق** (۱۸۴۳) مدون کرده، وجه مسلط فلسفه‌ی علم در سده‌ی بیستم بوده است. این تجربه‌باوری نظام‌مندترین بیان خود را در **پوزیتیویسم منطقی** «حلقه‌ی وین» (بنگرید به: ایر ۱۹۳۶) می‌یابد که در صدد بی‌اعتبار ساختن تمام فرضیاتی راجع به جهان بود که از راه مشاهده قابل تحقیق نبودند؛ این نگره در پی آن بود که اخلاق و زیسبایی‌شناسی را، به همراه الاهیات، نه به عنوان اموری درست یا نادرست، بل که

تجربی نیز نمی‌توانند منطقاً مصدق یک قضیه باشند، حال آن‌که از طریق ابطال می‌توان کذب آن را نشان داد. پوپر، با در نظر گرفتن علم به عنوان یک فرآیند «حدس و ابطال» - وهله‌های به یک اندازه ضروری برای نظریه‌پردازی و آزمون تجربی - با این همه همچنان نقش تعیین‌کننده‌ای برای آزمون تجربی به عنوان «داور بی‌طرف» در و بین نظریه‌ها قائل بوده، و بر تصویری غیرخطی از پیشرفت علمی به عنوان انباشت تدریجی دانش از راه آزمون و خطای تجربی صحنه می‌گذاشت. همچنین، «ابطال‌گرایی پیچیده» ای که از سوی پیرویی او ایمره لاکانوش (۱۹۷۴) شرح و بسط داده شد در صدد تضمین فرض «علم» به عنوان شناخت موقت و خطاپذیر، در پرتوی نقدهای متعاقب، بود.

در فلسفه‌ی انگلیسی‌زبان، نافذترین این‌گونه رویکردها را می‌توان در آثار کوون (۱۹۶۲) یافت. کوون، با گرایش نسبی به سنت شناخت‌شناسی فرانسوی «ماتریالیسم عقلانی» (اولویت‌بخشی باشلاری - آلتوسری) به «پرسمان» نظری در مقایسه با تجربه و تجربه‌ورزی از این بحث می‌کند که عدم قطعیت تجربی و جهش‌پذیری نظریه‌ی علمی نکته‌ای است که تاریخ موجود - و نامستمر - علوم آن را تأیید کرده است. نظریه‌ها تابع آزمون‌های تجربی بر مبنای داده‌های ذره‌گرا نبوده‌اند؛ چیزی چون مشاهده‌ی فارغ از نظریه/ اظهارات مشاهداتی وجود نداشته است؛ «بوده‌ها» (فکت‌ها) خود وابسته به نظریه بوده، از این رو نمی‌توانند به عنوان بنیان‌تشدیدناپذیر شناخت ایفای نقش کنند. «نظریه‌ی همخوانی صدقی» - صدق به منزله‌ی هم‌سازی بین گزاره‌ی راجع به وضع تجربی و «موجودیت بالفعل چیزها» - نظریه‌ای غیرقابل دفاع است. مشاهده و تجربه‌گری توسط یک پارادایم - چارچوب مفهومی خاص حاکم بر «علم‌هنجاربنیاد» در هر وهله‌ی خاصی به اتکای اتفاق نظری در میان اجتماع علمی - ساختار

صرفاً به عنوان اموری عاری از معنا، از دایره‌ی بحث بیرون کند. وظیفه‌ی علم - تنها رویه‌ای که مشروعاً می‌توانست مدعی مهیا کردن «شناخت» باشد - پرداختن به تشریح و توضیح با اتکا به شالوده‌ی قوانین عمومی‌ای بود که روابط علی موجود بین پدیده‌های قابل مشاهده را بیان می‌کردند. تجربه‌ورزی یا مشاهده‌ی تحت نظارت، که نظریه را تابع داده‌های مشخص و «بی‌تفاوت در برابر نظریه» ساخته، به این ترتیب (نا)سازگاری خود با شواهد مربوط را نشان می‌دهد. چنین رویه‌هایی می‌توانستند در نظریه‌ی اجتماعی نیز کاربرد داشته باشند - و در واقع لازمه‌ی آن محسوب می‌شدند - البته در صورتی که این نظریه به اعتبار علمی دست می‌یافت.

پوزیتویسم - آموزه‌ای مبتنی بر وحدت روش‌های علوم که مورد تأیید پیشاهنگان جامعه‌شناسی (کنت و دورکیم) بود - از سوی هرمنوتیک مورد حملات مستمر قرار گرفت، آموزه‌ای که به خاص بودن سپهر فرهنگی، و از این رو خاص بودن هر «علم انسانی» راغب به فهم آن سپهر، قائل بود. با این حال، دیلتای و جانشینان او، با تأکید بر تمایز *Geisteswissenschaften* و *Naturwissenschaften*، در کفایت تجربه‌باوری به عنوان برداشت شناخت‌شناسانه از علوم طبیعی تردید نکردند. این چالش را فیلسوفان و مورخان علوم طبیعی، به اشکال گوناگون، دامن زدند. در سنت انگلیسی - آمریکایی، نمود این چالش را می‌توان در آثار توماس کوون و **پل فایرابند** (چالمرز ۱۹۷۸)، و در فرانسه در آثار گاستون باشلار و لویی آلتوسر (لوکور ۱۹۷۵) یافت.

کارل پوپر (۱۹۳۴) پوزیتویسم منطقی را از درون به نقد کشید، و معیار تمایزگذاری بین علم و غیرعلم را نه «اثبات‌پذیری» که «ابطال‌پذیری» دانست، بر این اساس که حتی تعداد نامحدودی از تأییدات

بنده‌ی شور نیچه‌ای می‌ماند). چنین رویکردی البته در معرض نقدهای متقابل از سوی واقع‌گرایی‌های ضد - تجربه‌باور و ضد - پوزیتیویستی بوده و در برابر این نقدها مقاومت کرده است، نقدهایی که در صدد تمایزگذاری بین دیدگاه‌های ضد - تجربه‌باور و ضد - تجربی، و سازش دادن نسبیت اجتماعی با عینیت معرفتی شناخت بوده‌اند.

ضد - تجربه‌باوری معاصر منش و جایگاه نقادی ادبی و فرهنگی را شدیداً متأثر کرده، همچنین هر زیبایی‌شناسی‌ای را که می‌خواهد تعریفی از هنر (خواه به لحاظ صوری «واقع‌گرا» و خواه جز آن) به عنوان یک راه شناخت ارائه کند (بنگرید به: لاول ۱۹۸۰)؛ و البته چنین تأثیری در حوزه‌ی مسائل مربوط به ارزش زیبایی‌شناسانه نیز مشهود است.

گریگوری لیوت

تحقیق انتقادی (Critical Inquiry)

این نشریه، که شلدون ساکز در سال ۱۹۷۴ پایه‌گذاری کرد، فصل‌نامه‌ای متعلق به «انتشارات دانشگاه شیکاگو» بوده و عنوان فرعی «آوایی برای تحقیق مستدل در آفرینش‌های روح انسانی» را نیز با خود داشت. این عنوان فرعی در شماره‌های بعدی حذف شد، اما هدف نشریه همچنان همین بوده؛ تحقیق انتقادی نشریه‌ی تکثرگرایی است که نظریات انتقادی بسیار متنوعی به لحاظ دامنه و خاستگاه را مد نظر قرار می‌دهد. همچنان که سردبیر فعلی این نشریه، دبلیو. جی. تی. میچل، در سال ۱۹۸۲ می‌نویسد، تحقیق انتقادی را نباید نوعی «التقاط‌گرایی بی‌هدف» دانست؛ این نشریه تکثرگرایی خاص خود را با تلاشی در راستای انگیزش و انتقال مباحث مطرح در عرصه‌های گوناگون اندیشه‌ی انتقادی تلفیق می‌کند. میچل این رویه را «تکثرگرایی دیالکتیکی» می‌نامد، و این رویکردی است که بر «سوق دادن

می‌یابند. معیارهای ارزشی پارادایم‌های متفاوت همسنجی‌ناپذیر و «غیرقابل‌قیاس با یک‌دیگر» اند. بنابراین - دست‌کم بر اساس خوانش متداول از کوون - بین نظریه‌های رقیب نمی‌توان قضاوت «عقلانی» کرد، و تحول علمی به معنای پیشرفت علمی نیست.

مقوله‌ی «همسنجی‌ناپذیری»، که در «آنارشیسم شناخت‌شناسانه» ی فایریند (۱۹۷۵) صورت‌رادیکالی یافته، متعاقباً از حوزه‌های نظریه‌های علمی رقیب فراتر رفته، به حوزه‌ی مناسبات میان گفتمان‌های علمی و غیرعلمی بسط می‌یابد. اگر کل «شناخت» یک فرآورده‌ی «تاریخی» و «فرهنگی» خاص باشد که در زبان مفهومی - و از این رو کلاً یا جزئاً ترجمه‌ناپذیر - فروکاست‌ناپذیری تبیین شده است، آن‌گاه دیگر هیچ حکمیت «بی‌طرفانه»‌ای بین دعویات گفتمان‌های مختلف در مورد دست‌یابی به حقیقت امکان نخواهد داشت.

امروزه، نقد چندسویه‌ای بر تجربه‌باوری، با اتکا به مضامینی هم‌خانواده - خواه در (پسا)ساختارگرایی، که مبتنی بر زبان‌شناسی سوسور، تبارشناسی نیچه، و فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین (برای نمونه، فرض «بازی‌های زبانی») است، و خواه در پراگماتیسم «بنیان‌ستیز» رورتی - در نظریه‌ی فرهنگی و نظریه‌ی انتقادی طنین‌انداز شده است. چنین نقدی، در شکل خلاصه‌ی «ساخت‌یابی گفتمانی واقعیت»، اغلب جانب دیدگاه‌باوری شناخت‌شناسانه (این آموزه که جهان را باید از طریق تکرری از نظام‌های مفهومی تأویل کرد که هیچ‌یک در مقایسه با دیگری از اعتبار معرفتی بیش‌تری برخوردار نیست) و نسبی‌نگری اخلاقی/زیبایی‌شناسانه (این نگرش که هیچ معیار کلی و جامعی برای تشخیص خوب و بد وجود نداشته و نمی‌تواند وجود داشته باشد) را می‌گیرد. (در این نقد، تمایز واقعیت/ارزش مطرح در تجربه‌باوری از راه نسبی‌سازی این هر دو مفهوم از بین می‌رود. اما خرد همچنان همان برده‌ی هیومی، و اکنون

می‌رساند؛ برای نمونه، نوشته‌های شیموس هینی و جویس کارول اوتس در شماره‌های جداگانه در بخش «هنرمندان درباره‌ی هنر» منتشر شده است. در سال ۱۹۸۶ میچل بخشی به نام «کتاب‌های دارای اهمیت انتقادی» را به بخش‌های پیشین افزود.

شاید جذاب‌ترین بخش نشریه بخش موسوم به «پاسخ انتقادی» باشد که تقریباً در هر شماره هست. در این بخش، نویسندگان به مقالات پیشین پاسخ داده، و دامنه‌ی مباحث متعاقب آن می‌تواند به شماره‌های دیگر نیز کشیده شود. اما مکالمه‌ی منتقدان به همین بخش محدود نمی‌شود. از طولانی‌ترین مباحثات این چنینی بحثی بود که در شماره‌ی تابستان ۱۹۸۲ با مقاله‌ی استیون ناپ و والتر بن میسائیل با عنوان «علیه نظریه» آغاز شد و با بخش ویژه‌ای (شامل سه مقاله) درباره‌ی «پراگماتیسم و نظریه ادبی» در شماره‌ی مارس ۱۹۸۵ خاتمه یافت؛ کل این مکالمات نیز در کتابی به نام *علیه نظریه: مطالعات ادبی و پراگماتیسم جدید* گردآوری و منتشر شد. *تحقیق انتقادی* اعتبار و اشتهار خود به دلیل توجه به اندیشه‌ی انتقادی را همچنان حفظ کرده است.

تارا جی. گیلیگان

تحلیل ژانر (genre analysis)

نورتروپ فرای در اثر به درستی مشهورش، *کالبدشکافی نقادی* (۱۹۵۷)، به روشنی بین آن چه خود چهار «شکل پیشاژانری» نامیده تمایز قائل می‌شود؛ این تمایزگذاری بر اساس درک این نکته است که صور *هنر ادبی* با پدیده‌های انسانی و طبیعی‌ای چون روند حرکت از تولد به بلوغ و از بلوغ به کهن‌سالی و مرگ، با زنجیره‌ی چرخه‌های فصول، و با تناوب روز و شب، در ارتباط اند. از این رو، فرای یک چرخه‌ی پیشاژانری را با چهار فصل همانند می‌گیرد، چنان که گویی بر اساس نمودار

نظریه‌ها و رویه‌های مختلف به سوی مواجهه و مکالمه تأکید دارد.» به تصدیق میچل، این هدفی ایدئالیستی است و هیچ‌گاه عملاً تحقق نیافته است. با این حال، *تحقیق انتقادی* عملاً بهترین بدیل ممکن را در اختیار می‌گذارد؛ سلسله مباحثات برانگیزاننده بین پژوهش‌گران برجسته. با این حال، از جمله علل ناکامی این نشریه را نیز باید در این نکته یافت که نوشته‌های اش اغلب به طرز گیج‌کننده‌ای روشنفکرانه و گرفتار زبان گنگ آکادمیک بوده‌اند.

هر شماره از این نشریه دربرگیرنده‌ی مقالاتی است که نویسندگان آن‌ها اشتها بین‌المللی دارند: فرانک گرمود، ژاک دریدا، استنلی فیش، و میشل فوکو در کنار ام. اچ. آبرامز، دونالد دیویدسون، و کاترین استیمپسون. در حالی که اعضای هیأت تحریریه‌ی *تحقیق انتقادی* همواره مایل به کشف استعدادهای ناشناخته‌ی جوان‌تر بوده‌اند، این نشریه در نهایت منعکس‌کننده‌ی آثار اخیر نویسندگان نخبه‌ی خود بوده است. میچل، در مقاله‌ی خود درباره‌ی تحقیق انتقادی و وضعیت نقادی، در سال ۱۹۸۲، این‌گونه «اعتراف» می‌کند: «ما گاه تحت تأثیر جو موجود، مقالاتی را از نویسندگان مشهور چاپ کرده‌ایم که با معیارهای معمول نشریه‌ی ما منطبق نبوده‌اند.» به عبارت دیگر، تحریریه‌ی نشریه، در تلاش برای ترسیم تصویر درستی از وضعیت کنونی عرصه‌ی نقادی، اغلب حتا هنگامی که می‌داند مقالات رسیده چندان هم ارزنده نیستند، تألیفات نویسندگان مشهور را منتشر می‌کند. *تحقیق انتقادی* با اختصاص دادن کل یا بخشی از شماره‌های خود به مباحثی مانند *روان‌کاوی*، *فمینیسم*، و سیاست‌شناسی تأویل، و نیز با چاپ مقالات ارائه‌شده در همایش‌هایی درباره‌ی *استعاره* و *روایت*، تحولات عرصه‌ی *نظریه‌ی انتقادی* را مورد توجه قرار داده، گاه نیز مجموعه مقالاتی را زیر یک عنوان مشترک به چاپ

تحلیل محتوا (content analysis)

«تحلیل محتوا» به عنوان یک ابزار پژوهشی از سوی نخستین جامعه‌شناسان رسانه‌های همگانی، و اساساً در راستای مقاصد مقایساتی، مطرح شد - ظاهراً نخستین کاربرد آن در مطالعات آمریکایی پیش از جنگ جهانی اول در مورد نحوه پوشش اخبار خارجی از سوی روزنامه‌ها بود. این تحلیل یک روش کمیت‌نگر و مبتنی بر دو پنداشت مسئله‌ساز است: نخست آن که، نشانه‌های کلامی (یا دیگر نشانه‌های) یک متن را به سادگی می‌توان از «زمینه» ی خوانش آن متمایز کرد و، دوم این که، چنین محتوایی را می‌توان «به صورت عینی» به سنجش کشید - خوانندگان مواجه با متنی واحد، محتوای واحدی را مورد «سنجش» قرار خواهند داد. «محتوای رسانه‌ها می‌تواند شکل‌های گوناگونی به خود بگیرد و تحلیل محتوا، برای مثال، در مطالعات مکتب فرانکفورت درباره‌ی ترانه‌ها و مجلات عامه‌پسند آمریکایی، به صورت مؤثر به کار بسته شده است (بنگرید به: پیتمان و لوونستال ۳-۱۹۴۲). این رویکرد کمیت‌نگر البته اعتبار خود را از دست داده (نظریه‌پردازان فرهنگی در حال حاضر بیش‌تر به تأویل «فعالانه» و «ذهنی» متون مردم‌پسند گرایش دارند)، اما فرض زیربنایی آن در مورد معیارگیری و طبقه‌بندی همچنان معتبر بوده، تحلیل محتوا هنوز در اکثر بحث‌های مربوط به تمایلات و تأثیرات رسانه‌ای کاربرد دارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آثار «گروه مطالعات رسانه‌ای دانشگاه گلاسگو» ۱۹۷۶، و بحث‌های مطرح درباره‌ی خشونت تلویزیونی، داکرتی ۱۹۹۰).

سایمون فریت

تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت

(race-class-gender analysis)

روشی در تأویل متون که آمیزش پیچیده‌ی سرکوب‌های

دایره‌وار ناپیدا بخش‌بندی شده‌اند. اگر این دایره را دایره‌ای در نظر بگیریم که نیمه‌ی پایینی آن هاشور خورده و دایره را به دو بخش تقسیم کرده است، آن‌گاه گردش در نیمه‌ی بالایی را می‌توانیم با روز یا تابستان، گردش در نیمه‌ی پایینی را با شب یا زمستان، حرکت از پایین به بالا را با بهار، و حرکت از بالا به پایین را با پاییز منطبق کنیم. اگر این اشکال طبیعی را با پیشاژانرهای رمانس (در ازای تابستان) طنز (در ازای زمستان)، کمدی (در ازای بهار) و تراژدی (در ازای پاییز) منطبق سازیم، آن‌گاه می‌توانیم انطباق قالب‌های ادبی با سرشت‌های طبیعی مذکور را مشخص کنیم. اما فرای هنگامی که می‌خواهد به کار پرخطرتر تشریح تمام قالب‌های ادبی - غزل‌ها، چکامه‌ها، زندگی‌نگاری‌ها، نمایش‌های منظوم، و ... - بپردازد، قادر به غلبه بر سادگی شدید صور پیشاژانری خود نیست.

پل هرندی (۱۹۷۲)، در تکمیل آرای فرای، این نکته را پیش می‌کشد که اشکال همپوشان طرحواره‌ی فرای همان ژانرهای محاکاتی غنایی، دراماتیک، و حماسی اند که هریک بخشی از خصایص فصول زیر پوشش خود را محاکات می‌کنند. بر اساس این الگو، ژانر غنایی محاکات اندیشه‌ای است که از یک بحث ظاهری به سوی آگاهی اندیشه‌گرانه در حرکت است. ژانر دراماتیک به روالی جنبشی، و نه انباشتی، دو یا چند ذهن را به اتفاق یا اختلاف رسانده، منجر به کنش می‌شود. و ژانر حماسی، که می‌تواند چشم‌داشتی به اندیشه‌ی تأملی غنایی و جنبش دراماتیک داشته باشد، می‌خواهد به طور فراگیر کل جهان را در بر بگیرد و چیزی را از قلم نیاندازد. از این رو، این سه ژانر اصلی از اندیشه به کنش و از کنش به جهان رو کرده، هریک دربرگیرنده‌ی پیشینیان خود بوده و به روی آن چه در آینده می‌آید باز اند.

مایکل پین

مجامع آکادمیک طرد، نادیده گرفته، بی‌اهمیت جلوه داده، به حاشیه رانده، و به ابتدال کشیده شده، و پژوهش‌گران مدعی مخالفت اساسی با وضع موجود به اندازه‌ی محافظان سنتی این وضع در این ماجرا نقش داشته‌اند. تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت از سوی فمینیست‌های رنگین‌پوست و به منظور ارائه‌ی تأویل تازه‌ای از حیات خود و نظریه‌پردازی درباره‌ی دیدگاه خاص خود مطرح شد (کالینز ۱۹۹۰).

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، نظریه‌پردازان فمینیست سیاه‌پوست مسأله‌ی سرکوب «دوجانبه» یا حتا «سه‌جانبه» ی زنان سیاه‌پوست، یعنی به عنوان سیاه‌پوست زیر ستم نژادپرستی و به عنوان زن زیر ستم پدرسالاری بودن، را مورد توجه قرار دادند. تلفیق نژادپرستی و زن‌ستیزی، به ویژه از طریق تقسیم و دسته‌بندی نژادی و جنسی کار، موجب شده است که زنان سیاه‌پوست در طبقات کم‌توان جای گیرند. از سوی دیگر، گفتمان‌های نژادی مسأله‌ی نوع جنسی را کم‌رنگ جلوه می‌دهند، حال آن‌که گفتمان‌های جنسی مسأله‌ی نژاد را کم‌اهمیت جلوه داده، یا مسأله‌ی زنان رنگین‌پوست را کم‌اهمیت شمرده و یا آنان را متفاوت، نابه‌نجار، و بنابراین حاشیه‌ای نشان می‌دهند. این در حالی است که، نظریات معطوف به سرکوب دوجانبه یا سه‌جانبه، در عین مطرح کردن «زنان رنگین‌پوست» به عنوان یک موجودیت اجتماعی مجزا، و مشهودتر ساختن حضور زنان رنگین‌پوست در همه‌ی حوزه‌های حیات اجتماعی، به سرعت ناکارآمد نشان دادند، و این از سویی به دلیل تقلیل‌گرایی تحلیلی آن‌ها و از سوی دیگر به دلیل پی‌آمدهای سیاسی نامطلوب‌شان بود. از یک جهت، این نظریه‌ها به کلیشه‌های مخرب دامن زدند، و زنان رنگین‌پوست را قربانیان تام و تمام و «پل‌های سیاه مستحکمی» می‌انگاشتند که تنها دست‌آورد درخشان و خیره‌کننده‌ی‌شان این است که

نژادی، طبقاتی، و جنسیتی در روند ایجاد ساختار اجتماعی و سوژکتیویته‌ی انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد. اصطلاح متن در این جا به طور کلی به کار رفته و متون ادبی، متون فرهنگ عامه‌پسند (برای مثال، روایت‌های تلویزیونی)، گفتمان‌های سیاسی، رویه‌های اجتماعی، و نفس ساختار اجتماعی را شامل می‌شود. تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت ریشه‌های متعددی در سه سنت پژوهشی، یعنی تحقیقات معطوف به مسائل سیاهان، تحقیقات مارکسیستی، و تحقیقات فمینیستی دارد. با این حال، هریک از این سه سنت، مسأله‌ساز (چارچوب فکری و مسائل ملازم) خود را منحصرأ برحسب یکی از این سه مؤلفه تعریف می‌کنند: پژوهندگان مسائل سیاهان مسأله‌ی نژاد، مارکسیست‌ها مسأله‌ی طبقه، و فمینیست‌ها مسأله‌ی جنسیت را به عنوان محور اصلی تفاوت‌ها و تعدیات اجتماعی، و در نتیجه به عنوان مقوله‌ی اصلی مطرح برای تحقیق و تحلیل، بر می‌گزینند.

تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت پیشینه‌ی پرباری در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ داشته، که از موارد برجسته‌ی آن باید به نقد مارکسیستی - فمینیستی بر نظریه‌ی مارکسیسم کلاسیک به عنوان نظریه‌ای ناتوان از توضیح و تشریح کار زنان، و در نتیجه تکوین نظریات سوسیالیستی - فمینیستی‌ای برای تشریح مناسبات جنسیت و طبقه اشاره کرد (بنگرید به: برت ۱۹۸۰). همچنین مقالات لیلیان راینسون در حوزه‌ی نقادی ادبی فمینیستی، که در مجموعه‌ای با عنوان جنس، طبقه، و فرهنگ (۱۹۷۸) گردآوری شده، فمینیست‌ها را ملزم به تأمل بر مسائل نژاد و طبقه کرد. با این حال، باید گفت که تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت در واقع ابداع زنان رنگین‌پوست و حاصل واکنش خلاقانه‌ای به این وضعیت است که تجارب آنان، تاریخ‌ها، و تولیدات فرهنگی‌شان (و از جمله نظریه‌پردازی‌های‌شان) در

با این همه بقای خود را حفظ می‌کنند (چیگوادا ۱۹۸۷).

این نظریه‌ها چندان کمکی به برطرف ساختن تعارضات موجود بین فمینیست‌های سیاه‌پوست و دیگر فمینیست‌های گوناگونی نکردند که متطقیاً متحد آنان بوده و عملاً باید این چنین می‌بودند. جداسازی تحلیلی سرکوب‌های نژادی، طبقاتی، و جنسیتی از یک‌دیگر دقیقاً منطبق با همان رویه‌های اجتماعی نژادپرستی، جنسیت‌زدگی، و طبقه‌باوری‌ای است که موجب ایجاد حرکت‌های متضادی تحت سیطره‌ی «سیاست هویت» شده، متمایل به جداخواهی بوده، و توجه بسنده‌ای به نیازهای زنان سیاه‌پوست نکرده‌اند. در بحث‌های مطرح بر سر نوع ستمی که به درستی می‌شود آن را در وهله‌ی نخست منظور کرد و بحث بر سر چه‌گونگی تنظیم پایگانی انواع ستم‌ها (بحث بر سر این که چه‌گونه باید مسائل سیاسی را در دستور کار جنبش‌ها و حرکت‌ها قرار داد و منابع موجود را میان آن‌ها تقسیم کرد)، زنان سیاه‌پوست اغلب موارد مطلوبی برای تحلیل شمرده شده‌اند و هر جناحی به سهم خود سعی در جذب آن‌ها داشته است. هدف از تدوین نخستین گلچینی که از نوشته‌های فمینیست‌های سیاه‌پوست در آمریکا انتشار یافت، زن سیاه‌پوست (۱۹۷۰) گردآورده‌ی تونی کسید (بامبارا)، ارائه‌ی صورت‌بندی تازه‌ای از این بحث‌ها، و گویای بیزاری هم‌زمان از نژادپرستی فمینیسم سفیدپوستانه و همچنین جنسیت‌زدگی ملی‌گرای سیاه‌پوستانه بود. در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، نظریه‌ی فمینیستی سیاه‌پوستانه مخاطبان متنوعی، از جمله زنان سفیدپوست و مردان سیاه‌پوست، را به خود جذب کرد، اما هرچه بیش‌تر به عنوان بحثی در میان زنان رنگین‌پوست، و به عنوان فعالیت فکری و سیاسی‌ای از سوی آنان و برای آنان، تشکل یافت.

اگرچه تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت در آثار فمینیست‌های سیاه‌پوست قرن نوزدهمی مانند فرانسز هارپر و آنا جولیا کوپر نیز به طور ضمنی مطرح شده بود (آثاری که منتقدان فرهنگی قرن بیستمی تا مدت‌ها از وجود آن‌ها بی‌خبر بودند)، نخستین تبیین صریح نظریه‌ی نژاد - طبقه - جنسیت معاصر مانیفست Combahee River Collective با عنوان «بیانیه‌ی فمینیستی سیاه‌پوستانه» (۱۹۷۷) بود: «فراگیرترین وجه سیاست ما در حال حاضر این است که فعالانه علیه ستم‌های نژادی، جنسی، ناهمجنس‌خواهانه، و طبقاتی مبارزه کرده، و وظیفه‌ی خاص خود را توسعه‌ی تحلیل و عمل منسجمی بر اساس این واقعیت می‌دانیم که نظام‌های اصلی ستم و سرکوب در هم تنیده‌اند. آمیزه‌ی این سرکوب و ستم‌ها است که شرایط زندگی ما را شکل می‌دهد. ما، به عنوان زنان سیاه‌پوست، فمینیسم سیاه‌پوستانه را یک حرکت سیاسی منطقی برای مقابله با ستم‌های چندجانبه و هم‌زمانی می‌دانیم که بر همه‌ی زنان رنگین‌پوست روا داشته می‌شود.»

زبان این بیانیه روشن‌گر است: در این بیانیه، بیش از هر چیز دیگری، ستم و سرکوب مورد تأکید و تکرار قرار می‌گیرد. نژاد، طبقه، و جنسیت صرفاً مقولاتی برای تحلیل، متغیرهایی برای جرح و تعدیل توسط تحلیل‌گر، یا «تفاوت‌ها»ی برای توصیف نیستند که زیرمجموعه‌ی متغیرهای دیگر قرار گرفته، یا به منظور تعمیم‌بخشی کنار گذاشته شوند. نژاد، طبقه، و جنسیت پایگان‌های بنیادینی موجد مناسبات اجتماعی ظالمانه و مناسبات ناعادلانه‌ای به شمار می‌روند که در چارچوب آن‌ها، انقیاد یک گروه امتیاز گروه دیگری را فراهم آورده و شرط لازم آن شده است. اشکال و شیوه‌های ستم و سرکوب نه ازهم‌جداشدنی‌اند و نه قابل جمع بستن؛ این اشکال و شیوه‌ها «درهم‌تنیده»، «چندجانبه و هم‌زمان»‌اند.

کاری لزوماً متضمن نقد مردمحوری در ساخت‌های تجربه‌ی سیاهان آمریکایی سده‌ی نوزدهم و همچنین نقد نژادپرستی ذاتی در تعبیر فمینیسم سفیدپوستانه‌ی معاصر از عقد «خواهری» بینانژادی بوده، با توجه به شکست تاریخی زنان سفیدپوست در راه ایجاد اتحاد ترقی خواهانه‌ای با زنان سیاه‌پوست در برابر نژادپرستی، هیچ‌یک از این دو را قابل اتکا نمی‌داند (کاری ۱۹۸۲). او بحث خود را با دفاع از نوعی **مطالعات فرهنگی** خاتمه می‌دهد که متوجه تناقضات و گسست‌ها بوده و بر خود به عنوان یک رویه‌ی دلالتی، یک **نشانه**، و عرصه‌ای برای تولید ایدئولوژی، و قوف انتقادی دارد. از دیگر آثار راه‌گشا در این مسیر پژوهشی پویا یکی کتاب برایان، دادزی، و اسکیف (۱۹۸۵) است که تاریخ تجربه‌ی سیاهان در بریتانیا را بازگو می‌کند، و دیگری کتاب اولین گلن (۱۹۸۶) که در واقع تاریخ زندگی سه نسل از زنان ژاپنی - آمریکایی است.

تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت روشی محدود به مطالعه‌ی مسائل زنان رنگین‌پوست نیست، هرچند که عرصه‌ی اصلی فعالیت‌های آن فعلاً جنبش فمینیستی سیاهان است. این تحلیل در عین حال که در مجامع آکادمیک و حتا در **مطالعات زنان** به حاشیه رانده شده (دیل و زین ۱۹۹۰)، بی‌آمدهای مهمی برای همه‌ی جنبه‌های مطالعات فرهنگی داشته است. نه فقط زنان سیاه‌پوست بل که هرکسی در یک ساختار اجتماعی سازمان‌یافته با نژاد - طبقه و جنسیت جای دارد، هرکسی به وسیله‌ی این نظام‌های درهم‌تنیده‌ی موجد اولویت‌ها و نابرابری‌ها مقوله‌بندی شده، قدرت یافته و/یا از او سلب قدرت می‌شود، و هر و همه‌ی رویه‌های اجتماعی دلالت‌مند و حائز اهمیت، خواه مادی و خواه گفتمانی، رابطه‌ای - خواه هم‌ساز و خواه ناهم‌ساز - با این نظام‌ها دارند.

کلینیس کار

همچنان که دیل و زین (۱۹۹۰) توضیح می‌دهند، این اشکال «به شیوه‌هایی پیچیده و شگفت‌آور عمل می‌کنند، به طوری که هر زن سیاه‌پوستی اثرات این پایگان‌ها و جایگاه خود در میان آن‌ها را در کل تجربه می‌کند. او نمی‌تواند زندگی خود را به مؤلفه‌های مجزایی تقسیم کند و بگوید که کدام‌یک در هر وهله‌ی مفروضی بیش از همه تأثیرگذار بوده است.» تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت، به جای پی‌ریزی تجربه‌ی واحد و یک‌پارچه‌ای از «سیاه» بودن یا «زن» بودن، نشان‌گر تنوع و تکثر موقعیت‌ها، جایگاه‌ها، و مواضع زنان سیاه‌پوست در شاکله‌های اجتماعی در شرایط خاص تاریخی است. تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت اساساً و نهایتاً ملتزم به سیاستی دگرگون‌کننده، ملتزم به مداخله و ایجاد تغییر در روابط اقتصادی، سیاسی، و کاری ظالمانه‌ای است که در میان گروه‌های اجتماعی وجود دارند. تحلیل‌های معطوف به **فرهنگ**، به ویژه تحلیل‌های مطرح در خصوص بازنمایی‌های فرهنگی، تنها تا آن‌جایی ارزنده محسوب می‌شوند که موجبات عمل را فراهم کرده، مساعدت ملموسی به مبارزات سیاسی علیه نژادپرستی، جنسیت‌زدگی، ناهمجنس‌گرایی، و سرمایه‌داری کنند. تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت می‌تواند مطالعات ظرافت‌مندانه‌ای درباره‌ی تاریخ، فرهنگ، و **ایدئولوژی** را موجب شود که به ویژه در راستای نمایان کردن اراده‌ورزی ستم‌دیدگان عمل می‌کنند. آثار هیزل کاری، که از همکاران **مرکز مطالعات فرهنگی معاصر** در بیرمنگام بوده، نمونه‌ی روشنی از ره‌آوردهای تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ اند. کاری در **بازسازی زن‌بودگی** (۱۹۸۷) و **اسازی ایدئولوژی‌های جنسی مسلط از سوی زنان آمریکایی آفریقایی تبار قرن نوزدهمی** و اقدام آنان را در جهت طرح گفتمان بدیلی که زن‌بودگی سیاه‌پوستانه در آن به شکل آزادی‌بخشانه‌ای باز تبیین می‌شود مورد بررسی قرار می‌دهد. طرح

تراژدی (tragedy)

تمام تراژدی‌هایی که از سده‌ی پنجم پیش از میلاد باقی مانده‌اند (به استثنای *ایرانیان آشیل*)، شرحی از یک افسانه یا اسطوره‌ی کهن اند که به شکل شفاهی رواج داشته است. به نظر ریچارد سیوال (۱۹۸۰)، این اشکال پیشین و اکثراً سینه به سینه نقل شده‌ی حکایت‌های «تراژیک» را می‌توان واکنش‌هایی در برابر «بی‌عقلی آغازین، جو ارباب عقل‌ستیزی» و «واقعیات محتوم مشقت و مرگ» دانست. ماندگاری همسرایان در تراژدی کلاسیک ظاهراً مصدق این مدعای سیوال است. همسرایان منعکس‌کننده‌ی جشنواره‌های آیینی و مراسم مذهبی‌ای به شمار می‌روند که در شهرهای یونان به پاس دیونیزوس، خدای مرگ و نوزایی چرخه‌های زندگی یا، به تعبیر نیچه، «شبهت زایا» ی «نیروی زندگی» برگزار می‌شد. به نظر نیچه، که زایش تراژدی‌اش همچنان از اصیل‌ترین و مؤثرترین تأویل‌ها از این ژانر به شمار می‌رود، «همه‌ی شخصیت‌های مشهور تئاتر یونانی، پرومته، اودیپ، و ... تنها نقاب‌های همان قهرمان اصلی اند.» تقلیل پیوسته‌ی حجم و نقش همسرایان، در حرکت از آشیل به سوی اورپید، بنا به بحث نیچه، نه تنها نشان‌گر مرگ تراژدی بل که گویای تقلیل دلالت مذهبی‌ای است که اشکال اولیه‌ی آیین‌های تراژیک از آن برخوردار بودند.

آشیل، قدیمی‌ترین تراژدی‌نویس شناخته‌شده، را معمولاً دین‌دارترین تراژدی‌نویس هم به شمار می‌آورند: پی‌رنگ‌های تراژیک با نیروهایی کهن که نیت مشکوک و مبهمی دارند به جریان می‌افتند. در *اورستیا*، اشتیاق هر شخصیتی به «تأمل بر مصیبتی که خاندان آترئوس را مبتلا ساخته» تنها استمرار بخش همان مصیبت شده، شخصیت‌ها در دام گریزناپذیری گرفتار می‌نمایند. نقطه ضعف تراژیک در نظر سوفوکل، جانشین آشیل، وجهه‌ی فردی‌تری می‌یابد؛ اکنون ضرورت تراژیک، چنان که بعدها فروید با استناد مشهورش به ماجرای

تعریف مشهور جفری چاوسر از تراژدی به عنوان «قصه‌ای خاص، چنان که کتاب‌های قدیم به یاد ما می‌آرند، از بلایی که بهروزی بزرگی را مبتلا ساخته، سراسر در هاله‌ای از راز پیچیده، و به نحو رقت‌انگیز خاتمه می‌یابد» طنین تعریف ارسطو از انسان صاحب فضیلتی را به گوش می‌رساند که «از بهروزی به تیره‌روزی کشانده می‌شود.» ارسطو، که نظریه‌اش درباره‌ی تراژدی، از سده‌های میانه تا سده‌ی هجدهم معیار زیبایی‌شناختی مناسبی برای نقد و نظر به شمار می‌رفت، عنصر برجسته در آن چه را که اسباب مشقت و سقوط قهرمان می‌شود «هوای تقدیر» می‌داند. از نظر او، مهم‌ترین مؤلفه‌ی تراژدی، شاید به شکلی تعجب‌برانگیز، نه شخصیت بل که ساختار کنش تراژیک است، چون به این ترتیب، دیالکتیک موجود بین تقدیر و واکنش‌های مقدر - و هرچند والامنشانه‌ی - شخصیت را می‌توان وجهه‌ای دراماتیک بخشید. طرح یا پی‌رنگ را به مناسب‌ترین وجه می‌توان این‌گونه تعریف کرد: طرح یا پی‌رنگ شامل یک آغاز، یک میانه، و یک پایان است که با یک واگشت یا چرخش ناگهانی شکل پیچیده‌ای به خود می‌گیرند. ساختار و بستار کنش تراژیک به تخلیه‌ی احساسی همدلانه و پالایش هراس و ترجم در مخاطب منجر می‌شود - یا تقلیل‌دهنده‌ی هراس افلاتونی از انگیزش به اعمال غیراخلاقی خواهد شد.

این دیدگاه ارسطو که تراژدی «جدی، کامل، و دارای نوعی عظمت» است کارکرد وجودی و سیاسی مثبتی در جهت حفظ ارزش نازدودنی فرد در جامعه برای تراژدی قائل می‌شود. تراژدی، در عین رویکرد چالش‌انگیز و بازنگرانه‌ی خود، ثبات نظم‌های موجود را دقیقاً با به بحران کشاندن آن‌ها و حل بحران باز برقرار می‌کند، حال آن که کمندی بیش‌تر سرشت اساساً ناپایدار پیوندهای اجتماعی و هویت فردی را نشان می‌دهد.

مقاومت می‌کنند» هیچ «نظریه‌ی تراژدی» ای از زمان ارسطو موفق به حل این معما نشده است. از همین رو، تری ایگلتون (۲۰۰۳) به استلزامات روانی و اخلاقی روان‌پالایی (کار تارسیس) به عنوان «دل‌سوزی بر آن‌چه از آن می‌هراسیم» اشاره می‌کند، احساسی که از بینش زیبایی‌شناختی آرمانی فراتر می‌رود؛ ایگلتون تأکید می‌کند که بازشناسی روان‌پالایانه را دقیقاً نمی‌توان در چارچوب زیبایی‌شناختی جای داد: این تجربه «امر نانسانی هراس‌انگیزی را که در هسته‌ی خود و دیگری جا گرفته» آشکار می‌کند.

اگرچه این‌گونه دغدغه‌های فراتر از زیبایی‌شناسی و فرمالیسم کاربرد اصطلاح «تراژدی» در زمینه‌هایی سوای الگوهای کلاسیک هنجارین را توجیه می‌کنند، تراژدی مبین یک ماهیت انسانی عام و جهان‌روا که در رنج و مشقت به نمایش درآمده باشد نیست. منشأ تأثر تراژیک، همچنان که ایوب پیامبر کفرگویانه می‌گوید، از قیضه‌ی قدرت خداوند نیز بیرون است. تراژدی، چنان که صحیفه‌ی ایوب نیز نشان می‌دهد، بیش از آن که نمایش عام و جهان‌روای رنج و مشقت باشد، اعتراض یا شکایتی خاص و مشخص، و دارای بستر تاریخی، علیه بی‌منطقی مرموز و بی‌تناسب بودن علت این رنج و مشقت است.

نظریه‌ی ارسطو در معرض بازخوانی‌ها و جرح و تعدیل‌های متعددی قرار گرفته که نقطه‌ی اوج آن‌ها را قطعاً باید نزد هگل یافت. در حالی که نظریه‌ی هگل در باب تراژدی به عنوان مواجهه‌ی دو نیروی به یک اندازه موجه، مواجهه‌ی خیر با خیر (چنان که آشیل پیش‌تر نشان داده بود)، امکان مد نظر قرار دادن تراژدی به عنوان عرصه‌ی بحران عمیق ارزش‌ها را فراهم می‌کند، رویکرد او در ترفیع دادن اخلاقی یا زیبایی‌شناختی این مواجهه در چارچوب یک انصاف و عدالت‌زلی و ابدی یک راه حل زیبایی‌شناختی نهایی نیز برای آن

اودیپ عنوان کرد، به تقدیر روان‌شناختی رقم‌خورده برای نوع بشر از نخستین سال‌های کودکی مبدل می‌شود. برخلاف اورستس آشیل، که اراده‌ی خود را مقهور قدرت‌های آسمانی می‌داند، اودیپ سوفوکل استقلال عمل موقت و هرچند موهومی به نمایش می‌گذارد، زیرا نه تنها از نفرین خدایان جان به در برده بل که برای گریختن از چنگ تقدیرش خودش را مجازات کرده، خود جرمی مرتکب شده و مسئولیت آن را پذیرا می‌شود. در آثار اوریپید، یکی دیگر از سه تراژدی‌نویس کلاسیک، چهارچوب کیهانی یا اصلاً وجود نداشته، یا که خود، به تصدیق لایونل ابل، در آشوبی فاجعه‌بار گرفتار است (بررتون ۱۹۶۸، دریپر ۱۹۸۰).

خط سیر این تحول در تاریخ تراژدی و رسیدن از کیهان‌نگری به بازی‌باوری را یا در خود متون معتبر کلاسیک و یا به لحاظ تاریخی در مسیری که از آشیل به آرتور میلر و از آگاممنون به ویلی لومن [قهرمان مرگ فروشنده‌ی میلر] می‌رسد می‌توان بازجست. اگرچه قهرمانان تراژدی منعکس‌کننده‌ی ساختارهای سیاسی و اجتماعی موجود بوده‌اند - و در قالب مرگ یک پادشاه یا مرگ یک فروشنده به تصویر کشیده می‌شوند - از مؤلفه‌های همیشگی تجربه‌ی تراژیک نوعی رنج و مشقت است که قهرمانان و مخاطبان آن را نامتناسب با علت آن و یا نقطه ضعف قهرمان می‌یابند. به نظر جیمز جویس، در پاره‌متن مشهوری از سیمای مرد هنرمند در جوانی، رنج تراژیک از طریق القای حس مشترک انسانیت موجب ایجاد حس ترحم و شفقت می‌شود، حال آن که «علت اسرارآمیز» این رنج موجب ایجاد حس هراس خواهد شد. این دو احساس متضاد راه چنان که آدرین پول (۱۹۸۷) خاطر نشان می‌کند، می‌توان حاصل این واقعیت دانست که «تجاریبی که تراژدی‌ها به نمایش می‌گذارند همزمان و به مبرم‌ترین شیوه هم در پی توضیح و توجیه اند و هم در برابر آن

کلی، رنج و مشقت فرد - ابراهیم در راه قربانی کردن اسحاق (یا اسماعیل) - را، مادام که موجد موقعیتی درک‌ناپذیر یا ارتباط‌ناپذیر باشد، فراسوی کلیات هگلی می‌شمارد. به نظر او، قهرمان تراژدی کلاسیک که مشتاقانه خود را به خاطر یک مسأله‌ی اخلاقی قربانی می‌کند رستگاران از مشقت حقیقی می‌رهد؛ او کسی است که «نسخه‌ی آراسته، پیراسته، و تا حد امکان بی‌عیب و نقصی از خود، نسخه‌ای خوانا برای همگان» به دست داده، و همچون «شه‌سوار ایمان» کیرکگور سرخوشانه پیش می‌تازد. نقد کیرکگور بر خوانایی تراژدی ما را به سطح اساساً متفاوت و ناخوانایی از نفس رنج و مشقت فردی باز می‌گرداند.

صحیفه‌ی ایوب، که از دیرباز مثال مجسم بردباری مؤمنانه در برابر مشقات شمرده شده، از جهات متعدد می‌تواند نماینده‌ی ناسازه‌ی موجود میان رنج فردی و سرشت مسئله‌ساز، هرچند ضروری، مهار زیبایی‌شناسانه یا خداشناسانه‌ی آن نیز باشد. در نظر گرفتن وضعیت ایوب به صورتی مجزا از این زمینه‌ها به پند همسر او، «خدا را دشنام گوی و بمیر»، یا به برداشتی مدرنیستی از اصطلاح تراژدی ختم خواهد شد، که در آن دیگر رنج و مشقت هیچ معنایی - فرهنگی، زیبایی‌شناختی، یا معنوی - نخواهد داشت. شاید در غم این محرومیت زیبایی‌شناسانه و معنوی است که آوایی در زمین هرز تی. اس. ایوبت می‌گوید «هیچ چیز را به هیچ چیز دیگر نمی‌توانم پیوند دهم». شاید سکوت‌ها و ایجاز‌های *تئاتر* بکت پژوهاک فقدان همه‌ی آن اصول ارسطویی اند که زمانی به رنج و مشقت معنا و عظمت می‌دادند.

شاید برخی بر این نکته مصر باشند که سرشت طعن‌آمیز یا خودمدارانه‌ی رنج و مشقت در ادبیات مدرن درخور ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی ملازم با تراژدی نبوده، و برای این تجارب خاص باید عناوین دیگری، نظیر تراژدی - کمدی (برای مثال، در

بحران عرضه می‌کند. ماری کریگر (۱۹۷۳) خاطر نشان کرده است که، با این حال، نظریه‌ی کلاسیک هگل نمی‌تواند بازنماینده‌ی زمانه‌ی ما باشد، یعنی «دوران مدرنیسم خودآگاهانه‌ای ... که مشخصه‌ی آن تجزیه، و نه ترکیبِ هماره وحدت‌بخشی است که هگل بی‌باکانه، و هرچند بیهوده، تلاش داشت آن را به عنوان راه رهایی این مدرنیسم بر آن تحمیل کند.»

انتقادات مشابهی که با فلسفه‌های کیرکگور و نیچه از این زیبایی‌شناسی آغاز شده و با آثار متفکرانی مانند والتر بنیامین، آنتون آر تو، و برتولت برشت ادامه پیدا کرده، و در خوانش‌های پساساختارگرایانه به اوج می‌رسند، سنتی انتقادی را شکل می‌دهند که تراژدی ارسطویی، یا کلاسیک، را زیبایی‌شناسانه‌سازی رنج و مشقت انسانی می‌شمارد - هرچند که چنین دیدگاهی احتمالاً نمی‌تواند ویژگی‌های به لحاظ متنی برآشوبنده و واژگون‌کننده‌ی تراژدی‌های کلاسیک را توضیح دهد. چنان که والتر کوفمان (۱۹۶۸) بحث می‌کند، برشت در تلاش برای زدودن این توهم زیبایی‌شناسانه از طریق بیگانه‌گردانی، بسیاری از شیوه‌های فن بیانی (مثلاً استفاده از نقاب که مشهودترین مثال است، یا بازی در بازی در نمایش هملت) را ندیده می‌گیرد، وسایلی که تراژدی‌ها به یاری آن‌ها به شکل خودنقادانه مسائل مربوط به بازنمایی رنج و مشقت را مورد تأمل قرار می‌دهند. استیون بوت (۱۹۸۳) در توضیحات خود به خصوصیات مبهم اصطلاح تراژدی اشاره می‌کند: «واژه‌ای که ذهن به آن وسیله، پیش از اثبات انضمامی، خاص، و از این رو انکارناپذیر حدود فهم آدمی، درماندگی خود را تأیید (و بنابراین از جهتی تکذیب) می‌کند.»

از سوی دیگر، کیرکگور اصطلاح تراژدی را مورد بازارزیابی اساسی قرار می‌دهد. کیرکگور، در پاسخ به رویکرد هگل در ارتقا و انحلال حق فردی در یک نظم

اساسی اشتراک‌پذیری رنج را به اتکای گسست‌های صوری و مضمونی خود و با ایجاد اختلال در این ژانر از ذهن زدوده‌اند.

دیدگاه تحقیرآمیز ارسطو درباره‌ی کنش‌های «اپیزودیک» یا پراکنده که «یکی پس از دیگری و بدون تسلسل احتمالی یا الزامی می‌آیند» چه بسا پیش‌گوی بازنمایی پاره پاره، تک‌افتاده، یا بی‌نام رنج و مشقت در متون مدرن اند. ارسطو با تشریح اهمیت کنش به عنوان یک اصل سازمانی در تراژدی، به «مثال مشابهی در نقاشی» اشاره می‌کند، آن‌جا که «زیباترین رنگ‌ها اگر بدون نظم و ترتیبی پاشیده شده باشند لذتی در حد طرح سیاه‌وسفید ساده‌ای از یک سیما نخواهند بخشید.» لذتی که این رنگ‌های فاقد نظم و ترتیب قادر به عرضه‌ی آن نیستند نقصی ناشی از ناتوانی آن‌ها برای تحمیل معنا و نظم به سرشت پراکنده و پیشامدی رنج و مشقت ما است. با این حال، چنان که ریموند ویلیامز (۱۹۶۶) بحث کرده، چنین تمایزی بین تراژدی و تصادف، با بین تراژدی و «مشقت صرف»، همواره حامل یک ایدئولوژی است که زیبایی‌شناسی را فراتر از رنج رایج می‌داند - به ویژه هنگامی که افراد متعلق به طبقات اجتماعی پایین به آن مبتلا شوند - و بنابراین چنین رنجی را فاقد اهمیت تراژیک می‌شمارد.

بازنمایی رنج و مشقت به عنوان پدیده‌ای پراکنده و پیشامدی با ناسازه‌ی بازنمایاندن امر بازنمایی‌ناپذیر مواجه می‌شود. یکی از پیچیده‌ترین واکنش‌ها به این ناسازه را می‌توان در تصور تئودور آدورنو از خودآیینی زیبایی‌شناختی به عنوان فاصله‌گیری و بی‌تفاوتی نسبت به رنج یافت که در عین حال تصویری از خودآیینی رنج را به نمایش می‌گذارد، و این امری است که جاذبه‌ی اثر را به آن می‌بخشد. اهمیت این‌گونه ارج‌گذاری به آثار زیبایی‌شناسانه‌ی خودآیین به عنوان حامل محتوای تراژیک می‌تواند نشان‌گر راه‌هایی

مورد در انتظار‌گودوی بکت) یا تناثر ایزورد، را به کار برد. بی‌نشانی رنجی که شخصیت‌های مدرن می‌کشند در هر حال حاکی از تنهایی اساسی آدمی است، و آشکال دراماتیک تراژدی کوشیده‌اند تا از طریق ژانرِ درام فرد را از بند بی‌نام‌نشانی برهانند، ژانری که، با ایجاد تجربه‌ای مشترک با یک مخاطب، می‌تواند حضور نمادین نیوشندگان غیب‌دان را به نمایش گذاشته یا خلأ ناشی از غیاب آنان را پر کند.

برعکس، تراژدی مدرن، به ویژه اگر در قالب تجربه‌ی فردیت‌یافته‌ی رمان یا تغزل ارائه شده، یا ساختار آن مستزلزل‌کننده‌ی پی‌رنگ باشد، تصریح می‌کند که این‌گونه پیوند اجتماعی (متافیزیکی که جای خود دارد) دیگر امکان‌پذیر نیست. خودآیینی این ژانرها حاکی از فقدان یا غیاب زمینه‌های اجتماعی، اخلاقی، یا آسمانی برای توجیه مشقت است. از این رو، رنج فرد تنها - رنجی که طنین اشتراکی و روایی مشقت را بازتاب نمی‌دهد - اذعان‌ناشده و بی‌نام می‌ماند. به نظر گئورگ لوکاچ، همین خودآیینی و بی‌نامی است که امر تراژیک را شکل می‌دهد: «تنهایی همان جوهر تراژدی است»، و بنابراین «زبان انسان مطلقاً تنها زبانی غنایی و تک‌گویانه است.» پس، دقیقاً همین قالب دراماتیک و مکالمه‌ای درام است که با جوهر تراژدی تناقض پیدا می‌کند.

نه فقط تصورات ارسطو از جدیت، و عظمت سقوط قهرمان، که فراتر از این‌ها، طرح و تقدیر پی‌رنگ نیز مشقت و رنج کشیدن را ارزش‌مند جلوه می‌دهند. منطق و بستار این برداشت مفهوم رنج و مشقت را به عنوان یک امر زمان‌مند و یک روایت عرضه کرده، امکان تجربه‌ی رنج و مشقت به عنوان امر اشتراکی و امکان واکنش نشان دادن به آن را فراهم می‌کند. برعکس، بازنمودهای تراژدی در داستان‌های کافکا، اشعار پل سلان، یا نمایش‌نامه‌های بکت، مسأله‌ی

تضاد / تناقض (contradiction)

بین دو گونه contradiction می‌توان تمایز قائل شد: (۱) تناقض منطقی، صوری، یا اثبات و ابطال همزمان هر قضیه؛ (۲) تضاد دیالکتیکی، که در سنت‌های هگلی و مارکسیستی به اشکال گوناگونی - نظیر تقابلهای واقعی (مثلاً میان نیروهای تولید و روابط تولید) - مد نظر گرفته می‌شود. امکان سازگارسازی این دو گونه تضاد/تناقض با یکدیگر همواره مورد بحث و جدل بوده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: باسکار ۱۹۹۳، کولتی ۱۹۷۵، لوکاج ۱۹۲۳)

گریگوری الیوت

فراسوی ایدئولوژی سنت‌های آکادمیک و متعارف تراژدی، به تعبیر ویلیامز، باشد. به نظر ویلیامز، اهمیت ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از تراژدی گنجاندن رنج و مشقت در بطن حس مستمری از زندگی است. قصور در برقرارسازی این پیوندها به معنی «اذعان به افلاس عجیب و مشخصی است که هیچ‌گونه فن بیان تراژدی نهایتاً قادر به کتمان آن نخواهد بود» (همچنین، بنگرید به: استاینر ۱۹۶۱، بیستگی و اسپارکس ۲۰۰۰، دراکاکیس ۱۹۹۸، درپیر ۱۹۸۰، ریس ۱۹۸۰، کاول ۱۹۸۷، گلریچ ۱۹۸۸، لیبلر ۱۹۹۵، نوساوم ۱۹۶۸).

هارولد شوایتسر

تعیین‌پذیری (determinacy)

اصطلاح «تعیین‌پذیری»، یا «متعین بودن»، که نخست‌بار از سوی دانشمند آلمانی، هرمان فون لهملهولتز، به کار برده شده کاربرد گسترده‌ای دارد. متعین بودن می‌تواند حاکی از نوعی محدودسازی احتمالات، از راه نسبت دادن خصوصیات تعریف‌شده‌ای به یک موجود یا یک فرآیند، باشد. برای مثال، هگل بین «هستی»، که امری انتزاعی است، و «هستی متعین»، که از خصوصیات برخوردار بوده، تمایز قائل می‌شود. اما در نظریه و جامعه‌شناسی مارکسیستی، «تعیین‌پذیری» (با همان «متعین بودن») اغلب به یک تعین پیشینی اشاره دارد - که البته نباید با پیشاتعیین اشتباه گرفته شود. «متعین بودن» در آثار مارکسیست‌های ساختارگرایی چون لویی آلتوسر (۱۹۶۵b) جلوه‌ی بارز می‌یابد که هسته‌ی «علمی» و تعین‌گرای متون محوری مارکس، و نه عناصر تأکیدکننده بر عاملیت انسانی در دگرگونی تاریخی، را مورد توجه قرار می‌دهند. آلتوسر مفهوم تعین چندوجهی را (که از فروید وام گرفته) در بیان خصوصیت تصور مارکسیستی از تضاد و به ویژه اختلاف آن با دیالکتیک هگل، به کار می‌برد. در حالی که

تریلینگ، لایونل (Trilling, Lionel) (۱۹۰۵-۷۵)

منتقد و جستارنویس ادبی آمریکایی. تریلینگ، به عنوان استاد دانشگاه کلمبیا، با گروه «روشنفکران نیویورکی» وابسته به پارتیزان ریویو در ارتباط بود، و تشویش‌های فرهنگی لیبرالیسم عقلانی و در معرض تهدید از سوی عقل‌ستیزی‌های مدرن را درک کرده، در صدد ایجاد سازش‌هایی میان فرد و جامعه بود. همانند اف. آر. لیویس، اما به شیوه‌ای به مراتب کم‌تر جزم‌گرا، به نقادی اخلاقی روی آورد و نقادی ادبی را محور فرهنگ لیبرالی می‌انگاشت. در مطالعات نقادانه‌ی خود درباره‌ی متیو آرنولد و ای. ام. فورستر، زبان به تحسین نگرش‌های منعطف و هوش‌مندانه‌ی آنان گشود. در مقالات خود، به ویژه در تخیل آزاداندیش (۱۹۵۰)، به کاوش در مناسبات موجود میان ادبیات، اخلاق، و سیاست پرداخت، و در جستارهای دیگر پی‌آمدهای فرهنگی آثار فروید را ظرافت‌مندانه مورد تأمل قرار داد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بویرز ۱۹۷۷، چیس ۱۹۸۰)

کریس بالدیک

مارکسیسم هگلی، و «سازوکارباوری» مارکسیسم سنتی، به کار می‌گیرد - علیتی که بنا بر آن تمام تضادهای اجتماعی جلوه‌هایی از یک تضاد اقتصادی زیربنایی اند. رویکرد آلتوسر را می‌شود به تکثرگرایی علی تقلیل داد، البته اگر تعیین چندوجهی را تعیین جمعی از سوی سطوح روبنایی بیان‌کناریم؛ اما رویکرد او فراتر از این است: خواست او ایجاد آرایش بدیلی از **صورت‌بندی اجتماعی** به عنوان یک کلیت پیچیده اما متحد و از این رو حضور کلیت اجتماعی در اجزای آن بود. هر تضاد نشان از تضادهای دیگری دارد که شرایط امکان آن در چارچوب کلیت را فراهم کرده، خود معرف الگوی سلطه و ستیزه در یک بزنگاه تاریخی می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لاپلانش و پونتالیس ۱۹۶۷)

گرینگوری البوت

تغییر صورت‌بندی (transformation)

قاعده‌ای در دستور زبان برای تبدیل یک جمله به جمله‌ای دیگر، مثلاً تبدیل یک جمله‌ی خبری به جمله‌ی پرسشی از طریق جابه‌جاسازی اجزای آن. در دستور زبان زایشی، تغییر صورت‌بندی‌ها بر پایه‌ی ساختارهای دستوری انتزاعی عمل می‌کنند. بنابراین، تغییر صورت‌بندی پرسشی موجب ایجاد تغییری در ساختار جمله می‌شود. تغییر صورت‌بندی‌ها از ابداعات مهم در دستور زبان زایشی اولیه بودند و از مشخصات عمده‌ی این رویکرد محسوب می‌شدند؛ اما در آثار بعدی اعتنای کم‌تری به آن‌ها شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ردفور ۱۹۸۷، سالکی ۱۹۹۰)

رافائل سالکی

تقابل‌های دوتایی (binary oppositions)

روابطی بر اساس تقابل و انحصار متقابل میان دو عنصر: اصطلاحی کلیدی در نظریات ساختارگرایی.

برداشت هگل از تضاد به عنوان عرصه‌ی علی تحول تاریخی برداشتی «ساده» و مجسم‌کننده‌ی فرآیند درونی‌سازی فزاینده‌ی تصورات پیشین از آگاهی و تاریخ است، برداشت مارکس مبتنی بر «تعیین چندجانبه» است: این تضاد نه به صورتی متحد، بل که با طیف متنوعی از سطح‌ها و نمونه‌های **صورت‌بندی اجتماعی** تعیین می‌یابد که خود آن‌ها را به جنبش در آورده است. دیدگاه‌های آلتوسر مناظرات بسیاری برانگیخته، که از رویکرد دیالکتیکی و انعطاف‌پذیر مارکس و **انگلس** (۱۹۶۸) به ابعاد تعیین‌پذیری ممکن در معادله‌ی پیش‌بینی‌پذیری و گریزناپذیری تاریخی ناشی شده‌اند. مارکس و انگلس، در عین تأکید بر توان به غایت تعیین‌کننده‌ی زیربنای اقتصادی، معتقد اند که آن‌چه این توان را تعیین‌کننده می‌سازد استقرار آن در چارچوب مجموعه شرایطی خاص است؛ مارکس و انگلس به نوعی استقلال و اثرگذاری برای عناصر روبنایی نیز قائل اند.

م.ا.ر. حبیب

تعیین چندوجهی (overdetermination)

اصطلاح فرویدی در اشاره به این که، صورت‌بندی‌های **ناخودآگاه** از چندین علت ناشی شده و/یا به چندین مؤلفه‌ی ناخودآگاه مربوط می‌شوند. برای مثال، تأویل خواب‌ها فاش‌کننده‌ی روال‌های **فشردگی** / **جابه‌جایی** است. در روند فشردگی، چندین اندیشه‌ی رؤیایی در یک انگاره‌ی واحد نمود می‌یابند؛ و در روند جابه‌جایی، اندیشه‌ای حائز اهمیت در انگاره‌ای ظاهراً بی‌اهمیت نمود می‌یابد.

آلتوسر در «تضاد و تعیین چندوجهی» (۱۹۶۵، صص. ۸۷-۱۲۸) این فرض را از **روان‌کاوی** لکانی وام گرفته، آن را در راستای مفهوم‌پردازی درباره‌ی علیت «ساختاری» (یا «کنایی») متمایز از «بیان‌گرایی»

در نظر می‌گیرند (برای مثال، بنگرید به: مشارک). برخی دیگر، مثلاً رومان یا کوبسون، کارآیی این مفهوم را در پی‌ریزی دیگر مناسبات پیچیده‌تر می‌یابند، زیرا از نظر آن‌ها این مفهوم ساختاری است که ذاتاً در خود زبان واقع است. ساختارگرایانی چون فرد هاوسهولدر (۱۹۷۱)، که با عمومیت و جامعیت تقابل‌های دوتایی موافقت ندارند، نیز به خاطر دقت روش‌شناسانه‌ی مفهوم «تقابل‌های دوتایی» از آن بهره می‌گیرند. وجه اشتراک همه‌ی این استفاده‌های متفاوت از این مفهوم کارآیی آن در امر طبقه‌بندی است. منتقدان ادبی ساختارگرا متن‌ها را بر اساس رمزگان‌هایی مرکب از انواع تقابل‌های دوتایی تفسیر کرده، به طبقه‌بندی معناهایی که متن‌ها خلق می‌کنند می‌پردازند. همین روال خوانش است که، نهایتاً و کلاً، به منزله‌ی شیوه‌ی خلق معنا مد نظر قرار می‌گیرد - متن هم عملاً خود را از ترکیب مجموعه‌هایی از تقابل‌های دوتایی می‌سازد. معنا امری تقابلی است، و این یک تقابل استوار و ایستا است، به شرط آن که تنها معناهای مشروع را همان معناهایی بدانیم که بر اساس چنین تقابل‌هایی ساخت یافته‌اند.

اهمیت تقابل‌های دوتایی به عنوان عاملی اساسی در رویکرد ساختارگرا به مسأله‌ساز شدن این مفهوم در نقدهایی منجر می‌شود که روش‌های ساختارگرایی را در کل مورد انتقاد قرار می‌دهند. چنین نقدی از جمله دغدغه‌های فیلسوف فرانسوی، ژاک دریدا، در از گراماتولوژی (۱۹۶۷a) است. دریدا تقابل‌های دوتایی را به یاری پژوهش مشروحی در مناسبات میان دو جزء فرضاً متقابل «ساختار» مورد تحلیل قرار می‌دهد. آغازگاه رویه‌ی او زبان‌شناسی ساختاری سوسور است که در آن یک واژه (نشانه) تنها به اتکای تفاوت‌اش با دیگر واژه‌ها معنا می‌یابد. بنابراین، معنای نشانه وابسته به آن چه نیست، یا به عبارت دیگر، دقیقاً در همان چه

نمونه‌هایی از چنین تقابل‌هایی را می‌توان در مذکر/ مؤنث، سرد/گرم، و بالا/پایین یافت. این اصطلاح اساساً در آثار انسان‌شناس ساختارگرای فرانسوی، کلود لوی - استروس درباره‌ی اسطوره‌ها، به ویژه اسطوره‌های قبایل بومی آمریکا مطرح می‌شود. لوی - استروس (۱۹۷۱) افسانه‌های این قبایل را تجسم‌بخش تقابل‌های اساسی میان سرنمون‌های اسطوره‌ای برخی جانوران، نظیر «قورباغه» و «مار»، می‌داند. هر جانور معانی خاصی را تداعی می‌کند، و مناسبات میان این تداعی معانی‌ها برحسب مناسبات میان چهره‌هایی اسطوره‌ای که مظهر آن‌ها محسوب می‌شوند مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در واقع، هر موجود اسطوره‌ای به جای برخی معانی می‌نشیند. از این شگرد می‌توان قاعده‌ای کلی استنتاج کرد: عنصر بنیادین همه‌ی روایت‌های اسطوره‌ای یک زوج متخاصم بوده، هرگاه یک عنصر این رابطه مطرح شود، آن عنصر دیگر نیز الزاماً، به اتکای عملکرد تفاوتی که مبتنی بر تقابل مستقیم بوده، مطرح خواهد شد. تقابل‌های دوتایی در مناسبات میان تمام اسطوره‌ها برقرار بوده، این تقابل‌ها را می‌توان به عنوان سازه‌ی همگانی در خلق قصه‌ها در نظر گرفت. پرسش لوی - استروس این است که چرا باید چنین بوده باشد، و پاسخ او این است که تقابل‌های دوتایی نماینده‌ی اسطوره‌ی طرز کار ذهن آدمی، و مبین شیوه‌ای هستند که زبان و اندیشه از آن طریق عمل می‌کنند.

بسیاری از نظریه‌پردازان ساختارگرا، به ویژه آن‌ها که کارشان معطوف به روایت‌شناسی است، چنین وضعیتی را به عنوان یک سرآغاز در نظر می‌گیرند. روایت‌شناسانی چون آلگیرداس ژولین گریماس در آثار اولیه‌ی خود، با طرح نظریه‌ای در باب عملکرد روایت بر اساس آثار مطرح درباره‌ی اسطوره‌ها، تقابل‌های دوتایی را به عنوان مبنایی برای کوشش‌های خود در جهت نظریه‌پردازی در باب ساختار بنیادین همه‌ی روایت‌ها

کشف کرده همچنان پابرجا می‌ماند. نوعی واقعیت ژرف‌تر هست که اساس تغییرات گذرا در قلمروی امور اجتماعی بوده، این واقعیتی استوار و ابدی است که شاید که در نفس ساختار زیست‌شناختی هستی انسان ریشه داشته باشد. ایگلتون این ساختار جامع را به عنوان ساختاری کلاً غیرتاریخی مورد انتقاد قرار داده، و این خود به اظهارات کلی‌تر او درباره‌ی نفس الگوی ساختارگرا منجر می‌شود. او جدایی مطرح در نظریه‌ی ساختارگرا، جدایی میان واقعیت ژرف‌تر ساختار از یک سو و جریان احتمالات از سوی دیگر، را مسأله‌ساز دانسته و در واقع روش ساختارگرا را در زمره‌ی روش‌های ایدئولوژیک جای می‌دهد. برکنار دانستن یک معنای ژرف‌تر از بازی تاریخ و زبان تکرار همان شگرد آرنولد است که فرهنگ را از سیاست جدا می‌کند.

با این حال، هم منتقدان شالوده‌شکن و هم منتقدان ماتریالیست دین خود به نظریه‌پردازی ساختارگرایان درباره‌ی تقابل‌های دوتایی را تصدیق کرده‌اند، زیرا از همین موضع است که تحلیل‌های خود را آغاز می‌کنند. شالوده‌شکنی این تقابل‌ها موجب مرکززدایی از «حضور» و اعاده‌ی حیثیت از «نشانه‌ی نوشتاری» شده، این روندی است که خود به ظهور پسا‌ساختارگرایی منجر می‌شود. پل اینس

تقلیل پدیدارشناختی

(phenomenological reduction)

عنوان دیگری برای روش در پرنانتزگذاری که ادموند هوسرل در فلسفه‌ی پدیدارشناختی خود به کار برده است. این عنوان به سه رویه‌ی متفاوت اطلاق می‌شود: در هر مورد چیزی «در پرنانتز» گذاشته شده و چیزی «باقی‌مانده» محسوب می‌شود. رویه‌ی نخست تقلیل آیدتیک (eidetic) است: در این مورد، موجودیت و نیز وجوه تغییرپذیر طیفی از امور «در پرنانتز» گذاشته شده،

عاری از آن بوده، است. این نگرش سپس در مورد ساختار تقابل‌های دوتایی به کار بسته شده، از این رو منطق «انحصار متقابل دو جزء» یک منطق متکی به همان ساختار تفاوت‌بنیاد دانسته می‌شود. دریدا استحکام این ساختار را با طرح این نکته به پرسش می‌کشد که، در واقع، هر جزء یک تقابل انحصار خود را مرسوم موفقیت در مستقر ساختن این دو جزء در وضع تضاد با یک‌دیگر است. دریدا این «دوانگاری» ساده را متزلزل ساخته، نشان می‌دهد که چنین اجزایی را می‌توان چنان تحلیل کرد که گویی هر جزء عناصر متعلق به جزء دیگر را نیز در بردارد. برای مثال، با استفاده از این فن، می‌توان استدلال کرد که تقابل بین سیاه و سفید به همان سادگی که ساختارگرایان عنوان کرده‌اند نیست. سیاه به اتکای سفید بودن، و در چارچوب رابطه‌ای تفاوت‌بنیاد، سیاه است. اما از آن‌جا که دقیقاً همین تفاوت است که سیاه را تعریف می‌کند، نه سیاهی خاص خویش، این سیاه همواره گرفتار سفید، یعنی مکمل خود، خواهد بود: معنا بسیط نیست. این اقدام تحلیلی همان شگردی است که شاخصه‌ی شالوده‌شکنی محسوب می‌شود. و همین رویه است که اساس رویکرد دریدا در متزلزل‌سازی سنت متافیزیکی غرب به شمار می‌رود، سنتی که آن را وابسته به برخی تقابل‌های دوتایی مانند گفتار/نوشتار و حضور/غیاب می‌داند.

منتقدان ماتریالیست نیز از مفهوم تقابل‌های دوتایی به عنوان ابزار کارآیی برای کاوش در رویکرد ساختارگرا بهره گرفته‌اند. برای مثال، نظریه‌پرداز و منتقد انگلیسی، تری ایگلتون، در درآمدی به نظریه‌ی ادبی (۱۹۸۳)، چنین خوانشی را طرح می‌کند. ایگلتون کار خود را با خاطر نشان کردن این نکته آغاز می‌کند که از نظر ساختارگرایان قالب‌های فرهنگی می‌توانند تغییر کنند، اما تقابل‌های کلی و جامعی که لوی - استروس

معنی، استفاده از این اصطلاح معمولاً، اما نه تماماً، در حیطه‌ی فرهنگ ادبی مصداق می‌یابد. کتاب‌هایی چون *دنیای واحد، فرهنگ‌های متعدد* (۱۹۹۲) اثر استوارت هیرشبرگ و *آواهایی دیگر، دورنماهایی دیگر: داستان‌های کوتاهی از آفریقا، چین، هند، ژاپن، و آمریکای لاتین* (۱۹۹۲) اثر باربارا سالومون، علناً تجسم‌بخش همین مفهوم اند.

در سده‌ی بیستم و در جریان تکامل تاریخ جهانی در این قرن، که جابه‌جایی کلان جمعیت‌ها در سطح بین‌قاره‌ای و رسمیت یافتن شمار فزاینده‌ای از ملت - دولت‌ها در مجامع بین‌المللی را در پی داشته، فرض زیربنایی برتری ذاتی «سنت غربی» لزوماً زیر سؤال رفته و به منظور تصدیق و فراگیری «میراث طیف متنوعی از ملت‌ها و فرهنگ‌ها» مورد ارزیابی دوباره قرار گرفت (دیسنبراک ۱۹۹۲). از این رو، گرانگه‌های این توجه تازه جهانی، بین‌المللی، و فراگیرنده بوده، خود موجب تأملی دوباره بر دیدگاه‌های فکری، سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی برای وقوف یافتن از، و در خور اعتنا دانستن، تفاوت‌ها و اشتراکات میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها شده‌اند.

نماد اصلی درک این واقعیت تازه در نیم سده‌ی پس از جنگ جهانی دوم (۹۵-۱۹۴۵) در سطح جهانی عمدتاً سازمان ملل متحد، به اتکای «مجمع عمومی» و «شورای امنیت» اش، و همچنین نهادهای متعددی بوده که این نهاد حضور و فعالیت‌های جهانی خود را از طریق آن‌ها نشان می‌دهد: «سازمان آموزشی، علمی، و فرهنگی ملل متحد» (UNESCO)؛ «سازمان جهانی بهداشت» (WHO)؛ «سازمان خواروبار و کشاورزی» (FAO)، و سازمان‌های دیگر. منشور سازمان ملل اهداف این سازمان را حفظ صلح و امنیت بین‌المللی، توسعه‌ی مناسبات دوستانه بین دولت‌ها، و جلب همکاری در حل مسائل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی،

هدف از آن تنها به جا گذاشتن وجوه تغییرناپذیر یا همان آیدوس‌ها است. رویه‌ی دوم «تقلیل پدیدارشناختی - روان‌شناختی» است: در این مورد، مسأله‌ی وجود یا عدم یک ابژه به شکل عامدانه و التفاتی (فرضاً در قالب تصور یا اعتقاد) «در پرانتز» گذاشته شده، آن چه به جا می‌ماند ابژه‌ی التفاتی (ابژه‌ی اعتقادی یا تصویری) به عنوان همبسته‌ی آن کنش التفاتی است، یا آن چه به لحاظ فنی همبستگی noema-noesis نامیده می‌شود. رویه‌ی سوم تقلیل استعلایی (یا epochē) است: در این مورد، اصل باور - به - جهان در پرانتز گذاشته می‌شود، به طوری که آگاهی (با ساختار مبتنی بر noema-noesis اش) همچون مأخذی استعلایی، معنابخش، و جهان‌آفرین نمود می‌یابد.

جی.ان. موهانتی

تکثرگرایی فرهنگی (multiculturalism)

اصطلاحی که، به قول هنری لوییس گیتس (۱۹۹۳)، «مشخص کردن مرزهای آن کار آسانی نیست»، اما از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو در اشاره به «وضعیت نابه‌سامان تنوعات فرهنگی» به کار رفته است. از این نظر، تکثرگرایی فرهنگی یا بر روال مناسبات فراملی میان فرهنگ‌های دو یا چند کشور دلالت داشته، و یا به شیوه‌ای محدودتر، نشان‌گر ابعاد وسیع‌تر هویت‌های فرهنگی متعدد در چارچوب یک ملت واحد است.

اگرچه دنیای امروز را می‌توان دنیایی پاره پاره میان ملیت‌ها، قومیت‌ها، نژادها، و جنسیت‌های متنوع دانست، با این همه این دنیایی ذاتاً چندفرهنگی بوده و «آمیزشی و چندرگه‌ای» بودن کاملاً آشکارش خود گواه این ویژگی است (گیتس). پس، «تکثرگرایی فرهنگی» را می‌توان به منزله‌ی روی‌کردی، هر قدر هم بلندپروازانه یا پرابهام، به پیوندهای فراملی میان فرهنگ‌های دو یا چند ملت در نظر گرفت. در این

در گزینش و بررسی این‌گونه آثار و نیز عواملی در راستای تحریف غیرانتقادی فرهنگ‌های غربی در پوشش پیش‌داوری‌های تجویزی هشدار می‌دهد. برای مقابله با پی‌آمدهای چنین نگرش‌هایی (که مثال مجسم آن را می‌توان در این گفته‌ی معروف سال بلو یافت: «من وقتی به خواندن آثار زولوها خواهم پرداخت که تولستوی‌ای عرضه کرده باشند»، شاید نگرشی که بیش از همه به آن نیازمند ایم نگرشی باشد که دیوید آرونسون در تدریس تساهل (۱۹۹۴) مطرح کرده و رواداری را «ارزش محوری و معرف» روابط اجتماعی و فرهنگی می‌انگارد؛ چون «اگر تساهل (رواداری) مستلزم حد کمینه‌ای از رعایت آزادی یک‌دیگر باشد، گویای نگرشی اساسی به حیات خیر نیز هست. حیاتی مبتنی بر ترقی شخصی، گنجینه‌ی تجربه، بذل عنایت به زحمات دیگران، خودجوشی و خودانگیختگی، لذت، و مخالفت همه‌جانبه با بی‌خبری و رعب‌آفرینی: این است آن‌چه ما برای فرزندان خود و برای خویش می‌خواهیم. ما تنها یک بار زندگی می‌کنیم، و تنگ‌نظری و بی‌تفاوتی است که نگاهی به پیرامون خود نیافکنیم.» هر قدر هم که چنین برداشتی از «تکثرگرایی فرهنگی» قانع‌کننده به نظر رسد، با پیدایش گرانینگه اصلی دیگری در موج متأخر استفاده‌های گسترده از این اصطلاح، این برداشت به چالش کشیده شده یا به محاق افتاده است. در واقع، این اصطلاح به نحو بارزی در آمریکا با دلالتی محدودتر به کار رفته و به مشاجرات شدیدی دامن زده است. حال، «تکثرگرایی فرهنگی» به نشان چیزی مبدل شده که کارلوس کورتس (۱۹۹۴) «حرف در همه‌جا حاضر، اغلب مورد ستایش، و مورد نکوهش M [حرف اول اصطلاحاتی که با پیشوند Multi- ساخته می‌شوند] می‌نامد. ای. دی. هرش در سواد فرهنگی: آن‌چه هر آمریکایی باید بداند (۱۹۸۷) تنها اشاره‌ی گذرای به «آموزش چندفرهنگی» کرده و

و انسان‌دوستانه‌ی بین‌المللی دانسته، خود گواهی بر درک پدیده‌ی تکثرگرایی جهانی در دنیای کنونی است. عوامل دیگری نیز تأثیر این تکثرگرایی جهانی را تشدید می‌کنند، و در این میان می‌توان به گرایش فزاینده به یک اقتصاد جهانی به عنوان تسهیل‌کننده‌ی توانایی اشاره کرد که بسط منظر ما به دنیایی را که برعکس به لحاظ جغرافیای سیاسی در حال انقباض بوده ایجاب می‌کند.

با این حال، این کوشش بین‌المللی و فراگیرنده مخالفان خاص خود را هم دارد، آن‌ها که ماتم مرگ «کانون دانش سنتی غرب» و ارزش‌های اش و از این رو از دست رفتن دلیل وجودی ملت‌ها و فرهنگ غرب را گرفته‌اند. آلن بلوم این بحث را در *فروپستی ذهن آمریکایی* (۱۹۸۷) به دقت مورد بررسی قرار داده، آن را با توجه به «ازهم‌پاشی [نهاد] دانشگاه» (نماد فرهنگ) به خاطر فقدان کلی «همبستگی در دفاع از حقیقت‌طلبی» در علوم طبیعی، علوم اجتماعی، و علوم انسانی تشریح می‌کند: «آن زمانی که می‌شد متوقع نظریه‌ای کلی در باب انسان بود که به [نهاد] دانشگاه وحدت بخشیده و موجبات پیشرفت را فراهم کرده، ژرفا و میراث فکری اروپا را با زندگی ما همراه سازد، دیگر سپری شده است.» به نظر بلوم، تنها باوری که برای دانشجویان جامعه‌ی ما به جا مانده اعتقاد به این نکته است که حقیقت نسبی است، و چنین برداشتی خود متکی به نوعی تبعیت از درک بی‌بنیادی از مساوات و برابری است و، به این ترتیب، آموزش عالی در تأمین دموکراسی و غنابخشی به روح شهروندان ناکام می‌ماند.

دینش دسوزا نیز، با دید کم‌تر جزمی، در *آموزش ناآزاداندیش* (۱۹۹۲)، اگرچه به صراحت با فراگیری آثار فرهنگی ملل غیرغربی مخالفت نمی‌کند، درباره‌ی تحمیل اصول ایدئولوژیک به عنوان عوامل تعیین‌کننده

آمریکا بود که در «مفهوم فرهنگ آمریکایی» نمود می‌یافت. همچنان که استعاره‌ی اکید «بوت‌هی ذوب» در اشاره به روالی به کار رفته بود که گمان می‌رفت گروه‌های مختلف مهاجران در جریان آن جذب یک ملت جدید شده و هویت مشترک نوینی شکل خواهند داد، در عرصه‌ی فرهنگ، به ویژه فرهنگ ادبی، نیز کاربرد واژه‌ی «جریان اصلی» تعریف تازه‌ای یافت. استعاره‌ای که، به گفته‌ی پل لوتر (۱۹۹۰)، در بحث از «ادبیات‌های آمریکا»، «دیرزمانی بر مطالعات مربوط به فرهنگ آمریکایی سلطه داشته است.» این استعاره علناً نشان‌گر سیر به‌حاشیه‌رانی افراد، گروه‌ها، و آثار (اقلیت‌ها) در قالب تعبیری چون «نویسندگان رنگین‌پوست»، «اکثر نویسندگان زن» و «نویسندگان منطقه‌ای یا قومی» است.

در واقع، در دهه‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰، کتاب درسی رایجی که در رشته‌ی مطالعات فرهنگ ادبی در دانش‌سراها و دانشگاه‌ها به کار می‌رفت نویسندگان بزرگ آمریکا بود، کتابی که در ۲۰۰۰ صفحه ۴۰ مؤلف مرد و دو مؤلف زن را به این خاطر که «هسته‌ی ادبیات ملی» یا «جریان اصلی» را شکل می‌دهند مورد بحث و بررسی قرار می‌داد. این کتاب نقطه‌ی مقابل کتاب درسی کنونی (دهه‌ی ۱۹۹۰)، گلچین هیت از ادبیات آمریکایی، است که هرچه بیش‌تر مورد استقبال قرار می‌گیرد. این گلچین دو جلدی، که حجم آن جمعاً به ۶۰۰۰ صفحه بالغ می‌شود، شامل گزیده‌هایی از آثار چند صد مؤلفی است که تا حد امکان نماینده‌ی «فرهنگ متنوع ایالات متحد» بوده و از نخستین تا متأخرترین ادوار را در بر می‌گیرند، از جمله «تعداد بسیاری از متون ادبی از دست رفته، از یاد رفته، و مطروود»، و نیز آثار ادبی دیگری را با توجه به این اصل که «چه گونه یک متن درگیر دغدغه‌های اساسی دوران نگارش خود و همچنین سیر کلی فرهنگ آمریکایی می‌شود.» این

هیچ تعریفی ارائه نمی‌کرد. شش سال بعد، در ویراست دوم لغت‌نامه‌ی سواد فرهنگی (۱۹۹۴)، تکثرگرایی فرهنگی مشخصاً به عنوان این دیدگاه تعریف شد که «فرهنگ‌های مختلف موجود در یک جامعه ارج یکسانی داشته و به یکسان شایسته‌ی بحث و بررسی اند؛ این مرجع مکان و زمان پیدایش این گرایش را آمریکای دهه‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ ذکر می‌کند. کاربرد اخیر این اصطلاح اصولاً حاصل برخی توجهات آکادمیک و آموزشی در گوشه و کنار آمریکا برای گستردن چتر حمایتی بر سر مطالعات مربوط به تکثرگرایی و تنوعات قومی‌ای است که گروه‌های مختلفی مانند آمریکائیان آفریقایی‌تبار، چیکانوها، آمریکائیان آسیایی‌تبار، ایبریایی‌ها، بومیان آمریکا، و زنان و مردان همجنس‌گرا را در بر گرفته، و همچنین بازنمایی هویت‌های فرهنگی مبتنی بر نژاد، جنسیت، قومیت، و مسائل جنسی، چه در وهله‌ی کنونی و چه در طول تاریخ، در پهنه‌ی جامعه‌ی اکثریت، را مورد توجه قرار می‌دهند.

در شکل جدی‌تر، پی‌گیری این دانش گسترده‌تر در بطن جامعه‌ای که تنوعات فرهنگی هرچه بیش‌تری می‌یابد ناگزیر به تجدید نظر اساسی در فرض سنت فرهنگی مسلط در این جامعه و در وسایلی منجر می‌شود که سلطه‌ی مذکور به اتکای آن‌ها خود را از طریق تاریخ، آموزش، زبان، سیاست، طبقه، و ارزش‌ها استمرار بخشیده است. تصور تلویحی رایج در جامعه‌ی آمریکا تا هنگام جنگ جهانی دوم و سالیانی پس از آن اساساً این بود که، اگرچه فرهنگ آمریکایی به لحاظ تاریخی و جغرافیایی همواره پیوندهایی با دیگر ممالک دنیا داشته، مهم‌ترین ارزش‌ها و اثرپذیری‌های ذاتی این فرهنگ به «نیو انگلند» و ایالت‌های شمال شرقی معطوف بوده، یا به تعبیر سایمونسون و واکر (۱۹۸۸)، نماینده‌ی گرایش‌های اروپامحور و یک فرهنگ خاص سفیدپوستانه، مردانه، آکادمیک، و معطوف به شرق

ضروری و خاص نوشتار بودند. این نشریه تأکید مؤثری بر ارزش کردارهای متنی به اتکای گسست از انتظام اجتماعی سوپزکتیویته داشت («متون سرحدی» مؤلفانی مانند مارکی دو ساد یا آنتون آر تو)، و به انتشار آثار نظری مهمی درباره‌ی «متنیت» و به ویژه نوشته‌های رولان بارت، ژولیا کریستوا، و ژاک دریدا می‌پرداخت (سیلمان ۱۹۸۹، فورس ۱۹۹۵، کوپی ۱۹۹۰).

استیون هیت

تلویزیون (television)

اکثر تحلیل‌های تلویزیونی امروزی مبتنی بر آثار آغازین ریموند ویلیامز و مارشال مک‌لوهان اند. ویلیامز در *تلویزیون: تکنولوژی و قالب فرهنگی* (۱۹۷۴) پیدایش تلویزیون در نتیجه‌ی اختراع یک تکنولوژی کاربردی را در بستر دگرگونی‌های گسترده‌تر اجتماعی و اقتصادی در غرب مورد توجه قرار می‌دهد. ویلیامز با بخشیدن بُعد تاریخی به تلویزیون و همچنین به پرسش کشیدن اثرات اجتماعی برنامه‌های تلویزیونی، چارچوب و واژگانی برای بررسی تلویزیون و برنامه‌های آن فراهم می‌کند.

یکی از تأثیرگذارترین آرای ویلیامز این است که، تلویزیون در حال ایجاد «عطف توجه مهمی از مفهوم تسلسل به منزله‌ی برنامه‌پردازی به سوی مفهوم تسلسل به منزله‌ی جریان» (ص. ۸۹) است و سازمایه‌های متنی همواره از تصویری به تصویر دیگر انتقال می‌یابند. این توصیف تسلسلی از «جریان» همچنان شیوه‌ی مهمی برای تحلیل تلویزیون، به ویژه در عصر شبکه‌های Home Shopping Network و CNN و MTV است، جایی که تصاویر به طرز فزاینده «متنیت زدوده» می‌شوند.

جان البس برداشت ویلیامز از «جریان» را مسأله‌ساز یافته، ترجیح می‌دهد از تمایل تلویزیون به «تقطیع»

کتاب استعارات تازه‌تری چون «معرق» و «چهل‌تکه» را به جای «جریان اصلی» مطرح می‌کند که هر دو حاکی از توجه به اجزای مختلف یک مجموعه و نیز سیمای کلی آن مجموعه اند.

شدت مشاجره‌انگیزی کنونی «تکثرگرایی فرهنگی» آن‌جا آشکار می‌شود که این تأکید تازه به عنوان تضعیف دانش و ارزش‌های محوری از سوی روشنفکرانی چون آرتور شلزینگر در *متفرق‌سازی آمریکا* (۱۹۹۱) مورد حمله قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، مقامات رسمی برای مقابله با پی‌آمدهای این مفهوم مقررات خاصی وضع کرده‌اند؛ از آن میان می‌توان به توصیه‌نامه‌ی شورای آموزشی مدارس «لیک‌کانتی» فلوریدا اشاره کرد که به آموزگاران سفارش می‌کند «دانش‌آموزان ما را با میراث و فرهنگ آمریکایی ما از جمله جمهوری، سرمایه‌داری، نظام کار و کسب آزاد، میهن‌پرستی، ارزش‌های استوار خانوادگی، به عنوان فرهنگ برتر و فراتر از دیگر فرهنگ‌های خارجی یا تاریخی، آشنا کنید» (جیکوبس ۱۹۹۴). تعجبی ندارد که همان‌طور که گیتس می‌گوید، تکثرگرایی فرهنگی «بسته به علایق شما می‌تواند به مذاق تان خوش بیاید یا ناخوش». (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اریکسون ۱۹۹۱، برنکمن ۱۹۹۳، سایمونسون و واکر ۱۹۸۸، فرانکلین ۱۹۹۳، کاتس ۱۹۹۴، گراف و رابینز ۱۹۹۲، لیچ ۱۹۹۴، لینچ ۱۹۹۴)

فردال. استندلی

تل کل (Tel Quel)

نشریه‌ای که از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۲ در پاریس و زیر نظر فیلیپ سولرس نویسنده منتشر می‌شد، و از منابع اصلی آثار آوان‌گارد در حیطه‌ی ادبیات و نظریه‌ی انتقادی شد. اعضای گروه *تل کل*، که مناسبات هنر و سیاست را مورد توجه قرار می‌دادند، در برداشت‌های تازه از زبان و سوژه کاوش کرده، در صدد احیای نیروی انقلابی

مختلف نظریه‌ی ادبی قرار گرفت. نقادای معاصر، که رویکردهای گوناگونی چون نشانه‌شناسی، نقادای خواننده‌گرا، نقادای فمینیستی، نقادای مارکسیستی، شالوده‌شکنی، و نقادای روان‌کاوانه را در بر می‌گیرد، چارچوب دیگری برای بحث و بررسی تلویزیون فراهم کرده است. این چارچوب، با گنجاندن تلویزیون و بازنمایی‌های تلویزیونی از فرهنگ در یک دایره‌ی واژگانی متنی، این امکان را فراهم کرده که تلویزیون به عنوان عرصه‌ای برای پژوهش‌های آکادمیک «جدی» مطرح شود، و این روند در عین حال به برجسته‌سازی تفاوت‌های موجود میان برنامه‌ی تلویزیونی، نوشته‌ی ادبی، و فیلم سینمایی منجر شده است. رابرت سی. آلن در *مجرهای سخن* (۱۹۹۲) مجموعه مقالات جذابی را گزینش و ویرایش کرده است که رئوس کلی مطالعات تلویزیونی را به اتکای طیف متنوعی از رویکردهای انتقادی معاصر مورد بحث قرار می‌دهند. از دید خاص‌تر، گریگوری اولمر (۱۹۸۹) از *گراما تولوژی* دریدا برای تعیین موقعیت گفتمان آکادمیک کنونی در «عصر تلویزیون» بهره جسته، جان فیسک (۱۹۸۷) رویکرد «بیننده‌محوری» را برای بررسی این نکته اتخاذ می‌کند که تلویزیون چه‌گونه می‌تواند «سرمایه‌ی فرهنگی دگراندیشانه» را افزایش دهد.

تأثیرپذیری از نقادای معاصر امکان کاوش گسترده‌تر در نحوه‌ی بازنمایی تلویزیونی «حاشیه‌نشینان»، به ویژه زنان، رنگین‌پوستان، و همجنس‌خواهان/دوجنس‌خواهان را نیز فراهم کرده است. نقادای تلویزیونی فمینیستی بازنمایی زنان در تلویزیون و نیز پرسش‌های کلی‌تری در خصوص ساخت جنسیت و میل جنسی در رسانه‌ها را مورد توجه قرار داده است. هلن بائر و جیلیان دایر (۱۹۸۷) اساساً به بررسی فرهنگ تلویزیونی بریتانیایی پرداخته، نحوه‌ی استفاده از این فرهنگ در ایجاد تصاویر رایج از زنان و نیز این نکته را به بحث می‌گذارند

بحث کند. الیس به این بحث می‌پردازد که برنامه‌سازی تلویزیونی نشان‌گر «تغییر و تناوب سریع صحنه‌ها... و نه توالی مستمر» (۱۹۸۲، ص. ۱۲۰) بوده، «قطعاتی را در آمیزه‌های خرد و کلان» (ص. ۱۲۲) تصاویر به نمایش می‌گذارد. به نظر او، روایت تلویزیونی نه هم‌آیندی که پی‌آیندی است. تلقی ویلیامز از «جریان» در این بیان نیل پستمن نیز نمود می‌یابد که «تلویزیون یک جهان‌بینی فاقد واژه‌ی "زیرا" است... و آغاز... و پایانی در آن نیست»؛ تلویزیون «مجموعه‌ای از "و" و "ها" است (۱۹۹۴، صص. ۹-۶۸). پستمن و الیس هر دو تلقی ویلیامز را به چالش کشیده و بسط داده‌اند، اما چارچوبی که ویلیامز مطرح کرده همچنان نقش حیاتی در بحث‌های آنان ایفا می‌کند.

مک‌لوهان نیز در اثر بحث‌انگیز خود، *فهم رسانه‌ها* (۱۹۶۴)، رسانه‌ها را به عنوان بخشی از یک تحول فرهنگی و اجتماعی گسترده‌تر در نظر می‌گیرد. او غلبه‌ی قالب‌های گوناگون رسانه‌ها را حاصل چرخشی به سوی ارزش‌های «سرد» و انتزاعی و غیرشخصی آفریده‌ی رسانه‌ها بر ارزش‌های «گرم» و پرشور و شخصی مکتوبات می‌داند، و جامعه را در حال بازگشت به تأکیدگذاری بر اولویت گفتار بر نوشتار می‌یابد. رویکرد مک‌لوهان در گنجاندن تلویزیون در این سنت شفاهی نگرشی مسأله‌ساز می‌نماید، چون تلویزیون تجربه‌ای منحصراً شنیداری نیست، و او نیز در آثار بعدی خود می‌کوشد عملکردش در گنجاندن تلویزیون در چنان چارچوبی را مورد بسط و بررسی قرار دهد. دیدگاه‌های مک‌لوهان درباره‌ی تلویزیون واکنش‌های انتقادی بسیاری برانگیخته اما، روی هم رفته، به اندازه‌ی برداشت‌های ویلیامز در این حوزه تأثیرگذار نبوده‌اند.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، مطالعات تلویزیونی به شدت تحت تأثیر تحولات واقع در شاخه‌های

با رواج یافتن عنوان **پسامدرنیسم** در مجامع آکادمیک، برخی از منتقدان به کاوش در رابطه‌ی تلویزیون با این وضعیت فرهنگی پرداخته‌اند. جیم کالینز، در مقاله‌ای که در ویراست *بازنگریسته‌ی مجراهای سخن* آمده، تلویزیون را در چارچوب وسیع‌تر **زیبایی‌شناسی** پسامدرن جای داده، سریال **توئین پیکس** دیوید لینچ را «پدیده‌ای فرهنگی» می‌شمارد که «چکیده‌ی ابعاد متعدد پسامدرنیسم تلویزیونی است» (ص. ۳۴۱). اندرو گودوین (۱۹۹۲) می‌کوشد تحلیل پسامدرنی از MTV ارائه کرده، از دیدگاهی مبتنی بر **ماتریالیسم** تاریخی برای پرداختن به مسأله‌ی سیاست و **ایدئولوژی** مجسم در تصاویر این شبکه‌ی تلویزیونس بهره می‌گیرد. بسیاری از نظریه‌پردازان برجسته‌ی پسامدرن، مانند **فردریک جیمسون** و **ژان بودریار**، نیز نقش تصاویر رسانه‌ای در پیدایش یک جهان‌نگری پسامدرن را مورد توجه قرار داده‌اند.

اکثر آثاری که نام برده شدند در چارچوب **مطالعات فرهنگی** قرار می‌گیرند. در رابطه با تلویزیون، مطالعات فرهنگی اهمیت عمده‌ای در طرح رویکرد بینارشته‌ای لازم برای نظریه‌پردازی درباره‌ی تلویزیون در چارچوب **فرهنگ عامه‌پسند** داشته است. با این حال، دیوید مورلی (۱۹۹۲) تحلیل‌های تلویزیونی در حیطه‌ی مطالعات فرهنگی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، از این بابت که منحصراً متکی به علوم انسانی و هنرها بوده، به قدر کفایت بینارشته‌ای نیستند. مورلی، به رغم تصدیق این که تلویزیون را نمی‌توان به یک پدیده‌ی متنی فرو کاست، احساس می‌کند که مطالعات تلویزیونی باید عمدتاً «متن‌محور» باشد.

این انتقاد از جهاتی معتبر می‌نماید، اما مؤلفانی مانند **فیسک** تلاش دارند تا تلویزیون را در رابطه با **کشاکش‌های** موجود میان «نهاده‌ها، ادارات، کارگزاری‌ها، مجامع آکادمیک ... ملت‌ها، نژادها، و جنسیت‌ها»

که برنامه‌های مختلف چه‌گونه می‌توانند چالش‌های فمینیستی را ندیده گرفته اما با سلطه‌ی **پدرسالاری** نیز به مخالفت برخیزند. الین زپینگ (۱۹۹۴) هم نگاه متفاوتی به سیمای زنان در رسانه‌های مختلف آمریکایی، به ویژه برنامه‌های تلویزیونی‌ای که اساساً برای زنان ساخته می‌شوند، می‌اندازد.

با این حال، شاید چنان که باید به مسأله‌ی **نژاد** پرداخته نشده است. مسائل مطرح درباره‌ی بازنمایی‌های تلویزیونی از نژاد، با وجود تلاش تلویزیون‌های غربی برای ارائه‌ی چشم‌انداز «چندفرهنگی» و در حالی که مرزبندی‌های ملی در گستره‌ی دنیای پسااستعماری کم‌رنگ می‌شوند، هرچه بیش‌تر اهمیت می‌یابند. پرابها کریشمن و آنیتا دیگ (۱۹۹۰) سیمای زنان در تلویزیون هند را مد نظر قرار می‌دهند، و در این عرصه **گفتمان‌های** استعمار با مسائل مربوط به جنسیت در هم می‌تنند. لیندا تی. فولر (۱۹۹۲)، سات جالی و جاستین لوییس (۱۹۹۲) و هنری لوییس گیتس (۱۹۸۹) همگی برنامه‌ی تلویزیونی بسیار پرتعداد «کازبی شو» در آمریکا را مورد توجه قرار داده، به بررسی پی‌آمدهای وسیع تبدیل یک خانواده‌ی سیاه‌پوست مفرح و مرفه به یک «سرمشق» و یک نمونه‌ی الگویی پرداخته‌اند. آملیا سیمپسون (۱۹۹۳) مشخصاً به تحلیل یک مجری محبوب تلویزیون برزیل به نام «شوشا» و برنامه‌ی کودک او پرداخته، از اولویت‌بخشی این برنامه به برداشت‌هایی از زیبایی بحث می‌کند که در بطن خود بار نژادی دارند. حوزه‌ی در حال تکوین «مطالعات همجنس‌گرایان» نیز اخیراً به بررسی مسائل تلویزیونی روی آورده است. از جمله‌ی این چنین مطالعاتی کتاب الکساندر دوتی (۱۹۹۳) است که همجنس‌خواهی مستتر در فرهنگ توده‌ای را به عنوان وسیله‌ای برای مقابله با گفتمان‌های مسلط **همجنس‌گراهراسی** و دگرجنس‌خواهی مطرح در تلویزیون مطرح می‌کند.

(۱۷۹۴) می‌توانست که تن را «مدخل اصلی روح در عصر ما» بشمارد. تن به محض آن که به صورت موضوعی برای اندیشه در آید، به وسیله‌ی **ایدئولوژی** **گفتمان** بازآرایی می‌شود. در این راستا، پیتر براون (۱۹۸۸، ص. ۱۱-۹) نشان می‌دهد که مسیحیان اولیه معمولاً زنان را به عنوان «مردان معیوب» در نظر می‌گرفتند، چون به باورشان تن زنان در طول دوره‌ی درنگ در ارحام مادران‌شان قادر به اندوختن همان محتوای حیاتی پرحرارت و معنوی که موجودیت مردان را می‌سازد نیست. همچنان که حرارت منی نشان از ره‌آورد حیاتی تن مردانه داشته، قاعدگی نیز نشانه‌ی ناکامی زنان از پردازش حرارتی محسوب می‌شد که در صورت عدم‌استفاده به جمود می‌رسد. البته، انرژی مازاد زن برای مصرف مشخص در جهت تربیت کودکان ضروری می‌نمود، اما این واقعیت نیز مانع از آن نبود که جالینوس بر این باور باشد: «خالق هدف‌مندانه یک نیمه‌ی نوع بشر را ناقص و بل‌که معیوب ساخته است.» نظریه‌ی معتقد به حرارت زنانه دست‌کم راهی به سوی فسخ ایده‌ای بود که کسی چون آپولون در **یومینیدس** آشیل بیان می‌کرد، این ایده که والد حقیقی تنها همان پدر بوده، و تن مادر صرفاً ظرف تناسلی برای تخم مرد است (بنگرید به **فن‌آوری‌های تولید مثلی**). شکسپیر نیز، شاید از سر **طنز**، این نظریه کالبدشناسانه‌ی کهن را (در **غزل ۱۲۹** خود) به کار بسته و می‌گوید که روح توسط منی منتقل می‌شود. شکسپیر اغلب به این اعتقاد نیز استناد می‌کند که دمای موجودات انسانی را برجستگی یکی از امزاج یا «اخلاط» چهارگانه‌ی آن‌ها تعیین کرده، و مزاج غالب هرکس را هم طالع تولدش تعیین می‌کند (تیلیارد، ۱۹۴۳).

همان‌گونه که دیوید تئو گلدبرگ نشان داده، در طول دوران **روشنگری**، ارزش‌های کلاسیک زیبایی تن

(۱۹۸۷، ص. ۶) مورد بحث قرار دهند، کشاکش‌های که مورلی لحاظ کردن آن را برای نظریه‌پردازان مناسب ضروری می‌داند. متنی چون **تلویزیون و بحران دموکراسی** (۱۹۹۰) اثر داگلاس کلنر تلاشی به ویژه در راستای به اجرا گذاشتن دیدگاه مورلی است. کلنر تلویزیون را در چارچوب نهادی و نظام‌مند فرهنگ امروز آمریکا مطرح کرده، به اتکای آثار نظریه‌پردازانی مانند **ماکس هورکهایمر** و **تئودور آدورنو** به بحث می‌پردازد.

آثاری که در این‌جا مورد اشاره قرار گرفتند تنها بخش کوچکی از آثار پدیدآمده درباره‌ی تلویزیون را در بر می‌گیرند. با این حال، شاید ارزنده‌ترین وجه چنین اشاراتی نشان دادن خلأ ناشی از نبود آثاری است که باید نوشته شوند. مسائل **نژاد**، **طبقه**، و **جنسیت**، و بازنمودهای آن‌ها در تلویزیون را باید همچنان مورد نظریه‌پردازی قرار داده، در راستای پی‌گیری مطالعات تلویزیونی و رسانه‌ای، انتقاداتی چون انتقادات مورلی را نیز مورد تأمل قرار داد.

کنت جی. اربان

تن (body)

تن شاید در نگاه اول سراپا از اجزای مانای طبیعت به نظر رسد و نه فرهنگ، اما در واقع هم یک موجود زیست‌شناختی است و هم یک ساخت اجتماعی و فلسفی. تن، از آن‌جا که زاده شده، درد و لذت را حس کرده، رشد کرده، و می‌میرد، هیچ‌گاه نمی‌تواند به طور کامل در چارچوب نظم نمادین قرار گیرد. تن اگرچه شاید «بنیان همه‌ی نمادپردازی‌ها» (بروکس ۱۹۹۳، ص. ۷) باشد، موجودیتی پیشافرہنگی و پیشازبانی هم هست. با این حال، به نظر می‌رسد هرآن‌چه پاره‌ای از تن بوده ایجاب می‌کند تا برحسب تن اندیشیده شود. از این رو، ویلیام بلیک شاعر در **وصلت بهشت و دوزخ**

ساخته نمی‌شود: دانش برای گسستن ساخته می‌شود» (فوکو ۱۹۷۷، ص. ۱۵۴).

مایکل پین

تناقض بنگرید به تضاد/ تناقض

توانش (competence)

اصطلاحی زبان‌شناسانه در اشاره به شناخت و دانش یک سخن‌گوی بومی از زبان خود، که نوآم چامسکی در جنبه‌های نظریه‌ی نحو (۱۹۶۵، ص. ۳) مطرح کرده است. اصطلاح «توانش» در تباین با اصطلاح «نمایش» (performance) است که به کاربرد عملی زبان در موقعیت‌های انضمامی اطلاق می‌شود. تمایزگذاری بین توانش و نمایش به شدت مورد انتقاد قرار گرفته، اما چنین انتقاداتی بی پایه و اساس اند، چون این تمایزگذاری زیربنای واقعی همه‌ی آثار زبان‌شناختی، چه چامسکیایی و چه جز آن، است. چامسکی بعدتر در *دانش زبان* (۱۹۸۶) به جای توانش اصطلاحات دیگری چون «نظام دانش» یا «زبان درونی» را به کار می‌برد. همچنین، دل‌هایمز (۱۹۷۲) برداشت گسترده‌تری از «توانش ارتباطی» را مطرح کرده، و زبان‌شناسی کاربردی را تحت تأثیر قرار داده است.

رافائل سالکی

توانش ادبی (literary competence)

اصطلاحی در *ساختارگرایی*، در اطلاق به توانایی مورد نیاز خوانندگان برای پیوند دادن یک متن به گستره‌ی عظیم‌تر زبانی که در پس هر متن یا هر گفته مکتوم است. «توانش ادبی» قابلیت است که شناخت ارجاعات ادبی و فرهنگی را به عنوان بخشی از فرآیند معناآفرینی میسر می‌سازد (بنگرید به: ایگلتون ۱۹۸۳، کالر ۱۹۷۵).

پل اینس

احیا شده، هم‌ارز با ارزش اقتصادی شد. بی‌نویان افرادی فاقد خصوصیات نژادی «پوست لطیف، موی لخت، چانه‌ی خوش‌نقش، شکل و اندازه‌ی مناسب جمجمه، نمود جسمانی خوش‌آیند، و مانند این‌ها» شمرده می‌شدند (۱۹۹۳، ص. ۳۰). بعدها، حتا در جوامعی که از حد‌اعلای تقابل نژادی برخوردار بودند، رنگ پوست تن به چیزی چون یک مرجع فرهنگی مبدل شد که «شیوه‌های پوشش، قیافه، طرز راه رفتن، آرایش مو، نوع گفتار، و نسبت آن‌ها با هم» را در بر می‌گرفت (ص. ۷۴). برده‌سازی سیاهان و یهودستیزی – دو نمونه‌ی نژادپرستی – بر پایه‌ی چنین تمایزاتی استمرار یافته‌اند. حتا در میان گروه‌های نژادی، انواع رنگ پوست، بافت مو، و دیگر وجوه جسمانی، خود اساسی بوده‌اند که تمایزات طبقاتی بر آن پایه استوار و ابقا شده‌اند (بنگرید به نژاد).

نظریه‌ی فرهنگی متأخر علناً بر وجوه نشانه‌شناختی تن تأکید دارد. به نظر ژولیا کریستوا نخستین فرآیند دلالتی در زهدان مادر رخ می‌دهد (پین ۱۹۹۳، صص. ۷۰-۱۶۷)، و به نظر میشل فوکو تن عرصه‌ی تاریخ تبارشناختی ایدئال‌ناشده‌ای است که در برابر انتزاعات زایش و پیدایش ایستادگی می‌کند (۱۹۷۷، ص. ۱۴۷). با این حال، کنت کلارک (۱۹۵۶) نشان می‌دهد که برهنه‌نگاری جلوه‌ای از این اشکال انتزاعاً ایدئال‌شده، دست کم از زمان ویتروویوس به این سو، بوده و رغبت هنرمندان به دژنمایی گروتسک‌وار تن آدمی به خاطر حفظ تناظر و منطبق ساختن بازنمایی این تن با یک ایدئال زیبایی‌شناسانه‌ی برخوردار از خصوصیات فرهنگی بوده است. به هر رو، خیال‌پردازی جسمانی دیرزمانی است که نقشی نمونه‌وار «برای هرگونه کاوش اجباری، استادانه، ساختگی، و حاد در ژرفاها» داشته است (استفورد ۱۹۹۱، ص. ۴۷). و این نکته البته گویای این دیدگاه فوکو است که «دانش برای دریافتن

توتم (totem)

توتم طیف متنوعی از پدیده‌ها را در بر می‌گیرد، و توتمیسم، در گسترده‌ترین مفهوم، به جمعیتی منقسم به گروه‌های مختلف اشاره دارد که هریک از آن‌ها طیفی از اشیای جان‌دار یا بی‌جان را به عنوان توتم‌های خود دارد. توتمیسم را می‌توان به بیان ساده حاکی از سمبولیسم دودمانی یا نظام‌های پیچیده‌ی ملاحظات مذهبی و جادویی دانست. توتم به انحای مختلف به عنوان علامتی اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که نماینده و حافظ همبستگی و پیوستگی گروه اجتماعی بوده، یا وسیله‌ای برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی دنیای حیوانی و طبیعی برحسب دنیای اجتماعی و گونه‌گونی انواعی به شمار می‌رود که پشتوانه‌ای مفهومی برای تفاوت‌گذاری اجتماعی است (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دورکیم ۱۹۱۲، لوی - استروس ۱۹۶۲a).

جانن مک‌گافی

تودوروف، تزوتان بنگرید به روایت‌شناسی**توگندهات، ارنست (Tugendhat, Ernst)**

(۱۹۳۰-) فیلسوف آلمانی، و استاد دانشگاه در برلین. توگندهات در کتاب اثرگذار خود، **مفهوم حقیقت نزد هوسرل و هایدگر** (۱۹۷۰)، برداشت هوسرل از التفات مبتنی بر درک حقیقت را در تقابل با مفاهیمی قرار می‌دهد که هایدگر از حقیقت، پیش و پس از «چرخش» فکری خود، مطرح می‌کند. او خصلت اساساً اراده‌باور - اقتدارباور (و از این رو نیهیلیستی) حقیقت در هستی و زمان هایدگر را مبرز می‌سازد. توگندهات در دیگر آثار اصلی خود (۱۹۷۶، ۱۹۷۹) به تدوین نظریه‌ای در باب عقلانیت می‌پردازد که فلسفه‌های «بژه‌محور» در باب زبان را رد کرده، به تحلیل معنا برحسب کاربرد زبان‌شناسانه رو می‌کند. او، به عنوان

بخشی از نظریه‌ی خود، از نوعی نظریه‌ی اجماع در باب حقیقت بحث می‌کند که برحسب آن، تصمیمات (اراده و اقتدار) آزموده‌ترین اعضای یک اجتماع را می‌توان به عنوان معیار مناسبی برای توجیه اخلاقی در نظر گرفت. گری استاینر

تولید ادبی (literary production)

مارکس و انگلس معتقد اند، از آن‌جا که انسان‌ها خود و دنیای عینی را به وسیله‌ی کار تولید می‌کنند، هنر نیز یکی از وجوه تولید است. این یعنی که ادبیات نه تنها به عنوان یک مؤلفه‌ی روبنایی توسط عاملان فعال در سنت‌های اجتماعی، فکری، و ادبی تولید شده، بل که به عرصه‌ی روابط تولیدی وارد می‌شود که زیربنای اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهند. ادبیات، به عنوان «محصول نهایی» پردازشی که با مواد خام کار می‌کند، جزء **دیالکتیک** پیوندهای تولید و مصرف است. از این رو، معناهای متون ادبی مشروط به منزلت کالایی آن‌ها است. این نگرش‌ها را متفکران مارکسیستی چون لنین، والتر بنیامین (۱۹۷۳)، برتولت برشت، و پیر ماشری (۱۹۷۸) پیش کشیده و کوشیده‌اند، به جای نگرش رمانتیک به ادبیات به عنوان «آفرینش» این مقوله را برحسب کردار اجتماعی، مناسبات هنرمند و مخاطب، و امکان دگرگونی انقلابی در نیروهای تولید ادبی به دست هنرمندان تشریح کنند (بنگرید به: ایگلتون ۱۹۷۳). نظریه‌های غیرمارکسیستی مانند **روان‌کاوی**، **نقادی فمینیستی**، و **تاریخ‌گرایی جدید** نیز ادبیات را به منزله‌ی تولید مورد کاوش قرار داده‌اند. م. ا. ر. حبیب

تیت، آلن (Tate, Allen) (۱۹۷۹-۱۸۹۹)

منتقد آمریکایی. تیت، به عنوان یکی از ایدئولوگ‌های اصلی **نقادی نو**، عمدتاً زمینه‌ساز طرح آرای تی. اس.

جنبه‌های تاریخی زبان و ادبیات سر و کار دارند، و آثاری که به نظریه‌ی ادبی می‌پردازند. تینیانوف در آثار تاریخی خود، که بعدتر در مجموعه مقالات او با عنوان *کهنه‌گرایان و نوآوران* (۱۹۲۹) گردآوری شدند، توجه خود را اساساً به تعارضات گرایش‌های هنری گوناگون به «یک نگرش نوین» معطوف می‌کند. او در آثار نظری خود پی‌گیر پژوهش‌های الکساندر پوتنیا در باره‌ی تمایز موجود میان زبان شاعرانه و زبان منشور می‌شود - مسائل زبان شاعرانه (۱۹۲۴). از جمله مشارکت‌های تینیانوف در جهت پیش‌برد مطالعات معطوف به زبان شاعرانه طرح «پویایی» زبان شاعرانه است، دیدگاهی که پیش‌درآمد نظریات برخی از نظریه‌پردازان مارکسیست مانند گئورگ لوکاچ از یک سو، و ساختارگرایان چک و سپس فرانسوی و آمریکایی از سوی دیگر به شمار می‌رود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ایگل ۱۹۸۱، تینیانوف ۱۹۸۱، هاماربرگ ۱۹۸۴)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

الیوت در این نقادی، به ویژه برداشت‌های وی از سنت (که برای تیت در قالب «جنوب قدیم» و دین‌داری راست‌کیشانه تجسم می‌یافت) و گسستگی شعور، بود. تیت در نقادی خود، به ویژه در برداشتی که از مفهوم **کشاکش** مطرح کرده، می‌خواهد نشان دهد که **شعر** شناخت خاصی، فرای شناخت «انتزاعی» علم و مشابه با برداشت الیوت از شعور متحد، مهیا می‌کند که در آن عقل و احساس به هماهنگی با هم رسیده و الگویی برای «پرورش توان‌های تام انسانی ما» ایجاد می‌کنند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: استیوارت ۱۹۶۵، اسکوایرز ۱۹۷۱، ولک ۱۹۸۶)

بین رایت

تینیانوف، یوری (Tynyanov, Yuri)

(۱۸۹۴-۱۹۴۳) پژوهش‌گر ادبی و رمان‌نویس روس، و از نمایندگان برجسته‌ی **فرمالیسم روسی**. آثار نقادانه‌ی تینیانوف را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آثاری که با

ج

جامعه‌شناسی شناخت

(sociology of knowledge)

در تعریف کلی، رویکردی در صدد فهم این که رشته‌های گوناگون چه برداشتی از «شناخت» یا «دانش» دارند (یا داشته‌اند)، فهمی که با بررسی خاستگاه‌های اجتماعی - تاریخی این رشته‌ها و نحوه‌ی تحول و تکامل آن‌ها در قبال فشارها و انگیزه‌های بیرونی، خواست‌های اجتماعی، شیوه‌های اتکای ایدئولوژیک، و ... امکان‌پذیر می‌شود. به طور خاص تر (و بحث‌انگیزتر)، ادعای مبلغان این «برنامه‌ی راسخ» در جامعه‌شناسی شناخت آن است که چنین توجهاتی در واقع کلاً مورد پذیرش واقع شده و سنجه‌های «شناخت» یا «حقیقت» را برای اعضای یک اجتماع تأویلی، جمعیت حرفه‌ای، سازمان تحقیقات علمی، و ... تعیین می‌کند.

از این گفته چنین بر می‌آید که اعتبار چندان یا هیچ اعتباری نباید برای توضیحات «درون‌گرایانه» (یعنی درون‌رشته‌ای) در خصوص «دانش خود از روند رشد دانش»، یا برای انواع معیارهای اعتباربخشی که اهل علم، فلاسفه، و دیگران به اتکای اعتبارنامه‌های تخصصی خود مطرح کرده‌اند قائل شد. ما باید هر برداشتی از تمایز موجود میان دیدگاه‌های (اصطلاحاً) درونی و بیرونی را مردود بشماریم. اما چنین گفته‌ای صرفاً در راستای کتمان عمل‌کردهای واقعی قدرت،

بهره‌های اجتماعی، یا سرمایه‌گذاری مادی‌ای عمل می‌کند که معمولاً یک‌چنین فن بیان خودپیش‌برنده‌ی حقیقت‌جوی محض و بی‌طرفانه را منظور نظر می‌گیرند. این رویکرد بسیار اثرگذاری در حیطه‌ی علوم اجتماعی و انسانی بوده، البته در این حیطه عمدتاً در چارچوب داخلی، یعنی با روش‌های پژوهشی مطرح در قالب همان رشته‌ها، عمل کرده است. کارل مائهایم نخستین متفکری بود که چنین دعوایاتی را به اسلوبی نظام‌مند مطرح کرد و اصطلاح «جامعه‌شناسی شناخت» را به شکل کاملاً مدون به کار برد. دیگر سرچشمه‌های این رویکرد عبارت اند از: سنت مارکسیستی مشهور به «نقادی ایدئولوژی‌نگر» (Ideologiekritik)؛ آثار ماکس وبر (۱۹۴۸) و دیگر جامعه‌شناسان در سنت کلاسیک (عمدتاً آلمانی)؛ رویکرد مکتب فرانکفورت به نظریه‌ی انتقادی چنان که در نوشته‌های تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، و یورگن هابرماس شرح و بسط یافته است؛ و بعدتر، دیرینه‌شناسی یا تبارشناسی شاخه‌های قدرت - دانش گفتمانی که میشل فوکو پی گرفت. البته، این متفکران از نظر دامنه‌ی همراهی خود با چنین بحثی با هم تفاوت دارند. یعنی، اگر همچون شکاکانی مانند فوکو - یا هواداران آن «برنامه‌ی راسخ» در تاریخ و فلسفه‌ی علم - بر این باور باشیم که رشته‌های علمی فاقد هرگونه معیار صدق، روش،

در این‌جا، چنان‌که انتظار می‌رود، شکاکان این‌گونه پاسخ خواهند داد که: (۱) تاریخ علم تقریباً تاریخ نظریات مرده یا منسوخ است؛ (۲) هیچ دلیلی در دست نداریم که گمان کنیم نظریات کنونی ما در آینده صورت بهتر یا بدتری خواهند یافت؛ (۳) معیارهای صدق، روش، و اعتبار علمی را به یکسان می‌توان به چالش کشید یا مورد تجدید نظر اساسی قرار داد؛ و (۴) بنا بر این دلایل، اکنون رویکرد «درون‌گرایانه» باید تسلیم یک دیدگاه جامعه‌شناسانه‌ی تمام‌عیار شود؛ به این ترتیب (۵) ما باید از هرگونه تمایزگذاری میان «ساحت کشف» و «ساحت توجیه» صرف نظر کنیم، زیرا این تمایزگذاری، چنان‌که در ادامه می‌آید، صرفاً می‌تواند ترفند دیگری باشد که اهل علم (و فلاسفه‌ی علم) به یاری آن در صد تثبیت نقش ممتاز خود به عنوان تعیین‌کنندگان حقیقت نهایی بر آمده‌اند.

از این رو، برای مثال، و با شواهدی ظاهر فریب، این بحث پیش کشیده می‌شود که برداشت نیوتن از مکان و زمان مطلق آن اندازه که حاصل چارچوب اعتقادی (الاهیاتی) او و درک به شدت محافظه‌کارانه از نظم کیهانی بوده، نتیجه‌ی مشاهدات تجربی یا ملزومات اکید نظریه‌ی او نبوده است. بحث مشابهی نیز در مورد اختلاف نظر مدید اینشتین بانیلس بور بر سر فلسفه‌ی نظریه‌ی کوانتوم مطرح شده، این را اختلاف نظری ناخواسته می‌دانند که اینشتین ناگزیر به پذیرش پی‌آمدهای اساساً نامتعارف‌تر و مخرب‌تر آن بوده است. این بحث شکل به شدت افراطی - و به گمان بسیاری پوچ - خود را در این دیدگاه فایراند می‌یابد که گالیه به خاطر فرضیه‌ی خورشیدمحوری‌اش به لحاظ عملی خود را منزوی ساخته و، به علاوه، کاردینال بلارمینه با اولویت قائل شدن برای منابع ثبات اجتماعی در مقابل منافع حقیقت «علمی» صرف، برخورد بهتری داشته است. مثالی از این واضح‌تر نمی‌تواند روشن‌گر اشتباهات

شواهد تجربی، و پیشرفت نهایی اند که از طریق روال‌های بسنده و درونی خودپژوهی دقیق و مانند آن حاصل شوند، آن‌گاه از این رشته‌های علمی چه به جا خواهد ماند؟ شکاکیت در چنین حدی خودابطال‌کننده می‌نماید، زیرا حتا اظهاراتِ راسخ‌ترِ خود در خصوص ارزش‌ها و توجهات انگیزاننده و واقعی (برخلاف موارد ادعایی) آن رشته‌های علمی را نیز مستزلزل و محل تردید می‌سازد.

از این رو، آدورنو (۱۹۷۶) در مقاله‌ی خود درباره‌ی مانهایم (۱۹۳۶) به صورت نافذی علیه هرگونه «فروکاست جامعه‌شناختی جامع» بحث می‌کند. این موضع آدورنو در حالی است که او خود عمده‌ی آثارش را به نقد دیالکتیکی مشروع و مجدانه‌ای بر پوزیتیویسم در علوم طبیعی و، به تعبیر خود، اثرات مخرب و مختلف این پوزیتیویسم بر گفتمان فلسفی مدرنیته اختصاص داده است. نقصان همه‌ی این‌گونه بحث‌های اجتماعی - نسبی‌نگر آن است که می‌توانند به سهولت به دام شکاکیت شناخت‌شناسانه و اخلاقی تمام‌عیاری بیافتند که هیچ تفاوتی بین صدق و کذب (یا عدالت و بی‌عدالتی) جز تفاوت‌های تعیین‌یافته توسط این یا آن مجموعه توجهات و اولویت‌های فرهنگی قائل نمی‌شود. بروز این اشتباه - که آشکارترین نمود آن را باید نزد فلاسفه‌ی «آناشیسست» علم، نظیر پل فایراند، یافت - صرفاً حاصل نادیده گرفتن تمایز اساسی ساحت کشف و ساحت توجیه است. «ساحت کشف» معطوف به همه‌ی آن عوامل انگیزاننده‌ی جامعه‌شناختی، مذهبی، روان‌زیستی، حرفه‌ای، و ... است که می‌توانند تفکر اهل علم را از جهتی بسیار بااهمیت تحت تأثیر قرار دهند؛ و «ساحت توجیه» معطوف به مسائل کاملاً مجزایی است که در نتیجه‌ی مورد بحث - مورد تبیین و نقد علمی بایسته - قرار گرفتن یک نظریه یا فرضیه برحسب بهترین معیارهای موجود، مطرح می‌شوند.

جامعه‌ی مدنی (civil society)

«جامعه‌ی مدنی» در مباحث معاصر عموماً در اطلاق به فضای اجتماعی آزاد، مشارکت اختیاری، و تکثر مناسبات انسانی، هویت‌ها، تفاوت‌ها، و ارزش‌ها، و در تضاد با قدرت سیاسی قهرآمیز دولت و حکومت، به کار می‌رود (کین ۱۹۸۸b). عوامل اجتماعی و سیاسی متعددی به فراگیری کنونی ایده‌ی «جامعه‌ی مدنی» کمک کرده‌اند: ظهور جنبش‌های اجتماعی مستقل (برای مثال، جنبش‌های صلح‌طلب و طرف‌دار حفظ محیط زیست، جنبش‌های حامی آزادی زنان، و حقوق همجنس‌خواهان، و سیاهان)، ناکامی‌های فاحش احزاب و دولت‌های سوسیال - دموکرات غربی در دهه‌های گذشته، و تجربه‌ی دیکتاتوری سیاسی و سرکوب دولتی در رژیم‌های شوروی سابق و اروپای شرقی، رشد جنبش‌های آزادی‌خواه (برای مثال، جنبش «همبستگی» در لهستان)، سرنگونی/فروپاشی آن رژیم‌ها، و تجزیه‌ی بسیاری از کشورهای تحت حاکمیت آن‌ها. این بحث، که آبخش خود را در چنین تجاربی دارد، هم در غرب و هم در اروپای شرقی این نکته‌ی مهم را مطرح کرده است که توان‌بخشی به بنیادها، جنبش‌ها، و نهادهای جامعه‌ی مدنی در موفقیت تلاش‌های فزاینده برای افزایش آزادی، برابری، و دموکراسی، چه در سطح جامعه و چه در سطح دولت، اهمیتی اساسی دارد (کین ۱۹۸۸a).

کاربرد کنونی «جامعه‌ی مدنی» تا حدودی در احیای این مفهوم از سوی آنتونیو گرامشی در اوایل سده‌ی بیستم ریشه دارد. با این حال، تفاوت مهمی هم در بین است. برای گرامشی (۱۹۷۱) این مفهوم اساسی نقدِ او بر جامعه‌ی سرمایه‌داری به شمار می‌رود. به نظر او، جوامع سرمایه‌داری اروپایی نه تنها تحت حاکمیت قوای قهرآمیز دولت بوده، بل که ناچار به حفظ رضایت از استیلا (یعنی راهبری فکری و فرهنگی) ی بورژوازی

شناخت‌شناسانه و اخلاقی‌ای باشد که به هنگام تلاش متخصصان جامعه‌شناسی شناخت برای دست‌یابی به صلاحیت (یا حتی برای سلب صلاحیت از دیگران) ورای گستره‌ی توجهات (کاملاً مشروع) خود بروز می‌کنند.

این پیش‌پنداشت تحت عناوین گوناگونی مطرح می‌شود؛ از جمله‌ی آن‌ها **پسامدرنیسم** (با هدف اثبات بی‌بنیاد بودن تمام «روایت‌های کبیر» به عنوان عواملی که در گذشته به حقیقت، پیشرفت، روشنگری، علم، نقد، و مانند آن‌ها مشروعیت می‌بخشیدند)، و اسلوب نوپراگماتیستی جاری برای فروکاستن چنان ارزش‌هایی به حد اتفاق نظر یا فن بیان اقناع‌کننده، اند. (استنلی فیش، منتقد ادبی، از جمله کسانی است که این بحث را تا نهایت پیچیدگی، اگر نگوییم سفسطه‌بازی، پی‌گیری کرده است.) با این حال، این رویکرد ضداستلاط قاطع متفکرانی را برانگیخته است که در برابر آن چه به نظرشان روی‌آوری گسترده به اشکال ناتوان‌کننده‌ی نسبی‌نگری ارزشی است مقاومت می‌ورزند. مؤثرترین مخالفت‌های کنونی با این‌گونه نسبی‌نگری را باید در آثار فلاسفه‌ی علم معتقد به واقع‌گرایی انتقادی، نظیر ژم هره و روی **باسکار** یافت؛ و همچنین در آثار متفکرانی مانند هابرماس (۱۹۶۸) که کوشیده‌اند به بحث دیالکتیکی از طریق و فراسوی چنین چالش‌های تمام‌عیاری با گفتمان فلسفی مدرنیته بپردازند.

جامعه‌شناسی شناخت شاید در بهترین حالت همان عرصه‌ی مناظرات بینارشته‌ای باشد که امروزه این مسائل در آن عرصه با نهایت دقت و حفظ حداکثر دید نسبت به تفاوت‌های نهفته پی‌گیری می‌شوند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بارنز ۱۹۷۴، بلور ۱۹۷۶، گیلبرت ۱۹۸۹، لاتور و وولگار ۱۹۷۹، مونتس ۱۹۸۵، وولگار ۱۹۸۸)

کریستوفر نوریس

جامعه‌ی مدنی جدا بوده، و تنها با مسامحه‌ی بسیار می‌توان دولت را نماینده‌ی جامعه‌ی مدنی دانست. از اهداف اصلی دولت مجموع ساختن افراد خودخواهنده‌ی مختلف در قالب یک اجتماع متحد است. از این رو، برای هگل، و با وجود این تمایزگذاری مبدعانه‌ای که مطرح کرده، دولت همچنان اساس هستی و کارکرد جامعه‌ی مدنی می‌ماند.

مارکس در نوشته‌های اولیه‌ی خود تمایزگذاری هگل بین جامعه‌ی مدنی و دولت را پذیرفته، و در عین حال در مخالفت با هگل بحث می‌کند: نخست این که جامعه‌ی مدنی بنیان دولت است و نه برعکس، و دوم آن که جامعه‌ی مدنی در راستای دموکراتیک‌سازی اساسی دولت عمل می‌کند. با این حال، مارکس هرچه بیش‌تر به انتقاد از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی روی آورده، نقد مبسوطی از آن به دست می‌دهد که در آثار متأخر او یافتنی است (هانت ۱۹۸۷). از این رو، مارکس جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن را به عنوان یک **صورت‌بندی اجتماعی** برخوردار از **ساختار اقتصادی** متمایز مورد تحلیل قرار می‌دهد که طبقات اجتماعی متنوعی با توان‌های به شدت نابرابر را در بر می‌گیرد. این نگرش حاکی از آن است که روابط اجتماعی، و نه فقط اعمال قدرت دولتی، به طور نظام‌مند و خصلتاً قهرآمیز بوده، این قهرآمیزی ناشی از ساختار بنیادین جامعه است. در حالی که جامعه ظاهراً متشکل از افراد آزادی است که منافع خود را از راه مشارکت اختیاری با یک‌دیگر تعقیب می‌کنند، مطابق نقد مارکس، واقعیت اساسی این است که یک اقلیت ثروت‌مند، از طریق به انحصار در آوردن ابزار تولید، اکثریت را زیر فشار قرار داده، سرکوب کرده، و استثمار می‌کند. بنابراین، مفهوم جامعه‌ی مدنی به عنوان نمودی از جلوه‌های سطحی جامعه‌ی سرمایه‌داری به شدت گمراه‌کننده به نظر می‌رسد.

در قلمروی جامعه‌ی مدنی اند. بورژوازی، در بنیادها و نهادهای جامعه‌ی مدنی، سلطه‌ی اجتماعی خود را از راه اثرگذاری فکری و محصولات فرهنگی خود حفظ می‌کند. از این رو، برای گرامشی، جامعه‌ی مدنی عرصه‌ای حیاتی است، عرصه‌ای که در آن می‌توان و باید با سرمایه‌داری جنگید. استفاده‌ی گرامشی از مفهوم «جامعه‌ی مدنی» البته خالی از اشکال نیست (هانت ۱۹۸۷)، اما او این ایده را همچون مؤلفه‌ای اساسی در نقد سرمایه‌داری منظور نظر قرار می‌دهد. به هر حال، کاربرد «جامعه‌ی مدنی» به این شکل صریحاً مخالف سرمایه‌داری اکنون عمدتاً در محاق افتاده است. در عین حال، این واپسین چرخش در مجموعه چرخش‌های معنایی که ایده‌ی جامعه‌ی مدنی از سر گذرانده نیست، و تنوع معناهایی که این اصطلاح از زمان ابداع‌اش در سده‌ی هفدهم به خود دیده آن را به اصطلاحی فرار و مبهم مبدل کرده است (هانت ۱۹۹۳، تستر ۱۹۹۲).

هگل (۱۸۲۱) نخستین نظریه‌پرداز بود که تمایز صریحی میان «جامعه‌ی مدنی» و «دولت» قائل شد. منتفکران پیشین، مانند هابز، لاک، و روسو، با وجود تفاوت‌های نظری عمیقی که آن‌ها را از هم جدا می‌کرد، «جامعه‌ی مدنی» را با تکوین «دولت مدرن» مقارن می‌دانستند. اما برای هگل، جامعه‌ی مدنی قلمرویی اجتماعی است که افراد خودخواهنده در چارچوب آن به تعقیب منافع «خصوصی» خود می‌پردازند. از این رو، فعالیت‌های اقتصادی‌ای چون کار، تولید و مبادله‌ی کالا، و کسب‌داری در نگرش هگل به جامعه‌ی مدنی اهمیتی اساسی دارند، هرچند که او مؤلفه‌های مهم دیگری نظیر وجوه اخلاقی، فرهنگی، و آموزشی را نیز در این محدوده می‌گنجانند. از سوی دیگر، دولت دغدغه‌ی تأمین منفعت عمومی برای کل اجتماع را دارد. دولت یک ساختار اقتدار سیاسی است که از

جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به عقیده‌ی او، بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر که به مفهوم جامعه‌ی مدنی پرداخته‌اند «مسأله‌ی سرمایه‌داری» را با منحل کردن‌اش «در کثرت بی‌ساختار و نامشخصی از نهادها و روابط اجتماعی» کنار گذاشته‌اند (۱۹۹۰، صص. ۶۰، ۶۶-۷)، و در نتیجه، ایده‌ی «جامعه‌ی مدنی» مقولات مهم اجتماعی را به جای واضح ساختن، مبهم و رازآمیز می‌سازد.

بری ویلکینز

جدایی (estrangement)

این اصطلاح تاریخچه‌ای طولانی و سرشار از تلاش‌های ناکام برای روشن کردن معنای آن دارد، به ویژه در راستای متمایز ساختن‌اش از بیگانگی که مترادف مرسوم «جدایی» فرض می‌شود. این مفهوم اگرچه در آثار نویسندگان قدیمی‌تری چون روسو نیز مطرح بوده، برای نخست بار در نوشته‌های هگل و مارکس جایگاه محوری می‌یابد. در همین حال، واژه‌ی آلمانی‌ای که هگل در *پدیدارشناسی روح* در اشاره به «جدایی» به کار برده به لحاظ معنایی با تعبیر به کار رفته برای دلالت بر «برون‌یابی» و «عینیت‌یابی» همپوشانی دارد. این مفروضات همگی به وهله‌ی دوم *دیالکتیک هگل* تعلق دارند: ذاتی که در وهله‌ی نخست صرفاً به عنوان مفروضی با - خود - یگانه درک می‌شود در وهله‌ی دوم از - خود - جدا یا از - خود - بیگانه یا «بیرونی‌شده» جلوه کرده، هویت و همانستی‌اش مشتمل بر کلیت روابطی که به آن‌ها وارد می‌شود خواهد بود. در وهله‌ی سوم این جدایی از بین می‌رود، و هویت در مفهوم گسترده‌تر، وساطت‌شده، و عام آن باز یافت می‌شود.

مارکس در *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی*

۱۸۴۴ (۱۹۵۹) این دیالکتیک را به خاطر توانایی‌اش در تشخیص این که انسان‌ها دنیای عینی را از طریق

مدافعان معاصر مفهوم «جامعه‌ی مدنی» نقدهای مارکسیستی را بر این اساس رد می‌کنند که نسبت دادن سرچشمه‌ی اصلی قدرت قهرآمیز در جامعه‌ی سرمایه‌داری به ساختار اقتصادی و طبقاتی آن جامعه رویکردی «تقلیل‌گرایانه» و «اقتصادمدارانه» است (کین ۱۹۸۸a). چنین مدافعانی از این بحث می‌کنند که سرچشمه‌های قدرت در جامعه‌ی مدرن متکثرتر و ناهمگون‌تر از آن اند که به این شیوه مد نظر گرفته شوند. مدافعان این مفهوم «جامعه» را به عنوان عرصه‌ای در نظر می‌گیرند که افراد دارای هویت‌های گوناگون به شیوه‌های مختلف در آن عرصه به پی‌گیری اهداف خود می‌پردازند، و روش‌های گوناگونی برای مقاومت در برابر سرچشمه‌های بسیار متفاوت قدرت و زور به کار می‌برند. به این ترتیب، جامعه‌ی مدنی به عنوان فرضی اساسی و ضروری برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی نیروی بالقوه برای آزادی و آزادی‌بخشی در عرصه‌ی جامعه مورد تأیید و توجه قرار می‌گیرد.

در نظر گرفتن جامعه به عنوان عرصه‌ای که افراد مختلف در چارچوب آن به شیوه‌های گوناگون با یک‌دیگر رابطه برقرار می‌کنند، و درک (یا حتا نادیده گرفتن) مسائل مربوط به طبقه و ساختار اجتماعی، متضمن گرایش شدیدی به دفاع کنونی از جامعه‌ی مدنی در یک چارچوب نظری لیبرالی است، هرچند که زبان برگزیده برای بیان این نگرش زبانی رادیکال‌تر جلوه می‌کند. در مقابل، برخی منتقدان همچنان مدافع مناسب و اعتبار نقد مارکسیستی اند. از جمله‌ی این منتقدان آلن میکسینز وود است که استدلال می‌کند، در عین حال که پی‌گیری آزادی، برابری، و دموکراسی قطعاً باید متضمن مقاومت در برابر همه‌ی اشکال سرکوب اجتماعی و سیاسی باشد، این روند اساساً باید در تقابل با قوه‌ی قهرآمیز و استثمار نظام‌مندی باشد که ذاتی روابط موجود در

حامیان هنرهای سیاهان، به منظور ارتقای بخشی به آگاهی سیاهان و رها کردن اجتماع سیاهان از بند آگاهی کاذبی که از مشارکت در فرهنگ رسمی آمریکایی ناشی شده بود، در تلاش برای خلق یک اجتماع فرهنگی سیاه‌پوستانه‌ی مستقل به شیوه‌های گوناگون بودند. بر این اساس، نشریات مستقل (نشریه‌ی شعر سیاهان، خبرنگارنامه‌ی کتاب‌های سیاهان)، مؤسسات انتشاراتی (انتشارات برودساید، انتشارات جهاد، انتشارات جهان سوم)، گروه‌های تئاتری («آموزشگاه تئاتر وابسته به هنرهای سیاهان هارلم باراکا»، «تئاتر ملی سیاهان باربارا آن تیر») و دیگر سازمان‌های فرهنگی («اسپیریت هاوس در نیوآرک»، یا «فرهنگستان هنر و ادب سیاهان») در دهه‌ی ۱۹۶۰ پایه‌گذاری شدند. در طول این دوره، رخدادهای فرهنگی فراوانی، از نمایش‌های خیابانی، شعرخوانی‌ها، کنسرت‌ها، و سخنرانی‌ها تا نمایشگاه‌ها و کارگاه‌های نویسندگی خلاق، با هدف آشکار ایجاد یک نظام ارزشی بدیل برای جامعه‌ی سیاه‌پوستان سازمان یافت. اگرچه برنامه‌ی زیبایی‌شناسی سیاهان که حامیان هنرهای سیاهان طرح کرده بودند از سوی نسل‌های بعدی نویسندگان سیاه‌پوست به شدت مورد انتقاد قرار گرفت، جنبش هنرهای سیاهان نوآوری‌های فرمی چشم‌گیری در همه‌ی ژانرهای ادبیات سیاهان ایجاد کرده، به طرز انکارناشدنی در گسترش درک عمیقی از مباحثات و همبستگی فرهنگی سیاهان موفق عمل کرده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمیت ۱۹۹۱، بیکر ۱۹۸۸، جونز و نیل ۱۹۶۸، نیل ۱۹۷۱)

مادو دابی

جنسیت (gender)

اصطلاحی دال بر صفات فرهنگی منتسب به زنان و مردان. معمولاً تمایزاتی بین جنسیت (gender) و جنس (sex) مطرح بوده و جنس را مجموع مشخصات

کار خلق می‌کنند مورد ستایش قرار داده، اما به خاطر امحای کاملاً سودایی «جدایی»، از آن انتقاد می‌کند؛ مارکس تمایز تعیین‌کننده‌ای بین عینیت‌یابی یا برون‌یابی صرف و جدایی یا بیگانگی قائل می‌شود. جدایی یا بیگانگی وضعیت اجتماعی خاصی مقارن با دنیای بورژوازی، و به ویژه مالکیت خصوصی، است: تجارب فردی حاصل کار فرد بوده، کل دنیای «عینی»، از جمله دولت، با او بیگانه است. به گفته‌ی مارکس، این جدایی را تنها «عملاً» به وسیله‌ی انقلاب می‌توان از بین برد. مفهوم جدایی در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، و برخی حوزه‌های فلسفی نظیر اگزیستانسیالیسم نیز رواج گسترده داشته است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: تورنس ۱۹۷۷، والیمن ۱۹۸۱)

م.ا.ر. حبیب

جنبش هنرهای سیاهان (black arts movement)

جنبش فرهنگی جدایی‌خواهی در میان سیاهان که در اواسط تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ به وسیله‌ی جمع متنوعی از درام‌نویسان، شاعران، و منتقدان در نواحی عمدتاً شهری ایالات متحده آمریکا شکل گرفت. از جمله کارورزان و حامیان برجسته‌ی این جنبش این‌ها بودند: امیری باراکا، اد بالینز، ماری اوتز، هویت دبلیو. فولر، ادیسون گیل جونیور، نیکی جووانی، استیون هندرسون، ران کارنگا، هاکی مادوباتی، ران میلنر، لری نیل، کارولین راجرز، و سونیا سانچز. جنبش هنرهای سیاهان، که علناً متعهد به اشاعه‌ی ایدئولوژی ملی‌گرایی فرهنگی سیاهان بود، بر اساس این فرض پایه‌ریزی شد که سیاه‌پوستان در آمریکا از مجموعه ارزش‌های زیبایی‌شناسانه و فرهنگی مشترکی برخوردار اند، ارزش‌هایی مستلزم شیوه‌های درک بومی که باید کاملاً مستقل از فرهنگ سفیدپوستانه‌ی پیرامون‌شان مطرح شود.

این سه سنت نظری تفاوت‌های آشکاری دارند. نویسندگان متأثر از **ساختارگرایی** جنسیت را به عنوان محصول قوانین و قراردادهای فرهنگی جامع، محصول قوانین و قراردادهای «دستور زبانی» در نظر گرفته‌اند که مشخص‌کننده‌ی چارچوب بیان زبانی و فرهنگی است. از این رو - و صرفاً از یک نظر - برداشت‌های ساختارگرا از جنسیت و روایت بر انتصاب قراردادی قهرمان مذکر به عنوان **سوژه‌ی فعال** و قهرمان زن به عنوان **ابژه‌ی منفعل** کنش روایی متمرکز می‌شوند. به عکس، در **پساساختارگرایی** فرض قوانین فرهنگی جامع رد شده، و به جای آن فرض معناها و هویت‌ها به عنوان محصول فرآیندهای دائم تولید زبانی و فرهنگی مطرح می‌شود. بنابراین، برای مثال، در تلقی فوکویی جودیت باتلر (بنگرید به **فوکو**، و باتلر ۱۹۹۰)، جنسیت به عنوان یک ذات نمادین مفروض، و جنسیت‌بخشی به عنوان کرداری که به شکل تاریخی مولد هویت‌های جنسیتی است مورد تأکید قرار می‌گیرند. این تأکید بر سیالیت جنسیت را نهایتاً در بخش عمده‌ای از نظریه‌های روان‌کاوانه می‌توان ملاحظه کرد. در نظریه‌ی **روان‌کاوی**، جنسیت اول به عنوان حاصل روند رشد در خردسالی، و اساساً **عقده‌ی اودیپ**، در نظر گرفته می‌شود، روندی که در جریان آن پسرها سوژکتیویته‌ای فعال (مذکر) و دخترها سوژکتیویته‌ای منفعل (مؤنث) می‌یابند. در عین حال، بسیاری از نظریه‌پردازان (برای مثال، میچل و رز ۱۹۸۵)، بر اساس برداشت‌های روان‌کاوانه از **ناخودآگاه** به عنوان یک نیروی روانی برآشوبنده، فرض امکان‌ناپذیری تثبیت کامل هویت جنسیتی را مطرح می‌کنند. از این رو، در روان‌کاوی، همچنان که در **پساساختارگرایی**، هویت جنسیتی به لحاظ تاریخی ناپایدار نشان داده و بنابراین - چنان که در مباحث این دو نظریه مطرح می‌شود - در معرض تغییر و تحولات سیاسی هم هست.

فیزیکی‌ای می‌دانند که ما را به لحاظ زیست‌شناسی «زن» یا «مرد» می‌سازد. با این حال، تقابل جنس/جنسیت اخیراً از سوی نظریه‌پردازانی که معتقد اند ادراکات ما از زیست‌شناسی، سرشت، یا به واقع جنس، تنها در چارچوب زبان و فرهنگ شکل می‌گیرند به پرسش کشیده شده است. در این بحث، از در نظر گرفتن جنس به عنوان امری فراسوی فرهنگ و جنسیت به عنوان امری در چارچوب فرهنگ اجتناب می‌کنیم، چون مفهوم «جنس زیست‌شناختی ذاتی» فرآورده‌ی، و از این رو درون، فرهنگ و تاریخ است.

جنسیت در علوم انسانی همواره مورد توجه قرار داشته، اما انگیزه‌ی اصلی برای نقد جنسیتی (در تقابل با مطالعات فرضاً بی‌طرفانه درباره‌ی جنسیت) در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم و با فعالیت **فمینیسم** پدید آمد (بنگرید به: دوبووار ۱۹۴۹). فمینیست‌ها مدافع فهم **زنانگی** و **مردانگی** به عنوان ساخت‌های فرهنگی اند، چون اگر جنسیت به شکل فرهنگی شکل گرفته باشد، آن‌گاه در معرض تغییر و تحول خواهد بود. با این حال، بحث‌های مطرح در باب مناسبت فرهنگ، قدرت، و جنسیت اختلافاتی (اغلب شدید) به دنبال آورده، این به نوبه‌ی خود با تعارضات نظری و روش‌شناختی مطرح در فمینیسم مرتبط بوده است. بسیاری از فمینیست‌های اروپایی، در تلاش برای بخشیدن بُعد تاریخی به تحلیل جنسیتی، در وهله‌ی نخست به **مارکسیسم** رو آوردند - سنتی که به خاطر تأکیدش بر سرشت تاریخی تمام مناسبات اجتماعی و فرهنگی ارج نهاده می‌شد. اما الگوهای مارکسیستی کلاسیک، مبتنی بر جبرباوری اقتصادی (بنگرید به **زیربنا و روبنا**)، در تحلیل فرهنگی جنسیت ناکارآمد نشان دادند، و از این رو نظریه‌های ساختارگرا، **پساساختارگرا**، و روان‌کاوانه‌ای که روشن‌گر ابعاد مشخصاً فرهنگی هویت جنسیت‌مند اند مورد توجه قرار گرفتند.

(ریچ ۱۹۸۰)، تمایزی بین کردارهای جنسی مشروع و نامشروع (رویه‌ی همجنس‌گرایان و دوجنسی‌ها) ایجاد شده، و دگرجنس‌خواهی به عنوان هنجار اجتماعی تثبیت شده است. مهم این‌که، این خط تفارق بین دگرجنس‌خواهی و قطب‌های مخالف‌اش مرزبندی همچنان اکیدی بین انواع جنسیت‌ها قائل می‌شود، چون تنها ابراز مشروع نیروی جنسی را در رابطه‌ی میان «زنان» و «مردان» می‌بیند. نقادی جنسیتی عقیده دارد که، جنسیت و میل جنسی در رابطه‌ی متقابل با هم قرار دارند، و دگرگونی جنسیتی با نقض هنجارهای دگرجنس‌خواهانه میسر خواهد شد.

اریکا کارتر

جهانی شدن بنگرید به جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی

جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی

(globalization and cultural landscape)

«چشم‌انداز فرهنگی» مؤلفه‌ی جغرافیایی تجربیه‌ی انسانی است. این چشم‌اندازی است که جایگاه تجربیه‌ی مشترک جغرافیایی برای عامل انسانی به شمار می‌رود. برای پژوهندگان، ترسیم چنین چشم‌اندازی راهی برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی فضاهای فعالیت فراورنده، نمادین، و اجتماعی است. مطالعات چشم‌انداز فرهنگی «مکان» و «محیط زیست» را به عرصه‌ی گفتمان‌های فرهنگی می‌آورد، عرصه‌ای که تاکنون اغلب از آن غایب بوده‌اند. در عین حال، و از یک منظر خاص، «چشم‌انداز فرهنگی» نگاه نافذی برای نشان دادن اثرات فرهنگی «جهانی شدن» بر محیط زیست ما است.

چشم‌انداز فرهنگی چشم‌انداز فرهنگی در واقع همان دنیای طبیعی است که گروه‌های انسانی آن را با

در عین حال که بر سر نظریه و سیاست‌شناسی جنسیت اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد، دست کم اتفاق نظرهایی نیز در مورد مسائل مطرح در نقد جنسیتی وجود دارد. نقادی آشکال جنسیتی مدرن بر سه بحث متمرکز می‌شود. نخست این‌که، نظام‌های جنسیت‌مند مبتنی بر **تقابل‌های دوتایی** را باید به دلیل اعتقادشان به تقسیم هویت جنسی به دو دسته‌ی متضاد کنار گذاشت. نقادی جنسیتی در برابر این دوانگاری به این بحث می‌پردازد که، هیچ‌گونه پیوند الزامی بین جنسیت و جنس زیست‌شناختی وجود ندارد. زنان نیز می‌توانند مؤلفه‌های مردانگی را اتخاذ کنند، و به عکس - و بحث دیگر و اساسی‌تر این است که «زنانگی» و «مردانگی» خود مقولاتی تحمیلی اند، و دوگانه‌انگاری اکیدی بر معناها و هویت‌های بالقوه چندگانه اعمال می‌کنند. دوم آن‌که، توجه انتقادی این رویکرد متوجه نقد پایگان ملازم با دوانگاری جنسیتی و فرض اقتدار مذکر و اطاعت مؤنث است. نظریه‌پردازان و منتقدان فرهنگی، با پژوهش‌های خود در نقش رویه‌ها و فرآورده‌های فرهنگی در تحکیم - یا تجزیه‌ی - پایگان‌ها و هنجارهای جنسیتی، در مباحث مطرح درباره‌ی این بُعد سیاسی جنسیت مشارکت کرده‌اند. بعد سوم و نهایی نقد فرهنگی جنسیت معطوف به مناسبت موجود بین دوانگاری جنسیتی، میل جنسی، و گرایش جنسی است. منتقدان بسیاری تصورات رایج از «طبیعی‌نمایی» زیست‌شناختی جنسیت را مورد انتقاد قرار داده‌اند. مورخان تاریخ میل جنسی، به ویژه از فوکو به این سو، این بحث همسو را مطرح کرده‌اند که «میل جنسی» هم محصول فرآیندهای فرهنگی است: ما دوجنسی، یا دگرجنس‌گرا، یا همجنس‌گرا به دنیا نمی‌آییم، بل که این‌گونه می‌شویم. با این حال، گزینش نوع مناسبات جنسی بحث ساده و سراسری نیست. در پوشش نظام «ناهمجنس‌خواهی اجباری» حاکم بر غرب

در قالب آن‌ها تجسم یافته‌اند، و خود از تفاوت‌هایی در ارزش‌های عالی‌تر هماهنگی و ثبات، ارزش کار، احساس مسئولیت در برابر دنیای غیرانسانی، و زیبایی‌شناسی مناظر و مریا خبر می‌دهند. روال‌های مختلف استحصال و بهره‌برداری در سطوح کاملاً متفاوتی عمل می‌کنند و اثرات کاملاً متفاوتی بر محیط زیست می‌گذارند.

چشم‌انداز فرهنگی به عنوان یکی از مؤلفه‌های سازنده‌ی طبیعت ساخت یافته‌ی ناظر بر سازه‌هایی است که عملاً بقای فرهنگ در دنیا را تضمین می‌کنند. این برداشت، که جی. بی. جکسون و جین جیکوبس (مینینگ ۱۹۷۹) پیشاهنگان آن به شمار می‌روند، از دغدغه‌های مطرح در مطالعات شهری، معماری مناظر، و بخش عمده‌ای از جغرافی تاریخی بوده، ساخت یافتگی چشم‌انداز و شیوه‌هایی را تشریح می‌کند که دنیای برساخته از آن طریق امکان امرار معاش مردم را مهیا کرده، فضاهای قابل زیست آفریده، یا این که موانعی بر سر راه زندگی ساکنان خود می‌گذارد. موضوع چنین مطالعاتی معمولاً در نهایت معطوف به فعالیت‌های اقتصادی می‌شود، اما توان این چنین رویکردی به چشم‌انداز فرهنگی اصولاً در تأکید آن بر ابعاد انسانی، ابعاد اشخاص در حال تحرک در دنیا، است. حد و مرزهای چشم‌انداز فرهنگی اند که رفتارهای معمول مردم در مکان را شکل می‌دهند، و این‌گونه الگوی آن رفتار را در معرض دید پژوهش‌گران می‌گذارند.

وجه سوم، چشم‌انداز به عنوان **نماد**، نقش فرهنگ در چشم‌اندازهای فرهنگی را برجسته می‌سازد. این رویکرد در صدد معناشناسی دنیا با توجه آشکار به چشم‌انداز به عنوان مجموعه‌ای از پیام‌های فرهنگی است که در فعالیت‌های انسانی در فضاها و مکان‌ها نقش می‌بندند. مطالعه‌ی چشم‌انداز فرهنگی به استخراج معنا از، یا انتساب معنا به، طیف گسترده‌ای از سازه‌های انسانی - یک طرح شهرک‌سازی، یک الگوی

فعالیت‌ها و بنا به اهداف خود دگرگون کرده‌اند. این چشم‌انداز فرهنگی ترسیم‌کننده‌ی حدود تعاملات انسانی با دنیای پیرامون آن‌ها است، و سه وجه مکمل را به نمایش می‌گذارد. چشم‌انداز فرهنگی یک سامانه‌ی طبیعی تغییر یافته است، تغییری که از طریق سازش‌یابی فرهنگ‌ها با محیط زیست ما پدید می‌آید. چشم‌انداز فرهنگی همچنین مشتمل بر مجموعه‌ای از ساخت‌های فیزیکی و سازه‌های زیربنایی است که پشتوانه‌ی زندگانی انسانی اند. و، چشم‌انداز فرهنگی یک نظام نمادین و مجموعه‌ای از پیام‌هایی است که، آگاهانه یا ناآگاهانه، در قالب مصنوعات محیط زیست برساخته‌ی ما مرکزگذاری و قاعده‌مند شده‌اند.

چشم‌انداز فرهنگی به عنوان یک سامانه‌ی طبیعی تغییر یافته نشان‌گر شیوه‌هایی است که رویه‌های زیست‌محیطی از آن طریق به شکل فرهنگی تشکل می‌یابند. این وجه چشم‌انداز فرهنگی با توجه به آرا و ایده‌های کارل سوئر در ریخت‌شناسی چشم‌انداز (۱۹۲۵) برجسته شده؛ در واقع، سوئر در صدد بود تا طیف سازش‌یابی‌های انسانی با محیط زیست طبیعی در «دنیای نو» را در گذر از هزاره‌ها درک و فهم کند. چشم‌اندازهای طبیعی را گروه‌های گوناگون به شیوه‌های گوناگون دگرگون کرده‌اند، و این نکته‌ی مهمی در مطالعه‌ی فرهنگ‌ها و همچنین چشم‌اندازها است. یک چشم‌انداز طبیعی که سیستم استحصال یا شیوه‌ی خاصی برای امرار معاش را میسر می‌سازد یک ساخته‌ی فرهنگی است، همچنان که جلوه‌های آیین، خویشاوندی، یا مبادله محصولات فرهنگی محسوب می‌شوند. برای مثال، سیستم برنج‌کاری روستائیان در بالی، به لحاظ ابعاد، قالب، و ساختار، تفاوت‌های آشکاری با دام‌پروری‌های پهناور آرژانتین یا مجتمع‌های کشت‌و‌صنعت کالیفرنیا دارد. این تفاوت‌ها بازتاب وجوه بنیادین فرهنگ‌هایی به شمار می‌روند که این رویه‌ها

است که تبادلات مادی و مراودات فکری بین اقصاد نقاط دنیا را میسر می‌سازند. جهانی شدن مسبب برخی از تحولات عمده‌ی اجتماعی، از جمله تصمیم‌گیری‌های هرچه متمرکزتر در مورد فعالیت‌های اقتصادی، کاهش همزمان توان و رفاه عاملان اقتصادی خردتر، و افزایش استیلای فرهنگی است، استیلائی که از نشر گسترده‌ی طیف محدودی از ایدئولوژی‌های سیاسی و تجاری نشأت می‌گیرد.

جنبه‌های اقتصادی جهانی شدن را آسان‌تر از دیگر وجوه آن می‌توان سنجید. تجارت بین‌المللی در سده‌های گذشته، اساساً تحت تأثیر سرمایه‌داری و اقتصاد آزاد غربی، پیوسته در حال رشد بوده است. در دهه‌های اخیر، تلاش مستمر شرکت‌ها برای دسترسی به بازارهای جدید، منابع انسانی تازه، و نیروی کار ارزان مورد پشتیبانی مشتاقانه‌ی دولت‌ها قرار گرفته، و موانع بین‌المللی بر سر راه تجارت از طریق لغو تعرفه‌ها و بهبودبخشی به تسهیلات حمل‌ونقل فرامرزی کاهش یافته است. این پدیده اثرات آشنایی دارد: فرار سرمایه‌ها، تعطیلی کارخانه‌ها، و بی‌کاری در کشورهای ثروت‌مند، و افزایش بدهی‌های خارجی، کاهش رفاه اقتصادی، و افت استانداردهای کاری و زیست‌محیطی در کشورهای فقیر.

مؤلفه‌های فرهنگی جهانی شدن هم از این تحولات اقتصادی تبعیت می‌کنند. شرکت‌های بزرگ اغلب قدرتی فراتر از اثرات عوامل فرهنگی و حتی حکومت‌ها دارند. استیلائی فرهنگی همپای هجوم سرگرمی‌ها، تبلیغات تجاری، ایدئولوژی اقتصادی، و ارزش‌های اجتماعی غربی پیش می‌تازد. از این نظر، اغلب از والٹ دیسنی، مک‌دونالد، و کوکاکولا به عنوان مجرمان همیشگی نام برده می‌شود، اما تأثیرات فرهنگی جهانی شدن بسیار پرشمارتر و پیچیده‌تر اند. نتایج اقتصادی جهانی شدن میلیاردها انسان را از فقر

خانه‌سازی، یک زیارتگاه، یک منطقه‌ی تجاری، و مانند این‌ها - معطوف می‌شود. در این‌جا چشم‌انداز را باید دارای مشخصاتی همانند یک متن شمرد: مجموعه‌ای از اشیای مستقلاً بامعنا، آرایش‌یافته در قالب الگوهایی که خود لایه‌های معنایی دیگری به آن‌ها می‌افزایند. چشم‌اندازهای فرهنگی طیف‌های بسیار متنوعی از معناها را عرضه می‌کنند. بعضی از این معناها آشکار و صریح اند - یادمان‌ها، نشانه‌های روشن، مکان‌های مقدس و فضاها آیینی، و مانند این‌ها. برخی دیگر از پیام‌ها باظرافت‌تر اند - ظرایف یک سبک معماری، شیوه‌ی سامان‌دهی به پرچین‌ها، پایگان ایدئولوژیک در آرایش یادمان‌ها در پارک‌ها، و مانند آن‌ها. در واقع، هر چشم‌اندازی را باید حاوی وجه نمادین دانست. حتی کاربردپذیری‌ترین مکان - مثلاً یک پارکینگ - هم بیان نمادینی از کارکردها، و ارزش‌های فرهنگی پشتیبان آن کارکردها، عرضه می‌کند. این رویکرد نمادین به چشم‌انداز فرهنگی پیوندهای استواری با مطالعات فرهنگی و با مطالعه‌ی فرهنگ‌ها دارد. نوشته‌های بی‌فون توان‌دنیس کاسگرو، و دیگران در زمینه‌ی جغرافیای انسان‌مدارانه حامی چنین رویکردی اند.

جهانی شدن تقریباً تمام چشم‌اندازهای فرهنگی دنیا با وسعت و سرعتی بی‌سابقه دستخوش دگرگونی شده‌اند. تعبیر «جهانی شدن» فرآیندهای بنیادی و زیربنایی این دگرگونی‌ها را در خود خلاصه می‌کند. کوتاه‌سخن این‌که، اکنون جهانی شدن در حال از میان برداشتن مرزهای میان بخش‌های مختلف دنیا است، اما این مرزها عملاً همان عواملی بوده‌اند که گونه‌گونی و تناوری چشم‌اندازهای فرهنگی را از دید ساکنان آن چشم‌اندازها تأمین می‌کردند. در نتیجه، کارکردهای چشم‌اندازها کاهش یافته است. جهانی شدن مشتمل بر مجموعه روندهای اقتصادی و فرآیندهای فرهنگی‌ای

بیرون آورده‌اند. دستگاه تجاری جهانی شدن به توزیع خدمات پزشکی و فن‌آوری‌هایی اقدام کرده است که جان میلیون‌ها نفر را نجات داده‌اند و آلام میلیاردها انسان را تسکین بخشیده‌اند. دیدگاه‌های سیاسی انتشار یافته به یمن جهانی شدن میلیون‌ها نفر را به مبارزه با حکومت‌های سرکوبگر برانگیخته و این مجال را مهیا کرده‌اند تا انبوهی از مردمان به استقلال سیاسی بی‌سابقه‌ای در طول تاریخ بشر دست پیدا کنند. در عین حال، جهانی شدن بیش از هر رشته رخداد دیگری در تاریخ ما اثرات مخربی بر فرهنگ بشری و زیست‌بوم طبیعی گذاشته است.

جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی فرسایش و فساد تاریخی چشم‌انداز فرهنگی عمده‌ترین تأثیر جهانی شدن بر عموم انسان‌ها بوده است. چشم‌انداز فرهنگی همه ساله، به شیوه‌های مختلف، با سرعتی بی‌سابقه در سراسر دنیا رو به انحطاط می‌گذارد. در توصیف این دگرگونی‌ها تعابیر مختلفی را می‌توان با توجه به سه وجه چشم‌انداز فرهنگی به کار برد. «آلودگی» و «فرسایش خاک» به تغییرات رخ داده در محیط زیست انسانی اشاره دارند؛ «شهرنشینی» و «شهرنشینی» گویای دگرگونی‌ها در دنیای ساخت یافته‌اند؛ و «همگن‌سازی فرهنگی» از تحولی در چشم‌انداز نمادین خبر می‌دهد. این دگرگونی‌ها در چشم‌انداز فرهنگی خاستگاه مشترکی دارند که همان محو موانع موجود در برابر مبادلات اقتصادی، مراودات انسانی، تبادل افکار، و جنبش و جابه‌جایی موجودات زنده است.

خصوصیت هر چشم‌اندازی با توجه به مرزها و موانع طبیعی‌اش مشخص می‌شود. زمین در طول عمر خود به پیچیدگی چشم‌اندازها امکان بروز داده، چون مؤلفه‌های چشم‌اندازها جدا از یکدیگر تحول یافته‌اند. مرزها و موانع مکانی موجب شده‌اند تا چشم‌انداز انسانی اساساً سرشتی همچون یک چهل‌تکه داشته باشد. همین مرزها و موانع اند که امراض، اثرات فرهنگی، مدیریت اقتصادی، موجودات مضر، و آلودگی‌های چشم‌اندازهای مختلف را از هم متمایز می‌سازند. «جدابودگی» عامل خلاق بسیار مهمی در شکل دادن به دنیای پیرامون ما بوده، و از میان برداشتن مرزها و موانع موجود بین بخش‌های مختلف دنیا - تسریع جریان افکار و فرآورده‌ها - هم همواره در راستای فرسایش چشم‌انداز فرهنگی عمل کرده است. جدابودگی همان عاملی است که موجب گونه‌گونی می‌شود. از منظر زیست‌محیطی، موانع طبیعی و جدابودگی غنای بسیار چشم‌گیر چشم‌اندازها و چهل‌تکه‌ی سکونتگاه‌ها و جغرافیاها، یعنی همان دنیای طبیعت، را رقم زده‌اند. تکامل گونه‌ها هنگامی به خلق زیست‌بوم‌های متنوع منتهی می‌شود که گونه‌ها جدا از یکدیگر زیست کنند. مشهورترین گواه این نکته تحقیقات داروین درباره‌ی تنوع‌یابی گونه‌های مختلف سهره‌ها در جزایر گالاپاگوس است که دریاکنارها آن‌ها را از هم جدا کرده بودند. منابع مهم اقتصادی در دنیای طبیعت تنها به شکل ذخایری مجزا می‌توانند موجود باشند، در معدود مکان‌هایی که موانع طبیعی در برابر گرایش عمومی به همگن‌سازی مقاومت کرده‌اند، و به تعبیر فیزیک‌دانان، سامانه‌های بسته تشکیل داده‌اند. فرهنگ‌ها هنگامی با هم تفاوت دارند که جمعیت‌ها از یکدیگر جدا بوده، و چشم‌اندازهای فرهنگی متفاوتی خلق کنند؛ به هم پیوستن این فرهنگ‌ها موجب در هم حل شدن آن‌ها می‌شود. زبان‌های باستانی در اروپای غربی جدا از یکدیگر و در عصر نوسنگی و عصر مفرغ به شکلی متفاوت با هم پدید آمدند؛ و با وحدت‌بخشی زبانی به اروپا از سوی رمی‌ها، که با سپاهیان و با جاده‌های شان مرزها و موانع را از میان برداشتند، بسیاری از این زبان‌ها ناپدید شدند. با سقوط رمی‌ها و

جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی فرسایش و فساد تاریخی چشم‌انداز فرهنگی عمده‌ترین تأثیر جهانی شدن بر عموم انسان‌ها بوده است. چشم‌انداز فرهنگی همه ساله، به شیوه‌های مختلف، با سرعتی بی‌سابقه در سراسر دنیا رو به انحطاط می‌گذارد. در توصیف این دگرگونی‌ها تعابیر مختلفی را می‌توان با توجه به سه وجه چشم‌انداز فرهنگی به کار برد. «آلودگی» و «فرسایش خاک» به تغییرات رخ داده در محیط زیست انسانی اشاره دارند؛ «شهرنشینی» و «شهرنشینی» گویای دگرگونی‌ها در دنیای ساخت یافته‌اند؛ و «همگن‌سازی فرهنگی» از تحولی در چشم‌انداز نمادین خبر می‌دهد. این دگرگونی‌ها در چشم‌انداز فرهنگی خاستگاه مشترکی دارند که همان محو موانع موجود در برابر مبادلات اقتصادی، مراودات انسانی، تبادل افکار، و جنبش و جابه‌جایی موجودات زنده است.

خصوصیت هر چشم‌اندازی با توجه به مرزها و موانع طبیعی‌اش مشخص می‌شود. زمین در طول عمر خود به پیچیدگی چشم‌اندازها امکان بروز داده، چون مؤلفه‌های چشم‌اندازها جدا از یکدیگر تحول یافته‌اند. مرزها و موانع مکانی موجب شده‌اند تا چشم‌انداز

چالش‌های زیست‌محیطی کلان و انسان‌انگیزه از محو شدن مرزهای موجود بین بخش‌های مختلف چشم‌اندازها نشأت می‌گیرند. یک نمونه از آسیب‌های جدی که انسان‌ها با از بین بردن مرزها و موانع می‌رسانند وارد کردن جانوران ستیزه‌خوی بیگانه به زیست‌بوم‌های تازه است، جانورانی که سایر گونه‌های ساکن آن زیست‌بوم را به دلیل ناتوانی‌شان در مقابله از بین می‌برند و عرصه را از آن‌ها سلب می‌کنند.

روند گرمایش زمین شاید تا هزار سال اسباب دردسر باشد، پس‌مانده‌های هسته‌ای شاید تا صد سال هزار سال خطرآفرین باشند، اما خرگوش‌های اروپایی که به استرالیا برده شدند تا میلیون‌ها سال - از دید بوم‌شناختی، برای همیشه - آن‌جا خواهند ماند. تأثیرات این تازه‌واردها بیش از همه دامن‌گیر جانورانی می‌شود که کم‌ترین تعامل را با دیگر انواع جانوران داشته‌اند - یعنی همان جانورانی که حیات‌شان بیش از همه وابسته به مرزها و موانع طبیعی بوده؛ بنابراین، گونه‌های جزیره‌ای بیش از همه در معرض خطر اند، و این در حالی است که تقریباً نیمی از مرغ‌سانان جزایر هاوایی پیش از این از بین رفته‌اند. بسیاری از «امراض نوظهور»ی که به تهدیدات جدی برای بخش‌های مهمی از دنیا بدل شده‌اند، عوامل بیماری‌زایی مانند ویروس ابولا، سارس، اچ‌آی‌وی، و ویروس نیل غربی، قرن‌ها تنها در بخش‌های کوچکی از دنیا شیوع داشته و هیچ تأثیری فراتر از همان نواحی نداشتند. فروپاشی مرزهای جغرافیایی از راه سفر، همچنین محو شدن مرزها میان انواع جانوران در باغ وحش‌ها، فروشگاه‌های حیوانات خانگی، و پرورشگاه‌های حیوانات اهلی که موجب خروج عوامل بیماری‌زا از محدوده‌ی نگه‌داری حیوانات شده، این امکان را فراهم آورده‌اند که بیماری‌ها به معضل بخش‌های عظیمی از انسان‌ها مبدل شوند. همه‌گیری امراض مسری مهم در اوایل دوران مدرن -

بازگشت مرزها و موانع، پیچیدگی زبانی در مجموعه‌ی متنوعی از زبان‌های لاتین‌بنیاد احیا شد.

تنوع و ثبات اهمیت اساسی در کارکردهای چشم‌انداز فرهنگی دارند. به عنوان یک پدیده‌ی زیست‌محیطی، چشم‌انداز فرهنگی نماینده‌ی سازش‌یابی‌های فرهنگی خاص در یک سکونتگاه خاص بر اساس مجموعه‌ی خاصی از ارزش‌های فرهنگی است؛ هیچ راه‌حل عام و جهان‌روایی برای سازش‌یابی با محیط زیست قابل تصور نیست. به عنوان یک ابزار اقتصادی، چشم‌انداز فرهنگی شیوه‌ی خاصی برای فراهم کردن کالاهای ارزنده از نظر اعضای یک فرهنگ خاص است. و، به عنوان یک نظام نمادین، یک چشم‌انداز فرهنگی ثابت جاری یک دنیای قابل ادراک، در نظر یک جمع فرهنگی، را تأمین می‌کند. چشم‌انداز فرهنگی عرصه‌ای است که انسان دنیا را در قالب آن تجربه کرده، و البته همچنین عرصه‌ای است که انسان فرسایش دنیای خود را در مسیر جهانی شدن تجربه می‌کند. چشم‌انداز فرهنگی معاصر، پیوسته، سراسر، به خاطر از دست رفتن مرزهای میان بخش‌های مختلف آن در حال فرسایش بوده است.

اثرات زیست‌محیطی جهانی شدن به خوبی تشریح شده‌اند، اما این اثرات را نوعاً به عنوان اثرات جانبی ناشی از تأثیرگذاری اقتصادی مصرف‌کنندگان ثروتمند در محیط‌های دور و نادیده و بیش از حد بهره‌برداری شده در نظر گرفته‌اند. اما، دلیل این اثرات منفی جهانی شدن بر محیط زیست را باید عمده‌تاً در خود جهانی شدن جست. تعامل بین بخش‌های مختلف دنیا، به خودی خود، از مهم‌ترین عوامل زیست‌محیطی است که دنیای طبیعی را، با محو مرزبندی‌هایی که مانع از نفوذ عوامل مخرب در زمین می‌شدند، دست‌خوش دگرگونی می‌کنند. بدون موانع طبیعی، تنوع سامانه‌های زیست‌محیطی رو به کاهش خواهد گذاشت. اساساً تمام

از آن که به دید مهاجران اروپایی آمده باشند نیست و نبود شدند: امراضی که اروپائیان با خود به آمریکا آوردند بیش از تمام سلاح‌های شان بومیان را به کشتن داد، و آنان را فرسنگ‌ها دور از اقامتگاه اروپائیان از پا در آورد. ادیان جهان‌گستر - آیین کنفوسیوس، اسلام، و مسیحیت - تنوع معنویت‌گرایی‌های محلی در دو هزار سال گذشته را در اکثر نقاط دنیا از بین برده، خود را جانشین آن‌ها ساخته‌اند. **تلویزیون** و دیگر رسانه‌های همگانی در حال تصرف جایگاه سنت‌های داستانی، موسیقایی، و نمایشی محلی در سرتاسر دنیای در حال توسعه‌اند، و این همان کاری است که با دو نسل قبل‌تر در دنیای توسعه‌یافته کردند. عوارض انسانی این وضعیت از دست رفتن شیوه‌های مرسوم تعامل، از دست رفتن ارزش‌های محلی، از بین رفتن نظام‌های ارزش‌گذاری سنتی افراد، از بین رفتن شیوه‌های موجود برای درک دقیق دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، و همچنین از دور خارج شدن گفتمان‌هایی است که از توان حل مشکلات مشترک همه‌ی ما برخوردار بودند.

پایان جهانی شدن جهانی شدن هم پایانی دارد، چون چنین روندی ذاتاً قابل ادامه نیست. جهانی شدن همچون هر می مبتنی بر یک الگوی کاذب است، مبتنی بر این برداشت نادرست که ذخایر همواره در حال گسترشی برای مصرف مهیا است، نیروی انسانی تحت سلطه‌ای همیشه فراهم می‌آید، و تا ابد مردمانی هستند که از آن‌ها بهره‌کشی شود. فرآیندهای تثبیت و تحکیم هزاران ساله‌ای که به انگیزش جهانی شدن منجر شدند اکنون متکی به استفاده‌ی هرچه بیش‌تر از ذخایر پربها شده‌اند. روزگاری یک آب‌کنار گل‌پوش برای پشتیبانی از یک صنعت سفال‌سازی وابسته به یک چشم‌انداز محلی و یک سنت تولید خاص بس بود، اما امروزه چنین صنعتی برای تأمین نیاز بازارهای جهانی به

طاعون، وبا، سفلیس، آبله، آنفلوانزا - هم حاصل نقض حریم‌های مشابه و ناشی از خروج عوامل بیماری‌زا از چشم‌اندازهای مقید و محدود بوده‌اند.

کل سلسله اثرات ژئوشیمیایی جهانی بر محیط زیست، که گرمایش زمین برجسته‌ترین آن‌ها است، از نقض حریم‌های طبیعی نشأت می‌گیرند. گرمایش زمین به احتمال قوی از اثرات مصرف سوخت‌های فسیلی، و استخراج پرشتاب ذخایر کربنی از سفره‌های دست‌نخورده‌ی زیرزمینی است. کربن آزادشده در هوا در نتیجه‌ی سوزاندن پوشش‌های گیاهی و متان متصاعدشده از بابت زیر و رو کردن زمین‌های مرطوب هم مشکل را وخیم‌تر می‌کنند. مشکلات و معضلات زیست‌محیطی که اساساً در نتیجه‌ی نقض حریم‌ها پدید آمده‌اند فهرست بلندبالایی را پر می‌کنند. پوشش‌های گیاهی طبیعی به عنوان مانعی در برابر بهره‌برداری از محیط زیست از بین برده می‌شوند؛ و با از بین رفتن این پوشش‌های گیاهی سیلاب‌ها سرازیر می‌شوند. جریان سریع و سطحی باران روی خاک به خالی شدن ذخایر آب زیرزمینی منجر شده، خاک را می‌فرساید و دره‌ها را دستخوش سیلاب می‌سازد. حال، انسان خود باید به ایجاد مرزها و موانعی - مانند سدها و سیل‌بندها - بپردازد تا از طبیعت حمایت کرده و ذخایر طبیعی از دست رفته را جبران کند.

بعضی از بزرگ‌ترین زیان‌هایی که بشریت از بابت جهانی شدن دیده فرهنگی‌اند: جذب شدن و تحلیل رفتن شیوه‌های زیست سنتی آحاد فرهنگی محلی در فرهنگ‌های مسلط‌تر منطقه‌ای و جهانی، به بهای از دست دادن حکمت و معرفت خود، از دست دادن شیوه‌های بیان و **گفتمان**، و از یاد بردن شیوه‌های سازگاری با طبیعت، با جامعه، و با امور ماورای طبیعت. بومیان آمریکا در بدو ورود کریستف کلمب مردمانی با صدها زبان و قومیت بودند، و بسیاری از آن‌ها حتا پیش

اما هنوز هم جای امیدواری هست. شناختی در حال شکل‌گیری است که شاید چاره‌ساز باشد: آگاهی روزافزون از این که جدایی‌های مکانی و حمایت از محیط زیست می‌تواند مفید باشد. این آگاهی، تا حدی، یک واکنش تأییدآمیز طبیعی به آشنایی و اتکاپذیری امور شناخته‌شده و خاص خود ما است. اهمیت‌یابی آکادمیک «مکان»، از سوی دیگر، جایگاه امور «محلی» را در بحث‌های مطرح در بسیاری از رشته‌ها، از جمله ادبیات، جامعه‌شناسی، و تاریخ، تقویت کرده است. غذای محلی، مبادلات محلی، و استقلال محلی به عنوان ارزش‌های اساسی انسان‌ها بازکشف می‌شوند. وندل بری و مایکل پولان، برای مثال، در نوشته‌های خود از رویکرد منطقه‌محور به تولید غذا در آمریکا، رویکردی مشابه با جنبش «غذای غیرآماده» (اسلو فود، در مقابل فست فود یا غذای آماده) در اروپا، حمایت می‌کنند. اما این صداها به ناچار ضعیف و کوتاه‌بردی که از کنش‌های محلی حمایت می‌کنند، احتمالاً، برای به گوش رساندن خود با چالش‌های عظیمی مواجه اند، آن هم در برابر لفاظی‌های تجاری جهانی شدن که بهره‌وری را به عنوان هدف نهایی تقدیس می‌کند. ارزش‌یابی فزاینده‌ی چشم‌انداز فرهنگی، در مقایسه با آنچه مورد حمایت رسانه‌های همگانی سودجو بوده، به درک هوش‌یارانه‌تری از حیات انسانی متکی است. در عین حال، عواقب این منازعه بر سر چشم‌اندازهای طبیعی می‌تواند تأثیر بنیادینی بر آینده‌ی بشریت بگذارد.

در حال حاضر، مرزها و موانع طبیعی همچنان در حال کاهش اند، و این به معنای به تحلیل رفتن گونه‌گونی و تنوع طبیعی، مادی، و نمادین چشم‌اندازهای دنیا است. مهم‌ترین بحران ناشی از هزینه‌های فرهنگی و زیست‌محیطی جهانی شدن ریشه در نزاعی دوسویه دارد، بین منافع در کل اقتصادی تجارت و تعاملات و تحرکات، و ارزش‌های انسانی و ظرفیت ثبات فرهنگی و

خاک‌برداری در ابعاد باغ‌های ملی نیاز دارد. روزگاری یک دهکده می‌توانست نیروی کار مورد نیاز یک صنعت محلی را تأمین کند، اما امروزه یک گروه صنعتی نیروی کاری معادل جمعیت یک شهر را به استخدام در می‌آورد تا بتواند محصولاتی را که در آن سوی دنیا برای یک سبک زندگی بیگانه با کارگران طراحی شده تولید کند.

به هر حال، روزی می‌رسد که دیگر هیچ‌جایی برای رشد «بیش‌تر» وجود نداشته باشد. روزی بزرگ‌ترین‌ها به مصرف خواهند رسید، و تازه‌ترین‌ها کهنه خواهند شد، همچنان که شاید روزی هوا و آبی که حیات بشر را امکان‌پذیر کرده دیگر در دسترس نباشد. پس، خوب یا بد، جهانی شدن حتماً خاتمه خواهد یافت. به احتمال زیاد، تا آن لحظه‌ی ناگوار، گرایش‌های کنونی همچنان ادامه‌ی حیات می‌دهند، همچنان که همگن‌سازی فرهنگی و فرسایش زیست‌محیطی چشم‌اندازها ادامه خواهد یافت. انسان‌ها همچنان از مزایا و منافع دنیای در حال زوال پیرامون‌شان بهره خواهند برد، و از این رو همچنان ارتباط جهانی شدن با مشکلات فزاینده‌ی خود را نادیده خواهند گرفت.

نیروهایی که جهانی شدن تاکنون آزاد کرده - سیل افکار و عقاید، امراض، آلاینده‌های شیمیایی، سلاح‌ها، و گازهای گل‌خانه‌ای - هرگز قادر به کنترل اثرات و عوارض خود نیستند. قرن‌ها طول خواهد کشید تا این نیروها به موازنه‌ای با چشم‌انداز فرهنگی دست یافته، دست از ایجاد دگرگونی بیش‌تر بردارند. پی‌آمد ضمنی‌تر این پدیده آن است که از بین رفتن گونه‌گونی و تنوع در زیست‌بوم‌ها، آحاد فرهنگی، و ساختارهای اقتصادی به معنای کاهش ظرفیت این سامانه‌ها برای پاسخ دادن به مخاطرات آتی است، و این‌سان اثرات جهانی شدن هرچه وخیم‌تر خواهد شد. از آستانه رد شده‌ایم و مشکلات و معضلات مان لحظه به لحظه بیش‌تر می‌شوند.

در سال ۱۹۲۹ پیروزی را در نشریه‌ی ادبی ترینیداد منتشر کرد. در طول این دوره، همچنین اثر داستانی بلند خود با عنوان *کوی نعنای* را به پایان برد که سرانجام در سال ۱۹۳۶ در انگلستان به چاپ رسید. جیمز در سال ۱۹۳۲ کارائیب را به مقصد بریتانیا ترک کرد. در این سفر دست‌نوشته‌ی کامل زندگی‌نامه‌ی کاپیتان کپیریانی، رهبر اتحادیه‌ی کارگری ترینیداد، را نیز به همراه برده بود: *زندگی کاپیتان کپیریانی: گزارشی از حکومت بریتانیا بر جزایر وست ایندیز در سال ۱۹۳۲* انتشار یافت. جیمز، بلافاصله پس از ورود به انگلستان به یک فعال سیاسی بدل شد؛ به «حزب کارگر بریتانیا» پیوست و خود را به «جناح چپ حزب کارگر» متعلق می‌دانست، اما مبارزه‌جویی چپ‌گرایانه او را بر آن داشت تا به تروتسکیست‌های لندن ملحق شود. در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۸ خاطرنشان می‌کند که: «به لندن آمدم و در عرض چند ماه تروتسکیست شدم.» جیمز در سال ۱۹۳۸ انگلستان را ترک کرد و راهی آمریکا شد، و تا سال ۱۹۵۲ که با اوج‌گیری مک‌کارتیسم از این کشور اخراج شد در همان‌جا اقامت داشت. همانند اقدامات‌اش به هنگام ورود به لندن، بی‌درنگ با تروتسکیست‌های آمریکایی ارتباط برقرار کرد، و به عضویت «حزب کارگران سوسیالیست» در آمد، اما در سال ۱۹۴۰ به خاطر مواضع ایدئولوژیک و راهکاری از تروتسکیست‌ها برید، و از «حزب کارگران سوسیالیست» به خاطر دفاع از عرف حاکم بر اتحاد جماهیر شوروی به شدت انتقاد کرد. جیمز، که در آن زمان از نام مستعار «جی. آر. جانسون» استفاده می‌کرد، و رایا دونایفسکایا (از دوستان نزدیک‌اش) با اسم مستعار «فدی فارست»، ناقدان اصلی این عرف در «حزب کارگران سوسیالیست» بودند. این شاخه‌ی حزبی که با عنوان «گرایش جانسون فارست» شناخته می‌شد بعدتر به حلقه‌ی تروتسکیست‌ها باز پیوست، اما بار دیگر در سال ۱۹۵۰ از آن جدا شد.

زیست‌محیطی که با حفظ استقلال مؤلفه‌های محلی دنیا تأمین می‌شود. البته، انسان‌ها همچنان از سرب‌بی‌فکری مزیت مستمر برخوردار از چشم‌انداز فرهنگی متنوع را به نفع مزایای فوری مبادلات شتاب‌زده ندیده می‌گیرند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسپت ۲۰۰۳، بری ۲۰۰۲، دایاموند ۱۹۹۷، ساسن ۲۰۰۶، مینینگ ۱۹۷۹) **بن مارش**

جیمز، سی. ال. آر. (James, C. L. R.)

(۱۹۰۱-۸۹) ادیب کارائیبی. سیریل لایونل رابرت جیمز در چهارم ژانویه‌ی ۱۹۰۱، یک سال پس از نشست «کنگره‌ی پان‌آفریکن» در لندن (سازمانی که خود بعدها نقش فعالی در آن ایفا کرد) در ترینیداد به دنیا آمد. جیمز، به همراه دیگر پان‌آفریکنیست بزرگ ترینیدادی، جورج پدمور، در واکنش به حمله‌ی موسولینی به ایتوپی در ۱۹۳۵، انجمن «یاوران بین‌المللی ایتوپی» را بنیان گذاشت. جیمز همچنین سردبیری ماه‌نامه‌ی *International African Opinion* را بر عهده داشت. و در جریان مبارزات به‌راه‌افتاده برای استعمارزدایی از سرزمین‌های پراکنده و مهاجرنشین آفریقایی‌تباران، این جیمز بود که با تاریخ قیام سیاهان، توجهات عمومی را به پیشینه‌های تاریخی مبارزات سیاسی زمانه‌ی خویش جلب کرد.

جیمز که نام خود را به شکل اختصاری درآورده، و دوستان نزدیک‌اش او را «نلو» می‌خواندند، به یکی از ادیبان بزرگ کشور خود مبدل شد. او، به عنوان یک فیلسوف، مارکسیستی تیزبین و معتقد به **دیالکتیک** هگلی بود، و منتقد اجتماعی و فرهنگی، ورزشی‌نویس، رمان‌نویس، نمایش‌نامه‌نویس، فعال سیاسی، و از دست‌اندرکاران سازمان‌های کارگری نیز به شمار می‌رفت. جیمز در سال ۱۹۲۷ *مرد خدا* را، که عملاً یکی از نخستین نوشته‌های داستانی‌اش بود، به چاپ رساند و

هرمان ملویل و دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم (۱۹۵۳) به بررسی آثار ملویل به عنوان ناقد سرمایه‌داری و اقتدار دیوان‌سالاری روی آورد.

اگر نکاتی در باب دیالکتیک: هگل، مارکس، لنین (۱۹۴۸) را نشان‌گر تکامل تفکر سیاسی جیمز بدانیم، سیاست حزبی در جزایر وست ایندیز (۱۹۶۲) را باید گویای تلاش او برای تفسیر و کاربست خلاقانه‌ی مارکسیسم در مورد محیط‌های فرهنگی خاص به شمار آوریم. بحث‌های درگرفته بر سر برتری آثار فرهنگی جیمز نسبت به آثار سیاسی او (بنگرید به: کوجو ۱۹۹۲)، یا غفلت از نوشته‌های او درباره‌ی کارائیبیان اسپانیایی‌تبار، یا ستایش او از سنت‌های فکری اروپایی در قبال دیگر انواع سنت‌ها، یا این که چه‌گونه تأکید او بر تحلیل طبقاتی بعضاً به حاشیه‌ای شدن ملاحظات مهم نژادی منتهی شده (بنگرید به: مارتین ۱۹۷۲، و ورستسر ۱۹۹۲) خود گواه میراث بسیار پیچیده‌ای است که برای جهانیان به جا گذاشته است. سی. ال. آر. جیمز در سال ۱۹۸۹ در لندن درگذشت و در ماه می همان سال در ترینیداد به خاک سپرده شد. از زمان مرگ جیمز تاکنون بیش از پیش از کوشش‌های فکری او تجلیل به عمل آمده، و نمود این پاس‌داشت را می‌توان در نگارش مقالات متعدد در نشریات، نگارش دو زندگی‌نامه، انتشار دو مجموعه آثار، و سه برگزیده آثاری ملاحظه کرد که ابعاد گوناگون رویکرد او را بر رسیده‌اند. این آثار، به همراه آثاری که در دست انتشار اند، در کنار آثار خود جیمز، راه‌گشایی فکری او برای آیندگان را ضمانت خواهند کرد.

لیندن لویس

جیمسون، فردریک بنگرید به روایت‌شناسی

جیمز در کنار فعالیت‌های سیاسی‌اش در این دوره اشتغالات فکری هم داشت که نمود شاخص آن را می‌توان در انتشار اثر دوران‌ساز او درباره‌ی الغای برده‌داری و ایجاد نخستین ملت مستقل سیاهان در نیم‌کره‌ی غربی ملاحظه کرد. گزارش جیمز از انقلاب ۱۷۹۱-۱۸۰۳ هائیتی با عنوان ژاکوبین‌های سیاه: توسن لوورتور و انقلاب سان دومینگو در سال ۱۹۳۸ انتشار یافت، کتابی که اکنون به اثری کلاسیک مبدل شده است. در ادامه، در سال ۱۹۳۷ انقلاب جهانی ۱۹۱۷-۳۶: ظهور و سقوط بین‌الملل کمونیستی را منتشر کرد، و از مؤلفان سرمایه‌داری دولتی و انقلاب جهانی (۱۹۵۰) نیز بود.

بنیان جهان‌بینی جیمز نکته‌ای است که خود در نامه‌ای به کنستانس وب، به سال ۱۹۴۴، به آن اشاره کرده است: «گسترش دادن آگاهی، استقلال، درک سرنوشت، و حس مسئولیت، در میان توده‌های مردم.» جیمز این آرمان را بسیار محترم می‌شمرد. زندگی او آمیزه‌ای از جدیت روشنفکرانه و رویه‌ی مردم‌پسندانه بود. به همان اندازه که از موقعیت خود به عنوان همکار جوموکنیاتا، مشاور نخست‌وزیر سابق ترینیداد و توباگو، اریک ویلیامز، یا رایزن کوامی نکرومه استقبال می‌کرد، از سازمان‌دهی کارگران، یا تهییج سیاسی آنان برای تأسیس «حزب کارگران و کشاورزان» در سال ۱۹۶۶ در ترینیداد ابایی نداشت. توجهات جیمز گسترده و گوناگون، و حتا گاه متناقض بودند. در واقع، همین بصیرت و خلاقیت فکری بود که او را به نوشتن درباره‌ی نیروهای اجتماعی، فرهنگی، و تاریخی اثرگذار در کریکت، در کتاب اکنون مشهورش، فراسوی یک مرز (۱۹۶۳)، واداشت و عشق و علاقه‌ی عمیق‌اش به ادبیات باعث شد در ملوانان، یاغیان، و کشتی‌شکستگان: ماجرای

چ

علوم انسانی و معرفتی ایفا کرده و شهرت به‌سزایی برای او به ارمغان آوردند. نقدهای دقیق او بر زبان‌شناسی ساختارگرا (a) (۱۹۶۴)، و روان‌شناسی رفتارنگر همبسته با آن (b) (۱۹۶۴) نیز به تثبیت اشتهار او کمک کردند (بنگرید به **نظریه‌های زبان**). چامسکی رویکرد تازه‌ای در مطالعات زبانی مطرح کرد. انگیزه و آغاز کار او ناخشنودی از زبان‌شناسی ساختارگرای مطلوب طبع هریس بود. ساختارگرایان زبان را مجموعه‌ای از گفته‌ها می‌دانستند. از این منظر، زبان انگلیسی کلیت هرآن‌چه انگلیسی‌زبانان گفته و نوشته‌اند محسوب می‌شد. پس، دستور زبان چه بود؟ در تعبیر انتزاعی و ریاضیاتی‌اش، مجموعه ضوابطی بود که **ساختار** این مجموعه گفته‌ها را مشخص می‌کرد. آثار اولیه‌ی چامسکی به کاوش در خصوصیات ریاضیاتی این مجموعه ضوابط معطوف می‌شد. بنا به بحث او، شمار نامحدودی از گفته‌های ممکن وجود دارند، اما دستور زبان باید محدود باشد و سازوکارهای تکرارشونده‌ای را در بر بگیرد که توانایی تشخیص بخشیدن به مجموعه‌ی نامحدودی از ساختارها را به آن می‌بخشند. همچنین، به این بحث پرداخت که مشخص کردن یک «رویه‌ی اکتشافی» که از یک زبان آغاز کرده و خودبه‌خود به خلق یک دستور زبان درست واحد منجر شود ممکن نیست (و از این رو، رؤیای ساختارگرایان دست‌یافتنی نخواهد بود).

چامسکی، نوآم (Chomsky, Noam) (۱۹۲۸-) زبان‌شناس و فعال سیاسی آمریکایی. چامسکی که در شرق ایالات متحد، در فیلادلفیا، به دنیا آمده، نخست در دانشگاه پنسیلوانیا و نزد زلیگ هریس به تحصیل زبان‌شناسی پرداخت؛ پس از گذراندن دوره‌ی کوتاهی در هاروارد، در سال ۱۹۵۵ به «انستیتوی فن‌آوری ماساچوست» (MIT) در بوستون رفت، و از آن پس در همان‌جا اقامت دارد. چامسکی در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ فعالانه با مداخله‌ی نظامی آمریکا در ویتنام به مخالفت برخاست و در جریان سخن‌رانی در تظاهرات بزرگ ضدجنگ در واشنگتن دستگیر شد. از آن پس، همچنان ناقد سیاست‌های آمریکا در سرتاسر جهان، به ویژه منطقه‌ی اقیانوس آرام، خاورمیانه، و آمریکای مرکزی بوده، در کشورهای بسیاری درباره‌ی زبان‌شناسی و سیاست سخن‌رانی کرده، و عناوین آکادمیک بسیاری نیز کسب کرده است. چامسکی را بعضاً «مهم‌ترین روشنفکر در قید حیات» خوانده‌اند.

چامسکی شاید بیش از همه به دلیل این مدعای‌اش مشهور شده است که، بسیاری از خصوصیات زبانی فطری‌اند، یعنی نه محصول فراگیری تجربی بل که حاصل برنامه‌ریزی ژنتیکی آدمی‌اند. آثار چامسکی در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ نقش عمده‌ای در بدل شدن زبان‌شناسی از یک رشته‌ی غامض به مؤلفه‌ی محوری

دستور زبان واحد آن را فرا می‌گیرند: دستور زبان‌های افراد متفاوت، هرچند به لحاظ مدل مو یا سلیقه‌ی موسیقایی تفاوت‌هایی با هم داشته باشند، به صورت قابل ملاحظه‌ای هم‌شکل اند. افزون بر این، نظمی که اجزای گوناگون دستور زبان در قالب آن فراگرفته می‌شوند به طرز چشم‌گیری در میان کودکان مختلف و در میان انواع زبان‌ها ثابت است. این استعداد تکوینی ما است که مسبب این هم‌شکلی دوجبه‌ی در فراگیری زبان بوده، و همین پدیده همچنین مبین آن است که چه‌گونه برخی از قواعد دستور زبان در نبود هرگونه داده‌ای که متضمن آن‌ها باشد آموخته می‌شوند. چنین قواعدی را (که البته شمارشان اندک نیست) خردسالان تنها در صورتی فرا می‌گیرند که به طور هدف‌مند و نظام‌مند آموخته باشند که برخی ساختارها ساختارهای دستوری نیستند. اما کودکان چنین آموزشی ندیده‌اند؛ و بنابراین، استناد به استعداد تکوینی تنها راه حل ممکن است.

هدف برنامه‌ی پژوهشی چامسکی مشخص کردن خصوصیات تکوینی زبان بود. گام اول در این راه تدوین دستور زبان زایشی یک زبان است؛ گام دوم، جدا کردن قواعد و اصول غیرقابل‌تعلیم این دستور زبان زایشی است؛ و گام سوم، تعمیم بخشیدن به این قواعد و اصول تا منتهای ممکن، و فرض کردن این که قواعد و اصول مذکور جزء «دستور زبان جامع»، یعنی الگویی از خصوصیات تکوینی زبان، اند (چامسکی در آثار پیشین خود این «دستور زبان جامع» را «اسباب فراگیری زبان» می‌نامد). سرانجام این که، دیگر زبان‌ها نیز باید برای ارزیابی پیش‌نهادهای مطرح در خصوص «دستور زبان جامع» مورد کاوش قرار گیرند. هر فرضیه‌ای در خصوص «دستور زبان جامع» باید آن قدر گسترده باشد که بتواند همه‌ی زبان‌های انسانی را در بر بگیرد، و البته آن قدر محدود باشد که مواردی را که نمی‌توانند در شمار

اما دستور زبان محدود است و خود زبان محدود نیست؛ در نتیجه، گام بعدی چامسکی در نظر گرفتن دستور زبان، و نه خود زبان، به عنوان موضوع مطالعاتی اصلی‌اش بود. دلیل دیگر این انتخاب آن بود که هر زبان (به عنوان مجموعه‌ای از گفته‌ها) شامل خطاها، لغزش‌ها، تکرارها، وقفه‌ها، و ... بسیاری خواهد بود. از سوی دیگر، دستور زبان، وجه اشتراک گویندگان یک زبان، احتمالاً هیچ‌یک از این نواقص را نخواهد داشت. اما اگر که دستور زبان موضوعی مجسم - چیزی چون مجموعه‌ای از گفته‌ها - نیست، پس چیست؟ چامسکی نتیجه می‌گیرد که تنها پاسخ مناسب این است: دستور کامل یک زبان را باید به عنوان الگوی شناخت ذهنی کسی که به آن زبان سخن می‌گوید (یک «گوینده‌ی بومی») در نظر گرفت.

حال، پرسش‌های دیگری پیش می‌آیند، به ویژه این پرسش که این دستور زبان چه‌گونه در مغز سخن‌گویان به آن زبان به وجود می‌آید. پاسخ ساختارگرایانه به این پرسش آن بود که چنین دستور زبانی به تجربه آموخته می‌شود، و حقیقت این است که اشخاص در مسیر رشد خود دستور زبانی را که در پیرامون‌شان به آن تکلم می‌شود فرا می‌گیرند. با این حال، شواهد متقنی در خصوص دستور زبان‌ها در دست است حاکی از این که همه‌ی ماجرا نمی‌تواند این بوده باشد. همان‌گونه که دیدیم، اتخاذ یک رویه‌ی اکتشافی برای کشف یک دستور زبان امکان‌پذیر نیست. اگر دستور زبان آموختنی بود، آن‌گاه خردسالان باید تابع اصل آزمون و خطا می‌شدند، چرا که زبان اول‌شان را قطعاً بزرگسالان به آن‌ها «آموزش» نداده بودند (در واقع، بزرگسالان در اقدام به چنین کاری معمولاً آن را بیش از حد تصور خود دشوار می‌یابند). اما استناد به اصل آزمون و خطا نیز پاسخی موجه نیست، زیرا با وجود تجارب زبانی بسیار متفاوت، همه‌ی کودکان مواجهه با یک زبان

مستضعف در جهان سوم، سپاهان در محلات مجزای محروم، و بورژوازی و روشنفکران بیگانه‌شده را مورد توجه قرار داده، آنان را مبدأ تغییر و تحول می‌شمارند. نایجل یانگ (۱۹۷۷) یک «هویت محوری» برای چپ نو قائل می‌شود، و این هویت را در وهله‌ی نخست (در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰) شامل مداخلات خشونت‌پرهیز، نافرمانی مدنی، ضدیت با نظامی‌گری، صلح‌دوستی اوتوپییایی، و هواداری از دموکراسی مشارکتی نامتمرکز برای ایجاد اجتماع بدیلی در برابر بی‌عدالتی و جنون جاری نژادپرستی و جنگ هسته‌ای می‌داند. این باورها، برای مثال، در قالب تشکل‌هایی مانند «مبارزه برای خلع سلاح هسته‌ای» (CND) در انگلستان، «جنبش حقوق سپاهان» به رهبری مارتین لوتر کینگ در مونتگومری، «جنبش حقوق مدنی» در می‌سی‌سی‌پی، «جنبش آزادی بیان» در برکلی (و فعالیت‌های مشابه در دانشگاه‌های کلمبیا، برلین، نانتر، و «مدرسه‌ی اقتصاد لندن») نمود می‌یافت. جنبش صلح هسته‌ای موجب تکوین مؤلفه‌ای فراملی شد که جنبش‌های چپ نو را در سطح بین‌المللی به هم پیوند می‌داد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، چپ نو راهکارها و نگرش‌های خشن‌تری را (در آمریکا با تأثیرات فزاینده‌ی گروه‌هایی چون Power Black و Progressive Labor در داخل و حمایت از آزادی‌خواهی مسلحانه‌ی ضد - امپریالیستی در خارج؛ و در اروپا با «بریگاده‌های سرخ» در ایتالیا، «شاخه‌ی ارتش سرخ» (بادر - ماینهوف) در آلمان، Angry Brigade در بریتانیا، و Action Directe در فرانسه) در پیش گرفت. اقدامات آرام در محاق خشونت پلیسی و واکنش‌های خشونت‌بار افتاد، و نتیجتاً با مرگ بسیاری از رهبران این جنبش‌ها و ضایعات دیگر همراه شد.

سال ۱۹۶۸ نقطه‌ی اوج مبارزات چپ نو برای دستیابی به دنیایی بازسازی‌شده بود. شورش و

زبان‌های انسانی محسوب شوند شامل نشود. این نکته را نیز باید گوش زد کرد که طرح‌ریزی یک دستور زبان زایشی تنها گامی در این راه بوده، و هدف نهایی آن رسیدن به همان «دستور زبان جامع» است. بنابراین، استفاده از اصطلاح «دستور زبان زایشی» به عنوان برجستگی برای رویکرد چامسکی به زبان رویکرد گم‌راه‌کننده‌ای است: تعبیر مناسب‌تری که در این رابطه می‌توان به کار برد «زبان به عنوان یک سامانه‌ی زیست‌شناختی» است.

چارچوب نظری چامسکی، هم در زبان‌شناسی و هم در حوزه‌های مجاورش نظیر روان‌شناسی و فلسفه، بسیار تأثیرگذار بوده است. با این حال، آرای او در این باره همچنان به شدت محل مناقشه‌اند (برای ملاحظه‌ی رؤس کلی انتقادات اصلی به کار او، بنگرید به: سالکی ۱۹۹۰، صص. ۱۲-۹۶؛ برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: پک ۱۹۸۷، کوک ۱۹۸۸).

رافائل سالکی

چپ نو (New Left)

چپ نو به دیدگاه‌های لیبرال یا رادیکالی در سیاست اطلاق می‌شود که در طول دهه‌های ۱۹۵۰، ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ پا به عرصه گذاشتند. به نظر موریس کرنستون (۱۹۷۱)، چپ نو را - به لحاظ ایدئولوژیک و در سطح جهانی - می‌توان با توجه به نوع رابطه‌اش با دیدگاه مارکس تا حدودی متضاد چپ قدیم دانست. چپ قدیم سرمایه‌داری و حقوق کار را به دغدغه‌های اصلی خود بدل کرده بود، به مرام حزبی وفادار بود، و طبقات کارگر صنعتی را در حال بدل شدن به یک طبقه‌ی انقلابی جهانی می‌دید. برخلاف این، نمایندگان چپ نو مستقل و فردگرا بوده، نه مارکس اقتصاددان سرمایه که مارکس جامعه‌شناس و اومانیسیت دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ را مد نظر داشته، پرولتاریای روستایی

ایدئالیسم جهان سومی، تظاهرات ضدامپریالیستی و ضدآپارتایدی ادامه یافت. جنبش زنان نیز، با آن که چپ نوی مردمحور را مردود می‌شمرد، خود به عنوان حاصل این ره‌آوردها به میدان آمد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: باچوکو ۱۹۷۴، دیگینز ۱۹۹۲، کوت ۱۹۸۸) جیمز آر. بنت

چشم‌انداز فرهنگی بنگرید به جهانی شدن و چشم‌انداز فرهنگی

چندرگه‌ای (hybridity)

مفهومی در مطالعات آمریکای لاتینی، مطالعات کارائیبی، مطالعات اقلیت‌های آمریکایی، و مطالعات پسااستعماری. اصطلاح «چندرگه» معمولاً به هر چیزی اطلاق می‌شود که منشأ مختلط داشته و از اجزای ناهم‌اندک تشکیل شده باشد. این تعبیر تبارشناسی‌های گوناگونی داشته (چنان که مثلاً در زبان‌شناسی و باغبانی مطرح می‌شود)، اما در مطالعات ادبی و مطالعات فرهنگی به ایده‌ی استقرار در فضاهای بینابینی رجوع می‌کند؛ یعنی مرکب از ذوات متعدد، مختلط و آمیزشی بودن، که منجر به ایجاد صورت‌بندی تازه یا افراد دورگه یا چندرگه می‌شود. مدافعان نظریه‌های مطرح در باب چندرگه‌ای چهره‌هایی چون این‌ها هستند: ادوار گلیسان، دبلیو. ای. بی. دوبوآ، گلوریا آنزالدوا، هومی کی. بهایها، گیلرمو گومز - پنا، استوارت هال، جورج لمینگ، ای. کامو بریتویت، میشل کلیف، و روبرتو راتامار.

می جوزف

چودورو، نانسی (Chodorow, Nancy)

(۱۹۴۴-) منتقد، روان‌کاو، و جامعه‌شناس فمینیست آمریکایی. تأثیرگذارترین کتاب در راستای طرح اصلی

ناآرامی کشورهای صنعتی غرب را فراگرفت، و این طغیان فرزندانِ اغلب دانشجوی شهروندان ممتازتر بود. سیاهان آمریکا هم بیگانه‌شده بودند و هم از آن‌ها بهره‌کشی می‌شد. اعتراضات اخلاقی به تحریرات رسانه‌ای، مصرف‌گرایی، نژادپرستی، و امپریالیسم همگی همسو و به ویژه معطوف به جنگ ویتنام بود. در آمریکا، جانسون از شرکت دوباره در انتخابات ریاست جمهوری صرف نظر کرد؛ مارتین لوتر کینگ به قتل رسید؛ فرار از خدمت سربازی رواج گسترده یافت؛ «گردهمایی انتخاباتی حزب دموکرات» عرصه‌ی تاخت‌وتاز شد؛ دانشگاه کلمبیا، دانشکده‌ی ایالتی سان فرانسیسکو، و دیگر دانشکده‌ها به آشوب کشیده شدند؛ و در اروپا، به دنبال کشته شدن بانفوذترین رهبر دانشجویان در آلمان غربی، شورش این کشور را فرا گرفت؛ فرانسه با سهمگین‌ترین قیام از سال ۱۸۷۱ فلج شد؛ بهار پراگ آزادی پارلمانی را به چکسلواکی آورد (در ماه اوت، با یورش نیروهای شوروی و سرکوب عمومی، این بساط برچیده شد)؛ در مکزیکوسیتی تظاهرات دانشجویی با مداخله‌ی ارتش به خاک و خون کشیده شد؛ در مادرید دانشجویان به خشونت و غارت رو آوردند؛ و اعتراضات دامنه‌دار دانشجویی در ژاپن دانشگاه‌ها را در نوردید.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، دموکراسی‌های غربی دیگر بار استقرار یافته و راه خود را در پیش گرفتند، اما این شورش‌ها دست‌آوردهای مهمی داشت. در آمریکا، تبعیض نژادی حاکم در ایالات جنوبی اساساً از میان رفت، حاکمیت «کوکلوکس کلان» کلاً مضمحل شد، موقعیت‌های انتخاباتی تغییر یافت؛ این البته نبردی ناتمام بود. امیدواری به دنیایی ورای تقسیمات موجود بین حاکمان و محکومان، توان‌گران و بی‌نویان، و کلیشه‌های مبتنی بر نژاد، طبقه، یا جنسیت، دست‌کم در سطوح محلی، تقویت و حفظ شد. با وجود زوال

که برای آن‌ها مردانگی به معنی برتری جنس مذکر بوده و «ظرفیت‌ها و نیازهای پرورشی خودشان به طور مستمر محدود و سرکوب شده است» (۱۹۷۸، ص. ۷). از این رو، عدم توازن و نابرابری جنسی اموری «طبیعی» نبوده بل که واقعیات جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه‌ای هستند که هر نسلی آن‌ها را به نوبه‌ی خود بازتولید می‌کند. استلزامات سیاسی روی‌کرد چودورو آشکار است: نکته‌ی ضروری «بازآرایی بنیادین وظایف والدین به گونه‌ای است که وظایف اصلی والدین به طور مشترک

بین زنان و مردان تقسیم شود» (ص. ۲۱۵).

چودورو در آثار بعدی خود، از جمله در مجموعه مقالات‌اش با عنوان *فمینیسم و نظریه‌ی روان‌کاوی* (۱۹۸۹)، دیگر نه از این بحث می‌کند که سلطه‌ی مردانه علتی یگانه دارد، و نه پی‌گیر این بحث می‌شود که تفاوت‌های جنسیتی همواره درگیر مناسبات مبتنی بر نابرابری اند: هم‌نوا با این انتقاد ماتریالیست‌ها که روان‌کاوی فاقد خصوصیت تاریخی و فرهنگی است، توجه خود را بیش‌تر به فهم تحولات اجتماعی و ارائه‌ی تفاسیری می‌کند که تفاوت‌های موجود میان زنان (نظیر *نژاد، طبقه، و قومیت*)، چندآوایی روایت‌های زنان، و تکثر هویت‌های اجتماعی، روانی، و فرهنگی زنان را مورد توجه دقیق قرار می‌دهند.

کلینیس کار

چودورو، *بازتولید مادرانگی* (۱۹۷۸)، واقعیت عام و ظاهراً گریزناپذیر، فراتاریخی، و فرافرهنگی سلطه‌ی مردانه را چنان تشریح می‌کند که نافی جبرباوری زیست‌شناسانه بوده، امکان مداخله و دگرگون‌سازی تقسیم‌کار (تولید و بازتولید) جنسی را مهیا می‌کند. *بازتولید مادرانگی*، که در بحبوحه‌ی جنگ و جدال فمینیست‌های آمریکایی با *روان‌کاوی* انتشار یافت، به خاطر کارآیی‌اش در پژوهش‌های فمینیستی به سلاح مؤثری برای این مبارزه مبدل شد.

چودورو، با استناد به آثار کارن هورنی و ملانای کلاین، نظریات سنتی *روابط ابژگانی* و برداشت‌های فرویدی از «رشد» را مورد بازنگری قرار داده، توجه خود را از پدر و *عقد‌ه‌ی اودیپ* به مادر و مرحله‌ی پیشا- اودیپی معطوف می‌کند، و نتیجه می‌گیرد که هویت جنسیتی برای مردان و زنان به صورت‌های متفاوتی ساخته می‌شود: «نفس زنان بیش‌تر در رابطه و درگیر با مراودات مرزی، یعنی جدایی و پیوند، است و نفس مردان بیش‌تر با فاصله سروکار دارد و مبتنی بر مرزهای اکیداً محافظت‌شده و انکار پیوند خود - دیگری است» (۱۹۸۹، ص. ۲). مسئولیت پرورش کودک که منحصر به زنان بوده از جمله عوامل اصلی سلطه‌ی مردانه است، زیرا زنانی که مادر می‌شوند (و مردانی که مادر نمی‌شوند) دخترانی بار می‌آورند که «از ظرفیت‌های مادرانگی و میل به مادر برخوردار» اند و البته پسرانی

ح

حسن، ایهاب (Hassan, Ihab) (۱۹۲۵-۲۰۱۵) حکم (judgment)

مفهوم برجسته‌ای در فلسفه‌ی مدرن، که از دوران دکارت به این سو در رابطه با تثبیت مشروعیت احکام نظری، عملی، و زیبایی‌شناختی مطرح شده است. دکارت گفتار در روش (۱۶۳۷) خود را به پی‌ریزی «داوری درست» اختصاص داده، و آنتوان آرنو اثر دکارتی خود با عنوان *منطق یا هنر اندیشیدن* (منطق پور روآیال) (۱۶۶۲) را صرف «آموزش داوری، و دقت بخشیدن به داوری تا حد امکان» می‌کند. نمونه‌ی مثالی توجه روشنگری به توجیه مشروعیت حکم‌ها فلسفه‌ی انتقادی کانت است. کانت همه‌ی تفکرات را نوعی حکم کردن یا داوری دانسته، و خود در سه نقد خویش می‌کوشد حدود و مشروعیت احکام نظری، عملی، و زیبایی‌شناختی را معین کند. این نقدها را می‌توان کالبدشکافی قوه‌ی حکم دانست، تشریحی که کانت در جریان آن کشاکشی برطرف‌ناشدنی میان دو روال متمایز اما به‌هم‌پیوسته را کشف می‌کند. روال نخست داوری روالی تمایزگذارانه، و اجرای آن منوط به تمیز دادن تفاوت‌ها است؛ روال دوم روالی پنداشتی یا زیرنهدستی، و به معنای استقرار یک مورد خاص تحت یک قانون کلی است. کانت نشان می‌دهد که رابطه‌ی میان این دو روال داوری قطعیت‌ناپذیر است: داوری تمایزگذارانه قائل به قانونی است که به اتکای آن

ایهاب حسن از مهم‌ترین منتقدانی است که در آثار خود پیدایش *پسامدرنیسم* در ادبیات را اعلام کرده و در راستای پیشبرد این نگره کوشیده‌اند. نخستین اثر مهم این‌چنینی *تکه تکه کردن ارفه: به سوی ادبیات پسامدرن* (۱۹۷۱، ۱۹۸۲) بود. حسن در این کتاب استدلال می‌کند که، *پسامدرنیسم* ادبی به منزله‌ی *تداوم و تشدید «اراده‌ی تخریب»* است، اراده‌ای که نزد هنرمندان و نویسندگان مدرنیست یافت می‌شود. حسن بعدتر در *آثاری همچون پیرانقادی‌ها* (۱۹۷۵) و *آتش پاک پرومته‌ای* (۱۹۸۰) مسائل عمومی‌تر فرهنگ معاصر، مانند نقش علم در عصر *پسامدرن*، را مورد توجه قرار داده، و با التفاتی گزینشی به طیف وسیعی از رشته‌ها و حوزه‌ها، کوشیده تا سبکی «چندصدایی» و مرکب از *نوشتار* انتقادی پدید آورد، و در راستای هماهنگی با وضعیت *پسامدرنیستی*‌ای که موضوع آثار و پژوهش‌های او بوده، از *مکالمه*، *کولاژ*، و *نوآوری‌های چاپی بهره‌برداری* کند. *چرخش پسامدرن* (۱۹۸۷) حاوی مجموعه مقالاتی است که حسن از ۱۹۶۷ تا ۱۹۸۷ درباره‌ی *پسامدرنیسم* نوشته است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: کانور ۱۹۸۹، کلینکوویتس ۱۹۸۸) استیون کانور

اعضای گروه نشست‌های منظمی به منظور طرح دستور کار تازه‌ای برای مطالعات زبانی برگزار کنند. اگرچه بنیان‌گذار حلقه‌ی پراگ را ماتسیوس می‌دانند، یاکوبسون، عضو سابق حلقه‌ی زبان‌شناسی مسکو، بود که به این حلقه شکل داد و نزدیک به دو دهه تعیین‌کننده‌ی مسیر حرکت آن شد.

در عین حال که برنامه‌ی پژوهشی حلقه‌ی پراگ به شدت تحت تأثیر آرای فردینان دو سوسور قرار داشت، **ساختارگرایی** این حلقه متمایز از ساختارگرایی مکتب ژنوی بود که با آثار سوسور تکوین یافته بود. یاکوبسون در نخستین سخن‌رانی‌اش در این حلقه به مخالفت با این موضع سوسور پرداخت که مطالعات زبانی را باید به دو شاخه‌ی کاملاً مجزای تحلیل همزمانی و تحلیل در زمانی تقسیم کرد، زیرا واج‌شناسی در زمانی را تنها بر اساس فرآیندهای همزمانی جاری در یک زبان می‌توان به طور کامل تشریح کرد. یاکوبسون و همکاران‌اش همچنین مجذوب مفاهیم جدید phoneme (واج، آوا، بن، یا کوچک‌ترین عنصر زبان‌شناختی صوتی) و morpheme (تک‌واژه یا کوچک‌ترین عنصر زبان‌شناختی بامعنا) شدند که بودن دوگورتنی و نیکلای کروشوسکی مطرح کرده بودند. یاکوبسون تا پیش از ورود به پراگ معتقد بود که مطالعه‌ی اصوات منفرد به شکل مجزا کاری بیهوده بوده، واج‌ها را باید برحسب الگوهای که در یک زبان شکل می‌دهند مورد مطالعه قرار داد. و این طرز تلقی به طرح فرض «تباين» منجر شد. اصوات زبانی واج‌ها (وندها و بن‌ها) یی را شکل می‌دهند که کارکردشان رساندن معناهای مجزا است. به این منظور، تک‌واژه‌ها و نهایتاً واج‌ها باید در تباين با یک‌دیگر قرار گیرند. اگر دو واج، نظیر t و d در زبان انگلیسی، تبايني با یک‌دیگر نداشته باشند نمی‌توانند موجب تمایز دو عنصر بامعنا شوند، همچنان که t و d (به تنهایی) نمی‌توانند موجب تمایزگذاری میان دو

تمایزات خویش را مطرح می‌کند، حال آن که داوری دوم قائل به تمایز بین اجزا پیش از استناد به یک قانون کلی است.

از زمان کانت به این سو، مسأله‌ی حکم و داوری چه در نظر و چه در عمل نقادی در صدر مسائل جای داشته است. تلاش برای ارجحیت بخشیدن به احکام تمایزگذارانه مورد این انتقاد واقع شده است که در باطن به یک قانون یا اصل قائل است، و این در حالی است که احکام زیرنهستی به معیارهای مقبولی استناد می‌کنند که به نادیده‌گیری یا سرکوب تفاوت‌ها متهم شده‌اند. تمرکز تازه‌ی نظریه‌ی انتقادی بر مسأله‌ی حکم راه، با این حال، باید مساعدتی در مسیر تقویت حساسیت انتقادی در قبال قطعیت‌ناپذیری یا آپوری‌ی داوری دانست. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بنیامین ۱۹۹۲؛ کیگیل ۱۹۸۹، لیوتار و دیگران ۱۹۸۵)

هوارد کیگیل

حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ

(Prague Linguistic Circle)

حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ تا دو دهه تعیین‌کننده‌ی روند مطالعات زبان‌شناسانه و ادبی مدرن بود. نظریات ریخت‌شناسانه و واج‌شناسانه و نیز مفروضات محوری **نشانه‌شناسی** مدرن میراث مستقیم این حلقه به شمار می‌روند.

نخستین نشست حلقه‌ی پراگ در ۱۶ اکتبر ۱۹۲۶ در دفتر کار ویلم ماتسیوس در دانشگاه چارلز و به منظور بحث بر سر مقاله‌ای از هنریک بکر که در همان روز قرائت شده بود تشکیل شد. علاوه بر بکر و ماتسیوس، بوهومیل ترونکای انگلیسی‌شناس، رومان یاکوبسون و بوهوسلاو هاورانک اسلاوشناس، و بیان ریپکای شرق‌شناس در این نشست آغازین حضور داشتند. این نشست با این توافق خاتمه یافت که

همایش داشتند. آنان برنامه‌ی مدونی برای مطالعات زبانی مطرح کرده و آن را در قالب یک مجموعه تز دیگر در این همایش عنوان کردند. این نهاده‌ها پرتوی تازه‌ای بر مقولات واج‌شناسی، حوزه‌های تازه ترسیم‌شده‌ی ریخت-واج‌شناسی، ریخت‌شناسی، نحو، و قاموس‌نگاری افکندند. دو شماره‌ی نخست ارگان این حلقه، آثار **حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ**، نیز در جریان برگزاری این همایش منتشر شدند. این نشریه تا زمان تعطیلی‌اش در سال ۱۹۳۹ همچنان تأثیرگذاری چشم‌گیری بر جریان زبان‌شناسی و شعرشناسی داشت.

در سال ۱۹۲۸، و با سخن‌رانی دو عضو برجسته‌ی حلقه‌ی مسکو، بوریس توماشفسکی و یوری تینیانوف، برای اعضای حلقه‌ی پراگ، پیوندهایی میان این دو حلقه ایجاد شد. حلقه‌ی مسکو به شدت متمایل به **فرمالیسم** و این فرض فرمالیستی بود که مطالعه‌ی هنر باید به بررسی قوانین درونی خود اثر بدون استناد به داده‌های بیرونی محدود شود. این ایده که یک اثر ادبی را می‌توان به گونه‌ای مجزا از محیط اجتماعی آن، بدون اعتنا به میراث تاریخی‌اش، فهم کرد همان اندازه با تفکر اعضای حلقه‌ی پراگ بیگانه بود که این فرض که اصوات زبان‌شناختی را می‌توان به طور مجزا تحلیل کرد. در این میان، **یان موکاروفسکی** نقش تعیین‌کننده‌ای در روند رشد مواضع ادبی حلقه‌ی پراگ ایفا کرد، هرچند که یاکوبسون و، بعدتر، رنه ولک نیز نقش چشم‌گیری داشتند. این سه تن و همکارانشان در نظریات خود در باب هنر جایگاهی اساسی به **ساختار** بخشیده، در مقایسه با فرمالیست‌ها اهمیت بیش‌تری برای آن قائل شدند. موکاروفسکی وجهه‌ای پایگانی به ساختار بخشید و آن را تا فراسوی آثار منفرد بسط داد. فراسوی ساختار هر اثر هنری ساختار آن **ژانر** هنری، و فراسوی این ساختار ساختار خود هنر، قرار می‌گرفت. نظریه‌ی ادبی و، در نهایت، نظریه‌ی **زیبایی‌شناسی**،

واژه‌ی **tip** و **dip** شوند. نظام تسباین‌ها، مسبتنی بر مختصاتی مانند ارتعاش کلامی، وضعیت زبان در دهان و... الگوهای اصوات در زبان‌ها را شکل می‌دهد.

یاکوبسون و نیکلای تروبتسکوی، که در سال ۱۹۲۸ به گروه ملحق شد، همچنین تمایزی میان قواعد صرفاً واج‌شناسانه (که صرفاً مشروط به پدیده‌های واج‌شناسانه یا صوتی بودند) و قواعد ریخت-واج‌شناسانه (که تنوعات صوتی مشروط به پدیده‌های ریخت‌شناسانه اند) قائل شدند. این تمایز با تمام استلزامات‌اش همچنان از بنیان‌های همه‌ی نظریات زبان‌شناسانه‌ی معاصر به شمار می‌رود. تک‌نگاری تروبتسکوی در این باره، که پس از مرگ‌اش در سال ۱۹۳۹ انتشار یافته، بنیان این تمایزگذاری و نیز بنیان آثار بعدی یاکوبسون درباره‌ی وجوه مجزای واج‌ها است.

این دستور کار زبان‌شناسانه‌ی نوین در «نخستین همایش بین‌المللی زبان‌شناسی» که در آوریل ۱۹۲۸ در لاهه برگزار شده مطرح شد. **نهاده‌های واج‌شناختی** (که به تأیید یاکوبسون، تروبتسکوی، و سرگئی کارچفسکی رسیده) همراه برنامه‌ی **تحلیل زبان‌شناسی** (مورد تأیید یاکوبسون، ماتسیوس، و نیز ویراستاران دوره‌ی عمومی زبان‌شناسی سوسور، شارل بالی و آلبر سشای) در مجلدی مشتمل بر مقالات ارائه‌شده در این همایش به چاپ رسید. این نخستین نشست همایش به تسهیل در روند تکوین مکتب زبان‌شناسی ساختارگرای اروپایی منجر شد، چون حلقه‌ی پراگ و مکتب ژنو، و بعدتر حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ در کنار هم برنامه‌ی اساسی ساختارگرایی، جانشین نظریه‌ی زبان‌شناسی زایشی مدرن، را تدوین می‌کردند.

سال بعد، نخستین همایش بین‌المللی اسلاو‌شناسان در پراگ برگزار شد، و اعضای حلقه‌ی پراگ مشارکت فعالانه‌ای برای آماده‌سازی مقدمات برگزاری این

می‌بایست اثر هنری را در زمینه‌ی همه‌ی روابط درونی و بیرونی واقع در این پایگان مد نظر قرار می‌داد. حلقه‌ی پراگ ساختارگرایی زبان‌شناختی و شعری را دارای اساس مشترک می‌انگاشت. از آن‌جا که زبان متکی به نشانه‌ی زبان‌شناختی کلاسیک، یعنی پیوند ناگسسته‌ی نماد و معنا، بود مکتب پراگ نیز در دهه‌ی ۱۹۳۰ به تأویل همه‌ی هنرها برحسب نشانه‌ها روی آورد. این رویکرد بعدتر به طرح این مدعا انجامید که شکل را نمی‌توان جدا از محتوا مورد مطالعه قرار داد، و این شد که موکاروفسکی و یاکوبسون آثار فیلسوف روسی، میخائیل باختین، و زبان‌شناس آمریکایی، چارلز سندرز پیرس را مورد توجه قرار دادند. به این ترتیب، آمیزش این گرایش‌های فکری گوناگون به طرح نظریات نشانه‌شناختی حلقه‌ی پراگ منجر شد، که مکاتب نشانه‌شناسی اروپای شرقی و غربی را پی ریختند.

فعالیت‌های حلقه‌ی پراگ با به قدرت رسیدن ناگهانی حزب کمونیست در سال ۱۹۴۸ در چکسلواکی به سرعت کاهش یافت. در این هنگام، یاکوبسون و ولک به آمریکا مهاجرت کرده و ماتسیوس و تروبتسکوی درگذشته بودند. تلاش‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ برای احیای این حلقه نیز هرگز نتوانست به اعتلای فکری این سازمان در شکل اصیل‌اش منجر شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استاینر ۱۹۸۲، توبین ۱۹۸۸، دیرون و فرید ۱۹۸۷، ماتژکا ۱۹۷۸، ماتژکا و تسیتونیک ۱۹۷۶، واشک ۱۹۶۶، واشک و دوسکووا ۱۹۸۳، ولک ۱۹۶۹)

رابرت برد

خ

خرده‌فرهنگ (subculture)

این مفهوم به ارزش‌ها و فرآیندهای متمایز گروه‌های خاص در قالب آرایش‌های فرهنگی و اجتماعی گسترده‌تر اشاره دارد. تحلیل خرده‌فرهنگی به ویژه در آثار راجع به انواع «فرهنگ‌های جوانان» پس از جنگ جهانی دوم اهمیت یافته، و ساخت فعالانه‌ی معناها و فضاهای فرهنگی از سوی گروه‌های فرودست، و اغلب متعلق به طبقه‌ی کارگر، در زمینه‌های مختلف نهادی و روزمره را مورد تأکید قرار داده است.

توجه کنج‌کاوانه، مشتاقانه، یا مغرضانه به کسانی که محترم شمرده نشده یا منحرف محسوب می‌شوند از مؤلفه‌های آثار رمان‌نویسان، مفسران اجتماعی، روزنامه‌نگاران، و دیگران، از آغاز پیدایش سرمایه‌داری شهری تا کنون بوده؛ در آثار نویسندگانی از میه‌یو، دیکنز، و بوت گرفته تا تام ولف، شاهد تفسیر مشروح الگوهای رفتار، شیوه‌های پوشاک، سبک‌های موسیقی، طرز بیان، و دیگر موارد بوده‌ایم. در چارچوب این رشته‌ی جدید در حوزه‌ی جامعه‌شناسی مجموعه مطالعات قابل اعتنای مکتب شیکاگو شکل گرفت که طیف متنوعی از گروه‌های حاشیه‌ای در شهرها، از جمله خانه‌به‌دوش‌ها و «گنگ»‌های جوانان، را مورد کاوش قرار می‌دهند، هرچند که این صورت‌بندی بیش از آن که معطوف به الگوهای فرهنگی فراقیتر باشد،

گروه‌های خاص را مد نظر می‌گیرد. بحث مستمر دیگری که بعدتر در «جامعه‌شناسی انحراف» در اروپا و آمریکا، پدید آمد این بود که گروه‌های مسلط (از جمله، صاحبان رسانه‌ها، دستگاه قضایی، و نیروی انتظامی) با توجه به هنجارهای مرجح بعضی از گروه‌ها را «منحرف» نامیده، نحوه‌ی برداشت و استنباط ما از این‌گونه گروه‌ها و شیوه‌ی برخورد آنان با هویت خویش را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

مطالعات خرده‌فرهنگی فعالیت‌ها، قالب‌ها، و ارزش‌های مورد تحلیل خود را به عنوان کوشش‌های نسبتاً منسجمی برای مفهوم ساختن و پی‌گرفتن راهبردهایی در موقعیت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، مطالعات خرده‌فرهنگی مستوجه قالب‌های فرهنگ‌های جوانان و الگوهای فرهنگی در حیطه‌های آموزش، کار، ورزش، و ... شد. این مطالعات عرضه‌کننده‌ی دیدگاهی مثبت در در خصوص رفتار و نگرش‌هایی شد که اغلب به عنوان رفتار و نگرش‌های بزه‌کارانه، نابه‌هنجار، و ناشی از ضعف نظام آموزشی، نادیده گرفته می‌شدند. مطالعات خرده‌فرهنگی این رفتار و نگرش‌ها را با همدلی و گاه به عنوان رویکردهای سیاسی هرچند در قالب اشکال نآشنا، به عنوان شیوه‌هایی برای مبارزه و نیز برای پاس‌داشت، اعتراض، یا مقاومت، مورد مطالعه قرار داد.

تا ۱۹۸۰، باتوجه به ایجاد تغییر و تحولات پیچیده در ساختار طبقاتی، الگوهای اشتغال و عدم‌اشتغال، و سازمان صنایع، فعالیت‌ها، و فضاهای طراحی شده برای پر کردن «اوقات فراغت» بوده است.

تحلیل‌های خرده‌فرهنگی با مسائل متنوعی مواجه بوده‌اند. به لحاظ عملی، مرزها و شاکله‌ی خرده‌فرهنگ‌ها را به سادگی نمی‌توان مشخص کرد، و در حال حاضر قالب‌های آمیزشی و چندرگه‌ای مورد توجه بیش‌تر قرار گرفته‌اند. پرداختن به تحلیل پیچیدگی فرهنگ‌های مسلط (فرهنگ‌های مسلط جامعه، تکوین یک فرهنگ طبقاتی «اصلی»، نهادی چون مدرسه، و گاه همه‌ی این‌ها)، در چارچوب و در برابر «خرده‌فرهنگ‌هایی که حضور خود را به نمایش می‌گذارند کار دشواری است. توان و روش خوانش دقیق تحلیل‌گر از قالب‌های فرهنگی دیگران، و مناسبات اجتماعی مطرح در قوم‌نگاری و مشاهدات مستقیم با مشکلاتی همراه اند. در مورد مؤلفه‌های مقاومت بیش از اندازه، و گاه به صورتی رمانتیک، اغراق شده است که نمود آن را، برای مثال، می‌توان در دست‌کم گرفتن تجاوزگری‌ها و نژادپرستی یافت. اعتراضات تندوتیزی علیه گرایش تلویحی چارچوب‌های خرده‌فرهنگی به کم‌اهمیت جلوه دادن جنسیت و تجلیل از مردانگی، نادیده گرفتن شیوه‌ی موجودیت زنان جوان، و نیز بی‌اعتنایی گم‌راه‌کننده نسبت به موجودیت و محوریت رفتارهای کمابیش متعارف، و کم‌تر استثنایی، مطرح شده است. این مسائل همگی، به موازات تضعیف یا تعدیل پیچیده‌ی چارچوب مارکسیستی برای مورد توجه قرار دادن مسائل جنسیت و نژاد، موجب طرح دوباره‌ی مسائلی شده‌اند که زمانی محور تحلیل خرده‌فرهنگی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی را تشکیل داده بودند، و مسائل آموزش، مصرف، و موسیقی در حوزه‌ی نوظهور مطالعات فرهنگی را شامل می‌شوند.

به لحاظ روش‌شناسی، مطالعات خرده‌فرهنگی در عین تأکیدگذاری مشترک بر معناها و در تقابل با پوزیتیویسم کمیت‌نگر مسلط در آن زمان، تنوعات چشمگیری داشته است. تحلیل‌های ارائه‌شده در چارچوب این مطالعات، که گاه متکی به تجارب شخصی مؤلفان‌شان بودند، به صور مختلف، رسانه‌ها و دیگر گزارش‌گران عموماً مغرض را مخاطب قرار داده، به صورت تحلیل نشانه‌شناختی از قالب‌ها، سبک‌ها، و زبان‌های فرهنگی در آمده، یا قوم‌نگاری و مشاهدات عملی را در دستور کار خود قرار داده‌اند. کوهن (۱۹۷۲) در مقاله‌ای اغلب مورد استناد از سه زمینه‌ی بحث ضروری یاد کرده است: تعیین تاریخ «مسأله‌ساز یک زیرطبقه‌ی خاص»، تحلیل ساختاری و نشانه‌ای، و توجه پدیدارشناختی به راز بقای خرده‌فرهنگ. برخی دیگر اهمیت موقعیت هر عصری در چرخه‌ی حیات فرهنگی را مورد توجه قرار داده‌اند. با این حال، چارچوب مشترک این مطالعات معمولاً برگرفته از مارکسیسم و مبتنی بر استقرار گروه‌های فرودست، معمولاً متعلق به طبقه‌ی کارگر، و در فرآیندهای اجتماعی مسلط بوده، در عین حال قالب‌های فرهنگی «خیال‌ورزانه»‌ای را منظور نظر دارد که وضعیت آن گروه‌ها را از طریق آن‌ها می‌توان توضیح داده، مورد مخالفت قرار داده، یا (به نظر ویلیس، به صورتی طعن‌آمیز) پاس داشت.

این آثار به خاطر توجهات همدلانه‌ی دقیقی به فرهنگ طبقه‌ی کارگر و راهبردهای دامنه‌دار جوانان (عمدتاً پسران)، و ثبت مبارزاتی که از سوی سیاست اجتماعی دموکراتیک یا مارکسیستی متعارف به رسمیت شناخته نشده‌اند، نسل‌های متوالی را تحت تأثیر قرار دادند. اگر این آثار در حال حاضر بازتاب کم‌تری دارند، این تا حدی به خاطر کم‌رنگ شدن نمود «خرده‌فرهنگ‌های جوانان» نسبت به دهه‌های ۱۹۵۰

رؤیایی به انگاره‌های دیداری را سامان می‌دهند. تأثیر کلی خواب‌گزاری همان کژتابی است: محتوای بارز خواب‌ها محتوایی نسبتاً منسجم بوده، اما تشخیص عناصر نهفته‌ی موجود در آن‌ها کار دشواری است. **محتوای نهفته‌ی خواب‌ها** را تنها از طریق تفسیر و تعبیر می‌توان کشف کرد. **فروید** (۱۹۰۰، ۱۹۰۱b) تأکید می‌کند که خواب‌گزاری فرآیند آفرینش‌گر نبوده بل که فرآیندی است که صرفاً سازماندهی رؤیا را دگرگون می‌کند. این خواب‌گزاری، و نه محتوای نهفته، است که جوهره‌ی خواب و رؤیا محسوب می‌شود.

دیوید میسی

خوانش نشان‌نگر (symptomatic reading)

راهبردی برای تأویل متون نظری که لویی آلتوسر (آلتوسر و بالیبار ۱۹۶۵، بخش ۱) به کار گرفته، مبتنی بر تمهید روان‌کاوان فرویدی برای کشف **محتوای نهفته‌ی پنهان در محتوای بارز خواب‌ها و لغزش‌وری‌ها** است. به نظر آلتوسر، متن‌ها با «پرسمان» خود سامان می‌یابند، پرسمانی که نه تنها پرسش مطرح پاسخ‌های مفروض، بل که مسائل بیرون از حیطه‌ی آن‌ها را نیز معین می‌کند. با توجه به آن که این **ناخودآگاه‌نگار** نظری در هر بخش خاصی از متن حضور داشته، و در عین حال از متن غایب است، تنها یک خوانش نشان‌نگر است که می‌تواند ناخودآگاه مذکور را بسازد (یا بازسازی کند). این الگوی آلتوسری را **پیر ماشری** (۱۹۶۶) و تری **ایگلتن** (۱۹۷۸) برای خوانش متون داستانی به کار گرفته و شرح و بسط داده‌اند.

گریگوری الیوت

خواننده‌ی تلویحی (implied reader)

اصطلاحی که ولفگانگ آیزر در اشاره به وجود یک **ساختار واکنش‌انگیز** در یک متن ادبی وضع کرده است.

با این حال، موضع‌گیری اصلی این آثار، مبنی بر این که گروه‌های حاشیه‌نشین شده یا ناکام گذاشته شده برداشت‌های خاص خود را از زیست‌جهان‌های خود دارند، از طریق قالب‌های فرهنگی گوناگون در چارچوب مناسبات پیچیده‌ی قدرت، همچنان اهمیت وافر برای مطالعات مختلف (مثلاً مخاطب‌شناسی رسانه‌ای) دارند. قالب‌ها و فرآیندهای فرهنگی بسیاری از دیگر گروه‌ها (مثلاً گروه‌هایی که اکثراً به طبقه‌ی متوسط تعلق دارند) در اکثر آثار کنونی در حوزه‌ی مطالعات خرده‌فرهنگی همچنان نادیده گرفته شده‌اند، هرچند که اکنون در حوزه‌ی نزدیک به آن، یعنی حوزه‌ی تحقیقات مستندنگارانه، شاهد توجه اندکی به این قالب‌ها و فرآیندها هستیم. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بریک ۱۹۸۵، بکر ۱۹۶۳، کلارک ۱۹۸۲، کوهن ۱۹۷۲، مک‌رابی ۱۹۹۱، ویلیس ۱۹۷۷، هدیج ۱۹۷۹) مایکل گرین

خواب‌گزاری (dream-work)

اصطلاحی عمومی در **روان‌کاوی** در اطلاق به همه‌ی آن عملکردهایی که مواد خام یک خواب یا رؤیا را (که به صورت کلاسیک به عنوان شکلی از تحقق خواسته تعریف می‌شود) به **محتوای بارز** آن مبدل می‌کنند. ماده‌ی خام یک خواب یا رؤیا می‌تواند شامل افکار رؤیایی، محرک‌های فیزیکی، خاسطرات کودکی، تلمیحاتی از موقعیت **فراپردی** و بازمانده‌های روز، یا به عبارت دیگر، عناصری متعلق به بیداری روز پیشین که در خواب و رؤیا ظاهر می‌شوند باشد. عملکردهای اصلی خواب‌گزاری **فشردگی / جابه‌جایی** و **بازبینی** ثانوی اند؛ خواب‌گزاری همچنین مقید به شرایط بازنمایی‌پذیری است. در بازبینی ثانوی رؤیا به گونه‌ای بازآرایی می‌شود که سناریویی نسبتاً منسجم و به هم پیوسته را شکل دهد؛ شرایط بازنمایی‌پذیری گزینش و تبدیل افکار

پیشاسرمایه‌داری، به ساختارهای ایدئولوژیک یا سیاسی) است.

پیش‌نهادهای نظری آلتوسر جاذبه‌ی چشم‌گیری برای مارکسیست‌ها داشته، زیرا این ایده‌ها امکان تحلیل سیاست و فرهنگ بدون اتکا به تقلیل‌گرایی یا **ماهیت‌باوری** اقتصادی را فراهم می‌کنند؛ و به انکای آن‌ها آثار ثمربخشی پدید آمده‌اند. با این حال، منتقدان انسجام مقوله‌ی «خودآیینی نسبی» را مورد تردید قرار داده، و استدلال می‌کنند که سیاست و **ایدئولوژی** یا خودآیینی اند و یا تعیین‌یافته؛ به نظر آنان، ضابطه‌ای که آلتوسر مطرح کرده قادر به برون‌رفت از دایره‌ای که تنها راه خروج از آن «پسا - مارکسیسم» بوده نیست (هیندس و هرست ۱۹۷۷، لاکلو و موف ۱۹۸۵). برخی دیگر (گراس ۱۹۸۷، صص. ۵۰-۴۸) ناقدان آلتوسر را به خرده‌گیری بی‌بنیاد متهم کرده، از فرض همبسته‌ی «خودآیینی مشروط» دفاع می‌کنند.

گریگوری البوت

خیالی، نمادین، واقعی

(imaginary, symbolic, real)

این سه نظم یا سامان - خیالی، نمادین، و واقعی - اهمیتی اساسی در تفکر ژاک لکان دارند، روان‌کاو فرانسوی که به خاطر بازخوانی‌اش از فروید به شهرت رسیده است. لکان آثار خود را در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، تحت تأثیر فلسفه، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی ساختاری، موضع‌شناسی، و نظریه‌ی **بازی**، و در اوج توجهات نظری به ایده‌ی **سوژه** (عامل انسانی) و تلاش برای وارد کردن آن به چارچوب جامعه‌ی انسانی پدید آورد. امر خیالی همذات‌پنداری، تخیل، خودشیفتگی، و تعدی را در بر می‌گیرد؛ امر نمادین **ناخودآگاه**، دلالت، زبان، و قانون را پوشش می‌دهد؛ و امر واقعی آن چیزی است که قاطعانه از نمادین شدن می‌گریزد. طرح این

خواننده‌ی تلویحی شامل شبکه‌ای از راهبردها، طرحواره‌ها، الگوها، نانوخته‌ها، ابهام‌ها، و نظرگاه‌هایی است که واکنش خواننده را هم برانگیخته و هم، تا حدودی، محدود می‌کنند.

اولین کاپتل

خودآیینی نسبی (relative autonomy)

مقوله‌ای که لویی آلتوسر آن را در «تضاد و تعیین چندوجهی» (۱۹۶۵ b، صص. ۱۲۸-۸۷) و در تلاش برای رها کردن **ماتریالیسم** تاریخی از بند جبرباوری اقتصادی ذاتی در موضع‌شناسی متعارف **زیربنا و روبنا** مطرح کرده است. آلتوسر، با الهام‌گیری از تأملات فریدریش انگلس و آنتونیو گرامشی، در صدد بود تا با تجدید نظر اساسی در آن الگوی سنتی، «تعیین اقتصادی در وهله‌ی نهایی» را با «اثرگذاری خاص روبناها» سازش دهد. از نظر او، هر **صورت‌بندی اجتماعی** یک **ساختار** کلی بود که سه ساختار فرعی - اقتصادی، سیاسی، و ایدئولوژیک - را در بر می‌گرفت، و این سه ساختار در قبال یک‌دیگر از «خودآیینی نسبی» برخوردار بودند. بنابراین، سطوح سیاسی و ایدئولوژیک صورت‌بندی اجتماعی معلول ثانوی یک علت اولیه یا پدیده‌های روبنایی یک جوهر زیربنایی نبودند. این سطوح، که در آن واحد تعیین‌شونده و تعیین‌کننده اند، «شرایط امکان» شیوه‌ی تولید اقتصادی را شکل می‌دهند.

با این حال، چنین برخوردی به تکثرگرایی ختم نمی‌شود. روبناها کاملاً مستقل نیستند. هر صورت‌بندی اجتماعی مرکب از یک کلیت پیچیده است که شامل ساختار سطحی می‌شود که پایگان و مناسبات درونی ساختارهای فرعی را شکل می‌دهد. ساختار اقتصادی همواره مسلط نیست، اما همواره در نهایت تعیین‌کننده است، زیرا ساختار اقتصادی است که قسمت‌کننده و تخصیص‌دهنده‌ی سلطه (برای نمونه، در جوامع

بیگانگی، تسخیر، و تعلق است. با بدشناسی کودک، شکافی شکل می‌گیرد که در سراسر زندگی دوام دارد: این‌گونه، تعلق خاطر خیالی به «من» در تعارض با روند مستمر هستی‌یابی سوژگی‌یافته قرار می‌گیرد.

چنان که این طرحواره نشان می‌دهد، امر خیالی پیوند ژرفی با تصویر تن، با دوانگاری، و با همانندانگاری دارد. با این حال، همذات‌پنداری‌های خیالی را امر نمادین متلاشی می‌کند. کودکی به آینه می‌نگرد پیشاپیش، و به دلیل برخوردار شدن از یک نام، به عرصه‌ی امر نمادین پا گذاشته است. نام‌داری کودک را نشان‌دار می‌کند، و او را به ساختار یک نظام دلالتی وارد می‌کند که پیش از به دنیا آمدن او وجود داشته: «این که یک نام، هر قدر هم که مبهم بوده باشد، بر یک شخص مشخص دلالت دارد دقیقاً همان چیزی است که گذار به وضعیت انسانی را میسر می‌سازد. اگر بنا به تعیین وهله‌ای باشد که یک موجود انسانی آن زمان انسان می‌شود، می‌توان گفت که آن وهله زمانی است، هر قدر کوتاه، که موجود انسانی به رابطه‌ی نمادین وارد می‌شود» (سمینار اول، ص. ۱۵۵). نام‌گذاری کودک به سوژه هویت می‌دهد، و او را به عرصه‌ی دال بنیادین، نام پدر، و قانون - اصول اساسی مناسبات اجتماعی - وارد می‌کند. سوژه در نظم نمادین به منصفی ظهور می‌رسد. امر نمادین عرصه‌ی دیگری و ناخودآگاه نیز هست.

امور خیالی و نمادین را می‌توان مستقلاً مد نظر گرفت. با این حال، این دو وابستگی متقابلی به یکدیگر دارند، و از همین رو لکان درباره‌ی امر نمادین می‌گوید که «درباره‌ی آن‌چه پیش از آن بوده جز با نمادها نمی‌توان اندیشید» (سمینار دوم، ص. ۵). به علاوه، نه امر خیالی و نه امر نمادین مستقل از یک سامان سوم عمل نمی‌کنند: سامان امر واقعی که «قاطعانه از چنگ دلالت می‌گریزد» (سمینار اول، ص. ۶۶). لکان ابعاد

سه سامان از سوی لکان، به نوبه‌ی خود، طیف وسیعی از نگره‌های نقادانه را تحت تأثیر قرار داد. این الگو سرچشمه‌ی جوشانی برای تفکر معاصر - از تاریخ، فلسفه، نظریه‌ی هنر، انسان‌شناسی، نظریه‌ی ادبی، و نظریه‌ی سینمایی، تا نظریه‌ی سیاسی، مطالعات رسانه‌ای و مطالعات ارتباطات - بوده است.

امر خیالی به روند رشد کودک از مرحله‌ی نوزادی تا رسیدن به همذات‌پنداری با یک «تصویر خیالی» (ایماژ) اشاره دارد. «مرحله‌ی آینه‌ای و نقش سازنده‌ی من» در نوشته‌های لکان (۱۹۷۷) بهترین شرح این روند به شمار می‌رود. چنان که لکان می‌گوید، نوزادی که هنوز نمی‌تواند راه برود یا حتا بایستد، به تصویر خود در آینه خیره و مجذوب آن می‌شود، و به نظر می‌رسد این تصویر از وحدت و مهارت جسمانی‌ای برخوردار بوده که نوزاد از آن عاری است. کودک با تمرکز بر تصویر و «دل داده به هیجان شادی‌آفرین» آن که یا آن چه حامی او می‌شود، این تصویر را «در خیال خود می‌پرورد» و خودشیفته‌وارانه با آن چه دیده همذات‌پنداری می‌کند. با این حال، مثال «آینه» هر قدر هم که جذاب باشد، عنصر اساسی در روند ظهور همذات‌پنداری خیالی نیست؛ کودک به همان اندازه می‌تواند با تن دیگر افراد، و به ویژه تن کودکان دیگر، همذات‌پنداری کند. در عین حال، آن چه آینه با دقت چشم‌گیری به تصویر می‌کشد سرشت همذات‌پنداری خیالی کودک با «تصویر تن» خود او است. کودک یک تصویر را، چه تجسم‌یافته در آینه باشد چه تجسم‌یافته در قالب افراد دیگر، با خود اشتباه می‌گیرد و، افزون بر این، ویژگی‌هایی به تصویر می‌بخشد که زاده‌ی ذهن همذات‌پندار او است، و به خود تصویر یا به کودکی که تصویر را می‌بیند تعلق ندارند (نوشته‌ها، صص. ۱-۳). این «بدشناسی» یا شناخت اشتباه، نشان می‌دهد که «من» از آغاز در توهم شکل می‌گیرد، و ساختار «خود» ساختاری مبتنی بر

وابستگی متقابل این سه سامان را به وسیله‌ی یک نمودار موضع‌شناختی، موسوم به «هم‌پیچش بورومی»، تبیین می‌کند.

در این هم‌پیچش، سه دایره به نمایندگی از امور واقعی، خیالی، و نمادین در هم پیچیده‌اند. دایره‌ها نگره‌دار یک‌دیگر اند و درهم‌تنیده‌اند؛ اگر یکی از دایره‌ها از بین برود، کل این هم‌پیچش فرو می‌پاشد. به این ترتیب، «هریک از این سه دایره تنها در رابطه‌ی موضع‌شناختی با آن دو دیگر دوام می‌یابد» (سمینار ششم، ص. ۸۹). با طرح این الگوی سه‌بخشی در آثار لکان (۸-۱۹۷۲)، این سه سامان هم‌ارز یک‌دیگر شده، امر واقعی را نمی‌شود به «معنا» فروکاست؛ امر واقعی به

چیزی مبدل می‌شود که «اساساً چیزی جز شکافی یک چیز را از خودش جدا می‌کند نیست» (ژژیک ۲۰۰۷). این شکافی که همان امر واقعی است برقرار می‌ماند، «هماره باز می‌گردد»، اما هرگز در نظام‌های دلالتی ما حاضر نیست. در سال‌های اول قرن بیست و یکم، امر واقعی به راه‌گشایترین مفهوم لکانی در نقادی فرهنگی مبدل شده، و شیوه‌های تازه‌ای برای اندیشیدن به نظام‌های دلالتی برحسب محدودیت‌های ذاتی‌شان، برحسب آپوریها و منفیت‌های آن‌ها، عرضه می‌کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لکان ۱۹۸۱ a، ۱۹۸۸ a، ۱۹۸۸ b، ۱۹۹۲، ۱۹۹۸)

والری کریپس

داروین، چارلز بنگرید به داروین‌گرایی جدید

داروین‌گرایی جدید (neo-Darwinsim)

تعبیری که به معنی محدودش به آمیزه‌ای از ژنتیک مندلی و نظریه‌ی داروینی اشاره دارد و، در معنی گسترده‌تر، معادل سرمشق کنونی «نظریه‌ی تکامل» (یا فرگشت) محسوب می‌شود.

همچنان که از این تعریف مختصر بر می‌آید، داروین‌گرایی جدید مفهومی کم‌وبیش غیردقیق به نظر می‌رسد. دشوار می‌شود تعریف کاملی از داروین‌گرایی جدید به دست داد، چون این اصطلاح را می‌شود به شیوه‌های مختلف، با توجه به دلالت‌های محدود و یا گسترده‌ی آن، فهم کرد. داروین‌گرایی جدید به معنی محدود آن صرفاً آمیزه یا هم‌سازه‌ای از نظریه‌ی چارلز داروین در باب «انتخاب طبیعی» و نظریه‌ی ژنتیک گرگور مندل به شمار می‌رود؛ اما در معنی گسترده‌اش اصطلاحی فراگیر محسوب می‌شود که آثار معاصر در زمینه‌ی نظریه‌ی تکامل (نظریه‌ی فرگشت) را زیر پوشش می‌گیرد، و نشان می‌دهد که چه گونه حوزه‌های مختلف زیست‌شناسی، از ژنتیک تا زیست‌شناسی جمعیتی و دیرین‌شناسی، با نظریه‌ی کلاسیک داروینی پیوند خورده‌اند. با توجه به ضرورت آشنایی با هر دو

معنی محدود و گسترده‌ی داروین‌گرایی جدید برای فهم کامل آن، در ادامه به هر دو خواهیم پرداخت.

«معنای محدود» - تا پیش از رواج علم «ژنتیک» به شیوه‌ای که مد نظر مندل بود، تصور می‌شد خصایص موروثی، همانند رنگ‌های نقاشی، «مخلوط» می‌شوند. اما چنین تصویری با نظریه‌ی داروین در باب «انتخاب طبیعی» ناسازگار بود. داروین (۱۸۵۹) سه شرط برای تکامل از طریق «انتخاب طبیعی» مطرح می‌کرد: وراثت، تنوع، و تولید مثل متفاوت (توانایی موجودات زنده برای تولید مثل در سطوح متفاوت، که به بعضی از موجودات زنده بخت بیش‌تری برای بقا می‌داد). بنا به نظریه‌ی «اختلاط خصایص»، دامنه‌ی تنوع به مرور زمان کاهش می‌یافت؛ یا، به تعبیر دیگر، برخی خصایص یا «رنگ‌ها» به حدی باید یک‌دیگر مخلوط می‌شدند که نهایتاً ملغمه‌ای خاکستری ایجاد می‌کردند. چنین برداشتی آشکاراً ناقض شرط دوم نظریه‌ی داروین بود، و تهدیدی برای کل نظریه‌ی او محسوب می‌شد، چون «انتخاب طبیعی» بدون «تنوع» کارایی نداشت. بنابراین، داروین به این نتیجه رسید که برخی از خصیصه‌ها از نسلی به نسل بعدی - به شکل وراثتی - منتقل می‌شوند، و این‌گونه دوام تنوع را تضمین می‌کنند. با این حال، داروین قادر به طرح بدیل قابل‌ی در برابر

نظریه‌ی اختلاط نبود، نظریه‌ای که بتواند استمرار تنوع مشهود در طبیعت را توضیح دهد.

مندل (۱۸۶۶) در زمان حیات داروین نظریه‌ی بدیلی در برابر نظریه‌ی اختلاط ارائه کرد و طرحی از آن را برای داروین فرستاد؛ اما، از بخت بد ما، داروین هرگز آن را نخواند. نظریه‌ی بدیل مندل دو قانون داشت: «قانون تفکیک» و «قانون طبقه‌بندی مستقل». بنا به قانون اول، هر موجود زنده دو نسخه از یک ژن دارد، که یکی را از پدر و دیگری را از مادر خود دریافت می‌کند. پس، برای مثال، اگر پدر من چشم‌های قهوه‌ای داشته باشد، احتمالاً دو ژن غالب رنگ چشم قهوه‌ای دارد، و اگر مادرم چشم‌های آبی داشته باشد، حتماً دو ژن مغلوب رنگ چشم آبی دارد. اما چشم‌های من مخلوطی از رنگ‌های آبی و قهوه‌ای نیست؛ من چشم‌های قهوه‌ای دارم چون قهوه‌ای خصیصه‌ی غالب و مجزا است. قانون دوم مبین آن است که دو نسخه‌ی یک ژن (الل‌ها) در جریان تشکیل گامت‌ها به طور مستقل تقسیم می‌شوند. یعنی، اگر مادر من چشم‌های آبی و موهای قهوه‌ای و پدرم چشم‌های قهوه‌ای و موهای بور داشته باشد، داشتن چشم‌های قهوه‌ای برای من لزوماً به معنی آن نیست که حتماً موهای بور هم خواهم داشت. ادعای مندل این بود که خصیصه‌ها مستقل از یک‌دیگر به ارث می‌رسند و مجزای از هم منتقل می‌شوند.

جالب آن که، در دوران حیات داروین، و تا چندی پس از آن، «نظریه‌ی وراثت» مندل را بدیلی در برابر نظریه‌ی او می‌دانستند. نظریه‌ی داروین بر احتمالات متغیر بروز خصیصه‌ها در یک جمعیت، از طریق انتخاب طبیعی، از نسل به نسل بعدی، تمرکز می‌کرد و نظریه‌ی مندل ظاهراً خصیصه‌های ثابت‌مانده در طول زمان را مورد توجه قرار می‌داد. ایده‌ی مندل در باب «جهش» (موتاسیون)، که موجد تنوع محسوب می‌شد، مورد توجه قرار نمی‌گرفت؛ با این حال، مندل هم این

ایده را با نظریه‌ی داروین در باب انتخاب طبیعی تلفیق نکرد. از سوی دیگر، داروین نظریه‌ی کارآمدی در باب وراثت یا توضیحی در باب تنوع موجود در طبیعت نداشت که مکمل نظریه‌اش در باب انتخاب طبیعی باشد. نظریه‌ی «انتخاب طبیعی» مستلزم طرح سازوکاری خاصی (یک سازوکار مشخص) در باب وراثت نبود؛ با این حال، داروین (۱۸۶۸) ایده‌ی «همه‌زایی»، نظریه‌ای پرخطا، را پیش کشید که هر یاخته (سلول) را صاحب سهمی در شکل‌گیری «ژمول‌ها» می‌شمرد، عواملی که مسئول تشکیل اندام‌های جنسی به منظور انتقال خصیصه‌های وراثتی بودند. در همین حال، این نظریه موروثی بودن خصلت‌های اکتسابی (موضوع مورد بحث ژان - باتیست لامارک) را مطرح می‌کرد، و از جمله به همین دلیل امروزه اعتنای زیادی به آن نمی‌شود.

اصطلاح «داروین‌گرایی جدید» را گئورگ رمانس در سال ۱۸۹۵، مشخصاً برای مخالفت با ایده‌ی موروثی بودن خصلت‌های اکتسابی، وضع کرد. برای رمانس، داروین‌گرایی جدید به نظریه‌ی وایزمان درباره‌ی گامت‌ها معطوف بود که اجزای اصلی نطفه‌ها را تشکیل می‌دهند. نطفه‌ها با دیگر یاخته‌های تن ما تفاوت دارند، چون موروثی اند. از آن‌جا که تنها نطفه‌ها می‌توانند به نسل بعدی منتقل شوند، خصلت‌های اکتسابی نمی‌توانند در این میان سهمی داشته باشند. توضیح وایزمان درباره‌ی «وراثت عاری از خصلت‌های اکتسابی» با نظریه‌ی داروین در باب انتخاب طبیعی سازگار بود، و برای بازبینی نظریه‌ی مندل در اواخر قرن نوزدهم ضرورت داشت. این‌جا بود که نظریات مندل و داروین با هم تلفیق شدند. نظریه‌ی مندل مشکل نظریه‌ی داروین در توضیح منشأ تنوع آشکار در طبیعت را - به وسیله‌ی جهش‌های ژنتیکی - برطرف می‌کرد، و نظریه‌ی داروین راستای تغییرات در طبیعت را بر اساس اصل «سازگاری» توضیح می‌داد.

امروزه، در پژوهش‌های علمی نظریه‌ی مندل را نیای ژنتیک مدرن محسوب می‌کنند، و کارکرد انتخاب طبیعی را متکی به تنوع در سطح ژنتیکی می‌دانند.

«معنای گسترده» - داروین‌گرایی جدید همچنین می‌تواند به سرمشق کنونی ما در طرح «نظریه‌ی تکامل» باشد که علم امروزی، یا «همنهاده مدرن»، در مورد آن اتفاق نظر دارد. «همنهاده مدرن»، به تعبیر جولین هاکسلی (۱۹۴۲)، به دوره‌ای در تاریخ علم ژنتیک اشاره می‌کند که از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ را در بر می‌گیرد. هالدین (۱۹۳۲)، رایت، فیشر (۱۹۳۰)، سیمپسون (۱۹۴۴)، مایر، دابزائسکی (۱۹۳۷)، و استبینز از چهره‌های برجسته در این دوره بودند. در این دوره بود که حوزه‌ی ژنتیک جمعیت تکوین یافت، و ایده‌هایی مبتنی بر علم ژنتیک را با ایده‌ی تکامل مشهود در سطح جمعیت، بر اساس انتخاب طبیعی، تلفیق کرد. تا پیش از آن، دشوار می‌شد علم ژنتیک را با دنیای واقعی و نمونه‌های ناشی از انتخاب طبیعی آشتی داد.

در این جا نمونه‌ای از این همنهاده را می‌توان در الگوی «انتخاب عمومی» که هالدین مطرح کرده ملاحظه کرد، تحلیلی ریاضی از این که چه گونه برخی ژنوتیپ‌ها بر اساس انتخاب طبیعی از نسلی به نسل بعدی تغییر می‌کنند. تحلیل ریاضی او اصول ژنتیکی را توضیح می‌دهد که بنیان نمونه‌های واقع در دنیای طبیعی را شکل می‌دهند. برای مثال، نمونه‌ی مشهوری از شاپرک فلفلی امروزه در اکثر کلاس‌های درس زیست‌شناسی جمعیت مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در سال ۱۸۴۸ در جنگل خودروبی در حوالی لندن، شمار شاپرک‌های روشن رو به ازدیاد گذاشت، چون این شاپرک‌ها با محیط زیست روشن خود سازگاری نشان می‌دادند. شکارچیان احتمالاً شاپرک‌های تیره را که آشکارتر به چشم می‌آمدند می‌خوردند، و بنابراین ژنوتیپ شاپرک روشن بیش‌تر انتقال می‌یافت. با این حال، در سال ۱۸۹۵ جمعیت شاپرک‌های تیره به دلیل آلودگی‌های ناشی از انقلاب صنعتی افزایش یافت. ژنوتیپ شاپرک تیره غلبه‌ی بیش‌تر پیدا کرد چون این شاپرک‌ها امکان بیش‌تری برای استتار در میان درختان تیره‌تر داشتند، و حالا شکارچیان شاپرک‌های روشن را می‌خوردند که آشکارتر به چشم می‌آمدند. بنا به محاسبات هالدین، جمعیت شاپرک‌های تیره ظرف ۴۷ سال از ۲ درصد کل جمعیت شاپرک‌ها به ۹۵ درصد کل این جمعیت رسید. به عقیده‌ی هالدین، چنین تغییری آن قدر سریع بود که تنها «انتخاب طبیعی» امکان ایجاد آن را داشت. این مثال مهیجی است، چون مفهوم سازگاری در سطح جمعیتی و نحوه‌ی انتقال وراثتی ژن‌ها در شاپرک‌های تیره و روشن از نسلی به نسل بعدی را به سادگی نشان می‌دهد. نظریه‌ی انتخاب طبیعی در سطح جمعیتی و نظریه‌ی انتخاب طبیعی در سطح ژنتیکی نظریاتی با هم سازگار و هم‌ساز اند. از این نظر، داروین‌گرایی جدید را می‌توان نگرش علم ژنتیک در دوران متعاقب آن «همنهاده مدرن» دانست؛ اکنون علم ژنتیک را می‌توان در مورد تمام جمعیت‌های حاضر در طبیعت به کار گرفت. از همین رو، اکثر تحقیقات جاری در حوزه‌ی زیست‌شناسی به طریقی حول نظریه‌ی تکامل می‌گردند، و زیرمجموعه‌ی داروین‌گرایی جدید محسوب می‌شوند. «انستقادات از اصطلاح داروین‌گرایی جدید» -

ارنست مایر، از بانیان همنهاده مدرن، می‌نویسد: «اصطلاح داروین‌گرایی جدید که رمانس در ۱۸۹۵ وضع کرد به نظریه‌ی وایزمن اشاره داشت» (مایر ۱۹۸۴، ص. ۱۴۶). به نظر مایر، این دیدگاه استفاده از اصطلاح داروین‌گرایی جدید را به معنی محدود آن، که رمانس مد نظر داشته، مقید می‌کند. با این حال، با وجود این مخالفت‌ها، معنی گسترده‌ی داروین‌گرایی جدید نیز، به ویژه در نوشته‌های پرمخاطب، وسیعاً

امروزه، در پژوهش‌های علمی نظریه‌ی مندل را نیای ژنتیک مدرن محسوب می‌کنند، و کارکرد انتخاب طبیعی را متکی به تنوع در سطح ژنتیکی می‌دانند.

«معنای گسترده» - داروین‌گرایی جدید همچنین می‌تواند به سرمشق کنونی ما در طرح «نظریه‌ی تکامل» باشد که علم امروزی، یا «همنهاده مدرن»، در مورد آن اتفاق نظر دارد. «همنهاده مدرن»، به تعبیر جولین هاکسلی (۱۹۴۲)، به دوره‌ای در تاریخ علم ژنتیک اشاره می‌کند که از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ را در بر می‌گیرد. هالدین (۱۹۳۲)، رایت، فیشر (۱۹۳۰)، سیمپسون (۱۹۴۴)، مایر، دابزائسکی (۱۹۳۷)، و استبینز از چهره‌های برجسته در این دوره بودند. در این دوره بود که حوزه‌ی ژنتیک جمعیت تکوین یافت، و ایده‌هایی مبتنی بر علم ژنتیک را با ایده‌ی تکامل مشهود در سطح جمعیت، بر اساس انتخاب طبیعی، تلفیق کرد. تا پیش از آن، دشوار می‌شد علم ژنتیک را با دنیای واقعی و نمونه‌های ناشی از انتخاب طبیعی آشتی داد.

در این جا نمونه‌ای از این همنهاده را می‌توان در الگوی «انتخاب عمومی» که هالدین مطرح کرده ملاحظه کرد، تحلیلی ریاضی از این که چه گونه برخی ژنوتیپ‌ها بر اساس انتخاب طبیعی از نسلی به نسل بعدی تغییر می‌کنند. تحلیل ریاضی او اصول ژنتیکی را توضیح می‌دهد که بنیان نمونه‌های واقع در دنیای طبیعی را شکل می‌دهند. برای مثال، نمونه‌ی مشهوری از شاپرک فلفلی امروزه در اکثر کلاس‌های درس زیست‌شناسی جمعیت مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در سال ۱۸۴۸ در جنگل خودروبی در حوالی لندن، شمار شاپرک‌های روشن رو به ازدیاد گذاشت، چون این شاپرک‌ها با محیط زیست روشن خود سازگاری نشان می‌دادند. شکارچیان احتمالاً شاپرک‌های تیره را که آشکارتر به چشم می‌آمدند می‌خوردند، و بنابراین ژنوتیپ شاپرک

داستان مصور (graphic narrative)

داستان مصور به اثری در حد یک کتاب در رسانه‌ی فکاهیات اطلاق می‌شود. حوزه‌ی فکاهیات فهرست مندراجات مطولی دارد که بحث‌انگیز و قابل مناقشه است؛ با این حال، اکنون به عنوان رسانه‌ای همانند دیگر رسانه‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. فکاهیات قالب هنری خاص خود را دارد، نه این که از ژانرهای نازل هنر و ادبیات باشد، گو این که چنین برخوردی معمولاً با آن صورت گرفته است. امروزه، برای کاوش در فکاهیات باید از عناوین از پیش مقرر فراتر برویم؛ باید مقولات داستان، روایت، و تاریختی را مورد بازبینی قرار بدهیم. پژوهش در باب فکاهیات - و، به ویژه، داستان مصور - در حال باز کردن جای خود در حوزه‌های علوم انسانی است. فکاهیات را می‌توان به عنوان قالبی آمیزشی و مرکب از نوشته و تصویر دانست که در آن دو خط سیر روایی، یکی زبانی و دیگری بصری، زمان را در قالب مکان ثبت می‌کنند. فکاهیات در زمان و در مکان (فضای) صفحه پیش می‌روند، در کنترپوان پیش‌رونده‌ی حضور و غیاب: قاب‌های پر که به تناوب در پی باریکه‌ها (یا فضاها‌ی خالی) می‌آیند. فکاهیات، که به شدت به اسکلت روایی خود متکی اند، امور تصویری و نوشتاری را در هم نمی‌تنند - و یا از یکی در توضیح دیگری بهره نمی‌گیرند - بلکه به این تمایل دارند که هر دو را به شکل ناهمگام عرضه کنند: خواننده‌ی فکاهیات نه فقط شکاف‌های بین قاب‌ها را پر کرده، بلکه به روال خوانش و فهمی رفت و برگشتی و اغلب منقطع رو می‌آورد.

در عین حال، «رمان مصور» تعبیر متداول‌تری است تا «داستان مصور». «رمان مصور»، که به عنوان اصطلاحی برای بازاریابی مطرح شد، عملاً عنوانی است که می‌خواهد بین آثار جدی مخصوص بزرگسالان و فکاهیات مخصوص کودکان و نوجوانان تمایز بگذارد.

مقبول واقع شده و مورد استفاده است. برای مثال، اولیویا جادسون (۲۰۰۸)، متخصص زیست‌شناسی تکاملی و همکار نیویورک تایمز، می‌نویسد که استفاده از اصطلاحاتی مانند «داروین‌گرایی جدید»، یا حتی «داروین‌گرایی»، در زیست‌شناسی امروزی گمراه‌کننده اند: اگر زیست‌شناسان در حال حاضر در چارچوب داروین‌گرایی جدید کار می‌کنند، بنابراین باید گفت فیزیک‌دانان هم در چارچوب «اینشتین‌گرایی جدید» کار می‌کنند. پیدا است که جادسون داروین‌گرایی جدید را در اشاره به سرمشق کنونی علوم تکاملی به کار می‌برد - وگرنه دلیلی برای انتقاد از آن نداشت. همانند مایر، جادسون شاید بر این باور باشد که باید به همان «همنهادرین» اکتفا کرد، و سرمشق کنونی را صرفاً «زیست‌شناسی تکاملی» نامید. این‌گونه، داروین‌گرایی جدید بار دیگر به کاربرد اولیه‌اش ارجاع می‌دهد، تعبیری یادآور دورانی که نظریات مندل و داروین در تباين با هم بودند و بعدتر به سازش رسیدند.

لئونور فلمینگ

دازاین (dasein)

مارتین هایدگر (۱۹۲۷)، با جدا کردن این واژه از بستر کاربرد معمول‌اش در زبان آلمانی، آن را در ازای شیوه‌ی هستی آدمی، شیوه‌ای متمایز از شیوه‌ی هستی اشیا و چیزها، به کار می‌برد. مشخصه‌ی دازاین «هستن - در - جهان»، و مشخصه‌ی این «هستن - در - جهان» حالات بنیادین «دغدغه» و «اضطراب» است. دازاین اصطلاحی اساساً زمان‌مند نیز بوده، در راستای آینده‌جهت‌گیری کرده، و «هستی - به سوی - مرگ» است. هایدگر، به یاری چنین درکی از دازاین، فهمی از فطرت آدمی را که در مذهب و متافیزیک سنتی مطرح شده رد می‌کند.

جی.ان. موهانتی

نجات یافته (جلد اول ۱۹۸۶، جلد دوم ۱۹۹۱)، اثر آرت اسپینگلمن، برنده‌ی جایزه‌ی پولیتزر، که به جنگ جهانی دوم می‌پردازد و به جا افتادن تعبیر «رمان مصور» در ذهن عموم مردم کمک کرده - اصلاً رمان نیستند، بل که آثار غیرداستانی فاخری به شمار می‌روند. به همین دلیل، منتقدان و هوادارانی که بر غنای آثار غیرداستانی عرضه‌شده در قالب فکاهیات اشراف دارند تعبیر فراگیرتر «داستان مصور» - یا «روایت مصور» - را ترجیح می‌دهند. در واقع، این قالب این فرض رایج را به چالش می‌کشد که تصویر کردن یک محیط اصولاً داستانی‌تر و خیال‌گونه‌تر از توصیف منثور آن است، و پرتوی تازه‌ای بر آن چه داستان و غیرداستان می‌خوانیم می‌افکند. در «روایت مصور» حجم «رمان‌وار» اثر برقرار می‌ماند، اما چنین اصطلاحی شیوه‌های نوشتار غیرداستانی را هم در بر می‌گیرد. این‌گونه آثار، هم در محافل دانشگاهی و هم بیرون از آن، پیش‌گام مکالمات ادبی انتقادی و فرهنگی شده‌اند: مجله‌ی تایم خاطرات مصور آلیسون بکدل، خانه‌ی سرگرمی: یک تراژدی - کم‌دی خانوادگی، را به عنوان بهترین کتاب سال ۲۰۰۶ معرفی کرد - و در همین سال بود که هافتون میفلین به انتشار نخستین مجلد از «بهترین فکاهیات آمریکایی» اقدام کرد.

فکاهیات قالب‌های بسیار متنوعی دارند، که همه حامل یک بار فرهنگی اند. «کمیک استریپ»، که در آمریکای پیش از قرن بیستم پدید آمد، می‌تواند کم‌تر از یک صفحه یا چندین صفحه یا بیش‌تر از آن باشد. این نوعی از فکاهیات است که می‌تواند یک داستان مینیمالی یا چیزی شبیه یک داستان کوتاه باشد. «کتاب فکاهی»، که در دهه‌ی ۱۹۳۰ عرضه شد، معمولاً ۳۲ صفحه دارد و یا شامل تعدادی داستان کمیک استریپ است یا داستان بلندی است که اغلب قسمتی از یک مجموعه به شمار می‌رود. یکی از قالب‌های بین‌المللی «آلبوم»

تعبیر «رمان مصور» تاریخچه‌ی خاص خود را در نیمه‌ی دوم قرن بیستم دارد. بخشی از نیروی محرک این ژانر از جانب انتشارات زیرزمینی فعالی تأمین می‌شد که خواهان خلق آثاری با تأثیرگذاری گسترده‌تر در رسانه‌ی فکاهیات بود؛ ریچارد کایل اولین کسی بود که در سال ۱۹۶۴ و در خبرنامه‌ی داخلی «مؤسسه‌ی انتشاراتی آماتور» علناً از این اصطلاح استفاده کرد، و بیل اسپایسر بعدتر این اصطلاح را در هوادارنامه‌اش، *دنیای داستان مصور*، مورد استفاده قرار داد. در زمینه‌ی تجاری‌تر، عقیده بر آن است که ویل آیزنر (۱۹۱۷-۲۰۰۵) کارتون‌نویست، در تلاش برای فروش *قراردادی با خدا* (۱۹۷۸) به ناشران، تعبیر «رمان مصور» را ابداع کرد. *قراردادی با خدا*، مجموعه‌ی چهار اپیزود جدی و به هم پیوسته که به شرح شرایط ناگوار و تلاش‌های مهاجران برای جذب شدن در جامعه در املاک استیجاری برانکس در دهه‌ی ۱۹۳۰ می‌پردازند، عموماً اولین کتابی شمرده می‌شود که به عنوان «رمان مصور» به بازار عرضه شد. کتاب آیزنر همزمان در دو قالب جلد شومیز و جلد گالینگور منتشر شد، و عنوان فرعی «یک رمان مصور» فقط روی جلد شومیز آمده بود. با این حال، شکی نیست که آیزنر در جایگاهی قرار گرفت که توانست، به گفته‌ی خود، سمت و سوی فکاهیات را عوض کند، چون کتاب او نخستین نمونه در نوع خودش بود که، از زمان انتشار «رمان‌های بی‌نوشته» در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، در بیرون از روال مرسوم فکاهیات و به عنوان یک اثر ادبی منتشر می‌شد. دهه‌ها بعد از آن، حالا بخش مخصوص رمان مصور را در بسیاری از کتاب‌فروشی‌ها می‌شود دید.

با این حال، «رمان مصور» اغلب یک اسم بی‌مسماست. بسیاری از آثار جذابی که تحت این عنوان فراگیر دسته‌بندی می‌شوند - از جمله *موس: داستان یک*

فرارونده‌ای است که همیشه (برخلاف مثلاً کتاب‌های مختص هنرمندان، که پیشینه‌ای به موازات پیشینه‌ی فکاهیات در قرن بیستم دارند) با معیارهای اعمال شده از سوی بازار انتشارات و مطبوعات محدود شده است. آن‌چه اسکات مک‌کلود، نظریه‌پرداز فکاهیات، «توصیفات کارکردی» نامیده کل حوزه‌ی نقادی فکاهیات را در بر گرفته، حوزه‌ای که به شکلی کم‌وبیش مساعد از بند تعاریف مقرر و مصوب آزاد بوده است. مک‌کلود در *فهمیدن فکاهیات* (۱۹۹۳)، کتابی که به نظریه‌پردازی درباره‌ی فکاهیات در قالب رسانه‌ی فکاهیات اختصاص داده، تعریفی عمداً گسترده - و موقت - مطرح می‌کند. تحلیل او از این قالب دربرگیرنده‌ی (اما نه محدود به) مسأله‌ی چاپ و نشر است که بسیاری از نویسندگان و ناقدان این حوزه آن را به عنوان عنصر اصلی فکاهیات مد نظر می‌گیرند.

به نظر مک‌کلود، قالب فکاهیات «هم‌کناری طرح‌های تصویری و دیگر طرح‌ها در یک پی‌رفت حساب شده، به منظور ابلاغ اطلاعات به بیننده و/یا انگیزتن و کنشی زیبایی‌شناختی در او» است. تأکیدی که در این جا بر «پی‌رفت» (رشته، زنجیره) گذاشته می‌شود به مک‌کلود مجال می‌دهد به کشف و کاوش در پیشاتاریخ فکاهیات پرداخته، نسخه‌های خطی مصور در دوران پیش از کلمب، فرشینه‌ی بایو، و «شکنجه‌های اراسموس قدیس» متعلق به ۱۴۶۰، را در میان دیگر نیاکان فرهنگی ظاهراً بعید فکاهیات شناسایی کند. بعضی از منتقدان با این نظر مک‌کلود موافق نیستند که فکاهیات برای فکاهیات بودن الزامی به استفاده از نوشته ندارند. بعضی دیگر مطرح کردن «پی‌رفت» به عنوان یک ویژگی معرف فکاهیات را رد کرده، و اصطلاح «جلوه‌ی ازدحام» در تک‌تصویرها، از نسخه‌های مصور کتاب مقدس و تابلوهای بوش و بروگل تا کتاب‌های کودکان، را مورد توجه قرار می‌دهند. منتقدانی که بیش‌تر به تلفیق

اروپایی است، که معمولاً در ۴۸ صفحه منتشر می‌شود، و قالب دیگر را *مانگا* در ژاپن عرضه می‌کند که معمولاً ۳۰۰ تا ۴۰۰ صفحه را در بر می‌گیرد. فکاهیات در همه‌ی انواع قالب‌های و قطع‌های سریالی منتشر می‌شوند، از استریپ‌های روزانه یا هفتگی و کتاب‌های مصور ماهانه تا کاراکترهای سریالی که در قالب‌های مختلف عرضه می‌شوند. هر صفحه از یک فکاهیات را هم می‌شود به عنوان تجسم بخشی از یک اثر سریالی در نظر گرفت، یک معماری روایی که بر پایه‌ی انقطاع منتظم فضا، و/یا انحراف از این انقطاع، بنا شده است. فکاهیات، به عنوان یک قالب، با کارتون تفاوت دارد، چون کارتون‌ها تصاویر تک‌قابی اند. فکاهیات، در عین حال که ترکیب تصویری - نوشتاری مشابهی دارند، روایتی متفاوت از روایت کارتون را پیش می‌برند. با این حال، نویسندگان فکاهیات را هم عموماً کارتون‌نویس می‌نامند؛ در واقع، تعریف تاریخی «کارتون» هنوز عمیقاً تحت تأثیر نویسندگانی است که از تولید انبوه فکاهیات استقبال می‌کنند - جنبه‌ای از قالب فکاهیات که آن را از قرار گرفتن در ردیف «هنرهای زیبا» باز می‌دارد. «کارتون» از cartnone ایتالیایی و carton فرانسوی گرفته شده، معنی هر دو «مقوا» است و هر دو بر طرح یا تصویری دلالت دارند که باید در جای دیگری، به لحاظ تاریخی در فرشینه‌ها یا نقاشی‌های دیواری، نقش بندند. با این حال، با ظهور صنعت چاپ، «کارتون» دلالت دیگری یافت: هر طرحی که بتواند به شکل گسترده باز تولید و به شکل انبوه تکثیر شود. («کارتون» و «کاریکاتور» را اغلب معادل هم می‌گیرند، اما کاریکاتور معمولاً یک شخص خاص را به تصویر می‌کشد).

پس فکاهیات چیست؟ چه ویژگی‌ها، ابعاد، و قابلیت‌هایی دارد؟ فکاهیات، حتا برای هواداران‌اش، می‌تواند مقوله‌ی مبهمی باشد؛ فقط با دیدن‌اش می‌شود به ماهیت‌اش پی برد. فکاهیات قالب خلاق و

فکاهیات مستلزم مشارکت چشم‌گیر خواننده در تأویل و تفسیر روایت است.

چهره‌ها و رخداد‌های برجسته‌ای در تاریخ داستان تصویری به چشم می‌خورند (در این تاریخ مختصر به ظهور صنعت نشر کتاب‌های فکاهی نمی‌پردازیم، که تحت سلطه‌ی دو ناشر متمرکز بر آثار ابرقهرمانی، یعنی مارول و دی‌سی، بوده است). حتا منتقدانی که درباره‌ی تعریف فکاهیات اختلاف نظر دارند، همگی به منزلت ویلیام هوگارت (۱۷۶۴-۱۶۹۷) اذعان می‌کنند. آثار او، از جمله «سیر و سلوک یک روسپی» - که، مانند فکاهیات، لحظات منقطع و قاب‌بندی‌شده را در یک روایت دنباله‌دار، عرضه می‌کند - و شباهت نقاشی با شعر را به شباهت نقاشی با رمان تسری می‌دهند: هوگارت برای نخستین بار ساختارِ مسلسل (پی‌رفتی) و رمان‌واری را در یک قالب تصویری به کار برد. بعدتر، در قرن نوزدهم، یک مدیر مدرسه‌ی سوئیسی که مبدع فکاهیات مدرن نیز محسوب می‌شود، رودولف توپفر (۱۸۴۶-۱۷۹۹)، قواعد و قرار دادهای فکاهیات را برقرار کرد - و خالق چیزی شد که یک «زبان بصری»، سبک مختصری متکی به تقسیم صفحه به بخش‌های متعدد، می‌خواند. توپفر مشخصاً به دو منبع الهام خود اشاره می‌کرد: رمان، و «قصه‌های تصویری» هوگارت. در سال ۱۸۳۲، نویسنده‌ی نام‌دار آلمانی، گوته با تحسین آثار توپفر، به ستایش از توان نهفته‌ی فرهنگ توده‌ای که در آن «رمان‌های تصویری» به جلوه در آمده پرداخت.

فکاهیات، حتا در این تجسم اولیه، یک قالب هنری ضد -نخبه‌گرا در نظر گرفته می‌شد. با این حال، کمیک استریپ‌های آمریکایی را باید از این قالب اولیه‌ی اروپایی جدا دانست - آثاری که هرگز به همان شیوه تولیدات انبوهی برای عرضه در بازار به شمار نمی‌رفتند؛ چون کمیک استریپ‌های آمریکایی به استفاده از

نوشتار و تصویر در قالب روایت علاقه دارند احتمالاً به پیشینه‌ی دیگری نظر دارند که از قرن هجدهم آغاز می‌شود و می‌تواند آثار افرادی مانند جیمز گیلری (۱۸۱۵-۱۷۵۷)، توماس راولندسون (۱۸۲۷-۱۷۵۶)، و فرانسیسکو گویا (۱۸۲۸-۱۷۴۶) را در بر بگیرد.

تعریفی که، از یک سو، بر «پی‌رفت» و، از سوی دیگر، بر دربرگیری هم‌نوشته و هم‌تصویر تأکید می‌کند لزوماً تعریف متناقضی نیست. قالب فکاهیات همواره مستکی به شیوه‌های ترسیم و پی‌گیری زمان از مسیرهای پیچیده و اغلب غیرخطی از طریق مکان و فضای صفحه است؛ این پی‌گیری عمدتاً با استفاده از هم‌نوشته و هم‌تصویر انجام می‌شود، هرچند که همیشه ملزم به این کار نیست. همان‌طور که اسپیگلمن کارتون‌بست می‌گوید، فکاهیات به بنیادی‌ترین شیوه زمان را شکل می‌دهد و هنرمندان طراح می‌کنند. و در عین حال که قالب‌های متعددی به همین کار اقدام کرده و می‌کنند، خصوصیت و نحوه‌ی انجام این کار است که اغلب عملاً جذاب‌ترین وجه فکاهیات را می‌سازد. قاب‌ها (که مک‌کلود آن‌ها را مهم‌ترین نشان فکاهیات می‌خواند، و شاخص عمومی برای تفکیک و تقسیم زمان و مکان به شمار می‌روند) اساسی‌ترین جنبه در دستور زبان فکاهیات اند؛ و با اتکا به فضاهای خالی در صفحه نوسان می‌کنند. صفحه نقشه‌ی زمانی پرمایه‌ای عرضه می‌کند که ترکیب آن به یک اندازه به آن‌چه ترسیم شده و آن‌چه ترسیم نشده است: صفحه به ساختگی بودن مرزبندی‌های گزینشی‌اش کاملاً اشراف دارد، و همین مرزبندی‌ها است که آرایش لحظات فشرده در صفحه را معین می‌کنند. مک‌کلود مدعی است که فضای خالی بین قاب‌ها «میزبان» یکی از وجوه بنیادی فکاهیات می‌شود، و ادعا می‌کند این فضای تنها مؤلفه‌ای است که در هیچ قالب دیگری جز فکاهیات دیده نمی‌شود. به دلیل این فضاهای خالی، قالب

اغلب بدون متن بوده و فقط زیرنویس یا حباب‌نوشته داشتند. این کتاب‌ها را همیشه به عنوان بخشی از تاریخ فکاهیات تحلیل نمی‌کنند، اما گنجاندن آن‌ها در سیر تکوین داستان مصور (کاری که برخی به آن اقدام کرده‌اند) به پژوهش‌گران مجال اثبات این نکته را می‌دهد که داستان مصور از همان اوان تکوین‌اش آمیزه‌ای از تجربه‌گری صوری و جلب مخاطب انبوه بوده - رویکردی که امروزه نیز در اثرگذاری این قالب اهمیت اساسی دارد. این آثار، با نمایاندن کشاکش‌ها بین انتشار انبوه و رویکرد هنرمندانه، بین قرارداد و تجربه‌ورزی، اثبات می‌کنند که صورت‌های اولیه‌ی داستان مصور به فرهنگ معاصر خود واکنش نشان داده، و پیش‌گوی تنوع ژانرها و آمیزه‌ای از رویکردهای سطح بالا و سطح پایین بوده‌اند که در ادبیات داستانی معاصرمان می‌بینیم.

در دهه‌های ۱۹۵۰، ۱۹۶۰، و ۱۹۷۰، فکاهیات منعکس‌کننده‌ی چرخش‌های فرهنگی عظیم - و اغلب ناشی از جنگ - در فرهنگ آمریکایی این دهه‌ها بودند؛ فکاهیات پیوندی بین تجربه‌گرایی مدرنیسم‌های ادبی و تصویری و فرهنگ عامه‌پسند آمریکایی برقرار می‌کردند. اثر هاروی کورتزمن، *فکاهیات مجنونانه: شوخ‌طبعی در رگ یک یوزپلنگ* (۱۹۵۲)، که بعدتر به شکل مجله‌ی *MAD* در آمد، کتاب کمیکی به شدت درخودنگرانه است که عمیقاً دغدغه‌ی زیبایی‌شناسی فکاهیات را دارد. کورتزمن با این اثر طرح فکاهیات به عنوان نقدی بر آمریکای مسلط، به ویژه آمریکای رسانه‌ها، را پی ریخت. کار او الهام‌بخش بی‌واسطه‌ای برای فکاهیات زیرزمینی در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ شد (که اغلب *comix*، و نه *comics*، نامیده می‌شدند).

همانند ادبیات داستانی دهه‌ی ۱۹۶۰، رسانه‌ی فکاهیات نیز در این دوره در تصرف مخالف‌خوانی بود.

کاراکترهای مستمر و انتشار آثارشان در روزنامه‌های با شمارگان بالا نظر داشتند. اعتقاد عموم این است که فکاهیات آمریکایی در سال ۱۸۹۵ به وسیله‌ی دنیای نیویورک جوزف پولیتزر «ابداع» شد (در همان سالی که برادران لومیر سینمای روایی را در پاریس ابداع کردند)، با انتشار *بچه‌ی زرد* ریچارد فنتون اوتکولت در این روزنامه، که به زندگی مهاجران به شهرها در آن دوره می‌پرداخت و ماجراهای یک کودک بامزه و بدجنس ساکن در املاک استیجاری ایست ساپد را شرح می‌داد. پولیتزر متوجه شد این کمیک استریپ به افزایش شمارگان روزنامه کمک کرده، و در ادامه در بین مطبوعات احساساتی، بین ویلیام راندولف هرست، ناشر *ژورنال نیویورک*، و پولیتزر نزاعی بر سر *بچه‌ی زرد* در گرفت، و اصطلاح «مطبوعات زرد» به وجود آمد، که از آن بچه و لباس بلند مشخصاً زردش اقتباس شده بود.

برخلاف ادبیات داستانی مدرنیستی، که تقریباً در همین دوره ظهور کرد، رسانه‌ی فکاهیات از بدو امر یک جایگاه تجاری داشت. با این حال، این نکته هنوز عمدتاً مغفول می‌ماند که رسانه‌ی فکاهیات در دهه‌های آغازین قرن بیستم هم یک تولید انبوه و محصولی برای بازار بود و هم متأثر از و اثرگذار بر رویکردهای *آوان‌گارد*، مخصوصاً دادا و سورئالیسم، بود. این نیز نکته‌ای نه چندان شناخته‌شده است که در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، هنگامی که کتاب‌های فکاهی بر بال‌های سوپرمن (انتشار اولیه در ۱۹۳۸) به پرواز در آمدند، اولین داستان‌های مصور، به نام «رمان‌های بی‌نوشته»، منتشر شدند: آثاری که به زیبایی با گراور چوبی چاپ شده بودند (و در بعضی موارد، همانند رمان‌های متعارف به بازار عرضه می‌شدند)، و عمدتاً در خدمت ایده‌های سوسیالیستی بودند، و از روش‌های تجربی‌ای بهره می‌گرفتند که اغلب به مدرنیسم ادبی منتسب می‌شدند. این آثار، با این که به آن‌ها «رمان بی‌نوشته» می‌گفتند،

موس - که برنده‌ی جایزه‌ی «ویژه‌ی پولیتزر شد، و ظرافت و پیچیدگی فکاهیات را به معرض دید آکادمی گذاشت - بیهودی‌ها را به شکل موش و آلمانی‌ها را به شکل گربه تصویر کرده، و داستان زندگی آرت اسپینگلمن کارتونیست و پدرش (والدک اسپینگلمن، از بازماندگان هولوکاست) را، با رفت‌وبرگشت‌ها بین لهستان در دوران جنگ جهانی دوم و نیویورک در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، روایت می‌کند. این اثری است که بسیار درباره‌ی آن نوشته‌اند، و با این نوشته‌ها پیچیده‌ترین تحلیل‌ها از داستان مصور را تا به حال عرضه کرده‌اند. این داستانی‌گیرا و تصویر اثرگذاری از یک خانواده‌ی نابه‌سامان است، و ظرافت‌هایی زیبایی‌شناختی و سیاسی را نیز به شیوه‌های خاص فکاهیات به نمایش می‌گذارد. اسپینگلمن، در لایه‌های موازی یا ناهمگام روایی فکاهیات، سطح برجسته‌ای از درخودنگری خلق می‌کند. به علاوه، عدم وضوح تصویری در این داستان مصور - حضور تن، به واسطه‌ی دست، به عنوان یک نشان، در متن - یک کارکرد شخصی و ذهنی به سطوح روایی در صفحات فکاهیات می‌دهد که بعدتر این‌گونه آثار را قادر می‌کند که به شکل خودآگانه، به تاریخ - به تعبیر چشم‌گیر اسپینگلمن - «مادیت» بخشند. از همین رو، اسپینگلمن رسماً برای واداشتن نیویورک تایمز به انتقال کتاب‌اش از بخش «آثار داستانی» به «آثار غیرداستانی» جنگید - و پیروز هم شد (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کانزل ۱۹۷۳، ۱۹۹۰، هیر و وورستر ۲۰۰۵).

هیباری شوت

داگلاس، مری تیو (Douglas, Mary Tew)

(۱۹۲۱-۲۰۰۷) انسان‌شناس اجتماعی بریتانیایی. مری داگلاس شهرت خود را مرهون مطالعات‌اش در باب مذهب و نمادگرایی، آلودگی و سامان اخلاقی، و نیز تحلیل گروه/شبکه است. داگلاس، در کنار ادmond لیچ،

آوان‌گاردیسم تمام‌عیار فکاهیات با شکل‌گیری «انقلاب فکاهیات زیرزمینی» در سال آخر آن دهه آغاز شد، و این جنبشی بود که علناً خود را «آوان‌گارد» می‌خواند. فکاهیات زیرزمینی، محصول مقررات سانسوری که بدنه‌ی اصلی صنعت نشر را تضعیف کرده بود، رسانه‌ی فرهنگی مؤثری محسوب می‌شد که چالش‌انگیزی و گیرایی خاص خود را داشت، چون به تابوشکنی اختصاص داشت. هواداران فضای فکاهیات زیرزمینی، با رد محصولات ناشران عمده، رأساً به نشر آثاری - فارغ از محدودیت‌های تجاری - اقدام کردند که به تجربه‌ورزی با ظرفیت‌های فرمی فکاهیات گرایش داشتند. اتوبیوگرافی یا خودزندگی‌نگاری، که در حال حاضر شیوه‌ی غالب در داستان مصور به شمار می‌رود، نخستین بار در قالب فکاهیات زیرزمینی عرضه شد. داستان‌های مصور ماندگار معاصر اکثراً از همین فرهنگ فکاهیات زیرزمینی الهام گرفته‌اند - آثاری جدی و خلاقانه که به کاوش در واقعیات اجتماعی و سیاسی از طریق بسط دادن به محدوده‌های یک رسانه‌ی اصولاً همگانی گرایش نشان می‌دهند.

آرت اسپینگلمن نمونه‌ی برجسته‌ای عرضه می‌کند. آثار او شاخص رویکرد داستان مصور به سبک و فرم محسوب می‌شوند: بخش‌بندی و تبیین داستان‌ها از طریق زیبایی‌شناسی مکان که با قاب‌ها، شبکه‌ها، باریکه‌ها، و فضاهای خالی در فکاهیات شکل می‌گیرد. فکاهیات زیرزمینی به شدت تجربه‌گرا، و قطعات خودزندگی‌نگارانه‌اش، از جمله پیش‌نمون «موس» (۱۹۷۲)، و همچنین دو مجله‌ای که منتشر می‌کرد، *Arcade* (۱۹۷۵-۶) و *RAW* (۱۹۸۰-۹۱)، که موس اول بار آن‌جا به شکل سریالی منتشر شد، عرضه‌کننده و دگرگون‌کننده‌ی ارزش‌های حاکم بر یک زیبایی‌شناسی آوان‌گارد ضدروایی در رسانه‌ی عامه‌پسند/عوام‌گرای فکاهیات اند.

قرار می‌دهد. داگلاس مجذوب مرزبندی‌ها و تأییدات آیینی آن‌ها بود: در *نمادهای طبیعی* (۱۹۷۰) و برخی از دیگر نوشته‌های اش، فرهنگ و جامعه را با هم پیوند داده، و سازمان اجتماعی را به کیهان‌شناسی مربوط می‌کرد. در تحلیل نمادین خود، کم‌تر بر معنای *نمادها* تأکید کرده، و بیش‌تر بر الگوها و ساختارهای نمادها و مناسبات میان این الگوها و ساختارها تأکید داشت. پژوهش‌های او درباره‌ی سرشت نظام‌های طبقه‌بندی نیز به دغدغه‌های دیگری چون پژوهش درباره‌ی خوراک به عنوان وسیله‌ای برای رمزگشایی از نظام‌های اطلاع‌رسانی اجتماعی منجر شد. داگلاس نشان می‌دهد که گزینش‌های افراد در خصوص آن‌چه می‌خورند، و نحوه‌ی تهیه و عرضه‌ی خوراک، نماینده‌ی سازمان حیات اجتماعی است. فهرست‌های غذا را می‌توان برحسب مقوله‌ها و متضادها مد نظر گرفت: خوردنی‌ها در تضاد با نوشیدنی‌ها، و جامدات در کنار مایعات. به این ترتیب، ساختار خوراکی‌ها را می‌توان همانند ساختار اسطوره‌ها دانست.

داگلاس به خاطر روش‌های اش در تحلیل گروه/ شبکه برای طبقه‌بندی روابط اجتماعی، به منظور مقایسه بین فرهنگ‌های مختلف و سازمان اجتماعی آن‌ها، نیز شهرت دارد. داگلاس در آثار متأخرتر خود به بررسی گسترده‌تر جامعه‌ی معاصر پرداخته، فرهنگ مدرن را در تضاد با فرهنگ‌های پیشین قرار داده، و روند تحول و تکامل آن را مورد بحث قرار می‌دهد. *دنیای کالاها* (۱۹۷۹)، که از جمله‌ی تألیفات مشترک او است، به پژوهش در نقش ارتباطی کالاهای اقتصادی و به تشریح شیوه‌هایی می‌پردازد که افراد از آن طریق و از ره‌گذر مصرف بر جایگاه خود صحنه می‌گذارند؛ و از سوی دیگر، آلودگی در جامعه‌ی صنعتی آمریکا و رشد جنبش‌های زیست‌محیطی را مورد پژوهش قرار می‌دهد. *جانت مک‌گافی*

رادنی نیدام، و ویکتور ترنر، از پیشروان *نوساختارگرایی* در انسان‌شناسی بریتانیایی در دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. این *پاراادایم* تازه به معنی فاصله‌گیری از تمرکز پیشین بر هنجارها و کنش‌ها و روی‌آوری به تحلیل نظام‌های نمادین است. علاقه‌ی داگلاس به جامعه‌شناسی مذهب مرهون تحصیلات او در «صومعه‌ی قلب مقدس» در روه‌مپتون بود؛ بعدتر در آکسفورد به مطالعه‌ی فلسفه، سیاست، و اقتصاد پرداخت، و پس از آن و در جریان خدمت در «دایره‌ی مستعمرات» در سال‌های ۱۹۴۳-۶ توجه‌اش به آفریقا و انسان‌شناسی جلب شد. داگلاس در سال ۱۹۴۸ مدرک کارشناسی خود را در رشته‌ی انسان‌شناسی از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد، و همان‌جا به همراه اوزن - پریچارد مطالعات خود را پی گرفت. در سال‌های ۱۹۴۹-۵۰ و نیز در سال ۱۹۵۳ به پژوهش میدانی در زئیر (و سپس کنگوی بلژیک) پرداخت، و در سال ۱۹۵۱ به اخذ درجه‌ی دکترای نایل شد - رساله‌ی دکترای او متن کلاسیکی در قوم‌نگاری شده است. داگلاس، در روند کار آکادمیک ممتاز خود، کتاب‌ها و مقالات بسیاری تألیف کرد، تألیفات مشترک بسیاری انتشار داد، و مسئولیت تدوین مجموعه‌های مختلفی را بر عهده گرفت. سال‌ها در دانشگاه لندن به تدریس پرداخت، و در سال ۱۹۷۸ با درجه‌ی استادی بازنشسته شد. در سال ۱۹۷۷ به آمریکا رفت، به عنوان محقق و مدیر مدعو در «بنیاد حکمت راسل» به کار مشغول شد، و سپس تا سال ۱۹۸۵ در دانشگاه نورث‌وسترن و تا سال ۱۹۸۸ در دانشگاه پرینستون به تدریس پرداخت.

داگلاس شهرت اصلی خود را مرهون مطالعات اش درباره‌ی آلودگی است. او در *پاکی و خطر* (۱۹۶۶) به پژوهش در آداب پاکی و ناپاکی پرداخته، اهمیت کثیفی و تمیزی در زندگی روزمره را تحلیل کرده، اساس اجتماعی اعتقادات راجع به آلودگی را مورد بررسی

و البته همسویی‌های ساختارگرایانه‌ی دریدا، که بعدها ستایش‌های گسترده‌ای به دنبال داشت، در خوانش او از ایدئالیسم فلسفی هوسرل مشهود است. نقد دریدا بر هوسرل نشان می‌دهد که چه‌گونه هر تصویری از یک آگاهی درون‌بود، و قادر به حصول شناخت عینی از ابژه‌های ایدئال، در آن وهله‌هایی از بحث هوسرل مختل می‌شود که زبان و نوشتار در آن‌جا به عنوان ابزار اجتناب‌ناپذیر ارتباط و دانش به رسمیت شناخته می‌شوند. ایدئال یک ادراک درون‌بود و محض، اگر بنا باشد ابزار این‌گونه آگاهی را از زبان اجتماعی، تاریخی، و قراردادی‌ای اخذ کنیم که مستقل از ابژه و سوژه خلق شده، ایدئالی مسأله‌ساز می‌شود. مداخله‌ی نشانه‌ی ساختاری به عنوان واسطه‌ی ضروری بازنمایی، و منفک‌کننده و به‌تعویق‌اندازنده‌ی امکان یک خودآگاهی محض، مضمون همیشه‌مطرحی در خوانش‌های دریدا از سنت مسلط فلسفه‌ی غربی است.

توجه انتقادی به آثار دریدا در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰، و به ویژه در آمریکا، فزونی گرفت و در همین کشور بود که دریدا در سال ۱۹۶۶ جستار سرنوشت‌ساز «ساختار، نشانه، و بازی در گفتمان علوم انسانی» را در دانشگاه جانز هاپکینز ارائه کرد - این مقاله بعدتر در کتاب *نوشتار و تفاوت* (۱۹۶۷b) به چاپ رسید. دریدا در این مجال (همایشی در پاس‌داشت ساختارگرایی) تاریخچه و روند شکل‌گیری نظری مفهوم ساختار را از طریق افشای مشروح پیش‌پنداشت‌ها و محدودیت‌های انسان‌شناسی ساختاری *لوی - استروس* مورد مذاقه قرار داد. دریدا، با انگشت نهادن بر شالوده‌ی استعاری فرض «ساختار» و اولویت‌بخشی آن به عمده تعابیر تشریحی خود، در صدد بود تا پرسش «ساختارمندی ساختار» را پیش بکشد: تأملی بر ساخت یافته بودن آن‌چه در *گفتمان* ساختارگرایی به عنوان مرکزها و خاستگاه‌های نامشروطی در نظر گرفته می‌شدند که

داوکینز، ریچارد بنگرید به فلسفه‌ی زیست‌شناسی

در پرانتزگذاری (bracketing)

روشی فلسفی که نخست بار ادموند هوسرل، فیلسوف آلمانی، حول وحوش سال ۱۹۰۵ مطرح کرد. در پرانتز گذاشتن به معنی «از کار انداختن» است. هوسرل تأکید داشت که، پدیدارشناس باید همه‌ی پیش‌پنداشت‌ها، همه‌ی آن‌چه پیش از این به آن‌ها باور داشته، را «در پرانتز بگذارد»، یعنی «باور خود به آن‌ها را به حال تعلیق در آورده»، «هیچ استفاده‌ای از آن‌ها نکند»، تا بتواند تجربه را فارغ از پیش‌پنداشت‌ها توصیف کند. «در پرانتز گذاری» همان انکار کردن یا تشکیک نیست؛ «در پرانتز گذاری» یعنی خنثاسازی نگرش خود به آن‌چه در پرانتز می‌گذاریم. هنگامی که چیزی را «در پرانتز» می‌گذاریم، چیز دیگری در بیرون از این پرانتز می‌ماند. هوسرل این مانده را «بازمانده» پدیدارشناسانه می‌نامید.

جی. ان. موهانتی

دریدا، ژاک (Derrida, Jacques)

(۱۹۳۰-۲۰۰۴) فیلسوف فرانسوی. ژاک دریدا، که در «اکول نورمال سوپریور» پاریس تحصیل کرده، در دنیای انگلیسی‌زبان بیش از همه با طرح *شالوده‌شکنی* به عنوان یک روال نقادی شهرت یافته است. نخستین تأثیرپذیری‌های فلسفی دریدا از سنت *پدیدارشناسی* فیلسوفانی چون *هگل*، *هوسرل*، و *هایدگر* را می‌توان در مقدمه‌ی کتاب‌مانند او بر *منشأ هندسه‌ی هوسرل* (۱۹۶۲) یافت که در عین حال اولین اثر منتشرشده‌ی او هم هست. دفاع شدید دریدا از پدیدارشناسی هوسرلی در نخستین نوشته‌های اش او را در بیرون از حیطه‌ی *ساختارگرایی* نظری مسلطی جای می‌داد که در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ بر فرهنگ فکری فرانسه چیره بود. با این حال، نخستین بارقه‌های روش *شالوده‌شکن*

در آن‌ها یکی از دو جزء از برتری کیفی و/یا موقتی بر آن دیگری اشتقاقی، فرومرتب، و نامطلوب برخوردار شده است (بنگرید به تقابل‌های دوتایی). به نظر دریدا، این‌گونه دوگانگی‌ها در صدد اولویت‌بخشی به هویت، بی‌واسطگی، و حضور، در قبال تفاوت، تعویق، و غیاب‌اند. دریدا در بسیاری از رویارویی‌های خود با سنت تفکر غربی تلاش می‌کند آن‌چه را که «دوانگاری بنیادین» می‌داند افشا و متزلزل کند، دوانگاری‌ای که «متافیزیک حضور» غرب، و تفوق گفتار بر نوشتار، را فاش می‌کند. (به گفته‌ی دریدا) فلسفه‌ی غرب از افلاتون به این سو، «نوشتار» را باز نمود انگل‌وار و ناقصی از ایده‌های ناب نمایان در آوای زنده‌ی «گفتار» محسوب کرده، بحث دریدا این است که، این پایگان را فرهنگ لوگوس محوری ایجاد می‌کند که به سوژه‌ی اندیشای گویایی که بر ذهن خویش دانا است، و آن‌چه را که مراد می‌کند می‌گوید، و آن‌چه را که می‌گوید مراد می‌کند، اولویت می‌بخشد. در مقابل، نقد دریدا معطوف به براندازی باور به «آوای آگاهی» است - یعنی گفتاری که ظاهراً متکی به خودانگیختگی محض اندیشه‌ی یک سوژه است، و بیان ایده‌هایی اساساً مستقل است، ایده‌هایی نامشروط و نامقید به هرگونه ساختار، رمزگان، و قرارداد تکمیلی‌ای که از دنیای بیرون از ذهن اخذ شده باشد.

دریدا، در برابر این پنداشت، این نکته را مطرح می‌کند که گفتار در واقع شکلی از نوشتار است، شکلی که در آن معناها و نیات گوینده همواره به تعویق می‌افتند. نفس این امکان ساختاری که واژه‌های گفتاری در شکل نوشتاری نقش بندند نشان‌گر آن است که گفتار نیز از همان مختصات کلی نوشتار برخوردار بوده، پی‌آمد این تشخیص (از دید دریدا) آن است که گفتار را نباید به منزله‌ی انتقال بی‌ابهام معنای صریح و عامدانه از شخصی به شخص دیگر در نظر گرفت، بل که

فرضاً بنیان‌هایی برای برداشت‌های عینی از پدیده‌های گوناگون فراهم می‌کردند. (دریدا مدعی است که) این مبانی دارای معنایی ثابت دانسته می‌شوند، «مدلولی استعلایی» که همچون مانعی بر طرف‌ناشدنی بر سر راه بازی ساختار عمل کرده، به این وسیله امکانات تزلزل و تحول ساختاری را فرو می‌بندد.

هدف بحث دریدا فرارفتن از ساختارگرایی نبود؛ او بحث‌های ساختارگرا را با حدود و پیش‌پنداشت‌های خود آن‌ها مواجه می‌ساخت. دریافت تیزبینانه‌ی او این بود که پنداشت ساختارهای ثابت متکی بر اولویت‌بخشی به مرکز ثابت یا خاستگاه مفروضی است که مستقل از تعیین ساختاری مطرح شده است، و درک این نکته او را قادر می‌سازد تا ساختارگرایی دقیق‌تر از ساختارگرایان شود. بحث‌های پس‌اساختارگرایانه‌ای که دریدا آغازگر آن‌ها دانسته شده کم‌تر مایل به گسست از ساختارگرایی و بیش‌تر مایل به فرابردن ساختارگرایی‌اند تا رسیدن به نتایج منطقی خودشکن (بنگرید به پس‌اساختارگرایی). دریدا، با توجه اساسی به منابع زبان‌شناسی ساختاری (بنگرید به سوسور)، می‌کوشد نشان دهد که هر بنیانی برای یک علم ساختارگرا «هماره پیشاپیش»، به خاطر شکل‌گیری‌اش در ساختار تفاوت‌بنیاد زبان، دوباره و از خود برکنده است. اصول اولیه و مفاهیم اساسی (از این منظر) بیش از آن که ابزارهای تشریحی طبعاً مهمی باشند، ساخت‌هایی برگزیده به منظور اولویت‌بخشی به یک شیوه‌ی اندیشه و استدلال نسبت به دیگر شیوه‌های ممکن‌اند.

سال ۱۹۶۷ شاهد مهم‌ترین وهله در روند انتشار آثار دریدا و اشتهار او بود. سه کتاب مهم نوشتار و تفاوت، آوا و پدیدار، و از گراماتولوژی گواه پی‌روی دریدا از نیچه و هایدگر در شرح و بسط نقدی بر «متافیزیک غربی» بودند. به ادعای دریدا، تفکر غربی بر اساس تقابل‌های پایگانی ساختار یافته، تقابل‌هایی که

با این حال، کار دریدا در خوانش خود از آستین صرفاً نشان دادن یک «متافیزیک زمینه» به جای یک «متافیزیک نشانه» نیست. نامحدود بودن بالقوه‌ی زمینه (به ادعای دریدا) و عدم امکان تضمین یک زمینه‌ی درون‌بودِ خودحاضر، امکان تعیین زمینه‌ای محض معنا را، به گونه‌ای که همواره پیشاپیش در زمینه‌ی متفاوتی نقش نبسته باشد، از بین می‌برد. آن‌چه در نوشتار دریدا حاصل می‌شود زمینه‌بخشی و تاریخی‌سازی اساسی معنا است، رویکردی که می‌کوشد هر فرونشست نهایی فرآیند بازنگارش و باززمینه‌بخشی را همواره به تعویق اندازد.

به نظر دریدا، در هر مدعایی در خصوص هویت مفهومی صریح همواره یک «منطق مکمل‌ها» نقش بسته است. همواره چیزی هست که از چنگ منطق منکی به تقابل‌های دوتایی گریخته و آن را بر هم می‌زند؛ در واقع، دریدا همین فراروی‌ها و ایستادگی‌ها را در برابر تفکر متافیزیکی مطرح می‌کند و، با تعمق در ساختار بحث یک متن، می‌کوشد نقد درون‌ماندگاری را مطرح کند که می‌تواند تناقض‌ها، محدودیت‌ها، و پیش‌پنداشت‌های آن ساختار را افشا کند. نکته در این نیست که یک متن را می‌توان به خاطر ضعف یا نقصانی در بحث یک متفکر شالوده‌شکنی کرده، و آن‌گاه اصلاح کرد؛ بلکه، چیزی ساختاری در نفس سرشت نوشتار هست که تناقض و تداوم درونی را ایجاد می‌کند. همین منطق ساختاری است که دریدا تلاش می‌کند آن را تبیین کند.

دریدا، با برجسته کردن واپس‌زنی‌ها، پانوشت‌ها، و دیگر جزئیات ظاهراً تصادفی در کار تألیف، که اغلب به حواشی یک متن محدود می‌شوند، می‌کوشد از راه واژگون‌سازی منطق سنتی نشان دهد که چه‌گونه آن‌چه به عنوان امر محوری، اساسی، یا اصلی مطرح شده تحت تأثیر، و بنابراین وابسته به، آن‌چه امر فرعی،

باید آن را به عنوان شکلی از نوشتار و به عنوان نوعی بارآوری مورد مطالعه قرار داد که معنا در جریان آن پیوسته در زمینه‌های مختلف بازنگاشته و بازتأویل می‌شود. منظور دریدا از «نوشتار» صرفاً نگارش مکتوب دال‌ها نیست، منظور او نظام تفکیک‌های مکانی و تعویق‌های نهانی است که در هر «نظام نشانه‌ها» نقش می‌بندند. دریدا دوگانه‌ی گفتار و نوشتار را با تصور خود از یک نوشتار همگانی یا «سر - نوشتار» متزلزل کرده، این تقابل را واژگون کرده، با به پرسش کشیدن هویت‌هایی که گفتمان متافیزیکی به عناصر مذکور اعطا کرده آن‌ها را مورد باززایی قرار می‌دهد.

به همین نحو، شالوده‌شکنی نظریه‌ی «کنش گفتاری» آستین به دست دریدا با برجسته ساختن تقابل‌هایی در این مورد، تقابل بین کنش‌های گفتاری جدی و غیرجدی - و سپس نشان دادن این نکته صورت می‌گیرد که تمایزات برساخته‌ی آستین چه‌گونه تاب مذاقه‌ی متنی دقیق را ندارند. وجوهی که آستین به کنش‌های گفتاری فرضاً انگل‌وار و غیرجدی (نظیر نقل قول‌ها و تضمین‌ها) نسبت می‌دهد در کنش‌های گفتاری «جدی» نیز یافتنی بوده، این کنش‌ها تنها با اتکا با تکرار نقش بسته در هر نشانه‌ی بامعنایی می‌توانند عمل کنند. شالوده‌شکنی این تقابل متضمن واژگون‌سازی و نیز از نو طرح‌ریزی مؤلفه‌های آن در چارچوب یک مفهوم پوشش‌دهنده‌ی کلی - «نقل قول‌وارگی همگانی» - است. هر بازنمایی، هر عنصر دلالتی، خواه آوایی و خواه نگارشی، باید با پیش‌پنداشت ساختاری از تکرار، یا به تعبیر دریدا «تکرارپذیری»، همراه باشد که هر مدعایی در خصوص معنای خودحاضر و آزاد - از - زمینه را متزلزل می‌کند. نفس امکان تکرار و تأویل شدن یک واژه در گستره‌ی بالقوه نامحدودی از موقعیت‌ها و زمینه‌ها متزلزل‌کننده‌ی دعویات متافیزیکی آن در خصوص برخورداری از خودهمانی است.

همچنان که دریدا، در *نوشتار و تفاوت*، در نقد خود بر روایت فوکو از تاریخ بی‌خردی مطرح می‌کند: آیا «از دل همان زبان خرد کلاسیک، با بهره‌گیری از مفاهیمی که ابزارهای تاریخی تسخیر دیوانگی بوده‌اند» می‌توان یک تاریخ دیوانگی نوشت (۱۹۷۸، ص. ۳۴)؟

دریدا ناممکن بودن گریز کامل از چنگ متافیزیک را می‌پذیرد. نثر او اغلب نمایش‌گر کشاکشی ناشی از این درک است که برای بر هم زدن متافیزیک باید در همان التزامات فکری متافیزیک منزل کرد. راه حل دریدا برای رهایی از این تنگنا استفاده‌ی راهبردی او از مفاهیم دوپهلویی است که منطق تقابل‌های دوتایی را بر هم می‌زنند. *supplément* هم می‌تواند یک افزوده باشد و هم یک جایگزین؛ *pharmakon* هم زهر است و هم دارو؛ و *hymen* هم بکارت است و هم ازاله. این دوجندانی ویژگی تفکر دریدا بوده و در زمینه‌های متفاوت همچون جایگزینی برای نوشتار (تفاوت: *différance*) عمل کرده و در آن واحد شرط امکان و عدم‌امکان معنا است.

استقبال از آثار دریدا موضوعی محل مناقشه بوده، فیلسوفان آثار او را نادیده گرفته‌اند و منتقدان ادبی مشتاقانه به آن‌ها رو کرده‌اند. عمده‌ترین تأثیرگذاری نهادی دریدا را شاید در دانشکده‌های ادبیات آمریکا باید دید. منتقدانی چون جفری هارتمن، جی. هیلپس میلر، و هارولد بلوم نگرش‌های دریدا را به شیوه‌هایی سراسر خلاقانه برای بر هم زدن پنداشت‌های سنتی از *نقادی ادبی* اخذ کرده و شرح و بسط داده‌اند. چنین استقبالی از آثار دریدا در میان منتقدان ادبی پیروی او سوءظن فیلسوفان متمایل به میراث *روشنگری* را برانگیخته است: برای مثال، یورگن هابرماس (۱۹۸۵) تفکر دریدا را، بر اساس آشنایی ناپسندیده‌ای با آثار او، به عنوان نوعی نظریه‌پردازی خردستیز پسامدرن رد می‌کند (برای ملاحظه‌ی برخی ارزیابی‌های انتقادی از دریدا،

حاشیه‌ای، یا اشتقاقی شمرده شده می‌ماند. آن‌چه او *آپوریا* می‌نامد آن وهله‌ای است که تقابل‌ها به حال تعلیق متقابل در آمده، هیچ جزء آن‌ها نمی‌تواند موجد برتری ساختاری یا تفوق کیفی باشد. به این ترتیب، منطق دریدایی، منطق «هم این/هم آن» و «یا/نه این/نه آن» را به جای منطق «یا این/یا آن» می‌نشانند. از این رو، در برابر حدس و گمان‌ها در این باره که خاستگاه زبان ساختار اجتماعی است یا گفته‌های فردی، پاسخ دریدایی این است که هم هر دو و هم هیچ‌کدام. همین عدم قطعیت است که منجر به انتقاد پیروان سنت فلسفه‌ی تحلیلی از دریدا شده، اقدام او برای انحلال تمایزات مفهومی در حوزه‌ی عمومی متنیت و عدم قطعیت را مورد اعتراض قرار می‌دهند. این انتقادی است که با توجه به انبوه اقتباس‌های پسامدرن از آثار دریدا تشدید شده (بنگرید به *پسامدرنیسم*)، اما در مقابل توان تحلیلی بسیاری از دقیق‌ترین جستارهای تحلیلی دریدا (برای مثال، در *حواشی فلسفه*، ۱۹۷۲ b) چندان موضوعیتی ندارد.

دریدا، برخلاف بسیاری از اقتباس‌ها از آثارش، به تصور پیچیده‌ای از نیت مؤلفانه معتقد است، و این تهیدی است که به ویژه در خوانش‌های او از سوسور، روسو، فوکو، و آستین مشهود می‌شود. دریدا پیوسته نشان می‌دهد که نیت مؤلفانه چه‌گونه التزامات ساختاری را مد نظر گرفته، خود توسط آن‌ها تعدیل می‌شود. در واقع، خوانش‌های او اغلب تأثیر خود را از قرار دادن نیت یک مؤلف در برابر آن‌چه ناگزیر به مراد کردن آن شده حاصل می‌کنند. دریدا در استفاده‌های نوعی خود از فرض نیت‌مندی نکته‌هایی را مد نظر می‌گیرد که مؤلف آن‌ها را جزئیاتی نامربوط یا بی‌اهمیت دانسته؛ و یا بر الگوی نظری‌ای انگشت می‌نهد که مؤلف ادعای برگزیدن از آن را دارد؛ و آن‌گاه نشان می‌دهد که چه‌گونه مؤلف همچنان در بند ساختارهای مفهومی‌ای که می‌خواهد متزلزل کرده یا نادیده بگیرد مانده است.

سبک تفکر دریدا را به بهترین وجه می‌توان در چارچوب سنت گسترده‌ی «خرد انتقادی» پسا - کانتی جای داد.

به نظر می‌رسد انتشار درگیری مبسوط و مدت‌ها به تعویق افتاده‌ی دریدا با سنت مارکسیستی، با عنوان *اشباح مارکس* (۱۹۹۳)، مصدق تحلیل کسانی چون نوریس باشد. دریدا علناً علیه تعالیم پسامدرنیستی‌ای موضع می‌گیرد که از مرگ *مارکسیسم* به عنوان یک فعالیت فکری و سیاسی خبر می‌دهند. او، با موضع‌گیری شدید و اکید علیه صور امروزی «پایان تاریخ» و «پایان مارکسیسم»، با تصدیق دین فکری خود به پسرمان مارکسیستی، به خوانش و بازخوانی مستمر متون مارکسیستی رو آورده، معاصریت میرم مارکسیسم به عنوان یک رویکرد سیاسی را نشان می‌دهد. اثر دریدا برجسته‌کننده‌ی آن چیزی است که شاید بزرگ‌ترین راه‌آورد او باشد: پرسش‌گری و بازاندیشی مستمر در آن چه به عنوان بدیهیات اسباب آسایش فکری ما شده است. *پل نورکراس*

دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت

(ideological state apparatuses)

لویی آلتوسر (۱۹۷۶b، ۱۹۷۰) در تمایزگذاری بین «دستگاه سرکوب دولت» و «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» به تفاوت‌گذاری آنتونیو گرامشی بین «اجبار» و «رضایت» نظر دارد. «دستگاه سرکوب دولت» با توسل به زور عمل می‌کند، حال آن‌که «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» - خانواده، مدارس، رسانه‌های همگانی، و ... - در راستای بازتولید روابط تولید موجود، از راه مقید ساختن طبقات اجتماعی به ایدئولوژی مسلط، ایفای نقش می‌کنند (بنگرید به: گین ۱۹۸۳).

گریگوری البوت

بنگرید به: وود (۱۹۹۱). با این حال، متفکر پسامدرنی چون ریچارد رورتی، در *پیشامد، بازی، و همبستگی* (۱۹۸۲) از دریدا به عنوان یک صاحب سبک ادبی پسا فلسفی، یک سوفسطایی امروزی، ستایش کرده و عقیده دارد اوج اندیشه‌ی دریدا آن‌جا است که فلسفه را همچون چیزی کم‌وبیش شبیه کولاژی از استعارات، تمهیدات سخن‌سرایانه، و بازی‌های زبانی آزاد و بی‌بنیاد مطرح می‌کند. رورتی مدعی است که، دریدا دعویات فلسفه را با نشان دادن چیستی فلسفه متزلزل می‌سازد: فلسفه صرفاً شکلی از نوشتار است که ایداً دست‌رسی ممتازی به معنا و حقیقت ندارد. این‌گونه خوانش‌های پسامدرن از دریدا متون پریچش‌تر او، نظیر *زنگ عزا* (۱۹۷۴)، را شاهد مثال می‌گیرند که در آن‌ها، با انواع جناس‌سازی و بازی با کلمات، مرزهای میان فلسفه و ادبیات را در می‌نوردد - مثال آن پرداختن به هگل و ژنه در دو ستون کنار هم در یک صفحه است. به همین نحو، دریدا در پاسخ خود به جان سرل در «شرکت الفبا با مسئولیت محدود» (۱۹۷۷) التفات چندانی به تمایزات تحلیلی و نیز قوانین حقوق مؤلف نداشت، طیف متنوعی از بهره‌های متنی را برای زیرورو کردن متن سرل به کار می‌گیرد.

مفسرانی دیگر با تأکید بر آثار اولیه‌ی دریدا به عنوان آثاری مهیاکننده‌ی زمینه‌ای دشوار یافته برای رهیافت فلسفی‌اش، به دفاع از شایستگی‌های فلسفی او پرداخته‌اند. این منتقدان، که کریستوفر نوریس (۱۹۸۷) و رودولف گاشه (۱۹۸۶) از برجسته‌ترین آن‌ها به شمار می‌روند، بر این باور اند که آثار دریدا نهایت دقت را در مورد جزئیات استدلالی و پاسخ‌گویی فلسفی اعمال کرده، اغلب خوانش‌هایی عرضه می‌کنند که دقت فلسفی آن‌ها بیش از اکثر خوانش‌ها در فلسفه‌ی تحلیلی است. این منتقدان، در تلاش برای رها کردن آثار دریدا از شکاکیت نونبچه‌ای پسامدرن، استدلال می‌کنند که

(1) The French colonized most of North Africa.

(۱) فرانسوی‌ها بخش عمده‌ی شمال آفریقا را استعمار کردند.

(2) Most of North Africa was colonized by the French.

(۲) بخش عمده‌ی شمال آفریقا به دست فرانسوی‌ها استعمار شد.

(3) Ruby can operate an electric drill.

(۳) رابی می‌تواند یک مته‌برقی را به کار اندازد.

(4) can Rudy operate an electric drill?

(۴) آیا رابی می‌تواند یک مته‌برقی را به کار اندازد؟

کار عمده‌ای که این تغییرات در صورت‌بندی می‌کنند جابه‌جا کردن واژه‌ها و عبارات (در زبان انگلیسی) است؛ چامسکی در آثار متأخر خود، به جای این قواعد مشخص ساختمانی، یک قاعده‌ی عمومی عرضه می‌کند که معمولاً Move-alpha خوانده می‌شود، یعنی «هرچیز را هرکجا که شد بگذار.» این قاعده علناً، به همان اندازه که موجب زایش جملات درست و مناسب می‌شود، می‌تواند به زایش جملات ناممکن بسیاری منجر شود، مانند Most of North was colonized by the French (بخش عمده‌ی شمال به دست فرانسوی‌ها استعمار شد آفریقا). با این حال، این جملات ناممکن را می‌توان به اتکای مجموعه‌ی محدودی از اصول عامی که در مورد تمام جملات صدق می‌کنند از دایره بیرون کرد.

از جمله‌ی این اصول اصلی است حاکی از این که، تنها مؤلفه‌ها را می‌توان جابه‌جا کرد، مؤلفه‌ای که شامل یک واژه و دیگر واژه‌های توصیف‌کننده‌ی آن است. در مثال (۱)، «بخش عمده‌ی شمال آفریقا» یک مؤلفه و شامل اسم «آفریقا» به همراه دیگر واژه‌هایی است که آن

دستور زبان زایشی (generative grammar)

اصطلاحی که گاه به شکل گمراه‌کننده در اشاره به کل رویکرد زبان‌شناختی نوآم چامسکی (b ۱۹۹۱) به کار می‌رود، اما در واقع صرفاً به بخشی از برنامه‌ی پژوهشی او اشاره دارد. یک «دستور زبان زایشی» دستور زبان صوری صریحی است که هیچ دانش زبانی پیشینی را فرض نمی‌سازد. اصطلاح generate اصطلاحی فنی در حوزه‌ی ریاضیات است: برای مثال، دستور عملی همچون «با دو شروع کن و چهار بار، هر بار سه تا، اضافه کن» برای زایاندن مجموعه‌ی {۲، ۵، ۸، ۱۱، ۱۴} به کار می‌رود. و در زبان‌شناسی، قاعده‌ای همچون «صفت‌ها را بعد از اسم‌ها بیاور» مجموعه بیان‌هایی مانند «تابستان داغ»، «بادبادک سرخ»، و ... را می‌زایاند.

یک «دستور زبان زایشی» الگویی از دانسته‌های سخن‌گویان یک زبان است. منظور از این اصطلاح الگوبخشی به شیوه‌ی عملی تولید قطعات زبانی از سوی گوینده نیست. دستور زبان زایشی نظام دانشی است که، به همراه دیگر سازوکارهای روانی و جسمانی (نظیر به‌خاطرآوری یا عملکردهای شنوایی)، برای ایجاد و فهم زبان به کار می‌رود.

به نظر چامسکی، دستور زبان زایشی تنها گامی در راه رسیدن به دستور زبان جامع یا کلی است. بنابراین، در آثار متأخر او (که گاه به تبع طرح برخی مفاهیم اصولی و نظری‌اش، «نظریه‌ی فرمانش و الزام» خوانده می‌شدند)، بیش‌تر نه بر «قواعد» خاص دستور زبان که بر «اصول» عام آن تأکید می‌شود. یک مثال مناسب بحث ما می‌تواند «قاعده‌ی تغییر صورت‌بندی» باشد. در آثار اولیه‌ی چامسکی تغییر صورت‌بندی ویژه‌ای برای هر ساخت زبانی مطرح می‌شود. ساخت‌های مجهول به شکلی مجهولی تغییر صورت می‌دهند و (۱) به (۲) تبدیل می‌شود؛ پرسش‌ها نیز به شکل پرسشی تغییر صورت‌بندی می‌دهند و (۲) به (۴) تبدیل می‌شود:

سخنی که نمی‌توان آن را به نظم یک آوا یا رمزگان خودمصوب فروکاست. باختین بوطیقای جامعه‌شناختی عرضه می‌کند که تأکیدات فرمالیستی بر ساختارهای ثابت (غیرتاریخی) و تمهیدات سبکی را نفی کرده و نیز نافی آن روال‌های نقادی اجتماعی - واقع‌گرایانه‌ای است که اهمیت زمینه‌ی تاریخی را مورد تأکید قرار داده اما از خصوصیت زبان ادبی غافل می‌شوند. باختین در صدد پی‌گیری راهی بینابین و فراسوی این توجهات متضاد از راه طرح سنخ‌شناسی ژانرهای گفتگمانی‌ای بود که وجوه صوری (فرمال) مجزای انواع مختلف متن‌ها را به شرایط فرآوری و پذیرش فرهنگی آن‌ها پیوند دهند.

از این رو، نگرش باختین بر این پایه استوار می‌شود که هیچ نظام نشانه‌ای کلاً در خودبسته‌ای وجود ندارد، زیرا هر و همه‌ی گفته‌ها از انبوه دگرآوایه‌ای از معناها، ارزش‌ها، گفتمان‌های اجتماعی، رمزگان‌های فرهنگی، و ... نشأت می‌گیرند. در برخی ژانرها - برای مثال، شعر غنایی یا خودزندگی‌نگاری - تأکید متقابلی بر بیان «خصوصی» (اول شخص) گذاشته شده، از این رو انگیزه‌ی ژانری کاملاً آشکاری برای محاط کردن یا محدود کردن این حرکت مرکزگرای مشاهده می‌شود. همین نکته می‌تواند در مورد نثرنویسی تحت حاکمیت قواعد مقتدرانه صدق کند، آن‌گاه که زبان تابع سیاست اکتیدی می‌شود که توان برآشوبنده‌اش را تحت امر در می‌آورد. با این حال، گاه آن‌چنان که باختین در پژوهش خود درباره‌ی داستایفسکی (۱۹۲۹) مطرح می‌کند، این وضعیت می‌تواند تأثیر معکوسی به جا بگذارد. زیرا رمان در میان همه‌ی ژانرها به مهارناشدنی‌ترین نحوی مستعد آفرینش طیفی از معناهای چندآوایه، آواهای گوناگون، یا مواضع سوژگانی‌ای است که چندگانگی اکتیدشان را نمی‌توان به یک نظرگاه روایی دانای کل واحد فروکاست. قالب رمان به سنت (یا ضد - سنت)

را توصیف می‌کنند؛ و به همین خاطر است که می‌توانیم آن را در ابتدای جمله‌ی (۲) بیاوریم، و طبعاً برای ساختن جمله‌ای ناممکن «بخش عمده‌ی شمال»، که یک مؤلفه نیست، باید در ابتدا آورده شود، و از این رو است که چنین جمله‌ای ناممکن خواهد بود.

چامسکی و پژوهش‌گران همکارش این اصل و دیگر اصول پیچیده‌تر را جزء «دستور زبان جامع» دانسته‌اند. اما بعید است که زبان‌شناسانی که صرفاً می‌خواهند به تحلیل داده‌های زبان بپردازند با چنین رویکردی به دستور زبان موافق باشند. این تمرکز بر اصول، و نه بر قواعد، ناشی از توجه اساسی چامسکی به «دستور زبان جامع» است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ردفورده ۱۹۸۸، سالکی ۱۹۹۰، هگمن ۱۹۹۱)

رافائل سالکی

دعوت - اجابت (call and response)

اصطلاحی محوری در مطالعات فرهنگی سیاهان، که به همکاری آوایی میان یک خواننده و شنوندگان‌اش اشاره داشته، ویژگی شاخص انواع مختلفی از شفاهیات سیاهان آمریکایی است. دعوت - اجابت، یعنی دعوت خواننده از همسرایان یا شنوندگان برای همکاری آوایی و اجابت این دعوت از سوی آنان (در قالب تکرار یک گفته، یک آواز، یا قطعه‌ای که تک‌خوان می‌خواند)، موجد و مصدق یک الگوی ارتباط تعاملی و مشارکتی است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمیترمن ۱۹۷۹)

مادو دابی

دگرآوایی (heteroglossia)

اصطلاحی ادبی که میخائیل باختین، نشانه‌شناس و نظریه‌پرداز فرهنگی شوروی، وضع کرده است. این اصطلاح از دو واژه‌ی یونانی «دیگر» و «زبان» یا «آوا» برگرفته شده، از این رو حامل یک‌چنین معنایی است:

اوگدن و سپس در نقادی نو، ایفا کرده اما، به عکس، در سال‌های اخیر، نقادی پس‌اساختارگرا «پایگان دلالت صریح و دلالت ضمنی» را مورد تردید قرار داده (بارت ۱۹۷۳) و از پذیرش اولویت دلالت صریح به عنوان معنای اولیه و اصلی سر باز می‌زند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: گارزا کوآرون ۱۹۹۱)

بین رایت

دللا ولپه، گالوانو (Della Volpe, Galvano)

(۱۹۶۸-۱۸۹۵) نظریه‌پرداز مارکسیست ایتالیایی. هدف اصلی دللا ولپه، به عنوان یکی از اعضای مکتب تجربی یا نوکانتی در مارکسیسم غربی، رهاندن مارکسیسم از بند اومانیت‌هایی، چون گئورگ لوکاچ و کارل گرش، که نگرش ماتریالیستی به علوم طبیعی را رد می‌کنند، و استقرار دوباره‌ی مارکسیسم به عنوان یک جامعه‌شناسی ماتریالیستی است. دللا ولپه، در منطق به عنوان یک علم تحصیلی (۱۹۵۰)، مضامین پوزیتیویستی ذاتاً مطرح در مارکسیسم را به تفصیل شرح داده، بازنگری مارکس در چرخه‌ی دیالکتیک هگلی «انتزاعی - انضمامی» و بدل کردن آن به چرخه‌ی «انضمامی - انتزاعی» یا چرخه‌ی شناخت‌شناسی ماتریالیستی، را مورد بحث قرار می‌دهد. آن‌چه اکنون به بازسازی دللا ولپه‌ای مشهور شده کوششی است برای اثبات علمی بودن مارکسیسم: بحث دللا ولپه این است که بازسازی دیالکتیک هگلی به گذار از «یقین‌های پیش‌تجربی» به پیش‌بینی‌های تجربی» منجر می‌شود (۱۹۸۰، ص. ۱۹۸). اما ناقدان مکتب دللا ولپه‌ای، و از جمله‌ی مهم‌ترین آن‌ها یکی از شاگردان خود این نظریه‌پرداز یعنی لوچو کولیتی، به این بحث می‌پردازند که این روی‌کرد به شدت ناتوریالیستی به مارکس، مضامین شیئی شدن و بیگانگی را در کل نادیده می‌گیرد.

شوخ طبیعی هرج و مرج طلبانه و گستاخانه‌ای تعلق دارد که باختین خاستگاه‌های آن را در خوانش (نامرسومی از) مکالمات سقراطی و نیز، به طور سراسرتر، در یکی از ژانرهای مطرح در ادبیات متأخر رمی، یعنی هزل منیبوسی، کشف می‌کند. از آن پس، این وضعیت در مقاطع زمانی نامنظم و عمدتاً در طول دوره‌هایی بروز می‌کند که یک نظام نظارت دولتی یا کلیسایی قدرت‌مند (به شدت مرکزیت یافته) با فرهنگ محلی‌ای همزیستی می‌یابد که به موجب آن ارزش‌های مسلط از طریق اشکال واژگون‌سازی هجوآمیز به تمسخر گرفته می‌شوند. این روال همان شیوه‌ی نوشتار کارناوال‌واره - قلمروی آشوبناکی از معناها، اولویت‌ها، تمایزات اجتماعی، ساختارهای قدرت مذهبی و دنیوی و ... - است که باختین در مشهورترین اثرش، رابله و دنیای او (۱۹۶۵)، به نمایش می‌گذارد. دگرآوایی از زبانی حکایت دارد که دستخوش آشوب اعتراضات عامیانه و امیال غریزی شده است (همچنین، بنگرید به: باختین ۱۹۷۵، ۱۹۷۹).

کریستوفر نوریس

دلالت ضمنی / دلالت صریح

(connotation / denotation)

دلالت صریح یک واژه همان معنای لفظی یا «تعریف لغت‌نامه‌ای» آن است. دلالت‌های ضمنی یک واژه معنای افزودنی، نظیر اشارات ضمنی یا تداعی معنایی‌ها، پی هستند که به هنگام کاربرد واژه در زمینه‌های خاصی مطرح می‌شوند. واژه‌ی «خوک» از نظر دلالت صریح دال بر نوع خاصی از حیوانات است، اما اگر به عنوان دشنام به کار رود به لحاظ دلالت ضمنی دال بر نکبت و کثافت خواهد بود. این تمایزگذاری نقش مهمی در نقادی مدرن، نخست در معنای معنا (۱۹۲۳) اثر آ. ای. ریچاردز و سی. کی.

این نوشته، من شیوه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهم (شیوه‌ای از قرار معلوم به شدت خاص و مناقشه‌انگیز) که مسئله‌ی باهمستان به شکل تاریخی از آن طریق مطرح شد و شاید هنوز هم به همین شیوه مطرح باشد. مایل ام این شیوه را «آنارشسیسم رازورزانه» بنامم. اما، می‌خواهم از جای دیگری آغاز کنم، دقیقاً از دو نظریه‌ی سیاسی که در نقطه‌ی مقابل آنارشسیسم می‌ایستند.

کارل اشمیت: سیاست، دیکتاتوری، و باور به «گناه نخستین» بیاید به «بازگشت به دین» بازگردیم. شاید هیچ متفکری در سال‌های گذشته بیش از کارل اشمیت به شهرت و محبوبیت نرسیده، و هیچ متفکری بیش از او مناسب این بحث به نظر نرسد. دلایل این اقبال و استقبال البته پیچیده اند. اشمیت در *الاهیات سیاسی* (۱۹۷۶) اش جمله‌ی مشهوری دارد: «تمام مفاهیم مهم در "نظریه‌ی دولت" مدرن مفاهیمی الاهیاتی اند که سکولار شده‌اند». اشمیت اصرار دارد که این گزاره نه فقط به شکل تاریخی که به شکل نظام‌مند و مفهومی نیز درست و روا است. خدای قادر مطلق که در مسیحیت دیده می‌شود، برای مثال، در *لویاتان* توماس هابز به پادشاه قادر مطلق مبدل می‌شود. تا قرن هفدهم، اراده‌ی همگانی یک اصطلاح فنی در الاهیات بود که به اراده‌ی خدا ارجاع داشت. در سال ۱۷۶۲، در *قرارداد اجتماعی ژان - ژاک روسو* اراده‌ی همگانی به اراده‌ی مردم تبدیل شد، و جایگاه حاکمیت از امر الاهی به امر مدنی انتقال یافت.

البته، این جایگردانی ضمناً مبین آن بود که اراده‌ی مردم همواره در مسیر «خیر» است، و کسانی را که در مسیر مخالفت با این اراده گام بر می‌دارند می‌شود به شکل مشروع و موجهی «شر» شمرد و کنار گذاشت. سیاسی‌سازی مفاهیم الاهیاتی به ناچار به تلاش برای تهذیب خیر و فضیلت از طریق خشونت منجر می‌شود،

دلا ولپه تقریباً دیر، در سال ۱۹۴۴، به حزب کمونیست ایتالیا پیوست، اما تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر عده‌ای از نظریه‌پردازان نوظهور گذاشت، جمعی که - جدای از کولتی - پیترانرا، رزی، و کرونی را در بر می‌گرفت و وجوه علمی و علت‌جویانه‌ی آثار او را در تحلیل جامعه‌ی ایتالیایی به کار می‌بست. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اندرسون ۱۹۷۶، جی ۱۹۸۴a)

مری الن بری

دموکراسی لیبرالی و الاهیات سیاسی

(liberal democracy and political theology)

«بازگشت به دین» احتمالاً اکنون به کلیشه‌ی غالبی در نظریات معاصر مبدل شده است. البته، نظریات اغلب چیزی فراتر از پژواک پرطنین همان‌چه در واقعیت اتفاق می‌افتد نیستند: واقعیتی سیاسی که در سیطره‌ی رخدادی به نام جنگ‌های دینی و مذهبی قرار دارد. از جهتی، به نظر می‌رسد از «عصر سکولار»، عصری که گفته می‌شد یک عصر پسا-متافیزیکی بوده، گذر کرده‌ایم و به وضعیت تازه‌ای رسیده‌ایم که ظاهراً اقدام سیاسی در آن مستقیماً از تعارضات متافیزیکی سرچشمه می‌گیرد. این موقعیت را می‌شود مثلثی دانست که حول درهم‌تنشی اغلب مهلک، یعنی درگیری «دین» و «سیاست»، شکل می‌گیرد و ضلع سوم این مثلث هم «خشونت» خواهد بود.

به نظر می‌رسد که سیاست، مذهب، و خشونت معرف حال حاضری شده‌اند که ما همه با شتاب فراوان در آن سیر می‌کنیم: پدیده‌ی خشونت سیاسی مقدس، جایی که خشونت دارای توجیه دینی و مذهبی به شکل وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف سیاسی در می‌آید. مسئله‌ی اجتماع یا باهمستان، همبود و همزیستی انسان‌ها، را - خوب یا بد - باید در چارچوب همین مثلث سیاست، مذهب، و خشونت مد نظر گرفت. در

هنجارهایی ریشه داشته باشند که توجیحات غایی آن‌ها در قانون اساسی است. در چارچوب لیبرالیسم، تصمیمات سیاسی بر اساس هنجارهای قانون اساسی استوار می‌شوند، و قانون و تفسیر قانون فوق و فرای دولت قرار می‌گیرد. عالی‌ترین اقتدار سیاسی در یک دولت لیبرالی در اختیار دیوان عالی، یا نهاد معادل آن، است. این‌گونه، عمل سیاسی فرع و تابع تفسیر حقوقی و قانونی می‌شود. برای اشمیت، تصمیم به راستی سیاسی آن چیزی است که از هر هنجاری گسسته، از هر قیدوبند هنجاربنیاد می‌گسلد، و در نتیجه قاطع و مطلق می‌شود.

در واقع، به همین دلیل است که مسأله‌ی وضعیت استثنایی یا «وضعیت اضطراری» چنان اهمیتی برای اشمیت می‌یابد. وضعیت اضطراری آن وهله‌ی تصمیم اساسی و رادیکالی (ریشه‌ای) است که اجرای قانون به حال تعلیق در می‌آید. این همان وهله‌ای است که رمی‌ها آن را *iustitium* (تعلیق و توقف اجرای قانون) می‌خواندند، و جورجو آگامبن به صورت مبسوط و متقاعدکننده‌ای درباره‌ی آن دست به قلم برده است. آن‌چه با تصمیم‌گیری در باب وضعیت اضطراری معرفی می‌شود فاعل حقیقی حاکمیت سیاسی است. اشمیت جمله‌ی مشهوری دارد: «حاکم همان کسی است که در باب وضعیت اضطراری تصمیم می‌گیرد». یعنی، حاکم آن کسی است که با تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت اضطراری شناخته می‌شود. پرسش «چه کسی» با خود آن تصمیم پاسخ داده خواهد شد: تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت اضطراری، وهله‌ی تعلیق اجرای قانون، همان «چه کسی» را به وجود می‌آورد. به شکل خلاصه و سراسر، فاعل در این‌جا پی‌آمد یک تصمیم است. فاعلی که با تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت اضطراری ظهور می‌کند و آشکار می‌شود همان دولت است، و هسته‌ی نظریه‌ی سیاسی اشمیت اثبات این

و این همان پی‌آمد سیاسی‌ای است که با ژاکوبینسم فرانسوی در سال ۱۷۹۲ آغاز می‌شود، به امواج مهیب خشونت‌ها در سیاست قرن بیستمی می‌رسد، و در نام‌هایی مانند لنین، استالین، و هیتلر تبلور می‌یابد، و در ادامه به چیزی ختم خواهد که برخی آن را احتمالاً «لنینیسم اسلامی» یا «ژاکوبینسم اسلامی» القاعده و گروه‌های مرتبط با آن می‌خوانند.

چنین استدلالی اما «دموکراسی لیبرالی» را تبرئه نمی‌کند. بر عکس، اشمیت چیرگی دولت لیبرالی - مشروطه/قانون‌گرا (مقید به قانون اساسی) را غلبه‌ی دادارباوری (deism) می‌داند، نگره‌ای الاهیاتی که عقل و طبیعت را - با همسان‌انگاری طبیعت با الوهیت - متحد می‌سازد. همچنان که به آشکارترین شیوه در دادارباوری «پدران بنیان‌گذار» ایالات متحد آمریکا می‌توان دید، دموکراسی آمریکایی عملاً آمیزه‌ی ویژه‌ای مرکب از جمهوری خواهی رمی و مشیت‌باوری (providentialism) پیوریتنی است که در خطبه‌ی جان وینتروپ درباره‌ی «شهر فراز تپه» (که سارا پیلین به خطا به رونالد ریگان نسبت داده)، و شالوده‌ریزی «نیو انگلند» تقدیس می‌شود. در بطن دموکراسی آمریکایی یک دین مدنی قرار دارد که همچون اسطوره‌ی نیرومند نگه‌دارنده‌ای عمل کرده، و حافظ و محافظ ایده‌ی «تقدیر آشکار» می‌شود [اعتقاد رایج در میان ساکنان ایالات متحد در قرن نوزدهم، مبنی بر این که تقدیر محتوم آنان تسخیر کل آمریکایی شمالی است]. نبوغ سیاسی باراک اوباما در این بود که قانون‌گرایی کلاسیک لیبرالی را بار دیگر به دین مدنی انگیزاننده‌ای پیوند داد که حول ایده‌ی اعتقاد و ایمان به تغییر و ترقی، دگرگونی و پیشرفت، می‌گردد.

مشکل اشمیت با لیبرالیسم از این بابت است که: لیبرالیسم ضد سیاست است. معنای این گفته آن است که، برای لیبرال‌ها همه‌ی تصمیمات سیاسی باید در

رفیق راه ضدانقلابیون کاتولیکی مثل ژوزف دو مستر و خوان دونوسو کورتس به حساب می‌آمد. در هر حال، این نکته را باید مد نظر گرفت که، بحث اشمیت در دفاع از وضعیت اضطراری به عنوان وضعیتی که تجسم‌بخش اجرای امر سیاسی است می‌تواند استدلالی در دفاع از دیکتاتوری هم باشد. اگر فاعل حاکمیت در تصمیم‌گیری درباره‌ی وضعیت اضطراری پدید می‌آید، آن‌گاه این تصمیم‌گیری همان عملی به شمار می‌رود که در جریان آن قانون اساسی به حال تعلیق در آمده و دیکتاتوری آغاز می‌شود. دیکتاتوری هنگامی موجه می‌نماید که خطری واقعی یا خیالی موجودیت دولت را تهدید کند. جمهوری خواهی رمی علناً این امکان را مهیا می‌کرد، و این خود می‌تواند ما را در مورد فرض جمهوری خواهی به عنوان یک شاکله‌ی سیاسی عاری از امکان روی‌آوری به دیکتاتوری دچار تردید کند. چون این‌جا شرط امکان قانون‌مندی و مشروعیت همان عمل سیاسی است که این شرط را به حال تعلیق در می‌آورد.

باراک اوباما در *جسارت امید* (۲۰۰۶) می‌نویسد: «دموکراسی خانه‌ای برای ساختن نیست، گفت‌وشنودی است که باید برقرار کرد.» هسته‌ی دین مدنی و لیبرالی اوباما دفاع راسخ از اولویت قانون اساسی و اعتقاد اکید به این نکته است که تمام تصمیمات سیاسی باید بر اساس هنجارها اتخاذ شوند، و روال اتخاذ تصمیم‌ها بحث و تبادل نظر است. چنین رویکردی یورگن **هابرماس** را به رقص و پای‌کوبی در می‌آورد، اما تن اشمیت را در گور خواهد لرزاند. برای اشمیت، ایده‌ی گفت‌وشنود همیشه یکی خیال‌خنده‌دار و در عین حال هولناک است. لیبرال‌ها اگر با سؤال «مسیح یا باراباس؟» مواجه شوند، حتماً جواب را به وقت دیگری موکول کرده، و در این فاصله کمیسیون تحقیق یا کمیته‌ی ویژه‌ای برای پی‌گیری تشکیل می‌دهند که گزارش‌اش را سال آینده ارائه خواهد داد.

نکته است که: فاعل حقیقی سیاست «دولت» است و دولت همواره باید فوق و فرای قانون بایستد.

اشمیت اظهار نظر جذابی دارد مبنی بر این که، «وضعیت اضطراری» همتای حقوقی مفهوم «معجزه» در الاهیات است. چیرگی لیبرالیسم به عنوان غلبه‌ی دادارباوری به معنی استیلای یک جهان‌بینی مذهبی است که می‌کوشد معجزه را از دور خارج کند، موقعیتی را که از وضعیت قانونی یا مستکی به قانون اساسی می‌گسلد، یعنی نظم آن چه را که آلن بدیو رخداد خوانده و با معجزه مقایسه‌اش می‌کند. مشروطه‌خواهان و قانون‌گرایان لیبرال مانند جان لاک یا ایمانوئل کانت، یا نوکانتی‌هایی مانند هانس کلسین، به دنبال امحای وضعیت اضطراری و مقید کردن همه‌چیز به حکومت قانون و قانون‌مداری بودند، وضعیتی که عملاً قانون قانون و حکومت حکومت، یعنی عقل و خردورزی، است. اشمیت خردباوری و عقل‌گرایی لیبرالیسم را به نام آن چه خود «فلسفه‌ی زندگی انضمامی» خوانده مورد انتقاد قرار می‌دهد - این جا طنین اندیشه‌ی ویلهلم دیلتای را می‌شود در صدای اشمیت شنید، و بازآوایی آن را بعدتر نزد مارتین **هایدگر** جوان بازجست. این‌گونه رویکرد وجودی (اگزیستانسیل) از استثنا و اضطرار استقبال می‌کند و از قانون و از قانون قانون می‌گسلد. اشمیت، با اشاره‌ای آشکار به سورن کیرکگور، می‌نویسد: «در استثنا و اضطرار، نیروی زندگی واقعی پوسته‌ی سازوکاری را در هم می‌شکند و پیش می‌رود که از فرط تکرار سست و ساکن شده است.»

درک این نکته دشوار نیست که سیاست وجودی اشمیت، سیاست شور و زندگی انضمامی، و نقدش بر دموکراسی لیبرالی دوستان بسیاری در اردوگاه چپ، مانند شانتال موف، برای او به ارمغان آورده است. از بخت بد، چه بسا این‌ها دوستانی نباشند که اشمیت به خواست خود انتخاب می‌کرد؛ قطعاً شادتر می‌شد اگر

در چارچوب لیبرالیسم، هرچیزی به یک بحث همیشگی مبدل می‌شود، گفت‌و شنود عظیم نوع بشر، عرضه‌ی آن‌چه اشمیت به طعنه فرهنگ می‌خواند. چنین فرهنگی مثل کفی روی واقعیت اجتماعی - اقتصادی دولت لیبرالی می‌لغزد، واقعیتی که اشمیت، به پی‌روی از استادش ماکس وبر، آن را با یک مجتمع صنعتی عظیم تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری و علم‌باوری و عاجز از عمل سیاسی همانند می‌داند. برای ضد - انقلابیون کاتولیکی مثل دونوسو کورتس، در مواجهه با استیلای لیبرالیسم سیاست‌زوده و بی‌توان در برابر یک اقتصاد سرمایه‌داری، دیکتاتوری تنها راه حل ممکن بود. با توجه به قانون‌گرایی لیبرالی و ناکارآمد آلمان وایماری در دهه‌ی ۱۹۲۰ و واقعیت اضمحلال اقتصادی، درک جاذبه‌ی دفاع از دیکتاتوری برای اشمیت و ظهور ناسیونال سوسیالیست‌ها دشوار نیست. تنها راه احیای فاعل راستین امر سیاسی، یعنی دولت، تعلیق قانون اساسی و تصمیم گرفتن به اعلام یک وضعیت اضطراری بود.

الاهیات سیاسی لیبرالیسم به معنای حضور فراگیر یک خدای دادارگونه‌ی کم‌توان است. لیبرال‌هایی مثل اوپاما خدا را می‌خواهند، اما خدایی که در جهان کنشی ندارد. لیبرال‌ها خدایی را می‌خواهند که هیچ شور و شری ندارد، و هرگز با حاکمیت عقل و قانون نمی‌ستیزد و از آن تخطی نمی‌کند. تصور می‌شود که، این رویکرد به رادیکالیسم پیامبروار جرمایا رایت منتهی می‌شود. خلاصه آن که، لیبرال‌ها خدایی را می‌خواهند که قادر به معجزه کردن نیست. برعکس، اشمیت می‌خواهد امر سیاسی را با احیای وضعیت اضطراری و امکان معجزه جان دوباره ببخشد. اما، چنان که خود به صراحت تأکید می‌کند، چنین کاری مستلزم اعتقاد به «گناه نخستین» [معصیت آدم و حوا و هیبوطشان از بهشت به زمین، و بنابراین گناه کار بودن ذاتی و پیشینی انسان] است.

به نظر اشمیت، هر برداشتی از امر سیاسی متضمن موضع‌گیری در باب سرشت بشری است. مفهوم امر سیاسی متضمن نوعی التزام انسان‌شناختی است: انسان‌ها طبعاً و فطرتاً یا نیک اند یا بد، یا خیر یا شر. اشمیت بر این باور است - و من نیز هم - که چنین التزامی به طرح دو بدیل سیاسی در قبال لیبرالیسم منتهی می‌شود: استبداد و آنارشسیسم. آنارشسیست‌ها به نیکی ذاتی و ماهوی بشر باور دارند. نیای آن‌ها روسو است و این باور او که شر و پلیدی پی‌آمد تاریخی تکوین و توسعه‌ی جامعه به سوی ابعاد وسیع‌تری از نابرابری است. از این منظر، مشروعیت سیاسی را می‌توان به یاری آن‌چه روسو اغلب «تغییر سرشت» امور، از پلیدی به نیکی، خوانده به دست آورد، مشروعیتی آن‌چنان که روسو در *قرارداد اجتماعی* به تصویر می‌کشد.

البته این کاریکاتوری از دیدگاه روسو است و او را به هیچ رو نمی‌شود آنارشسیست انگاشت؛ با این حال، همین دیدگاه را میخائیل باکونین به شکل درست‌تر مطرح می‌کند: اگر انسان‌ها ذاتاً و ماهیتاً نیک باشند، پس این سازوکارهای دولت، مذهب، قانون، و پلیس است که آن‌ها را بد می‌کند. این سازوکارها که برچیده شوند و جای خود را به کمون‌های خودآیین و خودگردان در یک ساختار فدرالی بدهند، آن وقت به راستی بهشت روی زمین برقرار خواهد شد. بعدتر دوباره به این دیدگاه باز می‌گردیم، اما شایان توجه است که استدلال‌ها در دفاع از آنارشسیسم همواره به این ایده اتکا می‌کنند که، اگر انسان‌ها اجازه‌ی ابراز آن‌چه را که در ذات و سرشت آن‌ها است پیدا کنند، و اگر نیروی زندگی را نیروی مرگ‌بار دولت سرکوب نکنند، آن‌گاه این مجال مهیا می‌شود که جامعه را بر اساس همیاری و همکاری سامان دهی کنیم.

برعکس، استبدادگرایان بر این باور اند که سرشت بشر ذاتاً و ماهیتاً پلید و بد است. و از همین رو، مفهوم

ببین کارکرد تهاجمی و تخریبی میل لیبرالی و فرآورده‌های فرهنگ، وجود دارد. این گسست تنها از طریق اقتدار و آمریت «ایرمن» (superego) مهار می‌شود. به علاوه، ایده‌های هایدگر در باب «پرتاب‌شدگی»، «واقع‌بنیادی»، و «هبوط» نیز علناً در پیوند با برداشت مارتین لوتر از «گناه نخستین» و در پی توجیه تمایل بی‌انتهای انسان به طفره‌روی و گریز از قبول مسئولیت شخصی بودند. چنین مسئولیتی می‌تواند به شکل موقت با عزم اصیل آدمی بر عهده گرفته شود، اما این هرگز نمی‌تواند از باز غلتیدن ما به دامان بی‌اصلتی جلوگیری کند. مفهوم «گناه نخستین» هنوز و همچنان با ما است.

جان گری: طبیعی‌نمایی گناه نخستین، رادیکالیسم سیاسی، و نیهیلیسم انفعالی مستقیم‌ترین دفاع معاصر از ایده‌ی «گناه نخستین» را می‌توان در آثار جان گری یافت. گری، بی‌تعارف، می‌گوید که انسان‌ها میمون‌های قاتل اند؛ ما صرفاً حیوان ایم، نخستین سانان پست و پرخاش‌جو، به تعبیر او «هومو راپینس»، انسان درنده، انسان‌نمای ددمنش. اسف‌آور این است که، ما میمون‌های قاتلی مجهز به تعلقات متافیزیکی هم هستیم؛ و این دلیل جست‌وجوی مدام برای یافتن معنایی برای زندگی است، معنایی که شاید تجربه‌ی امر قدسی یا ماورایی آن را تضمین کند. اعتقاد متافیزیکی مسلط امروز ما - هدف‌حمله‌ی درست و دقیق گری - **اومانیزم لیبرالی** است، با ایمان آن به پیشرفت، بهروزی، و کمال‌یابی نوع بشر، باورهای راسخی با همان اطمینان خاطر تشکیک‌ناپذیر که مسیحیت تا اواخر قرن هجدهم در اروپا از آن برخوردار بود.

چنان‌که گری تصریح می‌کند، پیشرفت در عرصه‌ی علم یک رخداد واقعی است؛ به علاوه، رخداد مثبتی هم هست. مشهور است که توماس دو کوئینسی گفته بود: یک چهارم درد و بلای آدمی از دندان‌درد است.

«گناه نخستین» به لحاظ سیاسی آن‌چنان اهمیت می‌یابد. به نظر دونوسو کورتس و دو مستر، انسان‌ها طبعاً فاسد و ذاتاً پست بودند. چیزی ماهیتاً معیوب در سرشت بشر هست که باید در سطح سیاسی و الاهیاتی اصلاح شود. چنین اصلاحی مستلزم اقتدار، آمریت، و استبداد دولت و نهاد دین (کلیسا) است. این‌گونه، از آن‌جاکه انسان بر اساس «گناه نخستین» تعریف می‌شود، استبداد - مثلاً به شکل دیکتاتوری - به عنوان تنها وسیله‌ای که می‌تواند انسان‌ها را از شر خودشان نجات بدهد ضرورت می‌یابد. انشان‌ها نیازمند اعمال اکید آمریت و استبداد اند چون اساساً و ماهیتاً معیوب اند. در مقابل این دیدگاه، آنارشیزم به معنای ابراز آزادی از بند «گناه نخستین» خواهد بود - همبستگی با دیگران، اتحادی عاری از بار گناه، در قالب اجتماع و باهمستان به معنای تحقق بخشیدن به عالی‌ترین امکان انسانی است. ایده‌ی «گناه نخستین» یادگار منسوخ‌ی از گذشته‌ی دینی نیست، بیان مفهومی تجربه‌ای بنیادین، تجربه‌ی هستی‌شناختی عیب، نقص، و فقدان است که گرایش انسان به خطا، خیانت، پلیدی، خشونت، و قساوت را توضیح می‌دهد.

به علاوه، این عیب و نقص چیزی نیست که ما خود بتوانیم آن را برطرف کنیم، و به همین دلیل است که به نظر استبدادگرایان انسان‌ها نیازمند یوغ دولت، خدای، قانون، و پلیس اند. سیاست وسیله‌ای برای حفظ افراد از گزند خودشان، از بدترین تمایلات‌شان (تمایل‌شان به شهوت، قساوت، و خشونت) می‌شود. چنان‌که هابز می‌گوید، هر بازگشتی به وضع طبیعی استدلالی در دفاع از جنگ همگان با همگان است. در این راستا، می‌توان تلاش‌های بسیاری را در دنیای پسامسیحی برای بازاندیشی در مفهوم «گناه نخستین» شاهد بود. برای مثال، زیگموند فروید این فرض شوپنهاوری را پیش می‌کشد که چه بسا گسستی بین اروس و تمدن،

گری، در حالی که آشکارا اشمیت را مد نظر دارد، می‌نویسد: «سیاست مدرن فصلی در تاریخ ادیان است.» سیاست جانشین شنیع رستگاری دینی و مذهبی شده و سکولاریسم، که حقیقت دین را نقی می‌کند، خود یک اسطوره‌ی مذهبی است. به طور مشخص، اکنون اسطوره‌ی پیشرفت، مبنی بر این که تاریخ یک طرح مآل‌اندیشانه دارد، در حال چیرگی و شکوفایی است. چنین اسطوره‌هایی در حال حاضر اهمیت دارند. و همین اسطوره‌ها رؤسای جمهوری مانند باراک اوباما را به قدرت می‌رسانند. اما این به معنای آن نیست که چنین اسطوره‌هایی حقیقت دارند یا اصلاً می‌توانند که سودمند باشند. آن‌چه بیش از همه به دیدگری آزارنده می‌نماید طرح و برنامه‌های سیاسی «آرمان‌شهری» (اوتوپیا) و مبتنی بر ایمان آخرزمانی (آپوکالیپسی) اند، ایمان به این که اقدامات انسانی در دنیا می‌تواند مجال تحقق‌بخشی به اهداف ظاهراً ناممکن را مهیا کرده و کمال‌یابی بشر را میسر سازد. اما اقدامات ما نمی‌تواند دنیا را دگرگون کند، چون ما همان‌گونه موجوداتی هستیم که هستیم؛ میمون‌های قاتلی که خشونت، زور، و ارباب را برای تحقق‌بخشی به یک طرح و برنامه‌ی متافیزیکی مطلوب خود به کار می‌گیرند. به نظر گری، اعتقاد اساسی‌ای که - به یک اندازه در هردو جناح چپ و راست - انگیزه‌بخش اوتوپیاگرایی می‌شود این فرض خطا است که، دنیا را می‌توان با اقدام انسانی دگرگون کرد و سیر تاریخ در مسیر همین دگرگونی است.

چنان‌که گری تصریح می‌کند، نقد او بر اوتوپیاگرایی تا حد زیادی مرهون کتاب بسیار اثرگذار نورمان کوهن، در جست‌وجوی هزاره (۱۹۵۷) است. تحلیل کوهن از هزاره‌گرایی برای گری اهمیت بسیار دارد. هزاره‌گرایی بر این ایده استوار می‌شود که رستگاری نه فقط یک امکان احتمالی بل که یک رخداد قطعی است، رخدادی

و کشف داروی بی‌حسی برای استفاده در دندان‌پزشکی یک امر مثبت بی‌چون‌وچرا است. با این حال، اگرچه «پیشرفت» یک رخداد واقعی است، «ایمان به پیشرفت» یک خرافه است: اطمینان خاطر اومانیست‌های لیبرال از واقعیت پیشرفت بشری صورت آشکارا سکولار اعتقاد مسیحی به مشیت الهی است.

به نظر گری، نهایت نخوت انسانی در این ایده متجلی می‌شود که انسان‌ها می‌توانند زمین را از گزند ویرانی زیست‌محیطی نجات دهند. انسان‌ها میمون‌های قاتل اند - به اتکای صورت طبیعی‌نموده‌ای از «گناه نخستین» که آنان را به سمت شرارت و خشونت سوق می‌دهد - و بنابراین قادر به نجات زمین نیستند. وانگهی، زمین نیز نیازی به نجات یافتن ندارد. این جا گری از فرضیه‌ی «گایا» که جیمز لاولاک ارائه کرده و ام می‌گیرد: زمین از disseminated primatemaia، از طاعون انسان، رنج می‌برد. هومو راپیننس‌ها همچون آفتی آلاینده این سیاره را تباہ می‌کنند، آفتی که عمارتی ویرانه اما زمانی زیبا را به خود آلوده است.

در سال ۱۶۰۰، جمعیت انسان‌ها حدود پانصد میلیون نفر بود. فقط در دهه‌ی ۱۹۹۰، به همین اندازه بر جمعیت انسان‌ها افزوده شد. این طاعون را موجودی که خود علت اصلی آن بوده نمی‌تواند از بین ببرد؛ تنها کاهش کلان تعداد انسان‌ها، و بازگشت به سطح مقبولی حدود همان پانصد میلیون نفر، می‌تواند چاره‌ی کار باشد. این دیدگاه به شدت ویران‌شهری (دیستوپیا) هسته‌ی آثار گری را تشکیل می‌دهد: زمین که از شر انسان‌ها خلاص شود، بهبود می‌یابد و تمدن بشری نیز به فراموشی سپرده خواهد شد. زندگی ادامه خواهد یافت، اما بدون ما. گرمایش زمین صرفاً یکی از امراض بسیاری است که زمین در طول عمر خود آن مبتلا شده است. زمین بهبود می‌یابد، ما اما نه، چون در توان ما نیست.

این دالی همواره جایگزین‌پذیر است و می‌تواند به قالب «شیطان بزرگ»، «پاپ»، «مسلمانان»، یا «یهودیان» در آید. آن‌چه در این جا اهمیت اساسی دارد شناسایی دجال به عنوان تجسد شری است که از ظهور دوباره‌ی مسیح، یا چهره‌ای آن‌چنان مسیحایی، خبر می‌دهد و به نبرد این جهانی خون‌بار و خشونت‌باری برای برقراری بهشت روی زمین منتهی می‌شود. این البته همان منطق مستتر در جنگ‌های صلیبی است، که با درخواست پاپ اوربان دوم از شورای کلیسا، در سال ۱۰۹۵، برای اعزام نیرو به اورشلیم و، و به تعبیر او، «آزاد کردن کلیسای خدا» آغاز شد. چنین رویکردی مستقیماً به «جنگ صلیبی مردم» یا «جنگ صلیبی دهقانان» در سال‌های ۷-۱۰۹۶ و تشکیل یک نیروی رزمنده‌ی مسیحی در آسیای صغیر، با حضور پنجاه تا هفتاد هزار تن، منتهی می‌شود.

این یک واقعیت تاریخی چشم‌گیر و آزارنده است که، سرپازگیری برای «جنگ صلیبی مردم» در فرانسه، آلمان، و کشورهای فرودین (عمدتاً هلند و بلژیک) روال جدید نگران‌کننده و ظاهراً ادامه‌داری را در حیات غرب برقرار کرد: آزار و کشتار یهودیان. ایده‌ی «مردم» از قرار معلوم مستلزم معرفی آشکار یک دشمن بود، دشمن شرووری که می‌شد به شکل مشروع و موجه به نام خدا نابودش کرد. منطق توجیه‌کننده‌ی مداخلات نظامی غرب همواره مسلماً همین بوده: نابودسازی دشمن روا است، چون دشمن تجسد شر است. چنین دیدگاه‌هایی همواره توجیه‌کننده‌ی اقدامات جنگ‌جویان صلیبی، از قرن یازدهم تا مقلدان متأخرتر آنان، شده‌اند. از زمان شکست صلاح‌الدین در جنگ صلیبی سوم در اواخر قرن دوازدهم، واکنش‌ها همواره همین بوده: جهاد، یا جنگ علیه کفار. چه بسا تعجب‌آور نباشد که صدام حسین در تبلیغات سیاسی‌اش خود را به عنوان هم‌سنگر صلاح‌الدین به تصویر می‌کشید. در هر حال،

که پنج ویژگی خواهد داشت: رستگاری امری جمعی، زمینی، زودآیند، تمام‌وکمال، و معجزآسا است. کوهن در کتاب دیگر خود، کیهان، آشوب، و دنیای آینده (۱۹۹۳)، ویراست دوم (۲۰۰۱)، ریشه‌های این ایمان هزاره‌ای را تا زرتشت و گسست او از این دیدگاه پی می‌گیرد که دنیا بازتاب یک نظم استوار کیهانی است، نظامی که ویژگی اصلی آن چرخه‌ی ستیزها و تعارض‌ها است. از دیدگاه زرتشتی، که حدود ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد مسیح شکل گرفت، دنیا از ره‌گذر ستیزها و تعارضات بی‌وقفه به سوی وضعی عاری از ستیز و تعارض در حرکت بود: زمانی خواهد آمد که، در یک نبرد خون‌بار نهایی، خدا و نیروهای خیر یک بار برای همیشه لشکر شر را شکست خواهند داد. پس، کمال معجزآسا ممکن است، آن زمان که خیر بر شر چیره می‌شود و عمال شر نیست و نابود می‌شوند و از آن پس، به تعبیر کوهن، «برگزیدگان با هم، هم‌رای و بی‌ستیزه، بر زمینی پاک و دگرگون خواهند زیست».

این ایده بدو در برخی فرقه‌های یهودی بازتاب یافته، و بعدتر شرح و تبیین خود را در ایده‌های مسیحی آخرزمان، پایان دنیا، و هزاره می‌یابد. با توجه به مرجعیت کتاب مکاشفات یوحنا، تصور می‌شد که مسیح، بعد از بازگشت دوباره، ملکوت خدا را در زمین برقرار کرده و با برگزیدگان خویش، و جمع قدیسان، هزار سال بر آن حکم می‌راند، تا این که «روز داوری» و رستاخیز تمام مردگان فرا می‌رسد. مسیحیان اولیه، مانند پولس رسول، بر این باور بودند که آن «بازگشت دوباره» نزدیک است و عصر آن‌ها همان آخرزمان خواهد بود. جست‌وجو برای کشف نشانه‌های این ظهور دوباره آشکارا اهمیتی عظیم یافته بود، و مهم این که، کلید ورود به آغاز آخرزمان ظهور دجال (ضدمسیح) بود: خصم خدا و دشمن اصلی، عظیم، و شرور او. دجال همان چیزی است که ارنستو لاکلو «دال سیال» در الاهیات سیاسی هزاره‌گرا می‌خواند.

هر دو در تکریت به دنیا آمده بودند، به رغم این طنز تلخ که صلاح‌الدین گرد بود.

آن چه به شکل نسبتاً بطنی در کار کوهن مطرح بوده و گری آن را با صدای بلند اعلام می‌کند این است که، تمدن غربی را می‌توان با نقش محوری «هزاره‌اندیشی» تعریف کرد. اندیشه‌ای که با اعتقادات مسیحیان اولیه جوانه زد و در اروپای قرون وسطا شکوفا شد بیان مدرن خود را در رشته‌ای از طرح و برنامه‌های سیاسی اوتوپایی و خون‌بار، از ژاکوبینسم گرفته تا بلشویسم، استالینسم، نازیسم، و انواع مختلف **ایدئولوژی‌های** مارکسیستی-لنینیستی، آنارشیستی (هرج و مرج طلبانه)، یا سیتواسیونیستی (موقعیت‌گرایانه) می‌یابد.

بخش عمده‌ی **عشای ربانی** سیاه (۲۰۰۷) گری به تلاش او برای نشان دادن این نکته اختصاص می‌یابد که، نیروی پیش‌برنده‌ی این طرح و برنامه‌های سیاسی اوتوپایی از جناح چپ به جناح راست انتقال یافته است. نبرد آخر زمانی نیروهای خیر با «محور شرارت» را جورج دبلیو. بوش، تونی بلر، و دیگران به عنوان ابزاری برای ساخت هزاره‌ی دموکراسی، یا قرن آمریکایی نوینی مشحون از آزادی‌های فردی بی‌حد و حصر و بازارهای آزاد، به کار گرفته‌اند. در دهه‌ی اول این هزاره‌ی نو، ایمان هزاره‌ای نیروی لازم برای اجرای پروژه‌ای را فراهم آورد که می‌شود آن را **نولیبرالیسم** نظامی نامید، جایی که خشونت به شکل ابزاری برای تحقق بخشی به بهشت «دموکراسی لیبرالی» بر روی زمین در می‌آید. آن چه برای این هزاره‌اندیشی‌های نولیبرالی اهمیت اساسی دارد تحکیم تصور «خیر» از طریق شناسایی «شر» است، و بنابراین دجال دائم صورتک‌های مختلفی به چهره می‌زند: صدام حسین، اسامه بن لادن، کیم جونگ-ایل، محمود احمدی‌نژاد، و امثال‌شان.

دیدیم که چه گونه نقد اشمیت بر لیبرالیسم او را به دفاع از دیکتاتوری استوار بر باور به «گناه نخستین»

سوق داد. طبیعی‌نمایی مفهوم «گناه نخستین» از سوی گری ما را به کجا می‌کشاند؟ گری با نگاه نافذش زهر «اومانیزم لیبرالی» را شناسایی می‌کند، اما پادزهر آن چیست؟ آن چه او را «رنالیسم سیاسی» می‌خواند. به عقیده‌ی او، ما باید بپذیریم که دنیا در وضع مستمر ستیز و تعارض است، وضعیتی که هرگز فاصله‌ی چندانی با یک وضعیت جنگی ندارد. در مواجهه با چنین ستیز و تعارضی، گری توصیه می‌کند که باور به اوتوپیا را رها کنیم و با واقعیت مواجه شویم.

این واقع‌گرایی به معنای پذیرفتن پیشامدهای تراژیک زندگی و قبول این واقعیت است که، خیلی ساده، معماهای اخلاقی و سیاسی‌ای وجود دارند که هیچ راه‌حلی برای آن‌ها وجود ندارد. ما باید بیاموزیم که چه گونه از فانتزی‌هایی مانند یک دنیای مشحون از حقوق بشر همگانی، یا این که تاریخ مقصد غایت‌نگرانه‌ای دارد که اقدامات انسانی را هدایت می‌کند، دست برداریم. حتا باید این توهم اوباماوار را کنار بگذاریم که زندگی هر آدم روایتی است که فصلی در داستان سراسری پیشرفت محسوب می‌شود. در مقابل این تحریف مضحک محافظه‌کاری و تبدیل آن به نولیبرالیسم نظامی و هزاره‌ای نومحافظه‌کاران، گری می‌خواهد از اعتقاد اساسی مطرح در سنت محافظه‌کاری انگلیسی ملهم از ادموند برک دفاع کند. این محافظه‌کاری با پذیرش واقع‌گرایانه‌ی ضعف و نقصان انسانی، یعنی صورتی از «گناه نخستین»، آغاز می‌شود. به این ترتیب، بهترین امیدی که انسان معیوب و بالقوه شرور می‌تواند داشته باشد امیدواری به استقرار قیدوبندهای متمدانه‌ای است که از مانع از رخ دادن بدترین‌ها خواهند شد. «رنالیسم سیاسی» سیاستی مبتنی بر گزینه‌هایی است که کم‌تر از همه بد باشند.

نوآورانه‌ترین وجه آثار گری رویکرد او در تلفیق محافظه‌کاری سنتی متکی به بدبینی عمیق به سرشت

دفاع از آرمان برتریِ مراقبه بر کنش‌گری است، همان خلسه‌ی باستانیان، آن‌گاه که بیاموزیم به رازورزی دل بسپاریم و در پی واکاوی برای یافتن مقصود عمیقی در دل اسرار برنیاسیم.

شوپنهاور، که آثارش اغلب به شکل گزین‌گویه‌ها خوانده می‌شد، پرخواننده‌ترین فیلسوف سده‌ی نوزدهم بود. هیچ‌چیزی بیش‌تر از بدبینی‌های گزین‌گویانه خریدار ندارد. چنین نوشته‌هایی دلایلی برای توجیه فلاکت و شوربختی و عباراتی برای تأیید حس ناامیدی و ناتوانی در اختیار خوانندگان می‌گذارند. این همان چیزی است که فریدریش نیچه «بودیسم اروپایی» می‌خواند. جان‌گری بودیست اروپایی و شوپنهاوری عصر ما است. آن‌چه او عرضه می‌کند تحلیل فرهنگی‌ای با بدبینی خیره‌کننده است که بت‌های دروغین در غار اومانسیسم لیبرالی را به راستی منهدم می‌کند. در مقابل الحاد تبشیری و شادمان ریچارد داوکینز، کریستوفر هیچنز، و دیگران، گری استدلال نافذی در دفاع از شرارت بشری عرضه می‌کند که با طبیعت‌باوری چارلز داروین هماهنگی دارد. و این رویکرد به موضعی ختم می‌شود که من آن را «نیپیلیسم انفعالی» می‌نامم.

نیپیلیست منفعل دنیا را با نوعی وارستگی فریخته نظاره می‌کند و آن را بی‌معنا می‌یابد. به جای تلاش برای کنش‌گری در دنیا، که به نظرش بی‌دلیل و بی‌معنا است، در فاصله‌ی ایمنی برای مراقبه می‌ایستد، و - همچون روسوی سال خورده - حساسیت زیبایی‌شناختی خود را با دل سپردن به لذات تغزل و تماشای گل و بلبل پرورش می‌دهد. در دنیایی که با استثمار سرمایه‌دارانه و جنگ‌های مذهبی (دو بازوی میمون قاتل) به سرعت به سمت نابودی خود گام بر می‌دارد، نیپیلیست منفعل در جزیره‌ای پناه می‌گیرد که راز هستی را، چنان‌که هست، می‌شود آن‌جا دریافت و معنایی بر آن تحمیل نکرد. در مواجهه با قرن آینده، که به احتمال قوی خشونت

انسانی با برداشت خاصی از تائوئیسم است. گری خاطر نشان می‌کند که، «هیچ‌چیزی انسانی‌تر از آمادگی برای کشتن و کشته شدن به منظور کسب معنایی برای زندگی نیست.» توهم عظیم آدم این است که با اعمال خود می‌تواند به رستگاری این جهانی دست یابد. چنین توهمی تنها به خون‌ریزی ختم شده است: سلاخ‌خانه‌ی بزرگ تاریخ هزاره‌ای. میمون‌های قاتلی مثل ما باید بیاموزند که از جست‌وجو برای معنا دست بردارند، و بیاموزند که هدف زندگی هنرمندانه یا روحانی را رهایی از بند معنا بدانند. اگر در نظر گرفتن زندگی خود به عنوان فصلی در روایت سرتاسری معناآفرینی توهم باشد، آن‌گاه چاره‌ی کار در رهاندن خود از بند این‌گونه روایت‌ها است. شاید باید خواب و خیال را پذیرا شویم. جاذبه‌ی ناسازه‌های ظریف بزرگ‌ترین متفکر آیین تائو، چوانگ تزو، برای گری در پذیرش این واقعیت است که زندگی خوابی است، بی آن که امکان یا حتا اشتیاقی به بیدار شدن از آن وجود داشته باشد. اگر ما نمی‌توانیم از خواب و خیال آزاد شویم، اگر خواب و خیال بخش ناگزیری از شاکله‌ی طبیعی ما هستند، چرا نباید آن‌ها را صاف و ساده پذیرا شویم؟ گری، در صفحات پایانی *عشای ربانی سیاه* می‌نویسد: «تائوئیست‌ها به ما آموخته‌اند که آزادی در آزاد کردن خود از بند روایت‌های شخصی، از طریق یگانه شدن با فرآیندهای کیهانی مرگ و نوزایی، است.» پس، به جای همراهی با اوتوپیان‌دیشان، باید تسکین و تسلا‌ی خود را در کلام «رازورزان، شاعران، و لذت‌پرستان» بیابیم.

روشن است که برای گری، همانند هایدگر متأخر، منشأ واقعی مشکلات انسانی در این باور است که اقدامات ما می‌تواند دنیا را دگرگون کند. کنش‌گری صرفاً، با برطرف کردن تهدید «بی‌معنایی» به شکل موقت، مایه‌ی تسکینی در مقابل بی‌اهمیت بودن اساسی زندگی‌های ما فراهم می‌کند. هسته‌ی آثار گری

دینی و قطعیت ویرانی زیست‌محیطی مشخصه‌اش خواهد بود، گری پناهگاه موقت آرام و امنی عرضه می‌کند. خوش‌بختانه، ما آن اندازه نخواهیم زیست تا آینده‌ای را که او وصف کرده به راستی ببینیم.

این‌ها دو واکنش به‌هم‌پیوسته در قبال این ایده بودند که مفاهیم مدرن سیاست ما همان مفاهیم الاهیاتی سکولار شده‌اند. نقد اشمیت بر لیبرالیسم قانون‌گرا به عنوان رویکردی ضدسیاسی او را به سمت مفهومی از امر سیاسی سوق می‌دهد که بیان خود را در حاکمیت دولت، استبداد، و دیکتاتوری می‌یابد. نقد‌گری بر اومانیسیم لیبرالی و ایده‌های پیشرفت و مشیت الاهی مجسم در آن او را به دامان یک رئالیسم سیاسی، از نوع محافظه‌کاری سنتی انگلیسی، می‌اندازد. گری این نگره را، به شیوه‌ای متقاعدکننده، با آن چه من «نیپیلیسم انفعالی» نامیدم عجین می‌سازد. این هردو برداشت متکی به انگاره‌هایی از «گناه نخستین» خواه به معنای آموزه‌ی سنتی کاتولیکی و خواه به شکل طبیعی‌نموده و داروینی آن نزد گری، اند. ابطال هر و همه‌ی اشکال اوتوپیاگرایی از همین مفهوم «گناه نخستین» نشأت می‌گیرد: ما میمون‌های قاتلی هستیم که اشتیاق متافیزیکی‌مان به کمال‌یابی بی‌تنازع بشریت تنها با ابزارهای هزاره‌گرایانه‌ی ارباب و خشونت می‌تواند ارضا شود.

سایمون کریچلی

دنیای هنر (art world)

اصطلاحی که هوارد بکر جامعه‌شناس عرضه کرده، به نظر او (۱۹۷۴)، هنر متضمن «فعالیت مشترک» شماری از افراد بوده، یک اثر هنری همواره نشان‌گر «نشانه‌های آن همیاری» است. از این رو، دنیای هنر «دربرگیرنده‌ی همه‌ی آن افرادی است که فعالیت‌های‌شان برای تولید آثار شاخصی که آن دنیا، و شاید دیگر دنیاها نیز، به

عنوان هنر معرفی می‌کنند فعالیت‌هایی ضروری به شمار می‌روند» (۱۹۸۲، ص. ۳۴). دنیای هنر نه فقط آثار هنری را تولید کرده، بل که ارزش زیبایی‌شناختی‌شان را هم به آن‌ها می‌بخشد.

سایمون فریت

دوبووار، سیمون (de Beauvoir, Simon)

(۱۹۰۸-۸۶) فیلسوف و رمان‌نویس فرانسوی. سیمون دوبووار، فیلسوف فمینیست پیش‌گام، را «مظهر زنان روشنفکر قرن بیستم» خوانده‌اند (موی ۱۹۹۴، ص. ۱). اشتهار او، که جز در فرانسه در همه‌جا جداً دامن‌گستر شده، بیش‌تر متکی بر انبوه آثار او به عنوان نویسنده و فعال اجتماعی است. دوبووار بیش از ۲۵ کتاب نوشت، از جمله: آثاری فلسفی از قبیل *پروس و سینئاس* (۱۹۴۴)، *اخلاق ابهام* (۱۹۴۷)، *جنس دوم* (۱۹۴۹)، داستان‌هایی مانند *آمد که بماند* (۱۹۴۳)، *ماندارین‌ها* (۱۹۵۴)، *زن ویران* (۱۹۶۸)، و *خاطره‌نگاشت‌هایی نظیر خاطرات یک دختر سربره‌راه* (۱۹۵۸)، *بهار زندگی* (۱۹۶۰)، *نیروی شرایط* (۱۹۶۳)، و *همه‌ی گفته‌ها و کرده‌ها* (۱۹۷۲).

دوبووار که به علت عدم امکان اشتغال به تحصیل تمام‌وقت زنان تا سال ۱۹۲۷ در «اکول نرمال سوپریور» قادر به ورود به این آموزشگاه نبود، نخست به مطالعه‌ی ریاضیات، متون کلاسیک، و ادبیات پرداخت، و سپس در سال ۱۹۲۹ آزمون معتبر «صلاحیت تدریس» در رشته‌ی فلسفه در دانشگاه سوربون را با موفقیت پشت سر گذاشت. او نهمین زنی بود که تا آن زمان در این آزمون موفق شده بود، و جوان‌ترین مدرس (مرد یا زن) در رشته‌ی فلسفه محسوب می‌شد. به علاوه، موفق به کسب رتبه‌ی دوم در این آزمون شد؛ رتبه‌ی نخست آن سال را ژان - پل سارتر کسب کرد که دوبووار بعدتر رابطه‌ی تا دم مرگ را با او پی گرفت. دوبووار با وجود

عنوان اثری همسو با فمینیسم ماتریالیستی و حاوی نقد فلسفی، خاطرنشان می‌کند.

مایکل پین

دوبوآ، دبلیو، ای. بی. بنگرید به آگاهی دوباره

دورکیم، امیل (Durkheim, Emile)

(۱۹۱۷-۱۸۵۸) نظریه‌پرداز اجتماعی فرانسوی. چندی پیش، به اتفاق دوستی در یک پارک ملی در امتداد مسیری قدیمی قدم می‌زد. در ابتدای مسیر تابلویی به این مضمون نصب شده بود که استفاده از این مسیر منحصر به افراد پیاده است و دوچرخه‌سواران اجازه‌ی استفاده از آن را ندارند. چند قدم جلوتر به دو نوجوانی برخوردیم که سوار بر دوچرخه به سرعت از کنار ما رد شدند. دوستام فریاد زد: «ورود دوچرخه مجاز نیست!» اما دوچرخه‌سوارها نگاهی منفعلانه به ما انداختند و راه خود را پی گرفتند. اعتراض دوست من به خوبی گویای وجدان جمعی بود، یعنی همان مفهوم محوری که امیل دورکیم بخش عمده‌ی نظریه‌ی خود درباره‌ی جامعه را حول آن بنا کرده است.

دورکیم علناً در ردیف برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اجتماعی همه‌ی ادوار، چه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و چه در حوزه‌ی انسان‌شناسی، قرار می‌گیرد. او، که کار تألیف و تدریس خود را در پایان سده‌ی نوزدهم و آغاز سده‌ی بیستم پی می‌گرفت، موفق شد در این هردو حوزه پدیده‌های اجتماعی در سطح گروهی - به ترتیب، نهادهای اجتماعی و فرهنگ - را به شکل محوری مورد توجه قرار داده، هویت تعریف‌شده‌ی استواری برای هردو رشته به عنوان علمی برخوردار از کاربردهای عملی فراهم کند. چنین ایده‌هایی پیش از دورکیم هم به ذهن محققان خطور کرده بود، اما آرای دورکیم بود که تأثیرگذاری جهان‌گستر یافت، و این

موانع بسیاری که ناچار بود برای پرداختن به فلسفه و بدل شدن به یک زن روشنفکر بر آن‌ها غلبه کرده یا از سر راه بردارد، تنها سال‌ها بعد (۱۹۴۶) و به هنگام هم‌سخنی با سارتر بود که ذهن‌اش به شدت درگیر عواقب زن یا مرد بودن شد؛ و این تأملات موجب شد تا تمام توجه خود را به فهم وضعیت «زن» در گسترده‌ترین مفهوم کلمه معطوف کند (دوبوآ ۱۹۶۳، ص. ۱۰۳). حاصل این کاوش تأثیرگذارترین کتاب او، جنس دوم، بود که بازتابی از سخن آغازین قرارداد اجتماعی روسو و اعلان زایش زن آزاد را در خود دارد.

در سراسر دهه‌ی ۱۹۵۰، جنس دوم تنها کتابی از یک زن روشنفکر بود که نیرنگ‌ها و دورویی‌های رایج در ایدئولوژی پدرسالارانه را افشا می‌کرد (برای ملاحظه‌ی نحوه‌ی استقبال از این کتاب، بنگرید به: موی ۱۹۹۴، صص. ۲۱۳-۱۷۹). با این حال، به محض آن که نخستین بخش‌های کتاب در سال‌های ۱۹۴۸/۹ در مجله‌ی عصر جدید منتشر شد، حملات خشمگینانه از سوی روشنفکران فرانسه، از جمله آلبر کامو و فرانسوا موریاک، به مؤلف آن به راه افتاد. دوبوآ برآشفتگی بسیاری از نخستین خوانندگان فرانسوی کتاب را چنین به خاطر می‌آورد: «ارضاننده، سردمزاج، مردنما، حشری، همجنس‌باز، صدمبار سقط کرده، همه‌ی این اسم‌ها را روی من گذاشتند، حتا مادر مجرد را. مردم پیش‌نهاد می‌کردند که به فکر معالجه‌ی سردمزاجی و یا فرو نشاندن آتش هوس‌های پلیدم باشم» (۱۹۶۳، ص. ۱۹۷).

دوبوآ، به رغم جسارت اخلاقی و ره‌آورد فکری کتاب‌اش، از سوی فمینیست‌های فرانسوی برجسته‌ای چون ژولیا کریستوا، لوس ایریگاری، و الن سیکسو نادیده گرفته و یا به شدت طرد شده است. استثنای مهم این روال البته میشل لودوف است که، در کتاب انتخاب هیپارثیا (۱۹۸۹)، اهمیت جنس دوم را به

اختلاف نظر داشت چون آنان چنین می‌پنداشتند که همبستگی و وابستگی اجتماعی عصاره‌ی احساسات افراد عضو جامعه بوده، و جامعه انباشت افراد است. چنین پنداشتی الزاماً به این نتیجه منجر می‌شد که هنجارهای اجتماعی را باید به عنوان بازتابی از علایق مشترک افراد در نظر گرفت. انگیزه‌های روانی، زیستی، و اقتصادی از جمله منابع موجود برای وضع قوانین، عرف‌ها، و ارزش‌های مشترک محسوب می‌شدند. اما از سوی دیگر، بحث دورکیم این بود که جامعه خود یک سطح واقعیت مجزا را تشکیل می‌دهد. جامعه‌ها نظام‌هایی اجتماعی اند که، به ویژه برای حفظ کلیتی کارا، از التزامات خاص خود برخوردار اند. نگرش‌ها و علایق افراد، تا حد زیادی، ناشی از جامعه‌ای است که در آن زیست می‌کنند. از این رو، الگوهای اجتماعی را می‌توان به صورتی کاملاً جدا از خصوصیات روانی، اقتصادی، و شخصی افراد مورد تحلیل قرار داد.

دورکیم برای تحلیل نظام‌های اجتماعی دو ابزار مفهومی را به کار می‌گرفت. ابزار نخست «واقعیت اجتماعی» بود. بحث دورکیم این نبود که واقعیات اجتماعی موضوعاتی تجربی اند (این اشتباهی است که گاه در فهم آرای او رخ می‌دهد)؛ به نظر او، این واقعیات یک تمهید فکری اند که امکان به‌کارگیری روش‌های پژوهش علمی در مورد پدیده‌های اجتماعی را فراهم می‌کند. معیار اصلی یک واقعیت اجتماعی برخورداری آن از «تأثیر ناگزیر» بر افراد است. بنا به بحث دورکیم، تنها در این صورت است که تحلیل را می‌توان متوجه موضوعی واقعی شمرد. دوست من که آن دوچرخه‌سوارها را سرزنش می‌کرد، با این سرزنش عملاً دومین ابزار مفهومی دورکیم، یعنی «وجدان جمعی»، را به نمایش می‌گذاشت. دورکیم بر این باور بود که هویت اجتماعی افراد فراتر از حاصل جمع علایق و روان‌شناسی‌های فردی است. وجدان جمعی، با درآمیختن ابعاد فکری و

تأثیرگذاری مرهون برزندگی تحلیل‌های او، درخشانی نوشته‌ها و درس‌گفتارهای اش، گستره‌ی تحقیقات اش، و تعهد همیشگی اش به بازطرح‌ریزی پژوهش‌های اجتماعی در قالب یک رویکرد محققانه‌ی نو بود.

دورکیم، که خانواده‌اش از تبار خاخام‌های یهودی بود، ابتدا قصد داشت مطالعات خود را در همین مسیر پی بگیرد. با این حال، با رو آوردن به مطالعه‌ی فلسفه، متافیزیک، و سایر موضوعات، آن چشم‌داشت را کنار گذاشت. در صدد پذیرش گرفتن از آموزشگاه معتبر «اکول نورمال سوپریور» بر آمد، خود را آماده‌ی گذراندن دوره‌ی آموزشی کرد، و در آزمون پذیرفته شد. در اکول نورمال سوپریور به ویژه تحت تأثیر بوتروی فیلسوف قرار گرفته، مجذوب نقدهای او بر استدلال علمی شد، و همچنین از فوستل دو کولانژ تأثیر پذیرفت و توجه این مورخ به روند رشد و توسعه‌ی قالب‌های اجتماعی توجه دورکیم را نیز به این مقوله جلب کرد. نوشته‌های آگوست کنت و هربرت اسپنسر بخش عمده‌ی اندیشه‌ی اجتماعی‌ای را شکل می‌دادند که دورکیم می‌بایست جامعه‌شناسی خود را بر اساس آن بنا می‌کرد. دورکیم، در عین حال که از بسیاری جهات با نگرش کنت مخالف بود، این فرضیه را از او وام گرفت که جامعه را می‌توان با روش‌های علمی مورد تحلیل قرار داد (کنت اصطلاح «جامعه‌شناسی» را برای چنین علمی پیش‌نهاد داده بود)، و نتایج حاصل از آن تحلیل را نیز می‌توان برای پی‌ریختن جامعه‌ای پیش‌رفته به کار گرفت. دورکیم با اسپنسر نیز اختلاف‌نظر شدیدی داشت، اما طرحواره‌ی تکامل عمومی اسپنسر در خصوص پیشرفت اجتماعی و این پنداشت او را که جوامع به منزله‌ی نظام‌های اجتماعی سازمان می‌یابند پذیرا شد.

دورکیم طرح تازه‌ای از رابطه‌ی بین افراد و جامعه ترسیم کرد. در این باره با کنت، و بسیاری دیگر،

می‌پردازد که دین در حفظ نظام اجتماعی و همبستگی افراد ایفا می‌کند - اثر اخیر، که از نمونه پژوهی‌های دورکیم در توتمیسم استرالیایی است، اوج رویکرد تحلیلی مستمر و پیچیده‌ترین تحلیل او است. در مجموع، آثار دورکیم تأثیر شدیدی بر محققان متعاقب او گذاشته‌اند. از کسانی که مجموعه نظریات عمده‌ای بر پایه‌ی آثار دورکیم مطرح کرده‌اند، به ویژه، می‌توان به تالکوت پارسونز در جامعه‌شناسی، ای. آر. رادکلیف - براون و کلود لوی - استروس در اسطوره‌شناسی، و مارسل موس در هر دو حوزه، اشاره کرد.

اشکال اصلی کار دورکیم خودداری او از کاوش بایسته در عوامل روانی، تاریخی، و اقتصادی، و نقش فرد در شکل‌دهی به جامعه است: علوم اجتماعی حول محور تعاملی بین تحلیل در سطح نظام از یک سو و عوامل فردی بیرونی از سوی دیگر بنا می‌شوند. با این حال، چه در جامعه‌شناسی و چه در انسان‌شناسی، دورکیم گرانیگاهی برای بحث‌های مبتنی بر «نظام» بوده، بیان کلاسیکی از ملازمت این رویکرد به دست می‌دهد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: تامپسون ۱۹۸۲، لووی ۱۹۳۷، هریس ۱۹۶۸)

توماس سی. گریوز

دولوز، ژیل (Deleuze, Gilles) (۱۹۲۵-۹۵) و **گاتاری، فلیکس (Guattari, Félix) (۱۹۳۶-۹۲)** فیلسوف فرانسوی، و روان‌کاو فرانسوی. بخش عمده‌ی تفکر اروپایی مدرن، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم در فرانسه، فعالانه در پی یافتن ابزاری برای ایجاد پیوند ثمربخشی بین فلسفه و روان‌کاوی - به ویژه آرای مارکس و فروید - با یکدیگر بوده، در این میان، همکاری استثنایی دولوز و گاتاری در مقایسه با همه‌ی دیگر کوشش‌های مشابه برای برقراری چنین پیوندی موفق‌تر نشان داده است. دولوز و گاتاری، در آخرین

اخلاقی، افراد را به نظام‌های اجتماعی پیوند داده، امیال آنان را شکل داده، رفتار آنان را با خیر همگانی منطبق ساخته، و راه پیشرفت خاص خود را پی می‌گیرد. دورکیم کوشش‌های بسیاری برای پژوهش در انواع گوناگون جوامع کرد، و همین رویکرد بینافرهنگی بود که موجب شد آثار او مورد توجه انسان‌شناسان قرار گیرد. دورکیم دریافت که انسجام یک نظام اجتماعی در جوامع کوچک سنتی به شکلی متفاوت از جوامع بزرگ پیچیده شکل می‌گیرد. در جوامع کوچک، افراد در مجموعه اطلاعات و علائق مشابهی سهیم بوده، نقش‌های مشابهی در جامعه ایفا می‌کنند. در چنین جوامعی، مصوبات در راستای تضمین هماهنگی تنظیم شده‌اند. دورکیم، با استفاده از اصطلاحی که خوانندگان‌اش را سال‌ها به اشتباه انداخته، این شکل همبستگی را «همبستگی مکانیکی» می‌نامد. با گسترش جمعیت‌ها و تشدید ازدحام جوامع، لزوماً بحث تقسیم کار مطرح می‌شود، در نتیجه نظام اجتماعی حول محور نقش‌های مکملی برای افراد سامان می‌یابد. دورکیم، با اتکا به الگوی ارگانیسمی، اساس این نظام‌ها را «همبستگی ارگانیکی» می‌نامد، و این هنگامی است که گروه‌های افراد علائق متفاوتی داشته، بخش‌های گوناگون نظام اجتماعی به شیوه‌هایی تکمیل‌کننده‌ی یکدیگر ایفای نقش می‌کنند. در چنین جوامعی، قانون خصلتی برقرارکننده و بازآورنده داشته، در جهت تضمین بقای وابستگی‌های درونی بخش‌های مجزا عمل خواهد کرد. در میان انبوه نوشته‌های دورکیم، سه اثر از آثار محوری او محسوب می‌شوند. دورکیم در تقسیم‌کار (۱۸۹۳) عمده‌ی تحلیل خود از جامعه را پی می‌ریزد؛ در خودکشی (۱۸۹۷) نشان می‌دهد آن‌چه رخدادی کلاً وابسته به فرد می‌نماید علناً و اکنشی پیش‌بینی‌پذیر به عوامل نظام‌مند اجتماعی است؛ و در قالب‌های مقدمه‌ماتی حیات دینی (۱۹۱۲) به نقش محوری‌ای

شمار آمده، کتاب آخرشان بی‌شک به عنوان یکی از درخشان‌ترین پاسخ‌ها به مانا‌ترین پرسش فلسفه مطرح خواهد بود.

افزون بر این‌ها، دولوز تألیفات گسترده‌ای هم در باب متون مهمی در تاریخ فلسفه و همچنین در باب **مطالعات سینمایی** دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دوکومب ۱۹۷۹، هارت ۱۹۹۳)

مایکل پین

دومان، پل (de Man, Paul) (۱۹۱۹-۸۳)

شالوده‌شکن آمریکایی. پل دومان در آنتورپ به دنیا آمد، و سال‌های تحصیل‌اش در دانشگاه‌های بلژیک با اشغال این کشور از سوی نازی‌ها مصادف شد. دومان فعالیت نوشتاری خود را با مقاله‌نویسی در نشریه‌ی ضدنازی *Les Cahiers du Libre Examen* آغاز کرد که برای مدت کوتاهی سردبیری آن را نیز بر عهده داشت. او، که در دوران اشغال بلژیک قادر به گریختن به فرانسه نبود، از طریق عموی‌اش، هندریک دومان، به سمتی در نشریه‌ی فرانسوی *Le Soir* دست یافت. دومان در همین دوره با نشریه‌ی فلاندری به نام *Het Vlaamsche Land* نیز همکاری داشت؛ و مقالاتی را که در این نشریات نوشت، اورتون دوگراف، پژوهش‌گر بلژیکی، پس از مرگ او کشف کرد. دست کم برخی از این مقالات، حتا از سوی پیروان دومان، نوشته‌هایی یهودستیزانه دانسته شده‌اند. در این میان، نوشته‌ای که بیش‌ترین توجه را به خود جلب کرد مقاله‌ای با عنوان «یهودیان در ادبیات معاصر» (۱۹۴۱) بود که مشارکت یهودیان در سنت فکری اروپایی را مورد بحث قرار می‌داد. دومان بر این باور بود که جداسازی نژاد یهود از جریان اصلی اندیشه‌ی اروپایی تأثیرات نامطلوبی بر فرهنگ اروپایی نخواهد گذاشت. به نظر می‌رسد چنین برخوردی تنها یک قدم با یهودستیزی عوامانه فاصله

کتابی که با هم نوشتند، فلسفه چیست؟ (۱۹۹۱)، به جمع‌بندی درخشانی از طرح مشترک خود، که پیش از این با *آنتی - اودیپ* (۱۹۷۲) آغاز شده بود، می‌رسند. در فلسفه چیست؟ پرسشی که عنوان کتاب است بی‌درنگ پاسخ داده می‌شود. به گفته‌ی دولوز و گاتاری، فلسفه «هنر شکل دادن، ابداع کردن، و قالب ریختن مفاهیم» است (۱۹۹۴، ص. ۲). با این حال، آن دو با پی بردن به نقصان این پاسخ، به مطرح کردن عاملی رو می‌آوردند که شکل‌دهنده، ابداع‌کننده، و قالب‌ریزنده است. فلسفه مستلزم «پرسونا‌های مفهومی»‌ای است که با یکدیگر مرافقت دارند. در این‌جا شکافی که ارسطو بین خود و افلاتون ایجاد کرده بود، تفکیکی که بین حقیقت و رفاقت قائل شده بود، از میان برداشته می‌شود. «یونانیان، با خلق فلسفه، به نحوی خشونت‌بار رابطه‌ای بر رفیق تحمیل می‌کنند که دیگر نه رابطه‌ای با دیگری که رابطه‌ای با یک موجود است» (ص. ۳). دولوز و گاتاری اگرچه این را یک خشونت ارسطویی نمی‌نامند، بی‌درنگ در مسیر غلبه بر این خشونت و در نتیجه صحه‌گذاری دوباره بر رفاقت و عاملیت گام بر می‌دارند. دولوز و گاتاری در عین تصدیق این که دو رفیق به ناچار در موضع «هماوردی و رقابت» قرار می‌گیرند، این نکته را نیز تصدیق می‌کنند که «فیلسوف رفیق مفهوم است»، چرا که او خود «توانش مفهوم» است.

از این رو، دولوز و گاتاری پذیرای این ادعای نیچه می‌شوند که مفاهیم، همچون اجرام آسمانی در انتظار نظاره‌ی ما نایستاده‌اند، بل که باید آن‌ها را با «امضای خالق خویش» ابداع کرد. با این حال، آن‌چه نباید از یاد برده شود آمیزه‌ی بی‌نظیری است که دولوز و گاتاری با تلفیق یک «درک مفهومی دقیق» و یک «بنیان اختصاصاً انسانی برای فلسفه» ایجاد می‌کنند. این آمیزه احتمالاً همچنان وجه بارز همکاری‌های دولوز و گاتاری به

به ستایش از ملت آلمان و آرمان‌های زیبایی‌شناسانه‌ی آن رو آورد. چنین برخوردی با بی‌قدر انگاشتن ادبیات فرانسوی هم همراه شد؛ در حالی که روح آلمانی خود را در میل وافر خویش به سازمان‌دهی متجلی می‌ساخت، روح فرانسوی در دام تحلیل بی‌پایان نفس خود گرفتار آمده بود. به نظر می‌رسد دومان در این دوره نگرشی تاریخ‌گرا نیز داشت. «رایش سوم» دیدگاه غایت‌نگری نسبت به تاریخ را دامن می‌زد؛ و نزد دومان این دیدگاه به شکل جبرباوری زیبایی‌شناختی ناخودآگاهی در آمد که در تاریخ ادبیات متجلی می‌شود. البته، همبستگی کاملی بین ایدئولوژی زیبایی‌شناسانه و ایدئولوژی سیاسی دومان به چشم نمی‌خورد، اما پرداختن به درهم‌تنیدگی این دو مقوله‌ی نظری دغدغه‌ی اصلی آثار متأخر او به عنوان یک شالوده‌شکن بوده است.

سوءظن دومان نسبت به اثربخشی اقدامات سیاسی، در دوره‌ی کاری متأخرش، را می‌توان واکنشی در قبال شیفتگی عوامانه‌اش به، و نومیدی متعاقب‌اش از، آرای مطرح در نوشته‌های اولیه‌اش در نشریات شمرد. دومان بارها هدف‌مندانه اعلام می‌کند که مسائل زبان (خوانش) توجه او به مسائل تاریخ را ناممکن ساخته بودند. درآمد اثر سترگ‌اش، *تمثیل‌های خواتش*، با این عبارت مشهور آغاز می‌شود که «من برای مهیا کردن تأملی تاریخی بر رمانتیسیم به طور جدی به خواندن آثار روسو رو آوردم اما خود را از فائق آمدن بر دشواری‌های موضعی تأویل ناتوان یافتم.» علاقه‌ی دومان به این «دشواری‌های موضعی تأویل» اساساً از مواجهه‌ی او با نقادانی نومی برآور (استاد دومان در هاروارد - دومان دکترای خود را در دهه‌ی ۱۹۵۰ از همین دانشگاه گرفت) ناشی می‌شد.

دومان پس از فعالیت کوتاهی در هاروارد، برای تدریس به دانشگاه‌های کورنل، زوریخ، جانز هاپکینز، و نهایتاً ییل رفت، و در همین دانشگاه اخیر بود که، به

دارد، اما دومان می‌گوید که یهودیان را باید در یک «مهاجرنشین مجزا» اسکان داد، و این‌گونه وضعیت پیچیدگی بیش‌تری به خود می‌گیرد. با این حال، در دفاع از دومان باید گفت که، در اواخر سال ۱۹۴۲ و به دنبال افشای دامنه‌ی کشتار یهودیان بلژیکی به دست نازی‌ها، از همکاری با نشریه‌ی فرانسوی دست کشید.

در نگاهی به گذشته، نوشته‌های اولیه‌ی دومان را می‌توان نشان‌دهنده‌ی سرنخ ارزنده‌ای برای سوءظن همیشگی او به ایدئولوژی زیبایی‌شناسانه و تأکیدش بر الزام اخلاقی *شالوده‌شکنی* دانست. او تنها روشنفکر اروپایی نبود که فریفته‌ی زیبایی‌شناسی ملی‌گرایی شد که نشان‌اش را در سراسر تاریخ مدرنیسم می‌توان یافت. سرخوردگی از دموکراسی لیبرال در سال‌های حد فاصل دو جنگ جهانی در اروپا معضل دامن‌گیری بود. احساس نیاز به اقدام قاطعانه علیه رخنه‌های بی‌وقفه‌ی عقل‌گرایی در نظریه‌ی سیاسی جو سیاسی را به التهای دچار کرده بود که درک آن برای جریان روشنفکری پس از جنگ دشوار می‌نمود. در دوراهی جهان‌وطنی و ملی‌گرایی، به نظر می‌رسید گزینه‌ی دوم نکات ملموس‌تری را در مقایسه با آرمان‌های جامع و جهان‌روا اما اکنون توخالی *روشنگری* مطرح می‌کرد.

سوسیالیست‌های سرشناسی چون هندریک دومان به این باور رسیده بودند که «ناسیونال سوسیالیسم» با ایجاد برخی تغییر و تحولات، در مقایسه با حرکت کند اصلاحات در یک دموکراسی لیبرال، به گزینه‌ی بهتری رهنمون می‌شود؛ و سوسه‌ی همکاری با این جنبش هم از همین رو بود: زیباسازی نازیستی دولت - ملت ظاهراً ارائه‌کننده‌ی راه حلی برای معضل دیرپای *بیگانگی* بود. یأس فرهنگی به سیاست، خاک، نژاد، و خون راه می‌برد. نازی‌ها این باور را دامن می‌زدند که ملل اروپایی با اتکا به آلمان می‌توانند ملیت خود را باز یابند. دومان هم با این ایده موافق بود؛ و در نوشته‌های خود

تی. اس. الیوت آشکارا به مخاطرات گسستگی شعوری اشاره کرده بود که نتیجه‌ی ناتوانی شاعر از یافتن یک «همبسته‌ی عینی» است؛ این گسست بین تخیل و خرد نیز حاصل یک گسست تاریخی، یعنی جنگ داخلی انگلستان، دانسته می‌شد. این اسطوره‌ی تاریخی، مکمل سیاسی خود را در ایدئولوژی زیبایی‌شناختی می‌یافت. دومان با مسأله‌ساز کردن نماد، با شالوده‌شکنی و تبدیل آن به تمثیل، چرخش قاطعی را در سرنوشت نقادی سیاسی ملهم از شالوده‌شکنی رقم زد. معادل ادبی این برخورد، شالوده‌شکنی استعاره و تبدیل آن به کنایه، یا طبیعت به فرهنگ، و ... است. این‌جا است که آثار دومان منعکس‌کننده‌ی پرسش‌گری نظام‌مندتر دریدا از دوانگاری شیوه‌های آگاهی در سنت متافیزیک غرب می‌شوند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: نوریس ۱۹۸۸، واترز و گادزیچ ۱۹۸۹)

شیوا کومار سرنیواسان

دیاسپورا (diaspora)

اصطلاحی که در قدیم مترادف با یهودیان تبعیدی بوده، اما اکنون در نظریه‌ی فرهنگی در اطلاق به طیفی از جابه‌جایی‌های قلمرویی، چه اجباری مانند بیگاری و بردگی، و چه اختیاری مانند مهاجرت خودخواسته، به کار برده می‌شود. در صورت‌بندی‌های اخیر این تعبیر نه تنها بر پیوندهای پیچیده‌ی خاطره، نوستالژی، و سیاستی که تبعیدگاه را به زادبوم اصلی پیوند می‌دهد تأکید شده، بل که این صورت‌بندی‌ها در صدد تشریح محورهای جانبی‌ای بر می‌آیند که اجتماعات دیاسپورایی را فراتر از مرزبندی‌های ملی با دیگر دیاسپوراها پیوند می‌دهند. برای مثال، تصور پل گیلروی (۱۹۹۳) از «آتلانتیس سیاه» یادآور جغرافیای خیالی دیاسپورای آفریقایی است، فضایی که قابل تقلیل به یک سرچشمه‌ی اصیل نبوده، بل که تجارب محلی و عمدتاً ناهمگون

تعبیر فرانک لنتریچیا، پدرخوانده‌ی «مافیای بیل» شد. دومان، به عنوان مغز متفکر مکتب موسوم به «مکتب شالوده‌شکنی بیل»، اثرگذارترین نظریه‌پرداز ادبی در آمریکا شد. مشهورترین کتاب‌های او، کوری و بیش (۱۹۷۱) و تمثیل‌های خوانش (۱۹۷۹)، حاصل همین دوره بودند. و اثرگذاری دومان بر نسلی از نظریه‌پردازان حاصل آمیزه‌ی کم‌یاب فنون پداگوژیکی، فیلولوژیکی، و فلسفی مجسم در شخصیت او بود. اصالت کار دومان در کشف «روش» خوانشی بود که محافل آکادمیک را با «شالوده‌شکنی» ای مستقل از فیلسوف فرانسوی، ژاک دریدا، به لرزه در آورد. به نظر لنتریچیا (۱۹۸۰)، دومان از این اعتبار نیز برخوردار است که زمینه‌ساز مهم‌ترین نگرش‌های نظری هارولد بلوم، جفری هارتمن، و جی. هیلپس می‌لر بوده است. دوره‌ی حضور دومان به عنوان «اریاب پشت پرده» ی شالوده‌شکنی در دانشگاه بیل همچنین با حضور یابی دریدا در ترم‌های تابستانی این دانشگاه در دهه‌ی ۱۹۷۰ مصادف بود.

موفقیت «مکتب» بیل را اغلب در ارائه‌ی آمیزه‌ی هوش‌مندانه‌ای از نقادی نوی آمریکایی و نگرش‌های پیچیده‌ی اروپای قاره‌ای دانسته‌اند. بنابراین، درک این نکته حائز اهمیت خواهد بود که دومان دقیقاً چه چیزهایی را از ناقدان نو وام گرفته است. هنر اصلی ناقدان نو اشتیاق آنان به خوانش دقیق و دوری‌گزینی از طرحواره‌های فکری پرطمطراق بود. مطرح شدن مجاز، طنز، و ناسازه به عنوان وجوه مطلوب طبع ناقدان نو، دست کم مبتنی بر اشتیاقی به خواندن «دقیق و لفظی» متن بود. اما این نکته به معنی آن نیست که دومان خواهان اخذ همه‌ی دعویات نظری مطرح در نقادی نو بوده است. استثنای مهمی در بین بود: نمادگرایی. هم رمانتیسیسم و همان نقادی نو نماد را همچون علاج‌بخشی اسطوره‌ای در نظر می‌گرفتند.

شده، معطوف به دگرگونی‌های واقع در حوزه‌ی «دانش» است. این روش ترسیم‌کننده‌ی «تاریخ تفکر» بدلی است که تأکید را بر تحلیل قواعد صورت‌بندی می‌گذارد، قواعدی که مجموعه‌های گزاره‌ها از آن طریق به عنوان یک علم، نظریه، یا متن به وحدت می‌رسند. گرانیگاه تحلیلی در دیرینه‌شناسی دانش روابط و روال‌های گفتمانی است (اسمارت ۱۹۸۵).

بری اسمارت

دیگری (the other)

اصطلاحی بسیار گنگ که، در روان‌کاوی ژاک لکان (۱۹۶۰)، به یک قطب در دیالکتیک سوژه - اژه، به دیگربودگی در کل، و به صورت برجسته و متمایز، به امور نمادین و ناخودآگاه اطلاق می‌شود. خاستگاه مفهوم «دیگری» در تفکر هگل بوده و نمود آن را مشخصاً می‌توان در خوانش بسیار اثرگذار الکساندر کوژو (۱۹۴۷) از پدیدارشناسی روح او در دهه‌ی ۱۹۳۰ یافت. لکان از شرکت‌کنندگان پروپاقرص همایش‌های کوژو بود؛ اگرچه در نوشته‌های لکان نامی از کوژو به میان نیامده، در سراسر این آثار می‌توان ردپای او را مشاهده کرد. کوژو رابطه‌ی سوژه - دیگری (ارباب - برده) را در چارچوب ستیزه‌ای ناشی از میل متقابل به رسمیت شناخته شدن مطرح می‌کند. از این رو، میل آدمی را می‌توان میل به دیگری دانست. این ضابطه‌ای اغلب مورد استفاده‌ی لکان بوده، اما فاصله‌ی بسیاری با کاربرد آن در آثار هگلی‌های فرانسوی پس از جنگ جهانی دوم دارد. در کاربرد لکانی، «دیگری» یک تصویر بازتابی است که در مرحله‌ی آینه‌ای شناسایی می‌شود. اما دیگری نمادین به ساختارهای خودآیین و اساساً بی‌نام‌ونشان زبان و نیز به ناخودآگاه اشاره دارد، تا آن‌جا که سازمان‌دهنده‌ی نفس وجود سوژه‌های فردی باشند.

دیوید میسی

اجتماعی را با تواریخ مشترک سفرهای دریایی، مهاجرت‌ها، تبعیدها، و کاوش‌ها وارد تعامل کرده، فرهنگ‌های چندرگه‌ای را پدید می‌آورد. اکثر آثار کنونی درباره‌ی حدودمرزها، شبکه‌های فراملیتی، و فرهنگ همگانی جهانی، در تلاش برای فهم طیف جابه‌جایی‌ها، بازبیداری‌ها، و بازآرایی‌های هویت‌ها و سنت‌هایی که مشخصه‌ی چشم‌انداز فرهنگ جهانی معاصر اند، توجه خود را به چنین برداشتی از مفهوم دیاسپورا معطوف می‌کنند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آپادورای ۱۹۹۰، هال ۱۹۹۰)

رادیکا سوپرامانیام

دیالکتیک بنگرید به مارکس؛ ماتریالیسم؛ هگل

دیالکتیک منفی (negative dialectics)

تعبیری که تئودور آدورنو (۱۹۶۶) رواج داده و حاکی از فرآیند متناقض نوسان میان اندیشه و موضوع اندیشه بوده، این فرآیندی است که هرگز نهایتاً به برداشت یگانه‌ای از یک شناخت حقیقی ختم نمی‌شود. این تعبیر در اصل در توصیف ساختار مکالمات «سقراطی» و اولیه‌ی افلاتون به کار رفته، این مکالمات در راستای جلب توجه ما به جهالت همه‌ی شرکای بحث، و نه نشان دادن برتری یک دیدگاه خاص، عمل می‌کنند. آدورنو دیالکتیک منفی را در توصیف برداشتی ماتریالیستی از دیالکتیک کانت به کار می‌برد که مسأله‌ی اساسی آن «محدوده‌ها» ی شناخت، و نه شکاکیت سقراطوار نسبت به شناخت، محسوب می‌شد.

پیتر آربورن

دیرینه‌شناسی دانش

(archaeology of knowledge) روش تحلیلی که در آثار میشل فوکو (۱۹۷۴، ۱۹۸۹a، ۱۹۸۹b) مطرح

دیلی، مری (Daly, Mary) (۱۹۲۸-۲۰۱۰) فیلسوف فمینیست و همجنس‌خواه رادیکال آمریکایی. مری دیلی در نخستین آثار عمده‌ی خود، کلیسا و جنس دوم (۱۹۶۸) و فراسوی خدای پدر (۱۹۷۳)، زن‌گریزی کلیساهای مسیحی را مورد انتقاد قرار داده، به این بحث می‌پردازد که سلطه‌ی معنوی مردان بر زنان از مؤلفه‌های اصلی پدرسالاری بوده و باید کنار گذاشته شود. سومین و بحث‌انگیزترین کتاب دیلی با عنوان زن/زیست‌بوم (۱۹۷۸) نشان‌گر جهت‌گیری‌های فرمی و مضمونی تازه‌ای در آثار او است. دیلی، با پرداختن به این که پدرسالاری شالوده‌ی واقعیت را اساساً از طریق زبان پی می‌ریزد، متن‌های پدرسالارانه را در راستای یافتن زبان تازه‌ای برای واقعیت بخشیدن به آگاهی و معنویت فمینیستی رادیکال شالوده‌شکنی می‌کند. زن/زیست‌بوم، در عین حال که مشتاقانه مورد ستایش قرار گرفته، در «نامه‌ی سرگشاده»‌ی اودری لورد (۱۹۸۰) به خاطر نژادپرستانه بودن راهبردهای بیانی، تعمیم‌بخشی نابه‌جا، و منش انحصارطلبانه‌اش مورد انتقاد واقع شده است. دیلی البته هیچ‌گاه پاسخ مکتوبی به لورد نداده، اما بحث‌هایی که متعاقباً بین فمینیست‌ها در گرفت به شکل ثمربخشی روشن‌گر طیف استدلال‌ها در دفاع از یا در جدال با فمینیسم رادیکال، ماهیت‌باوری، و جدانگاری شد.

فمینیست‌های آکادمیک در آمریکا به ندرت از آثار متأخر دیلی، مانند شهوت محض (۱۹۸۴)، نخستین موج شرارت بین‌کهنکشانان زبان انگلیسی و بیستر (۱۹۸۷)، و برون‌آمیزش (۱۹۹۲)، یاد می‌کنند، اما دیلی همچنان برای فمینیست‌های رادیکال، به ویژه آن‌ها که تحت تأثیر فمینیسم فرانسوی اند، چهره‌ای مقبول و مؤثر است، فمینیست‌هایی که ستایش‌گر آزمون‌ورزی جسورانه‌ی دیلی با زبان اند.

کلینیس کار

دیویدسون، دونالد (Davidson, Donald)

(۱۹۱۷-۲۰۰۳) از تأثیرگذارترین فیلسوفان معاصر آمریکایی، که بیش از همه به خاطر پژوهش‌های‌اش در «نظریه‌ی معنا» شهرت دارد. در این نظریه، مسأله‌ی اساسی «خلاقیت» زبان، یعنی توانایی سخن‌گویان برای فهم دامنه‌ی بالقوه نامحدودی از عبارات بر پایه‌ی اندوخته‌ی محدودی از واژه‌ها و تعبیرها است. در این‌جا، دیویدسون سررشته‌ی کار خود را از کار آلفرد تارسکی منطق‌دان می‌گیرد، کسی که نشان داد چه گونه می‌توان معناشناسی‌ای برای یک زبان مصنوعی طرح ریخت که توان تعیین شرایط صدق هر یک از عبارات آن زبان را داشته باشد. دیویدسون، در «صدق و معنا» (b، ۱۹۸۴، مقاله‌ی دوم)، نشان می‌دهد که چه گونه می‌توان چنین برخوردی را در مورد زبان طبیعی نیز در پیش گرفت و، اساساً، ادعا می‌کند که یک‌چنین «نظریه‌ی صدق»‌ی یک «نظریه‌ی معنا» هم هست. در کل، فهم یک زبان همان درک نحوه‌ی مشارکت عناصر آن در بر آورده ساختن شرایط صدق عبارات واقع در آن زبان است.

این رویکرد نتایج جذابی برای نظریه‌ی فرهنگی و نظریه‌ی انتقادی داشته است. نخست آن که، چنین رویکردی هرگونه نسبی‌نگری فرهنگی را، که بر پایه‌ی آن نگرش‌های مردمان نسبت به نحوه‌ی موجودیت جهان اساساً متفاوت با یک‌دیگر دانسته می‌شوند، کنار می‌گذارد. این برخورد از آن رو است که ترجمه‌ی یک زبان بیگانه نه تنها متضمن توانایی ما برای تشخیص شرایطی است که گویندگان این زبان تحت آن شرایط عبارات خود را درست می‌انگارند، بل که متضمن این پنداشت «بلندنظرانه» نیز هست که آنان، روی هم رفته، در درست پنداشتن آن چه عملاً (تا آن‌جا که به ذهن ما می‌رسد) درست است موفق عمل می‌کنند (مقاله‌ی نهم). دوم این که، از آن‌جا که معنای (یعنی شرط صدق)

پنداشت رایج سر باز می‌زند که برقراری ارتباط مستلزم وجود «قراردادهای مشترک» بین سخن‌گویان است. به گمان او، برقراری ارتباط حاصل‌سازش‌یابی‌های موردی سخن‌گویان با «نظریه‌های معنا»ی جداگانه‌ی خود و منطبق‌سازی و وفق دادن این نظریه‌ها، در بعضی مواقع و تا حد لازم، برای هر محاوره‌ی خاصی است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: رامبرگ ۱۹۸۹)

دیوید ای. کوپر

یک عبارت مستقل از کاربردهای آن است، چیزی چون معنای غیرلفظی وجود ندارد، چون استعاره‌ها و امثال آن‌ها نیز پدیده‌هایی کاربردی اند. تفاوت یک گفته‌ی استعاری با یک گفته‌ی لفظی نه در معنای آن بل که در هدف‌اش، فرضاً احضار برخی انگاره‌ها، است (مقاله‌ی هفدهم).

دیویدسون، در آثار متأخرتر خود («پیشانی مطبوع گورنوشته‌ها»، در لوپور ۱۹۸۶)، از پذیرش این

رنالیسم سوسیالیستی (socialist realism)

زیبایی‌شناسی غالب در اتحاد جماهیر شوروی، از حدود ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۶. روسیه، هم پیش از انقلاب بولشویکی ۱۹۱۷ و هم پس از آن شاهد مناظرات مداوم بین لنین، تروتسکی، فرمالیست‌ها، فوتوریست‌ها، و ساخت‌گراها بر سر رابطه‌ی هنر و تعهد سیاسی بود. این بحث‌ها شامل مسائلی مانند نظارت حزبی بر هنرها، نیاز به خلق یک فرهنگ پرولتری، مناسبات سوسیالیسم و میراث فرهنگی بورژوازی آن، و تدوین یک زیبایی‌شناسی سوسیالیستی مناسب می‌شد. در سال ۱۹۲۵، حزب کمونیست رسماً از حمایت از هر گرایش ادبی خاصی سر باز زد. با این حال، همزمان با برگزاری نخستین «همایش نویسندگان شوروی» در سال ۱۹۳۴ و در راستای سرکوب استالینیستی همه‌ی دیگر گرایش‌های ادبی، رنالیسم سوسیالیستی به عنوان زیبایی‌شناسی حزبی رسمی و غالب، و با تأیید گورکی، بوخارین، و به ویژه ژدانوف، رئیس کمیته‌ی مرکزی ایدئولوژی، ابلاغ شد.

ژدانوف (۱۹۵۰) رنالیسم سوسیالیستی را مبین «واقعیت در روند پیشرفت انقلابی آن» می‌دانست. به نظر او، چنین هنری باید در طرح دگرگون‌سازی ایدئولوژیک و آموزش دادن به طبقه‌ی کارگر مشارکت می‌کرد. دیگر وجوه رنالیسم سوسیالیستی، چنان که از

سوی مدافعان مختلف آن ترسیم شده، شامل تأکید بر واقع‌بنیادی، استفاده از جزئیات علمی و فنی، کاربرد فنون رنالیسم اواخر سده‌ی نوزدهم برای توصیف سیمای قهرمانان شوروی، و ترسیم چشم‌اندازی ادبی برای یک آینده‌ی سوسیالیستی می‌شد.

رنالیسم سوسیالیستی اعتبار خود را از تصورات لنین راجع به partinost (هواداری) و ادبیات به عنوان «بازتاب» واقعیت نزد مارکس و انگلس، و به ویژه نظرات انگلس درباره‌ی اهمیت بیان افراد و نیروهای «نوعی» کسب می‌کرد. اما این تبار ادعایی تا حدودی گمراه‌کننده است. مارکس و انگلس در عین حال که قطعاً ادبیات را دارای نقشی ایدئولوژیک می‌دانستند، بر پیوندهای کاملاً واسطه‌ای ادبیات با صورت‌بندی‌های اقتصادی تأکید داشته، و انگلس قائل به خودآیینی نسبی آن بود. شکی نیست که، مارکس و انگلس هر دو ستایش‌گر رنالیسم بودند، اما آن را به مجموعه‌ی منسجمی از ضوابط مداخله‌جویانه محدود نمی‌کردند. در واقع، نسل نخست نظریه‌پردازان مارکسیست نظیر آنتونیو لاپرولا و گئورگی پلخانوف به تبیین تلقی‌های اساساً آندیشه‌ورانه از پیوند هنر و واقعیت اجتماعی می‌پرداختند؛ و تنها با ظهور لنین و تروتسکی بود که ادبیات دارای کارکردی مداخله‌جویانه و هوادارانه در یک رویکرد انقلابی گسترده‌تر دانسته شد.

رادنی، والتر (Rodney, Walter) (۱۹۴۲-۸۰) والتر رادنی از مشهورترین مورخان اجتماعی و محققان/فعالان سیاسی گویان بود. عمر کوتاهی داشت اما تأثیری که بر دنیا گذاشت چشم‌پوشی‌پذیر نیست. اشتیاق او به علم‌آموزی از آغاز مشهود بود و نمود این نکته را می‌توان در موفقیت‌اش در کسب بورس تحصیلی برای پذیرش در ممتازترین دبیرستان دولتی آن زمان - کالج ملکه - یافت. رادنی سپس تحصیلات عالی خود را در دانشگاه وست ایندیز در موناکامپوس جامائیکا پی گرفت، و در آن‌جا با درجه‌ی ممتاز در رشته‌ی تاریخ فارغ از تحصیل شد. سپس برای پی‌گیری پژوهش‌های خود راهی لندن شد، و در ۲۴ سالگی درجه‌ی دکترا خود را از «مدرسه‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی» وابسته به دانشگاه لندن دریافت کرد.

رساله‌ی دکترای رادنی در سال ۱۹۷۰ از سوی انتشارات آکسفورد با عنوان **تاریخ سواحل گینه‌ی شمالی از ۱۵۴۵ تا ۱۸۰۰** منتشر شد. انتشارات «مانتلی ریویو» هم پس از مرگ رادنی به بازنشر این کتاب اقدام کرد. **تاریخ سواحل گینه‌ی شمالی** همچنان اثر خیره‌کننده‌ی درباره‌ی تاریخ‌نگاری بخشی از سواحل آفریقای غربی است که بین گامبیا و کیپ مونت واقع شده‌اند. این اثر کوششی برای کشف تاریخ‌گینه‌ی شمالی تا پیش از ورود اروپائیان و انقیاد مردم منطقه، از طریق تحلیل دقیق روابط اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی پیچیده و همواره متغیر بود.

رادنی با کسب نخستین منصب آموزشی خود از لندن عازم تانزانیا شد و از ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ در دانشگاه دارالسلام به تدریس پرداخت. در ۱۹۶۸ به دانشکده‌ی تاریخ دانشگاه وست ایندیز جامائیکا برگشت، اما در همین سال به خاطر فعالیت‌های سیاسی و دیدگاه‌های انتقادی، اجتماعی، و سیاسی‌اش نسبت به ساختار اجتماعی جامائیکا، بی‌هیچ ملاحظه‌ای اخراج شد

با این حال، مداخله‌جویی مورد حمایت لنین و تروتسکی سرشتی پیچیده و انعطاف‌پذیر داشت و مشخصه‌ی آن اتکا به شرایط تاریخی مشخص بود. از دیگر محرکان مستقیم رئالیسم سوسیالیستی Proletkult یعنی گروهی از نویسندگان چپ‌گرا به رهبری بوگدانوف بودند که، با هدف خلق فرهنگی پرولتری که جانشین هنر بورژوازی شود، هنر را به منزله‌ی ابزاری برای مبارزه‌ی طبقاتی در نظر می‌گرفتند. «مؤسسه‌ی نویسندگان پرولتری» (VAPP)، و بعداً (RAPP) نیز استیلای فرهنگی کمونیسم را مورد تأکید قرار می‌داد. این جنبش‌ها البته صرفاً زمینه‌سازی‌هایی برای غلبه‌یابی رسمی رئالیسم سوسیالیستی بودند. این غلبه‌یابی، که در «همایش سراسری نویسندگان» در سال ۱۹۳۴ به منصفی ظهور رسید، اساساً حاصل اتخاذ نگرش هنری همراه با تعهد سیاسی در چارچوب استالینیسم بود (بنگرید به: لینگ ۱۹۷۸).

رئالیسم سوسیالیستی، با همه‌ی کاستی‌های‌اش، مورد حمایت شدید و هرچند مبهم گئورگ لوکاچ قرار گرفت که برداشت خود از رئالیسم را بر اساس تصور انگلس از «نمونه‌وارگی» شرح‌بسط داده بود. لوکاچ با مدرنیسم و تجربه‌گرایی برتولت پرشت مخالفت بود، اما پرشت نیز خود را یک رئالیست سوسیالیست خوانده، و رئالیسم را مترادف اذعان به وجود نوعی مناسبات انسانی می‌گرفت. آثار پرشت در دهه‌ی ۱۹۳۰ با خصومت شدید مارکسیست‌های مؤمن مواجه شد، هرچند که بعدها او را به عنوان یک زیبایی‌شناس برجسته به رسمیت شناختند. با زوال استالینیسم، «رئالیسم سوسیالیستی» نیز افول کرد و مورد انتقادات گسترده قرار گرفت (رابین ۱۹۹۲).

م.ا.ر. حبیب

مادی یک ملت مبدل شده و الهام‌بخش آمل سیاسی آنان شود. نقش مورخ را انتقال اطلاعات تاریخی برای بهره‌وری توده‌ی وسیع کارگران و دهقانان می‌دانست. این تصویر بود که او از تاریخ عامه داشت، تاریخی که صرفاً بایگانانه نبوده بل که اساساً به مبارزات روزمره‌ی مردم عادی مربوط می‌شود. نمود این نکته را می‌توان در تلاش او برای آشناسازی کودکان با تاریخ سرزمین خود در قالب گزارش داستان‌گونه اما در اصل تاریخی از ماجراهای یک مهاجر آشناتی در گویان یافت که در ۱۹۸۰ منتشر شد. رادنی همواره در صدد تبیین این نکته بود که روشنفکر باید از جهاتی درگیر مبارزه شود. و زندگی او خود تجسم این تصور بود (بنگرید به: لوییسی ۱۹۹۱).

رادنی در ۱۹۷۴ به همراه خانواده‌اش از تانزانیا به گویان مراجعت کرد. به رادنی وعده دادند که به عنوان استاد تاریخ در دانشگاه گویان مشغول به تدریس خواهد شد، اما حکم استخدام او را شورای سرپرستی دانشگاه ابطال کرد. شورا تحت نظارت شدید حکومت قرار داشت، و مقامات حکومتی هم با دیدگاه‌ها و فعالیت‌های سیاسی او به شدت مخالف بودند. با این حال، رادنی اجازه اقامت در گویان را یافته، در ۱۹۷۴ سازمان «اتحاد کارگران» (WPA) را پایه‌گذاری کرد. رادنی و اعضای این سازمان به دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر گویان پرداخته، علناً به انتقاد از «کسانی که در صدد محروم کردن این طبقه از استیلا‌ی سیاسی اند» روی آوردند. رادنی این راهبرد را «افشاگری انتقادی» می‌نامید.

رادنی همچنان پی‌گیر مبارزات سیاسی بود که در ۱۳ ژوئن ۱۹۸۰ به قتل رسید. در خودرویی پارک‌شده در حوالی زادگاه‌اش نشسته بود که با انفجار یک بمب کشته شد. جورج لمینگ، رمان‌نویس باربادوسی، درباره‌ی مرگ او می‌گوید: «رادنی نخستین قربانی

(برای ملاحظه‌ی شرحی از جزئیات این ماجرا، بنگرید به: لوییسی ۱۹۹۱). رادنی با اتکا به این تجربه کتاب دوم خود، *سخنانی با برادران‌ام*، را در ۱۹۶۹ منتشر کرد. این کتاب شامل مجموعه‌ی گفت‌ووشنودهای رادنی با عامه‌ی مردم جامائیکا، به همراه تأملاتی بر مسائلی مانند تاریخ و فرهنگ آفریقایی و ارتباط آن با تاریخ و فرهنگ کارائیبی، «قدرت سیاهان»، و مشارکت «راستافاری»ها در توسعه‌ی جامعه‌ی جامائیکایی بود.

رادنی در ۱۹۶۸ به دانشگاه دارالسلام برگشت، تا در ۱۹۷۴ در این دانشگاه به تدریس پرداخت، و دیگر بار با شور و شوق بسیار به فعالیت‌های سیاسی و روشنفکری در این نهاد پژوهشی مشهور در آفریقا، و بحث درباره‌ی مشکلات کشورهای در حال توسعه‌ی جهان سومی روی آورد. در همین سال‌ها، در بحبوحه‌ی مبارزات آزادی‌بخش ملی، بود که رادنی مشهورترین کتاب خود، *چه‌گونه اروپا آفریقا را عقب نگه داشت*، را در ۱۹۷۲ منتشر کرد. این کتاب حمله‌ی عبرت‌آموز بی‌پروایی به استعمار، استثمار، و غارت ذخایر قاره‌ی آفریقا از سوی اروپائیان است و رادنی این عوامل را مسبب عقب‌ماندگی کل منطقه می‌داند. آخرین کتاب رادنی، *تاریخ کارگران گویانی از ۱۸۸۱ تا ۱۹۰۵*، را انتشارات دانشگاه جانز هاپکینز، پس از مرگ او، در ۱۹۸۱ منتشر کرد. رادنی در این کتاب دیگر بار به کاوش در مضامینی که در کتاب اول‌اش مطرح کرده روی می‌آورد. هدف طرح او کاوش در این موارد بود: چارچوب اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی گویانی در قرن نوزدهم، دامنه‌ی خوارداشت طبقه‌ی کارگر از نظر نژادی و قومی به خاطر بردگی و بیگاری، و سرشت سیاست طبقه‌ی کارگر که در صدد تفوق بر این راهبردهای تصنعی و تفرقه‌افکنانه‌ی سرمایه‌داری اروپایی بود.

رادنی موضع معرفت‌شناختی صریحی داشت. معتقد بود که تاریخ باید به بخش آگاهانه‌ای از تجارب

کرده اسباب اجبار، بوروکراسی، همسانی، و سلطه‌ی منافع تولیدکنندگان و نه مصرف‌کنندگان را فراهم می‌کند. شناخت‌شناسی اجتماعی فریدریش فون هایک پشتوانه‌ی مؤثری برای این مجادلات فراهم کرده، این بحث را پیش کشید که تنها بازارهای بی‌مرکز اند که می‌توانند پاسخ‌گوی وقوف پیچیده و پراکنده‌ی ما بر نیازهای انسانی باشند، نیازهایی که سیاست مبتنی بر جمع‌گرایی ناچار به برآورد آن‌ها است. با این همه، اتفاق نظر در مورد برتری بازارها و نیاز به پول بایستوانه مانع از اختلاف نظر چشم‌گیری در بین اقتصاددانان لیبرال بر سر وسایل و اولویت‌های سیاست‌گذاری نشده است. برای مثال، برخی با مردود دانستن بحث اخلاقی بر سر توزیع مجدد درآمدها تا آن‌جا پیش رفته‌اند که همه‌ی صور مالیات‌گیری را نقض نامشروع حقوق فردی انگاشته، و از این رو مدافع خصوصی‌سازی همه‌ی مسئولیت‌های دولتی - حتا مسئولیت‌های نظامی - شده‌اند. بنابراین، دولت کمیته (تعبیر مطلوب طبع آزادخواهانی چون رابرت نوزیک) از جهاتی به آنارشیسم پهلو می‌زند.

این بحث از اختلاف نظر شدیدتری بین مدافعان لیبرال و محافظه‌کار راست جدید خبر می‌دهد. اگرچه این هر دو رویکرد قائل به ضدیت با «دولت گسترده» و احترام متقابل به مالکیت خصوصی بوده و این از جمله وجوه اشتراک آشکار آن دو است، دفاع جناح محافظه‌کار از مقولات نظم، پایگان، و اقتدار دولت - گذشته از این ایده که جامعه می‌تواند شبیه موجود زنده‌ای دارای «شخصیت و اراده» باشد - مغایر با این بحث جناح لیبرال است که یک جامعه چیزی فراتر از مجموعه‌ی افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن نیست.

همچنان که راجر اسکروتون نشان داده، ارزش آزادی فردی، از نظر یک محافظه‌کار، «تابع ارزشی دیگر و عالی‌تر، یعنی اقتدار دولت مستقر» است، و این ارزش

خشونت سیاسی در گویان نبود، اما سرشت رادیکال پیشه‌ی او به عنوان یک آموزگار و فعال سیاسی، و آینده‌ی درخشانی که زندگی‌اش نویدبخش آن بود، از مرگ‌اش یک تراژدی تازه ساخت. «همه ساله، استادان دانشگاه، فعالان سیاسی، و دیگر روشنفکران سازمانی در حوزه‌ی کارائیب برای احیای تعهد به آرمان‌هایی که این مورخ عمر کوتاه خود را در راه تحقق آن‌ها سپری کرد، یاد و خاطره‌ی او را گرامی می‌دارند.

لیندن لوییس

راست جدید (New Right)

طیف گسترده‌ای از آرای لیبرال و محافظه‌کارانه که در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ در بریتانیا، فرانسه، و آمریکا، و در تقابل با ایدئولوژی‌ها، رویه‌ها، و نهادهای دموکراتیک/متکی به «اقدامات اساسی» اقتصادی - اجتماعی (نیو دیل) رواج یافتند. در آن زمان، انواع مداخلات دولتی که از دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو و به نام رشد اقتصادی، عدالت اجتماعی، و ثبات سیاسی به کار بسته شده بودند با تورم مداوم، رکود اقتصادی، و فساد اقتدار دولتی مواجه شدند. در چنین زمینه‌ای، لیبرالیسم اقتصادی و شرایط لازم برای نظم اجتماعی و اقتدار دولتی، دست کم در نظر - و تا حدودی در عمل - مورد توجه دولت‌های بریتانیا و آمریکا در دهه‌ی ۱۹۸۰ قرار گرفت.

به عقیده‌ی اقتصاددانان لیبرالی چون میلتون فریدمن، ثبات پولی را می‌توان با نظارت دولتی اکید بر حجم پول در گردش تأمین کرد، حال آن که بازده و رشد اقتصادی با دور کردن دولت از فعالیت‌های اقتصادی حاصل خواهد شد - با این فرض که افراد حساس به افت و خیز قیمت‌ها در بازار، بهترین سازوکار را برای نیل به این اهداف در اختیار می‌گذارند. دولت مداخله‌گرا، از این دید، سازوکار قیمت‌ها را دچار خلل

رایش در سال ۱۹۲۰، زمانی که هنوز دانشجوی رشته‌ی پزشکی بود و به عنوان فردی اهل فن در روان‌کاوی شهرتی به هم زده بود، به عضویت «انجمن روان‌کاوی وین» درآمد. رایش همچنین متعلق به نسل اول تجدیدنظرطلبان فرویدی بود و، به جای تعریف زیگموند فروید از میل جنسی، تصور محدودتر و زیست‌شناسانه‌تری از «اندام تناسلی» را طرح کرده، و به این بحث پرداخت که همه‌ی روان‌نژندی‌ها ملازم با اختلالی در اندام‌های تناسلی و فقدان توانایی جنسی مکفی اند. از نظر او، سلامت روانی بسته به توانایی جنسی مکفی، یا توانایی تجربه‌ی شور جنسی در جریان فعل و انفعالی طبیعی بود.

از نوآوری‌های نظری کم‌تر مناقشه‌انگیز رایش (۱۹۳۳) طرح ایده‌های «زره شخصیت» و «شخصیت‌کاوی» بود. رایش «شخصیت»، به عنوان استعاره‌ای از مقاومت «من» (ego)، را در اشاره به نگرش‌های تدافعی نظام‌مندی به کار می‌گرفت که ظاهراً در برابر تحلیل و تأویل متعارف مقاومت کرده، و به رغم تحلیل‌های زبانی در طول دوران درمان روانی همچنان استوار می‌مانند. در یک روان‌نژندی شخصیتی، ستیزه‌جویی‌های تدافعی نه در قالب علائم قابل شناسایی که به شکل ویژگی‌های شخصیتی یا روال‌های رفتاری نمود می‌یابند. زره شخصیت در واکنش به فشارهای ضد - جنسی در خانواده‌ی اقتدارگرا، که حول محور قدرت سرکوب‌گرانه‌ی پدر متمرکز شده، شکل می‌گیرد.

رایش در سرتاسر دهه‌ی ۱۹۳۰ در وین و سپس در برلین مشارکت فعالانه‌ای در سیاست جنسی داشت، و به تأسیس کلینیک‌های بهداشت جنسی‌ای کمک می‌کرد که وسایل جلوگیری از بارداری را در اختیار می‌گذاشتند و در کار تقویت قوای جنسی بودند. رایش (۱۹۳۵)، در تلاش برای سازش دادن فروید و مارکس، استدلال می‌کرد که، همچنان که مارکسیسم

هم به همان اندازه که در معرض تهدیدات روی‌کرد سوسیالیستی به عدالت اجتماعی و برابری خواهی است، می‌تواند با «شور سوداگری»، گفتمان حقوق فردی، و «بیماری» دموکراسی تهدید شود. در این نگاه محافظه‌کارانه، نهادهایی که موجب حفظ رقابت و کسب‌وکار اقتصادی اند تنها جزئی از نظم اجتماعی مطلوب، و نه مترادف کلیت آن، اند. این نکته نشان می‌دهد چرا محافظه‌کاران بسیار بیش‌تر از لیبرال‌ها دغدغه‌ی خطرات متعددی را دارند که متوجه همبستگی اجتماعی است، خطراتی که با تحولات و اصلاحات اجتماعی پدید می‌آیند - خواه ناشی از نیروهای تضعیف‌کننده‌ی خانواده، معیارهای آموزشی، و هویت ملی باشند و خواه از نیروهای متزلزل‌کننده‌ی دستگاه مذهبی، نظم عمومی، دستگاه سلطنتی، یا اخلاقیات فردی نشأت گرفته باشند. پس، رویکرد محافظه‌کاران شامل برنامه‌ی وسیعی برای برقراری دولت قدرت‌مند مداخله‌جو است. اما دیگر بار (همچنان که در مورد لیبرال‌ها می‌بینیم)، این دفاع محافظه‌کارانه از نظم اجتماعی «ارگانیک» و پایگانی می‌تواند به تأکیدات و تجویزات متنوعی در سیاست‌گذاری منجر شود - از جمله، و برای نمونه، به نبرد راسخی در دفاع از «فرهنگ ملی» که در نهایت به نژادپرستی آشکار سیاست‌مداری چون آلن دو بنوا در فرانسه ختم خواهد شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بری ۱۹۸۷، دارام ۱۹۹۲، گمبل ۱۹۸۸، لویتاس ۱۹۸۶)

جان کالگان

رایش، ویلهلم (Reich, wilhelm) (۱۸۹۹-۱۹۵۷)
روان‌کاو اتریشی و از پیشوایان آزادی جنسی. رایش اندیشه‌وری چنان‌تک‌رو که بود هم از «مؤسسه‌ی بین‌المللی روان‌کاوی» و هم از «حزب کمونیست آلمان» اخراج شد.

اسباب آگاهی‌های از استثمار اقتصادی را فراهم کرده، **روان‌کاوی** نیز موجب آگاهی نوظهور از سرکوب اجتماعی روابط جنسی می‌شود. به نظر او، تاریخ روان‌کاوی در واقع تاریخ رفع سرکوب جنسی بود. رایش در سال ۱۹۳۹ به آمریکا مهاجرت کرد و باقی عمرش را در آنجا گذراند. بینش‌های سیاسی اولیه‌اش صرفاً به رویکردی ختم شدند که می‌شود آن را رازورزی خواند. رایش واپسین دهه‌ی عمرش را صرف تلاش برای توصیف و حتا تسخیر انرژی کیهانی رازآمیزی کرد که آن را «اورگون» (orgone) می‌خواند. سرانجام، به خاطر عرضه‌ی وسیله‌ی درمانی شیادانه‌ی به نام «انباره‌ی انرژی اورگون» به زندان افتاد و همانجا درگذشت. اشتهار رایش همواره مسأله‌ای مناقشه‌انگیز بوده: به تصدیق روان‌کاوان متعارف‌تر (شاسگت - اسمیرگل و گرویندگر ۱۹۷۶)، محبوب‌ترین نظریه‌پرداز **پادفرهنگ** در اواخر دهه‌ی شصت به شمار می‌رفت (رایش ۱۹۶۸، رایبسون ۱۹۷۰)، اما تأکید بر اندام‌های تناسلی و ناهمجنس‌خواهی نمایان در آثار او، و همچنین قصور در توجه به تفاوت جنسی، در دورانی که درگیر **فمینیسم** و آزادی‌بخشی به همجنس‌گرایان شده ظاهراً جذابیت چندانی ندارد.

د یوید میسی

رمزگان (code)

اصل سازمان‌دهنده‌ای که مرکب از انواع **تقابل‌های دوتایی**، و از بنیان‌های **روایت‌شناسی** است. نظریه‌ی روایت‌شناسی، که از آثار **کلود لوی - استروس** درباره‌ی اسطوره‌ها نشأت گرفته، مشخص می‌کند که رمزگان‌ها در راستای سازمان دادن به تقابل‌های دوتایی، که کارکرد زبان را شکل داده‌اند، عمل می‌کنند. بنابراین، رمزگان‌ها عملکردی همگون‌ساز دارند، عملکردی که در صدد بدل کردن معناها به مقولات آسان‌فهم است.

بارت خود بعدتر از چنین تحلیلی فاصله می‌گیرد، و به چندگانگی معنا توجه پیدا می‌کند. در این میان، «رمزگان فرهنگی» هرچه بیش‌تر مسأله‌ساز شده، جای‌اش را به برداشت خاص بارت از **بینامتنیت** می‌دهد. به این ترتیب، بارت به عرصه‌ای پا می‌گذارد که با عنوان **پسا ساختارگرایی** شناخته می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کالر ۱۹۷۵)

پل اینس

نقادی «هستی‌شناسانه» ای بود که رابطه‌ی میان زبان شاعرانه و «جهان فشرده، خاص، و مجزای اعیان» را مورد کاوش قرار دهد. این رویکرد منجر به طرح مؤثرترین مفهوم نقادانه‌ی رنسون، یعنی تمایز میان **ساختار یک متن (text)** (یا بن‌مایه‌ی عقلانی قابل استخراج) و بافت (texture) آن (یا نحوه‌ی نمایش تراکم نامتجانس دنیای طبیعی توسط آن)، می‌شود. کامل‌ترین تجسم بافت همان **استعاره** است که رنسون همانند همه‌ی ناقدان نو، عالی‌ترین نمود آن را در **شعر** متافیزیکی می‌یافت. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: فکت ۱۹۷۸، مگنر ۱۹۷۱، ولک ۱۹۸۶g، یانگ ۱۹۸۶) **بین رایت**

روابط ابژگانی (object-realtions)

اصطلاحی رایج در **روان‌کاوی**، که در اصل به شیوه‌ی رابطه برقرار کردن **سوژه** با جهان اشاره دارد. این اصطلاح، به طور خاص‌تر، به شاخه‌ای از روان‌کاوی پسا‌فرویدی اطلاق می‌شود که اساساً رابطه‌ی اولیه‌ی مادر و کودک را مورد توجه قرار می‌دهد. نظریه‌ی روابط ابژگانی، که به شدت تحت تأثیر آثار ملانی کلاین بوده و بعدتر به دست مؤلفانی مانند دبلیو. آر. دی. فربرن (۱۹۵۲) و دونالد وودز **وینیکات** شرح و بسط یافت، نماینده‌ی جریان عمده‌ای در روان‌کاوی بریتانیایی است. در چارچوب این رویکرد، تمرکز بر رابطه‌ی مادر و کودک متضمن فاصله‌گیری از نظریات پدرسالارانه‌تر **فروید** است. فروید (۱۹۰۵a) اصطلاح «ابژه» را در بحث از روان‌شناسی رانه‌ها یا انگیزه‌ها به کار می‌گیرد. او بین منشأ انگیزه، ابژه‌ی آن، و هدف‌اش (عملی که انگیزه معطوف به آن بوده) تمایز قائل می‌شود، و «ابژه» را چنان به کار می‌گیرد که سخن گفتن از «ابژه‌ی عواطف» میسر شود. بر این مبنا است که کلاین نظریه‌ی خود در باب ابژه‌ی خوب و بد، و **سرنمون** پستان را مطرح می‌کند

رمزگذاری / رمزگشایی (encoding / decoding)

الگویی در تحلیل فرآیندهای ارتباطات، که به ویژه در مطالعات تلویزیونی مطرح شده است. این رویکرد، با اتکا به **نشانه‌شناسی** و نوشته‌های رولان بارت، مبین آن است که معنا در نتیجه‌ی دلالت متکی به **رمزگان‌هایی** پدید می‌آید که مخاطبان به شیوه‌های مختلف آن‌ها را معنادار می‌سازند. این الگو بر قدرت و تعارض در شالوده‌ی بازنمایی‌ها، و **کشاکش‌های** میان سازمان‌های رسانه‌ای و مخاطبان آن‌ها تأکید دارد، به طوری که معناهای «مرجح» را می‌توان از راه‌هایی مرتبط با نه تنها طبقه، جنسیت، و قومیت بل که با مواضع مطرح در **گفتمان** و با زمینه‌های بینش / خوانش، پذیرفت، انتقال داد، یا مردود شمرد. این‌گونه تحلیل‌ها دشوار و محل مناقشه‌اند (رمزگان‌ها را به سختی می‌توان از هم تفکیک کرد، و «مقاومت» مخاطبان در این الگو به طرز اغراق‌آمیزی برجسته شده است). با این حال، رهیافت فعالانه‌ی مخاطبان رسانه‌ها، در راستای تأکید بر تلاش برای تضمین معناهای «مسلط» و فراتر از آن، آثار تجربی و نظری‌ای پدید آورده، و مسائل مهمی مطرح کرده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کورنر ۱۹۸۰، لوییس ۱۹۸۵، مورلی ۱۹۹۲، هال ۱۹۸۰a) **مایکل گرین**

رنسون، جان کراو (Ransom, John Crowe)

(۱۸۸۸-۱۹۷۴) منتقد و شاعر آمریکایی. رنسون واضع اصطلاح **نقادی نو** (در کتابی با همین عنوان به سال ۱۹۴۱) بوده و خود، به ویژه با انتشار کتاب **جسم جهان** (۱۹۳۸)، از زمینه‌سازان اصلی پیدایش آن به شمار می‌رود. رنسون بود که بیش از همه روندی به شدت ضدعلمی به این جنبش بخشیده، استدلال می‌کرد که علم هرچه بیش‌تر جهان را به انتزاعات فروکاسته و **هنر** «باید جسمیت خود را باز یابد.» هدف او دست‌یابی به

فروید (۱۹۱۳) این رشته را حامل دعویاتی علمی می‌دانست که امکان بسط و تعمیم روش روان‌کاوانه به رشته‌های غیرپزشکی مختلفی مانند فیلولوژی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت، و همچنین زیبایی‌شناسی، را فراهم آورده‌اند. فروید، در عین بیزاری شدید از فلسفه‌های تمامیت‌خواه و از نظام‌سازی‌ها، همواره مشتاق توجه به دامنه‌دارترین نظریه‌ها بود، و هنر و ادبیات هم از دید او در عرصه‌ی عمل روان‌کاوی جای می‌گرفت. نوشته‌های فروید آکنده از اشارات و ارجاعات ادبی، عمدتاً به مؤلفان آلمانی کلاسیکی چون گوته و شیلر، است. طنز خاصی در این جا نهفته است: فروید که اغلب یکی از متفکران برجسته‌ی دوران مدرن به شمار می‌رود، ذائقه‌ای به شدت کلاسیک و سنتی داشت.

فروید بر این باور بود که، نویسنده و روان‌کاو آبشخورهای همسان یا همانندی دارند، و ژاک لکان نیز بر این شهود صحنه می‌گذارد؛ لکان می‌گوید که مارگریت دوراس «آن چه را که من شرح داده‌ام، فارغ از من، می‌داند»، و نویسنده «پیش‌گام» روان‌کاو است (۱۹۶۵، ص. ۹). الگوهای ادبی نقش خلاق در تاریخ روان‌کاوی داشته‌اند. درمان اولیه به «روش پالایشی» (برویر و فروید ۵-۱۸۹۳) متضمن چشم‌داشت آشکاری به نظریات کلاسیک درام تراژیک بوده و نظریه‌ی عقده‌ی اودیپ اساساً یادآور سوفوکل و اسطوره‌شناسی یونانی است. از جمله دلایل توجه شدید فروید به گرادویوای ینسن (یک «فانتزی پومپه‌ای» که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد) بی‌شک این بود که این اثر را می‌توان به منزله‌ی پژوهشی روان‌پزشکانه در نظر گرفت که توصیف‌گر روند بازگشت خاطرات سرکوب‌شده است، زیرا شیفتگی قهرمان داستان به یک تندیس از خاطرات سرکوب‌شده‌ی کودکی‌اش نشأت می‌گیرد (فروید ۱۹۰۷). با این حال، نحوه‌ی استفاده‌ی فروید از

که می‌تواند همچون یک منبع تغذیه و نیز یک ابژه‌ی آزارنده جلوه کند: عشق و نفرت دوسویه‌ای که کودک به مادر ابراز می‌کند از همین رو است، عشق و نفرتی که خود حاصل دوگانگی غریزه‌های «زندگی» و «مرگ» اند.

دیوید میسی

روال‌های گفتمانی (discursive practices)

اصطلاحی در مجموعه اصطلاحات به‌هم‌مربوطی که میشل فوکو (۱۹۷۱، ۱۹۷۴) - در کنار صورت‌بندی‌ها، موضوعات، مناسبات، انتظامات، و راهبردهای گفتمانی - مطرح کرده است. مشخصه‌ی روال‌های گفتمانی مجموعه قواعدی است که معرف مختصات آن‌ها است. فوکو، با رد تحلیل گفتمان به عنوان «نظام نشانه‌ها»، گفتمان‌ها را به عنوان «روال‌هایی» در نظر می‌گیرد «که خود موضوعاتی را که از آن سخن می‌گویند به صورتی نظام‌مند شکل می‌دهند».

بری اسمارت

روان‌کاوی و نقادی روان‌کاوانه

(psychoanalysis and psychoanalytic criticism)

زیگموند فروید در مقاله‌ای دانش‌نامه‌ای که در ۱۹۲۲ نوشته شرح روشنی از رشته‌ای که خود پایه گذاشته به دست می‌دهد. فروید می‌نویسد، روان‌کاوی نامی است در اطلاق به «رویه‌ای برای پژوهش در فرآیندهای روانی که تقریباً به هیچ شیوه‌ی دیگری قابل بررسی نیستند» (۱۹۲۲، ص. ۲۳۵). روان‌کاوی روش درمانی برای معالجه‌ی اختلالات عصبی است. و در نهایت، روان‌کاوی مجموعه‌ای از داده‌های روان‌شناسانه است «که به تدریج به یک رشته‌ی علمی نوین مبدل می‌شوند». رشته‌ی علمی نوین فروید، اگرچه در اصل به عنوان روشی درمانگاهی برای معالجه‌ی افراد مطرح شد، همواره کاربردهای متنوع دیگری نیز داشته است.

فکری اند، و این دو اغلب به عنوان والایش کنج‌کاوی جنسی در دوران کودکی محسوب می‌شوند.

نظریه‌ی والایش، برای مثال، اساس فراروان‌شناختی رساله‌ی فروید درباره‌ی لئوناردو داوینچی (۱۹۱۰) را شکل می‌دهد. با این حال، والایش یا همان تصعید فرض به شدت منسجمی در فراروان‌شناسی فروید نبوده، از سویی استعاره‌ای برگرفته از شیمی است (تبخیر یک جسم جامد بدون گذر از مرحله‌ی واسط مایع) و از سویی اشاره‌ای است به زیبایی‌شناسی امر والا. اما فروید خود هیچ‌گاه سازوکارهای آن را به روشنی و با صراحت تشریح نمی‌کند. والایش ویژگی اصلی امور زیبایی‌شناختی دانسته می‌شود، اما فروید در عین حال و به ناچار می‌پذیرد که خلاقیت خصلتی ناشناختنی نیز دارد، و در بحث خود درباره‌ی داستایفسکی می‌گوید که «تحلیل، بیش از پرداختن به مسأله‌ی هنرمند خلاق، باید چندوچون خلاقیت را تشریح کند» (۱۹۲۸، ص. ۱۷۷). از این جهت، فروید راغب به برداشت رمانتیکی از نبوغ است.

نقادی روان‌کاوانه‌ی کلاسیک نقادی مؤلف‌محور و محتوا‌محور بود، و عمدتاً بر خوانش‌های مضمونی اتکا داشت. همچنان که یکی از نظریه‌پردازان روابط ابژگانی مطرح می‌کند، نوشته‌های فروید درباره‌ی هنر و ادبیات معطوف به «مسائل روان‌شناختی کل بیان‌شده در آثار هنری بوده، برای نمونه، نشان می‌دهند که چه‌گونه محتوای نهفته‌ی اضطراب‌های فراگیر کودکی به شکل نمادین در این آثار نمود می‌یابند» (سگال ۱۹۵۲، ص. ۱۸۵). با توجه به این که روان‌کاوی با تعداد نسبتاً محدودی از نمادها سروکار دارد که عمدتاً جلوه‌ای از مثلث اودیپی و اثرات آن اند، کاربر است این روش در حوزه‌ی ادبیات می‌تواند بسیار فروکاهنده باشد.

بررسی زندگی‌نامه‌ای معمولاً شیوه‌ی مسلط در نقادی روان‌کاوانه‌ی کلاسیک بوده، مثال اولیه‌ی آن

روش خود برای تفسیر خواب‌ها و اوهام شخصیت داستان یونس آشکارکننده‌ی یکی از ضعف‌های شاخص نقادی روان‌کاوانه‌ی کلاسیک، یعنی تسلیم شدن به مغالطه‌ی واقع‌نمایی و ناتوانی از تشخیص مادیت متن، است. در این نقادی کلاسیک، نگرش محاکاتی به انطباق بیان‌گرانه‌ی متن و مؤلف، متن و واقعیت، یا حتا شخصیت و واقعیت، هرگز به چالش کشیده نمی‌شود.

شماری از مقالات فروید به بحث درباره‌ی مسائل زیبایی‌شناختی اختصاص یافته‌اند. این نوشته‌ها طیف متنوعی، از پژوهش‌هایی درباره‌ی ادبیات داستانی (۱۹۱۹، ۱۹۲۷)، شکسپیر (۱۹۱۳)، و داستایفسکی (۱۹۲۷) گرفته تا رساله‌ای درباره‌ی هنرهای تجسمی (۱۹۱۰a، ۱۹۱۴) و تأملات موجزتر اما عمومی‌تری درباره‌ی نوشتار خلاق (۱۹۰۸)، را در بر می‌گیرند. فروید، در کل، توجه چندانی به ویژگی‌های صوری آثار مورد بحث خود نشان نداده، و بیش از آن که دغدغه‌ی علم زیبایی‌شناسی را داشته باشد متوجه روان‌شناسی خلاقیت و آسیب‌شناسی روانی هنرمندان خلاق است. همچنان که خود خاطر نشان می‌کند، روان‌کاوی «از تفسیر خواب‌ها به تحلیل آثار زاده‌ی تخیل و نهایتاً به تحلیل خالقان آن‌ها» می‌رسد (۱۹۱۴b، ص. ۳۶).

خلاقیت هنری معمولاً هم‌راستا با خیال‌ورزی‌های کودک انگاشته می‌شود. داستان، در اساسی‌ترین سطح، نوعی برآورده کردن خواسته هم برای نویسنده و هم (با توجه به سازوکارهای همذات‌پنداری) برای خواننده است. از این رو، قصه‌هایی را که در آن‌ها زنان به سادگی به دام قهرمان اول شخص مرد می‌افتند به سادگی می‌توان به منزله‌ی نمودی از خودشیفتگی در نظر گرفت (فروید ۱۹۰۸). نقادی روان‌کاوانه عمدتاً تا حدی متکی بر نظریه‌ی والایش (تصعید)، یا هدایت‌گریزه‌ی جنسی به سوی اهداف غیرجنسی است. نمونه‌های کلاسیک چنین والایشی آفرینش هنری و پژوهش

زندگی‌نامه‌ای ناچار باید به تأیید تأویل تحلیلی نیز منجر شوند. هانا سگال در پژوهش بسیار موجزتر خود، کل در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته را به حاصل آگاهی هشیارانه‌ی پروست از این نکته تعبیر می‌کند که «هر آفرینشی عملاً بازآفرینی جهان و نفس از دست‌رفته و ویران‌شده‌ای است که زمانی محبوب و یک‌پارچه بود» (۱۹۵۲، ص. ۱۹۰)؛ سگال نتیجه می‌گیرد که خواست خلق کردن ریشه در یأس و خواست ترمیم و بازسازی چیزی ویران‌شده دارد.

نمونه‌ی بسیار پیچیده‌تری از این‌گونه روان‌کاوی زندگی‌نامه‌ای را می‌توان در «نقادی روانی» شارل مورون (۱۹۵۴) یافت که تحت تأثیر الگوهای فرویدی و کلایینی است. مورون نمایش‌نامه‌ها و احوالات ژان راسین را برحسب انگاره‌های مادرانه و پدرانیه تفسیر می‌کند. از این رو، ابژه‌ی عشق اودیپی تئاتر و زنه‌ی تعادلی در برابر مادر جفای‌شده‌ی ژانسنیسم و عرفان عیوس آن به شمار می‌رود. راسین سرانجام صحنه را ترک کرده، مادر ژانسنیست بر پادشاه ناتوانی پیروز می‌شود که نمایش‌نامه‌نویس می‌خواهد با او همذات‌پنداری کند. تئاتر راسین در نهایت کوشش ناکامی برای گذار از یک الگوی روابط و سواسی با مادر به یک الگوی اودیپی کلاسیک است. کار مورون به یک چارچوب روان‌کاوی زندگی‌نامه‌ای متکی است، اما توانایی او در ارائه‌ی آمیزه‌ای از یک خوانش دقیق و مثال‌زدنی از آثار راسین و نگرشی تحلیلی (روان‌کاوانه) به او مجال می‌دهد تا از وجوه به شدت فروکاهنده‌ی این نقادی احتراز جسته، و الگوهای اشتیاقی را مشخص کند که اساس مؤثری برای یک سازمان‌دهی متنی صوری در اختیار می‌گذارند. در این‌جا، منتقد و نمایش‌نامه‌نویس کاملاً با سرشت صوری و تکراری تراژدی راسینی که امکان جست‌وجو برای یافتن تعداد محدودی از نمادها را به خوبی فراهم می‌کند همخوانی پیدا می‌کنند، حال

پژوهش فروید درباره‌ی لئوناردو داوینچی است. فروید در آن پژوهش در صدد اثبات این نکته بود که هم میل جنسی این هنرمند و هم آثار او با خیال یا خاطره‌ی دوران کودکی‌اش از پرنده‌ای که در حال باز کردن منقار خود با دم خویش بوده ارتباط دارند (و این تصویری از آمیزش دهانی فعالانه و منفعلانه است؛ لب‌خند رازآمیز *مونا لیزا* نشانی از ارضای ناشی از این هردو فعل است). فروید مدعی کشف این بن‌مایه در مشهورترین نقاشی داوینچی بود، و مفتون این «رمان روان‌کاوانه» شده بود اما با انکار بر سازمایه‌ای نادرست یک‌سر به راه خطا رفت. فروید معتقد بود که داوینچی از یک لاشخور – پرنده‌ای دارای دلالت‌های اسطوره‌شناختی بسیار، که آن را به تصویر مادرانه پیوند می‌داد – یاد می‌کند اما او ترجمه‌ی نادرستی را منظور نظر قرار داده بود: پرنده‌ای که داوینچی در ذهن داشت در واقع یک زغن معمولی، پرنده‌ای کاملاً فاقد اهمیت اسطوره‌ای، بود. پژوهش ماری بناپارت (۱۹۳۳) در زندگی و آثار ادگار آلن پو نیز مثال مناسبی از روان‌کاوی زندگی‌نامه‌ای است. قصه‌های پو، که بناپارت آن‌ها را به «چرخه‌هایی» متمرکز حول محور چهره‌های مادرانه و پدرانیه تقسیم می‌کند، معادل **محتوای بارز** یک خواب‌اند، و تأویل تحلیلی آن‌ها می‌تواند **محتوای نهفته** را نمایان سازد. بناپارت این محتوای نهفته را برای ارائه‌ی تحلیلی از یک زندگی‌نامه‌ی روانی با اطلاعات زندگی‌نامه‌ای مشهور مرتبط می‌سازد؛ و از این رو، «نامه‌ی ریوده‌شده» (داستان کوتاهی از پو) را با فرض همذات‌پنداری مؤلف با وزیر تفسیر می‌کند، و این وزیر از نظر او نماینده‌ی پدری منفور اما مرعوب‌کننده و نشان‌دهنده‌ی نوستالژی نویسنده نسبت به یک نرّه‌ی مادرانه است. حاصل این کار آمیزه‌ی خاصی از کاوش در روان فرد هنرمند و جست‌وجو برای یافتن کلیات مفروض است. البته این یک دور باطل اجتناب‌ناپذیر است، چون اطلاعات

می‌گیرد. فروید بلوم چهره‌ای بسیار ادبی است که در نقش یک شاعر توانا ظاهر می‌شود.

با توجه تأکید روان‌کاوی بر اهمیت خاطرات و تجارب کودکی، که علناً با کار روبه‌رو و بلوم در ارتباط اند، جای تعجب است که نوشته‌های تحلیلی بسیار اندکی به ادبیات کودکان اختصاص یافته، هرچند که این کم‌توجهی ممکن است صرفاً معلول غفلت سنتی از این ژانر بوده باشد. یک استثنا برجسته در این میان خوانش کلاسیک برونو بتلهایم (۱۹۶۷) از قصه‌های پریان به عنوان ترسیم‌گر مراحل رشد و مهیاکننده‌ی استعاراتی برای تعارضات ناخودآگاهانه، و تشریح‌کننده‌ی راهبردهایی برای حل‌وفصل مسائلی چون تجاوز، میل جنسی، و مرگ است. اخیراً نیز مارگارت و مایکل راستین (۱۹۸۷)، با رویکردی معطوف به روابط ایزگانی، به مطالعه‌ی روند ساخت فانتزی‌ها و موضوعات ذهنی در ادبیات کودکان پرداخته، بینش‌های روان‌کاوانه و جامعه‌شناسانه را به شکل موفقی با هم تلفیق کرده‌اند. در حالی که نقادی روان‌کاوانه‌ی سنتی همچنان به فعالیت خود ادامه می‌دهد، منتقدان متأثر از نظریه‌ی ادبی مدرن و جریانی که از فرمالیسم تا ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی را در بر می‌گیرد اغلب این‌گونه نقادی را بی‌بضاعت دانسته‌اند. مرگ مؤلف، چنان که از سوی رولان بارت و میشل فوکو مطرح شد، اساس روان‌کاوی زندگی‌نامه‌ای سنتی را متزلزل کرده (هرچند باید خاطرنشان کرد که طرحواره‌ی بلوم مستلزم احیای مؤلف است) و در حال حاضر تنها معدودی از منتقدان حرفه‌ای همچنان رویکرد بناپارت مبنی بر توجه به «زندگی و آثار» مؤلف را مورد توجه قرار می‌دهند. امروزه دیگر نه مؤلف بل که متن، عملکردهای آن، و فرآوردنگی‌اش هرچه بیش‌تر مورد تأکید قرار می‌گیرد، و مطالعات شخصیت‌شناسانه به شکل گسترده در محقق افتاده‌اند.

آن که تمرکز نقادی کلاسیک بر احساسات و عواطف کلاً با تحلیل نوسانات میل مطابقت دارد.

دیگر صور نقادی روان‌کاوانه‌ی کلاسیک رویکرد کمابیش متفاوتی اتخاذ کرده، و آثار دیگری از فروید را به شکل ثمربخش مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. مارت روبه (۱۹۷۲)، منتقد فرانسوی، مقاله‌ی کوتاه «رمانس خانوادگی» (۱۹۰۹) فروید را با مهارت مورد کاوش قرار داده، تلاش می‌کند یک سنخ‌شناسی کلی روایت و حتا شرحی از چندوچون میل داستان‌نویسی ارائه کند. فروید تعبیر «رمانس خانوادگی» را در اطلاق به فانتزی‌های اودیپی‌ای به کار می‌برد که کودکان در آن رابطه‌ی متفاوتی با والدین خود را متصور شده، خیال می‌کنند نه فرزند پدر و مادر واقعی خود که فرزند شاه و ملکه بوده، یا در این خیالات با حرام‌زاده دانستن خواهران و برادران خود از عرصه‌ی تنگ رقابت با آنان بیرون می‌آیند. روبه این ساختار خیال را در تحلیل رابینسون کروزو و دن کیشوت، به عنوان رمان‌های مثالی، مورد توجه قرار داده، سنخ‌شناسی‌ای در خصوص حرام‌زادگان و کودکان سر راهی، در خصوص ساختارهای داستانی مبتنی بر خودآفرینی قهرمان و قدرت مطلق خواسته‌ها، مطرح می‌کند.

سنخ‌شناسی‌ای بسیار متفاوت، اما در عین حال پیونددهنده‌ی ساختارهای اودیپی به ساختارهای ادبی، را می‌توان در فرضیه‌ی هارولد بلوم (۱۹۸۴) درباره‌ی شعر و اضطراب تأثیرپذیری یافت. اضطراب تأثیرپذیری تجربه‌ای هم‌ارز تجربه‌ی امور نامتعارف است؛ شاعر جوان در کار خود تأثیرپذیری از پیشاهنگانی را تشخیص می‌دهد که برای بدل شدن به یک «شاعر توانا» و قادر به جذب و خلق این پیشاهنگان، باید با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کند. در این‌جا، سنت به سازمایه‌ی سرکوب‌شده در حیات روانی افراد می‌ماند، و مناسبات میان نسل‌های شاعران شکل نوعی فرابرد را به خود

برای آشنایان با سنت‌های ادبی متکی به خوانش دقیق و **هرمنوتیک** دارد. از جمله جنبه‌های ناخوش‌آیند برداشت نقادانه از آرای لکان پیدایش برداشتی سراسر ادبی از روان‌کاوی است که هرچه بیشتر از تجارب درمانی و عمل روان‌کاوان فاصله می‌گیرد. به علاوه، اکنون این اشتیاق احساس می‌شود که تاریخ روان‌کاوی به آثار فروید و لکان فروکاسته شده، و سنت گسترده‌تر آن نادیده گرفته شود (برای مروری کلی، بنگرید به: برسانی ۱۹۸۴، رایت ۱۹۸۴).

روان‌کاوی فروید اکنون به صورت جزئی از **گفتمان** ادبی نیز در آمده: فلمن آثار فروید در باب فرابرد را هم‌راستا با آثار هنری جیمز مورد مطالعه قرار داده، و **الن سیکسو** (۱۹۷۶) با دراماتیک‌سازی پرشور ماجرای دورا (فروید ۱۹۰۵) عملاً به کاوش روانی پرداخته، و به نوعی بازپرسی فمینیستی از روان‌کاوی دست می‌زند. اثرات این مضمحل‌سازی مرزبندی‌های ژانری را در سطح گفتمان انتقادی نیز می‌توان ملاحظه کرد. ایده‌ی «داستان‌های نظریه‌ای» هرچه بیشتر برجسته می‌شود: تعاریف بسیار فراگیری از منتیت و گفتمان ارائه می‌شود که تقریباً هرگونه استنادی به بُعد برون‌متنی یا اجتماعی را نابه‌جا جلوه می‌دهند. سارا کوفمان (۱۹۷۴)، که به شدت تحت تأثیر **شالوده‌شکنی** دریدا است، همسویی‌هایی بین تعبیر تحلیلی فروید و اوهام بیماران‌اش یافته، توصیف خودکاهنده‌ی فروید از علم روان‌کاوی به عنوان یک بنای موقت و معادل یک اسطوره‌شناسی یا داستان را به شدت مورد تأیید قرار می‌دهد. مالکوم بووی نیز در پژوهش درخشان خود درباره‌ی فروید، پروست، و لکان، به نتایج مشابهی دست یافته، به این بحث می‌پردازد که از بین بردن «حایل هرچه سست‌تر موجود بین "نظریه" و "داستان"» به ایجاد **سنخیت‌ها** و **مشابهت‌های** بسیاری بین این دو منجر شده است (۱۹۸۷، ص. ۵).

رهیافت بینارشته‌ای مطالعات ادبی مدرن سخن گفتن از نفس «نقادی روان‌کاوانه» را هرچه دشوارتر می‌سازد. روان‌کاوی اکنون به جزئی از بافت گسترده‌ی **بینامتنیت** بدل شده، به مکالمات شالوده‌شکنانه‌ی ژاک دریدا با فروید پا گذاشته، با گرایش‌های گوناگون **نقادی فمینیستی** و آثار نظریه‌پردازانی چون ژولیا کریستوا در آمیخته، و در آثار پیر ماشری برای ارائه‌ی **خوانش نشان‌نگری** از سکوت‌های متون ادبی و تلاش برای کشف یک **ناخودآگاه** ایدئولوژیک با **مارکسیسم** لویی آلتوسر پیوند می‌یابد.

نقادی روان‌کاوانه‌ی متأخر عمدتاً تحت تأثیر آرای ژاک لکان بوده و اساساً آبخواری فرانسوی دارد. یک رخداد مهم در روند آشناسازی مخاطبان انگلیسی - آمریکایی با این پیشرفت‌ها انتشار ویژه‌نامه‌ی نشریه‌ی **مطالعات فرانسوی بیل** (۵۶-۵۵، ۱۹۷۷) به سردبیری شوشانا فلمن و با عنوان «ادبیات و روان‌کاوی: مسأله‌ی خوانش از زاویه‌ای دیگر» بود. لکان به شکل شگفت‌آوری نزدیکی خود به دیدگاه‌های روان‌کاوی سنتی را حفظ کرده و متون ادبی را صرفاً برای دفاع از نظریه‌ی روان‌کاوی و مستند ساختن آن بر می‌گزید - برای مثال، هملت را تصویرگر «شکل منحنی موقعیت اودیپی، و انحطاط آن» (۱۹۵۹، ص. ۴۵) دانسته، از سوی دیگر «نامه‌ی ربوده‌شده» ی پو (که گرانیگاه نظریه‌ی ادبی لکانی شده) را به عنوان تمثیلی از طرز کار الفاظ و دال در نظر می‌گرفت.

با این حال، لکان بی‌گمان تأثیر عمده‌ای بر تکوین روی‌کرد روان‌کاوانه‌ی تازه‌ای به حوزه‌ی ادبیات داشته، و این عمدتاً ناشی از تأکیدگذاری او بر کارکرد فرهنگی و نمادین زبان، و اشارات استادانه و باریک‌بینانه به بوطیقای ناخودآگاهی که به شکل زبانی ساختار یافته، است. تأکید بر مسأله‌ی خوانش در طرح پیش‌نهادی لکان برای «بازگشت به فروید» نیز جاذبه‌ی آشکاری

مطرح کرده، این اشتراکات را دارای تقدیمی نسبت به خود روایت‌های اسطوره‌ای، به انکای نوعی آگاهی جمعی، می‌شمارد.

دیگر چهره‌ی شاخص در تکوین روایت‌شناسی ولادیمیر پراپ، از شارحان **فرمالیسم روسی**، است. پراپ (۱۹۵۸) در تلاش بود تا عناصر روایی مشترک در همه‌ی قصه‌های عامیانه را به شیوه‌ای مشابه با رویکرد لوی - استروس تعریف کند. **کلود برمون** (۱۹۷۳) روایت‌شناس متأخری است که بیش از همه پی‌گیر رویکرد پراپ شده، هرچند که می‌کوشد وهله‌های انتخاب و گزینش‌گری در روایت را تشریح کند، وهله‌هایی که در رابطه‌ای تفاوت‌بنیاد با گزینه‌های کنار گذاشته‌شده ساختار یافته‌اند.

با این حال، جست‌وجو برای یافتن نظریه‌ای که کارآیی کلی و جامع داشته باشد به مسأله‌سازترین معضل پیروان لوی - استروس و پراپ مبدل می‌شود. آلگیرداس ژولین **گریماس** (۱۹۶۶) می‌کوشد به وسیله‌ی نوعی تحلیل معنایی ساختار عبارت‌ها به دستور زبان کلی روایت دست یابد (بنگرید به **مشارک**). **گریماس**، به اتکای این سرآغاز، تحلیلی از شخصیت‌پردازی در رمان ارائه می‌کند. به نظر او، شخصیت‌پردازی در کل از طریق به‌خاطر سپاری انباشتی ایجاد می‌شود. عناصر در یاد مانده عملاً صورت‌بست‌های گوناگونی هستند که در نقاط مختلف متن به نام یک شخصیت نسبت داده می‌شوند. **گریماس** می‌کوشد از این عملکرد روان‌شناختی خواننده به شناسایی صورت‌بست‌های گفتمانی‌ای برسد که در راستای شکل دادن به شخصیت عمل می‌کنند. بنابراین، توجه خود را اساساً به ارائه‌ی تحلیلی از متن معطوف می‌کند که مشارک در آن نقش شخصیت را ایفا می‌کند. روش او اساساً مبتنی بر مد نظر گرفتن شخصیت به عنوان محصول مناسبی مضمونی بین موضع سوژگانی و دستور زبانی از یک سو،

با کم‌رنگ شدن مرز نظریه و داستان، منتقدان نگرانی چندانی از جهت مواجهه با جنبه‌های مشکوک‌تر در گمانه‌زنی‌ها و مداخلات فروید در بحث انسان‌شناسی ندارند: اگر جستار او درباره‌ی داوینچی را به عنوان یک اسطوره‌شناسی شخصی بخوانیم، اشتباهات آن چندان آزارنده جلوه نمی‌کنند. اما از جهت دیگر، سازگاری این‌گونه خوانش‌ها با آمال و اظهارات پوزیتیویستی‌تر و علم‌باورانه‌تر فروید کار دشواری خواهد بود. و اگر به درستی بتوان ادعا کرد که پروست، فروید، و لکان «تصویرگران حیات ذهنی» اند (بووی ۱۹۸۷، ص. ۷)، آن‌گاه شاید بتوان این نکته را نیز مستدل ساخت که اعلام «مرگ مؤلف» و مرگ نقادِ روان‌شناختی برخورد بسیار مبالغه‌آمیزی بوده است.

دیوید میسی

روایت‌شناسی (narratology)

نظریه‌ای در باب روایت، مبتنی بر فرضیات مطرح در **ساختارگرایی**، به ویژه در آثار **کلود لوی - استروس** (انسان‌شناس فرانسوی) درباره‌ی اسطوره‌ها. به نظر لوی - استروس (۱۹۷۱) همه‌ی اسطوره‌ها صوری از مضامین اساسی بوده، و ساختارهای روایی اسطوره‌های منفرد به ساختار کلی و جامعی مربوط می‌شوند که بانی همه‌ی آن‌ها است. یک اسطوره نمودی از عملکرد این ساختار کلی است، و رابطه‌ی بین این دو را می‌توان با نسبتی که فردینان دو **سسور** (۱۹۸۳) **بین لانگ / پارول** قائل شده بود قیاس کرد. در این طرحواره، «اسطوره‌بن» (mytheme) عنصر ساختار کلی‌ای است که می‌تواند در روایت‌های اسطوره‌ای مختلف نمود یابد. لوی - استروس اسطوره‌ها را در ارجاع به یکدیگر و به منظور کشف روابطی که روایت آن‌ها را ساختار می‌بخشد مورد ملاحظه قرار می‌دهد. او بر این اساس، نظریه‌ای در باب موجودیت اشتراکی عناصر خاص را

مبتنی بر بسط نظریه‌ی گریماس بوده‌اند. گریماس تأثیراتی بر حوزه‌ی **نشانه‌شناسی** نیز گذاشته است، به ویژه از آن رو که تلاش او در راستای تکوین یک علم روایت‌شناسی مطابق با درک نشانه‌شناختی از فرازبان به عنوان امری است که خود یک **نظام** نشانه‌ای را شکل می‌دهد. با این همه، چنین نظریه‌ای هنوز درگیر یک معضل است: نقشی که خواننده ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد که گریماس به اتحاد و انسجام کامل موضع خواننده قائل بوده، اما این مسأله نزد دیگر روایت‌شناسان به شکل حادثی جلوه می‌کند.

به این ترتیب، برای نمونه، نظریه‌پرداز بلغاری، تزوتان تودوروف (۱۹۷۱) **رمان ارتباط‌های خطرناک** را مطابق با الگوی گریماس و با بهره‌گیری از سه مجموعه مشارک به عنوان مناسبات بنیادین میان شخصیت‌ها در هر روایتی تأویل می‌کند. از این رو، آمیزش‌های ناشی از میل، ارتباط، و مشارکت اند که «قواعد کنش» به کار رفته در رمان را معین می‌کنند. برای مثال، اگر که شخصی عاشق شخص دیگری باشد، آن‌گاه توجهات شخص نخست معطوف به بر سر مهر آوردن شخص دوم خواهد بود. اما تودوروف با این همه بر معضل موجود در نحوه‌ی ضمانت عینیت در ارائه‌ی چنین طرحواره‌ای وقوف دارد. در نتیجه، در آثار بعدی خود از این موضع فاصله می‌گیرد، هرچند که هدف او هنوز ارائه‌ی نوعی دستور زبان کلی برای عملکردهای روایی است.

تودوروف تلاش می‌کند فرازبانی خلق کند که توصیفات عیناً اثبات‌پذیر در اختیار بگذارد. این رویه کم‌وبیش به معنای کناره‌گیری از تمایل منتقد برای واداشتن متن به ایجاد معانی مطلوب او است، معنایی که همواره در متن حاضر دانسته می‌شوند. این فرازبان سه «مقوله‌ی اساسی» دارد. مقوله‌ی اول «اسامی خاص» است، یعنی فاعل‌های دستوری، اما فاقد ویژگی ذاتی. مقوله‌ی دوم «صفات» است که

و نقش‌های مضمونی‌ای که بر عهده می‌گیرد از سوی دیگر است. حائز اهمیت است که، در نظریه‌ی او رابطه‌ی بسیار مشخصی بین رخ‌داد‌های مجزای این عناصر مضمونی و بازشناسی‌گفتمانی یک شخصیت برقرار می‌شود. گریماس می‌گوید که حرکت از یک ساختار روایی به سوی یک ساختار گفتمانی به اتکای همین رابطه ممکن می‌شود. این پدیده هنگامی رخ می‌دهد که نقش‌های مشارکی نقش‌های مضمونی را تحت نظارت خود در آورند.

این گفته پی‌آمدهای قابل ملاحظه‌ای برای رشد و گسترش روایت‌شناسی در کل داشته است: این یعنی نه تنها هر متن ادبی از سطوح متعدد برخوردار بوده، بل که مناسبات میان این سطوح تابع مجموعه قواعدی مقیدکننده است. از نظر گریماس، **گفتمان** نیروی نهفته‌ای است که نقش‌های مضمونی مشخصی پدید می‌آورد، و قواعد حاکم بر این فرآیند معادل قواعد جاری در رابطه‌ی لانگ/پارول است. درک گریماس از کنش‌گر متنی درکی در راستای وحدت‌بخشی به مسأله‌سازهای خاص مشارک، نقش مشارکی، و نقش مضمونی است. این درک باعث بازشناسی‌های گفتمانی فراگیری چون معانی ملازم با یک شخصیت می‌شود. کنش‌گر در واقع یک پیوند نظارتی است، زیرا همزمان نقشی مشارکی و نقشی مضمونی ایفا می‌کند. بنابراین، منتقد، با پرداختن به تحلیل کنش‌گر، می‌تواند به تحلیل ساختاری رابطه‌ای بپردازد که سطوح متنی مختلف را پوشش می‌دهد. گریماس این عملکرد را یک «دگرگون‌سازی» می‌نامد. این عملکرد امکان حرکت از یک وضعیت، یا سطح متنی، به وضعیت یا سطح متنی دیگر را فراهم می‌کند. این نظریه مفهومی برای پرداختن به مناسبات میان ساختار روایی و ساختار زبانی در اختیار روایت‌شناسی می‌گذارد. بسیاری از پیشرفت‌های بعدی که در این حوزه صورت گرفته

حالات، خصوصیات، و وضعیت‌ها را شامل می‌شود. مقوله‌ی آخر، یعنی «افعال»، مقوله‌ای است که سه کارآیی دارد: جرح و تعدیل یک موقعیت، ارتکاب یک جنایت، و به مکافات رساندن جانی. این سه مقوله‌ی اساسی در متن و از طریق مجموعه‌ی پنج وجه مبتنی بر طبقه‌بندی زبان‌شناختی «حالت» در هم تنیده می‌شوند. این پنج وجه عبارت‌اند از: وجه «اخباری» (رخدادها یا کنش‌هایی که عملاً اتفاق افتاده‌اند)؛ وجه «الزامی» (ضروریات قانونی‌ای که جامعه وضع کرده است)؛ وجه «اختیاری» (خواسته‌های شخصیت)؛ وجه «شرطی» (اگر یک شخصیت به عمل خاصی دست یازد، آن‌گاه کنش دیگری رخ خواهد داد)؛ و وجه «انتظاری» (در وهله‌ی خاصی از روایت رخداد خاصی به وقوع خواهد پیوست). معناهایی که خواننده بار شخصیت‌ها می‌کند محصول تقارن نحوی موضع فاعلی و دستوری آن‌ها با گزاره‌های گوناگونی، در سیر حرکت متن از ره‌گذر صورت‌بندی‌هایی است که تودوروف طرح می‌کند. پس، «شخصیت» (کاراکتر) تأثیرگذاری کلی خود را به اتکای هم‌نشست‌های ناشی از رابطه‌ی میان موضع فاعلی ملازم با یک شخصیت خاص از یک سو، و صور مختلف وجوه پی‌رنگی از سوی دیگر به دست می‌آورد. تودوروف کل این فرازبان را به این امید بنا می‌کند که بینش‌های حاصل از نظریه‌اش در باب ساختار روایی بتوانند به صورتی هم‌بسته با پژوهش در ساختار زبانی مطرح شوند. چنین رویکردی باید به فهم کامل عملکرد روایت‌گری منجر شود. با این حال، همچنان که در مورد بسیاری از این نظریه‌های اساساً ساختارگرایانه در باب روایت ملاحظه می‌شود، در نظریه‌ی تودوروف نیز کوششی برای نظریه‌پردازی در خصوص رابطه‌ی خواننده و متن صورت نمی‌گیرد: نظریه‌ی تودوروف صرفاً به این بها می‌دهد که خواننده توان کشف ساختارها را خواهد داشت.

نظریه‌پرداز دیگری که تلاش می‌کند نوعی علم روایت‌شناسی را بر پایه‌ی ساختارگرایی شرح و بسط دهد ژرار ژنت (۱۹۸۰) است. ژنت روایت را برحسب روابط موجود میان récit (نظم رخدادها چنان که در یک روایت بازنمایی می‌شوند)، histoire (نظم تقویمی وقوع رخدادها)، و narration (نفس عمل روایت‌گری) نظریه‌پردازی می‌کند. ژنت توجه دقیقی به مقولات تحلیلی مانند راوی و نوع آوا یا نظرگاه مورد استفاده‌ی او، و رابطه‌ی روایت‌کننده با روایت‌شونده می‌کند. از نظر او، روایت حاصل مناسبات میان عناصر گوناگون است. او پنج عرصه در تعامل این عناصر را مورد توجه قرار می‌دهد: انتظام زمانی روایت، مدت زمان مختلفی که روایت به رخدادهای پی‌رنگی اختصاص می‌دهد، بسامد روایت شدن یک رخداد و نیز بسامد وقوع عملی آن، فنون روایی مورد استفاده و نظرگاه پرسونای روایی، و نفس عمل روایت‌گری. ژنت خاطر نشان می‌کند که امکان وجود مقولات دیگری هم هست، اما طرحواره‌ی او دست کم درک تفاوت ماهوی میان روایت‌گری و روایت را میسر می‌سازد.

روایت‌شناسی عرصه‌ای از ساختارگرایی است که مناسبات بسیار نزدیکی با **پساساختارگرایی** نیز دارد. آثار رولان بارت نمونه‌ی مثالی شیوه‌ای هستند که ساختارگرایی را مسأله‌ساز می‌کند. بارت در *S/Z* (۱۹۷۰) می‌کوشد تحلیلی روایت‌شناسانه ارائه کند که متن ادبی را به عنوان موضوع یک تحقیق علمی بی‌طرفانه در نظر نمی‌گیرد، و از این روگسستی اساسی از دعویات ساختارگرایی می‌یابد. بارت کارکرد خواننده را خلق معنا می‌داند: خواننده درگیر یک فرآیند بازشناسانه با امر ادبی می‌شود. این رویکرد اساس آثار بعدی بارت را تشکیل می‌دهد که در آن‌ها ماهیت امر ادبی دقیقاً تعریف نشده می‌ماند. برای بارت هیچ ایده‌ی اصیلی وجود ندارد؛ آن‌چه هست تنها تکرار

بینامتنی است. با توجه به همین مسأله‌سازترین حوزه است که مشارکت‌های بارت در پیشبرد روایت‌شناسی عملاً تنها مرحله‌ای از سیر گذر او به موضعی پسا- ساختارگرایانه شمرده می‌شود.

توسعه‌ی دیگر در حوزه‌ی نظریه‌ی روایت را باید در کار فردریک جیمسون، *ناخودآگاه سیاسی: روایت به عنوان یک کنش نمادین اجتماعی* (۱۹۸۱)، یافت. این کتاب اگرچه اثری اختصاصاً روایت‌شناسانه نیست، خصوصت آشکار خود با کلیت ساختارگرایی را ابراز کرده، و در این راستا نظریه‌های مطرح در باب روایت‌شناسی را نقطه‌ی آغاز کار خود می‌گیرد. تلاش جیمسون برای تکوین نظریه‌ی متجانسی از سطوح مختلف از سرآغازهای اصلی طرح جیمسون است، طرحی که در راستای بنا کردن نظریه‌ی مارکسیستی در باب روایت تلاش می‌کند. جیمسون به طور خاص، بر درک جیمسون از چهارضلعی نشانه‌شناسانه تمرکز کرده، طرحواره‌ی مبتنی بر *همساختی* او را در راستای مقاصد خویش اخذ می‌کند. در واقع، جیمسون سرشت ثابت این مفهوم را، چنان که حول محور انواعی از *تقابل‌های دوتایی* سازمان یافته، به عنوان الگوی بسیار دقیقی برای عملکرد بستار ایدئولوژیک در نظر می‌گیرد. و، به این ترتیب، از چهارضلعی نشانه‌شناختی مذکور در راستای رویه‌ی نقادانه‌ای بهره‌برداری می‌کند که بستار معنا در متن ادبی را مورد تحیل قرار می‌دهد. از این رو، جیمسون روی کرد ساختارگرایانه به درک عناصر عینی را که ذاتی آثار جیمسون بوده رد می‌کند. جیمسون می‌گوید این‌گونه نظریه‌پردازی درباره‌ی بستار مجال پژوهش در نظام ایدئولوژیک را مهیا می‌کند، رویکردی که اجزای سرکوب‌شده از سوی بستار روایت را به جلوه در می‌آورد. بازسازی این اجزای سرکوب‌شده در و از طریق مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» صورت می‌گیرد که مجال سیاسی‌سازی

نظریه‌های روان‌کاوانه در باب *ناخودآگاه* را برای جیمسون فراهم می‌آورد. جیمسون نظریه‌ی جیمسون را به خاطر ناتوانی از پرداختن به شخصیت، به رغم همه‌ی کوشش‌های‌اش در این راستا، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او گرفتاری جیمسون از این جهت را نتیجه‌ی تحمیل غیرتاریخی سوژه‌ی بورژوازی بر اشکال روایی می‌داند که پیش از پیدایش عناصر مورد نیاز برای ساخت این سوژه پدید آمده بودند: من دکارتی، ایجاد رابطه‌ای تفاوت‌بنیاد بین امور خصوصی و عمومی، پیدایش یک «ادبیات» کانونی، و مانند این‌ها.

جیمسون دقیقاً از نقاط ضعف نظریه‌ی جیمسون بهره‌برداری می‌کند، یعنی آن‌جا که متن روایی از مفروضات جیمسون عدول می‌کند. به نظر جیمسون، وجه بسیار مهم شخصیت‌ها عمل کردن آن‌ها در مقام دو مشارک است. او، به این ترتیب، روش‌شناسی دقیقی برای خلق معنا در برابر بافت بستار ایدئولوژیک پی می‌ریزد. این عملکرد بستار توجه جیمسون را به وجود درک ساختارگرایی بنیادینی از تقابل دوتایی، چنان که نزد جیمسون مطرح بوده، جلب می‌کند. جیمسون تقابل دوتایی را الگوی *تضاد اجتماعی* می‌داند، و متن ادبی هم دقیقاً یک چنین روندی در پیش می‌گیرد. جیمسون نظریه‌ی روایت‌شناسی را برای بدل کردن آن به چیزی دیگر به کار می‌گیرد. نظریه‌ی او نماینده‌ی آمیزشگاه روایت‌شناسی با *مارکسیسم و نقادی مارکسیستی* است. به این ترتیب، روایت‌شناسی را باید در رابطه‌اش با تحولات جاری در نظریه‌های انتقادی و فرهنگی‌ای سوای ساختارگرایی، منظور نظر قرار داد.

پل اینس

رورتی، ریچارد (Rorty, Richard)

(۲۰۰۷-۱۹۳۱) فیلسوف آمریکایی که در سنت فلسفه‌ی تحلیلی تحصیل و فعالیت کرد و به خاطر

موسیقی‌دانانی از باخ و هایدن گرفته با بولز و الیوت کارتر را شامل شده، تفاسیر درخشانی بر شش سونات آخر بتهوون (۱۹۷۲) و «واریاسیون‌های دیابلی» او (۱۹۷۷) را شامل می‌شود. سبک کلاسیک (۱۹۷۱)، شوئنبرگ (۱۹۷۶)، فرم‌های سونات (۱۹۸۰)، و نسل رمانتیک (۱۹۹۵) تعدادی از آثار او در این زمینه‌اند. روزن همچنین مؤلف انبوهی از نوشته‌های پراکنده و تا کنون گردآوری نشده است که شامل برنامه‌ها و طرح‌های متعدد و مجموعه مقالاتی انتقادی فراوانی (که اغلب برای مجله‌ی بررسی کتاب نیویورک نوشته) درباره‌ی مباحث فرهنگی متنوع می‌شوند.

نقادی موسیقایی روزن متأثر از درک تیزبینانه‌ای از درام در همه‌ی سطوح بحث و تحلیل است. روزن چه هنگامی که درباره‌ی شرایط اجتماعی تحکیم فرم سونات در اواخر قرن هجدهم بحث می‌کند، و چه هنگامی که درباره‌ی برخورد بین سبک‌های مختلف در چارچوب فرهنگ موسیقایی «رمانتیک» و یا فراز و فرودها در یک موومان سمفونیک واحد می‌نویسد، در هرحال و همواره، جایگاه مکانی و زمانی رخدادهای کلیدی در چارچوب فرآیندهای پیچیده‌ی بسط و توسعه را مورد توجه قرار می‌دهد. سبک کلاسیک او شاهکاری است که مشاهدات متنی دقیق را با نقادی نظرورزانه‌ی برجسته در آمیخته، و با خلاقیت درام‌پردازانه‌ی خود این دو عنصر را با هم ترکیب می‌کند - برای مثال، رویکردهای هایدن و موتسارت به سمفونی را به جهت رویکردهای متفاوت‌شان به تهییج و تقطیع در مقابل هم می‌گذارد: «از یک جهت، تمهید بسط در مرحله‌ی قبض هایدن به پیچیدگی کار موتسارت نبوده، این روند شامل بازگشت ادواری به تم اول، آن هم به صورتی عمدتاً ناهشیارانه، بوده و سکوی پرشی برای بسط‌های تقریباً زنجیره‌ای است، حال آن که موتسارت قادر است در عین حال که کلیت را بسط می‌دهد،

آثارش در فلسفه‌ی ذهن و فلسفه‌ی زبان به اشتها رسید، اما به خاطر روگردانی از آن سنت و روی‌آوری به نوپراگماتیسمی که فصل مشترکی با آرای فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای در باب بسیاری از مقولات محوری دارد به چهره‌ی سرشناسی در نظریه‌ی انتقادی مبدل شد. از جمله‌ی این مقولات ضد - ماهیت‌باوری و ضد - بنیان‌باوری، تاریخت اندیشه‌ی انسانی، آفریدگی «حقیقت» یا «صدق»، و ساحت لزوماً هرمنوتیکی و زبانی تجربه‌اند. رورتنی این مضامین فلسفی رادیکال را با دفاعی از لیبرالیسم بورژوازی همراه می‌کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: رورتنی ۱۹۷۹، ۱۹۸۲، ۱۹۹۱، ۱۹۹۹)

ریچارد شوسترمن

روزن، چارلز (Rosen, Charles) (۱۹۲۷-۲۰۱۲)

پیانیست، موسیقی‌شناس، منتقد، و مورخ فرهنگی آمریکایی. روزن استعداد درخشانی در زمینه‌های مختلف داشت و درهم‌تنیدگی این استعدادها او را به چهره‌ای مثال‌زدنی در مطالعات بنیارشته‌ای مدرن مبدل کرد. نوشته‌های روزن درباره‌ی موسیقی نشان‌گر درک او، به عنوان یک مورخ، از آهنگ‌سازی و نوازندگی به عنوان کنش‌هایی اجتماعی، و احاطه‌ی کامل‌اش، به عنوان یک نوازنده، بر نحوه‌ی پیدایش، پیشرفت، و تبلور معنای موسیقایی در گذر زمان‌اند.

روزن در نیویورک به دنیا آمد و تا یازده سالگی در «مدرسه‌ی موسیقی جولیار» دانش‌آموزی کرد. پس از آن، استادان پیانوی او موریتس روزنتال و همسرش هدویگ کانر - روزنتال بودند. روزن در سال ۱۹۵۱ نخستین تک‌نوازی خود را در نیویورک ارائه داد، و در همین زمان با نگارش رساله‌ای در باب درام قرن هجدهمی فرانسه مدرک دکترای خود را از دانشگاه پرینستون دریافت کرد. دیسکوگرافی مبسوط او

هنری - در بحث‌های خود است. روزن نه تنها به گونه‌ای ظرافت‌مندانه، فرضاً، در بحث از پاستورالیسم هایدن به مارول و پوسن، یا در توصیف موتسارت به عنوان یک دراماتیست به ماریوو و گولدونی، توجه می‌کند بل که راه‌های تازه‌ای پیش رو می‌نهد که فرم‌های هنری متفاوت از آن طریق با توجه به یک‌دیگر مفهوم می‌شوند. در نوشته‌های او، زبان فنی تحلیل موسیقایی پیوسته با زبانی دیگر، زبانی عام‌تر اما در عین حال دقیق و ظریف، همراه می‌شود که پیچیدگی‌های پویا و گذرای آثار هنری در آن زبان قابل تبیین می‌شوند. روزن از دشواری‌ها، کشاکش‌ها، و ناسازگاری‌هایی می‌نویسد که هنرمندان، فارغ از رسانه‌ی مدنظرشان، درگیر آن‌ها هستند؛ و از دیدگاه‌های تطبیقی تازه‌ای سخن می‌گوید که با به رسمیت شناخته شدن این مبنای مشترک متجلی خواهند شد. روزن، که رویکرد دراماتیک در هنر را پی‌گیری کرده، خود از پردازش‌گران بانفوذ ایده‌های هنری بود.

مالکوم بووی

روزنبرگ، هارولد (Rosenberg, Harold)

(۱۹۰۶-۷۸) منتقد هنری آمریکایی. روزنبرگ اگرچه پس‌زمینه‌ی اجتماعی مشترکی با کلمنت گرینبرگ داشت، رویکردی نه چندان آکادمیک و بیش‌تر شاعرانه در تشریح اکسپرسیونیسم انتزاعی در پیش گرفت - اگر گرینبرگ سر جاشوا رینولدز نقاد هنری باشد، روزنبرگ توماس گینزبوروئ این نقاد است. روزنبرگ (۱۹۶۲، ۱۹۶۴)، برای مثال، در مورد هنر آرشیل گورکی، جکسون پولاک، و بارت نیومن، اساساً توجه خود را به جریان ساخت آثار و نه نمود نهایی آن‌ها معطوف کرده، در آثار این هنرمندان گسستی در سنت نوظوایی و احیای آگاهی از خویش‌نمی‌یافت.

جرالد ایگر

عبارت، یا یکی از اجزای فرم گسترده‌تر، را نیز بسط دهد. اما این تمایز نمی‌تواند مایه‌ی ملامت هایدن باشد، چون او عامدانه عبارات عرضه‌شده را در تدارک بسط گسترده‌ی نیمه‌ی دوم موومان منقبض می‌سازد: به نظر می‌رسد این قبض از اجزای کوچک و جداگانه‌ی گشایش (اکسپوزیسیون)، همچون یک معرق، ساخته شده اما جان‌مایه‌ای که این قطعات را گرد هم آورده حامل درک متین و پویایی از ریتم کنترل‌کننده‌ی کلی است، و این آن چیزی است که حتا موتسارت نیز به ندرت قادر به یافتن آن در بیرون از عرصه‌ی اپرا بود» (۱۹۷۱، ص ۱-۱۶).

از نظر روزن، بتهوون در آخرین آثاری که برای اجرا با سازهای کلاویه‌ای تنظیم کرده بود ظاهراً بازگشتی نابه‌گاه به فوگ و فرم‌های واریاسیون «باروک» کرد تا معضلاتی را که خود در پرداخت فرم سونات موجب شده بود برطرف سازد. و همچنین از نظر او، آثار متأخر شوئنبرگ نشان‌گر تعارضی بین سریالیسم و ساختارهای ملودیکی است که وجودشان هنوز برای سازمان‌دهی به تمدیدهای طولانی در زمان موسیقایی ضروری بود: «تلاش برای خلق "ملودی‌ها" در چارچوب سریالیسم موجب حفظ کشاکش ضروری‌ای شد که دیگر در تنالیتیه به چشم نمی‌خورد» (۱۹۷۶، ص ۱۱۱). نقادی موسیقایی روزن از جهت صراحت لهجه‌ی او در اظهار نظر درباره‌ی محتوای عاطفی این درام‌های در حال ظهور نیز حائز اهمیت است: روزن اندوه متجلی در بیست و پنجمین واریاسیونی که گلدبرگ از آثار باخ ارائه کرده، جو ارعاب در کوئینتت جی مینور و سمفونی جی مینور موتسارت، یا اضطراب وهم‌آلود در انتظار شوئنبرگ را با صراحت و صمیمیتی کم‌یاب توصیف می‌کند.

جنبه‌ی بسیار آموزنده‌ی رویکرد روزن برای مطالعات فرهنگی امروزی دقت نظر او در استفاده از مقایساتی - میان آثار، سبک‌ها، دوره‌ها، و فرم‌های

سنت، به ویژه کلیسا و دولت، را با شعار کاربست همگانی عقل و خرد مورد حمله قرار داد. **کانت** روشنگری را به عنوان «برون شد آدمی از نابالغی خود خواسته‌ی خویش» تعریف کرد و *sapere aude* - «جسارت اندیشیدن داشته باش!» - را سرلوحه‌ی آن دانست. روشنگری پدیده‌ای دامن‌گستر در اروپا، و مقارن با زوال فئودالیسم، توسعه‌ی صنعت چاپ، و افزایش قدرت اقتصادی و اجتماعی طبقات بورژوا بود. البته باید به وجود تفاوت‌های ملی میان آشکال روشنگری، به ویژه، **ماتریالیسم** اصحاب *دایرةالمعارف* فرانسوی (دالامبر، دیدرو، هلوسیوس، هولباخ)، رویکرد اسکاتلندی‌ها به اقتصاد سیاسی (فرگوسن، هیوم، اسمیت، استوارت)، و توجهات تاریخی و فرهنگی تر آلمانی‌ها (گوته، هردر، لسینگ، شیلر) اذعان کرد (کاسیر ۱۹۳۲، گی ۱۹۶۷).

در دوران پس از جنگ جهانی دوم، ایده‌ی روشنگری به کارزاری برای مجادله بر سر مفهوم «خرد» و خصلت مترقی یا سرکوب‌گرانه‌ی میراث **فرهنگ** اروپایی بدل شد. این ایده در دهه‌های اخیر به گرانیگاه مناظرات هواداران **میشل فوکو** (۱۹۸۶a) و **یورگن هابرماس** (۱۹۸۵) مبدل شده، این در حالی است که هر دو گروه روشنگری را **پروژه‌ی مدرنیته** می‌دانند.

پیتر آربورن

ریچ، آدرین (Rich, Adrienne) (۱۹۲۹-۲۰۱۲) شاعر و منتقد فمینیست آمریکایی. ریچ، که در دهه‌ی ۱۹۷۰ به عنوان یک شاعر سرشناس خود را یک فمینیست همجنس‌گرای رادیکال خوانده بود، از جایگاه یکه‌ای به عنوان یک سخن‌گوی فمینیسم برخوردار شد: نظام مستقری که ریچ با آن مخالفت ورزیده قادر به حاشیه‌نشین ساختن، جذب خود کردن، یا نادیده گرفتن او نبوده است. نقادای فرهنگی ریچ

روسو، ژان - ژاک (Rousseau, Jean-Jacques)

(۱۷۱۲-۷۸) متفکر فرانسوی. روسو نویسنده‌ای پرکار بود که آثار مهمی در حوزه‌های خودزندگی‌نگاری، نظریه‌ی آموزش، رمان، و فلسفه‌ی سیاسی از خود به جا گذاشت. مهم‌ترین تألیفات او عبارت اند از: **گفتاری در باب علوم و هنرها** (۱۷۵۰)، **گفتاری در باب منشأ نابرابری** (۱۷۵۵)، **ژولی، یا الوئیز جدید** (۱۷۶۱)، **امیل** (۱۷۶۲)، **در باب قرارداد اجتماعی** (۱۷۶۲)، **اعترافات** (۸-۱۷۸۱). و **خیال‌پروری‌های گردش‌گر تنها** (۱۷۸۲). آرای روسو درباره‌ی زبان - به ویژه درباره‌ی مناسبات گفتار و نوشتار - اهمیت عمده‌ای برای **کلود لوی - استروس**، و نیز ژاک دریدا داشته‌اند؛ **ازگراماتولوژی** (۱۹۶۷a) دریدا را از یک نظر می‌توان تاریخ «عصر روسو» دانست. پژوهش ژان استاروبینسکی (۱۹۵۷) درباره‌ی روسو تأثیر بی‌نظیری بر بازاریابی‌های اخیر از اندیشه‌ی او داشته است.

مایکل پین

روشاک، تئودور (Roszak, Theodore)

(۱۱-۲۰-۱۹۳۳) نویسنده‌ی آمریکایی. روشاک اشتها خود را بیش از همه مرهون **ایجاد یک پادفرهنگ** (۱۹۶۸) است، اثری که یک سنت انتقادی آمریکایی بومی (چنان که مثلاً در آثار **پل گودمن** تجسم یافته) را با ایده‌هایی برگرفته از **چپ نوی** اروپایی تلفیق می‌کند. تا فلسفه‌ای ضدعلمی با گرایش‌های رمانتیک خلق کند. روشاک در کتاب‌ها و مقالات بعدی خود (۱۹۷۲) پی‌گیر نقدی بر تکنولوژی و سیاق علمی ذهن شد که به ادعای او موجد منش غیرانسانی و توان مخرب جوامع مدرن است. **کالین کمبل**

روشنگری (Enlightenment)

جنبش فرهنگی قرن هجدهم که اقتدار و مرجعیت

زنان همجنس‌گرا» توجه خاصی را به خود جلب کرد، و این جستار را می‌توان سنگ بنای **مطالعات زنان** همجنس‌گرا دانست: او با مردود شمردن این فرض که ناهمجنس‌خواهی امری «طبیعی» و فطری بوده، استدلال می‌کند که ناهمجنس‌خواهی نهاد اجتماعیِ ظالمانه‌ای برای همگان است.

کلینیس کار

ریچاردز، آی. ای. (Richard, I. A.)

(۱۸۹۳-۱۹۷۹) منتقد انگلیسی. آیور آرمسترانگ ریچاردز بانی **نقادی ادبی** انگلیسی مدرن به شمار می‌رود. ریچاردز، به عنوان استاد جوانی در دانشکده‌ی نوبنیاد زبان و ادبیات انگلیسی در دانشگاه کمبریج در دهه‌ی ۱۹۲۰، نظریه‌ی **نقادی عملی** را ابداع و مدون کرد، روشی برای تحلیل زبان شناختی دقیق که بعدتر به دست شاگردانش ویلیام امپسون و اف. آر. لیویس و سپس «ناقدان نو» ی آمریکایی ساخت و پرداخت یافته، به شیوه‌ی غالب نقادی آکادمیک در سرتاسر دنیای انگلیسی‌زبان مبدل شد.

با این حال، در نظر گرفتن ریچاردز صرفاً به عنوان مبدع یک فن، یا به عنوان نوعی فرمالیست، به معنی فهم نادرست طرح او و دلایل تأثیرگذاری بسیار وسیع و مستمر او است. ریچاردز اساساً یک نظریه‌پرداز فرهنگی و یک مبلغ بود، و نقادی ادبی او تقریباً ره‌آورد فرعی کار او به شمار می‌رود. کلید فهم آرای ریچاردز را باید در یکی از آثار غیرادبی او، **معنای معنا** (به همراه سی. کی. اوگدن، ۱۹۲۳) جست که در اصل حاکی از نگرش احساساتی بدبینانه‌ای به وضع فرهنگ پس از پایان جنگ جهانی اول بود. این کتاب تصویرگر دنیایی آشوب‌زده است، و علل اساسی این آشفتگی را نه علل معنوی و اقتصادی بل که عللی زبان‌شناسانه می‌شمارد. انسان مدرن ذهن آشفته‌ای دارد و نمی‌تواند دنیای

نبض جریان فمینیسم معاصر آمریکایی بود: ریچ که در ابتدا منتقدی رادیکال بود، به تدریج به **تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت** پیچیده‌ای رو آورد که نگرش‌های پیشین او به یک هویت زنانه‌ی جامع به عنوان اساس اتحاد فمینیستی را مورد تردید قرار می‌دهد.

ریچ در **از زنان زاده** (۱۹۷۶) از تناقضات موجود بین **ایدئولوژی** (سرکوب‌گر) و تجارب (بالقوه آزادی‌بخش) مادرانگی پرده برداشته، و در کتاب دیگر خود، **درباره‌ی دروغ‌ها، رازها، و سکوت** (۱۹۷۹) مقولات محوری فمینیسم رادیکال را مورد کاوش قرار می‌دهد: خلاقیت زنان و موانع پیش روی آن، توانش انقلابی همبستگی زنان و موانع موجود در برابر آن نظیر **نژادپرستی** و **همجنس‌گراهراسی**. ریچ در **خون، نان، و شعر** (۱۹۸۶) خصوصیت تاریخی و فرهنگی هویت خاص خود به عنوان یک شاعر سیاسی را مورد مذاقه قرار داده و خوانندگان را نیز به چنین تأملی فرا می‌خواند: مد نظر قرار دادن موقعیت خود در تلافی‌گاه **نژاد، طبقه، جنسیت**، و هویت‌های ملی، زیرا در این تلافی‌گاه است که تناقضاتی را تجربه می‌کنیم که ما را نسبت به نظام‌های ستم و سرکوب بی‌تفاوت کرده یا ناچار به همکاری با این نظام‌ها می‌کنند. ریچ در **آن چه آن جا یافت می‌شود** (۱۹۹۳) دیدگاهی را که در **خون، نان، و شعر** مطرح کرده، البته با توجه بیش‌تری به مسائل بین‌المللی و پسااستعماری، پی می‌گیرد.

ریچ، به عنوان یک منتقد ادبی، گذشته را مورد بازنگری قرار داده، ارزیابی تازه‌ای از آثار هنرمندان زن، مستضعف، مهاجر، و پسااستعماری و همچنین چهره‌های ادبی در دوران استعمار ارائه کرده، امکان خواندن و نوشتن به عنوان ابزاری برای رهایی را وا می‌کاوید. پاتروچینیو شوایکارت (۱۹۸۴) در آثار او درباره‌ی نویسندگان زن، الگویی برای خوانش فمینیستی می‌یابد. ریچ با جستار «ناهمجنس‌خواهی اجباری و تجربه‌ی

عمدتاً تحت سلطه‌ی تصور نادرستی از زیبایی‌شناسی بوده: «زیبایی‌شناسی مدرن سراسر متکی بر پنداشتی است که به طرز عجیب چندان مورد بحث و بررسی قرار نگرفته، این پنداشت که تجارب زیبایی‌شناختی به تعبیر ما حامل نوع متفاوتی از فعالیت ذهنی و روانی اند.» ریچاردز عمده‌ی کتاب خود را به بحث جدلی علیه این‌گونه تصورات و این ایده که زیبایی یک راز نهانی است اختصاص می‌دهد. «وضع زیبایی‌شناختی» خاص یا «ارزش هنری ناب» وجود ندارد: تجربه‌ی زیبایی «تنها به منزله‌ی پیشرفتی دیگر، و سازمان‌دهی بهتر به تجارب عادی» بوده و برای تشریح نحوه‌ی این سازمان‌دهی به یک «نظریه‌ی روان‌شناختی ارزش» نیاز داریم: «نظرات نقادانه زیرمجموعه‌ی نظرات روان‌شناسانه اند.»

این بحث‌ها در روزگار خود بحث‌هایی پرشور و نوآورانه بودند، و جدلیات ریچاردز به زدودن بقایای آن‌چه خود مکتب «شعر برای شعر» می‌خواند یاری فراوان رساند. با این حال و متأسفانه، روان‌شناسی‌ای که ریچاردز به یاری آن مقولات مذکور را طرد می‌کند اکنون ناپخته و بی‌ظرافت به نظر می‌رسد: نوعی رفتارگرایی معطوف به محرک - و - پاسخ، و نظریه‌ای می‌نماید که بر اساس آن، ارزنده‌ترین شعر شعری است که «پسندها و ناپسندها» ی آن در ذهن شخص خواننده به بالاترین حد تعادل و توازن برسند. این الگوی اساسی بیش از حد مکانیکی و عصب‌شناسانه بوده («ذهن سامانه‌ی از انگیزش‌های عصبی است»)، و این روان‌شناسی بیش از حد فردگرایانه می‌نماید (به گفته‌ی ریچاردز، «تعمیم دادن این رهیافت اخلاقی فردی به امور جمعی کار دشواری نیست»، اما عملاً کار دشواری بود و ریچاردز خود هرگز به آن دست نزد). گذشته از این‌ها، ریچاردز هرگز فرض اساسی «توازن» را به طرز بسنده تعریف نکرد، و اگر هم تلاشی در این راستا کرده ظاهراً در راستای ایجاد آمیزه‌ای از اخلاق انفعال و خامش‌نشینی

خود را بامعنا سازد، زیرا «کلمات در حال حاضر یک وسیله‌ی ارتباطی بسیار ناقص اند» و این ارتباطات آشفته ریشه‌ی همه‌ی ناخوشی‌ها و نارسایی‌های ما است. با این حال، پیشرفت‌ها در روان‌شناسی مدرن نشان می‌دهند که «دیگر هیچ عذری برای مبهم‌گویی درباره‌ی "معنا"، و غافل شدن از شیوه‌هایی که کلمات از آن طریق ما را فریب می‌دهند، پذیرفته نیست ... [اکنون] یک "علم نمادپردازی" امکان‌پذیر شده است.» معنای معنا در صدد است تا، مهم‌تر از همه، با تأکیدگذاری بر تمایز اکید (و البته مشکوک و مخرب) ی میان استفاده‌های علمی یا «ارجاعی» از زبان و استفاده‌های «احساسی» از آن (که عالی‌ترین نمودش شعر است)، چنان علمی را پی‌ریزی کند. ریچاردز در اصول نقادی ادبی (۱۹۲۴) اعلام می‌کند که «ما به سحر علم ناب‌تر و شعر ناب‌تری، پیش از ایجاد امکان دوباره‌ای برای آمیزش این دو [علم و شعر]، نیاز داریم.» اصول نقادی ادبی به ظاهر اثری فنی در باب روان‌شناسی خوانش است. با این حال، این کتاب نیز در اصل حامل نگرشی هشدارآمیز نسبت به تاریخ پس از جنگ جهانی اول است. انسان مدرن در آشوب، آشوبی تجربی، می‌زید: ریچاردز این انسان را سراسر گرفتار آشفتگی و «فشار عصبی» ناشی از ناپدید شدن پشته‌های دینی و ناکامی علم در ارائه‌ی جایگزینی مطمئن، و ناشی از گسترش رسانه‌های همگانی می‌بیند. «تا آن حد که تجربه‌ی دست دومی از سنخ تجارب بی‌روح و ناپخته [ریچاردز درباره‌ی سینما سخن می‌گوید] جایگزین زندگی عادی می‌شود، این امر نشان‌گر تهدیدی قریب‌الوقوع است»، و هنرها، به ویژه شعر، می‌توانند با ارائه‌ی الگویی از تجربه‌ی بسیار منتظم، الگویی از «توازن» و «سازگاری» روانی، ما را از این تباهی تجات دهند. با این حال، ارائه‌ی این الگوها مستلزم بازاندیشی بنیادینی در نظریه‌ی انتقادی است، زیرا این نظریه

کارآیی مستمر این کوشش‌ها در جهت «بهبودبخشی به برقراری ارتباط» - یا به تعبیر خود ریچاردز، بررسی «احتمالات سوءفهم انسانی» - جای شک و شبهه نداشته و با وجود مشهودترین ضعف این کتاب حفظ شده - آن ضعف بحث مؤلف درباره‌ی «مسأله‌ی اعتقاد» بود (این که متونی را که ما در ارزش‌های‌شان سهیم نیستیم چه گونه باید ارزیابی کرد). بخش مربوط به «مسأله‌ی اعتقاد»، که نماینده‌ی غیرواقع‌بینانه‌ترین و خیال‌بافانه‌ترین دیدگاه‌های ریچاردز است، متکی به بی‌اعتمادی پارانوایی او به علم، و تأکید متعاقب آن بر تمایزگذاری اکید بین ادبیات و علم است که البته در نظریه‌ی انتقادی قرن بیستمی بسیار به چالش کشیده شده، و همین تمایزگذاری او را به این نتیجه می‌رساند که اعتقادات مطرح در عرصه‌ی ادبیات نه «اندیشه‌ای» که «احساسی» اند، و «مسأله‌ی اعتقاد یا بی‌اعتقادی» در مفهوم اندیشه‌ای آن هیچ‌گاه در یک خوانش شایسته مطرح نمی‌شود. ریچاردز این جا هم به راه خطا می‌رود، همچنان که در علم و شعر (۱۹۲۶) به خطا تلاش کرده بود اثبات کند که شعر موجد «شبه‌گزاره‌ها»، و نه گزاره‌ها، بی‌است که بحث درباره‌ی صدق و کذب‌شان بی‌معنی است. مجاهدت ریچاردز در راه دفاع از ادبیات در برابر **پوزیتیویسم**، همانند اقدامات بسیاری از مدافعان قرن بیستمی شعر، به نفی هرگونه نقطه‌ی اتکایی برای ادبیات در جهان بیرونی و دوباره تبعید کردن آن به قلمروی زیبایی‌شناختی محدودی ختم می‌شود که خود در صدد آزاد ساختن‌اش از بند آن بود.

ریچاردز در سال‌های بعد دو اثر انتقادی و مهم دیگر منتشر کرد: **دیدگاه کولریچ در باب تخیل** (۱۹۳۴)، که مدافعه‌ی پرشور دیگری از شعر به عنوان «برترین کاربرد زبان» است، و **فلسفه‌ی سخنوری** (۱۹۳۶)، که شاید متوازن‌ترین و متین‌ترین نمود نظریه‌ی زبان‌شناسانه‌ی او باشد. ریچاردز، در ادامه، هرچه

کنفوسیوسی بوده - این فرض، به ویژه در اشکال ناشیانه‌ترش، وجهه‌ی مخرب‌تر خود را با بدل شدن به یکی از معیارهای ارزش‌گذاری در **نقادی نو** می‌یابد.

نقادی عملی (۱۹۲۹) اثرگذارترین کتاب ریچاردز بوده، و این اثرگذاری نیز دقیقاً به خاطر عملی بودن آن است. ریچاردز، گویی در انتقاد از برخی نظریه‌پردازهای گسترده‌تر خود در **اصول نقادی ادبی**، استدلال می‌کند که «هیچ نظریه‌ی شعری را نمی‌توان یافت که برای به‌کارگیری بیش از حد پیچیده نباشد». او در **نقادی عملی** می‌خواهد به تحلیل مشروح و دقیق این نکات بپردازد که خوانندگان عملاً چه گونه می‌خوانند و اشعار عملاً چه گونه کار می‌کنند. این کتاب شرح تجارب او در دانشگاه کمبریج و گزارش تفسیرهایی است که از دانشجویان خود خواسته بود درباره‌ی اشعار کوتاهی که نام سراینده‌شان را فاش نکرده بوده بنویسند، و خود در ادامه تحلیلی از نحوه‌ی فهم یا سوءفهم آنان عرضه می‌کند. این کار به طبقه‌بندی «مشکلات» گوناگونی - نظیر احساساتی‌گری، واکنش‌های ناهشیارانه، هواداری متعصبانه، و ... - منجر شد که مانع خوانش شایسته می‌شدند. ریچاردز، با درک این که برداشت‌های نادرست از نحوه‌ی عمل کرد **استعاره** از مشکلات عمده بوده، به ترسیم نظریه‌ای در باب استعاره روی آورد که بسیار تأثیرگذار شد (و این تأثیر به ویژه نزد ناقدان نو مشهود می‌شود: جان کراو **رنسوم** و کلینت **بروکس** بعدها به این بحث پرداختند که استعاره اساس عملکردهای شعر است). دیگر کوشش مؤثر و همچنین ارزنده‌ی ریچاردز تلاش او برای تفکیک سطوح متعدد معنا در متون ادبی بود. بنا به بحث او، «نکته‌ی بسیار حائز اهمیت در مطالعات ادبی این است که انواع مختلفی از معنا وجود دارد». اکثر تحلیل‌های معنایی باظرافتی که مشخصه‌ی نقادی متعاقب بودند - به ویژه، درک امپسون از مفهوم **ایهام** - از همین بحث الهام می‌گیرند.

بیش تر درگیر طرح‌های آموزشی شد و در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ تصمیم گرفت تا مبحث محوری ادبیات را رها کند، و از آن پس تلاش خود را عمدتاً صرف نظریه‌پردازی درباره‌ی آموزش و پیکار برای ارتقای «انگلیسی پایه» به عنوان وسیله‌ای برای تفاهم بیش تر بین ملت‌ها کرد. (برای آشنایی بیش تر، بنگرید به: براور، وندلر، و هولاندر ۱۹۷۳، روسو ۱۹۸۹، مک‌کالم ۱۹۸۳، ولک ۱۹۸۶h) بین‌رایت

ریشار، ژان - پیر (Richard, Jean - Pierre)

(۱۹۲۲-۲۰۱۹) منتقد ادبی فرانسوی. ریشار به یک اندازه مرهون آثار ژرژ پوله و گاستون باشلار بوده، با تأکیدگذاری بر دنیای مادی منظر ذهنی (سامان‌یابی منظر ذهنی از طریق مضامین و مایه‌های بصری) و نه بر تجربه‌ی متافیزیکی و مستتر مؤلف (cogito ی پوله)، وجهه‌ی متمایزی در میان منتقدان مکتب ژنو می‌یابد. ریشار این منظر یا چشم‌انداز (paysage) درونی را پیوسته وجهه‌های بصری بخشیده، آن را چون استعاره‌ای از تجربه‌ی شخصی، یا «یک نظم چیزها... یک آن‌جاستی» به کار می‌گیرد (۱۹۷۹). ذهنیت در ادبیات به صورت عینی و از طریق آرایش یکه‌ای از نمادها بیان می‌شود، نمادهایی که دگرذیسی‌های‌شان معرف «اصل انضمامی سامان‌دهی‌ای» است که «جهانی حول آن شکل گرفته و آرایش می‌یابد» (۱۹۶۱). ریشار به دنبال تحلیل‌های پدیدارشناختی‌تر خود در ادبیات و احساس (۱۹۵۴) و شعر و ژرفا (۱۹۵۵)، نگرش روان‌کاوانه‌ای به این نمادپردازی مضمونی اتخاذ کرده، به تشریح رابطه‌ی اکتشافی سوژه و جهان به عنوان «خودکاوی یک لیبیدوی پیچیده و بی‌همتا» می‌پردازد (۱۹۷۹).

ریشار در آثار اولیه‌ی خود، با تأکیدگذاری بر تلاش مؤلف برای کسب وحدت روانی، نزدیکی بیش‌تری با دیدگاه غالب مکتب ژنو دارد و، همانند پوله، به گردآوری

اطلاعات از مجموعه‌ی آثار یک مؤلف می‌پردازد تا بتواند شرح باظرافت، هوش‌مندانه، استادانه، و سازمان‌یافته‌ای از تغییر و تحولات سیر وجودی او ارائه دهد. به گمان ریشار، جابه‌جایی چشم‌اندازهای ادبی موجب پیدایش شیوه‌های هستی‌گوناگونی می‌شود که باید با درک زیربنایی و کمابیش محسوسی (پیشاتأملی) از هماهنگی با جهان انطباق یابند. ریشار در جستاری که درباره‌ی پل ورن نوشته (۱۹۵۵) تمایل غریزی این شاعر به نوسانات و ناپایداری‌ها را تشریح می‌کند، تجربه‌ای آستانه‌ای به عنوان «خصلت محو» ی که همان ورن اصل است و نادیده گرفتن آن تنها با نادیده گرفتن درک او از نفس خویش - و از هنر خود - ممکن است. ریشار در آثار بعدی خود (از جمله آثارش درباره‌ی مالارمه و پروست)، به جای این‌گونه ارزیابی‌ها، چارچوب روان‌کاوانه‌ی متعادل‌تری را مطرح می‌کند.

خرده‌خوانش‌ها (۸۴-۱۹۷۹) نشان‌گر عطف توجه از مضامین کلی اولیه به سوی جزئیاتی «نزدیک‌نگرانه» اما روشن‌گرانه است؛ وضع امور (۱۹۹۰) به بررسی آثار هشت نویسنده‌ی کم‌تر شناخته‌شده‌ی معاصر پرداخته، آن‌ها را به عنوان عرصه‌هایی که باید به شکل مادی و محسوس تشریح شوند مد نظر قرار می‌دهد. ریشار، در سراسر آثار خود، با اتکا به «منطق حسی» ای که هر خواننده از آن برخوردار بوده، در صدد است تا پیوندی میان واژه‌ها و جهان برقرار کرده و تخیل مادی مؤلف را باز شناسد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: لاوال ۱۹۶۸، متیو ۱۹۸۶، مگوان ۱۹۶۴، میلر ۱۹۶۶) سارا ان. لاوال

ریکور، پل (Ricoeur, Paul) (۲۰۰۵-۱۹۱۳)

فیلسوف فرانسوی، که تقریباً در تمام بحث‌های اصلی در فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای در دوران پس از جنگ جهانی دوم مشارکت داشت. ریکور، به دنبال پژوهش‌های

در این راستا نظریه‌ی تعاملی در باب استعاره را بر نظریه‌ی جایگزینانه مرجح می‌شمارد. او استدلال می‌کند که نظریات راجع به استعاره نباید از نشانه‌ی زبان‌شناسانه بت‌سازی کنند، بل که باید در صدد تشریح اجزای گسترده‌تر سخن باشند. پس، معنای استعاری را می‌توان یک شیوه‌ی اسناد و نه اشتقاق معناشناسانه‌ای از معنای لفظی دانست. مجادله‌ی ریکور با دریدا بر سر استعاره دقیقاً به همین نکات اشاره دارد: او دریدا را به دلیل در نظر گرفتن الگوی نشانه‌بنیادی از استعاره سرزنش می‌کند. ریکور در *زمان و روایت* (۸-۱۹۸۳) از تلاش‌های پیشین خود برای ترسیم الگوی استعاره‌ای که با *mimesis* (محاکات) و *muthos* (روایت) مرتبط باشد به عنوان بنیانی برای طرح یک الگوی تازه در خصوص ارجاع زبانی بهره می‌گیرد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: کلارک ۱۹۹۰)

شیوا کومار سرنیواسان

ریمون، مارسل (Raymond, Marcel)

(۱۸۹۷-۱۹۸۱) منتقد ادبی سوئیسی. ریمون که کتاب‌اش، *از بولدلر تا سورنالیسم* (۱۹۳۳)، الهام‌بخش گروهی از منتقدان ادبی پدیدارشناس - موسوم به *مکتب ژنو* - بوده، ادبیات مدرن را حاصل شکوفایی سنتی ضد عقل‌گرا و ضد کلاسیک می‌دانست که هدف‌اش جست‌وجویی کمابیش رازآمیز در پی واقعیت، دخل و تصرف در قالب شاعرانه برای بیان شیوه‌های جدید نگرش، و دست‌یابی به آگاهی مؤلفانه‌ای بود که تجربه‌ی ذهنی و عینی را در هم آمیزد. از نظر او، وظیفه‌ی منتقد تشخیص و بازآفرینی نحوه‌ی عمل آن آگاهی است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: کروتزه ۱۹۷۹، لاوال ۱۹۶۸a، میلر ۱۹۶۶)

سارا ان. لاوال

اولیه‌اش در *اگزستانسیالیسم و نیز پدیدارشناسی آلمانی*، به چالش *ساختارگرایی و روان‌کاوی* در دهه‌ی ۱۹۶۰ توجه یافت. در سال ۱۹۶۵ خوانش هرمنوتیکی تأثیرگذاری از روان‌کاوی فرویدی، با عنوان *فروید و فلسفه* ارائه کرد، و به این بحث پرداخت که یک خوانش فلسفی باید همزمان ترسیم‌گر موقعیت متنی که مطالعه می‌کند و آماده‌ی دگرگون شدن از سوی این متن باشد. *فروید* در خوانش ریکور همسفر *مارکس* و *نیچه* بوده، این سه تنلیت «هرمنوتیک بدگمانی» را شکل می‌دهند. ریکور، با هشدار دادن در برابر خطرات ناشی از فروکاستن ترکیب فروید-مارکس-نیچه به حد چارچوب‌های مبتدل سراسرسکس‌انگاری، اقتصاد، و زیست‌شناسی، از نیروی بالقوه آزادی‌بخش در آثار این اندیشه‌وران دفاع می‌کند. طرح‌های این هر سه را باید به منزله‌ی تلاش‌هایی برای بسط آگاهی و نه طرد و تویخ آن در نظر گرفت. این طرح‌ها در پی اجرای این پند اسپینوزا بودند: آگاهی برده از بردگی خویش به بازکشف آزادی در تنگنای الزامات منتهی می‌شود.

ریکور «نظریه‌ی تأویل» خود را در کتاب *تعارضی تأویل‌ها* (۱۹۶۹) شرح و بسط داد. هرمنوتیک او کوششی در راستای میانجی‌گری میان معناشناسی و نشانه‌شناسی است. ریکور، برخلاف پسا‌ساختارگرایان، عقیده نداشت که طرح ساختارگرایی پایان یافته است. به نظر او، *سوسور* در صدد اثبات اختیاری بودن *نشانه* و یا امکان‌ناپذیری ارجاع نبود. از دید او، آنچه *سوسور* مطرح کرده مناسب الگوی *همزمانی* برای طرح برخی از انواع پرسش‌های رشته‌ای است. ریکور ایرادی در طرح الگوی همزمانی برای تبیین مناسبات تفاوت‌بنیاد در آواشناسی نمی‌دید، اما معتقد نبود که انتقال همین الگو به حوزه‌ی معناشناسی خالی از اشکال خواهد بود. ریکور در *استعاره‌ی زنده* (۱۹۷۵) به بررسی سه سطح مختلف *گفتمان / سخن* می‌پردازد: واژه، جمله و متن -

ز

زنانگی (femininity)

«زنانگی» تعبیری است که معنایی دوگانه دارد. در وهله‌ی نخست، زنانگی به مجموعه‌ی شکل‌ها، معناها، و ارزش‌های فرهنگی‌ای اطلاق می‌شود که به طور قراردادی به زنان منتسب می‌شوند. از این رو، برخی از اشکال آرایش (پوشاک یا بزک) یا ویژگی‌های شخصی (انفعال، رمز و راز، اغوای جنسی) به طور سنتی به عنوان نشان‌های فرهنگی زنانگی ایفای نقش کرده‌اند. در وهله‌ی دوم، زنانگی به هویت جنسی، و به درکی از نفس خود اشاره دارد که سوژه‌های اجتماعی را قادر می‌سازد به عنوان یک زن از «من» خود سخن بگویند. در اغلب حوزه‌های علوم زیستی و پزشکی، این روال رایجی است که زنان و مردان را بر اساس تفاوت‌های زیست‌شناختی اساساً از یک‌دیگر تفکیک کنند. در این طرز تلقی، زنانگی همچون ماهیتی طبیعی جلوه می‌کند که منحصرأ به زنان مربوط بوده (از همین رو، مردان اصطلاحاً زن‌صفت نابه‌نجار یا منحرف می‌نمایند؛ گانیو ۱۹۹۰، ص. ۲۰۷)، و تأثیر آن مستقیماً در همه‌ی حوزه‌های حیات اجتماعی احساس می‌شود (و به همین دلیل، زنان «به لحاظ بیولوژی» برای برخی کارها، فعالیت‌های هنری، و ... نامناسب تشخیص داده می‌شوند). این ماهیت‌باوری زیست‌شناختی گرانیگاه بحث‌های بسیاری در رشته‌های گوناگون، از علوم

اجتماعی گرفته تا فلسفه و نقادی ادبی بوده، اما انگیزه‌ی اصلی برای نقد برداشت‌های ماهیت‌باورانه از زنانگی از سوی فمینیسم عرضه شد. فمینیسم این استدلال را که «زیست‌شناسی زن تقدیر او است» به عنوان سرچشمه‌ی انقیاد زنان در نظر می‌گیرد؛ چون اگر زنان «طبیعتاً» و فطرتاً (از نظر کالبدی، ژنتیکی، هورمونی) فروتر محسوب شوند، آن‌گاه مطالبات فمینیست‌ها مبنی بر حقوق برابر برای زنان، یا اعتباریابی فرهنگی زنان، باطل و بیهوده خواهند بود.

منتقدان، در راستای نظریه‌پردازی درباره‌ی اکتساب فرهنگی زنانگی، درگیر بحث‌های فرهنگی - نظری بر سر مسأله‌ی سوژه‌ی انسانی و جایگاه فلسفی آن شده‌اند. از سده‌ی هجدهم به این سو، منبع غالب برداشت‌های مطرح از سوژه‌گیوتیته اومانیسیم منتسب به روشنگری بوده، رویکردی که انسان را ذاتی از پیش مفروض دانسته، او را سرچشمه‌ی همه‌ی کنش‌ها و معناها می‌شمارد. مهم این‌که، سوژه‌ی اومانیسیتی جنسیت ندارد؛ به لحاظ نظری هم زنان و هم مردان می‌توانند نیروی بالقوه‌ی خود را به عنوان افراد خودم‌معرف به فعل در آورند. با این حال، زنان در واقع پیوسته از فرهنگ و تاریخ طرد شده یا در جایگاهی حاشیه‌ای قرار گرفته‌اند. بنابراین، منتقدان فمینیستی که اومانیسیم را به نقد می‌کشند سنت‌های نظری‌ای را

زبان در شکل‌دهی به هویت جنسی، تأثیر تعیین‌کننده‌ای به ویژه بر فمینیسم به اصطلاح فرانسوی گذاشته: از همین رو، ژولیا کریستوا، لوس ایریگاری، و آلن سیکسو در آثار خود دقیقاً به جریانی رو می‌کنند که لکان بیش‌ترین سهم را در برقراری آن داشته، و این جریان متوجه نقشی است که زبان در ایجاد تفاوت جنسی در سطح روانی ایفا می‌کند (موی ۱۹۸۵).

بنابراین، زنانگی در روان‌کاوی همچون حاصل فرآیند پیچیده‌ی رشد روانی در کودکی جلوه می‌کند، فرآیندی که، با این حال، هرگز به آخر نمی‌رسد چون، چنان‌که ژاکلین رز اشاره می‌کند، «ناخودآگاه هرگز از به چالش کشیدن هویت ظاهری ما به عنوان سوژه‌ها دست نمی‌کشد» (میچل و رز ۱۹۸۲).

اریکا کارتر

زنانه‌ستایی (womanism)

عنوان بدیلی برای فمینیسم سیاه‌پوستانه، که آلیس واکر در در جست‌وجوی باغچه‌های مادران مان (۱۹۸۴) وضع کرده است. واکر، در تلاش برای تبیین آگاهی فمینیستی‌ای هم ذاتی فرهنگ سیاه‌پوستان و هم سوای صور آمریکایی و اروپایی سفیدپوستانه‌ی فمینیسم، اصطلاح womanist را با توجه به واژه‌ی womanish «که در محاورات سیاهان رایج است» می‌سازد. womanish، در تقابل با girlish، نماینده‌ی صفاتی چون استقلال، جسارت، احساس مسئولیت، و توانایی چشم‌گیری است که، به نظر واکر و دیگر فمینیست‌های سیاه‌پوست، زنان سیاه‌پوست را به مقاومت در برابر تاریخ سرکوب‌نژادی و جنسی خود در آمریکا قادر ساخته‌اند. واکر اصطلاح «زنانه‌ستایی» را نه تنها در تأکید بر بیرون شدن و بیرون ماندن زنان سیاه‌پوست از دایره‌ی تعریف سفیدپوستان طبقه‌ی متوسط از زنانگی، بل که برای طرح‌ریزی برنامه‌ای به

مورد توجه قرار داده‌اند که امکان فهمی از تفاوت و نابرابری جنسی را فراهم آورده، مقوله‌ی مطلق و فرضاً جامع «فرد بشر» را نسبی‌سازی می‌کنند.

در این بیرون‌رانی سوژه‌ی اومانیستی از محور تاریخ، نظریات گوناگونی اثرگذار بوده‌اند. مارکسیسم فهمی از سوژکتیویته به عنوان محصول عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی - اقتصادی مطرح می‌کند: زنانگی در نگرش‌های مارکسیستی - فمینیستی همچون محصولی که به شکل اجتماعی تولید شده مطرح می‌شود، و این تولید اساساً از طریق تقسیم کار جنسی‌ای صورت می‌گیرد که کارهای «زنانه»ی مراقبت و پرستاری را به زنان محول کرده است (برت ۱۹۸۰). ساختارگرایی، پسا - ساختارگرایی، و نشانه‌شناسی، به شیوه‌های متفاوت، در صدد فهم هویت‌های اجتماعی - جنسی به عنوان فرآورده‌های زبان و نظام‌های فرهنگی، فرآورده‌های گفتمان‌هایی، به تعبیر پسا‌ساختارگرایانه، بوده‌اند که بیرون از فرد بشر ساختار یافته‌اند. در این‌جا زنانگی نه ماهیت از پیش مفروضی که زنان به طور طبیعی به ارث می‌برند، بل که یک حالت یا وضعیت فرهنگی محسوب می‌شود.

روان‌کاوی نیز به همین نحو نگرشی ضد - اومانیستی از سوژکتیویته را به عنوان امری دویپاره میان قلمروهای روانی خودآگاه و ناخودآگاه مطرح می‌کند. نکته‌ی درخور اعتنا این که، روان‌کاوی هویت جنسی و صورت‌بندی فرهنگی آن را نیز مؤکداً مورد توجه قرار می‌دهد. تلقی زیگموند فروید (۱۹۲۵) از هویت جنسی به عنوان هویتی شکل‌گرفته در دوران کودکی و در طول گذر از عقده‌ی اودیپ اثرگذاری بسیاری داشته، هرچند که در همین حوزه‌ی روان‌کاوی هم مناقشاتی بر سر صحت و سقم آن در گرفته است (برای مثال، بنگرید به: شاسگل - اسمیرگت ۱۹۸۱). از آن‌جا خودسازی آرای فروید در آثار ژاک لکان، به همراه تأکید بر نقش

تضاد میان aestheta یا «چیزهای دریافت‌شده» و noeta یا «چیزهای دانسته‌شده» اشاره می‌کند. وضع کردن این اصطلاح تازه دو دلیل داشت. بومگارتن پیروی کریستین ولف، فیلسوف خردگرای آلمانی، و سرگرم پاسخ‌یابی برای دو مسأله‌ی موجود در فلسفه‌ی او بود. مسأله‌ی نخست جایگاه هنر در یک نظام فلسفی عقلانی بود؛ و مسأله‌ی دوم، مناسبت میان عقل و احساس بود. بومگارتن نگارش تأملات خود را به صورت تفسیری بر فن شعر هوراس و به منظور حل مسأله‌ی نخست آغاز کرد، اما در روند کار دریافت که این دو مسأله به هم مربوط اند؛ زیبایی چیزی جز کمال معقول در بیان شکل محسوس نبود. پی‌آمد این فهم در تأملات و زیبایی‌شناسی بومگارتن ارائه‌ی تعریف نظام‌مند دوسویه‌ای از زیبایی‌شناسی (از یک سو به عنوان آموزه‌ای در باب احساس، و از سوی دیگر به عنوان یک فلسفه‌ی هنر) بود.

این دوسویگی اثر استفاده‌ی بسیار اثرگذار کانت از این اصطلاح نیز حضور دارد: در نقد خرد ناب (۱۷۸۱)، زیبایی‌شناسی به تحلیل احساس و اشکال دریافت‌شده‌ی مکان و زمان رجوع می‌کند؛ اما در نقد قوه‌ی حکم (۱۷۹۰)، زیبایی‌شناسی به تحلیل فلسفی زیبایی بر می‌گردد. تحلیل کانت در متن اخیر را (متنی که بسیاری آن را آغازگر زیبایی‌شناسی اروپایی مدرن می‌دانند) می‌توان به دو شیوه خواند. در خوانش اول، کانت توجیهی در خصوص جامعیت و ضرورت قضاوت زیبایی‌شناسانه ارائه می‌کند که عمدتاً معطوف به دریافت هنر بوده، اما در بحث از «قریحه» اشاراتی به آفرینش هنری نیز می‌شود. با این حال، در خوانش دوم، کانت همچون متفکری جلوه می‌کند که با رویکردی نقادانه به تضعیف گفتمان فلسفی مدرن مسلط در باب زیبایی و هنر - «زیبایی‌شناسی» بومگارتن و نظریه‌ی «ذوق» - پرداخته و این برآیند را باز گذاشته، می‌خواهد

کار می‌برد که می‌تواند اهداف رهایی جنسی و نژادی را مجموع سازد. زنانه‌ستایی، به عنوان ایدئولوژی نا - جدایی‌خواهی که از اولویت‌بخشی به سرکوب جنسی بر سرکوب نژادی یا طبقاتی سر باز می‌زند، وظیفه‌ی خود را تقویت وحدت و آزادی کل اجتماع سیاهان می‌داند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اوگونیمی ۱۹۸۵)

مادو دابی

زیبایی‌شناسی (aesthetics)

تأمل در باب هنر و زیبایی را از قرار معلوم می‌توان در فرهنگ‌های متفاوت در ادوار گوناگون ملاحظه کرد. هیپاس کبیر افلاتون و بوطیقای ارسطو گواه پردازش فلسفی چنین تأملی در یونان باستان بوده، و متون تعیین‌کننده‌ای برای سنت غربی محسوب می‌شده‌اند، اما تا همین اواخر چیزی در این سنت یافت نمی‌شد که همسطح تأملات چینی بر نقاشی، در متنی چون شرح نقاشی‌های مشهور اثر نویسنده‌ی قرن نهمی، چانگ یین - یوان، بوده باشد. با این حال، کاری بسیار شتاب‌زده خواهد بود که این نمونه‌ها و دیگر نمونه‌های تأمل در باب هنر و زیبایی را زیر عنوان «زیبایی‌شناسی» مجموع سازیم. زیبایی‌شناسی نه تنها خاستگاه مدرنی داشته، بل که تمایلات، راستای تحلیلی، و در نتیجه نظام درونی تفکیک و طبقه‌بندی‌اش اختصاصاً اروپایی بوده، نباید آن را با مایه‌های پیشامدرن یا غیراروپایی در آمیخت.

اصطلاح «زیبایی‌شناسی» را نخست بار فیلسوف خردگرای آلمانی، الکساندر گوتلیب بومگارتن در تأملاتی در باب شعر (۱۷۳۵) در ارتباط با هنر و زیبایی به کار گرفت و سپس آن را در کتاب زیبایی‌شناسی (۸-۱۷۵۰) خود شرح و بسط داد. بومگارتن در کتاب نخست، اصطلاح زیبایی‌شناسی را در پایان تحلیل خود مطرح کرده، به خاستگاه‌های یونانی این اصطلاح و

در «مکالمه‌ی زبان» و بکت در «سه مکالمه»، آگاهانه راه برون‌شد از چارچوب مقبول تقابل‌های زیبایی‌شناسانه را در پیش گرفته، محتاطانه به طرح شیوه‌های تازه‌ای برای تفکر درباره‌ی هنر و زیبایی می‌پردازند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایگلتون ۱۹۹۰، بنجامین و آزبورن ۱۹۹۱، کیگیل ۱۹۸۹)

گریگوری الیوت

زیبایی‌شناسی سیاهان (black aesthetic)

برنامه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ای که کارورزان جنبش هنرهای سیاهان در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ رواج دادند. نظریه‌پردازان زیبایی‌شناسی سیاهان، که به ضرورت بازارزیبایی رادیکال ایدئولوژی زیبایی‌شناسی غربی اعتقاد داشتند، مدعی آن بودند که برداشت خود از هنر سیاهان را از زیبایی‌شناسی سنتی آفریقایی برگرفته‌اند. زیبایی‌شناسی سیاهان، برخلاف تصور غربی از «هنر سترگ» به عنوان مقوله‌ای که از ایدئولوژی فراتر می‌رود، مصرا نه نیت سیاسی خود برای پیش‌برد اهداف ملی‌گرایی سیاهان را تصریح می‌کرد. منتقدان این نحله، با امتناع از پذیرش ایدئولوژی «هنر برای هنر» و در آمیختن زیبایی‌شناسی با اخلاق، قالب هنری را همچون رسانه‌ی شفاف پیام‌های اخلاقی و سیاسی در نظر گرفته، تنها هنر موجه را هنری می‌دانستند که در کارکردش ارتقا بخشیدن به آگاهی فرهنگی سیاهان باشد. بسیاری از هنرمندان سیاه‌پوست در طول دهه‌ی ۱۹۶۰، در راستای تلاش برای کشف سنت فرهنگی بدیلی که در دوران گذار و در تاریخ متعاقب بردگی و ستم سیاسی همچنان زنده نگه داشته شده، به جذب و تجلیل از عناصر متعلق به فرهنگ آفریقایی (از جمله پوشاک، مدل مو، زبان، موسیقی، رقص، و مناسک مذهبی) پرداختند. نظریه‌پردازان زیبایی‌شناسی سیاهان، با تأیید سرچشمه‌های فرهنگی اجتماعات

ناسازه‌هایی را نشان دهد که به طرز گریزناپذیری تأملات فلسفی مدرن در باب هنر و زیبایی را در چنبره‌ی خود می‌گیرند.

مسأله‌ی مطرح در این دو خوانش از کانت مسأله‌ی اعتبار یا بی‌اعتباری شکل زیبایی‌شناسانه‌ی تأمل در باب هنر در ورای حدود خاص زمانی و مکانی فرهنگی است که هنر از آن نشأت گرفته است. خوانش اول بر این باور است که احکام زیبایی‌شناسانه می‌توانند کلاً و لزوماً معتبر باشند، حال آن که بر اساس خوانش دوم هر چنین مدعایی مشکوک است. دیدگاه دوم بر این باور است که زیبایی‌شناسی، به عنوان گفتمانی فلسفی در باب هنر و زیبایی، از نظام تقابل‌های خاص فرهنگی جدانشدنی است، و مهم‌ترین این تقابل‌ها «احساس و عقل»، «ماده و صورت»، «روح و لفظ»، «بیان و بیان‌شده»، «لذت و غایت» و «آزادی و الزام» اند. از این منظر، زیبایی‌شناسی، به عنوان گفتمانی در باب هنر و زیبایی، هر قدر هم که این تقابل‌ها اصلاح شده یا متحول شوند، همچنان اکیداً در چارچوب معیارهای آن‌ها می‌ماند.

از همین رو، منتقدان زیبایی‌شناسی بر این باور اند که زیبایی‌شناسی را نباید به صورت غیرنقادانه به حوزه‌ی آثار هنری و انتقادی دیگر فرهنگ‌ها و دوره‌ها بسط داد. در نتیجه، سخن گفتن از «زیبایی‌شناسی قرون وسطایی» یا «زیبایی‌شناسی خوش‌نویسی ژاپنی» به معنی مقید ساختن این گفتمان‌ها و موضوعات به نظام ارزش‌های اروپای مدرن غربی است. البته این امکان هست که تمایزات زیبایی‌شناسانه‌ی «ماده و صورت» یا «عقل و احساس» را در مورد نقاشی دوره‌ی سلطنت «تانگ» یا رساله‌ی چانگ‌ین - یوان نیز به کار بندیم، اما این کاریست تنها به بهای از دست دادن عمده‌ی دلالت و اهمیت آن‌ها در روند ترجمه به تعبیر زیبایی‌شناسانه به دست می‌آید. و به همین دلیل، تأملات قرن بیستمی در باب هنر، نظیر تأملات هایدگر

زیربنا و روبنا (base and superstructure)

مفهوم «زیربنا و روبنا» را نخست بار کارل مارکس و فریدریش انگلس، در *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۵)، در طرح این نظریه به کار بردند که نیروها و روابط کار (زیربنا) در یک جامعه تعیین‌کننده‌ی آگاهی اجتماعی (روبنا) و نظام طبقاتی آن جامعه بوده، این‌ها به نوبه‌ی خود ذات مطلوب طبقه‌ی حاکم را شکل می‌دهند.

مارکس در مقدمه‌ی گامی در نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)، مفهوم «زیربنا و روبنا» را این‌گونه تعریف می‌کند: «انسان‌ها، در تولید اجتماعی حیات خویش، به عرصه‌ی مناسبات مشخصی پا می‌گذارند که محتوم و مستقل از اراده‌ی آنان است، روابط تولیدی که با مرحله‌ی مشخصی از توسعه‌ی نیروهای مادی آنان انطباق دارد. برآیند کلی این روابط تولید ساختار اقتصادی یک جامعه، یعنی بنیان واقعی‌ای را شکل می‌دهد که یک روبنای حقوقی و سیاسی از اساس آن نشأت می‌گیرد و اشکال مشخصی از آگاهی اجتماعی با آن انطباق دارند. شیوه‌ی تولید حیات مادی تعیین‌کننده‌ی فرآیند حیات سیاسی و فکری، در کل، است. این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را معین می‌کند، بل که برعکس، این هستی اجتماعی آن‌ها است که معین‌کننده‌ی آگاهی است» (مارکس ۱۹۷۶، ص. ۳).

از این نظر، مارکس و انگلس قانون، سیاست، مذهب، زیبایی‌شناسی، و هنر را عناصر روبنایی و «اشکال مشخصی از آگاهی اجتماعی» می‌دانند که خود آن را *ایدئولوژی* می‌نامند. ایدئولوژی، که مدعی بازنمایی آرای کل یک جامعه («آگاهی اجتماعی» آن) بوده، عملاً در خدمت اعتباربخشی به قدرت طبقه‌ی اجتماعی حاکم، یعنی مالکان تولید اقتصادی، است. با این حال، مارکس و انگلس همچنین این نظریه را مطرح می‌کنند که روبنا و ایدئولوژی صرفاً بازتاب‌هایی از زیربنای اقتصادی یک جامعه نیستند؛ روبنا و ایدئولوژی هر دو

سیاه‌پوست، گرایش زیبایی‌شناسی غربی به اولویت دادن به فرد هنرمند به عنوان سرچشمه‌ی آفرینش را به شدت محکوم می‌کردند. تأکید ایدئولوژی زیبایی‌شناسی سیاهان بر جمع، خود منجر به برتری‌یابی برخی ژانرهای ادبی، و نیز درک اشکال شفاهی به عنوان گنجینه‌های آگاهی قومی اصیل سیاهان از سوی این ایدئولوژی شد. منتقدان این نحله، اغلب با ترفیع بخشیدن به موسیقی، تا حد الگوی فرهنگی سیاهان، شعر و درام را (به خاطر آن که، در قیاس با داستان، قابلیت بیش‌تری برای اجراهای شفاهی عمومی دارند) ژانرهای مرجحی می‌دانستند که توانایی برقرارسازی رابطه‌ای تعاملی و مستقیم میان هنرمند و اجتماع سیاهان را دارند.

شاید ژرف‌ترین عنصر تحول‌آفرین در ایدئولوژی زیبایی‌شناسی سیاهان تلقی تازه‌ی آن از مقوله‌ی سیاهی به عنوان جوهره‌ای زیبا، طبیعی، و حیاتی بوده باشد. با این حال، این ابهت نوین «سیاهی» اغلب به شیوه‌ای بسیار متعصبانه مدون شده، مانع از کاوش‌های ادبی در تفاوت‌های درونی‌ای شد که برداشت‌های متفاوت از تجربه‌ی سیاهان را موجب می‌شدند. در نتیجه، نویسندگان و منتقدان سیاه‌پوست دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به شدت در برابر جوانب متعددی از نظریه‌ی زیبایی‌شناسی سیاهان واکنش نشان داده‌اند، از جمله در برابر *گفت‌مان ماهیت‌گرا* و اکیداً تجویزی این نظریه در باب اصالت نژادی (بنگرید به: گیتس ۱۹۷۸)، و میدان دادن به مردستانی سیاه‌پوستانه و همچنین طرد ایدئولوژی فمینیستی سیاه‌پوستانه به عنوان شکلی از آگاهی کاذب غربی که مانع شکل‌گیری یک اجتماع سیاه‌پوستانه‌ی متحد محسوب می‌شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمیت ۱۹۸۹، بیکر ۱۹۸۰، گیل ۱۹۷۱، مک‌داول ۱۹۸۹)

مادو دابی

در عصر **روشنگری** بورژوازی اروپایی در سده‌ی هجدهم بود که **بیگانگی** نوع بشر از طبیعت نخست بار به مرحله‌ای حاد و بحرانی رسید. و حاصل این بحران توسعه‌ی اصول اقتصاد بازار و فن‌آوری بود که هردو به لحاظ نظری بر پایه‌ی روش‌شناسی «عینی - علمی» استوار بودند. آزادی بورژوازی از بند ستم فئودالی در اواخر سده‌ی هجدهم در انگلستان و فرانسه جلوه‌گر شده بود. این پیشرفت‌ها تا حدودی مبتنی بر نگرشی مثبت به طبیعتی بود که بورژوازی خود را در آن **طبقه‌ای** پویا و توانا بر تحول بخشیدن به جامعه می‌دید. این فرآیند تکاملی همچنین به شناسایی «زنجیره‌ی بزرگ هستی» منجر شد - زنجیری که، بنا بر نوشته‌ی الکساندر پوپ در *رساله‌ای در باب انسان* (۱۷۳۵)، هرگز نباید گسسته شود. این‌گونه بینش‌های بوم‌شناختی در دو تحول عمده‌ی متعاقب در نیمه‌ی سده‌ی هجدهم جلوه‌گر شدند که مبتنی بر شعار انقلاب در حال وقوع فرانسه بودند: «آزادی، برابری، برادری». به این ترتیب، مفاهیم مربوط به بوستان باروک‌گونه جای اصول مبتنی بر آرمان طبیعت را گرفته، و نخستین تلاش‌ها برای حمایت از حقوق حیوانات صورت گرفت. بوستان‌ها و مفاهیم بوستانی را باید همچون واکنشی به انهدام گسترده‌ی جنگل‌ها در نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم در فرانسه در نظر گرفت. تلاش برای به دست دادن تعریف تازه‌ای از رابطه‌ی طبیعت، **فرهنگ**، و جامعه‌گویی امید به این امکان بود که آدمیان خود را جزئی از نظم موجود در طبیعت به بشمارند. ژان - ژاک روسو و دیگران در نوشته‌های خود تأکید می‌کردند که، آدمیان باید جایگاه خود را در طبیعت، همچنان که در بوستان‌ها، پیدا کنند. بوستان را باید منظره‌ای آرمانی دانست که در آن نباید نشانی از مداخله‌ی انسان‌ها در طبیعت و سرکوب طبیعت به چشم خورد؛ این منظره نشان‌گر تکثر، صراحت، و سادگی، و از این رو

از زیربنای اقتصادی نشأت گرفته‌اند، اما می‌توانند که جدا از آن نیز توسعه یابند، و اغلب با استقلال قابل ملاحظه‌ای ایفای نقش می‌کنند. افزون بر این، پیشرفت و پیچیدگی زیربنا لزوماً با پیشرفت و پیچیدگی روبنا منطبق نیست. برای مثال، مارکس با استفاده از نمونه‌ی تمدن کلاسیک یونانی می‌کوشد این نکته را نشان دهد که «در مورد هنرها، بدیهی است که در برخی از ادوار شکوفایی هنرها و رای ابعاد توسعه‌ی عمومی جامعه، و از این رو بنیان مادی، و ساختار اساسی ... سازمان آن بوده است.» انگلس، به طور خاص، معتقد است که رابطه‌ی زیربنا و روبنا رابطه‌ای خودکار یا منحصرأ خطی نیست: روبنا (یا بخش‌هایی از آن) عملاً می‌تواند، به جای صرفاً بازتاب دادن زیربنا، موجب تغییراتی در آن شود (مارکس و انگلس ۱۹۶۸، صص. ۳-۶۸۲). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایگلتون ۱۹۷۶)

سوزان آر. اسکند

زیست‌بوم (ecology)

اصطلاح ecology ریشه در واژه‌ی یونانی oikos دارد. اکولوژی در تفکر پیشاسقراطی به عنوان زیست‌بوم، یعنی یگانگی طبیعت و علوم، تعریف می‌شد. طبیعت جاری در ذهن دانسته شده و، بنابراین، زنده، هوشمند، و بخرد محسوب می‌شد. گذشته از این‌ها، طبیعت (جانوران، گیاهان، ...) مشارکت مستمری در رشد فکری عالم داشت. آدمیان جزئی از این طبیعت بوده و هیچ قصدی برای سلطه‌یابی بر طبیعت یا تحت نظارت در آوردن آن نداشتند. طبیعت در تمامیت خود بود، و در قالب چرخه‌ای پیش می‌رفت که همه‌ی اجزای اش به یک‌دیگر مربوط و متکی بودند. این تمامیت طبیعت، به رغم چالش مدام خود با الاهیات، **ساختار** اقتصادی و اجتماعی اساسی لازم برای همه‌ی جوامع کشاورزی را در سرتاسر قرون وسطا فراهم می‌کرد.

تمامیت طبیعت بود. بوستان‌ها، بر پایه‌ی چنین مفاهیمی، حاصل معنای آزادی بوده، به این وسیله به انسان این توان را می‌دادند تا خود را در آرامش و هماهنگی با طبیعت بیابد. افزون بر این، انقلابیونی چون روسو و مورلی بهره‌برداری اقتصادی از جنگل‌ها را از منظری بوم‌شناختی و با توجه به آزادی سیاسی مورد بحث قرار دادند.

درختان آزادی نمادهای مخصوص جنبش‌های همگانی انقلاب بودند. این درختان نماینده‌ی چرخه‌ی طبیعت بوده، همچون راه‌نمای جامعه‌ای در دل طبیعت عمل می‌کردند. از مهم‌ترین این درختان درخت بلوط بود که نشان به ثمر رسیدن مقاومت اجتماعی از راه طبیعت به شمار می‌رفت. از این رو، همه‌ی درختان بومی نماد اصل برابری و درختان بیگانه نماد اصل برادری دانسته می‌شدند؛ زوج‌های تازه وصلت‌کرده، برای وارد کردن این‌گونه مفاهیم آرمانی به حوزه‌ای عملی‌تر، صد اصله نهال غرس می‌کردند، و به این وسیله مسئولیت‌پذیری خود در قبال آینده‌ی جامعه را نشان می‌دادند. افزون بر این، برنامه‌هایی برای جنگل‌کاری دوباره در نواحی وسیع، به منظور مشارکت در بهبود رفاه عموم و اصلاح نیروهای مخرب، تدارک دیده شد. هدف همه‌ی این فعالیت‌ها و برنامه‌ها غلبه بر تضادهای بین شهر و روستا و بدل کردن فرانسه به یک بوستان‌شهر بزرگ بود. از یک سو، این شهر باید آثار هنری ارزنده را در چارچوب مفاهیم هنر انقلابی‌ای که کارآیی خود را نشان داده بود به نمایش می‌گذاشت؛ و از سوی دیگر، باید به یاری منظره‌سازی و احداث گردشگاه‌ها بر زیبایی این بوستان‌شهر افزوده می‌شد. این‌گونه مفاهیم معمارانه، همانند شیوه‌ی زیستی که باید در این شهر تحقق می‌یافت، مفاهیمی بوم‌شناختی بودند. به علاوه، این امید بود که چنین مفاهیمی اهداف انقلابی را در نواحی روستایی نیز رواج دهند.

در همین حال، انقلابیون گردشگاه‌های مجلل اشرافی را انگل‌وار، ضداجتماعی، و مخرب می‌دانستند؛ و در دفاع از برابری همه‌ی حیوانات نیز داد سخن می‌دادند. در این راستا و به منظور احیای آزادی و حیثیت حیوانات محبوس در قفس‌های طبقه‌ی حاکم، فرض بهره‌وری نیز مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت. حیوانات نیز همان درد و رنج انسان‌ها را احساس می‌کردند، و بنابراین باید به همدم راستین انسان‌ها مبدل می‌شدند. اوج ستایش همگانی از حیوانات در طرح این مطالبه بود که، حیوانات در محوطه‌های باز نگهداری شوند. در انگلستان، و در آثاری چون در باب فریضه‌ی مرحمت و معصیتِ ظلم به حیوانات وحشی (۱۷۶۱) اثر هامفری پریماث و فغان طبیعت و تمنای ترحم و عدالت از جانب حیوانات آزاردیده (۱۷۹۷) اثر جان اسوالد، آوای آزادی‌خواهانه‌ای به گوش می‌رسید که قائل به حقوق برابری نه تنها برای حیوانات خانگی بل‌که برای همه‌ی حیوانات بود. برخی تا آن‌جا پیش رفتند که شکار، سلاخی، و خوردن حیوانات را هم نوعی آدم‌خواری به شمار آوردند.

با این حال، این مفاهیم زیست‌بومی با ناکامی مواجه شدند؛ و به جای آن‌ها اصول «اقتصاد بازار آزاد» مطرح شد که آدم‌اسمیت در تحقیقی در باب طبیعت و موجبات ثروت ملل (۱۷۷۶) وصف کرده بود. بنابراین، مفاهیم زیست‌بومی در آغاز سده‌ی نوزدهم، وقتی که بورژوازی «آزادی در امر سرمایه‌داری» را به عنوان هدف اساسی خود در نظر گرفت، به پس‌زمینه رانده شدند. البته مفاهیمی از طبیعت که در عصر روشنگری مطرح شده بود هنوز در آثار الکساندر فون هومبولت، رالف والدو امرسون، و هنری دیوید ثورو یافت می‌شد. هومبولت، در نگرش‌هایی به طبیعت (۱۸۰۸)، یک پارچگی طبیعت در قاره‌ی آمریکا را به روشنی وصف کرده، وفور جانوران و گیاهان در

رجعت به جامعه‌ی کشاورزی - فنودالی روند صنعتی شدن و شهری شدن را متوقف کند، مارش با اشاره به ابعاد آلودگی و تخریب سواحل شرقی ایالت متحد خواهان استفاده‌ی معقول و تحت نظارت حکومت از ذخایر طبیعی بود. از سوی دیگر، داروین به غلبه‌ی نوع‌دوستی بر امیال خودخواهانه امید داشت. با این حال، کتاب او عمدتاً و به ویژه از سوی داروین‌گرایان اجتماعی، به عنوان تفسیری از اصول اقتصاد بازار، رقابت، و پیشرفت در نظر گرفته شد. و مفاهیم مرتبط با یگانه‌انگاری نیز، که هم مبتنی بر تکامل‌باوری داروین بوده و هم در یکتانگاری رمانتیک ریشه داشت، به همین نحو مطرح شد. ارنست هکل، روشنفکر یگانه‌انگار آلمانی، آوازه‌ای جهانی یافت و در کتاب خود با نام *ریخت‌شناسی عمومی موجودات زنده* (۱۸۶۶) برای نخستین بار بوم‌شناسی را به عنوان بررسی مناسبات گوناگون جانوران و گیاهان با یکدیگر و با دنیای بیرونی تعریف کرد.

روند صنعتی شدن و شهرنشینی در سده‌ی نوزدهم در اروپا و آمریکای شمالی به همین منوال منجر به پیدایش بینش‌های بوم‌شناختی در میان نظریه‌پردازان سوسیالیسم شد. کارل مارکس، در عین حال که در دهه‌ی ۱۸۴۰ از سرمایه‌داری به عنوان تنها نیروی انقلابی مطرح در چارچوب رشد و توسعه‌ی مدرن ستایش کرده بود، بعدتر و با توجه به شرایط اقتصادی و اجتماعی انگلستان در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰، به ابراز شک و تردیدهای خود در مورد وسایل تولید سرمایه‌داری رو آورد. بنا به دیدگاه او در کتاب *سرمایه* (۱۸۶۷)، سرمایه‌داری نه تنها موجب استثمار بیش از حد کارگران شده، بلکه به بهره‌برداری بیش از اندازه از ذخایر طبیعی منجر شده است. در نتیجه، مارکس گردش مواد در حلقه‌ای بین زمین و انسان را به عنوان تنها امکان برای ثمربخشی مستمر زمین، و طبیعت در

عرصه‌های گوناگون جغرافیایی، زمین‌شناختی، و زیست‌شناختی را مورد توجه قرار داده، و بر بکارت طبیعی که هنوز به توسعه‌ی اقتصادی آلوده نشده تأکید می‌گذارد. طبیعت، به رغم استلزامات دینی مشهود در این آثار، در قالب تمامیتی زیست‌بومی به نمایش گذاشته می‌شد که بازگشت نوع بشر به یک وضعیت ازلی و آغازین را میسر می‌ساخت.

این‌گونه توصیفات، هر اندازه هم روشن‌بینانه، کم‌ترین تأثیری بر توسعه‌ی اقتصادی سرتاسری نداشت. البته در این میان، مدافعان حقوق حیوانات، از جمله نویسندگان و فیلسوفانی چون پرسی بیشه شلی، ژان - آنتوان گلیزه، و آرتور شوپنهاور، موفق‌تر عمل کردند. در اوایل سده‌ی نوزدهم چندین «انجمن گیاه‌خواران» در انگلستان و فرانسه بنیان گذاشته شد، و قوانینی نیز در راستای ممنوعیت خشونت‌ورزی با حیوانات به تصویب رسید. این کوشش‌ها سرانجام در اواخر سده‌ی نوزدهم، با اعتراض علیه کالبدشکافی جانوران زنده و نگارش کتاب‌ها و مقالاتی در ترویج گیاه‌خواری از سوی چهره‌های شناخته‌شده‌ای چون جان راسکین، رابرت براونینگ، مارک تواین، جورج برنارد شو، ریشارد واگنر، چارلز داروین، هنری سالت، و اچ. جی. ولز، دایره‌ی گسترده‌تری یافت.

حوالی سال ۱۸۵۰، در خلال توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی بورژوازی، بار دیگر توجهات عمومی به مفاهیم زیست‌بومی نشو و نما کرده در آلمان، انگلستان، و ایالات متحد آمریکا جلب شد. چنین دریافت‌هایی را می‌توان در آثار ویلهلم هاینریش ریل (*تاریخ طبیعی قوم ژرمن*، ۶۹-۱۸۵۱)، چارلز داروین (در باب *تکوین انواع از ره‌گذر انتخاب طبیعی*، یا *حفظ نژادهای مطلوب در تقلا برای حیات*، ۱۸۵۹)، و جورج پرکینز مارش (*انسان و طبیعت*، ۱۸۶۴) ملاحظه کرد. در حالی که ریل امیدوار بود با تبلیغ

طبیعت هنوز جلوه دارد، این زیبایی به خاطر صنعتی شدن، شهری شدن، و زیرکشت رفتن زمین‌ها به شدت در معرض خطر قرار گرفته: مؤثر، برای مقابله با ضایعه‌ی ناشی از نیروهای منفعت‌طلب صنعتی، خواهان اداری دولتی جنگل‌ها، و نیز حفاظت از طبیعت در قالب سامانه‌ی گردشگاه‌های ملی بود که در سال ۱۸۷۲ راه‌اندازی شده بود. با این حال، مؤثر با حس پرستش عمیقی که نسبت به طبیعت داشت خود مانع از فهم استلزامات سیاسی توصیه‌های اش از سوی عامه می‌شد.

در حالی که ویلیام موریس، همانند بسیاری از متفکران اوتوپیا باوری که در آغاز سده‌ی بیستم ظهور کردند، سوسیالیسم را تنها نیروی سیاسی‌ای می‌دانست که توان ایجاد انسجام در تعاملات اجتماعی از طریق تبعیت از قوانین طبیعی حیات را دارد، جنبش آلمانی Heimatschutz («حفاظت از زادبوم») با منش خرده - بورژوازی اش را باید واکنشی در برابر سوسیالیسم و سرمایه‌داری دانست. در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۹۱۴، آموزگاران، مؤلفان، و کارمندان مختلف مقاله‌ها و کتاب‌های بسیاری منتشر کردند که پی‌آمدهای صنعتی شدن و شهری شدن شتاب‌زده در آلمان را به روشنی شرح می‌دادند: آلودگی گسترده‌ی آب و هوا، از بین رفتن جنگل‌ها، ضایعات ناشی از گردش‌گری و احداث خطوط راه‌آهن. سازمان Heimatschutz در همان سال تأسیس خود، ۱۹۰۴، خواهان برقراری سامانه‌ای برای اداره‌ی گردشگاه‌های ملی به سیاق سامانه‌ی آمریکایی شد. اهداف این جنبش به علاوه شامل حفاظت از زادبوم آلمان در محیط طبیعی و تاریخی آن، و محافظت از گیاهان و جانوران و نیز معماری محلی می‌شد. فعالان این جنبش امیدوار بودند که تنها به مدد «نیت خیر» بر معضلات ناشی از سیستم آلوده‌کننده و استثمارگر فائق آیند. با این حال،

در نظر می‌گرفت. از نظر او، تولید سرمایه‌دارانه فن‌آوری و آمیزه‌ی از انواع فرآیندهای اجتماعی را تنها برای بهره‌برداری از همه‌ی منابع اصلی ثروت، یعنی زمین و کارگران، توسعه داده بود. در همین راستا، فریدریش انگلس هم در دیالکتیک طبیعت (۱۸۷۱) بر این باور بود که، هر غلبه‌ای بر طبیعت در عین حال به معنای آسیب و صدمه‌ای با پی‌آمدهای پیش‌بینی‌ناپذیر و ناشناخته نیز هست. مارکس و انگلس در باب آینده‌ی سوسیالیسم گمانه‌زنی نکرده بودند، اما هنرمندان و نویسندگان دیگری چون پتر کروپوتکین و ویلیام موریس به چنین اقدامی دست زدند. کتاب کروپوتکین، به نام *فردای مراتع، کارخانه‌ها، و کارگاه‌ها* (۱۸۹۹)، مبتنی بر تصویری آناارشیستی برای ایجاد آینده‌ای زیست‌بوم‌نگر بود، و در دهه‌ی ۱۹۲۰ به الگوی عملی برای کمونیست‌ها و آناارشیست - سندیکالیست‌های آمریکایی و اروپایی، مانند گوستاو لاندور و هاینریش فوگلر، مبدل شد. از سوی دیگر، موریس در *اخباری از ناکجا* (۱۸۹۰) طرح کلی یک جامعه‌ی سوسیالیستی آرمانی و رسته از بند تمام تفاوت‌های طبقاتی و نیز تمام صور استثمار را ترسیم می‌کرد. فهم موریس از زیست‌بوم به روشن‌ترین وجهی در تعریف او از زیبایی نمود می‌یافت: موریس زیبایی را تواناترین و مثبت‌ترین ابزار در برابر زشتی فرسودگی‌های جاری در جامعه‌ی مصرفی می‌دانست.

در آمریکا، که در دهه‌ی ۱۸۸۰ پس یک دوره رشد اقتصادی افسارگسیخته تسلیم صنعت انگلستان به عنوان بزرگ‌ترین قدرت اقتصادی شده بود، افرادی چون جان مؤثر به تأمل در باب اثرات «پیشرفت» اقتصادی بر طبیعت پرداختند. او در پرخواننده‌ترین کتاب خود، *گردشگاه‌های ملی ما* (۱۹۰۱)، که در آن به امرسون، ثورو، و چارلز اسپریگ سرچنت ادای دین کرده بود، به این بحث پرداخت که، اگرچه زیبایی

تبلیغاتی داشت. ناسیونال سوسیالیسم، هرچه بیشتر، خود را به عنوان نظام ایدئولوژیک منسجمی تحت امر دیکتاتوری‌ای به نمایش گذاشت که در صدد کسب و حفظ قدرت بود. این‌گونه مبارزات قدرت، به همراه سیاست بسیج نظامی و خودکفایی اقتصادی، علناً در تقابل با همه‌ی دغدغه‌های بوم‌شناختی قرار می‌گرفت. با این همه، جلوه‌ی قوانین مزورانه و گرایش به گیاه‌خواری مبتنی بر یک نهان‌بینی بودیستی بود که همه‌ی مفاهیم بی‌ریای زیست‌بوم‌نگری و گیاه‌خواری را که در آلمان مطرح بوده جدأً به فساد می‌کشید.

با پایان جنگ جهانی دوم، آمریکا به عنوان اصلی‌ترین قدرت اقتصادی و سیاسی غرب مطرح شد. شگفتی ندارد که، توجه به مفاهیم زیست‌بومی پس از خاتمه‌ی جنگ، نخست بار در این کشور نمود یافت. این تحلیل‌ها عمدتاً مبتنی بر تجاربی متفاوت، یعنی توفان‌های غبار ناشی از فرسایش خاک در دهه‌ی ۱۹۳۰، و نیز بسط و به‌کارگیری سلاح‌های بیولوژیک، شیمیایی، و اتمی در طول جنگ بود. دانشمندانی چون فریلد آزبورن (سیاره‌ی به تاراج رفته‌ی ما، ۱۹۴۸) و آلدو لئوپولد (سال‌نمای صحرائشینیان، ۱۹۴۹) از نخستین کسانی بودند که خطر کاهش ذخایر طبیعی و افزایش آلودگی جهانی را گوش‌زد کرده، و بدیل‌هایی زیست‌بومی عرضه کردند. در این میان، از همه مهم‌تر بهار خاموش (۱۹۶۲) راشل کارسون بود که تا سی و یک هفته در فهرست پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز قرار داشت. کارسون در کتاب خود به ترسیم اثرات منفی استفاده از سموم دفع آفات پرداخته بود، سمومی که سطح سیاره‌ی ما را آلوده کرده بودند و به زودی به خطری تهدیدکننده برای همه‌ی صور زندگی در زمین مبدل می‌شدند. همچنین، کتاب‌هایی چون علم و بقا (۱۹۶۳) اثر بری کامانر، ساکنان زمین (۱۹۶۳) اثر گری اسنایدر، بمب جمعیت

با وجود آن که فعالیت‌های‌شان به برگزاری همایش‌های بین‌المللی در پاریس (۱۹۰۹) و اشتوتگارت (۱۹۱۲) منجر شد، و همه‌ی کشورهای اروپایی و ژاپن در آن شرکت داشتند، این جد و جهد نهایتاً ناکام ماند.

پژوهش در مفاهیم زیست‌بومی در دوران سلطه‌ی فاشیسم اروپایی، و به ویژه ناسیونال سوسیالیسم در آلمان، تا حدودی مسأله‌ساز شد. در عین حال که ائتلاف احزاب فاشیست با حکومت‌های بورژوازی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تقریباً در همه‌ی کشورهای اروپایی مرسوم شده بود، تنها نازی‌ها بودند که نسبت به مسأله‌ی محیط زیست ظاهراً توجه‌هایی نشان دادند. در واقع، نازی‌ها بعضی از ایده‌های جنبش خرده‌بورژوازی Heimatschutz، جنبش‌های خواهان اصلاحات زیستی در آغاز سده، و جنبش‌های مهاجران در دهه‌ی ۱۹۲۰، را اخذ کرده و این همه را به عنوان پیش‌درآمدی به ایدئولوژی قومی مطلوب خود می‌دانستند. نظریه‌پرداز اصلی این رویکرد ریشارد والتر داره بود که در سال ۱۹۳۳ به عنوان وزیر کشاورزی انتخاب شد. هدف او پیش بردن آلمان در راستای رسیدن به یک وضعیت کشت‌کاری سالم، و مبتنی بر یک کشاورزی به لحاظ زیستی پویا بود. حامیان چنین ایده‌هایی معتقد بودند که این ایده‌ها قویاً در وجود آدولف هیتلر با هم به منصفی ظهور رسیده‌اند، هیتلری که عشق و علاقه‌اش به حیوانات، گیاه‌خواری، و تقبیح تشریح جانوران شهره‌ی خاص و عام شده بود. نادرستی این پنداشت‌ها به زودی روشن شد: هدف واقعی هیتلر ایجاد مشاغل تازه و توسعه‌ی یک صنعت نظامی پر قدرت بود. حاصل این رویکرد، صنعتی‌سازی نوحاسته، مهاجرت‌های گسترده از نواحی روستایی به شهرها، و بنابراین ضایعه‌ای زیست‌محیطی در ابعاد کلان بود. حتی قوانینی که در سال‌های ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶ در حمایت از «هنر، فرهنگ، و طبیعت» آلمان به تصویب رسید صرفاً جنبه‌ی

(۱۹۶۸) اثر پل ارلیش، ایجاد یک پادفرهنگ (۱۹۶۸) اثر تئودور روشاک، و دایره‌ی بسته: طبیعت، انسان، و فن‌آوری (۱۹۷۰) اثر بری کامانر توجه خود را هرچه بیشتر به مسأله‌ی آلودگی خاک و آب و هوا، رشد جمعیت، و نابودی بی‌رحمانه‌ی گیاهان و جانوران وحشی معطوف کردند. در نتیجه‌ی گزارش‌های مستمر رسانه‌های همگانی از جنگ شیمیایی در ویتنام و اطلاع عموم از فاجعه‌های زیست‌محیطی مانند آلودگی نفتی سال ۱۹۶۷ بریتانیا (به خاطر نشت نفت از نفتکش توری کانیون)، و انفجار سکوی نفتی ساحل سانتا باربارا در کالیفرنیا در سال ۱۹۶۹، به گسترش شعار «یا زندگان یا مرگ» دامن زد. هیپی‌ها از اولین گروه‌هایی که به زیست‌بوم توجه نشان دادند، و در مجلاتی مانند اخبار مام زمین شعارهایی چون «انرژی خورشیدی»، «نیروی آبی»، «استقبال از طبیعت»، یا «بقای باعطوفت» را ترویج می‌کردند. هیپی‌ها با اتکا به «سریچی بزرگ»، به تعبیر هربرت مارکوزه، خواهان برکناری از مشارکت در تخریب طبیعت و، در عوض، استقبال از ایده‌ی زندگی ساده بودند.

این نوشته‌ها و اعتراض‌ها همگی موجب موفقیت گیلورد نلسون، نماینده‌ی سنای آمریکای ایالت ویسکانسن، شدند که به حمایت از محیط زیست برخاست و اقدامات‌اش در نهایت به برپایی مراسم نیمه‌رسمی «روز زمین» در سال ۱۹۷۰ و تأسیس «بنگاه حمایت از محیط زیست» منجر شد. در نخستین مراسم «روز زمین» بیش از پانصد هزار تن شرکت کردند، و «راهکارهای زیست‌بومی» یا بازیافت مواد، استفاده‌ی صرفه‌جویانه‌تر از ذخایر و نیز فعالیت‌های فردی را مورد تأکید قرار دادند. و در نتیجه این امیدواری پدید آمد که برنامه‌های مذکور به زودی امکان بازگشتی به وضعیت طبیعی را فراهم کنند. این شوک با مطالعاتی شدت گرفت که از سوی متخصصان علم و صنعت در

«انستیتوی فن‌آوری ماساچوست» در بوستون انجام شد، و مورد تأیید «انجمن رم»، قرار گرفت، و در سال ۱۹۷۱ با عنوان محدودیت‌های رشد منتشر شد. هدف این تحلیل تعیین محدودده‌ی زمانی پیش‌بینی‌شده برای فروپاشی نظام اقتصادی موجود با توجه به کاهش ذخایر طبیعی و افزایش آلودگی جهانی بود. از جمله توصیه‌های مطرح در این پژوهش، تقلیل شدید رشد جمعیت، استفاده‌ی صرفه‌جویانه از ذخایر، و کاهش اساسی در مصرف‌گرایی بود. این کتاب را، که بی‌درنگ به اکثر زبان‌ها ترجمه شد، می‌توان سرآغاز یک آگاهی زیست‌محیطی بی‌سابقه و جهان‌گستر، و نیز آغازگر گفت‌وگوهای نظری زیست‌بوم دانست. به علاوه، مطالعات مذکور ضمناً این درک را تقویت کرد که، از لحاظ آلودگی و بهره‌برداری از منابع طبیعی، اقتصاد خصوصی تفاوت چندانی با اقتصاد دولتی ندارد.

انبوه آثار انتشار یافته در خصوص «محافظةت از محیط زیست» به پیشرفت‌هایی در این عرصه منجر شد که آغاز آن به دهه‌ی ۱۹۷۰ بر می‌گردد. از نخستین اقدامات این‌چنینی تأسیس سازمان‌های بین‌المللی مانند «صلح سبز» در سال ۱۹۷۱ بود که آزمایش‌های اتمی، آلودگی آب و هوا، و نیز کشتار جانوران را مورد اعتراض قرار داد. این اعتراضات، با توجه به پوشش رسانه‌ای گسترده، به شکل روزافزون، توجه ساکنان سراسر زمین را به خود جلب کرد. بوم‌شناسانی چون ای. اف. شوماخر و ماری بوکچین، در راستای مقاومت در برابر روند مستمر صنعتی‌سازی، شعار «کوچک زیبا است» را سر دادند که هدف از آن طرح یک جهان‌بینی قابل درک در چارچوب یک اقتصاد محلی، و از این رو طرح این شعار زیست‌بومی بود که: «جهانی بیاندیشید، محلی عمل کنید.» نمونه‌ی نوعی کاربرد این مفهوم رمان اکوتوپیا (۱۹۷۵) اثر ارنست کالنباخ بود که طرح کلی جامعه‌ای در صلح و بهره‌مند از زیست‌بوم‌ها را

و روبرت هاومان (فردا): *جامعه‌ی صنعتی بر سر دوراهی* (۱۹۸۰) به نقد گزارش «انجمن رم» پرداخته، و در عوض اکوسوسیالیسم را به عنوان یک راه حل امکان‌پذیر مطرح کردند. این‌گونه گزینه‌های زیست‌بومی و سیاسی ضمناً تحت حمایت برنامه‌ی مطالعاتی جهان ۲۰۰۰ (۱۹۸۰) قرار گرفتند که در زمان ریاست جمهوری جیمی کارتر در آمریکا آغاز به کار کرد. در این تحلیل پیش‌بینی شده بود که جمعیت جهان در سال ۲۰۰۰ به شش میلیارد و سیصد میلیون نفر خواهد رسید، و این روند با بایر شدن فزاینده‌ی نواحی سرسبز، کاهش سریع ذخایر طبیعی، افزایش انهدام اکوسیستم‌ها، و ... همراه خواهد بود. با این حال، با به قدرت رسیدن شمار فزاینده‌ای از حکومت‌های دست‌راستی در «جهان اول» و وعده‌های آنان برای «پیشرفت» اقتصادی‌تر، چنین هشدارهایی به سرعت به عنوان هشدارهایی آخرزمانی و واهی نادیده گرفته شدند.

این وعده‌ها در مورد تحقق «رشد»، تا حدودی در ارتباط با تصمیم ناتو در سال ۱۹۷۹ برای استقرار سلاح‌های راهبردی‌تر در اروپای غربی بود. با وجود اعتراضات گسترده از سوی جنبش‌های صلح‌طلبی که مورد حمایت سبزها - به ویژه سبزهای آلمان - بود، استقرار موشک‌های کروز و موشک‌های بالیستیک پرشینگ در سال ۱۹۸۲ آغاز شد. این اقدام خشم و هراس گسترده‌ای برانگیخت، و نمود هنری آن را می‌توان در ادبیات و در فیلم‌هایی با مضمون «مرگ طبیعت» و سناریوهایی حاکی از آخرزمان قریب‌الوقوع هسته‌ای ملاحظه کرد. گذشته از این، نظریاتی که دوران معاصر را با تعبیر «پسامدرنیته» و «پساتاریخ» تعریف می‌کردند در آمریکا و اروپا رواج یافت، و روند انقسام فزاینده‌ی سیاست زیست‌محیطی به این وسیله شدت گرفت. با این همه، چنین طرح و توسعه‌هایی مانعی در برابر بدل شدن احزاب و حرکت‌های حامی

ترسیم می‌کرد، جامعه‌ای که از بهره‌کشی و نابودسازی طبیعت دست شسته است. کالنباخ در *ظهور اکوتوپیا* (۱۹۸۱) حتا به تشریح به این نکته می‌پردازد که چه‌گونه آگاهی فزاینده از وضعیت زیست‌محیطی به سیاست ملموسی منجر شده است که حاصل‌اش جدایی ایالات اورگون، واشنگتن، و کالیفرنیا شمالی از سایر ایالات آمریکا بود. این‌گونه کتاب‌ها رخدادهای آمریکای شمالی و اروپا در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، یعنی دوره‌ی شکل‌گیری جنبش‌های «سبز»، را واقع‌بینانه بازتاب می‌دادند.

گذشته از این، بحران نفت که در آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ به مرحله‌ی حاد خود رسید، به جست‌وجویی برای یافتن یک منبع انرژی تازه نیز منجر شد. در نتیجه، نیروی هسته‌ای به عنوان حلال همه‌ی مشکلات انرژی مورد توجه قرار گرفت. اما از سوی دیگر، اعتراضات علیه ساخت نیروگاه‌های هسته‌ای در سراسر این دهه در اروپای غربی به پیدایش یک جنبش صلح کاملاً سازمان‌یافته در دهه‌ی بعد منجر شد. در آمریکا نیز جنبش ضد هسته‌ای پی‌گیر اهداف مشابهی بوده و، به ویژه پس از آگاهی عموم از «حادثه‌ی نیروگاه هسته‌ای پنسیلوانیا در مارس ۱۹۷۸ در «تری مایل آیلند»، حمایت گسترده‌ای کسب کرد.

نخستین حزب «سبز»ی که توجهات جهانی را به خود جلب کرد حزب سبز آلمان غربی بود که در سال ۱۹۸۰ تأسیس شد و در آن زمان مرکب از گروه‌های معترض متفاوتی از جمله چپ‌گرایان، فمینیست‌ها، آنارشویست‌ها، پاسیفیست‌ها، و کشت‌کاران محافظه‌کار بود. اعضای برجسته‌ی این حزب «ضد - حزب»، چنان که خود را چنین می‌خواندند، پتراکلی (نبرد برای امید، ۱۹۸۳) فمینیست و رودولف باروی مارکسیست بودند. به همین نحو، در آلمان شرقی نیز مارکسیست‌هایی مانند ولفگانگ هاریش (کمونیسم بدون رشد؟، ۱۹۷۵)

داشتند. وانگهی، آینده‌نگری‌های فردگرایانه عمدتاً پی‌گیر این تصور بودند که، با وجود تباه‌سازی و بهره‌کشی مستمر از طبیعت، ظهور این «عصر جدید» اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. این تفرقه‌ی درونی به حملات سنگین و جهان‌گستر مراکز صنعتی و رسانه‌های همگانی به سازمان‌هایی چون «صلح سبز» منجر شد. بنا بر این اتهامات، تنها تفاوت «صلح سبز» با شرکت‌های چندملیتی در این بود که این سازمان «سود» خود را از راه «فروش» ایدئولوژی زیست‌بومی‌ای کسب می‌کرد که نهایتاً، و الزاماً، تنها یک ایدئولوژی استثماری بود. از همین رو، «اجلاس سران زمین» که در تابستان سال ۱۹۹۲ در ریو دو ژانیرو و از سوی کشورهای صنعتی ترتیب یافته بود، هیچ دست‌آوردی در پی نداشت، چون انتقاد از روند جاری تجارت جهانی و تأثیر مخرب آن بر اکوسیستم دنیا به طور حساب‌شده از دستور کار این اجلاس حذف شده بود.

شکی نیست که، مفاهیم مطرح از سوی جنبش‌ها و افراد حامی محیط زیست تا کنون در تأثیرگذاری بر ایدئولوژی «رشد» و «توسعه» ناکام مانده‌اند. به دنبال تحولات سیاسی در کشورهای بلوک شرق، «اقتصاد بازار آزاد» بار دیگر به اصل مسلطی بدل شده است که بهره‌کشی از ذخایر طبیعی و استثمار «جهان سوم» به آن وسیله مشروعیت می‌یابد. از سوی دیگر، انتشار انبوهی از تألیفات، از نوشته‌های چپ «سرخ - سبز» (برای مثال، در قالب گاه‌نامه‌ی سرمایه‌داری، طبیعت، سوسیالیسم) تا رسالاتی چون فراسوی حدود: مقابله با فروپاشی جهانی، ترسیم یک آینده‌ای پایدار (۱۹۹۲) اثر دانلا و دنیس میداو و یورگن رندرز، و «هشدارنامه‌ی دانشمندان جهان به بشریت» (۱۹۹۲) با امضای ۱۵۷۵ دانشمند از ۶۹ کشور جهان، و نیز تألیفات لیبرالیستی‌ای که به بررسی آینده‌ی کره‌ی زمین می‌پردازند، همگی گواه آن اند که بحث درباره‌ی

محیط زیست به مطلوب‌ترین نیروی سیاسی در دهه‌ی ۱۹۸۰ در سرتاسر جهان نبودند. به علاوه، وقوع فاجعه‌هایی چون فاجعه‌ی چرنوبیل (۱۹۸۶) و بهوپال (۱۹۸۹)، که عواقب زیست‌محیطی درازمدت‌شان تا سال‌ها همچنان ناشناخته خواهد ماند، به تقویت سیاست صلح‌طلبانه و زیست‌محیطی این حزب‌ها و حرکت‌ها منجر شد.

گزارش سال ۱۹۷۱ «انجمن رم» روشن کرده بود که ثروت «جهان اول» کلاً ناشی از استثمار «جهان سوم» است. دامنه‌ی فعالیت‌های سیاسی دهه‌ی ۱۹۶۰ علیه جنگ ویتنام و در دفاع از آزادی ملل «جهان سوم» به طرز فزاینده‌ای به جانب اعتراض به تباه‌سازی «جهان سوم» در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ کشیده شد. به این ترتیب، اعتراض علیه از بین بردن جنگل‌ها، تاراج ذخایر طبیعی قطب جنوب، کشتن نهنگ‌ها به خاطر «تحقیقات علمی»، صید بی‌رویه‌ی ماهی از دریاها، تخلیه‌ی زباله‌های هسته‌ای و شیمیایی در اقیانوس‌ها، و ... بالا گرفت. این فعالیت‌ها اغلب از سوی سازمان‌های بین‌المللی‌ای چون «صلح سبز» هدایت می‌شد و مورد حمایت سازمان‌ها و احزاب محلی حامی محیط زیست قرار می‌گرفت.

«رشد» اقتصادی بی‌رویه در نواحی صنعتی‌شده، که در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ پی‌گیری شده بود، احساس ناتوانی، نومیدی، و دل‌سردی را در میان مردم دامن زده، به روگردانی بسیاری از فعالیت سیاسی منجر شد. چنین افراد و گروه‌هایی عموماً به استقبال فلسفه‌ی «عصر جدید» رفتند که فزیتیوف کاپرای فیزیک‌دان (نقطه‌ی عطف، ۱۹۸۲) شاید شاخص‌ترین چهره‌ی آن به شمار می‌رفت. این رویکرد بی‌شبهت به رویکرد حامیان «بوم‌شناسی ژرف‌نگر» نبود، کسانی که رؤیای بازیافت وحدت نوع بشر و طبیعت، بر اساس ایده‌های معنویت انسان‌باورانه و برابری زیست‌مدارانه، را در سر

بقای نوع بشر وارد مرحله‌ای سرنوشت‌ساز شده است. لیبرالیست‌ها در تحلیل‌های خود، عموماً رابطه‌ی بین بهره‌کشی از ذخایر طبیعی، ایدئولوژی مصرفی، و رشد جمعیت را نادیده می‌گیرند. اما پرداختن به تحلیل این رابطه، و تأمل بر مسأله‌ی رشد جمعیت و روند بازگشت‌ناپذیر تباه کردن طبیعت پیش از نیمه‌ی سده‌ی بیست و یکم، اهمیتی حیاتی دارد. بدیهی است که، تحولات اساسی در این روند، که به درستی انتحاری توصیف شده، تحولاتی الزامی اند. برنامه‌های سیاسی و اقتصادی مبتنی بر بینش‌های زیست‌بومی مانند چون همبستگی، برادری و خواهی، و زیر عنوان مفاهیمی چون «جمعیت کم‌تر، مصرف کم‌تر»، باید برای اجتناب از بازگشت به «عصر حجر» مورد توجه قرار گیرند. به همین منوال، پرداختن به اخلاق نوینی با توجه به طبیعت، فرهنگ، نیازهای مادی، و زندگی در کل، به همراه یک نظام آموزشی مبتنی بر احترام، رواداری، و صلح‌اندیشی، اهمیتی اساسی دارد. تمرکززدایی از قدرت سیاسی و اقتصادی گام نخستی در راه اعطای

دوباره‌ی مسئولیت‌ها به نواحی و صنایع محلی است، و این خود موجب تولید محصولاتی با کیفیت بالا و با طول عمر زیاد از سوی افرادی خواهد شد که می‌توانند به دست‌آوردهای خود مفتخر باشند. به همین نحو، منابع انرژی بدیل را باید توسعه داد، گردش‌گری انبوه را به طور جدی باید کاهش داد، و ذخایر کم‌یاب را باید بازیافت کرد. در مجموع، کشورهای صنعتی باید از جامعه‌ی تحت سلطه‌ی رایانه‌های پیشرفته فاصله بگیرند، و برنامه‌هایی برای وحدت‌بخشی به طبیعت و تکنولوژی در یک سطح محلی تدارک ببینند. البته، چنین فعالیت‌هایی مستلزم برنامه‌ریزی‌های بیش‌تر و محدودسازی حق بهره‌کشی نامحدود از طبیعت اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اکرسلی ۱۹۹۲، ایلچ ۱۹۷۳، باسین ۱۹۹۲، برامول ۱۹۸۹، بوکچین ۱۹۸۰، پیر ۱۹۹۳، توکار ۱۹۸۷، کالینگوود ۱۹۴۵، گروندمان ۱۹۹۱، گریم و هرماند ۱۹۸۹، لوینز و لوونتین ۱۹۸۵، مک‌کورمیک ۱۹۸۹، هارتن ۱۹۸۹، هرماند ۱۹۹۱)

پیتر موریس - کایتل

ژ

ژانر بنگرید به تحلیل ژانر

سرچشمه‌ی اکثر آثار او همین تناقض بالقوه بود. از اصول اساسی مطرح برای ژنت این است که، تفاوت بنیادینی بین زبان واقعی، یعنی زبان شاعرانه، و زبان عادی وجود دارد. و زبان ادبی جایی در میانه‌ی این دو قطب قرار می‌گیرد. ژنت تا حدی به برتری زبان شاعرانه بر زبان ادبی قائل است، گو این که می‌کوشد این مسأله را با ارجاع به مقولات ژانری مورد تأمل قرار دهد. برای نمونه، به نظر او یکی از شاخصه‌های اصلی تفاوت ژانری شعر و نثر سبک است. نویسنده نظارتی بر سبک خود، همچنان که بر خود زبان، ندارد. با این حال، نویسنده مسئول روش‌های نوشتاری است که اسباب قلمداد کردن او به عنوان یک رمان‌نویس، یک واقع‌گرا، و ... را مهیا می‌کنند. ژنت دقیقاً مشخص نمی‌کند که سبک در این زمینه از چه تشکیل می‌شود، چون سبک یک روش نوشتن نیست. این مسائل موجب جلب توجه ژنت به مرزبندی‌های درونی داستان روایی شده، او را به این باور می‌رساند که ساختارگرایی عاملی برای مقاومت در برابر فشارهای ایدئولوژیک بیرونی است. ژنت، به رغم اتکا به ادعای ساختارگرایی در مورد برخورداری‌اش از جایگاه یک علم عینی، همواره مسائل پیش روی این نگره را که در نتیجه‌ی تحولات پیرامونی مطرح شده‌اند مورد توجه قرار می‌دهد؛ اما همواره در طرح چنین مسائلی آن‌ها را به مناسبات درونی فرد می‌کاهد؛ رابطه‌ی خواننده و

ژنت، ژرار (Genette, Gérard) (۱۹۳۰-۲۰۱۵) از نظریه‌پردازان فرانسوی پیش‌گام در روایت‌شناسی. پژوهش او درباره‌ی رمان پروست، در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته (۲۷-۱۹۱۳) در کتاب *گفتمان روایی: رساله‌ای در باب روش* (۱۹۸۰) را معمولاً الگوی فن روایت‌شناسی به شمار می‌آورند. نظریه‌ی او درباره‌ی دغدغه‌های روایت‌شناسی را به کامل‌ترین وجه می‌توان در *صور گفتمان ادبی* (۱۹۸۲) ملاحظه کرد. ژنت از یک سو مناسبت میان ساختارگرایی و روایت‌شناسی را تصدیق کرده، می‌پذیرد که ساختارگرایی بنیان روایت‌شناسی است، و از سوی دیگر مشخص می‌کند که استفاده‌اش از این نگره مبنی بر تبعیت محض نیست. نظریه‌پردازی ژنت در باب روایت‌شناسی شامل فراروی از انگیزه‌های ساختارگرایانه‌ی اولیه نیز می‌شود. این روند به ملموس‌ترین وجه در اقدام ژنت به مسأله‌ساز کردن مناسبات میان متن‌های ادبی از یک سو، و برهه‌های تاریخی آفرینش متن‌ها و پذیرش‌ها آن‌ها از جانب خوانندگان از سوی دیگر، نمود می‌یابد. چنین روی‌کردی او را به بیان این ملاحظات و امی دارد که، نه تنها *گفتمان انتقادی* بازگونه‌ی *گفتمان ادبی* بوده، بل که تمایز این دو نیز مغشوش شده است.

میل اساساً واسطه‌ای باشد، آن‌گاه این میل به صورت «میل به دیگری» در می‌آید. ژیرار تعبیر رسای «بیماری هستی‌شناختی» را در توصیف این پدیده به کار می‌برد. آن‌چه در دیگری می‌جوئیم همان «نوید هستی» ما است. ژیرار نظریه‌ی خود درباره‌ی میل محاکاتی را نخست بار در کتاب مکر، میل، و رمان (۱۹۶۶) مدون کرده، به اتکای تصور خود از میل محاکاتی، نظریه‌ی تازه‌ای در باب روان‌شناسی مطرح می‌کند. نقد ژیرار بر روان‌کاوی فرویدی حول دو اسطوره‌ی روان‌کاوانه‌ی اصلی، یعنی اودیپ و نارسیس، می‌گردد. ژیرار اهمیتی برای میل جنسی و روی‌کرد لیبیدویی به ابژه‌ها قائل نیست، چون این دو در قالب میل محاکاتی نمی‌گنجند. فروید در طرح الگوی اودیپی خود ظاهراً می‌خواهد نشان دهد که میل کودک به مادر آغازین و ریشه‌ای است؛ اما در این الگو ساختار محاکاتی میل اودیپی نادیده گرفته می‌شود؛ با تقلید (محاکات) کردن از پدر است که کودک به مادر میل می‌کند. به تعبیر ژیرار، «فرآیند محاکاتی میل را از هر ابژه‌ای از پیش معینی منفصل می‌سازد، حال آن‌که عقده‌ی اودیپ میل را در ابژه‌ی مادرانه تثبیت می‌کند.» به علاوه، ژیرار اعتقادی به «نارسیسیسم» به شیوه‌ی منظور نظر فروید ندارد. نمونه‌ی اصلی سوژه‌ی نارسیستی از نظر فروید، زن اصطلاحاً نارسیست، به واقع درک بسنده‌ای از هستی ندارد؛ صرفاً وانمود می‌کند که این هاله‌ی هستی را همچون ترفندی برای جلب میل دیگران به همراه دارد. نظریه‌ی ژیرار درباره‌ی میل محاکاتی متضمن تلقی تازه‌ای از دیگر مفاهیم روان‌کاوانه مانند مازوخیسم (خودآزاری)، سادیسم (دیگرآزاری)، و همجنس‌خواهی نیز هست. مازوخیست سوژه‌ای است که رغبتی به درک فقدان واسطه‌ی میل را ندارد؛ کم‌وبیش در بند این توهم است که هستی در کسی دیگر وجود دارد حتا اگر که در دسترس او نباشد. پس مازوخیسم مشتمل

مؤلف رابطه‌ای مبتنی بر درگیرسازی است، ارجاعات ادبی صرفاً تکرارهای فرامتنی اند، و متن ادبی صرفاً کنایه‌ای از یک سنت ادبی است. در این صورت‌بندی، این منتقد است که ایدئولوژی را به متن وارد می‌کند؛ متن خود پیشاپیش بیرون از بازی تاریخ قرار می‌گیرد. نظریه‌ی ژنت در واقع یک شالوده‌ی تمام‌تگر است. با این همه، ژنت بر این نکته واقف بود که، چنین رویه‌ای نهایتاً فروکاهنده بوده، و از این رو خاطرنشان می‌کند که ساختارگرایی هنگامی به بهترین صورت عمل می‌کند که متون مورد نظرش به ساده‌ترین شکل ممکن با چنین خوانشی انطباق یابند. این گفته به معنی اذعان به وجود روش‌های مطرح دیگری در این عرصه است، و ژنت می‌گوید که رویکرد ساختارگرا قادر به در بر گرفتن کل مناسبات میان ادبیات و حیات اجتماعی نیست. پل اینس

ژی‌رار، رنه (Girard, René) (۱۹۲۳-۲۰۱۵)

نظریه‌پرداز ادبی فرانسوی، که عمدتاً در آمریکا روزگار گذراند، در دانشگاه‌هایی مانند سانی - بوفالو، جانز هاپکینز، و استنفورد تدریس کرد، و عموماً استاد زبان، ادبیات، و تمدن فرانسوی بود. ژیرار عمده‌ی اشتها خود را از نظریه‌اش در باب «محاکات» دارد، نظریه‌ای مبتنی بر این که همه‌ی امیال انسانی نه ذاتی بل که محاکاتی اند. میل محاکات ساختاری مثلث‌وار دارد و شامل رابطه‌ای بین یک سوژه، یک ابژه، و یک واسطه می‌شود. البته، وساطت می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. وساطت درونی مستلزم واسطه‌ای است، مانند یک دوست یا یک رقیب، که به شکل تاریخی در دسترس سوژه قرار می‌گیرد. وساطت بیرونی مستلزم واسطه‌ای، فرضاً مانند ناپلئون، فروید، و ... است که بی‌واسطه در دسترس نیست. این وساطت است، و نه خصایص ذاتی، که ابژه‌ها را مطلوب (موضوع میل) می‌سازد. اگر

ژیرار خوانش‌های غیر «قربان‌نگر»ی از اسطوره‌های کتاب مقدس، به ویژه در ایوب: قربانی قوم خویش (۱۹۸۷) و چیزهای پنهان از بدو بنای عالم (۱۹۸۷)، نیز دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گوسلان ۱۹۹۳)

شیوا کومار سرینیواسان

ژیزک، اسلاوی (Žižek, Slavoj) (۱۹۴۹-) فیلسوف و نظریه‌پرداز فرهنگی اسلوونیایی. آرای ژاک لکان از مهم‌ترین سرچشمه‌های فکری آثار بسیار و گونه‌گون او است. ژیزک، بدون بدل شدن به یک مرید اسلاوی لکان، تفکر او را چنان خلاقانه شرح و بسط داده که پیش از او تنها لویی آلتوسر، آن هم به اختصار، چنین کرده بود. ارنستو لاکلو، در درآمد خود به اثره‌ی والای ایدئولوژی (۱۹۸۹) ژیزک، بین برداشت اسلاوی از اندیشه‌ی لکان و برداشت فرهنگ‌های آنگلساکسونی، فرانسوی، و لاتینی از آن تمایز قائل شده است. آن چه در اسلوونی مورد تأکید قرار گرفته استلزامات سیاسی و فلسفی روان‌کاوی لکانی است. ژیزک (۱۹۹۳) با شماری از همکارانش در «انستیتوی جامعه‌شناسی لیوبلیانا» نظریه‌ی لکانی را برای بررسی سازوکارهای ایدئولوژی سیاسی و تحلیل متون فلسفی سنتی، به ویژه متون هگل و کانت به کار می‌گیرد. از مشخصات آثار ژیزک عزم او به ارائه‌ی رویکردی انگیزاننده - ی آثار تازه - و نه به شکل فروکاهنده‌ای قطعی است. آرای او با شتاب تمام در حوزه‌های مختلف مطالعات فرهنگی، نظریه‌ی سینما، روان‌کاوی، و فلسفه نفوذ یافته‌اند. جسورانه‌ترین کوشش‌های فکری او در آثار متعدّدش - که همزمان عالمانه، عمیق، بازی‌گوشانه، و به لحاظ سیاسی متعهد می‌نمایند - در کار گذر از شکاف‌های ظاهراً برناگذشتنی بین روان‌کاوی و مارکسیسم، هنر و ایدئولوژی، و فلسفه‌ی سنتی و فرهنگ عامه پسند اند. مایکل پین

برگزینش واسطه‌هایی است که دست‌یابی به ابژه(ها)ی میل را ممنوع می‌کنند. در سادیسم با ساختاری عکس این مواجه ایم. سادیست خود را متقاعد می‌کند که در واقع در هستی خویش به خودبسندگی رسیده، بنابراین می‌تواند واسطه‌ای برای سوژه‌ی دیگری باشد که ابژه‌های میل‌اش از او سلب خواهند شد. همجنس‌خواهی را نیز می‌توان انحرافی در محاکات دانست. در این‌جا میل از ابژه به واسطه منتقل می‌شود. اما اگر همه‌ی امیال ما محاکاتی باشند، آن‌گاه ژیرار باید خاستگاه این امیال را نشان داده و بنیان آن را در امور نمادین بجوید. از همین رو، مفهوم «بلاگردان» را پیش می‌کشد. میل محاکاتی می‌تواند به تعارض و خشونت منجر شود. ژیرار در خشونت و قداست (۱۹۷۷) تأکید می‌کند که، خشونت اغلب دامن‌گیر یک قربانی نیابتی می‌شود. این قربانی می‌تواند، با ایفای نقش بلاگردان، از شدت خشونت انگیخته در یک بستر اجتماعی بکاهد. بلاگردانی یک گرایش جمعی دارد. بلاگردان که کشته می‌شود، به نحوی طعن‌آمیز هاله‌ی قدسی یک منجی را هم به خود می‌گیرد، به خاطر بازگرداندن هماهنگی به اجتماع از او تجلیل می‌شود. ژیرار تراژدی‌های یونانی و دیگر متون ادبی را همچون گواهانی از بلاگردانی می‌خواند. توجه او به اسطوره‌ها هم تا حدی به دلیل پیوند آن‌ها با پرسمان بلاگردانی است. به گفته‌ی او، اسطوره‌ها اموری از قبیل موهومات نبوده، بل که ریشه در واقعیت دارند. مضامین اسطوره‌ها گویای گذار از ساختار یک پارچگی به ساختار تفاوت‌گذاری است که به واسطه‌ی مرگ بلاگردان پدید می‌آید. ژیرار در بلاگردان (۱۹۸۶) از اسطوره‌ی آزار به نموده‌های متنی آن رو کرده، و به این بحث می‌پردازد که بلاگردانی امروزه دیگر در راستای تضمین هماهنگی اجتماعی در دنیای یهودی - مسیحی عمل نمی‌کند؛ او چنین کارکردی را متعلق به دنیای کتاب مقدس و برداشت آن از دیدگاه قربانی می‌داند.

س

سایپیر و لئونارد بلومفیلد را معماران اصلی زبان‌شناسی ساختارگرا در آمریکای شمالی می‌دانند (بنگرید به **نظریه‌های زبان**)، اما طیف گسترده‌ی موضوعات مورد تحقیق سایپیر (۱۹۴۹) موجب شد عمده‌ی تأثیرگذاری او در حوزه‌های انسان‌شناسی و **مطالعات فرهنگی** باشد، حال آن‌که بلومفیلد عمدتاً در حوزه‌ی زبان‌شناسی تأثیرگذار شد. با این حال، زمانه بخت بیش‌تری به سایپیر داد: امروزه دانشجویان بیش‌تر مایل اند از قوت آثار سایپیر و ضعف آثار بلومفیلد بشنوند، و این عمدتاً به خاطر آن است که بلومفیلد از حوزه‌ی روان‌شناسی احتراز جست و آن را غیرعلمی می‌دانست، حال آن‌که سایپیر از آن بهره می‌گرفت. در حوزه‌ای که اساس بحث بر امور «معرفتی» باشد، اغلب از سایپیر به عنوان یک پیش‌گام فکری مهم یاد می‌شود. سایپیر دقت نظر پژوهشی را در پهنه‌ی اومانستی کم‌یابی از توجهات و دریافت‌ها به کار بست. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: کرنر ۱۹۸۴) **رافائل سالکی**

ساختار (structure)

مجموع پیوندهای ثابت یک اثر ادبی که کلیت و هویت این اثر را فراهم کرده، ویژگی‌های اساسی آن را از گزند تغییرات بیرونی یا درونی مصون می‌دارد. از سده‌های میانه به این سو، فرض ساختار به عنوان یکی از راه‌های

سایپیر، ادوارد (Sapir, Edward) (۱۸۸۴-۱۹۳۹) زبان‌شناس و انسان‌شناس آمریکایی. سایپیر در آلمان به دنیا آمد، و در پنج سالگی به همراه خانواده‌اش به آمریکا مهاجرت کرد. به هنگام تحصیل در دانشگاه کلمبیا با فرانتس بوآز آشنا شد، و او بود که سایپیر را به مطالعه‌ی زبان‌ها و فرهنگ‌های بومی آمریکا ترغیب کرد. سایپیر به مدت پانزده سال در اوتاوا فعالیت کرد، و به پژوهش در احوال بومیان کانادا پرداخت؛ و پس از آن در دانشگاه‌های شیکاگو و ییل به تدریس مشغول شد. سایپیر آثار مهمی در آواشناسی و زبان‌شناسی تاریخی و در طبقه‌بندی زبان‌های بومی آمریکا پدید آورد. امروزه نام او به نوعی با نام بنجامین لی ورف پیوند خورده، هرچند که خود در بعضی از نوشته‌های‌اش «فرضیه‌ی ورف» را مردود می‌شمارد. سایپیر همچنین تألیفات مهمی در حوزه‌ی انسان‌شناسی، به ویژه در باب رابطه‌ی فرهنگ و جامعه، و در خصوص مطالعات یهودی دارد، مطالعات گسترده‌ای در روان‌پزشکی و روان‌شناسی داشت، مقالاتی در باب رابطه‌ی فرهنگ و شخصیت نوشت، و افزون بر این‌ها، اشعاری سرود و آثاری موسیقایی آفرید.

درس‌نامه‌ی مقدماتی سایپیر با عنوان **زبان (۱۹۲۱)** کتاب درخشان و جذابی است که هنوز اغلب برای آشنایی با زبان‌شناسی توصیه می‌شود. معمولاً

می‌آورد. فرمالیست‌های روسی و پیروان‌شان در حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ ساختار را از اصول روش‌شناختی خاص نقادی ادبی می‌دانستند. ساختار هر اثر ادبی ملموسی هر قدر هم که بی‌همتا باشد، به ناچار وجه اشتراکی با اصول ساختار اثر دیگری متعلق به همان ژانر، گونه، و نوع هنر خواهد داشت. ساختار نه تنها حامل مشخصات صوری و بامعنای یک اثر هنری بوده، بل که جلوه‌های مشترک ژانر، گونه، سبک کلی، گرایش هنری ادبی در کلیت آن به عنوان یک هنر و به عنوان یک فعالیت خلاقانه‌ی عینیت‌یافته را در بر می‌گیرد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: راو ۱۹۹۰، سرژ ۱۹۷۹، لوتمان ۱۹۷۷، ولک ۱۹۶۳)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

ساختار احساس (structure of feeling)

اصطلاحی که نخست بار ریموند ویلیامز در *درآمدی به سینما* (به همراه مایکل اورام، ۱۹۵۴) مطرح کرده، در *انقلاب طولانی* (۱۹۶۱) آن را گسترش داده، و در سرتاسر آثار خود، به ویژه در *مارکسیسم و ادبیات* (۱۹۷۷)، به شرح و بسط آن پرداخته است. ویلیامز، در وهله‌ی نخست، این مفهوم را در اشاره به تجربه‌ی زیسته‌ی نحوه‌ی زندگی در یک زمان و مکان خاص به کار برد. او چنین بحث می‌کرد که، ساختار احساس «به همان استواری و قاطعیت ساختار بوده، با این حال در ملایم‌ترین و ملموس‌ترین بخش فعالیت‌های ما عمل می‌کند.» ویلیامز بعدتر *ساختار احساس* را همان «تجارب اجتماعی در گذار» شمرد. از این رو، یک ساختار احساس در واقع فرهنگ یک حرکت تاریخی است، هر چند که ویلیامز می‌خواهد در شرح این مفهوم از تصورات ایدئالیستی از یک «روح دوران» اجتناب ورزد. ساختار احساس گویای مجموعه برداشت‌ها و ارزش‌های مشترکی است که یک نسل در آن سهیم بوده، و به

ارائه‌ی تعریفی از شکل (شکل به منزله‌ی ساختار، به منزله‌ی سازمان محتوا) مورد استفاده قرار گرفته است. در سده‌ی بیستم، تحلیل مناسبت و پیوندهای ساختاری جایگاه مهمی در تحلیل زبان، آثار ادبی و هنری، و در کل فرهنگ، یافت. در حیطه‌ی علوم معاصر، فرض ساختار معمولاً منطبق با فرض نظام و سازمان بوده، مشخصه‌ی نمود کلی یک موضوع (مؤلفه‌های آن، پیوندهای میان عناصر، کارکردهای آن‌ها، و ...) به شمار می‌رود. ساختار تنها بیان‌گر آن عناصری است که، به صورتی نسبتاً نامتغیر، در گذر از دگرگونی‌های مختلف نظام‌ها همچنان ثابت می‌ماند. سازمان شامل مشخصات ساختاری و نیز پیویای نظام می‌شود که در راستای کارکرد مستقیم آن عمل می‌کنند.

متخصصان زبان‌شناسی ساختاری مساعدت مهمی به تکوین «ساختار» کردند، رشته‌ای که پایه‌گذاران آن بودوئن دو کورتنی و فردینان دو سوسور بودند. هدف زبان‌شناسی ساختاری تحلیل به لحاظ علمی دقیق - و تقریباً ریاضیاتی - زبان بود. آغازگاه این تحلیل فرض ساختار زبان در نظر گرفته می‌شد. در کل، ساختار نماینده‌ی پیوندهای درونی واقع در پایه‌ی زبان بوده، نحوه‌ی برداشت مستقیم خوانندگان یا شنوندگان از جوهره یا «ماده»ی زبان، نظام‌های اصوات و معانی، را تعیین می‌کند. در دهه‌ی ۱۹۲۰، فرمالیسم روسی فرض ساختار را به کلیت اثر ادبی تعمیم داد. منظور فرمالیست‌های روسی از ساختار همان ترکیب‌بندی و آرایش یک اثر ادبی، سازمان درونی و بیرونی آن، و نوع پیوند موجود میان مؤلفه‌های اش بود. ساختار کلیت یک اثر هنری و توان بیان‌گری و انتقال محتوای آن را ایجاد می‌کند. منتقدان فرمالیست روسی کار اصلی خود را بررسی «نحوه‌ی ساخته شدن یک اثر ادبی» می‌دانستند. نظام تمهیداتی که یک اثر ادبی را می‌سازد قطعاً ساختار اثر و قوانین ترکیب‌بندی آن را پدید

بود. در عین حال، این کلیت یک «ساختار سلطه‌جو» و متحد با یک ساختار مسلط و «تعیین اقتصادی در وهله‌ی نهایی» نیز بود (بنگرید به: گراس ۱۹۷۲). آلتوسر، در آثار لکان‌گرایانه‌ی خود درباره‌ی ایدئولوژی نیز، به همین منوال، بر این باور بود که سوژه‌ی انسانی «بی‌مرکز» است، زیرا «به وسیله‌ی ساختاری شکل گرفته که، جز در بازشناسی خطا و خیالی "نفس" خود، هیچ "مرکز"ی ندارد» (۱۹۶۴، صص. ۱-۱۷۰).

گریگوری البوت

ساختارشنکی بنگرید به شالوده‌شنکی

ساختارگرایی (structuralism)

روش تحقیقی مبتنی بر این فرض که فعالیت فرهنگی را می‌توان به صورت عینی و در قالب یک علم مورد توجه و تحلیل قرار داد. ساختارگرایان تلاش می‌کنند مؤلفه‌هایی را در حوزه‌ی تخصصی خود تشخیص دهند که با یک سازمان یک‌پارچه مطابقت دارند. با یافتن این مؤلفه‌ها می‌توان آن‌ها را در رابطه‌ای شبکه‌مانند با یک‌دیگر قرار داد. این مناسبات شکل‌دهنده‌ی ساختار فراگیری می‌شوند که نهایتاً بنیان پدیده‌ی فرهنگی مورد بحث به حساب می‌آید. با کشف این ساختار و مذاقه در ترکیب‌بندی و آرایش آن، همه‌ی فعالیت‌های حوزه‌ی پژوهشی منظور نظر را می‌توان برحسب آن تشریح کرد.

سرآغاز ساختارگرایی را معمولاً زبان‌شناسی فردینان دو سوسور می‌دانند، هرچند که رومان یا کوبسون، متخصص روسی زبان‌شناسی ساختاری، بود که عنوان این جنبش را وضع کرد. سوسور در صدد تدوین علم دلالت یا نشانه‌شناسی‌ای بود که زبان‌شناسی مثال ممتاز آن به شمار می‌رفت. به نظر سوسور، همه‌ی کردارهای زبانی (و از جمله کردارهای غیرکلامی) را

روشن‌ترین وجه در قوالب و قراردادهای خاص و هنری تبیین می‌شود. برای مثال، رمان‌های صنعت‌نگر دهه‌ی ۱۸۴۰ از نموده‌های ساختار احساسی هستند که با توسعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی در آگاهی طبقه‌ی متوسط پدید آمد - هر نسلی «ساختار احساس» خاص خود را خلق کرده و با آن زندگی می‌کند، و با وجود تحمیلی دیدن احتمالی‌اش از سوی برخی گروه‌ها، به هر رو در کل فرهنگ بسط می‌یابد. ویلیامز در صورت‌بندی‌های بعدی از این مفهوم بر «رابطه‌ی پیچیده‌ی ساختارهای احساس مختلف با طبقات مختلف»، و عرصه‌ی کشاکش میان ایدئولوژی و «تجربه» تأکید می‌کند.

جنی بورن تیلور

ساختار بی‌مرکز (decentered structure)

مفهومی که آلتوسر برای تمایزگذاری بین برداشت‌های مارکسیستی و هگلی از مفهوم «کلیت» مطرح کرده است (بنگرید به مارکسیسم و هگل‌گرایی). به نظر آلتوسر، کلیت هگلی یک «کلیت بیانی» بود، کلیتی که اجزای‌اش جلوه‌های متعدد جوهره‌ی اصلی بودند که خالق تاریخ دانسته می‌شد. این برداشت، در انتقال به ماتریالیسم تاریخی، موجد ماهیت باوری اقتصادی‌ای شد که استقلال نسبی و «اثرگذاری خاص» سطوح روبنایی صورت‌بندی اجتماعی را نادیده می‌گرفت.

برخلاف این، برداشت مارکسیستی از مفهوم کلیت برداشتی پیچیده بود که با هیچ‌یک از الگوهای «بیانی» یا «مکانیکی» انطباق نمی‌یافت. کلیت مارکسیستی قابل تفکیک از اجزا یا عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن نبود. شاخصه‌ی این کلیت تعیین چندوجهی در تمام حالات تقلیل‌ناپذیرش بود، چرا که هر تضاد یا کردار اجتماعی «شرایط وجود» دیگران را شکل می‌داد. بنابراین، کلیت مارکسیستی جوهره‌ای برای بیان شدن یا مرکزی برای منعکس شدن نداشت: این کلیت یک «ساختار بی‌مرکز»

نشانه‌ی زبانی در گفت‌وگو است. اهمیتی که یاکوبسون برای پارول قائل بود از علاقه‌ی او به کاوش در نحوه‌ی کارکردیابی عملی زبان نشأت می‌گرفت. نمود این علاقه را در عمده‌ی آثار او، از آثار مقارن با فعالیت‌های اش در **حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ** تا آثار متأخرش در آمریکا، می‌توان یافت. در همین مرحله‌ی متأخر بود که یاکوبسون تحت تأثیر آثار نظریه‌پرداز آمریکایی نشانه‌شناسی، چارلز سندرز پیرس، قرار گرفت. نظریات پیرس درباره‌ی سه‌گونه نشانه‌ی زبانی (شمایل، نمایه، نماد) یا یاکوبسون را یاری کرد تا به درک بهتری از روابط ذاتاً موجود در کار دلالت دست یابد، و این پیشرفت عمده‌ای در زبان‌شناسی ساختاری، و فراروی از دیدگاه سوسور در راستای خوارداشتِ پارول و پاس‌داشتِ لانگ بود. الگوی پویای پیرس الگوی بهبودیافته‌ای در اختیار یاکوبسون می‌گذاشت.

علاوه بر این اقتباس‌ها از آرای سوسور، یاکوبسون تمایزگذاری ضمنی بین **استعاره و کنایه** در آثار سوسور را مورد توجه افزون‌تر قرار داد. یاکوبسون این صور خیال را موجد یک «تقابل دوتایی» می‌دانست که بنیان‌گذار ادبی را شکل می‌دهد. او با اتکا به این دو مؤلفه‌ی اساسی به ترسیم و تشریح **نقادی ادبی‌ای** پرداخت که خود در تحلیل‌های اش به کار می‌گرفت، تحلیل‌هایی که نمونه‌ی کامل نقادی ادبی ساختارگرا به شمار می‌روند. یاکوبسون زبان‌شناسی ساختاری خود را برای برجسته ساختن همخوانی‌های معناشناسانه و آواشناسانه‌ای به کار برد که متن ادبی را ساختار بخشیده، در نتیجه شرحی از نحوه‌ی ساخت‌یابی متون به دست می‌دهد.

در همان حال که یاکوبسون سرگرم تدوین نظریات خود بود، **کلود لوی - استروس**، انسان‌شناس فرانسوی، نیز به شکل مشابهی نحوه‌ی شکل‌گیری معنا را مورد توجه قرار داد. لوی - استروس (۱۹۷۱) با آغاز کردن از

می‌توان به لحاظ نظری برحسب ساختار ژرف‌تری تحلیل کرد که نهایتاً در زیست‌شناسی ذهن آدمی ریشه دارد. سوسور دریافت که معنا در قالب رابطه‌ای تفاوت‌بنیاد بین عناصر یا مؤلفه‌ها ساختار یافته، معنای یک واژه نه به خاطر مصداق‌اش بل که از آن رو به دست می‌آید که آن واژه معنایی یکسان با واژه‌های دیگر ندارد. **نشانه‌ی زبانی** در قالب رابطه‌ای میان مدلول (مصداق) و دال (مؤلفه‌ای متعلق به قاموس) ساختار می‌یابد. نشانه‌ها در رابطه با یک‌دیگر و مطابق با اصل روابط تفاوت‌بنیاد ساختار یافته، اما در قالب رابطه‌ای دیگری نیز سازمان می‌یابند. این رابطه همان رابطه‌ای است که **تقابل‌های دوتایی** را (یعنی مناسبات موجود میان قطب‌های متقابل را که معانی مهمی در فرهنگ بشری یافته‌اند) شکل می‌دهد. سوسور این ساختار ژرف‌تر را موجد نوعی اجتماع‌گفتاری ایدئال می‌دانست که **سخن** ما را از چندین جهت تعیین می‌کنند (بنگرید به **لانگ / پارول**). این لانگ بود که مورد توجه سوسور قرار گرفت، و او هیچ فایده‌ای در تحلیل پارول نمی‌دید. سوسور به نظریه‌پردازی در این باره پرداخت که چنین رابطه‌ای میان یک ریشه‌ی اشتراکی و یک کردار فردی ریشه‌ی همه‌ی رویه‌های فرهنگی بوده، و دیدگاه او تأثیر عمیقی بر ساختارگرایان پی‌روی خود گذاشت. نظریه‌پردازان ساختارگرای فعال در حوزه‌هایی چون **انسان‌شناسی فرهنگی، روایت‌شناسی، و زبان‌شناسی** همگی کار خود را با فرضیاتی بسیار نزدیک به فرضیات او آغاز کرده‌اند.

یاکوبسون (۱۹۹۰ a) نظریه‌ی زبان‌شناسی خود را بر اساس آمیزه‌ای از ساختارگرایی و **فرمالیسم روسی** مدون کرد. با این حال، با دیدگاه سوسور درباره‌ی اولویت لانگ نسبت به پارول موافق نبود؛ آن‌چه برای او جاذبه داشت عملکرد پارول بود. به نظر او، این رویکرد مشتمل بر تشریح واج یا آوایی بود که جزء بامعنای

ساختارگرایی برای برخورداری از عینیت علمی را بی اعتبار می سازد.

این شگرد ملازم با تحلیل ژاک دریدا (۱۹۶۷a) از زبان شناسی سوسوری است، کاری که نشانگر تکوین **شالوده شکنی** است. دریدا از دیدگاه سوسور درباره‌ی نحوه‌ی ساخت یک نشانه‌ی زبانی پی روی می کند، و با این حال نظریات سوسور درباره‌ی تقابل‌های دوتایی را به پرسش می کشد. دریدا با نشان دادن این نکته که تقابل‌های دوتایی متکی به نیروی خود برای تثبیت این پنداشت اند که هر جزء این تقابل‌ها دارای معانی ملازم خاصی بوده، این تقابل‌ها را از کار می اندازد. دو جزء یک تقابل حصر متقابلی نسبت به یکدیگر ندارند؛ یک جزء تقابل همواره در معرض حمله‌ی عناصر جزء دیگر خواهد بود. دریدا به تأمل بر پی آمدهای تحلیل خود برای گفتمان نظری، به ویژه در خصوص **سجازهای** مورد استفاده‌ی فلسفه، روی می آورد. او با این کار پیوندی میان توجهات خود به زبان شناسی با علایق اش به فلسفه برقرار می کند، و بینش‌های خود در مورد زبان شناسی ساختاری را - با یافتن متونی فلسفی که حائز همان معنایی باشند که در زبان شناسی سوسور یافته‌اند - به حوزه‌ی فلسفه بسط می دهد.

از همین رو است که، دریدا زبان شناسی سوسور را نماینده‌ی اشتیاقی نوستالژیک به «حضور» می داند، به ویژه از آن رو که سوسور نشانه‌ی نوشتاری را در مقابل نشانه‌ی کاملاً گفتاری به شدت دست کم می گیرد. دریدا، با مجموعه خوانش‌های دقیقی از متون فلسفی، خوانش‌هایی که به اسلوب یک منتقد ادبی صورت داده، نشان می دهد که در سنت متافیزیک غرب نیز «حضور» در اولویت قرار گرفته است. از این رو، ساختارگرایی وسایل مورد نیاز مبتکر شالوده شکنی را در اختیارش می گذارد، و این خود از ویژگی‌های روش شالوده شکنی است. دریدا تقابل دوتایی متن ادبی و متن فلسفی را

پنداشت‌های ساختارگرایانه‌ای مشابه با پنداشت‌های یاکوبسون، به پژوهش در روابط موجود بین اسطوره‌های جوامع بومی مختلف در قاره‌ی آمریکا روی آورد. او دریافت که این اسطوره‌ها در چارچوب الگویی همساخت عمل می کنند و این نمی تواند امری تصادفی باشد، و این نکته را با استناد به نظریه‌ی منسجمی درباره‌ی ایجاد معنای اسطوره‌ای توضیح داده و تشریح کرد. به نظر او، معناهای بنیادینی وجود دارند که در همه‌ی چرخه‌های اسطوره‌ای مورد تحلیل نمود یافته‌اند. این معناها مبتنی بر الگوهای روایت‌پردازانه‌ای هستند که او در همه‌ی اسطوره‌های سرخ‌پوستان تشخیص داده بود. لوی - استروس این الگوهای روایی را مرکب از همان تقابل‌های دوتایی مطرح در نظریه‌پردازی سوسور می دانست. به گمان او، این الگوها وجوهی بودند که نهایتاً در ساختار ذهن آدمی ریشه داشته، مبتنی بر وضعیت زیستی مغز و شبکه‌ی اعصاب اند.

تحولات بعدی رویکرد ساختارگرا در حوزه‌های روایت شناسی و نشانه شناسی مبتنی بر آمیزه‌ای از آثار یاکوبسون و لوی - استروس بودند. در هر حال، آثار نظریه‌پردازان ساختارگرا در راستای ارائه‌ی نظریه‌ای عینی پیش می روند که بتواند در مورد همه‌ی متون کارایی داشته باشد؛ این طرحی است که نظریه‌پردازانی مانند آگسیرداس ژولین **گرماس** (۱۹۶۶، ۱۹۷۰، ۱۹۸۷)، ژرار ژنت (۱۹۸۰، ۱۹۸۲a)، و کلود **برمون** (۱۹۷۳) پی گیر آن بوده‌اند.

همین نکته را رولان بارت نیز در آغاز *S/Z* (۱۹۷۰) به عنوان هدف اولیه‌ی خود مطرح می کند. با این حال، کار بارت نشانگر تکوین **پساساختارگرایی** است، زیرا تلاش او برای رمزگان بندی داستان بالزاک منجر به دوبارگی اساسی ملاحظاتش درباره‌ی آن متن می شود. حاصل این کار نقض مرزبندی‌های موجود میان متن ادبی و متن انتقادی است، رویکردی که هرگونه ادعای

تشریح می‌کند. بنابراین از یک نظر، ساختارگرایی نوعی رویه‌ی ماتریالیستی بود.

با این همه، ساختارگرایان بنا به دلایلی هیچ‌گاه به طور کامل به عینیت علی ادعایی خود دست نیافتند. یک دلیل آن طرح دعویات متقابل شالوده‌شکنی و **پساساختارگرایی** بود. این جنبش‌های فرهنگی متأخر بر این اساس پدید آمدند که رویه‌ی ساختارگرا در واقع خود سازنده‌ی آن مناسباتی بوده که مدعی یافتن‌شان در متن‌ها، اسطوره‌ها، یا سخن‌ها شده است. از این رو، ساختارگرایی بیش از آن که علمی باشد که ساختارهای از پیش موجود را به نوعی در حوزه‌ی تحقیق خود مستقر سازد، یک روال خوانش است. بارت در S/Z نشان می‌دهد که تلاش برای ارائه‌ی تعریف جامعی از وجه یک داستان رئالیستی نیز عاقبت با شکست مواجه خواهد شد. مقولاتی که بارت مطرح می‌کند، **رمزگان‌های او**، به مقولات فرعی، خوانش‌های متعدد، و پراکنش معنا در حوزه‌های گسترده‌ی دلالت ضمنی بخش می‌شوند. نقادی ادبی ساختارگرا قادر به لحاظ کردن این‌گونه معناها و ارائه‌ی تعریف تام و تمامی برای متن نیست. کار بارت نمونه‌ی مثالی رویه‌ی ساختارگرا در شدیدترین و ناکام‌ترین شکلی آن است. بارت حتا هنگامی که می‌کوشد معانی منسجمی برای کشف ساختار فرضاً واقع در بطن داستان بالزاک مشخص کند، با معناهای در حال تکثیر مهارناپذیری مواجه می‌شود.

بنا بر این وضعیت، می‌شود ساختارگرایی را عملاً به عنوان تلاشی برای مهار کردن معناها، و تعریف کردن متن‌ها مطابق با پنداشت‌های از پیش موجود در نظر گرفت. پژوهش‌های بارت و دریدا در خصوص فرآپاشی معنا و بیرون شدن آن از چارچوب ساختارگرا پی‌آمدهای وسیعی برای کل پروژه‌ی ساختارگرایی داشته است. به دید شالوده‌شکنان و پاسا ساختارگرایان، بنا کردن یک علم عینی نهایتاً ناممکن است، دقیقاً از آن رو که

تنها برای شکستن شالوده‌ی آن طرح می‌کند. او نشان می‌دهد که متون فلسفی به گونه‌ای از بن‌مایه‌های ادبی بهره می‌گیرند که منطقاً نمی‌توان آن‌ها را به عنوان متونی به کل غیرادبی (چنان که در یک تقابل ساختاری مطرح می‌شود) در نظر گرفت: دریدا این پنداشت را شالوده‌شکنی می‌کند. به این ترتیب، شگرد اولیه‌ی دریدا در عرصه‌ی ساختارگرایی اساس تحلیل او از متافیزیک غربی را فراهم می‌کند، و روش تحلیلی او در هردو مورد یکی است. به نظر او، شالوده‌شکنی نامی برای این شگرد و نیز نیروی محرکی برای به پرسش کشیدن پنداشت فلسفه از حضور است، نوعی پرسش‌گری که می‌تواند به صورت یک راهبرد سیاسی هم در آید.

شالوده‌شکنی ساختارگرایی را و نمی‌نهد، بل که از آن به عنوان جزئی از شگرد خویش بهره می‌گیرد، همچنان که دریدا از آرای سوسور بهره گرفته است. دلیل این بهره‌گیری آن است که برخی از بینش‌های ساختارگرایی هنوز به عنوان بینش‌هایی بنیادین در تاریخ علوم انسانی مورد توجه اند، چه نظریه‌پردازان گوناگون دعویات آن به عنوان یک علم عام را پذیرا شوند چه نشوند. ساختارگرایی در وهله‌ای تاریخی مطرح شد که در آن بسیاری از قطعیت‌ها مورد تردید قرار گرفته بودند، و مثال آن قطعیت‌های علوم تکاملی است. زبان‌شناسی سوسور این فرض را مورد توجه قرار داد که معنا نهایتاً ریشه در ماهیتی استعلایی دارد که بیرون از کردار اجتماعی جاری است. سوسور، با خاطر نشان کردن این که معنا در یک «نظام نشانه‌ی بسته ساختار می‌یابد، اساساً دلالت را از بنیان متافیزیکی آن، از خدا، جدا کرد. پی‌آمد این شگرد، که شاید خود بر آن وقوف نداشت، این بود که رویه‌های فرهنگی را می‌شد به صورت کامل به عنوان ساخت‌هایی اجتماعی تحلیل کرد، و ساختارگرایی می‌توانست در مقام علمی قرار گیرد که چنین پدیده‌هایی را به صورت عینی

زبان‌شناسان ساختاری قوانینی را که زبان بر اساس آن‌ها عمل می‌کند کشف کرده‌اند. وانگهی، از آن‌جا که این قوانین مبتنی بر ساختار ژرف‌تر ذهن آدمی اند، به همان اندازه شامل حال حوزه‌های زیر پوشش روان‌شناسی نیز می‌شوند.

ژان پیاژه هم به شیوه‌ی مشابهی در همین حوزه کاوش کرده است. پیاژه مایل به فهم روند رشد هوش در دوران کودکی و همچنین پیشرفت شناخت‌شناسی بود. رویکرد او به این دو مسأله مبتنی بر قائل شدن به فرض مشترکی برای هر دو بود: قوانین قابل تشخیص در «روان‌شناسی رشد» ساختارگرایی او قوانین بنیادین شناخت‌شناسی در کل نیز بودند. به عبارت دیگر، قوانینی که پیاژه می‌کوشید آن‌ها را به عنوان اساس رشد هوش آدمی مطرح کند قوانین شناخت‌شناسی نیز به شمار می‌رفتند. پیاژه از نوعی زبان‌شناسی ساختاری برای کشف این قوانین بهره می‌گرفت، و این قوانین را بنیاد نحوه‌ی تفکر انسان می‌دانست.

رابطه‌ی روان‌شناسی و زبان‌شناسی ساختاری نمونه‌ای از تمهیدات بینارشته‌ای است که با پیدایش ساختارگرایی امکان‌پذیر شدند. البته، دلیل آن این بود که رشته‌های مختلفی به اتکای رویکرد ساختارگرایی خود در پنداشت‌های مشترکی سهیم شده بودند. با این حال، این جنبش به پرورش بذره‌ای توجهات پسا-ساختارگرایی پیچیده‌تری در خصوص چنین آشکالی از کار بینارشته‌ای یاری رساند، حوزه‌ای دیگر که در چارچوب آن جانشینان ساختارگرایان تا حدی متکی به شگردهای مطرح‌شده از سوی ساختارگرایی بودند. ایجاد علم عام دلالتی که منحصرأ محدود به ارتباط کلامی نباشد حاصل همین رویکرد بینارشته‌ای است. نشانه‌شناسی حاصل آمیزش ساختارگرایانه‌ی آثار یاکوبسون با آثار پیرس بود؛ و چنین بود که نظریه‌پردازان نشانه‌شناسی مانند اومبرتو اکو ظهور

عینیت ناممکن است. از این رو، ساختارگرایی را می‌توان تحمیل‌کننده‌ی خوانش خاص خود بر یک متن شمرد. این نتیجه‌گیری انطباق کاملی با خوانش‌های علناً ماتریالیستی از طرح ساختارگرایی دارد. ساختارگرایی، با تلاش برای تعریف معناها از راه استناد به ساختار غایی، که پیش از آن که در تاریخ و جامعه موجودیت بیابد در ساختار ذهن آدمی موجودیت دارد، می‌کوشد از بند پیشامدها و احتمالات بگریزد. زبان‌شناسی سوسور خدا را از بازی معنا خارج کرده، اما ساختارگرایان تلاش می‌کنند تا ساختار را اقتداری خداگونه ببخشند. همین کشف اولیه‌ی سرشت دقیقاً اجتماعی دلالت به دست سوسور است که مورد توجه ماتریالیست‌ها قرار می‌گیرد. آنان از یاد بردن اهمیت این کشف و استقرار مجدد یک ساختار ماهیت‌باورانه را حرکتی ارتجاعی، حرکتی دقیقاً ایدئولوژیک، می‌دانند. بنابراین، تناقض بنیادینی در جنبش ساختارگرا هست، تعارضی بین رویکردی تاریخی که در صدد منفصل ساختن معنا از هستی‌متعالی است و تمایلی غیرتاریخی به مستقرسازی معنا در نوعی ژرف‌ساخت.

تنها زبان‌شناسان و نظریه‌پردازان ادبی ساختارگرا نیستند که نموده‌ایی از معضل ماهیت‌باوری را به نمایش می‌گذارند. روان‌شناسان ساختارگرا هم همین مشکل را دارند. پیوند میان زبان‌شناسی ساختاری و روان‌شناسی ساختاری را یاکوبسون به اتکای رویکردی بینارشته‌ای روشن کرد که روان‌شناسی به آن وسیله دستاوردهای رویکردهای ساختارگرا در دیگر حوزه‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد. روان‌شناسانی که چنین پیوندی را برقرار می‌کردند عملاً در صدد به‌کارگیری روش‌های زبان‌شناسی ساختاری در خصوص نحوه‌ی تکوین روانی معنا بودند. استلزامات طرح ساختارگرا و ادعای آن برای بدل شدن به یک علم عام عینی در این‌جا به خوبی مشهود است: یاکوبسون معتقد بود که

پذیرش آن بود که، این نگره با آن که به هیچ خدایی نیاز نداشت هنوز موجد نوعی اومانیزم بود. در نگاه نخست، شاید این نکته‌ی نابه‌جایی در مورد جنبشی به نظر رسد که، روی هم رفته، مدعی علمیت بوده است. با این حال، اومانیزم از آن رو مورد پذیرش ساختارگرایی قرار می‌گیرد که ساختار موجود انسانی در اصل ساختار همه‌ی پدیده‌هایی است که این نگره می‌کوشد تشریح کند. منتقدان ماتریالیست آن را به عنوان رویکردی غیرتاریخی تقبیح کرده، شالوده‌شکنان آن را اشتیاق نسبت به حضور از دست رفته دانسته‌اند. این هر دو نقادی نشان می‌دهند که ساختارگرایی با علوم انسانی‌ای که در صدد نشان دادن خود به جای آن‌ها بوده فصل مشترکی دارد، و همین نکته است که موفقیت آن در سطح نهادهای آکادمیک را موجب شده است. نحوه‌ی سلطه‌یابی سریع ساختارگرایان بر رشته‌ی زبان‌شناسی و بدل کردن آن به یک علم زبان‌شناسی ساختاری مثال مجسم این پدیده است.

به علاوه، با وجود دعویات نسبتاً رادیکالی که پسا-ساختارگرایان عرضه کرده‌اند، قدرت قاهر ساختارگرایی در غلبه‌یابی را نمی‌توان نادیده گرفت. شاید بتوان پسا-ساختارگرایی را نیز پی‌روی این شگرد ساختارگرایی، به ویژه در مورد شالوده‌شکنی، دانست: حال، می‌شود به نوعی شالوده‌شکنی مبادرت ورزید که، دست کم در روابطش با سنت ادبی-فلسفی‌ای که دریدا می‌خواهد سرنگون کند، عملاً چندان چالش‌انگیز به نظر نمی‌رسد. شگرد شالوده‌شکنی را می‌توان بدون اتخاذ سیاست خصمانه‌ای نسبت به «حضور» نیز پی گرفت. شالوده‌شکنی را می‌توان صرفاً به تمهید دیگری برای نقادی ادبی فروکاست، تمهیدی قطعاً تماشایی اما همچنین تمهیدی که با این همه و در نهایت می‌تواند به خدمت نهادهای آکادمیکی در آید که با اصل و انگیزه‌ی آثار دریدا موافق نیستند. این نقد شامل حال بهره‌برداری‌های رایج از

کردند. برای این نظریه‌پردازان، زبان مثال مجسم یک نظام نشانه‌ای بوده و الگوی بحث در باب همه‌ی دیگر نظام‌های نشانه‌ای را فراهم می‌کند. با این حال، این بحث صرفاً تحت امر زبان‌شناسی نیست. در واقع، نتایج حاصل از مطالعه‌ی دیگر نظام‌های نشانه‌ای (برای نمونه، نشان‌ها یا پدیده‌هایی اجتماعی نظیر علائم راه‌نمای رانندگی) را می‌توان در جهت اصلاح وضع مطالعات نظام‌های نشانه‌ای زبان مورد بهره‌برداری قرار داد. از همین رو، نشانه‌شناسی به شدت می‌کوشد به مرتبه‌ی یک علم نشانه‌ها دست یابد، و این خود تبعیتی از تلاش ساختارگرایی برای دست‌یابی به عینیت است. در کل، ساختارگرایی را به همان اندازه که باید برحسب روابط درونی‌اش مد نظر قرار داد، باید برحسب روابطش با دیگر جنبش‌ها نیز در نظر گرفت. در قالب ساختارگرایی، اختلاف نظرهایی نیز بروز کرده که در پیش‌برد آن مؤثر واقع شده‌اند، از جمله اقدام یا کوبسون برای بسط زبان‌شناسی ساختاری در جهاتی برخلاف آن چه سوسور متصور شده بود. جنبش‌هایی که در پی ساختارگرایی آمدند، پسا-ساختارگرایی و شالوده‌شکنی، در عین حال که از ساختارگرایی به عنوان سرآغاز کار خود بهره گرفته‌اند، راه متفاوتی فرای آن در پیش می‌گیرند. آثار یا کوبسون هنوز آثاری ساختارگرا محسوب می‌شدند، چون او در نهایت با عینیت‌طلبی اساسی ساختارگرایی موافقت داشت. به بیان دیگر، یا کوبسون با وجود تفاوت‌هایش، آرمان‌های اساسی ساختارگرایی را پذیرا شده بود؛ اما شالوده‌شکنی و پسا-ساختارگرایی این آرمان‌ها را نپذیرفته‌اند، و این سرپیچی بی‌آمدهای نهادینه‌ی دامنه‌داری داشته است.

ساختارگرایی، با وجود سنت‌شکنی نسبی‌اش، دست کم در مقایسه با اومانیزم جزمی مجامع آکادمیک اروپایی و آمریکایی در دوران تکوین این نگره، به بطن مجامع آکادمیک راه یافت. علت این

ادبی را می‌توان همچون کلیتی در ساختار خاص خود، یا همچون جزئی از کل دوران تاریخ اجتماعی، انگاشت. گلدمان مشخصاً به مفهوم «جهان‌بینی» اشاره می‌کند، مجموعه‌ای از آمال، ایده‌ها، و احساساتی که توسط کل طبقه‌ی اجتماعی در مرحله‌ای از تاریخ آن ساخت و پرداخت می‌یابند. این جهان‌بینی فرآورده‌ی یک سوژه‌ی جمعی است، اما منسجم‌ترین بیان آن را در یک متن عمده‌ی ادبی یا فلسفی می‌توان یافت. گلدمان ملموس‌ترین نمود این روش را در کتاب *خدای پنهان* (۱۹۵۶) به نمایش می‌گذارد. لویی چهاردهم، پادشاه فرانسه، در راستای تقویت دستگاه دولت، قدرت عده‌ای از اشراف (وابسته به دستگاه قضایی) را تضعیف کرد، و امید و آتیه‌ی تاریخی‌ای در جهان برای آنان باقی نگذاشت؛ این‌گونه بود که بسیاری از این اشراف به ژانسیسم روی آوردند، صورتی از کاتولیسیسم که بر ناتوانی انسان از رسیدن به رستگاری بدون لطف الاهی تأکید می‌کرد. گلدمان به همساختی‌ای میان موقعیت این طبقه و «نگرش تراژیک» مطرح در الاهیات پاسکال و نمایش‌نامه‌های راسین قائل می‌شود. گلدمان به دست کم گرفتن نقش فرد هنرمند یا متفکر متهم شده؛ با این حال، تأکید او بر ریشه‌های جمعی آفرینش فرهنگی همچنان مشارکت مهمی در پیشبرد نظریه‌ی فرهنگی به شمار می‌رود.

یان بیرچال

سارتر، ژان - پل (Sartre, Jean-Paul)

(۱۹۰۵ - ۸۰) فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی که نام‌اش مترادف فلسفه‌ی *اگزیستانسیالیسم* بوده، و همچنین به خاطر نمایش‌نامه‌ها و رمان‌هایی که اغلب مسائل فلسفی را مورد توجه قرار می‌دهند مشهور شده است. سارتر در دوره‌ی متأخر فعالیت خود هرچه بیش‌تر مجذوب سیاست نظری و عملی شد، اما بیش از

شالوده‌شکنی در آمریکا می‌شود، هرچند که بی‌تناسب با بحث و دفاعی از ساختارگرایی نیز نیست.

ساختارگرایی، به عنوان یک جنبش و یک حرکت، به پایان کار خود نرسیده، و این نکته را می‌توان با توجه به جمع‌کنی زبان‌شناسان ساختارگرا دریافت. یورش شالوده‌شکنی تأثیر چندانی بر حوزه‌هایی که به طور سنتی زیر پوشش ساختارگرایی قرار داشته‌اند نگذاشته است: شالوده‌شکنی هنوز باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا ساختارگرایی را باید کنار گذاشت. دلیل این تأثیرگذاری اندک شاید آن باشد که تلاش‌ها برای ایجاد یک علم عینی ساختار، با توجه به موفقیت‌اش در عرصه‌ی آکادمیک، شدت گرفته است. ساختار نظام آموزشی به گونه‌ای با چالش ساختارگرایی کنار آمده که این جنبش توانسته است اثرات ماندگاری بر بسیاری از رشته‌های دانشگاهی بگذارد.

پل اینس

ساختارگرایی تکوینی (genetic structuralism)

اصطلاحی که لوسین گلدمان در توصیف روش تحلیل فرهنگی خود به کار می‌برد. گلدمان اگرچه خود این اصطلاح را وضع کرده، معتقد است که این روش پایه از سوی *هگل*، *مارکس*، *فروید*، *ژان پیاژه*، و *گئورگ لوکاچ* جوان شرح و بسط یافته است. روش گلدمان نوعی *ساختارگرایی* است چون، در مد نظر قرار دادن پدیده‌های فرهنگی، نه به محتوا یا نمودهای مستقیم بل که به ساختارهای ذهنی دلالت‌مند می‌پردازد. این‌گونه ساختارها کلیت‌هایی هستند که اجزای آن‌ها وابسته به کل است. اما گلدمان، برخلاف رولان بارت، *کلود لوی - استروس*، یا *لویی آلتوسر*، تأکید می‌کند که چنین ساختارهایی را باید برحسب خاستگاه‌شان در فرآیند تاریخی فهم کرد. هر کلیت مفروضی را می‌توان به یک کلیت گسترده‌تر وارد کرد؛ از این رو، یک متن

آگاهی و یک جهان دلالت‌مند متزلزل‌کننده‌ی دوانگاری و حل‌کننده‌ی مسأله‌ی شناخت ما از واقعیت جهان بیرونی است. به همین نحو، شناخت ما از دیگر اذهان در جنبه‌های خاصی از آگاهی ما از خود به عنوان یک بودن - برای - دیگران تضمین می‌شود، و به این وسیله است که ما بر خود به عنوان یک موضوع آگاهی برای دیگران واقف می‌شویم. این سه شیوه‌ی هستی‌فهرست کامل و نازدودنی مقولات هستی‌شناسانه در نظر سارتر به شمار می‌روند.

سارتر نتیجه می‌گیرد که ما ناگزیر به آزاد بودن ایم. آگاهی انسانی آن است که نیست، آن نیست که هست. ما هیچ ماهیت از پیش تعیین‌کننده‌ی ثابت و هیچ «نفس واقعی» پیشینی نداریم، بل که خود آن چه را که هستیم، تنها از طریق آن چه می‌کنیم، می‌سازیم. ما خود به تنهایی مسئول انتخاب اعمال خود ایم، و نمی‌توانیم این مسئولیت را در تلاش برای گریز از آزادی خود به هیچ مرجع بیرونی‌ای محول کنیم؛ اما از این نکته چنین بر نمی‌آید که ما تنها می‌توانیم به صورتی غیرعقلانی عمل کنیم. عمل کردن در عین «بداوری» به معنای تلاش برای امحای آزادی در حالی است که در اصل می‌دانیم قادر به چنین کاری نخواهیم بود. ما، اگرچه مقید به «واقع‌بنیادی» یا شرایط موقعیت خود هستیم، همواره امکان انتخاب داریم. زیستن با وقوف کامل بر آزادی خود همان اراده‌روزی بااصالت است. تنها با مرگ است که ارزیابی این که یک نفر چه‌گونه شخصی بوده کاملاً مشروعیت می‌یابد.

در تهوع (۱۹۳۸)، وجود و سرشت جهان در عین خصوصیت تام آن مقولاتی قابل فهم یا قابل توضیح نیستند: چیزها «بی‌معنی» یا «سطحی» جلوه می‌کنند. چیزهای خاصی وجود دارند و از وجوهی برخوردارند که به انکای ماهیت‌ها یا مفاهیم کلی نمی‌توان آن‌ها را استنباط کرد؛ مقوله‌بندی یک چیز، یعنی قرارداد در

همه از آرای دکارت، کانت، هگل، ادموند هوسرل، کارل یاسپرس، و مارتین هایدگر تأثیر پذیرفته است. سارتر در هستی و نیستی (۱۹۴۳) مسائل فلسفی راجع به وجوه کلی آگاهی فرد انسان و رابطه‌ی آن با جهان را مورد توجه قرار داده، اما بعدتر و در آثار دیگر هرچه بیش‌تر متوجه مسائل انسان‌شناسی اجتماعی، یعنی مناسبات موجود میان گروه‌ها، می‌شود و به این باور می‌رسد که آرای‌اش باید وجهه‌ی اجتماعی‌تری بیابند، و به این ترتیب در صدد ایجاد سازشی میان اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بر می‌آید.

سارتر، به تبعیت از هوسرل، اعتقاد دارد که وجه متمایزکننده‌ی آگاهی همان «التفات» یا نیت‌مندی است. وقوف آگاهانه همواره معطوف به یک موضوع مورد توجه (موضوع التفات) است. سارتر ایدئالیسم نهفته در پدیدارشناسی هوسرل را پذیرفته، تأکید می‌کند که موضوع توجه یک فرد در یک عمل آگاهانه باید چیزی باشد که نا - آگاهی است. او، همچون هایدگر، می‌گوید که جهان تنها از طریق بودن - در - جهان انضمامی ما به عنوان عاملانی برخوردار از دغدغه‌ها، اهداف، و نیازهای اختصاصاً انسانی برای ما دلالت می‌یابد. چنین جهانی منطقاً پیشینی بوده و به هیچ‌رو فروتر از جهان علمی و نظروزی متافیزیکی‌ای قرار نمی‌گیرد که هدف‌اش ترسیم سیمایی از جهان‌عاری از کم‌وبیش‌های انحراف‌آور دیدگاه انسانی بوده، برداشت تماشاگرانه، منفعلانه، محض، و بی‌طرفانه‌ای از چیزها است و حقیقت جهان فی‌نفسه را عرضه می‌دارد؛ این نگرش بیگانه‌ساز نسبتی با آن جهانی ندارد که از بودن - در - جهان ما نشأت می‌گیرد.

سارتر تأکید می‌کند که آگاهی، یا هستی لِنفسه، اصلاً چیزی نیست بل که خود را از طریق نفی (نیستی) و با انکار یک چیز نانسانی (یا هستی فی‌نفسه) نبودن، عرضه می‌کند که خود از آن آگاه است. وابستگی متقابل

گذاشت. نخستین کتاب او، *علیه تفسیر و جستارهای دیگر* (۱۹۶۶)، علناً نشان از آوایی مصمم و موضعی انتقادی داشت، به ویژه به خاطر بحث جدلی اش در جستار «علیه تفسیر» که در مخالفت با شدت عمل تفسیر در مورد «خصوصیت» هنر بود. طرحی که او از رئوس نگاه بازی‌باور فرهنگ توده‌ای معاصر، در جستار «یادداشت‌هایی درباره‌ی کمپ» در همین مجلد، ترسیم می‌کند تأثیر بسیاری بر نظریه‌پردازان پسامدرنیسم گذاشته است. پژوهش‌های سانتاگ درباره‌ی هنر *آوان‌گارد*، هرزه‌نگاری، و سینما در *سبک‌های اراده‌ی رادیکال* (۱۹۶۹)، فرهنگ تصاویر در *درباره‌ی عکاسی* (۱۹۷۷)، و تحریفات و تغییرات استعاری بیماری در *بیماری به عنوان استعاره* (۱۹۸۷) و *ایدز و استعاره‌های آن* (۱۹۸۹) گویای همان توجه به وجوه خاص و ناشکیبایی در برابر اشکال نهادینه‌ی شناخت و توضیح و تشریح اند. سانتاگ، که از ستایش‌گران پرشور آثار بارت بود، همچون او سبکی و انعطاف‌پذیری قطعه‌ها را به وقار رسالات آکادمیک ترجیح می‌داد، و در آثار خود بی‌وقفه به دفاع از جدیت اخلاقی شعور زیبایی‌شناختی، به عنوان روال آگاهی‌ای که امکان گسترش و دگرگونی انسانی را ایفا کرده، می‌پرداخت. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: سیرس ۱۹۹۰)

استیون کانور

ردیف مجموعه‌ی مشخصی از چیزها، هیچ توضیح قابل فهمی در خصوص وجود و وجوه فردیت‌بخش یک چیز ارائه نمی‌کند. موضوعات ایدئال ناموجود، مانند مثلث، کاملاً توسط ماهیت معرف خویش تعیین و تفهیم می‌شوند؛ هستی آن‌ها یک‌سر تابع ماهیت آن‌ها است. تهوع توصیف‌کننده‌ی جهان کابوس‌واری است که چیزها در آن به شدت از چارچوب مقولات سازمانی ما تخطی کرده، قوانین علی پیشامدی جایی در این جهان ندارند.

سارتر وعده داده بود کتابی درباره‌ی اخلاق بنویسد، که البته جامه‌ی عمل نپوشید. با این حال، از جمله پی‌آمدهای اخلاقی بحث او می‌تواند این باشد که ما موظف ایم دیگری را، از طریق «نظر» خود، به صورت یک «هستی فی‌نفسه» شیئی نسازیم، چراکه این کار به معنی مقیدسازی دیگران و تکذیب آزادی آنان است. با این حال، مقاومت کردن در برابر این وسوسه دشوار است، چراکه با مقید کردن دیگران به عنوان اشیا همزمان توان دیگران برای مقید کردن خودمان را تضعیف می‌کنیم. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: اسکلیپ ۱۹۸۱، دانتو ۱۹۷۵، وارناک ۱۹۶۵، هاولز ۱۹۹۲، هیمن ۱۹۸۶)

جان شند

سانتاگ، سوزان (Sontag, Susan)

(۱۹۳۳-۲۰۰۴) سوزان سانتاگ از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو یکی از کم‌نظیرترین و انگیزاننده‌ترین مفسران فرهنگ معاصر بود. با تمام ظواهر آمریکایی‌اش از نظر تعلیم و تربیت فکری (در نیویورک به دنیا آمد، در آریزونا و کالیفرنیا بزرگ شد، و در دانشگاه‌های شیکاگو و هاروارد تحصیل کرد)، با شور و شوق وافر که نسبت به فرهنگ اروپایی، به ویژه فرهنگ مقارن با مدرنیسم داشت، چهره‌ای متفاوت از خود به نمایش

سانتایانا، جورج (Santayana, George)

(۱۸۶۳-۱۹۵۲) فیلسوف اسپانیایی‌تبار آمریکایی. سانتایانا در مادرید به دنیا آمد، در حدود هشت سالگی به آمریکا رفت، و در «مدرسه‌ی لاتین بوستون» و «دانش‌سرای هاروارد» به تحصیل پرداخت. پس از دو سال تحصیل دانشگاهی در آلمان به آمریکا بازگشت، و در سال ۱۸۸۹ دکترای خود را در رشته‌ی فلسفه از دانشگاه هاروارد دریافت کرد. سپس به استادیاری و

بوده، و بهترین تفکر مدرن تفکری است که بهتر از همه منعکس‌کننده‌ی بینش‌های متفکران بزرگ باستان و به ویژه یونانیان باشد، یعنی آنانی که بسیار پیش‌تر حقایق اساسی را کشف کرده‌اند.

سانتایانا، به دنبال انتشار حیات خرد، به تدوین نظام فلسفی خود روی آورد، کاری که پیش از این هرگز در فکر آن نبود. کامل‌ترین بیان این نظام فلسفی را می‌توان در *عرصه‌های هستی* (۴۰-۱۹۲۷) یافت که در قالب چهار مجلد منتشر شد. سانتایانا هر مجلد را به یکی از عرصه‌های هستی - ماهیت، ماده، حقیقت، و روح - اختصاص می‌دهد. پیش‌درآمد این مجموعه اثر فنی جداگانه‌ای با عنوان *شکاکیت و ایمان فطری* (۱۹۲۳) است که، به شکل فشرده، چهار مفهومی را که به کامل‌ترین وجه در *عرصه‌های هستی* تبیین شده‌اند پیشاپیش ارائه می‌کند.

این چهار عرصه مُلک‌ها یا مؤلفه‌های هستی نبوده بل که انواع یا وجوه آن به شمار می‌روند. عرصه‌ی ماهیت مشتمل بر بی‌نهایت اشکال واقعی اما ناموجود و بنابراین تغییرناپذیر و تخریب‌ناشدنی است. سانتایانا، برخلاف افلاتون، ماهیت‌ها را شدیداً اثرپذیر می‌پندارد. همه‌ی اثرگذاری‌ها متعلق به عرصه‌ی ماده، یعنی منشأ ناخودآگاه همه‌ی قدرت‌ها و تجربه‌ها، است. گزینش و تجسم‌بخشی به ماهیت‌ها توسط ماده وجود اجسام یا دنیای فیزیکی شکل‌گرفته را امکان‌پذیر می‌سازد. اگرچه ماده خود تابع پردازش‌هایی می‌شود، ذاتاً از هیچ مقصود عقلانی یا قانون تغییرناپذیری تبعیت نمی‌کند؛ در عرصه‌ی ماده، همه‌چیز تصادفی و پیشامدی است. روح (آگاهی یا ذهن) پی‌پیدارانه بوده، و موجودیتِ ماده متکی به آن است. همانند ماهیت‌ها، روح نیز بی‌توان است؛ روح صرفاً روان یا موجود زنده‌ی مجسمی است که خودآگاه می‌شود. با مرگ، روان ضایع می‌شود و روح یا آگاهی فردی به فنا می‌رود. از آن‌جا که

بعدتر استادی فلسفه در هاروارد رسید، تا این که در ۱۹۱۲ و در ۴۸ سالگی بازنشسته شد. پس از آن به اروپا سفر کرد، و در این فاصله به تألیف آثار خود همت گماشت. در طول دوران جنگ جهانی اول در آکسفورد، و سپس در پاریس و موناکو اقامت گزید؛ و در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ مقیم رم شد. زندگی همواره مجردانه‌ی خود را با روالی منضبط پی می‌گرفت، صبح زود از خواب بر می‌خاست، و سر شب به بستر می‌رفت، و سراسر پیش از ظهرها را به نوشتن اختصاص می‌داد. حاصل عمر طولانی‌اش شمار چشم‌گیری کتاب و مقاله راجع به موضوعات فلسفی، و نیز شعر، نمایش‌نامه، نقدی ادبی، خودزندگی‌نگاری (*اشخاص و مکان‌ها*، ۵۳-۱۹۴۴)، و رمان *پرفروش (آخرین پیوریتن*، ۱۹۳۵) بود.

سانتایانا کار خود را به عنوان یکی از نوسنت‌گرایان یا شاعران هارواردی آغاز کرد، اما به دنبال انتشار آخرین کتاب شعرش، *معتکف کرمی و دیگر اشعار* (۱۹۰۱)، تصمیم به کنار گذاشتن شعر و اختصاص دادن جد و جهد خود به فلسفه گرفت. نخستین کتاب غیرشعری او، *معنی زیبایی* (۱۸۹۶) - با این فرضیه‌ی اساسی که زیبایی همان عینیت‌یابی لذت است - اکنون به اثر کلاسیکی در *زیبایی‌شناسی* مبدل شده؛ با این حال، با انتشار *حیات خرد*، یا *مراحل پیشرفت بشر* (پنج جلد، ۶-۱۹۰۵) بود که به عنوان یک متفکر به اشتهار رسید. بنیان این اثر پشتیبانی نویسنده از درک آرمانی و کلاسیک یونانیان از «حیات خرد» است؛ این دیدگاه ضدمانتیک که بهترین و خشنودکننده‌ترین زندگی حیات متکی به خودشناسی و مهار نفسی است که لازمه‌ی هماهنگی عقلانی احساسات به شمار می‌رود، و این همان ایدئال ارسطویی *sophrosune* یا اعتدال است. این دیدگاه نمودی از این اعتقاد سانتایانا است که این حقیقی‌ترین فلسفه‌ای است که از دیرباز در جریان

سبک (style)

تعاریف متنوعی از «سبک» مطرح شده است (بنگرید به: بیلی و برتون ۱۹۶۸، پیش‌درآمد و صص. ۵۳-۱۴۷):
 تعبیری در ستایش نوشتاری که از نظر زیبایی‌شناسی، آرایش و استقرار محتوا، بیان مؤلفانه، وحدت شکل و محتوا، نکات سخنورانه، صور خیال، نحو، لحن، و مانند این‌ها خوش‌آیند باشد. با پیدایش سبک‌شناسی، تعریف مناسب‌تری برای کاربرد زبان‌شناسانه مطرح شد که به ویژه هم وجوه زبان‌شناختی متن‌ها (بنگرید به: دوپریز ۱۹۹۱) و هم الگوسازی آن وجوه را مورد توجه قرار می‌دهد. برای مثال، جان هینز (۱۹۸۹، ص. ۸) سبک را به منزله‌ی گزینش در نظر می‌گیرد: «مطالعه‌ی تمایزات، و مقایسه آن‌چه گفته شده با آن‌چه می‌توانست در آن زمینه گفته شود.» با این حال، سبک «گرایش‌هایی در یک متن، یا در نوع خاصی از متن»، «رویه‌های زبانی» یا ترجیحات موجود در یک متن، آثار یک مؤلف، یا یک ژانر (و تلویحاً یک ملت یا دوره‌ی تاریخی) هم هست. هینز تقریباً نیمی از کتاب خود را به مسأله‌ی تشریح زبان به منزله‌ی یک نظام اختصاص می‌دهد تا رویکرد خود به سبک را توجیه کند.

جان چایلدز (۱۹۸۶) گزینش‌های خاص و الگویی شعر خودمرجع در کانتوهای ازرا پاوند را مورد توجه قرار می‌دهد. او بحث خود از تقطیع، حذف، تلخیص، و ترکیب را در چارچوب‌های زبان‌شناختی لانگ/پارول، هنجار و انحراف، شکل و محتوا، آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی، یعنی در چارچوب نظام زبانی قواعد تولیدی (توسعه و تبدیلی) مطرح می‌کند که خوانندگان در آن سهیم بوده، و توانایی انجام آن را دارند. برای مثال، چایلدز نشان می‌دهد که سطور پایانی و دشوار کانتوی نخست را چه گونه می‌توان در چارچوب ساختار جملگانی زبان انگلیسی و به اتکای اصول زبان‌شناختی حذف و تلخیص تعبیر کرد (صص. ۳۰-۲۸). او، همانند

ماده فی‌نفسه ناخودآگاه بوده، و از آن‌جا که روح از یک موجود زنده‌ی مادی نشأت گرفته و متکی به آن است، هیچ‌گونه روح، هیچ‌گونه حیات پسامرگی، و هیچ خدای نامجسمی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

عرصه‌ی هستی متشکل از همه‌ی آن ماهیت‌هایی است که به شکل جسم فعلیت می‌یابند. بنابراین، حقیقت - هر قدر هم که پیچیده باشد - کاملاً ملموس است. اما، از منظر حیات انسانی، برخی از حقایق بسیار بااهمیت‌تر از برخی دیگر اند. شناخت ما از حقیقت حاصل درک شهودی ما از ماهیت‌هایی است که نماد واقعیت محسوب می‌شوند؛ ما هرگز نمی‌توانیم نفس واقعیت را متصور شویم. دیدگاه سانتایانا را می‌توان شکاکیت متعادل دانست: ما هرگز نمی‌توانیم واقعیت فی‌نفسه را متصور شویم؛ با این همه، باید باور کنیم که دنیای درک‌پذیری وجود دارد، دنیایی که از طریق «ایمان فطری» وجود آن را باور می‌کنیم. پس، سانتایانا از نظر فلسفی ماتریالیست و ناتوریالیست محسوب می‌شود. طبیعت، جز آن‌گاه که آگاهی به طور موقت با موجود زنده‌ی مجسم متفق می‌شود، نسبت به بهره‌های انسانی ناآگاه یا بی‌تفاوت است. حیات خرد مستلزم آن است که ما این حقیقت را پذیرفته و مطابق آن زندگی کنیم.

اگرچه تألیفات سانتایانا پس از مرگ‌اش عمدتاً نادیده گرفته شده‌اند، دیدگاه‌های او در باب فرهنگ و دموکراسی آمریکایی تأثیر نافذ خود بر پژوهندگان تمدن آمریکایی را همچنان حفظ کرده‌اند. با انتشار ویراست نقادانه‌ی نوینی از آثار سانتایانا، زمینه برای جلب توجهات تازه به او نیز فراهم شده است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اسپریگ ۱۹۷۴، پرایس و لایتس ۱۹۹۱، داویدوف ۱۹۹۲، لچز ۱۹۸۸، مک‌کورمیک ۱۹۸۸)

ویلیام جی. هولتسبرگر

ساخته‌ی والتر گروپیوس، **لوکوربوزیه**، لودویگ میس **ون در روهه**، و جی. جی. پی. اود) که در فاصله‌ی پایان جنگ جهانی اول تا سال ۱۹۳۱ طراحی شده‌اند، گذاشتند. معمولاً، در طراحی این بناها توجه به کارکرد بنا مورد تأکید قرار گرفته، اما در این جا کارکردگرایی در معماری تابع زیبایی‌شناسی محسوب می‌شود. به طور خاص، قراردادهای زیبایی‌شناختی بنیادینی که سبک این بناها را تشکیل می‌دهند تأکید را به جای جرم بر حجم، به جای تقارن بر انتظام، و به جای کاربرد آرایه‌ها بر نظم‌بخشی به جزئیات می‌گذارند. هیچکاک تأکید بر تبیین ساختار را نیز به این مجموعه افزوده است.

جرالد ایگر

سبک‌شناسی (stylistics)

رویکردی برای مطالعه‌ی صریح، صحیح، و نظام‌مند متن‌ها با استفاده از نظریه‌ها و روش‌های زبان‌شناسانه که سبک‌شناسی زبان‌شناختی یا همان «سبک‌شناسی» خوانده می‌شود.

پیشینه‌ی مطالعه‌ی متون از طریق زبان‌شناسی به اوایل سده‌ی بیستم و حتافن بیان کلاسیک طرحواره‌ها و مجازها، فیلولوژی تاریخی، فرمالیسم اسلاوی، نقادی نو، stylistique فرانسوی (فرانسویان از سده‌ی شانزدهم به این سو توجه مستمری به مطالعه‌ی زبان داشته‌اند)، و Stilforschung آلمانی باز می‌گردد، اما کار سازمان‌دهی مدرن آن در دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد. «همایش دانشگاه ایندیانا درباره‌ی سبک» (۱۹۵۸)، ویراسته‌ی سبیک (۱۹۶۰) مطالعات کمیت‌نگرانه‌ی میلیک درباره‌ی سوئیفت و کتاب‌شناسی او (۱۹۶۷)، نشریاتی چون سبک (۱۹۶۷) و زبان و سبک (۱۹۶۸)، کتاب‌نامه‌ی بیلی - برتون (۱۹۶۸)، شاو اثر اومان (۱۹۶۹)، آمار و سبک بیلی و دالزل (۱۹۶۹)، مجموعه مقالاتی که دونالد فریمن (۱۹۷۵) و سیمور چتمن

هینز، به «دیالکتیکی بین یک چارچوب معناشناختی [قراردادهای فرهنگی و ادبی مشترک] و بدل شدن آن چارچوب به یک متن» (ص. ۲۶) نظر دارد که محصول زبان‌شناختی آن را می‌توان به روشنی تشخیص داد. هینز و چایلدز به مفهوم‌پردازی درباره‌ی کل طیف زبان، از الگوهای ذاتی ژانر، دوران، و ملت گرفته تا گزینه‌های خاصی در درام یا شعر، و مناسبات متقابل آن‌ها رو می‌آورند، اما در عین حال هردو بر متون خاصی تأکید دارند. در پرتوی پیچیده‌سازی تحلیل‌های کمیت‌نگر این امکان هرچه بیش‌تر فراهم شده است که سبک یک مؤلف، یک ژانر، یک دوره، یا یک ملت را به گونه‌ای درست‌تر توصیف کنیم.

نقادی خواننده‌گرا و کاربردشناسی نیز در راستای

مطالعه‌ی گفت‌مان و کنش‌های گفتاری، تعامل زبان و کاربرندگان آن، و متن‌ها و زمینه‌ها گام بر می‌دارند: در این جا سبک به منزله‌ی تمهیدات زبان‌شناسانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که به خدمت دیدگاه‌های اجتماعی در آمده و واکنش مختلف را موجب می‌شود (آن‌چه هینز و چایلدز عملاً از وجود آن آگاه‌اند، هرچند که این عناوین را به کار نمی‌برند). این تحولات در تعریف و تحلیل زبانی سبک مصون از انتقاد نبوده‌اند. تالبوت تیلور (۱۹۸۰) تبیینات مبتنی بر رابطه‌ی علت و معلول شکل و معنا را، که اساس نظریه‌های سبکی است که زبان‌شناسان گوناگون - **یاکوبسون**، ریفاتر، زایش‌باوران، و دیلون - مطرح کرده‌اند، به عنوان تبییناتی طفره‌آمیز و نامتقاعدکننده مورد حمله قرار داده است (بنت ۱۹۹۳a).

جیمز آر. بنت

سبک بین‌المللی (international style)

عنوان که هنری - راسل هیچکاک و فیلیپ جانسون (۱۹۶۶)، در کاتالوگ نمایشگاه معماری سال ۱۹۳۲ در «موزه‌ی هنر مدرن»، بر گروهی از بناها (به ویژه بناهای

– هم‌آبی، صور خیال، شاخص‌ها ۳. برقراری رابطه‌ی متقابل اجزا با کل ۴. توصیف کل ۵. انجام مقایساتی با دیگر متون برای نظارت بر کار.

دقت، صراحت، و جامعیت بالقوه‌ی الگوی اسپنسر و گریگوری، که مهیا کردن فنون توصیف، تنظیم داده‌های راجع به زبان و متون، و واکنش‌های حساس‌تر نسبت به زبان و ادبیات را در دستور کار خود دارد، ترسیم‌گر طرح اولیه‌ای از رشته‌ی سبک‌شناسی بود که در سال‌های بعد گسترش یافت. برای مثال، سبک‌شناسی ادبی زبان فرانسه (بلارد - تامسون ۱۹۹۲) از بسیاری جهات به موازات رویکرد اسپنسر و گریگوری حرکت می‌کند. اسپنسر و گریگوری اهمیت به کارگیری به‌هم‌پیوسته‌ی دو یا چند رشته در امر تحقیق و تدریس را پیشاپیش درک کرده بودند، و این همیاری اکنون به وجه اساسی مطالعات فرهنگی معاصر بدل شده است.

دقت، جامعیت، و انعطاف بالقوه‌ی برداشت‌های آنان و دیگران از تحلیل متنی را نشریه‌ی سبک، از آغاز فعالیت خود، مورد توجه قرار داده و این اشتیاق را با انتشار کتاب‌شناسی سالانه‌ی مطالعات سبک‌شناسانه به نمایش گذاشته است. با انتشار کتاب‌شناسی سال ۱۹۷۹، این طبقه‌بندی به صورت معیار کار در آمده: ۱. کتاب‌شناسی‌ها ۲. نظریه‌ی عمومی ۳. فرهنگ، تاریخ، و سبک (دوران، ملت، ژانر): ۱.۳. نظریه ۲.۳. عمل ۱.۲.۳. طرز بیان، واژگان، صور خیال، مجازها ۲.۲.۳. نحو ۳.۲.۳. عروض، ۴.۲.۳. ورای جمله و سطر: گفتمان ۵.۲.۳. مطالعات راجع به سطوح زبان‌شناختی متعدد ۴. کاربرد همیشگی (مؤلف) (همان نظامی که در بالا آمد ۵. گزینه‌ی فردی (متن) (همان «نظام») ۶. واکنش فردی (خواننده) (و باز همان). هدف این نشریه، چنان که خود مطرح کرده بود، «تسهیل ارتباطات جهان‌گستر، به اتکای کمینه‌سازی اصطلاحات و روش‌های شخصی و مبهم و بیشینه‌سازی پیوندها و مناسبات» بود. این

(۱۹۷۱) گزینش و ویرایش کردند، رایانه و مطالعات ادبی ویراسته‌ی ایتکن، بیلی، و همیلتون - اسمیت (۱۹۷۳) و سبک‌شناسی زبان‌شناختی نیلز انکوویست (۱۹۷۳) آثار راه‌گشای این رویکرد در زبان انگلیسی اند. در اروپای قاره‌ای، درباره‌ی بوطیقا (۷۵-۱۹۷۰) اثر مشونیک، چندگانگی و پیوستگی در شعر (۱۹۷۱) اثر اکونو، و سبک‌شناسی آلمانی (۱۹۷۵) اثر ریسل و شندلز از نخستین تألیفات مبسوط در این زمینه به شمار می‌روند (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بنت ۱۹۸۶). پیدایش سبک‌شناسی مدرن مقارن با دوران پرتب‌وتاب کشف الگوهای زبان‌شناختی ایدئالیستی و کارکردگرایانه‌ی گوناگون هم بود - دستور زبان گشتاری، دستور زبان متن، نظریه‌ی کنش‌های گفتاری، بحث نظام / سطوح و مقولات. (ایدئالیست‌ها/ فرمالیست‌ها، نظیر جامسکی، هال، و کیپارسکی، دستور زبان را امری اصولی و اساسی، مختص زبان، و نه ناشی از رفتار زبان‌شناختی می‌دانستند؛ حال آن که کارکردگراها، نظیر هالیدی، حسن، و لیچ، ساختار دستور زبان را مقید به کاربرد آن فرض می‌کردند.)

اسپنسر و گریگوری در «رویکردی به مطالعه‌ی سبک» (۱۹۶۴) برنامه‌ای کل‌نگر بر اساس این اعتقاد ارائه کردند که دانشجوی ادبیات «باید هم به مطالعه‌ی زبان و هم به مطالعه‌ی ادبیات بپردازد». به نظر آن دو، تحلیل متون شامل پنج مرحله می‌شد که عمدتاً با توجه به سطوح و مقولات کارکردگرای نظریات هالیدی مطرح می‌شوند: ۱. زمینه‌مندی‌سازی، یا مستقرسازی متن در راستای کشف خصوصیات یا هنجارهای جمعی: الف) تاریخی - فرهنگی - شخصی، فن بیانی، اجتماعی، ژانری، و ایدئولوژیک و ب) زبان‌شناسانه - دوره، گویش، موضوع، گفتاری و نوشتاری، و حد قاعده‌مندی ۲. توصیف مشروح زبان در راستای کشف خصوصیات فردی (انحراف از هنجارها): الف) نحو همپایگی و ناهمپایگی و ب) واژگان

اساس این فرض زبان‌شناختی بنیادین، و برگرفته از مطالعات تجربی متعدد، عمل می‌کند که متون واحد می‌توانند اتفاق نظر قابل ملاحظه‌ای درباره‌ی یک اثر را در میان خوانندگان گوناگون ایجاد کنند، و خوانندگان می‌توانند واکنش‌های مشترکی نسبت به متون ادبی داشته باشند چون در مجموعه فنون مشترکی سهیم بوده، از توان مشترکی برای تحلیل رفتار زبانی و به ویژه نحوی برخوردار اند. او، برای مثال، فصلی را به تشریح نحو انحرافی در شعر، در چارچوب همان نظام زبانی که در آن نگاشته شده و نه فارغ از آن، اختصاص می‌دهد. از این رو، از جمله اهداف غایی تحلیل سبک‌شناسانه تشریح رابطه‌ی میان توانش نحوی خوانندگان و تجربه‌ی آنان از یک متن، و کشف وسایلی دانسته می‌شود که زبان به یاری آن‌ها نقش خود در شکل دادن به آن تجربه را ایفا می‌کند. آستین، برای نظم بخشیدن به این هدف، چهار معیار برای چارچوب نظری جامعی قائل می‌شود که می‌توان آن‌ها را در تحلیل ادبی به کار گرفت: محدودسازی موضوع مورد مطالعه، طرح یک الگوی کاملاً تعریف‌شده، ارزیابی توان آن الگو برای تحلیل نکته‌بینانه‌ی متون، و توجه به پی‌آمدهای آن برای متون و حوزه‌های به‌هم‌پیوسته. برای مثال، او نشان می‌دهد که چرا نحو برخی از اشعار شلی کارکردی و برخی دیگر غیرکارکردی است.

به موازات سامان‌یابی و تثبیت پیشرفت‌ها در حوزه‌ی سبک‌شناسی، جریان‌های مخالفی که با عناوین ساختارگرایی، پساساختارگرایی، نقادی خواننده‌گرا، و شالوده‌شکنی شناخته شده‌اند پنداشت سبک‌شناسان در باب سرشت تعیین‌پذیر متون و خوانندگان را به پرسش کشیدند. آستین با انکار امکان‌ناپذیری فهم و در عین حال تأیید امکان‌ناپذیری تعیین به استقبال چالش‌های ژاک دریدا و استنلی فیش می‌رود. نظام قواعد زیربنایی زبان‌ها و دستور زبان‌های خاص

رده‌بندی مجال بررسی جزئیات زبان‌شناختی را فراهم کرده، چارچوب کار منتقدان را به آنان یادآور می‌شود. از سوی دیگر، این رده‌بندی مطالعات ژانری، ملی، و فرهنگی گسترده را مورد توجه قرار داده، اما منتقدان را به رعایت انضباط روش و دقت در گزینش شواهد لازم برای کسب اعتبار فرا می‌خواند.

یکی از خوش‌بینانه‌ترین جلوه‌های استفاده از زبان‌شناسی در بررسی ادبی دیدگاه‌های زبان‌شناختی در باب ادبیات (چینگ و دیگران ۱۹۸۰) بود. نویسندگان این مجموعه در نظر داشتند در سال ۱۹۸۰ «مرحله‌ی تازه‌ای در پژوهش زبان‌شناختی درباره‌ی ادبیات» را آغاز کنند که موجد «نگرشی انقلابی به سرشت ادبیات، زبان، و خود انسان» باشد. فرضیه‌ی آنان این بود که «اصول خلاق زبان انسانی به طور محوری، و نه حاشیه‌ای، در معناشناسی و زیبایی‌شناسی ادبیات انسانی جای داشته و نیروی زبان‌شناختی عادی که اکنون در حال صورت بستن در قالب نظریه‌ی زبان است دیدگاه‌های توانا و بی‌بدیلی درباره‌ی تعامل فوق‌العاده متمر ثمر میان نویسنده، متن، و خواننده، یعنی توجهات اکنون غالب در نظریه‌ی ادبی، ارائه می‌کند» (ص. ۴). با این حال، این طرح ایدئالیستی وجهه‌ای التقاطی داشته، هر الگویی تا آن‌جا که ارزنده شمرده می‌شود که تأمین‌کننده‌ی اهداف توصیفی و تأویلی این طرح باشد.

پشتوانه‌ی چنین حمایت‌هایی از سبک‌شناسی را ظاهراً آثاری چون زبانِ پرداخته (۱۹۸۴) اثر تیموتی آستین، در چارچوب اهدافی محدود، فراهم می‌آورند. در این‌جا، توانش ادبی امری وابسته به مجموعه‌ای از رشته‌ها دانسته می‌شود. بنابراین، «در بهترین حالت، شواهد سبک‌شناسانه می‌توانند با داده‌های دیگر منابع زندگی‌نامه‌ای، تاریخی، پیمایشی، یا ملهم از نقادی نو برای توضیح و تشریح [معنا] در آمیزند.» آستین بر

امری ناپایدار و غیرقطعی، و در تقابل با قطعیت و استواری ایدئالی زبان‌شناسی، است. (برخی از حضاران در همایش اخیر نفس زبان‌شناسی را به عنوان نوعی نوشتار قابل مذاقه‌ی زبان‌شناختی، ادبی، تاریخی، و اجتماعی مد نظر قرار دادند. مثلاً، یکی از منتقدان «ملاحظات پایانی» مشهور رومان یا کوپسون در سبک در زبان را در رابطه با شرایط سیاسی بین‌المللی مانند «جنگ سرد» مورد بحث و بررسی قرار داد.) همایش گلاسگو مسأله‌ی نقش یک سبک‌شناسی قابل تعریف در بستر تنوعات، عدم قطعیت‌ها، و تشکیک‌های نظری اخیر را مورد توجه قرار داد و این بحث، همچنان که زبان‌شناسان دریافته‌اند، بحثی ادامه‌دار خواهد بود: «نظریه‌ی عمومی [ی ساختار زبانی] و ... دستور زبان‌های خاص، هیچ‌کدام تا ابد استوار نخواهند ماند» (چامسکی)؛ «اختلاف نظر به بروز ستیزها و کشاکش‌هایی منجر شده و کشف و کاوش تازه‌ای را ایجاب می‌کند» (یا کوپسون). جیمز آر. بنت

سخن بگریه به گفتمان / سخن

سرخوشی (jouissance)

واژه‌ای فرانسوی که دارای طیف متنوعی از معانی حاکی از «لذت»، از جمله اوج لذت جنسی است. رولان بارت، در لذت متن (b ۱۹۷۳) بین لذت متنی و «سرخوشی» متنی تمایز قائل شده، این واژه را به عنوان یک مفهوم نقدآدانه رواج داد. لذت متنی به معنی آسایش در خوانش، و شادی ناشی از تسلط بر اشکال آشنا است، اما سرخوشی متنی برآشوبنده بوده، از فقدان نامنتظر هویت سوژگانی و بنیان فرهنگی حکایت دارد. این نکته در آثار روان‌کاوانه‌ی ژاک لکان، به ویژه «انهدام سوژه و دیالکتیک میل» (۱۹۶۰)، نیز یافتنی است. به نظر او، سرخوشی همان تجربه‌ی تنشی ورای هر فرونشستی در

گوناگونی که برای تحلیل متون ادبی برگزیده می‌شوند متضمن قائل شدن به عدم امکان کشف معناهای ثابت، هرچند نه لزوماً واحد، برای هر متن ادبی اند. آستین آن‌چه را که در نحو یک شعر موجب شکل‌گیری معنا می‌شود مطرح کرده، اما معنایی که او تشخیص می‌دهد معنایی ناشی از زمینه‌های پیچیده‌ی متعدد است. دیگر سبک‌شناسان توافقات و اختلافات موجود میان سبک‌شناسی و جریانات نظری گسترده و متزلزل‌کننده‌ی دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. سبک‌شناسی گفتمان با همان هدف مطالعات نحوی - «برخورداری از تفصیل، تشریح، و بازیافت بسنده‌ای برای دیگر تحلیل‌گرانی که همین‌گونه متن را منظور نظر دارند» (کارتر و سیمپسون ۱۹۸۹) - یا به عرصه گذاشته است. با این همه، این تحلیل‌گران به خوبی از موانع موجود بر سر راه رشته‌ای که مبتنی بر زبان‌شناسی باشد آگاه اند، معضلاتی که به هنگام آمیزش با زمینه‌هایی سوای زمینه‌های زبان‌شناسانه نمود یافته، به این ترتیب، «پرداختن به تحلیلی که به قدر کفایت متعهد به پی‌گیری توصیف زبان‌شناسانه باشد دشوار می‌شود» (صص. ۱۵-۱۴).

همایشی که در گلاسگو برگزار شد - و مقالات ارائه‌شده در آن در زبان‌شناسی نوشتار (فاب و دیگران ۱۹۸۷) انتشار یافته - آگاهانه در تقابل با همایش سال ۱۹۵۸ در ایندیانا قرار گرفته، اصراً داشت که «پرداختن به پرسش‌های راجع به زبان و ادبیات بدون مد نظر قرار دادن زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای که همه‌ی اشکال گفتمان در چارچوب آن واقع می‌شوند دیگر امکان‌پذیر نیست». تفاوت دیگر این دو همایش در تأکیدگذاری همایش اخیر بر نوشتار، همه‌ی انواع نوشتار، و نه ادبیات سنتی‌ای است که منتقدان شرکت‌کننده در همایش اول آن را موضوع مطالعه‌ی خود می‌دانستند. تفاوت سوم مطرح شدن برداشتی از نوشتار به عنوان

متفاوت در ساحت‌های متفاوتی عمل می‌کنند. شاید عبارت «مقولات پیشینی کارکرد محتمل» بهترین بیان از جوهره‌ی یونگی این اصطلاح باشد (ج. ۱۶، ص. ۳۴). سرنمون‌ها را می‌توان در قالب احساسات و نیز انگاره‌ها (اغلب در خواب‌ها و رؤیاهای تجربه‌کرد، و تأثیر آن‌ها در نقاط عطف نمونه‌وار و بااهمیتی همچون زایش و مرگ، غلبه بر موانع طبیعی، مراحل انتقالی زندگی نظیر نوجوانی، خطرات شدید، یا تجارب شگرف، به ویژه برجسته می‌شود. یونگ، به دنبال مطالعات خود درباره‌ی خواب‌ها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، مذاهب، و کیمیاگری، بر آن شد تا سرنمون‌ها را در قالب دو مقوله‌ی وسیع طبقه‌بندی کند. نخست، «سرنمون‌های شخصیت‌یابنده»، که به هنگام ایفای نقش در روان ما هویتی انسان‌گونه می‌یابند. برای مثال، «آنیما» در مرد و جزء مکمل‌اش در زن یعنی «آنیموس» ترسیمات آشنایی در اشاره به انواع برخوردها بین اشخاصی از دو جنس به شمار می‌روند. آنیما نماینده‌ی همه‌ی تجارب نیاکانی مرد از حضور زن است، و آنیموس نماینده‌ی همه‌ی تجارب نیاکانی زن از حضور مرد است. دوم، «سرنمون‌های دگرگون‌شونده»، که لزوماً شکل شخصیتی نداشته، دربرگیرنده‌ی موقعیت‌ها، اشکال هندسی، مکان‌ها، و دیگر موارد نمونه‌واری هستند که هنگامی که شخصیت در مسیر تغییر و تحول می‌افتد متجلی می‌شوند، و به ویژه در روند آن‌گونه دگرگونی‌های تعادل‌آفرینی که در تجربه‌ی «کلیت» یا «تمامیت» منجر به طرح و ترسیم سرنمون «نفس» خواهند شد. عمده سرنمون‌های گشتاری که یونگ (۱۹۶۴، ۱۹۶۹) مورد بحث قرار داده عبارتند از: «ماندالا»، واژه‌ای سانسکریت به معنی چرخه‌ی جادویی، که به صورت نمادین همه‌ی اشکالی که آرایش هم‌مرکز دارند، همه‌ی آرایش‌های حلقوی یا کروی، و همه‌ی دایره‌ها و یا چارگوش‌های دارای یک کانون (مثلاً چرخ، چشم، گل، خورشید، ستاره، ماری که دم خود را

لذت بوده و حامل حدود سوپرتیویته، و اثرات اساسی انقسام بنیادین سوژه در زبان است (ژیزک ۱۹۸۹). استیون هیت

سرل، جان (Searle, John) (۱۹۳۲-)

فیلسوف آمریکایی. مشهورترین کار سرل نظریه‌ی او درباره‌ی کنش‌های گفتاری یا القایی (۱۹۶۹) است، نظریه‌ای که مبتنی بر شرح و بسط نظریه‌ی جی. ال. آستین درباره‌ی گفته‌های اجرایی است. سرل کنش‌های القایی را به پنج دسته تقسیم می‌کند: قاطعانه (که یا درست اند یا نادرست)، امری (که منظور از آن‌ها واداشتن شنونده به انجام کاری است)، فرمایشی (که گوینده را به انجام کاری ملزم می‌کنند)، بیانی (که نشان‌گر وضع روانی گوینده‌اند)، و تصریحی (که موجب وقوع امور می‌شوند). همه‌ی کنش‌های القایی در قالب یک یا چند مورد از این موارد جای می‌گیرند (همچنین، بنگرید به: سرل ۱۹۷۹، ۱۹۸۳).

مایکل پین

سرمشق بنگرید به پارادایم / سرمشق

سرنمون (archetype)

اصطلاح محوری در روان‌شناسی یونگی، که از واژه‌های یونانی arche، به معنی «آغازین و نخستین»، و typos، به معنی «نشان و الگو»، ساخته شده است. کارل گوستاو یونگ گرایش به درک و تجربه‌ی زندگی به اسلوبی مقید به تاریخ گذشته‌ی نوع بشر را گرایشی سرنمونی نامیده، به نظر او، سرنمون‌ها «پیشینی» و پیشاتجربی، و زاده‌ی نوعی «شهود» اند (مجموعه آثار، ج. ۸، ص. ۱۳۳). با این همه، سرنمون‌ها وجهه‌ای ناخودآگاه داشته، تنها به صورت بالقوه موجودیت دارند؛ سرنمون‌ها را باید با توجه به شرایط مد نظر گرفت، و سرنمون‌های

سعید، ادوارد (Said, Edward) (۱۹۳۵-۲۰۰۳) نظریه پرداز ادبی و فرهنگی. ادوارد سعید در بیت المقدس به دنیا آمد، تحصیلات خود را در همین شهر، قاهره، و ماساچوست پی گرفت، و از سال ۱۹۶۳ استاد مدعو ادبیات انگلیسی و ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیا بود. سعید از همان نخستین کتاب خود، *جوزف کنراد و داستان خودزندگی نگارانه* (۱۹۶۶)، سه موضوع کلی را مورد تأمل قرار داد؛ نخست، تبیین وضعیت فرهنگی و وظیفه‌ی روشنفکر و منتقد. بحث‌های سعید در این باره، تحت تأثیر آرای میشل فوکو، محرک اصلی برای پیدایش *تاریخ‌گرایی جدید* در دهه‌ی ۱۹۸۰ به شمار می‌روند، رویکردی که تا حدودی در واکنش به تمایل هواداران آمریکایی ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی به جدا کردن ادبیات از بسترهای گوناگون آن یا فروکاستن این بسترها به یک «متنیت» ناهمگون پدید آمد. دومین دغدغه‌ی سعید بررسی *گفتمان‌های غربی* درباره‌ی «شرق» به طور عام و اسلام به طور خاص بود. تبار سعید می‌تواند معرف دغدغه‌ی سوم و سیاسی‌تر او باشد: برجسته ساختن مبارزات فلسطینیان برای بازپس‌گیری موطن خود. در نتیجه، برخی سعید را الگوی محققان متعهد دانسته، برخی دیگر رویکرد او را نامسجم می‌بینند. در این‌جا، به جای پی‌گیری یک خط سیر مشخصاً تقویمی، به پی‌گیری سه محور یادشده در آثار او خواهیم پرداخت.

سعید در *سراغ‌ها* (۱۹۷۵) با الهام‌گیری از علم جدید (۱۷۴۴) جامباتیستا ویکو، فیلسوف ایتالیایی، میان «خاستگاه» یا منشأ به عنوان امری الوهی، عرفانی، و اولاً، و «سراغ» که سکولار و انسان‌آفریده است تمایز قائل می‌شود. «خاستگاه»، چنان که در تفکر کلاسیک و نوکلاسیک دیده می‌شود، از موقعیتی خطی، تسلسلی، و تقویمی برخوردار است که اساساً بی‌آورد‌های خود برتری دارد. به عکس، سراغ، به ویژه چنان که در

به دهان گرفته) را شامل می‌شود، و «چارگانی»، که به اشکال هندسی چهاربخشی، چهاروجهی، یا چهارسویه مربوط می‌شود. ماندالا و چارگانی نمادهایی هستند که اغلب، برای مثال، در قالب گل (گلبرگ‌ها که توجه ما را اساساً به مادگی معطوف می‌کنند) یا قالب چرخ (پره‌هایی که توجه ما را اساساً به مرکز معطوف می‌کنند) گرد هم می‌آیند، اما رایج‌ترین نماد برای ماندالا صلیب است - که توجه را به ملتها و مرکز ساختار چهارسویه معطوف می‌کند (یا کوبی ۱۹۵۹). اما «آموختن و از بر کردن فهرستی از سرنمون‌ها هیچ فایده‌ای ندارد. سرنمون‌ها مجموعه تجاربی هستند که به شکل تقدیری بر ما متجلی شده‌اند، و اثرات‌شان در شخصی‌ترین جنبه‌های زندگی ما محسوس می‌شود» (*مجموعه آثار*، ج. ۹، ص. ۳۰).

سوزان ال. فیشر

سزر، امه (Césaire, Aimé) (۱۹۱۳-۲۰۰۸)

شاعر، نمایش‌نامه‌نویس، مقاله‌نویس، چهره‌ی سیاسی مارتینیک، و از بنیان‌گذاران *سیاه‌ستایی*. سزر، با مشهورترین اثرش، *یادداشت‌های بازگشتی به زادوبوم خویش* (۱۹۳۹)، روند ادبیات آنتیل را به کل دگرگون کرد. در حالی که اسلاف سزر به تقلید از الگوهای شعری کلاسیک در زبان فرانسه روی آورده و خصوصیات فرهنگی خود را پنهان می‌کردند، او به تشریح آفات استعمار در مارتینیک پرداخت و به مقابله با نگرش‌های کلیشه‌ای به سیاهان برخاست. سزر که خود را به *زیبایی‌شناسی* سورئالیستی مجهز کرده بود - گرایشی که در عنوان *اسلحه‌ی اعجاب‌انگیز* (۱۹۴۶) نیز مشهود است - در نظر داشت تا *بیگانگی* سیاهان در مارتینیک را از بین برده، مباحثات به میراث فرهنگی سیاهان (سیاه‌ستایی) را به جای آن بنشانند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: آرنولد ۱۹۸۱، کستلوت ۱۹۶۳)

ژان گاران

بخش عمده‌ای از تفکر مدرن تجسم یافته، نظم‌های تفرق، مجاورت، و مکملیت را موجب می‌شود (۱۹۷۵، صص. xii، ۳۷۳). سعید سرآغاز را به عنوان روش خویش، نخستین گام در راه ایجاد التفاتی معنا، و نیز خلق تفاوت با سنت‌های پیشین، معرفی می‌کند. سرآغاز برای آن که به چنین فعالیت واژگون‌کننده‌ای دست یازد باید به منطق آغازگری متکی باشد که متون متعاقب را تنفیذ می‌کند؛ این منطق هم آن متون را توان بخشیده و هم حدود آن چه را که مقبول است معین می‌کند (صص. ۴-۳۲).

سعید، با الهام‌گیری از ویکو، والرئ، نیچه، سوسور، لوی - استروس، هوسرل، و فوکو به این بحث می‌پردازد که رمان نماینده‌ی شکل اصلی «سرآغاز» در فرهنگ ادبی غرب است. در ادبیات پسامدرنیستی نیز «سرآغاز» تجسم‌بخش تلاش برای کسب شناخت و خلق هنر با استفاده از زبانی «به شدت متمدن» می‌شود. مسأله‌سازهای زبان در بطن «سرآغازها» جای می‌گیرند. سعید، همسو با دریدا، فوکو، و دولوز، این نظر لوی - استروس را مردود می‌داند که زبان یک «مرکز» دارد؛ معنا در چارچوب یک ساختار قدرت سیاسی و فرهنگی تولید می‌شود. سعید برخی از اشکال نوشتار را واضع قوانین مقبولیت می‌انگارد (صص. ۱۶، ۳۷۷). او فوکو و دولوز را، با توجه به رویکرد افشاگرانه‌شان در باب نظام‌های پایگانی و اغلب ظالمانه‌ی زبان، شناگرانی «برخلاف جریان شناخت‌شناسی» می‌شمرد، جریانی که ویکو، مارکس، لوکاچ، و فانون را شامل می‌شد. به نظر سعید، به تبعیت از فوکو، نوشتن «زمام زبان را به دست گرفتن» بود، و از این رو نوشتار به معنی آغازگری دوباره است و نه اتخاذ و در اختیار گرفتن زبان از موضعی که سنت مقدر کرده است (صص. ۹-۳۷۸).

با این حال، این رویکرد به مشکلی بر می‌خورد. سعید مارکس، داروین، فروید، و فوکو را «رادیکال‌های

پرشوری» می‌داند که سرآغازها را نه به عنوان رخدادها که به عنوان سنخ‌ها یا نیروها (طبقه، ناخودآگاه، اپیستمه) مد نظر قرار داده‌اند. او نظریه‌پردازان متأخر فرانسوی، بارت، فوکو، دریدا، و لکان را نیز شارح واقعیت برحسب اراده‌ورزی‌های فرافردی می‌شمارد (صص. ۵۱، ۴-۳۷۳). به نظر سعید، نقادی باید به معنی پیوسته باز به تجربه در آوردن یک سرآغاز بوده، نه اقتدار بل که فعالیت جمعی و غیراجباری را تقویت کند (صص. ۸۰-۳۷۹). با این حال، روشن نیست که او چه‌گونه شرح فرافردی «رادیکال‌ها» ی مورد نظر خود از جهان را با امکان کوشش‌های فردی مؤثر سازگار می‌سازد. واپس‌نشینی نظریه‌ی انتقادی به «هزارتوی متنی» و خیانت آن به سرآغازهای «رستاخیزی» اش در دهه‌ی ۱۹۶۰ علناً انگیزه‌ی بحث‌های اصلی سعید در دنیا، متن، منتقد (۱۹۸۳) را فراهم می‌کند. سعید هم جناح‌های «رادیکال» دانشگاهی و هم اومانیست‌های سنتی را تن داده به «اصل عدم‌مداخله» و اخلاق حرفه‌ای، و نماینده‌ی یک خودمطیع‌سازی مقارن با ظهور ریگانسیسم می‌داند (۱۹۸۳، صص. ۴-۳). نقادی معاصر از نظر سیاسی مواضع متناسبی اتخاذ نکرده، صرفاً مصدق ارزش‌های یک فرهنگ اروپامحور، سلطه‌جو، و نخبه‌گرا شده است (صص. ۶-۲۵).

سعید متن را «دنیایی» و مقید به شرایط واقعی اجتماعی و سیاسی می‌داند: مهم‌ترین وجه متن همان واقعیت آفرینش آن (ص. ۵۰)، یعنی شرایط خاصی است که توانایی متن برای خلق معنا را مهیا می‌کنند. متن‌ها، با وجود نظریه‌پردازی‌های جزمی نقادانه درباره‌ی «قطعیت‌ناپذیری» معنایی، تأویل خاص خود را با استقراربخشی به خویش و مداخله در آرایش‌های ایدئولوژیک و زیبایی‌شناختی، مقید و محدود می‌کنند. مشخصه‌ی متن‌ها تعامل میان سخن آن‌ها و محدوده‌ی مفروض دریافت این سخن است. گذشته از این، متن‌ها

بخش عمده‌ای از تفکر مدرن تجسم یافته، نظم‌های تفرق، مجاورت، و مکملیت را موجب می‌شود (۱۹۷۵، صص. xii، ۳۷۳). سعید سرآغاز را به عنوان روش خویش، نخستین گام در راه ایجاد التفاتی معنا، و نیز خلق تفاوت با سنت‌های پیشین، معرفی می‌کند. سرآغاز برای آن که به چنین فعالیت واژگون‌کننده‌ای دست یازد باید به منطق آغازگری متکی باشد که متون متعاقب را تنفیذ می‌کند؛ این منطق هم آن متون را توان بخشیده و هم حدود آن چه را که مقبول است معین می‌کند (صص. ۴-۳۲).

سعید، با الهام‌گیری از ویکو، والرئ، نیچه، سوسور، لوی - استروس، هوسرل، و فوکو به این بحث می‌پردازد که رمان نماینده‌ی شکل اصلی «سرآغاز» در فرهنگ ادبی غرب است. در ادبیات پسامدرنیستی نیز «سرآغاز» تجسم‌بخش تلاش برای کسب شناخت و خلق هنر با استفاده از زبانی «به شدت متمدن» می‌شود. مسأله‌سازهای زبان در بطن «سرآغازها» جای می‌گیرند. سعید، همسو با دریدا، فوکو، و دولوز، این نظر لوی - استروس را مردود می‌داند که زبان یک «مرکز» دارد؛ معنا در چارچوب یک ساختار قدرت سیاسی و فرهنگی تولید می‌شود. سعید برخی از اشکال نوشتار را واضع قوانین مقبولیت می‌انگارد (صص. ۱۶، ۳۷۷). او فوکو و دولوز را، با توجه به رویکرد افشاگرانه‌شان در باب نظام‌های پایگانی و اغلب ظالمانه‌ی زبان، شناگرانی «برخلاف جریان شناخت‌شناسی» می‌شمرد، جریانی که ویکو، مارکس، لوکاچ، و فانون را شامل می‌شد. به نظر سعید، به تبعیت از فوکو، نوشتن «زمام زبان را به دست گرفتن» بود، و از این رو نوشتار به معنی آغازگری دوباره است و نه اتخاذ و در اختیار گرفتن زبان از موضعی که سنت مقدر کرده است (صص. ۹-۳۷۸).

با این حال، این رویکرد به مشکلی بر می‌خورد. سعید مارکس، داروین، فروید، و فوکو را «رادیکال‌های

را برحسب filiation (پیوندهای موجود مبتنی بر خانه و خانواده، طبقه، و کشور) و affiliation (سرسپاری خودخواسته به یک نظام ارزشی بدیل) تبیین می‌کند. او استدلال می‌کند که بسیاری از نویسندگان مدرنیست مانند جیمز جویس و تی. اس. الیوت، با ملاحظه‌ی شکست پیوندهای نوع اول، پیوندهای جبرانی از نوع دوم را با عرصه‌ای گسترده‌تر از عرصه‌ی خاستگاهی خود برقرار می‌کنند.

با این همه، گذار از پیوندهای نوع اول به پیوندهای نوع دوم می‌تواند اجباری بوده باشد؛ در واقع، پیوندهای نوع دوم تأمین‌کننده‌ی ضمانت‌های تسلسلی و پایگانی پیوندهای نوع اول می‌شوند (صص. ۲۰-۱۵، ۲۵). و این رخدادی است که در مجامع آکادمیک اتفاق افتاده، دانشگاه‌ها اساساً تعلیم‌دهنده‌ی انضباطی مبتنی بر پیوندهای نوع اول شده‌اند. منتقدان می‌توانند درگیر همدستی ارگانیک با الگوی اروپامحور مطرح در حوزه‌ی علوم انسانی شده یا دیدگاه مخالفی اتخاذ کنند که به مذاقه در دنیای اجتماعی و سیاسی مجال دهد (ص. ۲۴). به عقیده‌ی سعید، هویت نقادی دقیقاً متکی به تفاوت آن از دیگر فعالیت‌های فرهنگی و نظام‌های تمامیت‌خواه در عرصه‌ی اندیشه و روش است. این نقادی «سکولار» اساساً موقعیت‌های موضعی و دنیوی را مد نظر قرار داده، خود را در تقابل با تکوین نظام‌های فراگیر تام و استعلایی قرار می‌دهد (صص. ۲۶، ۲۹۱). سعید معتقد است که، این نقادی نه تنها مخالف‌خوان بل که بازی‌باور بوده، اگر بخواهد وجهه‌ی نقادانه‌ی خود را حفظ کند باید در برابر جمود یا جزم‌باوری مقاومت کند. وظیفه‌ی نقادی این است که با هر جلوه‌ای از استبداد، سلطه‌جویی، و سوءاستفاده مبارزه کند، و پیش‌برنده‌ی شناختی غیرقهرآمیز در راستای آزادی انسانی شود، و بدیل‌های محتمل در قبال عرف‌های غالب فرهنگ و نظام را تبیین کند (صص. ۳۰-۲۹).

از آن‌جا که جایگرداننده و جانشین‌سازنده‌ی متن‌های دیگر اند، اساساً نمودهایی از مناسبات قدرت و نه مبادلات دموکراتیک به شمار می‌روند (صص. ۴۰-۳۹، ۴۵). از این رو، متن‌ها نمی‌توانند تقابلی با جهان یا با سخن به عنوان حامل ممتاز پیوندهای دنیایی باشند. خلاصه آن که، «متن‌ها نظامی از نیروهای نهادینه‌شده از سوی فرهنگ حاکم با صرف هزینه‌های انسانی برای اجزای مختلف آن اند» (صص. ۹-۴۸، ۵۳).

همچنان که از این گفته بر می‌آید، سعید «فرهنگ» را ذاتاً پایگانی دانسته، آن را به عنوان محیطی استیلایی معرفی می‌کند که طرز فکرهای خاصی در آن غالب اند. دیدگاه سعید در این‌جا مرهون تلقی فوکو از فرهنگ به عنوان نهادی است که پیوسته از راه برخورد تبعیض‌آمیز با، یا مطیع‌سازی، موارد مغایر خود را تقویت می‌کند (صص. ۹-۸، ۱۲-۱۱). از این رو، سعید فرهنگ را عاملی می‌داند که طیف معناهای «خانه»، «تعلق»، و «اجتماع» را تثبیت می‌کند؛ و رای این‌ها باید در انتظار هرج و مرج و بی‌خانمانی بود. در چارچوب این تقابل است که سعید، همچنان که در سرآغازها نشان داده بود، می‌خواهد فضایی «بینابینی» در «جامعه‌ی مدنی» برای روشنفکر و منتقد ایجاد کند. او شرایط نگارش محاکات (۱۹۶۸) اریش اویرباخ را سرمشقی برای موضوع‌گیری بینابینی منتقد، بین filiation (وابستگی) و affiliation (دل‌بستگی) می‌داند: متن اویرباخ که در محیطی به دور از فرهنگ مؤلف آن نگاشته شد، توان خود را از بیگانگی نقادانه از سنت فرهنگی غرب در عین صحنه‌گذاری بر این سنت می‌گیرد (صص. ۸-۵). سعید، با الهام‌گیری از متیو آرنولد، و البته با مردود دانستن تلقی او از هم‌ذاتی‌نهایی فرهنگ و اقتدار دولت، می‌گوید که «کارکرد نقادی در حال حاضر» باید جایابی در بین فرهنگ مسلط و قالب‌های تمامیت‌خواه نظام‌های نقد باشد (ص. ۵۰). او این نکته

انبوه متنوعی از مثال‌ها، از نمایش‌نامه‌ی ایرانیان آشیل و آرای ماکولی، رنان، و مارکس گرفته تا گروناوم و تاریخ اسلام کمبریج، می‌کوشد کلیشه‌ها و تحریف‌های تحلیل‌برنده‌ی اسلام و شرق را مورد بررسی قرار دهد. از جمله‌ی این کلیشه‌ها این‌ها هستند: اسلام به عنوان تقلید بدعت‌آمیزی از مسیحیت (صص. ۶-۶۵)، جاذبه‌ی جنسی عجیب زنان شرقی (ص. ۱۸۷)، و نیز اسلام به عنوان یک پدیده‌ی کلاً واحد و یک فرهنگ ناتوان از نوآوری (صص. ۸-۲۹۶). سعید در تحلیل‌های خود بر ویژگی‌های موقعیتی نویسندگان منفردی تأکید می‌گذارد که، برخلاف فوکو، آن‌ها را دارای «نقش تعیین‌کننده» می‌داند (ص. ۲۳).

سعید می‌گوید آمریکای الکترونیکی و پسامدرن قرن بیستمی تصاویر غیرانسانی از اعراب را تثبیت کرده، و این گرایش به خاطر نبرد اعراب با اسرائیل شدت گرفته، نبردی که او به عنوان یک فلسطینی با آن احساس همدلی دارد. سعید، به عنوان یکی از اعضای «شورای ملی فلسطین» تلاش داشت تا در مسأله‌ی فلسطین (۱۹۷۹)، گزارشی تاریخی از تجارب و مصایب فلسطینیان را پیش روی خوانندگان آمریکایی بگذارد. او در پوشش دادن اسلام (۱۹۸۱) نشان داده بود که چه‌گونه بازنمودهای رسانه‌ای اسلام را «تولید» کرده، و معتقدان به این مذهب را به حد متعصبان و بنیادگرایان ضدآمریکایی تقلیل داده‌اند. سعید در دیگر کتاب خود، فرهنگ و امپریالیسم (۱۹۹۳)، مضامین پیش‌کشیده در شرق‌شناسی را پی گرفته، دایره‌ی دربرگیری بحث خود را به گفتمان‌های راجع به آفریقا، هند، و خاور دور، و نیز آثار جوزف کنراد، جین آستین، و آلبر کامو بسط داد. او این همه را اجزای نظام گسترده‌ای برای سلطه‌ی امپریالیسم فرهنگی می‌دانست. ویژگی بی‌بدیل سعید به عنوان یک منتقد فرهنگی در طیف متنوع توجهاتی است که به جهان می‌کند تا به این وسیله

سعید در عین حال که ویکو و جانانان سوئیفت را نمونه‌های مثالی این چنین ستیزه‌ای انگاشته، چهره‌ای از سوئیفت ترسیم می‌کند که می‌تواند ترسیم‌گر سیمای خود او نیز باشد: او سوئیفت را «آشوب‌گری به اتکای درک خود از طیف متنوع بدیل‌های ممکن در قبال وضع موجود» می‌داند.

جالب آن که، سعید سرچشمه‌ی اروپامحوری را رویکرد ارنست رنان در راستای انتقال مرجعیت و اقتدار از متون دارای مرجعیت الوهی به فیلولوژی قوم‌محورانه‌ای می‌داند که تنزل شأن زبان‌های سامی و تحقیر «شرق» را در پی آورده: سعید این مضمون را در شرق‌شناسی (۱۹۷۸) شرح و بسط داده، به بررسی سنت عظیم تعابیر غربی از شرق می‌پردازد. شرق‌شناسی «نهاد متحدی» برای به تفاهم رسیدن با شرق، یعنی برای مرجعیت بخشیدن به دیدگاه‌های خود در قبال شرق و غالب ساختن اقتدار خود بر آن، بوده است. محور تحلیل سعید این است که مفهوم شرق عملاً محصول سخن غرب بوده، وسیله‌ای برای خودشناسی فرهنگ غربی و نیز توجیه سلطه‌ی امپریالیستی بر مردمان شرقی است (ص. ۳). سعید توجه خود را اساساً به تاریخ متأخر برخوردهای بریتانیایی‌ها، فرانسوی‌ها، و آمریکایی‌ها، به ویژه با دنیای اسلام، معطوف می‌کند. با توجه به برخورد اساسی سعید با شرق‌شناسی به عنوان یک گفتمان، هدف او این نیست که نشان دهد این بنای زبانی تا چه حد چهره‌ی «واقعی» شرق را تحریف می‌کند، بل که می‌خواهد این ساخت را به عنوان یک زبان، با انسجام، انگیزش، و ظرفیت درونی‌اش برای بازنمایی، به اتکای یک رابطه‌ی قدرت و استیلا بر شرق، به نمایش بگذارد. کتاب او در عین حال تلاشی برای ترسیم سیمایی از شرق‌شناسی به عنوان نمود پیچیده‌ای از سرشت اساساً سیاسی و ایدئولوژیک همه‌ی گفتمان‌ها هم هست (ص. ۱۴). او، با استفاده از

نظیر یادسپاری و روایت‌گری ضابطه‌مند، را می‌توان آموزش داد. از سوی دیگر، سواد کتبی تنها در یک فرآیند ارادی برای فراگیری خواندن و نوشتن، معمولاً در موقعیت‌های رسمی و آموزشی، به دست می‌آید؛ و این وابستگی سواد کتبی به آموزش به انگیزش بحث‌های تاریخی و سیاسی پیچیده‌ای در این باره منجر شده است که چه حدی از توانایی خواندن و نوشتن برای «باسواد» شمردن یک فرد کفایت می‌کند.

تمایز موجود میان سواد شفاهی و سواد کتبی پی‌آمدهای فرهنگی عمده‌ای داشته، برخی مفسران، با اتکا به تضادهای گفتار و نوشتار، و با نظرورزی درباره‌ی پویایی روانی اعضای فرهنگ‌هایی که تنها به سنت‌های شفاهی دسترسی داشته‌اند، بر این باور اند که تمایز سوادهای شفاهی/کتبی را باید جانشین تمایزات فرهنگی قبلی مانند جوامع بدوی/متمدن یا پیشامنتقی/منتقی کرد. برای نمونه، گودی و وات خاطر نشان می‌کنند که، نوشتار (برخلاف گفتار) این قابلیت را دارد که در شکل مکتوب مورد مذاقه قرار گرفته، پس و پیش‌اش مد نظر قرار گیرد - و از این رو، مسیرکننده‌ی بحث و بررسی‌های فراگیر، از جمله استنتاج‌های منطقی پیچیده‌ای مانند استقرا است (حائز اهمیت است که پیدایش منطق در یونان باستان تقریباً مصادف با اولین استفاده‌ها از یک خط کاملاً آوایی - الفبایی بود). اما، اگرچه سواد کتبی دست‌یابی به حد افزونی از انزاع و عینیت را میسر می‌سازد (و صحت تاریخی افزونی دارد، در مقایسه با تواریخ و تبارشناسی‌های شفاهی که بیش‌تر به مناسبت بحث توجه دارند تا به ثبت تاریخی آن)، سواد شفاهی نگه‌دارنده و برجسته‌کننده‌ی خصلت‌های جادویی و یا آیینی زبان بوده، حس هویت جمعی را استمرار می‌بخشد. گودی و وات، با اتکا به این استدلال‌ها و امثال آن‌ها، بر این باور اند که تمایز شفاهی/کتبی باید نماینده‌ی مرزبندی بین انسان‌شناسی

پیوندهای ادبیات، سیاست، و مذهب را نه در زمینه‌ای ملی یا اروپامحور بل که در زمینه‌ای جهانی مورد کاوش قرار دهد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: اسپرینگر ۱۹۹۲، مک‌گوان ۱۹۹۱)

م.ا.ر. حبیب

سواد شفاهی (orality)

از ویژگی‌های جامعه‌ای که در آن گفتار و شنیدار تنها مجرای اصلی ارتباط زبانی را شکل می‌دهند. از هر نظر که نگاه کنیم، اکثر زبان‌ها در تاریخ دنیا، و اکثر زبان‌هایی که امروزه به کار می‌روند، در اصل به شکل «شفاهی» مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرند. (بنا به برآوردها تنها ۳ درصد کل زبان‌های موجود دارای «ادبیات» مکتوب، در فراگیرترین مفهوم آن، بوده‌اند). سواد شفاهی به دلیل آن که در تقابل گویایی با رویه‌ها و افق‌های فرهنگی جوامع مدرن، صنعتی، و برخوردار از سواد کتبی قرار می‌گیرد، در حیطه‌ی نظریه‌ی فرهنگی و ادبی مورد توجه خاص بوده است.

شرایط متفاوت سواد شفاهی و سواد کتبی ناشی از دو «فن‌آوری فکری» مجزا - یعنی گفتار و نوشتار - اند (گودی و وات ۱۹۶۸). برای مثال، به لحاظ سبکی، ارتباطات گفتاری و ارتباطات نوشتاری نوعاً مختصات متفاوتی دارند. در مقایسه با متون نوشتاری، متون گفتاری مایل به کم‌تر مد نظر گرفتن شاکله‌های نحوی، استفاده‌ی کم‌تر از حروف ربط، اتکای بیش‌تر به قرائن غیرزبانی زمینه‌ای، و استفاده‌ی بیش‌تر از پرکننده‌ها و عبارات تکراری اند. گفتار و نوشتار همچنین به اشکال متفاوت آموخته می‌شوند. جز در موارد ناشی از بیماری، سواد شفاهی حاصل یک فرآیند کلی زبان‌آموزی در انسان‌ها بوده و (دست کم در مورد زبان مادری) نیاز چندانی به تعلیمات رسمی ندارد - هرچند که بعضی از قابلیت‌های تخصصی یا قراردادی زبان در جوامع شفاهی،

در خصوص جوامع صنعتی قرن بیستمی، بحث‌های درگرفته بر سر سوادهای شفاهی و کتبی، در نتیجه‌ی گسترش چشم‌گیر در استفاده از رسانه‌های ارتباطی مدرن، اهمیت افزونی یافته است. برای مثال، والتر آنگ (۱۹۸۲)، و دیگر آثار) اصطلاح «سواد شفاهی ثانویه» را - در مقابل «سواد شفاهی اولیه» - در توصیف مهارت‌های مورد نیاز برای از سر گذراندن این گذار به کار می‌گیرد. «سواد شفاهی ثانویه» وضعیت اجتماعی جدیدی است که، در قالب آمیزه‌ی متغیری همراه با روال‌های مکتوب مستقر، موجب فهم تخصصی نظام‌های شفاهی و هماهنگ‌شده با کاربردهای رادیویی، تلفنی، تلویزیونی، و سینمایی می‌شود. پی‌آمدهای اجتماعی فراگیر چنین گذاری به جوامع معطوف به «سواد شفاهی ثانویه» را نه فقط آنگ، که مارشال مک‌لوهان (۱۹۶۴) هم پیش از او مورد بحث و بررسی قرار داده است.

از منظر جوامع برخوردار از سواد کتبی، آشکال مکتوب (و نیز افراد برخوردار از سواد کتبی) از منزلت فرهنگی بالاتری برخوردار بوده و **کانون** مکتوبات دینی، حقوقی، و/یا قانونی اهمیت خاصی می‌یابد. این حیثیت اجتماعی در تضاد با اولویت‌های فزاینده‌ای قرار می‌گیرد که به باور ژاک دریدا (۱۹۶۷) به شیوه‌های به لحاظ فلسفی مسأله‌سازی به گفتار نسبت داده شده، به تعبیر او به «آوامحوری» منجر می‌شوند: وضعیت گفتاری که به نوعی به اندیشه و به حضور نفس بی‌واسطه نزدیک‌تر می‌نماید؛ یا، از آن‌جاکه نوشتار یک نظام عمدتاً ثانوی مبتنی بر گفتار انگاشته شده، گفتار را باید موضوع بایسته‌ی مطالعات زبان‌شناسی مدرن دانست.

در **نظریه‌ی انتقادی** و فرهنگی، مجموعه مسائل مهمی از بحث بر سر سواد شفاهی و سواد کتبی نشأت گرفته است. برای نمونه، مسائل جالب توجهی در خصوص رسانه‌ی متون ادبی می‌تواند مطرح باشد.

(که جوامع شفاهی را مورد مطالعه قرار می‌دهد) و جامعه‌شناسی (که به مطالعه‌ی جوامع باسواد می‌پردازد) شود. در این چارچوب، سواد کتبی موجب رابطه‌ی تازه‌ای بین فرد و زبان و، به شیوه‌هایی حائز اهمیت، تعیین‌کننده‌ی طرز فکرها و سازمان اجتماعی انگاشته می‌شود (و از این رو عاملی به حساب می‌آید که موجب از بین رفتن تمایل انسان‌شناسی اولیه و علناً قوم‌محور به نسبت دادن تفاوت‌های معرفتی به تفاوت‌های ذاتی اقوام و گروه‌ها شده است).

بحث‌های پیچیده بر سر تعیین ظرفیت‌های روانی و اجتماعی سواد به اختلاف نظر بین دو دیدگاه، یکی قائل به «خودآیینی» و دیگری «ایدئولوژی‌نگر»، منجر می‌شود. دیدگاه نخست (بنگرید به: گودی و وات ۱۹۶۸) سواد کتبی را مجموعه مهارت‌هایی می‌داند که بار ایدئولوژیک خاصی نداشته، قابل تفکیک از ساختارهای سیاسی و شاکله‌های اجتماعی بوده، و فعالانه انواع تغییر و تحولات اجتماعی را موجب می‌شوند. دیدگاه دوم (بنگرید به: استریت ۱۹۸۴) بر این باور است که مهارت‌ها و کاربست‌های سواد کتبی همواره در چارچوب اجتماعی خاصی متشکل از اهداف، ایدئولوژی‌ها، و روال‌های توزیع نقش‌های اجتماعی، موجودیت داشته‌اند به گونه‌ای که «سواد کتبی» همواره تنها ابزاری در کف نیروهای اجتماعی و سیاسی تعیین‌کننده بوده، هرگز یک عامل مستقل و خودآیین نیست. پائولو فریره (۱۹۷۲)، کارشناس برزبلی مسائل آموزشی، با تدوین - نظری و عملی - صورت بسیار مؤثری از نگاه «ایدئولوژی‌نگر» به سواد کتبی، هرگونه تمایزگذاری، در یک موقعیت اجتماعی مفروض، میان وسایل ارتباطی (خواندن و نوشتن) و محتوا یا سازمان‌یابی را که باید خواننده یا نوشته شود رد کرده، می‌خواهد در قالب برنامه‌هایی در راستای آن چه «سواد رهایی‌بخش» می‌نامد زبان‌دانی را به جهان‌شناسی ربط دهد.

نبوده، بلکه شامل مجموعه مهارت‌ها و قراردادهایی است که به صورت اجتماعی شکل گرفته و همگان دسترسی برابر به آن‌ها ندارند. محدوده‌ی مجموعه خوانندگان ادبیات را که به شکل تاریخی تعیین یافته - نکته‌ای اساسی در هر نظریه‌ی اجتماعی دریافت یا **نقادی خواننده‌گرا** - الگوهای اجتماعی سواد کتبی پی می‌ریزند، الگوهایی که در جوامع و در ادوار مختلف تفاوت‌های زیادی دارند. این‌گونه، مسائل مربوط به سوادهای شفاهی و کتبی محور شرایط تولید و مصرف ادبی یک فرهنگ را تشکیل می‌دهند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پری ۱۹۷۱، فینگان ۱۹۷۷، گراف ۱۹۸۲، گودی ۱۹۸۷، لوین ۱۹۸۶)

آلن دورانت

سواد کتبی (literacy)

تعبیر «سواد» یا «سواد کتبی» در توصیف افراد یا صورت‌بندی‌های اجتماعی کلی، برای نشان دادن برخورداری از مهارت خواندن و نوشتن به کار می‌رود. با این حال، در حوزه‌ی نظریه‌ی فرهنگی بحث‌های بسیاری بر سر این نکته در گرفته است که دقیقاً چه حدی از مهارت می‌تواند نماینده‌ی برخورداری از این موهبت، در حال حاضر یا در ادوار تاریخی پیشین، باشد. بحث دیگری نیز در این باره وجود دارد که سواد کتبی (که همیشه در ترکیبی با مجراهای ارتباط و بازنمایی شفاهی مطرح می‌شود، و در هر جامعه‌ای به شکل نابرابر توزیع شده) چه گونه روان‌شناسی فردی، سازمان اجتماعی، یا بازتولید فرهنگی را از خود متأثر می‌سازد (بنگرید به: آنگ ۱۹۸۲، لوین ۱۹۸۶). این اصطلاح اغلب به صورت استعاری در اشاره به دیگر مهارت‌های تأویلی، مانند «سواد بصری»، «سواد رایانه‌ای»، و «سواد سیاسی» نیز به کار می‌رود.

آلن دورانت

در حالی که ادبیات معمولاً به معنی مجموعه‌ای از کتاب‌ها در نظر گرفته می‌شود، مفهوم «ادبیات شفاهی»، با توجه به معنای «شفاهی» (سخن‌گفتاری) و ریشه داشتن «ادبیات» (literature) در «الفاظ» (واژه‌ی لاتین litterae)، انگاره‌ی ادبیات به صورتی مسأله‌ساز در می‌آید. وانگهی، بسیاری از مؤلفه‌های ادبیات آشکارا در قالب‌های فرهنگی معاصر در رسانه‌هایی سواى رسانه‌های نوشتاری نمود یافته‌اند (مثلاً روایت در سینما و تلویزیون متجلی شده، تغزل در ترانه‌های عامه‌پسند یافت می‌شود، و ...)، و بنابراین بسیاری از مختصات ظاهراً معرف ادبیات را می‌توان در بیرون از حیطه‌ی «نوشتار» نیز یافت. این‌گونه خلاف‌آمدهای آشکار سست‌کننده‌ی پیوندهای کلی و قطعی ادبیات با قالب‌های «مکتوب» و فرهنگ‌های برخوردار از سواد کتبی اند.

مسائلی نیز در خصوص پنداشت‌های ما درباره‌ی مؤلف و تألیف مطرح شده‌اند. در جوامع شفاهی، نه فقط آن جوامعی که نوعاً دارای «ادبیات‌های شفاهی» محسوب می‌شوند بلکه همچنین - بنا بر آثار میلمن پری و آلبرت لرد (بنگرید به: لرد ۱۹۶۸) - در فرهنگ کلاسیک یونان در زمان هومر، فرض مؤلف آن‌گونه‌ای که بعدها در سنتی‌ترین نقادی‌های ادبی اهمیت یافت اصلاً مطرح نبود. در چنین جوامعی «تألیف»، اگر اصلاً معنایی داشت، در چارچوب قراردادهای بداهه‌پردازی جمعی و تصنیف ضابطه‌مند معنا پیدا می‌کرد. تنها در نتیجه‌ی گذار به یک جامعه‌ی برخوردار از سواد کتبی - به ویژه جامعه‌ی برخوردار از نهادهای مسئول مکتوبات چاپی - است که مقوله‌ی مدرن «مؤلف» هویدا می‌شود.

سرانجام این که، پیرامون مفروضات «مخاطبان» و «خوانندگان» نیز پرسش‌هایی مطرح شده‌اند. خوانش صرفاً تأویلی معطوف به یک فرآیند فیزیکی و معرفتی

سوژه (subject)

ریشه‌ی این اصطلاحی که هرچه بیش‌تر در همه‌ی علوم انسانی به کار گرفته می‌شود تا حدودی نامعلوم بوده، اما می‌توان پیشینه‌ی برداشت رایج از «سوژه» را تا **کانت** یا حتا دکارت پی گرفت. این اصطلاح، در کاربرد کنونی، به منزله‌ی واکنشی علیه اولویت‌یابی خویشتن (self) یا فرد در اندیشه‌ی اومانیستی است.

سوژه عمدتاً در آثار ژاک **لکان** ساخت و پرداخت یافته، به نظر او سوژه اساساً مجزا از «من» (ego) است، و محصول موهوم **مرحله‌ی آینه‌ای** است. لویی **آلتوسر**، که این برداشت را در تحلیل نحوه‌ی تبدیل افراد انسانی به سوژه به کار برده، اثرات خیالی **ایدئولوژی** را مورد توجه قرار می‌دهد. گرایش کلی این است که سوژه را معلول یک **ساختار** و نه علت یا خاستگاه آن بیانگاریم. سوژه سخن نمی‌گوید و منشأ معنا نیست؛ این قانون و **فرهنگ** اند که از سوژه سخن می‌گویند. آنچه اساس کار است دال است، و سوژه صرفاً پشتوانه‌ای برای **مبادله‌ی** دال‌ها بوده، نفس ابهام «سوژه» خود دلیل جاذبه و بارآوری آن است. سوژه هم اصطلاحی دستور زبانی (فاعل) است و هم اصطلاحی سیاسی - حقوقی (مفعول)؛ سوژه می‌تواند هم فعال باشد و هم منفعل.

دیوید میسی

سوژه‌ی گزاره / سوژه‌ی گفته

(subject of enunciation / subject of enounced)

دو اصطلاحی که امیل **بنونیست** (۱۹۶۶) مطرح کرده، زبان‌شناس فرانسوی و نظریه‌پرداز **گفتمان**، که آثارش تأثیر عمیقی بر تحولات واقع در حوزه‌ی تفکر پسا - ساختارگرا گذاشته است. بهترین راه برای فهم این تمایز آن است که گفته‌ی درخودنگر اول شخصی چون cogito, ergo sum (می‌اندیشم، پس هستم) دکارت را مد نظر بگیریم. این یعنی، عمل اندیشیدن به منزله‌ی

زدودن هرگونه شک‌ی در خصوص وجود حاضر سوژه‌ی اندیشا است و این به ایجاد یک **تناقض** منطقی منجر می‌شود، یعنی قصور در متصور شدن نظم اکید ضرورتی که از یک فرض تشکیک‌ناپذیر (می‌اندیشم) به یک نتیجه‌ی وجودی (هستم) می‌رسد. چنان که دکارت بحث می‌کند، از این یقین اولیه اما اساسی می‌توان به واقعیت‌گواهی مبنی بر وجود دنیای بیرونی در برابر تمام شیاطین تردید شکاکانه رسید (مثلاً این تردید که وقتی خود را بیدار می‌پندارم شاید که در خواب باشم، یا این که شاید دستخوش توهمی سراسری باشم که خدایگان بدخواهی القا کرده است).

مفسران اولیه‌ی دکارت به زودی به بعضی از معضلات بحث او در شکل اکید (شکل ظاهراً منطقی - استنتاجی آن) پی بردند. سرشت «اندیشیدن» به خودی خود حائز هیچ وجهی نیست که مانع از جایگزینی ضابطه‌های (به لحاظ منطقی هم‌ارز) دیگری چون anbulo, ergo sum (راه می‌روم، پس هستم) شود - یعنی که هیچ‌گونه پیوند مطلق یا ممتازی میان cogito و sum برقرار نیست. شاید بتوان این شبهه را چنین پاسخ داد که، در هر حال تناقض اجرایی بارزی - یک امکان‌ناپذیری زبانی یا گفتمانی - در گفتن (یا در اندیشیدن به) عبارت «می‌اندیشم» در عین انکار وجود واقعی (یا قابل شناسایی) آن «من» که همزمان درگیر این عمل اندیشیدن شده است به چشم می‌خورد. این جا است که تمایزگذاری بنونیست برای کامل کردن بحث وارد عمل می‌شود. به نظر بنونیست، استدلال دکارت، به همراه صورت اجرایی آن (**کنش‌های گفتاری**)، در نتیجه‌ی لغزشی که میان دو نظم حالت‌گفتاری در صورت‌بندی اصلی آن رخ داده عقیم می‌ماند. به بیان ساده، سوژه‌ای را که می‌گوید «می‌اندیشم» نباید با سوژه‌ای که وجودش در همان عمل اندیشیدن اثبات می‌شود اشتباه گرفت.

و اثرات آن از عرصه‌ی جناس‌ها، لطیفه‌ها، ایهام‌ها، لغزش‌وری‌ها (لغزش‌های زبانی)، و دیگر کژراهه‌های پیچ‌پیچ دال‌ها گذر می‌کند. «من» چیزی بیش از پی‌پیدار گفتمان، یک اشارت‌گر (یا متغیر ضمیری) نیست، آن‌چه نشان‌دهنده‌ی ورود سوژه به نظمی - نظم نمادین لکانی - است که رویه‌اش مبنی بر محو تواناترین ادراکات خودآگاهانه یا درخودنگرانه است. از این رو، روان‌کاوانی که بیهوده بر واداشتن بیماران خود (یا در واقع خودشان) به خودشناسی اصرار می‌کنند، ناخواسته خود را با میل موهومی فریب می‌دهند که در توجه دکارتی به «اندیشه‌ی روشن و آشکار» ریشه دارد. شاید دست کم بتوان گفت، این طنز بی‌بدیلی است که تمایز موزون و خوش‌پرداختی که بنویسند مطرح کرده باید، به یاری لکان، به کار گفتمان‌پس‌ساختارگرایانه‌ای بیاید که اصولاً بهایی برای این‌گونه یافته‌های ارزنده قائل نیست.

کریستوفر نوریس

سوسور، فردینان دو (Saussure, Ferdinand de) (۱۸۵۷-۱۹۱۳) نظریه‌پرداز سوئیسی، و استاد رشته‌ی زبان‌شناسی در دانشگاه ژنو. دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی (۱۹۱۶) سوسور که پس از مرگ او به دست همکاران و دانشجویان‌اش تدوین و تنظیم شده، متن دوران‌سازی در مسیر تکوین زبان‌شناسی به عنوان یک علم، و بنیان کار ساختارگرایی و نشانه‌شناسی به شمار می‌رود.

به نظر سوسور، زبان یک نظام متشکل از مناسبات تفاوت‌بنیاد است. از دید او، تفاوت فروکاست‌ناپذیری میان مدلول (موضوع متعلق به دنیای واقعی) و دال (یک جزء واژگانی که به موضوع ارجاع می‌کند) وجود دارد. نظریه‌ی راجع به نشانه‌ی زبانی که سوسور به اتکای به این تمایز اولیه و اساسی مطرح می‌کند مبین

از این رو، موجه‌نمایی ظاهری مدعای دکارت مستلزم نادیده گرفتن ساختار نهفته (شکل زبانی، گفتمانی، یا منطقی - دستوری) ای است که با واریسی دقیق‌تر مشهود خواهد شد، چرا که این ساختار مجال چنان استناد استواری به سوژه‌ی متحد و خودخوانده‌ی شناخت و حقیقت را فراهم نمی‌کند. این ساختار ما را با عدم‌امکان اکید این امر مواجه می‌سازد که اندیشه همواره، در حیطه‌ی محض و بی‌واسطه‌ای ورای همه‌ی نوسانات زبان و بازنمایی، با خود منطبق شود (یا که cogito وقوف کاملی بر هستی تشکیک‌ناپذیر خود پیدا کند). دقیقاً در همین چارچوب زبان - یا «گفتمان»، در تأویل خاص بنویسند از این اصطلاح - است که با این شکاف چاره‌ناپذیر بین «سوژه‌ی گزاره» و «سوژه‌ی گفته» مواجه می‌شویم.

از همین رو است که نظریه‌ی بنویسند جاذبه‌ی شدیددی برای پس‌ساختارگرایان مدعی «مرگ سوژه‌ی دکارتی»، و کل سنت پس‌دکارتی تفکر شناخت‌شناسانه (یا «بنیان‌باورانه»)، داشته است. این بحث افراطی‌ترین صورت‌بندی‌های، اغلب مبهم و معمای، خود را در کار ژاک لکان (۱۹۷۷)، روان‌کاو فرانسوی، می‌یابد. هدف اعلام‌شده‌ی او رها ساختن کشف فرویدی ناخودآگاه از بند تحریفات حرفه‌ای به دست متخصصان «روان‌شناسی من» و دیگر تحریف‌کنندگان این حقیقت فرویدی است. لکان با نوشتن خود از حکم دکارت را عرضه می‌کند. دیگر نه ergo sum ubi که cogito، ergo sum (یعنی، «آن‌جا که می‌اندیشم من اندیشم، پس هستم»، همان‌جا است که نیستم). لکان با این بازی با کلمات، و مشابهات مبهم آن، می‌خواهد این نکته را یادآور شود که «من» (ego) ارباب خانه‌ی خود نیست، که ناخودآگاه (دقیقاً) «همانند یک زبان ساختار یافته» است؛ و به علاوه، «شاهراه» فروید برای کسب شناختی درباره‌ی ناخودآگاه

نکته را تصدیق کرده و علم زبان‌شناسی را فراتر از پیش‌آمدها می‌شمارد. به اتکای همین شگرد است که زبان‌شناسی ساختاری سوسور در تقابل با دیدگاه دستور‌دانان تاریخ‌نگری قرار می‌گیرد که در گذشته و حال فعالیت داشته‌اند. نشان این حرکت بنیادین رویکرد نسبتاً ساده‌انگارانه‌ی سوسور به مسائل مطرح در قبال پنداشت‌های اش درباره‌ی دنیای نوشتار – متن ادبی – است (بنگرید به: دریدا ۱۹۶۷a). سوسور، در فصل راجع به اهداف زبان‌شناسی، اساساً کلام را مورد توجه قرار داده، اما متذکر می‌شود که نوشتار را نیز نباید ندیده گرفت. برخورد سوسور متضمن تنزل دادن نوشتار به حد شواهدی دوم‌درجه، و اولویت ارتباط کلامی به خاطر حضور شخص سخن‌گو است. به نظر او، زبان‌شناسی باید منطق بنیادینی را کشف کند که همواره و به طور جامع در همه‌ی زبان‌ها عمل می‌کند. این پنداشت ساختارگرایانه که چنین قوانینی به واقع وجود دارند در بحث سوسور نمود آشکار می‌یابد. با این حال، واژگانی که او مورد استفاده قرار می‌دهد نشان‌گر چیزی فراتر از این است: طرح او طرحی اخلاق‌گرا است. زبان‌شناس باید خطاها را تقبیح کرده و این خطاها را، فرضاً در پوشش یک ساختار فراگیر، برطرف کند. هدف حمله‌ی او در این‌جا مکتوبات است، مکتوباتی که آن‌ها را یک ساختار زبانی صلب و بی‌انعطاف می‌داند. سوسور نشانه‌ی نوشتاری را نشانه‌ای می‌داند که به شکل غیرطبیعی نمود ثابتی دارد، و البته تغییر و تحولات رخ داده در دستگاه خط را ندیده می‌گیرد. سوسور می‌گوید امر دیداری به لحاظ روانی تأثیری افزون‌تر از امر شنیداری داشته، و بنابراین یک زبان ادبی التفات «ناموجه»‌تری به مکتوبات دارد.

توجه ساختارگرایانه به عینیات علمی و به طور انضمامی قابل تعریف، در این‌جا به تکوین اخلاقی منجر می‌شود که می‌توان آن را کوششی برای نشان دادن

آن است که نشانه همان رابطه‌ی اختیاری میان دال و مدلول است. آن‌چه نظام نشانه‌ای چون زبان را می‌سازد تفاوت بین نشانه‌ها، و نه رابطه‌ی طبیعی دال با مدلول است. نشانه‌ها تنها به خاطر تفاوت خود با دیگر نشانه‌ها معنا می‌یابند. پژوهش در این مناسبات تفاوت بنیاد باید قلمروی انحصاری علم زبان‌شناسی باشد. امتیاز این نظریه در تحقق بخشی به این نکته است که معنا به صورت اجتماعی آفریده می‌شود، و صرفاً به سادگی مفروض نیست.

سوسور می‌داند آن‌گونه علمی که پیدایش اش را پیش‌بینی می‌کند مستلزم اتخاذ رویکرد «همزمانی» و نه «درزمانی» است، یعنی باید وضعیت زبان در یک برهه و نه در طول تاریخی آن را مورد توجه قرار دهد (بنگرید به همزمانی / درزمانی). تحقق این امر از طریق تمایزگذاری بین لانگ / پارول میسر می‌شود: گفته‌های یک فرد، یا پارول، صرفاً محصول کلیت زبان در یک برهه‌ی مفروض بوده و بنابراین باید به نفع صورت عمومی آن، یعنی لانگ، نادیده گرفته شود. پس، روش سوسور متضمن اولویت بخشی به لانگ انتزاعی در مقابل پارول فردی است. این نکته همخوانی کاملی با انگیزش ساختارگرایانه دارد که کار سوسور را توان می‌بخشد، زیرا هدف آن کشف قوانین عیناً اثبات‌پذیر است. از نظر سوسور، رابطه‌ی میان لانگ و پارول باید ثابت باشد. در واقع، سوسور از این فرض فراتر رفته، به نوعی ناخودآگاه جمعی اشاره می‌کند که، در نهایت، زیربنای همه‌ی فعالیت‌های زبانی است، و این ادعایی است که بعدتر کلود لوی – استروس و زبان‌شناسان و نظریه پردازان ادبی ساختارگرا نیز مشابه آن را مطرح کردند (کالر ۱۹۷۵، هاوکز ۱۹۷۷).

با توجه به آن‌چه آمد، شگفتی ندارد که سوسور در طرح خود مسأله‌ی تحول تاریخی را تقریباً به کل ندیده می‌گیرد: در واقع، تا آن‌جا پیش می‌رود که خود این

نفس این تقابلهای را مورد تردید قرار نمی‌دهد. به این ترتیب، کار سوسور در راستای تأمین بخش بزرگی از مفاهیم پایه در ساختارگرایی عمل می‌کند، حتا هنگامی که این مفاهیم در تعارض با استفاده‌های او از آنها قرار می‌گیرند.

پساساختارگرایی نیز بعضی استلزامات کار سوسور را مد نظر قرار داده، که مورد توجه ساختارگرایان قرار نگرفته نبودند. مخصوصاً، فرض «نشانه‌ی اختیاری» که به اتکای تفاوت ساختار می‌یابد به تکوین نظریه‌ای درباره‌ی باروری و افشانش معنا منجر می‌شود که نشان‌گر گسست قاطعی از رویکرد ساختاری سوسور است. به همین منوال، چرخش نظری‌ای که سوسور ایجاد کرد در نظریه‌ی فرهنگی نیز نمود خود را حفظ کرده است. **پل اینس**

سیاست همجنس‌گرایان (gay politics)

سیاست آزادی‌خواهی همجنس‌گرایان از برجسته‌ترین جنبش‌های حقوق مدنی بود که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ در آمریکا، کانادا، استرالیا، و اروپا پا گرفت. این جنبش که عمدتاً از وجوهی از «جنبش آزادی‌خواهی زنان» الهام گرفته، گاه «موج دوم» فمینیسم مدرن نیز خوانده شده است. به علاوه، همجنس‌گرایان در تلاش برای کسب حیثیت، از الگوی مبارزات آمریکائیان آفریقایی‌تبار و آرمان توان‌بخش آنان برای مفتخر بودن به سیاه‌پوست بودن خود الهام می‌گرفتند. اعضای این خرده‌فرهنگ جنسی gay را به عنوان شکل مثبتی از خودشناسی و به جای اصطلاح homosexual مطرح می‌کردند که دلالت‌های ضمنی منفی، به ویژه در زمینه‌ی بالینی، داشت.

سرآغاز جنبش «آزادی‌خواهی همجنس‌گرایان» را معمولاً ۲۷ ژوئن ۱۹۶۹ در نظر می‌گیرند. در آن شب، جمع کثیری از سوگواران مرگ جودی گارلند در

«ساختار» به جای «خدا» قلمداد کرد. سوسور در زبان‌شناسی خود یک‌بار و برای همیشه این پنداشت را زدود که معنا به نوعی از یک ضامن نهایی، یا یک جایگاه متعالی، نشأت می‌گیرد. اما، همچنین در اثبات این نکته می‌کوشید که، با این همه چیزی هست که سطحی پایه را شکل می‌دهد (شاید در سرشت زیست‌شناختی مغز آدمی، که کارکردهای ذهن آدمی را ساختار می‌بخشد - فرضی که در آشکال متأخر ساختارگرایی مطرح شد). آن چیز یک ساختار غایی است، و تلاش سوسور برای یافتن علم زبان‌شناسانه‌ای که یک بار و برای همیشه تعریفی از همه‌ی کاربردهای زبان به دست دهد منوط به این فرض است. از سوی دیگر، این فرض گویای نوستالژی زبان‌شناسی سوسور نسبت به حضور از دست‌رفته‌ای است که در این زبان‌شناسی همچون فضایی پاک و بکر نمود می‌یابد، و این از جمله مواردی است که **شالوده‌شکنی** حمله‌ی خود را متوجه آن‌ها می‌سازد.

ساختارگرایی که پس از سوسور آمدند کار او را با صرفاً بر اساس ارزش رسمی آن ارزیابی نکرده، بل که از آن به عنوان عزم‌تگاه خود بهره گرفته‌اند. برای مثال، رومان **یاکوبسون** (a ۱۹۹۰) زبان‌شناسی سوسوری را رویکردی می‌داند که به صورتی نامناسب برنامه‌ریزی شده است: او رویکرد سوسور مبنی بر اولویت‌بخشی به یک جزء از **تقابل‌های دوتایی** مورد استفاده‌ی خود را مورد انتقاد قرار می‌دهد، رویکردی که نمود آن را می‌توان در تأکیدگذاری او بر لانگ در قبال پارول یافت. اما یاکوبسون، همچون دیگر ساختارگرایان، در خصوص توجهات اساسی سوسور اختلاف نظری با او ندارد، و بر اقدام او برای تعیین موضع ساختاری که نهایتاً تعریف‌کننده‌ی تمام کاربردهای زبان می‌شود صحه می‌گذارد. یاکوبسون، با وجود ناخشنودی از نوع استفاده‌ای که سوسور از تقابل‌های دوتایی می‌کند،

دهه توجه هزاران زن و مرد طرفدار آزادی جنسی را به خود جذب کرد. در آمریکا، سطح سازمان‌دهی سیاسی این حرکت‌ها از همان بدو امر بسیار بالا بود (برای نمونه، لابی‌های زنان و مردان همجنس‌گرا از مهم‌ترین هزینه‌کنندگان در جریان مبارزات انتخاباتی بیل کلینتون در سال ۱۹۹۲ بودند).

با این حال، جنبش «آزادی‌خواهی همجنس‌گرایان» و «ستاد مدافعان حقوق برابر برای همجنس‌خواهان» در بریتانیا و گروه‌های دیگر در آمریکا مجال مشابهی برای زنان همجنس‌گرا فراهم نکردند، و در نتیجه بسیاری از این زنان تلاش خود را صرف مبارزات فمینیستی و فمینیسم همجنس‌گرای جدایی‌خواه کردند. در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، «جبهه‌ی آزادی‌بخش همجنس‌گرایان» شور انقلابی‌اش را عمدتاً از دست داد؛ اما در همین فاصله، اقدامات چشمگیری برای متقاعد کردن افکار عمومی به قبول روابط همجنس‌ها و هم‌ارز دانستن آن‌ها با روابط جنس‌های مخالف انجام داده بود.

با کشف آلودگی مردان همجنس‌گرا به ویروس اچ‌آی‌وی یا ابتلای آنان به بیماری ایدز در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، جنبش همجنس‌گرایان جان تازه‌ای یافت، و به این ترتیب گروه‌های کنش‌گر کارآمدی نظیر ACT UP هم در اروپا و هم در آمریکا تأسیس شد. در عین حال، مبارزات مستمری نیز در بریتانیا برای پایین آوردن سن برخورداری از حق برقراری روابط همجنس‌گرایانه در مردان و حذف ممنوعیت استخدام مردان و زنان همجنس‌گرا در نیروهای مسلح جریان داشت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، نسل جوان‌تری از فعالان سیاسی همجنس‌گرا، چه زن و چه مرد، شیوه‌های بسیار خلاقانه برای مبارزه با همجنس‌گراهراسی ناشی از هراس بیماری ایدز را، به عنوان سیاست آزادی‌خواهانه‌ی دگرباشان، به کار بستند. فعالیت این گروه‌ها از نظر جنسیت، میل جنسی، و هویت‌های قومی دامنه‌ای

«استونوال این» در گرینویچ ویلج نیویورک گرد هم آمدند، کسی که وجهه‌ی اجتماعی و آلام شخصی‌اش به مرجع مهمی برای بسیاری از مردان همجنس‌گرا مبدل شده بود. مردان و زنان همجنس‌گرا و مردان و زنانی که لباس جنس مخالف را به تن داشتند به مقابله با حمله‌ی نیروهای انتظامی به اجتماع خود پرداخته و چنان سرسختانه مقاومت کردند که پلیس‌ها مجبور به محاصره‌ی منطقه برای جلوگیری از گسترش اعتراضات شدند؛ اما شورش‌ها، تا پنج روز دیگر نیز ادامه یافت. در چند ماه آینده، سازمان‌های سیاسی فراگیری با الهام از این حوادث در کشورهای صنعتی غرب به وجود آمدند. برای نمونه، نخستین همایش «جبهه‌ی آزادی‌بخش همجنس‌گرایان بریتانیا» در ۱۳ نوامبر ۱۹۷۰ و به اتکای انگیزش‌های سیاسی دانشجویان در «مدرسه‌ی اقتصاد لندن» برگزار شد.

جنبش آزادی‌خواهی همجنس‌گرایان در آغاز علناً خصولتی انقلابی داشت. این جنبش، در مخالفت با سلطه‌ی پدرسالاری، ساختار خانواده‌ی هسته‌ای، و خودسرکوب‌گری، بر این نکته تأکید داشت که زنان و مردان همجنس‌گرا باید از «خلوت» خود «بیرون بیایند»، یعنی باید هویت جنسی خود را به گونه‌ای در ملاء عام اعلام کنند که، از راه تحولات سیاسی، امکان توان‌یابی یک اجتماع همجنس‌گرای پیشرفته فراهم شود. گروه‌های اصلاح‌طلب، مانند «ستاد مدافعان حقوق برابر برای همجنس‌خواهان بریتانیا» و «انجمن آمریکایی ماتاچین» در دهه‌ی ۱۹۷۰ برای همسوسازی اقدامات خود با راهکار مبارزه‌ی مستقیم همجنس‌گرایان رهایی‌خواه به مشکلات متعددی بر می‌خوردند. نخستین تظاهرات برای مباحثات به هویت همجنس‌گرایانه (گی پراید) در اوایل دهه‌ی هفتاد به راه افتاد؛ و نخستین راه‌پیمایی سالانه‌ی همجنس‌گرایان بریتانیایی در اول آوریل ۱۹۷۲ برگزار شد. این فعالیت‌ها در طول بیش از دو

«روی آوری به نوشتن»، شهرت دارد. شرحی که در ادامه می‌آید اساساً مبتنی بر این سه اثر او است.

توان برآشوبنده‌ی «نوشتار زنانه» معطوف به بر هم زدن سامان فرهنگ و بازنمایی آن حول محور تقابل مذکر/ مؤنث و «آن زوج مرد/ زن» است (سیکسو ۱۹۷۵، ص. ۶۴). تقابلی که مؤنث در آن به عنوان وجه منفی و اسیر استیلائی مذکر تصویر می‌شود. بحث سیکسو این است که، این فرهنگ به تنزل دادن زن به دیگری و به انکار دست‌رسی او به لذت تن خود منجر شده، «زن»، بیرون‌رانده از فضای نظام مرد، سرکوب‌شده‌ای است که کارکرد آن نظام را تضمین می‌کند» (ص. ۶۷). این نظام نظامی مبتنی بر پایگان و تقابل است که، به اتکای هم‌ارزی سنتی مرد با فعالیت و زن با انفعال، زن را بی‌وجود و بی‌اندیشه می‌انگارد. از این رو، این تقابل عملاً یک زوج نیست، امر زنانه صرفاً فضا یا فقدان می‌مقدد به میل مردانه است. پس زن، حتا برای خود، فاقد حضور است، و از تن خود و میل خود بیرون رانده شده است. سیکسو تجربه‌ی خود از استعمار الجزایر را همچون استعاره‌ای در توصیف روابط قدرت عامل در این فرآیند ابژه ساختن و به خود تخصیص دادن به کار می‌برد، فرآیندی که سلطه به آن وسیله مستلزم طرد امور غریب و بیگانه می‌شود: تن/ کشور استعمار شده همان «قاره‌ی تاریک» و یک‌سر دیگری است، اما توان تهدیدکننده‌ی بازگشت سرکوب‌شدگان را دارد.

سیکسو، همانند لوس ایریگاری، وابستگی اقتصاد میل مردانه به نگرستن - نظریه‌ی فروید (و نظریه‌ی ژاک لکان) «نظریه‌ی چشم‌چرمان» است (ص. ۸۲) - و از این رو ابژه‌سازی، طرد، و پاره‌پاره‌سازی زنانگی‌ها را مورد تحلیل قرار می‌دهد. تمایزی که در این‌جا عمل می‌کند تمایز «خود - همان» و «دیگری» است، اما بدون جا دادن دیگری در یک رابطه‌ی دیالکتیکی نمی‌تواند در مورد آن نظریه‌پردازی کرد. سیکسو استدلال می‌کند

گسترده‌تر از جنبش‌های پیشین داشت. برای مثال، دوجنس‌گرایان در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ به سازمان‌دهی جداگانه‌ی خود پرداختند. این جداسازی به خاطر خصومت زنان و مردان همجنس‌گرا با افراد راغب به برقراری رابطه با هر دو جنس بود. اصطلاح «دگرباش» (queer)، که جنبش نوین همجنس‌گرایان به عنوان یک تعبیر سیاسی توان‌بخش به کار گرفت، مشاجرات بسیاری بین زنان و مردان همجنس‌گرا بر سر پذیرش یا رد این تعبیر تازه برانگیخت. استفاده از این اصطلاح تا حدی نتیجه‌ی طرح آرای میشل فوکو درباره‌ی هویت جنسی بود، متفکری که آثارش یاری‌گر شکل‌گیری مطالعات همجنس‌گرایان در مجامع دانشگاهی شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بریستو و ویلسون ۱۹۹۳، فاس ۱۹۹۱، گی لفت کالکتیو ۱۹۸۰، واتنی ۱۹۸۷، ویکز ۱۹۷۷، هاجینز و کاهومانو ۱۹۹۱) جوزف بریستو

سیاه‌ستایی بنگرید به فلسفه‌ی آفریقایی

سیکسو، الن (Cixous, Hélène) (۱۹۳۷ -)
فمینیست، نویسنده، و منتقد فرانسوی. سیکسو فمینیست فرانسوی پیشتازی در عرصه‌ی «نوشتار زنانه» (écriture féminine) بوده، این گفتمانی است که در انگیزه‌های پیشا - اودیپی تن ریشه دارد؛ و نوشتن این احساسات «جسمانی» برهم‌زننده‌ی زبان/ نظم (مردانه‌ی) نمادین است. آثار سیکسو از جریان‌های فکری متفاوتی مانند روان‌کاوی، شالوده‌شکنی، تاریخ، و نقادی اثر پذیرفته‌اند، اما او خود را به تمامی تسلیم هیچ‌یک نمی‌کند. سیکسو با وجود طیف گسترده‌ی تألیفاتش، از جمله آثار اولیه‌اش درباره‌ی جیمز جویس، در انگلستان و آمریکا، عمدتاً به خاطر سه جستار عمده‌اش، یعنی «قصه‌ها»، «خنده‌ی مدوسا»، و

اختلال مهیا می‌کند: «استقرار در نفس حضور هر دو جنس ... عدم طرد تفاوت یا عدم طرد یکی از دو جنس». این حضور دیگری، حضور تفاوت، به ویژه در مورد زنان مصداق دارد، زانی که در نظام فرویدی نیز دوجنسی اند، چون موضوع میل خود (بژه‌ی اشتیاق خود) را از مادر به پدر تغییر می‌دهند. همین همزیستی دیگری و تفاوت، و تعامل بی‌پایان آن‌ها، است که «اقتصاد غریزی» زن، یا «سرخوشی» او، را شکل می‌دهد: پدیده‌ای که با **گفتمان** مذکر نمی‌توان به آن پرداخته، یا توصیف‌اش کرد.

برای سیکسو، **نوشتار** مکان دیگری است، آن‌جایی است که هویت‌ها به پرسش کشیده می‌شوند و دگرگون می‌شوند. زن با از خود نوشتن قادر می‌شود به تن توکیف‌شده‌ی خود، به این دروازه‌ی **ناخودآگاه**، باز گردد. نوشتار تن، با بر هم زدن تمایز گفتار/نوشتار و با اتکا به بازگشت سرکوب‌شده‌ها، به بر هم زدن **ساختارهای** پایگانی دوتایی کمک می‌کند، چرا که چنین نوشتاری به معنی «عدم طرد» است. سیکسو تأکید می‌کند که این «زنانه‌نویسی» را نمی‌توان تعریف کرده یا درباره‌اش نظریه‌پردازی کرد، چون انجام چنین کاری خود حاکی از رجعت به همان نظام‌های منطقی پیشین خواهد بود. سیکسو، برخلاف ایریگاری، بر این باور است که «نوشتار زنانه» منحصراً مقید به جنسیت زیست‌شناختی نویسنده نبوده، بل که بسته به توانایی او برای در خود گرفتن دیگری است - او ژان ژنه را نمونه‌ی نویسنده‌ی «زنانه» می‌داند. این تمایزگذاری ظاهراً نقیض نقد منتقدانی است که مدعی اتکای آرای سیکسو به یک جبرگرایی زیست‌شناختی خام شده‌اند.

فروپاشی قانونی که دیگری را تبعید کرده رخدادی است که در زبان، و از راه نوشتن با «بیان آزادواری که تقسیمات، طبقات و فن‌بیان‌ها، نظم‌ها و رمزگان‌ها را در هم می‌شکنند» (صص. ۵-۹۴) به وقوع می‌پیوندد.

که **سوژه** (ی مذکر) تنها برای آن به دیگری راه می‌برد که بار دیگر به خود باز گردد؛ پس این میل به دیگری در واقع میل به خود است، اقتصادی ابطال‌شده از سوی امر زنانه، که امیال و انگیزه‌های متکثر دارد.

تفاوت زن با مرد نه فقط در موقعیت او به عنوان سرکوب‌شده و «دیگری» بل که در توانایی او برای مادرانگی، دوجنس‌خواهی، و کثرت‌گرایی است. به علاوه، هریک از این‌ها نیز نیروی بالقوه برآشوبنده و برهم‌زننده‌ای در بطن خود دارند. رابطه‌ای که سیکسو به عنوان «رابطه‌ی مادر/ دیگری (m/other)» ترسیم کرده، مهیاکننده‌ی الگویی برای سرنگونی «امپراتوری خودهمان‌ها» است (ص. ۷۸): بحث سیکسو این است که نقش مشخصاً جنسیتی پرورش و زایش پذیرش آشوب‌ها و اختلال‌ها در نفس خود را، که مشخصه‌ی مواجهه با دیگری است، تسهیل می‌کند (صص. ۷۴ و ۹۰). این جدایی بی‌حسرت از سوژکتیویته نشان اقتصاد لیبیدویی خاص زن - یا **سرخوشی** او - است. رابطه‌ی مادری بدون به خود تخصیص دادن یا امحای تفاوت ایفای نقش کرده، از این رو به «تکثر» امکان عمل می‌دهد؛ به علاوه، اقتصاد «ارمغان‌بخشی» سراسر بر چنین رابطه‌ای حاکم است، و چشم‌انتظار هیچ چیزی در ازای ارمغانی که می‌بخشد نیست. این پاس‌داشت توان انقلابی مادرانگی از جمله اجزای طرح سیکسو برای (باز)پس‌گیری قدرت از سامان مردانه است؛ بحث او این است که در جامعه‌ی مردسالار، نقش مادری در نقش پدری مضمحل شده، و روابط اجتماعی و اقتصادی اصلی به صورت مناسبات میان پدر و فرزند در آمده‌اند (ص. ۱۰۱).

با این حال، به نظر سیکسو، امر زنانه نه تنها در زنان، که در مردان نیز سرکوب شده است، مردانی که زنانگی موجود در میل جنسی مردانه را منکر شده‌اند. از این رو، دوجنس‌خواهی الگوی دیگری برای آشوب و

از کار خواهد انداخت (دستگاه‌هایی که طرد او به سبب آن‌ها است)، همسویی نزدیکی با فلسفه‌ی معاصر فرانسوی - به ویژه آثار ژاک دریدا - دارد. دقیق شدن در شکاف‌ها و سکوت‌های زبان و متن‌ها، بر هم خوردن استیلا‌ی گفتمان و فرهنگ مردانه را در پی خواهد آورد. نوشتار خود سیکسو نمونه‌ای این‌چنینی است: آثار او در برابر تعاریفی چون داستان یا نظریه مقاومت کرده، تمایزات ژانری را از بین برده، منطق خطی زبان مردانه را گسسته، متن را از هم گسیخته، و معنا را متزلزل می‌سازند. سیکسو، که اغلب به عنوان یک آرمان‌گرا نادیده گرفته شده، نظریه‌ای ارائه می‌کند که می‌تواند امکان تغییر اساسی را، بدون بازتولید ساختارهای سرکوب‌گر، ایجاد کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: سلرز ۱۹۹۱، شیاک ۱۹۸۹، ۱۹۹۱، موی ۱۹۸۵، ویلکاکس ۱۹۹۰)

دنیل کلارک

به دید سیکسو، الگویی که تجسم این بازگشت انقلابی سرکوب‌شده‌ها بوده (زن) هیستریکی است که نقشه‌های فروید را، با پاره‌پاره‌سازی و با برآشتن زبان، نقش بر آب می‌کند. زن در صدد جانشین‌سازی دال مردانه‌ی مخالف، و سرنگون کردن آن است، اما خواهان از آن خود ساختن‌اش نیست، چون با چنین کاری آن ساختار همچنان دست‌نخورده باقی خواهد ماند. این خواست برآشتن و به عاریت بردن، اما نه به خود تخصیص دادن، مشخصه‌ی رویکرد سیکسو در جناس‌سازی‌های پیچیده و بازی با کلمات، برای مثال در مورد voler، است (این فعل در زبان فرانسه هم به معنی «پرواز کردن» است و هم به معنی «دزدیدن»): «پرواز/ دزدی نمودگار زن است، دزدانه در آمدن به زبان برای به پرواز در آوردن آن». نوشتار زن توفیق‌شده‌ی او را به پرواز در آورده/ می‌دزدد، تنی که دوباره به آن بازگشت خواهد کرد.»

اعتقاد سیکسو به قدرت نوشتار برای بیان خیالات

زنانه‌ای که دستگاه‌های متکی به تقابل‌های دوتایی را

سینما بنگرید به مطالعات سینمایی

ش

شالوده‌شکنی (deconstruction)

شالوده‌شکنی (ساختارشکنی، واسازی) مکتبی در فلسفه و نقادی ادبی است که در نوشته‌های فیلسوف فرانسوی، ژاک دریدا، و منتقد ادبی بلژیکی/آمریکایی، پل دومان، ریشه دارد.

شاید بهترین توصیف از شالوده‌شکنی معرفی آن به عنوان «نظریه‌ی خوانشی» باشد که هدف‌اش متزلزل ساختن منطق تقابلی در متن‌ها است (بنگرید به تقابلهای دوتایی). به نظر دریدا، این امر مستلزم تدقیق در تفکیک‌های ماهوی و آرایش‌های مفهومی‌ای است که سنت مسلط فلسفه‌ی غرب شالوده‌ریزی کرده است. دریدا، در مجموعه مجادلات خود با متفکران گوناگونی چون افلاتون، هگل، روسو، کانت، هوسرل، آستین، و لوی - استروس، راهبرد خوانشی را به کار می‌گیرد که مفروضات و محدودیت‌های معنای متنی را به پرسش می‌کشد، راهبردی معطوف به افشای این نکته که قطبیت‌ها و قطعیت‌هایی که یک متن مطرح کرده چه‌گونه عملاً از راه مجموعه رجحان‌بخشی‌ها و سرکوب‌هایی شالوده‌ریزی می‌شوند که برخی ایده‌ها، ارزش، و بحث‌ها را بر برخی دیگر اولویت می‌بخشند. منظور دریدا این است که، آن‌چه در تفکر غربی به عنوان یک تقابل (مثلاً مرد/زن) مطرح شده در واقع صرفاً تفاوتی است که به یک چارچوب پایگانی مقید

شده است. با این حال، دریدا در تفکرش (برخلاف برخی اقتباس‌های ادبی و پسامدرن از آثار او) نه به دنبال مضمحل کردن کل این تفکیک‌های تحلیلی است، و نه دغدغه‌ی واژگون‌سازی صرف و ساده‌ی آن تقابلهای پایگانی را دارد. او و برخی پیروان تیزبین‌تر او به خوبی می‌دانند که، تثبیت «تفاوت» و تحکیم آن در برابر «هویت» (همانستی) تنها به معنی باز افتادن به دام همان منطق مبتنی بر تقابلهای دوتایی است، منطقی که رویکرد شالوده‌شکن می‌خواهد در برابر آن ایستادگی کند. دریدا مفاهیم را از جا کنده و در زمینه‌های گسترده‌تر و فراگیرتری باز مستقر می‌کند. رویه‌ی نوعی او به کارگرفتن معنا و توان یک مفهوم در برابر محدوده‌ای است که آن مفهوم در آن محدوده شالوده‌ریزی شده است. پرسش‌گری او از «ساختارمندی ساختار»، علت، یا زمینه‌ی زمینه، تلاش‌هایی برای واگشایی بستارهای متافیزیکی فلسفه‌ی غربی است.

شالوده‌شکنی دریدایی، در اوج خود، در کار افشای منطق، پیش‌پنداشت‌ها، و ساختارهایی است که سنت مسلط تفکر غربی را شکل می‌دهند. همچنان که باربارا جانسون اشاره می‌کند، شالوده‌شکنی نوعی نقادی از درون است که خود را در درون یک متن جای داده و «نیروهای متخاصم دلالت در چارچوب متن» را نمایان می‌سازد (جانسون ۱۹۸۴، ص. ۵). نقادی شالوده‌شکن

بشناسد این طلب آگاهی بیانی بی‌واسطه به بن‌بست می‌رسد. یک آگاهی بیانی درون‌بود همچنان، بدون مداخله‌ی مشروط نشانه‌های اخباری، در ذهن سوژه محبوس می‌ماند. نفس ضرورت چنین مداخله‌ای آگاهی را به امری «نه با خود یکسان» مبدل ساخته، آن را به روی عرصه‌ی امور اجتماعی، تاریخی، و قراردادی می‌گشاید.

دریدا، با یک واژگون‌سازی منطقی غریب، نشان می‌دهد که چه‌گونه آن‌چه در بحث هوسرل به جایگاه ثانوی (نشانه‌های اخباری) تنزل یافته، عملاً تعیین‌کننده و شرط هر بیان آگاهانه‌ای است. هدف نقد دریدا نه واژگون‌سازی تقابل موجود، بل که تبیین ناسازها، ایهام‌ها، و تناقض‌هایی است که آن تقابل‌آغازین را متزلزل می‌سازند. دریدا، در مورد هوسرل، نشان می‌دهد که چه‌گونه آن‌چه به عنوان منشأ معنا مطرح شده (آگاهی بیانی) همچنان وابسته به، و بنابراین تحت تأثیر، آن‌چه دارای اهمیت ثانوی محسوب شده خواهد بود، و ضرورت شالوده‌شکنی این تقابل‌آغازین از همین رو است.

شالوده‌شکنی نه تنها متون پایه‌ی فرهنگ غرب را مورد مذاقه قرار داده، بل که بر خوانش‌ها و تأویل‌هایی که شأن این آثار مسلط را به آن‌ها بخشیده‌اند نیز تأمل می‌کند. پس، شالوده‌شکنی تأملی بر کار خوانش، و بررسی این نکته است که تأویل‌ها چه‌گونه ایجاد شده‌اند، و چه چیزهایی را به حاشیه رانده، پیش‌فرض گرفته، یا نادیده انگاشته‌اند. خوانش‌های دریدا مستلزم توجه دقیق به گواه متنی و تناقض منطقی‌ای است که جریان نوشتار در آن جا می‌تواند تلاش تأویل‌گر برای کشف یک معنای متحد را مختل سازد. این پی‌جویی عدم‌انسجام‌ها و نقاط مقاومت نشان‌گر گسست پس‌اساختارگرایانه‌ی دریدا از روش‌شناسی‌های وحدت‌بخش و نظام‌ساز ساختارگرایی نظری است.

مدعی برطرف کردن این‌گونه تعارضات و تناقضات متنی در قالب هم‌نهادهای ایدئال‌هگلی نیست، بل که بر این باور است که جنبه‌ای ذاتی در ساختار زبان (به نظر دریدا، نوشتار) وجود دارد که هر تلاشی برای دستیابی به وحدت متنی را دچار اشکال می‌کند. اصطلاحات دریدایی «تفاوت» و «بارآوری» امکان و نیز عدم‌امکان تعیین دقیق معنای منسجم و نام‌سأله‌سازی برای یک متن را تبیین می‌کنند.

برداشت دیگرگون دریدا از «نوشتار» همچون استعاره‌ای از غیاب یک سوژه‌ی متحد و یک مصداق ثابت در هر متنی، خواه گفتاری و خواه نوشتاری، عمل می‌کند. (به ادعای او) چنین غیاب‌هایی پی‌آمدهای گریزناپذیر استفاده از نشانه‌ها برای ایجاد و انتقال معنای اند. با مداخله‌ی نشانه‌ی زبانی سوژه و مصداق از خود جدا می‌شوند، و همین جدایی‌ها و غیاب‌ها است که امکان سوء‌تأویل‌ها و سوء‌فهم‌های متنی را مهیا می‌کند: بهترین شاخصه‌ی نقادی شالوده‌شکن شاید جست‌وجو برای یافتن این تناقضات نظام‌مند و ابهامات نظارت‌ناپذیر معنا باشد.

روش شالوده‌شکنی دریدا مستضمن تشخیص تقابل‌های دوتایی در متن و آن‌گاه (از طریق توجه دقیق به تناقض‌ها، سرکوب‌ها، و محدودیت‌های منطقی بحث) نشان دادن این نکته است که آن تقابل‌ها چه‌گونه با نقد تحلیلی از کار می‌افتند. برای مثال، دریدا در *آوا* و *پدیدار* (۱۹۶۷) به شالوده‌شکنی «تفکیک ماهوی»‌ای اقدام می‌کند که هوسرل بین نشانه‌های بیانی و اخباری قائل می‌شود. دریدا امکان ابقای قلمروی نابی از نشانه‌هایی بیانی را که رساننده‌ی آوای آگاهی به صورتی مستقل از تبیین آن نشانه‌ها در یک زبان اخباری باشند مورد مذاقه قرار می‌دهد. (او بر این باور است که) آن‌جا که هوسرل باید ضرورت زبان و امور اخباری را به عنوان اموری جدایی‌ناپذیر از امکان هر بیانی به رسمیت

است که در هر مدعایی در خصوص تمایزات مفهومی صریح مطرح است. به نظر دریدا، همواره چیزی هست که از چنگ خودهمانی مفهومی می‌گریزد. در هر وهله‌ی هویت‌بخشی فقدان ضروری هست، فقدان که ذاتی هر ساختار زبانی است که باید برای تعریف و تبیین مفاهیم به کار برد. نکته‌ی حائز اهمیت این که، مکمل صرفاً حاصل خطا یا لغزشی از جانب مؤلف نبوده، پدیده‌ی مستمری است که به آسان‌ترین شیوه می‌توان آن را در متون متفکرانی که نهایت دقت را در کار مفهومی خود منظور می‌کنند شناسایی کرد.

دریدا به شیوه‌ای بسیار شبیه راهبرد دیالکتیک منفی که تئودور آدورنو، فیسوف آلمانی، مطرح کرده می‌کوشد همه‌ی آن‌چه را که مغایر با یک تفکر دانسته شده به آن تفکر وارد کند. مکمل همواره همچون یک ناهمانستی در بطن همانستی وجود دارد، و تفکیک این دو را تضعیف می‌کند. تفکر دریدا، همانند آدورنو، تفکری بنیان‌سیتز است چون بر باور است که هر اصل اول، یا هر سرآغاز ممتازی برای یک نظام فلسفی منسجم، پیشاپیش با ساختار تفاوتی و تکمیلی زبان اشتقاق یافته است. در نظر گرفتن مفهوم‌ها، خاستگاه‌ها، و مرکزها به عنوان مواردی «هماره پیشاپیش» متفاوت از خود در نفس نگارش خویش در زبان، به معنای به پرسش کشیدن کل کرداری است که همانستی‌های ثابت اجزا را برقرار می‌کند. اگر بپذیریم که مفاهیم در فضای مجزای خود موجودیت نداشته و معنای واضح، نامبهم، و متحدی نیافته‌اند، آن‌گاه دیگر استمرار بخشیدن به هرگونه تقابل مبتنی بر همانستی دشوار خواهد شد. شالوده‌شکنی تفاوت‌های موجود در هویت‌ها و همانستی‌های فرضاً ثابت و نیز تفاوت‌های میان این هویت‌ها و همانستی‌ها را تشریح می‌کند.

شالوده‌شکنی بسیاری از رشته‌های عرصه‌ی نقادی ادبی، علوم انسانی، و علوم اجتماعی را تحت

نقد دریدا بر تقابل‌های مفهومی اغلب با تمرکز او بر آن‌چه به حواشی بحث یک متن رانده شده تسهیل می‌شود. رویه‌ی نوعی او اغلب نشان‌دهنده‌ی آن است که چه‌گونه پانوش‌ها، استعارات، محذوفات، و دیگر جزئیاتی که مؤلف اهمیت اندکی برای آن‌ها قائل شده، عملاً تعیین‌کننده‌ی بحث اصلی یک متن می‌شوند. همین زیرمتن همواره مستتر است که دریدا تلاش می‌کند آن را به عنوان یک نیروی تعیین‌کننده، به عنوان ناخودآگاه متنی‌ای، نمایان کند که همواره می‌تواند با آن‌چه یک متن می‌خواهد بگوید در تعارض قرار گیرد. نکته‌ی حائز اهمیت آن که، نقد دریدا بر رویکرد معطوف به نیت‌ها صرفاً حاکی از دست شستن از نیت به نفع یک بازی آزاد، متنی، و نامحدود تأویل نبوده، به منزله‌ی کاوش در ضوابط ساختاری‌ای است که همواره نیات تصریح‌شده را در معرض شالوده‌شکنی قرار می‌دهند. این‌گونه شالوده‌شکنی اغلب با روشن کردن این نکته پیش می‌رود که استدلال‌های مؤلفان چه‌گونه با تسلیم شدن به همان ایدئولوژی‌ها یا روال‌های روش‌شناسانه‌ای خود را متزلزل می‌کنند که آن‌ها را ایدئولوژی‌ها یا روال‌های نارسا یا منسوخ مطرح در کار دیگر نظریه‌پردازان یافته‌اند؛ شالوده‌شکنی با نشان دادن این نکته میسر می‌شود که وجوه متافیزیکی فلسفه‌ی یک متفکر را عملاً می‌توان به اتکای برخی از اساسی‌ترین مفروضات نظری او از کار انداخت. این همان کاری است که دریدا در خوانش خود از زبان‌شناسی فردینان دو سوسور در *از گراماتولوژی* (۱۹۶۷a) می‌کند: دریدا نشان می‌دهد که چه‌گونه اساسی‌ترین اصول سوسور (اختیاری بودن نشانه و معنا به واسطه‌ی تفاوت) باور متافیزیکی او به وجود یک «پیوند طبیعی» بین کلام‌گفتاری و معنای حقیقی را باطل می‌کنند.

آن‌چه دریدا در صدد تشریح آن در خوانش‌های خود از فلسفه‌ی غربی است ضرورت «منطق مکملیت»

اعلام‌شده‌ی خود، و نیز از همه‌ی کوشش‌های منتقدان برای توضیح دادن آن متن، خود را شالوده‌شکنی کرده و در برابر تقلیل نظری مقاومت می‌ورزد. از دید دومان، شالوده‌شکنی یک متن یک الزام ناگزیر است و مسئولیت منتقد هوشیار روشن کردن این‌گونه برهه‌ها است.

چالش آشکار شالوده‌شکنانی چون دومان و دریدا با سنت فلسفی، بسیاری از فیلسوفان انگلیسی - آمریکایی را بر آن داشته تا موضع شکاکانه‌ی احتیاط‌آمیزی نسبت به ارزش دعویات شالوده‌شکنی اتخاذ کنند - طبعاً، با هر نظریه‌ای که اساساً بسیاری از باورهای پاس‌داشته‌ی فیلسوفان را به چالش کشد با احتیاط مقتضی برخورد می‌شود. با این حال، واکنش بسیاری از فیلسوفان (مثلاً یورگن هابرماس) به طرح شالوده‌شکنی اغلب مبتنی بر مرور خلاصه‌ای از آرای دریدا بوده و یا، از این بدتر، مبتنی بر سخن‌سرایی‌های برخی از پیروان ادبی او است که کم‌تر دغدغه‌های فلسفی را دنبال کرده‌اند. درک این نکته اهمیت دارد که هدف شالوده‌شکنی، دست کم به شکل نقدی که دریدا و دومان طرح کرده‌اند، برتری‌جویی نسبت به فلسفه از راه اولویت بخشیدن به سخن‌سرایی بر خرد یا پندار بر حقیقت نبوده، شالوده‌شکنی بیش‌تر دغدغه‌ی طرح نظریه‌ای در باب سازوکارهای سخن‌سرایی، استعاره، و زبان را دارد که با مسئولیت فلسفی همراه است.

همچنان که دریدا در جستار «اسطوره‌شناسی سفید»، که در *حواشی فلسفه* (۱۹۷۲) آمده، تشریح می‌کند، مفاهیم را در واقع می‌توان به عنوان استعاراتی والایش‌یافته، و عاری از هر بستر ارجاعی ایمنی در کارکردشان در قالب جایگزین‌هایی برای واژه‌های دیگر، در نظر گرفت؛ در عین حال، فرض استعاره را تنها از طریق منابع فلسفی‌ای که استعاره، سخن‌سرایی، و مجازآوری را مفهوم‌پردازی می‌کنند می‌توان درک و مطرح کرد. بنابراین، منظور دریدا این نیست که

تأثیر قرار داده است. در جامعه‌شناسی، آنتونی گیدنز نگرش‌های دریدا را با نظریه‌ی «ساختاریابی» تلفیق کرده است، نظریه‌ای که می‌کوشد *دیالکتیک* همزمان محدودکننده و توان‌بخش ساختار و سوژه را تبیین کند؛ مدافعان *تاریخ‌گرایی جدید* و متخصصان *ماتریالیسم فرهنگی* نیز در راستای غلبه بر تقابل‌های کلاسیک بین علت و معلول، متن و زمینه، و منابع اولیه و ثانویه، در تحقیقات تاریخی خود از بحث‌های شالوده‌شکن بهره گرفته‌اند. با این حال، به رغم تحصیلات آکادمیک دریدا در رشته‌ی فلسفه، نوشته‌های او عظیم‌ترین اثرات خود را بر دانشکده‌های ادبیات، و به ویژه در آمریکا، گذاشته‌اند و در همین کشور است که منتقدانی چون جی. هیلپس میلر، جفری هارتمن، و هارولد بلوم نگرش‌های دریدا را برای گسستن از بسیاری از پنداشت‌های سنتی نقادی ادبی به کار بسته‌اند.

در این میان، شاید از پل دومان (۱۹۷۹، ۱۹۸۶) بتوان به عنوان بلیغ‌ترین شالوده‌شکن آمریکایی نام برد. به نظر او، شالوده‌شکنی مستلزم خوانش سراسری شاکله‌ی سخن‌سرایانه‌ی یک متن بود. شگردهای شالوده‌شکنانه‌ی او آن وهله‌هایی از متن را مد نظر می‌گیرند که منطبق بحث در آن‌جا، به واسطه‌ی زبان مجازی متن، پیچیده و متزلزل می‌شود. به نظر دومان، این تعارض بین معنای لفظی و معنای مجازی وجه غالب متون فلسفه‌ی غرب است. خوانش‌های دومان از متون محوری فرهنگ غرب نشان می‌دهند که چرا فلسفه نمی‌تواند از ساحت زبان مجازی بگریزد، و این در حالی است که این ناتوانی با دعویات فلسفه برای منتقل کردن معناهای مفهومی روشن و مجزا نیز برطرف نمی‌شود. به نظر دومان، وظیفه‌ی نظریه (یعنی شالوده‌شکنی) نه تحمیل خود بر یک متن بل که پی‌گیری منطبق متنی لفظی و مجازی آن برای نشان دادن وهله‌هایی است که متن در آن‌جا، با دور شدن از اهداف

شرق‌شناسی (orientalism)

شالوده‌شکنی امکان‌سازى تقابل فلسفه و ادبیات، و مفاهیم و استعارات، را ایجاد می‌کند؛ به نظر او، شالوده‌شکنی مجال بازاندیشی در شرایط امکان فلسفه و ادبیات، و در واقع نحوه‌ی تبیین آن دو در کنار هم را مهیا می‌کند. نافذترین مدعای شالوده‌شکنی این است که نظریه‌پردازان، اگر که مایل به طرح دقیق‌ترین تبیین از فلسفه و ادبیات باشند، باید این دو را در کنار هم مد نظر قرار دهند.

منتقدان مارکسیست رادیکالیسم سیاسی منتسب به شالوده‌شکنی را به چالش کشیده‌اند. این منتقدان، که تری ایگلتن (۱۹۸۳) و پیتر دیوز (۱۹۸۷) از برجسته‌ترین آن‌ها به شمار می‌روند، با اشاره به فقدان تعهد صریح سیاسی در شالوده‌شکنی و غفلت آن از چارچوب‌های اجتماعی و اقتصادی، استدلال می‌کنند که تخصصات سیاسی و نهادی متزلزل‌کننده را نمی‌توان به افشای تعارضات متنی تقلیل داد. برخی دیگر از منتقدان رغبت کم‌تری به انکار توانش سیاسی این نگره نشان داده‌اند. منتقدان مارکسیست، فمینیست، و پسااستعمارنگری چون مایکل رایان (۱۹۸۲)، باربارا جانسون (۱۹۸۴، ۱۹۹۰)، و گایاتری اسپیواک (۱۹۹۴)، همگی روش‌های شالوده‌شکنی را برای به چالش کشیدن بسیاری از ساختارهای ایدئولوژیک و نهادین فرهنگ غرب به کار بسته‌اند. سخن گفتن از سیاست شالوده‌شکنی شاید اقدامی عجولانه باشد، اما توان سیاسی آن را می‌توان در پرسش‌گری مدام این نگره از ایدئولوژی‌ها، جزم‌باوری‌ها، و پایگان‌های تفکر سیاسی موجود یافت. این انگیزش شاید آتش انقلابی را روشن نکند، اما می‌تواند ضامن هوشیاری دموکراتیکی در برابر خشنودی‌ها و خوش‌باوری‌های پساانقلابی باشد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کالر ۱۹۸۲، نوریس ۱۹۸۲، ۱۹۸۹، ۱۹۷۹، ۱۹۸۱)

اصطلاحی در اشاره به ابداع «شرق» از سوی اروپایی‌ها یا تصور آن‌ها از «شرق»، که در آثار ادوارد سعید مطرح می‌شود. «شرق» صرفاً زادگاه زبان‌ها و فرهنگ اروپایی نبوده بل که، از نظر سعید، تصویر اروپایی‌گریزناپذیری از دیگری است، تصویری که مجال تعریف کردن خود را برای اروپا فراهم کرده است. به علاوه، شرق‌شناسی به عنوان محصولی از گفتمان ایدئولوژیک اروپایی، این امکان را در اختیار «غرب» قرار داده تا «شرق» را به زیر سلطه و استعمار در آورد و آن را از نو بنا کند. سعید (۱۹۷۸، ص. ۳) اغلب به اهمیت نظریات میشل فوکو در باب گفتمان و قدرت شناخت‌شناسی در حوزه‌ی شرق‌شناسی اشاره کرده، اما این حوزه متأثر از نظریه‌ی ژاک دریدا درباره‌ی «وهم‌اندیشی اروپایی» (۱۹۶۷a، ص. ۸۰) هم هست. به نظر دریدا، محققان غربی‌ای که به ترجمه‌ی زبان‌های آسیایی روی آوردند کار خود را با ترسیم تصویر آرمانی، یا یک رؤیای چینی حضور زبانی و فرهنگی به کلی کامل آغاز کردند که گرفتار نقصان و غیاب اروپایی نشده بود. اما این «دیگری» آرمانی و وهم‌اندیشانه صرفاً برای بر آوردن یک نیاز اروپایی ابداع شده بود. شرق‌شناسی و وهم‌اندیشی اروپایی از این نظر اشکال مکمل قوم‌محوری محسوب می‌شوند.

مایکل پین

شعر (poetry)

مؤلفان گوناگون در تلاش برای ارائه‌ی تعریفی از شعر پذیرفته‌اند که چنین کاری، با توجه به طیف وسیع و متنوع استفاده‌هایی که از این اصطلاح می‌شود، کاری خطرناک، ناممکن، و یا بی‌معنا است. نورتروپ فرای مقاله‌ی «رهیافتی به شعر غنایی» خود را با این هشدار آغاز می‌کند که «برخی بر این باور اند که اصطلاحات ادبی را می‌توان تعریف کرد.» بنابراین، عاقلانه آن است

پل نورکراس

شود تصور می‌کند. او در ادامه می‌گوید: «از این رو، شعر در مقایسه با تاریخ وجهه‌ی فلسفی‌تر و اهمیت‌تر دارد، زیرا اظهارات تاریخی متعلق به طبیعت، و نه به کلیات، اند.» این‌گونه اولویت‌بخشی شعر بر تاریخ، و زیبایی‌شناسی بر طبیعت، را در طبیعیات ارسطو نیز می‌توان شاهد بود، و همین‌جا است که او خاطر نشان می‌کند «هنر در برخی موارد کننده‌ی آن کاری است که طبیعت را یارای انجام دادن‌اش نیست.» از این رو، این تصور سیدنی که «شعر وابسته به طبیعت نبوده بل که طبیعت دیگری خاص خود خلق می‌کند» فاصله‌ی چندانی با دیدگاه ارسطو ندارد. سیدنی، با استناد به تمایزگذاری ارسطو بین شاعر و مورخ، از سوی دیگر، «شاعر بی‌بدیل» را آمیزه‌ای از فیلسوف و مورخ می‌شمارد: «او تصور عام را با نمود خاص مزدوج می‌سازد.» چنین تعریفی از شاعر به سیدنی اجازه می‌دهد تا نه تنها اقتدار *گفتمان فلسفی* و تاریخی را به پرسش کشیده، بل که شعر را نیز از بند خودفریبی‌های سخنورانه‌ی فیلسوف و مورخ رها کرده و اقتداری بی‌سابقه، اقتداری مبنی بر وهم‌پردازی خودآگاهانه، به شاعر ببخشد: «اگرچه این چیزها را راستین نمی‌شمارد، با این حال از آن‌جاکه به قصد راستین بودن آن‌ها را واگویی نمی‌کند، دروغی هم در کار او نیست.»

مجادله بر سر سرشت حقیقت شاعرانه البته، چنان که در *دفاعیه‌ی سیدنی* ملاحظه می‌شود، متضمن یک معیار محاکاتی است. همچنان که کریستوفر کلاوسن خاطر نشان کرده، زمانی که این معیار در اواسط سده‌ی نوزدهم ملغا می‌شود، «حقایق عظیم» و ردزورث مآلاً به شکل «صفای زندگی» نزد رابرت فراست در می‌آیند - «نه لزوماً صفایی عظیم چون آداب فرقه‌ای و آیینی، بل که ... تکیه‌گاه ناپایداری در برابر اغتشاش.» از این رو، «حقیقت شاعرانه» به «حقیقت نمایشی» (کلینت بروکس)، و گزاره‌های شاعرانه به «شبه گزاره‌ها» (آی. ای. ریچاردز)

که اصطلاح شعر را در قالب سنتی‌ترین انواع آن (شعر روایی، نمایشی، و غنایی) مد نظر قرار دهیم. با این حال، این انواع نیز به انواع فرعی، سنت‌ها، مکاتب، و پایگان‌هایی تقسیم می‌شوند که آن‌ها هم به نوبه‌ی خود در گذر زمان نامشخص و جابه‌جایی‌پذیر می‌شوند.

راجر فاولر و آلن رادوی، در *فرهنگ اصطلاحات انتقادی مدرن*، به درستی و با توجه به امکان‌ناپذیری ارائه‌ی تعریفی از شعر، چنان که اکثر شارحان نشان داده‌اند، ما را با ریشه‌شناسی این واژه آشنا کرده، خاطر نشان می‌کنند که شعر (poetry) در اصل به زبان یونانی صرفاً به معنی «چیزی ساخته‌شده»، چه به شکل منظوم و چه جز آن، بوده، این‌گونه «ساختن» را می‌توان فعالیتی فروتر از نفس واقعیت منظور نظر (دیدگاه افلاتون) و یا فراتر از آن (دیدگاه رمانتیک‌ها) دانست. این دوگانه در بطن خود حامل دو «نظریه‌ی شعر» است: شعر به منزله‌ی تقلید (محاکات) که عمدتاً، اما نه منحصرأ، به شعر روایی (حماسی) و نمایشی توجه نشان داده و تا سده‌ی نوزدهم نظریه‌ای مسلط و بی‌خدشه مانده بود؛ و شعر به عنوان بیان و ابراز، که اهمیت بی‌سابقه‌ای به اشعار غنایی بخشید. تا پیش از انقلاب رمانتیک، شعر به منزله‌ی محاکات عمدتاً برای تفسیر واقعیت و، چنان که هوراس و بعدها سر فیلیپ سیدنی و ساموئل جانسون به کار بردند، برای لذت بخشیدن و آموزش دادن به مخاطبان به کار گرفته می‌شد.

با این حال، همچنان که ام. اچ. آبرامز (۱۹۵۳)، با این متذکر شده، توجه دقیق و بی‌سابقه‌ی ارسطو به صور شعر، مستقل از مرجع محاکاتی‌شان، مبین آن است که این آفریده، حتا در نظریه‌ی محاکاتی او، به یک خودآیینی زیبایی‌شناختی تلویحی دست یافته، و معیارهای ارزیابی آن همان شکل و ساختار درونی‌اش بوده‌اند. از نظر ارسطو، مورخ «آن‌چه را که واقع شده توصیف می‌کند»، حال آن که شاعر آن‌چه را که باید واقع

مبدل شده، در نهایت، به تعبیر آرچیبالد مک‌لیش، «یک شعر نباید معنا بدهد، باید باشد» - و این یادآور آن سخن نغز مالارمه است که شعرها را کلمه‌ها می‌سازند نه ایده‌ها (و معنای این کلمه‌ها نه ارجاعی بل که سخن‌سرایانه است).

خاستگاه چنین اصولی در جنبش رمانتیک است. هنگامی که وردزورث در پیش‌درآمدش به ویراست دوم سرودهای غنایی (۱۸۰۲) تصریح می‌کرد که شعر «طغیان خودجوش احساسات پرشور» است، در واقع اقتدار شعر را متکی به یک ذهنیت باطنی مهارناشدنی می‌دانست. همچنان که در جمع‌بندی مفید آبرامز آمده، «علت‌العلل شعر، علتی صوری که اساساً توسط کنش‌ها و کیفیات انسانی مورد محاکات تعیین شود، چنان که ارسطو می‌پنداشت، یا علتی غایی، یعنی تأثیرگذاری بر یک مخاطب، چنان که در نقادان نوکلاسیکی مطرح شده، نیست: این علت یک علت فاعلی است - انگیزه‌ی شاعر برای بیان احساسات و امیال خود، یا ابرام تخیل "خلاق"». از این رو، با پیدایش و اوج‌گیری شعر غنایی در پرتوی جنبش رمانتیک، مفروضات شدیداً مسأله‌سازی مانند «نبوغ»، «اصالت»، «بی‌واسطگی»، «حضور» و «تعالی» پدید آمدند. اگرچه شعر غنایی به هیچ رو از ابداعات رمانتیک‌ها نبوده (اسپنسر، شکسپیر، و میلتون نیز شاعران غنایی بزرگی بودند)، با جنبش آنان بود که این شعر به رسانه‌ای برای بیان موقعیتی وجودی مبدل شد که تفاوت چشم‌گیری با تجارب اجتماعی تا آن زمان مطرح‌شده در قالب هزلیات، حماسه‌ها، چکامه‌ها، سرودها، یا اشعار شبانی داشت (و حتی با غزلواره‌ها که احتمالاً حد‌نهایی این مجموعه را می‌ساختند). این‌گونه اشعار حامل مضمون یا سوژه‌ای بودند که به صورت محاکاتی به یک قالب منظم در آمده و اغلب قابلیت جمع‌خوانی داشتند، حال آن که شعر غنایی در مقایسه تنها یک تک‌گویه بود

- شلی، در بیانی مشهور، این شاعر تک‌گو را به بلبل‌ی تشبیه کرده بود که «در ظلمت نشست، با الحانی خوش به شادباش تنهایی خویش می‌خواند؛ نیوشندگان او چون مسحورشدگان نغمه‌های نوازنده‌ای نادیده‌اند»

چنین تعریفی از شاعر به عنوان آوازخوانی تنها، با دخل و تصرفاتی چشم‌گیر، در تعاریف سمبولیست‌های فرانسوی و جانشینان گوناگون آنان، مدرنیست‌ها، شاعران اعترافی، یا ایماژیست‌های راسخ، نیز نمود خود را حفظ کرده است. در کل، شعر غنایی، همان‌گونه که فرای می‌گوید، «ناخواسته به گوش می‌رسد». لوییس تورکو، به هنگام ارائه‌ی تعریفی برای شعر، شعر غنایی را «هنر زبان» می‌شمارد. امروزه منظور ما از شعر معمولاً همان شعر غنایی است، هرچند که شعر غنایی نیز خود، به ویژه در سده‌های نوزدهم و بیستم، دیگر قالب‌های شعری پرتنین‌تر یا همگانی‌تر، نظیر چکامه (قصیده)، مرثیه، یا سرود و ترانه را نیز شامل شده است.

پیشینه‌ی این تصور، به ویژه در باب شعر غنایی خودآیین، در زیبایی‌شناسی کانت است که برای اثر هنری هیچ‌گونه ارزش معرفتی قائل نبوده بل که (صرفاً) آن را برخوردار از یک بی‌هدفی هدفمند می‌انگاشت. چنین بود که اودن می‌توانست (درباره‌ی اشعار ویلیام باتلر ییتس) بگوید: «شعر موجب هیچ رخ‌دادی نمی‌شود»، هرچند که دقیقاً همین خصلت غیرعملی، ناتاریخی، و بی‌زمانی است که بقای شعر را «در وادی سرایش‌اش که مأموران قانون را هرگز به آن راهی نیست» تضمین می‌کند. اخراج مأموران قانون از وادی شعر اودن پاسخ طنزآمیزی به اخراج شاعران از جمهور افلاتون است، افلاتونی که با بدبینی هشدار می‌داد: شعر «کل نظام را به مخاطره می‌اندازد». شعر غنایی شعری موجز، پرشور، و مفرط است، و همان‌گونه که ادگار آلن پو در «فلسفه‌ی سرایش» می‌گوید، خود به تنهایی می‌تواند توجیه‌کننده‌ی عنوان «شعر» به طور کل باشد. از ره‌گذر تأثیرگذاری پو

سنت سمبولیستی، مدرنیستی، یا زیبایی‌شناسانه‌ای که این قوالب شعری را پدید آورده و خود متشکل از آن‌ها است، به گفته‌ی دنیس دانهیو (۱۹۷۶)، ناب‌ترین بیان شعر را در «فارغ ساختن» زبان «از کار بازنمایی» و بهره‌ور ساختن‌اش از موهبت تخیل می‌یابد. همان‌گونه که دانهیو خاطر نشان می‌کند، ما چنین نموده‌های مناسبی را در ایماژهای معطوف به «نمایش ناب» می‌یابیم. چنین ایماژهایی ادراک محض و در نهایت بی‌طرفانه‌ی خواننده را ایجاد می‌کنند، هرچند مشخص نیست که چنین ادراکی، از آن‌جا که در شعرها شکلِ اوتوپییایی دارد، در نقادی امکان‌پذیر است یا نه.

شعر حتا اگر که چیزی جز نظم از واژه‌ها نباشد، آفرینشی سراسر هنری و الزاماً برخاسته از واقعیات روان‌شناختی و تاریخی هم هست. همان‌گونه که اودن می‌نویسد: «این ایرلند پر تب‌وتاب بود که کار [بیتس] را به شاعری کشاند.» گل‌های شر بودلر حاصل مصایب اجتماعی و رنج شخصی او بودند. اگر رمانتیک‌ها شعر را برحسب نمادها نگریسته یا، بنا به تعریف کولریج، شعر را «عاری از واقعیتی که آن را مفهوم سازد» می‌شمردند، نظریه‌های متأخر (به ویژه شالوده‌شکنی و رهیافت‌های مختلف در تحلیل طبقه، نژاد، جنسیت، و گرایش جنسی) بر عدم امکان این‌گونه فراگذشت زیبایی‌شناسانه از زمان و تاریخ، و خودفربیی ملازم این توهّم، تأکید می‌کنند. همچنان که باربارا جانسون می‌گوید، از یک منظر خالی از ابهام (البته اگر خود مدعی برخورداری از یک بی‌طرفی زیبایی‌شناسانه نباشد)، شعر تنها در صورتی می‌تواند به لحاظ زیبایی‌شناسانه فارغ از دنیا دانسته شود که «در پی تبعیت از اراده‌ای در این دنیا و نه در پی موقوف ساختن آن» باشیم.

اراده‌ی منظور نظر جانسون مشروعیت خود را در نفی خودباوری زیبایی‌شناسانه، در گذر به جنگل‌ها در شب‌های برفی یا پرسه‌زنی بر پل‌های وست‌مینستر،

بر سمبولیست‌های فرانسوی، شعر غنایی به یک نظم کلماتِ خودمرجع، یا تناظرهای ذهنی و یا، به تعبیر رمبو، «جنگلی از نمادها» که راه خود را در آن گم می‌کنیم، مبدل شد. هنگامی که الیوت می‌نوشت «نیایش فراتر از نظم واژه‌ها است»، احتمالاً در صدد یافتن راهی برای برگزشتن از زیبایی‌پرستی خودباورانه و باطنی‌گری معماگون اشعار سمبولیستی بود.

البته، هشدار افلاتون نه هشدار علیّه توهّمات بی‌زبان بل که شاید هشدار علیّه انواع استلزامات ذاتی در خودآیینی سیاسی شعر، و در واقع استلزامات ذاتی در شور فروخورده‌ی تابلوهای شاعرانه‌ای چون «گذری به جنگل در یک شب برفی» (۱۹۲۳)، سروده‌ی فراست، بود. مسافر شعر فراست اساساً همان سفری را پیش رو دارد که فرای به هنگام ارائه‌ی تعریفی از شعر به عنوان آیین روگردانی «از تجربه‌ی معمول و مستمر ما در زمان و مکان، یا ... از محاکات زبانی این تجربه» به آن نظر دارد. فرای خاطر نشان می‌کند که، نموده‌های چنین سفری را می‌توان ورای اشعار غنایی ذهنی و در قوالب شعری گوناگونی چون مزامیر عهد عتیق، تک‌گویه‌های دراماتیک چاپلند هارولد بایرون، و یا روایت غنایی‌ای چون پیش‌درآمد وردزورث نیز یافت. با این حال، فرای مدعی است که، شعر غنایی موجز، پرشور، و ذهنی «نوع متفاوتی از تجربه» را با ضرباهنگ‌های روایی زمان و زندگی همراه می‌سازد.

پس، تعریف کردن شعر به عنوان امری در تقابل با معناسازی از طریق روایت، مستلزم دیگربودگی اساسی شعر، و برآشوبندگی زیبایی‌شناسانه، ساختاری، و حتا سیاسی آن است. شاعران سمبولیست فرانسوی و وارثان مدرنیست آن‌ها، چه اروپایی و چه آمریکایی، مدافع ترجمه‌ناپذیری شعر به نثر و یا بازگویی آن، یا هرآن‌چه چنین روایتی بر آن دلالت دارد، و خواهان ترجمه‌ناپذیری به روایات موجودیت تاریخی بودند.

ویرجینیا ولف خاطر نشان کرده است که داستان «همچون تار عنکبوتی، شاید همیشه بس سبک آویخته، اما هنوز از چهار جهت آویخته به زندگی» است. با این همه، می‌توان تأکید کرد که این پیوندها را، در شعر، باید از راه‌هایی دیگر، و شاید ناپیداتر، ایجاد کرد: نخست، شاید به اتکای این امکان که شعر در واقع می‌تواند از هرگونه استلزام سیاسی و دینی بگسلد؛ و دوم، با اتکا به پذیرش نهایی این چنین پیوندهایی. برخلاف موسیقی، کلام الزاماً ارجاعی است، و معانی سرکش یا رام خود را از قراردادهای معمول زبان می‌گیرد، و می‌تواند مسبب کشاکش‌هایی باشد که شعر باید خود را در چارچوب آن‌ها تعریف کند. برخلاف موسیقی، که نیازمند هیچ توضیح و توجیهی نیست، تاریخ شعر تاریخ دفاع از شعر، و از این رو تاریخ نظریه و نقادی ادبی هم هست. شعر، با در آمیختن نقدها و دفاعیات بی‌پایان خود با نظریه و نقادی، و البته استقرار در آستانه‌ی سکوت و موسیقی، به پیوندهای بینارشته‌ای چندجانبه‌ای نظر دارد، اما هر تلاشی برای به خود اختصاص دادنش را ناکام می‌گذارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استوارت ۲۰۰۲، اسکولز ۱۹۶۹، ایگلتون ۲۰۰۷، پرلوف ۱۹۹۰، رایان ۱۹۸۰، میلر ۱۹۶۵، میلوش ۱۹۸۳، وندلر ۱۹۸۸، ویلیامسون ۱۹۸۴، هوارد ۱۹۸۰، هوسک ۱۹۸۵، هولاندر ۱۹۸۱)

هارولد شوایتسر

شوالتر، الین (Showalter, Elaine) (۱۹۴۱-) منتقد ادبی فمینیست. شوالتر از مبلغان برجسته‌ی نقادی فمینیستی آمریکایی است. او اصطلاح نقادی زن‌نگر را وضع کرده و مجموعه‌ای از مهم‌ترین آثار در عرصه‌ی نظریه و روش این نقادی را نوشته - تعجب ندارد که، مطالعات متعدد او درباره‌ی سرگذشت ادبی نویسندگان زن انگلیسی و آمریکایی از کامل‌ترین

می‌یابد چون این صور باطنی دیگربودگی ایدئال‌سازی و خنثاسازی دیگربودگی ذاتی‌ای را موجب می‌شوند که همنهادی است از آن‌چه همواره همچون یک تفاوت برطرف‌ناشدنی در بطن خویش مانده و باید بماند. این‌گونه تفاوت جانشین‌ناپذیر، که هر شعری به موجب آن در - خود - منقسم و نه همگن، مضاعف و نه با - خود - یگانه، می‌شود به رجحان‌یابی تمثیل بر نماد منجر شده است. اگر کولریج تمثیل را به عنوان «طنین‌هایی توخالی که مخیله خودسرانه نمودی مادی به آن‌ها می‌بخشد» کنار می‌گذاشت، پل دومان رجحان‌بخشی کولریجی نماد بر تمثیل‌ها را وارونه می‌سازد: «نماد امکان یک هویت یا همذات‌انگاری را مسلم می‌گیرد، حال آن‌که تمثیل اساساً موجب فاصله‌گیری از خاستگاه خود، و درگذشتن از نوستالژی و از اشتیاق به انطباق شده، زبان خود را در خلأ این تفاوت زمانی استقرار می‌بخشد؛ و در انجام چنین کاری، خویشتن را از همذات‌پنداری موهومی با سوای خویشتن، با آن‌چه حال در کل، هرچند با مرارت، به عنوان سوای خویشتن به رسمیت شناخته شده، باز می‌دارد.» چنین نظریه‌ای، که گویی هراس بدباوری اگزیستانسیالیستی را در درون خود دارد، نهایتاً مرهون طرز فکر ماتریالیستی یا تاریخ‌گرایانه است که هرگونه برگزشتن از شرایط مادی از ره‌گذر نماد، استعاره، یا هنر را محال می‌شمارد. انگیزه‌ی مشابهی اساس کار بعضی از نظریه‌پردازان‌های متأخرتر درباره‌ی شعر غنایی را شکل می‌دهد. برای مثال، ویرجینیا جکسون (۲۰۰۵) برداشت‌های ما از رابطه‌ی شعر و شعر غنایی، و انتظارات متعاقب ما از هرکدام، را در بستر تاریخی‌شان قرار داده، و هشدار می‌دهد که، اگر شعر غنایی را به عنوان ایدئال‌سازی بی‌زمان در نظر بگیریم، از یک سو بار بیش از اندازه‌ای به دوش آن گذاشته و از سوی دیگر مناسبت اجتماعی آن را از بین برده‌ایم.

پاسخ به آن تعدیل می‌کند. مقاله‌ی شوخ‌طبعانه‌ی او با عنوان «بدل‌پوشی نقادانه: فمینیست‌های مذکر و زن‌سان» (۱۹۸۳) نوشته‌ی شایان توجهی در بحث از حضور مردان در جنبش فمینیستی است.

کلینیس کار

شورر، مارک (Schorer, Mark) (۱۹۰۸-۷۷)

منتقد، زندگی‌نامه‌نویس، رمان‌نویس، و داستان‌نویس آمریکایی. شورر، که شهرت خود را بیش از همه مرهون روایت‌های زندگی‌نامه‌ای‌اش از سینکلر لوییس و دی. اچ. لارنس بوده، به خاطر کاوش‌های‌اش در رابطه‌ی میان داستان و زندگی‌نامه، و نیز تلاش‌های‌اش برای اثبات این نکته تأثیرگذار شد که روش‌های مورد استفاده‌ی نقادان نو مبنی بر تحلیل زبانی دقیق به همان اندازه که در مورد شعر کارآیی دارند می‌توانند در مورد رمان نیز به کار گرفته شوند. شورر در «فن به منزله‌ی کشف» (۱۹۴۷)، مقاله‌ای که بیش از همه‌ی آثار او مورد استناد قرار گرفته، رابطه‌ی میان بینش اخلاقی رمان‌نویس و احاطه‌ی او بر فنون روایی را مورد بررسی قرار می‌دهد. بین‌رایت

شهر (city)

در دنیای باستان از دو بنیان و دو بنیان‌گذار اساطیری «شهر» یاد می‌شود. در روایت پلوتارخ، تسئوس بنیان‌گذار افسانه‌ای آتن است، شهری منظم، منسجم، معقول و موجه، مجرد و مطلق، و مقید به قوانینی که ضامن موجودیت آن اند. شهر دیگر شهر قابیل است: در کتاب مقدس، این قابیل - قاتلی ملعون و مطرود، موجودی انگشت‌نما که به آوارگی و خانه‌به‌دوشی محکوم شده - است که نخستین شهر را بنا می‌کند. او مردی مجرم، فراری، و آواره بود، و می‌توان تصور کرد که شهرش مملو از بیگانگان و خانه‌به‌دوشان بوده باشد: شهر تضادها و

کاربست‌های ایدئال‌های نقادی زن‌نگر به شمار می‌روند. شوالتر در ادبیاتی از آن خودشان (۱۹۷۷) چارچوبی برای فهم تاریخ ادبی زنان بریتانیا فراهم کرده، این تاریخ را به سه مرحله‌ای تقسیم می‌کند که هر یک، به تعبیر فردریک جیمسون، تابع یک «وجه مسلط فرهنگی» اند: feminine تا پیش از ۱۸۸۰، feminist در فاصله‌ی ۱۸۸۰ تا ۱۹۲۰، و female از ۱۹۲۰ به بعد. تفاوت موجود بین ادبیاتی از آن خودشان و کتاب بعدی شوالتر با عنوان انتخاب خواهر (۱۹۹۱) نشان‌گر انعطاف‌پذیری نقادی زن‌نگر، به ویژه واکنش قابل ملاحظه‌ای در پاسخ به اتهام نژادپرستانه بودن شکل اولیه‌ی این نقادی، است. در حالی که کتاب نخست شوالتر متحصراً مسأله‌ی جنسیت را بدون توجه به مسائل نژاد و ملیت (که در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ اهمیت بسیار یافتند) مورد توجه قرار داده، مقدمه‌ی انتخاب خواهر حاکی از توجه بارزی به نظریه‌ی ادبی آمریکائیان آفریقایی‌تبار، به ویژه مفروضات چندرگه‌ای اساسی و دودستی متون ادبی، بوده و در فصل‌های متعاقب تلاش می‌شود تا تاریخ ادبیات زنان آمریکا پس از لغو تبعیض نژادی ترسیم شود. شوالتر در «نقادی‌ای از آن خودشان» (۱۹۸۹) رویکردهایی مشابه نقادی آفریقایی - آمریکایی و فمینیستی، و نیز زمینه‌های محتمل برای وفاق و همبستگی را به بحث می‌گذارد. او در این مقاله، همچون مقالات پیشین‌اش که بعضاً در نقادی فمینیستی نو (۱۹۸۵) گرد آمده‌اند، تواریخی از جنبش‌های انتقادی ترسیم می‌کند که انگیزاننده و آموزنده اند. شوالتر مصرانه از تکثرگرایی فمینیستی دفاع کرده و به این بحث پرداخته است که گفتمان فمینیستی لزوماً باید ناهمگون و نامتجانس بماند. او با ناقدان خود برخورد بلندنظرانه‌ای دارد، همچنان که مقاله‌ی باربارا اسمیت در نقد نژادپرستی در آثار خود را در نقادی فمینیستی نو گنجانده و رویه‌ی نقادانه‌ی خود را در

وقیحانه و بی‌شرمانه و این چنین خودآگاهانه جلوه می‌کند. اضمحلال نوع بشر در قالب خانه‌به‌دوشان ... در این جا در حد اعلائی خود نمود می‌یابد» (وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان، ۱۸۴۵). در سطح شخصی‌تر، جیمز تامسون در شهر شب هولناک (۱۸۷۰)، نشان می‌دهد که چه گونه شهر می‌تواند به شکل وهم‌گون در آمده، کابوس وجدان معذب ما شود.

در مانیفست فوتوریستی سال ۱۹۰۹، برای اولین بار شهر به عنوان مضمون برجسته‌ی ادبیات و نقاشی مدرن معرفی شد؛ و ازرا پاوند بود که خاطر نشان کرد: «زندگی روستایی یک زندگی حکایت‌وار است ... [حال آن که] در شهر، تأثرات بصری بر یک‌دیگر فائق آمده، هم‌پوشانی کرده، و از هم در می‌گذرند، این‌ها تأثراتی سینماتوگرافیکی اند.» شماری از رمان‌های بزرگ سده‌ی بیستم دقیقاً چنین ترجمان «سینماتوگرافیکی»، پاره پاره، ناپیوسته، و فراپاشنده‌ای از شهر ارائه می‌کنند - از جمله، پترزبورگ (۱۹۱۳) آندری بلی، الکساندر پلاتز برلین (۱۹۲۹) آلفرد دوبلین، و سفر به انتهای شب (۱۹۳۲) لویی - فردینان سلین. اما سده‌ی نوزدهم پیش از این شاهد رشد یک سنت پر بار ادبیات شهری بود. لندن پس‌زمینه یا مکان ماجرای رمان‌های دیکنز نیست؛ این شهر، با نیرو و توان مخوفاش، قهرمان رمان‌های او است، و شخصیت‌های انسانی کم‌وبیش همچون اجزای آن ایفای نقش می‌کنند (بنگرید به بند آغازین خانه‌ی قانون‌زده). بالزاک خود را در پاریس غرقه ساخت - زندگی سطح بالا، زندگی سطح پایین؛ خیابان‌ها، مغازه‌ها، پول، پوشاک، خوراک؛ ازدحام‌ها، شوک‌ها، تصادم‌ها؛ گردش بی‌پایان اشتیاق‌ها و یأس‌های مشخصاً مدرنی که زاده‌ی این شهر مدرن بودند. شارل بودلر - که انگاره‌ی شاعر همچون «پرسه‌گرد» در شهر را خلق کرد - قطعاً نخستین شاعر بزرگ شهر بود، و همو بود که شخصیت‌های شهرزده‌ی رمان‌های بالزاک را

تصادف‌ها، شهر گم‌شدگان و ملعونان. شهر مدرن، چنان که در دو قرن گذشته تکوین و توسعه یافته، اغلب مشتاق بدل شدن به نمونه‌ای از آتن تسئوس بوده، اما به نظر می‌رسد که بیش‌تر به شهر قابیل شباهت دارد.

شهر و ادبیات غرب اساساً مقارن هم اند. اما تمرکز، کاوش، و یادکرد اساسی از شهر در ادبیات عملاً در سده‌ی نوزدهم آغاز می‌شود. در این سده بود که شهر به صورتی رازآمیز و فراگیر، ناشناختنی و گریزناپذیر، منزلگاه گذشته و تعیین‌کننده (یا ویران‌کننده) ی آینده در آمد. به شکل فزاینده، معنا دیگر از کلیسا، دربار، یا املاک اربابی بر نمی‌آمد، و در شهر تولید - و تکثیر - می‌شد. وردزورث پیشاپیش به درک این نکته رسیده بود که «شهر عظیم» اش در حال تولید نوع تازه‌ای از تجربه، شاید نوع تازه‌ای از فرد، بوده: «چه بسیار که در خیابان‌های پر ازدحام/ با انبوه جمعیت پیش رفته، و با خود/ گفته‌ام: چهره‌ی هر کس که می‌گذرد/ یک معما است!» (پیش‌درآمد، کتاب هفتم). ادگار آلن پو این نکته را به شکلی به‌یادماندنی در «مرد جمعیت» پیش کشیده است - نخستین داستان در باب نابه‌سامانی شهری، که از متون کلیدی برای والتر بنیامین شد. پو همچنین، اساساً، مبدع داستان کارآگاهی («قتل‌های خیابان مورگو») بود که به ژانر ایدئالی برای پی‌گیری سرخ‌های اسرار و جنایات جاری در سرتاسر کلان‌شهرهای مدرن مبدل شد.

فلاکت‌های این جمعیت جدید بیگانگان، به ویژه پرولتاریای شهرنشین جدید، فریادهای انزجار از ویکتوریایی‌های آداب‌دان را بلند کرد، فریادهایی که می‌توانست به ایجاد سیاست رادیکالی منجر شود. چنان که انگلس می‌گوید: «هر اندازه هم که بر این انزوای فردی، این خودبینی تنگ‌نظرانه‌ای که اصل اساسی سراسر جامعه‌ی ما شده، واقف باشیم، تنها در ازدحام شهرهای بزرگ است که این نکته این‌چنین

روبرت موزیل، که شهرش وین بود، در اثر عظیم خود با عنوان *مرد بی‌خصیصه*، می‌نویسد که شهر موجود «بی‌نظمی، تغییر، پیشرفت نزولی، اما نه همگام، و تصادم اشیا و اتفاقات» است - «آشوبی از نیروها» که «عدم انسجام مشهور اندیشه‌ها» و راه انتشارشان «بدون وجود یک گرانیگاه ... بدون یک وحدت اساسی» را ایجاد می‌کند. نکته‌ی اساسی‌تر این‌که، شهر کاغذ ارزان، امکانات نشر آسان‌تر، و بازار در حال رشدی برای داد و ستد کتاب‌ها و مجله‌ها - صرف نظر از امکان محوریت‌بخشی به کتاب‌خانه‌ها، فرهنگستان‌ها، موزه‌ها، و نمایشگاه‌ها - فراهم می‌کرد. نویسنده، برای نخستین بار، در شهر توانست ارباب خود شود - و از حمایت‌های مشکوک محافل درباری متلون و اشراف دن کیشوت‌مآب آزاد باشد. حال، روندهای نسبتاً ثابت و استوار زندگی روستایی جای خود را به تجارب تازه‌ای از تحرک، پیچیدگی، تنوع، گشودگی، و تحول می‌داد. شهر مدرن شاهد شکل‌گیری روابط اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی، به همراه ارتباطات بین‌فرهنگی پربار و تسهیل‌شده، و همچنین پیچیدگی‌های کلان‌شهری بود.

چندان بی‌راه نیست که بگوییم ادبیات مدرن، در وجه مسلط‌اش، محصول شهرنشینی است. و با این حال، واکنش بسیاری از نویسندگان مدرن به شهر واکنشی خصمانه، ستیزه‌جویانه، و نکوهش‌گرانه بوده، این نویسندگان اغلب اشتیاق نوستالژیکی به جهان‌های خیالی و از دست رفته‌ی - روستایی یا پیشاصنعتی - ثبات، امنیت، و آشنایی اطمینان‌بخش دارند. دفترهای *مالده لائوریس بریگه* (۱۹۱۰)، شرح تجربه‌ی ریلکه از شهر پاریس، این‌گونه آغاز می‌شود: «پس این‌جا است که آدم‌ها برای زندگی می‌آیند؛ گمان می‌کردم این‌جا جایی برای مردن است.» پاریس، شهری که هرگز نمی‌خوابد، و هرگز مجال خوابیدن نمی‌دهد: «واکن‌های برقی زنگ‌زنان از اتاق‌ام می‌گذرند. ماشین‌ها از روی من رد می‌شوند.»

غول‌های واقعی - در مقایسه با «کوتوله‌ها»ی *ایلیاد* - و خود بالزاک را بزرگ‌ترین آن قهرمانان می‌دانست.

در حالی که چشم‌اندازهای گوناگون این پیشینه‌ی فرهنگی کم‌وبیش قابل شناسایی و تشریح به نظر می‌رسیدند، شهر مدرن، متلون، بی‌شکل، نامنسجم، و همواره در حال گسترش و در سیلان، مسائل تازه‌ای در خصوص بازنمایی پیش می‌کشید. شهر به شکل احساسی «همه‌جایی» در آمده بود؛ گویی که دیگر هیچ نقطه و هیچ جایی بیرون از این شهر وجود ندارد تا از آن منظر بتوان شهر را در کلیت‌اش درک و فهم کرد (دیگر این امکان وجود نداشت که، همچون شاعران پاستورال و رمانتیک، چشم‌اندازهای گسترنده در پیش چشم یا در زیر پای خود را از نظر گذارند). شاید تی. اس. الیوت و جیمز جویس را بتوان نماینده‌ی دو شیوه‌ی واکنش به شهر مدرن و بازنمایی آن دانست. زمین هرز الیوت شهر مدرن را همچون شهری پاره‌پاره، آلوده، سترون، و در حال فروپاشی - شهر «ناواقعی» - به تصویر می‌کشد: «برج‌های در حال سقوط / اورشلیم آتن اسکندریه / وین لندن / ناواقعی» (سطرهای ۶-۳۷۳). *اولیس جویس*، با بازآفرینی چشم‌گیر یک روز از زندگی پرازدحام در دوبلین، طیفی از سبک‌های ادبی ممکن را به هنگام این گشت‌وگذار شهری به کار گرفته، به آواهای گوناگون آن گوش سپرده، برداشت بسیار بارورتر و مسرورانه‌تری از شهر مدرن به دست می‌دهد، هرچند که این برداشت نیز نشان‌هایی از نهایت بی‌معنایی دارد: «افولی شهر آکند، ظهوری شهر آکند، و افولی دیگر: ظهوری دیگر، و باز هم افول. خانه‌ها، خطوط خانه‌ها، خیابان‌ها، فرسنگ‌ها پیاده‌رو، توده‌ی آجرها، سنگ‌ها ... انباشته در شهرها، فرسوده در گذر اعصار. اهرامی در شنزار» (جویس ۱۹۶۷، ص. ۲۰۸).

با این حال، مضمون «شهر» دست‌مایه‌های بسیاری برای انگیزش نویسندگان در اختیار آنان گذاشته است.

این تراموا توجیهی ندارم، و همین طور برای آدم‌هایی که راه را برای تراموا باز می‌کنند یا آهسته قدم می‌زنند یا می‌ایستند و به ویتترین مغازه‌ها خیره می‌شوند. در واقع هیچ‌کس توجیهی از من نمی‌خواهد، اما این ربطی به موضوع ندارد ...» («سوار بر تراموا»). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اشتراوس ۱۹۶۴، برمن ۱۹۸۲، بنولوو ۱۹۹۳، بنیامین ۱۹۲۸b، پرندرگست ۱۹۹۲، تنر ۱۹۹۲، تیمز و کلی ۱۹۸۵، جی و واتس ۱۹۸۱، مامفورد ۱۹۶۱، وبر ۱۹۶۲، ویلیامز ۱۹۷۳)

تونی تنر

شهوaniات (erotica)

شهوaniات در وسیع‌ترین مفهوم‌اش در اشاره به ادبیات، هنر، و دیگر رسانه‌هایی به کار می‌رود که دربردارنده‌ی محتوای جنسی یا شهوت‌آلود اند. مقوله‌ی شهوت‌گرایی مشخصه‌ی این رسانه‌ها است، هرچند که اغلب تصور می‌شود رسانه‌های این شهوانیت پیوند ناگسستنی با رفتار شهوانی دارند. به علاوه، «شهوaniات» اصطلاحی است که، اغلب به شکل مسأله‌ساز، برای برتری‌بخشی و جداسازی رسانه‌های جنسی «سطح بالا» از جمع هرزه‌نگاری‌هایی به کار می‌رود که تولید و مصرف انبوه دارند. پرداختن به نوشتار و تحلیل ادبیات شهوانی، به عنوان نوشتار و تحلیلی در باب شهوانیات، امر مرسوم است. شهوانیات معادل نوعی بازی خلاق مکتوب/مصور در نظر گرفته می‌شود، حال آن‌که هرزه‌نگاری را کاری تکراری، بی‌خلاقیت، بهره‌کشانه، و منفعت‌طلبانه می‌دانند: شهوانیات نسخه‌ی تلطیف‌شده‌ی هرزه‌نگاری است، و تصور می‌شود هرزه‌نگاری بازنمودهای آشکارتر و عریان‌تری از مسائل جنسی ارائه می‌کند. اما این‌گونه تمایزگذاری‌های اکید در بررسی‌های دقیق‌تر ناموجه به نظر می‌رسند، به ویژه اگر شهوانیات را به عنوان یک مقوله‌ی نوع‌نمای بسته و ثابت در نظر گرفته باشیم.

اما ریلکه‌ی نویسنده مصمم به یافتن شیوه‌ی مناسبی برای واکنش نشان دادن است: «دارم یاد می‌گیرم که ببینم. بله، دارم شروع می‌کنم. خوب پیش نمی‌رود. اما می‌خواهم بیش‌تر وقت‌ام را صرف آن کنم.» این‌گونه است که ریلکه راهی سفری خیالی به دوران کودکی می‌شود. با این حال، شاید بتوان نکته‌ی کلی‌تری مطرح کرد. شهر مدرن هنرمندان - نویسندگان، نقاشان (مونه، مایدنر، مونش، کیرشنر، بوچونی، دولونی، گروس، دیکس - که شهر را در قالب صوری گوناگون، از یک بهشت تکنولوژیک نوین تا دوزخ دیگری بر زمین، به تصویر می‌کشیدند) و البته فیلم‌سازان (متروپولیس، ۱۹۲۶، اثر فریتس لانگ) را وا داشت تا به شیوه‌های تازه‌ای ببینند. و این یک چرخش مفهومی اساسی بود، چرا که دیگر نمی‌شد جهان را با نگاه پیشاشهری نگریست. البته، هنرمندان شهرهای خود را نیز خلق کردند، و این همان نکته‌ای است که هنری جیمز به آن اشاره داشت: «رم‌نایی از واژه‌ها ساختن، سخن گفتن از رم خاص خود که رم واقعیت نبود ... این کاری متکی به تخیلی استثنایی بود.» راسکین در سنگ‌های ونیز کلیتی از ونیز گم‌شده را بازآفرینی کرد، و این در واقع همان تخیل استثنایی بود، و تأثیر بی‌حد و اندازه‌ای بر ادبیات متعاقب خود گذاشت.

اما به نظر نمی‌رسد که شهر مدرن خود را تسلیم چنین بهبودبخشی‌های دل‌گرم‌کننده‌ای کند. کافکا شاید نویسنده‌ی ناب تجربه‌ی شهر مدرن باشد، و این نمونه‌ای از قطعات او - قالبی متناسب با قالب خود شهر - است: «بر سکوی آخر ایستگاه تراموا ایستاده‌ام، و نسبت به جایگاه‌ام در این دنیا، در این شهر، و در خانواده‌ام هیچ اطمینانی ندارم. حتا به طور سرسری هم نمی‌توانم به هیچ ادعایی اشاره کنم که به حق بتوانم از هر بابتی مطرح کنم. حتا برای ایستادن بر این سکو، گرفتن این دستگیره، و سپردن اختیار خود به دست

در نتیجه، گرایش کنونی ما به این که هرزه‌نگاری را تقریباً منحصر به رسانه‌های دیداری و شهوانیات را معطوف به نوشتار یا دیگر رسانه‌های صاحب سبک بشماریم عملاً به معنای قائل شدن به تمایزی است که در دیگر برهه‌های تاریخ میل جنسی نمودی ندارد. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در آمریکا، تلاش‌ها برای تمایزگذاری بین شهوانیات و هرزه‌نگاری در آستانه‌ی تصویب مقررات هرزه‌نگاری‌ستیزی بار سیاسی پیدا کرد. آندرتا دورکین و کاترین مک‌کینون، دو فعال فمینیست سرشناس، تمام تولیدات شهوانی را به عنوان «نهادی برای سلطه‌ی مردان که پایگان‌ها، تجسم‌بخشی‌ها، تسلیم‌ها، و خشونت‌ها را جنبه‌ای جنسی می‌بخشد» نکوهش می‌کردند، و هر دو حامی ممنوعیت عمدتاً محافظه‌کارانه‌ی هرزه‌نگاری به کمک مقررات قانونی بودند، مقرراتی که تولید و توزیع محصولات شهوت‌انگیز را محدود کنند. مک‌کینون مشخصاً تماشا یا استفاده از هرزه‌نگاری را به نفس عمل جنسی ربط داده، در فقط کلمات (۱۹۹۳) می‌نویسد: «هرزه‌نگاری وسیله‌ای برای خودارضایی است. برای رابطه‌ی جنسی به کار می‌رود. پس خودش هم یک رابطه‌ی جنسی است.» عدم تمایزگذاری بین استفاده از محصولات شهوت‌انگیز و نفس عمل جنسی آن نکته‌ای است که به مک‌کینون مجال می‌دهد استدلال کند که با هرزه‌نگاری می‌توان به عنوان تجاوز جنسی برخورد قانونی کرد. هرزه‌نگاری همان عمل جنسی است (نه این که جایگزین آن باشد)، و بنابراین محصولات هرزه‌نگارانه مدارک و مستندات سوءاستفاده‌ی جنسی اند. مک‌کینون ادعا می‌کند: «بازنمایی همان واقعیت است ... هرزه‌نگاری کاری است که چیزی کم‌تر از تجاوز جنسی و شکنجه‌ای نیست که در آن به تصویر کشیده می‌شود.» به همین دلیل، مک‌کینون هرگونه دلالت ضمنی یا کارکرد خلاق هرزه‌نگاری را منکر می‌شود؛ برای

عکس‌های رابرت میلتورپ مثالی بسیار آموزنده اند: تصاویری که او به سبک خاص خود و با محتوای همجنس‌خواهانه خلق کرده عموماً دارای ارزش‌های هنری و روشنفکرانه شمرده می‌شوند، و با این حال آثارش به عنوان آثاری هرزه‌نگارانه و بهره‌کشانه توقیف شده، ممنوع شده، یا مورد اعتراض قرار گرفته‌اند. «شهوانیات» (اروتیکا) و «هرزه‌نگاری» (پورنوگرافی) هر دو در اواسط قرن نوزدهم وارد زبان روزمره شدند. مورخان معاصر میل جنسی هر دو تعبیر را تا حدودی بدون توجه به خصوصیات تاریخی - و اغلب به شکلی قابل معاوضه با هم - در توصیف ادبیات یا هنری به کار می‌برند که در بردارنده‌ی محتوایی آشکارا شهوانی است. با این حال، تمایز بین شهوانیات «سطح بالا» و هرزه‌نگاری «سطح پایین» عمدتاً محصول نظریات مطرح در اواخر قرن بیستم، به ویژه جنبش فمینیستی هرزه‌نگاری‌ستیزی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، است. سابق بر این تمایزگذاری‌های تحمیلی، شهوت به عنوان یک مقوله‌ی نوع‌نمای وسیع‌تر تاریخ طولانی و پرباری داشت، و با گفتمان‌های مطرح در باب نفس و شور و شرها، با گفتمان‌های عصر روشنگری در باب حساسیت و تأثر، و با سخن‌سازهای انقلابی و انفجاری سیاست جسمانی ارتباط داشت. در اوایل دوران مدرن، شهوت مضمون رایجی در آثار نقاشان برجسته (تیسین و مارکانتونیو رایموندی)، فیلم‌سازها (دنی دیدرو و ریتف دو لا بروتون)، و همچنین نشریات هرزه‌درا بود. امر شهوانی اغلب با آمیزه‌ای از هنرهای نوشتاری و دیداری عرضه می‌شد: «پزها»ی معروف پیترو آرتینو را رایموندی در قالب مجموعه‌ای از حکاکی‌های چوبی به تصویر می‌کشید، و دیباچه‌ها و تصویرسازی‌های هرزه‌نما از اجزای ثابت کتاب‌های شهوت‌انگیز پرخواننده، از جمله مدرسه‌ی دخترانه (۱۶۶۸)، فانی هیل، یا خاطرات یک زن عیاش (۱۷۴۸)، و آثار مارکی دو ساد بود.

در واقع، شهوانیات را شکل ظریف‌تر و مقبول‌تری از هرزه‌نگاری دانستن بی‌بهره کردن آن از نیت و تمایل درونی و ظرفیت آن برای ارائه‌ی نقد اجتماعی و سیاسی است. اودری لورد، در کاربردهای شهوت: شهوت به عنوان قدرت (۱۹۸۴)، شهوانیات را دارای حساسیتی می‌شمارد که آن را از هرزه‌نگاری متمایز می‌کند، نوعی پیوند عاطفی که در هرزه‌نگاری به حداقل رسیده و از بین می‌رود. لورد می‌گوید «هرزه‌نگاری انکار آشکار قدرت شهوت است» چون «احساسات بدون عواطف را برجسته می‌سازد». اما شهوانیات محصولاتِ خلاق و عاطفی اند، آثاری که می‌شود هم به شکل عاطفی و هم به شکل هنری به آن‌ها پرداخت. به نظر لورد، شهوانیات می‌تواند مجرای توان‌بخشی برای زنان، مخصوصاً زنان همجنس‌خواه، باشد تا بتوانند به یاری آن امیال جنسی خود را فارغ از گفتمان‌های سرکوب و پدرسالاری ابراز کنند، گفتمان‌هایی که به نظر او هرزه‌نگاری آن‌ها را تکرار کرده و باز به اجرا می‌گذارد. لورد از شهوت به عنوان «بیانی از شور زندگی زنان» تجلیل می‌کند، «بیانی از آن نیروی خلاق توان‌بخش، نیرویی که ما اکنون دوباره در حال شناخت و استفاده از آن در زبان، تاریخ، رقص، عشق، کار، و زندگی خود هستیم.» در این تعریف بر لذات هنری و زیبایی‌شناختی شهوت تأکید می‌شود: نفوذ و جریان آن در زبان، در آثار، و در دیگر شیوه‌های بیان هنری. لورد در عین حال که تمایز بین هرزه‌نگاری و شهوانیات را حفظ کرده، از شهوانیات به عنوان نوعی نقد سیاسی توان‌تر، به عنوان بدیلی در قبال سرمشق‌های مردگرا برای میل جنسی زنانه، دفاع می‌کند.

شهوانیات اموری بی‌شک سیاسی اند، و در سراسر تاریخ خود هم این‌گونه بوده‌اند. تصاویر شهوانی در اوایل دوران مدرن در اروپا اغلب در هجو هرزه‌آمیز چهره‌های سیاسی، یا حتی در دفاع از قدرت و نیروی بارورسازی‌شان، به کار برده می‌شدند. شهوانیات اغلب

او، هرزه‌نگاری کنشی در راستای سلطه‌یابی مردان، مطیع‌سازی جنسی، و انحطاط سیاسی است. در بحث مک‌کینون، بیننده یا مصرف‌کننده‌ی هرزه‌نگاری عامل اصلی و شریک جرمی در خشونت آشکار آن است.

رد مناقشه‌انگیز همه‌ی محصولات شهوت‌انگیز از سوی مک‌کینون و دورکین با واکنشی ظرافت‌مندانه‌تر از سوی منتقدانی مانند دایانا راسل روبه‌رو شد که تمایزی بین هرزه‌نگاری (به عنوان شکلی از خشونت که می‌شود با آن برخورد قانونی کرد) و شهوانیات (به عنوان فضایی برای بازی جنسی ایمن، خلاق، و حتی آموزنده) قائل می‌شود. راسل هرزه‌نگاری را محصولی می‌داند که «مسائل جنسی و/یا نمایش اندام‌های جنسی را با سوءاستفاده‌ی سخیف از آن‌ها همراه می‌کند، طوری که به نظر می‌رسد چنین رفتاری را تأیید کرده، مورد اغماض قرار داده، یا تشویق می‌کند»؛ در عوض، شهوانیات به محصولاتی اطلاق می‌شود که «به لحاظ جنسی وسوسه‌آمیز و انگیزاننده، و از بند تبعیض جنسی، نژادپرستی، و همجنس‌گراهراسی آزاد اند، و به تمام موجودات انسانی و حیوانی که به تصویر می‌کشند احترام می‌گذارند.» در چارچوب چنین تعریفی، شهوانیات می‌تواند مشتمل بر هر چیزی، از ویدئوهای آموزش جنسی تا فیلم‌های مستند درباره‌ی جفت‌گیری حشره‌ها، اطلاق شود. در عین حال، تعریف راسل از هرزه‌نگاری نکته‌ی مطرح در تعریف مک‌کینون را وارونه می‌کند: مک‌کینون نفس استفاده از یک محصول شهوت‌انگیز را نوعی استمرار بخشیدن به خشونت می‌بیند، اما به نظر می‌رسد راسل نقش بیننده را تقریباً خنثا کرده، می‌گوید که در تعریف هرزه‌نگاری تنها باید به محتوای اثر توجه کرد. شهوانیات سیاست‌زوده‌ی راسل البته می‌تواند از جهتی مسأله‌ساز باشد چون نقش بینندگان در شکل دادن به شیوه‌ی مصرف این محصولات را مد نظر نمی‌گیرد.

هرزه‌نگاری‌ستیز در صدد نشان دادن شیوه‌هایی است که اقتدار پدرسالارانه از آن طریق در بازنمایی‌های محصولات جنسی تحکیم می‌شود، اما فوکو استدلال می‌کند که چنین خط تقسیمی - بین متن و واقعیت، بین میل جنسی و قدرت - وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. شهوت یک گفتمان میل جنسی است که هم سرکوب‌گر است و هم مقاومت می‌ورزد؛ شهوت فضای مبادله‌ای در شبکه‌ای از دیگر روابط قدرت است. شهوانیات یک عرصه‌ی گفتمانی است که این مبادلات در آن به اجرا گذاشته و تکرار می‌شوند.

در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم، شهوانیات ادبی، به ویژه در اجتماعات همجنس‌خواه، شاهد یک رنسانس و نوزایی شده‌اند. مجموعه‌ها و گزیده‌هایی از داستان‌های کوتاه شهوت‌انگیز در دهه‌های اخیر به محبوبیت روزافزونی دست یافته‌اند. همچنین، بعضی از ژانرهای فرعی که تصویرگر فانتزی‌هایی درباره‌ی برخوردهای شهوانی بین کاراکترهای فیلم‌ها و شوهای تلویزیونی بسیار محبوب (مثلاً جنگ ستارگان، هری پاتر، ارباب حلقه‌ها، و بافی خون‌آشام‌کش) اند، به ویژه در دهه‌ی اول قرن بیست و یکم، محبوبیت پیدا کرده‌اند. به نظر می‌رسد از دیداد نوشته‌های راجع به روابط جنسی تحقق‌بخش درک پیش‌بینانه‌ی فوکو از جامعه‌ی مدرن به عنوان شبکه‌ای گفتمانی است که نبض آن با احساسات و عواطف شهوانی می‌زند؛ فوکو می‌نویسد: «وجه تمایز سه سده‌ی اخیر نه دغدغه‌ای یکسان برای پنهان کردن میل جنسی، یا رعایت ادب و احتیاط عمومی در زبان، بلکه گونه‌گونی و گستردگی وسایل و تمهیداتی است که برای سخن گفتن از میل جنسی، بدل کردن‌اش به امری که از آن سخن گفته می‌شود، برای واداشتن‌اش به سخن گفتن از خود، برای شنیدن، ثبت و ضبط کردن، و بازپخش کردن آن چه درباره‌ی میل جنسی گفته می‌شود، ابداع شده‌اند -

بهره‌کشی سیاسی از بدن‌ها از طریق بازنمایی انقیاد، تسلیم، یا حتا قدرت جنسی آن‌ها را به عنوان مضمون مورد بحث خود مد نظر دارد. میشل فوکو، در تحلیل مشهور خود در جلد اول تاریخ میل جنسی (۱۹۷۶)، در رد «فرض سرکوب» میل جنسی، و بنابراین در رد برداشت نادرست نظریه‌پردازانی مانند مک‌کینون و دورکین، استدلال می‌کند که نظام‌های قدرت - مانند پدرسالاری - موجودات تمامیت‌خواه مجسمی هستند که تنها با مخالفت مستقیم و با اعمال «قدرت در قالب قانون» می‌توان آن‌ها را از کار انداخت. فوکو این مفهوم را با مطرح کردن قدرت به عنوان امری متغیر و در همه‌جا حاضر به چالش می‌کشد، «نه چون قدرت این امتیاز را دارد که همه‌چیز را در پوشش وحدت راسخ و استوارش تحکیم کند، چون قدرت از وهله‌ای به وهله‌ی دیگر، در هر نقطه، یا ارتباط هر نقطه یا نقطه‌ی دیگر خلق می‌شود.» دومناسی. استانتون به شکلی مشابه استدلال کرده است که گرایش‌ها یا پدیده‌های جنسی «سرکوب‌گر» و «پیش‌برنده» هر دو در شبکه‌ها و روابط قدرت گرفتار اند و، هر دو در حد و ابعادی متفاوت (و گاه به شدت متفاوت) همدست نیروهای مسلط می‌شوند. این دیدگاه استانتون که فمینیسم هرزه‌نگاری‌ستیز عملاً به متحد نزدیکی برای گفتمان‌های سرکوب‌گر دست راستی مبدل شده خود گواه «رابطه‌ای بودن» قدرت است که فوکو بر آن اصرار می‌ورزد.

فوکو دیدگاه خود را این‌گونه بسط می‌دهد: «روابط قدرت با دیگر انواع مناسبات (فرآیندهای اقتصادی، مناسبات دانش، و روابط جنسی) ارتباطی از بیرون برقرار نمی‌کنند، روابط قدرت با چنین روابطی از درون رابطه دارند.» او استدلال می‌کند که قدرت در بطن همان کنش‌های جنسی حضور دارد که شهوانیات آن‌ها را تبیین و تجسم می‌بخشند. از دید فوکو، شهوت نمایش روابط قدرت است، نه معلول آن‌ها. فمینیسم

جلوه می‌کند... در نظر تولیدکنندگان، روابط اجتماعی پیونددهنده‌ی کار یک فرد به کار دیگر افراد نه به عنوان روابط اجتماعی مستقیم میان افراد در حال کار بل که به عنوان ماهیت واقعی آن‌ها، یعنی روابط شیء‌وار میان اشخاص و روابط اجتماعی میان اشیا، جلوه می‌کند (مارکس ۱۹۷۷، ص. ۷۲).

کارگر چنان با محصول خود همذات‌پنداری می‌کند که شیئی که تولید و مصرف می‌شود هویت او و سرشت تعاملات او با دیگران را معین می‌کند. علاوه بر این که یک نانوا دیگر فردی دارای امیدها، رویاها، و آرزوهای خاص خود نبوده، صرفاً کسی است که برای حفظ قوه‌ی تولید و منفعت‌رسانی مهندس نان می‌پزد، منطقی این‌گونه همذات‌پنداری انتزاعی نیز رابطه‌ی او با دیگران را محدود می‌کند، زیرا کسی که نان می‌پزد چندان وجه اشتراکی با کسی که ماشین‌آلات پیچیده می‌سازد ندارد.

«شیئی شدن» از محورهای نظریه‌ی مارکسیستی، به ویژه نظریات گئورگ لوکاچ، مکتب فرانکفورت، و چپ نو بوده، اما همبسته‌ی هر بحث فلسفی از دوگانگی جلوه و واقعیت هم هست. فرآیند دیالکتیکی تاریخ، به اندازه‌ی هویت فردی، فرآیندی معطوف به استعلا است. تعریف کردن نهایتاً تحدید کردن، و نفی کردن رشد و تحول است. این مبحث از جمله مباحث مورد علاقه‌ی نظریه‌پردازان سرشناس قرن بیستم (فردینان دو سوسور، رولان بارت، ژاک دریدا، پل دومان، و دیگران) بوده، با این همه، سابقه‌ی بحث از استلزامات نام‌گذاری یا تعریف‌گری و خصلت‌های فریب‌دهنده و از نظر روانی گم‌راه‌کننده‌ی زبان به نظریه‌ی افلاتون درباره‌ی صور مثالی (جمهور، دفتر پنجم) بر می‌گردد. مری الن بری

سخنان راجع به میل جنسی، کل شبکه‌ی جایگشت‌های اجباری، خاص، و گوناگون در گفتمان». (برای آگاهی افزون، بنگرید به: هانت ۱۹۹۳، کورنل ۲۰۰۰) کیت پارکر

شیئی شدن (reification)

این اصطلاح، که مرکب از دو واژه‌ی لاتین res (شیء) و facere (ساختن) بوده، لفظاً به معنی «ساختن یک شیء» است، اما در اصطلاح‌شناسی مارکسیستی به صورت «شیئی شدن» مطرح می‌شود، و نماینده‌ی نوع خاصی از بیگانگی است که در جریان آن آگاهی فرد چنان اسیر همذات‌پنداری او با وسایل یا ثمرات تولید و طرح مصنوعی ارزش می‌شود که فرآیند دیالکتیکی هویت متوقف شده، بستاری روانی شکل می‌گیرد که رشد فردی، و نیز هرگونه تعامل بامعنای اجتماعی، را متوقف می‌کند. به این ترتیب، شیئی شدن موجب می‌شود انسان‌ها انسانیت خود را از دست داده، به دارایی‌های ثابتی در چارچوب سرمایه‌مبدل شده، و کلاً در چارچوب منظور و منفعت‌شان در درام سرمایه‌داری تعریف شوند.

تحلیلی از روند شیئی شدن را می‌توان به طور تلویحی در بحث مارکس از بت‌واره‌خواهی کالایی (سرمایه)، یا پویایی اجتماعی حاصل از تولید کالایی در یک اقتصاد سرمایه‌دارانه یافت. به نظر مارکس، سرمایه کارگر را چنان استثمار می‌کند که این انسان به ابزار صرفی در تولید ارزش، به وسیله‌ای در اختیار سرمایه‌دار، تبدیل می‌شود. با این حال، تراژدی نهایی و عامل تعیین‌کننده در این بازی انقیاد و برده‌سازی پذیرش هویت شیء‌مانند خود از سوی کارگر است: خصلت اجتماعی کار انسان‌ها در نظر آن‌ها همچون شاخصه‌ای عینی، همچون ویژگی اجتماعی و طبیعی محصول کار،

ص

بر ملاحظاتی اقتصادی، و بدون اعتنا به توسعه‌ی فرهنگی، تولید و بازتولید، و ذخیره، و توزیع می‌شوند» (یونسکو ۱۹۸۲). این تعریف هم قالب‌های فرهنگی وابسته به «تولید صنعتی» و «تکثیر انبوه» (مثلاً در صنعت نشر و، تا حدودی، در تجارت موسیقی)، و هم رسانه‌های وابسته به سرمایه‌گذاری گسترده و تولید تکنولوژیک جمعی به همراه تقسیم کار مشروح (مانند صنعت سینما و تلویزیون) را در بر می‌گیرد. اکنون، حجم گسترده‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی و مطالعات تجاری درباره‌ی «تولید فرهنگ» پدید آمده است که فرآیند «ارزش‌بخشی» صنعتی را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهند، فرآیندی که امروزه ترانه‌ها، رمان‌ها، برنامه‌های تلویزیونی، فیلم‌ها، و ... لزوماً طی می‌کنند (پیترسون ۱۹۷۶). با این حال، استفاده از اصطلاح فرهنگ به چنین شیوه‌ای به معنی آن است که تحلیل صنعت فرهنگ، عملاً، هرگز موضوع ساده‌ای مربوط به اقتصاد یا نظریه‌ی مدیریت نیست. توصیف کردن صنایع سینما، موسیقی، نشر، یا تلویزیون به عنوان «صنعت فرهنگ» (و نه فرضاً صنعت سرگرمی) هم از وجود تردیدهای جدی در مورد شیوه‌های آفرینش و اثرات اجتماعی آن‌ها حکایت دارد.

نخستین کاربرد نظام‌مند و تحلیلی «صنعت فرهنگ» را می‌توان در نقد مکتب فرانکفورت بر فرهنگ

صنعت سرگرمی (entertainment industry)

مفهومی در اقتصاد و در اشاره به صنعتی که از پرکردن اوقات فراغت مردم یا انواع بازی‌ها کسب درآمد می‌کند (این اصطلاح البته چندان در نظریه‌ی فرهنگی مطرح نبوده، توصیفی است که در خود این صنعت ترجیحاً از آن استفاده می‌کنند). صنعت سرگرمی معمولاً شامل صنعت سینما، صنعت ضبط موسیقی، برنامه‌سازی رسانه‌ای، ارائه‌ی خدمات انحصاری تلویزیونی، ساخت اسباب‌بازی‌ها، شرط‌بندی‌ها در مسابقات، ورزش‌ها، هنرهای نمایشی، و پارک‌های تفریحی و موضوعی می‌شود. اصطلاح «صنعت سرگرمی» معمولاً مانع از طرح بحثی در خصوص فعالیت‌های ایدئولوژیک یا اثرات فرهنگی چنین صنایعی شده، کمابیش به ساختار مدیریتی و روال بازرگانی منحصر می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ووگل ۱۹۸۶)

سایمون فریت

صنعت فرهنگ (culture industry)

صنعت فرهنگ را می‌توان، به بیان بسیار ساده، به عنوان صنعتی که کالاهای فرهنگی تولید می‌کند تعریف کرد: «صنعت فرهنگ زمانی شکل می‌گیرد که کالاها و خدمات فرهنگی در راستای اهداف صنعتی و تجاری، یعنی در مقیاس وسیع و هماهنگ با راهبردی مبتنی

یعنی ارزش فرهنگی تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ی تولید فرهنگی است. این نکته به نوبه‌ی خود از مقاومت و مخالفت آن کالا با قراردادهای تکنیکی معمول و ضوابط فروش تولیدات فرهنگ توده‌ای حکایت دارد. به عبارت دیگر، ادعا می‌شود که بعضی کالاها (بعضی فیلم‌ها، نوارها، کتاب‌ها) «واقعاً» متفاوت، منحصر به فرد، و بی‌همتای اند، و ظاهراً متفاوت اما باطناً مقید به همان روال «استانده‌سازی» تولیدات فرهنگ توده‌ای نبوده‌اند - روالی که آدورنو آن را اساس این فرآیند صنعتی می‌دانست. به همین نحو، می‌توان تمایزی بین توجه جدی (به ترانه‌های باب دیلن، فیلم‌های مارتین اسکورسیزی، رمان‌های استیون کینگ) و مصرف سرسری (نوارهای کاپلی مینوگ، فیلم‌های الویس پریسلی، و کتاب‌های پرفروش جفری آرچر) قائل شد. خلاصه آن که، در خود گفتمان صنعت فرهنگ هم تفکیکی آدورنویی برقرار شده است، بین کالاهای صرفاً تولید (و مصرف) شده به «دلایل تجاری» (و از این رو، کالاهای بی‌ارزش) و کالاهایی که به «دلایل هنری» تولید می‌شوند، و بنابراین اصلاً نمی‌شود آن‌ها را جزئی از فرآیند صنعتی دانست!

البته آدورنو چنین بحث‌هایی را - مثلاً، درباره‌ی موسیقی جاز - مضحک می‌دانست؛ برای پژوهش‌گران مکتب فرانکفورت اهمیت تحلیلی «صنعت فرهنگ» در این بود که یک نظام تولید را تشریح می‌کرد، نظامی که قالب‌های فرهنگی در آن بر اساس منطق انباشت سرمایه معین می‌شد، نه بنا به هرگونه تصمیم خلاقانه یا سیاسی که از جانب هنرمند یا کارفرمای خاصی گرفته شود. تحلیل یا همسنجی مشروح متنی امری الزامی بود؛ همه‌ی آن چه اهمیت داشت فهم فرآیند اساسی تولید بود (آدورنو درباره‌ی «موسیقی عامه‌پسند» می‌نوشت، نه درباره‌ی ترانه‌هایی خاص)، و بنابراین، کالاهای فرهنگی، با هر ادعای رادیکال یا نقادانه،

توده‌ای یافت (هورکهایمر و آدورنو ۱۹۴۷، آدورنو ۱۹۹۱). به نظر هورکهایمر و همکاران آلمانی‌اش، هسته‌ی اصطلاح «صنعت فرهنگ» دلالت آن بر این نکته بود که نقد مارکسیستی از تولید کالا، به طور عام، می‌تواند (و باید) به طور خاص در مورد تولید کالاهای نمادین، در مورد تولید کالاهایی که «ارزش مصرف»شان ارزشی زیبایی‌شناختی، سرگرم‌کننده، و ایدئولوژیک بوده به کار بسته شود. از این رو، صنعت فرهنگ در واقع همانند همه‌ی دیگر صنایع سرمایه‌داری است: صنعتی که از کار «بیگانه‌شده» بهره می‌گیرند، و به دنبال منفعت اند، و برای ایجاد یک عرصه‌ی رقابت به تکنولوژی - به ماشین‌افزار - چشم دوخته‌اند، و اساساً به کار تولید «مصرف‌کننده» می‌پردازند.

پی‌آمدهای چنین رویکردی به فرهنگ توده‌ای آشنا به نظر می‌رسند: شیوه‌ی تولید فرهنگی تعیین‌کننده‌ی ارزش فرهنگی است؛ کیفیات صوری کالاهای فرهنگ توده‌ای را تکنیک‌های تولید و مدیریت رقابت تعیین می‌کنند؛ «لذات» فرهنگ توده‌ای لذاتی اساساً نابخردانه و ناشی از مداخلات تجاری مؤثر در امیال ما هستند. طرفه آن که، این بحث نخست (با رنگ و لعابی رمانتیک) در خود صنایع فرهنگ رواج یافت، و به زودی تفکیکی بین کالاهای فرهنگی «تجاری» و کالاهای فرهنگی «هنری» ایجاد شد (چنین تفکیکی، برای مثال، مبنای تفاوت‌گذاری بین موسیقی «پاپ» و «راک» در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ بود). حال، دشوار می‌توان صورتی از فرهنگ معاصر یافت که، به نوعی در این راستا، در بند فرآیند تولید صنعتی نباشد (حتا موسیقی شوئنبرگ نیز اساساً از راه نسخه‌های ضبط‌شده شنیده می‌شود)؛ بنابراین، بحث مکتب فرانکفورت اکنون به شکل معکوس مطرح می‌شود: ارزش هنری برای یک کالای فرهنگی قائل شدن یعنی این کالا «به صورت مستقل» (در راستای «اهداف هنری») تولید شده است - و این

مسائل مالکیت و نظارت اند؛ مسأله مالکیت دانش و نظارت بر اطلاعات است (و از این رو، صنایع فرهنگ اصلی را نه فرضاً موسیقی پاپ و سینما، بل که مطبوعات و بنگاه‌های خبرپراکنی باید دانست). از این منظر، برخی سیاست‌گذاری‌های برخی افراد حائز اهمیت می‌شود؛ متن‌ها (روزنامه‌ها، مجله‌ها، برنامه‌های تلویزیونی) را می‌توان با یک‌دیگر قیاس کرد و مورد مطالعه قرار داد؛ این‌ها نشان‌گر اثرگذاری‌های مالکان، تولیدکنندگان، و سازمان‌های متفاوت اند.

این نکته این پرسش را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا صنعت فرهنگ لزوماً یک قالب سرمایه‌دارانه است، و آیا کردوکار آن حتماً حاصل منطق تجاری است: آیا دولت نمی‌تواند تولید فرهنگی را تحت تأثیر قرار داده، تحت نظارت در آورده، یا تنظیم کند؟ این پرسش‌ها، به ویژه، در مورد عرصه‌ی خبرپراکنی مورد توجه قرار گرفته، از ره‌گذر مفهوم «خدمات عمومی/دولتی» به آن پاسخ داده‌اند: «بنگاه خبرپراکنی وابسته به خدمات عمومی/دولتی» بدیلی در برابر «بنگاه خبرپراکنی تجاری»، و راهی برای تأمین بودجه‌ی تولید برنامه و سامان بخشیدن به مخاطبان رادیو و تلویزیون است که نه نیروهای تجاری و نه نیازهای تبلیغی تعیین‌کننده‌ی آن نیستند. هزینه‌ی مالی بنگاه خبرپراکنی وابسته به خدمات عمومی/دولتی (و اصولاً دیگر صنایع فرهنگ که در مسیر مشابهی حرکت می‌کنند) از راه مالیات‌ها یا مبالغ اخذشده برای اعطای جوازهای تجاری تأمین می‌شود و ربطی به دیدگاه‌های ایدئولوژیک یا سیاسی هیچ صاحب سرمایه‌ی خاصی ندارد. مسأله‌ی اساسی این‌گونه مراکز سامان دادن به رابطه‌ی پیچیده‌ی دولت و حاکمیت، یا نظارت سیاسی و نظارت حرفه‌ای، است. به همین نحو، گردانندگان این مراکز پاسخ‌گوی نیازهای «عموم مردم» اند نه پاسخ‌گوی نیازهای تبلیغ‌کنندگان یا تضمین‌کنندگان یا سهام‌داران؛ و «عموم مردم» در این

همواره اثرگذاری یکسانی دارند که همان دست‌کاری و «دخل و تصرف» در امیال ما برای کسب منفعت است.

مکتب فرانکفورت مصرف فرهنگی را پدیده‌ای آسیب‌زا می‌دید، چیزی که باید با تعابیر آسیب‌شناسانه و روان‌کاوانه تشریح شود (جالب آن که، در این‌جا تفکرات مکتب فرانکفورت همپوشی آشکاری با طرز فکر متخصصان تبلیغات می‌یافت، چون آنان هم دقیقاً به همین مسائل مربوط به تحت نظارت در آوردن مصرف‌کنندگان توجه داشتند). در نهایت، هورکهایمر و آدورنو «صنعت فرهنگ» را در مفهومی بسیار گسترده، و در توصیف شیوه‌هایی به کار می‌بردند که اقتصاد سرمایه‌داری از آن طریق نه به تولید کالا که به تولید نیاز متکی می‌شد: «صنعت فرهنگ هرچه در موضع قوی‌تری قرار گیرد، با شتاب بیش‌تری می‌تواند به نیازهای مصرف‌کنندگان رسیدگی کرده، این نیازها را تولید کرده، تحت نظارت در آورده، منضبط ساخته، و حتا از سرگرم‌کنندگی کالاها بکاهد؛ این‌گونه پیشرفت فرهنگی حدودمیزی نمی‌شناسد» (آدورنو و هورکهایمر ۱۹۷۲، ص. ۱۴۴). از این منظر انتقادی، سرگرمی در بازتولید اجتماعی اهمیت اساسی داشت، و مطالعات مکتب فرانکفورت در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ نیز مایل به تمرکز بر فرهنگ سرگرمی (موسیقی، سینما، رادیو، و نشریات و مجلات) بود - وانگهی، چنان که آدورنو خاطر نشان کرده، فاشیسم شکل بسیار «سرگرم‌کننده»‌ای از بسیج سیاسی توده‌ای بود که به نمادها و سبک‌ها و بهره‌برداری از ناخودآگاه می‌پرداخت.

منتقدان حامی نظریه‌ی فرهنگی در بریتانیا و آمریکا، بنا به عرف جاری، رسانه‌های همگانی را از موضع متفاوتی مورد توجه قرار می‌دادند، و بنابراین اصطلاح «صنعت فرهنگ» برای‌شان دلالتی متفاوت داشته، به دغدغه‌های متفاوتی اشاره داشت (ویلیامز ۱۹۶۱). از دید این منتقدان، مسائل سیاسی در این‌جا

بستر، آمیزه‌ای از «اقلیت‌ها»ی گوناگون است. خلاصه آن که، از یک مرکز این‌چنینی مانند «بی‌بی‌سی» انتظار می‌رود اخبار و اطلاعات را به شیوه‌ای «غیرجانبدارانه» و «متوازن» ارائه کرده، علایق همه‌ی شهروندان را مورد توجه قرار داده، جذب مخاطبان و نه بازارهای خدماتی را منظور نظر قرار دهد. در راستای تحلیل صنایع فرهنگ، نکته‌ی مهم در مورد این‌گونه بنگاه‌های خبرپراکنی مستدل ساختن این مدعا است که سازمان تولید فرهنگی حاصل سیاست‌گذاری‌های دولتی و چارچوب‌های قانون‌گذاری بوده و محصول نیروهای تجاری نیست. بنابراین، در این‌جا مسأله یا خدمات عمومی یا خدمات تجاری نیست؛ مسأله‌ی «نظم‌بخشی» کمابیش مشروع دولت به دادوستد فرهنگی است. البته این نظم‌بخشی فقط به امور اقتصادی (به مالکیت و نظارت) مربوط نمی‌شود بل که مقوله‌ای ایدئولوژیک و اخلاقی هم هست. برای مثال، قوانین وضع‌شده علیه هتک حرمت، پنهان‌کاری، و هرزه‌گرایی بر آن چه تولید می‌شود و آن که مصرف می‌کند تأثیر می‌گذارد.

در دهه‌ی ۱۹۸۰، تا حدودی در نتیجه‌ی تحولات تکنولوژیکی حاکی از آن که «کشور» دیگر نمی‌تواند محدوده‌ی دادوستد «طبیعی» برای کالاهای فرهنگی باشد (چون گردانندگان سیستم‌های ماهواره‌ای و کابلی با گردانندگان بنگاه‌های خبرپراکنی به رقابت برخاسته، تلویزیون - همانند سینما، رسانه‌های صوتی، و مطبوعات - به یک رسانه‌ی اساساً بین‌المللی بدل شده)، و تا حدودی به خاطر تأکیدگذاری سیاسی بر استفاده از نیروهای بازار و نه نیروهای دولتی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی سرمایه‌گذاری و تولید، «حذف نظارت دولتی» در آمریکای شمالی و اروپای غربی (و سپس شرقی) در دستور کار قرار گرفت و تأثیر چشم‌گیری بر صنعت فرهنگ گذاشت. افول بنگاه‌های خبرپراکنی وابسته به مراکز دولتی مشخصاً، دست‌کم در کوتاه‌مدت، فرصت‌های

تازه‌ای در اختیار تولیدکنندگان و برنامه‌سازان «مستقل» گذاشت (و تحولات تکنولوژیک، به ویژه دیجیتالی شدن سیستم‌ها، امکان مرکزیت‌زدایی از تولیدات صوتی - تصویری برخوردار از کیفیت بالا را در همه‌ی بخش‌های رسانه‌های همگانی فراهم کرد). این زمینه‌ای برای استفاده‌ی تازه‌ای از اصطلاح «صنعت فرهنگ» با ارجاع به مساعدت آن (در مقایسه با دیگر صنایع) در امر تولید و به‌کارگیری ثروت بود. این زمینه واکنشی منفی به روند جهانی شدن تولید فرهنگی را در پی آورد. دولت‌ها درگیر این پرسش همزمان اقتصادی و سیاسی شدند که: آیا یک کشور نیازی به صنعت تلویزیون دارد؟ یا به صنعت موسیقی؟ یا به صنعت ورزش؟ (چنان که به صنعت خودروسازی، یا صنعت رایانه نیاز دارد؟) موازنه‌ی سود و زیان اقتصادی و سیاسی در سرمایه‌گذاری فرهنگی بر چه مبنایی است؟ این پرسش‌ها در سطح منطقه‌ای طنین‌های متفاوتی داشتند. نواحی و شهرهایی که در نتیجه‌ی صنایع سنگین قدیمی (صنایع فولاد، ذغال‌سنگ، کشتی‌سازی و ...) با رکود اقتصادی مواجه شده بودند «بخش خدمات» و صنعت فرهنگ را به عنوان منبعی برای سرمایه‌گذاری‌های تازه، شغل‌های تازه، و یک نمای شهری تازه مورد توجه قرار دادند. در بریتانیا، «سیاست‌گذاری برای صنایع فرهنگ» نخست بار در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ و از سوی «شورای شهر لندن و حومه» که منشی چپ‌گرا داشت مطرح شد، و گرچه راهبرد آن مبتنی بر اهمیت لندن به عنوان یک مرکز فرهنگی و رسانه‌ای بود، برخوردش با بخش فرهنگی به منزله‌ی بخشی صنعتی در دهه‌ی ۱۹۸۰ مورد پذیرش اکثر شوراهای شهرهای بزرگ، شوراهایی در کنترل نمایندگان حزب کارگر، قرار گرفت.

البته، تضادها و تناقضاتی بین این تلقی‌های مختلف از فرهنگ به عنوان صنعت به چشم می‌خورد

بستر، آمیزه‌ای از «اقلیت‌ها»ی گوناگون است. خلاصه آن که، از یک مرکز این‌چنینی مانند «بی‌بی‌سی» انتظار می‌رود اخبار و اطلاعات را به شیوه‌ای «غیرجانبدارانه» و «متوازن» ارائه کرده، علایق همه‌ی شهروندان را مورد توجه قرار داده، جذب مخاطبان و نه بازارهای خدماتی را منظور نظر قرار دهد. در راستای تحلیل صنایع فرهنگ، نکته‌ی مهم در مورد این‌گونه بنگاه‌های خبرپراکنی مستدل ساختن این مدعا است که سازمان تولید فرهنگی حاصل سیاست‌گذاری‌های دولتی و چارچوب‌های قانون‌گذاری بوده و محصول نیروهای تجاری نیست. بنابراین، در این‌جا مسأله یا خدمات عمومی یا خدمات تجاری نیست؛ مسأله‌ی «نظم‌بخشی» کمابیش مشروع دولت به دادوستد فرهنگی است. البته این نظم‌بخشی فقط به امور اقتصادی (به مالکیت و نظارت) مربوط نمی‌شود بل که مقوله‌ای ایدئولوژیک و اخلاقی هم هست. برای مثال، قوانین وضع‌شده علیه هتک حرمت، پنهان‌کاری، و هرزه‌گرایی بر آن چه تولید می‌شود و آن که مصرف می‌کند تأثیر می‌گذارد.

در دهه‌ی ۱۹۸۰، تا حدودی در نتیجه‌ی تحولات تکنولوژیکی حاکی از آن که «کشور» دیگر نمی‌تواند محدوده‌ی دادوستد «طبیعی» برای کالاهای فرهنگی باشد (چون گردانندگان سیستم‌های ماهواره‌ای و کابلی با گردانندگان بنگاه‌های خبرپراکنی به رقابت برخاسته، تلویزیون - همانند سینما، رسانه‌های صوتی، و مطبوعات - به یک رسانه‌ی اساساً بین‌المللی بدل شده)، و تا حدودی به خاطر تأکیدگذاری سیاسی بر استفاده از نیروهای بازار و نه نیروهای دولتی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی سرمایه‌گذاری و تولید، «حذف نظارت دولتی» در آمریکای شمالی و اروپای غربی (و سپس شرقی) در دستور کار قرار گرفت و تأثیر چشم‌گیری بر صنعت فرهنگ گذاشت. افول بنگاه‌های خبرپراکنی وابسته به مراکز دولتی مشخصاً، دست‌کم در کوتاه‌مدت، فرصت‌های

صنعت ضبط موسیقی (record industry)

این صنعت معمولاً در مطالعات رسانه‌ای نادیده گرفته شده، اما عملاً می‌تواند مدعی باشد که بیش از سینما، مطبوعات، یا تلویزیون، تجربه‌ی زندگی روزمره را متحول کرده است. حال، موسیقی روی نوار کاست یا لوح‌های رایانه‌ای ذخیره شده، به سادگی در دسترس است، و دیگر نیازی نیست که برای هر بار شنیده شدن از نو نواخته شود. از یک سو، این یعنی موسیقی دیگر چیز غریبی نیست. حال می‌دانیم که نه تنها می‌توانیم موسیقی ضبط شده در هر زمان و مکانی (از صفحه‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ بیلی هالیدی تا موسیقی آئینی معاصر در تایلند و ترانه‌های «کلاسیک» و «آنارشی در بریتانیا» ی گروه «سکس پیستولز») را بشنویم بل که می‌توانیم در هر زمان و مکانی (در حمام، کنار دریا، در حال کار، در حال رانندگی) به این موسیقی گوش بسپاریم. خلاصه، موسیقی دیگر یک حادثه نیست. از سوی دیگر، این یعنی که موسیقی، موسیقی ما، به یک کالا مبدل شده و بسیاری از ما می‌توانند مالک آن شوند: به نظر می‌رسد سلیقه‌ی موسیقایی بیان‌گر نوعی واقعیت وجود عاطفی ما می‌شود و این کاری است که از دیگر رسانه‌ها بر نمی‌آید.

تا پیش از تجارب بل و ادیسون و پیدایش تلفن و گرامافون در پایان سده‌ی نوزدهم، شنیدن آوایی ناپیدا شنیدن آوای پروردگار (یا برخی از دیگر موجودات ماورای طبیعی) بوده، و این نکته احتمالاً به سادگی به فراموشی سپرده می‌شود که چه گونه گرامافون، به عنوان یک پدیده‌ی همگانی، مردم را با جادوی الکتریسیته، تصاویر متحرک، رادیو، و تلویزیون آشنا کرد. صنعت ضبط موسیقی در صدر مجموعه عواملی قرار می‌گیرد که پدیدآورنده‌ی فرهنگ توده‌ای در قرن بیستم بوده‌اند: بدل شدن محیط خانگی به محیطی هم خصوصی و هم عمومی؛ همیاری پیچیده‌ی سازندگان سخت‌افزار (صنایع تولید کالاهای الکتریکی و الکترونیکی) و

(هرچند که همگی به طریقی از نقد سوسیالیستی بر اقتصاد لیبرالی نشأت می‌گیرند) و این تلقی‌ها نیز استلزامات سیاسی کم‌وبیش متفاوتی دارند (برای آدورنو و ویلیامز مطمئناً باورکردنی نیست که یک «شورای شهر» چپ‌گرای سوسیالیست، فرضاً، در یک استودیوی تبلیغات تلویزیونی سرمایه‌گذاری کند). هورکهایمر و آدورنو، در استفاده‌ی آغازین خود از اصطلاح «صنعت فرهنگ» عمداً خواهان ایجاد یک شوک از راه تلفیق دو تعبیری بودند که تا آن زمان جدا از یکدیگر شمرده می‌شدند: «فرهنگ» به طور معمول کاملاً مستقل از صنعت و اقتصاد دانسته می‌شد. و حتا امروزه، با وجود آشنایی بیش‌تر ما با این بحث که بازار در این بخش اقتصادی نیز همچون هر بخش دیگری بهترین تضمین‌کننده‌ی کیفیت و انتخاب است، هنوز با بقایای این باور مواجه ایم که تولید فرهنگ امری کاملاً همانند تولید دیگر کالاها نبوده (یا نباید کاملاً همانند آن باشد)، و اهمیت و دلالت اخلاقی و ایدئولوژیکی دارد و نمی‌توان آن را به دست نیروهای بازار سپرد. شایان توجه است که همان عده از سیاستمداران دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ که بیش‌ترین تلاش‌ها را برای حذف نظارت اقتصادی دولت بر رسانه‌ها به خرج دادند (مثلاً تاچر و ریگان)، خواهان افزایش هرچه بیش‌تر این نظارت از جنبه‌ی اخلاقی بودند (و مصادیق آن را می‌توان در مخالفت با «فیلم‌های ویدئویی مستهجن»، «تبلیغ و ترویج» همجنس‌خواهی، و ... ملاحظه کرد).

«صنعت فرهنگ» همواره موضوع مناظرات حاد سیاسی و نظری خواهد بود. فرهنگ برای حیات و معنای یک ملت بااهمیت‌تر از آن است که تولید آن را بتوان به بخش خصوصی محول کرد؛ فرهنگ به عنوان منشأ قدرت و منبع ثروت ارزنده‌تر از آن است که بتوان آن را صرفاً به دست کارفرمایان خصوصی سپرد.

سایمون فریت

صنعت ضبط موسیقی آن چیزی را به ما می‌فروشد که همه می‌دانیم وجود نداشته است. و این نکته به همان اندازه که در مورد موسیقی «کلاسیک» (که همواره محور تولیدات و سیاست‌گذاری‌های فروش در صنعت ضبط موسیقی بوده) صدق می‌کند، شامل حال موسیقی «پاپ» نیز می‌شود.

سایمون فریت

صورت‌بندی اجتماعی (social formation)

اصطلاحی مورد استفاده‌ی اکثر نظریه پردازان (از جمله مارکس و انگلس) در اطلاق به نوع خاصی از جامعه، نظیر جامعه‌ی فنودالی یا جامعه‌ی بورژوازی. این اصطلاح در سنت نظریه‌پردازان مارکسیست ساختارگرا، از جمله موریس گودلیه، لویی آلتوسر (۱۹۶۵b)، بری هیندس، و پل هرست (۱۹۷۷)، اهمیت خاص‌تری می‌یابد. مارکسیست‌های ساختارگرا، برخلاف خوانش‌های اومانستی گئورگ لوکاچ، آنتونیو گرامشی، و دیگران از مارکس، این مدعا را مطرح کرده‌اند که هدف اصلی مارکس ارائه‌ی یک تحلیل ساختاری «علمی» از صورت‌بندی‌های اجتماعی است. آلتوسر مارکسیسم را علم جدیدی در باب تاریخ صورت‌بندی‌های اجتماعی می‌داند. این صورت‌بندی‌ها یا شاکله‌های اجتماعی حول محور اراده‌ورزی‌های انسانی متمرکز نشده، بل که سازنده‌ی ساختاری از پایگان‌های نسبتاً خودآیین، اما «در وهله‌ی نهایی» تعیین‌یافته توسط زیربنای اقتصادی اند. برخی از این نظریه‌پردازان کوشیده‌اند بین «صورت‌بندی اجتماعی» و «جامعه» تمایزی کاربردی قائل شوند؛ با این حال، آلتوسر «صورت‌بندی اجتماعی» را مجموعه‌ی کلی زیربنای اقتصادی و روبنا می‌داند، که این شاید مورد مؤثرترین کاربردهای این اصطلاح باشد.

م. ا. ر. حبیب

عرضه‌کنندگان نرم‌افزار (دارندگان حقوق و قریحه‌ی موسیقایی)؛ وابستگی رقابتی رسانه‌های گوناگون به یکدیگر (در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، صنعت رادیو و صنعت ضبط موسیقی برای پر کردن اوقات فراغت مردم به رقابت با یکدیگر برخاسته و کلاً به هم وابسته شدند)؛ و راهبردهای متغیر «امپریالیسم فرهنگی» (پیش‌گامان صنعت ضبط موسیقی همچون مبلغان مذهبی سازوبرگ خود را در سراسر جهان گسترانده، اما تولیدات خود را با استفاده از موسیقی‌های محلی قابل فروش می‌ساختند؛ فن‌آوری انقلابی‌ای که صدور یک موسیقی به سراسر جهان را میسر ساخت اختراع ضبط‌صوت‌های قابل حملی بود که، از جمله، مسأله تکثیر و بهره‌برداری غیرمجاز را به یکی از مسائل اصلی این صنعت در عرصه‌ی بین‌المللی مبدل ساخت - بنگرید به: فریت ۱۹۸۱، بخش ۲).

صنعت ضبط موسیقی نه فقط راه‌گوش‌سپاری ما به موسیقی که نحوه‌ی این شنیدار را نیز دگرگون می‌کند - این صنعت فهم ما از هستی و بایستی موسیقی را دگرگون کرده است. تفاوت نوارهای ضبط‌شده با موسیقی زنده در آن است که این ذخیره‌سازی امکان بازآفرینی جزئیات یک اجرای موسیقایی را، در هر زمان، ایجاد می‌کند. ضبط موسیقی تأثیرگذاری موسیقی‌های آفریقایی - آمریکایی در سده‌ی بیستم را ممکن ساخته، و تکنیک‌های در حال تحول‌اش انتظارات موسیقایی تازه‌ای پدید آورده‌اند: ضبط الکتریکی موسیقی نیز شکل‌های تازه‌ای از «کمال» موسیقایی را ممکن کرد. در نهایت، ضبط الکترونیکی (و دیجیتالی) موسیقی موجب فارغ شدن تجربه‌ی موسیقایی ما از هر مشکلی می‌شود که ممکن است در روند اجرای موسیقی بروز کند (امروزه عمده‌ی موسیقی‌های «ضبط‌شده» عملاً از ترکیب اجراهای اغلب رایانه‌ای در زمان‌ها و مکان‌های کاملاً متفاوت ساخته می‌شود). اما تناقضی هم هست:

ط

طبقه (class)

مانیفست کمونیست (۱۸۴۸) در آوردند که: «تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود تاریخ مبارزات طبقاتی است.» از آن پس، بخش عمده‌ی نظریه‌پردازی‌های قرن بیستمی درباره‌ی طبقه معطوف به دست‌وپنجه نرم کردن با دو مسأله‌ساز درهم‌تنیده‌ی «دسته‌بندی طبقاتی» و «دل بستن به هدف و غایت» مبارزه‌ی طبقاتی» شده است. دسته‌بندی طبقاتی می‌خواهد که همچنان به مقولات اقتصاد سیاسی مقید مانده، توجه خود را بر طبقه‌بندی کارکردی طبقات متوسط جدید متمرکز کند، حال آن که پژوهش‌گرانی که دغدغه‌ی تحلیل غایت مبارزات طبقاتی را دارند به مقولات اراده‌ورزی، فرهنگ، و آگاهی توجه کرده، در حال فاصله‌گیری از اقتصاد سیاسی مارکسیستی بوده‌اند.

با این حال، فارغ از این که بحث‌های جاری تا چه حد از بحث مطرح در کتاب سرمایه درباره‌ی طبقه فاصله گرفته‌اند، برداشت‌های آغازین مارکس همچنان معرف شکل و منطق این بحث اند. در واقع، می‌توان استدلال کرد که اساس اندیشه‌ی قرن بیستمی درباره‌ی طبقه را بازپروری، شرح و بسط، شالوده‌شکنی، و تشکیک در برداشت آغازین مارکس از طبقه تشکیل داده، برای انتقاد از برداشت‌های مارکسیستی از این مفهوم هم باید به فضایی که خود مارکس گشوده راه یافت.

اصطلاح طبقه در دوران «انقلاب صنعتی»، در اطلاق به گروهی از اشخاص که در جایگاه اجتماعی یا اقتصادی مشترکی سهیم بودند، و همچنین اشخاص درگیر در فعالیت‌های اقتصادی مشترک، وضع شد. کارشناسان اقتصاد سیاسی در سده‌های هجدهم و نوزدهم جایگاه اشخاص را شدیداً وابسته به نقش یا کارکرد اقتصادی آن‌ها می‌دیدند؛ جان استوارت میل و دیوید ریکاردو از سه طبقه‌ی عمده (زمین‌داران، سرمایه‌داران، کارگران) سخن می‌گفتند. گام سرنوشت‌ساز در راه فراتر رفتن از این رده‌بندی و رسیدن به غایت امر را کارل مارکس و فریدریش انگلس برداشتند که در آثار بحث‌انگیز خود نوع بشر در جوامع سرمایه‌داری را به دو طبقه تقسیم می‌کردند: کارگران مزدبری که مولد ارزش افزوده اند و سرمایه‌دارانی که آن ارزش افزوده را به خود اختصاص می‌دهند. بورژوازی و پرولتاریا، که هریک از آگاهی و سازمان خاص خود را دارند، «دو اردوگاه متخاصم اصلی» را تشکیل داده، و درگیر مبارزه‌ای طبقاتی اند که حاصل محتوم‌اش مرگ سرمایه‌داری و تولد سوسیالیسم/ کمونیسم خواهد بود. از این رو، مارکس و انگلس ملاحظات مطرح در باب جایگاه اجتماعی، کارکرد اقتصادی، آگاهی سیاسی، و سرنوشت بشری را با هم در آمیخته و به قالب این مدعای انقلابی مشهور در

کار در چارچوب سازمان‌ها و سازوکارهای نظارتی در محیط کار نیز وابسته است. پیر بورديو (۱۹۸۴)، در برداشت خود از «روال» طبقاتی و گردش سرمایه‌ی طبقاتی، که هیچ‌یک منحصراً مادی یا متمرکز بر محیط کار به شمار نمی‌روند، پیوند مفروض میان مناسبات اقتصادی با تحلیل طبقاتی را سست‌تر می‌کند.

حجم زیادی از آثار تجربی و نظری در صدد رها کردن تحلیل طبقاتی مارکسیستی از بند الگوی دوطبقه‌ای بوده‌اند. اکثر این آثار به دنبال ظهور گروه‌های میانی جدید (متشکل از کارمندانی چون کارمندان دفتری، اداری، و حرفه‌ای) پدید آمده‌اند که با انطباق دقیقی آن دوقطبی ساده‌ی مارکسیسم جدلی ندارند. به نظر نیکوس پولاتزاس (۱۹۷۵)، این کارمندان، که کارشان توزیع و پخش کالاها و نه تولید آنها است، خرده‌بورژوازی جدیدی را تشکیل داده‌اند که وضعیت طبقاتی‌اش را باید به اتکای معیارهای سیاسی و ایدئولوژیک و نیز با توجه معیارهای اقتصادی فهم کرد. با این حال، پولاتزاس، با جای دادن این گروه در سمت کاپیتالستی آن «مرزبندی»، دیگر موجودیت منسجمی برای طبقه‌ی کارگر قائل نمی‌شود، طبقه‌ای که اعضای اکنون اندک‌اش را دشوار بتوان قادر به انجام وظیفه‌ی برپایی یک انقلاب دانست. هری بریورمن (۱۹۷۴) فرآیند «مهارت‌زدایی» را روندی می‌داند که منجر به پرولتاریایی شدن محتوم این طبقه‌ی متوسط جدید می‌شود. اریک اولین رایت (۱۹۸۵) با مد نظر قرار دادن مسأله‌ی کار اداری، در صدد اعاده‌ی معیارهای استثمار و مصادره به عنوان معیارهای اساسی برای هرگونه دسته‌بندی طبقاتی است. رایت برای تشریح وضعیت کارمندان به عنوان وضعیتی که پایبی در طبقه‌ی سرمایه‌دار و پایبی در طبقه‌ی کارگر دارند، فرض موقعیت‌های طبقاتی متناقض را مطرح می‌کند. به همین نحو، رایت به تعریف مناسبات میانجی می‌پردازد،

نخستین مدعی در این زمینه ماکس وبر (۱۹۲۱) بود که تحلیل طبقاتی را از حوزه‌ی تولید به حوزه‌ی مصرف معطوف کرد، و بر تعارضات موجود در میان گروه‌هایی تأکید گذاشت که سطح زندگی مادی مشابهی داشته، به لحاظ روابط دادوستد و فرصت‌های زیستی، و نیز به لحاظ نقش احزاب سیاسی، به ویژه احزابی که در راستای قومیت و ملیت سازمان یافته‌اند، مواضعی متفاوت می‌یابند. پس، جایگاه فرودستی که وبر برای طبقه‌ی اقتصادی قائل می‌شد، وبری که ستیزه‌اش با مارکسیسم مشهور و زبان‌زد همه بود، در تضاد با موضع ممتازی قرار می‌گرفت که مارکس و نومارکسیست‌های معاصر برای «طبقه» قائل می‌شدند. با این حال، به اختلاف دسته‌بندی‌های مارکسیستی و وبری نباید بیش از اندازه بها داد: نووبری‌ها اهمیت تعاریف طبقاتی معطوف به تولید اقتصادی را تصدیق می‌کنند، و نومارکسیست‌ها نیز نقش جایگاه اجتماعی، حزب، و ملت را به رسمیت می‌شناسند. چنان که فرانک پارکین (۱۹۷۹)، در بحث خود از دامنه‌ی صحنه‌گذاری نومارکسیست‌ها بر نقش دیگر اشکال هویت‌یابی گروهی، خاطر نشان می‌کند: «به نظر می‌رسد که در بطن هر نومارکسیستی مبارزه‌ای وبری برای برون‌رفت در جریان است.» پارکین که صراحتاً گرایشی وبری دارد، اساساً بر فرض «بستار اجتماعی» به عنوان عنصر انحصاربخشی که طبقات مجزا را می‌سازد تمرکز می‌کند. از دید او، طبقات حاکم با به انحصار در آوردن دانش «همگانی» و نیروی نظامی (و نه فقط ذخایر اقتصادی نظیر زمین یا سرمایه) است که بستار خود را ایجاد می‌کند. آنتونی گیدنز (۱۹۷۳)، با بهره‌گیری همزمان از سنت‌های مارکسیستی و وبری، بحث را از مرزبندی‌های طبقاتی به فرآیند «ساخت‌یابی طبقاتی» منتقل می‌کند، فرآیندی که نه تنها بسته به دامنه‌ی بستار در «گروه‌بندی‌های توزیعی» بوده بل که به تقسیم

کشورهای صنعتی شده‌ی غربی خود را برای براندازی سرمایه‌داری سازمان‌دهی نمی‌کنند، و چرا دیگر بنیان‌های غیرطبقه‌ای سازمان‌دهی، از جمله مذهب یا ملیت، در دهه‌های اخیر این‌چنین توانا جلوه کرده‌اند. میشل برت (۱۹۹۱) نیز، در اشاره به «برخوردهای مارکس‌مدارانه با جامعه‌شناسی، سیاست، و اقتصاد» می‌گوید که «پرداختن به فعلیت و وضع موجود تقسیمات غیرطبقه‌ای از نیروی بالقوه‌ای برخوردار بوده، اما (به تعبیر محتاطانه) این نیرو در بسیاری موارد همچنان به صورت یک نیروی بالقوه، و نه انگیزه‌ای برای به مصاف رفتن، مانده است.»

نقد اقتصادگرایی، تقلیل‌گرایی، و ماهیت‌باوری طبقه‌ای، که چهره‌ی مارکسیسم غربی در سده‌ی بیستم را دگرگون کرد، راه نویدبخش‌تری برای تحلیل نقش تقسیمات طبقه‌ای و غیرطبقه‌ای گشود. در دهه‌ی ۱۹۳۰، متفکرانی همچون آنتونیو گرامشی، گئورگ لوکاچ، و اعضای مکتب فرانکفورت، خود را از بند اقتصاد سیاسی رها کرده، به مطالعه در زمینه‌ی روان‌شناسی، فلسفه، فرهنگ، و سیاست روی آوردند. این مؤلفان، با تمرکز بر آگاهی طبقه‌ای، به احتمال قوی در واکنش به ظهور طبقات متوسط جدید و منش اصلاح‌طلبانه‌ی احزاب کارگری در اروپای غربی، نقد مؤثری بر پوزیتیویسم مارکسیسم شورویایی، اقتصادگرایی، و تمایلات غایت‌نگر مطرح کرده، در این میان توجه کم‌تری به تحلیل طبقه‌ای نشان دادند. در عین حال که تحلیل گرامشی در راستای طرد «طبقه» تحلیلی محل مناقشه می‌نماید، آثار او درباره‌ی استیلا در فهم فرآیندهای سیاسی و فرهنگی‌ای که طبقات مسلط به آن وسیله رضایت افراد زیر سلطه را جلب می‌کنند بسیار تأثیرگذار بوده، گامی اساسی در راستای نقد اقتصادگرایی است. برای مثال، استوارت هال (۱۹۸۸) در تفسیر خود از تاجریسم و در ارائه‌ی بینش‌های

مناسباتی که در نتیجه‌ی آن فردی که وضعیت طبقه‌ای خاص خود را دارد، از راه ازدواج، و موقعیت‌های مشروط، به طبقه‌ی دیگری پیوند خورده، این پیوند متضمن تحولاتی در سرشت کار او در طول دوره‌ی کارش می‌شود. همچنان که هم‌ناقدان و هم‌حامیان رایت تصدیق می‌کنند، اقدامات نظری او کوششی در راستای پیچیده‌تر کردن تصویر ساده‌ای است که در مانیفست کمونیست ارائه شده، در عین حال مایل به ابقای جایگاه ممتاز مناسبات طبقه‌ای در تحلیل (و طرح) مارکسیستی گسترده‌تر در خصوص تغییر و تحول تاریخی است.

رایت (۱۹۸۹)، در پاسخ به ناقدانش، این نکته را گوش‌زد می‌کند که مسأله‌ی فهم طبقه‌ی متوسط، نومارکسیست‌ها را دچار این «وسوسه‌ی وبری» کرده که از مفروضات استثمار و مصادره دست بشویند: راه حل وبری مارکسیست‌ها را از بار وظایف نظری خود در قبال تحلیل طبقه‌ای، مسئولیت‌های ملایم با نظریه‌ای که باید شیوه‌های تاریخی تولید را پوشش داده و منطق استثمار و تخصم طبقه‌ای را تشریح کند، رها می‌سازد. اما به نظر رایت، مزیت مارکسیسم، در مقایسه با رویکردهای وبری، در بیان یک رجحان روش‌شناسانه برای تشریح مشخصات نظام‌مند و نه تک‌منظوره، و نیز عزم سیاسی برای هم‌پیمانی با سنت مارکسیستی است، سنتی که از دید او «همچنان فراگیرترین و خلاقانه‌ترین چارچوب کلی برای طرح و بسط نظریه‌ی کلان‌ساختاری در باب امکانات رهایی‌بخشی در ابعاد گسترده است.»

از این رو، مسأله‌ی دسته‌بندی مسأله‌ای هم سیاسی و هم هدف‌مند است. در تلاش برای تعیین حدود مرزبندی‌های طبقه‌ای و تعیین موقعیت گروه‌های کارگری خاص، نظریه‌پردازان نومارکسیست مایل به درک و فهم این نکته بوده‌اند که، چرا طبقات کارگر در

مطرح کردن صور مختلفی از یک نظریه‌ی واحد در این باره بوده‌اند. ملیت‌ها نیز به عنوان نیروی محرک تاریخ انسانی با خیزش جنبش‌های مذهبی و ملی‌گرایانه در گوشه و کنار جهان بیش از هر زمان دیگر برجسته شده، تحلیل نژاد، ملیت، و قومیت به عرصه‌ی پرمایه‌ای برای آثار فرهنگی و سیاسی بدل شده است.

پرسی که همچنان به جامی ماند این است که، آیا تحلیل طبقاتی را باید منسوخ‌شده دانست یا نه. قطعاً نقدهای مطرح بر ماهیت‌باوری طبقاتی موجب روگردانی از تحلیل طبقاتی در عرصه‌ی مطالعات فرهنگی شده، اما اقتصاد سیاسی همچنان شأن والایی برای طبقه قائل است. در نهایت، چه بسا طنز ماجرا در این باشد که، تفسیرات سیاسی بدیل دقیقاً در زمانی در بریتانیا و آمریکا مطرح شده‌اند که سرشت طبقاتی سیاست‌های معاصر بیش از پیش برجسته شده، سرمایه‌داری جهانی و تک‌فرهنگ آن ظاهراً در رقابت با همه‌ی دیگر انواع خصوصیات فرهنگی به پیروزی رسیده است. همچنان که برت (۱۹۹۱) خاطر نشان می‌کند، نفس اصطلاح «جنبش اجتماعی نو» حاکی از جنبشی است که نو بودن‌اش در عدم اتکای آن بر طبقه است؛ و این یعنی که منطق طبقه همچنان حتماً بر راسخ‌ترین رویکردها در راستای طرد تحلیل‌شناسی طبقاتی سایه افکنده: در فضایی که مارکس گشوده حضور او را همچنان احساس خواهیم کرد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: باتامور ۱۹۶۵، تامپسون ۱۹۶۴)

ترزا اموت

طبقه‌بندی ابتدایی (primitive classification)

اصطلاحی برگرفته از جستاری که، نظریه‌پردازان اجتماعی فرانسوی، امیل دورکیم و مارسل موس در سال ۱۹۰۳ در سال‌نامه‌ی جامعه‌شناسی منتشر کردند. دورکیم و موس این پرسش را پیش کشیدند که:

مهم، هرچند مناقشه‌انگیز، خود در مورد پشتیبانی طبقه‌ی کارگر از حکومت‌های محافظه‌کارتر دین عظیمی به گرامشی دارد. در این میان، برخی از دیگر متفکران نیز به نقد ماهیت‌باوری طبقاتی مساعدت کرده‌اند، از جمله ارنستو لاکلو و شانتال موف، که کارشان به خاطر گسست قاطعانه از تقلیل‌گرایی مورد استقبال واقع شده است. لاکلو و موف، با «پسا - مارکسیست» خواندن خود، در کتاب استیلا و راهبرد سوسیالیستی (۱۹۸۵)، از تسلیم شدن به هرگونه «شناخت‌شناسی هنجارگذار» یا «گفتمان جامع و جهان‌روا» سر باز می‌زنند. از دید آنان، حتا گرامشی نیز همچنان در بند تعاریف اقتصادگرایانه از طبقه، و نگرش ضرورت‌باور و نه پیشامدباور در خصوص نقش طبقه‌ی کارگر در تاریخ، مانده است.

ناقدان «ماهیت‌باوری طبقاتی» به خیزش جنبش‌های اجتماعی رادیکالی در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم اشاره کرده‌اند که محدودیت‌های اعمال شده بر اشخاص به دلیل جنسیت، نژاد، ملیت، قومیت، یا گرایش جنسی‌شان را مورد اعتراض قرار می‌دهند. وضعیت طبقاتی زنان، که از دیرباز مشکلاتی برای مارکسیسم پدید آورده بوده، به مجموعه کوشش‌های ناکامی، نظیر بحث بر سر کار در خانه یا گنجاندن جنسیت در تعبیر طبقاتی مارکسیستی، منجر شد. فمینیست‌ها در تحلیل خود از توجهات جنسیتی مستقل به عنوان مبنایی برای توضیح و تکوین رخداد‌های سیاسی و اجتماعی معاصر، تلاش‌ها برای ابقای اولویت طبقه را مورد حمله قرار داده‌اند. در این روند، بحثی نیز حول محور تعامل طبقه و جنسیت، یا مناسبت نظام‌مند بین سرمایه‌داری و پدرسالاری شکل گرفته، گروهی از نظریه‌پردازان استدلال کرده‌اند که این دو به صورت مستقل عمل می‌کنند (نظریه‌ی نظام‌های دوگانه)، حال آن که گروهی دیگر در صد

طنز (irony)

تعبیری که معانی مرتبط و در عین حال متمایزی دارد. طنز، در وسیع‌ترین مفهوم، گویای موقعیتی است که در آن ظاهر امر و واقع امر در تعارض با هم قرار دارند. از جمله اشکال خاص این‌گونه طنز «موقعیتی» همان طنز نمایشی یا طنز تراژیک است که در آن، برای مثال، اهمیت و دلالت یک موقعیت از چشم شخصیت پوشیده مانده اما مخاطبان از آن آگاه اند. مشهورترین نمونه‌ی این‌چنین طنزی را می‌توان در *اودیپ شهریار* سوفوکل یافت که قهرمان آن سرسختانه در تعقیب قاتل پدرش است، غافل از آن که قاتل خود او است.

طنز، در یک مفهوم زبانی محدودتر، از صنایع لفظی است که در آن، معنای منظور نظر یک گفته (معمولاً در تناقضی صریح) با معنای ظاهری‌اش تفاوت دارد. از مشهورترین نمونه‌های ادبی این‌چنین طنزی گفتار آنتونی در *ژولیوس سزار* است که می‌خواهد مخاطبان را به شرافت سزار و بی‌شرافتی قاتلان او متقاعد کند، حال آن که ظاهراً برخلاف این استدلال می‌کند. طنز زبانی، در اکیدترین شکل آن، چنان که در گفتار آنتونی ملاحظه می‌شود، به شکل طعن در می‌آید. طنز اگرچه از مؤلفه‌های اساسی ادبیات غرب از بدو پیدایش آن در *تراژدی یونانی* بوده، در نقادی قرن بیستمی اهمیتی محوری یافت. «ناقدان نو»، به پی‌روی از دیدگاه آ. ای. ریچاردز مبنی بر این که «طنز می‌تواند به عنوان آزمون کیفی شعر عمل کند»، این تعبیر را به عنوان اصطلاحی کلی در ستایش «پیچیدگی» و «پختگی» نگرشی که در اشعار اعلا می‌جستند به کار برده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بوت، ۱۹۷۴، مک، ۱۹۷۰)

بین‌رایت

انسان‌ها چرا و چه‌گونه دنیای اجتماعی و فیزیکی خود را طبقه‌بندی می‌کنند؟ پاسخ آنان، که جوزف نیدام در مقدمه‌اش بر ترجمه‌ی انگلیسی اثرشان در سال ۱۹۶۳ به طور مفصل به نقد کشیده، عمدتاً معطوف به توجهات تاریخی است. با این حال، تحلیل نظام‌های طبقه‌بندی بومی و بدوی با استقبال مواجه شده است: کاوش در این که، جوامع چه‌گونه مجموعه‌هایی چون خویشاوندان، گیاهان و جانوران، داروها و امراض، موجودات ماورای طبیعی، و طیف رنگ‌ها را طبقه‌بندی کرده، و اساس این طبقه‌بندی‌ها را چه اصولی تشکیل می‌دهند، تحلیل‌های درخشان و پرباری پدید آورده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: برلین و کی، ۱۹۶۹)

توماس سی. گریوز

طبیعی‌گردانی (naturalization)

روش تأویلی که یک اثر را به کلیت یک نظم فرهنگی مربوط می‌کند، و اصطلاحی که اغلب در *ساختارگرایی* مطرح می‌شود. در خصوص *متن ادبی*، این عملکرد را می‌توان به منزله‌ی مقیدسازی یک متن بالقوه بر آشوبنده به یک نظم ادبی مسلط، یا به منزله‌ی فرآیند جذبی در نظر گرفت که سنت ادبی اصلی به آن وسیله خود را نوسازی می‌کند. با کامل شدن این فرآیند، متن ظاهراً به طور «طبیعی» معناهای منتسب به کلیت سنت را به نمایش می‌گذارد. منتقدان ساختارگرا فرآیند طبیعی‌گردانی را از عملکردهای ذاتی ذهن آدمی به شمار می‌آورند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کالر، ۱۹۷۵، هاوکز، ۱۹۷۷)

پل اینس

ع

عقده‌ی اودیپ (Oedipus complex)

مفهومی بنیادی در بحث روان‌کاوی، در توضیح میل پسر بچه‌ها به هم‌خواهی با مادر یا دختر بچه‌ها با پدر، و حسادت آن‌ها نسبت به والد همجنس خود. این مفهوم از اسطوره‌ی یونانی اودیپ می‌آید، کسی که پدر خود را کشت و با مادر خود ازدواج کرد. به تعبیر ساختاری، عقده‌ی اودیپ گویای گذر دشوار کودک از رابطه‌ی دووجهی مادر - کودک به موقعیت مثلث‌واری است که نقش و اقتدار پدر در آن مشهود می‌شود. ناکامی در کامل کردن این گذار دلیل عمده‌ای است که روان‌کاوی در توضیح آسیب‌های روانی مطرح می‌کند. فرویدی‌ها معمولاً قائل به بروز عقده‌ی اودیپ در فاصله‌ی ۳ تا ۵ سالگی اند، حال آن‌که پیروان ملانی کلاین مدعی اند که این عقده بسیار زودتر از این‌ها شکل می‌گیرد.

فروید، در مکاتبات اولیه‌اش با فلیس (۱۹۸۵، ص. ۲۷۲)، به تجربه‌ی شخصی خود از «عشق‌ورزی نسبت به مادر و حسادت نسبت به پدر» و به این اعتقاد اشاره می‌کند که این ماجرا «واقعه‌ای فراگیر در اوان کودکی» است. با این حال، فروید تا سال ۱۹۱۰ اصطلاح «عقده‌ی اودیپ» را رسماً به کار نگرفت (b، ۱۹۱۰، ص. ۱۷۱). فروید در بیش‌تر آثارش اشاراتی به اودیپ شهریار (اغلب در کنار هملت) دارد، اما متن واحد و مشخصی را به تشریح تلقی خود از این ایده اختصاص نداده است.

در اصل، عقده‌ی اودیپ به شکلی ترسیم می‌شود که مستقیماً یادآور اسطوره‌ی اودیپ است: کودک مادر را ابژه‌ی میل جنسی خود و پدر را رقیبی می‌پندارد که او را از تحقق‌بخشی به این میل باز می‌دارد (فروید b، ۱۹۱۰). نکته‌ی حائز اهمیت این است که، منظور فروید از «کودک» در این مرحله همان پسر بچه است. شرح و بسط کامل عقده‌ی اودیپ و لحاظ کردن دختر بچه در این صورت‌بندی مستلزم ادغام عقده‌ی اختگی و مرحله‌ی نره‌ای در نظریه‌ی فرویدی است. مرحله‌ی نره‌ای رشد شامل حال هر دو جنس شده، و به اتکای «نظریه‌ی میل جنسی کودکان» تشریح می‌شود - آن نظریه تفاوت جنسی را بر اساس این فرض توضیح می‌دهد که همه‌ی انسان‌ها در اصل از آلت نرینگی برخوردار بوده‌اند و تفاوت کالبدی دختر و پسر تنها حاصل اختگی است (فروید a، ۱۹۰۸). در این مرحله، تنها وجه مذکر است که برای کودک موجودیت دارد؛ وجه مؤنث در این مرحله موجود نیست، و تنها انتخاب ممکن همان گزینش میان آلت نرینگی داشتن و اخته بودن خواهد بود (فروید b، ۱۹۲۳). پسر بچه در مرحله‌ی اودیپی نوعاً اختگی را مجازات اعمال شده از سوی پدر می‌انگارد. در مورد دختر بچه وضعیت کاملاً روشن نیست؛ دختر بچه ممکن است احساس کند که مادرش او را از آلت نرینگی محروم کرده است. عقده‌ی اودیپ

عقدده‌ای است که رفته رفته و به خاطر ترس پسرپیچه از اخته شدن برطرف می‌شود. با برطرف شدن این عقدده دوره‌ی نهفتگی آغاز می‌شود که مشخصه‌اش افول انگیزش جنسی بوده، و در نهایت به دوران بلوغ ختم خواهد شد. برای دخترپیچه، برطرف شدن عقدده‌ی اودیپ متضمن اتخاذ نگرشی زنانه به پدر خود و استفاده از یک «معادله‌ی نمادین» برای جایگزین کردن اشتیاق خود به آلت نرینگی با میل به داشتن بچه است (فروید ۱۹۲۴).

دبوید میسی

عکاسی (photography)

اندیشه‌ی انتقادی در باب عکاسی در سده‌ی بیستم بحث‌هایی درباره‌ی پذیرش عکاسی به عنوان یک قالب هنری در اوایل این قرن، آثاری درباره‌ی تأثیر عکاسی بر رسانه‌های هنری سنتی‌تر، تدوین تاریخ این رسانه، و آثار اخیر نویسندگان و هنرمندان در راستای ارائه‌ی نظریه‌ی درباره‌ی این رسانه را در بر می‌گیرد. بسیاری از آثار متأخر در زمینه‌ی عکاسی به جریان‌های مختلف اندیشه‌ی پسا مدرن در راستای **شالوده‌شکنی** مدرنیسم در هنر و نشانیدن «گفتمان دیگران» به جای روایت‌های کبیر **فرمالیسم** اکید پرداخته‌اند (فاستر ۱۹۸۳)، و به بازشناسی اثر هنری (تصویر) به منزله‌ی موجودیتی تصادفی و پیشامدی منتهی می‌شوند. از نظر نویسندگان و هنرمندانی که این آثار اخیر را عرضه کرده‌اند، **پسامدرنیسم** را باید به منزله‌ی بحرانی در فرآیند «بازنمایی» در غرب تعریف کرد که عکاسی نقش بسیار حساسی در آن ایفا کرده است. تأثیر **نظریه‌ی انتقادی** بر آثار این هنرمندان و نویسندگان محور مهمی در فهم طرح و برنامه‌های آنان بوده، بسیاری از نظریه‌پردازان حوزه‌ی عکاسی را به دلیل سرشت بینارشته‌ای‌اش مورد توجه قرار می‌دهند. شاید تنها خصلت غالب این

رسانه همین انعطاف‌پذیری آن باشد. این نکته با توجه به کاربردهای گوناگون این رسانه در عرصه‌ی فرهنگ روشن می‌شود، کاربردهایی که تنها بخش اندکی از آن‌ها وجهه‌ی هنری دارند. بنیان بسیاری از مسائلی که در هنر شاخص دهه‌ی ۱۹۸۰ مطرح می‌شوند منابع فلسفی و بینارشته‌ای مختلفی، مانند **پدیدارشناسی**، **نقادی ادبی**، **نشانه‌شناسی**، **مارکسیسم**، **فمینیسم**، و **روان‌کاوی** است. اساس این طرح‌ها را مسائل مربوط به مخاطبان و محدودیت‌های نهادینه‌ای تشکیل می‌دهند که معنا را در هنر مدرنیستی والا مقید می‌ساختند. تأثیرگذاری این نظریه‌ها بر **دنیای هنر** موجب از بین رفتن مرزها میان رشته‌های گوناگون و میان نظریه و عمل شده است. یک نمونه‌ی مناسب در این باره هنر فمینیستی است که به مداخله‌ی انتقادی به عنوان یک «ضرورت راهکاری» اتکا دارد (فاستر ۱۹۸۳). مخدوش شدن مرزبندی‌ها نموده‌های مشابهی در رشته‌های آکادمیک سنتی‌تر نیز می‌یابد. گواه دیگر این آمیزش نظریه و عمل شمار فزاینده‌ی عکاسانی است که به نقادی هنر عکاسی نیز می‌پردازند.

برای فهم بهتر طرح پسامدرن و نقش عکاسی در آن، نخست لازم است که تحولات عکاسی به عنوان یک رسانه‌ی مدرنیستی را مورد بررسی قرار دهیم. اولین تاریخ جامع عکاسی نوشته‌ی بومونت نیوهال بود. **تاریخ عکاسی (۱۹۳۷)** نیوهال، که در اصل به عنوان کاتالوگ نمایشگاهی در «موزه‌ی هنر مدرن» با نام «عکاسی: ۱۸۳۹-۱۹۳۷» نوشته شده بود، نقش بسیار مهمی در پذیرش عکاسی به عنوان یک قالب هنری مشروع ایفا کرد. مطالعه‌ی تاریخ عکاسی به عنوان یک رشته‌ی مجزا با تدوین تاریخ رسمی این هنر مقبولیت یافت؛ و کتاب نیوهال، که به دفعات مورد بازنگری و بازافزایی قرار گرفته، همچنان **متن مهمی** در باب تاریخ عکاسی به شمار می‌رود. نیوهال تأکید خاصی بر

در روند مطرح شدن عکاسی به عنوان یک رسانه‌ی مدرنیستی داشت.

جالب آن که، استیگلیتس در آغاز کار خود وابسته به جریان تصویرگرایی بود که زیبایی‌شناسی‌اش علناً در تقابل با تمایلات ناب‌گرایان قرار می‌گرفت. مشخصه‌ی زیبایی‌شناسی تصویرگرایانه تأکید بر خلق تابلوهای بسیار تصنعی مشابه با نقاشی‌های آن دوره بود. تصویرگرایی بعدها به دلیل احساساتی‌گری افراطی و گرایش بیش از اندازه‌اش به نقاشی مورد انتقاد ناب‌گرایان قرار گرفت. دیری نگذشت که تصویرگرایی هم‌ارز هنر عامه‌پسند سطح پایین انگاشته شد، و زیبایی‌شناسی‌اش را به فراموشی سپردند. ای. دی. کولمن، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۷۶ با عنوان «شیوه‌ی رهنمودی» نوشته، عقیده دارد که توارخ عکاسی این عرصه (تصویرگرایی) را مورد غفلت قرار داده، و تقریباً تنها به آرمان‌های ناب‌گرایان توجه نشان داده‌اند.

ناب‌گرایان، به منظور مطرح کردن رسانه‌ی عکاسی به عنوان یک قالب هنری، به شیوه‌هایی مشابه با شیوه‌های مرسوم در نقاشی آن دوره، شکل (فرم) را با حدیث نفس یا خودبیان‌گری از راه انتزاع منطبق ساختند. آلن سکولا، در مقاله‌ی سال ۱۹۷۵ خود، «درباره‌ی ابداع معنای عکس» (که شدیداً متأثر از نوشته‌های رولان بارت بود)، با استناد به توصیف استیگلیتس از نحوه‌ی گرفتن مشهورترین عکس‌اش، «بخش درجه سه‌ی کشتی»، می‌خواهد اشتیاق عکاسی مدرنیستی به انکار ویژگی بازنمایانه‌ی عکس را مورد تأکید قرار دهد. استیگلیتس در دهه‌ی ۱۹۲۰ مجموعه عکس‌هایی از ابرها با عنوان «معادل‌ها» خلق کرد که به کلی فاقد هرگونه روایتی بودند. او این عکس‌ها را معادل احساسات و عواطف می‌دانست. گرانیگاه آرمان‌های ناب‌گرایانه‌ای که در آثار دیگر عکاسان، نظیر پل استرند، ادوارد وستون، ایموجین کانینگام، و انسل

تاریخ صورت «ناب‌گرا»ی این رسانه داشت، و زمینه‌های فرهنگی گوناگونی را که عکس‌ها در آن واقع می‌شوند ندیده می‌گرفت. این‌گونه عکاسی تا دهه‌ها وجه غالب نمایشگاه‌های «موزه‌ی هنر مدرن» نیویورک را تشکیل می‌داد (رونندی که با مدیریت ادوارد استایکن عکاس آغاز شد و بعدتر با مدیریت جان سارکوفسکی ادامه یافت).

در دو دهه‌ی اول قرن بیستم، عده‌ای از عکاسان هم‌فکر، که مسامحتاً زیر عنوان «ناب‌گرایی» گرد آمده‌اند، در صدد تثبیت جایگاه عکاسی به عنوان یک قالب هنری به انکای شناسایی ویژگی‌ها و خصوصیات ذاتی این رسانه بر آمدند. جریان مدرنیسم در عکاسی، همچنان که در نقاشی، در صدد تثبیت یک شکل «جهانی» عکاسی، سیاست‌زدایی از هنر، و تأکیدگذاری بر خلوص و خودآیینی این رسانه به عنوان یک قالب هنری بود. در میان خصوصیات که منحصراً «عکاسانه» محسوب می‌شدند می‌توان به وضوح تصویر، ارائه‌ی دقیق جزئیات، و عدم‌مداخله در موضوع اشاره کرد. عکاسان متأثر از این‌گونه زیبایی‌شناسی گروهی به نام «گروه اف - ۶۴» تشکیل دادند که نامی برگرفته از بسته‌ترین دیافراگم عدسی در دوربین‌های قطع بزرگ بود و امکان ثبت بیش‌ترین جزئیات را فراهم می‌کرد.

از مدافعان اصلی این زیبایی‌شناسی ناب‌گرا عکاسی به نام آلفرد استیگلیتس بود. استیگلیتس با فعالیت‌های خود راه پذیرش عکاسی به عنوان یک قالب هنری را هموار کرد، فعالیت‌هایی که از آن میان باید به برپایی «گالری ۲۹۱» و تأسیس نشریه‌ی *Camerawork* اشاره کرد، و به واسطه‌ی همین‌ها بود که نه تنها بر روند خلق آثار خود و دیگر هنرمندان مورد حمایت خویش، که بر روند ترویج این آثار اشراف داشت. استیگلیتس به دنبال آن بود که منزلت عکاسی را تا مرتبه‌ی نقاشی، شعر، و پیکره‌سازی ترفیع دهد؛ و کار او سهم عمده‌ای

در اوایل سده بیستم، شکافی میان دو گونه عکاسی در آمریکا پدید آمد: گونه‌ای که از خصلت اجتماعی این رسانه بهره می‌گرفت، و گونه‌ای که با برداشت ناب‌گرایانه‌ی عکاسی «هنری» همخوان بود. عکاسان اجتماعی، مانند لوییس هاین، واکر اوانز، و بعدها رابرت فرانک، اعتقاد داشتند که توانایی «هنر» عکاسی در ثبت تصویر دنیای روزمره نهفته است. در مورد هاین باید گفت که، زمینه‌ی اصلی آثار این عکاس، که در رشته‌ی جامعه‌شناسی تحصیل کرده بود، سرشت سیاسی تصاویرش را آشکار می‌کرد. آثار هاین اغلب در جزواتی در حمایت از اصلاحات اجتماعی روشنفکرانه منتشر می‌شد، و همچنین در قالب طرح‌هایی که برای افشای وضعیت دهشت‌بار کار کودکان به اجرا در می‌آمد. سکولا (۱۹۷۵) این شکاف میان عکاسی هنری و عکاسی مستند را رویارویی دو اسطوره‌ی مردمی، یکی نمادگرا و دیگری واقع‌گرا، می‌داند. در کار ناب‌گرایان، هنر بیان حقیقتِ درونی است، و عکاس یک نهان‌بین است. اما در عکاسی مستند، عکاس یک شاهد، و عکس گزارشی از حقیقتِ تجربی است.

هاین و اوانز به همراه عکاسان دیگری از جمله دوروتیا لانگ و بن شان به استخدام دولت آمریکا درآمدند تا در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ به سرپرستی روی استرایکر با طرح «اداره‌ی حفاظت از کشتزارها» (FSA) همکاری کنند. هدف این طرح آن بود که با ثبت مستند وضعیت روستائیان بی‌نوا احساس همدلی شهرنشینان متعلق به طبقه‌ی متوسط را بر انگیزد. اما مورخی به نام جیمز کرتیس (۱۹۸۹) ایدئولوژی پنهان در پس این طرح را افشا کرد. او به تصاویری دست یافت که از سوی مسئولان پروژه رسماً به نمایش گذاشته نشده بودند، کاری که نشان‌گر انگیزه‌های سیاسی در پشت‌گزی‌نش عکس‌ها بود؛ به علاوه، عکاسان در موارد متعدد در محتوای عکس‌ها دست برده بودند تا با ملزومات

آدامز، نمود یافته نیز بیان شخصی، شکل انتزاعی، و رویکرد غیرسیاسی به موضوع عکاسی بود.

جریان عکاسی ناب‌گرا در اروپا را لازلو موهولی - ناگی و زیبایی‌شناسی مکتب باهاوس بر پایه‌ی اصل «شکل تابع کارکرد» راه‌بری می‌کردند. مکتب باهاوس، تحت تأثیر ساخت‌گرایان روسی، خواهان هنری سرزنده بود، یعنی قالب هنری مردمی‌تری که تجربه‌گری با نگاهی عینی و علمی بود. در این میان، عکاسی همخوانی کاملی با نگرش نوین آن‌ها داشت، زیرا نه تنها قالب هنری‌ای قابل دست‌رس برای توده‌ی مردم بود بلکه از آخرین فن‌آوری‌های علمی نیز بهره می‌گرفت. مدرنیسم اروپایی مبنایی سیاسی داشت، حال آن که مدرنیسم آمریکایی غیرسیاسی بود، و بر بیان شخصی و ذوق فردی تأکید داشت. در آمریکا، زیبایی‌شناسی باهاوس به وسیله‌ی موهولی - ناگی که در سال ۱۹۳۷ «مدرسه‌ی طراحی باهاوس نو» را پایه‌گذاری کرد به «انستیتوی طراحی شیکاگو» راه یافت. آرون سیسکیند و هری کالاهاون بعدتر نخستین دوره‌ی کارشناسی ارشد عکاسی را در آن‌جا به راه انداختند، و نسلی از عکاسان را تحت تأثیر قرار دادند. آثار سیسکیند آمیزه‌ای از حساسیت‌های هردو مکتب فکری اروپایی و آمریکایی بودند - عکس‌های او، کلوزآپ‌ها و منظره‌های تختی از دیوارنگاشته‌ها و دیوارهای مخروبه، به نقاشی‌های انتزاعی اکسپرسیونیستی فرانتس کلاین می‌مانند، در عین حال که روح تجربه‌گری را هم حفظ کرده‌اند. از سوی دیگر، من‌ری آمریکایی، که در آغاز از نگرش ناب‌گرای استیگلیتس تأثیر پذیرفته بود، عمده‌ی آثارش را در پاریس خلق کرد و همکاری نزدیکی با مارسل دوشان و دادائیست‌ها داشت. از دید او، عکاسی تنها یکی از چندین رسانه‌ی موجود بود، و به نظرش ایده در مقایسه با خود اثر هنری اهمیت اساسی‌تری داشت.

مورد توجه قرار داده، و در مقاله‌ی «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی» (۱۹۳۶) به «اصالت» هنر به عنوان مسأله‌ای ناشی از پیدایش بازار دادوستد آثار هنری می‌پردازد. با تکثیر مکانیکی که به واسطه‌ی عکاسی امکان‌پذیر شد، اقتدار اثر هنری، یا به تعبیر بنیامین **هاله‌ی بی‌همتای آن**، از بین می‌رود و انبوه نسخه‌های بدل جای وجود یکتای نسخه‌ی اصل را می‌گیرند. یکی از عمیق‌ترین عواقب تکثیر مکانیکی برای هنر که بنیامین در مقاله‌ی خود به آن پرداخته شاید رسیدن به این تصور باشد که، هنر دیگر مبتنی بر آیین نبوده، بر پایه‌ی سیاست استوار شده است. اساس این تصور را کاهش فاصله‌ی بین بیننده و اثر هنری تشکیل می‌دهد، اثری که پیش‌تر در دیدرس همگان نبوده و حال به کمک تکثیر مکانیکی‌اش در دیدرس آنان قرار گرفته است. با افزایش دست‌رس‌پذیری اثر هنری «ارزش آیینی» آن کاهش می‌یابد. بنیامین طراحی‌های غارهای عصر حجر و پیکره‌های کلیساهای جامع قرون وسطایی را به عنوان نمونه‌هایی مورد استناد قرار می‌دهد که برای تأمین اهدافی جادویی و معنوی ساخته شده، و در تقابل با آثاری قرار می‌گیرند که برای «در معرض دید بودن» ساخته می‌شدند. این رهایی از آیین ره‌آورد تازه‌ای برای هنر دارد که بنیامین آن را «کارکرد هنری» می‌خواند. در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، جان برجر پی‌گیر آرای بنیامین در زمینه‌ی تفسیر تصویرپردازی‌های تبلیغاتی شد. برجر، با استناد به تأکیدگذاری بر تمایلات جنسی، از پیوند راهبردهای نقاشی رنگ روغن و عکاسی تبلیغاتی سخن به میان می‌آورد. رویکرد برجر به عکاسی تبلیغاتی پیش‌درآمد آثار دیگر هنرمندان و نویسندگانی بود که، اساساً در دهه‌ی ۱۹۸۰، به نقد راهبردهای این‌گونه عکاسی روی آوردند.

سراغ‌های اندیشه‌ی پسامردن در هنر را می‌توان در **ساختارگرایی و پساساختارگرایی**، به ویژه در

ایدئولوژیک و زیبایی‌شناختی خودشان و استرایکر همخوان شوند. برای مثال، اوانز در عکاسی از خانه‌های کارگران روستایی عناصری را جابه‌جا کرده بود تا ترکیب‌بندی عکس را با حساسیت‌های زیبایی‌شناسی ناب‌گرای خود هماهنگ کند. لانگ به هنگام خلق یکی از مشهورترین عکس‌های‌اش با عنوان **مادر مهاجر آن** قدر عکس‌گرفت تا سرانجام موضوع عکاسی‌اش به تصویر مریم مقدس و مسیح کودک شبیه شد: چنین تصویری با اتکا به وضع اسفناک آن زن می‌توانست حس همدلی مخاطبان تحصیل‌کرده‌ی شهرنشین را برانگیزد. همچنین، رابرت فرانک در طرح مستندنگاری خود، که در سال ۱۹۵۹ با عنوان **آمریکایی‌ها** انتشار یافت، پیشاپیش بیان شخصی را به عنوان بخشی از برنامه‌ی خود اعلام کرده بود.

در اروپا عکاسان اجتماعی، از جمله اوژن آتزه، آگوست ساندرو، و بیل برانت، کارشان را بر پایه‌ی واقع‌گرایی طبقاتی استوار کرده بودند. سوزان **سانتاگ**، در کتاب‌اش **درباره‌ی عکاسی** (۱۹۷۳)، تفاوتی بین عکاسی مستند آمریکایی و اروپایی قائل می‌شود. ساندر، که طرح‌اش ثبت زندگی حرفه‌ای آلمانی‌ها پیش از جنگ جهانی دوم بود، با همه‌ی سوژه‌ها و موضوعات عکاسی‌اش برخوردی یکسان، سرد، و بی‌اعتنا داشت. طرح ساندر کاملاً متفاوت از طرح FSA بود. سانتاگ در کتاب خود کار دیگر عکاسان و نیز وجوه غیرهنری این رسانه، مانند عکاسی توریستی، عکاسی خانوادگی، عکاسی جنایی، آگهی‌های دیواری، و عکاسی تبلیغاتی، را مورد تأمل قرار می‌دهد. او این رسانه را پدیده‌ی فرهنگی فراگیری می‌داند که شیوه‌ی نگرش و دانش ما را به شدت تحت تأثیر قرار داده است.

والتر **بنیامین** از نخستین نظریه‌پردازانی بود که در بستری سیاسی درباره‌ی عکاسی دست به قلم برد. بنیامین تأثیر تکنولوژی بر شاخه‌های مختلف هنر را

نوشته‌های رولان بارت، ژاک دریدا، میشل فوکو، و کلود لوی - استروس، یافت. این نویسندگان فرهنگ را به منزله‌ی مجموعه‌ای از رمزگان‌ها و اسطوره‌ها در نظر می‌گیرند. نوشته‌های بارت اهمیت خاصی در زمینه‌ی عکاسی و تدوین یک «نظریه‌ی عکاسی» دارند. بارت در مقاله‌ی «پیام عکس» (۱۹۶۱) «نوع» خاصی از عکاسی یعنی عکاسی مطبوعاتی را مورد بررسی قرار می‌دهد. او نخست به شناسایی مفهومی می‌پردازد که برای فهم عکاسی به عنوان یک فرآورده‌ی فرهنگی اهمیت اساسی دارد. منشأ معنای هر عکس در «کاربرد» آن، در زمینه‌ی آن، نهفته است. بارت تأکید می‌کند که طرح او ارائه‌ی تحلیلی از رمزگان‌ها در مقابل مدلول‌ها، یعنی بررسی پیام فرهنگی در تقابل با پیام لفظی، در عکس مطبوعاتی است. در این مقاله، و در مقاله‌ی «مجازگان تصویر»، است که بارت از «ناسازگی عکس» سخن به میان می‌آورد، ناسازگی‌ای که آن را به عنوان همزیستی دو پیام، یکی خنثا (طبیعی و دارای دلالت صریح) و دیگری مایه‌دار (فرهنگی و دارای دلالت ضمنی) تعریف می‌کند (بنگرید به *دلالت ضمنی / دلالت صریح*). بارت همچنین با تشخیص این که تصاویر موضوعاتی «چندمعنایی» اند که زیربنای آن‌ها «زنجیره‌ی سیالی از مدلول‌ها» است، مفهوم ادبی *بینامتنیت* را به حوزه‌ی تصویر تسری می‌دهد.

نوشته‌های رولان بارت، ژاک دریدا، میشل فوکو، و کلود لوی - استروس، یافت. این نویسندگان فرهنگ را به منزله‌ی مجموعه‌ای از رمزگان‌ها و اسطوره‌ها در نظر می‌گیرند. نوشته‌های بارت اهمیت خاصی در زمینه‌ی عکاسی و تدوین یک «نظریه‌ی عکاسی» دارند. بارت در مقاله‌ی «پیام عکس» (۱۹۶۱) «نوع» خاصی از عکاسی یعنی عکاسی مطبوعاتی را مورد بررسی قرار می‌دهد. او نخست به شناسایی مفهومی می‌پردازد که برای فهم عکاسی به عنوان یک فرآورده‌ی فرهنگی اهمیت اساسی دارد. منشأ معنای هر عکس در «کاربرد» آن، در زمینه‌ی آن، نهفته است. بارت تأکید می‌کند که طرح او ارائه‌ی تحلیلی از رمزگان‌ها در مقابل مدلول‌ها، یعنی بررسی پیام فرهنگی در تقابل با پیام لفظی، در عکس مطبوعاتی است. در این مقاله، و در مقاله‌ی «مجازگان تصویر»، است که بارت از «ناسازگی عکس» سخن به میان می‌آورد، ناسازگی‌ای که آن را به عنوان همزیستی دو پیام، یکی خنثا (طبیعی و دارای دلالت صریح) و دیگری مایه‌دار (فرهنگی و دارای دلالت ضمنی) تعریف می‌کند (بنگرید به *دلالت ضمنی / دلالت صریح*). بارت همچنین با تشخیص این که تصاویر موضوعاتی «چندمعنایی» اند که زیربنای آن‌ها «زنجیره‌ی سیالی از مدلول‌ها» است، مفهوم ادبی *بینامتنیت* را به حوزه‌ی تصویر تسری می‌دهد.

رزالیند کراوس (۱۹۸۴) نیز تأثیر به‌سزایی بر روند تدوین نظریه‌ی عکاسی گذاشته است. کراوس، مانند برگین، نظریات لکانی در خصوص ناخودآگاه را در بسیاری از کتاب‌های خود و مقالاتی که در نشریه‌ی *اکتبر* درباره‌ی عکاسی و هنر می‌نوشت به کار می‌برد. او در جریان بازاندیشی در سورئالیسم و جایگاه عکاسی در این جنبش، عکاسی را به منزله‌ی نقدی اساسی بر بازنمایی مطرح می‌کند. کراوس، مانند بارت، عکس را یک پیام پیشامدی می‌داند، هرچند که اساساً عکاسی هنری را مد نظر داشت. او در تلاش برای یافتن گفتمانی مناسب این رسانه، در «یادداشتی درباره‌ی عکاسی و وانموده‌ها» (۱۹۸۴) که مبتنی بر آرای برگررفته از بنیامین و فوکو است، به این نتیجه می‌رسد که عکاسی نمود یک طرح شالوده‌شکنانه است که هنر در قالب آن از خود فاصله گرفته و از خود جدا می‌شود.

بارت نتیجه می‌گیرد که «دلالت صریح ناب» در عکس تنها در سطحی می‌تواند وجود داشته باشد که با تصویری زخم‌زننده (گزنده) مواجه باشیم. او همراستا با مفاهیمی که «تروما» (trauma) در روان‌کاوی فرویدی و سپس روان‌کاوی ژاک لکان می‌یابد، تروما یا زخم روانی را تعلیق یا توقیف معنا می‌انگارد. بارت بیست سال بعد، در کتاب *کامرا لوسیدا* (۱۹۸۰) در عین حفظ ایده‌ی تصویر زخم‌زننده، به جای دو اصطلاح قدیمی‌تر «دلالت صریح» و «دلالت ضمنی» دو تعبیر «استودیوم»

جریان‌های تازه‌ی دنیای هنر در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ عکاسی را در محور نقدهای خود بر مقوله‌ی

جان فال در مجموعه‌ی «مناظر تغییر یافته» علناً در منظره‌هایی که به طور سنتی والا محسوب می‌شوند دست برده، راست‌نمایی عکس به عنوان یک سند را به پرسش کشیده، در عین حال با آثار استادان مدرنی چون انسل آدامز برخورد طنزآمیز می‌کند. در همین راستا، روبرت هاینکن با عکس‌های مطبوعاتی که از روی کانتکت‌ها چاپ شده بودند مجموعه تصاویری چندلایه با رنگ‌مایه‌های معکوس خلق کرد، و از این نظر پیش‌گام ریچارد پرینس و کارهای او در زمینه‌ی «مصادره‌ی تصویری» در دهه‌ی ۱۹۸۰ بود.

این جریان‌های نو در استفاده از عکاسی نشان‌گر تغییر بنیادینی در هویت این رسانه بودند. اگرچه عکاسی به هدف خود دست یافته و به عنوان یک قالب هنری مدرنیستی پذیرفته شده بود، مقتضیات این هدف، یعنی خلوص و خودآیینی عکاسی به عنوان یک رسانه، دیگر از جمله مسائل مطرح در دنیای هنر به شمار نمی‌رفت. جالب آن که، توجه فزاینده به این رسانه به نوبه‌ی خود ارزش اقتصادی آن در دنیای هنر را افزایش داد. محوریت‌یابی عکاسی به این معنا است که عکاسی دیگر چون گذشته در دنیای هنر «غریبه» نیست.

در دهه‌ی ۱۹۸۰، دنیای هنر هرچه بیش‌تر به عکاسی به عنوان راهی برای برقراری تماس تازه با امور اجتماعی و در نتیجه به عنوان وسیله‌ای برای جان‌بخشی دوباره به کالبد هنر توجه نشان داد. عکاسی در اکثر آثار این دوره محملی برای نقد محسوب می‌شد؛ و این نکته در کار هنرمندانی چون باربارا کروگر، لوییز لاولر، و ریچارد پرینس مشهود بود. آثار اولیه‌ی سیندی شرمین معطوف به راه‌یابی به نوع نگاه عکس‌های فیلم‌های هالیوودی به منظور افشای ایدئولوژی عامل در آن‌ها بود. شرمین در مجموعه‌ی «عکس‌های سینمایی بدون عنوان» خود در نقش‌های کلیشه‌ای انفعالی جلوی

«بازنمایی» قرار دادند. اندی گروندبرگ، در مقالات خود درباره‌ی تعاملات هنر و عکاسی (بنگرید به: گوس و گروندبرگ ۱۹۸۷)، منشأ جلوه‌ی فزاینده‌ی عکاسی در جریان اصلی دنیای هنر را هنر مفهومی فرض می‌کند (هنری که اهمیت اصلی اثر هنری را مرهون ایده یا مفهوم مطرح در آن می‌داند). این روی‌کرد متخصصان هنر مفهومی به عکاسی در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و در دهه‌ی ۱۹۷۰، اساساً از اشتیاق مدرنیستی به خلق هنری نشأت می‌گرفت که برداشت‌های سنتی از ماهیت هنر را متزلزل سازد. در آغاز، هنرمندانی مانند بروس ناومن و داگلاس هیوبلر، عکاسی را به عنوان وسیله‌ای برای ثبت هنر صحنه‌ای خود مورد توجه قرار دادند. جان بالدساری و رابرت کامینگ در پی کاوش درباره‌ی تصورات رایج از ادراک، با خلق توهماتی علناً کاذب در پیش چشم دوربین، عکس را از جلوه‌ی راست‌نمای آن تهی کردند. پیشاهنگ چنین استفاده‌ای از عکاسی عکس پرش ایو کلاین بود که در آن، خود عکاس از پنجره‌ای در طبقه‌ی دوم ساختمان به بیرون می‌پرد. این عکسی ساختگی بود اما چنان می‌نمود که گویی رخدادی واقعی است.

هانس هاکه، به ویژه به خاطر عینیت‌گرایی عکاسی، این رسانه را برای خلق مجموعه‌ی آثاری به کار گرفت که به اتکای آن‌ها تلاش داشت ایده‌ی جدایی دنیای هنر از واقعیات سیاسی را، با افشای پیوندهای موجود میان دنیای هنر، ثروت، و نابرابری‌های اجتماعی، متزلزل سازد. کار او و دیگر متخصصان هنر مفهومی در راستای مادیت‌زدایی از هنر و واژگون‌سازی روند مصرف آن بود، و استفاده از عکس بی‌نهایت قابل تکثیر با این هدف هماهنگی داشت. دامنه‌ی تأثیرگذاری هنر مفهومی حوزه‌های سنتی‌تر عکاسی هنری را نیز فرا گرفته، جلوه‌ی نمایشی در آثار بسیاری از هنرمندان، از جمله دوین مایکلز، لوییس بالتس، و لوکاس ساماراس یافت.

دوربین می‌رود تا همزمان قراردادها فیلم نوآر، هویت جنسی، و «خودنگاره» را به پرسش کشد. ریچارد پرینس با خودداری از خلق آثار هنری، از یک جهت، زنگ پایان طرح مدرنیستی را به صدا در می‌آورد. کار او به عنوان هنرمند، عمدتاً شامل گزینش، تنظیم، و عکاسی دوباره از عکس‌های مجلات، یعنی بهره‌گیری از جهان پیشاپیش «انباشته»ی تصویرها بود. در نتیجه، آثار او افشاکنده‌ی نحو عکاسی مطبوعاتی و تبلیغاتی می‌شوند. شری لوین نیز تصاویر از پیش موجود را مورد استفاده قرار داده، البته نفس عکاسی مدرنیستی را به عنوان منبع «شاهکارها»ی بازعکاسی شده‌اش بر می‌گزید. لوین در عکاسی دوباره از این‌گونه آثار و به نمایش گذاشتن آن‌ها به عنوان آثار خود، مثلاً در مورد عکسی که از روی عکس مشهور وستون به نام نیم‌تنه‌ی نیل گرفته، مرزبندی موهوم میان عکاسی هنری سطح بالا و استفاده‌های متفاوت از این رسانه را مورد حمله قرار داده، بنیان مفاهیم اصالت و تألیف را متزلزل می‌کرد. با این حال، «پسامدرنیسم در هنر» خود به عنوان یک روال انتقادی مسأله‌ساز شد، چون اگرچه اکثر این‌گونه آثار (پسامدرنیستی) نگاهی انتقادی به دنیای تجارت هنر داشتند، نقد خویش را در چارچوب همین حیطه عرضه می‌کردند.

ریچارد بولتون در مقدمه‌اش بر مجموعه مقالات *مناقشه‌ی معنا* (۱۹۸۹) در صدد ایجاد همبستگی مستحکم‌تری بین تولید هنر و نظریه‌ی هنر بر می‌آید. بولتون به ویژه خواهان بازسیاسی‌سازی رادیکال عکاسی و هنر است. طرحی که در این مجموعه مقالات (با نوشته‌هایی از مورخان و هنرمندانی مانند داگلاس کریمپ، دیورا برایت، مارتا راسلر، و ابیگیل سالومون - گودو) عنوان می‌شود ارائه‌ی بازنوشتی از تاریخ عکاسی است که ریشه‌های اجتماعی آن را در انواع تولیدات فرهنگی، سوای محصولات هنری، به رسمیت بشناسد.

تکسین و توسعه‌ی فن‌آوری‌های تصویربرداری دیجیتال (که با استفاده‌های نظامی در دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شده و در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ به عکاسی حرفه‌ای و همگانی راه یافته بود) اندیشیدن و نوشتن درباره‌ی عکاسی را از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ به شدت تحت تأثیر قرار داد. به دید بعضی از نظریه‌پردازان، مانند ویلیام جی. میچل در کتاب‌اش *چشم بازآراسته: حقیقت دیداری در عصر پسا - عکاسی* (۱۹۹۲)، و فرد ریچین فتوزورنالیست، فن‌آوری‌های دیجیتال - به دلیل پاره کردن آشکار پیوند تصویر و واقعیت - زنگ مرگ عکاسی سنتی را به صدا در آورده‌اند. نظریه‌پردازان دیگر، مانند مارتین لیستر، سارا کمبر، و لف مانوویچ، این طرز فکر را مردود می‌شمارند، چون عکاسی را صرفاً به فن‌آوری عکس‌گرفتن تقلیل داده، و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی گسترده‌تری را ندیده می‌گیرد که عکس‌ها در بستر آن‌ها به وجود می‌آیند و معنا می‌یابند.

الکترونیکی میلیون‌ها تصویر عکاسانه، از جمله حق تکثیر آثار انسل آدامز، در سال ۱۹۹۶ آغاز شد. باچن به مسائل و مشکلات بالقوه‌ای اشاره می‌کند که دست‌رسی و نظارت بر این بایگانی گسترده (آن‌چه دیجیتالی شده و به این ترتیب در دست‌رس همگان قرار می‌گیرد) برای تاریخ‌نگاری پدید می‌آورد.

تألیفات راجع به تأثیر فن‌آوری‌های الکترونیکی بر عکاسی بنیان‌شماری از آثار نظریه‌پردازان رسانه‌های نو (new media) - از جمله، دونا هاراوی، الکراک روزان استون، تیموتی دراگری و پیتر لاینفلد - درباره‌ی چشم‌اندازهای فرهنگی نوگشوده با فضای سایبری و رسانه‌های الکترونیکی را شکل می‌دهد. فن‌آوری‌های تصویربرداری دیجیتالی، با توانایی‌شان برای شبیه‌سازی هر تصویری، مرزبندی‌های سابق رسانه‌ها بین عکس، تصویر متحرک، صوت، و پویانمایی را مخدوش کرده‌اند.

عکاسی از بدو پیدایش‌اش در قلب حوادث دردآور حضور داشته، و در روزهای متعاقب فاجعه‌ی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، عکس‌ها نقشی اساسی ایفا کردند. تصاویر وابستگان گم‌شده یادمان‌های موقت در سراسر نیویورک را پر کردند، و بعدتر در نیویورک تایمز منتشر شدند. دیوید لوی استروس در مقاله‌اش، «حد‌اعلای توهم» (۲۰۰۳)، از نیاز مردم به مشاهده‌ی مکرر این عکس‌ها در هفته‌های متعاقب آن فاجعه یاد کرده، می‌گوید این مشاهده‌های مکرر آن‌ها را در فاصله‌ی لازم برای واقعی دیدن عکس‌ها قرار می‌دهد.

درگیری متعاقب آمریکا در منازعات افغانستان و عراق به طرح مجادلات سیاسی چندی درباره‌ی نقش تصاویر عکاسانه دامن زد. در سال ۱۹۹۱، دولت بوش پدر انتشار تصاویر اجساد سربازانی را در جریان جنگ خلیج فارس کشته بودند ممنوع کرده بود. در سال ۲۰۰۸، روزنامه‌ی نیویورک تایمز با اشاره به این ممنوعیت،

در واقع، به نظر می‌رسد شیخ بحث و جدل‌های قدیمی بر سر شیوه‌های واقع‌گرا یا تصویرگرا در عکاسی، که اذهان نظریه‌پردازان در ابتدای قرن بیستم را تسخیر کرده بود، بار دیگر و با شور و شدت تازه‌ای در مواجهه با فن‌آوری‌های دیجیتالی بازپدیدار شده است. در این مناظره، این دو رویکرد به سادگی در رابطه‌ی تقابلی تازه‌ای قرار می‌گیرند: رویکرد واقع‌گرا با عکاسی سنتی همسو می‌شود و رویکرد تصویرگرا یا «ساخت‌گرا» در سمت عکاسی دیجیتال می‌ایستد (لیستر ۱۹۹۵). همچنان که کمبر (۱۹۹۴) خاطر نشان کرده، این بحث و جدل‌ها بحران عمیق‌تری را پنهان می‌کنند، بحران از دست رفتن احتمالی مایه‌های روانی و اجتماعی در واقعیت عکاسانه، واقعیتی که در عکس منعکس می‌شود. به نظر مانوویچ (۱۹۹۲)، مفهوم واقعیت عکاسانه در عکاسی دیجیتال نیز بازپدیدار می‌شود، برای نمونه در افزودن صدای محیطی به کاراکترهای سه‌بعدی در فیلم‌های تجاری که موجب تطابق بیشتر فیلم‌ها با درک ما از واقعیت همسو با بازتولید عکاسانه‌ی آن می‌شود.

این نکته به طور گسترده مورد پذیرش قرار گرفته که فن‌آوری‌های دیجیتالی سرعت و سهولت بیشتری به دست بردن در تصاویر عکاسانه و به‌گردش در آوردن آن‌ها داده‌اند، اما بسیاری از نظریه‌پردازان در این‌جا پیوندی تاریخی بین فوتومونتاژهای اوایل قرن بیستم و «الکتروبریکولاژ» (میچل ۱۹۹۲) می‌بینند که با وجود نرم‌افزارهایی مانند فتوشاپ میسر شده است. جفری باچن (۱۹۹۷)، مورخ عکاسی، سرچشمه‌ی این پیوندها را در اوان پیدایش عکاسی و در ابداعات پیشا-رایانه‌ای چارلز بابیج در قرن نوزدهم می‌یابد. به نظر باچن، نبرد مهم‌تر در این زمینه در عرصه‌ی «عکس به عنوان اطلاعات» (باچن ۲۰۰۱)، و با اقدام شرکت کوربیس (متعلق به بیل گیتس) به خریداری حق تکثیر

عکاسی اتفاق افتاده تشدید می‌کنند. سانتاگ، و همچنین استیون آیزنمن، مورخ هنری در کتاب‌اش تأثیر ابوغریب (۲۰۰۷)، با تحلیل این تصویرها به وجود مایه‌هایی از هرزه‌نگاری آماتوری، عکس‌های لینچ کردن، و هنر کلاسیک در آن‌ها پی می‌برند. تحلیل آیزنمن به این نتیجه می‌رسد که این تصویرها بخشی از یک سنت هنری استوار در نمایش همدستی‌ها در شکنجه و قتل اند. در سال ۲۰۰۸، کارشناسی به نام ساب‌رینا هرمن در مقاله‌ای درباره‌ی سرپازی که به دلیل گرفتن اکثر این عکس‌ها محکوم شده بود این تحلیل‌ها را به چالش کشید، و به این نتیجه رسید که این عکس‌ها بیش‌تر وسیله‌ای برای ثبت و ضبط بوده‌اند، به منظور مستندسازی «آنچه اتفاق می‌افتاد و آنچه مجال اتفاق افتادن داشت» (به نقل از گوروویچ و موریس ۲۰۰۸). ارول موریس هم در فیلم مستند خود، *روال کار استاندارد* (۲۰۰۸)، بستر ثبت این تصویرها را بررسی کرده و رشته اوامری را که به امکان وقوع این بدرفتاری‌ها منجر شده بود شرح می‌دهد. این عکس‌ها به علاوه الهام‌بخش انتشار آثار فراوان شدند، و زمینه را برای بحث‌های گسترده‌تر در باب شکنجه فراهم کردند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ولز ۲۰۰۳)

لین کازابان

ابراز عقیده کرد که چنین ممنوعیتی هزینه‌های واقعی جنگ‌ها را از دید عموم مخفی نگه می‌دارد (کامبر و آرانگو ۲۰۰۸). در نتیجه، پنتاگون در فوریه‌ی ۲۰۰۹ این ممنوعیت را ملغا کرد، و بدو اجازه‌ی انتشار تصاویری از تابوت‌های پرچم‌پوش حامل کشته‌شدگان در عراق و افغانستان در پایگاه هوایی دوور را داد (بامیلر ۲۰۰۹). جنگ‌ها در عراق و افغانستان آزادی عمل پیشین فتوژورنالیست‌ها را از آنان گرفت، و حضور خبرنگاران را به پایگاه‌های نظامی مشخص محدود کرد.

به دنبال انتشار مجموعه تصاویری از بدرفتاری با زندانیان در زندان ابوغریب عراق در سال ۲۰۰۴، سیل نوشته‌ها و نمایشگاه‌ها به راه افتاد. این تصویرها، که ابتدا در اینترنت پخش شده و بعداً در دهم ماه می در مجله‌ی نیویورکر منتشر شدند، نشان‌گر تغییر مهمی در کاربرد عکس‌ها بودند؛ همچنان که سوزان سانتاگ در آخرین نوشته‌ی منتشرشده‌اش درباره‌ی عکاسی، درباره‌ی *رنج دیگران* (۲۰۰۴)، می‌گوید: عکس‌ها از آن پس «بیش از آن که اشیایی برای نگه‌داری باشند، پیغام‌هایی برای پخش کردن شدند.» سانتاگ استدلال می‌کند که عکس‌های زندان ابوغریب بخشی از همان شکنجه‌ها بوده، و آزاری را که پیش‌تر در برابر دوربین

ف

غیرانسانی آنان است. فانون، با گفتن این که هر جمعیت استعمارشده‌ای «خود را با زبان قوم تمدن بخش ... و با فرهنگ میهن مادری رویارو می‌بیند»، به این نتیجه می‌رسد که سخن گفتن به زبان استعمارگران راهی برای انتقال (تحمیل) کل یک تمدن، و تدفین سنت‌ها و تاریخ استعمارشدگان، بوده است. فانون در فصل پنجم پوست سیاه، نقاب‌های سفید، «واقعیت سیاهی»، به بررسی مزایا و معایب جنبش سیاه‌ستایی می‌پردازد. او، در عین حال که نتیجه می‌گیرد سیاه‌ستایی با طرح یک ماهیت سیاه‌پوستانه‌ی جامع و جهان‌روا خودش را محدود کرده، از این اظهار نظر ژان - پل سارتر (در ارفه‌ی سیاه) انتقاد می‌کند که سیاه‌ستایی صرفاً جزء سلبی فرآیندی دیالکتیکی است که در جریان آن پرولتاریای دنیا مجذوب دغدغه‌های نژادی می‌شود.

فانون از ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۶ در یک بیمارستان روانی در الجزایر به کار طبابت مشغول بود؛ و در ۱۹۵۶، در اعتراض به برخورد غیرانسانی پزشکان فرانسوی با بیماران الجزایری، استعفا داد. در ۱۹۵۷ از الجزایر اخراج شد، و به دنبال آن برای حمایت از «جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی» (FLN) الجزایر به تونس رفت، و در آن جا به همکاری با نشریه‌ی زیرزمینی *مجاهد* پرداخت. *استعمار محض* (۱۹۵۹) شرحی از درگیری او در نبرد استقلال الجزایر (۶۲-۱۹۵۴) است. فانون در

فانون، فرانتس (Fanon, Frantz) (۱۹۲۵-۶۱) روان‌پزشک و انقلابی مارتینیک. فانون پس از اتمام تحصیلاتش در رشته‌ی پزشکی، پوست سیاه، نقاب‌های سفید (۱۹۵۲) را منتشر کرد که تحلیل اگزستانسیالیستی روان‌شناختی و اجتماعی - اقتصادی از اثرات استعمار در مارتینیک محسوب می‌شود، جایی که فرهنگ اروپایی به «انحراف وجودی» (ص. ۱۶) سیاهان منجر شده بود. فانون در این جا به پژوهش در باب فرآیندهای «پوستی شدن» و «سفیدسازی» - درونی‌سازی عقده‌ی حقارتی مبتنی بر بی‌عدالتی‌های اجتماعی و اقتصادی و میل به «سفید کردن نژاد» (ص. ۴۷) - می‌پردازد. او با پرداختن به تحلیل این پدیده‌ها می‌خواهد «انسان رنگین‌پوست را از بند خود» آزاد کرده (ص. ۱۵)، «نابینگانی مؤثر انسان سیاه‌پوست» را باز برقرار سازد (ص. ۱۲). فانون در فصل اول پوست سیاه، نقاب‌های سفید، «سیاهان و زبان»، قدرت فرهنگ‌بخش زبان در بستر استعمار را نمایان می‌کند. او، با تأکید بر این که «سخن گفتن به معنی مطلقاً وجود داشتن برای دیگری» است (ص. ۱۷)، از جایگاه فروتری که در جزایر آنتیل به زبان کریولی در مقایسه با زبان فرانسوی به عنوان زبان «تمدن» اختصاص یافته انتقاد می‌کند، و نشان می‌دهد که خوارداشتن زبان محلی از سوی استعمارگران به عنوان زبانی «پست» کلید فهم رویه‌ی

فایرابند، پل (Feyerabend, Paul) (۱۹۲۴-۹۴) فیلسوف اتریشی - آمریکایی، که به همراه توماس کوون و ایمره لاکاتوش (۱۹۲۲-۷۴)، از چهره‌های اصلی در فلسفه‌ی علم پسا-پوپری بود. فایرابند، پس از خدمت نظام وظیفه در ارتش آلمان و تحصیل در وین، مدت‌ها در بریتانیا به همکاری با کارل پوپر پرداخت، و سپس در ۱۹۵۸ به کالیفرنیا رفت و آن‌جا به سمت استادی در دانشگاه برکلی رسید. فایرابند، به دنبال مقالات اولیه‌ی خود درباره‌ی فلسفه‌ی فیزیک کوانتومی، مقالات بسیار نافذی در نقد فلسفه‌ی علم تجربه‌باور نوشت. با این حال، همچنان که از عنوان یکی از این مقالات - «چه‌گونه یک تجربه‌باور شایسته باشیم؟» - بر می‌آید، قصد او نفی کل رویکرد تجربه‌باور نبود؛ هدف او به نقد کشیدن این برداشت مسلط از علم بود.

فایرابند با پرداختن به بحث تکثر نظری، مدعی بود که اهل علم باید نه با یک نظریه و نه به منظور طرد تمام نظریات رقیب، بل که با طیفی از نظریه‌های ناسازگار کار کنند، نظریه‌هایی که هریک می‌توانند نشان‌گر راه‌های پیش‌رفت ثمربخشی بوده، و در عین حال از منابع نقادی تجربی نیز باشند. پس، هم نظریه‌پردازان و هم آزمون تجربی را می‌توان همواره پی گرفت، و این‌گونه است که علم مفید فایده می‌شود. فایرابند همچنین این مدعای سنتی را رد می‌کرد که توسعه‌ی علمی جریانی فزاینده و انباشتی دارد و، مانند کوون، به ایده‌ی «قیاس‌ناپذیری» استناد می‌جست.

فایرابند در علیه روش (۱۹۷۵) به طرح آرای خود در تقابل با آرای لاکاتوش می‌پردازد؛ او «روش‌شناسی» این فیلسوف در «برنامه‌های تحقیقات علمی» را روش‌شناسی نافع می‌داند که با این همه هنوز به شکلی نامناسب انطباقی بنیادینی با روش‌شناسی پوپر داشت. انتشار این کتاب نقطه‌ی عطفی در دیدگاه خود لاکاتوش نیز پدید آورد، اما با مرگ زودهنگام‌اش

دوزخیان زمین (۱۹۶۱) به تحلیل توسعه‌ی سیاسی در جهان سوم، به ویژه الجزایر و آفریقا، پرداخته و نظریه‌ای برای آزادی از راه اقدامات خشونت‌بار طرح می‌کند. او، با این استدلال که تمام اقدامات استعماری با اتکا به زور انجام شده‌اند، به این باور می‌رسد که روند استعمارزدایی تنها زمانی به نتیجه می‌رسد که استعمارشدگان هم با توسل به زور خودشان را از بند میراث استعماری تحقیر و تسلیم برهانند. او در دوزخیان زمین می‌نویسد: «در سطح فردی، خشونت یک نیروی پالاینده است. خشونت فرد بومی را از عقده‌ی حقارت خود و از نومییدی و بی‌حرکی‌اش آزاد می‌کند؛ خشونت او را بی‌باک ساخته و عزت نفس‌اش را به او باز می‌گرداند» (ص. ۷۳). ناقدان این موضع خاطر نشان کرده‌اند که خشونت در دوران پسااستعماری در واقع به عدم «تنویر افکار» منجر می‌شود، و این در حالی است که برخی دیگر این خشونت را ناقل نیروی «اسطوره‌ای» رسالت قانون دانسته‌اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: جندزیه ۱۹۷۳، سنگور ۱۹۴۸)

ژان گاران

فاولر، راجر (Fowler, Roger) (۱۹۳۸-۹۹)

زبان‌شناس انگلیسی، که از ۱۹۶۴ در دانشگاه ایست انگلیای نورویچ به تدریس پرداخت و در ۱۹۷۹ در آن‌جا به سمت استادی در ادبیات انگلیسی و زبان‌شناسی رسید. تأثیرگذاری اصلی فاولر را در حوزه‌ی «زبان‌شناسی انتقادی» است که خود در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ با گروهی از همکاران‌اش (۱۹۷۹) آن را شکوفا کرد. زبان‌شناسان انتقادی بر این باور بودند که نه متن و نه تحلیل‌گر هیچ‌کدام از نظر اجتماعی بی‌طرف نبوده، و تحلیل زبان هر متن نشان‌گر ایدئولوژی بنیادین آن است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: شیلتون ۱۹۸۵، فاولر ۱۹۹۱) کیرستن مالکمیر

تعالیم اروپایی در فیزیک، فلسفه، تاریخ، و درام چه‌ها می‌کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: استو ۱۹۸۲، فایرلند a ۱۹۸۱، b ۱۹۸۱، ۱۹۹۱، کووالیس ۱۹۸۹) اندرو بلزی

فرابرد (transference)

در نظریه‌ی روان‌کاوی، «فرابرد» حاکی از تحقق‌بخشی به خواسته‌ها یا پیش‌نمودهای ناخودآگاهانه، به ویژه در موقعیت کاوش روانی، است (لاپلانز و پونتالیس ۱۹۶۷، ص. ۴۵۵). پیش‌نمودها، خاطرات، یا امیال دوران کودکی در این موقعیت به روان‌کاو عرضه داشته شده، و با نوعی بی‌واسطگی آشکار تجربه می‌شوند. این فرآیند معمولاً متضمن همذات‌پنداشتن روان‌کاو با شخص مهمی در دوران کودکی بیمار است. اصطلاح «فرابرد» گاه به طور کلی‌تر و در اشاره به همه‌ی وجوه رابطه‌ی بیمار با روان‌کاو هم به کار می‌رود. پادفرابرد نیز مبین واکنش ناخودآگاهانه‌ی روان‌کاو به بیمار، و به ویژه به فرابرد او، است.

در بدو امر، فروید این دیدگاه را عرضه کرد که فرابرد نوعی جابه‌جایی اثرات یا انتقال بار عاطفی به شخص روان‌کاو بوده، و باید مانند هر علامت دیگری با آن برخورد کرده و تحلیل‌اش کرد. فرابردها از نظر او نسخه‌ها یا رونوشت‌های تازه‌ای از انگیزه‌ها و اوهام پدیدآمده در روند کاوش روانی بودند (b ۱۹۰۵، ص. ۱۱۶). فرابرد متضمن تکرار یک تجسم بوده، مانع از بروز تداعی معانی‌های تازه شده، در نتیجه نوعی مقاومت محسوب می‌شود. در واقع، فروید معتقد بود که کاوش روانی بی‌نتیجه‌ی او در مورد بیماری به نام «دورا» حاصل مستقیم‌قصور او در تحلیل فرآیند فرابرد بوده است. فروید در مقالات بعدی خود (۱۹۱۲) نیز فرابرد را مانعی در برابر کاوش روانی دانسته، اما به این درک می‌رسد که تجسمات فرابردی تنها چیزی است

نتوانست به طرح‌آتی خود جامه‌ی عمل بپوشاند. به این ترتیب، فایرلند در طرح این دیدگاه و سرلوحه‌ی آن، این که در علم «همه‌چیزی محتمل است»، در برابر سیل ناسزاهایی که نثار مؤلف علیه روش شد تنها ماند. «نظریه‌ی شناخت» آناشستی (یا به تعبیر خودش، «دادائستی») او متکی به این ادعا است که هر تصویری از یک روش علمی ثابت، بر اساس مبانی تاریخی، فلسفی، و سیاسی غیرقابل‌دفاع است. خردستیزی ظاهری فایرلند و امتناع او از بیرون راندن چیزهایی چون تبلیغات سیاسی یا تعالیم جادویی از دایره‌ی علم به عدم حمایت مجامع روشنفکری از کتاب او منجر شد.

روشن نیست که فایرلند در نهایت اشتها خود را مرهون کدام کارش خواهد بود. اکثر آثاری که او درباره‌ی فیزیک و روش‌شناسی نوشته همچنان اثرگذار اند، و این در حالی است که کتاب‌های متأخرش می‌توانند منابع مورد استفاده‌ی کسانی باشند که خواهان به چالش کشیدن اتفاق‌نظرها هستند، چرا که او نهایتاً تصور خود از تکثر را تعمیم داده، به این باور رسید که علم باید جایگاهی در ردیف مذهب، هنر، اسطوره، و ... بیابد، حوزه‌هایی که هیچ‌یک انحصار ندارند و هر یک جهان‌بینی‌هایی بالقوه رهایی‌بخشی عرضه می‌کنند. فایرلند، در ارزیابی کلی، خودش را فیلسوفی اجتماعی می‌دانست که دغدغه‌ی فلسفه‌ی مدام‌اش جست‌وجوی بهزیستی بوده؛ اما، در واقع، فلسفه‌ی اجتماعی فایرلند ضعیف‌ترین بخش نوشته‌های او را تشکیل می‌دهد: این فلسفه‌ای است که بین فردگرایی افراطی، که در آن همه‌چیز (از جمله گرایش‌های علمی فرد) بسته به ذائقه‌ی شخصی است، و مردم‌سالاری افراطی، که در آن همه‌چیز (از جمله نظریه‌های علمی) مبتنی بر رأی مردم است، نوسان می‌کند. این شاید نشان می‌دهد که آفتاب کالیفرنیا با بذره‌های بارآور

جان کراو رنسونم، چهره‌ی برجسته‌ی این گروه، خلاصه‌ای از مواضع فراریان را در «تأمل بر ناخشنودی شاعرانه» (۱۹۲۵) به دست داده است: حمله‌ای به رمانتیسیسم و دفاع از «شعور طنز» که از دغدغه‌های اصلی نقادی نو به شمار می‌رفت. فراریان با تمایلات علمی و تکنولوژیک تمدن مدرن به شدت مخالف بودند، و همچنان که از عنوان‌شان بر می‌آید، چهره‌ی خود را همچون مبارزانی درگیر نبرد دفاعی غربانه‌ای علیه این تمدن تصویر می‌کردند. فراریان، متعاقب برگزاری محاکمه‌ای در سال ۱۹۲۵ که در جریان آن معلم مدرسه‌ای در تنسی ملزم به تدریس نظریه‌ی داروین در کلاس درس شد، هرچه بیش‌تر به دفاع فرهنگی و سیاسی از ارزش‌های فرهنگ مطرح در ایالات جنوبی تا پیش از جنگ داخلی آمریکا روی آوردند. با درگیری هرچه بیش‌تر رهبران این جنبش در مسائل اقتصادی و سیاسی، گروه فراریان در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ از هم پاشید، و به گروه کشت‌کاران جنوبی منضم شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کانکین ۱۹۸۸، فکت ۱۹۷۷، یانگ ۱۹۸۵)

بین‌رایت

فرازبان (metalinguage)

زبان راجع به زبان: اصطلاح فنی متداولی در زبان‌شناسی در اطلاق به اصطلاح‌شناسی «دوم‌مرتب» ای که یک زبان «اول‌مرتبه» را توصیف می‌کند. اگرچه زبان «اول‌مرتبه» را می‌توان با استفاده از یک زبان ملی واحد به عنوان فرازبان «دوم‌مرتبه» به بحث گذاشت، تفاوت این دو را می‌توان با توجه به نحوه‌ی استفاده‌ی فرازبان از برخی مفاهیم خاص تعریف کرد. فرازبان اصطلاحات خاصی را شامل می‌شود. یک مثال مناسب می‌تواند شیوه‌ای باشد که زبان‌شناسی ساختاری تعبیری مانند ساختار «تقابل‌ها» و نظایر آن را به کار می‌گیرد.

که تحقق احساسات سرکوب‌شده یا فراموش‌شده را ممکن می‌سازد. ژاک لکان ابتدا (۱۹۵۱) فرایرد را برحسب دیالکتیک شبه‌هگلی همذات‌پنداری‌ها تشریح کرده، و بعدتر (۱۹۷۷) آن را به خیال «سوژه‌ی فرضاً دانا» ربط می‌دهد، خیالی که هم در موقعیت روان‌کاوانه و هم در موقعیت آموزشی شکل می‌گیرد.

دیوید میسی

فراخوانی (interpellation)

مقوله‌ای که لویی آلتوسر (۱۹۷۰، صص. ۴۴-۵۷) در اشاره به سازوکار خیالی شناسایی متقابلی مطرح می‌کند که ایدئولوژی به آن وسیله در راستای متشکل ساختن افراد انضمامی به عنوان سوژه‌های انسانی عمل می‌کند. آلتوسر، با نفی نقش اساسی سوژه‌ی انسانی، استدلال می‌کند که سوژه‌های تجربه به شکل ایدئولوژیک ایجاد شده‌اند و از این رو قادر به ایفای نقش‌هایی می‌شوند که در تقسیم کار اجتماعی به آن‌ها محول شده است. تلقی آلتوسر از شکل‌گیری سوژگانی به خاطر دور باطل استدلال آن - پیش‌فرض ساختن سوژه‌ای برخوردار از توانایی تشخیص و واکنش نشان دادن به فراخوانی خویش - و تقدیرباوری سیاست‌اش - اصرار بر هم‌ارزی «سوژه شدن» (subjectification) و «انقیاد» (subjection) - به طور گسترده مورد انتقاد واقع شده است (بنگرید به: برت ۱۹۹۳، ترבורن ۱۹۸۰، هرست ۱۹۷۶).

گریگوری الیوت

فراریان (Fugitives)

گروهی از شاعران و منتقدان آمریکایی. این گروه در دانشگاه وندربیلت در نشویل تنسی تأسیس شد و در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ دوماه‌نامه‌ای با عنوان فراری، شامل اشعار و مقالات انتقادی، منتشر می‌کرد.

فرازبان، با لحاظ کردن این تمایز اساسی است که یک فرازبان خود یک نظام نشانه‌ای را شکل می‌دهد. پس، «گفتمان نقادانه» در رابطه‌ی خود با متون ادبی منشی فرازبان شناختی دارد، اما این دو نظام‌های نشانه‌ای مجزایی را تشکیل می‌دهند. به علاوه، رابطه‌ی میان این دو است که «معنا» ی متن را می‌سازد و این معنا از خصوصیات ذاتی متن نیست. کاربرد یک فرازبان از سوی یک نشانه‌شناس متن را به روی مؤلفه‌هایی می‌گشاید که ساختارگرایی آن‌ها را، به عنوان مواردی بیرون از متن، قابل اعتنا نمی‌داند. از مقتضیات این موضع نظری آن است که فرازبان نقادانه بتواند شیوه‌های مرتبط شدن متن با دیگر نظام‌های نشانه‌ای را آشکار کند. این‌گونه، نشانه‌شناسی می‌کوشد مباحثی مانند زمینه و وهله‌های تولید تاریخی و خوانش متعاقب را مورد توجه قرار دهد که بحث‌های بسیار مسأله‌سازی برای ساختارگرایی به شمار می‌رفتند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کالر ۱۹۷۵، لوتمان ۱۹۷۷، هاوکز ۱۹۷۷، یا کوبسون a ۱۹۹۰)

پل اینس

فرانک، مانفرد (Frank, Manfred) (۱۹۴۵-) فیلسوف و منتقد ادبی آلمانی، و استاد فلسفه در دانشگاه توپینگن. تألیفات مبسوط فرانک، که مباحث متنوعی از زیبایی‌شناسی و فلسفه‌ی رمانتیسیسم آلمانی اولیه گرفته تا مناظرات معاصر میان هرمنوتیک و (پسا)ساختارگرایی را در بر می‌گیرند، در قالب یک گرایش مشترک متحد می‌شوند: تلاش برای احیای سوژه‌ی انسانی با استناد به یک برداشت هرمنوتیکی از خویشتن که در فلسفه و شعر رمانتیک اولیه مطرح شده است. فرانک در صدد احیای فرض «سوژه» از راه نشان دادن این نکته است که سوژه را نباید لزوماً، چنان که متفکرانی مانند کانت می‌اندیشیدند، بر اساس

در نظریه‌های ساختارگرا، به ویژه نظریه‌ی رومان یا کوبسون، فرازبان زبان نقادانه‌ای محسوب می‌شود که یک روش تحلیل علمی و عینی را شکل می‌دهد. به علاوه، یا کوبسون فرازبان را مؤلفه‌ی اساسی در فرآیند زبان‌آموزی می‌داند. کودک به هنگام یادگیری زبان اول خود به تولید اصواتی می‌پردازد که هیچ کارکردی جز بیان نیتی برای برقراری ارتباط ندارند: این اصوات حامل واژگانی مشخصاً بامعنا نیستند. به موازات رشد کودک، این عملکرد فرازبان شناختی پی گرفته شده و به نهایت اهمیت می‌رسد، زیرا نشان‌گر نحوه‌ی اندیشیدن کودک درباره‌ی زبان است. یا کوبسون زبان‌پریشی را ناشی از فقدان این عملکرد فرازبان شناختی اساسی می‌داند. نظریه‌ی یا کوبسون اساساً شیوه‌ای را مد نظر قرار می‌دهد که عملکردهای فرازبان شناختی از آن ره‌گذر در رابطه با زبان «اول مرتبه» مطرح می‌شوند. او تحلیل خود را به حیطه‌ی فرازبان‌شناسی واگویه‌ها و مترادفات، و سپس به حیطه‌ی ترجمه‌های بین‌زبانی، و حتا به مناسبات میان نظام‌های نشانه‌ای متفاوت بسط می‌دهد. با این حال، رولان بارت خاطر نشان می‌کند که یک فرازبان نیز می‌تواند فرازبانی خاص خود داشته باشد، و این تسلسلی بالقوه بی‌نهایت است. یک منتقد می‌تواند فرازبانی را برای نقد یک متن ادبی به کار بگیرد، و منتقدی دیگر به نقد نقد منتقد اول بپردازد، و این روند همچنان ادامه پیدا کند. از این جهت، همچنان که از دیگر جهات، رویکرد بارت را می‌توان معطوف به پسا ساختارگرایی دانست.

نشانه‌شناسی نیز فرازبان را با رویکردی مشابه رویکرد بارت به کار می‌گیرد. در نظریه‌ی نشانه‌شناسی، یک فرازبان خود یک نظام نشانه‌ای است که به یک نظام نشانه‌ای دیگر ارجاع دارد: اصطلاح فنی‌ای که در خصوص این رابطه‌ی ارجاعی به کار می‌رود «دلالت‌گری» است. این رویکرد حاکی از بسط کاربرد ساختارگرایی

فرانک در این رابطه پیوندی اساسی میان تفکر نووالیس و تفکرات شلگل، سولگر، و هاردنبرگ برقرار می‌کند؛ او استدلال می‌کند که این برداشت فلسفی از خویشتن همچون رمزی در رمانتیسیسم اولیه، و بیش از همه در اشعار اولیه‌ی لودویگ تیک و نیز رسالات نظری‌اش، بیان شاعرانه می‌یابد.

فرانک چنین برداشتی از خویشتن (نفس) را با روی‌آوری به هرمنوتیک شلایرماخر به عنوان مجموعه تأملاتی دوران‌ساز، هرچند از یاد رفته، درباره‌ی فرض سوژه بسط می‌دهد، تأملاتی که اساس‌شان یاری‌دهی به روند غلبه بر «تعارض تأویل‌ها» بی‌است که به گمان ریکور بین ساختارگرایی و هرمنوتیک رخ داده است. شلایرماخر به جای در نظر گرفتن سوژه به عنوان یک آغازگاه ثابت، آن را به عنوان گرانیگاهی برای پرسش‌گری و درخودنگری در نظر می‌گیرد؛ فرانک معتقد است که، با مبنای گرفتن یک چنین برداشتی، ایجاد موازنه‌ای بین قطب‌های ظاهراً متخاصم فردیت و جامعیت در فرآیند تأویل امکان‌پذیر خواهد بود. او عقیده دارد که، این روی‌کرد به هرمنوتیک شلایرماخر می‌تواند به غلبه بر تعارض بین دو دعوی روش‌شناسانه بیانجامد: دعوی ساختارگرایی برای تضعیف قطعیت معنا و سوژه به اتکای دفاع از اولویت نظام‌های دلالت، و دعوی هرمنوتیک برای قادر بودن به فراروی از شرایط (ساختاری) معناآفرینی و روی‌آوری به خودشناسی هرچه بسنده‌تر.

فرانک، با توسل به شلایرماخر، می‌خواهد بر التزام **شالوده‌شکنی** به «مرگ سوژه» غلبه کند، و این کار باید به اتکای بازانندیشی در مفروضات سوژه و فرد به شیوه‌ای ملهم از هرمنوتیک انجام شود. او قلمروی تجربه‌ی پیشاتأملی را مبنایی برای تشریح آگاهی و معنا می‌گیرد، و به درستی نشان می‌دهد که فرض اکتساب پیشاتأملی و فردی آگاهی از خویش به ناچار هم در ساختارگرایی و هم در پس‌ساختارگرایی متفکرانی

خودپی‌ریزی مستقل و خویشتن‌نگری محض متصور شد. او نشان می‌دهد که، سوژه پیش از این در فلسفه و شعر رمانتیسم اولیه به عنوان فرآیند مستمر تفردی تأویلی مد نظر قرار گرفته و عینیت یافته است. این استدلال مجالی برای فرانک فراهم می‌آورد تا اساساً عصر رمانتیک و تصور متمایزش از زمان‌مندی را مورد توجه قرار دهد. فرانک به این بحث می‌پردازد که، زیربنای فلسفه و شعر در رمانتیسیسم آلمانی اولیه درک منسجمی از زمان‌مندی بوده، و از طریق توسل به مؤلفان خاص این دوره نشان می‌دهد که چه گونه فلسفه این تصور را جذب کرده و شعر آن را از طریق زبان تجسم بخشیده است.

فرانک از ره‌گذر بررسی فلسفه‌های شلگل، سولگر، و نووالیس، ایده‌ی زمان‌مندی خودآگاهی را مطرح کرده، و نشان می‌دهد این متفکران برداشت مشترکی از زمان‌مندی داشته‌اند که پیش‌گام تصور هنری جیمز از «جریان سیال ذهن» و نیز تأملات برگسون و هوسرل بر زمان آگاهی درونی بوده است. مسأله‌ی بنیان‌غایی در ایدئالیسم آلمانی به گوهرنگری یا خویشتن‌نگری رجوع نکرده، به درکی از سیلان زمانی باز می‌گردد که در آن، زمان حال برساخته از «یادآورد»ی معطوف به گذشته و «روی‌آورد»ی معطوف به آینده است؛ سوژه نه خودپی‌ریزنده بل‌که پی‌ریخته در تجربه‌ی چیزی ورای خود است. فرانک نشان می‌دهد که، رمانتیسیسم اولیه با کوشش‌های فیشته‌ی ایدئالیست برای طرح یک خودپی‌ریزی استعلایی سوژه به عنوان اصل اساسی همه‌ی فلسفه‌پردازی‌ها سازگاری ندارد. او به تصور شلگل از زمان به عنوان «اشتقاق به بی‌نهایت» و برداشت نووالیس از واقعیت انسانی به عنوان یک «چیزی نبودن» بی‌بنیاد استناد می‌کند، برداشتهایی که این پنداشت رایج را به چالش می‌کشند که فلسفه‌ی آلمانی مدرن فلسفه‌ای سراسر مبتنی بر «حضور» بوده است.

نامنظر و بالقوه فاجعه‌باری بین مواضع پساساختارگرایی افراطی و فاشیسم پرده بر می‌دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: فرانک ۱۹۷۲، ۱۹۷۷، ۱۹۷۹، ۱۹۸۴، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱)

گری استاینر

فرای، نور تروپ (Frye, Northrop) (۹۱-۱۹۱۲)

منتقد و نظریه‌پرداز ادبی کانادایی. نور تروپ فرای دانش‌آموخته‌ی دانش‌سرای ویکتوریا در دانشگاه تورنتو و دانش‌سرای مرتون در دانشگاه آکسفورد بود. او، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان ادبی سده‌ی بیستم، عمدتاً به خاطر «نقادی اسطوره‌ای» یا «نقادی سرنمونی» شناخته شده، هرچند که خود این عناوین را رد کرده و منکر پایه‌گذاری یک مکتب است. نخستین کتاب فرای، *تقارن ترسناک: پژوهشی درباره‌ی ویلیام بلیک* (۱۹۴۷) انقلابی در مطالعات راجع به بلیک به پا کرد و، برای نخستین بار، روی‌کرد اجمالی او به ادبیات را به نمایش گذاشت. این کتاب برای منتقدانی که آثار پیامبرگونه و مطول بلیک را به نفع *غزلیات* قابل‌فهم‌تر و اغلب مورد اشاره‌اش نادیده یا دست‌کم گرفته بودند کتابی چالش‌انگیز بود. فرای در صدد نشان دادن انسجام کلی آثار بلیک بود و اغلب، به منظور نمایان کردن *ساختار* یا اسطوره‌ی بنیادینی که مجموعه آثار او را مفهومی و بامعنا می‌ساخت، از جزئیات اشعار او چشم‌پوشی می‌کرد.

چنین رویه‌ی نقادانه‌ای چالشی آشکار در برابر *نقادی نو* بود. فرای در کتاب بعدی خود، *چهار جستار در کالبدشکافی نقادی* (۱۹۵۷)، این روش‌شناسی را به کل سنت ادبیات غرب و *نقادی ادبی* تعمیم داد. این اقدام بلندپروازانه، که با دانشی خیره‌کننده در زمینه‌های مختلف صورت پذیرفته، فرای را به یکی از جذاب‌ترین منتقدان نسل خود مبدل کرد. او، با انتقاد از فقدان

مانند *دریدا* و انهادده شده است. برداشت فرانک از فردیت مصدق محدودیت‌های خودآگاهی بوده، در عین حال وعده‌ی تشریح تقلای موجودات انسانی منفرد برای برقراری پیوندی با یک‌دیگر و نیز تقلای فرد تأویل‌گر برای درک یکتایی سبکی متون ادبی را می‌دهد. فرد نه مؤلف خویش است و نه منشأ *ساختار* یا نظم: فرد، به عنوان تهدیدی مدام برای انتظامات، نقش ناکاستنی در شکل‌گیری معنا دارد. آن‌چه فرانک نهایتاً می‌جوید الگوی هرمنوتیکی‌ای مبتنی بر سوبژکتیویته به عنوان فردیت است که در آن *نشانه‌شناسی* ساختارگرا به یاری هرمنوتیک می‌آید، به گونه‌ای که هرمنوتیک دیگر اسیر خردستیزی *اگزیستانسیالیسم*، چنان‌که *هایدگر* طرح ریخته، نخواهد شد.

هدف فرانک لحاظ کردن تأویل‌های نشانه‌شناختی و شالوده‌شکن از متن‌ها در الگویی اساساً هرمنوتیکی، و در واقع رد این ادعای رادیکال پساساختارگرایان است که معنا نهایتاً غیرقطعی است. رویکرد هرمنوتیکی فرانک یادآور برداشت *هایدگر* از فراقلمی برون‌خویشانه و تصور هرمنوتیکی *گادامر* از مکالمه با سنت است، هرچند که فرانک در مقایسه با گادامر نهایتاً در دفاع از سوبژکتیویته شدت عمل بیشتری به خرج می‌دهد. او این حک و اصلاح هرمنوتیکی پساساختارگرایی را «نوساختارگرایی» می‌نامد: شکل‌گیری معنا هم مستلزم «تفاوت» (تفاوت و تعویق) است و هم مستلزم سوبژکتیویته (ذهنیت و فاعلیت) به عنوان فردیت. بحث فرانک این است که، بدون لحاظ کردن قطب فردیت در این رابطه هیچ رخداد بامعنایی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از جمله کاربست‌های این صورت تعدیل‌شده، نقد مجمل فرانک بر پی‌آمدهای سیاسی پساساختارگرایی است، مبنی بر آن‌که این نگره بی‌تفاوتی سیاسی خود را در لفاف آزادی‌خواهی از بند ساختارهای سرکوب‌گر توجیه می‌کند. فرانک، به طور مشخص، از پیوندهای

او منتقد اومانیستی در ردیف متیو آرنولد بود که به احیا و نوسازی تفاسیر محققان قرون وسطایی برکتا ب مقدس همت گماشت. فرای، در عین ناسازه‌واری و بحث‌انگیزی، همواره جایگاه استواری در تاریخ نظریه‌ی ادبی خواهد داشت. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بالفور ۱۹۸۸، بیتس ۱۹۷۱، دنهام ۱۹۷۸، ۱۹۸۷، کوک ۱۹۸۵، کوگان ۱۹۶۹، همپلتون ۱۹۹۰)

پائولین فلچر

فرگه، گوتلوب (Frege, Gottlob) (۱۸۴۸-۱۹۲۵) فیلسوف آلمانی مطرح در حوزه‌های منطق، ریاضیات، و زبان، که عمده‌ی اعتبارش را مرهون تلاش برای بهبودبخشی به منطق نمادین به همراه طرح چنداستح‌ها و دیگر تمهیدات فنی است. برخی منتقدان - که مایکل دامت (۱۹۷۳) از برجسته‌ترین آن‌ها است - فعالیت‌های فرگه در این حوزه‌ها را راه‌گشای‌ترین مشارکت‌ها از زمان ارسطو، و منشأ مهم‌ترین پیشرفت‌ها در فلسفه‌ی تحلیلی متأخر دانسته‌اند. با این حال، کوشش اولیه‌ی فرگه برای تأسیس مبانی ریاضیات بر اساس یک بنیان مطلقاً منطقی چندان قرین موفقیت نبود، اقدامی که (چنان که خود بعدها به این نتیجه رسید) به دلیل مواجهه با برخی ناسازه‌های حل‌ناشدنی در «نظریه‌ی مجموعه‌ها» به شکست انجامید، و موجب جلب توجه او به آرای برتراند راسل شد.

مهم‌ترین نکته‌ای که برای نظریه‌پردازان انتقادی و فرهنگی مطرح بوده تمایزگذاری اساسی فرگه بین sense (معنی) و reference (مرجع) است. این دو تعبیر برگردان مقبول - اما نه کلاً اقناع‌کننده - از واژه‌های آلمانی Sinn و Bedeutung اند. «معنی» یک عبارت را معنای آن به اتکای نقشی که در یک زبان طبیعی ایفا کرده، یا اسنادهای معنایی‌ای که در این زبان از آن برخوردار شده، تعیین می‌کند. «مرجع» یا مصداق آن

دقت نظری و واژگان متناسب در حرفه‌ی نقادی، در صدد مهیا کردن یک دایره‌ی واژگانی فنی و طرح نگرشی اجمالی به کل نقادی (و ضمناً کل ادبیات) بود که به ایجاد اساسی علمی برای مطالعات ادبی بیانجامد. به گمان او، «درست همان‌گونه که نظم طبیعت پشتیبان علوم طبیعی بوده، ادبیات نیز نه توده‌ی تل‌انبارشده‌ای از "آثار" بل که یک نظم کلمات است» (۱۹۵۷). این نظم در چهار سطح متفاوت نقادی عمل می‌کرد: (۱) سطح تاریخی، یا نظریه‌ی روال‌ها، که عمدتاً از ارسطو اخذ شده است؛ (۲) سطح اخلاقی، یا نظریه‌ی نمادها در قالب چهار مرحله‌ی لفظی، صوری، اسطوره‌ای، و تفسیری؛ (۳) سطح سرنمونی، یا نظریه‌ی اسطوره‌ها؛ و (۴) سطح سخنورانه یا فن‌بیانی، یا نظریه‌ی انواع ادبی (ژانرها). در این میان، مؤثرترین وجه آرای فرای همان نظریه‌ی اسطوره‌ها یا نقادی سرنمونی بود. در حالی که فرمالیسم به وجود شکل تامی برای تک آثار ادبی قائل بود، نقادی سرنمونی به شکل تامی برای کل ادبیات قائل است که از قطب الوهی تا قطب اهریمنی، از بهشت تا دوزخ، را در بر می‌گیرد. طبقه‌بندی دیگری نیز بر اساس چهار اسطوره یا مقوله‌ی پیشاژانری مطرح می‌شود که با چهار فصل سال انطباق دارد: **گمدی** (اسطوره‌ی بهار)، **رمانس** (اسطوره‌ی تابستان)، **تراژدی** (اسطوره‌ی پاییز)، **طنز** یا **هزل** (اسطوره‌ی زمستان) - فرای برای هر یک از این‌ها شش وهله قائل می‌شد. او این نظریات را در مطالعات دامنه‌دار خود درباره‌ی نویسندگانی چون شکسپیر، میلتن، تی. اس. الیوت، و نیز آثار رمانتیک‌های انگلیسی، ادبیات کاندایی، و کتاب مقدس بسط داد و به کار بست.

آثار فرای واکنش‌های شدیدی، از ستایش تا نکوهش، در پی آورده‌اند. فرای تحقیقات همه‌جانبه را با نظرورزی جسورانه، اشتیاقی ارسطویی به طبقه‌بندی را با بصیرتی بلیک‌وار، و شوخ‌طبعی را با جدیت عمیق در می‌آمیخت.

«ستاره‌ی صبحگاهی [همان] ستاره‌ی شامگاهی است» – با این همه می‌توانند در جهت انتقال اجزای دانشی واقع‌بنیاد یا اطلاع‌رسان عمل کنند. در چنین جمله‌هایی با یک گزاره‌ی مطلقاً «تحلیلی» مواجه ایم، یعنی گزاره‌ای که در آن حامل و محمول هر دو به یک جزء (سپاره‌ی ناهید) ارجاع داشته، بنابراین صدق آن‌ها به یک ضرورت منطقی عاری از محتوای مادی یا جوهری مربوط می‌شود. اما، همچنان که فرگه خود خاطرنشان کرده، ما در واقع اگر پیش‌تر ندانیم این دو بیان («ستاره‌ی صبحگاهی» و «ستاره‌ی شامگاهی») به یک جرم آسمانی واحد ارجاع دارند، می‌توانیم از جمله‌ای آن‌چنان نیز چیزی بیاموزیم. آن‌چه می‌آموزیم این است که آن دو بیان هر دو ترسیم‌کننده‌ی مصداق واحدی هستند هرچند که معنی‌شان – معنایی که در زبان توصیفی پیشین ما از آن برخوردار اند – حاکی از گزینش موضوعات متفاوتی باشد. فرگه همچنین مثال دو کاوش‌گری را مطرح می‌کند که از دو سمت مخالف – و از دو اجتماع زبانی مختلف – به کوهی نزدیک می‌شوند، تنها برای آن که کشف کنند که هر دو نام مد نظر خود را برای اطلاق به چیزی به کار برده بودند که گمان می‌کردند دو وجه متفاوت از یک منظره است، اما در واقع به کوه (یا مصداق) واحدی تحت دو معنی یا توصیف مجزا رسیده‌اند.

این موارد شاید مثال‌هایی ساختگی یا تصنعی به نظر برسند. با این حال، باید یادآور شد که کشفیات و دعویات صدق در علوم اغلب به شکل گزاره‌هایی ظاهراً همان‌گویانه مطرح می‌شوند، اما در واقع حامل حقیقت تازه و آگاهاننده‌ای درباره‌ی ساختار واقعیت فیزیکی اند: «آب [همان] H_2O است»، «گرما [همان] انرژی جنبشی ضعیف مولکول‌ها است»، « $E=mc^2$ »، «رنگ آبی ویژگی نور انعکاسی از طول موج 4400 \AA است»، و مانند این‌ها. اگر درکی از تمایز معنی/مرجع نداشتیم –

عبارت موضوعی است که عبارت بر آن دلالت دارد، یا موجودی متعلق به دنیای واقعی که در نتیجه‌ی کاربرد درست آن عبارت مبرز خواهد شد. از همین رو، نام‌های موضوعات، شخصیت‌ها، و رخداد‌های فرضی و یا داستانی را داریم که می‌توان گفت «معنی» دارند اما «مرجع» ندارند. می‌توانیم حرف‌های بسیاری درباره‌ی اشخاص مطرح – یا رخداد‌های روایت‌شده – در متون داستانی و خیالی بگوییم، چون این متن‌ها خود همه‌ی اطلاعات مربوط را فراهم می‌کنند. اما این نکته ما را ملزم به قبول این عقیده نمی‌کند که برای بامعنا بودن اظهاراتمان، این بیانات باید به چیزهای عملاً موجود یا به لحاظ تاریخی تأییدشده‌ای ارجاع داشته باشد که بنا بر آن‌ها بتوانند قاطعانه درست یا نادرست باشند.

فرگه به این ترتیب در صدد حل برخی از مسائل دیرپا در حوزه‌های منطق، معنا، و صدق بود. بحث فرگه همسویی دقیقی با «نظریه‌ی توصیف‌ها» دارد، نظریه‌ای که راسل نیز در قالب آن می‌کوشید تا بر بی‌هنجاری جملاتی – نظیر «پادشاه فعلی فرانسه تاس است» – غلبه کند که نه درست می‌نمایند نه نادرست، چون فاقد موضوعی (مصداقی در دنیای واقعی) اند که درستی یا نادرستی‌شان را بتوان با استناد به آن نشان داد. راه حل راسل تحلیل و تجزیه کردن این‌گونه جملات به صورت منطقی زیربنایی آن‌ها (در مقابل سطح گمراه‌کننده‌ی دستوری‌شان) بود. پس، جمله‌ی مذکور را باید این‌گونه خواند: «یک و تنها یک شخص در حال پادشاهی بر فرانسه وجود دارد، و شخصی وجود ندارد که در حال پادشاهی بر فرانسه بوده و تاس نباشد.» به این ترتیب مشخص می‌شود که این جمله به لحاظ فرض اولیه‌اش علناً نادرست است.

دیگر هدف عمده‌ی فرگه از تمایزگذاری بین معنی و مرجع توضیح دادن این نکته بود که چه‌گونه برخی جمله‌های ظاهراً حشوآمیز یا همان‌گویانه – نظیر

«بازی آزاد» و بی‌پایان معنا، ساخت زبانی (یا گفتمانی) واقعیت، و مانند این‌ها - گشوده است. در این صورت، با اغتشاش‌ها و اشتباهات بسیاری، به ویژه در خصوص تصور **سوسور** از رابطه‌ی دوجزئی برقرار بین دال و مدلول، مواجه خواهیم بود. پس‌اساختارگرایان ایده‌ی سوسور را برای قدغن کردن هرگونه روی‌کردی به مصداق به عنوان جزء سومی در مثلث نشانه‌شناختی اخذ کرده‌اند. سوسور فرض رابطه‌ی دال - مدلول را صرفاً به عنوان اسبابی اکتشافی یا روش‌شناختی برای تحلیل زبان از جنبه‌ی ساختاری - **همزمانی** اش مطرح کرده بود؛ و هرگز ادعا نداشت - و در واقع صراحتاً انکار می‌کرد - که زبان بتواند در غیاب کارکرد ارجاعی، به برقراری ارتباطی انجامیده یا سازوکارش به طرز بسنده‌ای قابل تشریح باشد. این خود‌گویاترین نکته برای نشان دادن بدفهمی‌هایی است که حاصل انفصال خودخواسته‌ی پس‌اساختارگرایی از دیگر سنت‌های فکری استوارتر و از نظر فلسفی سرشارتر بوده است.

کریستوفر نوریس

فرمالیسم (formalism)

گرایش‌های **زیبایی‌شناسی** که به جدایی شکل (فرم) و محتوا در آثار هنری و ادبی اعتقاد دارد و دلالت و اهمیت غالب آثار را در جنبه‌های صوری آن‌ها می‌داند. فرمالیسم به عنوان یک گرایش همواره در هنر و ادبیات جهان حضور داشته، اما تاریخ ظهور مشخص آن را معمولاً پایان سده‌ی نوزدهم می‌دانند، یعنی در دورانی که هانسلیک در **موسیقی‌شناسی** و ولفلین در نقادی هنری بنیان نظری آن را پی ریختند. شکل کلاسیک این گرایش و نام آن نیز در «مکتب صوری» **نقادی ادبی** روسی در دهه‌ی ۱۹۲۰ پدیدار شد. هانسلیک معتقد بود که موسیقی هیچ محتوایی سواى رسانه‌ی خود ندارد. و محور تحقیقات ولفلین را کشف قوانین بصری

درکی از این واقعیت که اگرچه دو جزء این‌چنینی بر یک مصداق واحد دلالت دارند، از طریق به هم پیوند خوردن دو معنی مجزای آن‌ها است که امکان انتقال نکته‌ای معتبر (و غیربدیهی) در حوزه‌ی شناخت علمی پدید می‌آید - همه‌ی آن گزاره‌ها را باید گزاره‌هایی اکیداً همان‌گویانه (ناآگاهاننده) می‌شمردیم. راسل نیز با به‌کارگیری «نظریه‌ی توصیف‌ها» به نتیجه‌گیری مشابهی می‌رسد: مثالی که در این‌جا می‌توان مطرح کرد این است که «اسکات مؤلف **ویورلی** بود» - نکته‌ای که ظاهراً به عنوان خبر به اطلاع شاه جورج چهارم رسید.

این‌گونه مباحث از اوایل قرن بیستم نقش عمده‌ای در فلسفه‌ی تحلیلی انگلیسی - آمریکایی ایفا کرده‌اند. این مباحث بر اساس این فرضیه عمل می‌کنند که زبان روزمره (طبیعی) اغلب، با توجه به ناتوانی‌اش از تبیین تمایزات منطقی با وضوح یا دقت مکفی، اسباب خطا - یا آشکال بیان «اساساً و منظم‌اً گم‌راه‌کننده» - می‌شود. این ایده‌ای بود که جی. ال. آستین و هواداران رویکرد مبتنی بر «زبان عادی» (روی‌کردی که فلسفه‌ی آکسفورد را در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ زیر سیطره داشت) آن را رد کردند. به نظر آنان - البته تحت تأثیر شدید **ویتگنشتاین** - این فرض کلاً غلطی بود که زبان نیازمند چنان انضباط‌های اکیدی بوده، یا صرف «تحلیل» می‌تواند به طریقی منجر به کشف حقایقی مهم‌تر از گنجینه‌ی حکمت‌های نهفته در تغییرات، تمایزات، و ظرافت‌های کاربردی متجلی در عادات سخن‌گویی روزمره شود. و این همان انشعابی است که ریچارد **رورتی** (۱۹۷۰) و دیگران آن را شکاف نوخاسته‌ای در اردوگاه وسیع فلسفه‌ی زبان‌شناختی دانسته‌اند.

پس‌اساختارگرایی نیز مکتب فکری (هرچند بسیار متفاوت) دیگری است که، بدون اعتنا به تمایزگذاری فرگه بین معنی و مرجع، راه خود را به سوی آموزه‌هایی شدیداً مشکوک - مثلاً سرشت «اختیاری» **نشانه**،

می‌کرد، در پی تدوین یک معناشناسی زبان شاعرانه از راه کشف ساختار درونی کلام‌ها بوده و تلاش می‌کردند تا از طریق تحلیل کلمات تازه معنایی را کشف کنند که کل معانی مؤلفه‌های منفرد یک کلام را شامل شود («کلام خودبسنده»). به علاوه، این کشفیات فرمالیستی منجر به طرح زبان تازه‌ای شد که مشتمل بر کلام خودبسنده‌ای موسوم به زبان «فراحسی» یا «فراعقلی» بود. فرمالیسم، با تکیه بر فوتوریسم، مترادف مدرنیسم شده، و در مختصات محتوم ادبیات مدرنیستی سهیم می‌شود: اشتیاق به از بین بردن گذشته و طرد ادبیات قدیم، همراه با ابداع یک شکل جدید بر پایه‌ی نوآوری به خاطر نوآوری.

فرمالیسم، با حمایت نظری افزونی که از زبان‌شناسی ساختارگرای بودون دو کورتنی و فردینان دو سوسور گرفت، در تحلیل‌های معناشناختی آی. ای. ریچاردز به حیات خود ادامه داد، رویکردی که «روان‌شناسی ژرف‌نگر» به اسلوب فرویدی را با تحلیل صوری انتزاعی تلفیق کرده بود. از اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰، پیدایش نقادی نو در انگلستان و آمریکا موجب جلب توجه تازه‌ای به فرمالیسم روسی شد - «نقادی نو» ایده‌های استقلال مطلق فرآیند آفرینش‌گری و استقلال هنرمند و آثار او از فضای تاریخی و اجتماعی را عملاً از فرمالیسم روسی وام گرفته بود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لمان ۱۹۹۰، لیو ۱۹۸۹، مک‌منمون ۱۹۹۰، نیکولز ۱۹۸۹، ولک ۱۹۶۳، ویلینگام ۱۹۸۹)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

فرمالیسم روسی (Russian formalism)

گرایش در نقادی ادبی که در سه دهه‌ی نخست سده‌ی بیستم در روسیه تکوین یافت. وجه افتراق این گرایش با گرایش‌های پیشین در نقادی آن بود که تحلیل متن ادبی را محور پژوهش‌های انتقادی خود

حاکم بر سازمان شکل هنری تشکیل می‌داد. ولفلین روش سنخ‌شناسی فرمالیستی خود را بر فرض توسعه‌ی هنر نقاشی به عنوان روند تکامل اشکال بصری استوار می‌کرد.

گام بعدی در روند رشد اولیه‌ی فرمالیسم را والتسل با مطالعات تطبیقی‌اش در حوزه‌های نقاشی، موسیقی، و ادبیات برداشت. والتسل رویکرد خود را بر پایه‌ی پژوهش در قوانین درونی آثار هنری گذاشت. فرمالیسم اولیه تحقق ایده‌های خود را در آثار سمبولیست‌های اروپایی، مبتنی بر اصل بیگانگی هنر از واقعیت («هنر آزاد است، زندگی در بند» شعار اعضای جنبش روسی «دنیای هنر» بود) و «هنر برای هنر» می‌یافت. مبانی فلسفه‌ی فرمالیسم سمبولیست‌ها را ایدئالیسم ذهن‌گرا (نوکانتی‌ها، نیچه، برگسون) می‌ساخت. از دید هواداران فرمالیسم، هدف هنر باید بازنمایی واقعیت به عنوان یک پنداشت و پندار و نه یک معرفت و فهم باشد. در نتیجه، جنبه‌ی معرفتی هنر به حداقل رسیده و عامل ذهنی (سوژکتیو) به جنبه‌ی مسلط مبدل می‌شد. همچنان‌که انگلگارت، به عنوان یکی از اعضای جنبش فرمالیسم روسی، در کتاب خود روش صوری در تاریخ ادبیات (۱۹۲۷) مطرح کرده، زبان یکتای یک شکل (فرم) ناقل احساسات ذهنی و اغلب ناخودآگاهی است که از طریق اشکال قراردادی نمی‌توان آن‌ها را وصف کرد. پس، این نظام است که ابزار بیان‌گزینش و سازمان معنای انتقال یافته را از پیش معین می‌کند.

فرمالیسم تحقق منسجم‌تر و کامل‌تر خود را در فوتوریسم می‌یابد. فوتوریست‌ها بر این باور بودند که هدف اصلی هنرمند خلق یک شکل هنری، از طریق تجربیات زبانی، است که معنای درون‌بود اثر را در بر بگیرد. کوپیست - فوتوریست‌های روسی، که آثارشان سازمانه‌ای تحلیلی برای فرمالیست‌های روسی وابسته به OPOYAZ و «حلقه‌ی زبان‌شناسی مسکو» فراهم

مطرح شده بود قرار گرفتند. فرمالیست‌ها ایده‌ی استقلال موضوع مطالعه‌ی ادبی از عناصر بیرونی، مانند مذهب، فلسفه، اخلاقیات، و ... را از وزلوفسکی، بنیان‌گذار شعرشناسی تاریخی، وام گرفتند. تأثیر پوتنیا، مبلغ شعرشناسی زبان‌شناختی در روسیه، از این نیز شدیدتر بود. توازی‌هایی که او بین ساختار اثر ادبی و عناصر کلام ترسیم کرده بود زمینه‌ساز طرح مفاهیم فرمالیستی شد. فوتوریسم روسی، با تلقی‌اش از «کلام خودبسنده» و زبان کلام‌ساز «فرامعنا»، بذر بارآوری برای به ثمر نشستن پژوهش‌های فرمالیستی اولیه بود.

فرمالیست‌ها در آثار اولیه‌ی خود، مثلاً اشکولوفسکی در «هنر به منزله‌ی تمهید» و آخنباوم در «شئل گوگول چه‌گونه ساخته شد»، روش‌های مکاتب نقادی فرهنگی-تاریخی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی را کنار گذاشته، و به رهیافتی روی آوردند که اثر ادبی را به منزله‌ی یک نظام تمهیدات یا شگردها مد نظر می‌گرفت: اثر هنری حاصل جمع تمهیدات ادبی است؛ تمهید صرفاً موضوع مطالعات ادبی است؛ اثر هنری هیچ پیوندی با شخصیت خالق خود یا با وضعیت زندگی و نوع ایدئولوژی‌ای که اثر در چارچوب آن خلق شده ندارد؛ تکوین ادبیات با سلب خودکاری تمهیدات و از راه «غریب‌گردانی» ممکن می‌شود. اشکولوفسکی وظیفه‌ی هنرمند را تخریب اشکال شاعرانه و خودکار قدیمی از راه جداسازی موضوعات ادبی از زمینه‌ی معمول‌شان می‌دانست. شکل جدیدی که هنرمند خلق می‌کند موضوعات زندگی روزمره را از زمینه‌های معمول‌شان جدا کرده و آن‌ها را «غریب» ساخته، از این رو خوانندگان را چنان به واکنش وامی‌دارد که گویی برای نخستین بار در زندگی با آن موضوعات مواجه می‌شوند (تخریب روند خودکار درک موضوعات ما را قادر می‌سازد آن‌ها را به عنوان یک موضوع بینیم، نه این که صرفاً آن‌ها را تشخیص بدهیم).

قرار داده، بر اهمیت اساسی «شکل» (فرم) تأکید گذاشته، و در راستای کشف قوانین درونی زبان و ادبیات کوشش می‌کرد. از نظر تاریخی، فرمالیسم روسی در دو مرحله مطرح شد: ابتدا، در دوره‌ی پرتب‌وتابی از اواسط دهه‌ی ۱۹۱۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰، و سپس در دوره‌ی کلاسیکی که از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۲۰ آغاز شد.

فرمالیسم روسی با زمینه‌سازی‌های OPOYAZ - «انجمن مطالعات زبان شاعرانه» - در سنت پترزبورگ تکوین یافت و نزدیکی شدیدی با فوتوریسم روسی داشت. اشکولوفسکی، آخنباوم، بریک، و برخی دیگر از اعضای این حلقه بودند؛ و تسینیانوف، توماشفسکی، وینوگرادوف، و برنشتاین نیز رابطه‌ی نزدیکی با اعضای انجمن داشتند. فرمالیسم روسی در واکنش به تأثیرباوری (امپرسیونیسم) غالب در نقادی نمادگرا (سمبولیستی) و التقاط‌گرایی آکادمیک جنبش‌های ادبی گذشته پدید آمد. اعضای این حلقه برگزار می‌نشست‌ها و پی‌گیری بحث‌های خود را درست در سال‌های قبل از آغاز جنگ جهانی اول آغاز کردند. حاصل این بحث‌ها و تبادل نظرها در سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۹ در سه مجلد کم‌حجم با عنوان مجموعه مقالاتی درباره‌ی نظریه‌ی زبان شاعرانه انتشار یافت. این مجموعه، که می‌شود آن را زادگاه بسیاری از ایده‌های فرمالیستی (با پرورشگاه بسیاری از ایده‌های فرمالیستی آتی) دانست، به نقطه‌ی عطفی در روند رشد نقادی ادبی نه فقط در روسیه که در اروپا و آمریکا منجر شد؛ پژوهش‌گرانی که مقالات‌شان در این مجموعه منتشر شده بود توجه خود را به مطالعه‌ی ادبیات به عنوان یک ساختار درونی و نه بازنمایی واقعیت تاریخی معطوف کرده بودند.

اعضای این حلقه، در روند توسعه‌ی دیدگاه‌های خود، تحت تأثیر نظریاتی در باب زبان، ادبیات، و فرهنگ، که در آثار پژوهش‌گران روسی، پوتنیا و وزلوفسکی،

فرمالیسم، به اتکای برداشتی کانتی از زیبایی (که آن را از نقادی مطرود منتقدی سمبولیست به نام آندری بلی اخذ کرده) بر این باور بود که، وظیفه‌ی هنر بازتاب دادن واقعیت، به همراه مسائل و مفروضات آن، نیست. هنرمند آشکالی را خلق می‌کند که خود رسانای تجارب احساسی او می‌شوند.

مهم‌ترین تحولی که فرمالیست‌های روسی در مطالعات ادبی ایجاد کردند محصول تلاش آنان برای تأکیدگذاری بر مطالعات زبان شاعرانه بود: تعامل اشکال زبانی، مجازها، اصوات، ساخت‌های نحوی، و ... ایماژ هنری صرفاً «تمهیدی در زبان شاعرانه» محسوب می‌شود. ترکیب‌بندی حاصل تسلسل خاص اجزای روایی بوده، تمهیدات ساخت پی‌رنگ در ترازوی با عناصر نحو شاعرانه (تکرارها، تناظرها و ...) قرار می‌گیرند. مطالعه‌ی ادبیات با استفاده از روش‌های «دقیق» آماري و زبان‌شناختی ثمرات چشم‌گیری داشت، و مجال کاوش در مسائلی را فراهم کرد که تا آن زمان مورد توجه نبودند: اشکال سبکی گفتار و زبان (وینوگرادوف)، وزن و قافیه در نظم (ژیرموندسکی)، رابطه‌ی ساخت معنایی و ساخت منظوم (تینیانوف)، نحو و آهنگ کلام (آیخنباوم)، ضربه‌نگ و وزن (توماشفسکی)، آهنگ کلام فوتوریست‌ها (وینوکور)، قصه و پی‌رنگ (اشکلوفسکی)، تشریح نظام‌مند قصه‌های پریان (پراپ)، و اصول مطالعات آواشناختی در نظم و معناشناسی سبکی (یاکوبسون).

در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰، فرمالیست‌ها برداشت‌های پیشین خود از اثر ادبی را بسط دادند. مهم‌ترین توسعه در این راستا انتشار مقاله‌ی تینیانوف و یاکوبسون، «مسائل مطالعات ادبیات و زبان»، در سال ۱۹۲۸ بود. تینیانوف به جای تصور فرمالیستی اولیه از اثر ادبی به عنوان حاصل جمع جبری تمهیدات، فرض «نظام» را مطرح کرد و ادبیات را در کلیت آن مد نظر قرار داد.

دیگر مشارکت مهم فرمالیست‌ها در توسعه‌ی بوطیقای ادبی بحث آنان درباره‌ی ساختار پی‌رنگ ادبی بود، ساختاری که دو مؤلفه‌ی مجزا را در بر می‌گرفت: fabula (قصه) و suzhet (پی‌رنگ). منظور فرمالیست‌ها از fabula کلیت حوادث و بن‌مایه‌های ادبی انتظام‌یافته برحسب توالی زمانی (چنان که در واقعیت اتفاق می‌افتد) و، بنا به تأکید توماشفسکی، برحسب علیت منطقی‌شان بود. فرمالیست‌ها suzhet را کلیت همین حوادث و بن‌مایه‌ها به ترتیبی که در یک متن ادبی آرایش یافته‌اند می‌دانستند. از این رو، suzhet به منزله‌ی آزادسازی حوادث از قید وقوع زمانی و وابستگی علی، و بازپخش هدف‌دار آن‌ها در یک اثر ادبی بود. fabula سازمان‌ی اثر بوده و هنرمند آن را برای ساخت پی‌رنگ به کار می‌گیرد، و این روندی نه تحت امر علل خارجی بل که تابع قوانین صوری درونی است.

فرمالیسم روسی در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰، با ازهم‌پاشی OPOYAZ (در ۱۹۲۳) و پیوستن اعضای آن به «حلقه‌ی زبان‌شناسی مسکو» به سرپرستی گریگوری وینوکور و رومان یاکوبسون، وارد مرحله‌ی کلاسیک خود شد. در این زمان، مکتب یا روش صوری در نقادی ادبی (که مشخصه‌ی کلی این گرایش محسوب می‌شد) رسماً به اساس کار نشریه‌ی پسا‌فوتوریستی لِف، ارگان ساخت‌گرایی در هنر شوروی، مبدل شده بود.

بنیان نظریه‌ی فرمالیسم روسی کوشش برای غلبه بر دوانگاری شکل و محتوا بود؛ فرمالیست‌ها تلاش می‌کردند تا، با مطرح کردن «شکل» به عنوان یکتا بیان خصوصیت هنر و «محتوا» به عنوان مقوله‌ای غیرهنری، این دوگانگی را برطرف کنند. اعضای مکتب فرمالیسم روسی ایده‌ی «شکل» را عمدتاً به «زبان شاعرانه» ای محدود می‌کردند که، به دید آنان، واجد قوانین «درونی» تکوین اثر و مستقل از دیگر بحث‌های غیرادبی بود.

(تنها روش هنری مقبول در اتحاد جماهیر شوروی) به شمار می‌رفت. به این ترتیب، تک‌تک اعضای مکتب فرمالیسم وادار به اقرار و تقبیح اشتباهات خود شدند: اظهارات علنی اشکولوفسکی در تقبیح اصول فرمالیستی در سال ۱۹۳۰ ناقوس مرگ فرمالیسم را رسماً به صدا در آورد.

فرمالیسم، که در موطن خود ممنوع شده بود، حیات خود را در جنبش‌های غربی، نظیر **نقادی نوی انگلیسی** - آمریکایی، ادامه داد. تلقی فرمالیست‌ها از خودآیینی مطالعات ادبی و تأکید آنان بر استقلال روش‌شناختی یک رویکرد فراادبی در **ساختارگرایی** و نشانه‌شناسی در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم به تحقق کامل رسید. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ارلیش ۱۹۶۵، استاینر ۱۹۸۴، استیسی ۱۹۷۴، باختین و مدودف ۱۹۷۸، پومورسکا ۱۹۶۸، تامپسون ۱۹۷۴، جکسون و رودی ۱۹۸۵، جیمسون ۱۹۷۲، گورمن ۱۹۹۲) **اسلاوا ای. یاسترمسکی**

فروید، زیگموند (Freud, Sigmund)

(۱۸۵۶-۱۹۳۹) بنیان‌گذار **روان‌کاوی**، در فرایبرگ (موراویا) و در یک خانواده‌ی نسبتاً فقیر یهودی به دنیا آمد. در سال ۱۸۶۰ خانواده‌ی فروید به وین مهاجرت کرد، و خود تا سال ۱۹۳۸، که در نتیجه‌ی تجاوز نازی‌ها به خاک اتریش ناگزیر به ترک این کشور و مهاجرت به لندن شد، در همین شهر اقامت داشت.

فروید، که تحصیلات مقدماتی را با بلندپروازی و با موفقیت پشت سر گذاشته بود، در سال ۱۸۷۳ به آموزشگاه علوم پزشکی وارد شد و هشت سال بعد، در ۱۸۸۱، مدرک دکترای خود را دریافت کرد. تحقیقات و تألیفات اولیه‌ی او درباره‌ی کالبدشکافی و فیزیولوژی بود، اما در سال‌های ۶-۱۸۸۵ با استفاده‌ی از یک بورس تحصیلی به فرانسه رفت و زیر نظر شارکو در

عناصر اثر ادبی دیگر جمع بسته نشده بل که در رابطه با یک‌دیگر قرار می‌گیرند. تینیانوف و یاکوبسون تمهیدات را نه به طور مجزا بل که به اتکای رابطه‌ی پویایی میان این تمهیدات و کلیت نظام ادبی مد نظر قرار دادند. هر اثر ادبی نظام کمینه‌ای است که به عنوان متغیری در یک نظام گسترده‌تر موجودیت می‌یابد، و این نظام نیز به نوبه‌ی خود متغیری در نظام نظام‌های فرهنگی غایی به شمار می‌رود. گام بعدی در این راستا در نظر گرفتن نظام ادبی درونی در بستر حیات ادبی، در چارچوب محیط اجتماعی ملموسی که آن نیز به نوبه‌ی خود نظام‌مند بوده، است. این روش‌شناسی فرمالیسم روسی «بوطیقای کارکردی» نام گرفت.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰، تینیانوف و پراپ فرض «کارکرد ادبی» را مطرح کردند، به این معنا که عناصر ادبی واحد در طول ادوار ادبی مختلف اهمیت و دلالت همسان داشته‌اند. بحث بیش‌تر درباره‌ی این مسائل بعدتر به حوزه‌ی **نشانه‌شناسی** منتقل شد. در نتیجه‌ی بسط بعدی فرمالیسم روسی فهم گسترده‌تری از وحدت شکل و محتوا، به ویژه در آثار پژوهش‌گرانی چون **باختین** و یاکوبسون، و نیز در مطالعات «مکتب تارتو» به سرپرستی یوری لوتمان پدید آمد، تألیفات و تحقیقاتی مایل به این که بوطیقای کارکردی را با لحاظ کردن پیوندهای میان متن هنری و تاریخ ادبیات، طبقات، فرهنگ ملی، و... در روش تحلیلی خود گسترش دهند. در اواخر سال ۱۹۲۸، فرمالیسم با ظهور **رنالیسم سوسیالیستی** مورد حمله قرار گرفت، رویکردی که خواهان بدل شدن ادبیات به ابزاری در اختیار حزب کمونیست برای تبلیغات سیاسی در مورد **ایدئولوژی** سوسیالیستی بود و تأکید فرمالیستی بر خودآیینی و استقلال ادبیات را خطرناک می‌یافت. رویکرد فرمالیستی در تقابل با اصول مارکسیستی - لنینیستی نقادی ادبی قرار می‌گرفت، اصولی که اساس رنالیسم سوسیالیستی

«نظریه‌ی اغفال»، هیستری شکلی از روان‌نژندی است که در نتیجه‌ی خاطره‌ی سرکوب‌شده‌ای از لطمات جنسی (تجاوز، آزار جنسی) در دوران کودکی بروز می‌کند. خاطره‌ی سرکوب‌شده‌ی این لطمات بعدتر در بلوغ جنسی و به همراه اثراتی آسیب‌زا باز فعال می‌شود. فروید (۱۸۹۶) متقاعد شده بود که منشأ همه‌ی هیستری‌ها را می‌توان در چنین وقایعی بازجست. این سناریوی اولیه‌ی حاکی از تجاوز آسیب‌زای میل جنسی بالغانه به زندگی یک کودک منفعل و غیرجنسی بود. فروید، که از ملاحظه‌ی آمار بسیار بالای رابطه‌ی جنسی با محارم در شرح حال بیماران اش مبهور شده بود، نهایتاً توانست به فلیس بقبولاند که از نظریه‌ی خود درباره‌ی سبب‌شناسی هیستری دست بر دارد (۱۹۸۵، ص. ۲۶۴).

در نتیجه‌ی کشف میل جنسی خودانگیزانه‌ی در کودکان، که نشان می‌داد کودک برای پروبال دادن به نظرات و خیالات جنسی‌اش نیازی به محرک‌های بیرونی ندارد، نظریه‌ی اغفال رفته رفته جای خود را به نظریاتی دیگر داد. حاصل نهایی این نظریات طرح نظریه‌ی **عقده‌ی اودیپ** بود که برحسب آن، صحنه‌ی اغفال ناشی از تمایلات زناخواهانه‌ی کودک، و نه تجاوز والد است. سرپیچی فروید از نظریه‌ی اغفال به انگیزش بحث‌های بسیار و حتا بستن این اتهام به او شد که یک نظریه‌ی «درست» را برای مسکوت کردن زنان و کودکان کنار گذاشته است (ماسون ۱۹۸۴). این ادعا بارها به شکل افراطی مطرح شده، اما فروید چشم خود را به روی واقعیت سوءاستفاده‌ی جنسی از کودکان نبسته بود. او، در واپسین شرح ناتمام خود از روان‌کاوی (۱۹۳۸)، این مسأله را کاملاً درخور اعتنا دانسته و اثرات آسیب‌زای آن را تصدیق می‌کند. با این حال، نفس وجود آن گواه بسنده‌ای برای روگردانی از توجه به موجودیت جامع و جهان‌روای عقده‌ی اودیپ نیست.

سالپتیرِ پاریس به تحقیق مشغول شد، و این نقطه‌ی عطف مهمی در کارش بود. فروید به شواهدی دست یافت که بروز هیستری در مردان را به هم اندازه‌ی بروز آن در زنان تأیید می‌کرد؛ او همچنین شاهد شیوه‌ای شد که شارکو از آن طریق می‌توانست، به اتکای تلقینات پساهیپنوتیکی، علائم هیستری را در بیماران اش بازتولید کند. این‌ها کشفیات بسیار تکان‌دهنده‌ای برای فروید بود. فروید پس از بازگشت به وین به عنوان متخصص بیماری‌های عصبی کار طبابت را پی گرفت. آن‌چه از این پس در شرح احوال و آثار او می‌آید در واقع تاریخ روان‌کاوی هم هست.

فروید در سال‌های ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۴ مکاتبات مفصلی با ویلهلم فلیس، متخصص گوش و حلق و بینی، داشت که سرگرم اثبات وجود دوره‌ی جنسی مردانه‌ای مشابه با دوره‌ی عادت ماهانه در زنان و یک روان‌نژندی انعکاسی دماغی بر اساس پیوندی بین بینی و اندام تناسلی بود. فلیس، به رغم سرشت عجیب نظریات‌اش، محکی برای فروید بود تا به تبیین نظریات خود بپردازد؛ نامه‌هایی که او در جریان این مکاتبات نوشت، اگرچه به منظور انتشار تألیف نشده بودند، شرح بی‌بدیلی از ریشه‌های روان‌کاوی فراهم می‌کنند (فروید ۱۹۸۵). این مکاتبات همچنین نشان‌گر آغاز یک الگوی شاخص بودند. در پی این ارتباط طولانی، فراغتی دست داد تا هر یک تفاوت‌های نظری و شخصی خود را بروز دهند و سرانجام کار را به تخصم بکشانند. به همین نحو، روابط فروید با بروبر - که مجموعه مطالعاتی درباره‌ی هیستری در بیماران زن را با همکاری او دنبال کرده بود (بروبر و فروید ۵-۱۸۹۳) - و بعدتر با **یونگ** به همین سرنوشت دچار شدند (بنگرید به: فروید ۱۹۷۴).

در طول همین دوره‌ی مکاتبه با فلیس و همکاری با بروبر بود که فروید به طرح نظریه‌ی خود در خصوص منشأ هیستری روی آورد. برحسب نظریه‌ی معروف به

نداشت که واژه یا بیش از حد مجذوب گفته‌های بیمار خود شود: نشست روان‌کاوانه جایگاه پیدایش پدیده‌ی بسیار مهم فرابرد بود.

اولین اثر عمده‌ی فروید تفسیر خواب (۱۹۰۰) بود که احتمالاً روشن‌ترین و قطعاً خواندنی‌ترین و جذاب‌ترین درآمد او به نظریه‌اش درباره‌ی ناخودآگاه و نحوه‌ی عمل‌کرد آن است (بنگرید به خواب‌گزاری، فشرده‌گی / جابه‌جایی). این اثر و اثر دیگری که رابطه‌ی بسیار نزدیکی با آن دارد، آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره (۱۹۰۱) فراهم‌کننده‌ی شواهدی در اثبات این نکته‌اند که رفتار روان‌نژدانه، در شکل خفیف آن، را در همه‌ی موجودات انسانی می‌توان مشاهده کرد، و جلوه‌های این رفتارها حاکی از جامعیت و جهان‌روایی ناخودآگاه است. فروید بر اساس این پژوهش‌ها، و همچنین دیگر نمونه‌پژوهی‌های‌اش، به ساخت و پرداخت نخستین موضع‌شناسی یا الگوی خود برای فهم روان رو آورد. این الگو اساساً حول تمایز موضع‌شناختی ناخودآگاه و نظام‌های پیش‌آگاه - خودآگاه شکل می‌گیرد.

کشف روان‌کاوانه‌ی «ناخودآگاه» در سال‌های نخست قرن بیستم با ساخت و پرداخت نظریه‌ای در باب رشد جنسی (۱۹۰۵) تکمیل شد. مؤلفه‌های چنین نظریه‌ای را می‌توان در مکاتبات فروید با فلیس، مقالات اولیه‌ی او، و مطالعات‌اش درباره‌ی هیستری یافت. با این حال، نخستین شرح منسجم فروید از رشد روانی - جنسی را در سه مقاله‌ی سال ۱۹۰۵ باید جست که تا ویراست سوم و نهایی‌شان در سال ۱۹۲۶ مورد بازنگری و شرح و بسط‌های مستمر قرار گرفتند. این مقاله‌ها اگرچه وجوه مشترکی با آثار متخصصان مسائل جنسی مانند کرافت - ابینگ و هاولاک الیس داشتند، شرح کاملی از روند رشد آدمی نیز ارائه کرده، و این دیدگاه را عرضه می‌کنند که «انحراف» جزء همواره حاضر در رفتار به‌هنجار بوده و گواهی دال بر فساد یا

فروید، در سراسر دوران مکاتبات‌اش با فلیس و همکاری‌اش با برویر، از نوعی عارضه‌ی روان‌تنی رنج می‌برد و در صدد بود تا با پی‌گیری یک روند دشوار خودکاو از آن رهایی یابد. فروید هیچ‌گاه به طور مبسوط به تشریح خودکاو نپرداخته، اما در بسیاری از اشارات گذرای‌اش، به ویژه در تفسیر خواب (بنگرید به: آنزویو ۱۹۷۵)، آن را مورد توجه قرار می‌دهد. تجربه‌ی اولیه‌ی فروید از پژوهش درباره‌ی روان‌نژندی و خودکاو عواملی بودند که به پیدایش تدریجی شکل کلاسیکی از روش درمانی شدند که، به تعبیر او، برای بدل کردن «ناخوشی هیستریک به خوشی همگانی» طرح‌ریزی شده بود (برویر و فروید ۵-۱۸۹۳، ص. ۳۰۵). فروید در بدو امر و با الهام‌گیری از شارکو، از خواب مصنوعی (هیپنوز) به عنوان وسیله‌ای برای از بین بردن مقاومت بیمار (مقاومت ناشی از سرکوب ارادی) استفاده می‌کرد، اما به زودی از این روش دست کشید و به جای آن به استفاده از «روشی پالایشی» رو آورد. تلقین جای خواب مصنوعی کامل را گرفت؛ فشار دست روان‌کاو بر پیشانی بیمار برای متقاعد کردن او به این که می‌تواند خاطره‌ی آسیب‌زا را به یاد بیاورد کیفیت می‌کرد. بیمار ترغیب می‌شد که واقعه‌ی آسیب‌زا را به خاطر آورده، تسکین یافته، و آن را با نوعی تهذیب زبانی «وا رهند». این روش پالایشی نیز به نوبه‌ی خود جای خویش را به «تداعی آزاد» داد که از آن پس به اساس همه‌ی درمان‌های روان‌کاوانه مبدل شده است. بیمار مورد کاوش باید افکار یا احساسات خود را بیان کرده، دخل و تصرفی در آن‌ها نکند، و روان‌کاو نیز باید از قاعده‌ی مشابهی تبعیت کند، با متانت و حتماً با ذهنی کاملاً خالی به سخنان بیمار گوش دهد، اهمیتی برای هیچ جنبه‌ی خاصی از گفته‌های او قائل نشود، و به این ترتیب مجال فعالیت ناخودآگاه او را فراهم کند. نکته‌ی حائز اهمیت این که، فروید به هیچ رو هراسی از آن

کودکی که در تلقی فروید ترسیم می‌شود قطعاً یک پسر بوده، و روشن است که او در فراهم کردن شرح همانندی از رشد (جنسی) دختران با مشکلاتی مواجه بوده است (به ویژه، بنگرید به فصل راجع به «زنانگی» در: فروید ۱۹۳۳). پرداختن به این مبحث مستلزم طرح یک مرحله‌ی نره‌ای بود: توسعه‌ای اساسی در نظریه‌پردازی فروید درباره‌ی عقده‌ی اودیپ، یعنی طرح این فرضیه که هم پسرچه‌ها و هم دخترچه‌ها فکر می‌کنند که تفاوت جنسی‌شان از اختگی نشأت می‌گیرد. با این حال، میل جنسی مؤنث همچنان مانند یک «قاره‌ی تاریک» (۱۹۲۶، ص. ۲۱۲) می‌ماند، و از این رو رابطه‌ی روان‌کاوی و فمینیسم رابطه‌ای پرتشت بوده است (بنگرید به **زنانگی، لکان، میچل، نره**).

این نخستین موضع‌شناسی تقریباً تا سال ۱۹۲۰ ثابت و بدون تغییر ماند. در این زمان، فروید با طرح تصویری از یک «غریزه‌ی مرگ» به اصلاحات چشم‌گیری در آن دست زد. طرح این تصور تا حدودی به منزله‌ی تلاشی از جانب فروید برای توجیه وجود پدیده‌هایی چون تکرار و سرشت خودنگه‌دار حیات غریزی بود که بر اساس اصل «تلاش برای کسب رضای لیبیدویی» نمی‌توان توضیح‌شان داد. «اصل لذت» به نیاز روان برای فروکاستن از سطح تنش یا هیجان ارجاع داشت، و لذت به معنای رهایی از تنش‌ها بود. فروید اکنون به تأمل درباره‌ی میل به فروکاستن تنش‌ها تا حد صفر و بازگشتن به وضعیت غیرارگانیک‌ی رو آورده بود. از دید او، وجود چیزی ورای اصل لذت می‌توانست توضیح‌دهنده‌ی پدیده‌های سادیستی و مسبین ناسازه‌ای باشد که به موجب آن مرگ می‌تواند هدف زندگی شمرده شود. «رانه‌ی مرگ» بخشی از یک نظریه‌ی دوگانی و قطب مخالف غریزه‌ی زندگی است، دو قطبی که اغلب در قالب دو اسطوره‌ی «تاناتوس» و «اروس» مطرح می‌شوند. رانه‌ی مرگ احتمالاً بحث‌انگیزترین جنبه از نظریه‌ی

تباهی نیست. از وجوه چشم‌گیر این سه مقاله توانایی فروید برای نشان دادن حد‌اعلای رواداری ناداورانه در بحث خود از مسأله‌ی انحراف، در عین حفظ این باور شخصی است که دگرجنس‌خواهی تناسلی هدف‌نهایی در رشد جنسی‌تن‌درستانه است.

در نظریه‌ی فروید، میل جنسی دیگر مترادف رفتار تناسلی نبوده، بل که بسط یافته و همه‌ی فعالیت‌ها و لذات توضیح‌ناپذیر بر اساس نیازهای زیست‌شناختی یا کارکردی را در بر می‌گیرد. شرح مثالی رابطه‌ی این دو را می‌توان در کاوش فروید در میل جنسی کودکان و به ویژه «مرحله‌ی دهانی» یافت. مکیدن انگشت شست و دیگر اشکال باخودآمیزی نشان‌گر باز یافت لذت مکیدن پستان، به همراه میل به لذت جنسی اند، لذتی که کم‌کم از شکل ارضای نیاز بیولوژیک به تغذیه فراتر می‌رود.

فروید مجموعه‌ی مراحل را در روند رشد روانی - جنسی مطرح می‌کند که شاخصه‌ی هریک اولویت‌یابی یک ناحیه‌ی شهوت‌خیز، و اشکال مشخصی از روابط **ابژگانی** است. اولویت‌یابی ناحیه‌ی تناسلی از پیش مقرر نیست و تنها با سازمان‌یابی لیبیدو یا غریزه‌ی جنسی برقرار می‌شود؛ لیبیدو متمایز از غرایز معطوف به خودپایی است که مبتنی بر نیازهای زیست‌شناختی اند. نخستین مرحله‌ی رشد جنسی «مرحله‌ی دهانی» است: در این مرحله تجربه‌ی لذت محدود به لب‌ها و عمل مکیدن بوده، و کودکان با ابژه‌ی این لذت (اساساً مادر) برحسب خوردن و خورده شدن رابطه برقرار می‌کنند. ظهور «مرحله‌ی مقعدی»، مرحله‌ی دوم، نشان‌گر پیشرفت عمده‌ای در رشد حرکتی - هدایتی و نیز فکری است. برای مثال، مدفوع می‌تواند معنایی نمادین یافته و هدیه‌ای برای دادن یا گرفتن شود. در مرحله‌ی نهایی، یعنی «مرحله‌ی تناسلی»، غریزه‌ی جنسی تابع کارکردهای تولید مثلی، و همه‌ی دیگر نواحی تابع ناحیه‌ی تناسلی می‌شوند.

فرهنگ (culture)

اصطلاحی با کاربردی عملاً نامحدود که اساساً می‌توان آن را به هر چیزی اطلاق کرد که انسان آفریده و از هرچه جزئی از طبیعت بوده مجزا است. با این حال، اغلب این ایده مطرح شده است که «طبیعت» نیز یک انتزاع انسانی است و تاریخی دارد، و بنابراین به نوبه‌ی خود جزئی از «فرهنگ» است. کلود لوی-استروس، در کوشش برای بررسی رواج ظاهراً عام و جهان‌روای «ممنوعیت آمیزش با محارم» در جوامع انسانی، صادقانه می‌پذیرد که تمایز فرهنگ و طبیعت نمونه‌ای از اکتفای نظری است، به این معنی که این تمایز در آن واحد هم نابسند است و هم چشم‌پوشی‌ناپذیر. دو نمونه از تلاش‌های افراطی برای محدود کردن معنای «فرهنگ» را می‌توان در کاربرد فنی آن از جانب انسان‌شناسان آمریکای شمالی برای نسبت دادن‌اش به داده‌های اولیه و اصلی انسان‌شناسی، و استفاده‌ی افتخارآمیز از آن، از سده‌ی هفدهم تا نوزدهم (مثلاً از سوی متیو آرنولد) در اشاره به بهترین فرآورده‌های تمدن، یافت. کلیفورد گیرتز، در تلاش جسورانه برای گریز از این دو قطب غایی، فرهنگ را از راه **نشانه‌شناسی** و به عنوان «شبکه‌های دلالتی» که انسان‌ها گسترده‌اند تعریف می‌کند (۱۹۷۳، ص. ۵). با این حال، حتا تعریف بازی چون این متضمن قائل شدن به نقش بسیار برجسته (و شاید توجیه‌پذیری) برای امور نشانه‌ای در حیات انسانی است. ریموند ویلیامز مقاله‌ی مشهور خود درباره‌ی «فرهنگ» را با تصدیق این نکته آغاز می‌کند که، این واژه «یکی از دو سه واژه‌ای است که بیش‌ترین پیچیدگی را در زبان انگلیسی دارند» (۱۹۸۳، ص. ۸۷). با این حال، این پیچیدگی صرفاً به مسأله‌ی سودمندی یک اصطلاح یا کارآیی یک مفهوم مربوط نمی‌شود. از دید کسانی که واقعیت جاری تعارضات فرهنگی را مد نظر دارند، مسأله می‌تواند این باشد که آیا فرهنگ‌های دیگر در

فرویدی است؛ و در واقع، تنها ملانی کلاین است که این رانه را به طور گسترده و با همه‌ی استلزامات‌اش مورد توجه قرار می‌دهد.

در عین حال، فروید با طرح یک موضع‌شناسی ثانوی یا ساختاری، که بین سه کارگزاری «نهاد، من، و ابرمن» تفاوت قائل می‌شود، به بازنگری در مبانی آثار خود نیز رو آورد (۱۹۲۳). «نهاد» نماینده‌ی قطب غریزی شخصیت بوده، و محتویات آن بیان فعالیت‌انگیزه‌ها است. «ابرمن» به منزله‌ی محتسب یا داوری نظارت‌کننده بر «من» عمل کرده و حاصل درونی شدن ممنوعیت‌های وضع‌شده از سوی پدر و سرپرست و دیگر انگاره‌های اقتدار است. توصیف کارگزاری «من» از همه دشوارتر است. این اصطلاح (Ich) یک پیشینه‌ی فلسفی دارد و در برخی از نخستین نوشته‌های فروید نیز به کار رفته است. «من» را می‌توان «سطح» روان دانست؛ با این حال، «من» کلاً مترادف با ذهنیت خودآگاه نیست، و برخی از مؤلفه‌های‌اش را باید مؤلفه‌های ناخودآگاه محسوب کرد. از سوی دیگر، «من» مسئول تفکر عقلانی و واقعیت‌سنجی بوده، علیه مطالبات غریزی عمل کرده، و محمل ممنوعیت‌هایی است که «ابرمن» را شکل می‌دهند (بنگرید به مقاله‌ی «من» در: لاپلانش و پونتالیس ۱۹۶۷).

فروید، بعد از سال ۱۹۲۵، دیگر نوآوری نظری عمده‌ای در رویه‌ی خود ایجاد نکرد، و در واپسین سال‌های زندگی‌اش بیش‌تر به نوشتن مقالات دامنهدار و نظورزانه در باب **هنر** و تمدن پرداخت که پژوهش‌هایی روان‌کاوانه در خاستگاه مذهب و اخلاق بوده (۱۹۳۰) و نقطه‌ی اوج آن‌ها پژوهش پایانی‌اش درباره‌ی موسا است. این مقالات عموماً بدبینانه بوده، تمدن را مبتنی بر سرکوب و پیوسته در معرض تهدید غرایز می‌انگارند. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: گی ۱۹۸۸)

دیوید میسی

از اواسط سده‌ی نوزدهم به این سو، فرهنگ در بند طیفی از تعاریفی بوده که از «درک فراگیری از امکان کمال انسانی» (آرنولد) گرفته تا «نظام‌های خشونت نمادین» (بورديو) را در بر می‌گیرد. آرنولد در فرهنگ و **هرج و مرج** (۱۸۶۹) فرهنگ را تلاش رهایی‌بخش از راه آموزش اساساً ادبی بهترین اندیشه‌ها و گفته‌های آدمیان می‌شمرد. از نظر او، فرهنگ به این مفهوم، بالقوه از توان متحدسازی هماهنگ همه‌ی جوامع انسانی برخوردار بود. به باور تی. اس. الیوت، این مأموریت برای فرهنگ ادبی در بریتانیا و آمریکا بسیار حیاتی بوده است.

در عین حال، جای تعجب نیست که، انقلاب‌های فکری ناشی از اندیشه‌های چارلز داروین، کارل مارکس، فریدریش انگلس، فریدریش نیچه، و زیگموند فروید اثرات عمیقی بر نظریه‌ی پسا-آرنودی در باب فرهنگ گذاشته‌اند. لوییس هنری مورگان، انسان‌شناس آمریکایی، در سال ۱۸۷۷ و در قالب صورتی افراطی از «نظریه‌ی تکامل» داروین، به رغم انسان‌دوستی و تلاش بسیارش برای خدمت به فرهنگ بومی آمریکا (بنگرید به **مطالعات بومیان آمریکا**)، نظامی برای طبقه‌بندی پایگانی فرهنگ‌ها برحسب مراحل تکاملی مطرح کرد. از دیگر حامیان اولیه‌ی این «تکامل‌گرایی فرهنگی» ادوارد برنت تایلور بود که مکتب بریتانیایی انسان‌شناسی اجتماعی را پایه‌گذاری کرد. انگلس نیز نگرشی تکامل‌باور (یا شاید تکامل‌ستیز) به فرهنگ داشت. این نگرش به روشن‌ترین وجه در **منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت** نمود می‌یابد که نویسنده‌ی آن پیدایش تمدن را نه تنها به عنوان توسعه و تشدید نظام‌های قبلاً موجود کار، که به عنوان آفریننده‌ی طبقه‌ی تاجر در نظر می‌گیرد، «طبقه‌ای که خود را به واسطه‌ای گریزناپذیر بین دو تولیدکننده بدل کرده و هر دو آن‌ها را استثمار می‌کند» (مارکس و انگلس ۱۹۶۸، ص. ۵۴۸). نیچه، در

تعاریف‌شان از انسان، ما و مناسبات ما را به رسمیت می‌شناسند یا نه. از این رو، هومی بهایها به این نتیجه می‌رسد که «به لحاظ اخلاقی یا معرفتی، فرهنگ هیچ مخرج مشترکی نمی‌تواند داشته باشد». اگر شناسایی انسانیتی متعالی فارغ از ارزش‌دآوری‌های هر فرهنگی ممکن نباشد، آن‌گاه همه‌ی آن‌چه می‌ماند همانی است که بهایها «قطعیت‌ناپذیری قدیمی فرهنگ» می‌نامد (۱۹۹۴، ص. ۱۳۵). اگر یک گروه قومی یا ملی بتواند گروهی دیگر را به عنوان گروهی نائسانی و فروبشری تعریف کند، آن‌گاه فرهنگ ناگهان و به صورتی قومی و قبیله‌ای خاص و انحصاری می‌شود. چنین تعریفی خود عامل خشونت و فراخوانی بالقوه (اگر نگوییم بالفعل) به نسل‌کشی است. فرهنگی که آن‌چه را که انسانی نمی‌داند حذف می‌کند خود را، بر حسب تعریف خاص خود، انسانی می‌انگارد. هم‌ذات‌انگاری فرهنگی در چنین شرایطی حرف آخر را می‌زند.

اگرچه برخی از شدت و حدت‌های اولیه در تعریف «فرهنگ» در نتیجه‌ی **شرق‌شناسی**، یا کوشش‌های غربی برای تعریف کردن و مشخص ساختن فرهنگ آسیایی به عنوان یک **دیگری بیگانه** - یا آرمانی - بروز کرده، کوشش‌های سیاسی متأخر به ترسیم تعاریف فرهنگی رایج در کشورهای معطوف شده‌اند که سابق بر این دولت - ملت‌های متحد در اروپای شرقی یا در آفریقا به شمار می‌رفتند. همچنان که تعاریف نازی‌ها از انسان مستلزم تلاش‌هایی برای طرد یهودیان بوده، و همچنان که تعاریف اهالی آمریکایی جنوبی از انسانیت زمانی به طرد سیاهان انجامیده بود، اکنون نیز در جنوب آسیا، در آفریقا، و سایر نقاط جهان، تعاریف فرهنگی ابزاری به منظور کسب قدرت سیاسی برای طرد و مستثناسازی هویتی است. تعریف کردن فرهنگ تعریف کردن انسان است؛ و بیرون شدن از دایره‌ی این تعریف می‌تواند بهای‌گرافی داشته باشد.

خودفرمایی، و دولت‌ستیزی است که در فیلم *وال استریت* تصویر شده، و عنوان رایج «تازه به دوران رسیده» (yuppie) را یدک می‌کشد.

سایمون فریت

فرهنگ توده‌ای بنگرید به صنعت فرهنگ

فرهنگ شهری (urban culture)

فرآیندهای شهرنشینی در عرصه‌ی جهانی موجب طرح تلاش‌هایی برای تحلیل وجوه فرهنگی بارز در زندگی شهری شده‌اند. این رویکردها گرایش‌ها و روش‌های بسیار متفاوتی داشته، و به تبیین مراحل مختلف شهرنشینی و بحث‌ها و مشغله‌های فکری متعاقب آن پرداخته‌اند.

از نخستین مقایسات مطرح، که اغلب بار اخلاقی محسوسی دارد، قیاس بین دنیای شهری و دنیای روستایی است. در این برداشت، روستایی‌گری به صورت جزئی از یک شهری‌ستیزی تلویحی در می‌آید، همچنان که «انگلیسی‌مآبی» در برخی تعابیر اوایل قرن بیستم چنین نقشی داشت. در حوزه‌ی جامعه‌شناسی، تونیس و دیگران آثار بسیاری از نویسندگان رمانتیک اولیه را پی گرفته، همچون آنان تمایزی بین نزدیکی و پیوستگی (Gemeinschaft) (اجتماع) روستایی و بی‌روحی و بیگانگی (Gesellschaft) (جامعه) قائل شده‌اند. شهرها در روند رشد خود و سرازیر شدن سیل مهاجران به درون‌شان تصویرگر عوالم اجتماعی هرچه متضادتر و متنوع‌تری می‌شوند، به گونه‌ای که بررسی تضادهای کلی و نوعی ایدئال جای خود را به بررسی جمعیت‌ها، گروه‌ها، و خرده‌فرهنگ‌های مختلف می‌دهد. عمده‌ی مطالعات انجام‌شده در این حوزه آثار اعضای مکتب شیکاگو، مطالعات اجتماع‌شناختی دهه‌ی ۱۹۵۰ و پس از آن، و تحلیل رفتار رادیکال دهه‌ی ۱۹۶۰ را

عین‌مظنون بودن به تلقی‌ها و استفاده‌های پیشرفت‌باور از تاریخ، ظهور «فرهنگ راستین» را منوط به بازیافت «سرشت اخلاقی» یونانیان کلاسیک و طرد میراث رمی‌ها می‌دانست (۱۹۸۳، ص. ۱۲۳). به نظر فروید، به ویژه در تمدن و ناخشنودی‌ها از آن (۱۹۳۰)، فرهنگ نه تنها حفاظی در برابر طبیعت ایجاد کرده، بل که منشأ پایدار مقابله با غریزه هم هست، و این به نوبه‌ی خود به ناخشنودی مستمر انسان‌ها از ساختار دفاعی‌شان می‌شود، ساختاری که خود بر اساس ذهنیت و فاعلیت همواره دویاره‌شان ایجاد کرده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: جنکس ۱۹۹۳، کروبر و کلاکهورن ۱۹۵۲) مایکل پین

فرهنگ پیش‌گام (enterprise culture)

اصطلاح ایدئولوژیکی که در مباحث سیاسی دهه‌ی ۱۹۸۰، به ویژه در بریتانیا (که از این تعبیر اغلب در توصیف فرهنگ آمریکایی استفاده می‌شد) مطرح شده است. این تعبیر به دو شیوه به کار رفته است. اصطلاح «فرهنگ پیش‌گام»، از یک سو، به شرایط اجتماعی لازم برای دست زدن به اقدامات پیش‌گامانه‌ای اشاره دارد که در این جا و در چارچوب صریح سرمایه‌داری به عنوان رغبت به ریسک مالی تعریف می‌شوند. این بحث (برای مثال، از جانب مارگارت تاچر) مطرح شده است که پیش‌گامی صرفاً واکنشی نسبت به محرک‌های مثبت تجاری نبوده، بل که به یک «نگرش» نیز بستگی دارد، نگرشی حاکی از خودکفایی، همسان‌انگاری دارایی خانوادگی با دارایی فردی (و برعکس)، و مخالفت با سوسیالیسم، مخالفت با هرگونه وابستگی به دولت، و در واقع مخالفت با نفس ایده‌ی «جامعه». این نکته ما را به کاربرد دوم این اصطلاح رهنمون می‌شود: «فرهنگ پیش‌گام» همچنین حاکی از فرهنگ نوکیسگان دهه‌ی ۱۹۸۰، فرهنگ آزمندی، رقابت، سخت‌کوشی،

این تحلیل‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند مسائل مربوط به معماری شهری بوده، مکان‌های مصرف، نشانه‌ها و نمایش، نوسازی، و بهبودبخشی به وضعیت شهرها و بخشیدن جلوه‌ی رؤیایی به آن‌ها در راستای رقابت بر سر جذب گردش‌گران و سرمایه‌های تجاری مؤکداً مطرح می‌شوند. پژوهش‌های تازه در نظر گرفتن شهرها به عنوان زیستگاه‌های مسرت‌بخش (اغلب با چشم‌داشتی به لس‌آنجلس به عنوان الگو یا زنگ خطر)، یا به عنوان مراکز منسجمی در دوران مرکز‌زوده‌ی حرکت شتاب‌ناک جهانی را زیر سؤال برده‌اند. در عین حال که تاریخ تفکر درباره‌ی شهرها پیوسته در معرض این‌گونه تشکیک‌ها و تردیدها قرار داشته، تحولات شهری (اتخاذ راهبردهای سیاسی متفاوت در دفاع از «مکان‌ها»، تعارضات بین‌شهری، ایجاد اختلاط‌ها و چندرگه‌ای شدن‌های گروه‌ها و قالب‌های فرهنگی رایج در مکان‌های شهری) همچنان انگیزه‌ی خلق آثار پربار و استواری را فراهم می‌کنند که در حال حاضر در جهات بسیار متفاوتی پیش می‌روند. فرهنگ شهری همچنان یک موضوع مطالعه‌ی تقریباً ناممکن اما به شدت جذاب است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: برمن ۱۹۸۲، زوکین ۱۹۹۵، سنت ۱۹۶۹، سویج و وارد ۱۹۹۳، ویلسون ۱۹۹۱)

مایکل گرین

فرهنگ عامه پسند (popular culture)

«فرهنگ عامه پسند» اصطلاحی است که در کاربرد روزمره یا آکادمیک‌اش هرچه بیش‌تر از هر برداشت نظری قاطعی از فرهنگ یا از «عامه» فاصله می‌گیرد. فرهنگ عامه پسند مشخصاً مفهومی است که تنها در وجه تطبیقی و مقایسه‌ای معنا دارد، هرچند که متضاد آن اصلاً کاربرد ندارد: «فرهنگ غیر عامه پسند» تعبیر توصیفی رایجی نبوده (معنای آن به هر حال مبهم است)،

شامل می‌شود. این تألیفات برخوردار از دقت توصیفی و تجربی به ویژه الگوهای زندگی در بطن نابرابری‌ها و گونه‌گونی‌های کلان‌شهرها را مورد توجه قرار داده‌اند. اما این آثار نیز به نوبه‌ی خود با تحلیل ساختاری و کلان‌نگری به نقش گردش سرمایه و موضع دولت در انسجام‌بخشی دوباره به شهرها به چالش کشیده شده‌اند که نمودهای مؤثر اما متباین آن آثار مارکسیستی مانوئل کاستلز (۱۹۷۷) و دیوید هاروی (۱۹۸۹) است. به این توجهات تحقیقاتی و زیرشاخه‌ی «جامعه‌شناسی شهری» باید توجه به ارزش‌های خطه‌ای، سیاست مدیریت شهری و جنبش‌های اعتراض‌آمیز جدید شهری، و توجه وافر به توسعه نامتوازن را علاوه کرد.

والتر بنیامین (۱۹۶۹) نیز پیش‌تر خوانش‌های پراکنده، موجز، و جذابی از فضاها‌ی شهری ارائه کرده، و موضوعاتی مثل پاساژها یا حق پرسه‌گردها برای خیابان‌گردی را مورد بحث قرار داده بود. بنیامین شهر را عرصه‌ی تناقض، خیال، و رؤیا می‌دانست. آثار او خود نمونه‌ی مجسم پیچیدگی و دشواری مدرنیسم اند، و ریموند ویلیامز (۱۹۷۳) بر این باور است که این دغدغه‌ها و قالب‌های این آثار به واسطه‌ی مهاجرت به فضا‌های جابه‌جاشده‌ای در «کلان‌شهر کاپیتالیستی و امپریالیستی» امکان‌پذیر شده‌اند. مارشال برمن در اثر بسیار اصیل خود پیوندهایی بین شهرها و متن‌های مختلف، و نیز بین هنر مدرنیستی، مدرنیزاسیون، و مدرنیته برقرار می‌کند. منتقدان فمینیست هرچه بیش‌تر به غفلت این گزارش‌ها از جنسیت - یا مذکرمدار بودن‌شان - اشاره کرده، و نگرش‌هایی عرضه می‌کنند که از طریق آن‌ها می‌توان شهرها را عرصه‌های مثبتی برای زنان و نه فقط مکان‌هایی خطرناک دید.

تحولات گسترده‌ی اخیر در شهرهای کاپیتالیستی مضامین مهمی در تحلیل‌های پسامدرنیسم، چه خوش‌بینانه و چه بدبینانه، بوده‌اند. مسائلی که نوعاً در

علناً تفاوت دارند). پس، در واقع، بر این اساس، وجه کیفی اهمیت بیش‌تری از وجه کمی دارد. بسیاری از ترانه‌ها، فیلم‌ها، و شوهای تلویزیونی «عامه‌پسند» در مقایسه با آلبوم‌های موسیقی کلاسیک، فیلم‌های هنری، و برنامه‌های تلویزیونی سطح بالای موفق از فروش و بیننده‌ی کم‌تری برخوردار اند؛ با این حال، به نظر می‌رسد که اطلاق عنوان «عامه‌پسند» به آن‌ها هنوز مناسب‌تر دارد.

از این نظر، این رویکرد معطوف به بازار اقتصادی همپوشانی‌هایی با دیگر تعریف فرهنگ عامه‌پسند به عنوان فرهنگ متعلق به عامه دارد، به عنوان آن اشیاء و اعمال نمادینی که به نوعی بیان‌گر اعتقادات، ارزش‌ها، و سنت‌های عامه بوده یا به آن‌ها شکل می‌دهند. این تعریف اخیر همبسته (و نه در تقابل) با مفهوم فرهنگ محلی بوده (هرچند که در حال حاضر شامل حال ساکنان مناطق صنعتی نیز می‌شود)، و حاکی از آن است که «عامه‌پسند» بودن یک کالا ربطی به (تعداد) اشخاصی که کالا برای‌شان تولید شده ندارد، بل که به نحوه‌ی تأویل و تفسیر آن کالا مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، معنای فرهنگی یک کالا در جریان فرآیندهای اجتماعی مصرف معین می‌شود (حتا اگر چنین فرآیندهایی به ناچار متضمن شناسایی و درک آن چه باید «در» یک اجتماع فرهنگی مد نظر گرفته شود باشند). پس، این رویکرد متکی به تعریفی از عامه به عنوان یک گروه اجتماعی خاص و دارای قیود و ارزش‌های اجتماعی مشخص است. در **مطالعات فرهنگی** بریتانیایی، این عامه را در اصل برحسب طبقه تعریف می‌کردند: فرهنگ عامه به معنی فرهنگ طبقه‌ی کارگر بود (هوگارت ۱۹۵۹)، هرچند که این فرهنگ را اکنون می‌توان به اتکای دیگر انقسامات اجتماعی - فرهنگ عامه‌ی سیاهان، فرهنگ عامه‌ی اسکاتلندیان، فرهنگ عامه‌ی زنان، و ... - تعریف کرد.

و در واقع مقایسات معمول بین **فرهنگ والا و فرهنگ محلی** (یا **فرهنگ توده‌ای**) صورت می‌گیرد. مسأله‌ی دیگر این که، «فرهنگ عامه‌پسند»، که اغلب به گونه‌ای جان‌نشین‌پذیر با دیگر اصطلاحات و به شکلی کمابیش مغشوش‌کننده به کار می‌رود، به موضوعات فرهنگی و نمادین خاص و به «کلیت یک شیوه‌ی زندگی» اشاره دارد. در سطح تحلیلی، به نظر می‌رسد تعبیر «فرهنگ عامه‌پسند» به سه شیوه‌ی همپوشاننده به کار رفته: نخست، این فرهنگ به عنوان فرهنگی که «برای» عامه تولید شده تعریف می‌شود. «عامه‌پسند» در این رویکرد به منزله‌ی بخشی از بازار اقتصادی و مجموعه‌ای از مصرف‌کنندگان شمرده شده، و «فرهنگ عامه‌پسند» نیز به برخی کالاها اطلاق می‌شود. به این ترتیب، این فرهنگ به خاطر اتکا به وسایل تولید صنعتی از فرهنگ محلی متمایز می‌شود. با این حال، این اصطلاح به استناد بحثی درباره‌ی مصرف از فرهنگ توده‌ای نیز فاصله می‌گیرد. «فرهنگ عامه‌پسند» حاکی از فرهنگی است که در فرآیندها، مناسبات، و ارزش‌های اجتماعی (و معمولاً طبقاتی) خاصی ریشه دارد: «عامه» همان «توده»‌ی بی‌نام‌ونشان نیست. خلاصه آن که، در این بستر اقتصادی، «فرهنگ عامه‌پسند» مفهومی هم کمی و هم کیفی است: این مفهوم هم به حجم مخاطبان اشاره دارد - به این که برای عامه‌پسند بودن یک آلبوم موسیقی یا فیلم یا کتاب داستان، تعداد نسبتاً زیادی باید آن را خریداری یا تماشا کنند (این نسبتی با توجه به حجم استقبال از فرهنگ والا یا کالاهای نخبه‌پسند است)، و هم به کیفیت این مصرف‌کنندگان و بینندگان، به نگرش‌های آنان به، و نحوه‌ی استفاده‌ی‌شان از، کالاهای فرهنگی، به این که برای عامه‌پسند بودن یک آلبوم موسیقی یا فیلم یا کتاب داستان، این کالاها باید به شیوه‌های خاصی مصرف شوند (که با شیوه‌های مصرف کالاهای نخبه‌پسند از سوی نخبگان فرهنگی

تعریف می‌شود. پس، فرهنگ عامه‌پسند به صورت «زندگی روزمره» در می‌آید، یعنی آن‌چه عامه‌ی مردم می‌کنند، نحوه‌ی حرف زدن، خوردن، لباس پوشیدن، بازی کردن، کار کردن، عبادت کردن، و مانند این‌ها. چنین فعالیت‌هایی را می‌توان به شکل توصیفی، در قالب نوعی ترسیم دقیق خصایص فرهنگی (چنان‌که، برای مثال، در «مطالعات امور عامه‌پسند» در آمریکا دیده می‌شود)، و یا به شکل سیاسی‌تر، با توجه به شیوه‌های گروه‌ها در اعمال قدرت نمادین خود مد نظر قرار داد (برای مثال، بنگرید به تلقی پل ویلیس از مفهوم «فرهنگ مشترک/متداول»، در ویلیس ۱۹۹۰). در هر دو حال، تحلیل‌گران آکادمیک موضع مبهمی در قبال این موضوع مطالعاتی، و در قبال این فرهنگی اتخاذ می‌کنند که هم آشنا و هم ناآشنا بوده، زندگی روزمره‌ی ما در مواردی با آن بیگانه است. در همین حال، به‌کارگیری روش‌های انسان‌شناسانه‌ای چون قوم‌نگاری در مورد فرهنگ گروهی خاص (روشی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در حوزه‌ی مطالعات مربوط به فرهنگ عامه‌پسند رواج فزاینده یافت) با دشواری‌های بسیار، و به ویژه با این وسوسه همراه است که «فرهنگ عامه‌پسند» را به عنوان هم‌تا و هم‌اورد فرهنگ آکادمیک در نظر گرفته، از این رو در جست‌وجوی راه‌حلی برای معضلات فرهنگی و ایدئولوژیک روشنفکران نزد عامه بر آییم.

مسئله در این‌جا (مسئله‌ای مطرح برای تحلیل‌های آکادمیک از فرهنگ عامه‌پسند، با هر تعریفی) این است که «عامه» را چه‌گونه باید تعریف کرد. در این باره بحثی تلویحاً (در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی) مطرح بوده مبنی بر این که عامه همان طبقه‌ی کارگر، و فرهنگ عامه‌پسند همان فرهنگ طبقه‌ی کارگر است. با این حال، نظریه‌پردازان اگر متکی به نظریه‌ی اجتماعی مارکسیستی نباشند این معادله را مسئله‌ساز می‌یابند،

در این‌جا باید بر دو وجه این رویکرد تأکید کرد. اول، این رویکرد به تاریخ عامه و به شیوه‌هایی اشاره دارد که ارزش‌ها و تمهیدات گذشته از آن طریق چنان در متون فرهنگی تجسم می‌یابند که نماینده‌ی درک عامه از هویت تاریخی خود می‌شوند. دوم، از این منظر، از جمله اهداف اصلی فرهنگ عامه‌پسند متمایز کردن یک گروه اجتماعی از دیگر گروه‌ها، و وضع تعابیری دال بر «تفاوت فرهنگی» است. فرهنگ یک کردار گفتمانی است، و نظریه‌پردازان انتقادی باید قادر به خوانش نشانه‌های آن باشند؛ بنابراین، فرهنگ عامه‌پسند را می‌توان به شکل «صوری» تعریف کرد (و صورت فرهنگی و ارزش‌های گروهی می‌توانند دارای نوعی همساختی باشند). خلاصه، فرهنگ عامه‌پسند فرهنگی است که گویای ارزش‌های هنری، ایدئولوژیک، کام‌جویانه، معنوی، و نمادین گروه خاصی از مردم است؛ این ارزش‌ها را می‌توان در چارچوب کردارها، مستن‌ها، و موضوعات عامه‌پسند تعبیر کرد. به عبارت دیگر، از این منظر تحلیلی، ما فرضاً یک شوی تلویزیونی را نه به خاطر بینندگان یا راهکارهای اقتصادی تولیدکنندگان آن، که به دلیل کیفیات صوری، راهبردهای هنری، و سازمان لذت‌بخشی‌اش، «عامه‌پسند» می‌شمریم.

این رویکرد اگرچه به صورت متن‌محور در می‌آید (و، چنان‌که در کار ریچارد هوگارت دیده می‌شود، نهادها و کردارهای فرهنگ عامه‌پسند را به عنوان متن مورد خوانش قرار می‌دهد)، همپوشانی آشکاری با تعریف سوم از این فرهنگ دارد: فرهنگ عامه‌پسند به عنوان فرهنگی که «به وسیله‌ی» عامه تولید می‌شود. نقطه‌ی اتکای این تعریف نه تولید غیرحرفه‌ای، صنایع دستی، و نسخه‌های خانگی هنرهای حرفه‌ای، بل که شیوه‌های زیست عامه است. در این‌جا فرهنگ عامه‌پسند به شکل انسان‌شناسانه، با اتکا به فرآیندها همچنان که با اتکا به اشیاء، به مناسبات همچنان که به انگاره‌ها،

اهمیت رویکرد «دانشگاه آزاد» به فرهنگ عامه‌پسند نه در پیچیدگی نظری یا تلاش آن برای به کارگیری طیف متنوعی از روش‌ها در تحلیل یک مقوله‌ی پیچیده و چندوجهی، بلکه در طرح این نکته بود که جوهر فرهنگ عامه‌پسند سیالیت مفهومی آن و نداشتن یک تعریف صریح است. بنابراین، هرگونه تحلیل انتقادی از فرهنگ عامه‌پسند باید در جهت فراکشودن این مفهوم و نه فروبستن آن عمل کند. این نکته به ویژه در دهه‌ی ۱۹۸۰ و آن زمان روشن شد که مطالعات فرهنگی گرایشی پوپولیستی یافت (و این خود تا حدودی ناشی از کام‌یابی هرچه بیشتر این رشته به عنوان یک موضوع قابل تدریس و تحصیل، و تا حدودی تأثیرپذیری از پوپولیسم در حال گسترش در بحث‌های جاری در مورد دولت، بازار اقتصادی، و ارزش فرهنگی بود). برای مثال، معادل گرفتن «عامه‌پسندی» با موفقیت تجاری (در نتیجه‌ی همسان انگاشتن یک معامله‌ی تجاری و یک سرمایه‌گذاری فرهنگی - البته ما لزوماً مشابه فیلم‌هایی که تماشا می‌کنیم یا برنامه‌هایی که می‌بینیم عمل نمی‌کنیم) و همسان گرفتن طبقه‌ی کارگر با بی‌بهرگی از قدرت اقتصادی (با مسلم گرفتن این که طبقه توسط فرهنگ شکل می‌گیرد) رواج یافت. در نتیجه، این موضع مطرح شد (فیسک ۱۹۸۹) که «فرهنگ عامه‌پسند» هم معرف کالاهای پر فروش و هم نشان رویه‌های «مقاومت» بوده، و این دو روند اساساً تناقضی با هم ندارند. به نظر می‌رسد پی‌آمد این تلقی آن است که، مصرف متن‌ها یا ترانه‌های عامه‌پسند نیز، به خودی خود، یک عمل سیاسی است. اما این بحثی نیست که مناسبت چندانی با وضعیت جاری در دنیای معاصر ما داشته باشد - فرهنگ عامه‌پسند غامض‌تر از آن است که با چنین سیماچه‌ی صاف و ساده‌ای توضیح داده شود.

سایمون فریت

و این معادله‌ای است که با توجه به فرهنگ رسانه‌ای معاصر بیش از پیش مسأله‌ساز می‌شود - «طبقه‌ی کارگر» لزوماً هدف اقتصادی اصلی کتاب‌ها یا فیلم‌ها یا آلبوم‌های «عامه‌پسند»، یا برنامه‌های تلویزیونی پربیننده، یا حتی روزنامه‌های زرد نیست. یک راه حل مسأله اصلاح تعاریف رایج از طبقه‌ی اجتماعی، مد نظر گرفتن مقولات فرهنگی متفاوت، و همواره به کار بردن «فرهنگ عامه‌پسند» به همراه اسم یا صفتی دیگر - فرهنگ عامه‌پسند سیاهان، فرهنگ عامه‌پسند جوانان، فرهنگ عامه‌پسند روستایی، و ... - است. راهبرد دیگر می‌تواند یک تغییر موضع کلی و در نظر گرفتن اصطلاح «عامه‌پسند» و نفس ایده‌ی «عامه» به عنوان یک مقوله‌ی فرهنگی شایان پژوهش باشد. پس، «فرهنگ عامه‌پسند» را می‌توان در توصیف آن کالاها، فعالیت‌ها، و نهادهای نمادینی به کار گرفت که عامه، یعنی شکل خاصی از هویت جمعی، مجموعه‌ی خاصی از نگرش‌ها و ارزش‌ها، نوع خاصی از تشخیص و حس خاصی از تعلق، را تولید می‌کنند. از این نظر، فرهنگ عامه پی‌آمدهای آشکاری برای، و تأثیرات واضحی بر، مقولات اجتماعی ملت و نژاد، جنسیت و طبقه، سن، و سلیقه دارد.

در این جا دیگر بار متون (به عنوان فعالیت‌ها و نیز اشیا)، البته برحسب کارکردشان در فرهنگ عامه‌پسند - نحوه‌ی مخاطب‌سازی، و نمادین‌سازی قدرت - مورد توجه قرار می‌گیرند. مسائل مطرح در این رویکرد و در خصوص رابطه‌ی امور «عامه‌پسند» و امور «همگانی» بوده، از این رو تعریف این فرهنگ به شکل مسأله‌ای سیاسی در آمده، به مسأله‌ی تحریک و تهییج عامه (به صور متفاوت در حرکت‌های دموکراتیک و پوپولیستی) مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، «عامه‌پسندی» معرف نوع خاصی از مبارزه برای کسب قدرت سیاسی و ایدئولوژیک خواهد شد (برای ملاحظه‌ی بحثی در این باره بنگرید به: «دانشگاه آزاد»، ۱۹۸۹).

فرهنگ فرانسوی (French culture)

«شعار من گوناگونی است.» این‌ها کلماتی است که در «کیک مارماهی» ژان دو لافونتن آمده؛ کدام نایب‌هی دیگر می‌توانست فرانسوی‌تر از این افسانه‌سرا باشد؟ شاید خوش‌آیند حامیان پروپاقرص «گوناگونی فرهنگی» که فرانسه به آن مشهور و مفتخر بوده‌باشد، اما افرادی هم هستند که تصور می‌کنند این کشور فقط به فکر گوناگونی خودش است: شراب‌های گوناگون، پنیرهای گوناگون، عطرها گوناگون، و دیگر مخلفات بساط بزم‌اش را با عشق و علاقه پربارتر می‌کند، اما درهای نهادهای جمهوری‌اش را با اکراه به روی گوناگونی باقی دنیا باز می‌کند.

من به عنوان یک شهروند اروپایی که تبار بلغاری، ملیت فرانسوی، و تابعیت آمریکایی دارد می‌خواهم به چنین انتقادی پاسخ بدهم. در عین حال، بعد از چندین دهه‌ای که در فرانسه سپری کرده‌ام، مایل ام بر سه جنبه‌ای از تجربه‌ام تأکید کنم که به نظر سهم فرانسوی در حفظ ویژگی‌های اروپا را نشان می‌دهند.

نخست این که، اکنون اروپا یک شاکله‌ی سیاسی است که دست کم به تعداد اعضای‌اش تنوع زبانی دارد. این تکت زبانی از عناصر اصلی یک گوناگونی فرهنگی است که برای حفظ کردن و حرمت گذاشتن به خصایل ملی مختلف باید آن را حفظ کرد و به آن احترام گذاشت. در عین حال، خصایل ملت‌های مختلف باید در تبادل با هم قرار گرفته، با هم در آمیخته، مستقابلاً یک‌دیگر را بارور کنند. سده‌ها پیش از این، سن برنار در سده‌ی دوازدهم «اروپایی» را «اهل عشق» می‌شمرد، همان کسی که غزل‌ها را با نبردهای ماجراجویانه‌ی خود به عنوان یک جنگ‌جوی صلیبی عجین کرده، و خودکاو‌ی جسمانی را ملازم روح زخم‌خورده‌ی خود می‌دانست، و سرانجام آسایش خود را در برکت و سعادت معنوی یافته بود.

رنسانس ما را با شگفتی‌های یونان و شکوه رم آشتی داد. در قرن هفدهم، دکارت ego cogito (من اندیشا) را به عصری معرفی کرد که عصر علم نوظهور و اقتصاد روبه‌رشد بود. و قرن هجدهم بود که، با افسون شوریده‌سری و بریدگی از تعلقات دنیایی، جلب توجه به آزادی‌های فردی، چنان که در منشور حقوق بشر آمده، را در پی آورد. بعد از هولوکاست، بورژواهای قرن نوزدهمی و شورشیان قرن بیستمی باید با چالش‌های عصری دیگر رودررو می‌شدند. امروزه، گوناگونی فرهنگی اروپا در حال خلق افرادی از همه - رنگ است که هم قادر به کنار آمدن با صورت ساده‌ساخته‌ی زبان انگلیسی باشند که جهانی شدن به ما تحمیل می‌کند و هم قادر به مدارا با همان «فرانسه‌زبانی» فصیح قدیمی - که دشوار می‌تواند از رؤیاهای ورسای‌وار خود برای بدل شدن به جریانی برای انتقال سنت و ابداع و در هم آمیختن ویژگی‌های همه‌ی فرانسوی‌زبان‌ها دست بردارد. نوع جدیدی از انسان آهسته در حال ظهور است: «آدم چندآوا» که شهروند چندزبانه‌ی یک اروپای چندملیتی است. من تلاش می‌کنم برخی ایده‌ای لزوماً ذهنی خود در مورد این فرآیند فعال را مطرح کرده، ویژگی‌های جهان روانی ذاتاً متکثر این اروپائیان آینده را بر بشمارم. نسل جوان اروپایی به تدریج در حال کنار آمدن با این چندآوایی است. به شخصه این بخت را داشتم که چهل سال پیش با این پدیده مواجه شوم، وقتی بورسی از جانب ژنرال دوگل برای تحصیل در پاریس دریافت کردم. دوگل اروپایی شکاکی بود، اما آینده‌بینی آن چنان راسخ بود که حتا همان زمان رؤیای اروپایی را در سر داشت که از «از آتلانتیک تا اورال» را در بر بگیرد.

در وهله‌ی دوم، از گوناگونی مطرح در «الگوی اجتماعی فرانسه» بحث خواهم کرد، همان موجود موهومی که البته باید آن را پرورد و به آن پر و بال داد.

نظرم، وانهادن زبان مادری نوعی مادرکشی است. از دست دادن کندوی تراکیه‌ای‌ام، غسل رؤیاهای‌ام، آزارنده است اما لذت انتقام را هم در خودش دارد، و غرور دست یافتن به آرزویی که زنبورهای آن مرز و بوم داشتند: بلندتر، سریع‌تر، و پرتوان‌تر از پدر و مادر خود پرواز کردن. بی دلیل نیست که بالکانی‌های امروزی وارثان یونان، بیزانس، و امپراتوری عثمانی اند. فرزندان ما زبان‌های روسی، انگلیسی، فرانسوی، و «آمریکایی» می‌آموزند، و جهانی شدن را فراروی خود می‌بینند. از زمان رابله، بعد از سقوط دیوار برلین، بعد از مواجهه با جنایات سازمان‌یافته‌ی صاحبان قدرت و ثروت، تبعید، این راه دشوار و دردبار، تنها راهی است که پیش پای جویندگان «شراب ناب» زندگی قرار داشته، و این چنین باده‌ای تنها در جست‌وجویی آگاه از جست‌وجوگری‌های خویش، در تبعیدی که تعصبات و ملامت‌های ملازم با تبعید را ندیده بگیرد، به دست می‌آید. در این اندوه بی‌مرز، جایی که زبان و تن‌ام در ضرباهنگ زبان درهم‌تنیده‌ی فرانسه آسایش می‌یابد، گوش خود را به جسدِ هنوز گرم خاطرات مادرانه‌ام می‌سپارم. نه بی‌اختیار، نه ناخودآگاهانه، نه، مادرانه. در دور دست کلمات موزون و ضربان‌های ژرف، اما نزدیک به حس و حیاتی که تخیل‌ام می‌تواند در زبان فرانسه بیابد، دردی احساس می‌کنم، بلغارستان، souffrance (رنج) من. در این تجربه‌ی «زبان دیگر»، من درگیر مکالمه‌ای با بلغارستان‌ام، اما در souffrance «فرانسه» را می‌شنوم. سخن‌ام، اگر نه بیش‌تر، دست‌کم همان اندازه خطاب به این زبان برگزیده است که خطاب به زبانی که زبان زادگاه‌ام بود.

وضوح منطقی آشکار در زبان فرانسه، دقت درخشان واژگان‌اش، صراحت دستور زبان‌اش: این‌ها همه ذهن روش‌جوی مرا می‌فریبد، می‌کوشد از دل‌بستگی‌ام به «دریاهای سیاه» شور و شر بکاهد. من در حسرت آن

ادعای من این است که این الگو جزئی از «الگوی آزادی اروپایی» است، الگویی که امروزه، با توجه به هرچه بی‌اختیارتر شدن انسان تحت تأثیر تکنولوژی، ضرورت آن هرچه بیش‌تر احساس می‌شود.

آخر این که، مایل‌ام سکولاریسم فرانسوی، این «استثنای فرانسوی» دیگر، در سرتاسر جهان جدی گرفته شود، آن هم از سوی کسانی که هرچه بیش‌تر بر این نکته وقوف پیدا می‌کنند که دامن زدن به «جداسازی اجتماعات» چندان هم بی‌ربط به «برخورد مذهب‌ها» نیست - در شگفت‌ام که خود ما فرانسوی‌ها هم کوشش ناچیزی برای شناساندن این سکولاریسم به گستره‌ای فراتر از مرزهای فرانسه می‌کنیم.

خارجی - و امروزه هر اروپایی که از کشوری به کشور دیگر سفر می‌کند، و علاوه بر زبان آن کشور(های) دیگر به زبان خودش هم سخن می‌گوید - خارجی است چون به زبان دیگری هم حرف می‌زند، و از این نظر با فردی که خارجی نیست فرق دارد. در اروپا، ما دیگر قادر به گریز از این وضعیت نیستیم. خارجی بودن، گویی مثل یک پوست دوم دائمی، به هویت اصلی ما ضمیمه شده است. دقیق‌تر که نگاه کنیم، این واقعیت از آن‌چه به نظر می‌رسد هم عجیب‌تر جلوه می‌کند. این پدیده سرنوشتی استثنایی است، که هم مصیبت‌بار است و هم سودآور. در مورد خودم، من با آمیزش دست‌کم دو زبان، در قالب کلامی‌ای درگیر‌ام که یک سطح فرانسوی دارد، سطحی صاف و صیقل‌خورده همچون سنگ حوض غسل تعمید، اما در بطن خود تذهیب‌های تیره‌ی شمایل‌های ارتودوکسی را جا داده: این قالبی است که صراحت و شفافیت فرانسویانی را که «هستند» چون «می‌اندیشند» با اشارات و کنایات پیغام‌برانه آذین می‌بندد. اما این درهم‌آمیزی جسورانه چه عیب و ایرادی دارد؟ چه آسیبی می‌رساند؟ این سؤال قابل انتظاری است که عجالتاً جواب نصفه‌نیمه‌ای برای آن دارم. به

و کوشش دور می‌گلتد و بحث و جدل، هرچند که همیشه هست، در بازی و فریبایی محو می‌شود. تن‌ام را در چشم‌انداز منطق فرانسه مسکن می‌دهم. در خیابان‌های بانزاکت، سرزنده، و خندان پاریس پناه می‌گیرم. با مردم عادی خسته و درخودفرورفته، با آن صمیمت رخنه‌ناپذیر اما در نهایت خوش‌مشرانه‌شان، شانه به شانه می‌شوم. فرانسوی‌هایی که کلیسای جامع نوتردام را ساختند، لوور را بنا کردند، اروپا را و بیش‌تر دنیا را به تسخیر خود در آوردند، و بعد به خانه برگشتند. ترجیح دادن متانت (لذتی مترادف خوش‌بختی) به لذت جنگ و جدال. اما چون لذت را به واقعیت ترجیح می‌دهند، هنوز به خیال خود ارباب عالم یا، دست کم، یک قدرت برتر اند. و به نظر می‌رسد عالم، این دنیای فرمان‌بر، ناخشنود، و فریفته، اغلب به اکراه، آماده‌ی پی‌روی از آن‌ها، از ما، است. این‌جا خشونت انسانی در کمند رغبت به شادی و شادمانی است، و انباشت آرام خوشی‌ها این احساس را القا می‌کند که تقدیر و تن‌آسایی یک چیز اند. این‌گونه است که من مرگی را که در سانتا باربارا بیداد می‌کند به فراموشی می‌سپارم.

آیا در افتخار ما به گسترش فرانسه‌زبانی در دنیا، که در جهت مقابله با گسترش زبان‌های انگلیسی اصیل و انگلیسی ساده و امثال آن عمل می‌کند، جایی برای این خوشی‌ها و ناخوشی‌ها هست؟ شاید باید، در ایجاد رغبت به زبان فرانسه، به سنت‌های ادبی و جهش‌های کنونی آن، کار را با مفهوم کردن و مشارکت‌پذیر کردن موقعیت فرانسه - فلسفه، هنر، و دیگر مباحث و موضوعات‌اش - آغاز کنیم. می‌توانیم پیش از این که شوق به فرانسه‌زبانی را شعله‌ور کنیم و، چرا که نه، محاسن و جلوه‌های باشکوه‌اش را به نمایش بگذاریم، با تشریح جایگاه ملت فرانسه به زبان دیگر ملت‌ها گامی اساسی برای متقاعد کردن‌شان برداریم. اروپا و دنیا هم به نوبه‌ی خود ما را به همین سفر فرا می‌خوانند، به

ابهام‌های قاموسی ام، آن معناهای متکثر و اغلب تعریف‌ناپذیر در گفتار بلغاری، که رویکرد دکارتی رام‌شان نکرده، آن صامت‌هایی که از سویدای جان و از شبِ حس‌ها می‌آیند. و با این حال، دل‌بسته‌ی موج مفاهیم لاتین ام، الزام به انتخاب کردن و دنبال کردن راهی که یک بحث باز می‌کند، و ناممکن بودن پشت کردن به یک حکم - بیش‌تر به لحاظ سیاسی تا اخلاقی. روال حذف واژه‌ها در کار مالارمه مفتون‌ام می‌کند؛ همه‌ی آن اختصارها در نور معمول موضوعات عادی که هر کلمه را همچون الماس فشرده می‌سازد، شگفتی یک تاس ریختن.

من چنان در این زبان دیگر، زبانی که چهل سال است به کارش می‌برم، جاگیر شده‌ام که بیش‌وکم می‌توانم درک کنم چرا آمریکایی‌ها مرا یک مؤلف و متفکر فرانسوی می‌دانند. اما گاه که بعد از سفری به شرق، غرب، شمال، یا جنوب، به فرانسه بر می‌گردم نمی‌توانم با دیدگاه فرانسوی‌ای همدلی کنم که مصیبت و فلاکت دنیا را ندیده می‌گیرد و بی‌خیالی یا حتا ملی‌گرایی را به عنوان علاج همه‌ی دردهای قرن ما تبلیغ می‌کند، قرنی که بدبختانه نه قرن لویی چهاردهم است و نه قرن ولتر - دیدرو - روسو.

با این همه، من بازگشتن به فرانسه را دوست دارم. در *داشته‌ها* گفته‌ام، دوباره هم می‌گویم، من بازگشتن به فرانسه را دوست دارم. نه ابهامی، نه درامی، نه معمایی. آشکارگی. شفافیت در زبان و در آسمان آبی.

خوب می‌دانم نه یک فرانسه که فرانسه‌هایی هست، و همه‌ی فرانسوی‌ها هم آن‌طور که ما را به باور کردن‌اش متقاعد کرده‌اند شفاف نیستند. با این حال، از سانتا باربارا که به فرانسه بر می‌گردی، این تصویری است که به شدت به چشم می‌آید. این که فرانسوی‌ها مردمی اهل اندیشه اند همه‌جا عملاً محسوس است. هستی‌ات به آنی شکل منطقی به خود می‌گیرد. تلاش

دیده می‌شود. اما در نظر نگرفتن این عامل، در بهترین حالت، نوعی سبک‌سری است.

در عین حال، انسجام فرانسوی همیشه تمایلی به ازهم‌گسستگی دارد: خرد شدن به شبکه‌ها، خرده‌گروه‌ها، دار و دسته‌ها. هم‌اوردی تنگاتنگ و رقابت شدید آن‌ها همان اندازه که غوغای زبان‌باری می‌آفریند، گوناگونی زیبا و جذابی هم خلق می‌کند. شامفور می‌گوید: «اگر اسم پنبه‌ی ریسیده را بشود کتان گذاشت، می‌شود گفت در فرانسه هم مردم یا ملت داریم.» در جمهوری پنجم، جایی که احزاب سیاسی مختلف امکان مشارکت و رقابت دارند، طبعاً این ازهم‌گسستگی رو به کاهش نگذاشته، عرصه‌ی سیاسی به گونه‌ای طراحی شده است که بتواند این دیدگاه‌های متعارض و این روابط قدرت ناهم‌ساز را به نوعی هماهنگ کند. آیا این تعادل‌بخشی و این ایجاد موازنه در فرانسه کم‌تر از کشورهای دیگر موفقیت‌آمیز بوده است؟ فکر نمی‌کنم. فرانسوی‌ها عاشق خودنمایی کردن، رژه رفتن، تظاهرات کردن، نمایش دادن، و ابراز احساسات سرکوفته و عرضه‌ی دار و ندارشان در جمع و در مکان‌های عمومی اند. این نمایش ناخشنودی‌ها البته حاصل‌اش یک سیرک رسانه‌ای نیست. خودشان هم آن را خیلی جدی نمی‌گیرند و با شک و طنز به آن نگاه می‌کنند. جنجال‌ها توجه‌شان را جلب می‌کند اما خودشان نمایش‌هایی مثل رسوایی مونیکا لوینسکی یا محاکمه‌ی او. جی. سیمپسون به راه نمی‌اندازند. فرانسوی‌ها ملتی اهل تماشای اند اما دراماتیک کردن اوضاع و احوال آدم‌ها برای‌شان خنده‌دار است.

غرور ملی می‌تواند به نخوت پیشه‌ورانه و بی‌رغبتی کاهلانه نسبت به کار و کوشش شود. فرانسوی‌های بسیاری هستند که به روی اروپا و دنیا چشم بسته‌اند و آسایش خود را فقط در آرزوی «دوران از دست رفته» اند. اما غرور ملی جنبه‌های دیگری هم دارد که

درک دنیایی که هر فرانسوی می‌تواند به هرچه که می‌خواهد در آن دست پیدا کند.

این هم‌زیستی و هم‌خانگی با «زبان دیگر» را بیش از این پی نمی‌گیرم، و حال به بستر فرهنگی و سیاسی آن می‌پردازم. همچنان که رخداد‌های بزرگ سیاسی و اجتماعی نشان داده‌اند، کشور ما کشوری است که در آن آزادی به عنوان حق شورش چنان اهمیتی دارد که احتمالاً در تمام دنیا بی‌همتا است.

وحدت ملی فرانسه دست‌آوردی تاریخی است که هاله‌ای آیینی یا اسطوره‌ای به خود گرفته است. البته، هرکسی به خانواده، به محفل دوستان، همکاران، یا همشهریان‌اش وابسته است. با این حال، در فرانسه نوعی انسجام ملی واقعی وجود دارد، شاید منسجم‌تر از هر جای دیگر دنیا، که در زبان، در میراث نهاد‌های سلطنت و جمهوری منزل کرده، در هنر زندگی و در هماهنگی آداب و رسوم مشترکی ریشه دارد که «ذائقه‌ی فرانسوی‌اش می‌خوانیم. دنیای آنکلو - ساکسون دنیای خانواده است. در فرانسه هم خانواده یک پناهگاه حیاتی است، اما در همین فرانسه است که ژید می‌تواند بگوید: «ای خانواده‌ها، از شما بیزار ام!» جلوه‌ی فراخواندگی فرانسه نه ملکه است نه دلار، این جلوه همان «ملت» است. مونتسکیو، در روح قوانین، در این باره صراحت داشت: «دو گونه استبداد وجود دارد: یکی عملی، یعنی خشونت حکومت، و دیگری عقیدتی، و این زمانی عیان می‌شود که حاکمان و منصب‌داران حکومت به ابراز و اعمال عقایدی رو می‌آورند که با شیوه‌ی تفکر ملت به شدت منافات دارد.» این «شیوه‌ی تفکر ملت»، از دوران رنسانس و به ویژه از دوران جنگ‌های ناپلئونی، واقعیت سیاسی فراگیر، و مایه‌ی افتخار و یک عامل قطعاً تعیین‌کننده در فرانسه بوده است. در دوران اخیر البته شواهد بسیاری حاکی از تنزل آن به حد ملی‌گرایی کوتاه‌نظرانه و بیزار از بیگانگان

بگذاریم، مطمئناً سایر کشورها هم به آن توجه می‌کنند. اروپای رقابتی واقعاً اروپای آزادی نخواهد بود مگر این که جهانی شدن را با خواسته‌هایی که مردم فرانسه امروزه با راسخ‌ترین عقیده ابراز می‌کنند هماهنگ کند. با این حال، احساس می‌کنیم این کشور هم مثل آدم‌ها از افسردگی رنج می‌برد. افسردگی از شایع‌ترین سندروم‌های زمانه‌ی ما است. آمارهای اخیر نشان می‌دهند که کشور ما یکی از بالاترین نرخ‌های خودکشی در دنیا را دارد: چهارمین کشور در اروپا، بعد فنلاند، دانمارک، و اتریش (البته صرف نظر از اقمار سابق شوروی، ژاپن، یا چین). افسردگی دلایل متعدد و پیچیده‌ای دارد - آسیب‌های ناشی از خودشیفتگی، ارتباط ناهموار با مادر، از دست دادن پدر آرمانی، و مانند این‌ها. این‌ها همه به خلق فرد افسرده‌ای منجر می‌شوند که پیوندهای خود را سست می‌کند، اول از همه پیوندش با زبان را - آدم افسرده حرف نمی‌زند، اعتقادش به ارتباط را از دست می‌دهد، در سکوت، در زاری، سکون، و بی‌جنبشی سنگر می‌گیرد - و در آخر پیوندش را با زندگی می‌گسلد - آرزوی مرگ می‌کند، به فکر خودکشی می‌افتد. امروزه هرچه بیش‌تر با این واقعیت مواجه می‌شویم که افسردگی فردی جلوه‌ای از آشفتگی اجتماعی است: از دست دادن شغل، بی‌کاری طولانی، آزار در محل کار، فقر، بی‌هدف بودن و بی‌آینده بودن.

می‌شود گفت، افسردگی ملی‌ای که فرانسه با آن دست و پنجه نرم می‌کند از همان نوعی است که آدم‌ها دچارش می‌شوند. ما تصویر آن قدرت بزرگی را که دوگل باز نقش زده بود از دست داده‌ایم. فرانسه برای به گوش رساندن صدای‌اش با مشکلات روزافزونی مواجه است، و دشوار می‌تواند راه‌اش را در مذاکرات اروپایی و در رقابت با آمریکا پیدا کند. سیل مهاجران مشکلات معمول خودش را می‌آورد. احساس عدم امنیت، احساس

می‌تواند برگ برنده‌ای در این عصر پسا - صنعتی باشند. برای این «مردم»، مردمی که روبسپیر و سن ژوست و میشله مد نظر داشتند، فقر یک نقیصه نیست. سییه از «این مردم تا ابد بدبخت» سخن می‌گفت. روبسپیر شادمان بود که «زمین خوردگان به من آفرین می‌گویند.» و سن - ژوست نتیجه می‌گرفت که «ستم‌دیدگان زور بازوی زمین اند.» فرانسوی‌ها بیش از هر ملت دیگری احساس سروری می‌کنند، احساسی از این بابت که به تمدنی باشکوه تعلق دارند که با همه‌ی دنیا عوض‌اش نمی‌کنند و فریب جهانی شدن را هم نمی‌خورند. عده‌ای افسوس می‌خورند که فرانسوی‌ها نه چندان اهل کار و کوشش اند و نه چندان اهل هماوردی. حتا دانشجویان ما رغبتی به بی‌گیری تحصیلات‌شان در خارج از کشور ندارند. از آن سو، انبوهی از دانشجویان خارجی مشتاقانه به فرانسه می‌آیند تا از فرانسوی‌ها درس بگیرند. این عدم توازن نگرانی گسترده‌ای ایجاد کرده، و جست‌وجو برای یافتن راه حل آغاز شده است. این واقعیت اما همچنان پابرجا است که آن احساس شرافتی که موجب می‌شود فقر را ننگ ندانیم و ارزش هر زندگی را در کیفیت آن پیدا کنیم ایده‌ای است که بار دیگر به هدف جذابی برای ساکنان دنیای در حال توسعه مبدل شده است، همچنان که برای آن عده از ساکنان دنیای صنعتی که خود را قربانی روند خودکار شدن، ساعات کار سنگ‌دلانه، بی‌کاری، و بی‌بهرگی از حمایت اجتماعی می‌بینند.

البته، هنگامی که این موجود جذاب و مغرور، این ملت فرانسه، دولت را مخاطب قرار می‌دهد، مکالمه‌ی مورد انتظار به شکل هماوردی و زورآزمایی در می‌آید. البته نباید تصور کرد که موقعیت به بن‌بست منجر می‌شود. چه عیبی دارد که، برای مثال، درخواست عموم مردم برای توزیع عادلانه‌تر ثروت ملت - ثروت دنیا - را جدی‌تر بگیریم؟ اگر سنگ بنای این رویه را

از خودش، با کوشش برای بازبرقراری ارتباط بین خود با بیمار، آغاز می‌کند - به گونه‌ای که مکالمه بار دیگر متمرکز و واقع شده، کاوش نقادانه‌ی واقعی در آن چه ایجاد اشکال کرده میسر شود. به همین نحو، یک ملت افسرده اول باید تصویر مثبتی از خود را به شکل روشن تر پیش چشم بیاورد، و بعد برای دست‌وپنجه نرم کردن با ادغام در اتحادیه‌ی اروپا، توسعه‌ی صنعتی و تجاری، و برخورد بهتر با مهاجران اقدام کند. این مجیز فرانسوی‌ها را گفتن یا لالایی گفتن و خواب کردنشان با رؤیای امتیازاتی که ندارند نیست. اما میراث فرهنگی این کشور - ظرفیت‌های هنری، فنی، و علمی - به رغم آن که اغلب مورد انتقادات کاملاً موجه قرار داشته، به طرز بسنده مورد تأکید قرار نگرفته، به ویژه از سوی روشنفکرانی که همیشه مشتاق افراط و مبالغه در شک و تردید اند و دکارت‌گرایی را به مرز نفرت از خود می‌رسانند. ژیرودو می‌گفت: «ملت‌ها هم مثل آدم‌ها از بی‌اعتنایی و بی‌مهری می‌میرند.» من نمی‌دانم آیا بلندنظری جهان‌وطنی و جهان‌سوم‌گرایی ما کار را به این «بی‌اعتنایی و بی‌مهری» کشانده که افسردگی ملی را به این وضع وخیم برساند، یا نه. اما حال وقت آن است که به فکر درمان باشیم. چون آدم افسرده اگر خودش را نکشد، مفر دیگری پیدا می‌کند تا پریشانی‌اش را با واکنشی مجنونانه ابراز کند: جای به خود بد کردن، خود را سرکوب کردن، یا غرق سکون شدن، شروع به زخم زدن به دشمن خود می‌کند، آن هم اغلب دشمنان خیالی خود، جنگ و نبرد به راه می‌اندازد، آن هم جنگ و نبردهایی که طبعاً مقصدش شمرده می‌شوند. این‌جا است که چهره‌ی «جبهه‌ی ملی» (حزب راست افراطی) و بنیادگرایی را باز خواهید شناخت. این سال‌های اخیر، این بیگانه‌هراسی و این کهن‌گرایی‌ها بارها مرا به فکر مهاجرت انداخته، ترک فرانسه، اقامت در آمریکا یا کانادا ... و مواجهه با انواع دیگری از کهن‌گرایی‌ها و بیگانه‌هراسی‌ها؟

خطر، هرچند که همیشه هم موجه نیست، احساسی است که شکل فراگیری پیدا کرده است. آرمان‌های ساده و صریح و چشم‌انداز ایدئولوژی‌های عوام‌فریبانه اما جذاب قدیمی دیگر کاری از پیش نمی‌برند. در این شرایط، کشور مثل بیماری افسرده واکنش نشان می‌دهد که مهم‌ترین غریزه‌اش واپس نشستن، در خانه ماندن، در بستر آرمیدن، و لب‌نگشودن جز به شکایت و شکوه است. فرانسوی‌های بسیاری هیچ اهمیتی به سیاست و به زندگی اجتماعی نمی‌دهند، دست از کار کشیده‌اند، آه و ناله می‌کنند، از دیگران در هراس‌اند، و از اروپا می‌ترسند. چه شد آن خودفرازی و آن رجزخوانی، که فرانسوی‌ها را چنان آسان به تحقیر دیگران، نادیده گرفتن دنیا، و دست به سیاه و سفید زدن وا می‌داشت؟ امروزه این گستاخی با نوعی خودخواری آمیخته که می‌تواند به پست‌شماری خود و دیگران منجر شود. افسرده کسی است که آرمان‌هایی استبدادی دارد؛ در واقع، یک ایرمن اژدهاگون، که به دنبال کمال فرضاً شایسته‌ی ما بوده، انگیزه‌ی نهانی افسردگی است. من این نظریه را در سال ۱۹۹۰ و در نامه‌ای سرگشاده‌ای به هارلم دزیر به شکل مدون مطرح کردم. این ناخوشی از آن زمان فراز و فرودهای خودش را داشته، پیش از انحلال پارلمان در سال ۱۹۹۷ به کم‌ترین حد خود رسید. به نظر می‌رسید که، به دنبال انتخابات متعاقب و نوید شکوفایی اقتصادی همزمان یا در آینده‌ی نزدیک، حس و حال فرانسوی‌ها بهبود یافته، همچنین به نظر می‌رسد مبارزات انتخاباتی سال ۲۰۰۷، که جنب‌وجوش عجیبی، بسیار بیش‌تر از رأی‌گیری‌های گذشته، در میان فرانسوی‌ها برانگیخت، از روندی خبر می‌دهد که به احیای روحیه‌ی شهروندی منجر شده؛ اما زیرمتن افسردگی هنوز از بین نرفته است.

در مواجهه با بیمار افسرده، روان‌کاو درمان را با تلاش برای اعاده‌ی عزت نفس بیمار و تصویر مثبت او

پژوهش‌گران فرانسوی بهترین رویکرد را در این رابطه در پیش گرفته‌اند، و افکار عمومی هم به کار آن‌ها بی‌اعتنا نیست.

آیا از دهه‌ی ۱۹۶۰ در حال پسرفت بوده‌ایم؟ در آمریکا می‌شنوم که می‌گویند «در فرانسه دیگر اتفاقی نمی‌افتد.» شاید این‌طور باشد و شاید هم نه. در ظاهر، آن‌چه اتفاق می‌افتد آن‌چنان هم تماشایی نیست. رسانه‌ها از «شوها» اشباع شده‌اند؛ ژرف‌کاوی راهی به صفحه‌ی تلویزیون پیدا نمی‌کند، و اگر هم پیدا کند کامل نیست. داستان عجلتاً از این قرار است، و احتمالاً اوضاع از گذشته هم وخیم‌تر خواهد شد. فرانسه آن چیزی است که اروپا می‌خواهد. شاید بیگانه‌ای مثل من، که تابعیت فرانسوی دارد، باید این نکته را در آستانه‌ی انتخاباتی گوش زد کند که این همه اضطراب و امید آفریده است. هرچه باشد، فرانسه نگهبان اصلی آن الگوی آزادی است که در اروپا ریشه دوانده و دنیا به آن نیاز دارد.

سقوط دیوار برلین در سال ۱۹۸۹ تفاوت بین دو الگوی فرهنگ را برجسته کرد: فرهنگ اروپایی و فرهنگ آمریکای شمالی. برای جلوگیری از هرگونه سوء تفاهمی، بی‌درنگ باید اضافه کنم که این‌جا درباره‌ی دو برداشت مختلف از آزادی‌ای حرف می‌زنیم که دموکراسی‌های غربی، در کل و بدون استثنا، افتخار عرضه کردن آن را داشته و بیش‌ترین تلاش را برای برقراری آن به کار بسته‌اند؛ هرچند که ما خود به قدر کفایت به این واقعیت افتخار نکرده‌ایم. به هر رو، این دو برداشت مختلف از آزادی به سنت‌های یونانی، یهودی، و مسیحی متکی‌اند؛ و با وجود آن همه ناکامی‌ها و نابه‌کاری‌ها، آزادی همچنان عالی‌ترین ارزش ما است. این دو الگو، به ویژه در وضعیت فعلی، اغلب در مقابل هم قرار می‌گیرند و حتا به جدال هم می‌روند. نگاهی به این دو این امکان را فراهم می‌کند تا درک بهتری از آن نکاتی

در عین حال، من به حرمت زندگی اجتماعی اعتماد کرده‌ام، به ننگ‌زدایی از تنگ‌دستی، همبستگی برای کمک به تنگ‌دستان، افتخار به میراث ملی، سرسپردگی به لذت و آزادی، و بنا کردن اروپایی پویا و عدالت‌پیشه که فرانسه، گرچه از عضویت‌اش در آن خشنود نبوده، باید الهام‌بخش آن باشد. به فریبایی‌های کهن‌گرایی، ملی‌گرایی (که ربطی به ملت ندارد)، و جنسیت‌زدگی اعتماد نمی‌کنم.

فرانسوی‌ها هم ناخشنودی فرودستان (ناخشنودی روبسپیر و هوگو) را تجسم می‌بخشند و هم بی‌پروایی ملتی را که (از رابطه تا کولت) در پی لذت‌اند. آیا این اسباب زحمت است؟ در جغرافیای اروپا، این یک موهبت است، این که آدم عمرش را بر سر جشن گرفتن پایان تاریخ در معاملات بازار نگذارد. اکنون، با ظهور آشکال تازه‌ی شورش‌گری، بیش از هر زمان دیگر نیازمند یاری نخبگان و کارشناسانی از گروه‌های مختلف (هم‌پیشه‌ها، هم‌نسل‌ها، و ...) ایم. آیا محال است که بشود «مردم» و «نخبگان» را با هم آشتی داد؟ قطعاً مشکل است، اما محال؟ در خصوص نخبگان، «مردم» نیستند که اعتنایی به آن‌ها نمی‌کنند، خود نخبگان‌اند که به خودشان اعتنا نمی‌کنند. نخبگان در ابراز دغدغه‌ها و نگرانی‌های‌شان قصور می‌ورزند، و در عوض خودشان را محدود به مسائل فنی کرده‌اند و در نهایت هم عرصه را بر یک‌دیگر تنگ می‌کنند. اما نخبگان واقعاً وجود دارند و دست‌آوردهای برجسته‌شان، در آزمایشگاه‌ها و در دانشگاه‌ها و همچنین در هنرهای خلاق، کم نیست. یک نمونه‌ی آن مجمع زیست‌شناسی - حقوق - فلسفه - زیبایی‌شناسی، در «انستیتوی اندیشه‌ی معاصر»، است که من به اتفاق دیگران در دانشگاه دیدروی پاریس تأسیس کردم؛ تأسیس چنین انجمنی نه فقط برای حفظ انگیزه‌ی پیشرفت در زیست‌شناسی که برای مقابله با افراط‌کاری‌های این علم لازم بود.

بهترین سازش با زنجیره‌ی علت و معلول‌ها، برای سازش با بازار تولید و سود. جهانی شدن و لیبرالیسم محصولات نهایی این آزادی اند: شما آزاد اید تا خودتان را به زنجیره‌ی علت و معلول‌ها پیوند بزنید. علت اعلا (خداوند) و علت اقتصادی (دلار) دو صورت همزاد اند، همراهی و همزیست، که کارکرد آزادی‌های ما در این نظام را تضمین می‌کنند، و این چیزی است که می‌شود آن را منطق ابزاری شدن نامید. من گستره و منافع ناشی از این‌گونه آزادی را انکار نمی‌کنم، آزادی سازش یافته با زنجیره‌ی علت - و - معلولی، که در نوع خاصی از تفکر به تبلور می‌رسد که اندیشه‌ی علمی و اندیشه‌ی محاسباتی نقطه‌ی اوج آن به شمار می‌رود. این آزادی گام مهمی در راه رشد انسانی است که به سوی فن‌آوری، بازار آزاد، و خودکارسازی پیش می‌رود. تمدن آمریکایی تمدنی است که به بهترین نحو ممکن خود را با این‌گونه آزادی تطبیق داده است. اما همه‌ی حرف من این است که این تنها نوع آزادی نیست.

الگوی دیگری از آزادی هست که پوششی فلسفی دارد، و در دنیای یونان باستان و اندیشه‌گران پیشا - سقراطی ریشه دارد و در مکالمات سقراطی شرح و بسط یافته است. این آزادی مقید به «علت» نیست؛ این آزادی سابق بر سلسله «مقوله‌ها»ی ارسطویی است که خود بنیان خرد علمی و فنی محسوب می‌شوند. این آزادی بنیادین در نفس «وجود» است، در آن موجود ناطقی که بر خود آشکار می‌سازد، به خود می‌بخشد، برای خود و برای دیگران حضور دارد، و به این معنا خود را آزاد می‌سازد. این آزادی‌یابی موجود ناطق با و در برخورد بین خود و دیگری را هایدگر در بحث خود از فلسفه‌ی کانت (سمینار سال ۱۹۳۰، که با عنوان «گوهر آزادی انسانی» منتشر شده) توضیح داده است. کاری که او می‌خواهد بکند گنجاندن آزادی نمایان در این برخورد شگرف در هسته‌ی اساسی فلسفه به عنوان

داشته باشیم که امروزه اروپا و آمریکا را، به شکلی بسیار اساسی‌تر اختلاف منافع سیاسی و اقتصادی آشکارشان، از هم جدا می‌کند. البته، این دو گونه آزادی اصولاً «مکمل» یکدیگر اند و، به نظر من، به یک اندازه در هر دو سوی اقیانوس اطلس حضور دارند. با این حال، با قبول خطر ساده‌سازی، من این دو را به خاطر وضوح بیش‌تر در مقابل هم مطرح می‌کنم.

کانت، در نقد خرد ناب (۱۷۸۱)، برای نخستین بار به تعریف چیزی پرداخت که دیگران هم احتمالاً آن را بدون وضوح دیدی که او دارد دریافته‌اند، این که آزادی مفهومی سلبی به معنای «نبود قیدو بند» نیست، بل که مفهومی ایجابی به معنای امکان Selbstanfang (خودآغازی) است. کانت، با یکی دانستن آزادی و خودآغازی، راهی برای دفاع از به خود پرداختن، خودفرازی، و ... یافت؛ و من مایل ام، به شخصه برای خود، این اندیشه‌ی او را «واقعیتی کیهان‌شناختی» بخوانم. در عین حال، کانت فیلسوف از این نیز غافل نبود که آزادی «خرد»، چه عقل محض و چه عقل عملی، را تابع یک «علت»، خواه الهی و خواه اخلاقی، بیانگارد. از این نکته من این نتیجه را می‌گیرم که، در دنیایی که به شکل روزافزون تحت سلطه‌ی فن‌آوری در می‌آید، آزادی نیز هرچه بیش‌تر به شکل نیروی سازش‌یابی با «علتی» نمود می‌یابد که، اگرچه بیرون از خود ما است، هرچه کم‌تر اخلاقی و هرچه بیش‌تر اقتصادی، یا در بهترین حالت‌اش آمیزه‌ای از این دو، است. در این خط فکری، که مطلوب طبع آیین پروتستانی بوده (اشاره‌ام به تحقیقات ماکس وبر در مورد پیوندهای سرمایه‌داری و آیین پروتستانی است)، آزادی به عنوان آزادی برای تطبیق دادن خود با منطق علت - و - معلولی مطرح می‌شود - یا، چنان که هانا آرنتم می‌گوید، سازش دادن خود با «احتساب عواقب»، با منطق تولید، علم، و اقتصاد. آزاد بودن یعنی آزادی داشتن برای ایجاد

چیزی فراتر از خاطرات کهن یا سنتی فرصاً دیرینه‌تر، پالوده‌تر، و پیچیده‌تر، که از دنیای قدیم بر آمده، استوار شده است. این تأیید و تمجید از باور به آن نوع دیگر آزادی می‌آید، آن آزادی‌ای که بودن و یکتا بودن را برتر از الزامات علمی و اقتصادی می‌شمارد. وقتی دولت فرانسه، چه نماینده‌ی چپ باشد و چه راست‌گرای گلیست، نه بر «لیبرالیسم» که بر «همبستگی» تأکید می‌گذارد، در واقع از این همین نوع دیگر آزادی دفاع می‌کند.

مخاطرات این دیدگاه را هم آسان می‌شود مشاهده کرد: بی‌اعتنایی به واقعیات اقتصادی، واپس‌نشینی به حیطه‌ی برخی علایق و منافع، انصراف از هم‌آوردی‌های جهانی، تسلیم‌تن‌آسایی و راحت‌طلبی شدن، به همان «دنیای قدیم» دل‌خوش بودن. به همین دلیل، باید هشیاری به خرج داد، و نباید محدودیت‌های ناشی از دنیای فن‌آوری و روابط علت-و معلولی را ندیده گرفت. با این حال، مزایای این نوع دیگر آزادی، که امروزه اروپا سردمدار آن شده، مشهود و آشکار اند. این الگوی متفاوت، که بیش از آن که یک طرح اکید باشد، یک آرمان الهام‌بخش بوده، نیروی خود را از دغدغه‌های خود در مورد حیات انسانی می‌گیرد که یکتایی بسیار ظریفی دارد، از دغدغه‌ی تنگ‌دستان، ناتوانان، و سال‌خوردگان را داشتن - و همچنین حرمت گذاشتن به گروه‌های قومی و گرایش‌های جنسی متفاوت - به شکلی که با حفظ خصوصیات‌شان، و نه فقط با توجه به کارکرد اقتصادی‌شان در مقام مصرف‌کننده، صورت پذیرد.

آیا می‌توان چنین برداشتی از آزادی یگانه و یکتا را به کل نوع بشر تعمیم داد؟ اصلاً معلوم نیست. همه چیز از آن حکایت دارد که ما زمینیان در گرداب تفکر محاسباتی و مصرف مادی گرفتار شده‌ایم. تنها نیروی مقاومی که فعلاً دیده می‌شود نیروی ناشی از احیای فرقه‌ها و کیش‌هایی است که آن چه مقدس می‌شمارند نه «جست‌وجوی دائمی» که ملازم شرافت انسانی بوده،

بازپرسی بی‌پایان است، پیش از آن که این آزادی، در وهله‌ی نهایی، به زنجیره‌ی علت و معلول بپیوندد و در چارچوب آن قرار گیرد. امروزه اهمیت دارد که، در برابر چشم‌انداز دنیای مدرن، بر این برداشت دوم از آزادی پافشاری کنیم، بر این‌گونه آزادی که خود را در موجود ناطق و با ابراز حضور خود به دیگری متبلور می‌سازد، و چیزی به کل سوای آزادی لیبرال است. این را شاید بشود یک لیبرالیسم آزادانگار خواند.

دلالت‌های روانی و اجتماعی این‌گونه آزادی آشکار اند. شاعر بهترین نمونه است. شاعر از جنس از همان بی‌بندوباران و آزادانگاران است که تا میل متمرده‌ای خود را با سرپیچی از پیوست‌علت - و - معلولی، و با فرابرد و پادفرابردهای روان‌کاو، کند - از جنس انقلابیونی که از برتری فرد و فردیت بر هر قرارداد دیگری دفاع می‌کنند. این بنیان «حقوق بشر» و شعار انقلاب فرانسه، «آزادی - برابری - برادری»، را شکل می‌دهد، که به شکل اساسی از راه پیشرفت‌های حاصل در تصویب قانون «منع بازداشت بی‌دلیل» در انگلستان تحکیم یافت. اگر خواهان درک و تفسیر این الگوها، تجربه‌ها، و شیوه‌های تفکر باشیم، بهتر است که دیدگاه اکنون رایج (به ویژه در بیرون از فرانسه) در مورد عصر روشنگری را کنار بگذاریم، دیدگاهی که میراث روشنگری را معادل جامع‌گرایی انتزاعی می‌گیرد.

ما در روند بناکردن «اتحادیه‌ی اروپا» هستیم، با تمام مشکلات و موانعی که بر سر این راه هست. در این بستر اغلب پراشوب، فراخوان فرانسه به تأسیس یک «اروپای اجتماعی»، اگرچه گاه آن‌چنان که باید به گوش نرسیده، با هم‌آوایی‌هایی از سوی دولت‌های دیگر و افکار عمومی مفتخر به میراث فرهنگی خود همراه شده: ما احساس می‌کنیم الگویی از جامعه پیش‌نهاد داده‌ایم که، دقیقاً، همان لیبرالیسم ملازم با الگوی آمریکایی نیست. صحنه‌گذاری بر تفاوت فرهنگی ما بر

من، در شرح مختصرم، عمداً بر ریشه‌های یونانی - فرانسویِ الگوی دوم آزادی تأکید کردم. حال، باید به صراحت بگویم که هیچ ملتی در این خصوص از حق انحصاری برخوردار نیست، و پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها هر دو سابقه‌ی درخشانی در این زمینه دارند. باید اضافه کنم که فرض «برگزیده» بودن در یهودیت، با آن که با آزادی منظور نظر ما مغایرت دارد، دقیقاً در قالب سنتی قرار می‌گیرد که ما باید برای درک‌اش تلاش کنیم، برای درک آن چه بیرون از دایره‌ی درک‌مان بوده، برای بارورسازی مستقابل آن دو گونه آزادی: «لیبرالی» و «حامی هم»، «فنی» و «شاعرانه»، «علی» و «شهودی».

تمدن‌های دیگر هم با ارائه‌ی برداشت‌های خودشان از انسانیت به این برنامه یاری می‌رسانند. با وجود روند جهانی شدن، این تمدن‌ها همچنان جایگاه خودشان را دارند، و در واقع گوناگونی آن‌ها عاملی برای اصلاح سازوکارهای جهانی شدن است. گوناگونی الگوهای فرهنگی تنها ضمانت موجود برای حرمت گذاشتن به بشریت است - رویکردی که می‌شود آن را «پذیرایی» خواند. همسان‌سازی تکنیکی و ماشینی علناً ساده‌ترین و سریع‌ترین راه برای خود را به هلاکت رساندن است. اما باید این نکته را هم مد نظر داشت: پذیرا بودن نباید به معنی هم‌کناری صرف و ساده‌ی الگوهای مختلف به گونه‌ای باشد یکی بر دیگران مسلط باشد. کاملاً به عکس، پذیرای گوناگونی‌ها بودن مستلزم درک دیگر منطق‌ها و دیگر آزادی‌ها برای پیچیده‌تر و متکثرتر کردن هر نظامی است. انسانیت، که من هنوز تعریفی برای‌اش ندارم، احتمالاً یک فرآیند پیچیده شدن و یک روند پیچیده‌سازی است.

اعتنا به تفاوت‌های اروپا می‌تواند گام سازنده‌ای در این راستا باشد. مثل معروف اخلاق‌باوران فرانسوی را همه حتماً شنیده‌ایم: «خدا اگر وجود هم نداشت، حتماً خودمان باید ابداع‌اش می‌کردیم». این به سود آزادی

بل‌که تسلیم شدن به صورتی افراطی از همان منطق علت - و معلولی است، همان قدرت اسارت‌آوری که هر فرقه یا گروه بنیادگرایی دارد. این یعنی که، بدیل مذهبی، که کارش به جدال بین انواع بنیادگرایی‌ها ختم می‌شود، به جای مقابله با سلطه‌ی فن‌آوری، همچون همزاد همان منطق هم‌آوردی و هم‌ستیزی عمل کرده، عملاً همان منطق را تقویت می‌کند.

از این نظر، هنوز راه درازی مانده تا اروپا صورتی متحد و منسجم پیدا کند. جنگ عراق و تهدیدات تروریستی برخی را به این باور رسانده که شکافی بین «اروپای قدیم» و «اروپای جدید» افتاده است. من، بدون پرداختن به پیچیدگی‌های این مسأله، فقط می‌خواهم به ابراز دو نظر در این باره بپردازم، که البته به ناچار به شدت شخصی‌اند. اول این که، به نظرم ضرورت دارد که «اروپای قدیم»، مخصوصاً فرانسه، مشکلات اقتصادی «اروپای جدید» را کاملاً جدی بگیرد. این مشکلات وابستگی به این کشورها، به ویژه به آمریکا، را موجب می‌شوند. همچنین، ضرورت دارد تفاوت‌های فرهنگی و، مشخص‌تر، مذهبی‌ای را که ما را از این کشورها جدا می‌کنند به رسمیت بشناسیم و بهتر بیاموزیم که چه گونه به آن‌ها احترام بگذاریم. برای این کار، آن «خودبزرگ‌بینی فرانسوی» معروف واقعاً کمکی به ما نمی‌کند؛ ارتودوکس‌های اروپا به نوعی از بی‌اعتنایی ما به ذهینت‌شان آزرده خواهند شد. از سوی دیگر، شناخت اروپا از دنیای عرب، بعد این همه سال استعمار، به ما کمک می‌کند تا هماهنگی بهتری با فرهنگ اسلامی داشته باشیم. این ما را قادر می‌سازد تا اگر نمی‌توانیم به طور کامل از «برخورد تمدن‌ها» جلوگیری کنیم، دست کم از شدت و حدت آن بکاهیم. در عین حال، واقعیت وجود یهودستیزی پنهان در کشورهای اروپایی باید ما را در مورد ظهور اشکال تازه‌ای از احساسات یهودستیزانه هشیار نگه دارد.

قالب صور خاص پوشاک، گفتار، موسیقی، قصه‌گویی، آشپزی، طراحی، و ... تبیین می‌شود. از همین رو است که موسیقی محلی - و حفظ و حراست از آن - به یکی از مؤلفه‌های شالوده‌ی هویت‌های ملی اروپایی در سده‌ی نوزدهم مبدل می‌شود (ترانه‌ها و رقص‌های محلی جنبه‌ای از تصنیف‌های «ملی» آهنگ‌سازی مانند دورژاک، ویلیامز، و بارتوک بودند).

با این حال، ایده‌ی فرهنگ محلی را مارکسیست‌ها نیز در مورد ساخت آگاهی طبقه‌ی کارگر به کار گرفته‌اند (در این جا باید یادآور شد که واژه‌ی فولک (folk) تنها در مورد رعیت‌ها و دهقانان مصداق دارد و، بنا به تعریف، شامل حال طبقه‌ی حاکم نمی‌شود). از یک سو، «فولک» معرف تداوم فرهنگ پرولتری است (مهاجرانی که از روستاها به شهر آمده‌اند)؛ و از سوی دیگر، فرهنگ فولک را می‌توان نماینده‌ی شکل «ناب» فرهنگ طبقه‌ی کارگر دانست، فرهنگی که به فریبندگی‌های سوداگری (یا فزون خواهی) آلوده نشده است. این‌ها بحث‌هایی بودند که احزاب کمونیست در دهه‌ی ۱۹۳۰ در آمریکا و بریتانیا (به عنوان بخشی از راهبرد «جبهه‌ی خلق») مطرح کرده، و تأثیرات آن را در ایدئولوژی موسیقی محلی در دوران پس از جنگ جهانی دوم نیز می‌توان مشاهده کرد (این مباحث، برای مثال، تأثیر شدیدی بر ایدئولوژی موسیقی راک گذاشتند).

امروزه متداول‌ترین کاربرد ایده‌ی فرهنگ محلی، استفاده‌ی آشکار از این ایده به عنوان یک جاذبه‌ی توریستی، و راهی برای نشان دادن تفاوت‌های یک کشور یا منطقه است. از این نظر، «فرهنگ محلی» اکنون معرف شیوه‌های آوازخوانی، رقص، پوشاک، و، در واقع، ساخت‌وساز سنتی است که دولت‌ها به عنوان نوعی جاذبه‌ی بومی (و نیز بنیان تجارت سوغاتی) هدف‌مندانه به حفظ و حراست از آن‌ها می‌پردازند.

سایمون فریت

کثرت‌گرایی ما است، و همچنین به سود آمریکا - آمریکایی که خود را «ژم سوم» دنیای جهانی شده می‌داند، اما نفرت ناشی از همسان‌سازی و پی‌آمدهای فاجعه‌بارش را هم مقابل خود می‌بیند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کریستوا ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۲۰۰۴)

ژولیا کریستوا

فرهنگ محلی (folk culture)

«فرهنگ محلی» یا «فرهنگ قومی» اصطلاحی است که تنها با رجوع به تأویل خاصی از «فرهنگ صنعتی» مفهوم می‌شود. همچنان که موراگ شیاک (۱۹۸۹b) نشان می‌دهد، نفس ایده‌ی امور «محلی» و «قومی» در روند صنعتی شدن مطرح شده، تنها با رجوع به نقد رمانتیسیسم بر جامعه‌ی صنعتی است که می‌توان آن را فهم کرد. فرهنگ محلی را فرهنگ اجتماعات پیشاصنعتی (پیشاتجاری، پیشاکالایی) دانسته‌اند، و از این نظر این فرهنگ را می‌توان سازمان‌یافته حول محور خصیصه‌هایی چند در نظر گرفت: انتقال شفاهی ترانه‌ها، حکایت‌ها، و تاریخ؛ زیبایی‌شناسی متکی به سنت‌ها؛ تلفیق طبیعت و فرهنگ، جسم و ذهن؛ بیان از طریق آیین، و با استفاده از آرایش اشتراکی نمادها. در واقع مشابهت‌های آشکاری میان چنین توصیفاتی از فرهنگ‌های محلی اروپایی و تلقی‌های انسان‌شناسانه از اجتماعات آفریقایی و آسیایی به چشم می‌خورد، اما «محلی» یک تعبیر انسان‌شناختی نیست. این تعبیر یک ساخت ایدئولوژیک بوده و لزوماً شامل نقدی بر جوامع «مدرن» می‌شود.

ایده‌ی فرهنگ بومی عملاً در خدمت اهداف سیاسی و فرهنگی متفاوتی قرار گرفته است (بنگرید به: دیو هارکر ۱۹۸۵). فرهنگ محلی، به عنوان جنبه‌ای از ایدئولوژی ملی‌گرا، را باید مبین روح راستین یک ملت، و گویای باورها و ارزش‌های اصولی آن دانست که در

هاوگ (۱۹۸۶) صرفاً حاصل صنعت تبلیغات عوام‌فریب نبوده، بل که بسته به توانایی مصرف‌کنندگان برای خواندن و «لذت بردن» از نشانه‌های زیبایی‌شناسانه هم هست. در فرهنگ مصرفی، شکل و بسته‌بندی به همان بامعنایی محتوا و محتویات است.

این بحث گویای تأثیرپذیری از **پسامدرنیسم**، و به ویژه نقد ژان بودریار (۱۹۷۲) بر نظریه‌ی مارکسیستی «ارزش مصرف» بوده و، به لحاظ سیاسی، نشان‌گر عطف توجهی از روابط تولید اجتماعی به جانب روابط مصرف اجتماعی است. این چرخش نشان‌گر تأثیرگذاری راست جدید بر دستور کارهای نظری نیز هست. اصطلاح «فرهنگ مصرفی» نتیجتاً بر هویت اجتماعی تبیین‌شده در بازار و در سامان ذائقه و نه، چنان که مارکس بحث کرده بود، در کارگاه‌ها و در سازمان کار، دلالت دارد. بنابراین، «فرهنگ مصرفی» کوششی از جانب جناح چپ برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی نقشه‌ی اجتماعی نوینی بود که تبلیغات‌گران و پژوهندگان دادوستد اقتصادی با توجه به جمعیت‌شناسی و «سبک زندگی» مد نظر قرار داده بودند. مردم همان چیرهایی هستند که مصرف می‌کنند، و وظیفه‌ی حیاتی همین فهم مصرف بود.

با این حال، «فرهنگ مصرفی» بیش از آن که یک تمهید تحلیلی باشد، به عنوان یک تمهید فن بیانی به کار رفته است. استفاده از اصطلاح «فرهنگ مصرفی» به شکلی زیرکانه گویای لذت خرید بود، و نیز نشان‌گر این اعتقاد که طبقه (ی مصرف‌کننده) دیگر مفهومی محدود به نظر می‌رسد. در عین حال، این اصطلاح مفهومی نبود که کارآیی پژوهشی خود را به شایستگی نشان دهد: در پایان دهه‌ی ۱۹۸۰، «فرهنگ مصرفی» مفهوم منسوخ‌ی همچون تبلیغات قدیمی شلوارهای لی‌وایز می‌نمود.

سایمون فریت

فرهنگ مصرفی (consumer culture)

اصطلاحی کمابیش غیردقیق که، نخست‌بار در دهه‌ی ۱۹۸۰، مارکسیست‌های تجدیدنظرطلب در اطلاق به رویکرد خود به موضوع دادوستد اقتصادی به کار بردند. آنان خواهان بازاندیشی در «بی‌عقلی» قبلاً مفروض مصرف‌کنندگان بودند، خواه این بی‌عقلی بر اساس برداشت مارکس از بت‌واره‌خواهی کالایی بوده باشد و خواه بر اساس رویکرد روان‌گرایی مکتب فرانکفورت. سابق بر این، به تعبیر مارتین لی (۱۹۹۳)، مصرف به عنوان پدیده‌ای در نظر گرفته می‌شد که فعالیت اقتصادی و عادت فرهنگی در آن وهله با هم در می‌آمیختند، اما حال (برای نمونه، در نشریه‌ی حزب کمونیست بریتانیا، مارکسیسم تودی) به این بحث پرداخته می‌شد که مصرف، به عنوان یک کردار فرهنگی، را نمی‌توان کلاً تعیین‌یافته توسط گردش سرمایه یا مقید به آسیب‌شناسی روانی فردی دانست. مصرف‌کرداری اجتماعی است که دو استلزام نظری دارد. نخست این که، فرهنگ مصرفی را تنها می‌توان با ارجاع به نهادهای مصرف، فروشگاه‌های کوچک و فروشگاه‌های زنجیره‌ای، مجلات مصرف‌گرا، و تبلیغات بازرگانی فهم کرد. لذات مصرف، در واقع، لذاتی اجتماعی اند. این نکته به ویژه برای فمینیست‌هایی حائز اهمیت بود که به این وسیله می‌توانستند فعالیت خرید - و گشت‌وگذار خریدارانه‌ی - زنان را از بند نگاه تحقیرآمیز نظریه‌پردازان برهاند. این نکته همچنین برای نظریه‌پردازان خرده‌فرهنگ‌ها با اهمیت به شمار می‌رفت، نظریه‌پردازانی که معتقد بودند مصرف عرصه‌ای است که مصرف‌کننده‌ی «فعال» در آن جا کالا را به نمادی از «مقاومت» مبدل می‌کند. این‌جا است که بحث دوم مطرح می‌شود: مصرف، همانند فرهنگ، یک کردار نمادین است؛ و باید آن را تأویل کرد. ارزش زیبایی‌شناسانه‌ی مصرف، چنان که پژوهش‌گران مکتب فرانکفورت پنداشته‌اند (بنگرید به:

فرهنگ والا (high culture)

اصطلاحی که (بنا به لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد) از اواسط سده‌ی نوزدهم برای ایجاد دو گونه تمایز به کار رفته است: تمایز طبقاتی بین فرهنگ نخبگان و فرهنگ فرومرتبگان، و تمایز زیبایی‌شناختی بین هنر «حقیقی» و «جدی» مستقلاً خلق شده و هنر «توده‌ای» مبتذل و معطوف به مقاصد تجاری. در سال ۱۸۴۹ جورج الیوت، به عنوان نخستین مرجعی که در لغت‌نامه‌ی مذکور از آن یاد شده، تقابلی بین «فرهنگ والا» و «فرهنگ زنانه» قائل شده است. در سده‌ی نوزدهم، کانون ادبی به هر صورت گرفتار مقاصد و منافع تجاری شده، و حراست از آرمان‌های فرهنگ والا به وظیفه‌ی خاص مجامع آکادمیک، دانشکده‌های ادبیات، موسیقی، و هنر مبدل شد.

سایمون فریت

فریدان، بتی (Friedan, Betty) (۱۹۲۱-۲۰۰۶) نویسنده‌ی فمینیست آمریکایی. فریدان در ۱۹۶۳ *رازوارگی مادینه* را منتشر کرده و در ۱۹۶۶ «سازمان ملی زنان» (NOW) را پایه‌گذاری کرد، و این دو رخدادهایی بودند که موجب انگیزش جنبش آزادی خواهی زنان سفیدپوست در دهه‌ی ۱۹۶۰ شدند. تبیین فریدان (۱۹۶۳، ۱۹۸۱) از فمینیسم برخوردار از منش لیبرال (که خود آن را «فمینیسم غالب» نامیده) به طور گسترده و (معمولاً) بی‌چون‌وچرا پذیرفته شده است (برای ملاحظه‌ی نقدی بر موضع او، بنگرید به: آیزنشتاین ۱۹۸۱).

کلینیس کار

فریدمن، میلتن (Friedman, Milton)

(۱۹۱۲-۲۰۰۶) مدافع اصلی پول‌محوری در اقتصاد اثباتی مکتب شیکاگو، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، و

سردمدار راست نو و لیبرال. فریدمن (۱۹۵۶، ۱۹۶۲، ۱۹۸۰) رویه‌ی متعارف مبتنی بر اقتصاد کینزی در دوران پس از جنگ جهانی دوم را از دو راه به چالش کشید: اول، تشریح رکود اقتصادی سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ در آمریکا با استناد به ناکامی دولت - کاهش نابه‌جای کمیت پول در گردش در سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳؛ دوم، نفی موازنه‌ی مفروض بین تورم و بی‌کاری. فریدمن تورم را برحسب کمیت پول در گردش مد نظر می‌گرفت، و بی‌کاری را بر اساس موانع موجود بر سر راه دادوستد تشریح می‌کرد. او از مدافعان کاهش هزینه‌های فعالیت‌های دولتی و پراکنش قدرت دولت بود، و باور داشت که «سرمایه‌داری رقابتی شرط لازم برای آزادی سیاسی» است.

جان کالاکان

فشردگی / جابه‌جایی

(condensation / displacement)

بنا به تحلیل فروید در کتاب *تفسیر خواب* (۱۹۰۰)، این دو وجوه اساسی در طرز کار ناخودآگاه، و به ویژه طرز کار علامت‌ها و خواب‌گزاری، محسوب می‌شوند. یک پندار ناخودآگاه، بنا به سازوکار «فشردگی» می‌تواند بیان‌گر محتوای زنجیره‌های هم‌نشینی متعدد باشد؛ این سازوکار در ملتقای آن زنجیره‌ها وارد عمل می‌شود. فشردگی گویای سرشت ظاهراً موجز محتوای بارز خواب‌ها، در قیاس با سرشاری و غنای محتوای نهفته‌ی آن‌ها، است. اصطلاح «جابه‌جایی» به فرآیندی اطلاق می‌شود که در جریان آن شدت و اهمیت یک پندار ناخودآگاه از خود آن پندار سلب شده، به پندار کم‌شدت‌تر و کم‌اهمیت‌تر دیگری منتقل می‌شود که از طریق زنجیره‌های هم‌نشینی به پندار اولیه مربوط می‌شود. برای مثال، اثر یا ضربه‌ی عاطفی ناشی از یک پندار به شدت جنسی می‌تواند جای خود را به انگاره یا

مضامین سیاسی خلق کردند. هفته‌نامه‌ی هارپر به طور منظم آثار به شدت تأثیرگذار توماس نست را منتشر می‌کرد. در سال ۱۸۳۲، هنرمند فرانسوی، اونوره دومیه (که به عنوان پدر داستان‌سرایی تصویری مدرن شناخته شده) به خاطر کشیدن کاریکاتوری از پادشاه فرانسه، لویی فیلیپ، با عنوان گارگانتوا، شش ماه به زندان افتاد. این آخرین باری نبود که قالب هنری فکاهی با چنین واکنش ناروایی مواجه می‌شد.

در فوریه‌ی ۱۸۹۶ روزنامه‌ی دنیای نیویورک رنگ زرد جدید خود را روی شخصیت اصلی فکاهی ریچارد اف. آوتکالت، «کوچه‌ی هوگان»، به آزمایش گذاشت. این روند رنگ‌آمیزی فکاهیات مصور با چنان استقبالی مواجه شد که بقا و آینده‌ی این ژانر را تضمین کرد.

ایده‌ی اساسی تجدید چاپ فکاهیات به شکل یک روزنامه‌ی قطع کوچک یا صفحات لایبی روزنامه تا اوایل قرن بیستم مطرح نشد. این فکر بکر را می‌توان به روزنامه‌نگار و ناشر معروف، ویلیام راندولف هرست، نسبت داد که «فکاهیات» آوتکالت را در مجله‌ی کم‌دوامی به نام یلو کید منتشر کرد. اما سه دهه طول کشید تا ایده‌ی گردآوری داستان‌های جدید به شکل کتاب‌های فکاهی مطرح شد.

در سال ۱۹۳۳، ماکس گینز نخستین کتاب فکاهی را با عنوان راسته‌ی فکاهیات منتشر کرد. دو سال بعد شرکت «والت دیزنی» به این صنعت پیوست: توفان فکاهیات در راه بود! در پایان این دهه بسیاری از ناشرانی که به انتشار داستان‌های عامه‌پسند مشغول بودند به صنعت فکاهیات روی آوردند. ظهور این خالقان ماجراجو به زایش قدرت قهرای منجر شد که، خوب یا بد، آینده‌ی کتاب‌های فکاهی را رقم می‌زد: ابرقهرمان. البته این ابرقهرمان «سوپرمن»ی بود که به دست دو دانشجوی دانش‌سرای کلیولند، جری سیگل و جو شوستر، خلق شد. یک سال بعد، شخصیت‌های

پندار خنثاتری بدهد. در چنین مواردی، این جابه‌جایی حاصل سانسورگری محسوب می‌شود. لکان (۱۹۵۷)، که ناخودآگاه را دارای ساختاری همانند زبان دانسته، فشرده‌گی و جابه‌جایی را با مجازهای سخنورانه‌ی استعاره و کنایه قیاس می‌کند.

دیوید میسی

فکاهیات (comics)

مجموعه‌ای از تصاویر به هم‌پیوسته که قصه‌ای را روایت می‌کنند. برخی از فکاهیات منتشرشده در مطبوعات کتاب‌های فکاهی هم خوانده می‌شوند. البته واژه‌ی «فکاهی» (comic) اسم بی‌مسمایی است چون، اگرچه بسیاری از این‌گونه آثار شوخ‌طبعانه اند، امروزه اکثر آن‌ها شامل داستان‌ها و درام‌هایی با ماجراهای مهیج می‌شوند. با وجود تلاش‌های بسیار از سوی ناشران و منتقدان برای عوض کردن اسم این ژانر و اطلاق عنوان «هنر مسلسل» یا «رمان مصور»، اصطلاح «فکاهیات» اصطلاحی جاافتاده می‌نماید.

فکاهیات به عنوان یکی از معدود اشکال هنری مشخصاً آمریکایی مورد ستایش بوده‌اند. پیشینه‌ی این هنر به دوران باستان بر می‌گردد و نمونه‌های آن را می‌توان در آثاری همچون غارنگاشته‌ها، هیروگلیف‌های مصری، و نقوش گلدان‌های یونانی یافت، اما ایده‌ی تلفیق کلام و تصویر تا قرن هجدهم مقبولیت عام پیدا نکرد. در سال ۱۷۵۴، بنجامین فرانکلین بر این نکته پا فشرده‌گی مهاجرنشینان آمریکایی باید مطابق نقشه‌ی او متحد شوند: نقشه‌ی او تصویر مار چندتکه‌ای بود که تکه‌هایش نماینده‌ی مهاجرنشینان پراکنده بود و این جمله کنار آن نقش بسته بود: «یا بپیوندید یا بمیرید».

در قرن هجدهم، بسیاری از هنرمندان آمریکایی، با استفاده از قالب‌های هنری‌ای همچون تصاویر چاپی، باسمه‌های چوبی، و تصاویر چاپ سنگی، کاریکاتورهایی با

اعجاب‌انگیز را در مجموعه‌ی مارول کامیکز منتشر کردند. این شخصیت‌ها، برخلاف اسلاف‌شان، نه شخصیت‌هایی کامل یا خداگونه، که درگیر مشکلات انسانی واقعی بودند، مسائلی که مخاطبان‌شان می‌توانستند با آن‌ها ارتباط برقرار کنند. در عین حال، در سال ۱۹۶۷، رابرت کرامب اولین «کتاب فکاهی زیرزمینی» با عنوان *جنب و جوش* را پدید آورد. فکاهیات زیرزمینی منعکس‌کننده‌ی آزادی نواخته‌ی اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ بودند. این داستان‌ها مضامینی چون سکس، مواد مخدر، و جنبش *پادفرهنگ* را از ره‌گذر انگاره‌های بصری بی‌نظیری مورد کاوش قرار می‌دادند.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، بازار کتاب‌های فکاهی دچار رکود نسبی شد؛ اما در دهه‌ی ۱۹۸۰، با پخش مستقیم این آثار در فروشگاه‌های اختصاصی عرضه‌کننده‌ی فکاهیات، آن روند معکوس شد. این سامانه به توسعه‌ی آن بازار مستقل یاری رساند و اسباب انتشار آثاری چون *سربوس مورچه خوار* اثر دیو سیم فراهم شد، هزل‌نامه‌ی مدرنی که در آن گفت‌وگوهای هجوآمیز گزنده با قصه‌گویی و زمان‌بندی بی‌عیب و نقص در آمیخته است. عمده‌ی ناشران کتاب‌های فکاهی، نظیر مارول و دی سی، در ادامه‌ی این روند، کتاب‌ها را در قطع‌ها و قالب‌های نفیسی عرضه کردند که نشان‌گر ارزش هنری این رسانه بود. با این حال، این ناشران نگاه‌شان همچنان اساساً معطوف به انتشار داستان‌های مبتنی بر ابرقهرمانی بود که خوانندگان جوان‌تر را به خود جذب می‌کرد. این گفته به معنی آن نیست که هیچ‌گونه فکاهیاتی که باب طبع آدم‌های جاافتاده باشد وجود نداشت. *شهباز تاریکی برمی‌گردد* (۱۹۸۶)، اثر فرانک میلر، ماجرای مرد میان‌سالی به نام بروس وین را به تصویر می‌کشد که دوباره به کارزار برگشته و می‌خواهد بار دیگر به عنوان *بتمن* انتقام خود را از عامل تبه‌کار

عامه‌پسندی چون *بتمن*، *کاپیتان آمریکا*، و *کاپیتان مارول* جای خود را به سرعت در بخش‌های مکتوب اکثر نشریات فکاهی باز کردند.

جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۴۵) احساس نیاز به ابرقهرمانان مهین‌پرست را پدید آورد. در تبلیغات سیاسی باظرافت برای جنگ تلاش می‌شد این قهرمانان در حال نبرد علیه شرارت «رایش سوم» به تصویر کشیده شوند. البته در طول این دوران، داستان‌های مصور متعددی نیز پدید آمدند که شخصیت اصلی‌شان ابرقهرمان نبود - مهم‌ترین آن‌ها، «آرچی»، در سال ۱۹۴۲ انتشار یافت.

با سپری شدن دوران جنگ، محبوبیت ابرقهرمان رفته رفته افول کرد و جای‌اش را به توجه روزافزون به بذله‌گویی، رمانس، داستان علمی - تخیلی، داستان جنگی، و وسترن داد. در سال ۱۹۵۰، ویلیام گینز مجموعه‌ای از فکاهیات هراس‌آور را با عنوان «فکاهیات سرگرم‌کننده» انتشار داد. با این حال، چهار سال بعد، کتابی با عنوان *اغفال بی‌گناهان* به قلم دکتر فردریک ورتام منتشر شد، کسی که از دیرباز از ناقدان جنجالی کتاب‌های فکاهی بود. اتهامات مطرح در این کتاب به منجر به جلب توجه «کمیته‌ی فرعی سنا در امر تحقیق در بزه‌کاری نوجوانان» به اثرات ظاهراً زیان‌بار خواندن کتاب‌های فکاهی بر کودکان شد؛ و در نتیجه، نهاد نظارتی مستقلی با عنوان «مرجع قوانین فکاهیات» پایه‌گذاری شد که زنگ پایان رشد مهیب «فکاهیات سرگرم‌کننده» را به صدا در آورد. ظرف یک سال، انتشار همه‌ی عناوین این مجموعه، به جز *دیوانه*، متوقف شد. در چند سال آینده، ناشران کتاب‌های سوپرمن و *بتمن* بازار فروش کتاب‌های ابرقهرمانی (یا آنچه از این بازار به جا مانده بود) را در قبضه‌ی خود گرفتند. بعد از آن، زوج خلاق استن لی و جک کربی *چهار اعجوبه* (۱۹۶۱) و سپس *گنده‌بک* (هالک) و *مدر عنکبوتی*

زیرعنوان و این جا بود که در دسرهای ام شروع شد (۱۹۹۱)، حجم گسترده‌ای از خوانندگان برای نخست بار نوع تازه‌ای از داستان مصور برای مخاطبان بزرگسال را تجربه کردند. موس به موفقیت‌های چشم‌گیری دست یافت، که از آن جمله حضور مستمر و مدید در فهرست پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز و دریافت سزوارانه‌ی جایزه‌ی پولیتزر بود. این اثری است که قراردادهای محدود و ضوابط اساسی ابلاغ شده از سوی پیش‌گامان این ژانر را کنار می‌گذارد. موس، در اصلی‌ترین سطح، داستان زندگی ولادک اشپیگل‌مان، از بازماندگان آشویتس، است که با واگن‌های او برای پسرش آرتی روایت می‌شود. اشپیگل‌مان به جای انواع مختلف آدم‌ها از حیوانات گوناگون استفاده می‌کند. یهودیان به شکل موش‌ها، نازی‌ها به شکل گربه‌ها، و آمریکایی‌ها به شکل سگ‌ها به تصویر کشیده می‌شوند. این تمهید روایی به گونه‌ای طنزآمیز، وضعیت بشری را با صراحتی گزنده‌تر ترسیم می‌کند. اشپیگل‌مان به خوبی از قدرت این رسانه برای ارائه‌ی مستقیم موضوعات، و درگیر کردن ذهن مخاطب، به گونه‌ای که از دیگر رسانه‌ها ساخته نیست، آگاه است.

اکثر فکاهیاتی که در دنیای انگلیسی‌زبان منتشر شده‌اند متأسفانه هنوز مقید به حدود ژانری اند. این نقیصه ناشی از آن است که اکثر خالقان این آثار همان کسانی هستند که خود موجبات پذیرش و گسترش فکاهیات را فراهم آورده‌اند؛ و بنابراین به محفلی بسته و انحصاری مبدل شده‌اند. تا هنگامی که این طرز تلقی به چالش کشیده نشود، کتاب‌های فکاهی، از جمله آثاری مانند موس، همچنان در قفسه‌های کتاب‌های کودک و نوجوان کتاب‌فروشی‌های محلی می‌مانند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آیزنر ۱۹۸۵، بنتون ۱۹۸۵، دنیلز ۱۹۹۱، لوین ۱۹۸۸، مک‌کلود ۱۹۹۳)

گن ای. هرلدینگ

«گوتام سیتی» بگیرد. اما این درگیری ذهنی با تبه‌کاران او را به روان‌پریشی می‌کشاند. این جا است که بتمن میلر به نماد برجسته‌ای از اضمحلال و آرمان‌خواهی آمریکایی بدل می‌شود.

فرانک میلر، و بیل سینکیویچ تصویرگر، بار دیگر صورت پیچیده‌ای از یک شخصیت قبلاً مطرح در فکاهیات مارول را در *الکترای آدم‌کش* (۱۹۸۶) عرضه کردند، و این قصه آمیزه‌ای از هزل سیاسی گزنده، درام روانی، سورنالیسم، و جریان سیال ذهن بود.

شاید بهترین مجموعه‌ای که در سال ۱۹۸۶ در این راستا منتشر شد *نگهبانان آلن مور* و *دیو گیبونز* باشد که انتشارات دی سی منتشر کرد. همکاری گیبونز با مور به تعریف تازه‌ای از رابطه‌ی کلام و تصویر در کتاب‌های داستان مصور منجر شد. تعامل ظریفی بین این دو وجود دارد، و این رسانه هدف و چالش پیش روی خود را در همین تعامل می‌بیند.

با این همه، بسیاری از منتقدان گمان می‌کنند که کار خالقانی چون میلر و مور صرفاً وارد کردن مخاطبان نوجوان منفعل به یک فضای بلوغ کودکانه بوده، و از امکانات موجود در رسانه‌ی خود غافل شده‌اند. در اروپا و آسیا از داستان‌های مصور به عنوان خواندنی‌هایی مناسب برای بزرگسالان استقبال شده، بنابراین نتایج عملی آن‌ها، چه به لحاظ بصری و چه به لحاظ مضمونی، پیچیده‌تر از نتایج حاصل از خواندن فکاهیات ابرقهرمانی در آمریکا است. به رسمیت شناختن مخاطبانی سواى پسران نوجوان از سوی ناشران اروپایی و آسیایی موجب شد این ناشران ضرورت پرداختن به موضوعات دیگر را هم حس کنند. و تنها به تازگی است که این برداشت بیگانه دنیای انگلیسی‌زبان داستان‌های مصور را هم تحت تأثیر قرار داده‌اند.

با انتشار اثر پرفروش و پرمخاطب آرت اشپیگل‌مان موس: *ماجرای یک بازمانده* (۱۹۸۸)، و جلد دوم آن با

فلسفه‌ی آفریقایی (African philosophy)

انتساب صفت «آفریقایی» به فلسفه در راستای رسم نام‌گذاری سنت‌ها و رویه‌های فلسفی برحسب خاستگاه فرهنگی، قومی، ملی، یا صرفاً جغرافیایی آن‌ها است، و از همین رو است که می‌توان از «فلسفه‌ی آمریکایی»، «فلسفه‌ی یهودی»، «فلسفه‌ی بریتانیایی»، «فلسفه‌ی آلمانی» یا «فلسفه‌ی فرانسوی» یاد کرد. به تبعیت از ونسان دکومب (۱۹۸۰) که «فلسفه‌ی فرانسوی معاصر» را به عنوان فلسفه‌ای «منطبق با مجموعه‌ی گفتمان‌هایی که در فرانسه شرح و بسط یافته و امروزه عموماً آن‌ها را به عنوان گفتمان‌هایی فلسفی می‌شناسند» تعریف می‌کند، فلسفه‌ی آفریقایی را نیز می‌توان مشتتمل بر همه‌ی محصولات فکری و گفتمانی‌ای دانست که در آفریقا شرح و بسط یافته و امروزه عموماً آثار فلسفی محسوب می‌شوند. اما این تعریف تقلیدی قادر به دربرگیری تناقضات و پیچیدگی‌های تاریخی، سیاسی، و فرهنگی‌ای نیست که پویایی تاریخی «فلسفه‌ی آفریقایی» به عنوان یک سنت آکادمیک و حرفه‌ای را موجب شده‌اند.

برای مثال، هنگامی که تلاش می‌کنیم معنای صفت «آفریقایی» را تا فراسوی حوزه‌ی جغرافیایی‌اش بسط دهیم، تعیین این که چه فلسفه‌ای می‌تواند از سنخ فلسفه‌ی آفریقایی باشد بسیار دشوار می‌شود. اگر طرح و ترسیم «فلسفه‌ی آفریقایی» به معنی برجسته کردن خاستگاه قومی/ فرهنگی فلسفه‌ی منظور نظر باشد، از آن‌جا که آفریقا از خاستگاه‌ها/ سنت‌های قومی/ فرهنگی بسیار متنوعی ساخته شده، آیا نباید به جای فلسفه‌ی آفریقایی در وجه مقرر، از فلسفه‌های آفریقایی سخن گفت؟ یا این که، آیا هویت آفریقایی یک فیلسوف - فارغ از روش یا محتوای فلسفه‌اش - برای تضمین کیفیت چنین فلسفه‌ای به عنوان فلسفه‌ای متعلق به سنت آفریقایی ضروری و/ یا مکفی است؟ یک کار فکری باید دارای چه صلاحیت‌هایی باشد تا هم «فلسفه» و هم «آفریقایی» باشد؟

از پایان جنگ جهانی دوم به این سو، کوشش‌هایی که از جانب فیلسوفان آفریقایی (و غیرآفریقایی) برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها صورت گرفته، به طرح مشاجراتی منجر شده است که مباحث کنونی در باب فلسفه‌ی آفریقایی را در چنبره‌ی خود گرفته‌اند. برخی متفکران کوشیده‌اند تاریخ فلسفه‌ی آفریقایی را با استناد به خاستگاه مصری فلسفه‌ی غربی، و با این استدلال به نگارش در آورند که فلسفه و علم مصر باستان نشان‌گر شکوفایی تمدن‌هایی است که در «دل نگرولندها» (نوبیا، گالا، زیمباوه، سومالی، و ...) ریشه داشته و همچنان تأثیرگذار می‌نمایند (دیوپ ۱۹۷۴). علاوه بر چیک آنتا دیوپ، دیگر محققانی که در ساخت و بازسازی تاریخ فلسفه‌ی آفریقایی همین راه «مصر باستان» را در پیش گرفته‌اند عبارت‌اند از: توفیلوس اوبنگا (۱۹۷۳، ۱۹۹۰)، اوزابوتی (۱۹۳۶)، جی. جیمز (۱۹۵۴)، و هنری اوللا (۱۹۸۰) - مارتین برنال هم در مجلدات تأثیرگذار آنتای سیاه (۱۹۸۷ به بعد) آثار این نویسندگان را به شدت مورد پشتیبانی قرار داده است. با این حال، برخی از دیگر فیلسوفان نظیر لاسینی کیتا تاریخ فلسفه‌ی آفریقایی را با ردیابی/ مستندسازی خط سیر فعالیت‌های فلسفی آفریقای شمالی در دوران باستان و قرون وسطای اسلامی (تیمبوکتو، سونگای، امپراتوری غنا، و دول سودانی در مرکز آفریقا) بازسازی کرده‌اند. باید خاطر نشان کرد که تحقیقات اسلامی در دنیای عربی - آفریقای شمالی در حدود قرن هفتم میلادی و پس از آن، در ترجمه و انتقال فلسفه‌ی یونانی، به ویژه ارسطوی «ملحد» و معرفی (مجدد) او به دنیای فلسفه‌ی اروپایی، عاملی مؤثر بود. (در کل، مساعدت‌های فیلسوفان [ایرانی و] عرب نظیر ابن سینا و ابن رشد نیز در این رابطه از اهمیت بسیاری برخوردار اند.) برای مثال، کوشش‌های کلود سومنر در راه ترجمه، تحشیه، و تحلیل آثار اسکندس و فیلسوفان خردگرای

(اسد ۱۹۷۳، آچه ۱۹۸۸)، این بود که اطلاعاتی در خصوص ذهن آفریقایی «بدوی» در اختیار زمامداران و مستشاران فرهنگی اروپایی بگذارند، به گونه‌ای که بتوانند چنان که باید و شاید ارزش‌ها و نگرش‌های فرهنگی اروپایی را ملکه‌ی اذهان آفریقائیان سازند. در همین بستر است که اهمیت کتاب بحث‌انگیز پدر روحانی، پلاسید تامپل، با عنوان *فلسفه‌ی بانتویی* (۱۹۴۵) را باید درک کرد. به گفته‌ی مؤلف، هدف این اثر آموزش «فلسفه‌ی فرهنگی آفریقائیان، یا جهان‌بینی و نظام‌های اعتقادی آنان، به استعمارگران به منظور کمک به پیش‌برد طرح مسیحی‌سازی و «تمدن‌سازی» اروپایی، به گونه‌ای خودپشتیبان، بوده است. کتاب تامپل عمدتاً در راستای تشریح نظام‌های هستی‌شناختی «بالوبا»، یک گروه قومی در زئیر، است که او، به عنوان یک مبلغ مذهبی فرانسویسن بلژیکی، سال‌ها در آن‌جا به فعالیت پرداخته بود. تامپل معتقد بود هستی‌شناسی بالوبایی - آفریقایی وجود اخلاقی، سیاسی، و اقتصادی روزمره‌ی آفریقائیان را شکل داده و نظم می‌بخشد، و از این رو، برای ترفیع وجود «ملحد» آفریقائیان به حد «تمدن»، باید از ره‌گذر همین نظام هستی‌شناسانه‌ی عمل کرد که وجود درونی بانتویی‌ها را می‌سازد.

در عین حال، اهمیت تاریخی کتاب تامپل در استفاده‌ی صریح مؤلف از اصطلاح «فلسفه» در عنوان اثر خود برای طرح‌ریزی فرآورده‌ای فکری در ارتباط با آفریقائیان (در این‌جا، بانتویی‌های زئیر) است. در حالی که انسان‌شناسی از «ذهنیت» وحشی یا از «اندیشه‌ی بدوی سخن می‌گفت، تامپل از «فلسفه» سخن به میان می‌آورد؛ این اشاره از آن رو اهمیت اساسی می‌یابد که فلسفه، برای ذهن غربی، اصطلاح گران‌قدری نشان‌گر عالی‌ترین حد خردورزی است. پس، صحنه‌گذاری بر موجودیت فلسفه‌ی آفریقایی به معنی تصدیق موجودیت عقل آفریقایی، و از این رو انسانیت آفریقایی است.

حبشی، زارع یعقوب و ولده حیوة، و توجهات تازه به ترجمه و تحلیل نوشته‌های ویلیام آمو، فیلسوف غنایی که در آلمان قرن هجدهم در دانشگاه‌های هاله، ویتنبرگ، و ینا تدریس می‌کرد، سرمشق‌هایی از تلاش برای بازسازی تاریخی مهمات فلسفی گذشته در آفریقا به شمار می‌روند.

با این حال، تردیدی نیست که مهم‌ترین نیرویی که جریان معاصر فلسفه‌ی آفریقایی به عنوان رویه‌ای منضبط و حرفه‌ای - آکادمیک را به حرکت در می‌آورد از اشتیاق تخصصی به تعیین خاستگاه‌های مصری، عربی، یا حبشی آن فراتر می‌رود؛ و این عامل محرک را باید با توجه به تجربه‌ی یک بحران درک کرد. رویارویی خشونت‌بار دنیای آفریقایی با مدرنیته‌ی اروپایی به ایجاد بحرانی در ابعاد عظیم انجامید که واقعیت و تاریخ تراژیک آن در نهادهای بردگی، استعمار، و *ایدئولوژی‌های برتری فرهنگی و نژادی اروپائیان* به صورت برجسته نقش بسته است.

مورخان تاریخ طبیعی، انسان‌شناسان، و فیلسوفان منتسب به *روشنگری* اروپایی به طور گسترده به تأمل در باب سرشت «ذهن» آفریقایی پرداخته‌اند، ذهنی که همگی بر سر «جادویی»، «رازآمیز»، «خردستیز» و بنابراین «فرومرتب» بودن‌اش اتفاق نظر داشته‌اند. برای مثال، فیلسوفانی چون هیوم، کانت، و هگل همگی دنیای آفریقا را دنیایی «ظلمانی»، «وحشی»، «بدوی»، و ... دانسته‌اند. نهاد انسان‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی علمی نیز متعاقباً حرمتی علمی به این نظرات بخشیده، این‌گونه است که لوی - برول و اونز - پریچارد آثاری عرضه کرده‌اند که در آن‌ها ذهن آفریقایی پیشامنتقی یا «عرفانی» (در تقابل با ذهن «عقلانی») دانسته شده است. هدف از این آثار انسان‌شناسانه، که اغلب پس از هجوم نظامی به یک قلمروی آفریقایی یا به دنبال شورش‌های علیه نیروهای اشغال‌گر اروپایی مدون شده‌اند

«فلسفه» دارد. هریک از این سه جریانی که در این جا به آن‌ها اشاره شد موجبات بررسی دوباره‌ی نظریات گوناگون اروپایی درباره‌ی آفریقا و «ذهن» آفریقایی (مانند نظریات هیوم، کانت، هگل، و انسان‌شناسی تکامل‌یابور) را فراهم آوردند. خاستگاه ایده‌ی «فلسفه‌ی آفریقایی» به عنوان یک حوزه‌ی تحقیق در کوشش‌های متفکران آفریقایی برای بررسی کردن، به پرسش کشیدن، و مخالفت با هویت‌های تحمیل‌شده بر آفریقائیان از جانب اروپائیان بوده، دعویات، توجیحات، و بیگانگی‌هایی که شاخصه‌ی چنین مشاجراتی محسوب می‌شوند مهر خود را به شکل نازدودنی بر پیشانی این رشته زده‌اند. دو گرایش از نخستین گرایش‌هایی که در قالب این کوشش‌ها مطرح شدند هر دو در واقع یک پاد-گفتمان، یک تبیین نظری، و بازسازی یک خودآیینی تاریخی و فرهنگی بودند: گرایش فلسفه‌ی قومی که همچنان به شیوه‌ی تامپل وفادار مانده و سنت‌های تشریح و تحلیل جهان‌بینی‌های آفریقایی برای بیرون کشیدن و برجسته ساختن هستی‌شناسی‌ها، اخلاق، متافیزیک، نظریات سیاسی و زیبایی‌شناختی در زبان‌ها و دیگر نهاد‌های فرهنگی ملل آفریقایی را پی گرفته است. از آن‌جا که دنیای غربی فلسفه برخوردار از سنت‌های فلسفی را همچون نشانه‌ای از کسب انسانیت کامل تلقی کرده، شگفتی ندارد که انگیزه‌ی متفکران آفریقایی، در مواجهه با خوارشماری انسانیت‌شان، این بود که با استفاده از روش‌های پدیدارشناختی و هرمنوتیکی، به پژوهش در سنت‌ها، رسوم، زبان‌ها و ... بومی خود بپردازند، و «فلسفی بودن» این رویه‌ها را نشان دهند. فلسفه‌ی آفریقایی به تحلیل سنت‌های نهادی و زبان‌شناختی فرهنگی/شفاهی روی آورد و حاصل این کوشش‌های اثر چون فلسفه‌ی وجود بانتویی - رواندایی (۱۹۵۶) اثر الکسی کاکامی، یا دانش، اعتقاد، و جادو: تجارب تحلیلی در فلسفه‌ی آفریقایی (۱۹۸۶) اثر بری هالن و

این فرض در برابر کل عمارت استعماری که دقیقاً بر نفی این امکان بنا شده، سر بر می‌افرازد. آفریقایی از آن رو فروانسانی دانسته می‌شد که «خردستیز»، «پیشامنتقی»، و ... بوده، بنابراین هرگز نمی‌توانسته فلسفه‌ای عرضه کند؛ تحول آفرینی بالقوه انقلابی فلسفه‌ی بانتویی در همین بود.

کتاب تامپل به شکلی نافع دو وجهه داشت. نیت مؤلف این بود که این کتاب «راهنمایی» برای مستشاران فرهنگی - مذهبی باشد: توصیه‌ای به مستشاران یا مبلغان مذهبی اروپایی مبنی بر این که برای موفق شدن در مأموریت «متمدن‌سازی» باید «فلسفه» و فرهنگ آفریقایی را درک کرده و مورد توجه قرار دهند. اما، روشنفکران نوظهور آفریقایی، از این هم‌نشینی دوپهلوی و در عین حال نافع «فلسفه» به عنوان نظام هستی‌شناختی مستتری که برجسته‌کننده و ایفاکننده‌ی یک جهان‌بینی جمعی آفریقایی بوده، و مفهوم گران‌قدر «فلسفه» به عنوان عالی‌ترین دستاورد عقلانی (انسانی) غافل نشدند. کتاب تامپل چارچوب ایدئولوژیکی را که پشتیبان نژادپرستی و استعمار شده بود از هم پاشاند، و برای این آفریقائیان راهنمایی برای ترمذ شد.

با کشف «فلسفه‌ی بانتویی» در آفریقا، و ظهور «رنسانس هارلم» در آمریکا (با حضور فیلسوفان و روشنفکرانی چون آلن لاک، کلود مک‌کی، دبلیو. ای. بی. دوبوآ، و دیگران)، آن‌جا که آفریقائیان آواره پیشاپیش درگیر نقد استعمار آفریقا و نژادپرستی «دنیای نو» شده بودند، جریان سومی در تاریخ فلسفه‌ی آفریقایی پدید آمد: «سیاه‌ستایی». سیاه‌ستایی (به عنوان جریانی ادبی و فرهنگی/فلسفی که دانشجویان آفریقایی و آفریقایی - کارائیبی در پاریس به راه انداختند) با امه سزر و لئوپولد سدار سنگور، در فلسفه‌ی بانتویی و انسان‌شناسی‌های تکثرگرای فروبنیوس، هرسکوویتز، و دلافوس، دلایل همدلانه‌ای برای اثبات این ادعا یافت که، آفریقا هم

فنون فلسفه‌ی غربی مدرن را، به ویژه در دانشگاه‌های فرانسوی و برتانیایی، گذرانده بودند در ضدیت با برداشتی از فلسفه که تامپل و پیروان‌اش رواج داده بودند متحد شدند. از جمله اعضای این جمع پائولین هوتونجی، اودرا اوروکا، کواسی ویردو، پیتر بودانرین اند، هرچند که هر یک در نقد خود بر تامپل و/یا فلسفه‌ی قومی تأکیدات خاص خود را مطرح کرده و تفاوت‌های ظریفی با یکدیگر دارند. این «مکتب» فلسفه‌ی آفریقایی اعتقاد دارد که فلسفه، اگرچه در چارچوب یک فرهنگ عمل می‌کند، در واقع یک رشته/روش «جامع» و «علمی» برای پژوهش است، و از این رو سخن گفتن از فلسفه‌ی «آفریقایی» صرفاً می‌تواند به معنی شناساندن خاستگاه جغرافیایی یا مؤلفانه‌ی یک اثر فلسفی باشد. این گروه که خود را فیلسوفان «حرفه‌ای» خوانده‌اند فلسفه‌ی قومی را متهم می‌کنند که نمی‌تواند یک فلسفه‌ی «دقیق» باشد چرا که فلسفه‌ی «فرقه‌ای» بوده، متکی بر منابع «نامکتوب» و عملاً «غیرعلمی» (پیشامدرن) است. برای مثال، به نظر هوتونجی (۱۹۸۳) فلسفه تنها آن‌جا که علم (مدرن) وجود داشته باشد به وجود می‌آید، و این در حالی است که نمی‌توان از چیزی چون «علم آفریقایی» سخن گفت.

با این حال، اوروکا، اگرچه خود یکی از فیلسوفان «حرفه‌ای» است، نگرش‌های منفی نسبت به بعضی از شرایط، از جمله شرایط مربوط به شفاهی بودن منابع، را نمی‌پذیرد. طرح مشهور اوروکا در دانشگاه نایروبی با عنوان «طرح فلسفه‌ی حکیمانه»، تلاش پی‌گیری برای حل مسائل مربوط به شفاهی بودن منابع و فرقه‌گرایی اندیشه‌ی آفریقایی، که در نقد فلسفه‌ی قومی مطرح می‌شود، از راه پرداختن به چهره‌های سرشناسی است که در سنت شفاهی به فلسفیدن پرداخته‌اند (بنگرید به اثر اوروکا، فلسفه‌ی حکیمانه: متفکران بومی و مباحث مدرن در فلسفه، ۱۹۹۰). اما دیگر اعضای این مربع

جی. ا. سودپیو اند. جستاری در اندیشه‌ی فلسفی آفریقایی (۱۹۸۷) اثر کوامی گیکای، و ذهن آفریقا (۱۹۶۲) اثر ویلیام آبراهام، یا اثر پرخواننده‌ی پدر روحانی، جان مبییتی، با عنوان فلسفه و مذاهب آفریقایی (۱۹۹۲)، را می‌توان متعلق به این گرایش معطوف به فلسفه‌ی قومی دانست.

گرایش دوم، که تأثیرپذیری پوشیده‌تری از کار تامپل داشته، تمایلات سیاسی، ضداستعماری، و ایدئولوژیک آشکارتری از خود به نمایش گذاشته است. مبارزان آزادی‌خواه و رهبران سیاسی‌ای چون نامدی ازیکوه و اوبافمی اوولوو در نیجریه، ژولیوس نیرره در تانزانیا، لئوپولد سدار سنگور در سنگال، اوگینگا اودینگا در کنیا، کنت کوندا در زامبیا، و بیش از همه، کوامی نکرومه در غنا هر یک آثاری فلسفی - سیاسی عرضه کردند که چاره را در توسل به عناصر انعطاف‌پذیر سنت‌های فرهنگی و بومی آفریقایی می‌جستند. این رهبران و متفکران تلاش کردند، با توجه به سنت‌هایی چون زندگی گروهی قوم‌ها و قبیله‌ها، اشکال مختلفی از «سوسیالیسم آفریقایی» و نظریات ایدئولوژیک مبتنی بر «اصالت» فرهنگی را مطرح و مبرز کنند که آفریقا را قادر به رهاسازی خود و بناکردن آینده‌ای خودآیین می‌ساخت. آثار برجسته‌ی این عرصه عبارت‌اند از: *اوجاما: مقالاتی درباره‌ی سوسیالیسم* (۱۹۶۸) اثر نیرره، *جدان‌باوری: فلسفه و ایدئولوژی استعمارزدایی و توسعه، با ارجاع خاص به انقلاب آفریقا* (۱۹۶۴) اثر نکرومه، و اثر سه جلدی سنگور با نام *آزادی* (۱۹۶۴، ۱۹۷۱، ۱۹۷۷). این گرایش بالنده در روند رشد فلسفه‌ی آفریقایی را «فلسفه‌ی سیاسی - ایدئولوژیک» می‌خوانند.

تامپل و فلسفه‌ی قومی همواره منتقدانی (چون فرانتس کراهی، رابین هورتون، و ...) داشته‌اند؛ اما به ویژه از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو در آفریقا، جمع متنوعی از فیلسوفان آفریقایی که آموزش‌های عالی در

(۱۹۷۲)، به ثمرات سازش دادن فلسفه‌ی آفریقایی با فلسفه‌ی آفریقایی - آمریکایی دست یابند، و شاهد این مدعا توجه روزافزون به «فلسفه‌ی آفریقایی» به عنوان اصل سامان‌دهنده به منظومه‌ی سنت‌های فلسفی در آفریقا و بیرون از آن است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: فلویستاد ۱۹۸۷، ماسولو ۱۹۹۴، هریس ۱۹۸۳) امانوئل چوکوودی ایز

فلسفه‌ی استعلایی (transcendental philosophy)

مشخصه‌ی فلسفه‌ی استعلایی کوشش برای ایجاد امکان یقین در برداشتی از انسان به عنوان یک فاعل شناسا یا عامل مستقل، و نیز اولویت قائل شدن برای شناخت علمی در قبال دیگر شیوه‌های شناسایی و ارتباط‌یابی با جهان است. پس، فلسفه‌ی استعلایی طرحی بنیان‌باورانه و ملتمزم به تشخیص بخشیدن به، و پشتیبانی از، سوژه‌ی انسانی است که البته مورد نقد پسامدرنیسم واقع می‌شود.

پایه‌گذار فلسفه‌ی استعلایی را معمولاً کانت می‌دانند، متفکری که این فلسفه به شدت متأثر از آرای او است. کانت نخستین متفکری بود که تمایزی میان امور «متعالی» (transcendent) و امور «استعلایی» (transcendental) قائل شد: اصطلاح اول بر اموری دلالت دارد که فراتر از حیطه‌ی تفکر و تجربه‌ی انسانی واقع می‌شود، و اصطلاح دوم به بنیادی‌ترین و استوارترین مختصات سوژه‌کنتیویته‌ی انسانی اشاره دارد که به منزله‌ی «شرایط امکان» تجربه‌ی منسجم به طور عام و شناخت علمی به طور خاص عمل می‌کنند. در تفکر مسیحی قرون وسطایی، خدا متعالی دانسته می‌شد؛ روی‌کرد کانت به شرایط استعلایی برای امکان تجربه‌ی انسانی منسجم و شناخت یقینی متضمن نفی این ایده‌ی مطرح‌شده از سوی کسانی چون آکوئیناس و دکارت است که وجود خدا را، سوای آن که این امری

فلسفه‌ی «حرفه‌ای»، ویردو و بودانرین، فلسفه را یک ابداع (اروپایی) اختصاصاً مدرن و دارای روشی جامع می‌دانند که می‌توان آن را در تحلیل و نقد فرهنگ‌های آفریقایی هم به کار گرفت. برای مثال، ویردو در فلسفه در فرهنگ آفریقایی (۱۹۸۰) به مستدل‌سازی چنین برداشتی می‌پردازد.

فلسفه‌ی قومی انتقادی، و نیز آثار هم‌راستا با گرایش مدرنیستی فیلسوفانی که خود را «حرفه‌ای» خوانده‌اند، اکنون در دانشکده‌های فلسفه‌ی آفریقا و آمریکای شمالی رونق یافته، و شاهد رشد آشکار گرایش‌های انتقادی - هرمنوتیکی و شالوده‌شکنانه در حوزه‌ی فلسفه‌ی آفریقایی هستیم که با تأکید بر فهم و تأویل تاریخی موقعیت استعماری و پساستعماری آفریقا در تقارن با، یا در ارتباط با، شالوده‌شکنی اصول ایدئولوژیک و فلسفی - معرفتی غربی همراه شده‌اند، اصولی که حاصل‌شان نظریه‌پردازی در خصوص آفریقای بی‌خرد و خوارشمارِ انسانیت آفریقایی بوده است. در این روند شالوده‌شکنانه، وی. وای. مودیمبه (۱۹۸۸)، تسنی سرکوئبرهان (۱۹۹۲، ۱۹۹۴)، کوامی آنتونی آپیا (۱۹۹۲)، لوسیوس اوتلاو (۱۹۷۸)، و امانوئل چوکوودی ایز (۱۹۹۳)، در آثار خود مستثناسازی مدید آفریقا، یا به بیان درست‌تر، گنجاندن آن به عنوان دیگری منفی خرد و دنیای غرب در سنت‌های اصلی فلسفه‌ی مدرن اروپایی را به چالش می‌کشند. آنان در فلسفه‌های خود، برای مثال، همسو با گروه‌های فمینیستی و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای که نقد مترقی و مقاومت نقادانه‌ای دارند، اهمیت نژاد، جنسیت، و دیگر ریشه‌های فرهنگی رویه‌ی فلسفی را که دیرزمانی نادیده گرفته شده مبرز و مسأله‌ساز می‌کنند. اکثر اعضای این جمع، در صدد اند تا با بازخوانی و تأویل دوباره‌ی آثار پیش‌گام و پیش‌هنگام فیلسوفان و متفکران رادیکال آفریقایی نظیر فرانستس فانون (۱۹۵۲)، امیلکار کابرال (۱۹۷۳)، و امه سزر

است؛ هوسرل در این روی‌کرد به من استعلایی، اعمال التفاتی را، با اتکا به ساختار عمل - اندیشه‌ای آن‌ها، محور روش‌شناختی همه‌ی تحقیقات علمی می‌شمارد. آثار متأخر در حوزه‌ی فلسفه‌ی استعلایی اساساً به بررسی سرشت و امکان استدلال استعلایی اختصاص یافته‌اند. استدلال استعلایی در صدد مهیا کردن شرایط لازم برای امکان به بحث گذاشتن یک چیز و امکان تصدیق آن است که آن چیز می‌تواند همان موضوع مورد بحث باشد. تأکیدی که در آثار راجع به استدلال استعلایی بر طرحواره‌های مفهومی گذاشته شده برخی متفکران معاصر را بر آن داشته تا در مورد نفس امکان چارچوب‌های مفهومی بدیل بحث کنند. استدلالی که در دفاع از امکان چارچوب‌های مفهومی بدیل مطرح می‌شود مبین آن است که، هر قدر هم که مفاهیم موجود اهمیتی اساسی برای توانایی ما در شناختن خود و جهان داشته باشند، لزوماً چارچوب‌های مفهومی بدیل دیگری هم هستند که می‌توانند به تجارب انسجام بخشند.

کانت بر این باور بود که سوژه همواره در قالب اشکال ثابتی از مکان و زمان و مجموعه‌ی دوازده مفهوم یا «مقوله» ی خاص برای ایجاد شناخت عمل می‌کند. برای مثال، او باور داشت که هندسه‌ی اقلیدسی حامل یک یقین اکید است دقیقاً از آن رو که شکل تجربه‌ی ضروری ما از مکان یا «حس بیرونی» را تشریح می‌کند؛ همچنین، باور داشت که علم حساب یک علم یقینی است چرا که شکل زمان آگاهی درونی یا «حس درونی» ما را تشریح می‌کند. استدلال مطرح در دفاع از امکان چارچوب‌های مفهومی بدیل نافی التزام به مجموعه‌ی اکید و استواری از اشکال تجربه بوده، و این احتمال را می‌دهد که طرحواره‌های مفهومی مورد استفاده‌ی ما دچار تغییر و تحول شوند. به طور مشخص، پیشرفت‌های حاصل شده در حوزه‌ی ریاضی (مثلاً هندسه‌ی ناکلیدسی) و فیزیک

اعتقادی است، می‌توان از نظر معرفتی اثبات کرد. به نظر کانت، آنچه پیش‌تر متعالی دانسته می‌شد قابل شناسایی نیست بل که در بهترین حالت صرفاً اندیشیدنی است؛ و دامنه‌ی شناخت یقینی محدود به ریاضیات و طبیعتی است که به صورت انضمامی تجربه شده باشد. کانت، در جریان بسط برداشت خود از سوژکتیویته‌ی انسانی در نقد خرد ناب (۱۷۸۱/۷)، گمان می‌کرد که وجوه بی‌زمان، غیرتاریخی، فرافرنگی، و ماهیتاً مادی تجربه‌ی انسانی را که شناخت مطلقاً یقینی را ممکن می‌سازد ارائه کرده است؛ کانت بر این باور بود که توانایی سوژه‌ی انسانی برای ایجاد شناخت علمی و نیز اندیشه کردن در ورای حدود چنین شناختی امکان ایجاد التزامات اخلاقی و داوری‌های زیبایی‌شناسانه‌ای را برای این سوژه فراهم می‌کند که، اگرچه کاملاً عینی و ابژکتیو نیستند، سرشت اندیشه آن‌ها را ایجاد کرده و از این رو اختیاری یا بسته به شرایط تاریخی نخواهند بود. تقریباً تمام آثار متعاقب در حوزه‌ی فلسفه‌ی استعلایی دین خود به کانت را صراحتاً اعلام کرده‌اند، تا حدی که جدا کردن روح آثار او از آن کوششی فلسفی که «فلسفه‌ی استعلایی» نام گرفته دشوار می‌نماید. فلسفه‌ی استعلایی پس از کانت دقیقاً دغدغه‌ی همان وظایفی را داشته که او برای خود قائل شده بود: ابطال شکاکیت نسبت به وجود جهان بیرونی و اذهان دیگران، و نیز پشتیبانی از شناخت علمی عینی.

در سده‌ی بیستم، هیچ متفکری مانند ادموند هوسرل، فیلسوف آلمانی، در خدمت تحقق بخشیدن به این اهداف نبوده است. هوسرل، با تأکیدگذاری بر تقلیل‌های پدیدارشناسانه، استعلایی، و آیدتیک به عنوان گام‌های روش‌شناختی لازم به سوی آشکارسازی عرصه‌ی استعلایی، در صدد پشتیبانی از طرح علمی دنیای غرب از راه مستقرسازی آن بر پایه‌ی انسان‌شناسا به عنوان «من استعلایی» (transcendental ego)

شرق‌شناسان در قرن‌های نوزدهم و بیستم این عنوان را مرجح شمردند، و حتا امروزه شمار چشم‌گیری از پژوهش‌گران - اغلب، اما نه انحصاراً، غربی - همچنان از همین عنوان استفاده می‌کنند. با این حال، در پنجاه سال گذشته، این عنوان مورد تشکیک فراوان و فزاینده قرار گرفته است.

چنین تشکیکی دلایل متعدد دارد، از جمله این که چنین تعبیری ادله‌ی تاریخی استواری ندارد. برای نمونه، قالب سنتی فلسفه‌ی غربی معمولاً به شکل ناموجهی به دوره‌ی کلاسیک، و به ویژه به متفکرانی که بیش از همه تحت تأثیر فلسفه‌ی یونانی بوده‌اند، محدود می‌شود. روایت متعارف این است که فلسفه‌ی غربی در قرن نهم، و به دنبال طرح عظیم ترجمه از یونانی به عربی، از فلسفه‌ی یونانی الهام گرفت (و مفاهیم و فنون اساسی خود را از آن اخذ کرد)، و تا حد زیادی در جریان تنش‌ها و تخاصمات هرچه آشکارتر بین عقل و ایمان تشکل یافت. از همین رو، در باب مسائل مربوط به ذاتی یا عرضی بودن آفرینش، سرشت خداوند، تقدم صفات الهی بر ماهیت پرودگار، رابطه‌ی علی خدا با دنیای آفریده‌ی او، این که خدا بر خصوصیات زمان‌مند ما وقوف دارد (و از کردوکار ما آگاه است و ما را سزا و جزای مناسب می‌دهد) یا نه، سرشت روح یا شعور بشر و بقای آن پس از مرگ ما، بهترین زندگانی برای انسان، و این که تمهیدات منطقی می‌تواند در کسب یقینی مستقل از وحی الهی به ما کمک کند یا نه، بسیار قلم‌فرسایی شد.

بنا به برداشت‌های سنتی از فلسفه‌ی غربی، بانی این سنت‌گذاری است که نقش برجسته‌ای در نهضت ترجمه ایفا کرده، به اخذ حکمت بیگانه مشروعیت داد، و اولین کسی بود که آموزه‌های فلسفه‌ی یونانی را به جهان‌بینی اسلامی وارد کرد. دو چهره‌ی اصلی این سنت، فارابی و ابن‌سینا، از فیلسوفان مشایی شمرده

(کشفیات راجع به ناهمگنی مکان و ناهمگنی زمان) وجه رادیکالی به «انقلاب کوپرنیکی» کانت بخشیده‌اند، چنان که حساب و هندسه‌ی اقلیدسی اکنون به منزله‌ی تحریفات ایدئالی تجربه‌ی انسانی علمی (و احتمالی) در نظر گرفته می‌شوند. این تأمل بر وجوه تجربه‌ی انسانی که در درک ما از واقعیات سهیم اند موجب می‌شود که طیف متنوعی از متفکران معاصر خصوصیت دیدگاه فرهنگی، و نیز تأثیر زبان و تن، را جزء «شرایط امکانی» محسوب کنند که اساس شناخت‌خواهی و تجربه‌ی منسجم اند. در حالی که متفکرانی مانند توماس کوون (۱۹۶۲) به امکان شیوه‌های قیاس‌ناپذیر تجربه کردن جهان قائل اند، متفکرانی مانند دونالد دیویدسون (۱۹۷۴) و ریچارد رورتی (۱۹۷۲) در صدد تبیین این استدلال بوده‌اند که فرض چارچوب‌های مفهومی بدیل اساساً فاقد انسجام است، عمدتاً از آن رو که امکان این طرحواره‌های بدیل متضمن عدم امکان طرحواره‌هایی است که محتوای تجربه‌ی ما را تعیین می‌کنند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استراوسون ۱۹۵۹، استرود ۱۹۶۸، جنووا ۱۹۸۴، کورنر ۱۹۶۷، موهانتی ۱۹۸۷) گری استاینر

فلسفه‌ی اسلامی (Islamic philosophy)

یک سنت فلسفی که مؤلفه‌های تاریخی، زبانی، و دینی آن همچنان محل مناقشه اند. این سنت را بعضاً فلسفه‌ی «عربی» یا فلسفه‌ی «اسلامی» یا فلسفه‌ی «مسلمانان» می‌خوانند، و این عناوین را مترادف هم می‌گیرند، گو این که دلالت‌های مفهومی متفاوتی دارند. پیشینه‌ی مفهوم «فلسفه‌ی عربی» به مسیحیان رومی در قرون وسطا بر می‌گردد که این اصطلاح را در وصف انبوهی از آثار فلسفی اخذشده از سرزمین‌های اسلامی به کار می‌بردند. این عنوان بیش و پیش از همه یک توصیف زبانی، و نه قومی یا جغرافیایی، است.

محققان مسیحی قطعاً از ره‌آوردهای فیلسوفان عرب بهره‌ها بردند. با این حال، این گزارش به دلایل چندی گم‌راه‌کننده است. من از پنداشتهای شرق‌شناسانه‌ی خام‌تر که در سراسر این گزارش دیده می‌شود می‌گذرم، و فقط بر نکاتی انگشت می‌گذارم که ارتباط فلسفی آشکار و مستقیمی با بحث ما دارند (برای بحث‌های بیش‌تر، بنگرید به: سعید ۱۹۷۹، مهدی ۱۹۹۰).

اول این که، گزارش‌های این‌چنینی که اصولاً بر اثرگذاری یونانیان تمرکز می‌کنند به ناچار به سهم اصیل و یگانه‌ی فیلسوفان فعال در فضای اسلامی، و همچنین منابع قرآنی، عربی و پیش‌اسلامی، فارسی، و هندی مورد استفاده‌ی آن‌ها، کم بها می‌دهند. منظور کندی از این حکم پیامبروار که «حقیقت را هرکجا که شد باید یافت» فقط یونانیان نبودند، بل که هر ملتی بود که مسلمانان امکان کسب معرفت از آنان را داشتند. به علاوه، ارج‌گذاری به ره‌آوردهای فلسفه‌ی عربی فقط به دلیل بهره‌رسانی‌شان به بهره‌وران اروپایی، ارزش ذاتی این سنت در چارچوب خودش را ندیده می‌گیرد. در واقع، چنین نگرشی ما را وادار می‌کند این سنت را به شیوه‌ای کاملاً گزینشی و تحریف‌شده بنگریم، چون آن‌چه برای رمی‌ها مهم بوده همیشه همانی نبوده که برای همتایان عرب‌شان مهم شمرده می‌شد، و برعکس. این رشد مثال‌مناسبی است. در تواریخ غربی، این رشد به عنوان آخرین چهره‌ی تابناک در تبار فیلسوفان عرب تصویر می‌شود. البته که این رشد فیلسوف مهمی - در وهله‌ی اول برای مدرسیان و سپس برای متفکران اروپایی عصر روشنگری و بعدتر برای تجددخواهان عرب - بوده؛ با این حال، در برداشتهای اسلامی، این رشد عموماً یک چهره‌ی حاشیه‌ای است که عملاً پیرویی نداشت - یک وهله‌ی نسبتاً کوتاه در سنتی که از قرن دوازدهم فراتر رفته و تا حال حاضر ادامه دارد. جوابیه‌ی او به نقد غزالی بر این سینا اثرگذاری بسیار اندکی بر

می‌شدند و با اخذ منطق یونانی نظام‌های متافیزیکی پردامنه‌ای مرکب از آرای ارسطویی و نوافلاتونی و عقاید اسلامی عرضه کردند. خصم اصلی آنان متکلمانی از کیش اشاعره و عارفی صوفی مسلک به نام غزالی بود که فیلسوفان را به اتکای استدلال‌ات خودشان به چالش می‌کشید و نهایتاً به کفر متهم می‌کرد. سنت عربی با این رشد، علامه‌ی اندلسی، به اوج شکوفایی رسید که پاسخ نافذی به انتقادات غزالی داد و فحوای حقیقی اندیشه‌ی ارسطو را با تفاسیر مبسوط خود فراچنگ آورد. با این حال، بنا به گزارش غربی‌ها، در دنیای اسلام و در این زمان ورق به زیان فلسفه برگشته بود. به دنبال مرگ ابن رشد در پایان قرن دوازدهم، فلسفه‌ی عربی به سرعت در محاق الاهیات و عرفان افتاد. سوای استثنائاتی نظیر ابن خلدون، تفکر فلسفی در دنیای اسلامی به آخر خط رسیده بود.

خوش‌بختانه، محققان مسیحی به ره‌آوردهای فیلسوفان عرب جذب شدند و طرح بلندیروازانه‌ی دیگری برای ترجمه - این بار از عربی به لاتین - پا گرفت. و سنت مدرسی (اسکولاستیک) از ترجمه‌ها، تفسیرها، و تأویل‌های نظام‌مند و دقیق این فیلسوفان بهره‌های فراوان برد. خلاصه این که، فیلسوفان عرب تعالیم یونانیان را در طول دوره‌ای از رکود و جمود فکری در غرب حفظ کردند، و نهایتاً این امکان را برای اروپای مسیحی فراهم آوردند تا با ریشه‌های کلاسیک خود پیوند دوباره برقرار کند و جان تازه بیاید. در واقع، ارزش اصلی فلسفه‌ی عربی در نقش حفاظتی و انتقالی آن بود؛ سوای این، فلسفه‌ی عربی چیز چندانی به میراث یونانیان نیافزوده بود (بوئر ۱۹۰۱/۶۷، والزر ۱۹۶۲). چنین برداشتی از فلسفه‌ی عربی سراسر نادرست نیست: تفکر یونانی عملاً تأثیر اولیه و چشم‌گیری بر فلسفه‌ی عربی گذاشت، تعارضات مفهومی مهمی بین آموزه‌های فلسفی یونان و تعالیم وحیانی اسلام وجود داشت، و

تمایز تطابق سرراستی با تقابل معمول غربی بین عقل و مرجعیت مبتنی بر وحی یا سنت ندارد. برای نمونه، سنت‌گرایان یا نقل‌باوران مسلمان در طول تاریخ عموماً «عقل‌باوران» را به اطاعت کورکورانه یا تقلید متهم کرده‌اند؛ فیلسوفان متأثر از یونانیان اغلب از اعقاب اجنبی‌شان تقلید می‌کردند، بی آن‌که نتیجه‌گیری‌های آنان را عملاً اثبات کنند. این اتهام برای فیلسوفان معاصر غربی گیج‌کننده به نظر می‌رسد، چون سنت‌باوری را مترادف تسلیم بی‌چون‌وچرا به مرجعیت تاریخی یا مذهبی می‌دانند. با این حال، چهره‌هایی که در غرب به عنوان افرادی علناً سنت‌باور یا عقل‌باور شناخته شده‌اند اغلب تصویر بسیار پیچیده‌تری در خود دنیای اسلام دارند. برای نمونه، دو تن از بزرگ‌ترین متفکران اندلیسی، ابن حزم و ابن رشد، را در نظر می‌گیریم.

ابن حزم در روایت‌های غربی اغلب به عنوان پیشوای سنت‌باوران معرفی شده، تا حدی به دلیل انتساب‌اش به مکتب فقهی - کلامی ظاهریه، که علناً لفظ‌گرا بودند و بر اولویت معنای ظاهری و بیرونی متن‌های دینی تأکید داشتند. با این حال، نظرات او در باب منطق و مناقشات کلامی مختلف عملاً بسیار معتدل و میانه‌روانه اند و بسیاری از روشنفکران معاصر عرب او را به واقع بخشی از میراث عقل‌باوری در اسلام می‌دانند. از سوی دیگر، ابن رشد را در تواریخ غربی اغلب به عنوان یک عقل‌گرای تمام‌عیار و حتا منادی یک تجدد سکولار معرفی می‌کنند. با این حال، ابن رشد به مکتب فقهی مالکی (یکی از محافظه‌کارترین مکاتب در میان چهار مکتب فقهی سنی) تعلق داشت و به عنوان مفتی اعظم قرطبه منصوب شده بود - منصبی که رسیدن به آن فقط با التزام و احاطه‌ی بی‌نظیر به شریعت اسلام میسر بود. واقعیت این است که ابن رشد، مانند اکثر فیلسوفان دنیای اسلام، دعویات عقل و وحی را هم‌عنان می‌دید (و این در تباین با تأویل‌های متأخر ابن‌رشدشناسان

فضای فکر اسلامی داشت، در مقایسه با مثلاً جوابیه‌های طوسی به نقدهای شهرستانی و رازی بر ابن‌سینا که به شدت اثرگذار بودند. از این رو، برداشت‌های سنتی غربی از فلسفه‌ی عربی در بزنگاه‌های مهمی از تاریخ مؤثر فلسفه در سنت اسلامی کاملاً جدا می‌شوند.

مشکل دوم این نگرش آن است که بیش از اندازه بر تعارض بین فلسفه و مذهب تأکید می‌کند. چنین نگرشی، به ویژه از منظر مسیحی، آسان به نظر می‌رسد. باین حال، به لحاظ تاریخی و در مقایسه با سنت مسیحی، فلسفه در سنت اسلامی نه نقشی اساسی داشته و نه به لحاظ عقیدتی مقید و محدود شده است. البته، در برخی برهه‌های تاریخی حمایت‌های سیاسی چشم‌گیری از فلسفه‌ورزی به عمل آمده (از قرون هشتم تا دهم در بغداد و تحت خلافت عباسیان، در قرن دوازدهم در اندلس تحت امر خلفای مرابطون و موحدون، در قرون شانزدهم و هفدهم در اصفهان تحت حاکمیت صفویان، و ...). اما فلسفه در کل و در مقایسه با علوم اسلامی سنتی مانند فقه، تفسیر، حدیث، یا حتا علم کلام، اهمیت کم‌تر و جایگاه حاشیه‌ای‌تر داشته است. در عین حال، فلسفه تا حدی احتمالاً به دلیل رویکرد انتقادی خاص خود و البته جایگاه نسبتاً حاشیه‌ای آن و همچنین ساختار نامتمرکز اسلام، استقلال عمل بیش‌تری از مرجعیت مذهبی داشت. محققان علوم سنتی (علما) بعضاً از جنبه‌های خاصی از فلسفه انتقاد کرده‌اند (غزالی و ابن‌تمیمه) و حتا فتوایی در خصوص حرام شمردن اشتغال به فلسفه و منطق در کل داده‌اند (ابن‌صلاح)، اما چیزی نظیر مثلاً محکومیت فلسفه از سوی کلیسای کاتولیک در سال ۱۲۷۷ در سنت اسلامی دیده نمی‌شود.

قطعاً می‌شود به وجود تمایز فطری بین «عقل» و «نقل» در دنیای اسلام، به عنوان دو شیوه‌ی مختلف استنتاج یا توجیه یک عقیده، قائل شد. با این حال، این

دنیای اسلام وجود داشت: معتزله، اشاعره، اسماعیلیان، اهل تصوف، و اصحاب مکتب اشراق. علاوه بر این‌ها، آزاداندیشان عنوان‌ناپذیر مختلفی وجود داشته‌اند، همچنین فقیهان و متکلمان سنت‌باوری که به حملات ماهرانه به فیلسوفان دست می‌زدند. در پایان این دوره (مقارن با پایان قرن دوازدهم)، فلسفه در دنیای سنی مسلک (دست‌کم تا چندین قرن) در محاق کلام و عرفان قرار گرفت، اما این به معنای مرگ آن در سراسر دنیای اسلام نبود. فلسفه در مناطق شیعه‌نشین (مهم‌تر از همه، ایران)، و همچنین در هند و ترکیه به شکوفایی ادامه داد. چهره‌های مستقل و مکاتب فلسفی التقاطی اما نظام‌مند نوینی در دوران مدرن نیز به عرصه آمدند، که رویکردشان در یک هم‌نهاد متافیزیکی بلندپروازانه در مکتب اصفهان به اوج رسید. بعدتر، «نهضت» یا نوزایی قرن نوزدهمی به بازبیداری فلسفه در دنیای عرب‌زبان سنی، در واکنش به مواجهه‌ی این دنیا با دنیای غرب، منجر شد. در ادامه، طیف وسیعی از مکتب‌ها، جنبش‌ها، و طرح‌های فلسفی در قرن بیستم پا گرفتند که بعضی از آنان پی‌آمد «نهضت» بودند و بعضی دیگر سنت‌های فکری بسیار قدیمی‌تر ریشه داشتند (برای مرور این جریان‌ها به تفکیک جغرافیایی، بنگرید به: بخش پایانی کتاب نصر و لیمن ۱۹۹۶).

البته، در حال حاضر معدودی از مدافعان روایت «فلسفه‌ی عربی» بر این باور اند که این فلسفه با دوران کلاسیک آغاز می‌شود و در همان دوران به پایان می‌رسد، یا این که دغدغه‌های این فلسفه را می‌شود به تعارض بین عقل و وحی تقلیل داد، یا این فلسفه صرفاً تکرار بی‌خلاقیت بینش‌های یونانیان عصر کلاسیک بوده و ارزش آن تنها به دلیل حفظ و ابقای آن بینش‌ها است (برای مثال، بنگرید به: گوتاس ۲۰۰۲، آدامسون و تیلور ۲۰۰۵، مک‌گینیس و ریسمن ۲۰۰۷). اما ایده‌ی «فلسفه‌ی عربی» همچنان گرفتار مشکلات مدیریتی است.

مسیحی است). بنابراین، تمایزگذاری بین ادله‌ی فلسفی، مجادلات کلامی، و وحی الاهی اغلب با التفات به مخاطبان و شیوه‌ی مطلوب متفکر برای برقراری ارتباط با آن مخاطبان (استدلال متقن، جدل، خطابه، و ... مطرح می‌شد، نه با توجه محتوای محتوم یا دلالتی که در تمایزگذاری هست.

صورت خاص‌تری از فرض نزاع فلسفه - مذهب را مکتب اشتراوسی تبیین کرده که بر اولویت اهداف سیاسی فیلسوفان و ضرورت «فن نوشتار» تأکید می‌کند (اشتراوس ۱۹۵۲/۸۸، باتروث ۱۹۹۲، مهدی ۲۰۰۱). این رویکرد اثرگذاری است که در عین حال انتقادات بسیاری برانگیخته است (لیمن ۱۹۸۵/۲۰۰۱، گوتاس ۲۰۰۲). سوای مجادلات مطرح بر سر این که آیا فیلسوفان عرب از شگردهای نوشتاری مرموزی برای حفظ خود از گزند بدخواهان استفاده می‌کردند یا نه (و اگر چنین بوده، چه کسی صلاحیت دارد منظور واقعی آنان را معین کند)، مسأله این است که: آیا واقعاً این فیلسوفان باید آن چنان عمیقاً به اختفای آموزه‌های خود از مراجع دینی و سیاسی اقدام می‌کردند؟ محققان سنت‌باور احتمالاً به اعتقادات راسخ فیلسوفان به دیده‌ی تردید می‌نگریستند و از نخبه‌گرایی آشکارشان معذب بودند (و عملاً هم روش‌ها و هم ره‌آوردهای فیلسوفان را محکوم می‌کردند)؛ با این حال، شواهد تاریخی چندانی در آزارسانی به فیلسوفان به دلیل عقایدشان وجود ندارد، چه رسد به این که از حق حیات‌شان محروم شده باشند.

مشکل سومی که در روایت مقبول غربی از فلسفه‌ی غربی دیده می‌شود این است که، این روایت سنتی فلسفی دنیای اسلام را همگن‌تر و یک‌دست‌تر از آن چه در واقعیت بوده تصویر می‌کند. در این روایت، تقریباً تمام فیلسوفان مهم عرب به مکتب مشایی تعلق دارند، مکتبی که بیش از همه وام‌دار یونانیان بود. اما حتا در دوران کلاسیک، نهضت‌ها و مکاتب فکری متعددی در

مطرح در تفکرات یونانیان دوران کلاسیک را می‌توان به درستی فلسفه محسوب کرد. اما در این صورت، بسیاری از دیگر سنت‌های فکری پرمایه یا کلاً کنار گذاشته شده و یا به شدت مخدوش می‌شوند. برای نمونه، در زبان‌های سانسکریت و چینی در عصر کلاسیک معادلی برای فلسفه‌ورزی به معنای یونانی آن وجود ندارد، و اندیشه‌وران هندی و چینی مطابقتی با آن تلقی اکیداً یونانی از فیلسوفان ندارند. در واقع، بخش عمده‌ی آن‌چه در سنت اروپایی «فلسفه» دانسته می‌شود با چنان تلقی محدودی از دایره‌ی فلسفه بیرون گذاشته خواهد شد.

سنت فلسفه‌ی عربی در این رابطه موضعی منحصر به فرد دارد، زیرا از آغاز دوران کلاسیک همواره از دو واژه‌ی متفاوت در وصف این اشتغال فکری استفاده کرده، یکی همان «فلسفه»، صورت معرب «فیلسوفیا» یونانی، و واژه‌ی دیگر اصطلاحی عربی است که قرآن نیز بارها مورد استفاده قرار می‌گیرد: «حکمت». این تعبیر در طول دوران کلاسیک به اندازه‌ی «فلسفه»، و پس از این دوره حتا بیش‌تر، به کار رفته است. از منظر فلسفه‌ی کلاسیک یونانی، این ادعا که کسی پیشاپیش از حکمت برخوردار بوده، جای این که صرفاً مشتاق یا پی‌گیر کسب آن باشد - چنان که سوفسطائیان یا «خردمندان» در مکالمات افلاتونی اغلب دارند - غیرقابل دفاع و خودبزرگ‌بینانه است. با این حال، «حکیم» عربی همان سوفسطایی یونانی نیست. فیلسوفان در سنت اسلامی عموماً بر این باور بوده‌اند که منظور از حکمت‌جویی دقیقاً اکتساب و عملی کردن حکمت، برای دگرگون‌سازی و کمال‌بخشی به خویش است (کارکرد عملی معرفت مضمون مشترک رایجی در میان اکثر مکاتب فکری اسلامی است). به علاوه، «حکمت» پهنه‌ی معرفتی گسترده‌تری از «فلسفه» را پوشش می‌دهد. حکمت نه فقط احتجاج عقلانی، تحلیل مفهومی، و استدلال

اول این که، با وجود بسط عجولانه‌ی این مقوله برای دربرگیری تحولات بعد از دوران کلاسیک، «فلسفه‌ی عربی» همچنان محدودتر از آن است که بتواند سنت پرتنوع پیش‌گفته را به درستی در بر بگیرد. بعضی از ناقدان این ایده خاطر نشان کرده‌اند که، معدودی از فیلسوفان مسلمان پیش از دوران مدرن عرب بوده‌اند (این فیلسوفان اغلب ایرانی و بعضاً ترک و هندی و ... بودند). این انتقاد از یک نظر وارد نیست چون، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، صفت «عربی» بیش و پیش از همه یک انتساب زبانی است، نه نژادی. و تقریباً تردیدی وجود ندارد که عربی زبان فراملی در مباحث فیلسوفان مسلمان در دوران کلاسیک بود. با این حال، حتا در همین دوره آثار برجسته‌ای به زبان فارسی (مثلاً آثار ابن سینا) تألیف شدند، و پس از دوران کلاسیک هم اکثر آثار فلسفی عملاً به زبان‌هایی سواى عربی (بیش از همه فارسی، و نیز ترکی، اردو، فرانسوی، و انگلیسی) نوشته می‌شدند.

نکته‌ی دوم اساسی‌تر به نظر می‌رسد. مدافعان عنوان «فلسفه‌ی عربی» عموماً جنبش ترجمه از یونانی به عربی را وهله‌ی بنیادین و شکل‌دهنده‌ی این سنت می‌دانند، و از این رو اولویت اکیدی برای ریشه‌های یونانی فلسفه‌ی عربی قائل می‌شوند. این البته فرض قابل فهمی است، چون یونانیان را (دست کم، در غرب) بانیان فلسفه به شمار می‌آورند. اپیکور از این لاف می‌زد که «فقط یونانیان فلسفیدن می‌دانند». اما فلسفه هیچ صورت غیر یونانی ندارد؟ مشخص‌تر، آیا نمی‌توان به صورتی از اشتغال فلسفی در دنیای اسلام قائل شد که از کردوکار فلسفی یونانیان نشأت نگرفته باشند، یا به صورت مستقل به چنین کردوکاری نزدیک شده باشند؟ پرداختن به این پرسش به معنی پرسش‌گری از ماهیت فلسفه است، این که فلسفه چیست، یا چه باید باشد، و چه کسی می‌تواند در این باره داوری کند. برخی احتمالاً بر این باور اند که تنها تأمل نظری و تربیت اخلاقی

پهنه‌ی گسترده‌تری را پوشش می‌دهد، و قطعاً برخی از جنبش‌ها و تحولات تاریخی‌ای را که «فلسفه‌ی عربی» عموماً نادیده گرفته (مثلاً اسماعیلیان، الاهیات فلسفی اشاعره، ناقدان سنت‌باور، مکتب اشراق، تصوف فلسفی، و انواعی از مکاتب التقاطی شیعی) در بر می‌گیرد. مدافعان این دسته‌بندی بر این نکته تأکید می‌کنند که فلسفه‌ی اسلامی صرفاً یک پدیده‌ی کم‌دوام در قرون وسطا نیست، بل که سنتی زنده و در حال شکوفایی است که تا زمان حال به حیات خود ادامه داده است. مزیت دیگر این رویکرد در تلاش آن برای تصدیق تأثیر عمیق و بی‌نظیری است که اسلام بر فلسفه گذاشته است، گو این که در چنین کاری اغلب در مورد خصلت مذهبی این تأثیرگذاری اقرار می‌کند.

آنری کوربن «فلسفه‌ی اسلامی» را مشخصاً یک «فلسفه‌ی پیامبرانه» می‌داند: «فلسفه‌ای که تحول و حالات‌اش اساساً به واقعیت مذهبی و معنوی اسلام مربوط می‌شود» (۱۹۶۴، صص. xv-xiv). به همین نحو، سید حسین نصر از این ایده دفاع می‌کند که فلسفه‌ی اسلامی مستقیماً از وحی اسلامی نشأت گرفته، و آن را «اساساً یک هرمنوتیک فلسفی نص مقدس» می‌داند (۱۹۹۶، ص. ۳۷). اما چنین برداشتی صرفاً نسخه‌ی واورن همان فرض امروزی غربی‌ها است که فلسفه و دین را ماهیتاً مجزا و متباین می‌دانند. آن جدال ماهوی اکنون جای خود را به یک سازش ماهوی داده، که تنها به اتکای عاری کردن فلسفه از استقلال اندیشگانی آن و مقید کردن‌اش به حقایق وحیانی به دست می‌آید. حال این پرسش پیش می‌آید که: فلسفه‌ای که صرفاً خدمت‌کار الاهیات باشد، آیا دیگر می‌تواند فلسفه باشد؟

به علاوه، با آن که «فلسفه‌ی اسلامی» جامع‌تر از «فلسفه‌ی عربی» به نظر می‌رسد، آیا چنین عنوانی بیش از اندازه فراگیر نیست؟ بعضی از ناقدان اعتراض

اثباتی مطرح در کار فیلسوفان ملهم از یونانیان، که منابع معرفتی دیگری را در بر می‌گیرد: وحی الاهی و تفاسیر آن، نبوت، سنت‌ها، کلام نظری و جدلی، تعالیم خفیه و مرشدانه، بینش‌های شهودی، تجارب عرفانی، ممارست‌های معنوی، و تهذیب اخلاقی.

این که چنین چیزهایی را می‌شود به شکل مشروعی از جنس فلسفه دانست یا نه همچنان محل مناقشه است (برای آگاهی از دو دیدگاه متضاد، بنگرید به: نصر ۲۰۰۶ و گوتاس ۲۰۰۲). گفتنی است که، چنین پرسشی را در مورد فعالیت‌های فلسفی معاصر در اروپا و آمریکا نیز می‌توان پیش کشید، چرا که هیچ‌یک با خصلت کلی فلسفه نزد یونانیان به عنوان *techne tou biou* یا «هنر زندگی» همخوانی ندارند. در واقع، به نظر می‌رسد که، با وجود خودستایی امروزی غربی‌ها در مورد تبار یونانی - رمی ما، فلسفه‌ی عربی به شکل اصیل‌تری به آن خصلت وفادار بوده است. البته، نکته‌ی اصلی این است که فلسفه در فضای اسلامی اصولاً این‌گونه مطرح نظر قرار گرفت. و اگر بنا فہم درست فلسفه‌ی عربی باشد، از آغاز باید آن را برحسب تعابیر و مقولات خاص خودش فهم کرد، نه این که آن را به هر رو با مقولات ناهمخوان فلسفه‌ی یونانی یا رویکردهای آکادمیک غربی در حال حاضر تطبیق داد. استفاده از مفروضات و روش‌ها و دغدغه‌های کنونی برای تعیین این که چه چیزی به راستی فلسفه است و چه چیزی نیست (یا به رسمیت شناختن دیگر سنت‌ها تنها تا آن جا که با مشخصات ممتاز مد نظر ما مطابقت دارند)، در بهترین حالت، برخوردی کوتاه‌فکرانه و متعصبانه است. چنین برخوردی اغلب شکل بزک‌کرده‌ی امپریالیسم فرهنگی است.

به این دلایل، محققان عنوان «فلسفه‌ی عربی» در مجموع کنار گذاشته‌اند و به جای آن از فلسفه‌ی «اسلامی» حرف می‌زنند (کوربن ۱۹۶۴، فخری ۱۹۷۰، لیمن و نصر ۱۹۹۶). به نظر می‌رسد این عنوان اخیر

حاصل می‌شد: فیلسوفان بسیاری مجدانه کلام وحی را متمایل به مطابقت با دعویات عقل ساختند. بعضی از این فیلسوفان حتا مبانی اسلام از قبیل واقعیت نبوت، جاودانگی روح، و وعده‌ی جزا در حیات بعد از مرگ را منکر شده‌اند. این البته به معنی انکار اهمیت و اثرگذاری عظیم اسلام بر فلسفه نیست. تأملات فلسفی گاه به تبیین و دفاع از تعالیم و مناسک اسلامی کمک کرده‌اند، و گاه به اخذ و بازتأویل آن‌ها پرداخته‌اند، و گاه به نقد و نفی آن‌ها رو آورده‌اند. همچنین، گفتنی است که، گاه این تأملات ارتباطی به آموزه‌های اسلامی نداشته‌اند، همچنان که در آثار عظیم فیلسوفان مسلمان در باب منطق دیده می‌شود. اصرار بر این که هر تفکری که در دنیای اسلام ظهور کرده به نوعی در وحی و کلام خدا در قرآن ریشه داشته (یا حتا همواره در هماهنگی با آن بوده)، و در نتیجه ماهیتاً و قویاً اسلامی است، به معنی نادیده گرفتن یا اساساً غلط تفسیر کردن بعضی از مهم‌ترین و مؤثرترین آثار این حوزه است. خلاصه آن که، عنوان «فلسفه‌ی اسلامی» این سنت را بیش از آن‌چه در واقع بوده تک‌صدا جلوه می‌دهد.

به همین دلایل، بعضی از محققان عنوان محتاطانه‌تر «فیلسوفان مسلمان» را مرجح می‌دانند (بنگرید به: شریف ۱۹۶۱/۹۹). این عنوان کل فلسفه‌های متفکرانی را در بر می‌گیرد که خود را مسلمان می‌خوانند، فارغ از این که فلسفه‌های آنان به معنی پیش‌گفته اکیداً اسلامی محسوب می‌شود یا نه. چنین رویکردی نشانه‌ی فاصله‌گیری از ماهیت‌باوری مذهبی مطرح در عنوان «فلسفه‌ی اسلامی» است، اما این هم عنوانی بیش از اندازه محدود می‌نماید: شمار چشم‌گیری از اندیشه‌گرانی که اسماً مسلمان نبوده‌اند نقش مهمی به عنوان معلم، مترجم، و مصاحب فلسفی در این سنت ایفا کرده‌اند. بعضی از فیلسوفان مهم عرب‌زبان در دنیای اسلام از یهودیان، بعضی از مسیحیان، بعضی از مشرکان صابئی،

کرده‌اند که، عنوان «فلسفه‌ی اسلامی» در نهایت به اولویت‌بخشی به عناصر عرفانی، رمزی، و حتا تفسیری سنت، و کم‌ارج‌شماری تحلیل منطقی، مجادله‌ی عقلانی، و تحقیق انتقادی مستقل ختم خواهد شد (گوتاس ۲۰۰۲). در واقع، فلسفه در چنین رویکردی چنان تعریف باز و فراگیری دارد که مترادف هرگونه فعالیت فکری و معنوی می‌شود. همچنان که پیش‌تر اشاره شد، برای فهم درست فلسفه‌ی اسلامی، نخست باید آن را بر اساس تعابیر و مقولات خاص خودش مد نظر قرار داد، و از مطابقت دادن آن با مقولات بیگانه احتراز جست. اما این گفته به معنی آن نیست که منظرهای درونی خودبه‌خود بر هر منظر بیرونی ارجحیت دارند، یا این که نمی‌توان آن‌ها را برحسب چیزی جز مفروضات نیازموده‌شان تشریح کرد. چنین ادعایی یک تعصب آشکار و برخوردی به شدت غیرفلسفی است. از این رو، این پرسشی همچنان مشروع – و در بحث بینافرهنگی از فلسفه ناگزیر – است که: فلسفه چیست، و چه باید باشد؟

مشکل دیگر عنوان «فلسفه‌ی اسلامی» این است که، همه‌ی متفکرانی که در این سنت آثار فلسفی عرضه کرده‌اند عملاً، به معنای مد نظر نصر، مؤمن به مبانی اسلام نبوده‌اند. البته، بسیاری از فیلسوفان دنیای اسلام خود را قطعاً افرادی عمیقاً دین‌دار می‌دیدند؛ با این حال، بارها از سوی متفکران سنت‌باورتر به بدعت و کفر متهم می‌شدند. رد کردن این انتقاد به عنوان ایرادی بی‌مورد و حاشیه‌ای عمدتاً به معنای کم بها دادن به ظرافت‌ها، اقتداریابی‌ها، و اثرگذاری‌های آثار چنان فیلسوفانی است. بسیاری از فیلسوفان مسلمان بی‌شک به نوآوری‌های فکری‌ای مبادرت ورزیدند که تا حد زیادی از معنای ظاهری نص مقدس دور می‌شد. به ویژه در دوران کلاسیک، هماهنگی پیش‌گفته بین فلسفه و اسلام اغلب با هماهنگ‌سازی اسلام با فلسفه

فلسفه‌ی پساتحلیلی (postanalytic philosophy)

جنبش فکری‌ای که بسیاری از مبانی سنت اصلی (تحلیلی) مسلط در فلسفه‌ی انگلیسی - آمریکایی از دهه‌ی ۱۹۲۰ به این سو را مردود می‌شمارد. مشخصه‌ی این سنت عمدتاً این فرض بود که زبان روزمره (طبیعی)، به خاطر ناتوانی‌اش از تبیین تمایزات منطقی با صراحت و دقت مکفی، اغلب موجب خطاها - یا بیانات «پیوسته‌گم‌راه‌کننده» - می‌شود. از همین رو، (برای مثال) گوتلوب فرگه تمایزگذاری مرسوم خود میان «معنی» و «مرجع» را در تشریح این نکته مطرح می‌کرد که چه‌گونه گزاره‌های ظاهراً همان‌گویانه یا حشوآمیز («ستاره‌ی شامگاهی [همان] ستاره‌ی صبحگاهی است») در واقع می‌توانند به انکای توانایی ما برای درک دقیقاً همین تمایز، از محتوایی آگاهاننده برخوردار باشند. «نظریه‌ی توصیفات» برتراند راسل - در تحلیل بیانات پوچ یا بی‌ارجاعی چون «پادشاه فعلی فرانسه» - نیز نمونه‌ی الگویی دیگری از تلاش برای فراروی از اغتشاشات سطحی زبان روزمره یا عادی، و از آن رو ارائه‌ی نظم روشن‌تری از صورت منطقی - معنایی بود.

عنوان «پساتحلیلی» امروزه در اطلاق به مکاتب فکری مختلف و دوردور به‌هم‌وابسته‌ای به کار می‌رود که ظاهراً فاقد هرگونه معیاری برای تعریف مکفی اند. جنبش پساتحلیلی را شاید بتوان جنبشی واکنشی دانست که هرگونه تلاش برای منضبط‌سازی زبان بر اساس تعابیر و تمایزات منطقی صریح را مردود می‌شمارد. از نخستین نموده‌های این جنبش بحثی علیه پوزیتیویسم منطقی از سوی ناقدانِ قائل به این اصل اساسی بود که این برنامه - اصطلاحاً «اصل اثبات» - قادر به ارائه‌ی یک صورت‌بندی منسجم نیست. این برنامه مبتنی بر آن بود که دسته‌گزاره‌های بامعنا تشکیل‌دهنده‌ی طیفی هستند که اعضای‌اش منحصرأ

و بعضی از زنادقه، یا آزاداندیشان مرتد، بوده‌اند. شماری از این گروه آخر شکاکیت و خصومت شدیدی با تمام ادیان وحیانی، و نه فقط اسلام، داشتند. دست کم از این نظر، «فلسفه‌ی عربی» به «فلسفه‌ی اسلامی» و «فیلسوفان مسلمان» ارجحیت دارد، چون بسیاری از چهره‌هایی را که این دو ندیده می‌گیرند در بر می‌گیرد. در نهایت، مناسب‌ترین عنوان برای دربرگیری تنوع بی‌نظیر این سنت فکری شاید اصطلاح بی‌ظرافت اما مفیدی باشد که مارشال جی. اس. هاجسون مطرح می‌کند، یعنی «فلسفه در دنیای اسلام»، که «نه مستقیماً به خود مذهب، که به مجموعه‌ی اجتماعی و فرهنگی‌ای ارجاع دارد که در طول تاریخ ملازم اسلام و مسلمانان بوده است، چه در میان خود مسلمانان و چه در میان نامسلمانان» (۱۹۷۴، ج. ۱، ص. ۵۹). این عنوان شامل حال هر تفکر فلسفی مطرح در جوامعی می‌شود که عمدتاً تحت تأثیر ابعاد مذهبی، سیاسی، و فرهنگی اسلام قرار گرفته‌اند، چه مفروضات و نتایج این تفکرات الزاماً اسلامی شمرده شوند چه نه. چنین عنوانی آن اندازه گسترده هست که کل این سنت را در بر بگیرد، بی آن که تلاشی برای مقید کردن تمام صور تحقیق و تتبع فلسفی به حقایق وحیانی اسلام کرده، یا نقش مهم نامسلمانان در این مکالمه‌ی تاریخی را ندیده بگیرد. این عنوان همچنین به روح متلون فلسفه وفادارتر است، چون بر یک منظر مشروط دلالت دارد، نه بر طرح دعویات یک‌پارچه در باب آموزه‌های فلسفی، یا خصایص افرادی که به این مشغله می‌پردازند، یا حتا زبانی که برای ابراز فلسفه‌ورزی خود به کار می‌برند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آدامسون و تیلور ۲۰۰۵، دیسبر ۲۰۰۶، فخری ۲۰۰۴، کوربن ۱۹۹۳، گوتاس ۲۰۰۸، مک‌گینیس و ریسمن ۲۰۰۷، نصر و امین‌رضوی ۱۹۹۹، ۸-۲۰۰۱، نصر و لیمن ۱۹۹۶)

پیتر اس. گراف

محدود به این دو خواهد بود: ۱) گزاره‌های واقع‌بنیاد یا تجربی، که صدق آن‌ها می‌تواند متکی به دلایل مشاهداتی باشد، و ۲) گزاره‌های تحلیلی - نظیر «همه‌ی عزب‌ها مجرد اند» - که صدق‌شان ناشی از صورت منطقی آن‌ها است، یعنی محمول‌شان در حامل خود جا داشته، و بنابراین با آن که ناقل هیچ محتوای واقع‌بنیاد یا آگاهاننده‌ای نیستند صدق دارند. همه‌ی دیگر بیانات را باید بیاناتی بی‌معنا یا صرفاً «متافیزیکی» انگاشت. چنین بیاناتی اعتقادات راست‌نمای ما به زبان‌های اخلاق، زیبایی‌شناسی، نقاد ادبی، و عاداتی از قبیل سخن گفتن احساسی را شامل می‌شوند.

این بحث ظاهراً تا مدت‌ها، حتا بر نظریه‌پردازان ادبی‌ای چون آ. ای. ریچاردز، تأثیر شدیدی داشت. ریچاردز خود را قائل به این قول می‌داند که صدق یا «حقیقت» شعر موضوعی مربوط به بهره‌های صرفاً احساسی آن بوده، توانایی شعر برای برانگیختن برخی حالات - یا برخی واکنش‌های موضعی پیچیده - در خواننده هیچ ربطی به صدق یا حقیقت آن، به لحاظ گزاره‌ای و ارجاعی، ندارد. مشخصه‌ی نقاد نو

آمریکایی در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ نیز در پیش گرفتن راهبردی مشابه بود. متفکران وابسته به این مکتب اساساً با رویکرد روان‌گرایی ریچاردز به مخالفت برخاستند، زیرا خواهان آن بودند که نقاد «عینی» باشد، یعنی معنا (یا ساختارهای تعاملات پیچیده‌ی زبانی) را اکیداً در «کلمات روی کاغذ» جستجو، آن را از طریق خوانش فن‌بیانی دقیق، و کاملاً جدا از تمام نوسانات واکنشی خوانندگان، تعبیر کند. با این همه، با در نظر گرفتن شعر به عنوان قلمرویی ممتاز **ایهام، طنز، ناسازه، دلالت متکثر، و ...** و از این رو یک‌سر جدا انگاشتن آن از وجهه‌ی دیگر زبان (وجهه‌ی معرفتی، راست‌نما، یا ارجاعی آن)، در صدد بودند تا از هرگونه مقابله با دعویات پوزیتیویسم منطقی اجتناب کنند.

این‌گونه واپس‌نشینی تنها در نقاد ادبی انگلیسی - آمریکایی (عرصه‌ای که تأثیر تفکر پوزیتیویستی به زودی در آن نمود یافت) محسوس نبود. این تأثیر در **ساختارگرایی و پساساختارگرایی** فرانسوی نیز به چشم می‌خورد و نمود آن را می‌شد در آثاری چون **نقادی و حقیقت** رولان بارت یافت. بارت در واقع علیه سنت پژوهش پوزیتیویستی قدیمی‌تر (و از دید خود) کوتاه‌نظرانه‌ای واکنش نشان می‌داد که از زمان آگوست کنت به این سو بر تفکر آکادمیک فرانسه غالب شده بود. با این حال، واکنش بارت - همانند واکنش ریچاردز، هرچند به شکلی ناسازه‌وارتر و انگیزاننده‌تر - دیگر بار موجب ایجاد اختلافی میان «حقیقت» و «نقادی» شده، از این رو ادبیات را معادل هرآن‌چه از قانون مهیب و پدروار و روش و نظام تخطی کرده، به چالش کشیده، یا واژگون‌اش می‌سازد، می‌گیرد.

این پس‌زمینه‌ی تاریخی گذرا شاید بتواند به توضیح این نکته کمک کند که چرا بسیاری از متفکران نحله‌های مختلف زیر عنوان «پساتحلیلی» گرد هم آمده‌اند. این عده انکارگران قاطع و نیز تجدیدنظرطلبان محتاط، نظریه‌پردازان ادبی که مجالی برای «فلسفه» نمی‌یافتند، و فیلسوفان دارای گرایش کلاً «هرمنوتیکی» (در اروپای قاره‌ای) با شوق وافر برای پرداختن به نظریه‌ی ادبی، را شامل می‌شود. در طیف اخیر، همچنین به این عده بر می‌خوریم: نوپراگماتیست‌هایی چون ریچارد **رورتی** (۱۹۷۱، ۱۹۸۹) که خواهان در نظر گرفتن «فلسفه» به روال قدیم (ساختی، تحلیلی، یا مشکل‌گشا) بوده، اما گمان می‌کنند که ما باید به خاطر رهیافت تکثرگرا یا دموکراتیک فلسفه پی‌گیر گفت‌وگو باشیم؛ متفکران وابسته به نحله‌ی اجتماع‌نگری که بحث‌های «بنیان‌گرا» (حقیقت‌بنیاد) را مردود دانسته، برداشت‌های اجتماع‌نگر از خیر اخلاقی و اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهند؛ و نیز - در میان «تجدیدنظرطلبان محتاط» -

در معماهای غامض و بیهوده‌ی خودساخته بوده‌اند. همه‌ی آن‌چه برای نجات یافتن از این مخمصه لازم بود توجه دوباره به طیف و تکثر «بازی‌های زبانی» جمعی و روزمره و، فراتر از این‌ها، به «اشکال زندگی» فرهنگی گوناگونی بود که تنها بستر مشروعیت‌بخش مورد نیاز را مهیا می‌کردند.

حال، دیگر بار فیلسوفانی، مانند گیلبرت رایل، پا به عرصه می‌گذاشتند که موضعی میانه اتخاذ کرده، در عین توجه مشروط به مصوبات کاربرد روزمره‌ی زبان، خطاهای گونه‌گون یا «اشتباهات مقولاتی» را مورد توجه قرار می‌دادند که ناشی از اعتقادات روان‌شناختی عمومی بودند، اعتقاداتی چون این که ذهن و جسم در حوزه‌های هستی‌شناختی مجزایی (هرچند به نوعی به هم مربوط) قرار دارند. پیدا است که کشاکشی میان رویکرد رایل و جهت‌گیری آستین - ویتگنشتاین وجود دارد زیرا «زبان عادی» خود حامل بقایای بسیار دوانگاری دکارتی است، بقایایی که رایل به طور خلاصه آن‌ها را به عنوان اسطوره‌ی «روح در ماشین» بی‌اعتبار می‌داند. به این ترتیب، و به تعبیر رورتی و دیگران، شکاف تازه‌ای در جمع گسترده‌ی اصحاب «فلسفه‌ی زبان‌شناختی» پدید می‌آید.

این که اصطلاح «پساتحلیلی» گاه در اطلاق به فیلسوفانی چون دلبیو. وی. کواپن نیز به کار رفته عمدتاً به خاطر روی‌کرد آنان به نظریه‌ای کل‌نگر در باب معنا و صدق است که هر صورتی از بحث فرگه/راسل را مردود می‌شمارد. حمله‌ی مشهور کواپن (در جستار «دو جزم تجربه‌باوری») به ایده‌ی وجود تمایز قاطعی بین نظم‌های تحلیلی و ترکیبی داوری، یا بین نظم‌هایی که به اتکای صورت منطقی خود علناً درست اند (یعنی گزاره‌هایی که مسندشان در مسندالیه آن‌ها پیدا است) و نظم‌هایی که شامل مؤلفه‌هایی متعلق به شناخت اکتسابی تجربی یا معطوف به جهان واقعی می‌شوند، در

فیلسوفانی که فلسفه‌ی تحلیلی را از درون، و با تأمل درباره‌ی مسائل گوناگونی که از پوزیتیویسم منطقی برای این فلسفه به جا مانده، آن را به نقد کشیده‌اند. چنان که این منتقدان اغلب خاطر نشان کرده‌اند، برنامه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی آشکارا عاجز از فراهم کردن ملزومات تصریحی خاص خود است. یعنی «اصل اثبات» را نه با شواهد تجربی و نه به اتکای صورت منطقی آن یا استدلال‌پذیری‌اش به عنوان موضوعی مربوط به صدق صرفاً تحلیلی (همان‌گویانه) نمی‌توان توجیه کرد. این انتقاد بعدتر شامل حال دیگر آموزه‌های پیش‌نهادی به جای پوزیتیویسم منطقی (نظیر تجربه‌باوری منطقی) شمرده شد که تلاش می‌کردند نوعی سرمشق تحلیلی - تعهد به اصول انسجام منطقی، دقت مفهومی، و صدق تجربی - را، در عین دست‌کشیدن از اصل اثبات به صورت اولیه (و خودابطال‌کننده) اش، حفظ کنند. آن‌چه در ادامه می‌آید ردیابی کلاف سردرگم پیوندهایی - خواه علناً اذعان شده و خواه اذعان نشده - است که «چرخش» پساتحلیلی در مباحثات فلسفی امروزی را موجب می‌شوند.

در آغاز و به عنوان نمونه می‌توان به دیدگاه جی. ال. آستین و مدافعان رویکرد «زبان عادی» اشاره کرد که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ رویکرد مسلط در فلسفه‌ی آکسفورد به شمار می‌رفت. از دید آنان - که به شدت تحت تأثیر لودویگ ویتگنشتاین متأخر نیز بودند - این تصویری به کلی خطا است که گمان کنیم زبان نیازمند منضبط‌سازی منطقی بوده، یا «تحلیل» صرف می‌تواند به نوعی آشکارکننده‌ی حقایقی مهم‌تر از اندوخته‌ی عظیم حکمت محفوظ در اختلافات، تمایزات، و ظرافت‌های کاربردی‌ای باشد که باید آن‌ها را در عادات سخن‌گویی روزمره جست. از همین رو، ویتگنشتاین گمان می‌کرد فلسفی‌ترین مسائل ما معلول «به تعطیلات رفتن» زبان، یا حاصل سرگشتگی فیلسوفان

تفکر منطقی باشد. «اگر جرح و تعدیل‌های به قدر کفایت قاطعی در دیگر وجوه نظام صورت دهیم، هر گزاره‌ای به هر رو می‌تواند درست انگاشته شود» (a ۱۹۵۳، ص. ۴۴). پس، در نهایت، به لحاظ جایگاه هستی‌شناختی، هیچ فرقی میان سانتورها، خدایان هومر، اعداد، تقسیمات مطرح در نظریه‌ی مجموعه‌ها، و خانه‌های آجری خیابان‌ها وجود ندارد.

این که کواین از این جهت به اولویت‌های کمابیش اکیدی قائل بوده - مثلاً اولویت خانه‌های آجری بر سانتورها و نظریه‌ی مجموعه‌ها بر خدایان هومر - حاصل التزام او به یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی، یعنی طرحواره‌ی علوم فیزیکی امروزی، است. او تصریح می‌کند که «من به شخصه، به عنوان یک فیزیک‌دان غیرحرفه‌ای، به ابژه‌های فیزیکی باور دارم نه به خدایان هومر؛ و باوری جز این را یک خطای علمی می‌دانم» (همان). با این همه، از نظر جایگاه هستی‌شناختی، «تنها تفاوت ابژه‌های فیزیکی و خدایان [هومر] در اندازه و نه در نوع است»، زیرا «این هر دو موجود تنها به عنوان ثوابت فرهنگی به ادراک ما در می‌آیند». اما بی‌گمان، اگر بخواهیم بین این دو، هر چند تنها برای اجتناب از آلودگی طرحواره‌های خود به حشویات یا موارد غیر ضروری، دست به انتخاب بزنیم، دچار مشکل خواهیم شد. از این رو، «اسطوره‌ی ابژه‌های فیزیکی به لحاظ شناخت‌شناسانه چنان تفوق یافته که بیش از هر اسطوره‌ی دیگری به عنوان تمهیدی برای ایجاد ساختار قابل نظارتی در سیلان تجربه کارگر افتاده است» (ص. ۴۴). با این حال، این تمایزگذاری‌ها نیز تمایزاتی «تنها به لحاظ اندازه» در راستای چیزی هستند که کواین «تمایل کمابیش پراگماتیکی به اخذ یک رشته از کلاف علم برای دربرگیری یک تجربه‌ی ترم‌آمیز خاص» (ص. ۴۶) می‌نامد. این یعنی اگر چنین‌گزینه‌هایی را مجسم‌کننده‌ی چیزی بیش از ابزاری ترجیحی برای

همین راستا است. از دید کواین، این تمایز را، به همراه دیگر آرایه‌های مفهومی پیشینی بیهوده (از جمله، دوانگاری «محتوا» و «صورت»، و تصور فرگه‌ای از گزاره‌ها به عنوان حاملان ارزش‌های اکید صدق و کذب) باید کنار گذاشت، چرا که این‌ها خود به تنهایی دست‌آویزی برای تحلیل برحسب تمایز معنی و ارجاع می‌شوند. از این رو، کواین هیچ فایده‌ای در سد کردن راه جنبش زمینه‌گرایی که کار خود را با در نظر گرفتن گزاره (و نه واژه) به عنوان واحد کمینه‌ی دلالت آغاز کرده نمی‌بیند؛ به اعتقاد او، این روند قطعاً به تسری یافتن این اصل کل‌نگران به کل «بافت» یا «شبکه»‌ی باورهایی که هر زمان و در هر شاکله‌ی شناختی درست محسوب می‌شوند ختم خواهد شد. بنابراین، کواین (باز هم برخلاف فرگه و راسل) نتیجه می‌گیرد که باید رویکردهای هستی‌شناختی جاری را به عنوان رویکردهایی محتمل یا بسته - به - فرهنگ در نظر بگیریم، نه به عنوان رویکردهایی برخوردار از جایگاهی آن‌چنان ممتاز که حتا در صورت ایجاد تحولات کلی در ساختار باورهای ما نیز نیازی به بازنگری نداشته باشند.

به علاوه، این نسبیت وجهه‌ی فراگیری یافته، از صدق‌های تجربی واقع‌بنیاد (مستقر در حواشی شبکه‌ای که بیانات مشاهداتی در آن‌جا منطبق با واقعیت فرض می‌شوند) تا گزاره‌های اساساً «تحلیلی» و به گمان ما تجسم‌بخش «قوانین تفکر»، و از جمله اصولی (چون عدم تناقض یا طرد شق واسط) را در بر می‌گیرد که بازنگری در آن‌ها تنها به بی‌معنایی یا بی‌منطقی آشکار منجر می‌شود. کواین قطعاً دلیلی برای ابقای این تمایز نمی‌بیند. به نظر او، ما همواره می‌توانیم محمول‌ها را در بافت کلی باورهای مقبول و به منظور حفظ برخی از موارد خاص و مطلوب باز توزیع کنیم، حتا اگر - چنان که (بی‌شک) در تأویل‌های خاصی از نظریه‌ی کوانتوم نمود می‌یابد - این کار به معنی وانهادن قواعد اساسی

شکل برجسته‌تر، پل فایراپند، در پیش گرفته‌اند. به نظر آنان، فرآیند تغییر پارادایم‌ها به گونه‌ای است که مانع از هرگونه اطمینان خاطر ما به برخورداری از معیارهای فرانظری برای تعیین معنا یا مرجع تعبیری چون «جرم»، «جاذبه»، «احتراق»، «اتم»، «الکترون» و ... می‌شود. این نتیجه‌گیری حاصل همان نظریه‌ی کواینی کل‌نگری معنایی است، مبنی بر این که این تعابیر را تنها در رابطه با چارچوب‌های اعتقادی مختلفی - یا طرحواره‌های هستی‌شناختی مطلوبی - می‌توان تفسیر کرد که به آن وسیله نقش خود را در پارادایم‌های گوناگون ایفا می‌کنند. به علاوه، به نظر کوون، این امکان وجود دارد که علم با زیر سؤال رفتن اساسی‌ترین پیش‌پنداشت‌های اش دچار تحولی ریشه‌ای (انقلابی) شود، و در نتیجه تحول کلی همسانی در معنی عملی (یا معیارهای مصرف) منضم به برخی مفاهیم محوری پدید آید. برای مثال، دوره‌های بحرانی‌گذاری که در جریان تبدیل برداشت بطلمیوسی از منظومه‌ی خورشیدی به برداشت کوپرنیکی از آن واقع می‌شوند از این دست‌اند؛ همچنین دوره‌های گذار از برداشت‌های نیوتنی (مطلق) از جاذبه، فضا، و زمان به بازتأویل آن‌ها به عنوان پدیده‌های فضایی در نظریه‌ی نسبیت عمومی و فراگیرتر اینشتین، و - اخیراً - نظریه‌ی کوانتوم به عنوان نظریه‌ای که بازاندیشی اساسی در نفس سرشت تشریح علمی در برابر قواعد بنیادین و مفروض منطق کلاسیک را موجب شده است. در هر حال، چنین چرخشی در راستای ارائه‌ی آرایش تازه‌ای از کل قلمروی موضوعات، رخداده‌ها، قوانین فیزیکی، و ارائه‌ی شیوه‌های فهمی است که بیش‌ترین قابلیت را برای مقابله با داده‌های حشوآمیز یا نابه‌نجار دارند.

از این رو، کواین نظریه‌ی کوانتوم را به عنوان گواه اصلی این مدعای شدیداً تجدیدنظرطلبانه‌ی خود مطرح می‌کند که اساساً همه‌چیز - حتی «قوانین» پیشینی و

انطباق‌یابی با بافت علم در عین کم‌ترین ناهماهنگی با رسوم اعتقادی جاری خود بدانیم به راه خطا رفته‌ایم و هنوز در بند یکی از آن دو جزم تجربه‌باوری خواهیم بود. این بحث جنبی نسبتاً مفصل درباره‌ی کواین از آن رو بود که برخی از شباهت‌های موضع او و دیگر مواضع مطرح در بحث یا دفاع از نسبیت هستی‌شناختی را یادآور شویم. وجه اشتراک همه‌ی این مواضع گسست از هرگونه تحلیل صدق‌گرا یا گزاره‌بنیاد، یعنی همه‌ی نظریاتی - چون نظریات فرگه یا راسل - است که در صدد ارائه‌ی تعریفی از ساختار منطقی تجارب ارجاعی دقیق بر می‌آیند. آن‌چه این مواضع در عوض مطرح می‌کنند آموزه‌ای مبتنی بر کل‌نگری معنایی است که صدق و ارجاع کل مجموعه باورها، دعویات حقیقت، یا تمایلات نگرشی غالب بر شاکله‌های شناخت را نسبی می‌سازد: برای ملاحظه‌ی مشروح‌ترین خوانش انتقادی از این آموزه می‌توان به کتاب فودور و لویپور (۱۹۹۱) رجوع کرد. نتیجه‌گیری این نویسندگان، به طور خلاصه، آن است که تا به حال هیچ دلیل مجاب‌کننده یا قاطعی برای اتخاذ این موضع ارائه نشده، و روی هم رفته اتخاذ این موضع در بررسی مسائل مربوط به شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، فلسفه‌ی علم، روان‌شناسی معرفتی، و دیگر حوزه‌ها، بیش از آن که سودمند باشد، مسأله‌ساز می‌شود. از جمله‌ی این مسائل، که علناً شامل حال کواین می‌شود، مسأله‌ی اختلاف معنایی اساسی بین طرحواره‌های هستی‌شناختی مختلف است. بر اساس این آموزه تعابیر (بیانات ارجاعی یا رابطه‌های منطقی) می‌توانند در گذر از طرحواره‌ای به طرحواره‌ی دیگر مورد بازنگری شدید قرار گرفته، در نتیجه نهایتاً هیچ‌چیزی نمی‌تواند ترجمان بسنده یا فهمی بینا - پارادایمی به حساب آید.

این همان بحثی است که شکاکان یا نسبی‌نگران در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم، از جمله توماس کوون و، به

گادامر، و - و به شکل مشکوک‌تر - ژاک دریدا اقتباس کرده، جدایی حوزه‌های عمومی و خصوصی از یک‌دیگر را به حد اعلا می‌رساند. زیرا رورتی به واقع متفکری آشکارا التقاطی است. دیگر سرچشمه‌های فکری او ویلفرد سلارز (و آرای‌اش در باب «اسطوره‌ی مفروضات»)، ویتگنشتاین متأخر (که مشکل‌گشایی‌ها را به عنوان «بازی‌های زبانی» یا «اشکال زندگی» فرهنگی مد نظر می‌گیرد) و میشل فوکو است، چه به عنوان دیرینه‌شناس و چه به عنوان تبارشناس نیچه‌ای دانش (به خاطر همسطح‌سازی کل‌نگرانه‌ی علوم طبیعی با علوم انسانی به اتکای آرایش‌های متغیر بسیارشان در نظم فراگیر گفتمان که اصولاً بدون کم‌ترین توجهی به مسائل مربوط به اعتبار یا صدق تحلیل شده‌اند). وجه اشتراک همه‌ی این‌ها، به رغم تفاوت‌های آشکار سبک‌ها و رویکردهای‌شان، اتخاذ این ایده (باز برخلاف نظر فرگه و راسل) است که، گزاره‌ها نمی‌توانند به عنوان حاملان ارزش‌های صدق و کذب قطعی موضع ممتازی نسبت به هم داشته باشند، زیرا «واحد معنا» (به تعبیر کواینی) همان کلیت زبان، گفتمان، یا باورهای درست‌انگاشته در هر برهه‌ای است.

این نکته به روشن‌ترین وجه در برخورد سراسری رورتی با «واژگان‌ها» و سپس روی‌کردی به همان اندازه مبهم به «بازی زبانی» یا «گفت‌وگوی فرهنگی» ای نمود می‌یابد که این واژگان‌ها به نوعی در قالب آن جای می‌گیرند. رورتی هرگز شرح بسنده‌ای از نقش (علمی، انتقادی، تاریخی، اخلاقی، و ...) واژگان‌ها و از دعویات حقیقت یا شرایط اعتبار نظم‌های متفاوت گفتمان نداده، و توضیح نمی‌دهد که چرا این‌گونه بازی زبانی باید سرانجام - به دلایلی سواى دل‌زدگی از شیوه‌ی قدیمی سخن‌گویی - بدیل مرجحی پدید آورد. برای او، همچنان که به واقع برای فوکو، این روند یک جریان فرهنگی تصادفی و برخورددار از تفاوت‌های کمینه‌ای

مفروض تفکر منطقی - در معرض «تعدیل» پراگماتیکی در زیر فشار شواهد تازه‌ای است که علوم فیزیکی ارائه می‌کنند. و فایرلیند بهتر از کوون («بهتر» از آن رو که خود را رسماً «آنارشیستی» در حوزه‌ی شناخت‌شناسی معرفی می‌کند) این بحث را پیش می‌کشد که تفاوت موجود میان دوره‌های عادی و انقلابی تفکر علمی از بین رفته است. از دید او، علم با دست شستن از دعویات عینیت‌گرا و قدیمی خود در خصوص تحقیق منضبط، مقتضیات روش، رویه‌های معمول پژوهش، ... و با پذیرش طیف متنوع و نامحدودی از امکاناتی - بازتوصیفات بدیلی - که از گرویدن به نظریه‌ی مبتنی بر نسبیت هستی‌شناختی کلی ناشی می‌شوند، می‌تواند خلاق‌تر (و نیز به لحاظ اجتماعی مسئولیت‌پذیرتر) شود. این بحث‌ها البته بر فیلسوفان «پساتحلیلی» ای چون رورتی گران می‌آید، فیلسوفانی نگران آن که چنین رویکردی به وداع با فلسفه به عنوان رشته‌ای عقلانی، سازنده، و حقیقت‌طلب منجر شود. از دید رورتی، آن‌چه اکنون باید مطمح نظر قرار گیرد ایده‌ی «گفت‌وگوی فرهنگی» مستمری است که در جریان آن فلسفه - یا گفتمانی که هنوز به هر رو حامل این عنوان بوده - از دعویات خودفریب قدیمی‌اش (مثلاً دعویات شناخت‌شناسانه یا اخلاقی) دست بر می‌دارد. این‌گونه فلسفه می‌تواند استعاره‌ها، واژگان‌ها، روایت‌های تازه‌ی گوناگون، یا شیوه‌های خودشناسایی مبدعانه‌ای مطرح کند که همچون هدفی تهذیبی (و نه ساخت‌دهنده یا مشکل‌گشا) عمل کرده، از این رو در برابر محدود شدن آزادی خصوصی ما از سوی دیگر تحدیدکنندگان - متکی به دولت یا تقریباً جامع‌گرا - مقاومت خواهد کرد. منظور من این است که، رورتی به اتکای آموزه‌ای مبنی بر کل‌نگری معنایی که از متفکران «پساتحلیلی» ای چون کواین و کوون و فیلسوفان سنت هرمنوتیکی (در اروپای قاره‌ای) نظیر مارتین هایدگر، هانس - گئورگ

صدق و «حقیقت» به عنوان امری صرفاً حاصل نحوه‌ی گردآمد باورها در بازی‌های زبانی گوناگون، یا غلبه‌ی «واژگان نهایی»، بی هیچ دلیل خاصی، در یک وهله‌ی مفروض، مربوط می‌شود. از این رو درک این نکته سراسر ناممکن می‌شود که چه گونه می‌توان اخلاق را بر پایه‌ی قضاوت مسئولانه‌ای در خصوص آن چه (با اتکا به نهایت توان انتقادی ما) متفاوت از تفکر حقیقت‌طلب بوده بنا کرد.

تلاش‌های کنونی برای ایجاد اتحادی بین فلسفه‌ی پساتحلیلی و هرمنوتیک هایدگری یا به اصطلاح «ژرف‌هستی‌شناسی» نیز درگیر همین معضل اند. رورتی مدخل‌های مقاله‌مانند متعددی در این باره نوشته، هرچند کتابی را که وعده داده درباره‌ی هایدگر بنویسد، شاید به دلیل همین دشواری، تا کنون ننوشته است. مفسران دیگری - از جمله مارک اوکرن (۱۹۸۸) - نیز با شتاب فراوان پی‌گیر پیش‌برد طرح رورتی برای ترسیم سیمایی از هایدگر به عنوان نوعی پراگماتیست افتخاری (برخلاف نظر خودش) شده‌اند که باید با تأکید بر سخن او در باب «در - جهان - بودن» موقعیت‌مند و مصلحتاً نادیده گرفتن دیگر مضامین و توجهات وی به هستی‌شناسی ناب، شأن واقعی‌اش را به او باز بخشید - تفسیر هیوبرت دریفوس (۱۹۹۱) بر هستی و زمان مجال بیش‌تری برای توجه به این رویکردها فراهم می‌کند. وجه اشتراک این رویکردها این استنباط است که فلسفه‌ی تحلیلی، با چرخش به سوی پارادایم‌های کل‌نگر یا زمینه‌گرا، به نقطه‌ای رسیده که حال هرگونه سخن‌گفتنی از صدق و حقیقت در معرض این مخاطره خواهد بود که کلاً بی‌مورد باشد. یعنی، صدق یا حقیقت یا یک‌سر کنار گذاشته شده (همچنان که در رویکرد نوپراگماتیستی رورتی به آن چه که «بنا به باور، شایسته» محسوب می‌شود) و یا صرفاً حاصل تعاریف صوری دانسته می‌شود. همین‌گونه است نظریه‌ی آلفرد تارسکی

است که فوکو به طرز شگفت‌آوری آن‌ها را حاصل اختلالات لرزه‌ای و «گسست‌های شناخت‌شناسانه» می‌داند، و رورتی تعبیر سهل‌گیرانه‌تر تحولات ادواری در جریان «گفت‌وگوی فرهنگی» را به کار می‌برد.

به نظر من، سازشی که در حال حاضر بین فلسفه‌ی «پساتحلیلی» و فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای ایجاد شده و بسیار مورد استقبال قرار گرفته، مادام که این بحث را بدون کم‌ترین مقاومتی در برابر آموزه‌های کل‌نگری معنایی و نسبیست هستی‌شناختی تمام‌عیار پی‌گیرد، ارزش چندانی نمی‌تواند داشته باشد. این رویکردها، بسته به سرچشمه‌های التقاطی‌شان در جهت ایجاد یک همبستگی تازه، اشکال گوناگونی به خود می‌گیرند. از این رو، رورتی تا وقتی از فوکو به عنوان یک همفکر استقبال می‌کند که بتواند او را به شکل موجه یک «بازی‌باور در حوزه‌ی خصوصی» و عملاً کسی بی‌انگارد که راغب به تعقیب طرح خودسازی زیبایی‌شناسانه بوده یا با اخذ «واژگان‌ها»ی تازه برای توصیف این طرح موافقت دارد، حال آن که در این بین اصلاً توجهی به حوزه‌ی عمومی سیاست، نظریه‌ی اجتماعی، یا اخلاق در مفهوم گسترده‌تر (و فراشخصی) آن نمی‌شود.

این که گاه می‌توان از آرای متأخر فوکو درباره‌ی «دغدغه‌ی نفس» چنین خوانشی ارائه کرد از جمله نتایج حمایت او از این چرخش زبان‌شناختی امروزی، این پراکنش کل‌نگرانه‌ی معنا و صدق در طیف متنوعی از «گفتمان‌ها»ی است که به نوعی هم سوژه را شکل داده و هم تنها وسیله برای پرورش نفس را در اختیارش می‌گذارند. این که چه گونه نفسی برای پرورش یافتن می‌تواند وجود داشته باشد (با فرض نگرش سراسر شکاکانه‌ی فوکو - و رورتی - به هر «واقعیت ژرف دیگری» درباره‌ی نفس و شیوه‌های فهم، خودشناسی، داوری اخلاقی، و ... آن) دست کم یک معما است. این معما مستقیماً به دید کل‌نگرانه (یا سراسر زمینه‌گرا) به

– که دونالد دیویدسون (۱۹۸۴ a) از آن اقتباس کرده – مبنی بر این که، «درست» نقش یک محمول فرا- زبان‌شناسانه را دارد که در مورد هر گزاره‌ی راست‌نما در هر زبانی صدق داشته، اما سپس، در راستای اهدافی سراسر عملی و برای دست‌نخورده گذاشتن گزاره‌های دست اول، حذف می‌شود. از این رو، برای مثال: «برف سفید است» در زبان صوری درست است، اگر و تنها اگر که برف سفید باشد.»

با این حال، معضل کل این بحث آن است که چیزی بیش از تعریف کاملاً دوزننده‌ای از «صدق» ارائه نمی‌کند، تعریفی که ملزومات صوری چنین نظریه‌ای را فراهم کرده، اما قادر به ارائه‌ی مجموعه معیارهایی مشخص‌تر یا بنیادی‌تر نیست. به همین دلیل، می‌توان درک کرد که چرا بسیاری از مفسران – از جمله رورتی، دریفوس، و اوکرت – در جست‌وجوی راهی ورای این بن‌بست بوده‌اند. «فلسفه‌ی پساتحلیلی» به یک معنا نشان‌گر یک چنین کوششی است: جست‌وجو برای یافتن بدیلی در قبال یک سنت فکری، جست‌وجویی که با پوزیتیویسم منطقی آغاز شده و به نظر می‌رسد که سرانجام‌اش، پس از همه‌ی بررسی‌های دقیق انتقادی، یا نظریه‌ی فرمالیستی (معنایی یا فرازبان‌شناسانه) ای در باب صدق و عاری از هر محتوای تشریحی است و یا، از سوی دیگر، برداشتی پراگماتیستی که حقیقت را به جریان عرف رایج فرو می‌کاهد. برای همه‌ی متفکران نام‌برده روشن است که این بدیل باید از فراسوی جریان اصلی فلسفه‌ی تحلیلی نشأت بگیرد، و به علاوه، این بدیل نیازمند رویکردی هایدگری (ژرف‌هستی‌شناسانه) به مسائل معنا و حقیقت است.

چنان که گفتم، این متفکران به لحاظ ابعاد التزام به طرح هایدگر، یعنی شدت اشتیاق‌شان به پاس داشتن تفکر هایدگر با توجه به ارزیابی دوران‌نگر آن، با هم تفاوت اساسی دارند، و این‌گونه نیست که همه‌ی آنان

همانند رورتی تفکر هایدگر را به عنوان منبع تازه‌ای برای بازی‌های زبانی تازه، «واژگان‌های نهایی، یا استعاراتی اختیاری که ما زنده به آن ایم»، در نظر گیرند. در واقع، می‌توان استدلال کرد که این رویکرد نشان‌گر پاس‌داشت «پساتحلیلی» هایدگر – متمایز از آثار مفسران یک‌سر هایدگری – است، رویکردی قائل به این که تفاسیر پیشین همواره متضمن نوعی حفظ فاصله‌ی عقیدتی، و حمایت از اظهارات «هستی‌شناسانه» تر هایدگر بوده‌اند. رورتی روشن‌ترین موضع را در این باره اتخاذ کرده، به نظر او همه‌ی نفعی که از هایدگر (همچنان که از هگل، نیچه، دویی، فوکو، دریدا، و دیگران) به ما می‌رسد صرفاً این است که او مجموعه تعابیر تازه‌ای برای «گفت‌وگوی فرهنگی» مستمر ارائه کرده و از این رو به رهایی ما از سبک‌های سخن قدیمی (مثلاً کانتی یا «تحلیلی») کمک می‌کند. دریفوس و اوکرت را شاید بیش از همه بتوان به عنوان متفکرانی واقع در جایی بین گرایش پراگماتیستی شدید و هشجاری تحلیلی کامیاب بسنده‌ای برای غرق نشدن در حوزه‌ی سخن ژرف‌هستی‌شناختی هایدگر دانست.

بنابراین، به صورت مستدل و بدون شکاکیت بی‌جا، می‌توان بر این باور بود که فلسفه‌ی «پساتحلیلی» در حال حاضر صرفاً از جمله تعابیر مد روزی (در کنار پسامدرنیسم و امثال آن) است که انواع متفاوتی از گرایش‌های ناهمخوان را پوشش می‌دهند. قطعاً، پیشوند «پسا» اگر گویای آن شمرده شود که دیگر جایی برای محاسن تفکر تحلیلی صریح و دقیق وجود ندارد (چنان که اغلب نظریه‌پردازان فرهنگی و ادبی می‌پندارند)، پیشوندی گم‌راه‌کننده خواهد بود. شاید علت اصلی این اغتشاش آن نحوه‌ی انضمام اصطلاح «تحلیلی» به سنت فلسفی انگلیسی-آمریکایی (سواى سنت فلسفی اروپای قاره‌ای) باشد که سرنوشت این فلسفه را کلاً مقید به آن سنت می‌سازد. با این حال، بهتر است که از

دریدا و میشل فوکو می‌گیرد. این رویکردها، به لحاظ گرایش سیاسی و دامنه‌ی مخالفت خود با سنت مسلط (عمدتاً لیبرالی) علم حقوق انگلیسی-آمریکایی امروزی، تفاوت‌های گسترده‌ای با یکدیگر دارند. اما وجه اشتراک همه‌ی آنها روی‌کرد به زبان (یا گفتمان، سخن‌سرایی، و روایت) به عنوان وسیله‌ای برای به پرسش کشیدن اولویت‌های مقبول و قواعد بنیادین روش‌شناختی است. در ارزیابی مختصری که در پی می‌آید تلاش خواهیم شد خلاصه‌ای از خطوط اصلی این بحث و رابطه‌ی آن با دیگر اشکال متعارف‌تر آموزه و استدلال حقوقی به دست داده شود.

از دیدگاه مقبول، علم حقوق عمدتاً دغدغه‌ی ایجاد مبانی یا رویه‌های مناسبی برای قضاوت در خصوص موارد مشخص با استناد به احکام، اصول، و قوانین حقوقی موجود، و یا روال‌های حقوقی نمونه‌وار، را دارد. فرض بر این است که این روند عموماً به درستی پیش خواهد رفت؛ این روندی حاکی از تمایل به طرح و استناد به فقرات حقوقی مرتبط یا متناسبی که با مورد مد نظر منطبق باشند، و یا فراهم کردن اصل تعمیم‌یافته یا فراگیری برای موارد آن‌چنانی است. البته، هنوز مجالی برای اختلاف نظر در خصوص نحوه‌ی کار بست اصول یا روال‌ها، و نیز - به گونه‌ای بحث‌انگیزتر - در این خصوص وجود دارد که آیا می‌توان به دیدگاهی مبتنی بر داوری بی‌طرفانه در تعیین تناسب یا کارایی اصول و روال‌ها در موارد مفروض قائل شد یا نه. نظریه‌پردازان معمولاً تمایزی میان موارد حقوقی قائل می‌شوند: موارد روشن و شفافی که مقررات قانونی متناسبی برای حل‌وفصل آنها وجود داشته، یا به سادگی می‌توان آنها را مشمول احکام پیشین ساخت، و «موارد مشکلی» که به خاطر فقدان هرگونه سرمشق روش‌مند صریح یا ثابتی مسأله‌ساز می‌شوند - و این‌جا است که قضاوت خود باید یک روال حقوقی وضع کنند.

طبقه‌بندی‌های فروکاهنده‌ی خام و پیش‌داوری‌های ملازم‌ان‌ها دست بشوئیم. روی هم رفته، در آن مقولاتی (مانند دوگانه‌ی تحلیلی/ ترکیبی) که کانت نخست بار به شکلی اساساً مدرن تبیین کرد دغدغه‌های مشترک متعددی می‌توان یافت (نوعی تبارشناسی که هرچه بیش‌تر پیچیده - و هرچه کم‌تر قاطع - شده) و، مهم‌تر آن‌که، عزیمتگاه مشترکی در این مقولات یافت می‌شود. آیا در این خط سیر نباید چهره‌هایی چون فرگه، هوسرل، و (به صورت مبهم‌تر) ویتگنشتاین را مورد توجه قرار داد که آثارشان مسلماً با این‌گونه تقسیم‌بندی‌های فلسفی اکید همخوانی ندارد؟ و به چه دلیل باید آثاری به ظرافت، دقت، و فراست آثار دریدا را از صفت «تحلیلی» محروم کرد؟ با توجه به این معضلات، به نظر می‌رسد قائل شدن به وجود فلسفه‌ی «پساتحلیلی»، و رای کارکرد کنونی‌اش به عنوان برجسی ساده‌گیرانه، و اصطلاحی مبهم در اطلاق به هر تفکری که به جریان فکری مد روز تعلق دارد، هیچ سودی ندارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آپل ۱۹۸۰، برنستاین ۱۹۸۳، بینز، بومن، و مک‌کارتی ۱۹۸۷، پاتنام ۱۹۸۳ b، ۱۹۹۲، گودمن وست و رایشمان ۱۹۸۵)

کریستوفر نوریس

فلسفه‌ی حقوق (philosophy of law)

فلسفه‌ی حقوق به حوزه‌ای اطلاق می‌شود که تبادل نظرات بینارشته‌ای فعالانه‌ای میان نظریه‌پردازان حقوقی و منتقدان ادبی (برجسته‌تر از همه، استنلی فیش) را در بر می‌گیرد، نظریه‌پردازان و منتقدانی که مسائل مربوط به تأویل حقوقی را از منظرهایی عمدتاً هرمنوتیکی، نوپراگماتیستی، یا اجتماع‌نگر، مطرح می‌کنند. همچنین مکتب فکری نامتعارف‌تری با عنوان «مطالعات حقوقی انتقادی» وجود دارد که بسیاری از ایده‌های خود را از آثار متفکران فرانسوی مانند ژاک

تمایز‌گذاری میان موارد «آسان» (یا صریح) و «مشکل» مطنون بود، چون این تقسیم‌بندی نیز اغلب اقداماتِ روال‌های قضایی ظاهراً بدیهی، قانون‌مدار، یا «عرفی» برای پنهان کردن پیش‌داوری‌های ایدئولوژیک خود را ندیده می‌گیرد. طرح چنین ایده‌هایی پیشینه و حضور مؤثرتری در مباحث مطرح در نظام حقوقی آمریکایی، در مقایسه با نظام حقوقی بریتانیایی، داشته است.

این‌گونه مسائل را نخست بار و به شیوه‌ای بابرنامه مکتب حقوقی واقع‌گرا در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در آمریکا مطرح کرد. اندیشه‌گران این مکتب تحت تأثیر گسترده‌ی تحلیل‌های مارکسیستی و جامعه‌شناسی چپ‌گرا، و نیز با توجه به عوامل جمعیت‌شناختی گسترده‌تر و مواجهه با بحران در حال شکل‌گیری در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست منطقه‌ای و جهانی، بودند. وجه تفاوت نظریه‌پردازان کنونی با آنان عمدتاً در گرایش این نظریه‌پردازان به طیفی از مراجع بدیل (مانند پسا‌ساختارگرایی، پسامدرنیسم، شالوده‌شکنی، نظریه‌ی گفتمان، تبارشناسی فوکویی، و ...) به عنوان جایگزینی برای آن شیوه‌های نامتداول قدیمی در نقد اجتماعی - سیاسی است. این است که اکنون اغلب از حقوق به عنوان عرصه‌ی رویارویی راهبردهای متنی یا روایی، عرصه‌ی «مواضع سوژگانی» متعدد و ناهمگون در زبان، یا عرصه‌ی بحث از شیوه‌ی گفتمان حقوقی برای تأمین اقتدار خود از راه اتخاذ نگرشی «فرازبان‌شناسانه» و فرضاً فوق و فرای سطح کاربردشناسی روایی طبیعی دست اول، سخن گفته می‌شود.

«چرخش زبان‌شناسانه» به همه‌ی رشته‌های گوناگون امروزی راه یافته، و علم حقوق را نیز به تازگی در بر گرفته است. بارزترین نمود این تأثیرگذاری را می‌توان در این مدعای اغلب مطرح یافت که «واقعیت» خود یک ساختار گفتمانی و یک عرصه‌ی استیناف کاملاً فرضی است که همواره، همانند «مدارک» یا «ادله» در هر مورد

تمایز مشابهی نیز باید بین حوزه‌های حقوق مقرراتی و حقوق موردی قائل شد. حقوق مقرراتی دست کم صراحت کامل داشته، تعابیری خالی از ابهام را مطرح کرده و پیشاپیش کل ابزار الزامی - مفاهیم، اصول، احکام عمده، ماده‌ها و تبصره‌ها، و نظایر این‌ها - برای تعیین مشروعیت و معنای دقیق قوانین در زمینه‌های مختلف را مهیا می‌کند. برعکس، حقوق موردی همواره حامل مؤلفه‌ای تأویلی و تفسیری است، و در این حوزه قضاوت باید با توجه به دعاوی قبلی، کارآیی‌شان برای مورد مد نظر، و دایره‌ی قابلیت آن‌ها برای دستیابی به یک حکم عادلانه و منصفانه، صورت گیرد. در این‌جا مسأله ربطی به اخذ مفاهیم حقوقی تعمیم‌یافته و فراگیر (یا همسنجی‌ها) نداشته، نتیجه‌ی نهایی مستقیماً از راه کاربست (تقریباً) الگوریتمی با یک روال تصمیم‌گیری صریح حاصل نمی‌شود؛ قضاوت در این حوزه مستلزم آن است که هر مورد با توجه به جزئیات، شرایط، انگیزه‌ها، و دیگر وجوه منفرد گوناگونی مد نظر گرفته شود که انجام مقایسه میان موارد مشابه را دشوار می‌سازند.

این تمایزگذاری‌ها بعدتر از سوی نظریه‌پردازان «مطالعات حقوقی انتقادی» و نیز دیگرانی که در صدد «شالوده‌شکنی» یا به چالش کشیدن نظم نهادینه‌ی گفتمان قضایی اند مورد حمله قرار گرفته‌اند. از این رو، این بحث مطرح می‌شود که حقوق مقرراتی (به اندازه‌ی حقوق موردی) همواره متضمن حجم گسترده‌ای از جوازها برای تأویل و تفسیر اند؛ دایره و احکام این‌گونه حقوق را نمی‌توان به سادگی با توجه به «مکتوبات» منزه تعیین کرد؛ و بنابراین، هر سخنی از فرآیند حقوقی، تفکیک قوا در چارچوب قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضائیه، و هر تعبیری از کاربست بی‌طرفانه (نامغرضانه)، و نظایر این‌ها صرفاً پوششی برای دستور عمل‌های سیاسی پنهانی است که جسارت افشای آشکار خود را ندارند. همچنین، در حقوق موردی، باید به همین نحو به

(به معنای مثبت کلمه) عملی است. این رویکرد در صد ارتقای شکوفایی نهادهای اجتماعی - دموکراتیک و گسترش یک حوزه‌ی عمومی معتبر برای مشارکت است. به نظر دیگرانی که جناح چپ آزادانگار را در «مطالعات حقوقی انتقادی» تشکیل می‌دهند چنین بحث‌هایی چیزی بیش از نوعی پشتیبانی و توجیه کامل وضع موجود نیست. بنا بر شیوه‌ی تفکر آنان، این گفتمان «لیبرال» آکنده از تناقضات گوناگون، آپوریاها، و تزویرهای محض و سوءنیت‌های مختلفی است که با توجهی جدی به ابهامات پیش‌داوری‌های عمیق‌اش به آشکارترین شیوه می‌توان آن‌ها را به نمایش گذاشت. خلاصه، هیچ بدیلی جز این نیست که همه‌ی روش‌ها، مفاهیم، و اصول آن چه را که امروزه - بر اساس یک اتفاق نظر حقوقی گسترده و صاحب‌صلاحیت - رویه‌ی عادلانه یا منصفانه دانسته می‌شود به پرسش کشیم. این آموزه در شکل نامنعطف‌تر و فروکاهنده‌ترش به تخریب سراسری منجر می‌شود، یعنی مد نظر گرفتن اظهارات مراجع حقوقی یا قضایی گوناگون و نشان دادن این که چه‌گونه این اظهارات همواره خود را در انواع مغالطه‌های مبرز، تناقضات اجرایی، گذرهای غیرمجاز از واقعیت به ارزش، اولویت‌های قضایی مکتوم، و ... شالوده‌شکنی می‌کنند. این‌گونه نوشته‌ها، اگرچه آشکارا از آثار شالوده‌شکنانی چون ژاک دریدا و پل دومان الهام گرفته‌اند، اغلب ابداً همانند نوشته‌های این دو از دقت تفسیری اکید یا هشیاری در قبال پیچیدگی‌های موضعی منطق، دستور زبان، و فن بیان برخوردار نیستند. این نوشته‌ها همچنین در معرض سست کردن بنیاد بحث خود - به اسلوب نسبی‌نگر آشنا - به اتکای ممانعت از هرگونه توسل به ارزش‌ها یا اصول هنجارین (معطوف به عدالت، مساوات، و ...) و، در عوض، مطرح کردن سوءاستفاده‌های موجود از مراجع قضایی اند. همچنان که در مورد فوکو دیده می‌شود،

حقوقی مفروض، از منظرهای همتراز (اما غیرقابل قیاس) قابل نقد و بررسی خواهد بود. پنداشت پسامدرنیستی ژان - فرانسوا لیونار از عدالت به منزله‌ی بیشینه‌سازی تفاوت‌های روایی، تا حد فراهم کردن امکان قضاوتی «به دور از معیارها»، و امتناع از اولویت بخشیدن به یک «ژانر بیانی» (مثلاً معرفتی) بر باقی ژانرها از همین رو است. بنا به بحث لیونار، در غیر این صورت، در خطر افتادن به دام نوعی تمامیت‌خواهی خواهیم بود که در صد از بین بردن «تفاوت»های روایی میان تعابیر مناقشه‌انگیز مختلف بر آمده، در نتیجه مرتکب خطایی قضایی علیه دیگر طرف‌های دعاوی خواهد شد.

این بحث، بنا به گرایش سیاسی نظریه‌پردازان و ابعاد سرخوردگی آشکارشان از رویه‌ی قضایی جاری (خواه «محافظه‌کارانه» و خواه «لیبرالی»)، به نتایج بیش‌وکم رادیکالی منتهی می‌شود. برای برخی از این نظریه‌پردازان - مثلاً اجتماع‌نگران لیبرال - آن‌چه بیش‌ترین اهمیت را دارد باز نگه داشتن عرصه‌ی گفت‌وگوی مستمر و تکثرگرای فرهنگی، و سد کردن راه هر مرام، نظریه، یا اصلی است که بخواهد عرش اعلاي اخلاق را در انحصار خود بشمارد. از نظر آنان، بهترین راه رویه‌ی قضایی برای پیش‌برد بهروزی همگانی اذعان کردن آن به طیف متنوع کاربست‌های اجتماعی (گذشته و حال) خود، و عدم امکان فراروی از آن‌ها برای نیل به موضع مسلطی مبنی بر عدالت یا حقیقت مطلق است. از همین رو، رونالد دورکین برداشتی روایی از تاریخ حقوقی و قضایی را به بحث می‌گذارد که در آن قضا، وکلا، دانشجویان، نظریه‌پردازان، افراد عادی علاقه‌مند، و دیگران می‌توانند خود را همچون یک «نویسنده‌ی داستان‌های دنباله‌دار» تصور کنند که ماجرا را از نقطه‌ی خاصی آغاز کرده و با هدف حفظ انسجام روایی و پاسخ‌گویی خلاقانه به معضلات تازه و پیش‌بینی‌ناشده پی می‌گیرد. این اقدامی اصولی و بل‌که

این بحث‌ها و شکاکیت‌ها در نهایت به این اعتقاد کاملاً کلی‌مسلكانه ختم خواهند شد که تمام دعویات حقیقت یا اظهارات اصولی در «اراده‌ی قدرت» فراگیری ریشه دارند که تنها با اختیار کردن نوعی فن بیان مطمئن، همه‌جانبه، و اباحه‌گر می‌توان در برابرش مقاومت ورزید. برخی دیگر نگرش‌های انتقادی شالوده‌شکنی را در راستای نوعی اثرگذاری باظرافت‌تر به کار گرفته‌اند. از این رو، برای مثال، می‌توان نشان داد که چه‌گونه حقوق قراردادی به هنگام تلاش برای تبیین تمایز کارآمدی میان حوزه‌های عمومی و خصوصی، آپوریاها یا موارد قطعیت‌ناپذیری ایجاد می‌کند. یا باز، می‌توان در خصوص دوگانه‌ی حقوق مقرراتی/حقوق موردی به این بحث پرداخت که این دوگانگی متکی بر بدیهه‌انگاری ضمنی در زبان است، رویکردی که به نوبه‌ی خود وجود تفکیک مشخصی بین نظم‌های قطعی و اجرایی سخن را پیش‌فرض ساخته، از این رو دچار همان معضلاتی می‌شود که در پدیدار خوانش شالوده‌شکن خود از فلسفه‌ی کنش‌های گفتاری تحلیل کرده است. بحث‌های مشابهی نیز با توجه به مسائل مربوط به مسئولیت‌پذیری جمعی، تبعیضات ایجابی در زمینه‌های گوناگون (مثلاً زمینه‌های حرفه‌ای یا آکادمیک)، و آزادی بیان در برابر منافع معطوف به صلح عمومی یا قانون‌گذاری ضدنژادپرستانه، دیگر بار مطرح شده است. بعضی از جذاب‌ترین آثار این حوزه به مسائل حقوق قراردادی و حد قانونیت یا اخلاقیّت تعهدات قراردادی به هنگام کاربرد این حقوق در زمینه‌های متفاوت - یا با توجه به طیف عوامل جنبی - موجود برای طرف‌های دعاوی مربوط می‌شوند. در هر یک از این موارد، و به علاوه در موارد دیگر، هدف صرفاً تخریب راه و رسم حقوقی با شوری بت‌شکنانه نبوده، بل که نشان دادن نقطه‌های حساسی است که گفتمان حقوق در آن‌جا از اصول خود تخطی کرده، یا تعارضات خاص در انگیزه و عمد را ایجاد می‌کند.

در واقع، مسأله‌ی «نیت بنیان‌گذار» - یا «روح» در تقابل با «لفظ» متن - مسأله‌ای است که بحث‌های بسیاری، به ویژه در خصوص مواد اصلی قانون اساسی آمریکا، برانگیخته است. مفسران در این باره اختلاف نظر شدیدی دارند که با توجه به تمام تحولات اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی فراگیری که از زمان طرح اولیه‌ی مواد مذکور رخ داده‌اند، آن تعهدات را تا چه حد می‌توان تعریف کرده یا مورد توجه قرار داد. به نظر برخی مفسران، طرح چنین پرسش‌هایی کاملاً بی‌مورد است، چون الف) هیچ وسیله‌ای برای کسب اطمینان از آن‌چه بنیان‌گذاران در ذهن داشته‌اند، سوای آن‌چه عملاً - و اغلب به صورت گنگ و دوپهلوی - نوشته‌اند، وجود ندارد، و ب) بنیان‌گذاران در وضعیتی نبوده‌اند که بتوانند پیش‌بینی کنند در آینده قضات، قانون‌گذاران، یا سیاست‌گذاران اجتماعی برخوردار از اولویت‌های ارزشی بسیار متفاوت چه بناهایی را بر اساس سخن آنان پی خواهند ریخت. با این همه، یک پی‌آمد «توجه» به نیت (فرضاً) اصلی آن بنیان‌گذاران می‌تواند صحنه‌گذاری بر نهاد بردگی، یا برخورد کردن با بردگان (و زنان) به عنوان موجوداتی بیرون از قلمروی «کلی» حقوق و آزادی‌های دموکراتیک انسانی باشد.

امروزه چنین دیدگاهی، حتا در بین محافظه‌کارترین مفسران نیز، حامیان اندکی دارد. با این حال، هنوز این مسأله مطرح است که، با استناد به پنداشت‌های معاصر از عدالت اجتماعی و سیاسی، به چه‌گونه مجوز هرمنوتیکی و تا چه حد می‌توان قائل شد. در این‌جا - و دیگر بار - اختلاف نظر شدیدی بین دو طیف پدید می‌آید: از یک سو، کسانی که ما را به سراسر دست کشیدن از توجه به نیت بنیان‌گذاران سفارش می‌کنند و، از سوی دیگر، کسانی که مدافع یک چنین توجهی هستند، البته تا وقتی متضمن این نکته‌ی نجات‌بخش باشد که: «نیت بنیان‌گذاران که در واژه‌گزینی‌هایشان

هیچ بحث مستدلی (سواى عرف مرسوم، تمایل عملی، یا عادت فرهنگی عمیق) برای در نظر گرفتن برخی باورها به عنوان باورهای بنیان‌مند یا عادلانه و برخی دیگر به عنوان باورهای فاقد هرگونه حسن نیت و مقبولیت معقول ارائه کند. پس، شکاکان همواره در بحث با اجتماع‌نگران لیبرال پیروز می‌شوند، چون یک اجتماع‌نگر نمی‌تواند بیش از آن‌چه یک قراردادباور (مثلاً لودویگ ویتگنشتاین) به اتکای بازی‌های زبانی، روایت‌ها، و «شکل‌های زندگی» فرهنگی مطرح می‌کند توجیهات اصولی متقاعدکننده‌ای طرح کند، و این‌جا است که شکاکان به سادگی می‌توانند - با یک «تو خود نیز» (tu quoque) گویی ساده - اعتراض کنند که دیدگاه‌شان در این رسم تکثرگرایی عافیت‌جو جایی برای عرضه ندارد.

هیچ‌کس بیش از استنلی فیش، منتقد ادبی، از این چرخش فن بیانی برای ایجاد یک تأثیر اساسی اصیل بهره‌برداری نکرده است. در واقع، عنوان «منتقد ادبی» برای فیش اسمی بی‌مسما است، چون او در نهایت از آن رشته‌ی محدود به حوزه‌های گوناگون دیگری، از جمله علم حقوق، اخلاق، فلسفه‌ی ذهن و زبان، تاریخ فرهنگی، و جامعه‌شناسی شناخت، رو می‌آورد. این‌که فیش در دانشگاه دوک هم ادبیات انگلیسی و هم حقوق تدریس می‌کند نشانی از تمایل او به نقض تقسیمات سنتی (و، از نظر او، کاملاً اختیاری یا با توجیهات فرهنگی) در عرصه‌ی کار فکری است. بحث او، در یک جمع‌بندی خلاصه‌شده، این است که همه‌ی این رشته‌ها (یا شبه‌رشته‌ها) در نهایت به هدفی نظر دارند که در حال حاضر و به شکل پیشامدی «شایسته» شمرده می‌شود. یعنی، تنها با ارجاع به نوعی اجتماع تأویلی - خواه فرهنگی، زبانی، حرفه‌ای، آکادمیک، و خواه هرچه دیگر - است که می‌توان شرحی از بخت شکوفا یا رو به افول آن‌ها به دست داد. حقیقت درست همان چیزی است که باید برحسب ارزش‌های از قضا غالب بر چنین

نمود یافته هم‌اکنون نیز قابل مشاهده بوده و پاس‌دارنده‌ی همان اهداف، ارزش‌ها، و آرمان‌ها (ی در کل دموکراتیک) است.»

این موضع «ساخت‌گرایانه» ظاهراً مهیاکننده‌ی بهترین و شهودی‌ترین درک بسنده از ملزومات فرآیند مستمر ایجاد سازشی است بین لفظ (یا نص) یک قانون اساسی مکتوب و «روح» آن چنان‌که در پرتوی ارزش‌ها و دغدغه‌های امروزی تعبیر می‌شود. این موضع همچنین اشتراکات بسیاری با برداشت لیبرالی دورکین از قانون به عنوان یک روایت زنجیره‌ای مستمر - یا مکالمه‌ای نامحدود - دارد که در آن مسائل اصولی همبستگی شدیدی با آمال مشترک و خودشناسی‌های اشتراکی عصر ما دارند. با این حال، این رویکرد مجالی برای شکاکان نیز فراهم می‌کند تا این پرسش را پیش کشند که چرا برخی اصول (و نه برخی دیگر) شایستگی ورود به عرصه‌ی مکالمه را دارند، و چرا این اجماع لیبرالی و آزادمنشانه باید برخی آواها را به عنوان آواهایی خارج از حیطه‌ی گفتمان قضایی متمدن کنار بگذارد. رهیافت آزادمنشانه - تکثرگرایانه، در مواجهه با چالشی نظیر چالش ناشی از «مطالعات حقوقی انتقادی»، که از بازی کردن با قواعد رایج (مورد اجماع) سر باز می‌زند، عملاً همواره حد و مرزهای قاطعی برای تساهل و رواداری خود قائل می‌شود. در واقع، دشوار می‌توان درک کرد که چه‌گونه می‌شود اتهام این شکاکان را از منظری لیبرالی - اجتماع‌نگر، یا با استناد به ارزش‌ها و اعتقادات اکنون غالب به عنوان معیار نهایی تعیین مناظرات مشروع، پاسخ داد.

صوری از آموزه‌ی ضدبنیان‌باور (در شناخت‌شناسی و نیز در اخلاق) که هرگونه توسل به ارکان یا اصولی ورای مقبولیت عام اعتقادات اجماعی را نفی می‌کنند اغلب با همین مسأله مواجه می‌شوند. چنین برداشتی راه را برای دیدگاه نسبی‌نگرانه‌ای باز می‌کند که نمی‌تواند

نشان دادن تبعیت کاربرندگان آن‌ها از یک اجتماع تأویلی موجود - خواه مسلط و خواه معترض - است. بنابراین، از یک سو نظریه‌پردازان «مثبت‌اندیشی» از جمله لیبرال‌هایی چون دورکین، اندک‌فنی‌بینی مبنی بر «قانون به عنوان اصل» را بر اساس این اعتقادِ خطا اتخاذ می‌کنند که چنین تعبیری می‌تواند مهیاکننده‌ی پشتوانه‌ی فلسفی یا اخلاقی برای اندیشه‌ی از پیش مفروض آنان باشد. از سوی دیگر، متفکران «منفی‌اندیشی» مختلفی، مانند شالوده‌شکنان، فمینیست‌ها، محققان جنبش «قانون و جامعه»، یا جنبش «مطالعات حقوقی انتقادی»، اندک‌فنی‌بینی با وجود دیدگاه‌های متفاوت‌شان در خصوص «نظریه» و «اصل»، تصدیق‌کننده‌ی همین پندار موهوم اند که باورها را می‌توان با اعمال اندیشه‌ی مستقل یا انتقادی متحول (ملغا) ساخت. در خصوص مسأله‌ی «نیت بنیان‌گذاران» نیز به همین نحو، هیچ وجه اشتراکی بین این دو گروه از نظریه‌پردازان وجود ندارد، بین نظریه‌پردازانی که همه‌ی بحث خود را بر دفاع از یک موضع ساخت‌گرای «توانا» متمرکز می‌کنند، و انکارگران شکاکی که چنین دعوایاتی را در معرض حملاتی بر اساس رویکرد مرسوم ضد-نیت‌باور قرار می‌دهند.

از دید فیش، مناقشه‌ی مشابه و به همین اندازه بی‌ثمری میان منتقدان ادبی اختلاف‌انداخته است: از یک سو مدافعان رویکردی محافظه‌کارانه، نظیر ای. دی. هِرش، که در فکر تأسیس مبانی مناسب (و نیز یک الزام اخلاقی) در تأیید توجهات خود به نیت مؤلف اند، و از سوی دیگر مخالفانی که معتقد اند چنین طرحی نه ممکن است و نه (در واقع) مطلوب. با این حال، به نظر فیش و پیروان‌اش در جناح «ضدیت با نظریه»، هر دو گروه به یک اندازه پیروی این فرض عوامانه اند که همه‌ی ماجرا در طرز تلقی آنان از نظریه و اصل است. مسأله صرفاً این است که، وقتی ما متنی را می‌خوانیم - یا یک مقاله‌ی حقوقی را تفسیر می‌کنیم - همیشه

اجتماعی (کمابیش دارای تعریف کلی) از اندیشه‌مندان هم‌رای در نظر گرفته شود. اصطلاحات کاملاً حرمت‌آمیز دیگر - مانند «خرد»، «اصل»، «عدالت»، «برابری»، «پیشرفت»، «دموکراسی»، و ... - که می‌توانند هر زمان در رأس مباحثات فرهنگی قرار گیرند نیز همه تابع یک چنین روالی هستند. این گفته حاکی از آن نیست که می‌شود تصادفاً و بدون برنامه از میان آن‌ها گزینش کرد و یا، بدون کم‌ترین توجهی به قراردادهای موجود، اصطلاحاتی را برای پدید آوردن یک فن بیان به کلی متفاوت انتخاب کرد. چنین کاری به معنی بیرون دانستن خود از آن اجتماع، و از این رو از دست دادن هر امکانی برای به دست آوردن یک فرصت سخن‌گویی محترمانه یا جدی خواهد بود.

با این حال، فیش استدلال می‌کند که این اصطلاحات را در نهایت باید به عنوان فتح باب‌های فن‌بیانی در نظر گرفت که برای اعتباریابی نزد کسانی که نظرشان حائز اهمیت محسوب می‌شود طرح‌ریزی شده‌اند، کسانی که «اجتماع» منظور نظر آنان را تشکیل می‌دهند که (فرضاً) به اثرگذاری بر روند بحث، کسب مجوز استادی آکادمیک، متقاعد کردن یک داور یا یک هیأت داوری به شیوه‌ی تفکر خود، و امثال‌ها این‌ها امید دارند. و رای این‌ها، هیچ نکته‌ای اساسی‌تر - عمیق‌تر، «اصولی‌تر»، یا مهم‌تر - از انتخاب کردن این یا آن «بازی زبانی» بر مبنایی کلاً عملی مطرح نیست.

بحث‌های فیش را مکتبی متشکل از نظریه‌پردازان ادبی و حقوقی نوپراگماتیست پی‌گیری کرده‌اند که (به شیوه‌ای کمابیش ستیزه‌جویانه) خود را مؤکداً در موضع «ضدیت با نظریه» می‌دانند. دیگر بار، بحث آنان این است که هیچ الزامی برای روی‌آوری به گفتمان تراز اولی در باب «خرد» یا «اصل» (یا، در واقع، گفتمان نقادانه‌ای در باب ایدئولوژی، تضاد، آپوریا، و ...) وجود ندارد، زیرا استفاده از این اصطلاحات صرفاً در راستای

و یا، در موارد استثنایی، بحثی آن‌چنان تازه و غریب عرضه کنیم که اصلاً گوش شنوایی برای نظریه‌گویی خود نیافته، در هدف خود ناکام بمانیم. بر این اساس، فیش نتیجه می‌گیرد که: (۱) چنین سخنی تنها نوعی فن بیان ترغیب‌کننده است؛ (۲) «نظریه» عملاً امکان تشریح و اثبات هیچ‌چیزی را ندارد؛ (۳) هر باوری یک‌سر مقبول می‌نماید و جز به اتکای باوری دیگر (که به لحاظ فن بیانی مؤثرتر باشد) نمی‌توان آن را کنار گذاشت؛ و (۴) چنین چرخش‌هایی تنها در قبال تحولی در جو فکری غالب به صورتی که در یک «اجتماع تأویلی» (عمومی یا تخصصی) نمود یافته پدید می‌آیند؛ به علاوه، (۵) اصلاً نباید نگران این وضع بود چون کاملاً قادر خواهیم بود، درست به همان شیوه‌ی سابق، به بحث، مشاجره، انتقاد، ارائه‌ی «دلایل»، اتخاذ دیدگاهی «اصولی» و نظایر این‌ها ادامه دهیم، اما حال ابداً نباید در خصوص حقیقت و صدقِ باورهای خود یا عادلانه بودن آن‌ها بر اساس مجموعه معیارهای مطلق (و ناوابسته به فرهنگی خاص) دچار توهم باشیم.

اگر نظریه‌ی فعالیتی بدون پی‌آمد باشد، آن‌گاه وانهادن نظریه یا دست‌کشیدن از اعتباربخشی به دعویات توانا تر (یعنی نتیجه‌بخش) آن نیز کاری به همین اندازه بی‌ثمر خواهد بود. و در هر حال، همچنان که فیش با تأسفی ظاهری اقرار می‌کند، بعید است که هر بحث صرفی در «ضدیت با نظریه» بتواند کم‌ترین تأثیری بر روال نظریه‌گویی ما بگذارد، چون این‌گونه نظریه‌گویی‌ها همواره تا حدی از ارج اجماعی برخوردار خواهند بود. اما، به واقع، نباید گمان کرد که به عقیده‌ی فیش، در حیطه‌ی نظریه یا در عرصه‌ی عمل، موافقت یا مخالفت با بحث او در ضدیت با نظریه کاملاً بی‌اثر خواهد بود.

روشن است که، بحث فیش پی‌آمدهایی گسترده (و ناتوان‌کننده) برای رشته‌های گوناگونی - از جمله علم حقوق - دارد که همچنان به همان تمایزگذاری‌هایی

(لزوماً) در حال ارتباط برقرار کردن با نیاتی هستیم که به ما اجازه می‌دهند آن متن - یا مقاله - را به عنوان سخنی بامعنا، و نه ملغمه‌ای از الفاظ (یا علائم) کاملاً عاری از هر معنی معقولی، در نظر بگیریم. البته این دیدگاه خیال‌هرش یا حامیان بحث «نیت بنیان‌گذاران» را آسوده نمی‌کند. برعکس، این دیدگاه منکر آن است که ما هرگز بتوانیم به بنیان‌هایی - نظری یا اصولی - برای گزینش از میان تلقی‌های «نیت‌باور» گوناگون و رقیب دست یافته، به تفاهم کاملی با یک روش، نظریه‌ی هرمنوتیکی، رویه‌ی تعمیم‌بخشی، یا هرچه دیگر برسیم. زیرا هیچ راهی وجود ندارد که نظریه («مثبت» یا «منفی») از آن طریق بتواند به حل و فصل این‌گونه مسائل مطرح در گزینش تأویلی بپردازد؛ مسأله همواره اتخاذ نظریه‌ای - یا به تعبیری که فیش ترجیح می‌دهد، هر شیوه‌ای از «نظریه‌گویی» موجود - است که بتواند با اهداف استدلالی کنونی ما یا درک ما از آن چه بهترین کارآیی در یک راهبرد متقاعدکننده را می‌یابد مناسبت داشته باشد.

از این رو، نظریه‌پردازی فعالیتی کلاً «بی‌نتیجه» یا «بدون پی‌آمد» است، کاری که هرگز نمی‌تواند کم‌ترین تحولی در رویه‌ی فکری موجود ما (یا دیگر مردمان) ایجاد کند. البته «نظریه‌گویی» کاربردهایی (سخنورانه) دارد، مثلاً هنگامی که فردی در صدد تأثیرگذاری بر همکاران خود است، یا می‌خواهد مطلبی در نشریات معتبر منتشر کند، یا فصل‌الخطابی در یک همایش یا یک مناظره‌ی جمعی عرضه کند. با این همه، چنین راهبردهایی برای کارآیی همواره باید یک «اجتماع تأویلی» را مخاطب قرار دهند که دست کم بعضی از اعضای آن پیش‌تر بر بحث نظری ما صحنه گذاشته‌اند، و همه‌ی آن‌ها باید مراجع مکفی - حرفه‌ای، آکادمیک، فرهنگی، و ... - مشترکی برای جلوگیری از هرگونه از هم‌گسیختگی اجتماع مذکور داشته باشد: یعنی یا برای موافقان (کامل یا نسبی) بحث خود سخن بگوییم

نمونه‌های بسیاری را، که پیش‌تر به برخی از آن‌ها اشاره شد، می‌توان مثال زد از این بابت که این نظریه‌پردازان خوانش‌های دقیق شالوده‌شکن و باظرافتی از متون مبتنی بر قوانین مصوبه و موضوعه ارائه کرده‌اند که پی‌آمدهای وسیعی برای مباحثات قضایی داشته است. این که این مسائل موجب تشکیل دو اردوگاه متخاصم در آمریکا شده‌اند بی‌شک ناشی از عوامل برجسته‌ی تاریخی و فرهنگی متعددی است، از جمله: وجود منشوری اساسی که از مفاد آن می‌توان برداشت‌های مختلفی (مثلاً «محافظه‌کارانه» و «لیبرال») کرد، نقشی که نقد و نظرات قضایی به عنوان امری مورد توجه گسترده‌ی عمومی ایفا می‌کنند، و اعمال نفوذ قضات «دیوان عالی» برای فسخ حتماً ظاهراً استوارترین برنامه‌های قانون‌گذاری دولتی. در بریتانیا این بحث‌ها تا به این اندازه برای افکار عمومی مطرح نیستند. از جمله به همین دلیل است که آثار محققان حقوقی انتقادی در این کشور، از جمله پیتیر گودریچ، گرانیگه کامییش متفاوتی یافته‌اند. گودریچ توجه خود را از یک سو به مسائل تخصصی‌تر در نظریه‌ی فن بیانی در برابر گفت‌وگو، قانون، و از سوی دیگر به موارد خاص (کاملاً مستند) جانب‌داری قضایی، سوءاستفاده از قدرت جمعی، قانون‌گذاری تفرقه‌افکنانه، و تظاهر به داوری بی‌طرفانه در خصوص مسائل مربوط به (مثلاً) اختلاف بین منافع کارآفرینان شخصی با سیاست‌های رفاهی دولت یا مصوبات قانون‌گذاران محلی معطوف می‌کند. به نظر می‌رسد آثار گودریچ الگویی در برخورد با این هردو جنبه‌اند. آثار او نافی از نوع فتح باب شالوده‌شکنانه‌ی همسطح‌کننده یا چندمنظوره (در نظر گرفتن قانون به عنوان نه چیزی بیش از نوعی مکر سخورانه) است که همواره در معرض حمله‌ی شدید فیش به «تو خود نیز» گویی قرار خواهد داشت. گودریچ در شناسایی آن آپوریاهای خاص (یا کشاکش‌های میان

استناد می‌کنند که فیش آن‌ها را مردود می‌شمارد. اگر او محق باشد (به هر معنایی)، آن‌گاه ما باید چنین نتیجه‌گیری کنیم که متخصصان رشته‌های مذکور همواره، هرگاه گمان کنند که دلیل یا توجیهی برای رد برخی ایده‌ها به عنوان ایده‌های نادرست، اشتباه، غیراصولی، یا اخلاقاً نامقبول، و تأیید برخی دیگر با وجود و به رغم رواج ارزش‌ها و اعتقادات رسمی دارند، همواره در بند یک وهم فراگیر بوده‌اند. چنین تأویلی را می‌توان به همه‌ی رشته‌ها، از فلسفه‌ی علم گرفته تا شناخت‌شناسی، اخلاق، نظریه‌ی سیاسی، انسان‌شناسی اجتماعی، و (البته) نقادی ادبی، تسری داد. این موضعی است که فیش کار خود را از آن آغاز کرده، و این‌جا است که آموزه‌های نسبی‌نگر - در طیف متنوعی از اشکال جاری (پسامدرن یا پساساختارگرا) به طور گسترده بر این حوزه سایه‌افکن می‌شوند. همچنان که گفته شد، اشارات مکرر و بیش‌وکم اجباری به نظریه‌ی ادبی برای نظریه‌پردازان حقوقی که به اسلوب فکری و فرهنگی تراز اولی نظر دارند از همین بابت بوده، سهولت کار خبرگانی چون فیش در خلع سلاح نظریه‌پردازان «مثبت‌اندیش» یا «منفی‌اندیش»، اجتماع‌نگران لیبرال، یا ناراضیان متعلق به جناح «مطالعات حقوقی انتقادی» که دیدگاهی نیم‌نسبی‌نگر اتخاذ می‌کنند نیز از همین رو است، دیدگاهی که البته از نیل به طیف ارزش‌ها و اعتقادات مطلوب آن‌ها قاصر است.

با این حال، حرف من این نیست که پیشرفت‌های اخیر در حوزه‌ی فلسفه‌ی حقوق هیچ حاصل متری یا مفیدی نداشته‌اند. این نیز درست نیست که بگوییم «مطالعات حقوقی انتقادی» را می‌توان به طرزى توجیه‌پذیر به عنوان مکتب یا جنبشی مصدق مجموعه اصولی استوار (هرقدر هم نامتعارف) در نظر گرفت. اگر آن رویکرد «تخریبی» به دید فیش همچون نمونه‌ی آشکاری از خودشکنی فن بیانی ناخواسته جلوه می‌کند،

از جمله‌ی این درس‌ها دقیقاً اجتناب از تسطیح سهل و ساده‌ی تمایزات ژانری، از جمله تمایزات میان حقوق و ادبیات، است که (مانند رویکرد فیش) به منحل‌سازی هرگونه‌گفتمانی در عرصه‌ی فن بیان، داستان، و باورهای شایسته ختم خواهد شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اونگر ۱۹۸۶، دریدا ۱۹۹۲، دورکین ۱۹۷۷، ۱۹۸۶، سارات و کرنز ۱۹۹۱، فیتسپاتریک و هانت ۱۹۸۷، فیش ۱۹۸۹a، کلنن ۱۹۸۶، گودریچ ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، لی ۱۹۹۲، مارمور ۱۹۹۲، وایت ۱۹۸۵، هارت ۱۹۸۳) **کریستوفر نوریس**

فلسفه‌ی رادیکال (*Radical Philosophy*)

«گروه فلسفه‌ی رادیکال» انتشار *فلسفه‌ی رادیکال* را در سال ۱۹۷۲ با دعوت به کار از فیلسوفان فعال در *گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی* آغاز کرد. این مجله، هم در محتوا و در شیوه‌ی ارائه، پنداشت‌های متعارف و سنتی در فلسفه را به چالش کشید، و عملاً همچنان به چالش می‌کشد. بنیان این نشریه به تأکیدگذاری جریان اصلی فلسفه‌ی بریتانیایی بر تحلیل زبانی معترض بودند. این *سبک فلسفه‌ورزی*، که اغلب *فلسفه‌ی زبان عادی* خوانده می‌شود، به شکل اکید و شدیدی بر معنای واژه‌ها و صدق و کذب گزاره‌ها تمرکز می‌کرد. پایه‌گذاران *فلسفه‌ی رادیکال* این رویکرد را محدودکننده یافته، آن را بی‌اعتنا به هرکسی که بیرون از یک حلقه‌ی تنگ فلسفی قرار گرفته، و بی‌ارتباط با دنیای واقعی می‌دانستند. در مقابل، آثار نظری خودشان، تحت تأثیر *مارکس و هگل*، و نه برتراند راسل و جورج مور، ادامه‌ی جنبش‌های دانشجویی رادیکال در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. در حال حاضر، این نشریه سویه‌ی رادیکال خود را حفظ کرده، و چارچوب‌هایی سوسیالیستی و فمینیستی برای بررسی طیف متنوعی از موضوعات را - از حقوق باروری و زادآوری و نانوتکنولوژی‌ها تا به اصطلاح

منطق، دستور زبان، و فن بیان) که نماینده‌ی محورهای مطرح در *گفتمان حقوقی* اند به دومان و دریدا تأسی می‌جوید. این‌ها به نوبه‌ی خود مجال طرح برخی انتقادات قاطع از بهره‌های اقتصادی و اجتماعی - سیاسی را مهیا می‌کنند، انتقاداتی که ادعای اجرای عدالت بی‌طرفانه و منصفانه را به شدت زیر سؤال می‌برند. اما چنین بحث‌هایی اگر به شیوه‌ای (شبه‌شالوده‌شکنانه) اضمحلال تمام تمایزات عامل میان صدق و کذب، اصل پیش‌داوری، یا ارزش‌های عدالت اجماعی و «اجتماعات تأویلی» جانب‌دار را مسلم فرض کنند، به هیچ رو نافذ نخواهند بود. این وضعیت به ویژه در دوره‌هایی چون دهه‌ی ۱۹۹۰ گریبان‌گیر می‌شود، زمانی که نظام حقوقی بریتانیا حدود پانزده سال زیر فشار سیاسی فزاینده از سوی جناح راست و عدم اجرای عدالت در تمام سطوح، از پرونده‌سازی پلیسی گرفته تا اعمال نفوذها در دادگاه‌های استیناف و تبنای قضایی در تخلفات دولتی، قرار داشته و، در واقع، این موقعیت همه‌ی شرایط لازم برای بروز یک بحران مشروعیت تمام‌عیار را فراهم کرده است.

همین نگرش، به شکل وارونه، است که با تخریب نهادهای حقوقی یا با رد هر سخنی از خرد، عدالت، و اصل به عنوان یک خطابه‌ی لیبرالی بسیار عوامانه یا خودستا به این موقعیت واکنش نشان می‌دهد. با این حال، این فقط یک نمونه (هرچند نمونه‌ای کمابیش برجسته) از تبادلات بینارشته‌ای میان فلسفه‌ی حقوق و آن چیزی است که - عمدتاً در دانشکده‌های ادبیات - با عنوان فراگیر «نظریه» شناخته می‌شود. این نکته را که این بسط و گسترش‌ها جنبه‌ی انتقادی‌تر و مترقی‌تر دیگری دارند می‌توان از حملات خصمانه و بی‌امان مدافعان محافظه‌کار سنت یا ارزش‌های «عرفی» به این رویکردها دریافت. دست کم، علم حقوق می‌تواند نکات آموزنده‌ای در نظریه‌پردازی‌های گسترده‌ی منتقدان ادبی و فرهنگی از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو بیابد.

می‌گیرند. این حوزه‌ها در کنار هم «نظریه‌ی معنا» را می‌سازند. تلقی‌ای از معنا که گویای نحوه‌ی فهم افراد از کلمات و نحوه‌ی ارتباط کلمات با جهان نباشد نمی‌تواند بسنده محسوب شود. یک انتقاد رایج از این دیدگاه که معناها «ایده‌ها»یی در ذهن آدمی اند این بوده که چنین دیدگاهی نمی‌تواند توضیح بدهد که کلمات چه گونه با واقعیت تماس می‌یابند. به همین نحو، نظریات «واقع‌گرا» - مثلاً نظریات معطوف به شرایط صدق عینی جملات - گاه به خاطر قصور در تشریح این که کلمات چه گونه برای درک شدن از سوی گویندگان / شنوندگان سامان می‌یابند مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.

از وجوه بارز فلسفه‌ی قرن بیستمی محوریت «فلسفه‌ی زبان» در آن است. عوامل متعددی این «چرخش زبان‌شناسانه» را دامن زده‌اند. نخست این که، پیشرفت‌های حاصل شده در منطق نه تنها ابزار تازه‌ای برای تحلیل زبان فراهم کرده، بل که شکاف‌های میان یک «سطح» دستوری و منطق بنیادینی را که، به باور بسیاری از فیلسوفان، زبان باید از آن برخوردار باشد آشکار کرده است. و این خود منجر به تلاش - متفکران مختلفی مانند گوتلوب فرگه، برتراند راسل، چامسکی، و دونالد دیویدسون - برای تحلیل زبان روزمره با توجه به ساختارهای منطقی آن شده است.

از سوی دیگر، درک فزاینده‌ای از رابطه‌ی نزدیک اندیشه و زبان (تا حدودی تحت تأثیر روان‌شناسی و انسان‌شناسی) شکل گرفته است. در این جا باید بین دو مضمون، که هر دو در آثار متأخر لودویگ ویتگنشتاین نمود برجسته دارند، تمایز قائل شد. یک مضمون این است که، معیارهای موجود برای شناسایی اندیشه‌ها لزوماً زبان‌شناختی اند. بدون برخورداری یک موجود از ظرفیت ابراز کلامی یک اندیشه با یک مفهوم، نمی‌توان اندیشه یا مفهومی را به او منتسب ساخت. مضمون دوم آن است که، شیوه‌های همگانی که یک جامعه‌ی

«جنگ با تروریسم» - مورد استفاده قرار می‌دهد. به لحاظ طراحی، فلسفه‌ی رادیکال بیش از آن که شبیه نشریات دانش‌پژوهانه باشد، ظاهری مجله‌مانند با جلد‌های براق و پر جلوه دارد، و محتوای آن مجموعه از مقالات محققانه، نامه‌ها، بحث‌های سیاسی، گزارش‌هایی از همایش‌ها، و مصاحبه‌ها را در بر می‌گیرد. این نشریه به شکل گروهی و با شورای سردبیری اداره می‌شود.

تارا جی. گلیگان

فلسفه‌ی زبان (philosophy of language)

فلسفه‌ی زبان را، به رغم پیوندهای آشکارش با دیگر رشته‌ها، باید از (۱) فلسفه‌ی زبان‌شناسانه، (۲) فلسفه‌ی زبان‌شناسی، و (۳) معناشناسی - در مفهوم «حرفه‌ای» آن - متمایز دانست. فلسفه‌ی زبان‌شناسانه روشی قابل کار بست در همه‌ی حوزه‌های فلسفه بوده و مشخصه‌ی آن توجه دقیق به کاربرد کلمات است. فلسفه‌ی زبان‌شناسی، به عنوان شاخه‌ای از فلسفه‌ی علم، واژگان تخصصی و روش‌شناسی زبان‌شناسی را مورد توجه قرار می‌دهد. و معناشناسی برنامه‌ای برای نسبت دادن موضوعات و درجاتی به کلمات به منظور دستیابی به مشخصات شرایط صدق جملات است.

فلسفه‌ی زبان، اساساً، کوششی برای مهیا کردن تلقی کلی منسجم و روشن‌گری از مناسبات میان زبان و گویندگان، مناسبات میان زبان و جهان، است. (یک زبان، گذشته از هر چیز، به وسیله‌ی و در میان مردم به کار می‌رود و درباره‌ی جهان است.) در یک حوزه از نظریه‌ی زبان، مسائل مختلفی مانند فطری بودن دانش زبانی، به ادعای نوآم چامسکی، و رده‌بندی بایسته‌ی کنش‌های گفتاری که ما به آن وسیله «کارها را با کلمات می‌کنیم»، مطرح می‌شود. در حوزه‌ی دیگر، مسائلی مانند همسویی (یا ناهم‌سویی) میان ساختارهای زبان و واقعیت، و سرشت تجارب ارجاعی مورد بحث قرار

فرهنگی از آن طریق به واقعیت اندیشیده و آن را متصور می‌شود به شکلی ناگسستنی مقید به زبانی اند که آن جامعه برای سخن گفتن در اختیار دارد. بنابراین، هم روان‌شناسی فلسفی و هم انسان‌شناسی فلسفی نیازمند یک فلسفه‌ی زبان اند.

سرانجام، این نکته‌ای اکنون بدیهی به نظر می‌رسد که، آموزه‌های راجع به زبان و معنا می‌توانند پی‌آمدهای عمیق و برآشوبنده‌ای برای فلسفه داشته باشند. از نمونه‌های بارز این فرآیند طرح نظریه‌ی اثبات‌باورانه‌ای در باب معنا از سوی مدافعان **پوزیتیویسم منطقی** است. اگر تنها جملات به لحاظ تجربی قابل اثبات (و جملات منطقی) با معنا باشند، آن‌گاه بیاناتِ الاهیات، اخلاق، و خود فلسفه را باید از جنس مهملات به حساب آورد. پس‌اساختارگرایان فرانسوی نیز، با توجه به این ایده که یک شخص، در واقع، سیلانی در شبکه‌ی آزادوار معناهای ناپایداری است که خود هیچ نظارت و سلطه‌ی مستقلی بر آن ندارد، «ناپدیدگی نفس» و **مرگ مؤلف** را مطرح کرده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دویت و استرلنی ۱۹۸۷، کوپر ۱۹۸۷، مارتینیچ ۱۹۹۰، هرپسون ۱۹۷۹، هکینگ ۱۹۷۵)

دیوید ای. کوپر

فلسفه‌ی زبان عادی
(ordinary language philosophy)

روش و پژوهشی فلسفی که در سده‌ی بیستم آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. «فلسفه‌ی زبان عادی» به بررسی استفاده‌ی ما از زبان عادی اختصاص دارد، این که چه هنگام چه می‌گوییم، و چرا قادر به گفتن آن چه گفته‌ایم هستیم و منظورمان از گفته‌هایمان چیست. این فلسفه شیوه‌ی مشترک، نماینده‌وار، و مثالی حرف زدن و عمل کردن ما - نظم قاعده‌مند موجودیت معمول - را مورد پژوهش قرار می‌دهد. فلسفه‌ی زبان عادی مدافع

باورهای عادی یا اعتقادات معمول ما نیست. این فلسفه شرایط امکان گفتار و کردار ما، و رابطه‌ی تنگاتنگ بین زبان و جهان در شیوه‌های گفتار و کردار با معنای ما را مورد تأمل قرار داده و بررسی می‌کند. این فلسفه قرارداد و توافقی بر سر انواع کاربردهای زبانی را نشان می‌دهد که سابق بر درست یا نادرست بودن، حتمی یا احتمالی بودن، و قابل فهم بودن یا نبودن ابرازات زبانی ما وجود دارد. این نگره به دنبال ارزیابی منطقی و دقیق واژگان ما است، با طرح پرسش‌هایی در باب شرایطی که گفتار و کردار ما را ممکن می‌کنند، و در باب پی‌آمدهایی که گفتار و کردار ما دارند. فلسفه‌ی زبان عادی توصیفی از دستور زبان و توافقات و تفاوت‌ها و تعلل‌های ما در استفاده‌هایمان از زبان به دست می‌دهد. عبارت «زبان عادی»، در عین حال که به درستی توصیفی است، تا حدودی گم‌راه‌کننده هم هست، چون ظاهراً برای بسیاری مسبب آن است که پاسخ‌ها به پرسش‌های فلسفی بنیادین را می‌شود به سادگی به دست آورد و به راحتی فهم کرد؛ حال آن که، در واقع، پاسخ‌های دغدغه‌های فلسفی ما به نظر فیلسوفان زبان عادی چندان قابل تصور نیستند، چون تنوعات ظریف جزئیات و محتوای گفتار ما، عمق و وسعت قراردادهای و نظم نظام‌مند زندگی ما و کاربردهای زبانی ما - که این پاسخ‌ها را در آن جا باید جست - از ابعاد اشراف ما فراتر می‌روند. فیلسوفان زیادی اعتنای اندکی به فلسفه‌ی زبان عادی کرده یا اعتبار اندکی برای آن قائل اند، چون به خطا بر این باور اند که عادی به معنای بدیهی، متعارف، و مبتذل است. یک مفهوم رایج بی‌اندیشه‌پس، این فلسفه را ارجاع ساده به صدق و کشف ساده‌انگارانه‌ی راه حل‌هایی که برای مسائل ما وعده داده می‌دانند. اما فیلسوفان زبان عادی امر «عادی» را به معنای مثالی، نماینده‌وار، نظم غالب، عام، و مشترک مد نظر می‌گیرند. اعتنا به امر عادی، جای آن که راهی برای ارائه‌ی ساده

فرهنگی از آن طریق به واقعیت اندیشیده و آن را متصور می‌شود به شکلی ناگسستنی مقید به زبانی اند که آن جامعه برای سخن گفتن در اختیار دارد. بنابراین، هم روان‌شناسی فلسفی و هم انسان‌شناسی فلسفی نیازمند یک فلسفه‌ی زبان اند.

سرانجام، این نکته‌ای اکنون بدیهی به نظر می‌رسد که، آموزه‌های راجع به زبان و معنا می‌توانند پی‌آمدهای عمیق و برآشوبنده‌ای برای فلسفه داشته باشند. از نمونه‌های بارز این فرآیند طرح نظریه‌ی اثبات‌باورانه‌ای در باب معنا از سوی مدافعان **پوزیتیویسم منطقی** است. اگر تنها جملات به لحاظ تجربی قابل اثبات (و جملات منطقی) با معنا باشند، آن‌گاه بیاناتِ الاهیات، اخلاق، و خود فلسفه را باید از جنس مهملات به حساب آورد. پس‌اساختارگرایان فرانسوی نیز، با توجه به این ایده که یک شخص، در واقع، سیلانی در شبکه‌ی آزادوار معناهای ناپایداری است که خود هیچ نظارت و سلطه‌ی مستقلی بر آن ندارد، «ناپدیدگی نفس» و **مرگ مؤلف** را مطرح کرده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دویت و استرلنی ۱۹۸۷، کوپر ۱۹۸۷، مارتینیچ ۱۹۹۰، هرپسون ۱۹۷۹، هکینگ ۱۹۷۵)

دیوید ای. کوپر

فلسفه‌ی زبان عادی

(ordinary language philosophy)

روش و پژوهشی فلسفی که در سده‌ی بیستم آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. «فلسفه‌ی زبان عادی» به بررسی استفاده‌ی ما از زبان عادی اختصاص دارد، این که چه هنگام چه می‌گوییم، و چرا قادر به گفتن آن چه گفته‌ایم هستیم و منظورمان از گفته‌هایمان چیست. این فلسفه شیوه‌ی مشترک، نماینده‌وار، و مثالی حرف زدن و عمل کردن ما - نظم قاعده‌مند موجودیت معمول - را مورد پژوهش قرار می‌دهد. فلسفه‌ی زبان عادی مدافع

فلسفه‌ی زبان عادی یک رویکرد معاصر است، اما موضوع آن از دیرباز و به شکل سنتی مورد توجه بوده: این فلسفه‌ای معطوف به استفاده‌های روزمره‌ی ما از زبان است، و در کل تاریخ فلسفه مورد بحث بوده، اما بیش از آن که پیوسته پی گرفته شود، مبحثی بوده که باید عمدتاً از آن اجتناب می‌شد. «زبان عادی» در آثار سنتی عمدتاً زبانی معیوب و مانعی برای آثارِ خلاقانه محسوب می‌شود. وجود و گفتار عادی ما را فیلسوفان سنتی اموری مغشوش، نادقیق، و مبهم می‌بینند. این‌ها به نظرشان ضعف یا مشکلی است که باید برطرف شود. باید ابهامات و اشتباهات زندگی‌های عینی خود را برطرف کنیم و به دنبال دقت منطقی و فهم و صراحتِ ایدئال باشیم. باید به کشف ضرورت‌هایی برسیم که فراتر از سرشت متعارف و تصادفی هستی عادی و وجود روزمره‌ی ما قرار دارند. زبان عادی آن‌چه را که می‌جوئیم پیچیده و پنهان می‌سازد. زبان عادی جهان و اندیشه را، با مکتوم کردن و مبهم کردن منطقی حاکم بر زبان ما، مغشوش می‌کند؛ زبان عادی صور منطقی و عام را از نظرها دور می‌سازد. باید از اغتشاش‌های ذاتی زبان عادی و انبوه استفاده‌های گیج‌کننده‌اش در گذریم و فراتر رویم.

چنین برداشتی از زندگی و زبان عادی مناقشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد. سرشت موهوم و فریبنده‌ی موجودیت عادی ما ایجاب می‌کند که در جست‌وجوی یک ایدئال یا اصلاح فلسفی باشیم، جایی که شناخت و موجودیت مکتوم نمانند و یا به شکل اغتشاش‌آوری در مقابل هم نایستند. از این بدیهی‌تر چیست؟ تفکرات غربی و شرقی با زندگی و زبان عادی عمدتاً چنین برخوردی داشته‌اند. اما همین احتراز و گریز از امر عادی است که ویتگنشتاین از آن اجتناب کرده، از امر عادی و از تکثر و تفاوت‌های آن استقبال می‌کند. این فراست یا سفاهت آشکار در آثار او، و آثار آستین و کاول، است. کاول، در

و سریع راه‌حلهایی برای مسائل ما باشد، اعتنا به پیچیدگی، گونه‌گونی، و چندگانگی موجودیت زبانی مشترک ما است. در حالی که بسیاری امر عادی را به معنای عرف بی‌اندیشه و مرسوم روزمره می‌گیرند، فیلسوفان زبان عادی آن را به معنای نظم قاعده‌مند و ضروری موجودیت مشترک ما مد نظر قرار می‌دهند. اختلاف نظر این دو بر سر «معنی مرسوم متعارف» یا «موجودیت مشترک و ضروری» ما است. این اختلاف نظر به ایجاد و استمرار این پدیده منجر شده است که فلسفه‌ی زبان عادی با بیش‌ترین بدفهمی‌ها در عرصه‌ی کوشش‌های فلسفی مواجه باشد.

تاریخچه - فلسفه‌ی زبان عادی را بدو در نوشته‌های لودویگ ویتگنشتاین، جی. ال. آستین، و استنلی کاول باید یافت. چه بسا به‌جا باشد که آغاز این فلسفه را در آثار ویتگنشتاین در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ (کتاب آبی، درس‌گفتارهای ۳۴-۱۹۳۳) بجوئیم، گو این که برخی به شکل نامتقاعدکننده این آغاز را در نوشته‌های جی. ای. مور در دهه‌ی ۱۹۲۰ می‌جویند (و این به بدفهمی معنای امر «عادی» کمک می‌کند). ویتگنشتاین تأملات خود در این باره را دهه‌ی ۱۹۴۰ با پژوهش‌های فلسفی ادامه داد که، بعد مرگ‌اش، در ۱۹۵۳ منتشر شد. آستین این‌گرایش را در راستای خاص خودش با مقالات و درس‌گفتارهای متعددی در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، به ویژه جستارهای مهم «ذهن‌های دیگر» (۱۹۴۶) و «بهبانه‌جویی‌ها» (۱۹۵۶)، پی گرفت. کاول آثار خود در این عرصه را با مقاله‌ی «آیا باید منظورمان همان‌چه گفته‌ایم باشد؟» (۱۹۵۷) آغاز کرد و شرح بسیار جامع و پیشرفته‌ای از این حوزه‌ی مطالعاتی را در *مدعای خرد* (۱۹۷۹) به دست داد. کاول در قرن جدید هم با متون بسیاری، از جمله شهرهای کلمه‌ها (۲۰۰۴)، به کار خود در این عرصه ادامه داده است.

جهان، اندیشه، و زبان وجه اشتراک فلسفه‌ی زبان عادی و فلسفه‌ی تحلیلی است. با این حال، رشته‌ی این خویشاوندی با شیوه‌های بایسته‌ی این دو برای پژوهش در آن درهم‌تنیدگی گسسته یا دست‌کم سست می‌شود. فلسفه‌ی تحلیلی اصرار دارد که با تحلیل زبان عادی‌ای که ما را محاط کرده نهایتاً به کشف صور منفی و مبانی گفتار و کردار خود می‌رسیم. برعکس، فلسفه‌ی زبان عادی با توصیف شیوه‌های عادی گفتار و کردار ما سازمایه‌های لازم برای تأملاتمان در پژوهش فکری و فلسفی را فراهم می‌آورد. اگر هدف ما دست‌یابی به فهم سراسر شفاف‌ی از بنیان‌ها یا شرایط اندیشه کردن یا سخن گفتن بوده باشد، آن‌گاه این زبان عادی و نه فقط زبان تحلیلی و تخصصی است که باید مورد توجه ما قرار گیرد، چون این زبان عادی است که شرایط امکان زبان تحلیلی و تخصصی را بر آورده می‌سازد. به نظر فیلسوفان زبان عادی، زبان معمول و موروثی تجسم‌بخش تمام امکانات کاربردی است، تمام تمایزاتی که انسان‌ها جالب توجه یافته‌اند، و تمام ارتباطاتی که برقراری‌شان را حائز اهمیت شمرده‌اند، از جمله آن‌ها که فلسفه‌ی تحلیلی کشف کرده است.

حال، شاید وسوسه شویم فلسفه‌ی زبان عادی را در پیوند با پژوهش‌های زبانی تجربی و توصیفی اخیر بیان‌گارییم. حتا شاید به نظر برسد علم زبان‌شناسی تا حد زیادی وظایف معهود فلسفه‌ی زبان عادی را بر عهده گرفته و به انجام رسانده است. اما چنین تصویری عمدتاً بی‌مورد و اشتباه است. مطالعات تجربی زبان و یافته‌های نظری در حوزه‌هایی مانند دستور زبان گشتاری جایگزین دغدغه‌های فلسفه‌ی زبان عادی نبوده، بل که از قضا به شیوه‌های متفاوتی اصل عمل فلسفه‌ی زبان عادی را مورد تأیید قرار می‌دهند، این اصل که پیوند نزدیکی باید بین زبان و جهان برقرار کرد. کشف وسعت و عمق امور نظام‌مند در کاربردهای زبانی

واقع، کوشش‌های فلسفی خود را با اذعان به اجتناب فلسفه‌ی سنتی از امر عادی و تنش‌های همراه آن آغاز می‌کند. در آغاز «آیا باید منظورمان همان‌چه گفته‌ایم باشد؟» می‌گوید این برداشت که «آن‌چه ما معمولاً به طور عادی می‌گوییم و مد نظر داریم می‌تواند تأثیر مستقیم و عمیقی بر آن‌چه می‌توانیم به طور فلسفی بگوییم و مد نظر داشته باشیم بگذارد ایده‌ای است که بسیاری از فیلسوفان آن را ناخوش‌آیند می‌یابند.» فیلسوفان سنتی زبان عادی را عمیقاً معیوب و نیازمند مرمت یا پاک‌سازی می‌شمارند. به گمان آنان، این زبان نمی‌تواند آن‌چنان که باید به مشغله‌ی فکری دشواری که پیش روی ما بوده مجال دهد یا زمینه‌ی آن را مهیا کند. آثار فلسفی ما مستلزم کشف و کاوش در عرصه‌های وجود و معرفت‌اند، و دست‌رسی بی‌واسطه به این عرصه‌ها برای ما ممکن نیست. از سوی دیگر، به نظر فیلسوفان زبان عادی از امور عادی نباید احتراز کرد، چون امکان هرچه هست منوط به امر عادی است. امر عادی است که شرایط واقعی برای اندیشه‌گری، کنش‌گری، و پرسش‌گری ما را معین می‌کند. فلسفه‌ی زبان عادی، به جای جست‌وجو در حوزه‌های تخصصی افکار عالی، اساساً به وجه نوع‌نما، غیراستثنایی، و از این رو نماینده‌وار و مثالی زندگی ما، یعنی امر عادی، اعتنا می‌کند.

فلسفه‌ی زبان عادی در برابر کوشش‌های گذشته و حال برای گریز از امر عادی ایستادگی می‌کند؛ با این همه، این فلسفه اعتقاد خود به اهمیت پژوهش‌های زبانی را از منابع مختلفی اخذ کرده، که نافذترین و نزدیک‌ترین آن‌ها فلسفه‌ی تحلیلی است. فلسفه‌ی زبان عادی و فلسفه‌ی تحلیلی هر دو از این نکته آغاز می‌کنند که شرح ماهیت اندیشه و ماهیت جهان بدون استفاده از ابزارهای بیان اندیشه و جهان ممکن نیست. فهم جهان یا فهم فعالیت‌های ذهن ما مستلزم فهم معناهای کلمه‌ها و جمله‌ها است. اذعان به درهم‌تنیدگی

شاخص و معرف این هنر مبدل می‌شود (بنگرید به نقادی زبان عادی). برای دستیابی به وضوح و شفافیت در کار فلسفی خود، باید بر این تأمل کنیم که چه گونه بیان خاص خود از یک موضوع مورد اندیشه (کلام خود) را فرا گرفته‌ایم، بر این که شرایط امکان گفتار و کردار ما چه بوده، و محتوای عملی گفتار و کردار ما چیست. بنابراین، فلسفه‌ی زبان عادی دو گرایش در تحقیق و پژوهش دارد. این فلسفه هم شرایط امکان کاربردهای زبانی و هم انواع و مناسبات کاربردهای زبانی خاص را مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهد. گرایش اول پیوند بسیار نزدیک و تقریباً باورنکردنی زندگی‌های ما و نظم نظام‌مند آن‌ها را یادآور می‌شود، و گرایش دوم واژگان درهم‌تنیده و ارتباطات منطقی زبان‌های ما را خاطر نشان می‌کند. این یعنی فلسفه‌ی زبان عادی هم این واقعیت را مد نظر دارد که جملات ما عملاً به کار می‌روند، و ما به این وسیله گفتار و کردار می‌کنیم، و هم قیدوبندهایی را که این واقعیت را امکان‌پذیر می‌کنند و تبعات ضرورتاً ملازم آن‌ها را مورد پژوهش قرار می‌دهد.

بنابراین، فلسفه‌ی زبان عادی به معنای پژوهشی روش‌مند در شرایط امکان مفهومی این واقعیت است که ما انسان‌ها گفتار و کرداری داریم؛ این فلسفه تنوع و تکرار تجربی کاربردهای زبانی‌ای را به نمایش می‌گذارد که جزء پی‌آمدها و جلوه‌های مشخص گفتار و کردار ما هستند. فیلسوفان زبان عادی تأملات و دغدغه‌های ذهنی ما را با توجه به معیارهای معمول زبان روزمره‌ی ما تشریح می‌کنند، یا در صدد تشریح درست آن‌ها در چنین چارچوبی اند. کاربرد بامعنا کلمه‌ها مستلزم اذعان به عینیت آن‌ها، سرشت واقع‌بنیاد آن‌ها، و ماهیت مشترک و دستور زبانی آن‌ها است. برای فهم معنای کلمه‌ها باید معنای منظور نظر کاربرندگان آن‌ها را بفهمیم، و این نکته را مد نظر داشته باشیم که گاه این

هدف فلسفه‌ی زبان عادی نبوده و نیست؛ این از وسایل تحقیق و پژوهش در این فلسفه بوده، همگامی جهان و زبان نه مقصد بل که مبدأ کار فیلسوف زبان عادی است.

روش برای فیلسوفان زبان عادی، واقعیت زبان شرط امکان بیان و جهان است، و این خود شرط امکان وجود و ایجاد هر چیزی است. این نکته‌ای است که به دلیلی طبیعی بودن و بدیهی بودن‌اش اغلب باید یادآوری و به دقت تشریح شود. در بطن واقعیت زبان، با محدودیت‌ها و مشکلات، با شرایط امکان و با قواعد تجربی کاربردهای زبان، مواجه می‌شویم. از جمله درهم‌تنیدگی‌های زندگی و زبان که باید با آن مواجه شویم این واقعیت است که آن چه می‌گوییم یا بیان می‌کنیم می‌تواند منظوری را برساند یا به گونه‌ای به کار رود که ما انتظار آن را نداشته یا خواهان آن نبوده‌ایم. بستر کاربردهای زبانی که ما کلمات خود را در آن عرضه می‌کنیم عمدتاً ورای نظارت و اختیار ما است. این است که پرسش «آیا منظور ما همان است که می‌گوییم» اغلب پیش روی ما است. این گونه نیست که همه‌ی گفته‌های ما بامعنا (معنای مد نظر ما) باشند. معنای کلام می‌تواند آشکار باشد، و با این حال این امکان وجود دارد که کلام ما منظور ما نرساند، یا نتواند در فلان زمینه و در فلان موقعیت به کار آید.

فیلسوفان زبان عادی اصرار دارند که، برای رسیدگی به دغدغه‌های فلسفی خود، باید بیانات و معناهای توجهات فلسفی خود را با محدوده‌های عادی و معمول آن‌ها هماهنگ و همسوسازیم. باید انسان‌ها را در شرایط خاصی توصیف و تصور کنیم که تجاربی از سر می‌گذرانند و بیانات راجع به تأملات و مسائل فلسفی را به زبان می‌آورند و معنای آن را مراد می‌کنند. این موقعیت ارتباط نزدیکی با تئاتر دارد، جایی که بستر خاص گفتار افراد مشخص در شرایطی مشخص به نشان

پیش‌دانسته‌های خود را مد نظر بگیریم و پی‌آمدهای استفاده از مفروضات مکتوم خود را تصریح کنیم.

اصول و پی‌آمدها اصول اساسی چندی راه‌بر مجموعه تحقیقات صورت‌گرفته در حوزه‌ی فلسفه‌ی زبان عادی اند. این اصول عبارت‌اند از: ۱) واقعیت زبان گویاتر از هر واقعیت دیگری است که با زبان به بیان در می‌آید؛ هستی کلمه‌ها سابق بر هستی ما است؛ ۲) هماهنگی مسکوت انسان‌ها (زبان‌ها) و جهان در میانه‌ی گفتار و کردار ما برقرار و استوار می‌ماند؛ نزدیکی طبیعی و همگامی واقعی و مفهومی‌ای بین جهان و زبان وجود دارد؛ و ۳) قدرت و خصلت بسیار نظام‌مند زبان در این نکته نهفته است که زبان تنها متعلق به من نیست؛ زمینه‌ی معمول و عادی زندگی و زبان ما تکرار و تنوع است.

این اصول اساسی در رشته‌های مختلف بسیاری به شیوه‌های متفاوت مورد توجه قرار می‌گیرند؛ و حامیان اهمیت آن چه را که با عنوان «روزمره»، «عادی»، یا «معمولی» مشهور شده اغلب می‌توان در بیرون از حوزه‌ی کار و آثار فلسفه‌ی زبان عادی نیز یافت. یکی از ارزنده‌ترین حوزه‌ها از این نظر «نقادی زبان عادی» است. توجه این حوزه معطوف به امر عادی است و بحث آن درباره‌ی ماهیت و عواقب امر عادی بیش از همه نافع می‌نماید، چون نگاه و مجموعه تأملات متفاوتی از نگاه و مجموعه تأملات فیلسوفان آکادمیک عرضه می‌کند. البته، همچنان که در عرصه‌ی فلسفه‌ی دیده می‌شود، این توجهات مشترک به امور عادی همیشه به معنی مثبت و تأییدآمیز نبوده و همیشه به ادعای خود عمل نمی‌کنند. نگاه‌ها و نوشته‌های متفاوت درباره‌ی امر عادی اغلب، با وجود ارتباط ظاهری‌شان با فلسفه‌ی زبان عادی، با این فلسفه سازگار نیستند، و اصول اساسی مذکور و تبعات‌شان مورد بحث آن‌ها نیست. این‌گونه گفتارها، در بهترین حالت، از فلسفه‌ی زبان عادی الهام

کاربرندگان قادر به فهم معنای مد نظر خود، یا قادر به گفتن منظور خود و انتقال معنای مد نظر خود، و یا واقف به معنایی که منتقل می‌کنند، نیستند. این دو گرایش پژوهشی اساس آثار فلسفه‌ی زبان عادی را تشکیل داده، و فیلسوفان این حوزه اغلب به یکی از این دو توجه بیش‌تر نشان می‌دهند. آستین تمایل شدیدی به پژوهش تجربی دارد، در حالی که ویتگنشتاین اغلب به پژوهش مفهومی علاقه نشان می‌دهد، هرچند که هر دو گرایش در آثار هر دو فیلسوف اهمیتی انکارناپذیر دارند. این‌گونه پرسش‌ها در خصوص واقعیات مفهومی و محتوای تجربی گفتار و کردار ما به منظور تضعیف یا تخریب تحقیقات سنتی در حوزه‌ی موضوعات فلسفی مطرح نمی‌شوند. پی‌گیری این پرسش‌ها به این امید انجام می‌شود که چنین پژوهش‌هایی، به شکل مثبت و بارآور، جایگاه و زمینه‌ی تحقیقات فلسفی را به ما یادآور شوند، و البته به این امید افزون که هرگونه تعارضی بین شرایط امکان و دعویات تحقیقات فلسفی برجسته، بررسیده، و برطرف شود. وقتی فلسفه‌ی زبان عادی می‌گوید که شما نمی‌توانید چنین و چنان بگویید (یا فلسفه‌ی سنتی نمی‌تواند چنین و چنان بگوید)، منظورش این است که شما نمی‌توانید این‌جا و در حال حاضر چنین و چنان بگویید و منظورتان را در موقعیت فعلی به دیگران برسانید، یا به فهم معنای گفته‌ی خود نایل شوید. فلسفه‌ی زبان عادی این نکته را به ما یادآور می‌شود که باید زمینه‌ی (کاربرد) معنایی مناسبی برای پژوهش‌های فلسفی سنتی خود، که چندین هزار سال درگیر آن بوده‌ایم، فراهم کنیم. فلسفه‌ی زبان عادی می‌خواهد مدام یادآور شود که نباید در تعمیم دادن و در نتیجه‌گیری کلی تعجیل کنیم، می‌خواهد محدودیت‌های خودمان را مد نظر بیاوریم، و دامنه‌ی نتایج یا دعویات خود را در خاطر داشته باشیم. ما باید مفروضات اذعان‌ناشده‌ی خود را شناسایی کنیم، و پیش‌فرض‌ها و

برای فهم یا برای قادر بودن به شناساندن خود منجر می‌شوند. پی‌گیری و واکاوی امور نهانی سرچشمه‌ی همه‌ی مشکلات ملازم با دوانگاری، خودشیفتگی، خودمداری، و شکاکیت است. بیرون راندن به بیرون ماندن منتهی می‌شود. با توجه به این عواقب، چرا ما در عین اضطراب عظیم وجودی و از دست دادن ارتباط خود با جهان، همچنان بر حفظ حریم خصوصی و فضای شخصی اصرار می‌ورزیم؟ فهم این نکته از کارهای مهمی است که فلسفه‌ی زبان عادی باید انجام دهد.

فضای ذهنی شخصی به حل مسائلی متافیزیکی و اخلاقی اختصاص دارد که ظاهراً عظیم‌تر یا بغرنج‌تر از مسائلی هستند که فلسفه‌ی زبان عادی مطرح می‌کند. چنان که کاول می‌گوید، توهمی از بیان‌ناپذیری الزامی (تو نمی‌توانی بفهمی من چه حسی دارم یا به چه فکر می‌کنم) مجموعه‌ای از مسائل متافیزیکی را همزمان حل می‌کند: چنین خیالی مرا از مسئولیت‌کوشش برای شناساندن خود به دیگران معاف می‌کند. این خیال مرا متقاعد می‌کند که مسئولیت من در قبال خودشناسی‌ام به خودی خود حفظ می‌شود - گویی این واقعیت که دیگران نمی‌توانند زندگی (های درونی و ذهنی) مرا بشناسند خود به معنی آن است که من همواره قادر به شناخت خویش خواهم بود. چنین خیالی بر هراس‌های من از شناخته شدن صحنه می‌گذارد. به این ترتیب، حریم ذهنی شخصی و شکاکیت به ما مجال می‌دهند تا از بار دشواری‌های حیات اخلاقی شانه خالی کنیم و امور مکتوم و شک و تردیدها را به عنوان وسیله‌ای برای احتراز از مواجهه با خود یا دیگران به کار بگیریم. (تو که هستی که از من سؤال می‌کنی؟ تو نمی‌توانی مرا قضاوت کنی. تو مرا به درستی نمی‌شناسی و نمی‌دانی من که هستم یا وقتی فلان کار را کردم به چه فکر می‌کردم.) چنان که آلبر کامو در کتاب *انسان عاصی* گفته، این مغری برای استفاده از شکاکیت و فلسفه‌ی

گرفته‌اند اما با آن چه این فلسفه می‌کند و نحوه‌ی انجام آن ناسازگار اند. نمود آن را شاید به روشن‌ترین شیوه در این نکته باید یافت که، فلسفه‌ی زبان عادی خود را - از جمله - ملتزم به درک وحدت جهان و زبان، ضرورت شفافیت (دقت) کامل، رواداری نسبت به خودنگری و درنگ، و نفی ژرف‌کاوی در امر عادی می‌داند. مورد آخر بیش‌ترین اهمیت را دارد، چون بسیاری از حوزه‌های مطالعاتی الهام‌گرفته از، یا همسو با، فلسفه‌ی زبان عادی هویت خود را در تحلیل و افشای راز غایی و سرشت پنهان امر عادی می‌یابند - و کارشان بی‌شبهت به کاری نیست که فیلسوفان تحلیلی در صدد انجام آن اند؛ این در حالی است که فلسفه‌ی زبان عادی اصرار دارد که هیچ راهی برای ژرف‌کاوی و نزدیک‌تر شدن به کنه امر عادی وجود ندارد: ما در نزدیک‌ترین فاصله با آن قرار داریم چون همیشه همراه ما است. تلاش برای تحلیل و افشای سرشت امر عادی در تقابل و در تضاد با سرشت و هویت فلسفه‌ی زبان عادی قرار دارد.

البته، این کوشش‌های متعارض به شکل‌گویایی اهمیت فلسفه‌ی زبان عادی را برجسته می‌کنند، و تازه‌ترین شیوه از تلاش‌های مستمر در تاریخ فلسفه و دیگر پژوهش‌های فکری برای واپس زدن امر عادی یا تحلیل و تصفیه‌ی آن را به نمایش می‌گذارند. برای فیلسوفان زبان عادی این پرسش اهمیتی اساسی دارد که: چرا ما از امر عادی گریزان ایم؟ گذشته از این برداشت‌های اشتباه، اغتشاش‌های بنیادی، و گونه‌گونی استفاده‌ها از زبان عادی، می‌توان پرسید: حال که پژوهش و پی‌گیری امر نهانی و شخصی، امر غیر-عادی، پی‌آمدهای منفی چشم‌گیری دارد، اصلاً چرا باید به چنین پژوهش‌ها و پی‌گیری‌هایی ادامه داد؟ فیلسوفان زبان عادی باور دارند که نشان داده‌اند واقعیات پنهان و حریم خصوصی اذهان ما به تنهایی، *بسیگانگی*، جدا افتادن از دیگران، و نابرخورداری از زمینه‌ی مشترکی

و با این حال «نتایج مهیج آن صرفاً تابع داده‌ها نیست» (استرلنی و گریفیتز ۱۹۹۹، ص. ۵). دعویات مطرح در این علم اغلب از حوزه‌ی تحلیل داده‌ها در گذشته و به عرصه‌ی درخودنگری و تعمق پا می‌گذارند، و به همین دلیل، می‌توان استدلال کرد که فلسفه جایگاه مسلمی در زیست‌شناسی دارد.

به بیان ساده، می‌توان گفت که در فلسفه‌ی زیست‌شناسی سه دسته‌ی کلی از مسائل مورد توجه قرار می‌گیرند. دسته‌ی اول مشتمل بر مسائل عمومی فلسفه‌ی علم است که در چارچوب علم زیست‌شناسی طرح می‌شوند. برای مثال، مسائل عام شناخت‌شناسانه در باب نحوه‌ی تبیین در علم یا جایگاه قوانین در علم به صورت مسائل مربوط به نحوه‌ی تبیین در زیست‌شناسی یا جایگاه قوانین در زیست‌شناسی مطرح می‌شوند. دسته‌ی دوم شامل پرسش‌هایی است که زیست‌شناسی قادر به پاسخ دادن به آن‌ها نبوده، نمونه‌ی این پرسش‌ها می‌تواند مسائل مطرح در زیست‌شناسی نظری باشد، پرسش‌هایی از این دست که آیا موجودات زنده به مرور زمان پیچیده‌تر شده‌اند یا نه. دسته‌ی سوم دربردارنده‌ی مسائل سنتی فلسفه است که زیست‌شناسی برای پیش‌برد فلسفه آن‌ها را در حیطه‌ی خود مورد توجه قرار می‌دهد. برای مثال، در فهم مسائل مربوط به سیر تحول اخلاق بر اساس غرایز اجتماعی ما، می‌توان این مسائل را از منظر علم زیست‌شناسی نگریست. از منظر فلسفه، دسته‌ی اول را می‌توان مسائلی عمدتاً مربوط به فلسفه‌ی علم، و دسته‌ی سوم را مسائلی کلاً فلسفی شمرد. اما دسته‌ی دوم مشتمل بر مسائلی است که منحصرأ به فلسفه‌ی زیست‌شناسی مربوط می‌شوند. اکثر مسائلی که در این مقاله مطرح می‌شوند از همین دسته‌ی دوم اند. زیست‌شناسی حوزه‌ی تحقیق وسیعی است که رشته‌ها و شاخه‌های متعدد، رشته‌ها و شاخه‌هایی دائم در حال گسترش و فاصله‌گیری از هم، را در بر می‌گیرد.

آکادمیک به عنوان وسیله برای احتراز از موضع‌گیری اخلاقی است. «ما در عصر سوءقصد‌ها و جنایت‌های تام و تمام به سر می‌بریم. جانیمان ما دیگر کودکان بی‌باوری نیستند که عشق را بهانه و دست‌آویز کنند. برعکس، این جانیمان بزرگسال و بالغ اند و مفر بی‌عیب‌ونقصی هم دارند: فلسفه، فلسفه‌ای که می‌تواند وسیله‌ی هر هدفی باشد - حتا تبدیل قاتلان به قاضیان.» احتراز از امر عادی، و از هم‌رایی‌های طبیعی خودمان با دیگران، احتراز از امر اخلاقی، از باهمستان و همزیستی با دیگران است. از هم‌آوایی متافیزیکی زبان و جهان است که دشواری‌ها و تعارضات مستمر یک وجود مشترک اخلاقی سرچشمه می‌گیرد؛ و این خود به یک پرسش بسیار سنتی، معمولی، و مشترک ختم می‌شود: چه‌گونه با دیگران زندگی کنیم؟ این نکته، یادآوری سرشت درهم‌تنیده‌ی امور متافیزیکی و اخلاقی، و ضرورت اذعان به امور عادی و زیستن با دیگران با توجه به پایان‌پذیری و تناهی‌مان، از پی‌آمدهای اصلی فلسفه‌ی زبان عادی است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آستین ۱۹۷۹، فلمینگ ۲۰۰۴، موی ۲۰۰۸).

ریچارد فلمینگ

فلسفه‌ی زیست‌شناسی (philosophy of biology)

شاخه‌ای از فلسفه که حوزه‌ی مطالعاتی‌اش زیست‌شناسی است. فلسفه‌ی زیست‌شناسی از زیرمجموعه‌های فلسفه‌ی علم است، و حوزه‌ی مورد مطالعه‌ی خود را عمدتاً به زیست‌شناسی محدود می‌کند، اگرچه علوم دیگری مانند فیزیک و شیمی را هم مورد توجه قرار می‌دهد. اساساً، زیست‌شناسی به مطالعه‌ی حیات اطلاق می‌شود، اما اغلب زمانی از این علم حرف می‌زنیم که نه فقط حیات به طور عام بل که سرشت آدمی را به طور خاص مد نظر داریم. زیست‌شناسی عمدتاً متشکل از داده‌ها یا دریافته‌های واقع‌بنیاد بوده،

داوکینز، این ژن‌ها هستند که حائز این هر سه شرط محسوب می‌شوند؛ ژن‌ها متنوع اند، خود واجد یک سازوکار وراثتی اند، و بعضی ژن‌ها بهتر از بعضی دیگر به نسل بعدی انتقال می‌یابند. ژن خودخواه استدلال می‌کند که ژن‌ها بدل‌سازانی در تقلا برای انتقال‌یابی به نسل آتی اند، و به این منظور از موجودات زنده صرفاً به عنوان محمل خود استفاده می‌کنند. به این ترتیب، این ژن‌های «خودخواه» اند که صحنه‌گردان نمایش اند، و ما فقط رسانه‌هایی در دست‌رس آن‌ها هستیم. این استدلال البته پرسش‌های بسیاری بر می‌انگیزد؛ بنیادی‌ترین این پرسش‌ها عبارت‌اند از: ژن چیست؟ (بنگرید به: بروتون و دیگران ۲۰۰۰)، و آیا ژن‌ها عملاً حامل اطلاعات اند؟ این پرسش‌ها، اگرچه ساده‌انگارانه به نظر می‌رسند، همچنان بلای جان فیلسوفان و زیست‌شناسان امروزی اند، و آثار آنان در واقع آشکارکننده‌ی اختلاف نظرهای شدیدی در این باره است.

آثار داوکینز پرسش‌های دیگری نیز بر می‌انگیزند: ژن‌ها تا چه اندازه کنترل ما را به دست دارند، و آیا ما «ژن‌های مسبب» خصوصیات رفتاری داریم؟ آیا سطح ژنتیکی سطحی به کل متمایز و مهم‌تر از سطوح دیگر، نظیر سطوح ارگانیسمی یا مولکولی، است؟ و آیا بهترین تبیین و توضیح ممکن برای پدیده‌های زیست‌شناختی را در سطح ژنتیکی باید یافت؟ آرای داوکینز بسیار بحث‌انگیز بوده و هستند. یک دلیل آن این است که «ژن خودخواه» را می‌توان تعبیری از «انسان دیگر دوست» نیز شمرد، چون انسانی که رفتار دیگر دوستانه دارد اساساً به خاطر وجود ژن‌های خودخواه‌اش است که چنین رفتاری دارد. چنان‌که داوکینز استدلال می‌کند، برای ژن‌ها بهترین شیوه برای انتقال یافتن به نسل بعدی اغلب همیاری و همدست شدن با نمونه‌های مشابه خود در میان نزدیکان خویش است. این ایده اکنون با عنوان «انتخاب خویشاوندی» شناخته می‌شود.

فلسفه‌ی زیست‌شناسی این گستره و گونه‌گونی را به رسمیت شناخته، در صدد است تا کل این عرصه‌ها، از ژنتیک تا پالئوبیولوژی و بیوتکنولوژی، را مورد توجه قرار دهد. البته، مسائل زیست‌شناختی و فلسفی مطرح در هریک از این رشته‌ها تفاوت بسیاری با هم دارند، اما من شماری از مسائل را که بیش از همه عمومیت و جذابیت فلسفی دارند در ادامه به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به این حوزه‌ی وسیع و متنوع مطرح می‌کنم.

ژنتیک علمی است که به مطالعه‌ی وراثت، یا واحد وراثتی، یعنی ژن، می‌پردازد. البته می‌توان استدلال کرد که، فلسفه‌ی زیست‌شناسی با انتشار فلسفه‌ی علم زیست‌شناسی (۱۹۷۴) اثر دیوید هال آغاز شده، اما عملاً با انتشار ژن خودخواه (۱۹۷۶) اثر ریچارد داوکینز بود که جایگاهی بارز و برجسته پیدا کرد. بحث اصلی داوکینز این بود که در «نظریه‌ی تکامل» نباید بر «انتخاب طبیعی» عامل در موجودات زنده بر تمرکز کرد (کاری که داروین در پیدایش انواع کرد) بل که باید بر ژن‌ها متمرکز شد. برای درک منظور داوکینز، اول باید دیدگاه داروین در مورد انتخاب طبیعی در میان موجودات زنده را فهم کنیم.

داروین سه شرط برای تکامل از طریق انتخاب طبیعی قائل می‌شد: تنوع، وراثت، و تکثیر متفاوت. شرط اول ناظر بر وجود گونه‌گونی است، شرط دوم به معنی نوعی بدل‌سازی یا شیوه‌ای برای انتقال اطلاعات از یک نسل به نسل بعدی است، و شرط سوم می‌گوید که موجودات زنده در ابعاد متفاوتی به تکثیر و بازتولید خود دست می‌زنند. از دید داروین، موجودات زنده هر سه‌ی این شرایط را در خود گرد می‌آورند؛ برای مثال، مورچه‌ها متنوع اند، یک سازوکار وراثتی دارند (گو این که داروین از چندوچون آن بی‌خبر بوده)، و بعضی مورچه‌ها بهتر از بعضی دیگر زادوولد می‌کنند. از دید

تبیین و توضیح زیست‌شناختی را به سطح مولکولی تقلیل دهند اغلب با این مسأله مواجه می‌شوند که چه‌گونه باید ژن مندلی را با ژن مولکولی سازش داد، و اصلاً چنین کاری امکان دارد؟ الکس روزنبرگ (۲۰۰۶) استدلال می‌کند که تقلیل دادن کل زیست‌شناسی، و از جمله نظریه‌ی مندلی، به زیست‌شناسی مولکولی کاری ایدئال است، و اگر ما عملاً به علم ژنتیک و به ویژه زیست‌شناسی‌های کلان‌تر، نظیر زیست‌شناسی جمعیتی، تکامل در سطح کلان، و نظایر این‌ها می‌پردازیم، این تنها به دلیل محدودیت‌های معرفتی ما است. بنا به استدلال روزنبرگ، اگر ما می‌توانستیم هر چیزی را در سطح مولکولی آن فهم کنیم، آن‌گاه می‌توانستیم تمام پدیده‌های زیست‌شناختی و علمی را فهم و پیش‌بینی کنیم. پرسش‌های فلسفی که از زیست‌شناسی مولکولی نشأت می‌گیرند عمدتاً حول این محور متمرکز اند که آیا زیست‌شناسی را می‌توان به یک سطح تقلیل داد یا نه.

زیست‌شناسی تکاملی زیست‌شناسی تکاملی رشته‌ی گسترده‌ای معطوف به مسائل مرتبط با اسلاف و اخلاف انواع و تحول و تطور آن‌ها در طول زمان، یعنی «تکامل» آن‌ها، است. داروین‌گرایی جدید، در مفهوم گسترده‌اش، به الگوی زیست‌شناسی امروزی اطلاق می‌شود که در آن «نظریه‌ی تکامل» تمام تحقیقات زیست‌شناختی را زیر نفوذ خود دارد. زیست‌شناسی تکاملی به عنوان یک رشته‌ی آکادمیک در نتیجه‌ی همگرایی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ شکل گرفت. این یکی از وسیع‌ترین حوزه‌هایی است که توجهات فیلسوفان زیست‌شناسی را جلب می‌کند، چون بیش‌تر بحث‌ها در شاخه‌هایی نظیر کهن‌زیست‌شناسی، تکامل کلان، ژنتیک تباری و ... را پوشش می‌دهد. در ادامه، به بعضی از پرسش‌های جالب توجه برای متخصصان فلسفه‌ی زیست‌شناسی که در حوزه‌ی زیست‌شناسی تکاملی مطرح اند می‌پردازم.

یک شیوه‌ی دیگر برای توضیح دیگر دوستی موجودات زنده، به عنوان حاملان ژن‌ها، این است که یک موجود زنده‌ی دیگر دوست بخت‌بیش‌تری برای یافتن جفت، از خطر جستن به یاری دیگری، و مواردی از این دست دارد که همگی بخت یک ژن برای انتقال یافتن به نسل بعدی را افزایش می‌دهند. اغلب انتقاداتی که از داوکینز می‌شود متوجه همین طفره‌روی و تک‌انگاری او است، به این معنا که او از توجه به سطوح زیست‌شناختی دیگر سر باز زده، تنها به سطح ژنتیکی بسنده می‌کند؛ اما زیست‌شناسی رشته‌ی پیچیده‌ای است که بنا به استدلال بسیاری از متخصصان نمی‌توان آن را فقط به یک سطح تبیین تقلیل داد و به قالب شرحی ساده‌ساخته مانند ژن خودخواه در آورد.

زیست‌شناسی مولکولی زیست‌شناسی مولکولی کنش - و - واکنش‌های واقع بین مولکول‌ها را مطالعه می‌کند. مسائل مطرح در فلسفه‌ی زیست‌شناسی که به زیست‌شناسی مولکولی مربوط می‌شوند اغلب شباهت زیادی به مسائل مربوط به ژنتیک دارند. برای مثال، در مورد سطح ژنتیکی، یک پرسش جالب این بوده که آیا زیست‌شناختی‌ترین تبیین و توضیح را باید در این سطح ژنتیکی یافت یا نه. در مورد زیست‌شناسی مولکولی، می‌توان این پرسش را پیش کشید که آیا واقعاً نه ژن‌ها بل که مولکول‌ها هستند که چنان تبیین و توضیح کاملی را مهیا می‌کنند یا نه. به عنوان مثال، برداشت متکی به نظرات ارنست مندلی را مد نظر بگیرید: ژن یک واحد عامل در زیست‌شناسی جمعیتی، نظریه‌ی تکامل، و ... است که به زیست‌شناسان مجال می‌دهد عوامل موروثی را در میان جمعیت‌های مختلف مورد مطالعه قرار دهند. اما از منظر زیست‌شناسی مولکولی، یک ژن رشته‌ای از اسیدهای نوکلئیک است که کدهای ساخت پروتئین‌ها را در خود دارند. کسانی که می‌خواهند

گونه‌گونی در میان موجودات زنده و پیدایش سرمنشأ تقریباً تمام جان‌داران امروزی است. جالب آن‌که، بخش عمده‌ی این گونه‌گونی به مرور زمان از میان رفت. سؤال گولد این است که، اگر «نوار زندگی» را دوباره پخش کنیم و اجازه دهیم «انفجار کامبری» دوباره اتفاق بیافتد، آیا همین موجودات زنده بقا پیدا می‌کنند؟ انسان‌ها؟ یا پستان‌داران؟ یا مهره‌داران؟ این پرسش در نهایت به طرح این مسأله منجر می‌شود که روند تکامل تا چه اندازه الزامی یا تصادفی بوده است. گولد استدلال می‌کند که موجودات زنده پس از «انفجار کامبری» عمدتاً بنا به تصادف بقا یافته‌اند، و اگر دوباره نوار زندگی را پخش کنیم، ممکن است این بار سکه روی دیگرش را نشان دهد و در نتیجه انسان‌ها مجال تکامل پیدا نکنند. این یعنی که وجود انسان‌ها امری تصادفی بوده، و این ایده‌ای کم‌وبیش نگران‌کننده و بحث‌انگیز است.

در سطح خرد، بحث‌ها بیش‌تر بر سر این مسأله است که تغییرات رخ داده در جمعیت‌ها اغلب ناشی از انتقال ژنتیکی اند یا ناشی از انتخاب طبیعی؟ برای مثال، تغییر شکل لکه‌های روی بال‌های پروانه‌ها از نسلی به نسل بعدی آیا یک انطباق و سازش‌یابی است یا صرفاً یک جهش ژنتیکی تصادفی بوده است؟ البته، ممکن است راه‌هایی برای بررسی این نکته وجود داشته باشد که لکه‌های روی بال‌های پروانه‌ها حاصل انطباق و سازش‌یابی بوده‌اند یا نه، اما عموماً هیچ‌گونه شیوه‌ی تجربی برای بررسی این مسأله وجود ندارد که تغییرات واقع در یک جمعیت تا چه حد تابع انتخاب طبیعی و تا چه حد ناشی از انتقال ژنتیکی است. در نتیجه، راهی برای روشن کردن این نکته وجود ندارد که تصادف تا چه اندازه در سطح خرد تکامل ایفای نقش می‌کند. بنابراین، بحث‌های نظری درباره‌ی نقش انتخاب طبیعی و تصادف (انتقال ژنتیکی) در تغییرات تکاملی همچنان در جریان‌اند.

۱. نوع چیست؟ همانند «ژن چیست؟»، «نوع چیست؟» نیز پرسشی بسیار ساده به نظر می‌رسد، اما آثار متخصصان در این باره آکنده از اختلاف نظر است. در وهله‌ی نخست، می‌توان ماهیت‌باور بود و از این بحث کرد که «نوع» ماهیتی دارد که معرف آن است. این دیدگاه را می‌توان تا صور افلاتونی، تا این ایده‌ی افلاتون تعقیب کرد که «سرشت» چیزی است که تا مغز استخوان ما نفوذ کرده و در بطن ما نقش بسته است (فایدروس). اما، از آن‌جا که تکامل مبتنی بر تغییر و تحول است، می‌توان استدلال کرد که انواع هیچ‌گاه آن اندازه استوار نیستند که بتوانند ماهیت‌های حقیقی و ثابت داشته باشند. پاسخ دوم می‌تواند این باشد که یک «نوع» مجموعه‌ای از جمعیت‌های زادوولدکننده است که، در گذر زمان و مکان، موجودیت خود را مستقل از دیگر جمعیت‌ها حفظ می‌کند، جمعیت‌هایی که هر یک تمایلات تکاملی و تقدیر تاریخی خاص خود را دارد» (جورج گیلورد سیمپسون ۱۹۵۱). این تعریف البته تعریف «نوع تکاملی» است و نباید آن را با تعریف «نوع زیست‌شناختی» اشتباه گرفت که انواع را به عنوان دسته موجوداتی که با هم زادوولد می‌کنند تعریف می‌کند. این تعریف اخیر احتمالاً مقبول‌ترین تعریف به شمار می‌رود، هرچند که هنوز این پرسش در آثار راجع به فلسفه‌ی زیست‌شناسی مطرح است که آیا یک «نوع» خصوصیات ماهوی تغییرناپذیر دارد یا نه.

۲. تکامل تا چه اندازه جبری و الزامی است؟ در دو سطح خرد و کلان می‌توان به این بحث پرداخت که تکامل تا چه اندازه در بند جبر و اختیار است. در سطح کلان، استیون جی. گولد، در بیانی مشهور، این پرسش را پیش کشیده که، آیا اگر «نوار زندگی» را دوباره از دوره‌ی «انفجار کامبری» پخش کنیم، باز هم به همین نتایج فعلی خواهیم رسید؟ «انفجار کامبری» در حدود ۵۳۰-۵۷۰ میلیون سال قبل رخ داد و نشان‌گر انفجار

صورت انسان پدید آمده؛ چانه یک خصلت تقریباً تصادفی است. از دید گولد و لوونتین، مسأله این است که زیست‌شناسی تکاملی اغلب به این گرایش دارد که تمام خصلت‌های موجودات زنده را کم‌وبیش انطباقی بیانگارد و کار را به واگویی کردن «داستان‌های آن بود - و این شد» بکشاند که هیچ‌گونه مبنای علمی ندارند.

۴. آیا تکامل رو به پیشرفت دارد؟ یکی دیگر از بحث‌های مهم در زیست‌شناسی تکاملی مسأله‌ی پیشرفت تکاملی است. برای نمونه، آیا می‌توان در مقایسه‌ی باکتری با انسان‌ها از وقوع یک پیشرفت سخن گفت؟ این پرسش ساده و سرراستی نیست، چون در بحث تکامل، موجود زنده‌ای که در امر بقا و تولید مثل موفق بوده باشد موجودی کام‌روا به حساب می‌آید: سیانوباکتری‌ها در حدود سه و نیم میلیارد سال ادامه‌ی حیات داده‌اند، در حالی که برای انسان این مدت در حدود دویست هزار سال است. با این حال، می‌توان استدلال کرد که هوش ما نشان‌دهنده‌ی برتری ما بر باکتری‌ها و پیشرفت نوع بشر نسبت به نوع باکتری است. اما این جا هم با وضعیت پیچیده‌ای مواجه ایم: «پیشرفت» یک تعبیر ذهنی و دارای بار ارزشی است، حال آن که زیست‌شناسی علمی است که بر داده‌ها و دریافته‌های واقع‌بنیاد اتکا دارد. این جا است که باید از افتادن به دام آن چه هیوم مشکل «هست - باید باشد» خواننده احتراز کرد. به نظر می‌رسد هر زمان که در بحث تکامل از «پیشرفت» سخن گفته می‌شود، در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که انسان‌ها اوج پیشرفت اند و هر خصوصیتی که ما داریم بهترین و پیشرفته‌ترین است. برای احتراز از این «انسان‌مداری»، می‌توان از انواع گرایش‌ها در روند تکامل سخن گفت: گرایش‌های گوناگون در اندازه‌ی بدن، استفاده از ابزار، تعداد اعضا، و مانند این‌ها. این رویکرد احتمالاً برای مدافعان سرفرازی «انسان» خشنودکننده نبوده، اما رویکردی علمی‌تر است.

۳. «سازگاری»، انطباق و سازش‌یابی، تا چه اندازه اهمیت دارد؟ به موازات بحث از اهمیت انتخاب طبیعی، می‌توان در مورد اهمیت سازگاری بحث کرد. خصلت‌ها در صورتی انطباقی محسوب می‌شوند که به دلیل و یا برای افزایش سازگاری یک موجود زنده با یک محیط خاص انتخاب شده باشند؛ برای مثال، گیاهانی که سم تولید می‌کنند این کار را برای حفاظت از برگ‌های خود در برابر حشراتی می‌کنند که آن‌ها را می‌خورند. همچنان که پیش‌تر بحث شد، علاوه بر انطباق و سازش‌یابی، برخی خصلت‌ها می‌توانند بر اثر جهش تصادفی پدید آیند و برخی خصلت‌ها هم عوارض یا محصولات جانبی جهش یا سازگاری محسوب می‌شوند. در بحبوحه‌ی یکی از داغ‌ترین بحث‌ها در فلسفه‌ی زیست‌شناسی، استیون جی. گولد و ریچارد سی. لوونتین (۱۹۷۹) به بحث علیه «سازگاری‌باوری مطلق» و «الگوی پانگلوسی» پرداختند. منظور از «سازگاری‌باوری مطلق» این است که هر خصلتی را در راستای سازش‌یابی یک موجود زنده با محیط زیست او بدانیم. «الگوی پانگلوسی» به دکتر پانگوس، از شخصیت‌های مخلوق ولتر، اشاره دارد که معتقد بود هرچیزی دلیلی دارد (مثلاً بینی برآمده به این خاطر است که بتواند عینک را روی صورت ما ننگه دارد)، چون ما در بهترین جهان ممکن زندگی می‌کنیم. گولد و لوونتین مدعی اند که معتقدان به سازگاری مطلق هم دنیا را به همین دید می‌بینند. برای مثال، آن‌ها استدلال می‌کنند که نرمه‌ی گوش انطباقی است که برای آویزان کردن گوشواره صورت گرفته (یا به تعبیری واقع‌گرایانه‌تر یک انتخاب جنسی بوده)، حال آن که در واقع در مورد نرمه‌ی گوش ابداً انتخابی در کار نبوده، و این صرفاً محصول جانبی شکل گوش ما است. مثال دیگر می‌تواند چانه‌ی انسان باشد. چانه به احتمال قوی یک انتخاب الزامی نبوده، بل که فقط یک محصول جانبی است که به دلیل ساخت

نمونه‌ای ابتدایی از زبان‌نشانه‌ای را به کار برند، و رفتارهای نمادین از خود نشان دهند، و نظایر آن. پس، یا باید خصلت‌های مختص انسان را دوباره تعریف کرد، یا پذیرفت که انسان شباهت زیادی به سایر جانوران دارد. ۲. آیا برخی از رفتارهای فرهنگی ما فطری اند؟ از بسیاری جهات می‌توان این مسأله را شکل امروزی بحث طبیعت (فطرت) در برابر فرهنگ شمرد. اما این تمایز از آن رو دچار اشکال می‌شود که این دو را متقابلاً محصور و بسته به روی یک‌دیگر در نظر می‌گیرد. بهتر این است که بپرسیم آیا رفتارهای ما فطری اند، و اگر چنین است، این فطری بودن تا چه اندازه حدت و شدت دارد؟ حتی در صورتی که یک رفتار فطری باشد، این تنها به معنی آن است که فرد آمادگی تبعیت از آن را دارد، و در نبود شرایط لازم، یک رفتار فطری هم ممکن است به مرحله‌ی خودنمایی نرسد. برای مثال، بررسی‌ها نشان داده‌اند که ترس از مار امری فطری و نهادینه در بسیاری از انسان‌ها است (اوهمان و مینکا ۲۰۰۱) چون مارها تهدیدات بالقوه مهلکی برای نیاکان ما بوده‌اند. برای نیاکان ما، ترس نهادینه از مارها از آن رو حائز اهمیت بود که ترس تجربی و هراسی اکتسابی به شمار می‌رفت و اغلب به معنای خطر مارگزیدگی و مرگ پیش از زادوولد بود؛ به همین دلیل، چنان که اوهمان و مینکا می‌گویند، انسان‌های حامل این هراس از توان تطبیق‌یابی و سازگاری بیش‌تری برخوردارند. در عین حال، می‌توان انسانی را تصور کرد که در لانه‌ی ماران پرورش پیدا کرده، و بنابراین بر ترس خود از مار چیره شده است. یا به عکس، می‌توان انسانی را تصور کرد که مارهراسی ندارد اما یک تجربه‌ی آسیب‌زا در برخورد با مار او را دچار یک ترس تجربی کرده است. این فقط یکی از راه‌های پرداختن به این پرسش است که رفتارهای فرهنگی نهادینه و فطری اند یا تجربی و اکتسابی.

زیست‌شناسی انسانی این احتمالاً دوربردترین شاخه در فلسفه‌ی زیست‌شناسی است که سرشت انسان را با اتکا به مباحث انسان‌شناسی فرهنگی، تکامل فرهنگی، انسان‌شناسی زیست‌شناختی، روان‌شناسی تکاملی، عصب‌شناسی، و بسیاری از دیگر رشته‌ها مورد مطالعه قرار می‌دهد. سه مسأله‌ی مطرح در زیست‌شناسی انسانی که بیش از همه برای فلسفه‌ی زیست‌شناسی جالب توجه بوده از این قرار اند.

۱. آیا انسان یک سرشت ماهوی دارد؟ یک راه پرداختن به این پرسش توجه به رمزگان ژنتیکی و بررسی شباهت‌های موجود در رمزگان‌های ژنتیکی همه‌ی انسان‌ها است. اما، از آن‌جا که ۹۶ تا ۹۸ درصد دی‌ان‌ای ما مشابه دی‌ان‌ای شامپانزه بوده، شباهت عمومی نمی‌تواند مهیاکننده‌ی پاسخی به این پرسش باشد. اگر دانش گسترده‌تری در مورد برخی از ژن‌ها داشتیم، شاید می‌توانستیم برخی از ژن‌های خاص انسان‌ها (مثلاً ژن زبان) را جزء سرشت ماهوی انسان بدانیم، اما علم ما با فهم دقیق ژن‌ها و کارکردهای آن‌ها فاصله‌ی زیادی دارد. علاوه بر این شیوه‌ی تجربی برای بررسی مسأله‌ی مذکور، این پرسش نظری نیز مطرح است که آیا اصلاً انسان می‌تواند یک سرشت ماهوی داشته باشد یا نه. اگر انسان بخرد (هومو ساپینس) نوعی باشد که همانند دیگر انواع در گذر زمان تغییر و تکامل می‌یابد، آن‌گاه فرض یک ماهیت ثابت برای آن محال به نظر می‌رسد. با این حال، پی بردن به این که چه چیزی انسان را انسان می‌کند همچنان جاذبه‌ی خود را حفظ کرده است. یک راه دیگر برای بررسی این مسأله توجه کردن به متعلقات انحصاری انسان‌ها، مانند زبان، اندیشه‌ی انتزاعی، رفتار نمادین، و مانند این‌ها است؛ اما تحقیقات تازه در مورد شامپانزه‌ها ظاهراً نشان می‌دهند که این تفاوت‌ها تفاوت‌های کمی اند، نه تفاوت‌های کیفی: شامپانزه‌ها هم می‌توانند

– و این سرنوشت جالب توجهی نیست. با این حال، این به معنای آن نیست که نظریه‌ی تکامل نمی‌تواند کمکی به فهم فرهنگ بشری کند: زیست‌شناسی اجتماعی خود به ما آموخته که در نظروزی‌های مان محتاطانه عمل کنیم، زیرا فهم رفتارهای انسان‌ها به سادگی فهم رفتارهای مورچه‌ها نیست.

راه دوم تعریف «فرهنگ» استفاده از برداشتی است که داوکینز از «آحاد محاکات» (memes) دارد. داوکینز ایده‌ی خود را در پایان ژن خود خواه مطرح کرده، و نقش واحد محاکات در فرهنگ را همان نقش ژن در موجود زنده می‌داند. یک واحد محاکات می‌تواند یک لحن گیرا، یک شیوه‌ی لباس پوشیدن، یک عبارت خاص، یک هنجار اخلاقی، یک حرکت موزون، کارهایی مانند سیگار کشیدن، و مانند این‌ها باشد. به گفته‌ی داوکینز، یک meme «یک واحد انتقال فرهنگی یا یک واحد محاکات» است. با این حال، آحاد محاکات تحت نظارت ژن‌ها نیستند، آن‌ها تولیداتی قائم به ذات اند که دستور کار خود را برای تولید مثل دارند. از منظر محاکات‌شناسی، نوعی انتخاب داروینی است که فرهنگ را تحت نظارت دارد، اما این سازوکاری مستقل از انتخاب طبیعی در سطح ژنتیکی است.

راه سوم تعریف «فرهنگ» استفاده از نظریه‌ی محاکات و تعمیق آن از طریق ایجاد رابطه‌ای بین ژن‌ها و آحاد محاکاتی است، که آن را «نظریه‌ی تکامل دوگانه‌ی ژن/فرهنگ» یا «نظریه‌ی توارث دوگانه» می‌خوانند. در این نظریه ژن‌ها و متغیرهای فرهنگی (یا همان آحاد محاکات) همزمان تکامل پیدا می‌کنند. برای مثال، بررسی‌ها اخیراً نشان داده‌اند که ژن هضم لاکتوز همزمان با رواج دام‌داری و استفاده‌ی وسیع از محصولات لبنی، که ۹ هزار سال قبل در اروپا آغاز شد، تکامل پیدا کرده است (لالاند و براون ۲۰۰۲). با روی‌آوری انسان‌ها به دام و لبنیات، این خصلت فرهنگی به اعمال فشار برای

۳. فرهنگ چیست و چه گونه تکامل می‌یابد؟ دشوار می‌شود تعریف جامعی از فرهنگ به دست داد، چون به نظر می‌رسد بهترین راه برای ارائه‌ی تعریفی از آن استناد کردن به مثال‌ها و نمونه‌ها است. با این حال، برای انسان‌شناس‌ها، فیزیولوژیست‌ها، و ... یافتن یک تعریف جامع و کارآمد اهمیت دارد. من سه راه ممکن برای فهم ماهیت فرهنگ را شرح می‌دهم.

نخست، متخصصان فلسفه‌ی زیست‌شناسی به احتمال قوی مایل اند که فرهنگ را بر مبنای «انتخاب طبیعی» داروینی تعریف کنند. این چنین تعریفی اما بار دیگر پرسش‌هایی مانند پرسش ۲ را پیش می‌کشند، پرسش‌هایی از این دست که آیا رفتار ما را ژن‌ها در درون ما نهادینه کرده‌اند یا نه. این دیدگاه او.ای. ویلسون در *همنهاد نوین زیست‌شناسی اجتماعی* (۱۹۷۵) است که البته یکی از نکوهیده‌ترین نظریه‌ها در میان فیلسوفان و زیست‌شناسان بوده؛ ویلسون استدلال می‌کرد که عمده‌ی فرهنگ و رفتار اجتماعی ما بنیان تکاملی دارد، یعنی مبنای آن ژن‌های ما است. عمده‌ی مطالب کتاب ویلسون بحث‌انگیز نبود، اما نویسنده در اواخر کتاب این‌گونه اظهار نظر می‌کرد که برخی رفتارهای انسانی نظیر *نژادپرستی*، تجاوزگری، و همجنس‌خواهی ممکن است که فطری باشند؛ او حتا بر این باور بود که برخی از انسان‌ها ممکن است دارای تمایل نهادینه به برخی طبقه‌های اجتماعی باشند. مشکل این بود، و هست، که انسان‌ها را نمی‌توان به سادگی مورچه‌ها (تخصص دیگر ویلسون) مورد مطالعه قرار داد. انسان‌ها طول عمر بسیار بیش‌تری دارند، زیست‌بوم‌های بسیار متنوع‌تری دارند، کنش‌های‌شان به خاطر آگاهی و تصمیم‌گیری عقلانی انعطاف بیش‌تری دارد، و بنابراین کلی‌گویی در باب کنش‌های انسانی را نمی‌توان به سادگی توجیه کرد. بیان گزاره‌های کلی درباره‌ی رفتار انسانی به معنی افتادن به دام جبرباوری ژنتیکی است

بسترهای بسیار متفاوت زبان‌ها، فرهنگ‌ها، و جامعه‌ها باشند؟ یعنی: آیا علم در کار مهیا کردن توضیحات معتبری در خصوص موضوعات و رخدادهایی است که سرشت آن‌ها به رغم تغییرات عمیق در چشم‌انداز فرهنگی همیشه ثابت می‌ماند؟ یا - چنان که معمولاً نسیبی‌نگران، پراگماتیست‌ها، و مدافعان برنامه‌ی «نافذ» جامعه‌شناسی شناخت بحث کرده‌اند - مسأله این نیست که آن بسترها یکتا و سیله‌ی فهم این نکته اند که چرا علم، در طول تاریخ خود تا به امروز، چنین آشکال گونه‌گونی یافته، و با چنین طیف متنوعی از «حقیقت‌ها» ی رقیب سازش یافته است؟

این پرسش‌ها نه فقط مورد توجه فیلسوفان و مورخان علم بوده‌اند بل که همچنین، به شکل روزافزون، مورد توجه نظریه‌پردازان فرهنگی و انتقادی متأثر از «چرخش زبان‌شناسانه» ی فراگیر در رشته‌های مختلف دانشگاهی قرار گرفته‌اند. این پرسش‌ها اغلب با مقوله‌ی نسیبیت هستی‌شناختی در ارتباط اند، یعنی این بحث اساساً نشأت گرفته از مقاله‌ی مشهور دبلیو. وی. کواین با عنوان «دو جزم تجربه‌باوری» (۱۹۵۳a) که راه‌های بسیاری برای توصیف یا تشریح یک پدیده وجود دارد، همچنان که نظام‌ها یا طرحواره‌های هستی‌شناختی بسیاری برای توزیع گزاره‌ها در کل طیفی از عبارات درست‌انگاشته در هر برهه‌ی خاصی وجود دارد. برحسب این دیدگاه کل‌نگرانه هیچ راهی برای ترسیم خط قاطعی میان گزاره‌های ترکیبی و گزاره‌های تحلیلی، یا میان حقیقت تجربی (وقوعی) که همواره می‌تواند با انکا بر شواهد بعدی مورد بازنگری قرار گیرد و «قوانین تفکر» منطقی که حقیقت یا صدق‌شان بسته به ضرورت پیشینی (پیشاتجربی) بوده و از این رو در همه‌ی زمینه‌های پژوهشی ممکن معتبر اند، وجود ندارد.

چنان که کواین استدلال می‌کند، با فروپاشی این تمایزگذاری، این ایده را نیز باید کنار گذاشت که

انتخاب ژن هضم لاکتوز منجر شد. این ژن در نتیجه‌ی یک جهش تصادفی ایجاد شده اما، به خاطر زیست‌بوم فرهنگی، به یک خصلت تقویت‌کننده‌ی سازگاری مبدل شد. به این ترتیب، معتقدان به نظریه‌ی تکامل ژن/فرهنگ، برخلاف محاکات‌باوران، استدلال می‌کنند که فرهنگ نمی‌تواند کاملاً مستقل از ژن‌ها و زیست‌شناسی ما باشد؛ با این حال، برخلاف زیست‌شناسان اجتماعی، به مثال‌هایی مانند دام‌داری استناد می‌کنند تا نشان دهند که اول فرهنگ دگرگون می‌شود، سپس ژن‌ها هم دچار تطور و تکامل می‌شوند. این راه‌ها هیچ‌کدام به ارائه‌ی تعریف قاطعی از فرهنگ منجر نمی‌شوند، اما شیوه‌های کاربرد این تعبیر در تحقیقات زیست‌شناختی معاصر را نشان می‌دهند.

نتیجه‌گیری فیلسوف زیست‌شناس، رابرت براندون، در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ تنها پنج فیلسوف زیست‌شناس دیگر می‌شناخت (۱۹۹۶، صص. xii-xiii). از آن زمان تا کنون این حوزه رشد چشم‌گیری کرده، اکنون فلسفه‌ی زیست‌شناسی شاخه‌ی مهیجی از فلسفه با مجموعه مسائل غنی و متنوعی است که تأمل بر آن‌ها به موازات دگرگونی در نظریات زیست‌شناختی دگرگون می‌شود. فلسفه‌ی زیست‌شناسی نه تنها به نظریه‌پردازی در باب تازه‌ترین یافته‌های زیست‌شناختی اشتغال داشته، بل که مسائل دیرین فلسفه را نیز در پرتویی تازه، با امکاناتی نوین برای فهم و کشف، موردکاوش قرار می‌دهد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بورتون، فالک، و راینبرگر ۲۰۰۰، گولد ۱۹۸۹، ۲۰۰۲، روزنبرگ و مک‌شیا ۲۰۰۸) لئونور فلمینگ

فلسفه‌ی علم (philosophy of science)

جایگاه دعویات حقیقت علمی چیست؟ آیا این دعویات می‌توانند پشتوانه‌ی محکمی برای همه‌ی ادوار و در

فلسفه‌ی علم می‌تواند به روش بسنده‌ای برای پیوند دادن عبارات مشاهداتی به نظریات (یا برعکس) از طریق مجموعه‌ی مشخصی از رویه‌های منطقی دست یابد. زیرا از یک منظر کل‌نگرانه، این عبارات تنها در قالب نمودی از نقش خود در کل «بافت» یا «شبهه» ی باورهای موجود، یا کل مجموعه‌ی دعویات حقیقت («تجربی» و نیز «منطقی») که معمولاً مورد توافق گسترده قرار می‌گیرند، می‌توانند معنا پیدا کنند. یا ارزش‌های صدق معینی را به آن‌ها نسبت داد. در واقع، این یعنی که هیچ‌گونه ارزش صدق معینی وجود ندارد زیرا نظریه‌ها همواره حتا با در دست داشتن بهترین شواهد نیز باز «کم‌داده» و پایین‌تر از حد حتمیت اند، شواهد نیز همواره حتا تا حد داده‌های اساسی مفروض در عبارات مشاهداتی مستقیم نیز آمیخته با نظریه اند. یا این که ملتزم به یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی پیشاتجربی اند. از این رو، به نظر کواپن، باید به اصل همسانی هستی‌شناختی اکیدی (مثلاً) میان خدایان هومر، سانتورها، اعداد، طیف‌های مبتنی بر نظریه‌ی مجموعه‌ها و خانه‌های آجری قائل شد. هر ترجیحی از این نظر – و کواپن به سادگی می‌پذیرد که منظورش کل طیف چنین ترجیحاتی است – در نهایت باید به انتخاب یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی خاص ختم شود.

این گرایش نسبی‌نگرانه در فلسفه‌ی علم معاصر سرچشمه‌های بسیار دیگری نیز دارد. از جمله‌ی این سرچشمه‌ها برداشت بسیار مؤثر توماس کسوون از نحوه‌ی تناوب‌یابی علم بین ادوار فعالیت‌های «هنجاری» و «انقلابی» است: مشخصه‌ی فعالیت‌های «هنجاری» اتفاق نظر کلی بر سر این نکته است که چه رویکردی را باید رویکرد بایسته (ساخت‌یافته و منضبط) به مسائل تعریف‌شده‌ی معین به حساب آورد، و مشخصه‌ی فعالیت‌های «انقلابی» درک بحران در حال وقوع – و عدم اتفاق نظر حتا بر سر اساسی‌ترین اصول – است که

فلسفه‌ی علم می‌تواند به روش بسنده‌ای برای پیوند دادن عبارات مشاهداتی به نظریات (یا برعکس) از طریق مجموعه‌ی مشخصی از رویه‌های منطقی دست یابد. زیرا از یک منظر کل‌نگرانه، این عبارات تنها در قالب نمودی از نقش خود در کل «بافت» یا «شبهه» ی باورهای موجود، یا کل مجموعه‌ی دعویات حقیقت («تجربی» و نیز «منطقی») که معمولاً مورد توافق گسترده قرار می‌گیرند، می‌توانند معنا پیدا کنند. یا ارزش‌های صدق معینی را به آن‌ها نسبت داد. در واقع، این یعنی که هیچ‌گونه ارزش صدق معینی وجود ندارد زیرا نظریه‌ها همواره حتا با در دست داشتن بهترین شواهد نیز باز «کم‌داده» و پایین‌تر از حد حتمیت اند، شواهد نیز همواره حتا تا حد داده‌های اساسی مفروض در عبارات مشاهداتی مستقیم نیز آمیخته با نظریه اند. یا این که ملتزم به یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی پیشاتجربی اند. از این رو، به نظر کواپن، باید به اصل همسانی هستی‌شناختی اکیدی (مثلاً) میان خدایان هومر، سانتورها، اعداد، طیف‌های مبتنی بر نظریه‌ی مجموعه‌ها و خانه‌های آجری قائل شد. هر ترجیحی از این نظر – و کواپن به سادگی می‌پذیرد که منظورش کل طیف چنین ترجیحاتی است – در نهایت باید به انتخاب یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی خاص ختم شود.

این گرایش نسبی‌نگرانه در فلسفه‌ی علم معاصر سرچشمه‌های بسیار دیگری نیز دارد. از جمله‌ی این سرچشمه‌ها برداشت بسیار مؤثر توماس کسوون از نحوه‌ی تناوب‌یابی علم بین ادوار فعالیت‌های «هنجاری» و «انقلابی» است: مشخصه‌ی فعالیت‌های «هنجاری» اتفاق نظر کلی بر سر این نکته است که چه رویکردی را باید رویکرد بایسته (ساخت‌یافته و منضبط) به مسائل تعریف‌شده‌ی معین به حساب آورد، و مشخصه‌ی فعالیت‌های «انقلابی» درک بحران در حال وقوع – و عدم اتفاق نظر حتا بر سر اساسی‌ترین اصول – است که

ضداستدلالات استوار برطرف کند.

این مسأله با پیدایش انواع مواضع به شدت نسبی‌نگرانه نزد مبلغان «چرخش زبان‌شناسانه» ی امروزی در پوشش کاملاً پروبال‌گرفته‌ی (پسامدرن) آن شکل حادثی به خود می‌گیرد. در چارچوب این مواضع، گاه – نسبی‌نگرانی چون ریچارد رورتی – ادعا کرده‌اند

دلایل گوناگونی می‌توان در توجیه روی‌کرد کنونی به چنین ایده‌هایی مطرح کرد. یک دلیل اتکا به این دیدگاه رایج است که، فلسفه‌ی علم دیگر نمی‌تواند به هیچ شکلی از تمایز مطرح در پوزیتیویسم منطقی (یا تجربه‌باوری منطقی) میان حقایق مشاهداتی از یک سو و حقایق بدیهی (همان‌گویانه‌ی) استدلالی از سوی دیگر توسل جوید. این بحث نیز مطرح شده است که، توسل به نظریه‌های استنتاجی - قانون‌گرا هم دچار معضلات مشابهی هستند، نظریاتی که در صدد احتساب داده‌های مشاهداتی از راه مجموع ساختن آن‌ها در چارچوب نظمی از روابط ایجابی منطقی در سطحی بالاتر (در سطح فرازبان‌شناسانه) اند. در این جا دیگر بار مجالی برای شکاکانی چون کواین ایجاد می‌شود تا به این بحث بپردازند که هر چنان تمایزی همواره برحسب یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی مرجح، یا مجموعه اولویت‌های توصیفی یا تشریحی زبانی یا فرهنگی ترسیم خواهد شد. بدیلی که، به ویژه در میان اهل علم، مورد توجه گسترده قرار گرفته برداشت فرضیه‌ای - استنتاجی کارل پوپر (۱۹۳۴، ۱۹۵۷) است، برداشتی که به موجب آن سنجش مدعای یک نظریه برای دست یافتن به منزلت علمی اصیل نه به مدد اثبات صدق آن از طریق بهترین روش‌های جاری آزمون تجربی، بل که به یاری آمادگی‌اش برای ابطال شدن از سوی همان روش‌ها صورت می‌گیرد. این تلقی این امتیاز شاخص را دارد که توضیح می‌دهد چرا بسیاری از نظریات علمی که زمانی از اعتبار گسترده‌ای برخوردار بودند اشتباه از کار در آمده، یا - همانند برداشت‌های نیوتن از مکان و زمان مطلق - «صدق» شان تنها بسته به یک قلمروی مکانی - زمانی محدود است. این تلقی می‌تواند در نقد دیدگاه کسانی چون فایراند مطرح شود که از چنین شواهدی در انکار این نکته بهره می‌گیرند که تصورات راجع به صدق و حقیقت هیچ نقشی در تاریخ و فلسفه‌ی علم نداشته‌اند.

که بهترین الگویی که ما برای تأویل و تفسیر فرآیند تغییر پارادایم علمی در اختیار داریم نحوه‌ی سازش‌یابی شاعران و نویسندگان با «استعاراتی که می‌توانیم با آن‌ها زندگی کنیم»، یا نحوه‌ی تأویل و تفسیر منتقدان ادبی توانا - تجدیدنظرطلب از این‌گونه استعاره‌ها به اسلوب خاص خود است. پس، دیگر بار با کسانی چون پل فایراند مواجه می‌شویم که مدافع یک «فلسفه‌ی علم» آنارشیستی اند، فلسفه‌ای که هرگونه استناد به صدق یا حقیقت، منطقی، دلیل یا خرد، انسجام، گواه تجربی، و ... را مردود می‌شمارد. مطابق این دیدگاه، ایده‌ی «پیشرفت» علمی چیزی جز بخشی از یک مجموعه اساطیر قلابی نیست، ایده‌ای متکی به برخورد سطحی‌نگرانه‌ی ما در معادل گرفتن «حقیقت» با آنچه معمولاً بنا به نظر این یا آن گروه «متخصصان» (خودخوانده) حقیقت به حساب می‌آید. به گمان فایراند، بهتر آن است که این حرمت نابه‌جایی را که برای علم قائل شده‌اند مورد تأمل قرار داده، در عوض، عوامل گوناگون اجتماعی، روانی، حرفه‌ای، و ... را که همواره نقش تعیین‌کننده‌ای در تاریخ تفکر علمی ایفا کرده‌اند مد نظر قرار دهیم. به این ترتیب، می‌توان دریافت که انگیزه‌هایی که موجب، اصطلاحاً، کشف یا پیشرفتی که امروزه نمونه‌های برجسته‌ای از نگرش علمی دانسته می‌شوند تا چه حد متنوع بوده، و روش‌های مورد استفاده در این راه اغلب تا چه اندازه تصادفی و فرصت‌طلبانه بوده‌اند. به نظر فایراند (۱۹۷۵، ۱۹۹۲)، این درک دو فایده‌ی عمده خواهد داشت. اول این که، به اسطوره‌زدایی از علم - زدودن برخی از حیثیت‌های کاذب آن - کمک کرده، مجال انتقاد از آن را برای دیگر گروه‌ها (ی «متخصص» اما به لحاظ اجتماعی و اخلاقی مسئولیت‌پذیرتر) فراهم می‌کند. دوم این که، اهل علم را به جسارت بیش‌تر در موقعیت‌های پرمخاطره یا در پی‌گیری خط فکری بدیع و نامتعارف ترغیب خواهد کرد.

به همان اندازه مغلظه‌بازانه‌ی این تصور ادعای مشهور فایریند در مورد موضع‌گیری گالیله در برابر کاردینال بلارمینه و مواضع رسمی کلیسا است، مبنی بر این که این اختلاف نظر چندان ربطی به مسأله‌ی حقیقت (طرح فرضیه‌ی خورشیدمحوری در مقابل زمین‌محوری) نداشته بل که صرفاً مسأله این بوده است که کدام طرف بحث و استدلال بهتری بر پایه‌ی زمینه‌های بلاغی، اجتماعی، یا سیاسی ارائه کرده است. پس، اگر بلارمینه در صدد ارتقای صلح و ثبات جمعی بوده و گالیله مدون‌کننده‌ی برخی جزئیات (داده‌های مشاهداتی) در دفاع از نظریه‌ی خود بوده باشد، آن‌گاه دستگاه کلیسا در حفظ تعادل بهتر عمل کرده و - بنا به توصیه‌ی فایریند - حتی امروز روز نیز باید موضع متعصبانه‌ی آن را تأیید کنیم و به عرف علمی کنونی اتکا نکنیم.

دیگر صور این بحث (هرچند به ندرت دارای چنین انگیزشی) را اغلب می‌توان در ادبیات کنونی راجع به تاریخ و جامعه‌شناسی علم یافت. وجه اشتراک همه‌ی آن صور این برداشت نام‌انگاران است که «حقیقت» صرفاً عضو افتخاری محفل اعتقاداتی است که، با هر وسیله‌ی راهبردی یا فن بیانی، در صدد پیروزی در مجادله بر سر اساس عالی «شناخت» و «پیشرفت» علمی بر آمده‌اند. دیگر آبخورهای این دیدگاه عبارت‌اند از: فرضیه‌ی «ساخت اجتماعی واقعیت» - که امثال بری بارنز (۱۹۸۵) و دیوید بلور (۱۹۸۶) آن را در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم مورد توجه قرار داده‌اند؛ **تبارشناسی** شکاکانه‌ی قدرت/ دانش، که میشل فوکو در طیفی از رشته‌های علمی پی‌گیر آن بوده؛ و استدلال متفکران پسامدرنیستی مانند ژان - فرانسوا لیوتار (۱۹۸۸) مبنی بر این که علم صرفاً یکی از بسیار بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیر (معرفتی، اخلاقی، تاریخی، سیاسی، و...) بوده و دیگر حامل هیچ موضع ممتازی در باب شناخت یا حقیقت نیست.

با این همه، موضع پوپر نیز معضلات خاص خود را دارد، از جمله اتکای آن بر معیارهای نه‌چندان مشخصی برای تشخیص آن‌چه باید یک ابطال قطعی (یا اساس مردودشماری یک فرضیه) در هر مورد مفروضی محسوب شود. به عبارت دیگر، روش‌شناسی «حدس و ابطال» - چنان که پوپر طرح کرده - صرفاً صورت وارون کمینه‌ای از بن‌مایه‌ی پوزیتیویستی یا منطقی - تجربه‌باور است. گذشته از این، پوپر - چنان که ناقدان اش معتقدند - از این روش‌شناسی مشکوک استفاده‌ی نامشروعی برای حمله به آن‌چه دعویات شبه‌علمی **مارکسیسم** و دیگر گرایش‌های «تاریخ‌نگر» در رشته‌های جامعه‌شناختی، تأویلی، یا اومانیستی می‌پندارد می‌کند. اگر تنها یک بحث باشد که همواره به مقابله با نسبی‌نگران فرهنگی امروزی می‌پردازد آن بحثی مبنی بر این ایده است که علم باید به هر حال از یک جایگاه حقیقت‌گویانه‌ی ممتاز، از روش یا مجموعه شرایط اعتباری برخوردار باشد که آن را از دیدگاه شیوه‌های شناخت‌دارای دقت کم‌تر یا توان تشریح عقلانی کم‌تر متمایز سازد. این‌گونه، به صورت استانده تمایزی میان «ساحت کشف» برای دعویات حقیقت علمی و «ساحت توجیه» ترسیم می‌شود، ساحتی که آن دعویات را با بهترین معیارهای موجود ادله‌ی تجربی، انسجام نظری، بازده علی - توضیحی، و ... بررسی می‌کند. اما آن‌ها که - چه بر اساس «نسبیت هستی‌شناختی» و چه در راستای برنامه‌ی نافذ «جامعه‌شناسی شناخت» - معتقدند حقیقت صرفاً محصول اعتقاداتی موضعی است که خاستگاه‌شان را در بستر فرهنگی یا در تاریخ اجتماعی - زیستی (توجهات و انگیزه‌های حرفه‌ای، تجارب دوران کودکی، اعتقادات مذهبی، و ...) باید جست، این تمایزگذاری را مردود می‌دانند.

اودن شاعر شکل عامیانه‌ی این باور را ظرافت‌مندانه در این گفته خلاصه کرده: «زندگی پرمشقت کل واقعیت را برای تان روشن خواهد کرد.» نمونه‌ی پیچیده‌تر اما

پیش‌تر دیدیم که چه‌گونه چنین شکاکیتی شامل حال فلسفه‌های علمی می‌شود که به شکلی از ادله‌ی استنتاجی از نظریه‌ها یا فرضیه‌های قانون‌مدار استناد می‌کنند که به اتکای ابطال یا گواه تجربی چارچوب یافته‌اند. با این حال، همین‌گونه ایراد را می‌توان به بحث‌های استقرایی نیز وارد دانست، یعنی بحث‌هایی که مسیر مخالف را در پیش گرفته، در صدد دستیابی به برداشت‌هایی توصیفی یا تشریحی از انتظامات مشاهداتی در عرصه‌های فیزیکی اند. دیوید هیوم اولین کسی بود که موانع موجود بر سر راه مدافعه‌ی مکفی (یعنی فراتر از «عرف عام» یا احتمالات) از رویه‌های استقرایی را مورد تأمل قرار داد. چنان‌که او ملاحظه می‌کرد، برداشت‌های ما از علیت صرفاً به یک توالی منتظم، استمرار، و «اتصال دائم» متکی بوده، یا به این باور ما متکی اند که اگر که حادثه‌ای به طور عادی در پی حادثه‌ای دیگر در نظم تجربه‌ی پدیداری بیاید، آن‌گاه باید اتصال یا رابطه‌ی علی ذاتی‌ای میان این دو حادثه برقرار باشد. به نظر هیوم، این مغالطه خود علناً از یک نتیجه‌گیری نامربوط ناشی شده، هرچند که این فرض چنان در رویه‌های فکری روزمره و علمی ما ریشه دوانده که امید چندانی به امکان اصلاح آن نیست. به تازگی نیز این «معمای استقرا» دوباره در پوشش‌های ساده یا پیچیده‌ی مختلفی مطرح شده که برخی از صور آن مرهون آرای فلسفی نلسون گودمن (۱۹۸۳) است. این‌ها، حتا آن‌جا که عامدانه عمل نمی‌کنند، همه در خدمت تقویت گرایش گسترده به فلسفه‌های علم شکاکانه یا نسبی‌نگرانه اند که «حقیقت» را تابع جریان متغیر اتفاق نظرهای موجود می‌دانند.

با این حال، این بحث‌ها، همچنان که عملاً انتظار می‌رود، با توجه خصلت به شدت ضدشهودی آن‌ها و تمایل طبیعی ما (چنان‌که هیوم دریافته) به فراتر دانستن دعویات حقیقت علمی از حد افکار بی‌بنیاد یا

نتیجه‌ی عادات، مورد مخالفت نیز قرار گرفته‌اند. این چالش را جناح‌های مختلفی پی‌گیری کرده‌اند، از جمله مکتب فکری «واقع‌گرایی انتقادی» که نماینده‌ی اصلی آن روی باسکار است، و البته باسکار نیز خود به شدت تحت تأثیر آرای رم هره (۱۹۷۲، ۱۹۸۳، ۱۹۸۶) بوده است. محور این چالش‌ها برداشت «لایه‌لایه» ای از واقعیت، شناخت، و بهره‌های انسانی است که در قالب آن می‌توان تمایزاتی میان حوزه‌ی موضوعات، فرآیندها، و رخدادها «لازم»، یعنی مواردی که موجودیت‌شان مستقل از مفهوم‌پردازی انسانی باید مسلم فرض شود از یک سو، و حوزه‌ی «متعدی» توجهات شناختی - پدیدارنده که از نظر خصلت اخلاقی و اجتماعی - سیاسی خود به درستی تابع ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرند، از سوی دیگر، قائل شد. چنان‌که باسکار بحث می‌کند، نادیده گرفتن تمایز موجود میان این دو حوزه خطای فاحش فلسفه‌های نسبی‌نگر است، خطایی که عواقب زیان‌باری برای این هر دو حوزه‌ی تحقیق دارد. این خطا به نسبی‌سازی «حقیقت» (در علوم طبیعی و نیز علوم انسانی) با توجه به شکل گفت‌وگو یا در واقع سامان قدرت/دانش نهادینه‌ای منجر می‌شود که در برهه‌ی مفروضی بر یک رشته‌ی علمی مفروض حاکم است. این رویکرد همچنین موجب تضعیف هرگونه پرسش‌گری انتقادی از طرح‌ها، پژوهش‌ها، یا برنامه‌های تحقیقات علمی می‌شود که می‌خواهد تبعات اخلاقی آن‌ها یا عواقبی را که برای بهرورزی فردی و جمعی بشر دارند به بحث بگذارد. این‌گونه نقادی، اگر نتواند شرح بسنده (واقع‌گرایانه) ای از آن چه علم می‌تواند بر اساس شناخت و پژوهش فعلی کسب کند به دست دهد، هیچ هدف و هیچ پایه و اساس یا توجیهی نخواهد داشت.

باسکار دلیلی دوجبه‌ی در توجیه تمایزگذاری «درون‌نگر/برون‌نگر» مطرح می‌کند. این تمایز، نخست، به عنوان شرط امکان علم و (البته) تاریخ و فلسفه‌ی

پیش‌تر دیدیم که چه‌گونه چنین شکاکیتی شامل حال فلسفه‌های علمی می‌شود که به شکلی از ادله‌ی استنتاجی از نظریه‌ها یا فرضیه‌های قانون‌مدار استناد می‌کنند که به اتکای ابطال یا گواه تجربی چارچوب یافته‌اند. با این حال، همین‌گونه ایراد را می‌توان به بحث‌های استقرایی نیز وارد دانست، یعنی بحث‌هایی که مسیر مخالف را در پیش گرفته، در صدد دستیابی به برداشت‌هایی توصیفی یا تشریحی از انتظامات مشاهداتی در عرصه‌های فیزیکی اند. دیوید هیوم اولین کسی بود که موانع موجود بر سر راه مدافعه‌ی مکفی (یعنی فراتر از «عرف عام» یا احتمالات) از رویه‌های استقرایی را مورد تأمل قرار داد. چنان‌که او ملاحظه می‌کرد، برداشت‌های ما از علیت صرفاً به یک توالی منتظم، استمرار، و «اتصال دائم» متکی بوده، یا به این باور ما متکی اند که اگر که حادثه‌ای به طور عادی در پی حادثه‌ای دیگر در نظم تجربه‌ی پدیداری بیاید، آن‌گاه باید اتصال یا رابطه‌ی علی ذاتی‌ای میان این دو حادثه برقرار باشد. به نظر هیوم، این مغالطه خود علناً از یک نتیجه‌گیری نامربوط ناشی شده، هرچند که این فرض چنان در رویه‌های فکری روزمره و علمی ما ریشه دوانده که امید چندانی به امکان اصلاح آن نیست. به تازگی نیز این «معمای استقرا» دوباره در پوشش‌های ساده یا پیچیده‌ی مختلفی مطرح شده که برخی از صور آن مرهون آرای فلسفی نلسون گودمن (۱۹۸۳) است. این‌ها، حتا آن‌جا که عامدانه عمل نمی‌کنند، همه در خدمت تقویت گرایش گسترده به فلسفه‌های علم شکاکانه یا نسبی‌نگرانه اند که «حقیقت» را تابع جریان متغیر اتفاق نظرهای موجود می‌دانند.

با این حال، این بحث‌ها، همچنان که عملاً انتظار می‌رود، با توجه خصلت به شدت ضدشهودی آن‌ها و تمایل طبیعی ما (چنان‌که هیوم دریافته) به فراتر دانستن دعویات حقیقت علمی از حد افکار بی‌بنیاد یا

علم، تمایزی ضروری است. یعنی، این طرح‌ها در غیاب یک حوزه‌ی اعیان از پیش مفروضی که صرفاً ساخته‌ی طرحواره‌های گوناگون (زبانی، گفتمانی، تاریخی، فرهنگی، و...) ما نیستند، یک‌سر نامفهوم خواهند بود. جایی که نسبی‌نگران دچار خطا می‌شوند آن‌جا است که مقولات «هستی‌شناسانه» را با مقولات «شناخت‌شناسانه» اشتباه می‌گیرند. نسبی‌نگران تنوع آشکار دعویات حقیقتی را که در طول تاریخ تفکر علمی مطرح (و اکثراً نیز بعدتر کنار نهاده) شده‌اند گواه آن می‌دانند که به هیچ حقیقتی نمی‌توان دست یافت و هیچ چیز نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی چنین دعویاتی جدا از دیدگاه‌های «درون‌گرای» خاص‌شان در خصوص حقیقت، واقع‌نگری، پیشرفت، تشریح‌بسنده، و... باشد. طرح این نکته به‌جا است که، به تعبیر رسا اما نه چندان راه‌گشای لودویگ ویتگنشتاین، «حدود زبان من [گفتمان]»، «پارادایم»، «طرحواره‌ی مفهومی»، و... من [حدود جهان من اند]. با این حال، این نتیجه‌گیری صرفاً متکی بر این فرض اشتباه از نظر باسکار است که «هستی‌شناسی» (مسائلی چون این که «چه چیزهایی وجود دارند؟» و «صفات، ساختارها، سازوکارهای زایشی، گرایش‌های علی، و... آن‌ها چیست؟») مترادف «شناخت‌شناسی» (چنین شناختی چه‌گونه شکل می‌گیرد؟) و «برحسب چه معیارهایی؟» و «در چه چارچوبی از درک معرفتی یا بهره‌ی دانشی، پدیدآورنده‌ی انسانی؟» است. از این نکته می‌توان دومین دلیل عمده‌ای را که باسکار علیه نسبی‌نگران مطرح می‌کند نتیجه‌گرفت: نسبی‌نگران با اشتباه گرفتن این دو‌گونه پرسش، نقادی را از پی‌گیری مؤثر مسیری که علم عملاً تاکنون پیموده، و کاوش در این باره که این علم عملاً تا چه حد توان خود را در راه خیرِ همگانی به کار بسته، باز می‌دارند. این اهداف هردو در عنوان مشهورترین کتاب او، *واقع‌گرایی علمی و رهایی انسان* (۱۹۸۶)، نمود یافته‌اند.

باسکار در این‌جا چنین بحث می‌کند که آموزه‌های نسبی‌نگر (یا ضدواقع‌گرا) ممکن است کار خود را با هدف ارزنده‌ی مخالفت با برداشت پوزیتیویستی محدودی از علم آغاز کنند که هرگونه توجهی به مسائل اخلاقی را با فروکاستن حقیقت تا حد امری مربوط به عقلانیت صرفاً ابزاری (مبتنی بر رابطه‌ی وسیله - هدف) طرد می‌کند. با این حال، بدیلی که در قبال این برداشت عرضه می‌کنند چندان مزیتی نداشته، به نوعی شکاکیت معرفتی عاری از محتوای انتقادی و فاقد هرگونه مبنایی برای داوری ارزش‌گذارانه‌ی آگاهانه ختم می‌شود. از این رو، این بدیل صرفاً باز عرضه‌کننده‌ی معماهای منسوخ‌ی - مانند مسأله‌ی استقرانزد هیوم - است که از برداشت شیئی‌شده‌ای از حوزه‌ی اعیان فیزیکی منضم به یک «نظریه‌ی شناخت» منفعلانه و نظاره‌گرانه ناشی می‌شوند. باسکار تنها فیلسوف علم معاصر نیست که از بازگشت به شیوه‌های فهم علی و توضیحی دفاع می‌کند. وسلی سلمون (۱۹۸۴) نیز نمونه‌های متقاعدکننده‌ی متعددی از پیشرفت‌هایی را مثال می‌زند که به اتکای درک دقیق عمیق‌تر و مکسفی‌تری از این‌گونه سازوکارهای علی زیربنایی حاصل شده‌اند. از جمله‌ی این موارد این‌ها هستند: توانایی تعیین و سنجش دما برحسب انرژی جنبشی ناچیز مولکول‌ها، فهم رسانایی الکتریکی به منزله‌ی گذر الکترون‌های آزاد، یا تعیین مختصات رنگ «آبی» به عنوان رنگی که دارای طول موج‌هایی در یک طیف بسامدی است (فهمی، فرضاً، متمایز از این ایده‌ی افلاتون که اشیای آبی به خاطر سهیم بودن‌شان در «صورت» یا «ماهیت» آبی‌بودگی است که این رنگی اند). از این رو، مسأله‌ی واقع‌گرایی علی، به تعبیر نیکلاس شر (۱۹۸۷)، این است که «هر خصلت عینی یک چیز واقعی بی‌آمده‌ای یک نظم آرایشی را دارد»، «حتا اگر، چنان‌که او استنباط می‌کند، آن‌ها را «نتوان به

بعدی - بهبود وضع وسایل مشاهده یا ترقی توان هم‌نهادسازی نظری - که دانش کنونی ما را منسوخ کرده یا از این پس به مجموعه‌ای از کاربست‌ها محدود می‌کنند شکاف‌ها یا نقصان‌های این دانش را آشکار خواهند کرد. روشن‌ترین نمونه در این زمینه وضعیت فیزیک نیوتنی در پی طرح نظریه‌ی نسبیت است: برداشت‌های کلاسیک از جاذبه یا مکان و زمان مطلق، هرچند تحت شرایط محدودکننده یا در برخی حوزه‌های تحقیقاتی خاص، همچنان نقش تشریحی خود را حفظ خواهند کرد.

چنین مثال‌هایی اغلب در حمایت از این مدعای نسبی‌نگرانه‌ی متعارف مطرح می‌شوند که همان‌گونه که نظریه‌های علمی، پارادایم‌ها، هستی‌شناسی‌ها، طرحواره‌های مفهومی، و ... بسیاری وجود دارند، راه‌های بسیاری نیز برای تعبیر و تفسیر پدیده‌ها وجود دارند. با این حال، در این مدعا دو نکته‌ی اساسی به فراموشی سپرده می‌شوند. اول این‌که، نظریه‌ی نسبیت عام اینشتین نیز متکی به یک ارزش مطلق - سرعت نور - است که به عنوان سنجه‌ی ثابتی برای تعیین هر موقعیتی در پیوستار مکان - زمان به کار می‌رود. پس اشتباه گرفتن «نسبیت» در این مفهوم کاملاً معین با انواع نسبی‌نگری‌های هستی‌شناسانه یا شناخت‌شناسانه‌ی تمام‌عیاری که اینشتین سرسختانه در صدد احتراز از آن‌ها است کاری غلط - یا نهایتاً چیزی در حد بازی با کلمات - است. دوم آن‌که، شرح و بسط و نقد علمی مدام اغلب نه به بی‌اعتباری کلی نظریات گذشته بل که به حفظ و اصلاح آن‌ها منجر شده است.

گاه این وضعیت هنگامی بروز می‌کند که دانشی که تا پیش از این مستقر بوده صرفاً دارای صدقی ناقص یا توان تشریحی نشان می‌دهد که برای مقاصد فعلی دیگر بسنده نمی‌نماید. برای مثال، این وضع می‌تواند در مورد پیشرفت‌های صورت‌گرفته در حوزه‌های

طور کامل ترسیم کرد.» این نکته‌ی اخیر بیش از آن که یک سازش باشد استدلال نافذ دیگری در دفاع از بحث واقع‌گرایانه است. یعنی، گواه اصلی ما در اثبات منزلت مستقل - از - ذهن موضوعات متعلق به دنیای واقعی دقیقاً همین برخورداری آن‌ها از صفات، خصایص، آرایش‌های علی، و ... است که می‌توانند با آنچه ما برحسب وضع کنونی دانش و شناخت خود انتظار داریم مغایر باشند. در این حالت، همچنان که رشر زیرکانه خاطر نشان می‌کند، بحث نسبی‌نگرانه از خطاها (این‌که اهل علم در گذشته اغلب به خطا رفته‌اند و از این رو هرزمان به راه خطا خواهند رفت) نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. این بحث نه بحثی علیه واقع‌گرایی علمی بل که بیش‌تر علیه «غایت هستی‌شناسانه‌ی علم چنان که ما مد نظر داشته‌ایم» است - سزار نمی‌دانست/ نمی‌توانست بداند که فلز شمشیرش شامل کربور تنگستن بوده، و این عامل توضیح‌دهنده دلیل تناسب با مقصود مد نظر بود. افزون بر این، اکنون می‌توانیم دلایل دیگری (با توجه به ترکیب مولکولی و زیراتمی) برای این امر بیابیم که چرا برخی فلزات یا آلیاژها از خصوصیات فیزیکی آزموده‌ی خاصی برخوردار اند.

چنین دعویاتی به هر حال مغایر با این احتمال قوی - در واقع، قریب به یقین - نیستند که علم در آینده به توضیحات مشروع‌تر یا ژرف‌هستی‌شناسانه‌تر دیگری دست خواهد یافت - و نافی این دانش نیست که توضیحات کنونی ما بهتر (بسنده‌تر) از توضیحات مطرح برای سزار اند (به ویژه، بنگرید به: مونتر ۱۹۸۵، روبن ۱۹۸۲، لپیتون ۱۹۹۳). این یعنی که، ما ادله‌ای عقلانی برای قائل شدن به این فرض داریم که موضوعات، نظریات، و فرضیات علی به کار رفته در بهترین تفسیر و تعبیرهای ما، در مقایسه با آنچه سزار یا عالمان روزگار او آن را فرضیه‌ای متناسب محسوب می‌کردند، به حقیقت نزدیک‌تر اند. شکی نیست که، پیشرفت‌های

در این جا، نسبی‌نگران - به احتمال قریب به یقین با استناد به کوون - پاسخ خواهند داد که چنان اساس‌هایی در واقع وجود ندارند زیرا هیچ ضمانتی برای عدم‌تغییر معنای اصطلاحات در گذر از یک نظریه به نظریه‌ای دیگر در کار نیست. اگر (همچنان که کوون، به تبعیت از کواین، می‌اندیشد) همه‌ی اصطلاحات، و از جمله زبان‌های اعیانی و گزاره‌های مشاهداتی، «بسته - به - نظریه» بوده‌ و، به علاوه، نظریه‌ها اساساً از نظر شواهد «کم‌داده» باشند، آن‌گاه چنین بر می‌آید که اهل علم موضوعات مختلف را در چارچوب توضیحات نظری مختلف متصور می‌شوند. از این رو، برای مثال، ذره‌باوران باستان به هیچ رو از «همان» ذات‌هایی سخن نمی‌گفتند که فیزیک‌دانان بعدی (از دالتون تا به حال) با اتکا به طیف متنوعی از الگوها، استعاره‌ها، اجزای «اولیه»، و ... برای کاملاً «غیرقابل‌قیاس» ساختن نظریات خود با یک‌دیگر از آن‌ها سخن گفته‌اند.

این جا نیز دیگر بار باید از مثال‌های مشهور کوون یاد کنیم: پریستلی و لائوآزیه هر یک مدعی کشف فرآیند شیمیایی احتراق بودند، هر چند لائوآزیه تلقی خود را - چنان که ما گمان می‌کنیم - به درستی بر پایه‌ی وجود عنصر تا آن زمان ناشناخته‌ای به نام «اکسیژن» استوار کرده بود، اما پریستلی هوادار نظریه‌ی فلوزیستی بود و به آزمایش‌هایی دست زد که کلاً مصدق این نظریه بودند. بنابراین، در حالی که لائوآزیه در صدد کشف اکسیژن بود، پریستلی از «هوای فیلوژیستن‌زدوده» سخن می‌گفت و مجموعه فرضیات و استدلال‌های همساز را بر اساس شواهد آزمونی مطرح می‌کرد که نظریه‌ی همتایی برخوردار از گستره‌ی تشریح و توضیحی همانند بود. کوون بسیاری از این‌گونه مثال‌ها را مطرح می‌کند، از جمله تفاوت دیدگاه‌های ارسطو و گالیله در خصوص آن‌چه ما اکنون پس از گالیله حرکت ناشی - از - جاذبه‌ی یک آونگ می‌پنداریم، اما آن‌چه ارسطو آن را

فیزیک ذرات یا زیست‌شناسی مولکولی نمود یابد که بر پایه‌ی آثار فیزیک‌دانان، شیمی‌دانان، و زیست‌شناسان سابق پی‌ریخته شده، اما با گشایش عرصه‌های نوین پژوهش ژرف‌هستی‌شناسانه آرایش تازه‌ای به حوزه‌ی تحقیقاتی خود بخشیده‌اند. گاه نیز این فرآیند می‌تواند به شیوه‌ی معکوس عمل کرده، با گمانه‌زنی‌های نسبتاً انتزاعی در خصوص وجود ذرات تاکنون مشاهده‌ناپذیر آغاز شده، کار اثبات‌گمانه‌ها از طریق آزمایش‌های بعدی پی‌گرفته شود. از این رو، چنان که نیوتن - اسمیت (۱۹۸۱) متذکر می‌شود، اصطلاح «الکترون» در بدو امر محمولی مطرح از سوی رونتگن با هدف «کشف یکی از اجزای سازنده‌ی ماده بود، یعنی جزئی که مسبب پدیده‌ی اشعه‌ی کاتودی است.» به این ترتیب، این اصطلاح نه تنها به «واژگان» (تعبیری مطلوب طبع نسبی‌نگران) فیزیک نظری وارد شده، بل که به منزلت یک فرض ضروری و سپس (در سایه‌ی آثار راه‌گشای روترفورد) موجودی که می‌توان مسیر حرکت آن را ردیابی کرده دست یافته و نقش علی - توضیحی‌اش موجودیت آن را از حد تشکیک توجیه‌پذیر فراتر می‌برد. همین نکته در مورد طیف متنوعی از دیگر اصطلاحاتی - مانند مولکول‌ها، ژن‌ها، پروتئین‌های دی‌ان‌ای، و ویروس‌ها - صدق می‌کند که به همین نحو از توان توضیح و تشریح آن‌چه پیش‌تر فاقد شرح بسنده‌ای بوده برخوردار شده‌اند. این مزیت عمده‌ی یک رویکرد واقع‌گرا است، رویکردی که به نظر رشر، دعویات پیشین «نظم‌ناپدیداری» را مورد توجه شایسته قرار می‌دهد که «پدیدارها خود از طریق فرآیندهای علی از آن نشأت می‌گیرند.» زیرا در غیر این صورت، در نبود چنین اساس‌هایی، ما قطعاً هیچ توجیهی برای آن نداشتیم که برای الکترون‌ها (یا مولکول‌ها، ژن‌ها، ویروس‌ها، و ...) اعتباری بیش از تشعشعات فلوزیستی مغناطیسی یا اثرات نورافشانی قائل شویم.

که یک ماده «می‌دید» جایگاه به حق (کیهان‌شناختی) اش را باید در نظم عناصر بیابد.

پیروان نسبی‌نگر کوون (و مسلماً خود او) این مثال‌ها را در توجیه شکاکیت معرفتی تمام‌عیارشان در برابر مقوله‌ی حقیقت و پیشرفت علمی مد نظر می‌گیرند. با این حال، هر صورت نافذی از نظریه‌ی قیاس‌ناپذیری نیز معضلات آشکاری دارد. از جمله‌ی این معضلات این نکته‌ی منطقی آشکار است که تنها در صورتی می‌توان هیچ موضعی در قبال این دعویات رقیب و ناهمساز اتخاذ نکرد که قادر به درک تفاوت‌های موجود میان دو نظریه‌ی رقیب و ناهمساز باشیم، یا دست کم اساسی برای مقایسه‌ای حداقلی و تشخیص‌واگرایی آن دو وجود داشته باشد. روی هم رفته، همچنان که اندرو کولبر (۱۹۸۴) ملاحظه می‌کند، «هیچ‌کس زحمت گفتن این را به خود نمی‌دهد که اختربینی با پول‌مداری، یا دستور زبان زایشی با طب سوزنی، غیرقابل‌قیاس است.» این واقعیت - واقعیتی کاملاً تأییدشده با مثال‌های متعددی در تاریخ علم - نیز هست که با وجود و به رغم گسترده‌ترین تفاوت‌ها میان چارچوب‌های نظری، طرحواره‌های هستی‌شناسانه، پارادایم‌های پژوهشی، و ... می‌توان به دانشی در خصوص موضوعات خاص دست یافت. از این رو، می‌توان فیزیک اتمی و ذره‌ای مدرن (پسا-دالتونی) را ادامه‌ی خط سیری دانست که با اتم‌باوران باستان آغاز شد، هرچند که این اتم‌باوران در «عالم مفهومی» متفاوتی مقیم بوده و آرای خود را بر اساس نظرورزی محض، و بدون ادله‌ی علمی معتبر مطرح می‌کردند. آن‌چه ما را قادر به ترسیم این تمایز می‌سازد دقیقاً همان دانش ما از روند رشد شناخت، یعنی توانایی ما برای درک آن جنبه‌های برجسته‌ای است که در چارچوب آن‌ها فهم کنونی ما از ساختارهای اتمی و خرده‌اتمی متفاوت از - و در واقع پیشرفته‌تر از - برداشت‌های اتم‌باوران باستان می‌نماید.

از این رو، فرضیه‌ی کواینی/کوونی تفسیر معنایی رادیکال یا ریشه‌ای به نتیجه‌گیری‌هایی نامناسب، هرچند نه بی‌ربط، منجر می‌شود. این فرضیه ما را وا می‌دارد تا نه تنها باور کنیم که اتم‌باوران یونانی از چیزی یک‌سر متفاوت سخن می‌گفتند، بل که همچنین بر این باور باشیم که فیزیک‌دانان متأخر، نظیر دالتون، روترفورد، اینشتین، و بور، متکی بر پنداشت‌هایی آن‌چنان مغایر با یک‌دیگر بوده‌اند که امکان هیچ‌گونه مقایسه‌ی بامعنایی بین آن‌ها وجود ندارد. شاید دچار این وسوسه شویم که همین دیدگاه را در دیگر موارد افراطی‌تر نیز اتخاذ کنیم، مواردی چون تصور آناکسیماندر از زمین به عنوان «شیئی قطعه‌مانند که در مرکز کیهان در عین تعادل معلق است» (این مثالی است که رشر مطرح می‌کند). حتا در این مورد نیز می‌توان به صورت مستدل بحث کرد که ما دلایلی در دست داریم تا نظر آناکسیماندر را (درباره‌ی یک جرم سماوی مفروض - زمین که ساختار، ویژگی‌ها، و جایگاه‌اش در منظومه‌ی شمسی را اکنون بهتر درک کرده‌ایم) خطا و دیدگاه متفکران متعاقب را درست بیانگریم.

همین برخورد را می‌توان با بخش عمده‌ای از دیدگاه‌های علمی اولیه داشت، از جمله با نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی ماده، مبنی بر این که ماده مرکب از آمیزه‌ی چهار «عنصر» (خاک، هوا، آتش، و آب)، به نسبت‌های مختلف، بوده و تلفیق‌های دو به دوی این چهار عنصر، فرضاً، «اخلاط» یا مزاج‌های مختلف را پدید می‌آورند. مشکل چنین نظریه‌ای این نیست که شواهد بسنده‌ای برای اثبات آن وجود ندارد بل که، برعکس، مشکل آن انطباق‌پذیری کامل با هرگونه شواهدی است. به تعبیر پوپر، این نظریه چارچوب چنان نامشخصی دارد که نمی‌تواند واجد معیارهای ابطال - یا اساسی برای مردودشماری - متعاقب باشد، حال آن‌که این دقیقاً وجه تمایز علم و شبه‌علم است.

دیگر اشکال مشابه آن فاصله دارند، فاصله‌ای که با انکار هرگونه تمایز صریحی میان گزاره‌های تحلیلی (منطقی و ضروری) و ترکیبی (تجربی یا واقع‌بنیاد) محو می‌شود. به نظر کریپکی، برعکس، سامانی از حقایق ضروری پساتجربی در کار است که نحوه‌ی استقرار چیزها در واقعیت، و نحوه‌ی آرایش آن‌ها در دانش ما را، چنان که به شکل گزاره‌هایی درباره‌ی اصطلاحاتی از نوع طبیعی نمود می‌یابند، توضیح می‌دهد.

باسکار بار دیگر مثال مناسبی از حوزه‌ی علم می‌زند: «اگر چیزی، چون برخورداری از یک آرایش اتمی یا الکترونی واحد، وجود داشته باشد که گرافیت، کربن سیاه، و الماس همه حائز آن باشند، آن‌گاه شیمی‌دانان می‌توانند به صورت معقول و موجه آن‌ها را در یک طبقه بگنجانند - دلیل این کار آن ساختار است.» باسکار این نکته را با توجه به نمونه‌ی مثالی مطرح در یک قیاس استنتاجی روشن‌تر می‌کند: «همه‌ی انسان‌ها فانی اند. سقراط یک انسان است. پس، سقراط فانی است.» برحسب واقع‌گرایی علی باسکار این مثال به این صورت در می‌آید: «اگر سقراط یک انسان باشد، به موجب سرشت ژنتیکی‌اش، باید بمیرد»، یعنی ما اساس تجربی و نیز علمی‌ای برای این اظهار نظر در اختیار داریم که نظم ضرورت در این‌جا کاملاً متفاوت از ساختار قیاس‌گرانه‌ای است که کاملاً شکل یک برداشت استنتاجی را به خود می‌گیرد. همین نکته در مورد گزاره‌های راجع به دیگر اصطلاحات از نوع طبیعی نیز صدق می‌کند، گزاره‌هایی چون این که، آب با گرم شدن به جوش می‌آید، مشخصه‌ی رساناهای الکتریکی گذار آزاد الکترون به هنگام برقراری یک جریان است، یا آبی‌بودگی یک شیء همان نور بازتابی‌اش در طول موج ۴۴۰۰ انگستروم است. این‌ها همه نمونه‌های چیزی اند که کریپکی آن را ضرورت پساتجربی می‌نامد؛ و نام‌شان دقیقاً دال بر آن اقسامی از پدیده‌های جاری - ساختارها،

با این حال، بحث نافذتری هست که از مسائل مطرح در تلقی پوپر کناره می‌گیرد. این بحث همان نظریه‌ی مبتنی بر واقع‌گرایی علی است که برحسب آن، توضیحات علمی عمدتاً به خصایص خود چیزها - ساختارها، اثرات، توان‌های «به صورتی فراواقع‌بنیادانه مؤثر» چیزها (باسکار) - و نه گزاره‌ها یا منطقی‌های پژوهشی مختلفی که مدعی مناسبت با آن‌ها هستند معطوف می‌شوند. از این رو، به بیان باسکار: «اگر دلیلی واقعی، واقع در سرشت ماده، نظیر ساختار مولکولی یا اتمی آن، موجود باشد، آن‌گاه آب باید که با گرم شدن به جوش برسد.» گفتنی است که، این چرخش از رویکرد توصیفی - تحلیلی به رویکرد علی - توضیحی چرخشی است که همتایی نیز در فلسفه‌ی زبان‌شناسی متأخر، به ویژه در کتاب تأثیرگذار سال کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت (۱۹۸۰)، دارد. این چرخش در هر دو مورد متضمن این بحث است که، برخی واژه‌ها - واژه‌های نامنده‌ی «انواع طبیعی» - دارای ارجاعی متکی به توانایی خود برای نامیدن برخی اشیاء، مواد، یا موجودات متعلق به دنیای واقعی اند. این واژه‌ها («نام‌های خاص»، در استفاده‌ی ناستانده‌ی کریپکی از این اصطلاح) از طریق زنجیره‌ی انتقالی تعریف می‌شوند که در هر مرحله آن‌ها را به مصداق خود مربوط ساخته، خود در نخستین (آغازین) وهله‌ی نام‌گذاری «صاحب اسم» شده، بنابراین مورد جرح و تعدیل‌ها و اصلاحات مختلفی در پرتوی دانش علمی تازه کسب شده قرار می‌گیرد.

هدف اصلی کریپکی، در همه حال، کناره‌جویی از انواع مسائلی است که نظریات توصیف‌باورانه (مانند نظریات گوتلوب فرگه و برتراند راسل) را موجب شده، ارزش‌های صدق را به کارکردهای ارجاعی مبدل ساخته، و ارجاع را نیز به نوبه‌ی خود به کارکرد معناهای منضم به یک اصطلاح مبدل می‌کنند. این نظریات تنها یک گام با نسبی‌نگری هستی‌شناختی تمام‌عیار کواپینی و

معادلات مطرح می‌شود، یا برای پر کردن شکاف‌های نظریه‌ی وحدت‌بخشی که می‌تواند گیرا و توانا باشد. با این حال، وجود آن ذره همچنان بسته به احتمالات خواهد بود، تا این که آن فرضیه را (شاید با اختراع یک میکروسکوپ الکترونی دارای وضوح بسیار بیش‌تر، یا اختراع دستگاه شتاب‌دهنده‌ای که قادر به رسیدن به سرعت مورد نیاز باشد) بتوان اثبات کرد. در این مورد، همچنان که هکینگ به صورت موجزتر مطرح می‌کند: «اگر بتوان الکترون‌ها را از آن [ذره] واگرفت، آن ذره واقعی است.»

این‌گونه بحث‌ها اهمیت چندانی برای نظریه‌پردازان فرهنگی یا ادبی ندارند، چرا که هرگونه واقع‌گرایی را به ندرت شایسته‌ی توجه می‌یابند. در میان این جناح‌ها این باور - برخاسته از آرای فردینان دو سوسور، فوکو، رورتی، یا لیوتار ریشه دوانده است که «حقیقت» یک تعبیر یا ساخت‌کلاً زبانی یا گفتمانی است، و «علم» فقط نامی است که به یک گفتمان یا بازی زبانی (اکنون معظم) اطلاق می‌شود. شیفتگی مفروض آن‌ها، همانند انگاری‌های غیردقیق با شاخه‌هایی از علم «پسامدرن» که (به تعبیر لیوتار) بی‌توجهی و الانگری نسبت به ایده‌ها و ارزش‌هایی چون حقیقت، عقلانیت، یا پیشرفت نشان می‌دهند از همین رو است. این نوع جدید علم، «با توجه‌یابی به اموری چون قطعیت‌ناپذیری‌ها، حدود نظارت دقیق، تعارضاتی که مشخصه‌ی آن‌ها دسترسی به اطلاعات ناقص بوده، گسل‌ها، فاجعه‌ها، و ناسازه‌های عملی، در کار نظریه‌پردازی درباره‌ی روند تحول و تکامل خود به عنوان روندی نامستمر، فاجعه‌بار، اصلاح‌ناپذیر، و ناسازه‌وار است» و (باز به گفته‌ی لیوتار) از آن‌جا که «اندوخته‌ی دانش - اندوخته‌ی گفته‌های ممکن زبان - اتمام‌ناپذیر است»، دیگر نه مسأله‌ی حقیقت (آن‌چه سامان‌های گزاره‌بنیاد معرفتی یا اظهاری مدعی آن اند) بل که مسأله‌ی «نمایش‌گری» محض، و قدرت سخن

ویژگی‌ها، آرایش‌های علیّی، و ... - است که از یک سو مستلزم دانایی ما درباره‌ی آن‌ها به اتکای تجربه یا پژوهش علمی بوده و از سوی دیگر معرفت‌خصلت ذاتی (ضروری) آن‌ها به عنوان مواردی متعلق به یک نوع پدیده اند. چنان که باسکار مدعی می‌شود، همین نوع دانش و شناخت است که ما را به مفهوم و بامعنی ساختن علم، و نیز تاریخ و فلسفه‌ی علم، قادر می‌سازد. البته، همواره مثال‌های نقیضی نیز وجود دارند که شکاکان می‌توانند آن‌ها را در مجادله بر سر این نکته مطرح کنند که علم تنها با ذرات فرضیه‌ای یا تعبیر ناشی از این یا آن هستی‌شناسی، طرحواره‌ی مفهومی، و ... ی مرجع سر و کار دارد. چنین تشکیک‌هایی اکثراً در مورد اعیانی (یا شبه‌اعیانی) واقع در نوک پیکان تفکر نظرورزانه‌ی جاری مطرح می‌شوند، همچنان که در مورد اجزای فرضی گوناگونی - از الکترون‌ها گرفته تا مزون‌ها و کوارک‌ها - که در تاریخ فیزیک ذره‌ای مدرن تجسم یافته‌اند. این مسأله نیز مطرح است که علم تا چه حد می‌تواند چنین واقعیات مفروضی را به اتکای فنون هرچه کارآتر خود برای دخل و تصرف در سازمایه‌هایی که در اختیار دارد خلق (و نه «کشف») کند. (نمودهای آن را در حوزه‌ی تکنولوژی بازیبندی دی‌ان‌ای، طیف جدید ذرات مشاهده‌شده - تولیدشده در نتیجه‌ی ساخت شتاب‌دهنده‌های با انرژی بسیار بالا، یا پرکردن جدول تناوبی مندلیف با عناصر قبلاً ناشناخته در طبیعت می‌توان یافت.) اگر چنین باشد - چنان که یان هکینگ در *بازنمایی و مداخله* (۱۹۸۳) مطرح می‌کند - بدیهی است که این‌گونه پروتئین‌ها، ذرات، یا عناصر از صفات ساختاری و علیّی - توضیحی‌ای برخوردار باشند که معرفت نقش آن‌ها در یک طرح مستمر تحقیق علمی است. از این رو، ذره‌ی جدیدی می‌تواند در نتیجه‌ی یک نظرورزی محض پدید آید، ذره‌ای که در راستای فرضیه‌ای برای ایجاد و موازنه در

(مثلاً) فیزیک و شیمی و رو آوردن به رشته‌هایی - مانند فیلولوژی، اقتصاد، و زیست‌شناسی - است که به صورت موجه بتوان آن‌ها را ساخت‌هایی تأویلی و ناشی از این یا آن «گفتمان» مسلط (بسته - به دوره‌ی تاریخی) دانست. و از همین رو است که «دیرینه‌شناسی علوم انسانی» خودخوانده‌ی فوکو می‌تواند مدعی برخورداری از اعتبار عام برای همه‌ی شاخه‌های دانش و همه‌ی رشته‌هایی باشد که بیرون از و در فراسوی محدوده‌ی معمول علوم انسانی جای می‌گیرند.

مشهورترین پاره‌متن *واژه‌ها و چیزها* روشن‌ترین نمود نگرش ضدواقع‌گرا، قرار دادباور، یا نام‌انگار افراطی او هم هست. این پاره‌متنی برگرفته از یکی از داستان‌های تمثیلی - معمایی بورخس، و ظاهراً رونوشتی از مدخلی در یک دانش‌نامه‌ی چینی است که در آن «حیوانات» به شکل زیر طبقه‌بندی شده‌اند: (الف) متعلق به امپراتور، (ب) گاه‌آکند، (پ) رام، (ت) خوک‌های شیرخوار، (ث) سیرن‌ها، (ج) حیوانات افسانه‌ای، (چ) سگ‌های ول‌گرد، (ح) حیوانات موجود در طبقه‌بندی حاضر، (خ) حیوانات مجنون، (د) شمارش‌ناپذیرها، (ر) حیواناتی که با قلم‌موی نرم شتر کشیده شده‌اند، (ز) سایر حیوانات، (ژ) آن‌ها که تازه سیوی آب را شکسته‌اند، (س) آن‌ها که از دور به مگس می‌مانند. فوکو این پاره‌متن را گواهی بر نسبیست هستی‌شناختی و نمودی از خصلت فرهنگی و محدود ژرف‌ترین مفاهیم و مقولات مطرح برای ما می‌داند. از این رو، «آن‌چه ما در حیرت از این رده‌بندی، در جهشی عظیم درک می‌کنیم، آن‌چه در این افسانه، همچون افسون عجیبی یک نظام تفکر دیگرگون جلوه می‌کند، محدودیت نظام تفکر ما، و عدم امکان اکید آن‌گونه اندیشیدن است.»

در این جا و به این شبهه سه پاسخ می‌توان داد. نخست این که: امکان اندیشیدن به چنان افکار عجیبی خود به قدر کفایت با توجه به وجود افسانه‌ی بورخس،

اقناع‌کننده، است که اهل علم را قادر به گزینش امکانات پژوهشی، ورود به شبکه‌های اطلاع‌رسانی، و ... می‌سازد. هرچه این «توانایی تولید شواهد افزایش یابد»، به همین نحو، «توانایی محق بودن نیز افزایش می‌یابد.» از این رو، لیوتار اتفاق نظر کمابیش کاملی با فایرابند دارد. به نظر او، بهترین (در واقع، تنها) معیار موجود برای سنجش «پیشرفت» علمی معیاری است که در صدد تکثیربخشی به محورهای تفاوت‌گفتمانی، (تا حد امکان) حکم کردن «بدون هر معیاری» و، به این ترتیب، فاصله‌گیری از تمام آن محدودیت‌های اقتدارطلبانه‌ای است که فرض «حقیقت» و «روش» علمی وضع کرده‌اند. در کار فوکو، می‌توان به صورتی آشکارتر حاصل تلفیق یک نگرش بسیار نام‌انگارانه با سوءظن عمیقی به علم و آثار آن را ملاحظه کرد. این رویکرد در *واژه‌ها و چیزها* (۱۹۶۶) شکل پرسش‌گری «دیرینه‌شناسانه» ای از گفتمان‌ها، «شناخت‌ها» (اپیستمه‌ها)، یا ساختارهای گوناگون بازنمایی زبان‌شناسانه‌ای را به خود می‌گیرد که مشخصه‌ی علوم طبیعی و علوم انسانی بوده‌اند. تاریخ این علوم - چنان که فوکو مدعی است - شامل مجموعه شکاف‌ها یا «گسست‌های شناخت‌شناسانه» ای می‌شود که انجام مقایسه‌ای میان آن‌ها برحسب صدق، صحت، دامنه، یا توان تشریح علمی را اکیداً ناممکن می‌سازد. تنها مقایسات با معنایی که می‌توان صورت داد آن‌ها هستند که (به تعبیر سوسوری) حول یک محور ساختاری - همزمانی شکل می‌گیرند، یعنی مقایساتی میان رشته‌های گوناگونی که پهنه‌ی دانش معتبر در یک برهه را تشکیل می‌دهند. فوکو توجه خود را در اصل به آن حوزه‌های تحقیق دوسویه (بینابین علوم فیزیکی و علوم انسانی) معطوف می‌کند که در آن‌ها مسائل مربوط به صدق یا حقیقت به شدیدترین شکلی مقید به مسائل مربوط به یک سرشت ایدئولوژیکی یا هرمنوتیکی اند. از این رو، فوکو مایل به احتراز از رشته‌های «سخت»

که «انتظامات» گوناگون زبانی یا گفتمانی آن بتواند فرضیه‌ی او را معقول و مفهوم سازد.

شایان توجه است که، شاید بتوان سرچشمه‌ی مشترکی برای برخی از مسائلی که به تازگی در «فلسفه‌ی علم» فرانسوی و انگلیسی - آمریکایی مطرح شده‌اند قائل شد. این سرچشمه را باید در آثار پیر دوئم جست، متفکری که کواین خود به تأثیرپذیری شدید از او اذعان کرده، و نام این دو معمولاً در کنار هم، در بحث از فرضیه‌ی دوئم - کواین در باب نسبت هستی‌شناختی، مطرح می‌شود. گفتنی است که، دوئم فیزیک‌دانی متخصص در علم ترمودینامیک، و نیز یک فیلسوف - مورخ علم، و کاتولیکی کوشا بود. اعتقاد او به این که علم در کار ارائه‌ی توضیحات غایی نبوده و باید آن را محدود به ارائه‌ی شرحی قراردادباور از حقایقی کرد که با توجه به یک طرحواره‌ی مفهومی (به لحاظ هستی‌شناسی نسبتاً) مثبت شمرده می‌شوند، از همین رو است. در فرانسه خط سیر مشخصی وجود دارد که از دوئم (۱۹۵۴) آغاز شده، از طریق گاستون باشلار، به «انقلاب» ساختارگرایانه‌ای در رشته‌های مختلف ختم می‌شود که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به نقطه‌ی اوج خود رسید. زبان‌شناسی ساختاری در این زمان در حال نزدیک شدن به جنبشی در فلسفه‌ی علم بود که مشهورترین نماینده‌اش باشلار بوده، و آن نیز به همین منوال در صدد تعیین و تعریف شرایطی بود که یک رشته تحت آن شرایط می‌توانست چنان که باید و شاید مدعی برخورداری از اعتبار نظری شود. با این حال، این وهله اکنون دورانی سپری شده در تاریخ تفکر دانسته می‌شود، پیش‌درآمدی دور برای این آگاهی نوظهور که علم، مانند فلسفه، فقط «گفتمانی» در بین سایر گفتمان‌ها، و بازی زبانی‌ای با اصطلاحات و استعارات مطلوب خود، اما فاقد هرگونه اولویتی از نظر دقت یا حقیقت‌معرفتی، است. این بازی‌های زبانی از جمله (نان که ویتگنشتاین می‌گوید) شامل «بازی زبانی»

تفسیر فوکو بر آن، و توانایی ما (خوانندگان) برای متصور شدن اش به عنوان نمودی از مقوله‌بندی بی‌نظم و مضحک اثبات می‌شود. با این حال، دوم این که: ما این کار را به اتکای فهم این نکته صورت می‌دهیم که این پاره‌متن، روی هم رفته، بخشی از یک شعبده‌ی داستانی، قصه‌ای آفریده‌ی بورخس (و واگفته از سوی فوکو) با هدف ایجاد پیچش غریبی در رویه‌ی طبیعی اندیشه و ادراک ما است. در این حالت، و سوم آن که: این برخوردی خطا - اشتباهی نمایان در سرتاسر **واژه‌ها و چیزها** - است که در عین امکان اندیشیدن به چنین افکار کاملاً «امکان‌ناپذیر»ی (به هر معنا که باشد) از این ایده بحث کنیم که همه‌ی مفاهیم، مقولات، التزامات هستی‌شناسانه، و ... مطرح نزد ما نیز ساخت‌ها و تعبیری داستان‌گون و ناشی از این یا آن گفتمان دل‌خواهی و اختیاری اند.

با این همه، دقیقاً همین فرض است که فوکو در کل طرح خود متلزم به آن است (از **دیرینه‌شناسی** دانش اولیه‌اش، که ملهم از **ساختارگرایی** بود تا رویکرد نیچه‌ای - تبارشناسانه‌ای که مشخصه‌ی آثار پس از دهه‌ی ۱۹۶۰ او است). برخورد فوکو را شاید بتوان اوج افراطی بحث ضدواقع‌گرایی دانست که با نسبت دادن حقیقت به گزاره‌های راجع به چیزها، و نه خود چیزها، آغاز شده و - به نظر کواین، کوون، رورتی، لیوتار، و دیگران - به نسبی‌سازی تاریخی «حقیقت» در قبال هرگونه بازی زبانی‌ای که این عنوان را یدک می‌کشد ختم می‌شود. این بحث دقیقاً به اتکای طرد *de re* و تأکید بر *de dicto* مطرح می‌شود، برخوردی که به سست ساختن بنیان‌های علم به عنوان یک روال حقیقت‌جویی می‌انجامد. این **تناقض** را در عنوان انگلیسی کتاب فوکو، **نظم چیزها**، نیز می‌توان ملاحظه کرد: بنا به تلقی او، هیچ «چیزی» - هیچ شیء یا موجود برون‌گفتمانی، و انواع و مقولات چیزها - هم نمی‌تواند وجود داشته باشد

تغییر تصادفی در «نظم چیزها» ی غالب (و به صورت گفتمانی ایجادشده) محسوب نمی‌شود.

این که امروزه سوسور معمولاً مورد توجه مدافعان این دیدگاه نسبی‌نگرانه‌ی افراطی قرار می‌گیرد با توجه به دغدغه‌های روش‌شناسانه و اشتیاق او به سوق دادن زبان‌شناسی به سوی بدل شدن به یک «علم زبان» راستین (ساختاری - همزیان)، کار مضحکی است. در واقع، همین دغدغه‌های سوسور بود که برای نسل گذشته‌ی نظریه‌پردازان جاذبه داشت، نسلی که در کار سوسور، همچنان که در کار باشلار، وسیله‌ای برای تبیین تفاوت موجود میان استعاره و مفهوم، ایدئولوژی و علم، زبان طبیعی (روزمره) و گفتمان نظری، می‌یافت. با این حال، هم در مورد سوسور و هم در مورد باشلار، این دعویات در چرخشی پسامردن به سوی نظریه‌ی سراسر قراردادی‌گرایی در باب علم، دانش، و بازنمایی نادیده گرفته می‌شوند، نظریه‌ای که چنین ایده‌هایی (علم، دانش، و ...) را صرفاً نوعی فریب «فرازبان‌شناسانه» می‌انگارد؛ باشلار را مدافع این بحث انگاشته‌اند - یا به او استناد کرده‌اند - که همه‌ی مفاهیم علمی در نهایت به سرچشمه‌ی والایشی خود در یک استعاره یا مجموعه انگاره‌هایی ممتاز باز می‌گردند. به همین نحو، التزامات نظری سوسور در قیاس با این فرض به هیچ گرفته می‌شوند که از دید او همه‌ی نظریه‌ها (از جمله نظریه‌ی خودش) «ساخته در روند» یا «واقع در رابطه‌ی نسبی با» یک رویه‌ی دلالتی موضعی اند. به این ترتیب، و بی هیچ هراسی از اتخاذ رویکردی که بر اساس ارکان فلسفی مستدل قطعاً متناقض می‌نماید می‌توان معتقد بود که منتقدان ادبی از جمله طلایه‌داران «انقلاب» آینده‌ای در نظم نهادینه‌ی گفتمان بوده‌اند، رخدادی که آنان با اتکا به آگاهی از این که «واقعیت» صرفاً زاده‌ی خیالی رابطه‌ای طبیعی شده (اگرچه صرفاً «اختیاری») میان دال و مدلول بوده، قادر به تشخیص علائم آن بودند.

اعتقادات مذهبی نیز می‌شوند، و بنابراین شاید بی‌جا نباشد که سرآغاز این خط سیر را در تلاش دوئم برای ایجاد و مصالحه‌ای میان علم و آیین کاتولیکی بباییم. (و در ضمن، این نکته می‌تواند مبین نحوه‌ی برخورد فایراند با جدال میان گالیله و کاردینال بلارمینه نیز باشد.) اگر امروزه هنوز از باشلار یاد می‌شود، این یادآوری عمدتاً به خاطر آثاری چون *روان‌کاوی آتش* (۱۹۶۴) و جستارهایی در باب شیوه‌های خیال‌پروری استعاری یا خلاقانه است که در نقطه‌ی مقابل زبان علمی مفاهیم و برداشت‌های عقلانی قرار می‌گیرند. اما آنچه از یاد رفته - یا شاید سرکوب شده - آن است که این تألیفات خود بخشی از طرح شناخت‌شناسانه‌ی باشلار و تلاش او برای تمایزگذاری صریح‌تر میان دو قلمروی فکری اند. این بدخوانی آشکاری است که آثار باشلار را برای استخراج آموزه‌های رسم روز مطرح کنیم، آموزه‌هایی چون این که «همه‌ی دعویات حقیقت افسانه‌اند»، «همه‌ی مفاهیم فقط استعاراتی والایش‌یافته‌اند»، یا «علم» صرفاً نامی است که ما به یک بازی زبانی فعلاً معظم اطلاق می‌کنیم. برعکس، هدف باشلار اجتناب از حذف بی‌برنامه‌ی تفاوت‌ها بین «شناخت‌شناسی‌های علمی» از یک سو و «خیال‌پروری‌ها» ی شاعرانه - استعاری از سوی دیگر (تفاوت‌هایی فراتر از تفاوت تصادفی، زبان‌شناسانه، یا موضعی و فرهنگی) بود. منظور باشلار (۱۹۶۸) از «گسست شناخت‌شناسانه» گسستی قاطع از روال‌های تفکر پیش‌علمی بود، که خود وهله‌ی اساسی پیشرفت به سوی مفهوم‌پردازی مکفی و متناسب درباره‌ی یک حوزه را نشان‌گر می‌شد. این نکته دلالت و اهمیت خود را، هرچند به صورت مسأله‌ساز، در تلقی ساختاری - مارکسیستی لویی آلتوسر (۱۹۹۰) از تمایز علم/ایدئولوژی باز می‌یابد. با این حال، ایده‌ی «گسست شناخت‌شناسانه» در نظر فوکو تا به آن حد نسبی می‌نماید که دیگر بیش از یک

مستمر و فعالیتی فن بیانی است که در آن حوزه صدق و حقیقت به صورت اجرایی (و نه استقراری) تعریف شده و هرگونه تمایزگذاری میان مفهوم و استعاره صرفاً - مانند خود واژه‌ی «مفهوم»، و قطعاً مفهوم «استعاره» - نوعی استعاره‌ی سرکوب‌شده یا والایش‌یافته محسوب می‌شود. پس، ظاهراً، همه‌ی حقیقت‌گویی‌ها، چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی که اتکای بیش‌تری به نظریه‌ها دارند، به انتخاب استعاره‌ی به‌جا (یا بهترین راهبرد فن بیانی) برای جلب نظر موافق دیگرانی که در همین اقدام جمعی درگیر اند ختم می‌شوند.

اهل علم (و دست‌کم برخی از فلاسفه‌ی علم) چنان‌که انتظار می‌رود این تلقی ناموجه از نحوه‌ی پیشرفت‌ها از طریق استفاده‌ی توأم از نظریه‌ها و تحقیقات تجربی را مورد تأمل قرار داده‌اند. چنان‌که بحث شد، از همین رو است که اخیراً شاهد شکل‌گیری رویکردهای ضد - قراردادی‌باور یا علی - واقع‌گرایی هستیم که فهم بسیار بهتری از دانش ما در خصوص روند رشد شناخت ارائه می‌کنند. روی هم رفته، به نظر می‌رسد در این رویکردها چندان خبری از آن فلسفه‌ی علمی نیست که با فروکاستن «علم» به نوع دیگری از بازی زبانی، فن بیان، گفتمان، طرحواره‌ی مفهومی، و ... ترجیحی، خود را به لحاظ تشریحی کاملاً ناتوان می‌سازد. احیای کنونی هستی‌شناسی‌های واقع‌گرا (به همراه بازگشت به نظریات ارجاع «از نوع طبیعی») از گسستی از این طرز فکر کاملاً به خطا رفته - چنان‌که اکنون به نظر می‌رسد - حکایت دارد. در دید وسیع‌تر، این نگرش آشکارا احیاکننده‌ی موضعی است که مفسر ارسطو، تمیستیوس، به او نسبت می‌دهد، این اصل که «آن‌چه وجود دارد مصدق نظرات مختلف نیست، این نظرات صحیح اند که مصدق آن‌چه وجود دارد می‌شوند» کریستوفر نوریس

معضلات این آموزه نیز همان معضلات همواره مطرح برای همه‌ی بحث‌های نسبی‌نگر از فیثاغورث به بعد اند. یعنی، اگر «درست» را «درست نسبت به X» (X) می‌تواند یک زبان، پارادایم، طرحواره‌های مفهومی، اجتماع تأویلی یا هرچه دیگر باشد) بیانگاریم، آن‌گاه به هیچ رو نمی‌توان یک باور را نادرست دانست، چرا که این باور نیز می‌تواند - یا زمانی می‌توانسته - مدعی برخورداری از اجماع یا یک اتفاق نظر جمعی باشد. از چنین فرضی ضمناً می‌توان چنین نتیجه گرفت که همه‌ی باورها، به اتکای استعداد فرهنگی خود، یا برحسب معیارهای درونی‌شان چنان‌که در این با آن «شکل زندگی» که به صورت زبانی تجلی یافته نمود می‌یابند، باورهایی درست اند. هر دعوی حقیقتی را که زمانی از سوی اجتماعی از دانشوران همفکر مطرح شده، در صورت استناد آن به بازی زبانی، دایره‌ی واژگانی، یا نظام اعتقادی آن زمان، می‌توان معتبر دانست. از این رو، برای مثال، این باورها زمانی درست - و نه فقط نتیجه‌ی دانش محدود یا درک متعارف - دانسته می‌شد که: سیارات ثابت در آسمان هفت عدد اند، خورشید دور زمین می‌گردد، احتراق متضمن آزاد شدن جسم بی‌رنگ و بی‌بو و ناملموسی به نام فلورزیستن و نه حاصل صرف اکسیژن است، و هیچ هواپیمای دارای بال‌های ثابت نمی‌تواند از سطح زمین فاصله بگیرد زیرا خیزش ضروری اولیه تنها با حرکتی بال‌زنان نظیر حرکت پرنندگان یا شاید - چنان‌که داوینچی اول بار مطرح کرد، با حرکتی بال‌گردگونه - ممکن می‌شود. در هریک از این موارد، و بی‌شمار موارد دیگری که می‌شد از آن‌ها یاد کرد، باور منظور نظر نادرست‌تر، یا قطعاً کاذب‌تر، از دیگر باورهایی که امروزه عمدتاً (و حتا کلاً) متکی به داده‌های علمی دانسته می‌شوند نیست. آن‌چه به حساب می‌آید اثربخشی اقناع‌کننده‌ی باورها با توجه به هنجارهای جاری «علم» به عنوان یک روال

فلسفه‌ی فمینیستی (feminist philosophy)

دو پرسش پیوسته، اگر نه کاملاً همسو، در مورد ماهیت فلسفه‌ی فمینیستی مطرح اند. اول این که، فلسفه‌ی فمینیستی به عنوان «فلسفه» آن اندازه بار سیاسی دارد که بتواند موجب تغییر و تحول اجتماعی شود؟ دوم این که، اگر این فلسفه انگیزه‌های سیاسی دارد، اصلاً می‌تواند یک «فلسفه» باشد؟ پرسش اخیر البته نه فقط با پاسخ منفی فلاسفه‌ای مواجه می‌شود که در حوزه‌ی فلسفه جایی برای فمینیسم نمی‌بینند، بل که با تردیدهایی از جانب خود فمینیست‌ها نیز روبه‌رو می‌شود، فمینیست‌هایی که گاه به شدت به شأن آثار خود و روش‌ها و مفروضات مورد استفاده‌شان مشکوک اند (بیانکی ۱۹۹۹). پرسش اول احتمالاً متقاعدکننده‌تر به نظر می‌رسد، چون معیاری است که فیلسوفان فمینیست بعضاً آثار یک‌دیگر را به آن وسیله ارزیابی می‌کنند. روی دیگر این اتهام که فمینیسم پسامدرن فقط می‌تواند به خاموش‌نشینی منتهی شود، و یک زبان‌واره‌ی آکادمیک را جانشین کنش‌گری سیاسی کند، این نگرانی است که فمینیست‌های تحلیل‌گرا اعتبار بیش از اندازه‌ای برای انگاشت‌های دیرپا در فلسفه قائل شده‌اند و از این رو قادر به ارائه‌ی شیوه‌های بدیل و مشروعی برای مقابله با مفروضات نه‌ایتاً جانب‌دارانه، مانند عقل، شناخت، و عاملیت اخلاقی، نیستند. در ادامه، با نشان دادن ماهیت کاملاً پیچیده و گونه‌گون فلسفه‌ی فمینیستی، هردو پرسش پیش‌گفته را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ارائه‌ی تعریف دقیقی از فلسفه‌ی فمینیستی کار دشواری است، چون آثار این حوزه ابداً هم‌شکل و هم‌آهنگ نیستند. فصل مشترک بخش زیادی از آثار فلسفه‌ی فمینیستی، همچون دیگر آثار فمینیستی، این باور بنیادی است که زنان در معرض سرکوب و ستم یک نظام ناعادلانه قرار دارند، و این نظام مسلط به

مردان و امیال مردان اولویت می‌دهد. همه‌ی آثار فمینیستی خواهان پایان دادن به این سرکوب و ستم اند؛ اختلاف مواضع آن‌ها بر سر این نکته‌ها است که این سرکوب و ستم به چه شکلی بروز می‌کند، و چه‌گونه می‌شود به شکل مؤثری آن را از میان برداشت. فلسفه‌ی فمینیستی در تحلیل‌اش از این پدیده عموماً از قواعد تمرد کرده، و به خط‌کشی‌های رایج بی‌اعتنا است. این فلسفه تصورات سنتی از ویژگی‌های یک اثر فلسفی شایسته را به چالش کشیده، و گاه برای پاسخ‌دهی به مسائل فلسفی به زیررشته‌های این حوزه رجوع می‌کند (به همین دلیل بعضاً شاهد استناد فیلسوفان فمینیست تحلیلی به مفاهیم مارکسیستی و ارجاع پسامدرنیست‌ها به اسپینوزا هستیم: گیتنز ۱۹۹۶)، و همواره متوجه این مخاطره هست که چه بسا خود ناخواسته همان بی‌عدالتی و سرکوب و ستمی را بازتولید کند که خواهان افشا و امحای آن شده است. این خودآگاهی از یک جهت بسیاری از فمینیست‌های معاصر را بر آن داشته تا عمداً از «الگوی سرکوب تک‌ساحتی» (کوهن ۲۰۰۱) احتراز کنند، الگویی که ساختارهای پدرسالاری را صرفاً از منظر جنسیت می‌بیند. آثار فلسفه‌ی فمینیستی عمدتاً بین حوزه‌ای بوده، به ارتباطات عمیق بین همه‌ی تجربه‌های سرکوب و ستم، از جمله نژادپرستی، طبقه‌گرایی، هنجارگرایی دگرجنس خواهانه، تواناستایی، و انسان‌مداری افراطی، اذعان داشته و آن‌ها را مورد تحلیل قرار می‌دهند.

اراده‌ورزی، تنانگی، عقل، احساس، شناخت، زبان، و تفکر اخلاقی از جمله مضامین مطرح در فلسفه‌ی فمینیستی اند؛ با این حال، این مضامین اغلب مبین هم‌سویی و هم‌آهنگی اند، و این خطر وجود دارد که اختلاف نظرات شدید فمینیست‌ها بر سر معنای این مفاهیم را ندیده بگیریم. تنش‌ها و کشاکش‌ها در فلسفه‌ی فمینیستی گاه عملاً بین مواضعی در می‌گیرند

فلسوفان معاصر ما دارند. اختلاف نظر شدیدی در این باره وجود دارد که آیا جنسیت‌زدگی دامنه‌دارِ فیلسوفانِ کانونی را می‌شود از جنبه‌های فمینیست‌پسندتر آثارشان جدا کرد، یا این که جنسیت‌زدگی سراسر این آثار را فرا گرفته و کل آن‌ها را باید کنار گذاشت. در نتیجه، برخی از فیلسوفان فمینیست آثار خودشان را از آن خودسازی آثار فیلسوفان گذشته می‌دانند، متفکرانی که نوشته‌هایشان - با وجود بدنگری‌هایشان به زنان - بعضاً به کار فلسفه‌ی فمینیستی می‌آیند. گروه دیگری از فیلسوفان فمینیست موضع رادیکال‌تری گرفته و می‌کشند تا، با رد رویه‌های سرکوب‌گرانه در فلسفه، رویکرد علناً زن‌ستایانه یا حتی زنانه‌ای به این حوزه اتخاذ کنند.

کارکرد متفاوت این مضامین و راهبردهای مختلف در آثار فلسفه‌ی فمینیستی را می‌توان با توجه به چند مضمون کلیدی مشاهده کرد: اول شناخت و بعد، به اختصار، تفاوت جنسی. البته، مضامین متنوعی در فلسفه‌ی فمینیستی مطرح اند، و آثار مهمی در این حوزه از جمله در باب هویت، اخلاق، پدیدارشناسی، و روان‌کاوی منتشر شده‌اند (برای مثال، به ترتیب، بنگرید به: آلکوف ۲۰۰۰، برنان ۲۰۰۲، بارتکی ۱۹۹۰، میچل ۱۹۷۴). با این حال، آن دو مضمون در پیچه‌ای به بحث‌های فلسفه‌ی فمینیستی می‌گشایند و سرشت سیاسی و جدیت آن را برجسته می‌کنند.

شناخت‌شناسی - مطالعه‌ی میانی معرفت و استدلال - عمدتاً اندیشه‌گر دکارتی را به عنوان فرد شناسنده‌ی آرمانی در نظر می‌گیرد، و این کسی است که راه شناخت‌اش استعلایی است؛ یعنی این‌چنین فردی می‌تواند، با به کارگیری خرد ناب خود، به حقایقی عینی، عاری از بار ارزشی، ابدی، و جهان‌روا دست پیدا کند. چنین تفکری در این گزاره تبلور می‌یابد که «الف ب را می‌شناسد» - در این گزاره، الف یک شناسای

که به دو سنت متفاوت فلسفه‌ی غربی، یعنی فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی قاره‌ای، تعلق دارند. فلسفه‌ی تحلیلی (که فلسفه‌ی انگلیسی - آمریکایی نیز نامیده می‌شود) ارزش بسیاری برای وضوح استدلال، منطق، و علم به عنوان الگوی تفکر عقلانی قائل است، حال آن که فلسفه‌ی قاره‌ای (به ویژه در رویکرد موسوم به پسامدرنیسم) تردید دارد که علم و منطق بتواند به اثبات ادعاهای عام و بی‌زمان و مکان منجر شوند، و در نتیجه اغلب از زبان بازی‌گوشانه و استعاری بهره می‌گیرد. فیلسوفان فمینیست تحلیلی مردگرایی مطرح یا مستتر در بسیاری از مفروضات فلسفی را ریشه‌یابی و ردیابی کرده‌اند، و در عین حال معمولاً مفروضات عقل و شناخت و اراده‌ورزی را رد نمی‌کنند. از سوی دیگر، فیلسوفان فمینیست قاره‌ای تردید بیش‌تری در مورد این مفاهیم ابراز کرده‌اند و بیش‌تر به تن، مخصوصاً به تصورات مطرح از تفاوت جنسی و ساخت جنس و جنسیت، توجه می‌کنند. البته همپوشانی‌هایی بین این نویسندگان متعلق به سنت‌های مختلف دیده می‌شود، اما بسیاری از فیلسوفان فمینیست فقط در ظاهر درباره‌ی موضوعات مشترکی حرف می‌زنند و در باطن عمیقاً با هم اختلاف نظر دارند، و تفاوت پس‌زمینه‌های فکری‌شان به اندازه‌ای است که دست‌یابی به تفاهم و اتفاق نظر را به شدت دشوار می‌کند.

راهبردهای مورد استفاده‌ی فیلسوفان فمینیست هم به همین اندازه متنوع اند. بعضی از این فیلسوفان به **بایگانی‌ها** رجوع می‌کنند: نوشته‌های زنان گم‌شده در غبار گذشته را کشف می‌کنند و در پی آن اند که این نوشته‌ها را با توجه به دوران کار و زندگی نویسندگان و تعارضات‌شان با آن دوران درک و تحلیل کنند. آثار مهم دیگری در این حوزه به تحلیل انتقادی آرای جنسیت‌زده یا زن‌گريزانه نزد چهره‌های ماندگاری مانند ارسطو، کانت، و نیچه اختصاص یافته‌اند که تأثیر عظیمی بر

تکرار وجه ناخوشایندی از این فلسفه‌ی مسلط است که برخی اشخاص از شأن شناسا بودن بی‌بهره‌اند، و گوناگونی زنان و تنوع تجربه‌های‌شان را ندیده می‌گیرد. بخش بزرگی از آثار شناخت‌شناسی فمینیستی حول مفهوم «منظر»، منظری که ما از آن‌جا کسب شناخت می‌کنیم، و فرض مناقشه‌انگیز «امتیاز معرفتی» متمرکز شده است. «نظریه‌ی منظر» فمینیستی از این ایده‌ی مارکسیستی الهام می‌گیرد که کارگران می‌توانند به درکی از سرکوب‌شدگی خود در نظام سرمایه‌داری دست یابند که برای سرکوب‌گران بورژوازی آن‌ها میسر نیست (هارتساک ۱۹۸۳). نظریه‌ی فمینیستی این ایده را می‌پذیرد که هر شناختی موقعیت‌مند است و به شکل فرهنگی تعیین یافته، و در ادامه استدلال می‌کند که تجربه‌های زنان موجد «نوعی جهان‌بینی است که قابل اتکاتر و تحریف‌ناشده‌تر از جهان‌بینی میسر برای مردان سرمایه‌دار یا مردان متعلق به طبقه‌ی کارگر است» (جاگار ۱۹۸۳). منظور از آن ایده این نیست که زنان یک شیوه‌ی شناخت جنسیتی دارند، بل که این است که منظر موقعیت‌مند زنان - مجموعه تجارب‌شان به عنوان یک گروه زیر ستم - امکان شناختی را برای آنان مهیا می‌کند که در دست‌رس افراد بیرون از این منظر نیست. این ادعایی سیاسی و خوش‌بینانه است؛ وعده می‌دهد که ما می‌توانیم به شناخت ساختارهای سرکوب‌گر نایل شویم، و امید می‌دهد که می‌توانیم این ساختارها را دگرگون کنیم. البته، مشکل این نگرش آن است که همان ساختارهای سرکوب‌گری که ادعای شناخت‌شان را داریم می‌توانند که تجربه‌های ما و تأملات ما بر این تجربه‌ها را تحریف کنند. بعضی از صورت‌های اولیه‌ی «نظریه‌ی منظر» نیز در معرض اتهامات پیش‌گفته، به ویژه ماهیت‌باوری، اند. این نظریه‌ها تفاوت‌های بین منظرهای زنان و بین زنان و دیگر گروه‌های اجتماعی حاشیه‌ای را ندیده می‌گیرند.

نوعی و قابل تعمیم است، و ب‌آن چیزی است که الف به درستی و حقیقت آن باور دارد (فیلسوفان فمینیست ضمناً اشاره کرده‌اند که این فرد شناسنده مذکر انگاشته شده است). در برابر این دیدگاه، فیلسوفان فمینیست از این بحث می‌کنند که شناخت «موقعیت‌مند» است، و ما این شناخت را از طریق مواضعی به دست می‌آوریم که به شکل اجتماعی و فرهنگی تعیین یافته‌اند. آن‌ها بر زمینه‌های کسب شناخت، تجربیات مجسمی که به شناخت منتهی می‌شوند، خصلت ارتباطی و جمعی هر شناختی که در هر اجتماعی حاصل می‌شود، و امکان حصول معرفت به اتکای جنیست تأکید می‌کنند، و بر این نکته انگشت می‌گذارند که عملاً شأن شناسا بودن از بسیاری از زنان، و دیگر افراد کم‌توان یا بی‌قدرت، سلب شده است.

کوشش‌های مجدانه و گسترده‌ای برای تدوین «نظریه‌های شناخت» فمینیستی به عمل آمده است. برخی از فیلسوفان فمینیست، با چالش‌گری در قبال شناخت‌شناسی غالب، از توسعه‌ی تعریف «شناخت» و گنجاندن شیوه‌های شناخت مرسوم زنان در آن دفاع می‌کنند. برای نمونه، وریندا دالمیا و لیندا آلکوف (۱۹۹۳) به دفاع از «شناخت جنسیتی - تجربی» پرداخته و آن را یک شناخت موقعیت‌مند و برآمده از تجربه می‌دانند؛ مثال آن‌ها قابله‌ی بی‌سواد است که با سال‌ها به دنیا آوردن بچه‌ها، بچه‌های خودش و بچه‌های دیگران، به نوعی شناخت غیرگزاره‌ای در این زمینه دست می‌یابد. چنین موضعی البته در مظان اتهام **ماهیت‌باوری** است - این تصور که بعضی خصایص (در این‌جا شیوه‌ی خاصی از شناخت) را به شکل جهان‌گستر نزد تمام زنان می‌توان یافت. این که تمام زنان و تنها زنان قادر به کسب انواع خاصی از شناخت به شمار می‌روند ایده‌ای است که از جهات متعدد مسأله‌ساز می‌نماید: راه‌های ارتباطی بین جنسیت‌ها را سد می‌کند،

فمینیست‌های پسامدرن از ایده‌ی منظرهای متکثر استقبال می‌کنند، و در عین حال این ایده را کنار می‌گذارند که واقعیت استواری وجود دارد که می‌تواند موضوع شناخت ما باشد. چنین دیدگاهی در بستر گسترده‌تر شکاکیت پسامدرن به معنا، حقیقت، و واقعیت جای می‌گیرد. فیلسوفان پسامدرن عمیقاً از این ایده انتقاد می‌کنند که ما می‌توانیم از مکان موقعیت‌مند خود بگریزیم و به حقایق عام، ابدی، و عینی درباره‌ی یک واقعیت ثابت دست یابیم. آنان استدلال می‌کنند که، رابطه‌ی ما با جهان همواره به میانجی نشانه‌ها صورت می‌گیرد - واقعیت به شکل گفتمانی ساخت می‌یابد و در سیلان مداوم قرار دارد. منظرهای ما نشان‌دهنده‌ی دنیایی نیستند که آن بیرون در انتظار کشف شدن از سوی ما بوده باشد؛ ما با روال‌ها و رویه‌های اجتماعی و فرهنگی خود دنیای خودمان را می‌سازیم. این دیدگاه ارتباط نزدیکی با یک طرز تلقی خاص از زبان دارد که ثبات مفاهیم را نفی می‌کند. دنیاهای ما معنای‌شان را نه از ارتباط با اشیا و ایزه‌های دنیای بیرونی بل که از پیوندشان با یک‌دیگر به دست می‌آورند (بنگرید به سوسور). پس، افزودن هر مفهوم تازه‌ای به این نظام درهم‌تنیده معنای هر مفهوم دیگری را عمیقاً دگرگون می‌کند؛ ساختارهای زبانی‌ای که افکار و اعمال ما را شکل می‌دهند در سیلان دائم و بی‌نهایت قابل تغییر اند. این که تا چه اندازه می‌شود بر دگرگونی این روال‌ها و رویه‌ها - و بنابراین بر دنیای خود - نظارت کرد از مباحث مطرح در میان پسامدرنیست‌ها است و برای فمینیست‌های پسامدرن اهمیت ویژه‌ای دارد. تکثر منظرها و سیالیت زبان مبین این نکته اند که شیوه‌های نامحدودی برای ساخت یک دنیا وجود دارد. اما در عمل، بنا به استدلال پسامدرنیست‌ها، قدرت‌مندان اثرات بی‌حسابی بر روال‌ها و رویه‌های اجتماعی ما و، در نتیجه، بر درک ما از دنیا و جایگاهمان در آن می‌گذارند.

بت - آمی بار آن (۱۹۹۳، ص. ۸۹)، با اشاره به گونه‌گونی این گروه‌های حاشیه‌ای، می‌پرسد: «آیا هیچ‌یک از این گروه‌ها به لحاظ معرفتی امتیازی نسبت به دیگران دارد، و اگر ندارد - اگر این‌ها به لحاظ معرفتی امتیاز برابر دارند - امتیاز معرفتی اصلاً چه اهمیتی دارد؟» آثار مؤثرتر در حیطه‌ی «نظریه‌ی منظر» بر ایده‌ی کثرت منظرها متمرکز می‌شوند، و این نظریه را به نظریه‌های پسامدرن نزدیک‌تر می‌کنند. به این ترتیب، «نظریه‌ی منظر» از این ایده که منظر «زنان» امتیازی نسبت به منظرهای دیگران دارد به این ایده می‌رسد که باید منظرهای متعدد، درهم‌تنیده، و گاهی متعارض را به رسمیت شناخت. سندرا هاردینگ استدلال می‌کند که معرفت‌جویی (هاردینگ به طور خاص به تحقیقات علمی اشاره دارد اما ادعای‌اش را به شکل عمومی‌تر مطرح می‌کند) باید از منظر اشخاص حاشیه‌ای و ستم‌دیده آغاز شود، گو این که تنش‌ها و تناقض‌های بسیاری در مناظر مختلف می‌توان یافت - باید از این تنش‌ها استقبال کرد، چون «اندیشیدن از یک موضع متناقض است که به حصول معرفت منجر می‌شود» (هاردینگ ۱۹۹۱، ۲۸۵). افزون بر این، «نظریه‌ی منظر» فمینیستی به اتکای برداشتی از «عینیت» عمل می‌کند که فرض «عینیت‌عاری از بار ارزشی» - فرض مطرح در شناخت‌شناسی غالب - را علناً به چالش می‌کشد. هاردینگ و دیگران استدلال می‌کنند که شناخت همیشه موقعیت‌مند است و بنابراین دعویاتی که در خصوص کسب شناختی از «موضع ناکجایی» مطرح می‌شوند عملاً واقعیت را تحریف می‌کنند، چون مدعی برخورداری از یک اعتبار غیرجانبدارانه و بیرون از مناظر اند، و چنین موضعی در جهان موجود نیست. شناخت‌های عینی‌تر آن شناخت‌هایی به شمار می‌روند که به موقعیت‌مند بودن و محدود بودن دایره‌های دید خود اذعان دارند (هراوی ۱۹۸۸).

بوده باشد، این امکان وجود دارد که با عمل کردن علیه این هنجارها نظام حامی آن‌ها را عامدانه بر هم بزنیم و دچار اختلال کنیم. اما برخی دیگر از فمینیست‌ها بر این باور اند که، بر هم زدن ساختارها مستلزم کاری فراتر از صرف اجرای نمایشی یا جلوه‌بخشی بوده، به آگاهی انتقادی از انگاره‌ها و استعاره‌هایی که برای بازنمایی دنیای خود به کار می‌بریم نیز نیاز دارد (الیور، ۱۹۹۹).

بی‌نهاد همه‌ی این آثار انگاشتی از «تفاوت جنسی» است که، با وجود اختلاف نظرها بر سر نحوه‌ی طرح آن، از اصطلاحات اساسی در گفتمان فمینیستی پسامدرن به شمار می‌رود. مفهوم «تفاوت جنسی» تن را هم به عنوان «عرصه‌ی اصلی تفاوت» و هم به عنوان «یک ویژگی انسانی جهان‌گستر» در نظر می‌گیرد (کپهیل و هانسن ۲۰۰۳، ص. ۱۱)؛ این مفهوم سرشت جسمانی تجربه‌های ما را مورد تأیید قرار داده و در عین حال تفاوت‌های عمیق تجربه‌های ما به عنوان زن و مرد را تصدیق می‌کند. برخی از فیلسوفان، مانند ایریگاری، عقیده دارند که تفاوت جنسی بین زن و مرد واقعاً وجود دارد. اذعان به وجود تفاوت‌های جنسی می‌تواند نقطه‌ی مقابل گرایشی در فرهنگ‌های غربی باشد که زنان را صرفاً در رابطه با مردان (به عنوان نا-مردان یا نسخه‌های ناقصی از مردان، و به عنوان همسران، مادران، و یاوران مردان) تعریف می‌کند. از سوی دیگر، باتلر فرض هویت‌های جنسیتی ثابت را رد کرده، و تفاوت جنسی را هم یک ساخت متکی به تکرار نقش‌های جنسیتی می‌شمارد. جنس و جنسیت به این دلیل طبیعی به نظر می‌رسند که روال‌های فرهنگی مداوماً تفاوت جنسی مد نظر خود را باز برقرار می‌سازند؛ و این در حالی است که ما با شناسایی تفاوت جنسی خاص خود می‌توانیم در مقابل آن روال‌های سرکوب‌گر ایستادگی کنیم.

فمینیست‌های پسامدرن به دنبال راه‌هایی برای بر هم زدن یا واژگون کردن آن نظام‌های معنایی هستند که قدرت افرادی نسبتاً اندک و انقیاد مستمر دیگران را تضمین می‌کنند. برخی از آنان، به ویژه لوس ایریگاری و الن سیکسو، در جست‌وجوی ابزاری برای مقابله با لوگوس‌نرم‌محوری در نظام زبانی ما بوده‌اند. آثار آنان، به شیوه‌های گوناگون، فرض مطرح در روان‌کاوی لکانی در مورد نظم نمادین را به چالش می‌کشند، نظمی که مردان را در مرکز زبان و زنان را در بیرون از آن جای می‌دهد (همچنین، بنگرید به کریستوا). برخی دیگر از فیلسوفان فمینیست راهبردهای برآشوبنده‌ای مبتنی بر ایده‌ی پیش‌گفته، یعنی اقامت ما در دنیایی متشکل از منظرهای متکثر، را پیش کشیده‌اند. منظور آنان این است که عضویت در اجتماعات به تکراری از منظرها در میان انسان‌ها منجر می‌شود و، به علاوه، تجربه‌های ما از خودمان به شکل نامحدودی منقسم و پاره پاره است. این تکرار به ما مجال می‌دهد تا، آگاهانه و مسئولانه، در روند دگرگون‌سازی منظرها درگیر شویم - ایده‌ای که لوگانز (۱۹۸۷) آن را «جهان‌پیمایی» می‌نامد. این یعنی که، ما می‌توانیم عامدانه آن مکتوباتی را که نیروهای مسلط در جامعه برای ما باقی گذاشته‌اند، با اقتباس یا تقلید از مکتوبات دیگری، طرد و رد کنیم.

چه‌گونگی این کار و پی‌آمد سیاسی احتمالی آن از مسائلی است که فمینیست‌های پسامدرن بر سر آن با هم اختلاف نظر دارند. جودیت باتلر، در آثار خود در باب جلوه‌بخشی به جنسیت (۱۹۹۰، ۱۹۹۳)، استدلال می‌کند که تن‌های ما در روند مستمر اجرا و بازاجرای نقش‌های جنسیتی خاصی به یک هویت جنسی مقید می‌شوند؛ این تکرارها در چارچوب نظام مسلطی اتفاق می‌افتند که خود طیف نقش‌های قابل اجرا توسط ما را معین می‌کند. اگر این خلق موجودات مقید به یک هویت جنسی متکی به تکرار برخی هنجارهای اجتماعی

اعتبار و استقلال خود بدل شده است. آثار فلسفه‌ی فمینیستی پالایه‌ای کاملاً ضروری برای فلسفه‌ی مسلط پدید آورده، و گاه به طرح نگرش‌های تازه‌ای پرداخته‌اند که پی‌آمدهای اجتماعی و سیاسی مهمی داشته‌اند. چنین نگرشی را می‌توان در ردیه‌ی ویرجینیا هلد بر عامل اخلاقی آرمانی، چهره‌ای همانند اندیشه‌گر دکارتی، مشاهده کرد: «فرد مطرح در نظریه‌ی لیبرال کلاسیک فردی مصنوعی و مردمحور است، از ناکجایی سر بر می‌آورد و در موضع خودبستگی قرار می‌گیرد و از آن موضع به مناسبات اجتماعی وارد می‌شود» (هلد ۱۹۹۹، ص. ۹۵). این عامل تخیلی، با تعقل بی‌طرفانه، ناجانب‌دار، و غیرغرض‌ورز، و نامتعلق، عملاً وجود ندارد. افراد واقعی وجودی پرتلاطم دارند، با دیگران رابطه برقرار می‌کنند و قطع رابطه می‌کنند، و همچنین درکی از زمان و هویت شخصی را در خود می‌پرورند؛ فلسفه‌ی فمینیستی به خوبی می‌داند که یک نظریه‌ی کارآمد باید این عامل دیگر، این فرد جانب‌دار و تعلق‌مند را به رسمیت بشناسد و، آن چنان که هلد در ادامه می‌گوید، «باید به بازاندیشی در نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای مبتنی بر چنین مفهومی از فرد انسان پرداخت». بازاندیشی در نظریه، گاه از همان بدو تدوین‌اش، دغدغه‌ی جمعی فلسفه‌ی فمینیستی است.

تارا جی. گلیگان

فلسفه‌ی قومی (ethnophilosophy)

فلسفه‌ی قومی عنوان رویه‌ای در راستای رشته‌ی فلسفه‌ی آفریقایی است، اما با مخالفت‌های شدید چهره‌های معتبر فلسفه‌ی آفریقایی مواجه بوده است. به گمان منتقدان فلسفه‌ی قومی، که متخصصان این رویه آن را فلسفه‌ای مشروع می‌پندارند، چنین رویه‌ای تمایزات بین فلسفه و قوم‌نگاری را معشوش کرده، و در واقع این رویه همان قوم‌نگاری با ظواهر فلسفی است.

منتقدان ایرادات متعددی به فمینیسم پسامدرن گرفته‌اند. اول این که، انکار یا رد هر مقوله‌ی شناخت‌شناسانه‌ی استواری (از جمله منطوق و عقل)، و هم‌زمان طرح تکثر منظرها، به نسبی‌نگری منتهی می‌شود؛ دشوار می‌شود دید که یک پسامدرنیست چه گونه می‌تواند معیاری برای داوری درباره‌ی صدق و کذب (درستی و نادرستی) منظرهای هم‌اورد هم مقرر کند. در وهله‌ی دوم، مسأله‌ی پراکندگی مطرح می‌شود: اگر منظرهای ما - از جمله دیدگاه‌های ما نسبت به خودمان - متکثر و متفرق باشند، روشن نیست که چه گونه فهم ما از این منظرها می‌تواند به شکل بسنده‌ای مجموع شود و ما را به درگیری در کنش‌های برانداز و برآشوبنده بر انگیزد. فمینیست‌های پسامدرن اغلب مفهوم «زن» را هم رد کرده، و منکر آن‌اند که مجموعه‌ی منسجمی از ویژگی‌های معرف معنای این عبارت وجود داشته باشد. این در حالی است که استفاده از این اصطلاح می‌تواند یک امتیاز سیاسی محسوب شود، و این امید وجود دارد که بتوانیم تعریف درست و ظریفی از آن به دست دهیم (هاسلانگر ۲۰۰۰، ص. ۳۹). ایراد سوم ناقدان پسامدرنیسم از این هم نگران‌کننده‌تر است، این که: با اقدام عامدانه علیه برخی هنجارها، عملاً به آن‌ها مشروعیت می‌دهیم. مخاطره‌ی مستتر در اصرار بر تفاوت جنسی این است که، چنین اصراری به تقویت همان دوگانگی‌هایی منجر می‌شود که فیلسوفان فمینیست در پی شالوده‌شکنی آن‌ها بوده‌اند.

در خاتمه، شاید برخی به این نتیجه رسیده باشند که فلسفه‌ی فمینیستی رویکردی صرفاً واکنشی بوده، و تنها به توییح فلسفه‌ی مسلط به دلیل برخی تمایلات و تعصبات آن و توصیه‌ی برخی تعدیل و تغییرهای ضروری در نظریه‌های موجود پرداخته است. با این حال، فلسفه‌ی فمینیستی اکنون به رشته‌ای حائز

متن نمونه‌وار و تأثیرگذار منتسب به فلسفه‌ی قومی اثر پلاسید تامپل با عنوان *فلسفه‌ی بانتویی* (۱۹۴۵) است که در سال ۱۹۶۹ به انگلیسی ترجمه شده، مؤلف آن می‌کوشد وجود یک نظام هستی‌شناختی بانتویی و یک فلسفه‌ی بانتویی را اثبات کند که تا کنون به هیچ اسلوب آشکاری ساخته و پرداخته یا نظام‌مند نشده بوده است. تامپل، کشیش کاتولیک و مبلغ مذهبی بلژیکی که سال‌ها در کنگو فعالیت می‌کرد، معتقد بود بانتویی‌ها به اتکای انسانیت خود - همچون همه‌ی جوامع بشری - فلسفه‌ای داشته‌اند، و چه بسا از هستی‌شناسی یا فلسفه‌ی خود ناآگاه بوده و در نهایت قادر به تبیین آن نیز نباشند، اما به طور شهودی با آن زندگی کرده‌اند. به علاوه، او باور داشت که یک خارجی‌تعلیم‌یافته با چنین موضوعاتی می‌تواند با مطالعه‌ی افکار، اعتقادات، و آداب این مردم، هستی‌شناسی آنان را به درستی تبیین کند. به دنبال راه‌نمایی تامپل، برخی از محققان آفریقایی کوشیدند نمونه‌های دیگری از فلسفه‌ی آفریقایی را از بطن داده‌های قوم‌نگارانه بیرون بکشند. الکسیس کاگامی در *فلسفه‌ی هستی بانتویی - رواندایی* (۱۹۵۶) و *فلسفه‌ی بانتویی تطبیقی* (۱۹۷۶) به نمایان‌سازی چیزی می‌پردازد که خود آن را نظام تفکر جمعی در میان بانتویی‌ها می‌داند، نظامی که عمیق و مستتر بوده، به جای اطلاع یافتن از آن باید با آن زندگی کرد؛ نظامی وحدت‌طلب و برتر از نظام‌های قابل انتساب به متفکران منفرد، که شاخصه‌ی نظام‌های غربی است. گذشته از این، کاگامی مدعی بود این فلسفه، هرچند که ضمنی و جمعی بوده، می‌تواند تابع تحلیل ارسطویی نیز باشد. اما در آفریقای انگلیسی‌زبان، مهم‌ترین چهره در عرصه‌ی فلسفه‌ی قومی جان مبییتی، مؤلف *فلسفه و مذاهب آفریقایی* (۱۹۶۹)، است.

در همین حال، مخالفان فلسفه‌ی قومی را آن عده از فیلسوفان آفریقایی تشکیل می‌دهند که دانش‌آموخته‌ی

دانشگاه‌های اروپایی بوده و بنابراین با سنت فلسفی غرب مانوس‌اند. این فیلسوفان، که گاه به دلیل وابستگی مرسوم‌شان به دانشکده‌های فلسفه در دانشگاه‌های آفریقایی «فیلسوفان آکادمیک» خوانده می‌شوند، غالباً از آفریقای فرانسه‌زبان برخاسته، و به لحاظ جهت‌گیری ایدئولوژیک چپ‌گرا محسوب می‌شوند. این فیلسوفان وجهی (از وجوه رویه‌ی فلسفه‌ی قومی) را که کاگامی در طرح ادعای‌اش مبنی بر برتری فلسفه‌ی قومی بر فلسفه‌های غربی به کار می‌گیرد، یعنی وحدت‌طلبی آن، مورد بحث قرار می‌دهند. از نظر فیلسوفان آکادمیک، از جمله مهم‌ترین آن‌ها بنینوا پائولن هونتونجی، نفس مسأله‌ی وحدت‌طلبی (که در قالب صورت‌بندی‌هایی چون «فلسفه‌ی بانتویی»، «فلسفه‌ی آفریقایی»، «فلسفه‌ی بانتویی - رواندایی» و نظایر این‌ها مورد تأیید قرار گرفته) با سرشت راستین فلسفه در تضاد است. به نظر آنان، فلسفه فعالیتت‌فردی، و تجربه‌ورزی فکری خرد است. بنابراین، فلسفه رویکردی وحدت‌طلب نداشته، بل که تکثرگرا است و، به تعبیر پائولن هونتونجی، مبارز اصلی علیه فلسفه‌ی قومی، مشخصه‌اش «چندمعنایی تقلیل‌ناپذیر گفتمان» است (۱۹۸۳، ص. ۱۷۹). به علاوه، مخالفان فلسفه‌ی قومی، به همان اندازه که فلسفه را به عنوان یک فعالیت فکری آگاهانه و دقیق در نظر می‌گیرند، از پذیرش فرض یک فلسفه‌ی ضمنی، فلسفه‌ای که هواخواهان‌اش بدون اطلاعی از وجود آن با آن زندگی کنند، سر باز می‌زنند؛ و از سوی دیگر، روش‌شناسی متخصصان فلسفه‌ی قومی نیز برای آنان قابل قبول نیست، روش‌شناسی‌ای که به نظر می‌رسد ارزش یکسانی برای همه‌ی اعضای یک جامعه به عنوان منابع خبری موثقی در مورد موضوعات قوم‌نگارانه قائل است. استانیلاس آدوتوی و مارسین تووا از دیگر مخالفان سرشناس فلسفه‌ی قومی‌اند.

برخی از فیلسوفان آکادمیک، در عین قائل بودن به ضرورت تمایزگذاری روشنی بین قوم‌نگاری و فلسفه، با تأکید هونتونجی و همفکرانش بر علمیت اکید و انعطاف‌ناپذیر فلسفه و هنجارگذار شمردن رویکرد غربی موافق نبوده، در مورد این دیدگاه (و به ویژه در مورد تأکید تووا) تردید دارند که آینده‌ی آفریقا در جذب روح اروپایی از سوی آفریقائیان است. اچ. اودرا اوروکا، با ایجاد نوعی سازش بین فلسفه و فلسفه‌ی قومی، به تشریح چیزی پرداخته که خود آن را «فلسفه‌ی حکیمانه» می‌خواند و این‌گونه تعریف‌اش می‌کند: «افکار مبرز مردان و زنان حکیم در هر اجتماعی» که در قالب نوشتار، گفتار، یا مباحثه مطرح شده‌اند (۱۹۹۰، ص. ۵۱). او به عنوان نمونه به افکار اوگوتملی، چنان که خود برای مارسل گریول واگویه کرده، اشاره می‌کند. نمونه‌ی دیگر می‌تواند اندیشه‌های حکیمان یوروبایی باشد که بری هالن و جی. ا. سوودیپو در کتاب خود، دانش، اعتقاد، و جادو: تجارب تحلیلی در فلسفه‌ی آفریقایی (۱۹۸۶)، مورد بحث قرار می‌دهند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: مودییمبه ۱۹۸۸)

اویکان اوومویلا

فلمن، شوشانا (Felman, Shoshona)

(۱۹۴۰-) نظریه‌پرداز ادبی آمریکایی که تحت تأثیر شدید ژاک لکان قرار دارد. فلمن، در مقاله‌ای مهم (۱۹۷۷)، به بررسی دقیق چرخش پیچ اثر هنری جیمز پرداخته، آن را همچون کاوشی در پدیده‌ی فرابرد مورد مطالعه قرار می‌دهد. فلمن در مقالات بعدی خود (۱۹۸۷)، با اشارات مشخص به نهادهای آموزشی و شیوه‌ای که آموزگاران از آن طریق به «سوژه‌ای برای شناختن» مبدل می‌شوند، کاوش‌های خود در نظریه‌ی فرابرد لکان را پی می‌گیرد.

دیوید میسی

فیلسوفان آکادمیک، با رد این عقیده‌ی تامپل که همه‌ی انسان‌ها فلسفه‌ای دارند، استدلال می‌کنند که فلسفه علمی است که با تحلیل متون مکتوب سر و کار دارد. علم بدون نوشتار ممکن نیست، و از آن‌جا که جوامع آفریقایی فاقد سواد کتبی، و بنابراین غافل از علم، بوده‌اند نمی‌توانسته‌اند فلسفه‌ای داشته باشند. آنان همچنین این اتهام تامپل را رد می‌کنند که نفی فلسفه‌داری همه‌ی گروه‌های انسانی در حکم نفی انسانیت آن‌ها است؛ به باور آنان، متفکران آفریقایی گذشته را در صورتی می‌توان فیلسوف خواند که بر مقولات محوری فلسفه‌ی غرب تأمل کرده، و با به اصطلاح فلسفیده باشند، اما از آن‌جا که هیچ سندی از تأملات و یافته‌های آنان در دست نداریم، نمی‌توانیم مدعی در اختیار داشتن فلسفه‌ی این متفکران یا شواهدی دال بر وجود آن فلسفه باشیم. طرح مفهوم بحث‌انگیز «فیلسوفان فاقد فلسفه» از همین رو است.

بحث بر سر فلسفه‌ی قومی اساساً مناقشه‌ای بر سر انسجام فلسفه به عنوان یک رشته‌ی علمی است، اما ناقدان فلسفه‌ی قومی دغدغه‌ی مسأله‌ی پیشرفت را نیز دارند. به نظر آنان، فلسفه‌ی قومی و دعوایات‌اش وجوهی از اندیشه و رسوم سنتی آفریقایی را برجسته کرده و ارزنده می‌شمارد که مسئول مصایب آفریقا بوده‌اند، مصایب گوناگونی (از بردگی و استعمار گرفته تا عقب‌ماندگی متعاقب آن) که بر سر این قاره و مردمان آن آمده است. برای نمونه، کواسی ویردو، متفکر غنایی، خاطر نشان می‌کند که وحدت‌طلبی و اعتقاد بی‌قیدوشرط نشان‌گر اقتدارطلبی نظام‌های سنتی بوده، این خود مستلزم زیستن بر اساس قوانین پایدار مقرر از سوی نیاکان است، و نسل جوان را به تسلیم بی‌چون‌وچرا به نسل قدیم ملزم می‌کند که پاسداران مسلم حکمت محسوب می‌شوند؛ حاصل این رویه سرکوب نوآوران و سد کردن راه نوآوری و پیشرفت ذهن بوده است.

مطرح کردند که ناهمجنس‌خواهی نه صرفاً یک «هویت جنسی» - و قطعاً نه یگانه‌هویت «طبیعی» یا «به‌هنجار» - بل که یک نظام اجتماعی اجباری، نهادی همچون ایدئولوژی، بوده که همه‌ی زنان را سرکوب کرده است. شعار رادیکال‌ها این بود که: «فمینیسم نظریه است، همجنس‌گرایی رویه.»

در سال ۱۹۷۱ حضور فمینیسم همجنس‌گرا در سازمان‌های فمینیستی لیبرال چنان علنی و جنجالی شد که زنگ خطر را برای حامیان دگرجنس‌خواهی به صدا درآورد. بتی فریدان، از جمله چهره‌های برجسته در این میان، به این بحث پرداخت که زنان همجنس‌گرا اگرچه در سازمان‌های فمینیستی مورد استقبال قرار گرفته‌اند، باید حضور خود را «مکتوم» نگه دارند تا موجب طرح اتهاماتی برای تضعیف جنبش فمینیسم نشوند. فمینیست‌های همجنس‌گرا ضلع سومی به دوگانه‌ی «همجنس‌خواه/ناهمجنس‌خواه» افزودند؛ آنان در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ در جهت ایجاد اجتماعات و ساختارهای اجتماعی بدیلی فعالیت می‌کردند که قدرت «زنان زن‌نشان» در چارچوب آن‌ها مجال مطرح شدن پیدا کند. بحران ایدزی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ آغاز شد موج چنان سهمگینی از همجنس‌گراهراسی در فرهنگ مسلط پدید آورد که حبس و اعدام افراد همجنس‌گرا به حکم «اکثریت اخلاقی» تقریباً هیچ اعتراض علنی در پی نداشت. در مقابل، بسیاری از فمینیست‌های همجنس‌گرا با مردان همجنس‌گرا متحد شدند، و با دیگر اتحاد همجنس‌گرا دوستی میان زنان و مردان همجنس‌گرا را، که در جریان حرکت‌های جدایی‌خواهانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ از بین رفته بود، برقرار کردند.

در حال حاضر، فمینیست‌های همجنس‌خواه به طور گسترده در قالب طیف متنوعی از گروه‌های سیاسی فعالیت می‌کنند، و در تمام شاخه‌های جنبش فمینیستی (که از موضع همجنس‌گراهراس اوایل دهه‌ی هفتادش

فمینیسم بنگرید به نقادی فمینیستی؛ فلسفه‌ی فمینیستی

فمینیسم همجنس‌گرا (lesbian feminism)

جنبشی اجتماعی که هدف‌اش از بین بردن روال‌ها و رویه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای است که زنان خواهان روابط جنسی و عاطفی با زنان را زیر فشار قرار می‌دهند. سرآغاز فمینیسم همجنس‌گرا سازمان‌دهی دوباره به ایدئولوژی راجع به جنسیت در آغاز سده‌ی بیستم است که مقارن با ابراز و پست‌شماری همزمان همجنس‌گرایی زنانه به عنوان یک هویت جنسی بود. تا پیش از آن، همجنس‌خواهان مذکر برخی رویه‌های جنسی (نامتداول) را مورد توجه قرار داده بودند؛ این‌ها در آن زمان توجهی به خود جلب نمی‌کردند، حال آن‌که امروزه همجنس‌خواهان یک طبقه محسوب می‌شوند و همجنس‌خواهی یک هویت جنسی به حساب می‌آید.

سرآغاز جنبش آزادی‌خواهی همجنس‌گرایان را معمولاً شورش سال ۱۹۶۸ در استونوال می‌دانند، که همجنس‌گرایان به دنبال یورش پلیس نیویورک به یک بار اختصاصی‌شان مقاومت نشان داده و با پلیس درگیر شدند. اما سازمان‌های همجنس‌گرای متعددی در دهه‌ی ۱۹۵۰، سازمانی متشکل از عموم زنان همجنس‌خواه ایجاد کردند که حاصل آن پیدایش فمینیسم همجنس‌گرا در دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. در پی واقعه‌ی استونوال، انبوهی از زنان همجنس‌گرا که هویت جنسی خود را علناً ابراز کرده بودند به سازمان‌های فمینیستی مانند «سازمان ملی زنان» (بنیان‌گذاشته در ۱۹۶۶) پیوسته، نظریه‌ی فمینیستی و رویه‌ی سیاسی آن را از میانی لیبرال‌اش رها کرده، و در راستای ارائه‌ی تأویل تازه و رادیکالی از ناهمجنس‌خواهی به عنوان جان‌پناه پدرسالاری گام برداشتند. زنان همجنس‌خواهی همچون شارلوت بانچ، تی-گریس اتکینسون، و آدرین ریچ این نظریه را

نزد اهداکنندگان بی‌نام‌ونشان رمزگان ژنتیکی یافت. مدافعان فن‌آوری زیستی (بیوتکنولوژی) طیف متنوعی را در بر می‌گیرند - از حقوق‌دانان فمینیستی که این حوزه را عرصه‌ای برای تبلور حق استقلال زنان می‌دانند تا پزشکانی که می‌کوشند نازایی را بیماری قلمداد کنند. مخالفان این رویه نیز کسانی هستند که پی‌آمد فن‌آوری زیستی را دخل و تصرف در تجربه‌ی یکسای زنان و کالایی‌سازی نازک‌زیر حیات انسانی می‌دانند. برای دنیایی که از بار سنگین رشد جمعیت به فغان آمده، برای جانوری که باید شور «حس جسم» خویش را حفظ کند، گرایش‌های کنونی در راهبردهای تولید مثلی نگران‌کننده‌اند.

از جمله اصول اساسی در این بحث آن است که، فن‌آوری‌های تولید مثلی جدید مبتنی بر «استفاده» از جسم آدمی و بنیادی‌ترین فعالیت آن اند: الحاق دو مجموعه اطلاعات ژنتیکی به یک‌دیگر، که به گونه‌ای تصادفی بازاریابی شده، رمزگان ژنتیکی فرد بی‌همتای دیگری را مهیا می‌کنند. بنیان این توصیف کمابیش سرسری از تولید مثل مجموعه‌ای از ویژگی‌های نوظهور است که با توانایی آدمی برای تحقق‌بخشی به خود‌گره خورده و آن را ساختار می‌بخشند. این تحقق‌یابی به سادگی و از طریق روش‌های علم پزشکی، فلسفه، الاهیات، یا حقوق، میسر نشده بل که همچون آمیزه‌ی پویایی از اجزای اغلب فروکاست‌ناپذیر دوام می‌یابد. پس، نظروزی در این باره متکی به مجموعه‌ی متنوعی از معیارهای تأویل و تفسیر است. و کاری که نهایتاً باید به آن پرداخت تلاش برای درک پی‌آمدهای محتمل این فن‌آوری‌ها برای ارزش‌های همبسته با تأمین تن‌درستی و بهروزی است.

نگاه کوتاهی به موارد استفاده از فن‌آوری‌های تولید مثلی جدید، به ویژه مادرانگی معاملات، تغییر بی‌اساسی در مناسبات انسانی را آشکار می‌کند. این

فاصله‌گرفته)، در اجتماعات و سازمان‌های جدایی‌خواه، و در سازمان‌های فعال در زمینه‌ی احقاق حقوق همجنس‌گرایان در کل، حضور دارند. در دهه‌ی ۱۹۹۰، توجهات آکادمیک چشم‌گیری به جنبه‌های گوناگون تاریخ و تجربه‌ی زنان و مردان همجنس‌گرا شد. مجموعه مقالاتی در باب مطالعات زنان و مردان همجنس‌گرا (ایبلاو، باریل، و هالپرین ۱۹۹۳)، افزون بر متون مهمی در باب مطالعات فرهنگی زنان و مردان همجنس‌گرا، کتاب‌نامه‌ی مشروحی برای مراجعه‌ی خوانندگان به متون راجع به وجوه مختلف این مبحث در بر دارد.

کلینیس کار

فن‌آوری‌های تولید مثلی

(reproductive technologies)

فن‌آوری‌های تولید مثلی جدید انبوهی از روش‌ها، از جمله استفاده از اسپرم اهدایی، تخمک اهدایی، آبستنی در بیرون از تن آدمی (تلقیح آزمایشگاهی)، تجزیه و دخل و تصرف در سازه‌های ژنتیکی، انتقال تخمک، و در نهایت بازگردانی رویان به رحم، را مورد توجه قرار می‌دهند. شگفت‌آور است که، این معاملات یا دادوستد اسباب و امکانات زادوولد تنها لرزه‌ی خفیفی در بستر اجتماعی ایجاد کرده، اما حتا اگر اهمیت این دادوستد به خاطر دغدغه‌های ملموس‌تری چون آشوب‌های سیاسی و زیست‌محیطی جاری دست‌کم گرفته شده باشد، علم در سده‌ی بیستم آغازگر گسستگی در زیست‌شناسی سرشت آدمی شده است که نفس فرض تبار و دودمان را به چالش می‌گیرد. ورود به این عصر «کودکان بی‌مادر» جدابودگی را به عنوان واقعیتی زنده برجسته می‌سازد. شاید این دورانی است که در آن آینه‌ها تصویر موجودی را منعکس می‌کنند که متعلقات و ملحقات‌اش معاملاتی و دادوستدی بوده و نیاکان را باید در بانک‌های گامت (یاخته‌های جنسی تولید مثلی - اسپرم یا تخمک) و

این واقعیت که انگیزه‌ی اکثر مادران جایگزین منافع اقتصادی بوده گویای آن است که مزد و منفعت مالی موقعیتی را ایجاد می‌کند که احتمالاً اجباری است. این بقای اجتماعی-اقتصادی، و نه نیازها و منافع خود زن، است که تأثیر تعیین‌کننده دارد. در وهله‌ی دوم، در جامعه‌ای که ظاهراً ارزش بسیاری برای بارداری قائل می‌شود، این دیدگاه صرفاً زادخواهانه روند امحای ارج زنان فارغ از بچه‌داری را شدت می‌بخشد، و موجب خودخوارشماری زن بی‌فرزند و از این رو اشتیاق او به وفق دادن خود با جمع و عقد قراردادی برای بچه‌دار شدن می‌شود. این دیدگاه مبین آن است که فن‌آوری زیستی مقولات اخلاقی را ندیده می‌گیرد و، به طور خاص‌تر، انتقال جنین و بارداری قراردادی حامل وضعیتی است که اعتبار واکنش‌های عاطفی زن به بارداری و زایمان را خدشه‌دار می‌کند. اتخاذ این رویه‌ها مستلزم برنامه‌ی پژوهشی دقیقی مبتنی بر سوءاستفاده از تن یک زن و مداخله در ترکیب یک کودک نوزاده است. شاید بدل شدن به شیئی که از یک فهرست فروش به مرحله‌ی زایش رسیده، موجودی که تحت مالکیت شخص منعقدکننده‌ی قرارداد در می‌آید، چندان منفعتی برای فرد یا برای جامعه‌ای درخودنگر نداشته باشد.

در پاسخ به بحث کالایی شدن زندگی، ادعا شده است که این مسأله نه به معنای تجاری‌سازی که به معنای ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از زنان به عنوان عاملان عقلانی و اخلاقی قادر به پذیرش مسئولیت بی‌آمدهای اعمال خویش است. کارمل شالف می‌گوید که زنان از دیرباز «اسیر ذهنیت رجم خویش بوده‌اند». زندگی حاشیه‌ای زنان در نظم اجتماعی-اقتصادی مردسالارانه قوه‌ی نظارت آنان بر امکانات جسمانی خود و استفاده از قدرت زایش‌گری خویش برای کسب منافع اقتصادی را تضعیف کرده است. شالف می‌گوید که زمینه‌های این

مسأله دست کم منوط به سه نکته‌ی بنیادی است: ارزش‌زدایی اجتماعی مستمر از زنان و کودکان به خاطر بخشیدن ارزشی تجاری به بارداری و زایمان، تقویت موضع زنان به عنوان عاملان انتخاب آزاد، و بازآرایی تجربه‌ی زیسته از طریق تحولات اساسی در دیدگاه‌های فرهنگی.

بنابراین فرض نخست، رابطه‌ی یک زن با زندگی تولید مثلی‌اش، به این ترتیب، هرچه بیش‌تر به عوامل بیرونی وابسته می‌شود. فن‌آوری پزشکی و مداخلات تولید مثلی آن فهمی از بارداری را دامن زده‌اند که یکسر برهم‌زننده‌ی روال زایش‌گری است. زبان پزشکی شده‌ی تن زن و ارزش نگاشته در این تن توسط تکنیکی تولید می‌شود که پنداشت‌های عمیقاً شخصی از موجود انسانی را سرکوب می‌کند. توانایی تولید مثل، که زمانی کاملاً مقید به یک زن به عنوان یک موجود مشخص بود، حال می‌تواند از او بیگانه شده، شیئی شده، قیمت‌گذاری شده، و برحسب تقاضای بازار خریداری شود. مرتبه و کاربرد تن یک زن به معیارهای دادوستدی مشابه با معیارهای حاکم بر فاحشگی بدل می‌شوند. اگرچه این قیاس شگفت‌آور به نظر می‌رسد، تحلیل این هردو فعالیت، مادرانگی تجاری و فاحشگی، نشان می‌دهد که زنان در این صورت تن خود را برای کسب منافع اقتصادی از طریق اعمالی در اختیار می‌گذارند که زمانی از محرمانه‌ترین امور فردی به شمار می‌رفتند. مدافعان این رویه معتقد اند که، با این حال، زنان از حق انتخاب در فعالیت‌های تولید مثلی و جنسی خود برخوردار اند. در خصوص مادرانگی جایگزینی، استدلال می‌شود که مادری که مسئولیت بارداری معاملاتی را می‌پذیرد آزادانه به این روند تن می‌دهد.

با این حال، این استدلال از جهاتی مورد تشکیک قرار گرفته است؛ در وهله‌ی اول، به این دلیل که اختلاف توان‌های افراد یک جامعه را ندیده می‌گیرد.

یک زن یا مشروط‌سازی اولیه‌ی یک کودک نیست؛ این کل مفهوم «مادر»، مفهومی که تا پیش از این حقیقتی مسلم و حقی غیرقابل انتقال به شمار می‌رفته، است که مسأله‌ساز می‌شود. تا کنون، زنی که می‌زاییده همان مادر واقعی، و نه تجسمی از این مضمون، بوده اما عناوینی که اکنون در مورد «مادر» به کار می‌روند شامل فهرست صفاتی می‌شوند که معرف تجزیه و تفکیک خاص کلیت رابطه‌ی مادر - و - فرزند اند. مادر زنتیکی زنی است که مسئولیت اهدای ۲۳ کروموزوم تخمکی را که برای لقاح برگزیده می‌شود بر عهده دارد؛ مادر باردارنده مخاطرات روحی و جسمی را متحمل شده و موجب حفظ حاملگی می‌شود؛ و مادر معاملاتی یا اجتماعی مسئولیت پرورش و پشتیبانی اقتصادی از کودک زاده‌شده را بر عهده می‌گیرد. در این جا قطعاً ایدئال مفهومی مادرانگی از هم گسیخته می‌شود، و این صرفاً یک مسأله‌ی معناشناختی نیست.

زبان بیان‌گر پنداشت‌های پایه است و به شکل‌گیری نگرش‌ها و گرایش‌های جدید کمک می‌کند. گزینه‌های زبان‌شناختی عاملان مهم تغییر و تحول بوده، و تحت نظارت در آوردن زبان اکنون به یکی از عرصه‌های نبرد اصلی در حوزه‌ی فن‌آوری تولید مثلی بدل شده است. حتا عبارت «فن‌آوری تولید مثلی» حاکی از به کارگیری اسباب و آلات، استفاده از یاخته‌های زایشی جنسی به عنوان آحاد تولید مثل یا اشیای جان‌شین‌پذیری که برای فروش به مصرف‌کنندگان فهرست و بسته‌بندی می‌شوند، رویکردی سودجویانه به فرو نشاندن عواطف و احساسات، و تضعیف جنبه‌ای حیاتی در مناسبات انسانی است. در این بستر، مسأله‌ی فن‌آوری تولید مثلی زمینه‌ساز اضمحلال تعریف پیوندها و مناسبات می‌شود. ما باید روایت این تلقین فرهنگی، روند بدل شدن آن ایده به یک کلمه، و سرانجام جسمیت یافتن آن کلمه را بی‌گیری کنیم. آیا تن زن آوندی آزمایشگاهی

فعالیت اقتصادی چشم‌گیر را پیش‌تر متخصصان پزشکی، حقوق‌دانان، و یاری‌گران اجتماعی با تلاش خود برای تبیین مناسبات مادر/پدر - فرزند طبیعی و غیرطبیعی فراهم آورده‌اند، و حال هنگام آن است که زنان از قدرت معامله با ارزش اقتصادی کار تولید مثلی خود بهره‌ور شوند. محور این بحث آن است که قوه‌ی تعقل یک زن را نباید به اتکای وجوه عاطفی فیزیولوژی او نادیده گرفت. استقلال عملی که زن در امر تولید مثل از آن برخوردار بوده سپر محافظی در برابر «کنترل تکنیکی تولید مثل از سوی مجامع نامربوط به خاطر اهداف اقتصادی و سیاسی» است. برخی از دیگر گروه‌ها این امکان را مد نظر می‌گیرند که مادرانگی متعارف می‌تواند فراتر از صرف حق انتخاب در تولید مثل باشد. بارورسازی آزمایشگاهی و مادرانگی معاملاتی باید راه را برای تأمل آگاهانه بر مسأله‌ی تولید مثل باز بگذارند. این پنداشت که موجودات انسانی می‌توانند آزادانه تعریف تازه‌ای از نفس، روح، و فطرت خود اختیار کنند بنیان این‌گونه بحث‌ها به شمار رفته، و راهی برای گسست آگاهانه از یک هنجار عمیقاً ریشه‌دار می‌گشاید. این استدلال مبتنی بر آن است که تنوع در شرایط زادوولد به غنای تجربه‌ی انسانی می‌انجامد. امکانات فن‌آورانه‌ی جدید هنجارها و مسئولیت‌های تازه‌ای در بستر مناسبات اجتماعی پدید می‌آورند که می‌توانند از طریق قراردادهای مرحله‌ی اجرا در آیند.

مسأله‌ای که از این سلسله راهبردهای تولید مثلی ناشی می‌شود «ناآگاهی» است. پی‌آمدهای فرهنگی «از هم پاشاندن مادرانگی» همچنان از دید جامعه، خانواده، و فرد پنهان می‌ماند. تنها به تازگی است که عدم‌توازن جنسیتی در دوران پساصنعتی تبیین شده، و تنها به تازگی است که اهمیت وضعیت فیزیولوژیک پدر و مادر یک کودک در سلامت روانی او برجسته شده است. با این حال، مسأله صرفاً اجتماعی‌سازی فرهنگی

خواهد بود. شاید این علائم حسی از طریق تحلیل‌ها قابل سنجش نباشند، اما به هر رو در آن فضای متافیزیکی که پی‌ریزنده‌ی هستی است موجودیت دارند. پس چه چیزی در این‌جا اهمیت اساسی دارد؟ آیا انگیزه‌های خودشناسی با اتکا به دودمان ژنتیکی، با اتکا به بارداری و زایمان، را باید پرسش کشید؟ آیا این نمود دیگری از مشروط‌سازی اجتماعی نیست که باید به عنوان **شالوده‌شکنی** تولید مثل مردود دانسته شود؟ چه فلسفه‌ای برای ارزیابی این حوزه‌ی خاص دانش، این عرصه‌ی دادوستد جنین و تجارت تولید مثلی، مناسب خواهد داشت؟ تاکنون، تنها اخلاق‌گرایان این مسأله را به دقت مورد توجه قرار داده‌اند. با این حال، روال تحقیق آنان اغلب محدود به ارائه‌ی الگویی برای حقوق فردی است که با اعمال آزادی شخصی و تعقیب منافع فردی تناسب داشته باشد. تأثیر این تحول فرهنگی را نمی‌توان با اتکا به روایت حقوق اخلاقی، نسبت‌های هزینه-سود، و تحلیل تصمیمات به درستی تشریح کرد. علم بهداشت و درمان می‌کوشد در کالبد اجتماعی راه‌حل‌های فنی منظمی برای معضلات معرفتی احتمالی بیابد: زیست‌شناسی مولکولی، به عنوان یک فن‌آوری، توانایی مداخله در روند تکامل زیستی و فرهنگی را یافته است. بازنمایی‌های پیشین از جسم زنانه به عنوان یک دستگاه تولید مثلی منحصر به فرد اکنون به شکل بی‌سابقه مورد بازاندیشی قرار گرفته و دگرگون شده‌اند. این روند ممکن است به تلاشی بیش‌تر روابط اجتماعی، یا نابودی تجارب جسمانی به عنوان عاملان معتبر و تعیین‌کننده‌ی هستی انسانی منجر شود، و یا صرفاً چهره‌ی تاکنون ناپیدای دیگری از حوا را به نمایش بگذارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بانیکس ۱۹۸۹، رودین و کالینز ۱۹۹۱، گلاور ۱۹۸۹، لوین ۱۹۹۳، هریس ۱۹۹۲، هولمز ۱۹۹۲)

کاتلین پیچ

است که این قصه را باید در چارچوب آن ترسیم کرد؟ این قصه چه‌گونه خوانده خواهد شد؟ این دانش چه کیفیتی دارد؟ اخلاق‌گرایان، اهل علم، فمینیست‌ها، متألهان، وکلا: این‌ها چه قصه‌ای خواهند گفت؟ آیا روند یادشده ربطی به متفق ساختن زبان با جهان، و معطوف ساختن حواس ما به نام‌گذاری هم‌نشست‌های فکری تازه، و توان‌های سخنوری تازه‌ای ندارد که می‌تواند به ملغا شدن تصورات پیشین ما از خود (به عنوان ابزارهای کهنه‌ای که دیگر هیچ ارزش صدقی ندارند) منجر شود؟ این مسأله حتا بحثی بر سر تعامل میان طبیعت و فرهنگ نیست. تلقی ما از «ماهیت واقعی یک امر» ناشی از درک مبسوط ما از منشأ آن است. اما اگر، از طریق مداخله‌ی ژنتیکی در جنین‌ها، ژن‌های «خارجی» را به جنین وارد کنیم، چه خواهد شد؟ ساختارهای ژنتیکی حاصل از این مداخله خاستگاهی طبیعی برای این «موجود انسانی» به شمار نمی‌روند، بل که محصولات یک بازسازی مادی اند. از این رو، این ساختارها به عنوان موجوداتی شاید تقریباً کامل‌تر و از نظر تکاملی انعطاف‌پذیرتر موجد چالش‌هایی واقعی در برابر انتخاب طبیعی اند. اما در این‌جا باید درنگ کرد: آیا این حذف ظاهری انتخاب طبیعی، این موفقیت تولید مثلی، خود حاصل کار «طبیعت» نیست؟

اگر این زبان فنی جدیدی که از نظام گفتمانی که پیش‌تر با مفهوم فیزیکی و استعاره‌ی مادر در جسم زنانه تناسب داشته فراتر رود، دلالت این روند چه خواهد بود؟ موجودی که از این مجرای زایشی، در این زهدان دیگر، می‌بالد حامل **نشانه‌ی جدایی و انفصالی** اکنون تام است. اگر زبان راهی برای ورود به بطن آدمی بوده و زبان جسمانی در زهدان آغاز شود (کریستوا ۱۹۷۴، صص. ۸-۲۷)، یعنی در آن فضای نمادین پر هرج‌ومرجی که آشوب در آن‌جا به سامان می‌رسد، آن‌گاه «واژگان» نوزاد به شدت وابسته به آوا و جنبش مادر زاینده‌ی خود

فوکو، میشل (Foucault, Michel) (۱۹۲۶-۸۴)

فیلسوف، مورخ، و تحلیل‌گر اجتماعی فرانسوی، که از آثار فریدریش نیچه و مارتین هایدگر، نوشته‌های ژرژ باتای و موریس بلانشو، الگوهای ژرژ دومزیل، ژرژ کانگلم، و ژان ایپولیت، و به طور کلی‌تر از سنت اندیشه‌ی انتقادی (که از هگل تا اعضای مکتب فرانکفورت را در بر می‌گیرد) تأثیر پذیرفته است. تحلیل‌های دامنه‌دار فوکو را به سادگی نمی‌توان در رشته‌های موجود گنجانده. آرا و پژوهش‌های او تأثیر شایانی بر حوزه‌های تحقیقاتی گوناگون، از فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی گرفته تا مطالعات ادبی و مطالعات فرهنگی، گذاشته‌اند.

تحلیل‌های فوکو را حول سه محور می‌توان گرد آورد: ۱) شکل‌گیری و دگرگونی نظام‌های دانش، و شکل‌گیری سامان‌های حقیقت، ۲) فن‌آوری‌های نفس، و ۳) شکل‌گیری اشکال سوژکتیویته. تحلیل‌های فوکو مجموعه مباحث گسترده‌ای را در بر می‌گیرند، از جمله بیماری روانی/دیوانگی (بیماری روانی و روان‌شناسی و جنون و تمدن)، ادراک پزشکی (زایش در مانگه)، شکل‌گیری علوم انسانی مدرن و نظام‌های دانش (واژه‌ها و چیزها و دیرینه‌شناسی دانش)، و میل جنسی و سوژکتیویته (تاریخ میل جنسی). افزون بر مطالعاتی که یاد شد، فوکو مقاله‌ها و مصاحبه‌های بسیاری در باب مضامین مرتبط با این مطالعات داشته، مقالاتی نیز درباره‌ی ادبیات، از جمله تک‌نگاری‌ای درباره‌ی آثار ریمون روسل، نوشته - اثر اخیر کتابی است که خود درباره‌اش می‌گوید: «این قدر می‌توانم بگویم که این کتاب جایی در رشته کتاب‌های من ندارد ... هیچ‌کس توجه چندانی به این کتاب نکرده، و به شخصه از این بابت خوش حال ام» (۱۹۸۷، ص. ۱۸۵). اما چنان‌که از تحلیل‌گری که مسأله‌ی «مؤلف» را به عنوان «یک کارکرد گفتمان» (۱۹۷۷، ص. ۱۲۴) مورد

توجه قرار داده انتظار می‌رود، چنین اظهار نظری صرفاً یک ایجاد انگیزه و ترغیب خوانندگان به مورد توجه قرار دادن متن مذکور است.

فوکو از نسل دانشجویان فرانسوی پس از جنگ بود که معیارهای مطرح برای پژوهش‌های فکری، یعنی مارکسیسم، پدیدارشناسی، و اگزیستانسیالیسم، را برای پرداختن به موضوعات مورد علاقه‌ی خود محدود و نامناسب می‌یافتند. مطالعات مختلف فوکو درباره‌ی صورت‌بندی‌های قلمروهای دانش و پی‌آمدهای‌شان، مناسبات قدرت و فنون حاکمیت اعمال شده بر افراد، و شیوه‌های رابطه با نفس، نشان‌گر گسست و چالشی با رویکردهای معطوف به مارکسیسم، پدیدارشناسی، و اگزیستانسیالیسم اند (اسمارت ۱۹۸۳).

طبقه‌بندی آثار فوکو کار ساده‌ای نیست؛ این آثار دسته‌بندی‌های رایج را در نور دیده و به چالش کشیده، به سهولت در مقولات تحلیلی قراردادی نمی‌گنجند. تحلیل‌های فوکو را واقعاً نمی‌توان در قالب دیدگاه‌های مارکسیستی، پدیدارشناختی، یا اگزیستانسیالیستی قرار داد، اما یافتن جایگاه قطعی و مناسبی برای تحلیل‌های مختلف او کاری از این نیز دشوارتر است. آثار فوکو را فراسوی هرمنوتیک و ساختارگرایی، و به شکلی قاطعانه‌تر و به اتکای آمیزه‌ی پیچیده و متغیری که از رویکردهای دیرینه‌شناختی و تبارشناختی به دست می‌دهند، تجسم «تحلیل‌شناسی تأویلی» دانسته‌اند (دریغوس و رایینو ۱۹۸۲). برخی از دیگر تحلیل‌گران آثار فوکو را در منظومه‌ی مبهمی از رویکردهای مشهور به پساساختارگرایی جای می‌دهند (دیوز ۱۹۸۷). در نهایت، برخی دیگر از تحلیل‌گران فوکو را نماینده‌ی آنچه به عنوان پسامدرنیسم مشهور شده می‌دانند (هوی ۱۹۸۸). طبقه‌بندی آثار فوکو به عنوان آثار «پساساختارگرا» و/یا «پسامدرن» همچنان اقدامی بحث‌انگیز است، چون عملاً مصداق کاملاً مشخصی برای

نقادانه و کاملاً متفاوتی از تاریخ تفکر ارائه می‌کنند. کسانی که عادت کرده‌اند نوشته‌های روشنفکران را برای یافتن راه حل‌ها مد نظر قرار دهند، فوکو را یک معمای کامل می‌بینند. در آثار او راه حل یا توصیه‌ای یافت نمی‌شود، و آن چه هست تنها پرداختن به این نکته است که «چه گونه و چرا برخی امور (رفتارها، پدیده‌ها، فرآیندها) به صورت یک مسأله در آمده‌اند» (ص. ۱۶). این نکته تأکیدی است بر آن که چه گونه و چرا برخی اشکال رفتاری - مثلاً «جنون»، «جرم»، «میل جنسی»، و ... - تشخیص یافته، طبقه‌بندی شده، تحلیل شده، و مورد بحث قرار گرفته‌اند. به این ترتیب، فوکو (۱۹۸۸) در صدد تشکیک و تخریب «بدیهیات و امور متعارف»، و مشارکت در روند دگرگون‌سازی «شیوه‌های ادراک و عمل»، و توجه به امکان طرح اشکال تازه‌ای از سوپژکتیویته بود.

دو اظهارنظری که در زیر می‌آیند، یکی گفته‌ی دوست و همکار فوکو و دیگری نوشته‌ی هم‌اورد فکری اصلی‌اش، تا حدی می‌توانند نشان‌گر اهمیت او باشند. مورخ فرانسوی، پل ون، از دوستان و همکاران فوکو، اندک زمانی پس از مرگ او می‌گوید: «آثار او به نظر من مهم‌ترین رخدادهای فکری این قرن اند» (به نقل از اریون ۱۹۹۲، ص. ۳۲۸). و یورگن هابرماس، فیلسوف آلمانی، از منظری کاملاً متفاوت و عمدتاً انتقادی می‌نویسد: «در حلقه‌ی فیلسوفانی از نسل من که زمانه‌ی خود را باز شناختند، فوکو به مانا‌ترین وجه بر Zeitgeist (روح زمانه) اثر گذاشت» (۱۹۸۶، ص. ۱۰۷). فوکو بی‌شک از چهره‌های اصلی تفکر قرن بیستم بود، و آثارش همچنان تأثیر عمیق و بارآوری بر رشته‌ها و حوزه‌های پژوهشی گوناگون خواهند گذاشت. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اسمارت ۱۹۸۱، بوشار ۱۹۷۷، دریفوس و رابینو ۱۹۸۲)

بری اسمارت

اصطلاحات مذکور نمی‌توان قائل شد. فوکو خود زمانی در مصاحبه‌ای گفته بود: «من نمی‌فهمم وجه اشتراک کسانی که پسامدرن یا پساساختارگرایی‌شان می‌نامیم چه نوع مسأله‌ای است؟» (روله ۱۹۸۳، ص. ۲۰۵).

اما مسأله‌ای که کم‌تر جای تردید دارد چرخش نسبی فوکو در آثار خود از تحقیقات دیرینه‌شناختی (که مثال‌های مجسم آن را در مطالعات اولیه‌اش درباره‌ی عقلانیت و بی‌عقلی، نظر پزشکی و شکل‌گیری درمانگاه، و پیدایش آرایش‌های معرفت‌شناختی مدرن و به همراه آن‌ها علوم انسانی می‌توان دید) به سوی پژوهش‌های تبارشناختی است (که در آثار متأخر او درباره‌ی مناسبات قدرت - دانش، فن‌آوری‌های حاکمیت، میل جنسی، و سوپژکتیویته تبلور می‌یابد). البته، آن چه در این چرخش به چشم می‌خورد نه یک گسست روش‌شناختی که جانشینی نسبی تحلیل دیرینه‌شناسانه با تحلیل تبارشناسانه است: در عطف توجه فوکو به مناسبات قدرت و دانش، دیرینه‌شناسی از آثار او حذف نمی‌شود، بل که به عنوان روش‌شناسی مناسبی برای تحلیل «رویکردهای گفتمانی موضعی» و در تکمیل تبارشناسی عمل می‌کند (فوکو ۱۹۸۰).

فوکو در روند رویه‌های فکری خود در صدد ارائه‌ی برداشت کاملاً متفاوتی از «نقش روشنفکر» بود، که به شدت با جلوه‌های عام‌گرا و قانون‌گذار روشنفکر مرسوم مدرن مخالفت دارد. از دید فوکو، هدف کار روشنفکری پاسخ دادن به پرسش «چه باید کرد؟» نبود. به نظر او، نقش روشنفکر و در کل نقش دانش این نیست که امور خیر و شایسته را برای ما مشخص کند، نقش روشنفکر ارائه‌ی تحلیلی از یک واقعه یا موقعیت «با توجه به پیچیدگی‌های گوناگون آن، و با هدف ایجاد مجالی برای سرپیچی، کنج‌کاوی، و نوآوری» است (۱۹۸۸a، ص. ۱۳). از این نظر، فوکو خود الگوی متفاوتی از روشنفکر به عنوان یک تأویل‌گر انتقادی ارائه کرده، و آثار او روایت

یک شعر جای دارد نه در احساس خواننده یا نیت مؤلف (بنگرید به نقادی نو)، فیش بر این باور است که هم وجوه صوری و هم نیت مؤلف همواره تنها تحت تأثیر قراردادهایی واقع می‌شوند که خواننده بر متن تحمیل می‌کند؛ آن‌ها بیرون از تجربه‌ی خوانندگان «آگاه» نیستند. اما تجربه‌ی خوانندگان نیز، به نوبه‌ی خود، به شکلی اجتماعی ساخت می‌یابد: عامل نظارت‌کننده بر واکنش‌های خوانندگان نه متنی که می‌خوانند (بحث فیش این است که یک متن نمی‌تواند هیچ معنایی بدهد) بل که اجتماع تأویلی‌ای است که به آن تعلق دارند. در نظریه‌ی فیش، خوانش به محصول مجموعه‌ای از پنداشت‌های جمعی مشترک مبدل می‌شود. دیدگاه فیش، در عین حال که علناً مرهون نظریه‌ی واکنش زیبایی‌شناختی ولفگانگ آیزر و فلسفه‌ی گفتمان پساساختارگرایی ژاک دریدا است، نسبت به دیدگاه آیزر کم‌تر فراگیر و نسبت به دیدگاه دریدا کم‌تر رادیکال به نظر می‌رسد (فرونند ۱۹۸۷a).

اولین کاپیتل

فیش، استنلی (Fish, Stanley) (۱۹۳۸ -) منتقد ادبی، استاد ادبیات انگلیسی و حقوق در دانشگاه دوک. فیش، که در اصل پژوهش‌گر ادبیات رنسانسی و از «ناقدان نو» بوده، بنیان‌گذار و از مدافعان نقادی خواننده‌گرا در آمریکا است. فیش در دهه‌ی شصت و در دوران شکوفایی ساختارگرایی کتاب‌گرفتار در گناه: خواننده در بهشت گم‌شده (۱۹۶۷) را منتشر کرد که امروزه مرجعی برای حوزه‌ی بالنده‌ی «نقادی خواننده‌گرا» به شمار می‌رود. به نظر او، مسأله «صرفاً طرح دقیق و بی‌طرفانه‌ی این پرسش است که این واژه، عبارت، جمله، بند، فصل، رمان، نمایش‌نامه، شعر، چه می‌کند؟» (۱۹۸۰، صص. ۷-۲۶)، پرسشی در مقابل این پرسش - قرار دادی‌تر - که، یک متن ادبی چه معنایی می‌دهد؟ «نظریه‌ی معطوف به خواننده»ی فیش را به گونه‌ای حساب‌شده «سبک‌شناسی عاطفی» خوانده‌اند، چرا که فیش هشدار ناقدان نو علیه مغالطه‌ی احساسی و مغالطه‌ی التفاتی را با وارونه کردن استدلال آنان و شوراندن اش علیه خود، به چالش می‌کشد. در حالی که ناقدان نو استدلال می‌کردند که معنا در وجود صوری

ق

قصه / پی‌رنگ (story / plot)

تمایزی که نظریه‌پردازان روایت در طیف متنوعی از مکاتب و زمینه‌های فرهنگی و زبانی گوناگون ترسیم کرده‌اند. برای مثال، نظریه‌پردازان فرمالیسم روسی fabula / suzhet، و روایت‌شناسان فرانسوی مانند ژرار ژنت (۱۹۸۰) و رولان بارت جوان / histoire discours را در ازای این تمایز به کار گرفته‌اند. این تمایز، اگرچه این اواخر برخوردهای بسیار پیچیده‌ای با آن شده، اساساً بسیار ساده بوده و به نظر اکثر خوانندگان - همچنان که ای. ام. فورستر در کتاب جنبه‌های رمان نشان داده - از بدیهیات شهودی به شمار می‌رود. بهترین تعریف از قصه‌ی داستانی این است که «قصه» سلسله حوادث، کنش‌ها، یا وقایعی است که فارغ از حوزه‌ی گفتمان داستانی و مطابق با ترتیب وقوع‌شان در زمان واقعی رخ داده‌اند: قصه معطوف به عناصر تقویمی، علیت، تسلسل زمانی، کنش‌های انسانی، و پی‌آمد متعاقب آن‌ها است که ما آن‌ها را مطابق با دانش و تجربه‌ی روزمره‌ی (ناداستانی) خود از جهان تأویل و تفسیر می‌کنیم. به عکس، پی‌رنگ را می‌توان به عنوان حاصل جمع تمهیدات روایت‌گرانه‌ای تعریف کرد که نویسنده به آن وسیله می‌کوشد مجموعه مؤلفه‌های مطرح در قصه را بازآرایی کرده و به این ترتیب حس توجه، تنوع، و تطبیق را تشدید کند.

برخی از آثار داستانی (مثلاً رمان‌های رئالیستی یا ناتورالیستی) به کم‌رنگ جلوه دادن اختلاف میان قصه و پی‌رنگ تمایل دارند، چون هدف آن‌ها ایجاد حس راست‌نمایی از طریق بازتولید شرایط روزمره و متعلق به دنیای واقعی تسلسل زمانی و علی است. برخی دیگر از آثار داستانی - از تریسترام شندی تا متون مطرح در ژانرهای مدرنیستی، پسامدرنیستی، و تجربی - راه‌های مختلفی برای پیچیده‌سازی رابطه‌ی پی‌رنگ/ قصه را در پیش گرفته و در برابر هر خوانشی که در صدد حذف (ساده‌اندیشانه‌ی) تفاوت موجود بین این دو بر آید ایستادگی می‌کنند. منتقدان بسیاری در جهت اصلاح و شرح و بسط این تمایز تعیین‌کننده کوشیده‌اند. در واقع، این تمایز نقش همواره تعیین‌کننده‌ای در نظریه‌ی ادبی فرمالیستی داشته، سرآغاز آن را می‌توان در ملاحظت ارسطو درباره‌ی انواع ساختارهای پی‌رنگی مختلف - «ساده» یا «پیچیده» - جست که در درام تراژیک یونانی یافت می‌شد، و این تمایزی است که هرگاه منتقدان به ایده‌ی ارسطویی بوطیقا به عنوان جست‌وجویی منظم، روش‌مند، یا علمی برای یافتن اشکال و حالات شاخص گفتمان ادبی رجوع کرده‌اند بار دیگر مطرح شده است. چشم‌گیرترین جنبه‌ی آثار متأخر در این حوزه - از آثار مکتب فرمالیسم روسی دهه‌ی ۱۹۲۰ تا آثار مطرح در روایت‌شناسی فرانسوی

(فرانسوی‌گرایانه‌ی) دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ - دقت مفهومی بسیار در تحلیل ساختارهای گشتاری گوناگونی است که در راستای گذار از داستان به پی‌رنگ مورد استفاده قرار می‌گیرند.

از این رو، برای مثال، ژنت نمونه‌ای از کاربست هوش‌مندانه‌ی مقولات تحلیلی - مانند ساختار زمان، گاه‌شماری نامنظم، الگوهای توازی، روایی، تکرار، حذف، و مانند این‌ها - ارائه می‌کند که به درستی در راستای تعمیق و توسعه‌ی آگاهی ما از پیچیدگی‌های مطرح در این زمینه عمل می‌کند. در عین حال، همین پیچیده‌سازی روش منجر به طرح مسائل تازه‌ای در خصوص دوگانه‌ی پی‌رنگ/ قصه شده است. بدیهی است که، به نظر می‌رسد هرگونه تلاشی برای جداسازی این دو از یک‌دیگر - بازسازی خط سیر قصه چنان که گویی به نوعی جدا از (یا پیش از) پی‌رنگ‌بندی روایی آن وجود دارد - به زودی با موانعی مواجه خواهد شد. روی هم رفته، قطعاً نادرست است که تصور کنیم یک نویسنده کار خود را با در ذهن داشتن هدف روشنی از قصه‌گویی آغاز کرده و سپس، برای مطبوع‌تر ساختن آن برای خوانندگان یا مفسران بسیار باریک‌بین، این هدف را در قالب پیچیده‌ای تحقق می‌بخشد. به علاوه، این برداشتی قطعاً ساده‌انگارانه - و البته مغایر با اصول فرمالیستی - است که گمان کنیم قصه در کل به همان شیوه‌ای به پی‌رنگ مربوط می‌شود که محتوا به شکل یا سازمان‌ی روایی به ساخت و پرداختش در یک پوشش کاملاً پرورده‌ی هنری یا داستانی ربط می‌یابد. اگر تنها یک آموزه‌ی محوری باشد که همه‌ی انواع مختلف زیبایی‌شناسی فرمالیستی را وحدت بخشد، آن آموزه مبتنی بر استدلال علیه چنین دوگانگی‌های نادرست و فروکاهنده و ناپخته‌ای است.

منتقدان شالوده‌شکن - برای مثال، جان‌اتان کالر (۱۹۸۱) - گفتنی‌های بسیاری درباره‌ی مسائل ناشی

از این تعارض روش و اصل دارند. کالر خاطر نشان می‌کند که دو منطق و دو شیوه‌ی فهم‌پذیری متفاوت لازم برای خوانش متون روایی وجود دارد. از یک سو، خوانش قصه‌نگر است که به تعلیق ناباوری، تعبیر حوادث چنان که گویی پاره‌ای از نظم واقع‌بنیاد تسلسلی زمانی یا روابط خطی علت و معلولی اند مربوط می‌شود، و از این رو به پذیرش توهم داستانی‌ای که انواع معمول‌تر (غیرنظری‌تر) لذت خوانندگی را به ما ارزانی می‌کند. از سوی دیگر، خوانش پی‌رنگ‌نگر است؛ در این خوانش باید بر این نکته وقوف داشت که، ساختار پی‌رنگ همان چیزی نیست که روایت در عمل عرضه می‌کند. به این ترتیب، این نکته‌ی ناسازگار روشن می‌شود که، معلول‌ها علت‌های علت‌ها (بی‌ی که باید چنین در نظر گرفته شوند) بوده و علت‌ها معلول‌های معلول‌ها (بی‌ی که باید چنین در نظر گرفته شوند). بنا بر خوانش قصه‌نگر، اودیپ به خاطر کشتن پدر خود، لائوس، و ازدواج با مادر خود، یوکاست، به کیفر کوری، تبعید، و مرگ می‌رسد و این پی‌آمد علی‌آن ماجرا است. با این حال، بر اساس خوانش فرمالیستی (پی‌رنگ‌نگر) به شیوه‌ی شالوده‌شکن، این منطق به طور کامل وارونه شده، در نتیجه، اودیپ محکوم به آن است که پدر خود را کشته و با مادر خود ازدواج کند چون نمایش باید خاتمه‌ی تراژیک شایسته‌ای بیابد.

دیگر بار، می‌توان این پرسش اغلب مورد بحث منتقدان ادبی را پیش کشید که، چرا هملت آن همه در انتقام‌گیری از کلودیوس تعلل می‌کند، حال آن که (به عقیده‌ی خود) از انگیزه، علت، و فرصت مناسب برای این کار برخوردار است. اکثر منتقدانی که به «قصه» توجه دارند شرح ژرف‌روان‌شناختی یا شخصیت‌بنیادی از نحوه‌ی بحران‌زایی پی‌ایی در این درام ارائه می‌کنند. اما، از دید فرمالیستی، این‌گونه «توضیحات» ادعایی کلاً فرع قضیه اند. هملت «شخصیتی» برخوردار از انگیزه‌ها،

قصه‌نگر و پی‌رنگ‌نگر است. این همان نکته‌ای است که، به شکل نامتعارف‌تر، مورد توجه نویسندگان پسمادر نیستی چون ایتالو کالوینو قرار می‌گیرد، نویسنده‌گانی که می‌کوشند، با جابه‌جایی مدام از یک سطح به سطحی دیگر، تأثیری سرگیجه‌آور ایجاد کرده، یا از «ورطه‌آفرینی» متنی (بازی در بازی و اثر در اثر) بهره‌برداری کنند. حاصل این رویه، همچنان که در رمان کالوینو، اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری دیده می‌شود، ایجاد حس مستمر عدم قطعیت در خواننده است، آشفتگی در این باره که آن سطح‌ها در کجا با هم مصادف یا ممزوج می‌شوند و او (خواننده) چه نقشی در رابطه با جانشین داستانی خود در متن ایفا می‌کند. کالوینو این‌گونه در کار خود به خوانش فرمالیستی (شالوده‌شکن) میدان می‌دهد، اما چه بسا همین رویه نزد استرن در *تریسترام شندی* یا سروانتس در *دن کیشوت* نیز یافتنی باشد. در واقع، همچنان که بسیاری از منتقدان متذکر شده‌اند، «ضد رمان» پیشینه‌ای - دست کم - به قدمت همتای رئالیستی غالب‌اش دارد. با توجه به الگوی واگشت‌های مرز شکن شدید (اختلال در پی‌رفت زمانی و تسلسل علی) که همواره در این کوشش‌ها برای تفاوت‌گذاری بین «قصه» و «پی‌رنگ» در روایت جلوه می‌کند، جز هم این انتظاری نباید داشت. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بروکس ۱۹۸۴، تودوروف ۱۹۸۱، ریمون - کنان ۱۹۸۳، لاج ۱۹۸۱)

کریستوفر نوریس

قصه‌های پریان (fairy tales)

قصه‌هایی درباره‌ی پریان یا، به تعبیر کلی‌تر، قصه‌های خیالی، راجع به ماجراهای باورنکردنی یا خیال‌انگیز، یا پر از فانتزی، که اغلب به شخصیت‌ها و مضامین آشنا و سرنمونی در حافظه‌ی یک فرهنگ می‌پردازند. قصه‌های پریان پیشینه‌ی طولانی و پرباری دارند و همه‌جا، از

امیال، آشفتگی‌های اودیپی، یا ژرفاهای تاریک روانی نیست؛ هملت نامی است که ما به شکل قراردادی به مجموعه‌ای از خصایص کارکردی (و تعیین‌یافته توسط پی‌رنگ) مانند «درون‌گرایی»، «نگرانی»، «دل‌بستگی به مادر»، «ناتوانی از اقدام قاطع»، و ... نسبت می‌دهیم. پس، هنگامی که پرسیده می‌شود چرا هملت آن قدر تعلق می‌ورزد، پاسخ بسیار ساده این است: این یک نمایش پنج پرده‌ای در چارچوب سنت تراژدی کین خواهی است، و اگر هملت تعلق نکند آن‌گاه پی‌رنگ نمایش در اواسط پرده‌ی اول از هم خواهد پاشید.

همین نکته در مورد رمان‌هایی صدق می‌کند که عاقبت آن‌ها برقراری توازنی بین خوش اقبال قهرمان مؤنث و یافتن همسر مناسبی برای ازدواج (پس از کنار گذاشتن گزینه‌های نامناسب در این مسیر) است - نمونه‌های اولیه‌ی این رمان‌ها آثار جین آستین بود. برحسب تلقی قصه‌نگر، آن گزینه‌ها و آن عاقبت را می‌توان در کل به پی‌آمد قابل توجیه آن چه پیش‌تر رخ داده (برخی حوادث و وقایع تعیین‌کننده‌ی آمیخته با برخی خصایص شخصیتی قهرمان مؤنث) تعبیر کرد که نخست او را به مرد نامناسبی علاقه‌مند ساخته و سپس، در نتیجه‌ی بازاندیشی، احساسات‌اش را به سوی مردی دیگر متمایل می‌سازند. با این حال، این تلقی را نیز می‌توان به کل وارونه ساخت: این موضوعی مربوط به انتظارات ژانری (یا ملزومات پی‌رنگی) است که رمان باید با یک وصلت مسرت‌بخش پایان پیدا کند؛ این پایان باید در تضاد آشکار با آشفتگی‌های پیشین قهرمان زن در ارزیابی شخصی‌اش از خود قرار گیرد؛ و بنابراین، گره‌گشایی رمان باید به گونه‌ای واپس‌نگرانه کل روند رخدادها، گزینش‌ها، و وقایع برجسته را معین کند.

از همین رو است که کالر از «منطق مضاعف» - تعارض یا تداخل رمزگان‌های روایی - یاد می‌کند، منطقی که ناشی از تلاش ما برای خوانش همزمان

تامپسون، که قصه‌ها را بر اساس خط سیر پی‌رنگ‌شان فهرست می‌کند، و همچنین با اتکا به تحلیل ساختاری ولادیمیر پروپ از قصه‌های عامیانه‌ی روسی، اکنون عقیده بر این است که برخی قصه‌های سرنمونی که اشتهار جهانی دارند سیر تکوین چندشاخه داشته‌اند. جک زایس (۲۰۰۱)، پژوهش‌گر قصه‌های پریان، می‌گوید که پیشینه‌های قصه‌های پریان ادبی مدرن را می‌توان به شکل مکتوب در افسانه‌های ازوپ، و بعدتر در فولکلورهای مکتوب لاتینی در قرون وسطا و آثار نویسندگانی مانند جامباتیستا بازیل و جووانی فرانچسکو استراپارولا باز جست (همچنین بنگرید به: زیولکوسکی ۲۰۰۷). با این حال، در فرانسه‌ی قرن هجدهم بود که قصه‌ی پریان برای نخستین بار با عنوانی که امروزه آن را می‌شناسیم مطرح شد. ماری - کاترین دولنوآی را نخستین کسی می‌دانند که یک قصه‌ی پریان ادبی به نام «جزیره‌ی خوش‌بختی» نوشته و در *مستن رمان سرگذشت ایپولیت* در سال ۱۶۹۰ منتشر کرده است. به علاوه، مجموعه داستانی از همین نویسنده با عنوان *قصه‌های پریان جدید یا امروزی* بود که عنوان این ژانر را به آن بخشید، و سنتی برای نگارش قصه‌های پریان پدید آورد که تا اوایل قرن هجدهم دوام داشت. به استثنای شارل پرو و *قصه‌هایی از گذشته‌اش*، نوشتن قصه‌های پریان در فرانسه در این دوره گرایشی عموماً در اختیار زنان نویسنده‌ی موسوم به «گران‌مایگان» بود. البته قصه‌های پریان پرداخته‌ی این نویسندگان هم به لحاظ مخاطبان و هم به لحاظ مؤلفه‌هایی روایی تفاوت‌های چشم‌گیری با برداشت امروزی ما از این ژانر داشتند. این قصه‌ها، برخلاف قصه‌هایی که بعدتر با «روزی روزگاری» شروع می‌شدند، در یک دنیای بی‌زمان روایت نمی‌شدند بل که اشاراتی به جامعه‌ی معاصر و تمایلات رایج آن داشتند. به علاوه، این نویسندگان نه سبک ساده و ساده‌انگارانه‌ای برای گفتن قصه‌های‌شان

پای بخاری‌ها تا سالن‌های گردهمایی نخبگان، از مهد کودک‌ها تا مطب‌های روان‌شناسان، و در نهایت تا معادل مدرن محفل‌های پای بخاری یعنی سالن‌های سینما، حضور دارند.

ارائه‌ی تعریفی از ژانر ادبی قصه‌های پریان و تشخیص قصه‌های متعلق به این مقوله مدت‌ها از موضوعات مورد مناقشه‌ی محققان بوده، به ویژه از این نظر که چه‌گونه می‌شود این قصه‌ها را از خویشاوند قدیمی‌تر، و به همین اندازه مبهم‌شان، یعنی «قصه‌های عامیانه»، متمایز کرد. در کل، عقیده بر این است که قصه‌های عامیانه خاستگاهی اصولاً شفاهی دارند، حال آن‌که قصه‌های پریان به شکل یک ژانر مکتوب متحول شده و - هرچند نه همیشه - به ادبیات راه برده‌اند. با این حال، با وجود شناسایی ریشه‌های مکتوب قصه‌های پریان، خاستگاه بسیاری از این قصه‌ها را می‌توان در سنت‌های شفاهی قدیمی‌تر و به ویژه در فرهنگ‌هایی باز جست که قصه‌گویی را به طور گسترده به عنوان وسیله‌ای برای مقاصد آموزشی و اخلاقی، برای حفظ و انتقال تاریخ فرهنگی خود، و به منزله‌ی محملی برای سرگرمی به کار می‌گرفتند. قصه‌های پریان عموماً بازآرایی و نگارش قصه‌ای به شمار می‌روند که قبل‌تر به شکل شفاهی وجود داشته، و با توجه به مضامین، پی‌رنگ‌ها، و شخصیت‌های کاملاً‌آشنای آن، به ساخت و پرداخت نسخه‌ی پایدارتری از آن اقدام می‌کنند.

تا اواسط قرن نوزدهم، فولکلورشناسان و پژوهندگان قصه‌های پریان بر این باور بودند که هر قصه‌ای نسخه‌ی اصلی خود را دارد، نسخه‌ای که زمانی منحصر به یک فرهنگ خاص بوده و بعدتر تکثیر و تعمیم یافته است. با این حال، در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، دریافتند که فرهنگ‌هایی که به لحاظ جغرافیایی از هم مجزا بوده‌اند نیز هم‌زمان قصه‌های یکسانی ساخته و پرداخته‌اند. در نتیجه، تا حدی به دلیل دستگاه طبقه‌بندی آرنی -

می‌توان مبدع مفهوم «قصه‌ی پریان» به عنوان یک ابزار آموزشی برای تعلیم اخلاقی کودکان» و همچنین آغازگر بازآرایی قصه‌های پریان در کنار قصه‌های عامیانه دانست: پرو با عذرخواهی از خوانندگان به خاطر فقدان آب‌وتاب و حاشیه‌پردازی در قصه‌های پریان خود، که شکل شخصیت‌پرداخته‌ی نسخه‌های کلاسیک قدیمی بودند، ضمناً اعلام می‌کرد که قصه‌های پریان او به دسته‌ی کمتر پرآب‌وتابی تعلق دارند.

نگارش‌های ادبی پرو به خاطر تقلید موفق‌شان از یک سبک ساده‌ی روستایی تحسین شدند؛ با این حال، ژانر قصه‌های عامیانه همچنان یک سنت ادبی ناموجه به شمار می‌رفت، و تا سال‌ها بعد روشنگری در حاشیه ماند. درک مدرن از قصه‌های پریان، چنان که مد نظر برادران گریم بود و با کار آنان مشروعیت یافت، در واکنش‌های رمانتیک‌ها به خردباوری روشنگری مطرح شد و در نتیجه به این ژانر مشروعیت بخشید. کوشش برای بازآورد حس خصلت ملی مشترک و منسجم و سنت فکری همبسته‌ی آن، از طریق توجه به قصه‌های عامیانه به عنوان نمایندگان میراث ملی آلمان، یا کوب گریم و ویلهلم گریم را به تلاش برای ثبت و ضبط قصه‌های روستائیان آلمانی برانگیخت. برادران گریم بر این باور بودند که در این قصه‌ها حقیقت و «آلمانی بودن»‌ای وجود دارد که در گذر زمان با دگرگونی فرهنگی از بین نرفته، و خود با انتشار کتاب *افسانه‌ها* در سال ۱۸۱۲ به حراست از یک روح ملی اصیل یاری رسانده‌اند. تصور می‌شد که برادران گریم قصه‌گویان روستایی را به خانه‌ی خود دعوت کرده و گفته‌های آنان را مستقیماً مکتوب کرده‌اند؛ با این حال، بسیاری از این راویان و قصه‌گویان متعلق به طبقات بالاتر بوده و خود قصه‌ها هم اغلب پیش‌تر به شکل مکتوب ثبت و ضبط شده بودند. افزون بر این، برادران گریم از نخستین کسانی بودند که به دست بردن در متون مورد حفظ و

به کار می‌بردند و نه ادعای ثبت دقیق سنت شفاهی را داشتند. البته گاهی، برای افزودن مؤلفه‌هایی از قصه‌های فولکلور به قصه‌های پریان‌شان، ادعا می‌کردند که این قصه‌ها را قبلاً زنان طبقات فرودست (معمولاً خدمتکاران خانگی) برای بچه‌ها می‌گفته‌اند؛ با این حال، قصه‌های پریان آن‌ها نه برای بچه‌ها گفته می‌شد و نه مخاطب‌اش عامه بود. این قصه‌ها بین روشنفکران و نخبگان دست به دست می‌شدند، و در سالن‌های ادبی پاریس شهرت و محبوبیت یافتند. از این رو، اگرچه گاهی نویسندگان این متن‌ها سبک شفاهی خاصی به کار می‌گرفتند، لحن غالب روایت همان بیان عام قصه‌های عامیانه نبود، لحن پیچیده‌ی یک بانوی فرانسوی اشرافی هنگام حرف زدن با مخاطبان باسواد و فرهیخته بود (هریز ۲۰۰۱). این قصه‌ها، مخصوصاً قصه‌های مادام دولنوآی، در سرتاسر قرن هجدهم قرین موفقیت بودند، و تنها مانع پیش روی آن‌ها برخورد تحقیرآمیز نخبگان مذکری بود که سبک این آثار را بیش از اندازه رمانتیک و این ژانر را بیش از اندازه «گران‌مایه» می‌شمردند.

با این حال، شارل پرو در نسخه‌ی سال ۱۶۹۸ *قصه‌هایی از گذشته‌اش* بخش مهمی از مقدمه‌ی اثر را به دفاع از ژانر قصه‌های پریان و انتقاد از منتقدانی اختصاص می‌دهد که این نوع نوشته‌ها را فروتر از دیگر قالب‌های ادبی می‌شمردند. شارل پرو، به عنوان یکی از اعضای آکادمی فرانسه، در مناظره‌ی مشهور و موسوم به «دعوی قدیم و جدید» جانب جدیدها و تجددگرایان را گرفت و از این خط فکر سنتی گسست که ادبیات دنیای کلاسیک را دیگر نمی‌توان با همان کمال آفرید. پرو، با کشاندن بحث به مسأله‌ی قصه‌های پریان، نه فقط اصرار داشت که قصه‌هایی مشابه این‌ها در دوران قدیم هم نوشته شده، بل که ادعا می‌کرد که قصه‌های پریان فرانسوی معاصر به لحاظ محتوای اخلاقی عملاً بر پیشینیان قدیمی‌شان برتری دارند. بنابراین، پرو را

از طریق تعامل‌اش با متن و همذات‌پنداری با شخصیت‌های قصه، مطیع‌تر و آموزش‌پذیرتر می‌شود. افزون بر این، منتقدان به استفاده‌ی آندرسن از سرگذشت خودش در خلق قصه‌های پریان اشاره کرده، و در واقع نشان می‌دهند که امیال و اضطراب‌های شخصی او در سراسر ماجراهای خیالی که وصف کرده مبرز می‌شوند، و شخصیت‌های قصه‌های‌اش همچون «من برتر»ی برای خود او به عنوان نویسنده عمل می‌کنند.

برونو بتلهایم در *افسون افسانه‌ها* (۱۹۷۶) می‌گوید که، توجه به اضطراب‌های وجودی و امیال سهمگین بشر عمیق‌ترین کارکرد قصه‌های پریان به شمار می‌رود. در دهه‌های اخیر، و به دنبال آثار پیش‌گام بتلهایم که رد پای درام‌های اودیپی را در قصه‌های پریان می‌دید، روان‌شناسان کودک قصه‌های پریان را نه فقط به عنوان ابزارهای مهمی برای اجتماعی شدن و پاسخ دادن به پرسش‌های اصلی زندگی، که همچنین به عنوان وسایلی در نظر می‌گیرند که می‌توانند، در صورت سنگینی بیش از اندازه‌ی آن پرسش‌ها بر ذهن یک شخص و مخدوش کردن حس هویت و سعادت‌اش، به درمان و بازتوان‌یابی او کمک کنند. کودکان و بزرگسالان با خواندن قصه‌هایی که جنبه‌های مختلف درگیری‌ها و منازعات همگانی را نشان می‌دهند، قصه‌هایی که پیوسته به این بحران‌های هستی می‌پردازند، این توان را پیدا می‌کنند که از فاصله‌ای ایمن با معماهای شخصی مواجه شوند و به حل آن‌ها اهتمام ورزند. بتلهایم بعدتر به این بحث می‌پردازد که، این شکل کتاب‌درمانی به کودکان کمک می‌کند از دایره‌ی خودشیفتگی فراتر روند و به درکی از تعهد اخلاقی دست یابند. با این حال، بتلهایم پایان‌های باز را به خاتمه‌های علناً اخلاقی در قصه‌های برادران گریم و دیگر نویسندگان قصه‌های پریان مرجح می‌داند، و مدعی است که فرآیند خلاق و خیال‌انگیز همحسی و

حراست‌شان رو آوردند، و این نه فقط به خاطر جذاب‌تر کردن قصه‌ها برای مخاطبان بل که همچنین به منظور پاک‌سازی آن‌ها از مطالبی بود که غیراخلاقی شمرده می‌شدند. هدف برادران گریم این بود که کتاب آن‌ها یک درس‌نامه و یک راهنما باشد، و از همین رو آخر هر قصه یک درس اخلاقی بود که کودک باید آن را عمیقاً فرا می‌گرفت. بسیاری از قصه‌های برادران گریم عملاً محتوای اخلاقی تصیفه‌شده‌ای در اختیار خوانندگان می‌گذاشتند؛ اما به عقیده‌ی ماریا تاتار (۱۹۹۲)، به نظر می‌رسد که برادران گریم علاوه بر این بر حجم خشونت در قصه‌های‌شان می‌افزودند. نیروی تبه‌کاری که پیرنگ قصه را پیش می‌برد در نهایت سنگ‌دلی از بین می‌رود، و این‌گونه عواقب فاجعه‌بار همدستی با شر و شرارت برجسته می‌شود، اما در عین حال از مخاطرات همواره حاضر برای کسانی پرده بر می‌دارد که برای ماندن در طریق خیر و خوبی تلاش می‌کنند.

برخلاف برادران گریم، کارهانس کریستین آندرسن، قصه‌نویس دانمارکی، گردآوری قصه‌های متعلق به سنت‌های شفاهی عامیانه بود. آندرسن در فرهنگ قصه‌گوی قشر روستایی رشد کرده بود؛ با این حال، قصه‌های پریان او در واقع نه تقلید ادبی فولکلورهای شفاهی که آفریده‌های خیال‌انگیز ذهن خودش بودند. قصه‌های آندرسن به زیبایی سحرانگیز و زبان شاعرانه و شورانگیز مشهور اند اما او نیز، مانند برادران گریم، با خشونت بیگانه نبود. آندرسن، که در کودکی شاهد اعمال مجازات و تأثیر شدید آن بر باورهای اخلاقی‌اش بوده، در قصه‌های‌اش درک جدیدی از «آمزش» از راه ادبیات را به جای خشونت به عنوان یک ابزار تنبیهی مطرح کرد. او الگوی قدیمی نمایش عریان و عمومی تنبیه و مجازات را به کار گرفت و در ادامه الگوی انقلابی دیگری برای برقراری نظم و قانون را در قصه‌های خودش ترسیم کرد: کودکی که قصه‌های او را می‌خواند،

دوره‌ی ما بوده) بار دیگر جایگاه قصه‌ی پریان به عنوان یک ژانر ادبی مقبول و دائم در مسیر تحول را به آن بازگردانده‌اند.

کریستینا فیلیپس

قومیت (ethnicity)

آگاهی گروهی از تمایز و تضاد فرهنگی خود با گروه‌های دیگر. حتا دورافتاده‌ترین جوامع نیز خود را نسبت به جوامع متضاد همسایه مورد ملاحظه و مقایسه قرار می‌دهند. در نتیجه، قومیت اساساً پدیده‌ای اجتماعی و مبتنی بر تفاوت‌های مفروض میان گروه‌های مختلف است. گذشته از این، تفاوت قومی تقریباً همواره به صورت انتقادی مورد ارزیابی قرار گرفته، زیرا هر گروهی خود را معمولاً برتر می‌بیند، و این نگرشی است که نگرش قوم‌محور نامیده می‌شود.

از زمان ظهور امپراتوری‌ها در سده‌ی پانزدهم، این احتمال به طور فزاینده مطرح شده است که جوامع در چارچوب سامان‌های سیاسی گسترده‌تر وحدت یابند. اگرچه تاریخ بارها شاید جذب گروه‌های دیگر در فرهنگ گروه مسلط بوده، به نظر می‌رسد که در واقع این گروه‌ها نه به لحاظ فرهنگی بل که تنها به لحاظ سیاسی جذب آن گروه شده‌اند. در نتیجه، گروه‌های قومی جایگاه اقلیت (یا اکثریت) در یک ساختار سیاسی چندقومی گسترده‌تر را متصرف می‌شوند. در این دول چندقومی، برابری خواهی رویکردی متداول بوده، قوم‌محوری و صورت زیست‌شناختی آن یعنی نژادپرستی خواهان حفظ حاکمیت برای خود بوده‌اند، و در این حالت تقسیم قدرت ثابتی در کار نبوده است. آگاهی قومی مبتنی بر عرف و آداب گروه است، عرف و آدابی که متخصصان علوم اجتماعی آن را در قالب «فرهنگ» مفهوم‌پردازی کرده‌اند. انسان‌شناسان در بیانی گسترده و فراگیر به توصیف پهنه‌ی فرهنگ

همذات‌پنداری بسیار اثرگذارتر از آن‌گونه آموزش اجباری است.

امروزه، از منظر انسان‌شناختی، قصه‌های پریان بخشی از یک بایگانی فرهنگی محسوب می‌شوند. قصه‌های پریان را که می‌خوانیم، به میراث فرهنگی‌ای دست می‌یابیم که ما را به میراث‌های ملی، نظام‌های ارزشی مسلط، و ایدئولوژی‌های کانونی پیوند می‌دهند، و این‌ها در تجارب امروزی ما اموری هم آشنا و هم بیگانه‌اند. والت دیزنی با فیلم‌های انیمیشن‌اش شکل عام و جهان‌گستر قصه‌های پریان را به رسمیت شناخت و برجسته ساخت، و بار دیگر این قصه‌ها را به بخشی از آگاهی فرهنگی و سرگرمی همگانی ما مبدل کرد. از یک نظر، دیزنی قصه‌های پریان را به دامان قصه‌های عامیانه بازگرداند، و همان کارکردی را به سالن بزرگ سینما داد که حلقه‌های حول بخاری‌ها در قدیم داشت. اقتباس‌های او خصوصیتی آشکارا آمریکایی به قصه‌ها افزوده‌اند: سخت‌کوشی و زحمت‌کشی را ارج می‌گذارند و بر اهمیت سعی و استقامت در راه رسیدن به خوش‌بختی تأکید می‌گذارند.

تفسیرهای تازه‌ی دیزنی از «رؤیای آمریکایی» اسباب جلب توجه تازه به ژانر قصه‌های پریان شدند؛ با این حال، دیزنی به خاطر محتوای ضدفمینیستی و نژادپرستانه و به ویژه برخورد بسیار کودکانه با محتوای قصه‌های پریان نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که تصویرسازی‌های ظریف دیزنی قصه‌های پریان سینمایی را از پیشینه‌های لخت و سخت آن‌ها دور کرده‌اند. در عین حال، قصه‌های پریان ادبی امروزی، از جمله قصه‌های سنتی‌تر اندرو لانگ، کارلو کولودی، و اسکار وایلد، و همچنین آثار اخیر نویسندگانی که از قصه‌های پریان بهره‌برداری کرده‌اند، مانند رولد دال، لمونی اسنیکت، و جی. کی. رولینگ (که مجموعه‌ی «هری پاتر» اش بی‌شک پرداخته‌ترین قصه‌ی پریان در

فرهنگ‌های مردمان مختلف همگی، هرچند معمولاً در عین حفظ یک هسته‌ی فرهنگی زیربنایی، تغییر پیدا می‌کنند. اکنون بومیان آمریکا در ایالات متحد رهبران خود را از طریق رأی‌گیری انتخاب کرده، برای لابی کردن با کنگره از دستگاه‌های نامبر استفاده می‌کنند، و در کازینوها به قمار مشغول می‌شوند. شکاکان نیز به این بحث می‌پردازند که، امروزه افراد دیگر صاحب یک سنت متمایز نبوده، دیگر در قالب یک گروه شناخته یا به رسمیت شناخته نمی‌شوند. نگرش‌های سیاسی متعارف نمی‌توانند برای جوامع همان حق تغییر و تحولی را قائل شوند که شکاکان قویاً برای جامعه‌ی خود طلب می‌کنند، و البته احتمال نمی‌دهند که این‌گونه گروه‌ها در کار محافظت از ارزش و آرای اساسی خود بوده باشند.

تمایزداشتِ قومی از جمله وجوه نوع بشر است، چرا که انسان‌ها حیواناتی فرهنگی شده‌اند. امروزه، در حالی که اخذ ایده‌های فرهنگی هیچ‌گاه تا این اندازه آسان یا تا این اندازه گسترده نبوده، ظاهراً قومیت همچنان اصل بنیادینی مبتنی بر تضاد، تمایز، و اتحاد در میان اجتماعات بشری است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: فوستر ۱۹۶۰، وان دن برگ ۱۹۷۳)

توماس سی. گریوز

یک گروه می‌پردازند، اما از آن‌جا که قومیت مترادف با خودآگاهی است، تعریف اعضای یک جامعه از ویژگی‌های خود با توصیفات انسان‌شناسان تفاوت خواهد داشت. در واقع، مبالغه کردن در میزان واقعی تمایزداشتِ خود، چنان که در فاجعه‌ی بوسنی به دید آمد، می‌تواند یک حربه‌ی سیاسی باشد.

سازه‌هایی که همبستگی قومی را می‌سازند عبارت اند از: اساطیر اولیه، سنت شفاهی، غرور ناشی از ره‌آورد‌های قهرمانان، خوراک و پوشاک متمایز، تاریخ مذهبی مجزا، همذات‌پنداری شدید با زادبوم، مکان‌های مقدس، و نواحی مرتبط با رخداد‌های گذشته، سبک‌های هنری و موسیقایی، و زبان. این سازه‌ها را می‌توان حفظ کرده، به آن‌ها شاخ و برگ داد، و یا در راستای پشتیبانی از میل به همبستگی گروهی آن‌ها را از نو ساخت.

غرور قومی، که معمولاً ملازم خودآگاهی قومی بوده، در سال‌های اخیر عمیقاً هویدا شده، به نیروی پرنفوذی برای برپایی جنگ‌ها، جابه‌جایی‌های جمعیتی گسترده، و جنبش‌های جدایی طلبانه مبدل شده است. در عین حال، گروه‌های قومی محصور از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو خواست خویش برای حصول خودگردانی، به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک گروه مجزا، جدایی قلمرویی، و اغلب شکلی از حاکمیت، را شدت بخشیده‌اند.

ک

کارکردگرایی در معماری

(functionalism in architecture)

در آفرینش معماری وجه کاربردی با وجه هنری عملاً در هم تنیده بوده، اما طرح چنین باوری در عرصه‌ی معماری با پیدایش کارکردگرایی جلوه‌گر شد، رویکردی که در آن وجه کاربردی (ساخت و کارکرد مناسب یک بنا) نسبت به وجه هنری (زیبایی یا حظ حاصل از مواجهه با یک بنا) اولویت می‌یابد. کارکردگرایی در معماری در دو شکل به هم پیوسته در اواخر قرن نوزدهم نمود می‌یابد: نخست رویکردی که صرفاً معتقد است وجه هنری در مقایسه با وجه کاربردی در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌گیرد، و رویکرد دوم - موضعی افراطی‌تر - اصلاً وجود هرگونه اهمیتی برای وجه هنری را منکر می‌شود.

در وهله‌ی مقدماتی که با رویکرد نخست مطرح می‌شود این بحث پیش کشیده می‌شود که اگر یک بنا پاسخگوی احتیاجات و نیازهای ساختاری ساکنان‌اش باشد، آن‌گاه وجه هنری آن نیز خودبه‌خود متجلی خواهد شد. نمود این دیدگاه را می‌توان در این گفته‌ی لویی‌س سالیوان یافت که «شکل پی‌روی کارکرد است.» اما در وهله‌ی بعدی که با رویکرد دوم آغاز می‌شود تنها محاسبه‌ی مورد نظر در ساختار یک بنا سنجش تناسب آن برای تحقق کاربردش است. این دیدگاه را لوکوربوزیه این‌گونه بیان می‌کند: «یک خانه دستگاهی برای زندگی

کردن در آن است.» در کارکردگرایی مقدماتی، معماری در ردیف هنرهای کاربردی قرار گرفته، و معماران از بناهای متعلق به سنت بومی، نظیر انبارها و خانه‌های روستایی الهام می‌گرفتند؛ اما در کارکردگرایی متأخر، معماری یک علم شمرده شده، معماران از آثار مهندسان، نظیر پل‌ها و کارخانه‌ها، ایده می‌گیرند. با این حال، این هردو رویکرد به ساختارهای کاربردی نظر داشته، و در این هردو می‌توان غیاب آرایه‌پردازی‌های غیرضروری را مشاهده کرد. از این رو، کارکردگرایان همچنین به دنبال آن اند که به آثارشان ظاهری پاکیزه و بی‌پیرایه ببخشند، و این رویه گاه به خلق بناهایی منجر می‌شود که در آن‌ها نظم و صراحت بیان هنری ظاهراً بر وجه کاربردی بنا نیز غالب می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کوستوف ۱۹۸۵)

جرالد ایگر

کاستوریادیس، کورنلیوس

(Castoriadis, Cornelius) (۱۹۲۲ - ۹۷)

نظریه‌پرداز اقتصادی - اجتماعی و روان‌کاو فرانسوی. کاستوریادیس در قسطنطنیه به دنیا آمد، در آتن تحصیل کرد، و از سال ۱۹۴۵ در فرانسه اقامت گزید، و در سال ۱۹۴۹ نشریه‌ی چپ‌گرای سوسیالیسم یا توحش را پایه‌گذاری کرد. توجهات اولیه‌ی او به عنوان یک

واقعیات موجود نیستند. خیالات خود شرط امکان برقراری نسبتی میان امور عینی و انعکاسی اند. این خیالات اند که یکتایی هر صورت‌بندی اجتماعی - تاریخی را شکل می‌دهند. خیالات همچون جفت دال - مدلول کمینه‌ای عمل می‌کنند که بدون آن‌ها امکان تبیین تفاوت‌های امور بااهمیت و بی‌اهمیت در هر دوره‌ی مفروضی مهیا نخواهد بود. خیالات اجتماعی را نمی‌توان به مجموعه‌ای از قواعد خشک و بی‌روح فروکاست؛ این باور که امکان چنین فروکاهشی وجود دارد توهم نظریه است: چیزی به عنوان یک «نظریه‌ی دقیقاً دقیق» حتا در ریاضیات نیز وجود ندارد، چه رسد به سیاست. از این رو، ضرورت اخلاقی پذیرش مسئولیت هر نظریه‌ای که مطرح می‌شود با نظریه‌پرداز آن است. نظریه‌پرداز نمی‌تواند خود را از پی‌آمدهای پژوهش خود معاف سازد و سرنوشت همه‌چیز را به دست شک و تردید دائم بسپارد. او خود همراه پیشاپیش از طریق امور اجتماعی شکل می‌گیرد. آن‌چه در مقابل امر اجتماعی قرار می‌گیرد نه سوژه‌ی فردی بل که «روان» است. کاستور یادیس در این جا فرض یک «موند روانی» را مطرح می‌کند. این موند تنها از طریق روند اجتماعی شدن شکاف خورده، دیگر بار، خیالات اجتماعی تنها از طریق این روان شکوفا می‌شوند: این دو متقابلاً مکمل یک‌دیگر اند.

کاستور یادیس مدعای مشابهی در مورد دعویات علمی روان‌کاوی مطرح می‌کند. روان‌کاوی و نظریه‌ی سیاسی هیچ‌یک نمی‌توانند سودای بدل شدن به یک علم را در سر بپرورند. این گفتمان‌ها توسط حوزه‌های انتقالی سازمان می‌دهند که در آن‌جا هویت مؤلف همچنان حائز اهمیت است. اگر چرک‌نویس‌های کسانی چون نیوتن یا اینشتین در قبال اعتبار نظریات آن‌ها اهمیتی ندارند، در مورد - مثلاً - مکاتبات فروید با ویلهلم فلیس اوضاع این چنین نیست. کاستور یادیس، با

نظریه‌پرداز مارکسیست معطوف به مسائل مربوط به سرمایه‌داری دیوان‌سالار بود. حوادث «انقلاب مجارستان» در سال ۱۹۵۶ مصدق این نظر اولیه‌ی او بود که محول کردن مدیریت به کارگران می‌تواند همچون عاملی برای جلوگیری از بروز استالینسم عمل کند. از آن پس، به پی‌گیری پژوهش نظام‌مندی در مبانی مارکسیسم روی آورد. این پژوهش نهایتاً به رد شعارهای کهنه‌ی مارکسیستی در باب ماتریالیسم و جبرباوری منجر می‌شد. کاستور یادیس معتقد بود گرایش جبرباورانه‌ی مارکسیسم با روی‌کرد خود مارکس به استقلال عمل انقلابی سازگاری ندارد. بحث او این بود که اکنون زمان انتخاب میان حفظ گفتمانی که کارآیی خود را از دست داده و ضرورت حفظ موقعیت انقلابی خویش است. او، در عوض، برداشتی از «امور اجتماعی - تاریخی» را مدون کرد؛ منظور او از این تعبیر دنیای کنش‌های انسانی بود که منحصر به برداشت محدود از امور سیاسی نمی‌شد. از دید او، طرح انقلابی باید به حوزه‌های مستقلی بخش می‌شد که همه بتوانند در آن‌ها مشارکت کنند. چنین طرحی باید از غایت‌نگری‌های سنتی زمانه، که وجهه‌ای جبرباورانه داشت، فاصله می‌گرفت. کاستور یادیس بین شیوه‌های زمان‌مندی همگون و ناهمگون در سرمایه‌داری تمایز قائل می‌شد. دقیقاً همین تفاوت بین زمان استحکام و زمان بحران بود که سرمایه‌داری را از دیگر شیوه‌های سازمان‌دهی اقتصادی متمایز می‌کرد. اما همه‌ی جوامع این کشاکش میان شیوه‌های متفاوت زمانواره‌ها را که خود به آن وسیله شکل می‌یابند به درستی تشخیص نمی‌دهند. البته، این تشخیص ربطی به یک «ضرورت هستی‌شناختی» ندارد؛ دستور عمل انقلابی مشروط به توانایی تحرک در میان شیوه‌های گوناگون زمان‌مندی است.

امکانات جایگشتی امور اجتماعی - تاریخی وابسته به «خیالات اجتماعی» است. خیالات صرفاً بازتاب

کالر، جاناتان (Culler, Jonathan) (-۱۹۴۴) مفسر آمریکایی ساختارگرایی (۱۹۷۵) و روابط این نگره با شالوده‌شکنی و پساساختارگرایی (b ۱۹۸۱، ۱۹۸۲ b). آثار کالر درباره‌ی این جنبش‌ها ناشی از درگیری خود او در وضعیت پژوهش‌های ادبی در اواخر قرن بیستم است. کالر از ساختارگرایی و آنچه در پی‌اش می‌آید به عنوان ابزاری برای توان‌بخشی به رویه‌ی نقادی ادبی بهره گرفته، رویه‌ای که آن را به عنوان رشته‌ای مستقل در نظر می‌گیرد. ساختارگرایی برای او (۱۹۷۳) ابزار چنین کاری را فراهم می‌آورد، چون کارش به نمایش گذاشتن معناهای بنیانی است. پل اینس

کامرا اِبسکورا (Camera Obscura)

این نشریه، که در سال ۱۹۷۴ از سوی چهار زن فعال در زمینه‌ی سوسیالیسم فمینیستی پایه‌گذاری شده و گرانیکه آن رابطه‌ی میان زنان و سینما و به ویژه فیلم‌های **آوان‌گارد** و تجربی ساخته‌ی زنان بوده، گویای فراز و نشیب‌های باورهای نظری خالقان خویش است. جانیت برگشتروم، سندی فلیترمن، الیزابت هارت لیون، و کستانس پنلی یک سال پیش از پایه‌گذاری **کامرا اِبسکورا** به هیأت تحریریه‌ی نشریه‌ی **زنان و سینما** ملحق شدند، و در ادامه از «ضرورت روی‌آوری به نقد نوینی ملهم از مشاجرات مدید و ظاهراً حل‌ناشدنی در نشریه‌ی **زنان و سینما**» سخن به میان آوردند. **کامرا اِبسکورا** جولانگاه تازه‌ای برای نظریات آنان مهیا کرد و فرصتی برای تمرین شکلی از سوسیالیسم فمینیستی در اختیارشان گذاشت. در طول دو سال نخست، این چهار زن به صورتی ایدئالیستی به عنوان یک بدنه‌ی واحد عمل کرده، همه‌ی آثار خود را (چه آن‌هایی را که به شخصاً نوشته بودند و چه آن‌هایی را که حاصل کار گروهی بود) با عنوان «همکاران **کامرا اِبسکورا**» امضا می‌کردند.

اشاره به نظر ژاک لکان مبنی بر این که او فروید را «کشف» کرده، می‌نویسد که دانشمندان نه دانشمندان دیگر بل که چیزها را کشف می‌کنند. دیراک مدعی آن نبود که پلانک را کشف کرده، بل که ادعای کشف الکترون را داشت. روان‌کاوی نباید خود را در شوق بدل شدن به یک علم اسیر کند، بل که باید بپذیرد که نمی‌تواند چیزی بیش از یک فعالیت «کرداری-آفرینشی» باشد. روان‌کاوی قوا یا نیروی بالقوه‌ی یک سوژه را مستقیماً به فعل در نمی‌آورد، بل که در صدد فعلیت بخشیدن به یک «نیروی بالقوه‌ی درجه دوم، توان توانی برای بودن» است. پس روان‌کاوی، با وجود مواجهه با امور واقعی، باید با عدم امکان ضابطه‌مندسازی خود کنار آید. نقد کاستوریادیس بر لکان دقیقاً ناشی از کوشش‌های لکان برای ضابطه‌مندسازی «امر واقعی» است. او استفاده‌ی لکان از موضوعات مکان‌شناسانه‌ای مانند «حلقه‌ی موبیوس» را تلاشی برای گریز از تاریخ و کوشش ناکامی برای برابری جستن با علم می‌داند.

از سوی دیگر، کاستوریادیس قاطعانه استدلال می‌کرد که، مسأله‌ی انتقال آموزه‌ها را نمی‌توان به شیوه‌ی ضابطه‌مندی مورد توجه قرار داد که در صدد توسل به یک زبان طبیعی نباشد. وجه اشتراک روان‌کاوی، آموزش‌گری، و سیاست کوشش در جهت خلق افراد مستقل و خودآیین است. از نظر او، خودآیینی حالتی است که سوژه در آن قادر به درخودنگری و تأمل می‌شود. اما خودآیینی هدف نبوده، بل که وسیله‌ای برای ایجاد امکاناتی دیگر است. سیاست خودآیینی باید موجودیت‌های خاص روان‌کاوی، آموزش‌گری، و آگاهی اجتماعی را به گونه‌ای پشت سر گذارد که سوژه خلاقیت خویش را با اتکا به «خیالات بنیادین یک جمع خودآیین» پی‌گیرد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: کاستوریادیس ۱۹۸۴، ۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۱۹۹۳)

شیوا کومار سرنیواسان

منتقدی به نام جیمز روی مک‌بین که برای فصل‌نامه‌ی *مرور مطالعات سینمایی* مقاله می‌نوشت، با وجود استقبال از برخی روشن‌نگری‌هایی که در این مجلد البته «ناموزون» یافته، اعضای تحریریه را به خاطر «تنگ‌نظری نسبی» شان در تأویل یکی از فیلم‌های گودار مورد سرزنش قرار داده، آنان را متهم می‌کند که به جای تفسیر کردن رخداد‌های واقعی آن فیلم، «دنیای موهومی بر پایه‌ی روایت» خلق کرده‌اند، و البته احتمالاً در ایراد این اتهام محق است. با این حال، مک‌بین حتا پس از وارد کردن ضرباتی سخت، اظهارات خود را با نوعی مدهنهی درخور پایان می‌دهد؛ او می‌نویسد که «تحریریه‌ی *کامرا اِبِسکورا* مساعدت مهمی ... به ارتقای درک مستمر از آثار ژان - لوک گودار کرده است.» چه بسا بتوان گفت که، تحریریه‌ی این نشریه مساعدت مهمی به پیشبرد فمینیسم و نظریه‌ی فیلم نیز کرده است.

تارا جی. گیلیگان

کانت، ایمانوئل (Kant, Immanuel)

(۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی در عصر روشنگری. ایمانوئل کانت کل دوران حیات خود را در کونیگسبرگ (کالینینگراد کنونی)، در پروس شرقی، سپری کرد و در دانشگاه همین شهر به تحصیل و تدریس فلسفه پرداخت. به رغم این پس‌زمینه‌ی شهرستانی نه چندان نویدبخش، کانت مجموعه آثار فلسفی‌ای از خود به جا گذاشت که تأثیر بی‌اندازه‌ای بر فلسفه‌ی مدرن و نظریه‌ی انتقادی گذاشته‌اند. آثار او را معمولاً به دو دوره‌ی «پیشانتقادی» و «انتقادی» بخش می‌کنند. کانت در نوشته‌های دوره‌ی اول در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۲۷ تا ۱۷۸۰، از جمله *ملاحظات در باب احساس امور زیبا و والا* (۱۷۶۴) و *در باب صورت و اصول دنیای محسوس و معقول* (۱۷۷۰)، نقد جستارگونه و غیرنظام‌مندی بر خردگرایی مطرح در روشنگری اولیه‌ی آلمانی عرضه کرده، در

در سال ۱۹۷۶، همان سالی که با فروپاشی نهایی زنان و سینما مصادف بود، *کامرا اِبِسکورا* ناگزیر به پذیرش مسئولیت اطلاع‌رسانی درباره‌ی فعالیت‌های سینمایی زنان در بخشی با عنوان «فعالیت‌های زنان» شد، و پایه‌گذاران پی بردند که الگوی اشتراکی مناسب حال نشریه‌ی آنان نیست؛ در شماره‌ی بعدی (به صورت دسته‌جمعی) اقرار کردند که اکثر مخاطبان شماره‌ی نخست احساس کرده‌اند که این نشریه‌ای «یک‌دست» بوده، و از یافتن نوشته‌های افرادی سواى هیأت تحریریه ناامید شده‌اند. این هیأت تحریریه یک دهه‌ی دیگر نیز ریاست نشریه را همچنان بر عهده داشت. در سال ۱۹۸۶ هیأت تحریریه، به جز فلیترمن که ده سال قبل این جمع را ترک کرده بود، صرفاً در جایگاه «اعضای تحریریه» قرار گرفتند. این اعضا هنوز و هرازگاهی در نوشتن مقاله‌ای با یک‌دیگر همکاری می‌کردند، اما اکثر مقالات به نام شخص نویسنده، یا با درج نام همه‌ی نویسندگان، امضا می‌شد.

اعضای تحریریه‌ی *کامرا اِبِسکورا* از نشریه‌ی خود به عنوان عرصه‌ای برای نوشتن درباره‌ی نظریات و ایدئولوژی‌ها و آزمودن آن‌ها بهره گرفته‌اند. برای مثال، در شماره‌ی پنجم این نشریه (بهار ۱۹۸۰) تأکید آنان بر فمینیسم و سینمای کلاسیک، موضوعاتی که در شماره‌های پایایی مطرح می‌شد، نمودی انکارناپذیر دارد: «وجه بسیار مهم طرح ما در خصوص تحلیل مناسبات زنان و بازنمایی، درک کارکرد نقش ساختاری و نمادین تفاوت جنسی در سینمای کلاسیک است.» *کامرا اِبِسکورا* همچون هر نشریه‌ی ایدئولوژی‌بنیاد دیگری مصون از انتقاد نبوده است. برای مثال، اعضای تحریریه‌ی نشریه علناً از حرمت‌گذاری خود به آثار ژان - لوک گودار سخن می‌گفتند؛ و سه شماره از نشریه را که در قالب یک مجلد انتشار یافت (۱۰-۹-۸، پاییز ۱۹۸۲) به مرور آثار اخیر او اختصاص دادند؛ اما

متحد» به استنباطات موهوم یا «منطق شکنی‌ها»ی روان‌شناسی منجر شده، تلاش برای داوری کردن در خصوص «جهان» به نتایج مستحکم اما متناقض انجامیده، و تلاش برای داوری کردن در خصوص خدا به ادله‌ی ناممکن و ظاهر فریب‌الاهیات ختم خواهد شد.

نقد نخست کانت مبین وجوه سازنده و مخرب فلسفه‌ی انتقادی است: با تعیین حدود شناخت مشروع در وهله‌ی نخست، این امکان فراهم می‌شود تا، فارغ از شأن نهادی و سیاسی، دعویات نامشروع را تشخیص داده و به نقد بکشیم. همین طرح در نقدهای دوم و سوم کانت پی‌گیری می‌شود. او در نقد خرد عملی اصول مطرح برای داوری‌های عملی را به دلیل دربرگیری ضمنی عناصر تجربی توجیه‌ناپذیری که در کل محدودکننده‌ی آزادی و استقلال انسانی اند مورد انتقاد قرار می‌دهد، و «دستور مطلق»ی را مطرح می‌کند که در برابر این‌گونه تحدیدات آزادی قرار می‌گیرد. در نقد قوه‌ی حکم، متن بانی زیبایی‌شناسی مدرن، برداشتهایی از داوری زیبایی‌شناختی که مبتنی بر حصول توافق (از دید کانت، نظریات قرن هجدهمی سلیقه‌باور) یا بر کمال شهودی (نظریه‌ی زیبایی‌شناسی آلمانی) اند به نقد کشیده می‌شوند. کانت، به جای این اصول «دگرسالار»، شرایط کاملاً اکیدی را برای یک اعتبار داوری ذوقی زیبایی‌شناختی مطرح می‌کند: این داوری باید بی‌طرفانه، متکی بر اعتبار کلی اما نه مفهومی، هدف‌گرا اما بدون اتکا به یک هدف، و الزامی باشد. او، در جست‌وجوی اساسی برای این شرایط، هرچه بیش‌تر به برداشتی از یک شعور انتقادی همگانی یا فرهنگ نزدیک می‌شود. نقد اخیر او دربردارنده‌ی تحلیل مبسوطی از تجربه‌ی امر والا و تحلیلی انتقادی از داوری غایت‌نگر هم هست. دویارگی نقادی کانتی میان تعریف «سازنده»ی معیارهای شناخت مشروع و نقد «مخرب» تمام دعویات مایل به مشروعیت کاذب، پذیرش آثار او را با مشکلاتی

دوره‌ی دوم، یعنی دوره‌ی «انتقادی»، این نقد را در سه‌گانه‌ی انتقادی خود، نقد خرد ناب (۱۷۸۱)، ویراست دوم (۱۷۸۷)، نقد خرد عملی (۱۷۸۸)، و نقد قوه‌ی حکم (۱۷۹۰) نظام‌مند می‌سازد، سه‌گانه‌ای که اشتها را خود را مرهون آن‌ها است. کانت در این «فلسفه‌ی انتقادی» می‌کوشید منابع و حدود احکام نظری، عملی، و زیبایی‌شناختی مشروع را مشخص کند. او در این راستا مدعیان داوری‌های مشروع را مورد انتقاد قرار داده، آثار خود را مشارکتی همگام با «عصر نقادی» می‌خواند. برای او هیچ امری معاف از نقادی یا «آزمون آزاد و بررسی باز» نبود: مذهب و دولت، و به ویژه نهادها و حوزه‌های فکری حامی و تحت حمایت این نهادها، هم نمی‌توانند خود را از این نقادی معاف بشمارند. این رویکرد کانت، یعنی مذاقه‌ی اکید در حکم‌های نقادانه از جهت پیش‌پنداشت‌ها و استثنائات‌شان، هنوز نیز نفوذ خود بر نقادی و نظریه‌ی انتقادی را حفظ کرده است.

کانت در نقد نخست خود، نقد خرد ناب، دعویات «خرد ناب» متافیزیکی در خصوص نیل به شناخت نظری را به صورت انتقادی مورد بررسی قرار می‌دهد. او بخش نخست این کتاب، درباره‌ی «زیبایی‌شناسی استعلایی» و «تحلیل استعلایی»، را به عنوان جانشین نقادانه‌ای برای هستی‌شناسی سنتی طرح ریخته و به تعیین حدود حکم‌های مشروع درباره‌ی موضوعات می‌پردازد. شناخت مشروع منحصر به جلوه‌های مکانی و زمانی‌ای است که در چارچوب ۱۲ مقوله‌ی فهم سامان می‌یابند. از نظر کانت، هر تلاشی برای بسط دادن احکام تا فراسوی این حدود و تعمیم دادن آن‌ها به موضوعاتی مانند خدا، سوژه، و جهان ناگزیر به توهماتی ختم می‌شود که خود در بخش دوم کتاب‌اش درباره‌ی «دیالکتیک استعلایی» آن‌ها را افشا می‌کند. کانت در این بخش از نقد خود به تفصیل نشان می‌دهد که چه‌گونه تلاش برای داوری کردن در باب «سوژه‌ی

تأثیر عمده‌ی نوکانت‌گرایی بر نظریه‌ی فرهنگی را در حوزه‌های جامعه‌شناسی، تاریخ هنر، و تاریخ تفکر می‌توان ملاحظه کرد. جامعه‌شناسان تحت تأثیر این جریان فکری در عرصه‌ی هنر گئورگ زیمل، ماکس وبر، و گئورگ لوکاچ بودند، و همگی به ایدئالیسم ذهنی مکتب هایدلبرگ گرایش داشتند، هرچند که وبر آمیزه‌ای از هردو سنت به دست می‌داد. آثار زیمل در حوزه‌ی جامعه‌شناسی هنر شامل پژوهش‌هایی درباره‌ی رمبرانت، رودن، و دیگر هنرمندان معاصر بود و **کشاکش** موجود میان خلق فعالانه‌ی معنا یا «زندگی» و نمود آن در «شکل» (فرم) را مورد توجه قرار می‌دادند. پژوهش‌های وبر در جامعه‌شناسی موسیقی ظاهراً کم‌تر مرسوم و وجه متافیزیکی نوکانت‌گرایی بوده، و بیش‌تر در کار بازنشاسی تأثیر «عقلانی شدن» شکل و محتوای حیات اجتماعی در حیطه‌ی سازمان و فن‌آوری موسیقی بودند. لوکاچ نیز نمود دوره‌ی فکری پیشامارکسیستی و نوکانتی خود تا قبل جنگ جهانی اول را در **زیبایی‌شناسی هایدلبرگی** به نمایش می‌گذاشت. این اثر تلاشی در جهت پاسخ‌گویی به پرسشی شبه‌کانتی، این‌که «ما با آثار هنری مواجه ایم، اما این آثار چه‌گونه ممکن می‌شوند؟»، با استناد به «آموزه‌ی اعتبار محض» بود، آموزه‌ای که نه «متافیزیکی» و نه «روان‌گرایانه» بل‌که معطوف به یک جامعه‌شناسی هنر باشد.

جامعه‌شناسی هنر ملهم از کانت‌گرایی جدید از اوایل قرن بیستم به این سو، به رغم اهمیت همچنان مباحثی که در تاریخ هنر به آن‌ها دامن زده، اکنون عمدتاً گرایشی قدیمی یا تخصصی محسوب می‌شود. نمود مکتب هایدلبرگ در حوزه‌ی تاریخ هنر را باید در آثار ویلهلم وودینگر، **انتزاع و ارتباط** (۱۹۰۷) و **شکل در گوتیک** (۱۹۱۲)، جست‌که بیش از همه تحت تأثیر زیمل بودند. وودینگر مبانی نظری تحلیل تاریخی خود را با تعبیر دقیقاً نوکانتی وصف کرده، «شکل» را به

مواجه می‌سازد. منتقدان گوناگونی از **هگل**، و **نیچه** گرفته تا **هورکهایمر**، **آدورنو**، **دریدا** و **لیوتار کانت** را متفکری می‌شمارند که، به تعبیر نیچه، قفسی را تنها برای باز برگشتن به آن شکست. در نتیجه، مشخصه‌ی نظریه‌ی انتقادی قرن بیستمی بسط رادیکال نقادی به حیطه‌ی خرد و خود سوژه‌ی انسانی - نه متوقف شدن در حدود تعیین شده توسط کانت، بل‌که به نقد کشیدن همین حدود - بوده؛ برخی منتقدان مانند **هابرماس** این روند را «خردستیزانه» و «پادروشنگرانه» دانسته‌اند. با این حال، چنان نقد رادیکالی، در بررسی «آزاد و باز» خرد، دقیقاً از تعریف خود کانت از روشنگری انتقادی به عنوان «بررسی آزاد و باز» ی که استثنایی در کارش نیست پی‌روی می‌کند. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: اونیل ۱۹۸۹، گایر ۱۹۷۹، هایدگر ۱۹۶۷)

هوارد کیگیل

کانت‌گرایی جدید (neo-Kantianism)

«کانت‌گرایی جدید» یا «نوکانت‌گرایی» جریان غالب فلسفه‌ی آلمان در ابتدای قرن بیستم، و رویکردی مؤثر در حوزه‌ی علوم انسانی و علوم اجتماعی بود. این رویکرد با طرح بحث «بازگشت به کانت» در اواسط قرن نوزدهم، و با سپری شدن دوره‌ی استیلای هگلی‌ها و نو-فیشته‌ای‌ها بر جهت‌گیری‌های فکری و نهادهای فلسفه‌ی آلمانی، پدید آمد. نوکانتی‌ها یا کانتی‌های جدید را می‌توان به دو مکتب «ماربورگ» و «هایدلبرگ» تقسیم کرد که هر یک تأویل خاص و متمایزی از کانت ارائه می‌کنند. نماینده‌ی مکتب ماربورگ، هرمان کوهن، بر مضمون «اعتبار» (آن‌چه **حکم**‌ها را معتبر می‌سازد) تأکید داشت، حال آن‌که نمایندگان مکتب هایدلبرگ، ریکرت و لاسک، خلق «ارزش» را مورد توجه قرار می‌دادند: مکتب نخست را می‌توان مبتنی بر ایدئالیسم «عینی»، و مکتب دوم را مبتنی بر ایدئالیسم «ذهنی» دانست.

درباره‌ی اعتبار و ارزش‌ها مربوط باشد به تأثیری که بر رشته‌های پیرامونی گذاشته مربوط می‌شود. تحلیل نوکانت‌گرایی از «شکل» به تکوین اصل حائز اهمیتی برای ایجاد روایت‌های تاریخی در جامعه‌شناسی، تاریخ هنر، و تاریخ تفکر منجر شد. البته، استفاده از این اصل صوری به عنوان اصل سازمانی سازمان‌های تاریخی خطر باز افتادن به دام خاستگاه‌های نوکانتی آن، یعنی ایدئالیسم ذهنی یا عینی، را به همراه دارد. به همین دلیل، عمده‌ی آثار متأخر در عرصه‌ی **مطالعات فرهنگی**، خودآگاهانه و با این حال بدون مجادله‌ی نظری بر سر خاستگاه نوکانتی **فرمالیسم** و ایدئالیسم، از این دو گرایش فاصله گرفته‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: رز ۱۹۸۱، کونکه ۱۹۹۱، ویلی ۱۹۷۸)

هوارد کیگیل

کانون (canon)

مجموعه متونی که معتبر، اصیل، و وحیانی دانسته می‌شوند. **لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد**، به دنبال تعریف اصلی این اصطلاح به عنوان «قاعده، قانون، یا فرمان کلیسایی؛ به ویژه، قاعده‌ای که از سوی یک شورای کلیسایی وضع شده باشد»، تعریفی را که از ۱۳۸۲ به این سو در زبان انگلیسی به کار رفته ارائه می‌کند: «مجموعه‌ی صحف کتاب مقدس که کلیسای مسیحی آن‌ها را اصیل و وحیانی دانسته است»، و، به همین منوال (از ۱۸۷۰)، «هر مجموعه‌ای از متون مقدس». اگرچه این وسوسه هست که تعاریف اولیه و ثانویه‌ی این اصطلاح را (با قائل شدن به این فرض که، برای مثال، **عهد جدید** در پی عزم یک شورای کلیسایی برای تعیین یک فهرست محدودکننده به وجود آمده) به هم پیوند دهیم، روند تاریخی گویای واقعیتی کاملاً متفاوت است. با این همه، عمده‌ی مباحث اخیراً مطرح درباره‌ی ادبیات غیردینی کانونی و غیرکانونی متکی بر چنین

منزله‌ی ساخت ترکیبی یک «اراده‌ی هنری» ذهنی برای بیان خود در نظر می‌گرفت. در تقابل با ایدئالیسم ذهنی مکتب هایدلبرگ که در آثار وودینگر نمود می‌یافت، تأکید مکتب ماربورگ بر ایدئالیسم عینی، یا اعتبار شکل ورای اعراض تاریخ و **فرهنگ**، در آثار هاینریش ولفلین تجسم می‌یابد. ولفلین در حوزه‌ی تاریخ هنر توجه خود را به تشابهات صوری متجلی در یک ژانر یا در آثار یک هنرمند معطوف کرده، برای نمونه، این رویکرد را در **هنر آلبرشت دورر (۱۹۰۵)** پی می‌گیرد که متکی بر مدعاهایی «کانتی» است: این مدعای عام که هر هنرمندی از یک **ساختار ادراک** قاطع و مشخص برخوردار است، و این مدعای خاص‌تر که ساختار ادراکی که دورر دارد مبتنی بر جایگردانی و نظم‌بخشی به پدیده‌های طبیعی است. ولفلین در کتاب خود به بازشناسی نمود این جایگردانی، یا ترکیب‌سازی صوری، در گزیده‌ای از آثار دورر می‌پردازد. این رویکرد فرمالیستی به تاریخ هنر، رویکردی فاقد هرگونه استناد آشکار به اساس فلسفی خود در کانت‌گرایی جدید، همچنان تأثیر مهم خود در این حوزه را حفظ کرده است. یکی از مانا‌ترین و مؤثرترین نمودهای نوکانت‌گرایی ماربورگی در بحث تاریخ تفکر را نزد ارنست کاسیرر باید یافت. آثار و پژوهش‌های کاسیرر درباره‌ی دوران رنسانس و **روشنگری** تأثیر به‌سزایی در تکوین رشته‌ی تاریخ تفکر در دانشگاه‌های آمریکا داشته‌اند. تألیفات او موجب ایجاد کشاکش میان رویکرد فرمالیستی نوکانتی و آشفتگی ناگزیر سازمان‌های تاریخی شده‌اند. این رویکرد در صورت موفقیت نمود بی‌نهایت جذاب و منسجمی از شواهد تاریخی به نمایش می‌گذارد، و در صورت ناکامی به کلیات صوری و واگویه‌ی بیش‌وکم بی‌هدف شواهد تاریخی مبدل می‌شود.

سهم عمده‌ی کانت‌گرایی جدید در پیشبرد اندیشه بیش از آن که به پژوهش‌های منطقی و متافیزیکی‌اش

این شبکه‌ها نهادهای مدرنی مانند سازمان‌های انتشاراتی، نظام‌های آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها، و سازمان‌های آکادمیک حرفه‌ای است. به هر رو، به جای آن که کانون‌ها را همچون فهرست‌های ثابت یا بسته‌ای از متون در نظر بگیریم، شاید بهتر باشد این پرسش را مورد توجه قرار دهیم که، «ما به چه وسیله آثار هنری [و ادبی] را ارزشمند می‌شماریم، و ارزش‌گذاری‌های ما چه گونه شیوه‌های توجه ما به این آثار را تحت تأثیر قرار می‌دهند؟» (۱۹۸۵، ص. xiii). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پین ۱۹۹۱، گیتس ۱۹۹۲)

مایکل پین

کاول، استنلی (Cavell, Stanley) (۱۹۲۶-) فیلسوف، اهل آتلانتای آمریکا، استاد زیبایی‌شناسی و «نظریه‌ی عمومی ارزش» در دانشگاه هاروارد. تألیفات مبسوط او عمدتاً تحت تأثیر استادش جی. ال. آستین و، فیلسوف قرن بیستمی، لودویگ ویتگنشتاین است. کاول با شنیدن مجموعه درس‌گفتارهای آستین درباره‌ی ویلیام جیمز در سال ۱۹۵۵ در هاروارد (که بعدتر، در سال ۱۹۶۲، با عنوان چه‌گونه کارها را با کلمات انجام دهیم منتشر شد) از کار بر روی رساله‌ی خود دست کشید، و شیوه‌ی پژوهش و سرفصل مطالعاتی متفاوتی برگزید (این تصمیم منجر به تأخیر در تکمیل رساله‌ی او، ادعای عقلانیت، تا سال ۱۹۶۱ شد). کاول در پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین فلسفه‌ای یافت که شیوه‌ی نوشتاری نوآورانه و روح تحقیقی کانتی و استعلایی داشت، و این هر دو شکل و راستایی به آثار کاول بخشیدند که خود هرگز از آن غافل نشد. کاول از نخستین کسانی بود که به وجود این روح کانتی در آثار ویتگنشتاین پی برده - بنگرید به جستارهای او با عنوان «آیا باید منظورمان همان گفته‌های مان باشد» و «فهم‌پذیری فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین» - و به

قیاس نابه‌جایی بوده، و هنری لوییس گیتس در مقدمه‌ی خود بر مجموعه آثار نویسندگان زن سیاه‌پوست قرن نوزدهمی (۱۹۸۸، ص. xviii) در پی تصحیح چنین خطایی است: «آثار ادبی در یک سنت شکل می‌گیرند... چرا که نویسندگان آثار دیگر نویسندگان را خواننده و بازنمود تجربیات خود را به قالب الگوهای زبانی‌ای در می‌آورند که عمدتاً دیگر نویسندگان فراهم کرده‌اند، نویسندگانی که خود به آنان احساس نزدیکی می‌کنند.» تاریخ کانون عهد جدید مصدق این نیست که هدف از شکل‌گیری کانون‌ها رفع اختلافات بوده باشد. رخداد اساسی و زمینه‌ساز شکل‌گیری عهد جدید کوشش ناکام مارسیون (۱۴۰ پس از میلاد) برای تهذیب کتاب مقدس مسیحی از میراث یهودی آن بود (فون کامپنهورن ۱۹۷۲، ص. ۱۴۸). مارسیون میان شریعت موسا و طریقت عیسا، و از این رو میان یهودیت و مسیحیت، ستیز سازش‌ناپذیری می‌دید. بنابراین، او و پیروانش رسائل غیرپولسی و همه‌ی اناجیل به جز انجیل لوقا را مردود می‌شمردند، و البته همین موارد مقبول را نیز نیازمند ویرایش دقیق و زدودن عناصر یهودی آن می‌دانستند. اگرچه اعتقادات مارسیون عمدتاً از طریق اثر ایرنائوس (علیه ارتداد) شناخته شده، تلاش‌های او در جهت ایجاد کتاب مقدسی تک‌آوا خود به تکوین عهد جدید چندآوایی منجر شد که چهار انجیل و رسائل پولسی و غیرپولسی در بر می‌گیرد (بنگرید به مطالعات کتاب مقدس).

فرانک کرمود در اشکال توجه (۱۹۸۵) و تاریخ و ارزش (۱۹۸۸) استدلال می‌کند که تکثرگرایی موجب حفظ حیات کانون ادبی شده، اما می‌پذیرد که این ممکن است «نگرش منعطفی» به کانون‌ها باشد؛ «نگرش اکید» به سیاست تأویل و تفسیری توجه دارد که کانون‌ها را درگیر شبکه‌های نهادهایی احتمالاً سرکوب‌گر می‌سازد (۱۹۹۰، ص. ۷۵). به نظر می‌رسد که منظور از

تلاش خود را صرف یافتن و ترسیم وضعیت خود این رشته کنند. ما در تأملات فلسفی خود باید به جای گریز از تناهی و موجودیت عادی خویش، با آغوش باز آن‌ها را پذیرا شویم. این پرسشی در خور تأمل است که، اگر ما حقیقت شکاکیت را، به جای ستیز با آن، پذیرا شویم، و این واقعیت را نیز بپذیریم که قادر به یافتن مبانی لغزش‌ناپذیری برای علایق خود نیستیم، آن‌گاه زندگی ما چه‌گونه زیستنی خواهد بود؟ فلسفه باید به جای بخشیدن وجهه‌ای کم‌تر مخرب به شکاکیت، تلاش خود را در راستای حفظ تهدید و وسوسه‌ی شکاکیت به کار بندد، و نانسانیات را پاس دارد. مواجهه با شکاکیت به معنی مهیا کردن تأویلی از تناهی انسانی، و به نظر کاول (به تبعیت از امرسون، آستین، و ویتگنشتاین، و دیگران) به معنی فهم شرایط اقامت ما در کلام خویش و در زبانی است که به کار می‌بریم. وظیفه‌ی فلسفه نه حذف شکاکیت که حفاظت از آن است؛ نشان دادن این که چرا شکاکیت، دست کم در فلسفه، پایان ندارد. فراهوان کاول به منزل کردن در شکاکیت صرفاً به معنی اظهار شرایط طبیعی هستی ما به عنوان دانندگان (رابطه‌ی نادانسته‌ی ما با جهان و با دیگران) نبوده، به معنی واگشایی راهی برای اقامت در وضعیت شکاکانه‌ی خود و از این رو وضعیت‌بخشی به زندگی خویش است. باید، به جای اجتناب یا تلاش برای ابطال حقیقت شکاکیت، آن را تصدیق کنیم.

خودشناسی اگر به آن وضعیت شکاکانه و منطری از فلسفه که کاول مطرح می‌کند قائل باشیم، آن‌گاه از دید او به جایگاه بایسته‌ی خودشناسی در راستای علایق خود پی خواهیم برد، آن فیلسوفی که در همه‌ی ما هست به این جایگاه پی خواهد برد. خواست خودشناسی مضمون غالبی در همه‌ی نوشته‌های کاول بوده، در جای‌جای مدعای خرد به کاوش در آن پرداخته می‌شود.

زمینه‌های فلسفی آرای آستین توجه جدی کرد - بنگرید به «آستین در بوته‌ی نقد» (کاول ۱۹۶۹). کاول همچنین متونی درباره‌ی شکاکیت و نمایش‌نامه‌های شکسپیر (کناره‌جویی از شناخت ۱۹۸۷)، در باب **مطالعات سینمایی** و نوع موضوعی که سینما برای تحقیق زیبایی‌شناسانه ارائه می‌کند (دنیای دیده‌شده ۱۹۷۹)، و درباره‌ی هنری دیوید ثورو و رالف والدو امرسون و ضرورت بازیافت سنت فلسفه‌ی آمریکایی منتشر کرده، سنتی که کاول این دو را آغازگر آن دانسته و معتقد است که گاه آگاهانه جدی گرفته شده اما عمدتاً آن را نادیده گرفته‌اند (معانی والدن ۱۹۷۲). در سراسر این نوشته‌ها اغلب اشتیاقی به تشخیص تخریب ناشی از برداشت‌های دوانکارانه از خود و رابطه‌ی خویش با دیگران و، به همین نحو، به هم آوردن شکاف و باز کردن راه گفت‌وگو میان فلسفه‌ی انگلیسی - آمریکایی و فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای به چشم می‌خورد.

نمود کامل آثار کاول را می‌توان در **مدعای خرد** (۱۹۷۹) او یافت. این متنی چشم‌پوشی‌ناپذیر به منظور درک آرای او است. همه‌ی حوزه‌های مطرح در نوشته‌های کاول در این اثر مجالی یافته، و بسیاری از سرفصل‌های معمولاً مورد توجه او، برای مثال، انکار برخی اجزای ماهوی فلسفه به وسیله‌ی خود فلسفه، ضرورت پی‌گیری خودشناسی (و از این رو، فهم ارزش و حدود شناخت تجربی)، امید به مقابله با شکاکیت، و نهایتاً زیستن در حیاتی شکاکانه مورد بحث قرار می‌گیرند. این سرفصل‌ها در هم‌تنیدگی شدیدی در آثار کاول داشته و به دیگر توجهات متعدد او راه می‌برند، و با این همه می‌توانند به صورتی کاراً همچون مدخل‌هایی برای درگیر شدن با نوشته‌های او عمل کنند.

سرشت فلسفه اهل فلسفه باید دریابند که به جای رفتن به راه یافتن یقین و مبانی تجربی هستی، باید

(این واگویی کاؤل از همان تقدیر خاص خرد است که **کانت** در آغاز **نقد خرد ناب** مطرح می‌کند). پس ما نباید در فکر ابطال شکاکیت یا غلبه بر آن بوده، بل که باید مواجهه با آن و زیستن با آن را بیاموزیم، و واقعیت تناهی و حدود فکری، اخلاقی، و عادی خود را پذیرا شویم. زیستن با شکاکیت خویش، مواجهه با حقیقت شکاکیت، به معنی باز یافت خویشتن و یافتن آوای انسانی عادی خویش است.

همچنان که از این سه سرفصل بر می‌آید، کاؤل درگیر چالش‌های قاطعی با حوزه‌هایی چون فلسفه‌ی تحلیلی، نظریه‌ی ادبی شالوده‌شکن، و بنیان‌باوری شناخت‌شناسانه است. در حالی که بسیاری منتقدان از مواجهه با آثار کاؤل اجتناب ورزیده، و نگران آن نیستند که فلسفه و تفکر از درمان‌گری و خودیابی‌شان تهی شوند، برخی دیگر مواضع او را انگیزاننده یافته اما شیوه‌ی نوشتار ظاهراً پریشان او و کناره‌جویی ظاهری‌اش از پرداختن به استدلالات فلسفی سنتی را پذیرفتنی نمی‌دانند. نوشته‌های کاؤل گاه به راستی دشوار اند، و توجهات او در بحث‌های خود قطعاً توجهات سنتی به شمار نمی‌روند. با این حال، نوشته‌های او هرگز در پی دست شستن از هرگونه استدلال نبوده‌اند. شیوه‌ی نوشتار او ما را و ما می‌دارد تا بحث را به عنوان شیوه‌ای برای پذیرش مسئولیت کامل یک **گفتمان**، و اقرار به علت استفاده‌ی فرد از کلام خود و نحوه‌ی کاربرد کلام، فهم کنیم. شیوه (یا روش) نوشتار او و زمینه‌ی آن نوشتار نشان‌گر کوششی برای جلب دوباره‌ی توجه فلسفی ما است به آن چه می‌گوییم و مراد می‌کنیم.

قطعاً بسیاری از انواع پژوهش فلسفی موجد همان منظرهایی می‌شوند که در آثار کاؤل یافتنی است (پژوهش‌هایی که او اغلب آن‌ها را به تفصیل شرح داده و از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند)، اما این پژوهش‌ها به ندرت به اهداف مد نظر او رسیده یا به انسجام آثار او

کاؤل می‌کوشد انگیزه‌ها و دلایل امتناع فلسفه (عمدتاً فلسفه‌ی دوران مدرن) از پذیرش امور انسانی و پی‌گیری خودشناسی را کشف کند. فلسفه، چنان که کاؤل در تلاش برای فهم آن بوده، باید از گفتن این که چیزی درست یا نادرست است فراتر رفته، در جهت درک استدلال، مسأله، یا نتیجه‌ای که کسی می‌گوید و می‌نویسد تلاش کند. فلسفه باید هستی انسانی محدود و متناهی کسی را که می‌گوید چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است مورد توجه قرار دهد. کاؤل به این درک می‌رسد که ما، به جای مقابله با نفوس و آثار روزمره‌ی خویش، جست‌وجو برای یافتن شناخت تجربی را نشانده و این دو را جابه‌جا می‌کنیم (شناختی تجربی، فارغ از این که آیا به موفقیت نهایی چنین شناختی باور داریم یا نه). کاؤل با نشان دادن خودشناسی در صف اول تحقیقات فلسفی به دنبال دامن زدن به خودرواداری یا رد یک منظر عینی (غیرشخصی) نیست. از مضامین مهم **مدعای خرد** این است که پی‌گیری «خویشتن» به آشکارگی «دیگری» منجر می‌شود. ما به هنگام تلاش برای رسیدن به خودشناسی به کاری خودشیفته‌وارانه مشغول نیستیم. روح امری غیرشخصی است، و هر قدر هم که کاوش‌های ژرفی در نفس خود کنیم چیزی که مختص ما باشد نخواهیم یافت.

شکاکیت به گفته‌ی کاؤل، **پژوهش‌های فلسفی** ویتگنشتاین مبارزه‌ی بی‌امانی با شکاکیت است. مبارزه‌ی خود کاؤل با متن ویتگنشتاین، و نیز با سرشت فلسفه و توجهات او به خودشناسی، او را بر آن داشت تا چنین نتیجه‌گیری کند که در نهایت باید شکاکیت را به عنوان جزئی از آن چه باید انسانی باشد مد نظر بگیریم. همین جزء هستی ما است که رابطه‌ی مبتنی بر شناخت با جهان و با دیگران را برانگیخته و همواره در طلب آن بوده، و با این حال قادر به کسب چنان شناختی نیست.

اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ دیگر آن نیروی عظیم و هماهنگ
 اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ یا اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ را ندارد.»
 در سال ۱۹۵۱، لو دوکا، آندره بازن، و ژاک دونیول
 -والکروز به اتفاق هم نخستین شماره‌ی این مجله را
 آماده‌ی انتشار کردند. در چند سال آینده، گروهی از
 منتقدان جوان که بعدها خود به کارگردانان مطرح
 سینمای «موج نو»ی فرانسه بدل شدند - فرانسوا تروفو،
 اریک رومر، ژاک ریوت، کلود شابرول، ژان - لوک گودار
 - به عنوان همکاران ثابت به اعضای تحریریه‌ی مجله
 ملحق شدند. در سال ۱۹۵۴، تروفو مقاله‌ای با عنوان
 «گرایش خاصی در سینمای فرانسوی» در کایه دو سینما
 منتشر کرد و به معرفی «نظریه‌ی مؤلف» پرداخت،
 نظریه‌ای که به طور گسترده در حلقه‌ی کایه مطرح بود،
 مبنی بر آن که یک فیلم مهر کارگردان، یعنی «مؤلف»
 (auteur) حقیقی فیلم، را بر پیشانی خود دارد. این
 فرض به خودی خود بی‌پیشینه نبود؛ چند سال پیش،
 در مقاله‌ای در *رو دو سینما*، از زمینه‌سازان کایه دو
 سینما، ایده‌ی مشابهی مطرح شده بود. اما با مقاله‌ی
 تروفو، این ایده در دستور کار کایه قرار گرفت. میزاسن
 نیز به گونه‌ای با «نظریه‌ی مؤلف» در هم تنیده بود که
 توجه به ترکیب‌بندی تک‌تک نماها، و نه تأثیر حاصل از
 برش نماها به یک‌دیگر، به مفهوم محوری دیگری برای
 این مجله بدل شد. ناقدان کایه دو سینما از این نکته
 شکایت داشته‌اند که این نشریه برای گروه برگزیده‌ای از
 کارگردانان فرانسوی و آمریکایی سازگار با «نظریه‌ی
 مؤلف» اعتباری بیش از اندازه قائل شده، دست کم یک
 منتقد آمریکایی، جان هس، این نشریه را به خاطر
 جانب‌داری از فیلم‌هایی بیش از اندازه مشابه، که همگی
 کم‌وبیش یک جهان‌بینی واحد را به نمایش می‌گذارند،
 سرزنش می‌کند.

به دلایل متعدد، منش این مجله در اوایل دهه‌ی
 ۱۹۶۰ تغییر کرد، و رفته رفته به جایی رسید که تنها

دست می‌یابند. کاول می‌کوشد نشان دهد که کلام ما
 اغلب منظور ما از گفته‌ی خویش را مراد نکرده، ما به
 سهولت نظارت خود بر این کلام را از دست می‌دهیم.
 این فقدان نظارت بر معنای کلمه‌ها نبوده، بل که فقدان
 نظارت بر منظور خود از کاربرد واژه‌ها و زمان و مکان
 این کاربرد است. ما به سهولت حس نفس خود و زمینه‌ی
 کاربرد زبانی خود را از دست می‌دهیم. (کاول این‌ها را
 دغدغه‌های غالب آن سنت فلسفی از دست رفته‌ای در
 آمریکا می‌داند که ثورو و امرسون پیشاهنگ آن بوده‌اند؛
 او ثورو و امرسون را مصدق دغدغه‌های فلسفه‌ی زبان
 عادی، چنان که نزد ویتگنشتاین و آستین یافت
 می‌شود، دانسته و بنابراین تلاش می‌کند تا دیگر بار به
 آنان جایگاه برجسته‌ای در سنت فلسفی ببخشد.) اگر
 به اشکال بیان انسانی خود توجه نکنیم، خود (و از این
 رو دیگران و جهان) را از دست خواهیم داد، و از همین
 رو است که کاول مسأله‌ی تلاش برای فهم نفس خویش
 و ضرورت این تلاش را فراروی ما می‌گذارد. (برای
 آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: فلمینگ ۱۹۹۳، فلمینگ و
 پین ۱۹۸۷، فیشر ۱۹۸۹، مال‌هال ۱۹۹۴)

ریچارد فلمینگ

کایه دو سینما (Cahiers du Cinéma)

مجله‌ی کایه دو سینما که دوران فعالیت‌اش از شش
 دهه گذشته و شماره‌های انتشار یافته‌اش بالغ بر ۷۰۰
 شماره می‌شود، اکنون جایگاه خود را به عنوان یکی از
 تأثیرگذارترین و بحث‌انگیزترین نشریات تخصصی در
 زمینه‌ی نقد فیلم تثبیت کرده است. امروز روز هم این
 نشریه عمده‌ی اشتها خود را مرهون دوره‌ی آغازین
 فعالیت خود، با جذب مخاطبان گسترده، در شمارگان
 سیزده هزار تایی‌اش است. چنان که ژرژ لیلیس، از
 منتقدان متعددی که در متنی مشروح به تحلیل تاریخ
 این نشریه پرداخته‌اند، می‌گوید: «کایه دو سینما در

پسامدرن، با اسطوره‌های رایج در خصوص اثر هنری، که «نقادی هنر» فرمالیستی و «تاریخ هنر» سنتی حافظ آن بوده‌اند به مبارزه برخاسته است، اسطوره‌هایی از این دست که، اثر هنری را باید همچون کلیتی منطقی و سازمانی در نظر گرفت که می‌تواند معنایی هم‌تا با معنای منظور نظر هنرمند بیابد (کراوس ۱۹۸۵). از جمله تمهیدات مورد استفاده‌ی او برای جلب توجه به راهبردهای ساختارگرا و پساساختارگرای آثارش در آمیختن آواهای گوناگون ادبی و انتقادی است، چنان که در ناخودآگاه دیدمانی (۱۹۹۳) دیده می‌شود.

جرالد ایگر

کردار متنی (Textual Practice)

هنگامی که ترنس هاوکز (از دانشگاه ولز در کاردیف)، به همراه یک هیأت تحریریه‌ی بین‌المللی، در صدد انتشار نخستین شماره‌ی *کردار متنی* بر آمد، نگرانی‌هایی در خصوص آینده‌ی این طرح داشت. سرمقاله‌ی هاوکز با این بحث شروع می‌شد که، اگرچه نمی‌توان هیچ موعده مشخصاً مناسبی برای انتشار یک نشریه قائل شد، به نظر می‌رسد که سال ۱۹۸۷ سال بسیار نامناسبی برای چنین اهدافی باشد، زیرا «دنیای آکادمیک در کل خود را در معرض حمله می‌بیند». با این حال، هاوکز ملاحظات از هر زمان دیگری ضرورت انتشار نشریه‌ی ماندگرددادار متنی احساس می‌شود.»

این نشریه، که اصولاً متون ادبی را مورد توجه قرار می‌دهد، در عین حال می‌خواهد مطالعات گسترده‌تر جاری درباره‌ی متنیت در دیگر رشته‌ها را نیز مد نظر داشته، و از آن‌ها در راستای اهداف خود بهره‌برداری کند. این نشریه هم نقش ناظر را بر عهده گرفته و هم نقش شرکت‌کننده‌ای فعال را؛ ساختارهای موجود در نقادی متنیت را به چالش کشیده، و مقالات آن نوشته‌ی

شبحی از انگاره‌ی اولیه‌ی خود بود. امروزه برخی از منتقدان بر این باور اند که، به موازات درگذشت یا پایان کار برخی از فیلم‌سازان «مؤلف»، نویسندگان کایه نیز ناچار شدند موضوعات نقادی خود را در جای دیگری جست‌وجو کنند. از سوی دیگر، همکاران اصلی کایه به پی‌گیری حرفه‌ی فیلم‌سازی روی آوردند - و مستقیماً نظریه‌ی مؤلف و محوریت میزانشن را تجربه کردند - و در ادامه گروه تازه‌ای از منتقدان ظهور کردند که با مشی آکادمیک‌تر خود منش نشریه را تغییر دادند. کایه دو سینما در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ با دوره‌ی رکودی مواجه شد؛ گودار در سال ۱۹۶۲ به این باور رسید که کایه دیگر ایده‌ی تازه‌ای ندارد، و دست‌اندرکاران‌اش به سادگی با یک‌دیگر هم‌عقیده شده‌اند. این نشریه با واکنش‌هایی که به آشوب‌های سیاسی سال ۱۹۶۸ در فرانسه نشان داد بار دیگر بحث‌انگیز شد. بحث‌وجدل‌ها حتا در سال ۱۹۶۹ به درون هیأت تحریریه نیز کشیده شد، و در نتیجه‌ی منازعات سازش‌ناپذیر همکاران، صاحب امتیاز نشریه نیز تغییر یافت. حول‌وحوش همین دوره، ژاک لکان، رولان بارت، و کریستیان متز به یاری تحریریه‌ی کایه آمده، نشریه را به سمت حوزه‌های تازه‌ای سوق دادند. در دوران پس از ۱۹۶۸، کایه دو سینما، تحت تأثیر شدید آرای برتولت برشت، گرایش‌های شدیداً سیاسی و نظری و منش مبارزاتی فزاینده‌ای یافت، و این در تباین آشکار با منش دهه‌ی ۱۹۵۰ آن در پاس‌داشت «مؤلفان» هالیوودی بود - کایه حامی این استدلال شده بود که، فیلم‌های تجاری منعکس‌کننده‌ی ایدئولوژی مسلط سرمایه‌داری اند. تارا جی. گیلیگان

کراوس، رزالیند (Krauss, Rosalind)

(۱۹۴۱ -) منتقد و مورخ هنری آمریکایی، و بنیان‌گذار و سردبیر نشریه‌ی اکتبر که، همگام با هنر

کردار متنی، به رغم پیش‌بینی‌های هاوکز، گفتمان آکادمیک پویایی درباره‌ی جنبش‌های کنونی در حوزه‌ی نظریه‌ی ادبی و دیگر حوزه‌های مرتبط با آن خلق کرده است. این نشریه، برخلاف پیش‌بینی هاوکز، از آغاز محکوم به شکست نبود، و راه‌گشای مطالعات متنی شد. تارا جی. گیلیگان

کرمود، فرانک (Kermode, Frank)

(۱۹۱۰-۱۹۱۹) منتقد ادبی بریتانیایی. فرانک کرمود از همه‌فن‌حریف‌ترین منتقدان ادبی قرن بیستم بود. آثار اولیه‌ی او (۱۹۴۷-۶۷) شامل کتاب‌ها و مقالات انتقادی مؤثری درباره‌ی شکسپیر، اسپنسر، دان، میلتن، و مارول، و نیز درباره‌ی طیف گسترده‌ای از نویسندگان مدرن، از جمله ویلیام باتلر ییتس، تی. اس. الیوت، والاس استیونس، و (بعدتر) دی. اچ. لارنس می‌شوند. دغدغه‌ی مستمر این آثار تلاش برای تعیین وجوه اساسی کلاسیسیسم، رمانتیسیسم، و مدرنیسم بود. در بازنگری آثار کرمود، تألیفاتی چون مقدمه‌ی وی بر توفان (۱۹۵۴) شکسپیر و نیز انگاره‌ی رمانتیک (۱۹۵۷) را می‌توان همچون متونی با ظرافت نظری دید. با این حال، با انتشار کتاب بسیار تأثیرگذار درک یک پایان (۱۹۶۷)، نوشتار او وجه نظری روشن‌تری به خود می‌گیرد، هرچند که او به عنوان یک منتقد و مفسر آثار خود را بی‌وقفه شرح و بسط داده است. کرمود در طول فعالیت‌های خود به عنوان استاد کالج دانشگاهی لندن، مجموعه‌های همایش‌هایی درباره‌ی نظریه‌ی ادبی برگزار کرد که در جریان آن بسیاری از نظریه‌پردازان مهم اروپایی را به بریتانیا معرفی کرده و - با انتشار مجموعه‌ی «استادان امروز» که مسئولیت تدوین آن برای انتشارات فونتانا را بر عهده داشت - نسلی از پژوهش‌گران، دانشجویان، و خوانندگان را تحت تأثیر قرار داد. شرحی از فعالیت‌های آموزشی او را می‌توان

یا درباره‌ی منتقدان مهم کنونی اند. برای مثال، مقاله‌ی میرز شماره‌ی نخست آن با عنوان «پایان زبان انگلیسی» نوشته‌ی تری ایگلتن است؛ گرانیگاه بحث این مقاله، که نویسنده به اتکای آن اثرات نشریه‌ی تأثیرگذار اسکروینی را مورد تأمل قرار می‌دهد، جدال مطالعات «زبان انگلیسی» و نظریه‌ی انتقادی است، جدالی که توجه پژوهش‌گران امروزی را به خود جلب کرده است. ایگلتن مقاله‌ی خود را با طرح این ادعا به پایان می‌برد که «تنها تعارضی که در نهایت اهمیت دارد تعارض انترناسیونالیسم مصرف‌گرایی سرمایه‌داری متأخر و انترناسیونالیسم مطرح از سوی رقیب سیاسی آن است.» این مقاله، که یادآور برخی از نوشته‌های اولیه‌ی هاوکز هم هست، می‌تواند مدخل مناسبی برای ورود به طرح کردار متنی باشد. هر شماره‌ی این نشریه به همین نحو ادبیات و رابطه‌ی آن با دیگر قالب‌های متنی را مورد توجه قرار می‌دهد.

کردار متنی در حال حاضر از سوی انتشارات راتلج و هر سال در سه شماره انتشار می‌یابد. عمده‌ی حجم این مجلات را مقالات و مرورهای انتقادی تشکیل می‌دهند، و هرازگاهی نامه‌های رسیده نیز در آن‌ها درج می‌شوند. این نشریه گاه از روال کلی خود اندکی عدول می‌کند و به موضوع خاصی می‌پردازد، همچنان که در سال ۱۹۹۱ به تنظیم و نشر کتاب‌شناسی آثار ژاک دریدا در فاصله‌ی ۱۹۶۲ تا ۱۹۹۰ اقدام کرد. کردار متنی در سال ۱۹۸۸ چهار مقاله به بررسی آثار دونالد دیویدسون اختصاص داد که یکی از آن‌ها نوشته‌ی کریستوفر نوریس، همکار هاوکز در دانشگاه ولز، بود؛ نوریس دبیر بخش مرورهای انتقادی و از نویسندگان پرکار این نشریه است. کردار متنی دو سال بعد کل یک شماره را (به استثنای چند مرور انتقادی) به کاوش در فرهنگ‌های زنان و مردان همجنس‌گرا اختصاص داد که سردبیر مهمان آن جوزف بریستو بود.

در سطح کارشناسی ارشد به پایان برد و دکترای انسان‌شناسی خود را به راهنمایی فرانتس بوآز در سال ۱۹۰۱ از دانشگاه کلمبیا دریافت کرد. از آن پس، تقریباً تا پایان عمر خود، در دانشگاه برکلی کالیفرنیا به تدریس انسان‌شناسی پرداخت و معاونت (و سپس ریاست) موزه‌ی این دانشگاه را بر عهده داشت. کروبر با وجود پژوهش‌های میدانی در فیلیپین و پرو، عمده‌ی شهرت خود را مرهون فعالیت در جمع بومیان آمریکا در کالیفرنیا و نیز در ایالات جنوبی این کشور، و به ویژه همکاری‌اش با گنجینه‌ی فرهنگی زنده‌ای به نام ایشی (آخرین بازمانده‌ی سرخ‌پوستان بومی شمال کالیفرنیا)، بود. کروبر، تحت تأثیر ویژگی‌نگری تاریخی بوآز، از تشریح علمی و ضابطه‌مندسازی قوانین کلی فرهنگ (رویکرد قانون‌بنیاد) اجتناب کرده، به توصیف و تعقیب الگوهای فرهنگی زمانی و مکانی (رویکرد ایده‌نگارانه) به عنوان هدف اصلی اقدامات (و انسان‌شناسی) خود روی آورد.

کروبر بیش از وجه علمی انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی بر وجه اومانستی آن‌ها تأکید داشت، اما مسأله‌ی محوری آثارش این بود که آداب و اسلوب‌های فرهنگی چه گونه ایجاد شده، گسترش یافته، و در نهایت دچار زوال می‌شوند. او در شرح پدیده‌های فرهنگی به چندگانگی علل اعتقاد داشته و، با استدلال علیه تمام صور تشریح تقلیل‌گرا، تأکید می‌کند که «علل بی‌واسطه‌ی پدیده‌های فرهنگی، خود پدیده‌های فرهنگی دیگری به شمار می‌روند.» چنین باوری به طرح مفهوم امور «فراارگانیک» (حوزه‌هایی از فرهنگ که به شکلی کاملاً مستقل از دیگر حوزه‌های مرتبط‌تر با نیازهای حیاتی و محدودیت‌های محیطی تکوین می‌یابند) منجر می‌شود، و کار او به همین دلیل مورد انتقاد نیز واقع شده است. کروبر، به عنوان نویسنده، استاد دانشگاه، و متخصصی خبره در سازمان‌دهی اطلاعات، بیش از ۵۰۰ اثر (به

در ادبیات انگلیسی عصر رنسانس: درس‌گفتارهای مقدماتی (۱۹۷۴) یافت. دامنه‌ی تحقیقات و تعلیم انتقادی و نوآورانه‌ی کرمود او را به استادی دانشگاه کمبریج رساند، هرچند که به دنبال مناقشه‌ای بر سر تصمیم‌گیری در خصوص واگذاری منصب استادی به یک همکار جوان‌تر که (شاید به غلط) به همه‌پرسی درباره‌ی «سپاساخنارگرایی» تعبیر شده بود از این سمت استعفا داد.

توجهات ضمنی کرمود به کتاب مقدس در درک یک پایان در اثر دیگرش با عنوان *خلقت رازداری* (۱۹۷۹) و نیز در مشارکت‌های‌اش در مجموعه‌ی *راهنمای ادبی کتاب مقدس* (۱۹۸۷) نمود صریح‌تر می‌یابد. کرمود در این کتاب‌ها مسائل دیرینی مانند حدود تأویل، تعیین *کانون* (قدسی و دنیوی)، و رابطه‌ی نقادی و روایت را، که به شکل بارآوری جذب سنت یهودی - مسیحی «میدراش» شده بودند، مورد توجه قرار می‌دهد (کرمود ۱۹۷۹). مضامین محوری در آثار نظری متأخر کرمود عبارت‌اند از: فرآیندهای تحلیل تأویلی متون کلاسیک در شرایط گوناگون (۱۹۷۵)، ۱۹۸۵)، نوسانات تاریخی ارزش (۱۹۸۸)، و نقش انکارناپذیر ذائقه‌ی زیبایی‌شناختی در برخورد با آثار هنری (۱۹۹۰ a). کرمود، همچنان که پژوهش‌گری بسیار منعطف و متعهد به کار گروهی بوده و اغلب به طور مشترک به تألیف و تنظیم آثار می‌پرداخت، نقادی نظری جامع و فراگیری نیز عرضه کرد، و با این حال پیوسته در مورد فقدان برخورد انتقادی با فعالیت‌های نظری جاری هشدار می‌داد.

مایکل پین

کروبر، آلفرد لویس (Kroeber, Alfred Louis)

(۱۹۶۰-۱۸۷۶) انسان‌شناس آمریکایی. کروبر در سال ۱۸۹۷ تحصیلات خود در رشته‌ی ادبیات انگلیسی را

با این همه، کریستوا در پاسخ به ضمیمه‌ی ادبی تایم که از جوهره‌ی آثار او پرسیده، می‌گوید که علاقه‌ی اصلی او در آثارش سوژه‌ی سخن‌گو است، به ویژه هنگامی که این سوژه را در رابطه‌اش با نظام‌ها یا ایدئولوژی‌هایی مد نظر قرار دهیم که فرد از بدو تولد درگیر آن‌ها است. به گفته‌ی او، «آن‌چه نشانه‌شناسی در بررسی ایدئولوژی‌ها (اساطیر، آیین‌ها، قواعد اخلاقی، هنرها، و ...) به عنوان نظام‌های نشانه‌ای کشف کرده این است که قانون حاکم بر (یا، اگر مایل اید، محدودیت اصلی مقرر برای) هر کردار اجتماعی از این واقعیت نشأت می‌گیرد که این کردار دلالت دارد، یعنی همانند یک زبان تبیین شده است» (موی ۱۹۸۶، ص. ۲۵). البته، بلافاصله تأکید می‌کند که این گفته به معنی آن نیست که تمام کردارهای اجتماعی و سوژه‌های انسانی چیزی جز زبان نیستند. منظور کریستوا این است که «هر کردار اجتماعی، همچنان که تابع تعینات بیرونی (اقتصادی، سیاسی، و ...) بوده، به وسیله‌ی مجموعه‌ای از قواعد دلالتی و به اتکای این واقعیت تعیین می‌یابد که یک نظم زبانی در آن حضور دارد.» در این جا کریستوا تصویر رایج از دو حوزه‌ی معرفتی را همزمان مورد حمله قرار داده، زبان‌شناسی و روان‌کاوی را مکمل هم می‌سازد، و این‌گونه مکملی روان‌کاوانه برای زبان‌شناسی سوسوری و مکملی زبان‌شناسانه برای روان‌کاوی فرویدی فراهم می‌آورد.

منفیت این یکی از مهم‌ترین ایده‌های کریستوا درباره‌ی آگاهی انسانی و تکرر سوژه‌ی انسانی است، مفهومی که آن را از پدیدارشناسی روح هگل گرفته، و در قسمت دوم از بخش اول انقلاب در زبان شاعرانه (۱۹۷۴) به تفصیل بسط می‌دهد. هگل (بندهای ۸۰-۷۷) استدلال می‌کرد که، منفیت از بنیادهای ساختار و پویایی آگاهی است. منفیت یک محدوده‌ی

ویژه، ۱۹۲۳، ۱۹۴۴، ۱۹۵۲، ۱۹۵۷) پدید آورده که برخی از آن‌ها نشان‌گر چشم‌اندازهای گسترده‌ای در تاریخ مطالعات فرهنگی اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: استیوارد ۱۹۷۳، درایور ۱۹۶۲، کروبر ۱۹۷۰) جیمز فیلیپس

کریپکی، سال بنگرید به نسبت هستی‌شناختی

کریستوا، ژولیا (Kristeva, Julia) (۱۹۴۱-) زبان‌شناس، روان‌کاو، فیلسوف، رمان‌نویس، و منتقد، که در بلغارستان به دنیا آمد، در سال ۱۹۶۵ برای ادامه‌ی تحصیل به پاریس رفت، و در حال حاضر استاد زبان‌شناسی در دانشگاه پاریس هفتم است. گونه‌گونی چشم‌گیر آثار کریستوا هم از جذاب‌ترین وجوه اندیشه‌ی او است و هم از آشکارترین معضلات آن، به ویژه اگر بنا به ارزیابی کلیت آرای او باشد. کریستوا زبان‌شناس، روان‌کاو، نظریه‌پرداز فرهنگی، فیلسوف، رمان‌نویس، منتقد ادبی، فمینیست، و نظریه‌پرداز سیاسی است؛ به این سیاهه می‌توان موارد دیگری (مانند نقادی هنری، مطالعات کتاب مقدس، و الاهیات) را علاوه کرد که کریستوا مقالات مهمی در آن باره نوشته است. گذشته از این‌ها، «بینارشته‌ای» یا «فرارشته‌ای» - خواندن آثار او هم به اندازه‌ی کوشش برای جا دادن آثارش در زیر یک ابرشاخه‌ی معرفتی بی‌نتیجه است. بیش از سه دهه پیش، رولان بارت به درک این نکته رسیده بود که درگیری‌های انتقادی کریستوا از جنس آثار دانش‌پژوهان بزرگ و انقلابی است و هر نظام فکری را متحول می‌کند. کریستوا در گفت، شورش (۲۰۰۴) می‌گوید، «شورش ناگزیر است، هم شوریدن علیه زندگی روانی و هم شوریدن در برابر بندهایی که جامعه را به هم پیوند می‌دهند، این شورش‌ی که یک نیروی حیاتی است و در برابر همسان‌سازی ایستادگی می‌کند» (ص. ۳).

(به معنی بی‌اثر یا بی‌ارزش) نیستند. از دید هگل، برداشتی از شناخت که چنین درکی از امر منفی داشته باشد، و شکاکیت را به مرز «نیستی محض» برساند، خود قالبی برای آگاهی ناقص یا نادرست است، و این محدوده نیز باید در انتظار نقض شدن باشد. اما اگر «به نمایش گذاشتن آگاهی نادرست در عین نادرستی‌اش» را بتوان به عنوان یک نفی متعین در نظر گرفت، یعنی در نظر گرفتن الف نه فقط به عنوان نه - ب بل که همچنین به عنوان چیزی متفاوت از ب، آن‌گاه منفیت را می‌توان همان چیزی انگاشت که به پیدایش عصر جدیدی در تاریخ آگاهی منجر می‌شود: «قالب تازه‌ای به این وسیله پدید می‌آید و، در جریان نفی، گذاری شکل می‌گیرد که امکان پیش‌روی را مهیا می‌کند، پیش‌رفتی در مسیر مجموعه‌ی کاملی از قالب‌ها که نهایتاً به خودش ختم می‌شود.» شگفت‌آور نیست که کریستوا، با اتخاذ این بنیان فلسفی اولیه برای آثار آتی و مستمرش، پیوسته به تفاوت، دیگربودگی، و حتا تجربه‌ی بیگانه شدن با خود ارج بگذارد.

خوارانگاری کریستوا، در عین حال که منفیت هگلی در آثار آتی‌اش همچنان جایگاه مهمی اشغال می‌کند، در سال ۱۹۹۳ به این باور می‌رسد که «تجربه‌ی روان‌کاوی به انقلاب در زبان شاعرانه هم غنا می‌بخشد و هم تا حدی زیادی جایگزین آن می‌شود» (نامه‌ی منتشر نشده). با این حال، او اذعان می‌کند که همان اثر حاوی نوعی «آینده‌نگری» برای آثار آینده‌ی او بوده - در واقع، این کتاب را می‌توان به عنوان نوعی منفیت در طرح مستمر او برای فهم سوژه‌ی انسانی در نظر گرفت. کریستوا، مانند فروید، تاریخ سوژه‌ی انسانی را تاریخی اساساً انباشتی می‌بیند. چه درباره‌ی تاریخ تحصیل آگاهی در انقلاب در زبان شاعرانه بنویسد، چه درباره‌ی تاریخ فمینیسم در «زمان زنان» (۱۹۷۹)، و چه درباره‌ی خط

ساختاری اندیشه، محدوده‌ای پیش‌تر مقرر، است که در جریان برون‌گستری و فراروی آگاهی بار دیگر مد نظر قرار می‌گیرد. برای مثال، من می‌توانم مارکسیست راسخی باشم که فروید را کشف می‌کنم، و حال می‌توانم مارکسیسم پیشین‌ام را در تفکری پسا - اومانستی بازبرقرار کنم که زیر نفوذ فروید است. بعدتر، چه بسا به یمن آثار ادوارد سعید، اومانیسیم پیش‌تر وانهاده‌ام را، بدون نادیده گرفتن درک‌ام از اهمیت مارکس و فروید، باز مد نظر قرار دهم. بنا به بحث هگل در این زمینه، قانون بنیادین آگاهی این است که دائم در حال برون‌گستر و فراروی است و محدوده‌های پیش‌تر مقرر خود را دائماً نقض می‌کند. اما آگاهی، حتا اگر شاخه شاخه شود، تعاریف پیش‌تر معین خود را همچنان نگه می‌دارد، و این محدوده‌ها منفیت هستی را شکل می‌دهند.

از این رو، منفیت نقش مهمی در آن‌چه هگل «تاریخ تحصیل آگاهی» خوانده ایفا می‌کند. آگاهی به شکل پویا فرامی‌گسترده، و شاخص اصلی آن درخودنگری است، و پیوسته تا وراى محدوده‌های خود پیش می‌رود. بنابراین، یکی از تعاریف مشروط هگل از آگاهی این می‌شود: «آن‌چه از خود فراتر می‌رود.» تاریخ تحصیل آگاهی مرکب از این نقض محدوده‌های آگاهی در راستای رسیدن به هدف آن است، «جایی که شناخت در آن جا دیگر نیازی به فراروی از خود ندارد، جایی که شناخت خود را می‌باید، جایی که پنداشت با ابژه و ابژه با پنداشت یکی می‌شود.»

آگاهی به سوی هدف خود پیش می‌رود، یعنی جایی که شناخت دیگر نیازی به فراروی از خود ندارد (و البته از محدوده‌های کاذبی که پیش‌تر بر سر راه‌اش قرار گرفته گذر می‌کند)؛ در عین حال، جلوه‌های آگاهی محدود - که به شکل غیرضروری محدود شده‌اند و محدود بودن‌شان بعدتر مشخص می‌شود - صرفاً منفی

متناسب هرکدام دارد) بنیان توان بخشی برای این وهله‌ی جدید در نوشتار او فراهم می‌کند. از این نظر، کریستوا پیشاپیش تمایزگذاری مهمی در آثار فروید را برجسته می‌کند که آدام فیلیپس بعدها در *اربابها و متخصصان* (۱۹۹۵) مورد تأکید قرار می‌دهد. فیلیپس وظیفه‌ی روان‌کاوی معاصر را این‌گونه وصف می‌کند: «روان‌کاوان معاصر (که باید هم فروید متکی به روشنگری و هم فروید پسا-فرویدی، هم شناختن و هم مسئله‌ی شناختن، را به طور مستمر مد نظر قرار دهند) به نوع جدیدی از متخصصان مبدل می‌شوند: متخصصان حقیقت‌های غیرقطعی» (ص. ۸).

یکی از بهترین ره‌آوردهای این مرحله‌ی متأخر در نوشته‌های کریستوا آثار او درباره‌ی «خوارانگاری» است، که موقتاً می‌توان آن را وضعیتی دانست که فرد را وادار می‌کند به خود نه فقط به عنوان یک چیز، که حتا به عنوان یک چیز بی‌ارزش و بی‌مقدار بنگرد. در خوارانگاری، سوژه‌ی انسانی یک ابژه‌ی خوار می‌شود - یا خود را چنین می‌انگارد. فصل‌هایی که کریستوا در *شورش صمیمی* (۱۹۹۷) درباره‌ی سارتر نوشته و صفحاتی که در *انقلاب در زبان شاعرانه* به ژاک لکان اختصاص داده زمینه‌ساز نظریه‌ی او درباره‌ی خوارانگاری است. البته، سارتر در *هستی و نیستی* و در نوشته‌های دیگرش تمایز متافیزیکی بنیادینی بین بودن در خود (هستی فی‌نفسه) و بودن برای خود (هستی لئفسه) برقرار می‌کند. منظور او این نیست که هستندگان یا باشندگان انسانی از سنخ دوم و دیگر چیزهایی که فاقد آگاهی اند از سنخ اول اند. آن‌چه حیات بشری را بسیار پیچیده می‌کند این است که یک شخص می‌تواند با شخص دیگر - یا حتا با خود - چنان برخورد کند که گویی بودن برای خود صرفاً به بودن در خود مبدل می‌شود. زبان فرانسه واژه‌ای برای این‌گونه چیزشدگی دارد: chosisme. مثال سارتری جالبی درباره‌ی این

سیر آثار خودش، در هر حال آن‌چه در گذشته بوده هرگز پشت سر یا کنار گذاشته نمی‌شود. فهم فروید هم از انباشتی بودن طرح فکری‌اش این‌گونه بود.

با این حال، همچنان که کریستوا خود مشاهده کرده، نقاط عطف مهمی در سیر آثار او وجود دارند. یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در میانه‌ی مجموعه مقالات او با عنوان *میل در زبان: رویکردی نشانه‌شناختی به ادبیات و هنر* (۱۹۸۰) رخ می‌دهد. کریستوا در مقدمه‌ی کتاب این دگرسویی را چنین توصیف می‌کند: «خوانندگان در جریان کتاب با نوعی دگرسویی در نوشتار مواجه خواهند شد. سبک خشک‌تر مقالات اولیه، که به نوعی مایل به قاعده‌مندسازی است، به تدریج جای خود را به گرایشی بیش‌تر روان‌کاوانه (و همچنین توجه به شیوه‌های ادبی و هنری) می‌دهد، و زمینه را برای یک سبک شخصی‌تر مهیا می‌کند. با این حال، چنین رویکردی تا آن‌جا پیش نمی‌رود که گفتمان نظری را همتای گفتمان هنری سازد - و نظریه‌پردازی را به داستان‌های ادبی یا شبه‌ادبی شبیه سازد. البته، گرایش پسا-هایدگری پررنگی به این‌گونه نوشتن وجود دارد، اما گزینه‌ای که من انتخاب کرده‌ام چیزی به کل متفاوت است. رویکرد من متضمن باور به ضرورت اتخاذ موضعی ناظر به دیگربودگی، فاصله، و حتا محدودیت است که بر اساس آن‌ها یک ساختار، یک گفتمان منطقی، به هم دوخته و در نتیجه نمایان می‌شود - نه به مفهوم معمول کلمه بل‌که با بذل توجه جدی به فکر نوین پسا-فرویدی که دو سوپه، خودآگاه و ناخودآگاه، و دو نوع نمایش را مد نظر قرار می‌دهد» (ص. ix).

کریستوا به دقت خاطر نشان می‌کند که، اتخاذ این سبک شخصی‌تر به بهای کاستن از مایه‌های نظری آثار پیشین او انجام نمی‌شود. فکر پسا-فرویدی او (که توجهات دوجانبه‌ای به فرآیندهای خودآگاه و ناخودآگاه، به حوزه‌های فلسفه و روان‌کاوی، و به انواع بازنمودهای

پدیده می‌تواند این باشد: زن و مردی پشت میزی در یک کافه نشسته‌اند و مرد ناگهان دست زن را می‌گیرد، در حالی زن از او نمی‌خواهد این کار را بکند. نه فقط مرد بدون هیچ اندیشه‌ای دست زن را مثل یک چیز (یک ابژه) می‌گیرد، بل که زن نیز دست‌اش را روی میز مثل یک تکه گوشت مرده در دست مرد نگه می‌دارد. در واقع، زن و مرد می‌توانند به حرف زدن ادامه دهند، طوری که انگار زن نمی‌خواهد تصدیق کند آن دست هیچ ربطی به او ندارد، حداقل تا وقتی که در دست مرد است. پیدا است که، وقتی یک نفر با نفر دیگر چنان رفتار می‌کند که گویی مالک او است - نه فقط دست‌اش، که کل او - این وضعیت عواقب عاجلی دارد. با این حال، برخورد کردن با یک نفر دیگر - حتا به رغم میل او - به عنوان یک ابژه‌ی جزئاً یا کلاً اشتیاق‌انگیز یک موضوع است و برخورد کردن با او به عنوان یک چیز حقیر یا نفرت‌انگیز، یک ابژه‌ی خوار، موضوعی دیگر. ماجرا وقتی پیچیده‌تر می‌شود که یک نفر، فارغ از هر نیت یا عملی که داشته باشد، خود را خوار بیانگارد. نیازی به گفتن نیست که، این وضعیت ربطی به جنسیت فرد ندارد.

کتاب کریستوا، قدرتهای وحشت: رساله‌ای در باب خوارانگاری (۱۹۸۰)، هم نظریه‌ای به دقت تبیین‌شده در باب خوارانگاری (فصل‌های ۱ تا ۵) است و هم بررسی رمان سلین (فصل‌های ۶ تا ۱۰) به عنوان نقش‌آفرینی رمان‌وار آن من که من نیست. استفراغ هم یک استعاره‌ی اساسی برای خوارانگاری است و هم در بعضی شرایط علامت آن محسوب می‌شود، همچنان در ناهنجاری‌های غذایی - از بی‌اشتهایی گرفته تا پرخوری - دیده می‌شود. کریستوا می‌نویسد: «نفرت از یک لقمه غذا، یک تکه کنافت، زباله، یا سرگین. تشنج و تهوعی که مرا محافظت می‌کند. دل‌آشوبه، قی کردنی که مرا به گوشه‌ای پرتاب می‌کند و از آلودگی، گنداب، و کثافت دور می‌کند. شرم‌سازش‌کاری، شرم‌گرفتار شدن

در خیانت. جذبه‌ی آغازینی که مرا به سوی آن‌ها می‌کشاند و از آن‌ها جدا می‌کند.» کریستوا سپس این توصیف پدیدارشناختی تهوع به سراغ تفسیر آن می‌رود: «نفرت از خوراکی‌ها احتمالاً اساسی‌ترین و دیرینه‌ترین شکل خوارانگاری است. چشم‌ها که پوست نازک روی شیر را می‌بیند یا لب‌ها که آن را لمس می‌کنند - آن لایه‌ی بی‌ضرر، نازک مثل کاغذ سیگار، و رقت‌انگیز مثل بریده‌ی ناخن - احساس گلوگرفتگی می‌کنم و، بعدتر، احساس دل‌پیچه؛ تمام اندام‌های تن‌ام در هم می‌پیچند، اشک می‌انگیزند و صفرا ترشح می‌کنند، ضربان قلب‌ام را شدت می‌بخشند، و پیشانی و دست‌های‌ام عرق می‌کنند. تهوع، با آن گیجی تیره‌وتارکننده، مرا وامی‌دارد تا از مواجهه با آن لایه‌ی شیر طفره روم، بین من با مادر یا پدری که آن را برای‌ام آورده فاصله می‌اندازد. "من" هیچ چیزی از آن مایه را نمی‌خواهم، آن چیزی که نشانه‌ی میل آن‌ها است؛ "من" نمی‌خواهم حرف‌شنو باشم، "من" نمی‌خواهم شبیه آن شوم، "من" آن را دور می‌ریزم. اما آن غذا برای "من" همان غیر یا "دیگری" نیست، منی که تنها در میل آنان حضور دارم، و بنابراین من "خودم" را دور می‌ریزم، خودم را تف می‌کنم، "خودم" را خوار می‌انگارم در همان حال که ادعا می‌کنم دارم اراده‌ی "خودم" را اثبات می‌کنم» (صص. ۳-۲).

چنان که بعدتر در همین کتاب جذاب می‌بینیم (کتابی که با رسیدن به نیمه‌ی دوم آن درباره‌ی آثار سلین به دوبخشه بودن آن پی می‌بریم)، کل طرح کریستوا در این‌جا استفاده از زبان نظری و نمایشی برای عرضه‌ی خوارانگاری است. قهرمان بدبخت سفر به انتهای شب نیز هنگامی که وادار می‌شود از هم‌زمان سلاخی‌شده‌اش در میدان نبرد دور شود و حیوانات مرده را برای تغذیه‌ی سربازان گرسنه سلاخی کند، به حال تهوع می‌افتد و قی می‌کند. استعاره‌ی خوارانگاری که کریستوا در کار سلین کشف کرده، بیش از آن که در

شخصیت‌ها، پی‌رنگ، یا مضامین رمان‌های او یافت شود، در «حال غریبی» احساس می‌شود که به هنگام خواندن آثار او داریم. کریستوا این احساس را چنین وصف می‌کند: «وقت خواندن سلین، بر نقطه‌ی حساس ذهنیت ما انگشت گذاشته می‌شود، جایی که سنگرهای دفاعی فروریخته‌ی ما آشکار می‌شوند، زیر ظواهر یک دژ مستحکم، یک پوست برآمده؛ نه داخل نه خارج، بیرون زخم خورده به درونی چندش‌انگیز مبدل می‌شود، جنگی به موازات گنبدیگی، در حالی که متانت اجتماعی و خانوادگی، آن نقاب زیبا، در چندش‌انگیزی شر معصومانه فرو می‌ریزد. دنیایی از مرزها، فراز و فرودها، هویت‌های شکننده و درهم‌آمیخته، سرگشتگی‌های سوژه و ایزه‌های آن، ترس‌ها و تقلاها، خوارانگاری‌ها و شاعرانگی‌ها» (ص. ۱۳۵).

سلین البته کاوش در خوارانگاری را به داستان‌های خود محدود نمی‌کند. این خوارانگاری را در جزوات یهودستیزانه‌ی مشهورش و همچنین در عیب‌جویی مستمرش از آداب خوراک یهودیان نیز به نمایش می‌گذارد. این افراط‌های سلین نیست که کریستوا را مجاب می‌کند تا در قدرت‌های وحشت فصلی را به «نشانه‌شناسی چندش‌انگیزی در کتاب مقدس» اختصاص دهد. هدف این فصل نشان دادن این نکته است که خوارانگاری چه ریشه‌های عمیقی در فرهنگ ما دوانده است. به تعبیر او، «خورانگاری - خوراکی، خونی، و اخلاقی - افراد خاصی را هدف می‌گیرد، نه چون آن‌ها بدتر از دیگران اند، بل که چون خوارانگاری در چارچوب معاهده‌ای که تنها آن‌ها به آن ملزم شده‌اند معنای واقعی خود را می‌یابد» (ص. ۱۰۷).

پیش‌آگاهی است، حال آن‌که خوارانگاری پی‌آمد روانی و فرهنگی بیزاری است. از سوی دیگر، شورش و نبوغ زنانه آشکالی از هایش و سازندگی اندک‌ه‌ای چیرگی بر ناخوشی‌های روحی اهمیتی اساسی دارند. کریستوا در صفحات آغازین جلد نخست سه‌گانه‌اش، نبوغ زنانه (۱۹۹۹)، از عزم خود برای احیای معنای نبوغ، چنان که مد نظر رمی‌های باستان بوده، خبر می‌دهد. به دید رمی‌ها (به ویژه هوراس)، نبوغ هیچ ربطی به هوش یا استعداد هنری استثنایی یا به فردی، مانند باخ یا آینشتاین، که چنان استعدادی را به نمایش بگذارد، نداشت. نبوغ همان numen یا روح ذاتی یک فرد بود. در آغاز، تصور می‌شد این ویژگی یک نیروی جنسی است که به مردان توان تولید و زایش‌گری می‌دهد؛ اما بعدها این ایده تحول یافت و به «کل قوای مرد فرهیخته» دلالت پیدا کرد. مصداق این قدرت در زنان «ژونو»، همتای مؤنث ژوپیتر، خوانده می‌شد. چنان که کریستوا در فصل پایانی جلد سوم از نبوغ زنانه توضیح می‌دهد، نبوغ به نظر او همان توان خودفرازی است که، برای مثال، در هانا آرنت، ملانی کلاین، و کولت و توان آنان برای فراتر بردن خود از حوزه‌های فلسفه‌ی سیاسی، روان‌کاوی، و ادبیات تجلی می‌یابد. او اذعان می‌کند که «در واقع، من متقاعد شده‌ام که حاصل نهایی حقوق مردان و حقوق زنان چیزی جز همان آرمان اسکات‌گرا نیست، آرمانی که عصر ما ابزار تحقق‌بخشی به آن را در اختیار دارد: ... توجهی که باید به شکوفایی فردیت و یکتایی خود کنیم، دغدغه‌ی ابراز کس در دل هر "چیز" - و "نبوغ" پیچیده‌ترین، فریبنده‌ترین، و بارآورترین صورت آن یکتایی در یک وهله‌ی تاریخی است، و تنها در این شرایط، در درازنای زمان و در قالب امر جامع و جهان‌روا نقش می‌بندد» (ج. ۳، ص. ۴۰۴).

نبوغ زنانه اگرچه منفیت و خوارانگاری هر دو انواعی از نفی و نایش اند، منفیت یک قالب‌هایشی و سازنده هم هست، از این نظر که عنصر اساسی در روند رو به

نبوغ زنانه اگرچه منفیت و خوارانگاری هر دو انواعی از نفی و نایش اند، منفیت یک قالب‌هایشی و سازنده هم هست، از این نظر که عنصر اساسی در روند رو به

بن بست نهایی این وعده‌های تام و تمامیت‌خواهانه آگاه ایم. فمینیسم، با تمام جریان‌های مختلف‌اش در اروپا و آمریکا، از بند این هدف‌ها رها نشده است و، در نهایت، این گرایش به قالب سخت و بی‌انعطاف یک ستیزه‌جویی کم‌دوام در آمده، قالبی که یکتایی سوژه‌ها را ندیده می‌گیرد، تصور می‌کند می‌تواند تمام زنان را، مانند تمام پروتورها یا کل جهان سوم، با مطالباتی به یک اندازه بی‌رحمانه و بی‌ثمر زیر پوشش بگیرد» (ج. ۳، ص. ۴۰۵). در این جمله‌ها می‌توان عزم راسخ کریستوا به درخودنگری و مسئولیت‌پذیری در قبال اندیشه‌ها و نوشته‌های خودش را هم مشاهده کرد. اما وقار‌گرایی در این گفته‌ها هست که می‌تواند از وجوه شاخص نبوغ زنانه‌ی او باشد. طرح فکری او همچنان بلندپروازانه، پویا و سرزنده، و مشتاق فراروی از خود، و دربرگیری درک پیشین‌اش از محدودیت‌های خود در جریان پیشروی، است و پیوسته بر شورش خلاقانه صحنه می‌گذارد.

شورش بسیاری از آثار کریستوا از سال ۱۹۷۴ به این سو عبارات شورش (revolt) و انقلاب (revolution) را در عناوین خود دارند: انقلاب در زبان شاعرانه، معنا و بی‌معنایی شورش (۱۹۹۶)، شورش خودمانی (۱۹۹۷)، و گفت، شورش. از آن‌چه کریستوا در این باره نوشته پیدا است که به دید او شورش به همان اندازه برای پیوندهای اجتماعی اهمیت دارد از وجوه ضروری برای حیات روانی هم هست. این تأکید تا حدودی به دلیل آن است که او شورش علیه محدودده‌های فکری پیش‌تر مقرر را اساس پویایی آگاهی می‌داند، و به این نتیجه رسیده که ایستادگی در برابر ایزه شدن از بخش اصلی مبارزه با خوارانگاری است، و تلاش برای صحنه‌گذاری بر نبوغ زنانه را امری حیاتی برای دستیابی زن به خودفرازی می‌داند. زیرنهاد تمام این شورش‌گری‌ها این درک فروید در تمدن و ناخشنودی‌ها از آن است که

می‌ایستد که لکان در مقاله‌ی مشهورش درباره‌ی مرحله‌ی آینه‌ای تشریح کرده است. این انگاره همان ایماژی است که از بدو تولد بر من فرافکنده می‌شود، تصویر آن‌گونه شخصی که از من انتظار می‌رود به آن مبدل شوم (و من از خود انتظار دارم که حتماً چنان شخصی شوم). این انگاره، به عنوان تصویری از کلیت و فردیت دقیق و اکید، چنان محال به نظر می‌رسد که تنها ارتباط واقعی من با من (با چیزی که فکر می‌کنم باید من باشد) یک بیگانگی تراژیک است، به ویژه وقتی که تمام تلاش خود را صرف دست یافتن به آن می‌کنم. این وضعیت در مورد دختران و خیم‌تر هم می‌شود، چون باید با نهادهای فرهنگی و روان‌کاوانه‌ای رویارو شوند که این حس محال بودن دست‌یابی به آن‌چه را که فرد باید به آن بدل شود به ایماژهای گونه‌گونی از نره‌ی نازدودنی نیز می‌آلایند. کریستوا سه وهله‌ی انباشتی مد نظرش از تاریخ فمینیسم - مطالبه‌ی حقوق سیاسی، تضمین برابری وجودی، و تعقیب تفاوت جنسی - را در میانه‌ی مانیفست‌اش در خصوص نبوغ زنانه جمع‌بندی کرده (ج. ۳، صص. ۴-۵، ۴۰۴)، با این حال ضمناً به این نتیجه می‌رسد که دست‌رس‌پذیری این توان خودفرازی از بی‌آمدهای گذر از این وهله‌ها در تاریخ «زمان زنان» است. کریستوا، در نگاه به گذشته، می‌گوید که اکنون «جاه‌طلبی‌های تمامیت‌خواهانه»ی فمینیسم، به عنوان جنبش آزادی‌خواهی نشأت‌گرفته از روشنگری، معضلی قابل تشخیص به نظر می‌رسد. این نکته خواننده را بی‌گمان به یاد اظهار نظرات صریح او در کتاب‌اش درباره‌ی زنان چینی (۱۹۷۴) می‌اندازد، اثری که به دنبال سفرش به جمهوری خلق چین در آوریل و می ۱۹۷۴ نوشته بود: در این سفر آموخته بود که اندیشیدن به فمینیسم به عنوان یک جنبش تمامیت‌ساز اندیشه‌ی اشتباهی است. در این جا کریستوا آن دریافت را دوباره به شکل دیگری مطرح می‌کند: «امروزه ما به

که معرف چیزی است که سیاست می‌خوانیم» (ص. ۳) با خاموش‌سازی مستمر شعله‌های شورش به شدت به خطر افتاده‌اند؛ ما در معرض این خطر ایم که صرفاً وارث آشکال توخالی آزادی و دیگر میراث انقلاب‌های فرانسه و آمریکا باشیم. کریستوا مصرانه و واقع‌بینانه امید می‌دهد که بر این مخاطره‌ها می‌توان چیره شد.

مایکل پین

کشاکش (tension)

اصطلاحی که آلن تیت (۱۹۶۹) در اشاره به همزیستی extension (معنای لفظی) و intension (معنای استعاری) در شعر به کار برده است (مقایسه کنید با **دلالت ضمنی / دلالت صریح**). به طور کلی‌تر، این اصطلاح در **نقادی نو** در توصیف الگوی تعارضات ساختاریافته یا تناقضات برطرف‌شده‌ای - مثلاً «میان رسمیت وزن و نارسامیت زبان» (آر. پی. وارن) یا میان امور انتزاعی و انضمامی - به کار می‌رفت که مدافعان **نقادی نو** آن را ویژگی ماهوی بهترین اشعار می‌شمردند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: لی ۱۹۶۶)

بین‌رایت

کشت‌کاران جنوبی (Southern Agrarians)

جنبش سیاسی آمریکایی در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و دهه‌ی ۱۹۳۰. برخی از رهبران این جنبش، نظیر جان کراو **رنسوم** و آلن تیت، از منتقدان ادبی بوده و با بدل شدن‌شان به ایدئولوگ‌های اصلی **نقادی نو**، این جنبش نقش تعیین‌کننده‌ای در مطالعات ادبی آمریکایی ایفا کرد. این جنبش تصویری آرمانی از «جنوب قدیم» به عنوان یک جامعه‌ی ارگانیک، و پادزهری برای نیروهای انسانیت‌زدای علم، صنعت‌گرایی، و سکولاریسم ترسیم می‌کرد. اعضای این جنبش، همانند تی. اس. الیوت، که خود از ستایش‌گران پرشور او بودند، در بهترین حالت،

سرشت پرشور حیات انسانی همواره ما را در وضع ناخشنودی از نیروهای تمدن‌ساز نگه می‌دارد، نیروهایی که مشخصاً برای رام کردن شور و شر ما مهیا شده‌اند. با این حال، فراخوان او به مقاومت و ایستادگی در فصل آغازین **شورش خودمانی** ابرام خاصی دارد: «اگر قدرت تهی و ارزش توخالی باشند، بر چه کسی باید بشوریم؟ یا، بدبینانه‌تر، اگر انسان صرفاً به ملغمه‌ای از اندام‌ها مبدل شده، دیگر نه یک سوژه که یک شخص موروثی باشد، شخصی متعلق به ارث و وراثت مالی، ژنتیکی، و فیزیولوژیکی، شخصی که حتا آن اندازه آزادی ندارد که کانال خود را با کنترل از راه دور انتخاب کند، دیگر چه کسی توان شورش دارد؟ تصویر وضع کنونی‌مان را بیش از اندازه ساده و تیره و تاریک می‌کنم، تا آن‌چه را که همه حس می‌کنیم برجسته کنیم: نه تنها شورش سیاسی در باتلاق ساخت‌وپاخت‌ها بین احزابی به گل نشسته که اختلافات و تفاوت‌های آن‌ها هرچه کم‌تر به چشم می‌آید، بل که به ویژه یک مؤلفه‌ی ماهوی فرهنگ اروپایی - فرهنگی که با شکاکیت و نقادی شکل گرفته - اثرگذاری اخلاقی و زیبایی‌شناختی‌اش را از دست می‌دهد. این بُعد اخلاقی و زیبایی‌شناختی به حاشیه رانده می‌شود، و جامعه‌ی نمایش آن را تنها به عنوان یک سرگرمی تزئینی تحمل می‌کند، البته اگر به کل از دست نرفته باشد، فرهنگ فراغت، فرهنگ خودنمایی، و فرهنگ نمایش آن را ناممکن نکرده باشد» (ص. ۴). مرض مهلکی که فرهنگ معاصر را فراگرفته از عوارض خاموش‌سازی شعله‌های شکاکیت و نقادی است که از عناصر اصلی فرهنگ پسا - روشنگری در اروپا و آمریکا به شمار می‌روند. این ناخوشی فکری به همان اندازه که عواقب ناگواری برای زیست‌مان سیاسی و اجتماعی دارد، اثرات روانی ویران‌گری بر حیات هنری و اخلاقی ما می‌گذارد. هم «صمیمیتی که برداشت ما از خوش‌بختی به آن وابسته است» و هم «آن پیوند اجتماعی

کلاین، ملانی (Klein, Melanie) (۱۹۶۰-۱۸۸۲)

روان‌کاو اتریشی تبار و پیش‌گام روان‌کاوی کودک. کلاین که در وین به دنیا آمد، ظاهراً نخست بار در سال‌های ۱۵-۱۹۱۴ و در برلین با ادبیات روان‌کاوانه آشنا شد، و آن‌جا به همراه ساندور فرنچی به فعالیت در این حوزه مشغول شد. اولین مقالات او، که در سال‌های ۳-۱۹۲۱ نوشته و اکنون در کتابی (کلاین، ۱۹۷۵ a) گردآوری شده‌اند مبتنی بر مشاهده‌ی مستقیم و روان‌کاوی فرزندان خود او بودند. کلاین، در پی عزیمت به برلین، و همکاری‌های روان‌کاوانه‌ی بعدی با کارل آبراهام که با مرگ او متوقف شد، به پژوهش درباره‌ی خردسالان پرداخت و فنون متمایز خود درباره‌ی بازی‌ها را بسط داد. با برقراری تماس‌هایی با روان‌کاوان انگلیسی، به لندن دعوت شد، به این شهر عزیمت کرد، و تا هنگام مرگ در آن‌جا اقامت گزید. کلاین در لندن بی‌درنگ به مخاطبان بسیار همدل تری در مقایسه با مخاطبان برلینی‌اش دست یافت، و به عنوان متخصص روان‌کاوی کودک و روان‌کاوی تعلیم و تربیت هرچه بیش‌تر مورد توجه قرار گرفت. آثار او مهم‌ترین تأثیرات را بر مکتب روابط ابژکتانی گذاشته‌اند. اختلافات کلاین (به عنوان چهره‌ای همیشه بحث‌انگیز) با آنا فروید در حیطه‌ی نظریه و فن روان‌کاوی کمابیش به ایجاد شکاف‌هایی در «انجمن روان‌کاوی بریتانیا» منجر شد؛ اما با شکل‌گیری گروه‌های کلاینی، فرویدی، و «میان‌رو» در بطن همین انجمن، از فروپاشی عملی آن جلوگیری شد، و این در حالی بود که گروه کلاین معمولاً گسترده‌ترین جناح را تشکیل می‌داد.

«فن بازی» کلاین محصول درک این واقعیت بود که روان‌کاوی کودکان گهواره‌ای امکان ندارد و، افزون بر این، بازی شکلی از کار و بنابراین یک ابزار ارتباطی است. «بازی» مجال بازنمودی از خیال‌ها، خواسته‌ها، و تجربه‌ها بوده، بازی آزادانه معادل «تداعی آزاد» نزد

محافظه‌کارانی رادیکال به شمار می‌روند. تیت بر آن بود که این جنبش را به آکادمی «واپس‌گرایان مثبت‌اندیش جنوبی» مبدل کند، و مایل بود مانیفست اصلی آن، جایگاه خود را *خواهم یافت* (۱۹۳۰)، را «رسالتی علیه کمونیسم» بنامد. اعضای این جنبش خواهان بازگشت به خاک و کشاورزی و امرار معاش از این راه بودند (بنگرید به *آمریکا از آن کیست؟* ۱۹۳۶)، اما در سال ۱۹۳۷ رهبران آن دچار یأس و سرخوردگی شده، به این نتیجه رسیدند که اقتصاد صنعتی - سرمایه‌داری شمالی قابل اصلاح نیست، و بهترین راه برای ترویج فلسفه‌شان راه‌اندازی یک جنبش انتقادی ادبی در حیطه‌ی دانشگاهی است. به این ترتیب، رنوم نشریه‌ی *کنیون ریویو* را پایه‌گذاری کرد، و به دنبال آن جنبش نقادی نو، با همه‌ی کلاس‌های تابستانی، کتاب‌های راه‌نما، و درس‌نامه‌ی دانشجویی ملازم‌اش، پدید آمد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استیوارت ۱۹۶۵، اوبراین ۱۹۸۸، فکت ۱۹۷۷، کانکین ۱۹۸۸)

بین‌رایت

کلارک، تی. جی. (Clark, T. J.) (۱۹۴۳-)

مورخ هنری، زاده و دانش‌آموخته در بریتانیا، که اکنون در آمریکا فعالیت می‌کند. تیموتی جیمز کلارک در سه‌گانه‌اش (۱۹۷۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵) درباره‌ی تاریخ نقاشی فرانسوی از ۱۸۴۸ تا ۱۸۸۴، با در نظر گرفتن رخداد‌های سیاسی و ساختار طبقاتی نه به عنوان استخوان‌های استواری که پوست نازک آثار هنری به روی آن‌ها کشیده شده، بل که به عنوان عضلات تجربه‌ای که می‌توان آن‌ها را بخشنده‌ی شکل و معنایی به صورت و تصویر در هنر دانست، جان تازه‌ای به مطالعه و فهم تاریخ اجتماعی در فرانسه‌ی سده‌ی نوزدهم بخشیده است.

جرالد ایگر

رشد مناسب کودک همین تجسم بخشیدن به ابژه‌های مجزا در اشکال واقع‌گراتر تشخیص و ترجیح است. تمرکز کلاین بر روابط ابژگانی به کناره‌گیری او از تأکیدات فروید بر مراحل لیبیدویی و رشدی، و در عوض تأکید تازه‌ای بر وضعیت‌ها منجر می‌شود - که نه ساختارهای دقیق و صریح بل که حالاتی هستند که «من» (ego) در رابطه با ابژه‌های اش به خود می‌گیرد. انشقاق و دوسویگی ملازم در نگرش به ابژه مشخصه‌ی وضعیت پارانویایی - اسکیزوئیدی، و احتمالاً مقدماتی‌ترین روال روابط ابژگانی است. کلاین این وضعیت را با طرح سازوکار همذات‌پنداری فراقکنانه تشریح می‌کند: کودک رؤیای سادیستی حمله به جسم مادر از درون و مورد تعرض قرار دادن این تن را دارد. کودک هنگامی که به ادغام کردن ابژه‌های مشروط خوب و بد در قالب درکی از یک ابژه‌ی مجموع رو می‌آورد، اضطراب ناشی از امکان از دست دادن یا از بین بردن ابژه‌ی خویش را تجربه می‌کند. این وضعیتی افسرده‌کننده است، و کلاین آن را اساساً حاصل احساس گناه ناشی از رابطه‌ای دوسویه با ابژه می‌داند. چنین وضعیتی میل به مرمت ابژه را برانگیخته و از ره‌گذر یک فرآیند ادغام دیگر برطرف می‌شود، اما ممکن است که در حالات ماتم یا یأس باز فعال شود.

رابطه‌ی کلاین با نظریه‌ی فرویدی کلاسیک را به سادگی نمی‌توان توضیح داد. کلاین به دلیل این باور که کودک نابالغ می‌تواند عملکردهای روانی پیچیده‌ای داشته باشد، و گاه نیز به دلیل سطحی بودن رویکردش به تأویل ابژه‌ها (مثلاً تأویل قطار به آلت نرینه‌ی کودک و ایستگاه قطار به تن مادر)، مورد انتقاد فرویدی‌های وفادارتر واقع شده است. از سوی دیگر، او از معدود روان‌کاوان پسا-فرویدی است که فرض «انگیزه‌ی مرگ» و ستیزه‌جویی ذاتی را بسیار جدی گرفته، و توان عاطفی مشهود در آثار او قطعاً از همین جدیت نشأت می‌گیرد.

بزرگ‌سالان است. کلاین به کودکان مجال می‌داد تا با مجموعه‌ای از اسباب‌بازی‌های بسیار کوچک محفوظ در قفسه‌های مخصوص، و با آب، کاغذ، و چسب بازی کنند. به مشاهده‌ی رفتار کودکان می‌پرداخت، در مورد بازی‌ها بحث می‌کرد، و در صورت نیاز در بازی شرکت می‌جست. رویکرد او به بازی‌ها مبتنی بر یک روال کاملاً روان‌کاوانه بود. بازی از نظر او موضوعی مربوط به تعبیه و تأویل نمادهای ناخودآگاه بوده، و هیچ محتوا و هدف تعلیمی ندارد. این فن ناشی از این اعتقاد است که اندیشه، از بدو امر، به نحوه‌ی موضع‌یابی ابژه‌ها - ی خیالی و واقعی - در رابطه با یک‌دیگر و در رابطه با سوژه مربوط می‌شود. در نتیجه، کلاین قادر بود با خردسالان سه ساله نیز کار کند. در واقع، کل مشارکت‌های نظری کلاین در حوزه‌ی روان‌کاوی مبتنی بر استفاده‌ی او از فن بازی است. این می‌تواند نشانی از دامنه‌ی کام‌یابی کلاین باشد که رویکردش (رویکردی که در معرفی اولیه آن چنان مناقشه‌انگیز می‌نمود) اکنون چنین بدیهی به نظر می‌رسد.

پژوهش‌های کلاین درباره‌ی عقده‌ی اودیپ اولیه (که، به ادعای او، در آغاز سال دوم زندگی مشهود می‌شود، حال آن که فروید معتقد بود احساسات اودیپی واقعی در سنین ۳ تا ۵ سالگی بروز می‌کنند) - او را به اهمیت «ابژه‌ی مشروط» - ابژه‌ای برای کودک و نه، چنان‌که در صورت‌بندی اولیه‌ی فروید مطرح شده بود، برای غریزه - متقاعد کرد. برای مثال، صفاتی که کودک به پستان نسبت می‌دهد هم مبتنی بر تجربه‌ی او از مادر و هم مبتنی بر فراقکنی خیالات خود است. از این رو، کودک اگر با پستان ارضای دهانی شود آن را «خوب» می‌داند؛ و در صورت محروم شدن از پستان آن را «بد» به حساب می‌آورد. در عین حال، کودک عشق خود به پستان ارضاکنده و نفرت یا خشونت خود نسبت به پستان بد را ابراز می‌کند. یکی از وجوه اصلی

آن‌ها که می‌خندند و آن‌ها که اسباب خنده می‌شوند. پس، خنده شکلی از نقادی اجتماعی یا نیرویی برای هماهنگی اجتماعی است که موجب می‌شود آن‌ها که می‌خندند چیزی بیش از یا متفاوت از آن‌ها که اسباب خنده شده‌اند ببینند. خطر خنده، برای مثال، هنگامی که مالولویو در شب دوازدهم اسباب خنده می‌شود، آن‌جا است که فردی که اسباب خنده شده ممکن است با اجتماعی که به او می‌خندند بیگانه شود. اگر که خنده خطرناک و موضوع خنده در معرض خطر است، با این حال، حاصل این خنده چه بسا رهایی از بند بی‌ظرافتی باشد و البته موجب شود کسی که بدو از اجتماع بیرون رانده شده به یک نظم اجتماعی نوین و گسترده‌تر راه یابد. **فریود**، که مستقل از برگسون دست به قلم برده بود، در سال ۱۹۰۵ **لطیفه‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با ناخودآگاه** را منتشر کرد. بحث او این بود که، از جمله کارکردهای مهم **لطیفه‌ها** توان آن‌ها برای غلبه بر سد دفاعی یک شخص در برابر محتوای یک بذله‌گویی است، محتوایی که اگر در قالب دیگری ارائه می‌شد ممکن بود با مقاومت او مواجه شود. از این نظر، این قالب، با تحمل‌پذیر کردن آن‌چه تهدیدکننده بوده، به معادل زبان یا هنری یک **ساختار دفاع روانی** مبدل می‌شود.

نورتروپ **فرای** در سال ۱۹۴۸ **جستار بسیار اثرگذاری** با عنوان «بحث کمدی» منتشر کرد که بعدتر آن را در **کالبدشکافی نقادی** (۱۹۵۷) به شکل کامل به عنوان یک «نظریه‌ی کمدی» بسط داد. فرای بر این باور بود که، کمدی دو نوع اساساً متفاوت دارد: یکی آن که از «کمدی قدیمی» آریستوفانس سرچشمه می‌گیرد و دیگری آن که برخاسته از «کمدی جدید» پلاتوس و ترنس است. در کمدی قدیمی فرض اساسی آن است که ساختارهای جامعه تغییرناپذیر اند و لغزش‌ها را تنها می‌توان به تمسخر گرفت. با اتمام دوره‌ی کوتاه تعطیلات و تفریحات، زندگی دوباره به حالت عادی برگشته،

تأکید کلاین بر انگاره‌ی «مادر» (وجه بارز نظریه‌ی روابط ابژگانی) گویای گسستی از تأکیدات پدرسالارانه‌ی فریود است، هرچند که دشوار می‌شود او را فمینیست خواند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: سگال ۱۹۷۹، کلاین b ۱۹۷۵، c ۱۹۷۵ d ۱۹۷۵، گروسکورت ۱۹۸۶، هینشلوود ۱۹۸۹)

دیوید میسی

کمدی (comedy)

شکلی از **پی‌رنگ** دراماتیک یا روایی که بر انسجام اجتماعی تأکید دارد. در حالی که **تراژدی** با برجسته ساختن مشقت‌ها یا مرگ یک شخصیت نوعاً به انزوا و تک‌افتادگی او منجر می‌شود، کمدی سازش‌یابی شخصیت‌ها با نظم اجتماعی نوین یا نوساخته‌ای را مطرح می‌کند که وصلت، حیات تازه، ثبات اجتماعی و مانند آن را پاس می‌دارد. برخلاف نظریه‌ی تراژدی، که سنت دیرپایی دارد که به **یوپیقای** ارسطو بر می‌گردد، نظریه‌ی کمدی عمدتاً محصول تفکر قرن بیستمی است. معمولاً تصور می‌شود که موضوعات کمیک همان موضوعات خنده‌آور اند، اما لزوماً چنین نیست. روایت **کمدی الهی** دانته، با آن که به لحاظ قالب پی‌رنگ‌اش کمیک محسوب می‌شود، عملاً سفر روح گم‌گشته‌ای در گذر از عذاب دوزخ و تهذیب نفس خود در جهت مهیا شدن برای نیل به وصال حق را پی‌گیری می‌کند، و بنابراین به ندرت خنده‌آور است.

آنری برگسون در پژوهش برجسته‌اش درباره‌ی **خنده** (۱۹۰۰) بر وابستگی شوخ‌طبعی به سازمان اجتماعی تأکید دارد. بحث او این بود که، موضوعات نوعاً خنده‌دار جلوه‌ای انسانی از بی‌ظرافتی در اعمال، یا شدت و حدت حالات، اعتقادات، و شخصیت‌های اند. به نمایش در آوردن این بی‌ظرافتی‌ها برای خنده انگیزختن بی‌درنگ به شکل‌گیری دو گروه منجر می‌شود:

بخت برابری برای به کارگیری کنش‌های گفتاری داشته باشند، و گفته‌های‌شان قابل درک، درست، متناسب، و صادقانه باشد. کنش ارتباطی به منزله‌ی گفتاری انگیزشی است که در جریان آن دعویات اعتبار به روی مذاقه‌ی عام گشوده بوده، امکان یک اتفاق نظر ایدئال را، که منحصرأً مبتنی بر توان بحث شایسته‌تر باشد، ایجاد می‌کند. با این حال، این بعد رهایی‌بخش زبان به دور از واقعیت است - این بعدی است که نه با مشاهده‌ی تجربی بل که از طریق نقد فلسفی هویدا می‌شود. به همین دلیل، این کنش به «موقعیت گفتاری ایدئال» مشهور شده است.

لارنس جی. ری

کنش‌های گفتاری (speech acts)

یک کنش گفتاری گفته‌ای است که کل یا جزئی از یک کنش را شکل می‌دهد. برای مثال، من با گفتن (یا نوشتن) این که «سر یک پوند شرط می‌بندم که بچه‌ات دختر است» درگیر عمل شرط‌بندی می‌شوم. وعده‌ها و هشدارها از دیگر کنش‌های گفتاری مشهور اند. نظریه‌ی کنش‌های گفتاری در دهه‌ی ۱۹۳۰ از سوی فیلسوف آکسفوردی، جی. ال. آستین مطرح شد و موضوع ۱۲ درس‌گفتار او در سال ۱۹۵۵ در دانشگاه هاروارد در آمریکا بود. با انتشار این درس‌گفتارها (۱۹۶۲) و توضیحات تکمیلی جان سرل (۱۹۶۹)، این نظریه مورد توجه زبان‌شناسان (سادا، ۱۹۷۴، سینکلر و کولتارد، ۱۹۷۵، هایمز ۱۹۶۷/۱۹۸۶، شگلوف ۱۹۶۷/۱۹۸۶)، استادان زبان، روان‌شناسان (برونر ۱۹۷۵، بیتس ۱۹۷۶)، و نظریه‌پردازان ادبی قرار گرفت و اشتیاق و آفری نسبت به آن ابراز شد. تأثیر نظریه‌ی کنش‌های گفتاری در حوزه‌های کردارشناسی بینافرهنگی (بلوم - کولکا و دیگران ۱۹۸۹)، تدریس زبان ارتباطی (ویدوسون ۱۹۷۸) و برخی از نظریه‌های ادبی (پتری ۱۹۹۰) همچنان به چشم‌گیرترین وجه مشهور است.

هماهنگی اجتماعی باز برقرار می‌شود، و منحرفان و بزه‌کاران بیرون رانده می‌شوند. اما فرض اساسی در کمدی جدید، که تأثیر عمیقی بر شکسپیر گذاشته، این است که ساختارهای اجتماعی را می‌توان از نو آرایش داد. از این رو، آن چه در آغاز ممکن است همچون یک نظم اجتماعی اکیداً بیگانه جلوه کند (چنان که در آغاز رؤیای شب نیمه‌ی تابستان یا هرطور که شما خوش دارید دیده می‌شود) می‌تواند دگرگون شده، با نیازها یا امیال افراد انطباق پیدا کند. چنین پی‌رنگ‌هایی اغلب مستلزم رهایی موقت از نظم اکید قانون یا عرف، و اقامت در فضای طبیعی، و بعد از آن بازگشت به دنیای اجتماعی بازآفریده اند - این الگو شباهت چشم‌گیری به الگوی ترسیم‌شده در کتاب مقدس، در «صحیفه‌ی اشعای نبی»، ۶-۳۵، دارد. در کل، تلقی فرای از کمدی قدیمی و کمدی جدید بُعدی تاریخی به کشاکش‌هایی می‌بخشد که برگسون و فروید در خنده و در لطیفه‌ها یافته بودند.

از وجوه مشترک در پی‌رنگ‌هایی که شامل آفرینش یا بازآفرینش یک نظم اجتماعی حیاتی می‌شوند این است که این پی‌رنگ‌ها ترسیم‌گر یا طرح‌کننده‌ی نوعی وجد (در معنای لفظی آن، یعنی از خود بیرون شدن) برای مشارکت در آیین اجتماعات هنری اند، جشن و سروری که به موازات اعیاد مذهبی عمل کرده یا توان خود را از آن‌ها می‌گیرد.

مایکل پین

کنش ارتباطی (communicative action)

اصطلاحی اساسی در این مدعای یورگن هابرماس (۱۹۸۱) که فهم متقابل و درک اشخاص از یکدیگر وابسته به هنجارهای حقیقت، صداقت، عدالت، و آزادی است. چه به این نکته معترف باشیم و چه نباشیم، هم‌رایی غیراجباری مستلزم آن است که شرکای مکالمه

در واقع یک کنش گفتاری است. چون، اگرچه هیچ الزامی وجود ندارد که فعلی که از اجرای یک کنش گفتاری خبر می‌دهد - «فعل کنش گفتاری» - در آن عبارت اجرایی حاضر باشد، هر کنش گفتاری قابل بسط به گفته‌ای است که چنان فعلی در آن حضور دارد.

برای مثال، گفته‌ی «آتش» را در نظر بگیرید. این گفته ممکن است یک کنش گفتاری هشداردهنده باشد، و اگر چنین باشد، قابل بسط به این عبارت اظهاری است که «من هشدار می‌دهم که آتشی در گرفته است.» بنا بر این استدلال، هر گفته‌ی ظاهراً اظهاری نیز قابل بسط به یک «گزاره»ی کنش گفتاری است، زیرا هر گفته‌ای می‌تواند با این مقدمه آغاز شود که «من می‌گویم که». به این ترتیب، همه‌ی رفتارهای زبانی را می‌توان به عنوان کنش‌های گفتاری در نظر گرفت. هر گفته‌ای، افزون بر «محتوای گزاره‌ای» اش، از یک «نیرو»ی خاص برخوردار بوده، همه‌ی کاری که باید کرد طبقه‌بندی این نیروها است. سرل می‌کوشد این نیروها را برحسب مجموعه قواعدی برای اجرای برخی «کنش‌های گفتاری» طبقه‌بندی کند. برای مثال، قواعد موجود برای وعده دادن مشخص می‌کنند که آنچه وعده داده می‌شود باید (۱) یک کنش آتی باشد که (۲) کسی که به وی وعده داده شده دوست دارد آن کنش صورت پذیرد و (۳) معلوم نیست که وعده‌دهنده حتماً به آن عمل کند، اما (۴) قصد انجام دادن آن را داشته و (۵) به خاطر وعده دادن، موظف به انجام دادن آن کار است. سرل (۱۹۶۹، صص. ۶۶-۷) قواعدی را نیز برای پاره‌ای از دیگر کنش‌های گفتاری تنظیم کرده و برحسب آن‌ها توضیح می‌دهد که چه گونه سخن‌گویان قادر به کاربرد درک «کنش‌های گفتاری غیرمستقیم» اند.

در بسیاری موارد، شکل یک کنش گفتاری با کارکرد آن تعارض دارد. آنچه در بدو امر همچون یک وعده می‌نماید («اگر فلان کار را بکنی، قول می‌دهم که

بسیاری از غیرفلسوفان به این دلیل نظریه‌ی کنش‌های گفتاری را چنین جذاب یافته‌اند که این نظریه در نهایت یک «فلسفه‌ی زبان طبیعی» معطوف به کاربرد عمل زبان روزمره و نه متوجه صدق یا کذب مجموعه‌ی محدودی از عبارات مبدعانه است. در دهه‌ی ۱۹۳۰ که آستین کار بر روی تلقی خود از گفتار به منزله‌ی کردار را آغاز کرد، پوزیتیویست‌های منطقی صدق طلب چنان تقلیلی در تعداد عبارات «دلالت‌مند» واقع‌بنیاد داده بودند که هرگونه بسط روش‌های منطقی و تعمیم دادن این روش‌ها به بخش عمده‌ای از زبان طبیعی ناممکن می‌نمود.

آستین در مخالفت با «مغالطه‌ی توصیفی» (۱۹۶۲، ص ۳)، یعنی علیه این اعتقاد استدلال می‌کند که هدف هر جمله‌ی خبری ارائه‌ی توصیفی درست (منتهی به صدق) یا نادرست (منتهی به کذب) از یک وضعیت است. در واقع، آستین تأکید می‌کند که جملات خبری بسیاری وجود دارند که توضیحی نبوده، و بحث کردن از صدق یا کذب آن‌ها بی‌معنا است، یعنی آن جملاتی که در جهت کنش‌های گفتاری به کار می‌روند. آستین چنین جملاتی را «اجرایی» نامیده و جملات توصیفی را «اظهاری» می‌نامد. تنها عبارات اظهاری اند که می‌توانند درست یا نادرست باشند؛ عبارات اجرایی «به‌جا» یا «نابه‌جا» بوده، بسته به تناسب یا عدم تناسب شرایط ادا شدن خود اند. پس، عبارات اجرایی دارای «شرایط مناسبت» اند، حال آن که تنها عبارات اظهاری اند که از «شرایط صدق» برخوردار اند. با این حال و در عین توجه به این تمایزگذاری، آستین در صدد بر می‌آید آن را با نشان دادن این نکات بر هم بزند که: (۱) عبارات اظهاری نیز از آن‌جا که ممکن است پیش‌پنداشت‌ها و پی‌آمدهای شان به تحقق نرسند، می‌توانند نامتناسب باشند، و (۲) عبارات اجرایی نیز می‌توانند از نظر «تعارض با واقعیات» کاذب تلقی شوند، و (۳) هر گفته‌ای

پنهان در پس گزاره‌های یک گویند پی برده، و کاوش در این «نگرش‌های گزاره‌ای» به محور آثار فلسفی راجع به زبان و معرفت مبدل می‌شود (لایکان ۱۹۹۰).

دیدگاه رادیکال‌تر دیگری نیز هست مبنی بر این که، مد نظر قرار دادن یک «گزاره» به صورتی جدا از یک «نیرو»، و برعکس، امکان‌پذیر نیست (کواين ۱۹۶۰). از این منظر، عمل شرط‌بندی جدایی‌پذیر از محتوای آن نبوده، و می‌توان گفت که این عمل، اگر که این فرض اصلاً معنایی داشته باشد، با رجوع به همان مثالی که در آغاز مطرح شد، همان عمل واقع در این عبارت است که «سر یک پوند شرط می‌بندم که بچه‌ات دختر است.» در مقام مقایسه، «نگرش»، اگر که این فرض اصلاً معنایی داشته باشد، در هرگونه گفته‌ای نمود نیافته، «من معتقد ام که چه و چه» حاکی از یک نگرش اعتقادی نبوده بل که حاکی از نگرشی نسبت به چه و چه است. به این ترتیب، وسوسه می‌شویم که «معنا» را نه به عنوان دارایی گزاره‌ها بل که به عنوان رابطه‌ی کامل و هرچند ناپایداری میان یک زمان، یک کاربرنده‌ی زبان، یک مجموعه شرایط، و یک گفته در نظر بگیریم (دیویدسون ۱۹۸۴، لوییس ۱۹۷۰ - برای ملاحظه‌ی شرحی از کاربرد این نظریه در هنر، بنگرید به: لوینسون ۱۹۸۰).

کیرستن مالکیر

کواين، ویلارد ون اورمن

(Quine, Willard van Orman) (۱۹۰۸-۲۰۰۰) فیلسوف آمریکایی. کواين از دهه‌ی ۱۹۳۰ در دانشگاه هاروارد به تحصیل و تدریس پرداخته، آثارش مشارکت مهمی در حوزه‌ی منطق، فلسفه‌ی زبان، متافیزیک، و شناخت‌شناسی محسوب می‌شوند، و خود به خاطر آموزه‌های بحث‌انگیزش درباره‌ی عدم قطعیت ترجمه، دست‌رس‌ناپذیری مرجع، و نسبییت هستی‌شناختی اشتهار یافته است. این سه موضع پیوند عمیقی با

گرفتار می‌شوی» ممکن است به نظر ما حامل نیرویی کاملاً متفاوت، در این مورد احتمالاً «هشدار» باشد. ما می‌دانیم که این نمی‌تواند یک وعده‌ی بایسته باشد زیرا یکی از قواعد وعده دادن در آن نقض شده است، یعنی ما باید چنین فرض کنیم که شنونده احتمالاً باید گرفتار شدن را بر گرفتار نشدن ترجیح دهد. همچنین، می‌دانیم که این وعده در واقع یک هشدار است زیرا حامل یکی از قواعد هشدار دادن بوده، یعنی این قاعده که آن چه علیه‌اش هشدار داده می‌شود باید چیزی باشد که شنونده خواهان رخ دادن آن نباشد.

سرل، برخلاف آستین، مدعی است که «نظریه‌ی معنا» همان «نظریه‌ی کنش‌های گفتاری» است، و برای پذیرفتنی‌تر ساختن مدعای خود مجموعه قواعدی را برای کنش‌های گفتاری ارجاع و اظهار مطرح می‌کند. با این حال، این قواعد متضمن همه‌ی همان معضلاتی هستند که نظریه‌های سنتی صدق گرفتار آن اند، و آستین صراحتاً و سرل ضمناً همچنان متکی به نظریه‌ی صدقی هستند که به صورت مشروط مبتنی بر معنای لفظی است.

این جنبه از نظریه‌ی کنش گفتاری در بیرون از حیطه‌ی این فلسفه اغلب نادیده گرفته شده، حال آن که می‌توان به این بحث پرداخت که، در این نظریه توجه چندانی به «چیستی» یک کنش گفتاری نشده است: درک این چیستی به همان اندازه که برای فهم نحوه‌ی مطرح شدن یک وعده اهمیت دارد، برای فهم آن چه وعده داده شده نیز حائز اهمیت است. به علاوه، معلوم نیست که گفته‌هایی که گفتمان طبعاً جاری را شکل می‌دهند عملاً با شرایط و قواعد کاملاً تعریف‌شده سازگار باشند. از یک دید مخالف، می‌توان «کنش‌های گفتاری» را مبتنی بر آشنایی تعامل‌گران با یک‌دیگر و شناخت مشترک آن‌ها از موقعیت و گفتمان پیرامونی موجود دانست. بر این اساس، تعامل‌گران به نگرش احتمالاً

را با فدا کردن عبارات «تحلیلی» ای (منطق، قواعد شواهد، و ...) که نظریه‌ی مذکور به واسطه‌ی آنها دارای پی‌آمد تجربی نامطلوب می‌شود ابقا کنیم. فرض تحلیلی بودن را شاید بتوان با استناد به برداشت روشنی از معنا نیز مورد پشتیبانی قرار داد. یک جمله اگر صرفاً به اتکای معانی کلماتش درست باشد جمله‌ای تحلیلی است. با این حال، کواپن نفس معنا را نامتعیین می‌داند. او دغدغه‌هایی این‌چنینی را از طریق آزمون فکری ترجمه‌ی ریشه‌ای، یعنی طرح تدوین یک راهنمای ترجمه برای زبانی که تاکنون به کلی از زبان ما جدا بوده، صورت‌بندی می‌کند. یک راهنمای کارآمد تعابیر زبان مبدأ را به تعبیری هم‌معنا در زبان مقصد ترجمه کرده، و حصر متقابل این دو زبان نیز متضمن آن خواهد بود که هر توضیح منتج از فرض معنا مستقل از پیش‌پنداشتها باشد. البته، عباراتی هستند که پیوند نزدیکی با انگیزش‌های حسی دارند. از این رو، زبان‌شناس ممکن است به این نکته پی برد که بومیان در مواجهه با خرگوش‌ها عبارت *gavagai* را تأیید و در نبود آنها تکذیب می‌کنند. این زبان‌شناس *gavagai* را به «هان، یک خرگوش» ترجمه می‌کند. با این حال، اکثر جمله‌ها جملاتی قائم‌به‌ذات بوده، و الگوهای تأیید و تکذیب تغییری در اساس آنها ایجاد نمی‌کنند (مثلاً جملاتی چون این که «گره‌های سیاهی آن جا بوده‌اند»). زبان‌شناس چنین جملاتی را از طریق «فرضیات تحلیلی» راجع به ترجمه‌ی مناسب اجزا (واژه‌ها) ی جملات، نظیر *gavagai*، ترجمه می‌کند (کواپن ۱۹۶۰، صص. ۶۸-۷۲). مثلاً فرض می‌کند که *gavagai* به معنی «خرگوش» است، و این فرض را در ترجمه‌ی جملات قائم‌به‌ذاتی که دربردارنده‌ی این واژه اند مورد استفاده قرار می‌دهد. در نهایت، جملاتی به زبان خود را هم به زبان بومیان برگردانده، واکنش آنان را برای اطمینان از صحت راهنمای ترجمه‌ی خود می‌سنجد.

یک‌دیگر، و با امتناع کواپن از پذیرش تمایز «تحلیلی/ ترکیبی» دارند.

کواپن علیه طرح رودولف کارناپ مبنی بر بازسازی عقلانی علم بحث می‌کند، طرحی که تلاش داشت با تعیین دقیق مختصات قواعد ادله‌ای که محققان مطرح می‌کنند اختلاف نظرات راستین را از شبه‌مسائل جدا کند. به نظر کارناپ، چارچوب‌های زبان‌شناسانه‌ی گوناگونی را می‌توان برای صورت‌بندی پرسش‌های راستین به کار گرفت، اما هر یک از این چارچوب‌ها باید قواعد خاصی برای مشخص ساختن این نکته داشته باشند که چنین پرسش‌هایی را چه‌گونه می‌توان با ادله‌ای پاسخ داد (ریکتس ۱۹۸۲، هیلتون ۱۹۸۲). این تلقی از عقلانیت اساساً میان حقایق تحلیلی و ترکیبی تمایز قائل می‌شود: حقایق تحلیلی با قائل شدن به یک چارچوب تعیین شده و از این رو تنها با لحاظ کردن شرایط سهولت در گزینش چارچوب، قابل تجدید نظر می‌شوند؛ و حقایق ترکیبی به اتکای شواهد تجربی به دست می‌آیند.

کواپن استدلال می‌کند که این تمایز «تحلیلی/ ترکیبی» بی‌دوام است. شرط ساده‌ای که کارناپ برای عبارات تحلیلی قائل شده کمکی به تشریح فرض عمومی تحلیلی بودن نمی‌کند، زیرا در این رویکرد تحلیلی بودن تنها در قالب یک چارچوب تعریف می‌شود. به علاوه، چنین شرطی پیشاپیش متضمن ایده‌ی چارچوب‌های زبان‌شناسانه‌ای است که تحلیلی بودن‌شان توجیه‌کننده‌ی آنها دانسته می‌شود. کواپن همچنین تأکید می‌کند که حقایق تحلیلی ادعایی، با فرض امکان تجدید نظر در نظریه، تفاوت بنیادینی با دعویات ترکیبی ندارند. از آن‌جا که نظریات تجربی شواهدی به حد کفایت ندارند، ما همواره گزینه‌های گوناگونی برای تجدید نظر در یک نظریه‌ی تأیید‌نشده داریم. به طور خاص، ما می‌توانیم نظریه‌ی (ترکیبی) مطلوبی مواجه با شواهد ناهمخوان

چنین تأویل ممتازی از واژگان منطقی ما وجود ندارد. به این ترتیب، هر نظریه‌ای را می‌توان به منظور تغییر هستی‌شناسی اساسی آن، با اعمال اصلاحاتی متناسب با «دستگاه تفرد» (۱۹۶۹، ص. ۳۹) آن نظریه، مورد تأویل مجدد قرار داد. با وجود چنین تفسیری، هنوز تفاوتی بین خرگوش‌ها و اجزای متصل خرگوشی وجود خواهد داشت. با این حال، این نکته تنها نشان‌گر آن است که نحو منطقی نظریه دو «گره» (۱۹۹۲، ص. ۳۱) متفاوت ایجاد می‌کند که می‌توانیم ایزه‌ها را به آن‌ها الصاق کنیم. در غیاب هر تأویل ثابتی از دستگاه تفرد، می‌توان خرگوش‌ها و اجزای متصل آن‌ها را به یکی از این دو گره مجزا نسبت داد. از این رو، هیچ تعبیری مرجع مطلق نداشته، و هستی‌شناسی بنیادین خود در رابطه‌ای نسبی باگزینش یک راه‌نمای ترجمه قرار می‌گیرد.

حال، شاید با این همه به نظر رسد که کواپن در کل چندان فاصله‌ای از کارناپ نگرفته است. همان‌گونه که در نظر کارناپ التزامات پژوهش‌گر در رابطه‌ای نسبی با گزینش یک چارچوب زبان‌شناسانه فهم می‌شدند، هستی‌شناسی کواپنی نیز در رابطه‌ای نسبی باگزینش یک راه‌نمای ترجمه معین می‌شود. اما این نمودی فریبنده است. کواپن تأکید می‌کند که، این تصور که پژوهش‌گران در پشت زبان و نظریه‌ی خود ایستاده و از میان چارچوب‌ها یا هستی‌شناسی‌های بدیل دست به انتخاب می‌زنند تصور بی‌بنیادی است. ما همواره پیشاپیش در چارچوب زبان/نظریه‌ی خاص خود واقع شده‌ایم، و پژوهش‌های مان تنها هنگامی که از این منظر درونی در نظر گرفته شوند قابل فهم خواهند بود. بنابراین، شناخت‌شناسی خود باید به یک علم طبیعی مبدل شود (کواپن ۱۹۶۹، صص. ۹۰-۶۹). (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: برت و گیسسون ۱۹۹۰، دیویدسون و هینتیکا ۱۹۶۹، سالومون ۱۹۸۹)

آر. لینر اندرسون

به نظر کواپن، این فرضیات تحلیلی خود دچار عدم قطعیت اند. خرگوش‌ها فقط هنگامی خرگوش اند که مجموعه‌های متصلی از اجزای خرگوشی و وهله‌های زمان‌مند خرگوش‌ها باشند. بنابراین، عبارات دیگری که در ترجمه‌ی gavagai می‌آیند نیز می‌توانند به همان اندازه درست باشند. اگر بتوان پرسش‌هایی، مثلاً، در این باره پیش کشید که آیا این gavagai همان است که منظور ما است یا نه (و به آن‌ها پاسخ داد)، آن‌گاه شاید بتوان این عدم قطعیت را برطرف کرد؛ اما در ترجمه‌ی ریشه‌ای، هر ترجمه‌ای از یک تعبیر به یک تعبیر دقیق و مطلق دیگر محل تردید است. gavagai را شاید بتوان به «این همان است که خرگوش هست» یا «این جزء خرگوشی متصل به آن تعبیر تعلق دارد» ترجمه کرد. ساختارهای نحوی متفاوت رابطه‌ی متقابلی با یک‌دیگر دارند، به طوری که هر تغییری در ترجمه‌ی یک نوع واژه را می‌توان با تعدیل ترجمه‌ی واژه‌های دیگر جبران کرده، خصایص کلام اولیه را حفظ کرد. پس، راه‌نماهای مختلف ترجمه‌های به یک اندازه شایسته‌ای از یک زبان مبدأ به دست می‌دهند. در واقع، ما زبان خود را از طریق همین روش‌های تجربی آموخته، و با توجه به آن که همه به همان زبان سخن می‌گوییم، هر تعبیری به آن زبان باید به طور عام و به این ترتیب دست‌رس‌پذیر باشد. و از آن‌جا که این روش‌ها برای ترسیم دقیق یک راه‌نمای ترجمه کفایت نمی‌کنند، ترجمه امری نامتعیین است: معناهای جملات قائم‌به‌ذات هیچ قطعیتی ندارند.

آموزهای دست‌رس‌ناپذیری مرجع و نسبیّت هستی‌شناختی نیز به تأملات مشابهی متکی اند. نه تنها معنای جملات شامل واژه‌ی gavagai نامتعیین و غیرقطعی است، بل که مرجع خود این تعبیر نیز نامعلوم است. اگر تأویل ثابتی از اجزای منطقی معطوف به تفرد ایزه‌ها وجود می‌داشت، آن‌گاه می‌توانستیم دقیقاً مشخص کنیم که ایزه‌ها یا تعابیر به چه ارجاع دارند. اما

کودک وحشی (feral child)

در اواسط سده‌ی هجدهم، لینه در جریان طرح‌ریزی روشی برای نام‌گذاری جانوران (روشی که امروزه هنوز برای شناسایی گونه و نوع حیوانات به کار می‌بریم)، از گونه‌گونی موجودات انسانی به شگفت آمده بود: انسان‌های دم‌دار (هومو کائوداتوس)، بوزینه‌هایی که در باغ کارفرمای‌اش نگه می‌داشت (هومو سیمیا)، نوعی از انسان که در ظلمات می‌زیست (هومو تروگلودیت)، و نوعی از انسان که پری‌آسا بود (هومو مارینوس)، و حتا کودکانی که به دست موجودات وحشی پرورش یافته بودند. این کودکان را لینه در گونه‌ی انسان (هومو) اما در نوع وحشی (فروس) جای داد. لینه در منابع موجود آن دوره ده کودک این‌چنینی شناسایی کرده بود. تحقیقات امروزی از وجود بیش از ۴۰۰ کودک وحشی خبر می‌دهند. این‌ها را نباید با کودکانی که در داستان‌ها ساخته و پرداخته شده‌اند، یا با کودکان واقعی که صرفاً به دست اسیرکنندگان محبوس شده‌اند، یا با «وحشی‌هایی که از کودکی از جای دیگری به جوامع غربی آورده شده‌اند اشتباه گرفت. در تعبیر امروزی، «کودک وحشی» انسانی است که به دست نائسان‌ها پرورش یافته است. اهمیت مفروض و مطالعاتی کودکان وحشی در فراهم آوردن سرنخ‌هایی برای بررسی این نکته است که، چه جنبه‌هایی از عملکرد مغز و رفتار انسان ذاتی اند و چه جنبه‌هایی از طریق مشارکت در فرهنگ انسانی کسب می‌شوند. کودکان وحشی هم در روایت‌های داستانی و هم در دنیای واقعی می‌شود مشاهده کرد، و روشن نیست که کدام‌شان محمل بهتری برای این مطالعات به شمار می‌روند. در عین حال، هرساله تعدادی از این کودکان کشف می‌شوند و، با پی‌گیری رسانه‌ها، اطلاعات مفید محدودی در این باره فراهم می‌آید. روایت‌های داستانی را به ویژه در ادبیات اروپایی سده‌های هجدهم و نوزدهم می‌شود یافت.

تعدادی از رمان‌ها را جورج دادز (۲۰۰۸) گردآوری و فهرست کرده است. پیش‌تر، رودلف آلتروکی (۱۹۴۴) تحلیل برانگیزاننده‌ای از داستان‌های خیالی تارزان ارائه کرده بود. گزارش‌ها و تفاسیری بر موارد غیرداستانی را هم اندرو وارد در یک پایگاه اینترنتی که به «کودکان وحشی» اختصاص داده فراهم می‌آورد.

در میان موارد ظاهراً غیرداستانی، مستندترین نمونه‌ها - ی زنده - جان سسبویانا از اوگاندا و ویسنته آنتولین، موسوم به کائو کائو، از شیلی اند. گفته می‌شود که، جان وانهاده در بامبوی اوگاندا را میمون‌ها بزرگ کرده‌اند. جان در چهار سالگی و در یک پرورشگاه پیدا شد. دو فیلم مستند، یکی در بی‌بی‌سی (۱۹۹۹) و دیگری در تلویزیون نشنال جیوگرافی (۲۰۰۷)، با شرکت او ساخته‌اند. کائو کائو هم کودکی وانهاده بود که در جنوب شیلی پیدا شد و بعدتر به سانتیاگو رفت و آموزگار زبان‌اش او را به فرزندخواندگی پذیرفت. خانم آموزگار شرح تلاش‌های خود برای تعلیم کائو کائو و متمدن کردن او را به طور مرتب ثبت کرده، و یک آشنای خانوادگی هم فیلم نیمه‌مستندی از او ساخته است (ویلا ۱۹۹۹). کائو کائو در بزرگسالی به ببیندگان می‌گوید که چه‌گونه یوزپلنگی او را در کودکی پیدا کرده و بزرگ کرده است. تلویزیون شیلی هم مستندی درباره‌ی او ساخته است. در عین حال، دهه‌ها است که خانواده‌اش دیگر اجازه‌ی مستندسازی درباره‌ی او را نداده‌اند.

با بررسی جزئیات زندگی جان و ویسنته می‌توان به وجود شباهت‌هایی بین این کودکان وحشی زنده و موارد مستندتر در گذشته پی برد: ویکتور در آویرون فرانسسه (۱۸۲۸-۱۷۸۹)، و آمالا (۲۱-۱۹۱۹) و کامالا (۲۹-۱۹۱۲) در هند. در هر دو موقعیت، این کودکان به نهادهای پژوهشی برده شدند، و تلاش‌های بسیاری برای ارزیابی سرشت عملکرد ذهنی آن‌ها در دوران دوربودگی از فرهنگ انسانی و همچنین تعیین

حضر در دادگاه اجازه نظرات خود را درباره‌ی معنای انسان بودن بیان کنند. با این حال، مرگ کودک بلافاصله اتفاق افتاده، و در نتیجه فرصتی برای پرورش یافتن و فرهنگ‌پذیر شدن‌اش در کار نیست.

انسان‌های انتقال‌یافته از حیات وحش به دنیای فرهنگ و تمدن هم بعضاً از زیرمجموعه‌های کودکان وحشی به شمار می‌روند. سه نمونه از آن‌ها بیش از همه مورد استناد قرار می‌گیرند: اوتا بنگا (۱۹۱۶-؟-۱۸۸۱) که صحرای کالاهاری پرورش یافته اما در باغ وحش نیویورک (برانکس زو) مقیم و «نمایش داده» شد؛ مینیک (والاس)، یک اسکیموی لاپلندی، که در یادار پری (۱۹۱۸-۱۸۹۰) او را با خانواده‌اش به نیویورک آورد، و او هم در موزه‌ی تاریخ طبیعی آمریکا اقامت گزید؛ و ایشی (۱۹۱۶-؟-۱۸۶۰)، از بومیان آمریکا، احتمالاً آخرین بازمانده‌ی قبیله‌ی یاهی بود و به سان فرانسیسکو انتقال یافت و انسان‌شناسان با او معاشرت و در مورد او مطالعه می‌کردند (در مورد اوتا بنگا، بنگرید به: بریجز ۱۹۷۴، بردفورد و بلوم ۱۹۹۲، در مورد مینیک، بنگرید به: هارپر ۱۹۸۶، در مورد ایشی، بنگرید به: کروبر ۱۹۶۱، هایزر و کروبر ۱۹۷۹). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آرت ۲۰۰۵، استریوای ۲۰۰۶، ایثار ۱۹۳۲، بنزاکن ۲۰۰۶، بروبرگ ۱۹۸۳، بلومنتال ۲۰۰۳، سینگ و زینگ ۱۹۳۲، کندلند ۱۹۹۳، نیوتن ۲۰۰۲، هولتسمارک ۱۹۸۱) **داگلاس کی. کندلند**

کوژو، الکساندر (Kojève, Alexandre)

(۱۹۰۲-۶۸) مفسر مشهور هگل. کوژو مهاجری روسی بود که در پاریس اقامت گزید و همایش‌های مشهورش درباره‌ی هگل را از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ در «آموزشگاه عملی مطالعات عالی» این شهر برگزار کرد. کوژو پس از جنگ جهانی دوم تا مرگ‌اش در ۱۹۶۸ در وزارت امور اقتصادی فرانسه فعالیت می‌کرد، و از اولین معماران

توانایی آنان برای فراگیری از طریق فرهنگ، به ویژه با توجه به گفتار و قوه‌ی درک‌شان، صورت گرفت. هیچ‌یک از این کودکان نتوانستند مهارت‌های زبانی و محاسبات ریاضی را در حدی فراتر از یک خردسال فراگیرند. تلاش‌های مراقبان آن‌ها (دکتر ایثار و آقای گورن در مورد ویکتور، و خانم سینگ و دکتر سینگ در مورد آمالا و کامالا) بی‌وقفه و بی‌نتیجه بود. در عین حال، مشهورترین کودکان وحشی زنده، جان و ویسنته، فرهنگ‌پذیری بیش‌تری از خود نشان داده‌اند که به آن‌ها اجازه می‌دهد از نوعی استقلال تحت مراقبت برخوردار باشند، و توان زبان‌آموزی معقول - اگرچه کم‌تر از حد متوسط - دارند. کاسپار هاووزر از باواریا (۱۸۱۸؟-۳۳) و جنی از لس آنجلس (۱۹۵۷-؟) هم اغلب در همین دسته‌ی کودکان وحشی جا داده می‌شوند؛ اما این دو بیش از آن که پرورش‌یافته‌ی نایسان‌ها بوده باشند، از تباطات انسانی دور مانده بودند.

در میان روایت‌های داستانی از کودکان وحشی، مجموعه کتاب‌های باروز (۱۹۱۲) درباره‌ی تارزان به عنوان یک کودک بالغ اما به لحاظ ذهنی وحشی بیش از همه شهرت دارند، و طبعاً این شهرت مرهون تبدیل این داستان‌ها به فیلم‌های عامه‌پسند بوده است. همچنان که دادز نشان می‌دهد، آثار داستانی درباره‌ی کودکان وحشی از ۱۷۰۱ تا ۱۹۲۲ اغلب به تصویرکردن رفتارهای وحشی جانوران و، در مورد میمون‌ها، اشتیاق آن‌ها به نجات دادن انسان‌ها از گزند بلاها، اختصاص داشته‌اند. رمان ورکور، *آنان را خواهی شناخت* (۱۹۵۲)، احتمالاً اندیشمندانه‌ترین روایت در این ژانر ادبی است. در این رمان، یک انسان با یک پستان‌دار نایسان می‌خوابد، و بچه‌ای را که به دنیا آمده می‌کشد، و ادامه دادگاهی برای بررسی این مسأله تشکیل می‌شود؛ چنین اقدامی قتل نفس به حساب می‌آید یا قساوت در برخورد با حیوانات؟ ورکور از این موقعیت استفاده می‌کند تا به

جامعه‌ی اروپایی و گفت‌وگوهای GATT (توافق عمومی درباره‌ی عوارض گمرکی و تجاری) بود.

مجموعه درس‌گفتارهای کوژو درباره‌ی هگل نسلی از روشنفکران فرانسوی، از جمله ریمون کنو، ژرژ باتای، موریس مرلو - پونتی، آندره بروتون، ژاک لکان، ریمون آرون، و ژان - پل سارتر را به شدت تحت تأثیر قرار داد. برخی از چهره‌های شاخص پسامدرنیسم مانند میشل فوکو و ژاک دریدا نیز آرای کوژو را مورد توجه قرار داده، و عمیقاً مرهون خوانش او از هگل اند. با توجه به مراودات مستمر کوژو با لئو اشتراوس، تأثیرگذاری او بر اشتراوسی‌های آمریکایی مانند آلن بلوم و فرانسیس فوکویاما نیز غیرقابل انکار می‌نماید.

کوژو (۱۹۴۷) هگل را با دیدگاهی مرکب از آرای مارکس و هایدگر می‌نگریست. به نظر او، تاریخ با رابطه‌ی میان ارباب و برده آغاز شده، و با «وضعیت جامع و هماهنگی» به پایان می‌رسد که مردان و زنان در آن به برابری، بهروزی، احترام متقابل، و دوری از جنگ خواهند رسید. از نظر کوژو، تاریخ نه با کمونیسم بل که با سرمایه‌داری به پایان می‌رسد. مارکس این واقعیت را پیش‌بینی نمی‌کرد که سرمایه‌داری قرن بیستمی بر تمام تناقضات درونی خود فائق آید. سرمایه‌داری توانست که مکتب خود را در میان همه‌ی افسار پخش کند و، در نتیجه، انقلاب سوسیالیستی را ناممکن یا نامربوط ساخت، چرا که این انقلاب هدف خود - خاتمه دادن به استضعاف توده‌ها - را از دست داده بود.

کوژو بر این باور بود که عصر انقلاب سپری شده، و پایان تاریخ فرا رسیده است. اقتضای سرمایه‌داری به از بین رفتن مرزهای ملی منجر شده و دنیایی کارآمد، عقلانی، فن‌باور، و همگن و هماهنگ پدید آورده است. سرمایه‌داری، با این کار، اساس ایدئولوژیک جنگ را از بین برده است - در زمانه‌ای که همه همان برنامه‌های تلویزیونی را تماشا می‌کنند، همه همان آهنگ‌ها را زیر

لب می‌خوانند، و همه همان غذاهای حاضر و آماده را می‌پسندند، و برداشت یکسانی از زندگی شایسته دارند، دیگر برای چه باید با هم بجنگند؟ صلح جهانی حاکم خواهد شد. رؤیای جهان‌گستر روشنگری عاقبت به واقعیت پیوسته است. آرمان‌های آزادی، برابری، و بهروزی به اهداف عام سیاست بدل شده‌اند. همه‌ی آن‌چه باید کرد پرداختن به جزئیات بی‌اهمیت است. و کارگزارانی همانند کوژو از اقتضات این زمانه اند. کوژو، به رغم خویش‌بینی ظاهری‌اش، تصور بیش از اندازه رمانتیکی درباره‌ی این «پایان تاریخ» نداشت. به نظرش، افراد لجوج و بی‌عقلی هم با واقعیات و امور عقلانی به ستیز بر خواهند خاست. به همین دلیل، «وضع پایانی» نیازمند یک «مستبد جهان‌گیر» خواهد بود. کوژو، مدت‌ها قبل پایان «جنگ سرد»، پیش‌بینی کرده بود که آمریکا به محور یک امپراتوری جهانی و همگن و به الگوی نظم نوین جهانی بدل خواهد شد.

تلقی کوژو مبنی بر رسیدن ما به کمال نظم عقلانی جهان اما حس نوستالژیکی نسبت به شر و شور دیالکتیک هگلی در او پدید آورد. حال، «پایان تاریخ» به نظرش ملال‌آور، منفعلانه، و حتا حیوان‌وار می‌آمد. محققان اغلب این تحول را به منزله‌ی «چرخشی» در تفکر کوژو در نظر گرفته‌اند، اما این سرخوردگی می‌تواند نتیجه‌ی منطقی فرضیات او باشد. کوژو خوانش فاشیستی‌ای از دیالکتیک هگل ارائه می‌کند که پاس‌دارنده‌ی منفیت، مرگ، ارباب، و سلطه است. از همین رو، «پایان تاریخ» از نظر او زمانی است که این صفات عظیم و شکوه‌مند در آن به زوال رسیده‌اند. در نتیجه، کوژو برداشت مارکس از پایان تاریخ به عنوان «عرصه‌ی آزادی» را همان «شامگاه جهان» هایدگری می‌داند. تصویری که کوژو از پایان تاریخ در قالب استبداد یک عقل‌گرایی فن‌باور بی‌روح ترسیم می‌کند تا حد زیادی سرخوردگی پسامدرن از آرمان‌های عصر

به نظر کوون، واحد اساسی در تحلیل علم همان اجتماع علمی است. اعضای این اجتماع به اتکای آموزش حرفه‌ای خویش، که آن نیز به نوبه‌ی خود مبتنی بر ره‌آوردهای علمی قبلی است، با هم متفق می‌شوند. یک اجتماع علمی خاص، که رشته‌های علمی مشخصی را منظور نظر دارد، چشم‌انتظار ره‌آوردی خواهد بود که آن رشته‌ی تخصصی را به مبنایی برای تحقیقات مستمر خود بدل کند. کوون چنین ره‌آوردی را پارادایم (یا سرمشق) نامیده، و تحقیقات مبتنی بر یک پارادایم را «علم هنجاری» می‌نامد. یک پارادایم، که با تعهد جمعی به یک مجموعه قوانین، نظریات، فنون، و معیارها شکل می‌گیرد، موفقیت‌هایی در حل مسائل علمی به دست آورده، و به این ترتیب شیوه‌ی تفکری را درباره‌ی دیگر مسائل شکل داده، خواهان تعمیم دادن موفقیت این سرمشق به حوزه‌های جدید می‌شود. پس، یک پارادایم به همان اندازه که موفقیت‌آمیز است باید قابل انعطاف نیز باشد، اما پیشرفت متعاقب آن اساساً منجر به خودمحدودسازی می‌شود: پارادایم نمی‌تواند بنیان‌های خود را به چالش بکشد. به همین دلیل است که علم هنجاری «حلال معماها» بوده، در صدد دستیابی به تبیین دیگری از پارادایم است، اما از بدعت‌گذاری‌های اساسی ابا دارد. چنان که کوون اشاره می‌کند، تحقیقات مبتنی بر علم هنجاری «تلاش‌های مجدانه و بی‌دریغی برای گنجاندن طبیعت در چارچوب‌های مفهومی مطرح از سوی مجامع حرفه‌ای اند» (۱۹۷۰، ص. ۵).

یک پارادایم در جریان پرداختن به حل معماها از موفقیت افزون‌تری برخوردار می‌شود، اما این موفقیت هرگز تمام و کمال نخواهد بود. کام‌یابی‌ها با ناکامی‌های بسیاری نیز همراه می‌شوند. اما، از دعویات اساسی کوون این است که، این ناکامی‌ها برخلاف ادعای کارل پوپر نقیض‌هایی ابطال‌کننده نبوده، بل صرفاً در حد یک ناهنجاری محسوب می‌شوند و یا این که اصلاً به

روشنگری را تسهیل کرده است. این تصویر خود گویای طرد پسامدرن عقل به عنوان نیرنگی است که شیفتگی به استبداد عالم‌گیر را نهان می‌کند.

در برابر نگرش کوووی، می‌توان گفت که زمین نمی‌تواند حافظ هستی فن‌باور و بهروزانه برای نوع بشر، در مقیاس جهانی، باشد و بهروزی برخی همواره به بهای تیره‌روزی برخی دیگر عملی خواهد شد. حتماً اگر این معجزه‌ی تکنولوژیک ممکن بود، باز هم کووو نباید نگران این می‌بود که هیجان جنگ به تاریخ بییوندد. همگن شدن دنیای ما، به جای استقرار صلح در جهان، به احساسات قبیله‌ای و منازعات فرقه‌ای دامن زده، اکنون سراسر دنیا را جنگ‌های خونینی نه به خاطر اهداف انضمامی که به خاطر کسب هویت و تفاوت در یک جهان فرضاً همگون فرا گرفته است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اشتراوس ۱۹۶۳، اوفره ۱۹۹۱، دروری ۱۹۸۸، فوکویاما ۱۹۹۲)

شیدیا بی. دروری

کوون، توماس (Kuhn, Thomas) (۱۹۲۲-۹۶)

متخصص آمریکایی تاریخ و فلسفه‌ی علم. کوون، به دنبال انتشار یک رشته مطالعات تاریخی، در سال ۱۹۶۲ ساختار انقلاب‌های علمی را منتشر کرد، تحقیق تاریخ‌نگارانه‌ای در باب علم که تأثیری فراتر از آن‌چه خود انتظار - یا تمایل - داشت گذاشت. اگرچه کوون آثار دیگری نیز انتشار داده، همین کتاب او است که همچنان مورد بحث بوده، و از اثرگذارترین متون دهه‌های اخیر شده است. توان ساختار انقلاب‌های علمی در چالش این اثر با تصور تاریخی سنتی از علم به عنوان توسعه‌ای مستمر و در حال ترقی است. بنا به برداشت کوون، تاریخ علم متشکل از دوره‌های پژوهشی ایستا و تقریباً جزم‌گرا («علم هنجاری») است که با گسست‌هایی رادیکال («انقلاب‌های علمی») پاره پاره شده است.

«تجربه‌ی نوآیینی» فقط خشم ناقدان‌اش را دامن می‌زند. پیدا است که یک پارادایم جدید باید در حل معماهای ناشی از پیدایش بحران در پارادایم پیشین موفق عمل کند، حتا اگر این روند عملاً به روی‌آوری به یک مبنای جدید منجر شود. با این حال، این که چنین روندی سراسر به معنی گذر از وهله‌های قیاس‌ناپذیر بوده یا نه، پرسشی پابرجا است.

دومین معضل عمده‌ای که کوون با آن دست به گریبان بوده استفاده‌ی مبهم او از اصطلاح «پارادایم» است، پارادیمی که دگرگونی‌های سترگی مانند تحول از جهان‌بینی بطلمیوسی به جهان‌بینی کوپرنیکی، با تمام پی‌آمدهای مذهبی، اجتماعی، و ایدئولوژیک آن، و تحولاتی همچون پیدایش نظریه‌ی احتراق اکسیژنی، که تنها برای متخصصان جالب توجه است، هر دو را شامل می‌شود. این موجب می‌شود که کوون بین تعهدات گسترده‌تر یک اجتماع علمی («چارچوب رشته‌ای/ انضباطی») و ره‌آوردهای خاصی («نمونه‌های بارز») که مبنای علم‌هنجاری بوده‌اند تمایز قائل شود، و ادعا کند که سازمان‌ی‌ی تلقی او از پارادایم‌ها را همان ره‌آوردهای خاص فراهم کرده‌اند. با این حال، این تلاش برای تحدید آن تعبیر اقدامی قرین موفقیت نبوده، تلاش کلی‌تر او برای محدود کردن استفاده‌ی خود از ایده‌های خویش نیز راه به جایی نمی‌برد. کوون می‌گوید که برداشت‌اش از پارادایم‌ها و انقلاب‌ها مختص علوم طبیعی بوده، و هیچ حوزه‌ی دیگری به لحاظ ساختار خود از بلوغ یا انضباط لازم برای قرار گرفتن در شمول تحلیل او را ندارد. این در حالی است که، پارادایم‌ها در مفهوم وسیع و مبهم‌شان همچنان در نوشته‌های روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، مورخان، فیلسوفان، نظریه‌پردازان ادبی، و تحلیل‌گران فرهنگی گوناگون حضور چشم‌گیر دارند. و این درست همان اتفاقی است که باید بیافتد، چون هیچ مؤلفی حق ندارد

حساب نمی‌آیند. تنها هنگامی که ناهنجاری‌ها انبوه شوند، یا اعضای یک اجتماعی علمی در برابر آن‌ها آسیب‌پذیر نشان دهند، می‌شود گفت که این ناهنجاری می‌تواند نقش حائز اهمیتی در علم ایفا کند. هنگامی که ناهنجاری‌ها بیش از اندازه زیاد یا بیش از اندازه جدی شوند به ایجاد بحرانی برای آن اجتماع علمی و پدید آمدن این درک منجر می‌شوند که پارادایم مورد نظر دیگر در راستای هدف خود و به عنوان مبنایی برای تحقیقات هنجاری عمل نمی‌کند. حاصل این امر ازدیاد ایده‌ها و نظریه‌هایی خواهد بود که در نهایت به ظهور یک پارادایم جدید ختم خواهند شد. این‌جا است که می‌توان از وقوع یک انقلاب علمی سخن گفت. به نظر کوون، انقلاب علمی واقعه‌ای نانباشتی و حاکی از ناپیوستگی یا گسست رادیکالی است که همه چیز را متحول می‌کند. به تعبیر جامعه‌شناختی، دو پارادایم نماینده‌ی دو «روال حیات اجتماعی ناهم‌ساز» اند (۱۹۷۰، ص. ۹۴). پارادایم‌ها غیرقابل قیاس با یکدیگر اند - قدر مشترکی برای محاسبه‌ی تطبیقی آن‌ها وجود ندارد - زیرا هیچ معیار درونی مشترکی ندارند و پذیرای معیارهای بیرونی نیز نیستند. از این برداشت چنین بر می‌آید که، علم نمی‌تواند چنان که در دیدگاه سنتی مطرح بوده در حال پیشرفت و ترقی باشد، چرا که هیچ مبنایی برای اثبات بهتر بودن یک پارادایم از پارادایم پیشین‌اش وجود ندارد. با این حال، کوون رگه‌ای از پیشرفت‌باوری را در نگرش خود به علم حفظ کرده، مدعی می‌شود که پیشرفت علم از طریق انقلاب‌ها همانند تکامل بازگشت‌ناپذیر جوامع بدوی است.

از جمله انتقادات عمده‌ای که از کوون شده این است که، تلقی او از انقلاب‌های علمی گشاینده‌ی بحث عقل‌ستیزی در علم شده است، چون از نظر او هیچ معیار موجهی برای گزینش پارادایم‌ها وجود نداشته، و حتا با استفاده از تعبیری چون «تغییر گشتالتی» و

حوزه‌های رقص، نقاشی، هنر، فلسفه، و شعر بسط یافته‌اند. از جمله همکاران و دوستان او، مرس کانینگام رقص پرداز، روبرت روشنبرگ، جاسپر جونز، و مارسل دوشان نقاش، دیوید تیودور پیانیست، و پیر بولز، کارلهاینتس اشتوکهاوزن، مورتون فلدمن، کریستین ولف، و ارل براون آهنگ‌ساز بودند.

در رشد اولیه‌ی قوای موسیقایی و فکری کیج افراد متعددی مؤثر بودند. کیج در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ نزد هنری کاول در «نیو اسکول» نیویورک و آرنولد شوئنبرگ در لس آنجلس به تحصیل در رشته‌ی آهنگ‌سازی مشغول شد. در سال‌های ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹ در «کورنیش اسکول» در سیاتل به همکاری با گروه رقص «بانی برد» پرداخت و همان‌جا بود که با مرس کانینگام ملاقات کرد، و تا آخر عمر در کنار او ماند و برای گروه رقص‌اش تصنیف‌های بسیار نوشت. کیج در اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ به مطالعه‌ی جدی تفکر غیرغربی روی آورد. نزد گیتا سارابه‌ای موسیقی‌دان به مطالعه‌ی فلسفه‌ی هندی پرداخت، و از طریق او با نوشته‌های راماکریشنا آشنا شد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰، نزد دانیستز سوزوکی در دانشگاه کلمبیا در نیویورک به مطالعه‌ی ذن بودیسم پرداخت. در سال ۱۹۵۱، کریستین ولف نسخه‌ای از کتاب *تغییرات چینی*، یا همان *یی چینگ*، را به کیج داد. این متن تأثیر به‌سزایی بر اندیشه‌ی او گذاشت، و از آن در راستای ایجاد عملکردهای تصادفی و تصنیفی لازم برای بسیاری از تصنیفات و تألیفات‌اش بهره گرفت. در عین حال که این افراد و رخدادها به شکل‌گیری زندگی اولیه‌ی کیج کمک کردند، کارآموزی (هرچند نسبتاً کوتاه) او نزد شوئنبرگ به تصمیمات سرنوشت‌ساز متعددی منجر شد، و حکایت‌های جذاب و اغلب مکرری از آن دوران برای‌اش به یادگار گذاشت. کیج در سال ۱۹۳۴ از نیویورک به لس آنجلس برگشت و به سراغ شوئنبرگ رفت؛ و شوئنبرگ درس دادن به کیج را

استفاده از آرایبی را که مطرح کرده محدود کند، و هیچ متنی نمی‌تواند محدودیت‌هایی برای دریافت خود وضع کند.

با این حال، آثار کوون اساساً و از ابتدا اسباب سوءتفاهم شده‌اند. *ساختار انقلاب‌های علمی*، که در دهه‌ی ۱۹۶۰ منتشر شد، ناچار به جذب روح انقلابی زمانه‌ی خود، و حتا متناسب با شکاکیت ضد - علمی دهه‌های اخیر، بود. اما این اثر، نه رساله‌ی رادیکالی برای دوران خود که عملاً دفاع بسیار محافظه‌کارانه‌ای از علوم طبیعی و رویه‌های مطرح شده از سوی متخصصان این علوم است. *ساختار انقلاب‌های علمی* دفاعی مبتنی بر تاریخ و جامعه‌شناسی، تلاشی برای اجتناب از هرگونه تلقی فلسفی یا ارزش‌گرایانه از علم، و کوششی برای ارائه‌ی شرحی از توسعه‌ی علمی با استفاده از تعابیر کاملاً واقع‌بنیاد است. اما این نیز واقعیتی است که خاستگاه طرح کوون به محدود ماندن تأثیرات این طرح منجر نشده است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: بارنز ۱۹۸۳، رادنیستسکی و آندرسون ۱۹۷۸، کوون ۱۹۵۷، ۱۹۷۷، گاتینگ ۱۹۸۰، لاکاتوش و ماسگریو ۱۹۷۰، هکینگ ۱۹۸۱)

اندرو بلزی

کیج، جان (Cage, John) (۱۹۱۲-۹۲)

موسیقی‌دان، زاده‌ی لس آنجلس در کالیفرنیا، آمریکا. جان کیج آهنگ‌سازی تأثیرگذار و چهره‌ی پیشتازی در جنبش‌های هنری تجربی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بوده، تصنیف‌ها و ایده‌های او با استفاده از تصادف، سکوت، و رویکرد غیرالتفاتی، شیوه‌ی ساختن و شنیدن موسیقی را به چالش کشیده‌اند. کیج به سبک‌های متنوعی موسیقی می‌آفرید و در پهنه‌ی گسترده‌ای از قالب‌های تصنیفی و روش‌های آهنگ‌سازی پژوهش می‌کرد. آثار او از دامنه‌ی موسیقی فراتر رفته و به

نمونه‌ها از نوشته‌های شاعرانه‌ی او به شمار می‌روند که خود آن‌ها را «مزوستیک» می‌خواند.

آثار کیچ، اگرچه عمدتاً اصیل و انگیزاننده اند، ریشه در سنت‌های فکری و هنری قدیمی آمریکا دارند. به ویژه، توجهات او به آزمون‌گری و گسترش دادن محدوده‌ی بیان انسانی و تجربه‌ی هنری پیشینه‌ی برجسته‌ی خود را در موسیقی چارلز ایوز و نوشته‌های هنری دیوید ثورو و رالف والدو امرسون پیدا می‌کنند. نوشته‌ی زیر را شاید بتوان به هریک از آن‌ها نسبت داد: «بگذارید به خواننده گوش‌زد کنم که من تنها یک تجربه‌گر ام. کم‌ترین ارزشی برای آن‌چه می‌کنم قائل نشوید، یا کم‌ترین تحقیری نسبت به آن‌چه نمی‌کنم. ای بسا ادعای من این باشد که هیچ‌چیزی درست یا نادرست نیست. من همه‌چیز را بر هم می‌زنم. هیچ واقعیتی برای من مقدس نیست. هیچ واقعیتی مبتذل نیست؛ من صرفاً تجربه می‌کنم، جست‌وجویی بی‌پایان، بی‌این‌که بار سنگین گذشته‌ای را به دوش بکشم» («حلقه‌ها»، امرسون). پیشینه‌ی این شور تجربه‌گری کیچ را نزد پدر او نیز می‌توان یافت، مخترعی که در استخدام هیچ‌کس نبود و با این حال یکی از نخستین زیردریایی‌ها را اختراع کرده بود. کیچ، در بسیاری مواقع، این تأثیرپذیری از پدر خود را تصدیق کرده و ماجرای اختراع محکوم به شکست او را بازگو می‌کرد. «بابا یک مخترع بود. در سال ۱۹۱۲ زیردریایی او رکورد بیش‌ترین مدت ماندن در زیر آب را کسب کرد. آن زیردریایی با موتور گازوئیلی کار می‌کرد و به هنگام حرکت روی آب حباب تولید می‌کرد، و به همین خاطر در جنگ جهانی اول مورد استفاده قرار نگرفت» (۱۹۶۱، ص. ۱۲).

سرشت تجربی آثار کیچ اغلب نتیجه‌ی مستقیم مقتضیات عملی بود. برای مثال، محدودیت‌های کیچ برای اجرای نقش یک آهنگ‌ساز سنتی (که شوئنبرگ

منوط به آن کرد که او زندگی‌اش را وقف موسیقی کند. کیچ آمادگی خود را اعلام کرد و نزد شوئنبرگ به آموختن کنترپوان پرداخت. شوئنبرگ تردیدهای زیادی در مورد توانایی‌های موسیقایی کیچ داشت. در عین حال که کیچ را «یک نوآور نابغه» می‌دانست، احساس می‌کرد که درک بایسته از هارمونی و استعداد لازم برای آهنگ‌ساز شدن را ندارد. کیچ، در عین مواجهه با این پیش‌آگهی نومیدکننده در مورد آینده‌ی موسیقایی‌اش، هرچه بیش‌تر عزم خود را برای پیشرفت جزم می‌کرد. شوئنبرگ به او گفته بود که در نهایت سرش به دیوار خواهد خورد و دیگر قادر به پیشروی نخواهد بود؛ و کیچ در جواب گفته بود که آن‌وقت همه‌ی عمرش را به کوبیدن سر خود به دیوار خواهد گذراند. کیچ به شوئنبرگ قول داده بود که زندگی‌اش را وقف موسیقی کند، و این همان کاری بود که کرد.

فهرست کامل آهنگ‌هایی که کیچ ساخته بالغ بر ۲۰۰ فقره می‌شود. از مهم‌ترین آثار او این‌ها هستند: *Credo in Us* (۱۹۴۲)، *Willimas Mix* (۱۹۴۸) و همچنین *4'33"* (۱۹۵۲)، *HPSCHD* (۱۹۶۹)، *Roaratorio* (۱۹۷۹)، و البته *Europeras 1&2* (۱۹۸۷). کیچ در دوران حیات خود مورد تحسین بین‌المللی قرار گرفت، جایزه‌های هنری بسیاری دریافت کرد، و رهبری بسیاری از مهم‌ترین ارکسترها و گروه‌های نوازندگی را در سراسر دنیا بر عهده گرفت. کتاب‌های متعددی هم نوشت، از جمله *سکوت* (۱۹۶۱)، *سالی از یک‌شنبه* (۱۹۶۷)، *واژه‌های تهی* (۱۹۷۹)؛ و آثار تصویری بسیاری نیز خلق کرد، از جمله *۱۷ طراحی از ثورو* (۱۹۷۸)، *ریوکو* (۱۹۸۵)، و *یازده سنگ* (۱۹۸۹). در سال‌های ۹-۱۹۸۸ به عنوان استاد کرسی «چارلز الیوت نورتون» در هاروارد سخن‌رانی کرد؛ این سخن‌رانی‌ها، که با عنوان ۶-۱ در سال ۱۹۹۰ منتشر شده‌اند، بهترین و مبسوط‌ترین

تجربه‌گری در حوزه‌ی تصنیف نامعین به وسیله‌ی برخورد تصادفی رو آورد، و این شکلی از آهنگ‌سازی بود که آثار او را کلاً سواى آثار دیگر آهنگ‌سازان ساخت و موجب شد بسیاری از دوستان و همکاران قدیمی‌اش، نظیر بولز، دیگر با آثار او احساس راحتی نکنند. البته، هدف کیچ از توسل به برخوردهای تصادفی نه ترویج بی‌سامانی در اجرای موسیقایی که زدودن سلطه‌ی آهنگ‌ساز بر این آخرین وهله‌ی آفرینش بود. به عبارت دیگر، هدف از زدودن امیال و سلايق شخصی آهنگ‌ساز به وسیله‌ی عملکردهای تصادفی ایجاد زمینه برای تصنیفات بی‌حساب‌و‌کتاب یا مرجح دانستن اجراهای درهم و برهم نبود. اگر خیلی ساده و خودسرانه به هر کاری که می‌خواهیم دست بزنیم، در آن صورت باید بر حافظه یا احساسات یا هرآنچه هر لحظه درون ما می‌جوشد اتکا کنیم، حال آن که استفاده از عملکردهای تصادفی مد نظر کیچ، عملکردهایی دقیقاً حساب‌شده، رویه‌ای عینی برای گزینش اصوات یک تصنیف مهیا می‌کند. کیچ در بسیاری از آثار خود (به ویژه در آثار متأخرش) در صدد یافتن زمینه‌ای متکی بر رویکرد غیرالنفاتی و طرد شخصیت، و گریز از سلايق و امیال شخصی، رها کردن محصول نهایی آهنگ‌سازی از بند امیال آگاهانه‌ی آهنگ‌ساز، و جان‌یافته با سکوت دنیای ما بود (همه‌ی اصواتی که به آن‌ها التفات نمی‌کنیم).

سکوت نیز از دیگر مؤلفه‌های مهم موسیقی کیچ بود. سکوت از نظر او شامل «همه‌ی آن اصواتی» می‌شد که «به صورت التفاتی آن‌ها را ایجاد نمی‌کنیم»، و همین سکوت است که ما را به تمامی به روی جهان می‌گشاید. این سکوت مرز میان جهان و هنر را به گونه‌ای می‌شکند که ما دیگر تفاوت این دو را در نمی‌یابیم، و این البته مستلزم شنونده‌ای نه منفعل بل که فعال است. سکوت ما را از دنیای هنر بیرون کشیده، به کل زندگی وارد می‌کند. سکوت متضاد صوت نیست، دربرگیرنده‌ی

آن را متذکر شده بود) او را وادار به کاوش در اصوات مجرد و پس‌ماند صوتی مستمر به شیوه‌هایی تاکنون تجربه‌ناشده کرد، و موجب شد اهمیت کم‌تری برای مناسبات و هماهنگی متعارف میان اصوات قائل شود؛ در نتیجه، شیوه‌های متفاوتی برای ساختار بخشیدن به بُعد زمانی موسیقی مطرح کرد و خود به کاوش در آن‌ها مشغول شد. همین محدودیت‌های فیزیکی بود که منجر به اختراع پیانوی مجهز او شد. کیچ، که در یک صحنه فضای کافی برای جا دادن بیش از یک پیانوی استاندارد را نداشته و در عین حال به اصواتی نیاز داشت که پیانو قادر به ایجاد آن‌ها نبود، ناچار شد تا (در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰) به تجربه‌ی تغییر دادن صدای پیانو دست بزند. گیره‌ها، مهره‌ها، و قطعاتی کائوچویی بر روی و در میان سیم‌های پیانو تعبیه کرد، و به این وسیله امکانات صوتی تازه‌ای برای این ساز استاندارد پدید آورد - بعضی از زیباترین قطعات او، برای مثال *The Perilous Night* (۴-۱۹۴۳) و *Sonatas and Interludes*، برای اجرا با این پیانوی مجهز نوشته شدند. از نظر کیچ، محدودیت‌ها و مقتضیات دنیای ما بهترین فرصت برای تجربه‌گری و دست زدن به اقداماتی اند که تاکنون صورت نگرفته‌اند. تلاش کیچ در راه تجربه‌گری عمدتاً مرهون این باور او بود که موانع و محدودیت‌های زندگی خود را باید به مزیت‌ها بدل کرد، نه این که آن‌ها را به عنوان دلایلی برای ناکامی پذیرفت. تجربه‌گری کیچ با پیانوی مجهز و آهنگ‌سازی با آن نه تنها اصوات متنوع و تازه، یک چندمنظورگی تازه، به این ساز سنتی بخشید، بل که او را متوجه این نکته کرد که شخص خودش هم نظارت چندانی بر حاصل نهایی آهنگ‌هایی که برای اجرا با این آلت موسیقایی جدید ساخته ندارد. این درک منجر به جلب توجه او به انواع دیگری از تصنیفات شد که در آن‌ها اصوات حاصل در هر اجرا با اجرای دیگر تفاوت داشت. از این رو، به

زندگی ما بیخشد؛ و خود می‌کوشید چنان آهنگ‌سازی و زندگی کند که «اسباب اختلالی در موسیقای پیوسته جاری در پیرامون ما نباشد.» موسیقی او موسیقایی بود که نیکی و سرزندگی طبیعی زندگی‌های عادی ما را بیان می‌کرد.

آثار کیج مشاجرات بسیاری برانگیخته و همچنان بر می‌انگیزند. از جمله‌ی این مناظرات رایج کشاکشی است که میان موسیقی او و آرای او (یا فلسفه‌اش) دیده می‌شود. این دوگانگی اگرچه به کارگیری‌اش تقریباً امری گزیرناپذیر بوده (و در بحث حاضر نیز چندین بار مورد استفاده قرار گرفته)، می‌تواند کاملاً گمراه‌کننده باشد، و عملاً هم به مشاجره‌ی مهمی بر سر نحوه‌ی گوش سپردن، سخن گفتن، و نوشتن درباره‌ی آثار کیج دامن زده است. در این رابطه اغلب دو نظر کاملاً متضاد مطرح اند: به گفته‌ی برخی، «موسیقی او غیرقابل تحمل است، اما آرای‌اش حائز اهمیت اند»، و برخی دیگر می‌گویند که «کیج پیش و بیش از همه یک آهنگ‌ساز بود، و محوریت بخشیدن به آرای او به معنی ناچیز شمردن و بی‌ارزش دانستن تصنیفات او است.» جیمز پریچت به صورت ثمربخشی این بحث را جان تازه بخشیده، و کتاب خود درباره‌ی کیج را با طرح مشاجره‌ی مذکور پیش می‌برد. پریچت تأکید می‌کند که با کیج باید به عنوان یک آهنگ‌ساز برخورد کرد، و تلاش‌های صورت‌گرفته برای بدل کردن او به یک فیلسوف صرفاً برداشت نابسندگی از او است. پریچت می‌نویسد: «در مواقع مختلف و از جانب مراجع مختلف عنوان می‌شود که کیج بیش‌تر یک فیلسوف است تا یک آهنگ‌ساز، و آرای او جذاب‌تر از موسیقی‌اش هستند.» با این حال، می‌گوید: «کیج به عنوان فیلسوف ... این تصویری است که تاب بررسی دقیق را نمی‌آورد، و بنابراین دوباره به همان‌چه بدیهی پنداشته‌ام می‌گردد: «کیج یک آهنگ‌ساز بود» (۱۹۹۳، صص. ۱-۳).

همه‌ی صوت‌ها است. سکوت جهان موسیقایی بود که کیج آن را بیش از همه ترجیح می‌داد. «اگر می‌خواهید کنه مطلب را بدانید، موسیقایی که من ترجیح می‌دهم، چه در مورد خودم و چه در هر مورد دیگر، همان چیزی است که در خاموشی محض خواهیم یافت.» (کوستلاتز ۱۹۸۸، ص. ۲۳).

اشتیاق به در بر گرفتن همه‌ی صوت‌ها (سکوت) کامل‌ترین نمود خود را در مطرح‌ترین تصنیف مشهور کیج یافته است: "4'33". این قطعه، که اساساً در سه موومان نوشته و بعدتر برای اجرا در مدت‌های دل‌خواه تنظیم شده، شامل ۴ دقیقه و ۳۳ ثانیه سکوت است (مدت زمانی که تصادفاً تعیین شده بود). این قطعه متشکل از همان اصواتی است که به طور طبیعی در طول مدت اجرا شنیده می‌شوند، همان اصواتی که در تالار کنسرت (رفت‌وآمد مردم، جیرجیر صدلی‌ها) و در محیط بیرونی (صدای بوق خودروها، وزش باد) ایجاد می‌شوند و به گوش حضار می‌رسند. این تصنیف، کامل‌تر از تمام تصنیفات کیج، نشان‌گر عشق و احترام او به جهانی است که هست. "4'33" گویای این احساس کیج است که پرسش اصلی پیش روی ما این است: «چه گونه به سرعت [به زندگی خود] آری می‌گوییم؟» چنین پرسشی مکشوف‌کننده‌ی یکی دیگر از توجهات مهم او، یعنی آنارشسیسم، بود. اساس آنارشسیسم در نظر کیج این بود که افراد عموماً نیک اند و قادر اند بدون تنظیمات و مقررات پایگانی که دیگران به زندگی آن‌ها می‌دهند از عهده‌ی امور خود بر آیند. کیج می‌گفت که برای ساختن موسیقی، به شیوه‌ای که خود می‌ساخت، باید به این ایده باور داشت که افراد نیک اند و قادر به اداره‌ی امور خویش و تأمل بر آن‌ها هستند. تجربه‌گری، تصادف، و سکوت مؤلفه‌ها و نموده‌های مهم شیوه‌ی آنارشسیستی کیج در آهنگ‌سازی و در زندگی اند. او می‌خواست به همه‌ی اصوات شأن و شنیدار برابری در

راستای شناخت امور را ایجاد کرده و یا از میان بر می‌دارند.

موسیقی کیچ به بازآرایی پرسش‌هایی که درباره‌ی موسیقی، درباره‌ی جهان، و درباره‌ی خود می‌پرسیم مبادرت می‌ورزند، و این یک اقدام فلسفی است. موسیقی او معمولاً بیش از آن که کاملاً شکل‌دهنده باشد نشان‌دهنده‌ی نمونه‌ها است، و نباید از این نمونه‌ها غافل شد. تلاش برای کنار گذاشتن کیچ موسیقی دان و تلاش برای نادیده گرفتن کیچ فیلسوف هر دو به یک اندازه محکوم به شکست اند. کنار گذاشتن کیچ فیلسوف به معنی محدود کردن ارتباط کیچ و فلسفه است، محدودیتی که نباید به آن تن در داد، حال آن که کنار گذاشتن کیچ موسیقی دان متضمن قائل شدن و پی گرفتن آن برداشتی از جدایی موسیقی و اندیشه است که بی‌دلیل ما را به خود محدود کرده است. با این حال، این هر دو موضع اساساً به طرح پرسشی منجر می‌شوند که طبعاً و حتماً در مواجهه با کیچ باید با آن رودررو شویم: آیا افکار و اصوات را می‌توان از هم جدا کرد؟ آیا فلسفه و موسیقی می‌توانند که هیچ مناسبتی با هم نداشته باشند؟ درک این نکته دشوار نیست که، کیچ می‌دانست ما شتاب‌زده به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهیم، جای آن که خاموشانه بپذیریم که پاسخ آن را نمی‌دانیم. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ریویل ۱۹۹۲، فلمینگ و داکورت ۱۹۸۹، کوستلانز ۱۹۸۸)

ریچارد فلمینگ

این دو موضع اغلب گفته‌ها و نوشته‌های مطرح درباره‌ی کیچ را زیر سایه‌ی خود گرفته‌اند. البته اگر بخواهیم گزینش مناسب و ساده‌ای صورت دهیم، به ناچار باید روی کرد دوم را مرجح بشماریم. پذیرش این نکته چندان دشوار نیست که بدون گوش‌سپاری مکفی به موسیقی کیچ و تجربه کردن تصنیفات متعدد او، نمی‌توان در موضع مناسبی برای سخن‌گویی درباره‌ی کیچ قرار گرفت (این امری بدیهی به نظر می‌رسد، اما در مورد کیچ این‌گونه نیست). با این حال، این موضع هم در نهایت اقناع‌کننده نیست چرا که برخوردی اغراق‌آمیز دارد. اگر فلسفه را در آثار کیچ نادیده گرفته یا دست کم بگیریم، آن‌گاه در معرض بی‌توجهی به پرسش‌ها و تأملات مجسم در موسیقی او خواهیم بود، پرسش‌ها و تأملاتی که قادر به ارائه‌ی افکار ارزنده‌ای درباره‌ی سرشت اصوات و ایجاد انگیزه‌هایی برای پرسش‌گری از نحوه‌ی زندگی بوده، و این‌ها البته از مؤلفه‌های مهم توجهات کیچ به شمار می‌روند. گوش دادن به موسیقی کیچ مایه‌ی فلسفی مستتر در همه‌ی ما را می‌پرورد. برای مثال، هنگامی که به از تصنیفات او گوش داده و این ایده‌ی او را می‌شنویم (در برابر خود می‌یابیم) که چیزها باید همان‌طور که هستند باشند و باید از اشتیاق خود به برقراری مناسباتی میان چیزها دست کشید، عملاً با چالش‌هایی مواجه می‌شویم که می‌توانند برای ما سرنوشت‌ساز باشند. به بیان دیگر، می‌توان گفت، پی می‌بریم که چه‌گونه متافیزیک کیچ در جایگاه یک شناخت‌شناسی قرار گرفته، یا چه‌گونه توجهات او به سرشت هستی‌بسترهایی برای تلاش در

گی

گاتاری، فلیکس بنگرید به دولوز، ژیل

گادامر، هانس - گئورگ

(Gadamer, Hans-Georg) (۱۹۰۰-۲۰۰۲)

فیلسوف آلمانی، و از شاگردان و نزدیکان مارتین هایدگر. طرح گادامر، که به عنوان هرمنوتیک فلسفی شناخته شده، می‌خواهد - در ادامه‌ی اندیشه‌ی هایدگر در خصوص خصلت تأویلی دازاین - نشان دهد که روال کل تجربه‌ی انسانی ما در جهان روالی هرمنوتیکی، و همواره درگیر تأویل و فهم است. در این طرح زبان جایگاه برجسته‌ای می‌یابد: زبان نه تنها زیربنای همه‌ی فهم‌ها که مهیاکننده‌ی بُعد اساسی هرمنوتیک به شمار می‌رود، یعنی همان مکالمه‌ی بی‌پایانی که هستی ما است. هرمنوتیک فلسفی، که پشتوانه‌ی آن برداشتی ارسطویی از حکمت عملی بوده، می‌تواند گویای کردار روزمره‌ی ما باشد، و از این رو به منزله‌ی فلسفه‌ی عملی (اخلاقی) ایفای نقش کند. گادامر فیلسوف سرشناسی در آلمان بود، اما بیش‌تر به خاطر جلب توجهات گسترده به اثر اصلی‌اش، حقیقت و روش (۱۹۶۰)، در کشورهای انگلیسی‌زبان مطرح و مؤثر شد. هرمنوتیک او در رابطه‌ی نزدیکی با تقریباً همه‌ی دیگر رشته‌های هرمنوتیکی، علوم اجتماعی و تاریخی، نقادی ادبی، و نظریه‌ی زیبایی‌شناسی قرار می‌گیرد

که مفروضات تأویل و فهم را پیوسته مورد توجه قرار می‌دهند. گادامر، در حقیقت و روش، در پی کشف «حقیقت» و شناخت در حوزه‌هایی بیرون از نظارت روش علمی بود. در تجربه‌ی هنر، فلسفه، و ادبیات، حقیقتی عرضه می‌شود که نمی‌توان آن را با ابزارهای روش‌شناسانه‌ای که در اختیار علوم (طبیعی) است اثبات کرده یا به آن نزدیک شد. علوم انسانی (اجتماعی، سیاسی، تاریخی، از جمله علوم اقتصاد، روان‌شناسی، دیرینه‌شناسی، و ...) با غلبه‌ی بایسته بر رویکردهای روش‌شناختی خام خود می‌توانند که به واسطه‌ی حقیقت نیز بدل شوند. گادامر، با اتکا به تجربه‌ی باز یافت حقیقت مجسم در تاریخ و فرهنگ، تصور تازه‌ای از فهم پی می‌ریزد. او، به اسلوب هایدگر، فهم را روال کلی وجود منتسب به عامل انسانی می‌داند. این فهم آرایش هستی‌شناختی ما در جهان را به عنوان موجوداتی تأویلی برقرار می‌کند.

اما حقیقت در هنر به سادگی در دسترس نیست. این حقیقت با سد بیگانگی از آگاهی زیبایی‌شناختی ما روبه‌رو است. ما هنگامی که به یک اثر هنری می‌نگریم، با مد نظر گرفتن آن به عنوان موضوعی برای داوری زیبایی‌شناختی، معمولاً عاجز از گوش‌سپاری به مطالبه‌ی بی‌واسطه‌ی آن ایم. این نکته به ویژه در مورد آثار هنری تاریخی، نظیر آفرینش‌های دینی و آیینی یونانیان،

می‌دهند که ما این فهم را با پیش‌پنداشت‌هایی (که در روند خوانش حفظ شده یا تغییر یافته‌اند) می‌آغازیم، و این‌ها خود از دیگر فرافکنی‌ها و حدسیات معنایی سرچشمه می‌گیرند - و این همان «دور هرمنوتیکی» است که در سنت پیشین به عنوان تعامل اجزا و کل، و اکنون به عنوان تعامل پیش‌داوری‌ها و فرافکنی‌ها، در نظر گرفته می‌شود. گادامر پیش‌داوری‌ها را سرآغازهای لازم برای هرگونه فهمی دانسته، به بازپروری این اصلاح پرداخته، و در نتیجه این فهم را در مقابل برداشت **روشنگری** از آن می‌گذارد. روشنگری به امکان شناخت آزاد از هرگونه پیش‌داوری باور داشت. اما به نظر گادامر، تأویل‌گر باید در یک رویکرد تأملی بر پیش‌داوری‌های خود وقوف داشته باشد، پیش‌داوری‌هایی که به شکل تاریخی خلق شده‌اند و ملازم هرگونه تلاشی برای تأویل و فهم معنا هستند. از این رو است که تأویل‌گر می‌تواند از بدفهمی‌های فاحش احتراز کند.

هرمنوتیک فلسفی فراهم‌کننده روشی برای فهم نیست؛ این هرمنوتیک تنها به تشریح شرایط ملازم با هرگونه کنش فهمی می‌پردازد. از جمله این شرایط «فاصله‌ی زمانی» است، که از شکاف زمانی جداکننده‌ی ما، در مقام تأویل‌گران، از یک رخداد تاریخی یا یک متن متعلق به گذشته حکایت دارد. فاصله‌ی زمانی تصویرگر تاریخت کوشش‌های ما برای فهم بوده، ما را به پیش‌داوری‌های خود آگاه می‌سازد. فاصله‌ی زمانی پالایه‌ای برای جداسازی و حفظ پیش‌داوری‌های مفید، و پس زدن پیش‌داوری‌های محدود، بی‌فایده، یا خطا است. در مطالعات تاریخی، به سادگی نمی‌توانیم خود را در مقابل متن متعلق به گذشته بگذاریم و با آن به عنوان موضوع مطالعه‌ای عاری از هرگونه رابطه‌ای با خودمان برخورد کنیم (بنگرید به **تاریخ‌گرایی**). در شکاف تاریخی میان ما و متن، این متن «اثرات» خود را در تاریخ پراکنده است. **پیش‌فهم‌ها**

آشکار می‌شود که در آن‌ها الوهیت در آثار هنری در رابطه با خدایان به تجربه در می‌آید؛ و اگر این آثار را به عنوان موضوعاتی برای داوری زیبایی‌شناختی خود ارزیابی کنیم، آن‌گاه دنیای تجربه‌ی آن‌ها را از دست خواهیم داد. به نظر گادامر، این رویه نشان‌دهنده‌ی یک بیگانگی است، به ویژه آن زمان که مانعی در برابر تجربه‌ی اصیل و دعویات حقیقت‌بی‌واسطه‌ی هنر می‌شود. بنابراین، وظیفه‌ی ما باز یافت حقیقت در قالب شناخت هنری، شناختی متفاوت از دانش علمی، است. بیگانگی مشابهی نیز بر آگاهی تاریخی، در روند طرح و تکوین‌اش در علوم انسانی، حاکم است. برای نمونه، علوم تاریخی تنها یک جنبه از پیوند ما با سنت تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهند. علوم تاریخی سنت را به عنوان یک موضوع مطالعاتی مد نظر گرفته، از این رو مجال به سنت نمی‌دهند تا «با ما سخن بگوید». در تفکر گادامری، رویه‌ای علمی که مجال گوش‌سپاری به حقیقت‌نمایی‌ها را نمی‌دهد یک بیگانگی بزرگ است. آگاهی هرمنوتیکی ما (وقوف بر تجربه‌ی هرمنوتیکی خود) نیز برملاکننده‌ی بیگانگی است. ما در تلاش برای فهم شخصی دیگر، اگر صرفاً به رمزگشایی گفته‌های دیگری بر اساس تفکیک «من» و «تو» مشغول شویم، هرگز نخواهیم توانست به آنچه دیگری از افق خود می‌گوید گوش بسپاریم.

گادامر دو جنبه‌ی عام فهم ما را برجسته می‌کند: «تاریخی بودن» (تاریخیت)، یعنی آغشتگی اساسی آن به تاریخ و سنت، و «زبانی بودن»، که از درهم‌تنیدگی فهم و زبان خبر می‌دهد. او، برای کشف ابعاد تاریخی فهم ما، به علوم انسانی می‌پردازد - و موقعیت تاریخی دازاین را وجهی انضمامی می‌بخشد (کاری است که هایدگر به آن دست نیازیده بود). به نظر گادامر، فهم ما همواره با «پیش‌داوری‌ها» (پیش‌پنداشت‌ها) همراه بوده، حتی مألوف‌ترین موارد فهم متنی نیز نشان

مشغول نشویم. نمونه‌ی مهم در این‌جا هرمنوتیک حقوقی است، جایی که قاضی قانون را به تناسب موارد حقوقی خاص به کار می‌بندد (تأویل می‌کند).

گادامر با روی‌آوری به حوزه‌ی زبان، این فرضیه‌ی اساسی را مطرح می‌کند که «فهم سراسر همان تأویل است» - و این مدعای سرنوشت‌سازی برای نظریه‌ی هرمنوتیکی او است. اگر چنین باشد، همه‌ی رشته‌ها، ادبیات، علوم اجتماعی یا طبیعی، از وهله‌های تأویلی گذر می‌کنند. ترجمه از زبانی به زبان دیگر می‌تواند مثال مناسبی در تشریح این نکته باشد که چه‌گونه تأویل‌گری به حد‌اعلای اهمیت می‌رسد. به همین نحو، در گفت‌وگو نیز با تلاش یک شخص برای فهم گفته‌های شخص دیگر مواجه ایم. در تلاش‌های هر هم‌سخنی برای فهم دیدگاه‌های آن دیگری از نقطه نظر خود او، شاهد وقوع ترجمه‌ای نامحسوس ایم. گفت‌وگو متضمن ترجمه به زبانی «مشترک» است.

گادامر با طرح این ادعای اکید که تأویل زبانی شکل مشترک همه‌ی تأویل‌ها است، اوج روی‌کرد خود به تأویل را نشان داده، و البته این روی‌کرد را مسأله‌سازتر می‌کند. طبعاً، در جریان فهم متن یا سخن شخص دیگر چنین روالی به چشم می‌خورد. اما، آیا در فهم یک قطعه‌ی موسیقی یا فهم اطوار یک شخص دیگر هم این‌گونه است؟ تجربه‌ی ما در فهم موارد این‌چنینی تجربه‌ای بی‌واسطه یا شهودی می‌نماید؛ با این حال، گادامر معتقد است که اسباب توانایی ما برای این فهم را نیز تجربه و شناخت پیشینی فراهم می‌کنند که شاکله‌ای زبان‌شناختی یافته‌اند. یک نوازنده به تأویل یک قطعه‌ی موسیقایی پرداخته، و این تأویل را به یاری تجربه‌ی پیشین، به یاری آموخته‌ها، تأملات، سنت‌ها، و مقایساتی صورت می‌دهد که به شکل زبان‌شناختی حاصل شده‌اند. زبان زیربنای توانایی ما برای برجسته ساختن (تأویل کردن) یا متمایز کردن جنبه‌های اساسی است. در این‌جا،

دانش مشترک که معمولاً مشخصه‌ی رویکرد ما بوده، حاصل همین اثرات عامل بر ما هستند. برای مثال، نظرات مطرح درباره‌ی ایلیاد هومر، پژوهش‌های تاریخی درباره‌ی آن، یا ارزیابی‌های صورت‌گرفته از این متن، همگی اثرات آن را شکل می‌دهند. قدرت «تاریخ مؤثر» همواره در جریان بوده، و غفلت ما از آن به نقصان جدی شناخت ما منجر می‌شود.

یکی از خلاقانه‌ترین استعارات گادامری «افق» است. این استعاره از وضعیت خاص محاط‌کننده‌ی ما در تاریخ و زبان حکایت دارد. ما به افق سنت خویش تعلق داریم. با این حال، با توجه به افق متن به عنوان یک افق بیگانه‌ی گذشته، متن نمی‌تواند با ما سخن بگوید. و همین نکته در مورد افق خود ما نیز صدق می‌کند. ما نمی‌توانیم برای دعویات دیگری اعتباری قائل شویم، چون نمی‌توانیم او را بشنویم. پس، باید بر مختصات افق خود فائق آییم و به زمینه‌ی مشترک بالاتری برسیم که توان حفظ هر دو وضعیت را دارا است. چنین موقعیتی گویای «آمیزش افق‌ها» است. در این آمیزش افق‌ها است که حال به همراه گذشته واقع می‌شود، هرچند که ما وقوف کاملی بر کشاکش این دو نداریم. در «نظریه‌ی فهم» گادامر دو نکته‌ی برجسته‌ی دیگر نیز به چشم می‌خورد. اول این که، افق حال را نمی‌توان بدون گذشته شکل داد، و این خود نشان‌گر ضرورت شناخت سنت است. و دوم آن که، ما به دلیل تعلق داشتن به یک سنت، در راستای آن سنت حرکت می‌کنیم. به این ترتیب، هر فهمی، با اذعان به تاریخیت‌اش، باید سنت را مد نظر داشته باشد. این‌گونه آمیزش افق‌ها، افق‌های حال و گذشته، ملازم تجربه‌ی هرمنوتیکی ما از جهان است. برای بازآوری گفته‌های یک متن به موقعیت خاص خودمان، آمیزش افق‌ها را باید به طور مبسوط‌تر پی بگیریم. باید افق متن را در مورد خود به کار بسته، و به تأویل دل‌بخواهی متن

که تجربه‌ی هرمنوتیکی ما قادر به درک آن‌ها است. منظور گادامر از «حقیقت» گزاره‌هایی نیستند که امکان اثبات یا اعتباربخشی به آن‌ها وجود داشته باشد. به علاوه، همچنان که در هنرها می‌بینیم، یک نمایش تأثیر خود بر تماشاگران و بنابراین حقیقت خود را از طریق طرح مطالبه‌ای از ما کسب می‌کند؛ و به این ترتیب، حضورش ما را در بر می‌گیرد. کل فرض حقیقت - نزدیک به فرض هایدگری «حقیقت به منزله‌ی انکشاف» - حامل خصلت‌های دیگری هم هست: «حقیقت» آشکارکننده‌ی وجوه «هستی» است. در عین حال، زبان وجه دیگری نیز دارد که اهمیت نقش هستی‌شناختی آن به عنوان امری فراتر از یک ابزار ارتباطی صرف را به نمایش می‌گذارد. هستی خود را در زبان حاضر می‌سازد. شیوه‌ی حضور چیزها در زبان جزء ملازم هستی آن‌ها است. ما نگرش‌های خود را در زبان می‌گستریم، اما این نگرش‌ها همگی وجوهی از جهان اند. جهان چیزی متفاوت از نگرش‌هایی که در خود حاضر می‌سازد نیست (گادامر ۱۹۶۰). زبان عرصه‌ای است که «من» در آن جا جهان را رؤیت می‌کند. اتکا به این دیدگاه به دلیل **تناقض** اش با عرف عام (عینی) کار دشواری است؛ با این حال، این دیدگاه تصویرگر رابطه‌ای بسیار نزدیک بین زبان و جهان است. چنین رویکردی مدعایی فراتر از هر فلسفه‌ی زبان دیگری عرضه می‌کند.

با مد نظر قرار دادن وضعیت عامل انسانی در زبان، استلزامات دیگری نیز مورد تأکید قرار می‌گیرند. در این جا و در جریان توسعه‌ی فرض فهم توسط گادامر، مثال «گفت‌وگو» بار دیگر اهمیتی اساسی می‌یابد. گفت‌وگو شامل رویه‌ی خاص «پرسش و پاسخ» است. هر اظهار نظری (در متن یا در گفتار) را می‌توان پاسخی به یک پرسش دانست. و این فرآیند زوایای تاریک تجربه‌ی هرمنوتیکی ما را روشن می‌سازد. برای آغاز یک گفت‌وگو، ما نیازمند دست‌یابی به یک «توافق» ایم، و این

پنداشت پایه این است که همه‌ی تجارب ما در اصل تجاربی زبان‌شناختی اند. ما بدون زبان هیچ‌گاه به تجارب خود دست نیافته، و قادر به برقراری ارتباط نخواهیم بود. زبان جهانی را که می‌شناسیم متشکل می‌سازد.

گادامر، با مطرح کردن زبان به عنوان پس‌زمینه‌ی هر فهمی، تلقی خود از کنش هرمنوتیکی را با نگرشی فلسفی به زبان همراه می‌کند. و در نتیجه، تصویر دیگری از وضعیت انسانی و جهان در زبان پدید می‌آید. اکنون زبان به روال بنیادین عمل کرد ما در «بودن» - در - جهان خود بدل می‌شود؛ زبان شرط لازم برای وجود جهان، چنان که می‌شناسیم‌اش، خواهد بود. برخلاف حیواناتی که در محیط می‌زیند، «ما جهان داریم»، جهانی که می‌توانیم بر آن تأمل کرده و، با توان «فرافکنی» خویش، خود را از بند آن آزاد کنیم. و این وضعیت هستی‌شناختی در رابطه با آزادی ناشی از زبان‌آوری ما است. اما آیا زبان یک زندان است؟ پاسخ گادامر این است که، چون فهم ما سراسر همان فهم زبانی است، و چون زبان گواه حضور خرد بوده، با آمیزش افق یک سنت با افق دیگر سنت‌ها، یا دیگر اشخاص، خرد از مرزهای هر زبان خاصی فراتر می‌رود. این مواضع نظری درباره‌ی زبان نتایج حائز اهمیتی در پی می‌آورند. استقرار هستی‌شناختی ما در زبان و سنت تاریخی ایجاب می‌کند که هیچ منظر ممتازی وجود نداشته باشد. به علاوه، ما در هر برهه‌ی تاریخی تأویل متفاوتی از سنت داریم. این دیدگاه‌ها البته معرف یک موضع فلسفی بنیان‌ستیزانه اند، اما آیا به نسبی‌نگری اکیدی منجر نمی‌شوند؟ گادامر تأکید دارد که موضع او به نسبی‌نگری مطلق منجر نخواهد شد. تأویل‌هایی که ما فراهم می‌آوریم تأویل‌هایی «عینی» در برهه‌ی تاریخی خاص مطرح شدن‌شان به شمار می‌روند.

فرض اساسی در رویکرد گادامر فرض «حقیقت» است. حقایق اموری انتقال یافته در فرهنگ و تجربه اند

وقوف یابد. هرمنوتیک گادامر را می‌توان «مصححی» برای مبارزه با بیگانگی روش‌مند علوم در نظر گرفت، و چنین پی‌گرفتی می‌تواند حاکی از نگرشی انتقادی باشد. نظریه‌ی زبان گادامر در حوزه‌ی گفتار عمل می‌کند؛ گادامر تصریح می‌کند که علاقه‌ای به جنبه‌ی کارکردی زبان یا بیانات گزاره‌ای ندارد. او دغدغه‌ی گفته‌های متن، یا شخص دیگر، را دارد. آن‌چه فهم را ممکن می‌سازد فراموشی زبان، یعنی فراموشی عناصر صوری آن، است. او ژاک دریدا را به نگرش یک‌سویه به مفهوم **نشانه**، به جای گوش‌سپاری به کلام آن چنان که در گفت‌وگو به کار برده می‌شود، متهم می‌کند. «تفاوت» (دریدایی) را نه در نشانه بل که در کلام گفتاری باید بازجست (گادامر ۱۹۸۹).

گادامر، در پی **حقیقت و روش**، آثار متعددی درباره‌ی هنر و در تلاش برای فاصله‌گیری از رویکرد مبتنی بر تبعیت هنر از مضمون حقیقت در علوم انسانی منتشر کرد (برناسکونی، در گادامر ۱۹۸۶). در این عرصه، دیدگاه‌های گادامر مبتنی بر درک هایدگر از هنر بوده، هرچند که می‌خواهد این درک را از حیطة‌ی «هنر سترگ» فراتر برده و آن را به آشکال هنری گسترده‌تری تعمیم دهد. گادامر، همچنان که در آثار اولیه‌اش ملاحظه می‌شود، به طرح مفهوم «محاکات» (mimesis) می‌پردازد، مفهومی که به اتکالی آن می‌توان هنر مدرن را فهم کرد. اگر چنین باشد، تحولات هنری منجر به گسست نشده، هنر معاصر را همچنان می‌توان از ره‌گذر سنت مورد توجه قرار داد.

گادامر، با مستقر کردن ما در زبان و سنت تاریخی، محدودیت انضمامی ما به عنوان موجوداتی اهل تأویل و مکالمه را نشان داده، به مباحث ارتباط و «اتفاق نظر» می‌پردازد. درک مبسوط او از «حقیقت» این تصور هایدگری را احیا می‌کند که «زبان خانه‌ی هستی است». با توجه به ره‌آوردهای گادامر، به درستی می‌توان گفت

توافق نه به معنی رسیدن به اشتراک نظری درباره‌ی موضوع مورد بحث، بل که به معنی ایجاد زمینه‌ی مشترکی برای دو موضع متفاوت است. گفت‌وگو در این‌جا علناً به تبادل نظری اشاره دارد که رابطه‌ای مکالماتی میان ما، و همچنین متنی که آن را می‌توانیم شریک بحث خود بدانیم، شکل می‌دهد. دیگری و متن نیز باید مجال طرح پرسش‌های خود برای ما را داشته باشند. برداشت گادامر به طرح حضور ما در «مکالمه» منجر می‌شود. او می‌گوید، «مکالمه‌ای که ما هستیم» گویای تمام ابعاد زندگی جمعی ما است. برداشت او از مکالمه به اسلوب مثال‌های مشهور مکالمات افلاتونی شکل می‌گیرد. مکالمه از این نظر به عنوان راهی برای غلبه بر بیگانگی و گرد هم آوردن افراد مورد توجه قرار می‌گیرد. در مکالمه هیچ‌کس همان که بوده نمی‌ماند، بل که در جریان پرسش‌گری از دیگری و به خود تخصیص دادن دیگری تغییر و تحول می‌یابد. و این است که مکالمه‌کنندگان به همبستگی نوپدید می‌بخشند (ریکور و گادامر ۱۹۸۲).

سیمای هرمنوتیک فلسفی بدون فرض اومانیستی Bildung (خودسازی، پرورش) کامل نخواهد بود: تقدم خودسازی فرد بر هر ایدئال دیگری از شناخت، به ویژه دانش قابل بهره‌برداری در فن‌آوری. عرف عام، داوری، و سلیقه همگی از ره‌گذر آموزش و فرهنگ قابل حصول (آموختنی) خواهند بود. گادامر در مناظره با یورگن **هابرماس** در دفاع از این «ادعای کلی هرمنوتیک» که «فهم سراسر همان تأویل است» موفق نشان داد، اما نتوانست نشان دهد که چه‌گونه هرمنوتیک او می‌تواند ناقد سنت و اقتدار آن باشد. با این حال، برخی از توانایی‌های نقادانه‌ی هرمنوتیک فلسفی را می‌توان در فرآیند درخودنگری بازجست. فرد با به «مخاطره» انداختن پیش‌داوری‌های خود، در تلاش برای فهم دیگران، متن، و سنت، می‌تواند بر این پیش‌داوری‌ها

ما و همچنین توجه به «آگاهی تاریخی» ما که آکنده از «تکثر آواهای بازیژواک‌کننده‌ی گذشته» است، می‌توان موارد زیر را در خصوص نظر ریکور مورد تأمل قرار داد. «مکالمه‌ای که ما هستیم» شاید در مفهوم‌مندسازی وضعیت وجودی هستی‌انسانی روشن‌گر نشان دهد. اما این مکالمه چه گونه مکالمه‌ای است؟ آیا مکالمه‌ای فردی است؟ ما، به جای غلبه بر بیگانگی و گردهم‌آیی جماعی، خود را درگیر مکالماتی پاره پاره (برآمده از سنت‌های چندفرهنگی از هم‌گسسته و اجتماعات از هم جدا) می‌یابیم؛ به جای مکالمه‌ی افلاتونی، حضور نیروها و قدرت عامل بر گفتمان‌ها را تجربه می‌کنیم. اغلب به نظر می‌رسد که بسیاری از افراد، گروه‌ها، طبقه‌ها، جنسیت‌ها، و ملت‌ها مشارکتی در چنین مکالماتی نداشته‌اند. استعاره‌ی «مکالمه» می‌تواند مکتوم‌کننده و طردکننده‌ی نامکالمات باشد. برای بدل کردن مکالمه به تصویر کلی متقاعدکننده‌ای از وجود انسانی، این استعاره باید بیش از این تاریخ‌مند شده، آن‌چه را که نادیده گرفته بار دیگر مورد توجه قرار دهد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: تایگاس ۱۹۹۵، سیلورمن ۱۹۹۵، گادامر ۱۹۶۰، ۱۹۷۶، ۱۹۸۱، ۱۹۸۶، وارناک ۱۹۸۷، واشترهاوزر ۱۹۹۴، و اینشایمر ۱۹۹۵) دمتریوس تابگاس

گراماتولوژی (grammatology)

پژوهش در نوشتار. نوشتارشناسی، اگر دغدغه‌ی مسائل خاص مربوط به رمزگشایی نوشته‌ها را نداشته باشد، یک رویکرد تاریخ‌پژوهانه در نظر گرفته می‌شود (دوکرو و تودوروف ۱۹۷۲). در عین حال، کوشش‌های گراماتولوژیست‌ها یا نوشتارشناسان برای کشف خاستگاه تاریخی نوشتار به ثمر نرسیده، چون الزاماً بر اسناد مکتوبی اتکا دارند که فرهنگ پیشانوستاری را در بر نمی‌گیرد (گلب ۱۹۶۳). با وجود این، گراماتولوژی

که او، علاوه بر افشای بیگانگی روش‌مندان و اشاره به حقایق مطرح در سنت، ابعاد کلی تجربه‌ی تأویلی ما را نیز روشن می‌کند. او این کار را در وهله‌ی نخست با طرح یک هستی‌شناسی تاریخ‌مند دازاین، و در وهله‌ی دوم با مهیا کردن یک نظریه‌ی زبان پویا و نافذ (و هنوز توسعه‌نیافته)، و در وهله‌ی سوم با ارائه‌ی تصویر هستی‌شناسانه‌ای از هستی (به معنی بودن، نحوه‌ی هستی جهان) که در آن زبان خود به افق هستی بدل می‌شود، صورت می‌دهد.

با این حال، طرح او وجوه دشوار و ناروشنی نیز دارد. در این طرح، تبیین بایسته‌ای از نحوه‌ی احضار جهان در زبان (به دور از همسانی‌هایی با دیدگاه افلاتونی) یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، ضرورت توضیح و تشریح فرض حقیقت‌گادامری پیشاپیش به جاذبه‌ی عمده‌ای در عرصه‌ی پژوهش‌های جاری بدل شده است. آثار گادامر، در طول عمر طولانی و پر بارش، بینش‌ها و گشایش‌های بسیاری عرضه می‌کنند که شایسته‌ی شرح و بسط افزون‌اند. شاید این هدف اصلی گادامر نبوده، اما به هر حال او از به دست دادن شرحی از «خوانش متن»، از مقولات محوری مطرح در نقادی ادبی معاصر، احتراز می‌جوید. در عین حال، علوم اجتماعی، سیاسی، و تاریخی، به همراه رویکردهای تأویلی‌شان همگی تحت تأثیر مستقیم آموزه‌های او قرار گرفته‌اند. تجربه‌ی ما از تناهی و کران‌مندی از ره‌گذر پایان‌ناپذیری تجربه‌ی معنا، نوشته‌های گادامر (۱۹۸۹) درباره‌ی اصالت متن ادبی، مشارکت‌اش در شرح پدیده‌ی اصلی زبان یعنی مکالمه: این‌ها صرفاً آنات اندکی از تفکر او به شمار می‌روند.

پل ریکور رویکرد گادامر را «یادآور سنت» خوانده، رویکردی که «هرمنوتیک بدگمانی» (نیچه، ماركس، فروید) را پس‌پشت می‌گذارد (ریکور و گادامر ۱۹۸۲). به رغم تلاش گادامر برای احیای «آگاهی هرمنوتیکی»

آنجلو تاسکا راه یافته بود. گرامشی بعدتر مطالعات درخشان خود را به خاطر فعالیت‌های سیاسی رها کرد. در تورین به جنبش طبقه‌ی کارگری پیوست که، عمدتاً در نتیجه‌ی جنگ جهانی اول، مقارن با موج نوخاسته‌ی نظامی‌گری به راه افتاده بود. در سال ۱۹۱۳ به حزب «حزب سوسیالیست ایتالیا» پیوست و در سال ۱۹۱۷ به نمایندگی «شاخه‌ی سوسیالیست» این حزب در تورین برگزیده شد. متعاقب خاتمه‌ی جنگ، مطالعات‌اش درباره‌ی مارکس، انگلس، و لنین او را ناچار به رد ایدئالیسم فلسفی ساخت. در سال ۱۹۱۹ روزنامه‌ی نظم نو را راه‌اندازی کرد که ارگان جنبش اصناف کارگری در تورین محسوب می‌شد، جنبشی که هدف‌اش پرداختن به پرولتاریای ایتالیایی و تبیین مسائل و مقاصد واقعی آن بود.

گرانیکه نظریه و رویه‌ی گرامشی را واسیلی تشکیل می‌داد که جنبش کارگران به اتکای آن‌ها می‌توانست کسب قدرت کند (۱۹۷۷، ص. ۱۳۳)، و این از جمله پی‌آمدهای گسترده‌ی درک متعاقب او از استیلای سیاسی بود. لنین و تروتسکی، در تدارک انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، در صدد بودند به جای سازمان‌های سرمایه‌داری دولتی، انجمن‌هایی با عنوان «شوراها» تأسیس کنند که ارگان‌های دموکراتیکی متشکل از قدرت کارگری و یادآور «کمون پاریس» بودند. این انجمن‌ها، مرکب از نمایندگان کارگران و پاسخ‌گو در برابر آنان، اعتصابات و تظاهرات سیاسی را سازمان داده، و به مسلح‌سازی کارگران پرداخته بودند. تروتسکی این انجمن‌ها را شکل مقدماتی یک حکومت کارگری می‌دانست. گرامشی، در راستای گسترش دادن نقش چنین انجمن‌هایی تا ورای بستر روسی‌شان، و اعطای کارکرد مشابهی به «اصناف کارگری ایتالیا»، به این سازمان پیوست (۱۹۵۷، ص. ۲۲). به گفته‌ی او، نظم نو بر اساس فرض «عمل انقلابی مستقل» از سوی طبقه‌ی کارگر بنیان گذاشته شده بود.

می‌خواهد با برخورد تحقیرآمیز با نوشتار در حوزه‌ی زبان‌شناسی، که سرچشمه‌اش به نگرش‌های رومان یا کویسون، فردینان دو سوسور، ژان - ژاک روسو، و دیگران می‌رسد، مقابله کند.

در تاریخ فلسفه، خوارداشت نوشتار پیشینه‌ای به قدمت فایدروس افلاتون دارد. در نظر سوسور، نوشتار همچون تحمیلی هیولایی و آسیب‌زا بر گفتار بود، گفتاری که در نظر روسو وضعیت «طبیعی زبان» محسوب می‌شد. با این حال، ژاک دریدا در از گراماتولوژی (۱۹۶۷a) بر آن است تا نه تنها استفاده‌ی افلاتونی و روسوییستی از نوشتار برای اولویت بخشیدن به گفتار بل که این برداشت نادرست ملازم با آن را هم افشا کند که زبان گفتاری موضوعات دلالت را حاضر می‌سازد. دریدا می‌خواهد اتکای خداشناسی و متافیزیک غربی بر این شگردها را نشان دهد. از این رو، گراماتولوژی تا عمق فلسفه‌ی زبان و فرهنگ نفوذ می‌کند.

مایکل پین

گرامشی، آنتونیو (Gramsci, Antonio)

(۱۸۹۱-۱۹۳۷) نظریه‌پرداز و فعال سیاسی مارکسیست. مشارکت مهم گرامشی در پیشبرد مارکسیسم را عمدتاً در ساخت و پرداخت فرض استیلا می‌دانند.

گرامشی در ساردینیای ایتالیا به دنیا آمد، و از یازده سالگی مجبور شد برای کمک به درآمد خانواده‌ی مستضعف خود کار کند. با وجود مشکلات مالی و جسمی، در سال ۱۹۱۰ موفق به دریافت بورسی تحصیلی از دانشگاه تورین شد؛ و در همین دانشگاه بود که دوره‌ی تخصصی زبان‌شناسی و فیلولوژی را گذراند و تحت تأثیر دو فیلسوف ایدئالیست ایتالیایی، بندتو کروچه و فرانچسکو د سانکتیس، قرار گرفت. در همین حال، گرامشی پیشاپیش یک سوسیالیست نیز بود، و به حلقه‌ی دوستان همفکری متشکل از پالمیرو تولیاتی و

حزب سوسیالیست از حفظ حیثیت خود در روند حوادث، در سال ۱۹۲۱ «حزب کمونیست ایتالیا» را تشکیل دادند. گرامشی، در مواجهه با تحکیم رژیم فاشیستی، به طور راهبردی از تعهدات پیشین خود در قبال حزب سوسیالیست عدول کرد، و کمونیست‌ها را به اتحاد با همه‌ی جریان‌های مخالف با فاشیسم فرا خواند که اکنون به تنها امید واقع‌بینانه بدل شده بودند. گرامشی در سال ۱۹۲۲ از مسکو دیدار کرد و در سال ۱۹۲۴ برای به دست گرفتن رهبری حزب به ایتالیا بازگشت و نشریه‌ی *اتحاد* را پایه‌گذاری کرد (*نظم نو* پیش‌تر توقیف شده بود). در انتخابات ماه آوریل، با وجود جو ارضایی که جوخه‌های فاشیستی ایجاد کرده بودند، ۱۹ نماینده‌ی کمونیست، از جمله گرامشی، به پارلمان راه یافتند. اما جو فاشیستی در ۱۹۲۵ به پیروزی قاطعی دست یافت و موسولینی دیکتاتوری خود را برقرار کرد. گرامشی در ۱۹۲۶ دستگیر و به بیست سال حبس محکوم شد؛ و پس از تحمل یازده سال حبس و شکنجه، در حالی که دیگر موقوف به ملاقات همسر روسی و دو فرزند خردسالش نشد، در سال ۱۹۳۷ درگذشت.

در طول دوره‌ی حبس، گرامشی ۳۴ دفتر یادداشت از خود به جا گذاشت که از مباحث ادبی درباره‌ی دانته و پیراندللو تا مضامین فلسفی و سیاسی را در بر می‌گرفتند، و تنها پس از سقوط موسولینی اجازه‌ی انتشار یافتند. گرامشی در *نقادی ادبی* خود بر فهم فرآوری ادبی در چارچوب زمینه‌ی تاریخی و سیاسی آن (در مقابل نگرش غیرتاریخی کروچه به هنر به عنوان امری مستقل) تأکید کرده و، به پی‌روی از سانکتیس، وظیفه‌ی منتقد را هماهنگ‌سازی مبارزات فرهنگی و سیاسی همگانی در راستای رسیدن به نظم سوسیالیستی می‌دانست. مبرم‌ترین مضمون مطرح در این دفترها در جایی میان فلسفه و سیاست قرار می‌گیرد: در پیوند

به این ترتیب، گرامشی به مقاومت در برابر دیدگاه رفیق دیرین‌اش تاسکا روی آورد که معتقد بود این اصناف باید با اتحادیه‌های کارگری متحد شوند. با این حال، گرامشی تأکید داشت که این اتحادیه‌ها صرفاً متکی بر تعهدات خصوصی و معاهداتی اند، در صورتی که «اصناف کارگری ایتالیا» یک نهاد عمومی محسوب می‌شود.

بنا به بحث گرامشی، قوه‌ی انقلابی مستقل پرولتاریا تنها از ره‌گذر استقلال سیاسی و فکری می‌تواند به فعل در آید. یک جنبش توده‌ای به تنهایی کفایت نمی‌کند: این جنبش باید شمال و جنوب ایتالیا هر دو را در بر می‌گرفت (این نکته را می‌توان از بحث مکرر گرامشی در مقاله‌ی متأخرش با عنوان «مسأله‌ی جنوب» استنباط کرد) و به علاوه، این طبقه‌ی کارگر با پیش‌گامی کسانی که مشترکات و هم‌نوایی‌هایی با این طبقه دارند، «باید برای مدیریت جامعه خود را تعلیم داده»، از طریق مجاری خاص خود، «گردهم‌آیی‌ها، همایش‌ها، مباحثات، و تعلیم متقابل»، به فرهنگ و روان‌شناسی یک طبقه‌ی مسلط دست یابد. به علاوه، «قوانین دولت کارگری را باید توسط خود کارگران به اجرا گذاشت» (۱۹۷۷، ص. ۱۷۱). تنها در این صورت است که سازش سیاسی در هر پوششی از میان برداشته خواهد شد. هدف *نظم نو* دقیقاً همین مستقر ساختن خود به عنوان سکویی برای تمرکزبخشی به این فعالیت‌های تدارکاتی بود: متقاعد کردن کارگران و دهقانان به اخذ برداشت خود از جهان از طریق محافل کارگری و گروه‌های جوانان و نیز مطرح کردن «اشکال تازه‌ای از تعقل» بر پایه‌ی تجربه‌ی عملی زندگی کارگری (۱۹۵۷، ص. ۲۱، ۱۲۲).

همبستگی طبقه‌ی کارگر در مقابله با صاحبان صنایع تورین و با اعتصاب عمومی‌ای جلوه‌گر شد که، اگرچه ناکام ماند، بعدتر موجب انگیزش این جنبش شد. با این حال، گرامشی و دیگران، سرخورده از ناتوانی

وجوه معمول باقی توده‌ها و انبوه‌ها منتهی می‌شود: رقابت، بی‌کاری، تولید (فکری) بیش از حد، و مهاجرت. از یک دیدگاه انقلابی، این توده‌ی روشنفکران دقیقاً همان چیزی است که به آن نیازمند ایم. گرامشی در «مسأله‌ی جنوب» می‌گوید این شاکله‌ی روشنفکران توده‌ای باید دچار گسست شده، بخشی از آن به عنوان یک گروه چپ‌گرا به پرولتاریای انقلابی بپیوندد (۱۹۵۷، ص. ۵۱). آغاز بحث او در «شهریار مدرن» پژوهش «انقلابی» ماکیاولی در موجودیت بایسته‌ی شهریار برای هدایت مردم به سوی بنیان‌گذاری یک دولت نوین است. گرامشی توضیح می‌دهد که، شهریار مدرن دیگر نه یک فرد بل که یک ارگان خواهد بود: حزب سیاسی‌ای که هدف‌اش بنیان‌گذاری نوع نوینی از دولت است. این بدل شدن دولت به یک دولت سوسیالیستی بدون روشنفکران سازمانی همسو با پرولتاریا که استیلای بدیلی ابداع کنند قابل تحقق نیست.

زیربنای تصور گرامشی از استیلا را خوانش‌های بنیادینی از مارکس و مارکسیسم تشکیل می‌دهند. گرامشی، گذشته از هرچیز، مارکسیسم را به عنوان طرحواره‌ی منسجمی در نظر می‌گرفت که نه تنها فلسفه، تاریخ، و سیاست، بل که بنیاد این حوزه‌ها در حیات اقتصادی را زیر پوشش می‌گیرد. این نکته، برای نمونه، در نقدی نمود می‌یابد که گرامشی در قالب آن بوخارین را به خاطر جداسازی مکانیکی گرایش‌های مختلف در آثار مارکس سرزنش می‌کند. نگرش گرامشی همچون مقدمه‌ی میسوطی بر فرض استیلا عمل می‌کند، و در واقع به منزله‌ی تأیید کنایی پیوند حوزه‌های اقتصادی و روبنایی بوده، به جای اتکا بر «ناگزیری» جبرباوری اقتصادی، تأکید را بر نقش تحول‌آفرین اراده‌ورزی انسانی می‌گذارد. گذشته از این، گرامشی اساسی‌ترین نوآوری مارکس در علوم سیاسی را تأکید او بر این نکته می‌داند که سرشت انسانی به صورت

روشنفکران و کردار انقلابی، که خط سیر مستمری در اندیشه‌ی گرامشی، چه پیش و چه پس از زندانی شدن او، را شکل می‌دهد.

گرامشی در مقاله‌ای درباره‌ی نحوه‌ی شکل‌گیری روشنفکران به این بحث می‌پردازد که، هر طبقه‌ی مشتاق کسب قدرت و دارنده‌ی نقش مسلط اقتصادی در تئاتر تاریخ گروهی از روشنفکران را می‌پرورد که به شکل سازمانی با الزامات اقتصادی آن طبقه سازش کامل دارند. این روشنفکران «سازمانی» به تبادل نظر در خصوص مجانست و همگونی طبقاتی، آگاهی از کارکرد خویش، و سازمان دادن جامعه در راستای تسهیل بسط سلطه‌ی آن طبقه می‌پردازند. با این حال، طبقه‌ی مذکور باید بخشی از روشنفکران «سنتی» را جذب و بر بخشی غلبه کند، روشنفکرانی که وابسته به نظم پیشین اند؛ و این منجر به اختفای رادیکال‌ترین شورش‌ها در لفاف استمرار و مداومت تاریخی خواهد شد. رابطه‌ی روشنفکران و وسایل تولید البته رابطه‌ای غیرمستقیم است، و با وساطت روبنای پیچیده‌ای که روشنفکران «کارگزاران» آن محسوب می‌شوند صورت می‌گیرد. به گفته‌ی گرامشی، این روبنا دو سطح یا اساس دارد: **جامعه‌ی مدنی**، شامل سازمان‌های خصوصی، و جامعه‌ی سیاسی، یعنی همان دولت. در چارچوب جامعه‌ی مدنی است که روشنفکران استیلای اجتماعی خود را نشان داده، «موافقت خودجوش» عامه با ایده‌ها و آمال طبقه‌ی حاکم را بر می‌انگیزند. برخلاف آن، دولت قانوناً انضباط را از طریق قانون‌گذاری و الزام‌آفرینی مستقیم تضمین می‌کند. تعبیر «روشنفکر» در نظر گرامشی مفهومی گسترده دارد، و پایگانی از متفکران و عالمان اصیل در رأس و مدیران و مبلغان عرف طبقاتی مقبول در قاعده را در بر می‌گیرد. گرامشی خاطر نشان می‌کند که، شکل‌گیری توده‌ای و انبوه روشنفکران در جامعه‌ی مدرن به سهیم شدن آنان در

رویه‌ای انگاشت که وجه نظری‌اش ریشه در مقتضیات خاص یک زمینه‌ی ایتالیایی دارد. گرامشی، به خاطر تیزبینی سیاسی و عملی‌ای که زیربنای نظریات‌اش را تشکیل می‌داد، از پیش‌گامان جنبش مارکسیستی محسوب می‌شود. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: بلامی و شکتر ۱۹۹۳، جی ۱۹۸۴، فونتانا ۱۹۹۳، گیل ۱۹۹۳) م. ا. ر. حبیب

گرایس، پل (Grice, Paul) (۱۹۱۳-۸۸)

پل گرایس، تا پیش از مهاجرت به آمریکا، چهره‌ی برجسته‌ای در فلسفه‌ی آکسفوردی در دوران پس از جنگ جهانی دوم بود، و عمدتاً بر نظریه‌های مطرح در باب معنا و گفت‌وگو/ارتباط تأثیر گذاشته است. او در مقاله‌ی «معنا» (۱۹۸۹، مقاله‌ی ۱۴) اساساً میان دو نوع کلی از معناها تمایز قائل می‌شود، یکی معناهای «طبیعی» و دیگری معناهای «ناطبیعی»، که مثال آن‌ها می‌تواند، به ترتیب، چنین باشد: «آن لکه‌ها به معنی سرخک اند» و «این اظهار نظر که "جان یک خوک است" یعنی که او آدم طماعی است.» دو نوع معنا، که دغدغه‌ی اصلی زبان‌شناسان و فیلسوفان بوده، برحسب نیت مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در کل، منظور یک گوینده از p همان معنایی است که او آزادانه نیت می‌کند که مخاطب‌اش آن p را، بر اساس شناخت مشترک‌شان از آن نیت، باور کند. این نکته را گرایس در *مطالعاتی در شیوه‌های کلام‌ها* (۱۹۸۹، مقالات ۴-۵) شرح و بسط داده است. پی‌آمد بحث‌انگیز این رویکرد آن است که، معناهای جمله‌ها تابع نیت‌هایی محسوب می‌شوند که گویندگان عموماً در ذهن دارند. گرایس اغلب تأکید می‌کند که، گفته‌ها نوعاً «متضمن» (یا رساننده‌ی، مطرح‌کننده‌ی) چیزی متفاوت از آن چیزی هستند که صراحتاً می‌گویند. او نظریه‌ی خود در باب گفت‌وگو (۱۹۸۹، مقالات ۲-۳) را به منظور تشریح همین نکته

تاریخی تعیین یافته، و انتزاعی، ثابت، و تغییرناپذیر نیست (۱۹۵۷، ص. ۱۴۰). همین باور است که به نگرش او در خصوص دولت انسجام فلسفی و سیاسی‌ای می‌بخشد و آن را نسبت به نگرش او درباره‌ی استیلا ارجحیت می‌دهد: «دولت را باید همچون آموزگاری در نظر گرفت که هدف‌اش دقیقاً ایجاد نوع و سطح جدیدی از تمدن» و نیز نوع خاصی از شهروند است (ص. ۱۸۷)؛ و این خود به خاطر آن است که جامعه‌ی مدنی و دولت، از طریق آموزش، سرشت انسانی را به رسانه‌ی اجماع و تبعیت بدل می‌کنند و، در صورت وجود یک زیرساخت آموزشی دموکراتیک فراگیر، روشنفکران سازمانی می‌توانند به به ایجاد روندی کمک کنند که پرولتاریا در جریان آن به بازسازی سرشت انسانی خاص خود بپردازد. دیدگاه گرامشی در مورد استیلا شاید به علاوه کوششی برای جبران کمبودی در تاریخ مارکسیسم، به زعم او، باشد. او در «مارکسیسم و فرهنگ مدرن» به دو وظیفه‌ی اصلی فراوی نظریه و رویه‌ی مارکسیستی اشاره می‌کند: نخست مبارزه با **ایدئولوژی‌های مدرن** در مذهب‌ترین شکل آن‌ها، و از این رو جذب و خلق هسته‌ی مستقل روشنفکران خاص خود؛ و دوم تعلیم توده‌ها. به گفته‌ی گرامشی، مارکسیسم این وظیفه‌ی دوم را به بهای پرداختن به وظیفه‌ی نخست نادیده گرفته است. پراکنش مارکسیسم در سطح فرهنگی پوپولیستی، در عین ضرورت، ابدأً برای غلبه بر ایدئولوژی طبقات تحصیل‌کرده کفایت نمی‌کند. گرامشی مارکسیسم را هنوز در مرحله‌ی ترویجی خویش می‌دانست، و در عین حال عقیده داشت که این مارکسیسم در بطن خود حامل اصل دیالکتیکی است که به تفوق بر این مرحله منجر خواهد شد: مارکسیسم باید وارد روند طولانی طرح و بسط یک هسته‌ی روشنفکری می‌شد. از این رو، تصور گرامشی از استیلا را می‌توان تلاش ارزنده‌ای برای تعمیم‌بخشی به نظریه‌ی مارکسیستی بر اساس

گری، جان بنگرید به **دموکراسی لیبرالی و الاهیات سیاسی**

گریو، جرمن (Greer, Germaine)

(۱۹۳۹-) منتقد فرهنگی استرالیایی. آثار نامتعارف گریو، به عنوان یک نویسنده و ویراستار پرکار (آثاری که مقوله‌بندی‌شان کار دشواری است) به موضوعات مختلفی مانند **فمینیسم، فاشیسم، یائسگی، خلاقیت، هنرمندان و شاعران زن، و شکسپیر** می‌پردازند. کتاب اول گریو، **خواجیه مؤنث (۱۹۷۰)**، اکنون به شکل **متن کلاسیکی** در **فمینیسم اولیه** در آمده، در این کتاب، و تحت تأثیر **اگزستانسیالیسم**، این نکته را مطرح می‌کند که زنان باید خود را با احیای اصالت و استعداد خویش آزاد سازند. مقاله‌ای که گریو درباره‌ی «مرکز مطالعات ادبیات زنان در تولسا» (۱۹۸۲) نوشته بیانیه‌ی بااهمیتی برای **فمینیست‌های فعال** در راه بازیافت ادبیات و تاریخ زنان است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گریو ۱۹۷۹، ۱۹۸۴، ۱۹۸۸)

کلینیس کار

گریماس، آلگیرداس ژولین

(Greimas, Algirdas Julien) (۱۹۱۷-۹۲)

نشانه‌شناس لیتوانیایی که در فرانسه می‌زیست. آثار گریماس در باب نشانه‌شناسی و معناشناسی ساختاری تأثیرات به‌سزایی بر جریان **روایت‌شناسی** گذاشته‌اند. آثار گریماس حرکتی به سوی طرح یک نظریه‌ی زبان‌شناسی اند که همه‌ی شیوه‌های آفرینش معنا در زبان ادبی، از جملات و عبارات‌ها گرفته تا کل دلالت یک متن و مناسبات آن با دیگر متن‌ها، را مد نظر قرار خواهد داد. او کار خود را با یک فرضیه‌ی ساختارگرای اساسی آغاز می‌کند: یک اشتراک زبانی وجود دارد که به نوعی مجموعه‌ی همه‌ی گفته‌ها یا نوشته‌های ممکن را

طرح‌ریزی می‌کند. گفت‌وگو به صورت معمول مبتنی بر این فرض است که گویندگان در حال پی‌روی از برخی «اندرزها» هستند (مثلاً «به‌جا حرف بزن»، «حقیقت را بگو»). مسأله‌ی مهمی که مطرح می‌شود این است که، آیا این «اندرزها» - چنان که به نظر می‌رسد گریس باور دارد - کلیاتی فرهنگی اند یا نه. شنوندگان آن چه را که «ضمناً» گفته می‌شود، نوعاً با کشف نیت گوینده، که به رغم ظاهرش از همان «اندرزها» پی‌روی می‌کند، شناسایی می‌کنند. این شیوه‌ی جالب توجهی برای تشریح روند شناسایی معناهای استعاره‌ی و کنایی است. بسیاری از آثاری که در حوزه‌ی کاربردشناسی پدید آمده‌اند این نظریه‌ی گریس را راه‌نمای خود می‌گیرند (بنگرید به: اسپریر و ویلسون ۱۹۸۶، گردنی و وارنر ۱۹۸۶).

دیوید ای. کوپر

گروه / شبکه (group / grid)

ضابطه‌ای که **مری داگلاس (۱۹۷۰)** انسان‌شناس برای طبقه‌بندی مناسبات اجتماعی مطرح می‌کند. داگلاس مجذوب نحوه‌ی تحت نظارت در آمدن افراد از سوی جامعه است. در این ضابطه، «گروه» به یک واحد اجتماعی مقید اشاره دارد، حال آن که «شبکه» حاکی از قواعدی است که افراد به آن وسیله و بر اساسی من‌محور با یک‌دیگر رابطه برقرار می‌کنند. یک شبکه‌ی قوی شامل مرزبندی‌هایی میان افراد است که مانع از تعامل آزاد می‌شوند. با تضعیف مرزبندی، افراد آزادی بیش‌تری برای برقرارسازی رابطه‌ی مطلوب خود با یک‌دیگر می‌یابند. داگلاس جدولی چهارخانه طرح‌ریزی می‌کند (شبکه‌ی قوی، گروه قوی؛ شبکه‌ی قوی، گروه ضعیف؛ شبکه‌ی ضعیف، گروه ضعیف؛ شبکه‌ی ضعیف، گروه قوی)، و سپس این ترکیبات را برای تحلیل تطبیقی فرهنگ‌ها به کار می‌گیرد (داگلاس و آیشروود ۱۹۷۹).

جان مک‌گافی

گریماس را وا می‌دارد تا، در یک سیر ساختارگرایی کلاسیک، به تدوین علم عینی خوانش رو آورد. او تلاش می‌کند این مسأله با استناد به شکلی از **توانش ادبی** حل کند. تحلیل سطوح مختلف معنا، از یک تک‌واژه تا روابط بین متن‌ها، در لایه‌های طبقه‌بندی‌ای سازمان می‌یابد که همواره تابع خواننده‌ی تشخیص‌دهنده‌ی معناها هستند. تکرار عناصر متعلق به سطوح مختلف این طبقه‌بندی اساس آفرینش معنا در این طرحواره را تشکیل می‌دهد. با این حال، اگر خواننده به تجهیزات فرهنگی لازم برای خوانش کاملی چنان که در نظر گریماس بوده مجهز نباشد، آن‌گاه این عملکرد ممکن است بی‌نتیجه بماند. نظریه‌ی گریماس تلاش مهمی برای ترسیم نظریه‌ی فراگیری در باب روایت بوده، اما نمی‌تواند با این معضل مطرح در برابر کل **ساختارگرایی** دست‌وپنجه نرم کند که: با تحول فرهنگی چه باید کرد؟ **پل اینس**

گرینبرگ، کلمنت (Greenberg, Clement)

(۱۹۴-۱۹۰۹) منتقد هنری آمریکایی، که مایکل فراید او را «برجسته‌ترین منتقد نقاشی و پیکره‌سازی نوین در دوران ما» دانسته است. دو مؤلفه‌ی اساسی در نقادی او، مبتنی بر روش خودنقادی **کانت** (استفاده از منطق برای بررسی محدودیت‌های منطق) و بسط‌یافته با نگرشی مارکسیستی به **فرهنگ سرمایه‌داری**، در جستار او با عنوان «آوان‌گارد و کیچ» (۱۹۳۹) مطرح می‌شوند: این که **هنر** درباره‌ی صنعت خاص خود است، به ویژه نقاشی که درباره‌ی اشکال ذاتی خود است، و هنر نو حاصل شورشی علیه سنت ماتریالیستی است.

گرینبرگ این مؤلفه‌ها را برای حصول فهمی از هنر مدرنیستی که نقادی او بیش‌ترین سنخیت را با آن دارد، یعنی «اکسپرسیونیسم انتزاعی»، به کار می‌گیرد - هنری که بعدتر ترجیح می‌دهد آن را «انتزاع نقاشانه»

شکل داده است (بنگرید به **لانگ / پارول**)، و از انواع **تقابل‌های دوتایی** ساخته می‌شود. با این حال، این نظریه را در راستای ارائه‌ی شرحی از تغییر معناهای عناصر قاموسی خاص در صورت استفاده در جملات مختلف مطرح می‌کند، و این کار را با توسل به تلقی ساختارگرایانه از معنا، مبنی بر تولید معنا در نتیجه‌ی عملکرد تفاوت، انجام می‌دهد (بنگرید به **سوسور**).

به نظر گریماس، استفاده‌ی متفاوت از یک فقره‌ی قاموسی در زمینه‌های متفاوت به تشکیل شبکه‌ای از معناهای متفاوت منجر می‌شود که اساس آن تکرار فقره‌ی مذکور است. از این رو، استفاده از یک واژه‌ی واحد در دو جمله‌ی متفاوت مجموعه‌ی مضاعفی از تقابل‌های دوتایی طرح می‌ریزد: یکی معطوف به معناهای آفریده در هر جمله به شکل مستقل (بنگرید به **مشارک**)، و دیگری معطوف به رابطه‌ی بین دو جمله. این صورت‌بندی به مستطیل نشانه‌شناختی مشهور شده، طرحی است که عملکرد وحدت‌بخش دو جمله را نشان می‌دهد. این طرح معناهای آفریده به اتکای مناسب میان دو جمله را تشریح می‌کند. با حرکت از یک جمله به سوی جمله‌ی دیگر، به تدریج، تصویر معنایی منسجمی از آن جملات منفرد و روابطشان با یک‌دیگر برای کل متن ایجاد می‌شود. لایه‌های معنا به طور هماهنگ و منسجم و به گونه‌ای انباشته می‌شوند که هر لایه مکمل لایه‌های دیگر می‌شود. پس، در این صورت‌بندی، هر لایه باید وجوه هر سطح دیگر را روشن سازد، به گونه‌ای که ساخت یک معنای متحد به صورت عینی میسر شود (بنگرید به: گریماس ۱۹۶۶، ۱۹۷۰، ۱۹۸۷).

با این حال، گریماس خود بر این نکته واقف است که نظریه‌اش، با توجه به آن که شناسایی این انواع تطابق‌ها می‌تواند نزد خوانندگان متفاوت اساساً متفاوت باشد، نظریه‌ای مسأله‌ساز خواهد بود. زمینه‌ی فرهنگی

در این میان، روشن‌ترین انتقاد از فرمالیسم و تاریخ‌گرایی او را شاید باید در اثری دید که جان لاتام، هنرمند فعال در زمینه‌ی «هنر مفهومی»، در سال ۱۹۶۶ خلق کرد: *هنر و فرهنگ* (۱۹۶۱) گرینبرگ را از کتاب‌خانه‌ی «مدرسه‌ی هنر سنت مارتین» به امانت گرفت، بعضی از صفحات آن را ریز ریز کرد، و بعضی دیگر را در محلول‌های شیمیایی خواباند، و حاصل کار را با مخمرها تخمیر کرد و داخل شیشه ریخت - و یک سال بعد کتاب مذکور با این شکل و شمایل به کتاب‌خانه بازگردانده شد. این رخداد با نام «هنر و فرهنگ لاتام، ۱۹۶۶-۹» (موما، نیویورک)، و به عنوان سرهم‌ساختی از بطری‌ها و مدارکی در یک کیف حمل اسناد، در تاریخ هنر ثبت شده است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گرینبرگ ۱۹۸۶)

جرالد ایگر

گرینبلات، استیون بنگرید به تاریخ‌گرایی جدید

گسستگی شعور (dissociation of sensibility)

فرض گسستگی احساس و اندیشه، که در قرن هفدهم پدید آمده بود. تی. اس. الیوت، که این اصطلاح را در مقاله‌اش درباره‌ی «شاعران متافیزیکی» در سال ۱۹۲۱ وضع کرده، آن را به عنوان رخدادی «در ذهن انگلیسی در فاصله‌ی میان دوره‌ی دان ... و دوره‌ی تنیسون» وصف می‌کند، رخدادی که موجب سلب وحدت از شعور آدمی شده، شاعران را وا داشته تا «اندیشه و احساسی عاصی و نامتوازن» بیابند. الیوت بعدتر یادآور می‌شود که این رخداد «در دنیایی حیرت‌آور برای خالق خویش، پدیده‌ی غالب شد»، و عملاً این پنداشت به بنیان کل تاریخ ادبی بازنگرانه، به ویژه در آثار اف. آر. لیویس و مدافعان نقادی نو مبدل شد. اما منتقدان متأخر نشان داده‌اند که، بسیار بعید به نظر می‌رسد

بنامد (و هارولد روزنبرگ نام «نقاشی کنشی» را به آن می‌دهد). اصول این هنر، چنان که گرینبرگ در «نقاشی آمریکایی‌گونه» (۱۹۵۵) تشریح می‌کند، عبارت‌اند از: نخست، تأکید بر سطح (برای مثال، سطحیت مرتعش آثار مارک روتکو)؛ دوم، روگردانی از تضادهای ارزشی (مثلاً امحای تضاد روشنی/ تاریکی در آثار جکسون پولاک)؛ و سوم، به‌کارگیری ابعاد بزرگ برای پر کردن خلأ توهم‌فضایی که در نتیجه‌ی کاربرد دو اصل پیشین پدید می‌آید. از دیگر اصول این هنر آن است که، با جذب هنر اصلی ادوار گذشته، خود به صورت یک هنر اصلی جلوه‌گر شده بود. گرینبرگ این نکته را در «نقاشی مدرنیستی» (۱۹۶۱) مورد تأکید قرار داده، تأیید اساسی «سطحیت» را، که این نقاشی به دنبال آن بوده (در قالب خودنقادی هنری که مجال هرگونه اثرپذیری از رسانه‌های دیگر را از خود سلب کرده)، در روندی واپس‌نگرانه از بیت موندریان و کوبیسم و امپرسیونیسم گرفته تا کتمان اثرات پیکره‌سازانه در نقاشی ونیزی قرن شانزدهمی تعقیب می‌کند.

گرینبرگ در کتاب *انتزاع پسانقاشانه* (۱۹۶۴) آثار نقاشان «کالر فیلد» (موریس لوپیس و کنت نولاند) را مترادف امپرسیونیسم دانسته، و شکل اساسی این‌گونه نقاشی - بازبودگی - را واکنشی به تصاویر بسته و مرکزیت‌یافته‌ی اکسپرسیونیسم انتزاعی می‌داند. برخی منتقدان (مانند تی. جی. کلارک) نقادی گرینبرگ را به دلیل متمرکز شدن بر محور *فرمالیسم* - این باور که نقاشی اساساً درباره‌ی رسانه‌ی شکلی (فرمی) خویش و نه رسانه‌ی معنایی خود است - و برخی دیگر (مانند رزالیند کراوس) به دلیل تمرکز آن بر محور *تاریخ‌گرایی* - این باور که نقاشی یک معنای کلی و ذاتی خاص خود داشته، و معنای اثر هنری در واقع نشان‌گر راهی است که اثر مذکور در طول تاریخ طی کرده - مورد انتقاد قرار داده‌اند.

«اقتصاد مشتمل بر عناصر دلالتی» ای برخورد می‌کند که در شکل ایدئالی از **کنش‌های گفتاری** فردی منتزع شده است. برخلاف این، بنونیست می‌خواهد مواضع سوژگانی مختلفی («وجه گزاره‌ای») را مورد تحلیل قرار دهد که قلمروی گفتمان، **پارول** (گفتار)، یا زبان از جنبه‌ی اجتماعی - ارتباطی اش را شکل می‌دهند. با این حال، وجه اشتراک او با پیروان پساساختارگرایی سوسور در این فرض مقدماتی است که، سوژکتیویته در و از طریق زبان ساخته می‌شود، صرفاً به این دلیل ساده (و بدون توسل به **سوژه‌ی** استعلایی کانتی، به مفاهیم پیشینی، حقایق بدیهی، شهودات ازلی، واقعیات تجربی، یا هرچه دیگر) که هیچ چیزی نمی‌تواند نظرگاه ایمنی فراسوی **بازی** بازنمایی‌های گفتمانی فراهم کند. روشن است که چنین برداشتی از زبان (یا گفتمان)، به عنوان افق کامل فهم‌پذیری برای کلیت اندیشه و شناخت، پی‌آمدهای فلسفی گسترده‌ای خواهد داشت.

همین نکته است که آثار بنونیست را از آثار جی. ال. آستین در خصوص انواع وجوه اجرایی یا **کنش‌های گفتاری** که نمونه‌های گوناگونی از گفتمان روزمره را به نمایش می‌گذارند جدا می‌کند. شاید مسأله - چنان که متخصصان پساساختارگرایی چون شوشانا **فلمن** بحث کرده‌اند - این باشد که نظریه‌ی آستین خود در معرض همه‌ی حالات لغزش‌های اجرایی، «بی‌نتیجگی‌ها»، و بازگشت‌های **ناخودآگاه** زبانی سرکوب‌شده است. با این حال، این نابه‌هنجاری‌ها مستلزم بهره‌گیری بی‌شائبه‌تر از **سیک** سخن واقع‌بینانه و متداولی است که موافق روی‌کرد قانع‌کننده‌ی آستین به حکمت‌پاس داشته در «زبان عادی» است. بنونیست اما در چارچوب **فرهنگ** فکری بسیار متفاوتی می‌نویسد، فرهنگی که به طور سنتی بیش‌ترین تأکید را بر فضایل دکارتی **نظام**، روش، و خودشناسی روشن می‌گذارد. انگیزاننده‌ترین جنبه‌ی آثار او ظاهراً این است که این آثار ایجادکننده‌ی

چنین رخدادی عملاً به وقوع پیوسته باشد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بیتسون ۱۹۵۱، کرمود ۱۹۵۷)

بین رایت

گفتمان (discourse)

گفتمان یا سخن، در وسیع‌ترین و غیرفنی‌ترین مفهوم، صرفاً به معنی کلام و گفتار یا محاوره و مکالمه، و گاه حاکی از هدفی آموزشی است (و در اطلاق به خطابه، رساله، یا توجه تفصیلی به مبحثی خاص نیز به کار می‌رود). این بسط مفهومی اخیر ظاهراً با ریشه‌شناسی discourse مغایرت دارد، چون این واژه از فعل لاتین discurre (به معنی «پرسه‌گردی» و «سرگردانی» و ...) می‌آید. در واقع، همین **ایهام** و دوسویگی - یاکشش به سوی دو قطب مخالف - در استفاده از این واژه در رشته‌های تخصصی مختلف تا حدودی به چشم می‌خورد. بنابراین، در ادامه برخی از مسائلی که کاربرد این واژه در فلسفه، زبان‌شناسی، و علوم انسانی به طور کل ایجاد کرده مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت.

از مؤثرترین متفکران در بررسی «گفتمان» امیل بنونیست، زبان‌شناس فرانسوی، است. به نظر او (۱۹۷۱)، «گفتمان» با وجوهی از زبان سروکار دارد که تنها با ارجاع به شخص گوینده، به موقعیت مکانی - زمانی او، یا به دیگر متغیرهایی از این دست که در جهت مشخص ساختن زمینه‌ی اختصاصی سخن عمل می‌کنند، قابل تأویل خواهند بود. از این رو، گفتمان می‌تواند به یک حوزه‌ی مطالعاتی مبرز و مشخص بدل شود، حوزه‌ای مشتمل بر ضمائر شخصی (به ویژه «من» و «تو»، مختصات مکانی («این‌جا»، «آن‌جا»، ...) و قیود زمانی («الان»، «امروز»، «هفته‌ی بعد») که سخن در غیاب آن‌ها فاقد مفهوم معینی خواهد بود. زبان‌شناسی ساختاری - در پی فردینان دو **سوسور** - با زبان یا **لانگ** (la langue) به عنوان «شبکه‌ای فرافردی» یا

برجسته و هرچند تک‌روی آن، ژاک لکان، چرخش پسا - ساختارگرایانه‌ی خاص خود را یافته، در این شیوه‌ی تفکر - یا چنان‌که گفته می‌شود، تفکر این «فروید فرانسوی» - هیچ راهی برای دسترسی به ناخودآگاه وجود ندارد، مگر از طریق شکل‌گیری گفتمانی بین روان‌کاو و بیمار، گفتمانی که خصلت **فراپردی** آن در تمام حالات انحراف‌ها، جایگزینی‌ها، و جابه‌جایی‌های زبانی مبرز می‌شود. افزون بر این، فروید را می‌توان به بهترین وجهی با توجه به آن وهله‌های نشان‌نما در آثارش خواند که در آن‌جا «عاملیت لفظ» (یا «منطق» انحرافی دال) برهم‌زننده و بغرنج‌کننده‌ی طرح او می‌شود. اگر ناخودآگاه در واقع، چنان‌که لکان (۱۹۷۸) مدعی است، «ساختاریافته همانند یک زبان» باشد، آن‌گاه بینش‌های زبان‌شناسی - به ویژه بینش‌های برآمده از آثار مستفکران ساختارگرایی چون سوسور و رومان **یا کوبسون** - در هر خوانشی که می‌خواهد مقتضیات متون فرویدی را مد نظر قرار داده و گرفتار انواع مختلف تلقی‌های عوامانه یا رازآلود نشود چشم‌پوشی‌ناپذیر خواهند بود. این روی‌کرد می‌تواند مستلزم نوعی تساهل در برخورد با اصطلاحات باشد: لکان می‌گوید فروید اصطلاحاتی چون **فشرده‌گی** و **جابه‌جایی** را از گفتمان مکانیستی رایج در دوران خود وام گرفته، اما حال - بعد از **یا کوبسون** - باید یکی را به **استعاره** و دیگری را به **کنایه** تعبیر کرده، از این رو بُعد بایسته‌ی ناخودآگاه به عنوان عرصه‌ای از انگیزه‌ها و مبادلات مجازشناختی را به آن بازگردانیم.

پس، استعاره به آن جنبه‌ای از **خواب‌گزاری** - یا فرآیند بازبینی ثانویه - بدل می‌شود که یک دال به آن وسیله جانشین دالی دیگر شده، یا معانی متعددی در آن، در قالب یک انگاره یا علامت واحد، «فشرده» می‌شود (**تعین چندوجهی**). کنایه، مادام که حاکی از نوعی عدم‌تحقق ساختاری و فقدان چاره‌ناپذیری باشد

شکافی - فروکاوی یا فراگشایی - هستند بین سوژه‌ی خودمداری که دکارت با قاعده‌ی *cogito, ergo sum* (می‌اندیشم، پس هستم) مطرح کرده و سوژه چنان‌که در تعبیر گفتمانی - نظری مطرح است، یعنی «موضع» ضمیری درگیر در گذار بی‌پایانی از دال به دال.

این دست کم خوانشی از بنونیست است که پسا - ساختارگرایان راغب به از میان برداشتن تمام ایقان‌ها (یا حقیقت‌نمایی‌های «بنیان‌باورانه») ی فلسفه از دکارت تا به حال مطرح می‌کنند. از این نظر، این توهمی محض - هرچند عمیقاً همبسته با کل طرح «متافیزیک غربی» - است که گمان کنیم تفکر توانسته به آن نوع درک به‌هنگام، شفاف، و خودحاضری که خرد «لوگوس‌محور» پیش‌بینی کرده بوده دست یابد. از دید بنونیست، این خطا می‌تواند از قصور در تمایزگذاری بین دو سطح گفتمان ناشی شود، سطوحی که به ترتیب به **سوژه‌ی گفته** و **سوژه‌ی گزاره** مربوط می‌شوند. از این رو، اگر دکارت *cogito* را به عنوان اساس مسلم شناخت - آخرین ملجأ در برابر تمام تهدیدات شک معرفتی - مطرح می‌کند این کار را تنها با به اجرا گذاشتن شگردی سخن‌سرایانه، با گفته‌ای که در صدد از بین بردن تمایز بین «من»ی که می‌اندیشد و «من»ی که به عنوان سوژه - ابژه‌ی تأمل آن من متشکل می‌شود، به انجام می‌رساند. به باور پسا‌ساختارگرایان، طرح دکارتی از این بابت لزوماً ناکام می‌ماند، زیرا **آپوریاهای** زبان‌شناسانه‌ای پدید می‌آورد که خود قادر به دربرگیری یا تحت نظارت در آوردن آن‌ها نیست. همین نکته در مورد فلسفه‌های متعاقب آن - از فلسفه‌ی **کانت** تا فلسفه‌ی **هوسرل** - صدق می‌کند، فلسفه‌هایی که نوعی سوژه‌ی استعلایی را به عنوان مکان و میانجی حقیقت مطرح می‌کنند.

در واقع، موج اخیر آثار نظروزرانه - عمدتاً آثار نظریه‌پردازان ادبی - در حد فاصل فلسفه و **روان‌کاوی** از همین رو بوده، روان‌کاوی از ره‌گذر آموزه‌های کارورز

به فهم کامل انگیزه‌ها و امیال تا کنون سرکوب شده یا والایش یافته‌ی خود نایل می‌شود)، همین راه را پیموده؛ در برابر همین بدعت - بدعتی که آن را عمدتاً کار «روان‌شناسی من» آمریکایی می‌داند - است که لکان راسخ‌ترین جدلیات و رویه‌ی سبکی خود را عرضه می‌کند، رویه‌ای که هیچ پیوندی با «استبداد و وضوح» دکارتی ندارد.

برخی فیلسوفان، از جمله یورگن هابرماس، نه تنها این خوانش لکانی از فروید که کل طرح پسااختارگرایی را، که این خوانش بخش برجسته‌ای از آن بوده، رد کرده‌اند. هابرماس در یکی از آثار اولیه‌اش با عنوان *دانش و علایق انسانی* (۱۹۶۸) در نظر دارد تا در برابر اتهام «عقل‌ستیزی»، که اغلب متوجه روان‌کاوی شده، از روان‌کاوی دفاع کند. از نظر او، فروید متفکری است که تعلق خاطر بسیار استواری به سنت روشنگری داشته، و همسو با آن متفکرانی - از کانت گرفته تا هوسرل - است که در صدد حفظ حیات «گفتمان فلسفی مدرنیته» در مواجهه با تهدیدات گوناگون شکاکان و هم‌اوردانی چون نیچه بوده‌اند. هابرماس در این وهله هنوز نگاه آشکارا خصمانه‌ای به پسااختارگرایی و گرایش‌های همبسته با تفکر پادروشنگری اتخاذ نکرده بود. با این حال، این نکته پیشاپیش و به قدر کفایت روشن است که، او اصل اساسی فروید - «آن‌جا که نهاد بوده، من نیز همان‌جا خواهد بود» - را به شیوه‌ای علناً مخالف با آموزه‌ی لکان تأویل می‌کند. از این نظر، بهترین تعبیر از عبارت مذکور این است که آن را همچون صورتی از شعار کانتی *sapere aude!* (به اندیشیدن خطر کن!) به شمار آوریم، یعنی روی‌کردی به ارزش‌های خرد و شناخت رهایی‌بخش در حوزه‌ی خصوصی، و البته در حوزه‌ی عمومی - سیاسی. از این رو، به نظر هابرماس وظیفه‌ی روان‌کاوی آن است که وقوف آگاهانه (و درخودنگرانه) بر خاطرات، انگیزه‌ها، و امیال سرکوب شده

که لکان آن را با «سد» سوسوری موجود میان دال و مدلول یکی می‌گیرد، نه تنها به منزله‌ی «جابه‌جایی» - گذار بی‌پایان از دال به دال - بل که به منزله‌ی «میل» نیز خواهد بود. زیرا وجه متمایزکننده‌ی میل از نیاز (غریزی یا جسمانی) صریح، وابستگی آن به همان ساختارهای گفتمان - ساختارهای فرابرد و معنای معوق - ی است که مانع از هرگونه انطباق آن با ابژه‌ی خویش در قالب نوعی موازنه‌ی اکتسابی می‌شوند.

به این تریب، لکان استدلال می‌کند که، سنجش روان‌کاوی بر اساس معیارهای تفکر روشن‌گرانه‌ی جوای حقیقت خطایی جبران‌ناپذیر خواهد بود. همین «ناشفافی» شدید متون فروید - مقاومت آن‌ها در برابر هرگونه برخورد روشن‌گرانه - است که لکان آن را عرضه‌دارنده‌ی حقیقت می‌داند، هرچند «حقیقت»ی که دشوار بتوان با تعابیر مفهومی یا عقلانی - گفتمانی بیان‌اش کرد. همچنین به همین دلیل است که متون لکان دشواری خلق موانع نحوی و سبکی بر سر راه هرکه می‌خواهد این متون را با امید به کشف مدخل آسان‌یابی به آثار فروید بخواند بر خود هموار می‌کنند؛ به عکس، این دست‌رسی همواره به واسطه‌ی سبکی نفی می‌شود که دشواری را تا نهایت ممکن رسانده، یا (نامهربانانه‌تر) گیج‌کنندگی را به عنوان حفاظی در برابر مقتضیات معنایی دقیق و صریح به کار می‌گیرد. (چنین تعبیری از آثار لکان را طبعاً برخی از منتقدان بیش از حد بلندنظرانه خواهند یافت!)

دیگر بار، در این‌جا نیز این دکارت است که اغلب به عنوان متفکری مطرح می‌شود که نخست بار فلسفه را بر اساس تمایل واهی به یافتن «ایده‌های روشن و آشکار» بنا می‌کند. اما، بحث لکان این است که، روان‌کاوی مادام که ایدئال خیالی خودشناسی آزادانه و محض یا نقطه‌ی پایانی بر روند درمان را دست‌آویز خود سازد (وهله‌ای که در آن تمام مقاومت‌ها برطرف شده، سوژه

روشنگرانه هم‌پیمان شده مورد حمله قرار داده است. پاسخ - بیش‌وکم پیش‌بینی‌پذیر - لکانی‌ها به این مدعا تقبیح تعلق خاطر او به گفتمان منسوخی در باب خرد، **روشنگری**، و حقیقت بوده، گفتمانی که سخن‌سازهی آزادمنشانه‌اش پنهان‌کننده‌ی اعمال «اراده‌ی قدرت» قهارانه‌ای بر زبان، میل، و هر آن چیزی است که از چنگ درک بخردانه و خودباورانه‌ی آن گفتمان می‌گریزد. دشوار بتوان بین کسانی (چون هابرماس) که به ارزش‌های اندیشه‌ی انتقادی - رهایی‌بخش می‌اندیشند و کسانی (مانند پسامدرنیست‌ها و پساساختارگرایان) که چنین ارزش‌هایی را چیزی بیش از گرایش موهوم یا منسوخی در گفتمان فلسفی مدرنیته نمی‌دانند (برای مثال، فوکو ۱۹۷۴) سازش احتمالی متصور شد. و این وضعیت به رغم این واقعیت کاملاً مشهود در نوشته‌های متأخر هابرماس است که او خود راه درازی در راستای تصدیق توان برخی از مباحث بنیان‌ستیزانه پیموده، از این رو دست کم از برخی حوزه‌های مبتنی بر بنیان‌والای کانتی که در اثری همچون *دانش و علائق انسانی* مشخصاً مطرح شده‌اند دست می‌کشد. دیدگاه مخالفان هابرماس نهایتاً نمودی از همان «چرخش زبان‌شناسانه» را به نمایش می‌گذارد که اکنون وجهه‌ای فراگیر یافته، یعنی اتکا به زبان به عنوان افق غایبی فهم‌پذیری، و یا اصرار بر این که ما همواره تنها از راه گفتمان‌ها، نظام‌های دلالتی، ساختارهای بازنمایی، و ... است که دانش می‌اندوزیم. هابرماس این بحث‌ها را به طور کامل مد نظر قرار داده، طرح خود را به گونه‌ای بازتعریف می‌کند که مبتنی بر فلسفه‌ی کنش‌های گفتاری و نظریه‌ی **کنش ارتباطی**، و فارغ از دغدغه‌های شناخت‌شناسانه‌ای باشد که مشخصه‌ی آثار اولیه‌ی او است. با این حال، این ایده‌ی پسامدرن - پراگماتیستی را رد می‌کند که گفتمان همه‌ی ماجرا است، و این سخن‌سرایی است (نه خرد) که در نهایت به حساب می‌آید چون تنها معیار

و والایش‌یافته‌ای را به سوژه ببخشد که سد راه می‌شوند. مادام که نظریات فروید بتوانند هرگونه ادعایی در خصوص اعتبار فکری یا توان درمانی داشته باشند، این نظریات را باید متکی به همان سنت *Ideologiekritik* (نقد ایدئولوژی‌نگر) روشنگرانه دانست که هابرماس امکانات آن را مترادف با بهره‌های دموکراسی مشارکتی معتبری مبتنی بر ارزش‌های تبادل‌آزادانه‌ی افکار در فضای مکالمه‌ای می‌داند.

هرچه هست در همان جواب لکان به سؤال مشهوری است که فروید در عنوان یکی از مقالات متأخرش، «کاووش روانی: پایان‌پذیر یا پایان‌ناپذیر؟»، مطرح می‌کند. از دیدگاه لکانی، کژراهه‌های دال ناخودآگاه پایانی ندارد، این راه بی‌پایانی است که زبان - یا گفتمان میل - از طریق آن همواره درگیر زنجیره‌ای کنایی می‌ماند، زنجیره‌ای که حقیقت به آن وسیله سراسر دست‌پرورده‌ی امور خیالی می‌شود، کارکردی که ارزش آن را تنها در رابطه با این یا آن موضع سوژگانی ناپایدار می‌توان معین کرد - همچون آن نامه‌ی ربوده‌شده در داستان آلن پو که لکان آن را به‌صحنه‌آوری تمثیلی‌ای از مواجهه‌ی روان‌کاوانه می‌بیند. پیچیدگی‌های فرابرد و پادفرابرد - مبادله‌ی دوجانبه‌ی نقش‌های نمادین بین بیمار و روان‌کاو - چنان‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند به موضع ممتازی که متخصصان «روان‌شناسی من» و دیگر منحرفان از حقیقت فرویدی وعده داده‌اند دست یابد. آنان، همانند دکارت (چنان که در خوانش لکان مطرح می‌شود)، خود را با تصویر خود در آینه اشتباه گرفته‌اند، و حاصل این اشتباه‌شان دقیقاً دامن زدن به امیدهای موهوم «من» برای ریاست بخشیدن به خرد در محضر خود است. شگفتی ندارد که هابرماس، در نوشته‌های متأخرش، کل این گفتمان پساساختارگرا را به عنوان نوع تازه‌ای از خردستیزی نیچه‌ای که با گرایش عمیقاً محافظه‌کارانه‌ای علیه حقیقت‌جویی‌های نقد

حوزه‌ی بحث فلسفی غامض محدود نمی‌شوند؛ زیرا چه بسا (چنان‌که در مورد صور اخیراً مطرح از مضمون پسایدئولوژی/ «نظم نوین جهانی» دیده می‌شود) برخی از باورهای متداول مورد توافق جمع، مثلاً ارزش‌های «دموکراسی لیبرالی» یا سبک زندگی آمریکایی، عملاً ارزش‌هایی باشند که هیچ‌گونه پرسشی در باب شکاف آشکار بین سخن و واقعیت، یا اثرات عملی سیاست آمریکا در سطح داخلی و در مناطق حساس دنیا، بر نمی‌انگیزند. تنها با مد نظر داشتن چنین تمایزاتی است که فلسفه می‌تواند به وظیفه‌ی اجتماعی و اخلاقی خود، یعنی تعهد به نقد ارزش‌های مورد توافق جمع، در صورت بدل شدن آن‌ها به پناه یا سرپوشی برای علایق و توجهات غیرانسانی، جامه‌ی عمل بپوشاند. هابرماس، تا به این حد (و با وجود موافقت‌های اش با بحث بنیان‌ستیزی) هنوز ایمان خود به گفتمان اندیشه‌ی روشن‌گر یا انتقادی - رهایی‌بخش را حفظ می‌کند، طرحتی که اصل اساسی (کانتی) اش به کارگیری خرد در برابر خودپنداشت‌ها و سخن‌سازهای افسون‌کننده‌تر این عصر است. (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به: کویلند ۱۹۸۷، کولتارد ۱۹۷۷، مک‌دائل ۱۹۸۶، وان دیک ۱۹۸۵، هالیدی ۱۹۸۷)

کریستوفر نوریس

گفته‌های اجرایی (performative utterances)

جی. ال. آستین، در مقدمه بر بحث «گفته‌ی اجرایی» در درس‌گفتارهای ۱۹۵۵ در دانشگاه هاروارد (که با عنوان چه‌گونه کارها را با کلمات انجام دهیم؟ در سال ۱۹۶۲ منتشر شد)، شیوه‌های مرسوم فهم زبان و معنا، و به ویژه گرایش فیلسوفان به گزاره‌های الگومندی را به چالش می‌کشد که گویای توصیف درست یا نادرستی از وضع امور محسوب می‌شوند. آستین چنین گزاره‌هایی را «اظهاری» می‌نامد و، در مقابل، به طیف دیگری از گزاره‌ها توجه نشان می‌دهد که گفتن‌شان «به معنای

مطرح برای یک بحث معتبر یا متقاعدکننده دامنه‌ی تطابق آن با برخی بازی‌های زبانی یا «شکل‌های زندگی» فرهنگی است. از دید او، این‌گونه آموزه‌های به لحاظ فلسفی ورشکسته نماینده‌ی رأی عدم‌اعتمادی به توان تفکر برای به نقد کشیدن باورهای نادرست، تمایزگذاری بین حقیقت‌انگاری‌های معتبر و نامعتبر، و تحلیل علل روان‌شناسانه یا اجتماعی‌اند، و به ایجاد انواع تعصبات، خودفریبی‌ها، یا جزم‌باوری‌های همگانی منجر می‌شوند. این آموزه‌ها تا آن‌جا که به برنامه‌های محافظه‌کارانه‌ای مبتنی بر ارزش‌ها و نگرش‌های راکد و مورد توافق جمع و به مرام «پایان ایدئولوژی» ای دامن می‌زنند که حقیقت را با آن چه (اکنون و اتفاقاً) «اعتقاد مفید» محسوب می‌شود برابر می‌گیرند، به لحاظ سیاسی و اخلاقی آموزه‌هایی زبان‌بار اند.

به همین دلیل، هابرماس طرح خود را «عمل‌شناسی استعلایی» می‌نامد، رویه‌ای که مجال نقد ارزش‌های موجود از منظر یک «موقعیت گفتاری ایدئال» - یعنی پنداشت نظم‌دهنده‌ای (در مفهوم کانتی) از آن‌چه می‌توانیم و باید به عنوان اعضای مشارکت‌کننده در یک جامعه‌ی دموکراتیک باز و آزاد خواهان آن باشیم - فراهم می‌آورد. زیرا روشن است که هر توافق جمعی (واقعی) رایجی همواره می‌تواند در معرض طیفی از فشارها و اثرگذاری‌های انحرافی، مثلاً از راه سانسور دولتی، دخل و تصرف مطبوعاتی، دخالت رسانه‌ای، فقر آموزشی، نابرابری در دسترسی به منابع اطلاعاتی، و ... باشد. بنابراین، آن‌چه هابرماس در صدد محافظت از آن است (و آن‌چه او را قاطعانه در تضاد با آموزه‌ی پسادرن - پراگماتیستی قرار می‌دهد) درک انتقادی او از عواملی است که در صدد ناکام کردن و عقیم گذاشتن اشتیاق مشترک انسانی برای نیل به حوزه‌ی عامی مبتنی بر دلایل، انگیزه‌ها، علایق، و ارزش‌های آزادانه ارتباط‌پذیر و قابل انتقال اند. این مقولات هیچ‌یک به

عرضه می‌کنند: با گفتن یک جمله، ما یک کنش بیانی انجام می‌دهیم (یک معنای لفظی را منتقل می‌کنیم)، یک کنش نابیانی انجام می‌دهیم (قضاوت می‌کنیم، صحه می‌گذاریم، وعده می‌دهیم)، و کنش‌های فرابیانی انجام می‌دهیم (مخاطب خود را مرعوب، متقاعد، یا متعجب می‌کنیم). اما این تمایزگذاری تازه کلید فهم این نکته است که، تضاد گفته‌های اظهاری - اجرایی فقط تا حدی واقعیت دارد. وقتی یک گفته‌ی اظهاری به زبان می‌آوریم، بر نیروی بیانی گفته تمرکز می‌کنیم؛ برعکس، نیروی نابیانی اساس توجه ما به گفته‌های اجرایی را تشکیل می‌دهد. نظریه پردازان متأخر به شیوه‌های مختلفی برخورد آستین با تمایز اظهاری - اجرایی را به چالش کشیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: سرل ۱۹۸۹). در فلسفه‌ی فمینیستی نیز، جودیت باتلر (۱۹۸۸) ایده‌ی امر «اجرایی» (نمایشی) را در توصیف جنسیت به عنوان پدیده‌ای همواره در حال ساخت، و نه به شکل تغییرناپذیری تثبیت شده، به کار می‌گیرد. تارا جی. گیلیگان

گلدمان، لوسین (Goldmann, Lucien)

(۷۰-۱۹۱۳) نظریه پرداز رومانیایی - فرانسوی. گلدمان متعاقب فعالیت‌های پنهانی در دوران جوانی در یک سازمان مارکسیستی، در سال ۱۹۳۴ زادگاه خود، رومانی، را به قصد فرانسه ترک گفت و باقی عمر خود را عمدتاً در این کشور سپری کرد. گلدمان، به عنوان مارکسیستی متعهد، عمیقاً با استالینسم مخالف بود، و از این رو تا سال ۱۹۶۸ در جمع روشنفکران چپ فرانسه جای آن‌چنانی نداشت؛ به دنبال «اصلاح‌طلبی انقلابی» دهه‌ی شصت، تعهد انقلابی او نیز در سال ۱۹۶۸ بار دیگر مورد توجه قرار گرفت. به نظر گلدمان (۱۹۶۷)، فلسفه، ادبیات، و هنر همگی در زندگی روزمره‌ی انسان‌ها در جوامع خاص ریشه داشته، و باید

توصیف کاری که می‌کنم یا بیان این که دارم کاری می‌کنم نیست: گفتن‌شان انجام دادن آن‌ها است.» گفتن این که «قول می‌دهم به دیدارت بیایم»، «من شما را زن و شوهر اعلام می‌کنم»، یا «من اسم این قایق را ملکه مری می‌گذارم» صرفاً توصیف یک وعده، وصلت، و نام‌گذاری نیست، بل که انجام عمل وعده دادن، به وصلت در آوردن، و نام‌گذاری کردن است. به تعبیر آستین، گفتن انجام دادن است.

اگر آستین به همین بسنده کرده بود، تضاد اظهاری - اجرایی احتمالاً در حد موضوع جالب اما کم‌اهمیتی در فلسفه‌ی زبان می‌ماند. اما او، در دوازده درس گفتار، چالش فزاینده‌ای با نظریه‌های سنتی را پی گرفته، در نهایت هرگونه تمایز قاطع بین این دو نوع گفته را رد کرده، و ما را مجاب می‌کند که به وجه اجرایی تمام گفته‌های اظهاری توجه کنیم: در درس گفتارهای اولیه، اشاره می‌کند که گفته‌های اجرایی، در عین حال که درست یا نادرست نیستند، مستعد برخی اشکالات اند (اعلام ازدواج، اگر من صاحب صلاحیت اجرای آن نباشم، بی‌اثر تلقی می‌شود، یا وعده‌ی تو خالی دادن نوعی سوءاستفاده است)؛ در درس گفتارهای میانی، به این نکته اشاره می‌شود که گفته‌های اظهاری هم مستعد ابتلا به چنین اشکالاتی اند و، برای تمایزگذاری روشن‌تر بین این دو نوع گفته، درس گفتارهای بعدی به یافتن یک معیار دستور زبانی یا واژگانی برای گفته‌های اجرایی اختصاص می‌یابند. با وجود دست نیافتن به چنین معیاری، آستین از ملاحظات خود درباره‌ی گفته‌های اجرایی عقب‌نشینی نکرده، در عوض نتیجه می‌گیرد که گفته‌های اظهاری را باید زیرمجموعه‌ی گفته‌های اجرایی شمرد.

درس گفتارهای پایانی آستین چه بسا انحرافی از بحث اصلی او به نظر برسند، چون مجموعه تمایزات تازه‌ای در خصوص استفاده از زبان برای انجام کارها

چندان طولانی اما چشم‌گیر، که دو مرحله‌ی نشر مجزا، نخست در انتشارات دانشگاه جانز هاپکینز و سپس در انتشارات دانشگاه مینه‌سوتا، را پشت سر گذاشته است. ساموئل وبر، استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه جانز هاپکینز، به هنگام تأسیس نشریه در سال ۱۹۷۷، برنامه‌ی آن را چنین اعلام کرد: زمینه‌سازی برای پرداختن به **گفت‌مان** اندیشه‌ورانه درباره‌ی روش‌های بازنمایی و متنیت. هدف این نشریه به چالش کشیدن مرزبندی‌های مطرح در آن چه وبر «بحران بازنمایی» و «روال متنیت» می‌خواند بود. از دید او، از جمله مقولات میرم‌تر «مسأله‌ساز شدن چارچوب بازنمایانه‌ای متافیزیک غربی»، به ویژه در آثار **نیچه**، **مارکس**، **فروید**، **هایدگر**، و **دریدا** بود. «مرام‌نامه‌ی هیأت تحریریه» که در هر شماره بازنشر می‌شد به استقبال مقالاتی می‌رفت که «مواجهه‌ی میان حوزه‌های نقادانه‌ی آمریکایی و اروپای قاره‌ای» را مورد توجه قرار می‌دادند، مبحثی که در سال‌های اولیه‌ی انتشار **گلیف** به عنوان دغدغه‌ای اساسی مطرح بود. در طول این دوره، و نیز در دوره‌ی دوم، **گلیف** به انتشار مقالات جمع‌کثیری از مؤلفان همکار پرداخت. تحریریه‌ی **گلیف** هم سهم عمده‌ای در نگارش این مقالات داشت. اولین شماره‌ی نشریه شامل مقالاتی از وبر و همکارش هنری ساسمن، سه مقاله از اعضای تحریریه، یک مقاله از **پل دومان** («روبان رپوده‌شده») و یک مقاله از ژاک دریدا («امضا واقعه زمینه») بود. مرحله‌ی اول انتشار **گلیف**، به عنوان دوفصل‌نامه، در سال ۱۹۸۱ و با نشر ۸ شماره خاتمه یافت. وبر، در ملاحظات پایانی خود، دل‌آزرده، روند تضعیف برنامه‌های اصولی **گلیف** را ترسیم کرده، و خاطر نشان کرد که نشریه از اهداف اصلی عدول کرده، بیش از حد به **گراماتولوژی دریدا** و **شالوده‌شکنی** او وابسته شده است، مفهومی که البته در برنامه‌های آغازین نیز مد نظر بوده اما صراحتاً مطرح نبود. مرحله‌ی دوم انتشار

به عنوان وسیله‌ای برای پاسخ‌گویی به مسائل انسانی بنیادینی در این جوامع در نظر گرفته شوند.

گلدمن رویکرد روش‌شناختی خود به **ساختارگرایی تکوینی** (۱۹۵۶) را در مورد طیف وسیعی از موضوعات، از جمله فلسفه‌ی **کانت**، ژانسیسم در فرانسه‌ی سده‌ی هفدهم، نقد **تجربه‌باوری** در جامعه‌شناسی، شیئی شدن در رمان قرن بیستمی، و تئاتر ژان ژنه، به کار بست. احتراز او از پرداختن به فعالیت‌های سیاسی عملی موجب شد از **مارکسیسم** صرفاً به عنوان یک روش تأویل دفاع کند، و از همین رو پس از سال ۱۹۶۸ و در نتیجه‌ی توجه به برداشت‌های ظاهراً مبارزه‌گراتر **مارکسیسم**، آثارش اغلب نادیده گرفته شدند. با این حال، جنبه‌هایی از کار او، به ویژه بر آثار متأخر ریموند **ویلیامز** و همچنین بر آثار اولیه‌ی **ژولیا کریستوا**، تأثیراتی حائز اهمیت گذاشته‌اند. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: اونز ۱۹۸۱، نائیر و لوی ۱۹۷۳)

یان بیرچال

گلیسان، ادوار (Glissant, Edouard)

(۱۱-۲۰-۱۹۲۸) شاعر و رمان‌نویس مارتینیکی، که در **گفت‌مان کارائیبی** (۱۹۸۱) خصوصیت فرهنگی و تاریخی مارتینیک را در چارچوب «مجموعه مناسبات متعددی» که گونه‌گونی کارائیبی را می‌سازند بررسی کرده، به پردازش مفهوم **چندرگه‌ای** می‌پردازد. او با بیان این که «هیچ قومی از فرآیند آمیزش فرهنگی برکنار نبوده»، مقوله‌ی **خاستگاه یکتا را شالوده‌شکنی** کرده، بوطیق‌ای آمیزش فرهنگی‌ای عرضه می‌کند که در آن دوگانه‌ی خود/دیگری تسلیم **مبادله‌ی خود** و یک/دیگری می‌شود (دش ۱۹۸۹).

ژان گاران

گلیف (Glyph)

نشریه‌ای معطوف به مطالعات متنی با سابقه‌ای نه

اوتوپییایی، آنارشویستی، و فرویدی را با هم در می‌آمیزد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: کینگ ۱۹۷۳) کالین کمبل

گومبریچ، ارنست (Gombrich, Ernst)

(۱۹۰۹-۲۰۰۱) مورخ بریتانیایی تاریخ هنر که در اتریش زاده شد. داستان زندگی سیر ارنست گومبریچ به عنوان مورخ هنر را خود او در دو جا بازگو کرده است: در «یک حدیث نفس» در موضوعات زمانه‌ی ما: جریان‌ات قرن بیستمی در آموزش و هنر (۱۹۹۱) و در گفت‌وگویی با دیدیه اریسون در در جست‌وجوی پاسخ‌ها: گفت‌وگوهایی درباره‌ی هنر و علم (۱۹۹۳). نخستین تصویری که در کتاب گفت‌وگوها آمده عکسی از گومبریچ حدوداً چهار ساله است که یک کرم خاکی را مقابل دوربین گرفته: این عکس در عین حال که فاقد مهارت فنی‌ای است که گومبریچ در آثار آنری کارتیه - برسون یافته، و در مقاله‌ی آخر کتاب موضوعات به آن پرداخته (سر و صورت خودش و کرم خاکی تا اندازه‌ای فاقد وضوح اند، حال آن‌که جزئیات پیراهن او و کمر بند براق‌اش به روشنی ثبت شده‌اند)، ظاهراً منطبق با رویکرد عکاسانه‌ی کارتیه - برسون در انتخاب «لحظه‌ی درست» است، رویکردی که گاه تصادفاً در عکس‌های فوری بی‌برنامه نیز می‌توان شاهد بود. شاید در این عکس گومبریچ خردسال بتوان سیمای مورخ هنری را مشاهده کرد که مشتاق سهیم کردن و لذت بردن از سهیم کردن دیگران در کشفیات خود بوده و، همانند لئوناردو داوینچی (که بیش از همه مورد تحسین گومبریچ بود) طبیعت را در پیشگاه هنر می‌گذاشت. تولد گومبریچ در وین واقعه‌ی مهمی برای او به شمار می‌رفت؛ در وین آن دوران، روان‌شناسی و موسیقی می‌توانست به بطن زندگی راه یابد. گومبریچ به هنگام ثبت نام در دانشگاه وین ترجیح داد، به جای

گلیف مقارن با عزیمت به دانشگاه مینه‌سوتا - که تصادفاً خود وبر هم به آن‌جا عزیمت کرده بود - و روی آوردن به برنامه‌ی نشر سالانه بود. به نظر وبر، این تغییر و تحولات فنی مستلزم «ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از موقعیت و منش آثار خود، و ملهم از تجارب فراهم‌آمده در سال‌های نخست انتشار نشریه» بود. دوره‌ی جدید گلیف، که اواخر سال ۱۹۸۶ به تأخیر افتاد، چند سالی بیش‌تر نیاید، و در این دوره سردبیری آن بر عهده‌ی وبر، ساسمن، و ولاد گودزیچ بود که در سرمقاله‌ی مقدماتی خود بر روگردانی نشریه از توجه به مسائل بازنمایی و روی‌آوری به تأکید بر «جریان گسترده‌تر دغدغه‌ها»ی ناشی از نقادی معاصر صحنه گذاشتند. در راستای همین تحول، هر شماره‌ی نشریه حول محور یک مقوله‌ی اساسی می‌گشت؛ تعیین رمز رشته‌ها، شماره‌ی سال ۱۹۸۶، مثال مجسم این رویکرد تازه بود. تارا جی. گیلیگان

گوبار، سوزان بنگرید به گیلبرت سندرا

گودمن، پل (Goodman, Paul) (۱۹۱۱-۷۲)

نویسنده و روشنفکر آمریکایی. تألیفات مبسوط او، به عنوان یک لیبرال رادیکال و اهل ادب، عرصه‌هایی چون رمان، شعر، جزوه‌های سیاسی و نیز آثاری در حوزه‌ی نقادی اجتماعی را در بر می‌گیرند. گودمن (۱۹۶۰) جامعه‌ی آمریکایی را متهم می‌کرد که قادر به درک نسل جوان نیست، و از همین رو قهرمان هیپی‌ها و پادفرهنگ‌گرایان دهه‌ی ۱۹۶۰ شد. او پایه‌گذار مکتب گشتالت در روان‌کاوی هم بود. موضع فکری او را اغلب آنارشویستی، یا اوتوپییایی، یا حامی زندگی اشتراکی، یا ترقی‌خواه می‌دانند. او نماینده‌ی گرایش غیرمارکسیستی در رادیکالیسم غربی بود، و بینش شخصی و اساساً عمل‌گرایی داشت که مؤلفه‌هایی از مکاتب فکری

راه‌نمایی هم درباره‌ی تاریخ هنر برای کودکان بنویسد. حاصل این ایده تألیف کتاب *داستان هنر* بود که در سال ۱۹۵۰ انتشار یافت و از آن پس بارها تجدید چاپ شده است. این تفسیر پرخواننده زندگی دوگانه‌ای برای گومبریچ به ارمغان آورد؛ همچنان که خود می‌گوید، از آن پس برخی او را تنها با *داستان هنر* و برخی تنها با مقالات محققانه‌اش می‌شناختند. اما این نکته توان خاص آثار او را نیز نشان می‌دهد: آثاری که نگرش‌های اجمالی افرادی را که به کلیات می‌پردازند با نگاه شدیداً جزءنگر متخصصان مجموع ساخته‌اند.

ایده‌ی تعامل بین شناختن و دیدن در تجربه‌ی تصاویری که *داستان هنر* حول محور آن‌ها می‌گردد ایده‌ای بود که گومبریچ بعدتر در پرتوی روان‌شناسی ادراک در دیگر کتاب تأثیرگذار خود، *هنر و توهم: پژوهشی در روان‌شناسی بازنمایی تصویری* (۱۹۶۰)، شرح‌ویسط داد. گومبریچ در قالب این پژوهش به تشریح این نکته می‌پردازد که، هنر بازنمایی‌ای هنگامی دچار تحول می‌شود که یک هنرمند قراردادهای کلی تصویرسازی را با به آزمون گذاشتن آن طرحواره در مقابل مشاهده‌ی طبیعت تغییر می‌دهد. همین ایده‌ی فرآیند ساختن و آزمودن از طریق طرح و تصحیح، در کل، موضوع مقالات *تصویر و چشم: پژوهش‌هایی دیگر در روان‌شناسی بازنمایی تصویری* (۱۹۸۲) هم هست. نورمن برایسون نگاه نقادانه‌ای به این ایده انداخته، استدلال می‌کند که توصیف کردن تصویر به عنوان سطحی برای ادراک و نه برای ایجاد معنا واقعیت تصویر به عنوان *نشانه* را محو کرده، بیننده را حافظ کل تاریخ بینایی بشر می‌انگارد. کتاب *حس نظم: پژوهشی در روان‌شناسی هنر دکوراتیو* (۱۹۷۹)، به گفته‌ی گومبریچ، تا حدودی به عنوان پاسخی در برابر انتقادهای هنر و توهم نوشته شد، به ویژه این انتقاد که او در این کتاب تنها دغدغه‌ی بازنمایی در هنر را داشته: گومبریچ در

تحصیل نزد یوزف استرژیکوسکی، که به جدل انگیزی درس‌گفتارهای خود شهرت داشت، تاریخ هنر را نزد یولیوس وان شوسر، «آموزگار فرزانه‌ی تشکیک‌ها»، بیاموزد. رساله‌ی دکترای او، درباره‌ی «پالاتزو دل‌ته» ی جولیو رومانو، نشان‌گر آن بود که «شیوه‌گرایی» را به گونه‌ای مناسب‌تر می‌توان همچون جست‌وجویی برای یافتن اثرات شگفتی‌آور و دراماتیک مطابق با سلاقی دربار گونزاگا در مانتوآ، و نه حاصل بحران روان‌شناسانه در آن عصر، فهم کرد. گومبریچ در این زمان از جانب ارنست کریس به همکاری در برنامه‌ی به‌کارگیری آرای *فروید* درباره‌ی شوخ‌طبعی در هنرهای تجسمی از ره‌گذر پژوهشی در کاریکاتورها دعوت شد. و از طریق همین همکاری با کریس بود که با فریتز ساکسل، مدیر انستیتوی واربورگ، آشنا شد که به تازگی از هامبورگ به لندن عزیمت کرده بود.

در طول سال‌های جنگ در بریتانیا، گومبریچ از اعضای گروهی به شمار می‌رفت که به کسب اخبار از بنگاه‌های رادیویی آلمان اشتغال داشتند - از این شغل بی‌آتیه درس نافی در خصوص ادراک آموخت، این که اصوات گاه بی‌معنایی را که از آن بنگاه‌ها پخش می‌شد باید با کلماتی تکمیل کند که آن‌ها را به اتکای شناخت زبان و زمینه‌ی پیغام‌ها حدس می‌زد. با پایان جنگ، گومبریچ به حوزه‌ی تاریخ هنر بازگشت، و مقاله‌ای درباره‌ی اسطوره‌شناسی‌های بوتیچلی نوشت. این از مقالاتی است که در *تصاویر نمادین: پژوهش‌هایی در هنر رنسانس* (۱۹۷۲) گردآوری شده‌اند، و این مجلد نیز خود جزء مجموعه‌ی چهار جلدی مقالات گومبریچ درباره‌ی هنر و فرهنگ رنسانس به شمار می‌رود. گومبریچ پیش از این، هنگامی که هنوز در وین اقامت داشت، به تألیف اثری پرداخته بود که کتاب مناسبی برای کودکان در زمینه‌ی آموزش تاریخ جهان شده بود. ناشر این کتاب به گومبریچ پیش‌نهاد داد که کتاب

این مطالعه‌ی مضمونی آیین‌سازی در پرتوی نظریه‌ی اطلاع‌رسانی، به بررسی تعامل میان انتظار و اعجابی می‌پردازد که پیغام‌های انتقال‌یافته از طریق کلمات، موسیقی، و بن‌مایه‌های تزئینی را شکل می‌دهند. انتخاب این مبحث از سوی او مجالی بود تا این نظریه را به کار بندد؛ او در این‌جا با انتخاب موضوع ناپرداخته‌ی آیین‌سازی و با روی‌کرد به مسأله‌ی کلی‌تری در این حوزه، الگوهای تکراری و محدودی را که به نظرش بر ادبیات تاریخ هنر غالب شده بودند بر هم می‌زد.

گومبریچ متقاعد شده بود که، در عین حال که پژوهش‌های جاری در حوزه‌ی تاریخ هنر موضوعات جالب توجهی مانند مسائل زنان، سیاهان، و دادوستد آثار هنری را مورد بررسی قرار می‌دهند، به قدر کفایت به نفس مسأله‌ی هنر نمی‌پردازند؛ در پیش‌درآمد کتاب *گفت‌وگوها*، می‌گوید که به نظر او مورخان هنر مبارزانی برای کسب ارزش‌ها هستند، و سپس در پاسخ به این‌که خود برای کسب چه ارزش‌هایی می‌جنگد، می‌گوید: «فکر می‌کنم خیلی ساده بتوانم بگویم: تمدن سنتی اروپای غربی.» در دوره‌ی تأکید تاریخ هنر بر گونه‌گونی، *تکنرگرایی فرهنگی*، و رویکردهای بینارشته‌ای، او همچنان مدافع سرسخت تاریخ هنر سنتی ماند. شاید این گومبریچ را هم در همان عکس‌فوری چهار سالگی با کرم‌خاکی در دست بتوان باز یافت، گومبریچی که اصرار داشت موضوع جالب توجهی را که قاطعانه در برابر دوربین گرفته نگاه کنیم. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: گومبریچ ۱۹۵۰، ۱۹۶۰، ۱۹۶۳، ۱۹۶۶، ۱۹۷۲، ۱۹۷۹، ۱۹۸۲، ۱۹۹۱، گومبریچ و اریبون، ۱۹۹۳) *جرالد ایگر*

گیتس، هنری لویس (Gates, Henry Louis)

(۱۹۵۰-) محقق، منتقد ادبی، آموزگار، و روشنفکر آمریکایی آفریقایی‌تبار. گیتس، بلافاصله بعد از اتمام

تحصیلات‌اش در رشته‌ی کارشناسی تاریخ در دانشگاه ییل، با دریافت بورسیه‌ای از «بنیاد اندرو و. ملون» به تحصیل در رشته‌ی ادبیات انگلیسی در کلر هال کمبریج مشغول شد، و آن‌جا تحت تأثیر ووله سوئینکا، ریچموند ویلیامز، و جورج استاینر قرار گرفت. بعد از بازگشت به ییل، به زودی به دانشکده‌ی مطالعات آفریقایی - آمریکایی ملحق شد. بعدتر به تدریس در دانشگاه‌های کورنل و دوک پرداخت، و سرانجام به ریاست دانشکده‌ی مطالعات آفریقایی - آمریکایی در دانشگاه هاروارد برگزیده شد، و در حال حاضر مدیر انستیتوی دبلیو. ای. بی. دویوآ برای پژوهش‌های آفریقایی و آفریقایی - آمریکایی است.

گیتس، به عنوان ویراستار پرکار متون آفریقایی - آمریکائیان و نویسنده‌ی پرخواننده‌ی پژوهش‌های تحسین‌شده (میمون معنا باز او برنده‌ی «جایزه‌ی کتاب آمریکا» در سال ۱۹۸۹ شد)، مجری رسانه‌ای، و نیز فیلم‌نامه‌نویس، و مفسر تجربه‌ها و استعداد‌های فرهنگی آمریکائیان آفریقایی‌تبار هم هست. از جمله تولیدات تلویزیونی او می‌توان به *شگفتی‌های دنیای آفریقا* (۱۹۹۹)، *آمریکا و رای خط رنگ* (۲۰۰۴)، *زندگی‌های آفریقایی - آمریکایی* (۲۰۰۶)، *زندگی‌های آفریقایی - آمریکایی ۲* (۲۰۰۸)، و *در جست‌وجوی لینکلن* (۲۰۰۹) در شبکه‌ی پی‌بی‌اس اشاره کرد. گیتس در سال ۲۰۰۲ از سوی «بنیاد ملی حمایت از علوم انسانی» برای سخن‌رانی در برنامه‌ی «یادبود لینکلن» برگزیده شد، که بالاترین افتخار برای پژوهش‌گران در حوزه‌ی علوم انسانی در آمریکا است. این سخن‌رانی، که بعدتر با عنوان *محاکمات فیلیس ویتلی: نخستین شاعر سیاه آمریکا و مواجعات او با پدران بنیان‌گذار* (۲۰۰۳) منتشر شد، بهترین راه ورود به مجموعه آثار شیوا و پرشمار او است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: گیتس ۱۹۹۲، ۱۹۹۴). *مایکل پین*

فروخورده‌ی آنان) دلالت دارند، و گرایش به ارج نهادن به تجربه‌ی زنان انگلیسی‌زبان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط، و نیز تمایل به یک تعمیم‌بخشی که به وجود یک فرهنگ زنان مجرد و یک زیبایی‌شناسی زنانه‌ی جامع و جهان‌روا قائل شده، مورد انتقاد قرار داده‌اند. گلچینی که گیلبرت و گوبار از نوشته‌های ادبی زنان گردآوری کرده‌اند (۱۹۸۵) نیز به همین نحو مورد استقبال قرار گرفت: با نگاهی قدرشناسانه، به عنوان نماد مشروعیت نوین رویکردهای نقادانه به نویسندگان زن، و با نگاه نگران، به عنوان اقدام عجولانه‌ای برای ایجاد یک کانون (مجموعه متون کلاسیک معتبر) از آثار نویسندگان زن در زبان انگلیسی که اساساً به تصوراتی از تاریخ ادبی و الگوهای جذب و دفعی که منتقدان فمینیست در پی فهم‌شان بوده‌اند بی‌توجه بوده، تصوراتی که البته اتفاق نظری هم در خصوص آن‌ها وجود ندارد.

در سال ۱۹۸۸ گیلبرت و گوبار بحث مطرح در زن دیوانه در *اتاق زیر شیروانی* را در کتاب حجیم و دوجلدی *زمین بی‌صاحب بسط داده*، و آن را در مورد نویسندگان قرن بیستمی به کار گرفتند. آن دو همچنین، به عنوان ویراستاران مشترک، دو مجلد از مقالات فمینیستی درباره‌ی شعر و شعرشناسی را با عناوین *خواهران شکسپیر* (۱۹۷۹) و *تخیل زنانه و زیبایی‌شناسی مدرنیستی* (۱۹۸۶) تدوین کرده‌اند. فقط این نیست که مطالعه‌ی آثار گیلبرت و گوبار برای متخصصان در حوزه‌ی ادبیات زنان ضرورت دارد، بل که همکاری این دو *مطالعات زنان* را هم تحت تأثیر قرار داده: آثار این دو زمینه‌ساز بحث مهمی در خصوص ارزش و اهمیت همکاری در روش‌شناسی فمینیستی، در تقابل با رویه‌های پدرسالارانه‌ی پایگان فکری، رقابت‌جویی، و تملک فردی آرا و اندیشه‌ها، شده است. گلینیس کار

گیلبرت، سندرا (Gilbert, Sandra) (۱۹۳۶-) و **گوبار، سوزان (Gubar, Susan) (۱۹۴۴-)** منتقدان ادبی فمینیست آمریکایی. گیلبرت و گوبار، که هر یک اصالتاً منتقدی برجسته به شمار می‌روند، در نتیجه‌ی همکاری با یک‌دیگر چشم‌گیرترین اثرات را بر **نقادی فمینیستی** در آمریکا گذاشته‌اند. پژوهش ماندگار آنان درباره‌ی نویسندگان زن بریتانیایی و آمریکایی قرن نوزدهم، *زن دیوانه در اتاق زیر شیروانی* (۱۹۷۹)، از برخی جهات، نماینده‌ی اوج آثار فمینیستی آمریکایی درباره‌ی سنت ادبی زنان و تحلیل زنانه در دهه‌ی ۱۹۷۰ است. گیلبرت و گوبار، با سبکی پرشور و در عین حال بسیار آگاهاننده، واکنش نویسندگان زن به ضوابط فرهنگی اکید و به ویژه **ایدئولوژی‌های اقتدار ادبی و فرهنگی** ای را که نافی اراده‌ورزی و خلاقیت زنان بوده‌اند مورد تحلیل قرار می‌دهند.

گیلبرت و گوبار، با بازنگری در نظریه‌ی هارولد بلوم در باب **اضطراب تأثیرپذیری**، نشان داده‌اند که چه‌گونه در متون زنان به مجموعه‌ی خاص و منسجمی از مضامین، انگاره‌ها، مجازها، نمادها، ساختارهای صوری، و راهبردهای روایی بر می‌خوریم که، هر قدر هم که در پرده یا پوشیده باشند، گویای ناخشنودی زنان از حقوق فرهنگی، جنون و پریشانی ناشی از **پدرسالاری**، و شورش علیه آن‌اند. *زن دیوانه در اتاق زیر شیروانی*، که در سال ۱۹۸۰ در رتبه‌ی دوم برای دریافت جایزه‌ی پولیتزر نیز قرار گرفت، به عنوان گواه درخشان حاکمی از وجود یک سنت ادبی زنانه‌ی مستقل و، فراتر از این، به عنوان گواهی بر این که نوشته‌های زنان را باید بر اساس تعابیر زیبایی‌شناختی خاص خود ارزیابی کرد، مشتاقانه مورد تحسین واقع شد.

با این حال، برخی از فمینیست‌ها این کتاب را به خاطر رویکرد فروکاهنده به هنر زنان، این پنداشت که همه‌ی متون متعلق به زنان در نهایت بر یک امر (خشم

ل

لاکو - لابارت، فیلیپ

(Lacoue-Labarthe, Philippe) (۱۹۴۰-۲۰۰۷)

فیلسوف و نظریه‌پرداز ادبی فرانسوی، که عمدتاً تحت تأثیر آثار مارتین هایدگر، ژاک دریدا، و ژان - فرانسوا لیوتار بود. لاکو - لابارت اصولاً درباره‌ی مباحث مطرح در تاریخ تفکر پسا - رمانتیک فرانسوی و آلمانی، از جمله ارتباط به شدت مسأله‌ساز هنر، بازنمایی، اخلاق، و سیاست دست به قلم برده است. او این رابطه را تا خاستگاه‌های آن در آموزه‌ی مبهم افلاتون در خصوص «محاکات» (mimesis) تعقیب کرده، سپس از ره‌گذر کانت، نمود امروزی آن را در آشکالی از ایدئولوژی سراسر زیبایی‌شناسانه‌ای - از تفکر نیچه (دست‌کم از برخی جهات) تا تفکر هایدگر - مورد بررسی قرار می‌دهد که چنان ارزش‌هایی را به معیار حقیقت مکشوف تاریخی و سیاسی مبدل کرده‌اند. لاکو - لابارت این طرح را با ظرافت بسیار، وسعت تحقیقات، و دقت نقادانه‌ای در مطلق ادبی (تألیف مشترکی با ژان - لوک نانس) و در فن چاپ (۱۹۸۹) به اجرا می‌گذارد، آثاری که مجموعه مقالات به‌هم‌پیوسته‌ای درباره‌ی مضمون میل محاکاتی، هم‌وردی، و سیاست‌شناسی بازنمایی اند. لاکو - لابارت (۱۹۹۰) - همانند بسیاری مفسران - به هنگام تلاش برای اثبات این ادعا که هایدگر عمیق‌ترین متفکری است که درباره‌ی این مقولات و

مقولات مرتبط با این‌ها به تأمل پرداخته در ضعیف‌ترین موضع خود قرار می‌گیرد.

کریستوفر نوریس

لانگ / پارول (langue / parole)

دوگانه‌ی بنیادینی در ساختارگرایی مبتنی بر آثار فردینان دو سوسور. لانگ کلیت انتزاعی زبان است که در دست‌رس یک اجتماع زبانی قرار دارد؛ و پارول کاربرد انضمامی این کلیت در قالب گفته‌ی فردی است. به نظر سوسور، موضوع بایسته‌ی تحلیل زبان‌شناسانه لانگ است (همچنین، بنگرید به: یاکوبسون a ۱۹۹۰).
پل اینس

لاوجوی، آرتور ا. (Lovejoy, Arthur O.)

(۱۸۷۳-۱۹۶۱) فیلسوف و مورخ تاریخ تفکر. لاوجوی، مؤلف زنجیره‌ی بزرگ هستی (۱۹۳۶) و شورش علیه دوانگاری (۱۹۶۰)، چهره‌ی شاخصی در مباحثات فلسفی آمریکا در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم بود. دوره‌ی اولیه‌ی تکوین اندیشه‌ی او (که خردسالی را متأثر از مرگ زود هنگام مادر و تأثیر پدری به شدت مذهبی پشت سر گذاشته بود) حول محور واکنش به نوسانات احساسی و تجربه‌ی پرشور مذهبی و در نتیجه مسلم گرفتن صراحت و اثربخشی عقل شکل گرفت.

در عین حال با مکشوف ساختن سازماندهی ناخودآگاه (عمدتاً جنسی) در سامان آگاهی ما را به خنده وامی‌دارند. لطیفه‌ها همچنین مجال بازیافت لذت کودکانه در پرداختن به حرف‌های بی‌سروته و بازی با کلمات را فراهم می‌کنند. ژاک لکان (۱۹۵۷) پژوهش فروید در باب لطیفه‌ها را از متون محوری راجع به ناخودآگاه و گواهی حاکی از آن می‌داند که ناخودآگاه ساختاری همانند زبان دارد.

دیوید میسی

لغزش‌وری (parapraxis)

در نظریه‌ی روان‌کاوی، چیزی، چون یک لغزش زبانی، که به هدف خود نایل نشده، و منظور دیگری را منتقل می‌کند. زیگموند فروید (۱۹۰۱ a) نشان می‌دهد که لغزش‌وری‌ها، همانند علائم بیماری، صورت‌بندی‌های میانجی ناشی از تعارض بین نیات آگاهانه و احساسات یا انگیزه‌های سرکوب‌شده‌اند.

دیوید میسی

لکان، ژاک (Lacan, Jacques) (۱۹۰۱-۸۱)

روان‌کاو فرانسوی. ژاک لکان، بی‌گمان، پس از فروید بحث‌انگیزترین روان‌کاو بوده، نافذترین و چشم‌گیرترین اثرات را بر متفکران درون و بیرون حوزه‌ی روان‌کاوی گذاشته، تحولاتی در نقادی ادبی، فلسفه، فمینیسم، و نظریه‌ی سینما نیز پدید آورده است.

روند فعالیت حرفه‌ای لکان پر فراز و نشیب بود. او که در سال ۱۹۳۴ به عضویت «مؤسسه‌ی روان‌کاوی پاریس» در آمده بود، در سال ۱۹۵۲ به همراه جمعی دیگر استعفا داد، و «انجمن روان‌کاوی پاریس» را بنیان گذاشت. با این حال، «بنیاد بین‌المللی روان‌کاوی» از به رسمیت شناختن آنان سر باز زد. مسائل پیچیده‌ای که به آن استعفا منجر شده بودند عمدتاً به سیاست داخلی

لاجویی تا حدی اصول اکید آکادمی فلسفی آمریکا را کنار زد، و عملاً به راوی «تاریخ تفکر»ی بدل شد که هدفش ایجاد فلسفه‌ای بود که عالم تجربیات را مفهوم سازد.

بنا به پژوهش‌های او، تنها دوانگاری شناخت‌شناسانه و روان‌شناسانه توانسته مجالی برای همزیستی دنیای محسوس واقعی با دنیای اندیشه را مهیا کند. کاوش لاجوی برای یافتن پشتوانه‌ای در تأیید اثربخشی اندیشه منجر به نگارش کتاب پرمخاطب و بینارشته‌ای *زنجیره‌ی بزرگ هستی* شد که در آن سیر ایده‌های مطرح در باب کثرت، استمرار، و تغییر تدریجی را از خاستگاه‌های ارسطویی آن‌ها تا رمانتیسیسم اوایل سده‌ی نوزدهم پی‌گیری می‌کند. دیدگاه فلسفی او (۱۹۶۱)، مبتنی بر آثار پیشینیان درباره‌ی آنچه آن را یک «خداشناسی عقلانی» می‌خواند، اساساً دیدگاهی روان‌شناسانه بوده، دغدغه‌ی خاستگاه‌های انگیزش و رفتار انسانی را دارد - و روش تحقیق او را به روش اسمیت در *نظریه‌ی احساسات اخلاقی* به عنوان رویکردی نظام‌مند در راستای خلق تاریخ جامع نوینی از سیر اندیشه‌ی انسانی پیوند می‌دهد.

لاجویی همچنین به خاطر آثار بنیان‌شکن خود در معرفی و دفاع از معیارها و قراردادهایی برای آزادی دانش‌پژوهانه در محیط‌های آکادمیک آمریکا (در مقابل الزام به تبادل نظر آزاد) شهرت دارد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ویلسون ۱۹۸۰)

جیمز پی. رایس

لطیفه (joke)

لطیفه، بنا به تحلیل فروید (۱۹۰۵ c)، از جنبه‌های زیادی به سازوکار خواب شباهت دارد، و همسو با روال خواب‌گزاری، یعنی فرآیند فشردگی / جابه‌جایی، عمل می‌کند. لطیفه‌ها چنین تنش فکری‌ای را موجب شده،

لکان در رشته‌های پزشکی و روان‌پزشکی تحصیل کرد، در سال ۱۹۳۴ به همراه رودولف لوونشتاین به عرصه‌ی روان‌کاوی پا گذاشت، و به زودی به عنوان درمان‌گر و آسیب‌شناسی برخوردار از هوش سرشار به شهرت رسید. نخستین تألیفات لکان که در نشریات پزشکی به چاپ رسیده‌اند روان‌پریشی‌های پارانوایی را مورد بررسی قرار می‌دادند. این مقالات بسیار بیش از آن‌که به آرای فروید معطوف بوده باشند به سنت‌های روان‌پزشکی فرانسوی و به ویژه آموزه‌های استاد لکان یعنی کلرامبو متکی بودند. برای مثال، لکان در رساله‌ی دکترای خود در تشریح منشأ پارانویا به مقولات پیشا-فرویدی شهوت‌بارگی و خودکاوی روانی استناد می‌کرد.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، لکان به ویژه به سورئالیست‌ها علاقه‌مند شد؛ نخستین کوشش‌های او برای یافتن یک همسویی بین اشکال ادبی و آسیب‌شناسی قطعاً با «پارانویای انتقادی» سالوادور دالی و نیز پشتیبانی آندره برتون از «نوشتار خودکار» مرتبط بود. معاشرت لکان با سورئالیست‌ها شگفت‌آور نبود. سورئالیست‌ها، در مقایسه با مجامع پزشکی و روان‌پزشکی فرانسوی، استقبال بسیار گرم‌تری از آرای فروید کرده بودند (میسی ۱۹۸۸)، و رساله‌ی لکان هم مشتاق‌ترین خوانندگان خود را در جمع همین سورئالیست‌ها یافت. سورئالیسم تأثیر نافذی بر لکان گذاشت؛ بسیاری از اشارات ادبی که به وفور در نوشته‌های او یافت می‌شوند اشاراتی به آرا و آثار نویسندگان سورئالیست بوده‌اند، و سبک خود او هم از جهاتی مرهون آنان است.

نخستین سهم عمده‌ی لکان در توسعه‌ی نظریه‌ی روان‌کاوی شرح او از **مرحله‌ی آینه‌ای** است. تلقی او از این وهله‌ی اساسی در روند رشد، به شدت تحت تأثیر **هگل‌گرایی** الکساندر کوژو بوده، همین اثرپذیری در جستار دیگری (۱۹۵۱) که به بازترسیم فرابرد در قالب مجموعه‌ای دیالکتیکی از همذات‌پنداری‌ها اختصاص

و بعضاً به برخوردهای شخصی مربوط می‌شدند، هرچند که دلیل اصلی استعفا استفاده‌ی لکان از نشست‌های متغیر یا کوتاه‌مدت برای روان‌درمانی، و امتناع او از پذیرش عرف روان‌درمانی ساعتی بود. همین مسأله در سال ۱۹۶۳ به انشعابی در «انجمن روان‌کاوی پاریس» (که هیچ‌گاه از سوی «مؤسسه‌ی روان‌کاوی پاریس» به رسمیت شناخته نشد) و پایه‌گذاری «آموزشگاه فرویدی پاریس» به دست لکان منجر شد. لکان برخورد «مؤسسه‌ی روان‌کاوی پاریس» با خود را نوعی تکفیر می‌دانست، و اعضای مؤسسه را به جماعتی تشبیه می‌کرد که اسپینوزا را از جامعه‌ی یهودیان اخراج کرده بودند (۱۹۷۳، صص. ۳-۴). «آموزشگاه فرویدی پاریس» محفلی پررونق، هرچند دائم درگیر بحران، بود اما در سال ۱۹۸۰ لکان آن را یک‌جانبه منحل کرد. در حال حاضر، سازمان‌های رقیبی خود را وارثان مشروع تفکر لکان معرفی می‌کنند. مهم‌ترین‌شان «مدرسه‌ی مطالعات فرویدی» به سرپرستی ژاک - آلن میلر، داماد لکان و وصی ادبی او، است (رودینسکو ۱۹۸۶).

تنها کتاب «واقعی» لکان (۱۹۳۲) رساله‌ی دکترای او است که رابطه‌ی روان‌پریشی پارانوایی و شخصیت را مورد بحث قرار می‌دهد. اما اشتها لکان متکی به مقالاتی است که، البته با اکراه، در قالب مجموعه‌ای با عنوان **نوشته‌ها** (۱۹۶۶) مدون کرد. تا پیش از انتشار این مجموعه، مجرای اصلی انتقال آموزه‌های او همایشی بود که در سال ۱۹۵۱ در قالب یک گروه مطالعاتی خصوصی که «قضیه‌ی دورا» (فروید ۱۹۰۵a) را مورد بحث و بررسی قرار می‌داد برگزار شده، رفته رفته شکل مجمعی عمومی به خود گرفت، و به یکی از جلوه‌های مشهور صحنه‌ی روشنفکری پاریس مبدل شد. مفاد این همایش اکنون در دست انتشار است - ترجمه‌ی انگلیسی برخی همایش‌های لکان نیز در سه مجلد منتشر شده‌اند (لکان ۱۹۷۳، ۱۹۷۵، ۱۹۷۸).

مورد کاوش بیگانه می‌شود، و دیگری کاربرد مؤثر و درمان‌گرانه‌ی سخنی که می‌تواند دیگری را در بر بگیرد. لکان دیدگاه لوی - استروس (۱۹۴۹) را در ترسیم نظریه‌ی زبان به عنوان یک نظام نمادین مورد استفاده قرار می‌دهد. زبان عنصری است که معرف سوپزکتیویته بوده، چون کاریست آن همواره حاکی از ارجاع به دیگری است. امر نمادین نیز نظامی نقش‌بسته بر عرصه‌ی طبیعت است که متضمن هیچ‌گونه نسب‌نامه یا نظام خویشاوندی نیست. حال، نظریه‌ی فروید درباره‌ی **عقده‌ی اودیپ** را می‌شد برحسب نقش بستن سوژه در نظام نمادینی بازاریابی کرد که محرم‌آمیزی (آمیزش با محارم) را ممنوع می‌کند، و در نتیجه سوژه تسلیم قانونی می‌شود در نام پدر تجلی می‌یابد.

نظم نمادین یکی از سه نظم به هم مربوطی است که هستی بیناسوپزکتیو را **ساختار** می‌بخشد (بنگرید به **خیالی / نمادین / واقعی**). ساختار سه‌گانه‌ی مشابهی، که می‌تواند متضمن ارجاعی به سه‌گانه‌ی فرویدی «نهاد» (id)، «من» (ego)، و «ایرمن» (super-ego) باشد، در ساختار سه‌گانه‌ی نیاز، خواست، میل نمود می‌یابد، ساختاری که - همانند نظریه‌ی امر نمادین - به گذار از طبیعت به فرهنگ مربوط می‌شود. نیاز صرفاً به سطح زیست‌شناختی و نیاز به تغذیه رجوع می‌کند. خواست نشان‌گر ابراز نیاز در زبان است: سوژه ملزم به ابراز یا ترجمه‌ی نیاز زیست‌شناختی به تعبیر نمادین است. پس ماند، یا سازش‌ناپذیری نیاز با خواست، را لکان میل می‌نامد، و این به سرعت به یک مضمون محوری مبدل می‌شود. بیماران فروید دستخوش خواسته‌ها و انگیزه‌ها بودند، حال آن که سوژه‌های لکان دستخوش میل اند، و از همین رو است که او می‌تواند مدعی شود که میل معادل cogito یا desidero ی دکارت است. عناصر این «نظریه‌ی میل» را می‌توان در نظریه‌پردازی در باب مرحله‌ی آینه‌ای ملاحظه کرد؛ دین لکان به کوژو در

داده مشهود است. با وجود پیچیدگی اشارات فلسفی دامنه‌دار لکان و اقتباس‌اش از عناصر تفکر مارتین هایدگر، خوانش کوژو از **هگل** استوارترین آرایش‌های فلسفی را برای نظریات او فراهم می‌آورد.

مقاله‌ی مانیفست‌گونه‌ای که در سال ۱۹۵۳ در **گردهمایی «انجمن روان‌کاوی پاریس»** قرائت شد و اکنون با عنوان «گفتمان رم» شناخته می‌شود به درستی نشان‌گر بازگشت لکان به فروید بود (لکان ۱۹۶۶ و ۱۹۷۷). این شعار «بازگشت به فروید» دو معنای مهم داشت. از یک سو، لکان خواهان بازگشتی به خوانش دقیق متون فروید، خوانش لفظ به لفظ او، و نه روی هم انباشتن ادبیاتی دست دوم، بود. از سوی دیگر، گویای خصومت‌ورزی شدیدتری با «روان‌شناسی من» بود، **ایدئولوژی مسلط** و شکلی از رفتارگرایی که الهام‌بخشی‌های فروید و حتا کشف **ناخودآگاه** از جانب او را در پرده‌ی ابهام فرو می‌برد. به نظر لکان، کارکرد «روان‌شناسی من» منطبق‌سازی فرد با یک محیط پیرامونی و نادیده انگاشتن این کشف فرویدی بود که، همچنان که مرحله‌ی آینه‌ای اثبات می‌کند، «من» (ego) محصول یک همذات‌پنداری بیگانه‌ساز بوده، هم‌ارز سوژه نیست، و بنابراین نمی‌تواند حاکم وضع خویش باشد. لکان تعریف **آنا تو** از روان‌کاوی به عنوان یک درمان‌گفتاری را کاملاً جدی می‌گیرد (برویر و فروید ۵-۱۸۹۳). «گفتار» یگانه رسانه‌ی کاوش روانی بوده، و کارکرد و حوزه‌ی گفتار و زبان را باید محور معالجات روان‌کاوانه و نیز تربیت روان‌کاوان دانست. لکان در مقاله‌ی سال ۱۹۵۳ به نظریه‌ی زبان‌شناختی خاصی استناد نکرده، به درکی کلی از گفتار و زبان رجوع می‌کند که سرچشمه‌های متنوعی مانند هایدگر و **کلود لوی - استروس** دارد (۱۹۴۹). هایدگر دوگانگی گفتار تهی و پر را مطرح می‌کند که حاکی از دو گونه گفتار است: یکی **سخن** کلیشه‌ای که در جریان آن بیمار

مقاله‌ی سال ۱۹۶۰ درباره‌ی **دیالکتیک** میل و انهدام سوژه (لکان ۱۹۶۶ و ۱۹۷۷) و در این بحث که «میل هرکس میل به دیگری است» همچنان پیدا است. در نهایت، میل همواره میل به بازشناسی است. لکان، همانند پیش‌گام خود فروید، اغلب ادعا می‌کند که یک فیلسوف نبوده، اما نظریه‌پردازی‌اش درباره‌ی میل شدیداً متکی بر مضامینی است که نهایتاً به آثار هگل ارجاع دارند.

در واقع، تنها در مقاله‌ی سال ۱۹۵۷ درباره‌ی «عاملیت لفظ» (لکان ۱۹۶۶ و ۱۹۷۷) است که او به بحث زبان‌شناسی رو می‌کند. این زبان‌شناسی همان زبان‌شناسی فردینان دو سوسور است، هرچند از آثار رومان **یاکوبسون** درباره‌ی آواها (واج‌ها) و درباره‌ی **استعاره و کنایه** نیز بهره‌های فراوان می‌گیرد. لکان، به تبعیت از سوسور، زبان را به عنوان نظام همزمانِ آحادِ مجزا در نظر گرفته، معنا را حاصل همکنشی‌های این آحادِ مجزا می‌داند. به گفته‌ی او، معنا در و از طریق زنجیره‌ای از دال‌ها پدید می‌آید؛ معنا در یک عنصر واحد موجود نیست. مشخصه‌ی گسست لکان از عرف سوسوری اولویتی است که او برای دال قائل می‌شود. در حالی که سوسور زبان‌شناس بر اتحادِ بامعنای دال و مدلول تأکید می‌کرد، لکان روان‌کاو این دو را از هم جدا کرده و تأکید می‌کند که این دو قطب به هیچ‌گونه انطباق نهایی با هم نمی‌رسند. دال و مدلول هرگز به طور مطلق با هم منطبق نشده، تنها دال ممتازی به نام **نره** است که، با خاتمه دادن به لغزش پایان‌ناپذیر دال، متضمن نوعی ثبات می‌شود. لکان، با اخذ عناصر زبان‌شناسی سوسور، استدلال کند که «ناخودآگاه ساختاری همانند یک زبان دارد»، مدعایی که بعدتر به اتکای طرح مشابهتی بین صورت‌بندی‌های ناخودآگاه (علامت‌ها، **خواب‌گزاری**) و صور سخنورانه‌ی استعاره و کنایه (که لکان، به تبعیت از یاکوبسون، آن‌ها را نماینده‌ی دو قطب عملکرد زبان می‌داند) تقویت می‌شود.

این ادعای لکان که «ناخودآگاه ساختاری همانند یک زبان دارد» همواره محل مناقشه بوده: به نظر برخی تحلیل‌گران، این ادعا روشنفکرانه‌سازی روان‌کاوای است که اساساً از پرداختن به مقوله‌ی اثرات و عواطف طفره می‌رود (گرین ۱۹۸۶). در عین حال، این نکته اغلب برجسته می‌شود که اتکای لکان بر نوشته‌های اولیه‌ی فروید، مانند تفسیر **خواب (۱۹۰۰)**، **لطیفه‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با ناخودآگاه (۱۹۰۵)** که مثلاً در مقایسه با **من و نهاد (۱۹۲۳)** آسان‌تر با خوانش‌های زبان‌شناسانه وفق می‌یابند، مبین آن است که بازگشت او به فروید مبتنی بر خوانشی شدیداً گزینشی است.

لکان کار اصلی خود را تثبیت موقعیت روان‌کاوان و دفاع از بازگشت به فروید می‌دانست؛ با این حال، آثار او کاربردهای گوناگونی یافته، و به جزئی از حوزه‌ی فرهنگی عمومی مبدل شده‌اند که روان‌کاوای در آن همچون مؤلفه‌ای در میان سازه‌های گسترده‌تر است. در دهه‌ی ۱۹۶۰ به نظر می‌رسید این حوزه نوید تبیین آمیزه‌ای از **مارکسیسم** و روان‌کاوای را می‌دهد که می‌تواند تلقی ماتریالیستی‌ای از نحوه‌ی شکل‌گیری سوژه‌ها در و توسط **ایدئولوژی** به دست دهد (آلتوسر ۱۹۶۴). از این رو، لکان به همراه لویی آلتوسر و میشل **فوکو** مثلی را تشکیل می‌دهد که ویژگی آن ضد-**اومانیسم** نظری آن‌ها است. این اتحاد راه را برای اخذ اولیه‌ی این رویکرد از جانب **فمینیسم** باز کرد (میچل ۱۹۷۴)، هرچند که مؤلفه‌ی مارکسیستی آن به زودی کنار گذاشته شد. جاذبه‌ی مطرح در این رویکرد برای فمینیست‌ها این بود که لکان ظاهراً اظهار نظرات مسأله‌سازتر فروید درباره‌ی **زنانگی** را کنار گذاشته، نظریه‌ای در باب نره دارد که، به اتکای نظریه‌پردازی در خصوص شکل‌گیری نمادین یا حتا صورت‌های جنسی، از زیست‌شناسی‌گرایی بطئی فروید احتراز می‌جوید. البته، همه‌ی فمینیست‌ها به این بحث قائل

حماسه را که البته آرایش‌های تاریخی بعدی آن را مدت‌ها در محاق افکنده بودند بازسازی کند (a ۱۹۷۱، صص. ۶۹-۵۶).

لوکاچ در سال ۱۹۱۷ به پوداپست بازگشت، و در سال ۱۹۱۸ به حزب کمونیست مجارستان پیوست. این تصمیمی عمدتاً متأثر از وقوع انقلاب روسیه بود اما اوج انزجار دیرین او از سرمایه‌داری را نیز نشان می‌داد. متعاقب این، دغدغه‌های زیبایی‌شناختی او جای خود را به التزامات سیاسی دادند. لوکاچ در حکومت کمونیستی کم‌دوامی که در سال ۱۹۱۹ به رهبری بلا کون برقرار شد به مقام وزیر آموزش رسید، اما با سرنگونی این حکومت به اتریش گریخت، و از آن‌جا به آلمان و سرانجام به روسیه رفت. تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) او به دلایل چندی با واکنش‌های خصمانه از سوی جنبش کمونیستی مواجه شد: این اثر محوریت کار در تحلیل‌های مارکسیستی را نادیده گرفته، برداشتی ایدئالیستی از کردار انقلابی ارائه داده و، مهم‌تر از همه، در صدد بازمستقرسازی مقوله‌ی هگلی «کلیت» در بطن نظام مارکسیستی برآمده، رابطه‌ی مستقیمی بین دیالکتیک هگلی و ماتریالیسم تاریخی برقرار کرده، نقش میانجی‌گرانه‌ی فویرباخ در این بین را دست کم می‌گیرد. این کتاب همچنین راست‌کیشی و پای‌بندی به مارکسیسم را مسأله‌ای منحصراً مربوط به روش‌شناسی و نه راجع به محتوا می‌شمرد، و جدل ناخواسته‌ای علیه انگلس به راه می‌انداخت.

لوکاچ بعدتر پذیرفت که در کتاب‌اش، از بعضی جهات، عملاً تلاش کرده تا «هگلی‌تر از هگل» باشد (b ۱۹۷۱، ص. xxiii). این کتاب مورد تقبیح شدید بلا کون قرار گرفت که لوکاچ مخالفت اصولی و گزنده‌ی خود با فرقه‌گرایی سیاسی او را ابراز داشته بود. با این حال، کتاب لوکاچ با تحلیلی که از آگاهی طبقاتی، و به ویژه تحلیل بیگانگی به عنوان محور نقد جامعه‌ی

نیوده‌اند و مسأله‌ی تناسب آرای لکان با فمینیسم همچنان بسیار مناقشه‌انگیز می‌نماید (ایریگاری ۱۹۷۷). اهمیتی که لکان برای نره قائل شده او را جداً در معرض اتهام نره‌محوری قرار می‌دهد؛ در عین حال، اولویتی که به زبان و دال می‌دهد موجب این انتقاد از او می‌شود که عملاً فقط این نظریه‌ی خدانشناسانه را تکرار می‌کند که «در آغاز کلمه بود.» (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بووی ۱۹۹۰، گرین ۱۹۸۶، میسی ۱۹۸۸) د بوید میسی

لوکاچ، گئورگ (Lukács, Georg) (۱۸۸۵-۱۹۷۱)
فیلسوف، سیاست‌مدار، و زیبایی‌شناس مجار. لوکاچ در یک خانواده‌ی ثروت‌مند یهودی در بوداپست به دنیا آمد، و راه فکری و سیاسی‌ای را در پیش گرفت که، گرچه مسیری مملو از ستیزها و سازش‌ها و مواضع متناقض بود، او را به تابناک‌ترین ستاره در منظومه‌ی زیبایی‌شناسان مارکسیست قرن بیستمی مبدل کرد. رساله‌ی دکترای او، که زیر نظر گئورگ زیمل در برلین ارائه شد، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی بود، و علاقه‌ی اولیه‌ی او به مارکس نیز جامعه‌شناسانه بود. بعدتر به حلقه‌ی دوستانی متشکل از متخصصان رشته‌های مختلف پیوست که ارنست بلوخ و ماکس وبر از آن جمله بودند. علاوه بر تأثیرپذیری از آنان، تحت تأثیر سورن کیرکگور، مارتین هایدگر، ژرژ سورل، رزا لوکزامبورگ، کانت، و به ویژه هگل قرار گرفت. جهت‌گیری کلی او به سوی ایدئالیسم فلسفی را به روشنی می‌توان در آثاری که در این دوره نوشته ملاحظه کرد: روح و صورت (۱۹۱۱)، تاریخ تکوین درام مدرن (۱۹۱۱)، و نظریه‌ی رمان (۱۹۱۶). اثر اخیر شرح و بسط این ایده‌ی مشهور او است که رمان حماسه‌ی دنیای مدرن است: لوکاچ در این اثر تلاش می‌کند وحدت‌سوری (وحدت امور انتزاعی و انضمامی، امور کلی و جزئی) نمایان در دنیای

نظر گرفتن بیگانگی تنها به عنوان نمود خاصی از آن چه هگل عینیت یابی یا بیرونیت بخشی نامیده، یافت.

لوکاچ، در نقدی اولیه علیه بوخارین (که در آن زمان پس از استالین متنقدترین چهره در کادر رهبری حزب کمونیست شوروی به شمار می‌رفت) تأکید کرده بود که نیروهای اقتصادی تعیین‌کننده، و نه محصول، پیشرفت تکنولوژیک اند. پژوهش‌های لوکاچ درباره‌ی لاسال و موسس هس نیز او را بر آن داشت تا به شکل دقیق‌تر به تعریف رابطه‌ی اقتصاد و دیالکتیک بپردازد، و حاصل کار این دوره در کتاب جامع و درخشان اما دشوارش با عنوان *هگل جوان* (۱۹۳۸) نمود یافت. یک وجه بسیار بااهمیت آن تلاش بلیغ‌اش برای تمایزگذاری بین برداشت‌های مارکسیستی از هگل و برداشت‌های بورژوازی تحریف‌شده‌ای بود که هگل را به تفکر رمانتیک یا عقل‌ستیز منتسب می‌کرد، تفکری که لوکاچ آن را لغزشی بی‌اختیار به سوی دفاعیات استبدادی و امپریالیستی می‌دید (۱۹۷۵، صص. ۱۶-۳).

لوکاچ، پس از دو سال اقامت در برلین، ناچار شد در سال ۱۹۳۳ به شوروی بگریزد و تا سال ۱۹۴۴ در همان‌جا بماند. پژوهش‌های او درباره‌ی پیوندهای دیالکتیک و اقتصاد، و هستی‌شناسی موجود اجتماعی نشان‌گر کوششی برای پی ریختن یک زیبایی‌شناسی مارکسیستی بود. مطالعات ادبی او در این دوره نیز نقشی ضماً ضد-استالینیستی ایفا کرده، در عین حال نشان‌گر همسویی سطحی با *رنالیسم سوسیالیستی* رسمی بود که آن را مشخصاً مشاور استالین در امر *ایدئولوژی*، یعنی ژدانوف، تبلیغ می‌کرد. این مطالعات شامل *رمان تاریخی* (۱۹۳۷) و مقالاتی بود که بعدتر با عنوان *گوته و عصر او* (۱۹۴۷)، *مطالعاتی در باب رنالیسم اروپایی* (۱۹۴۸)، و *مقالاتی درباره‌ی توماس مان* (۱۹۴۹) گردآوری و منتشر شدند. لوکاچ در این آثار به دنبال کشف ارتباطی بین ظهور ژانرهای چون

سرمایه‌داری، ارائه می‌داد، تأثیر عمیقی نه تنها بر نظریه‌ی مارکسیستی بل که بر حوزه‌های دیگری نظیر *اگزستانسیالیسم* فرانسوی گذاشت. *تاریخ و آگاهی طبقاتی* از یک نظر محور آثار لوکاچ را تشکیل داده، هم‌نهاد نهایی افکار او پس از ۱۹۱۸ به شمار می‌رود، و نشان‌گر جهت‌گیری بعدی او به سوی نگرش اقتصادباور به دیالکتیک هگل است. اقدام ابتکاری لوکاچ در انتشار یک خودنقدی و تک‌نگاشتی با عنوان *پژوهشی در وحدت فکری لنین* (۱۹۲۴)، که پژوهشی مرسوم‌تر بود، از جهاتی به آشتی او با حزب کمونیست منجر شد. لوکاچ این راهبرد را «جواز ورود» خود به تاریخ می‌دانست، چون به نظر می‌رسید که کمونیسم مهیاکننده‌ی تنها مجال مؤثر برای مقاومتی بامعنا در برابر فاشیسم در حال ظهور است.

در سال ۱۹۲۸، هم‌زمان با تکاپوی حزب کمونیست مجارستان برای برگزاری «کنگره‌ی دوم» خود، از لوکاچ خواسته شد نظرات سیاسی‌اش را تنظیم و ارائه کند. نظرات او، که حزب را به عمل‌کردی مستقل از اتحاد جماهیر شوروی ترغیب می‌کرد، ارتجاعی شمرده شد، چون مجارستان پیش‌تر در سال ۱۹۱۹ با شوروی هم‌پیمان شده بود. با این حال، انتشار آن خودنقدی و اوج‌گیری خصومت قاطعانه با پیش‌نهادهای لوکاچ، او را واداشت تا در سال ۱۹۲۹ از سیاست کناره‌گیری کند؛ این کناره‌گیری موجب شد آثار خود را کم‌وبیش به نظریه‌ی مارکسیستی و زیبایی‌شناسی منحصر کند. لوکاچ در سال‌های ۳۱-۱۹۳۰ منصبی تحقیقاتی در «انستیتوی مارکس-انگلس» مسکو به دست آورد، و در آن‌جا به شدت تحت تأثیر کار تازه کشف‌شده‌ی مارکس، دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی* ۱۸۴۴، قرار گرفت. او این متن را مصدق تأکیدات خود، در *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، بر اهمیت «بیگانگی» در نظریه‌ی مارکسیستی و نیز برجسته‌کننده‌ی نقص اساسی آن کتاب، یعنی در

بیگانه‌شده، پاره پاره، و ناتوان از تحقق‌بخشی به کارورزی سیاسی او است. لوکاچ توان چنین تصویری برای به نقد کشیدن سرمایه‌داری را انکار می‌کند، چون چنین تصویری نه تنها غیرتاریخی بوده بل که بیگانگی را تا حد یک «وضعیت بشری» ظاهراً ابدی ترفیع می‌دهد. لوکاچ در دهه‌ی ۱۹۳۰ درگیر مشاجره‌ای با برتولت برشت شد و فن بیگانه‌گردانی او را رویه‌ای فرمالیستی می‌دید. با این حال، تصورات لوکاچ و برشت از رئالیسم عملاً در التزامات اساسی خود، نظیر اهمیت قائل شدن برای امور «نوع‌نما» و «دارای دلالت تاریخی»، وجوه اشتراک بسیاری دارند، و این واقعیتی است که شاید در پس ناهم‌سازی‌های سیاسی این دو پنهان مانده است. با پایان جنگ جهانی دوم، لوکاچ به استادی زیبایی‌شناسی و فلسفه در دانشگاه بوداپست رسید. پژوهش‌های او در این دوره، در راستای ارائه‌ی یک هم‌نهاد فلسفی و زیبایی‌شناختی، شامل تخریب خرد (۱۹۵۴) و معنای رئالیسم معاصر (۱۹۵۶) می‌شد. به دنبال قیام مردمی ضد کمونیستی در همین سال، لوکاچ مسئولیت وزارت فرهنگ در دولت ائتلافی ایمره ناگی را بر عهده گرفت، اما بساط این حکومت با یورش نیروهای نظامی شوروی برچیده شد.

تخریب خرد نشان‌گر استمرار توجهات لوکاچ، در بستر اندیشه و ادبیات آلمانی، به جدال میان اوامانیسم خردگرا و خردستیزی نامتمدنانه بود؛ اما در سرشت خاص زیبایی‌شناسی (۱۹۶۲) کار دشوار پی ریختن یک زیبایی‌شناسی مارکسیستی را دنبال کرد که شامل این موارد می‌شد: ۱) در نظر گرفتن زیبایی‌شناسی به شکل زمینه‌ای به عنوان یکی از روال‌های متعدد منعکس کردن واقعیت، و شرح‌وبسط مختصات روال زیبایی‌شناسی به عنوان روالی گویای عینیت همبسته با خصیصه‌ی شرایط و آفرینش ذهنی؛ ۲) در نظر گرفتن هنر به عنوان شکل دیگری از خودسازی آدمی از طریق

رمان تاریخی و رشد بورژوازی آگاهی تاریخی است که خود ریشه در تغییر صورت‌بندی‌های اقتصادی داشت. آثار اسکات، بالزاک، و تولستوی مهم‌ترین نمونه‌های «رئالیسم» در مفهوم مد نظر لوکاچ بودند.

محور درک لوکاچ از رئالیسم را دقیقاً همان مقوله‌ی «کلیت» تشکیل می‌دهد که در تاریخ و آگاهی طبقاتی بیان شده بود، مقوله‌ای مبتنی بر تصور هگل از «کل انضمامی»، به گونه‌ای که این کل از بیانات جزئی‌اش جدا نبوده بل که در بطن آن‌ها است. از این رو، لوکاچ مدافع نظریه‌ی بازتابی شد که بر اساس آن هنر بیان‌گر کلیتی از نیروهای تاریخی بوده، کارش مستندسازی مکانیکی جزئیات سطحی جهان که به طور تصادفی به هم مرتبط شده باشند نیست. او بالزاک را بزرگ‌ترین رئالیست دانسته، شخصیت‌های آثارش را مجسم‌کننده‌ی خصایص نوع‌نما و تاریخی در بافت فردیت‌شان می‌دانست. لوکاچ، در خصوص رئالیسم در درام، بنیان آثار شکسپیر را مناسبات انسانی نوع‌نما حول محور کشاکش‌های تاریخی «با نیرویی ناهمسو در پس و پیش خویش» می‌داند. جمع‌بندی زیبایی‌شناسی او در این مرحله را می‌توان در این تفسیر سال ۱۹۳۱ اش یافت که، تصویر کردن یک کاراکتر انسانی مسأله‌ای مرتبط با کاربست دیالکتیک در عرصه‌ی ادبیات است (۱۹۸۰، ص. ۲۶).

لوکاچ بازتولید عکاسانه‌ی واقعیت در هنر، یعنی رویکرد ناتورالیستی، را مقوله‌ای می‌داند که مرتبه‌ی نازل‌اش شامل حال عمده آثاری که در قالب ژدانوفیسم پدید آمده‌اند و نیز آثار بسیاری از جانشینان رئالیست بالزاک، مانند فلوربر، می‌شود (۱۹۶۲، صص. ۹-۱۹۳).

لوکاچ همچنین تصورات خود از رئالیسم را در برابر ایدئولوژی و اشکال ادبی «مدرنیسم» قرار می‌دهد، و آن را خلف ناتورالیسم می‌شمارد. به نظر او، تصویر هستی‌شناسانه‌ای که مدرنیست‌هایی مانند جویس، بکت، و کافکا از انسان ارائه می‌کنند تصویری غیراجتماعی،

«ویلا ساووا» در پوآسی (۳۱-۱۹۲۹) و معماری غرفه‌های آلمان در نمایشگاه بین‌المللی بارسلون (۱۹۲۹) به نمونه‌های چشم‌پوشی‌ناپذیری از طراحی و معماری‌ای مبدل شده‌اند که بر کمال فنی تأکید گذاشته و با عنوان **سبک بین‌المللی** شناخته می‌شود.

آثار این دو معمار، پس از تقارن زودگذر در تاریخ معماری، سمت‌وسوی متباینی یافته، در دهه‌ی ۱۹۵۰ به مواضعی بسیار متفاوت می‌رسند. میس در «بنای سیگرام» در نیویورک (۱۹۵۸) دغدغه‌ها و تناسبات دقیق و بازی ظرافت‌مندانانه با رنگ و بافتی را پی می‌گیرد که در «غرفه‌ی آلمان» به نمایش گذاشته بود، اما لوکوربوزیه در «نوتردام دو ئو» در رونشان (۵-۱۹۵۰) که در آن دیوارهای ضخیم و دارای بافت ناهموار، ابعاد و جایگاه نامتعارف برای ورودی‌ها، و بام برانکوزی‌وار، را به کار برده، جلوه‌ای بسیار متفاوت از بنای «ویلا ساووا» را به نمایش می‌گذارد. با در نظر گرفتن فاصله‌ای که معماری آن برج اداری - تجاری ساخته‌ی میس را از این نمازخانه‌ی ساخته‌ی لوکوربوزیه جدا می‌کند، و آن‌گاه با نگاهی دوباره به «ویلا ساووا» و «غرفه‌ی آلمان»، می‌توان جهت‌گیری‌های متفاوت این دو پس از دهه‌ی ۱۹۳۰ را به روشنی مشاهده کرد. غرفه‌ی بی‌عیب‌ونقصی که میس طراحی کرده بود ظاهراً به درون معطوف می‌شود و شکل متمرکزی به خود می‌گیرد که در جزئیات دقیق اسباب و اثاث «بارسلونی» داخل آن نمود می‌یابد؛ اما ویلای مرتفع لوکوربوزیه به بیرون و بالا معطوف شده، به حفاظ شیشه‌ای واقع بر آفتاب‌گیر بالای بام منتهی می‌شود که همچون تندیس با اشکال آزاد می‌نماید. راهی که میس در پیش گرفت همانند تنگ‌راهی است که در نقاشی‌های موندریان دیده می‌شود - اصلاح و تلخیص پیوسته‌ی اصولی ناب‌گرا؛ و راهی که لوکوربوزیه پیمود بیش‌تر به بزرگ‌راهی می‌ماند که در آثار پیکاسو یافت می‌شود - کاوش و بیان پیوسته‌ی یک نگاه شخصی.

آثار خویش، و تبیین یک روش دیالکتیکی و تاریخی اصیل، و نیز تبیین سرشت تاریخی واقعیت عینی؛ (۳) تأکیدگذاری بر پیوندهای موجود میان مارکسیسم و دیگر سنت‌های فکری (او محاکات ارسطویی و نیز آرای گوته، لسینگ، و دیگران را مورد توجه قرار می‌دهد)؛ و (۴) روشن کردن تقابل موجود میان زیبایی‌شناسی ایدئالیستی و زیبایی‌شناسی ماتریالیستی، و نیز روشن کردن مناسبات تاریخی و ایدئولوژیک موجود میان درون‌ماندگاری (حلول) و برون‌فرازی (استعلا). لوکاج در سال ۱۹۷۱ به **سوی هستی‌شناسی موجودیت اجتماعی** را نوشت، و طرحی برای پژوهش درباره‌ی **اخلاق ریخت** که در وقت مرگ‌اش هنوز در مراحل آغازین قرار داشت.

وجه اشتراک همه‌ی آثار لوکاج بازگشت اکید او به هگل و تلاش مستمرش برای تفهیم و توضیح مارکس و سنت مارکسیستی از طریق طرحواره‌های منطقی و تاریخی است که به دیالکتیک هگلی گرایش دارند. آرای لوکاج، به ویژه تحلیل‌هایش از بیگانگی، آگاهی طبقاتی، و خصلت دیالکتیکی مارکسیسم، تبعات دامنه‌داری برای مدافعان و نیز مخالفان جهت‌گیری هگلی آثارش داشته است. لوکاج قطعاً زرف‌اندیش‌ترین فیلسوفی است که در دامان مارکسیسم پرورش یافته است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: جیمسون ۱۹۷۱، راکمور ۱۹۹۲، کادارکی ۱۹۹۱، گلاک ۱۹۸۵، گلدمان ۱۹۷۷)

م. ا. ر. حبیب

لوکوربوزیه (Le Corbusier) (۱۸۸۶-۱۹۶۵)

شارل - ادوار ژانر، ملقب به لوکوربوزیه، معمار فرانسوی، در سوییس به دنیا آمد. لوکوربوزیه و لودویگ میس ون در روهه هم‌دوره بودند، و معماری آن دو رابطه‌ی تنگاتنگی با هم داشت، اما دقیقاً در یک زمان به سبک‌های بسیار مشابهی دست یافتند. اکنون معماری

انسان‌شناس قهرمان، ویراسته‌ی ای. و تی. هیز (۱۹۷۰). لوی - استروس، که تألیفاتش گستره‌ی زمانی‌ای به طول نیم قرن پس از جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرند، گرانیگاه رویکردی است که امروزه با عنوان «انسان‌شناسی ساختاری» یا ساختارگرایی فرانسوی شناخته می‌شود؛ و این رویکردی متمایز، پیچیده، و پرثمر بوده، متخصصان بسیاری داشته، همه‌ی شرایط یک مکتب فکری را احراز کرده است. جالب این‌که، تألیفات لوی - استروس نه تنها بانی این مکتب بوده‌اند بل‌که، با گذشت نیم قرن، همچنان نافذ می‌نمایند.

لوی - استروس مهم‌ترین نیای فکری خود را ژان - ژاک روسو می‌داند. او در تألیفات روسو بن‌مایه‌ی آثار خود را می‌یابد؛ این‌که، به دست دادن شرحی از گذار از حیوان به انسان، از طبیعت به فرهنگ، مهم‌ترین محور «مطالعات انسانی» است. دیگر استادان اصلی او امیل دورکیم و شاگردش مارسل موس اند. لوی - استروس مضامین متعددی از دورکیم وام گرفته؛ او هم یک ضد - تقلیل‌گرا است، و به نظرش رفتار اجتماعی را نمی‌توان به روان‌شناسی یا فیزیک یا زیست‌شناسی تقلیل داد. رفتار اجتماعی ریشه در نظام‌های منطقی منسجمی دارد که آرایش‌هایی ناپیدا دارند، اما با مطالعه‌ی تطبیقی دقیق می‌توان به کشف آن‌ها نایل شد. خواست فردی اهمیت چندانی ندارد؛ افراد الگوی خود را از نظام‌های اجتماعی می‌گیرند، نظام‌هایی که در آن‌ها زندگی می‌کنند؛ و برای تشریح رفتار افراد، باید نظام اجتماعی موجود را مد نظر گرفت.

وجه اشتراک لوی - استروس با موس در این باور است که، پژوهش درباره‌ی جوامع سنتی کوچک انبوه عظیمی از موارد تطبیقی در اختیار محققان می‌گذارد، و در عین حال فاقد پیچیدگی‌ها و تحریفاتی است که در جوامع متمدن یافت می‌شوند. به علاوه، بنیان انسان بودن «رفتار متقابل»، یعنی حس وظیفه‌شناسی‌ای

به نظر می‌رسد که میس، در بهترین حالت، یادمان مجزایی برای یک فرد - برای مثال، «فارنرورت هاوس» در پلانوی ایلینوی (۵۰-۱۹۴۶) - خلق می‌کند، حال آن‌که لوکوربوزیه از چالش طراحی مجموعه‌های مسکونی برای انبوهی از افراد - برای مثال، شهرهای آرمانی‌ای چون «ویل رادیوز»، (۹-۱۹۳۰)، انبوه‌سازی‌هایی چون «مجتمع مسکونی» مارسی (۵۲-۱۹۴۷)، و پایتخت ایالتی جدیدی در چندینگر هند (۶-۱۹۵۱) - استقبال می‌کند.

راه‌های متفاوتی را که میس و لوکوربوزیه در پیش گرفتند می‌توان با این دو مثال جمع‌بندی کرد. میس برای اطمینان‌یابی از استقرار درست تخته‌سنگ‌های تراورتن در ایوان «فارنرورت هاوس» به محاسبه‌ی دقیق فواصل بین این سنگ‌ها با کولیس پرداخت؛ و لوکوربوزیه با پرواز بر فراز ریو دو ژانیرو به ارزیابی جغرافیای این شهر دست زد و طرح احداث بنای عظیمی در امتداد ساحل حد فاصل اقیانوس و کوهستان را ریخت. با این حال، شاید این دو گونه نگاه نمایان در این مثال‌ها وجه اشتراکی نیز داشته باشند؛ میس بیش از اندازه نزدیک‌نگر بود، و دغدغه‌ی صحت ناچیزترین جزئیات طراحی خود را داشت، اما لوکوربوزیه بیش از اندازه دورنگر بود، و به حل مسائل فراگیر شهری می‌اندیشید؛ از این رو، هر دو دیدگاه از مردمی که هنرشان باید در خدمت آن‌ها می‌بود غافل شده‌اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: لوکوربوزیه ۱۹۲۹، ۱۹۶۰)

جرالد ایگر

لوی - استروس، کلود (Lévi-Strauss, Claude)

(۱۹۰۸-۲۰۰۹) انسان‌شناس فرانسوی. کم‌تر پیش آمده است که یک انسان‌شناس به چنین اشتها‌ری رسیده یا چنین چهره‌ی قهرمان‌واری بیابد. کلود لوی - استروس چنین انسان‌شناسی بود (کلود لوی - استروس:

تضادهای دوگانه‌ای موسوم به **تقابل‌های دوتایی** سازمان می‌یابند. به گفته‌ی لوی - استروس، ضرورت مقید بودن آواها به این مناسبات از آن رو است که اعصاب مغز آدمی در قالب ازواج عمل می‌کنند.

به نظر لوی - استروس، نظام‌های فرهنگی نیز بر اساس شمار نسبتاً اندکی از آحاد معنایی یا معاین‌ها - نمادها - بنا شده‌اند که با استفاده از فن ازواج متضاد می‌توان آن‌ها را شناسایی کرد. البته دشواری کار این است که، معنای نمادها اغلب مکتوم است. نمادها را می‌توان به شیوه‌های مختلف معکوس کرد و یا تغییر داد (**تغییر صورت‌بندی**). واگسای نمادها مستلزم بررسی بسیار دقیق داده‌های قوم‌نگارانه‌ای است که اکثر آن‌ها چنان که می‌نمایند نخواهند بود. این هرم وارونی است که سطح آن را قوم‌نگاری تشکیل داده، از ره‌گذر مجموعه‌ای از ازواج متضاد رمزگشوده‌ای به عمق می‌رود که نماینده‌ی بیانات نمادین گزینه‌های تقابلی‌اند، و حول همین تقابل‌ها است که نظام فرهنگی شکل می‌گیرد. همانند زبان، نظام‌های فرهنگی نیز وسایل ارسال و دریافت به شمار می‌روند.

دو عرصه‌ای عمده‌ای که لوی - استروس بیش‌ترین تلاش خود را صرف آن‌ها کرده «مناسبت خویشاوندی» و «اسطوره» اند. در مورد مناسبات خویشاوندی، لوی - استروس قواعد وصلت را به طور محوری مد نظر قرار داده، در تحلیلی متینی از یک عرف رایج اما شگفت‌آور (این گرایش که همسران از بستگان نسبی نزدیک باشند) به این نتیجه می‌رسد که، با توجه به این قواعد، گروه‌های خویشاوندی که تحت مدیریت مردان اند (طایفه‌ها) مقید به مناسبات مبتنی بر برخورد متقابل بوده‌اند. آن‌چه بین این گروه‌ها مبادله می‌شود زن است؛ طایفه‌ها به یک‌دیگر دختر داده و از یک‌دیگر همسر می‌گیرند. حوزه‌ی دوم اسطوره‌شناسی است. لوی - استروس در مجموعه‌ی چهار جلدی *اسطوره‌شناسی‌ها*

است که مبتنی بر دادن و گرفتن است. رفتار متقابل بنیان تمام جوامع انسانی بوده، جامعه‌ی انسانی را از تمام تعاملات حیوانی متمایز کرده، و نظام اجتماعی‌ای مبتنی بر **مبادله** پدید می‌آورد. سرانجام این که، لوی - استروس این فرض دورکیم و موس را پذیرا می‌شود که، برخی از حوزه‌های آداب و رسوم انسانی حوزه‌هایی «جامع» و پیونددهنده‌ی خرده‌نظام‌های متعدد متعلق به یک نظام کلی‌اند. اگر هدف ما شناسایی نظام پایه‌ای باشد که یک جامعه را سازمان می‌دهد، آن‌گاه این حوزه‌ها به اهداف اصلی پژوهش ما مبدل خواهند شد. دو حوزه‌ای که لوی - استروس عمدتاً در مورد آن‌ها پژوهش کرده، مناسبات خویشاوندی و اسطوره‌ها، به همین معنا «جامع» اند.

لوی - استروس مواضع خود را نیز به این موضع می‌افزاید. او به این بحث می‌پردازد که، **ساختار** یک نظام اجتماعی وجه ناخودآگاهی برای همه‌ی اعضای آن داشته، و هیچ‌گاه به روشنی در معرض دید قرار نمی‌گیرد. اما کلید کشف این ساختار را باید در علم زبان‌شناسی یافت، و این از آن رو است که، مطابق بحث لوی - استروس، زبان و نظام‌های فرهنگی هر دو بر اصول واحدی بنا شده‌اند. دلیل آن نیز این است که، هر دو در مغز آدمی مستقر بوده، الزاماً منعکس‌کننده‌ی سازمان عصب‌شناسانه‌ی آن اند. زبان و فرهنگ هر دو مؤلفه‌های بسیار محدودی دارند که، با کاربست اصولی اندک، غنای عظیم زبان و فرهنگ را نقش می‌زنند. مؤلفه‌های پایه در زبان واج‌ها، همان کوچک‌ترین اصوات استاندارد حامل معنا، هستند. از این رو، «تار» و «بار» حامل معناهای متفاوتی بوده، در عین حال تنها تفاوت آن‌ها از نظر آحاد صوتی تفاوت «ت» و «ی» است. با جابه‌جا کردن «ت» و «ی» معناهای متفاوتی ایجاد می‌شود، و «ت» و «ی» دو واج یا آواها می‌شوند. آواها از آن رو جانشین‌پذیر اند که در چارچوب مناسبات مبتنی بر

سقراطی و کتاب مقدس دنبال کرده، نزد آنان «درکی از اهمیت فردیت انسانی، آزادسازی فرد از انقیاد کامل به جمع، و تقلیل سلطه‌ی شدید عرف، کانون، و اقتدار» را می‌یابد (۱۹۹۳، ص. ۴۲۲). ریچارد هوفستاتر سنت لیبرالی در آمریکا را سنتی «مردم‌پسند، دموکراتیک، و مترقی» می‌داند (۱۹۵۵، ص. ۱۳). اصول لیبرالی زیر برگرفته از مرام‌نامه‌هایی هستند که دیوید اسپیتز (۱۹۸۲) مطرح می‌کند، اصولی بر پایه‌ی دیدگاهی که جان استوارت میل در کتاب *در باب آزادی* خود تبیین کرده است.

(۱) آزادی - «آزادی بحث و تحقیق» از ضروریات اصلاح نابرابری‌های ناعادلانه است، و مردم بر سر سرشت عدالت با هم اختلاف نظر دارند؛ بنابراین، آزادی از ارزشی بیش از مساوات یا عدالت برخوردار است. (۲) زندگی خصوصی - زندگی خصوصی از ملزومات بحث و تحقیق و کشف فردیت خود است. (۳) مالکیت - مردم به لحاظ ارزش، ورا و فرای دارایی شخصی اند، اما این دارایی یا مالکیت نقش مثبتی در ارتقای بهزیستی آدمی از راه توان‌بخشی به افراد در برابر حکومت، نهادهای دولت، و رأی اکثریت ایفا می‌کند. (۴) مصلحت - اگر حاکمیت دارایی شخصی برخلاف مصلحت عمومی عمل کند، باید محدودیت‌هایی بر آن وضع کرد. (۵) منفعت - محک ما سودمندی اجتماعی است، زیرا حقوق حامی انسان‌ها هستند، و نه نهادها. (۶) قدرت - قدرت به فساد می‌گراید، و گرد صاحب قدرت را متملقانی می‌گیرند که ذهن او را از پندارهای موهومی از خودوالابینی انباشته، و مانع از طرح ایده‌ها و عمل‌های بدیل می‌شوند؛ بنابراین، نباید به قدرت و اقتدار اعتماد کرد. (۷) رواداری - یقین تنها نزد خدایان است؛ تصدیق محدودیت‌های خود متضمن پذیرش محدودیت‌های دیگران بوده، و این رویه راه را برای بحث در راستای کشف حقیقت و درمان دردهای اجتماعی باز می‌کند.

(۱۹۶۳، ۱۹۶۶، ۱۹۶۸، ۱۹۷۳) که احتمالاً شاهکار او است، به بررسی صدها اسطوره‌ی بومی پرداخته، و خواننده را از ره‌گذر تحلیل‌های تقابلی به کشف نظام‌های زیربنایی آن اسطوره‌ها رهنمون می‌شود.

سنت‌های تجربه‌باور در انسان‌شناسی، به ویژه در بریتانیا و آمریکا، به مقاومت در برابر ساختارگرایی فرانسوی رو آورده‌اند. انتقادات آن‌ها عمدتاً متوجه این نکته است که، اثبات مستقل آن ساختارهای رمزگشوده امکان‌پذیر نیست. اما لوی - استروس در پاسخ پرشوری می‌گوید که **تجربه‌باوری** نیز وابسته به برآوردهای پی‌درپی، یعنی همسنجی و جانشینی دیالکتیکی، بوده و یافته‌های ساختارگرایانه هم این‌گونه اند (برای ملاحظه‌ی بحث جامع‌تری در این باره بنگرید به: شولت ۱۹۷۳، صص. ۷-۶۸۳). لوی - استروس از غول‌های تفکر معاصر بود. آن‌چه آمد چیزی بیش از گزیده‌ای از انبوه تحقیقات و تفاسیر پیچیده و عالمانه‌ای که وی در طول بیش از نیم سده صورت داده، نیست. تحلیل‌ها و یافته‌های او محرک و راهنمای محققان حوزه‌های مختلف، به ویژه فلسفه و علوم انسانی، بوده‌اند. ساختارگرایی فرانسوی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به اوج اشتهار خود رسید؛ و از آن پس، در خارج از فرانسه، با ظهور طرح‌گرایش‌های پژوهشی تازه رو به افول نهاد. با این همه، در ارائه‌ی شرحی از نمادپردازی اسطوره‌ای، هیچ رویکرد تازه‌ای تا کنون نتوانسته، در تحلیل معناهای نمادین اساسی یا مناسبات نظام‌مندی که با یک‌دیگر دارند، در ابعاد ساختارگرایی فرانسوی ظاهر شود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دووال ملفی ۱۹۷۴)

توماس سی. گریوز

لیبرال (liberal)

مؤلف مدخل لیبرالیسم در *دانش‌نامه‌ی نوین بریتانیکا* پیشینه‌ی ارزش‌های لیبرالی را تا فیلسوفان پیشا -

لیبرالی، که اساساً مبتنی بر آرای جان لاک بوده، ترسیم می‌کند و به «مرام‌نامه‌ی لاک» آزادی فردی اشاره می‌کند که در «قانون اساسی» تضمین شده، و ضمانت اجرایی آن نیز بر عهده‌ی «دیوان عالی» گذاشته شده است. شیوه‌ی زندگی آمریکایی نمونه‌ی عملی‌ترین است این مرام‌نامه، با لحاظ کردن دو استثنا است (استثنائاتی که نشان می‌دهند چرا آمریکا در این میان راهی کاملاً متفاوت از رویه‌ی اروپا در پیش گرفته): فتوالیسم و بنابراین سوسیالیسم. هارتز بین دو گرایش رایج در لیبرالیسم آمریکایی تمایز قائل می‌شود: «ویگ‌ها» (مالکان سرمایه‌دار، ثروتمند، و صاحب دارایی کلان) و دموکرات‌های خرده‌بورژوا. عنصر «الجریسم» (انگیزه‌ی پیش‌تاختن در پی اقبال و تهور) نیز به ارزش‌های لیبرالیسم در این کشور از این نیز بیش‌تر توان می‌بخشد. در عین حال، اوج‌گیری ملی‌گرایی و میهن‌پرستی لیبرالیسم آمریکایی را به متضاد مک‌کارتی‌گونه و تمامیت‌خواه آن مبدل می‌کند.

نگرش اروپائیان به لیبرالیسم به خاطر گذشته‌ی فتوالی اروپا و متعاقباً ظهور تعارض‌بار سوسیالیسم در آن‌جا متفاوت است. برای مثال، بولاک و شاک در کتاب خود (۱۹۵۷) سیر ظاهراً نامنجم اما به لحاظ تاریخی رو به تکامل احزاب توری، ویگ، لیبرال، و سوسیالیست در انگلستان را ترسیم می‌کنند. لیبرالیسم ویگی و آریستوکراتیک انگلیسی از بطن مبارزات قرن هفدهمی (منشور ۱۶۸۸) برای کسب آزادی عقاید و مقاومت پارلمان در برابر اقتدار خودسرانه‌ی شاه به منصفی ظهور رسیده، در پی آن «اصول آزادی مدنی و مذهبی، قانون مداری و آزادی مطبوعات، برقراری نهادهای حکومت پارلمانی، سلطنت محدود و یک قوه‌ی قضائیه‌ی مستقل» مطرح شد.

این سنت لیبرالی در نتیجه‌ی رشد تجارت، صنعت، جمعیت، و از سوی طبقه‌ی متوسط - طبقه‌ی تازه‌ای

۸) دموکراسی - مزیت‌های آزادی فردی گویای منفعت حکومت دموکراتیک است؛ بحث و بررسی آزادانه‌ی واقعیات و اذعان به خطاپذیری، بیش از همه‌ی اشکال استبداد، می‌توانند به کسب ارزش‌ها منجر شوند. ۹) حقیقت و نسبیّت - آزادی فردی، دموکراسی، و بحث آگاهانه بنیان‌های حقیقت‌خواهی خردورانه اند. ۱۰) تحول و اصلاح - همه‌چیز تغییر می‌کند، و عاقلان و خردمندان آماده‌ی پذیرش تغییر و تحولات، درک تغییر و تحول، و جهت‌دهی تدریجی آن‌ها در راستای منفعت جامعه اند؛ بنابراین، اصلاحات آزادی فردی را در روند دموکراتیکی از تغییر و تحول به بار می‌نشانند. ۱۱) انقلاب - خشونت انقلاب رشته‌ی بحث و تحقیقی را که اهمیت حیاتی برای فردیت و دموکراسی دارد می‌گسلد و به تجمیع قدرت و اقتدار منتهی می‌شود.

با این حال، این مجموعه باورها تحول معنای آرمان لیبرالی در گذر زمان را روشن نمی‌کنند (بنگرید به لیبرالیسم). در دهه‌های آغازین سده بیستم، هر جنبه‌ای از جامعه در بریتانیا و آمریکا دستخوش تغییر و تحول شد (چنان‌که، برای مثال، به دنبال «رکود عظیم اقتصادی» در آمریکا، سازمان «تأمین اجتماعی» و نظایر آن پدید آمد)، و در نتیجه از آن پس مالکیت خصوصی مهار شده، دولت‌های رفاهی بر سرکار آمدند، و آرمان لیبرالی هرچه بیش‌تر با ایده‌های مساوات و عدالت، یا دست کم «امنیت اجتماعی» عجین شده (تبعیض نژادی و انقیاد زنان هنوز اساساً از میان نرفته)، در راستای حمایت از فرصت‌های فردی در یک سرمایه‌داری انسانی‌تر عمل کرده است.

جیمز آر. بنت

لیبرالیسم (liberalism)

لیبرالیسم یک مرام‌نامه و یک ماجرا دارد. لوییس هارتز (۱۹۵۵) تاریخ تفکر سیاسی آمریکایی را از منظر

۱۸۷۰ تأثیر عظیمی در انگلستان گذاشتند. منطق «منشور ۱۶۸۸» در نهایت به «اعلامیه‌ی اصلاحات ۱۸۳۲» منجر شد، و اعطای حق رأی به طبقه‌ی متوسط و بعدتر به طبقه‌ی کارگر و زنان را در پی داشت.

با این همه، این‌ها تنها گرایش‌های موجود در انگلستان نبودند، زیرا به زودی از سوی حرکت‌هایی برای نظم‌بخشی دولتی و اصلاح شرایط سخت کارگاه‌ها و کارخانه‌ها، چنان‌که در مصوبه‌ی مربوط به کار ده ساعته نمود یافت، مورد تعرض قرار می‌گرفتند. تجربه و همدلی با مبارزان راه آزادی به لیبرال‌ها آموخت که برای اصلاح نابرابری‌های عظیمی که سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست آزادگذاری به بار آورده باید مداخلاتی از جانب دولت صورت پذیرد. از دیدگاه مزدبگیران زیر ستم یا اصلاح‌طلبان رادیکال، توری‌ها و ویگ‌ها فرق چندانی با هم نداشتند. سرانجام، پشتیبانی از مداخله‌ی دولت در اقتصاد و دیگر وجوه جامعه و تلاش برای بسط دموکراسی سیاسی منجر به انشعاب از حزب ویگ و تأسیس حزب لیبرال در دهه‌ی ۱۸۶۰ شد.

از مصوبات محدودکننده‌ی تجارت آزاد غلات در دهه‌ی ۱۸۴۰ گرفته تا مبارزه در راه استقلال ایرلند و همدلی با آزادی‌خواهی ایتالیایی‌ها، و برنامه‌ی دوم اصلاحات در ۱۸۶۷ به عنوان گام بلندی در راستای بسط دامنه‌ی نفوذ و حضور انتخاباتی حزب لیبرال، به رهبری پالمرستون و گلدستون، رخدادها دست به دست هم داده و موجب شدند حزب لیبرال سرشت سیاست انگلیسی را دگرگون کند. از ۱۸۵۹ تا ۱۸۷۴ گلدستون مجموعه اصلاحات لیبرالی را در مقررات تجارت آزاد صورت داد؛ و نیز: قطع مناسبات با کلیسای ایرلند، قانون آموزش ۱۸۷۰، اعطای حق ورود به دانشگاه‌ها به مخالفان کلیسای انگلستان و گشودن دستگاه اداری کشور به روی رقابت‌ها، بی‌طرفی در جنگ فرانسه - پروس، و بسیاری اقدامات دیگر.

مستشکل از تولیدکنندگان، بازرگانان، بانک‌داران، و تاجران - و به واسطه‌ی طرح دیدگاه‌های تازه‌ای مبتنی بر منفعت‌جویی اقتدارطلبانه، به چالش کشیده شد. در این میان، دو دسته از اندیشه‌گران اغلب به هم وابسته سمت‌وسوی نوینی در عرصه‌ی لیبرالیسم گشودند: یک دسته متخصصان اقتصاد سیاسی (اسمیت، مالتوس، ریکاردو، مک‌کالاک، ویلیام سینیور، و جان استوارت میل) بودند، و دسته‌ی دیگر بنتامی‌ها یا رادیکال‌های فلسفی (بنتام، جیمز میل، گروت، رامیلی، پلیس، باورینگ، مالزورث، و جوزف هیوم) را شامل می‌شد.

این‌ها اندیشه‌گرانی به شدت فردگرا بودند، و به نظرشان همه‌ی پیشرفت‌ها حاصل اقدامات آزادانه‌ی افراد خویش‌کام بود. حکومتِ حداقل - laissez-faire (سیاست آزادگذاری) - باید برقرار شود، چون قوانین اقتصادی طبیعی آشکارا در راستای مصلحت عامه عمل می‌کنند، و دولت به ویژه باید از دخالت در تجارت خارجی اجتناب کند: تجارت آزاد آموزه‌ی این اقتصاددانان و رادیکال‌های فلسفی بود. اعتقاد به عدم‌مداخله‌ی دولت در اقتصاد عقایدی سیاسی نیز به همراه داشت. اندیشه‌گران پیش‌گفته در حوزه‌ی سیاست خارجی مخالف استعمار و امپریالیسم بوده، از جنبش‌های آزادی‌بخش ملی (مثلاً در مورد یونان) حمایت می‌کردند؛ در حوزه‌ی سیاست داخلی هم مخالف سوءاستفاده‌های حکومتی از قدرت بوده، و آزادی‌های مدنی را مورد حمایت قرار می‌دادند. ویگ‌ها مخالف خود را با قدرت بی‌حصر و زبان‌بار سلطنت ابراز کرده بودند؛ متخصصان اقتصاد سیاسی و رادیکال‌ها هم با حمایت از بسط و گسترش دموکراسی انتخاباتی قدرت آن‌چنانی سلطنت و اشراف‌سالاری را مورد مخالفت قرار می‌دادند. زیربنای این همه التزام به اصل عقلانی اصلاحات با توجه به مصلحت و منافع عمومی و آزادی‌بخشی به نیروهای طبیعی در جامعه بود. این آرا در فاصله‌ی ۱۸۳۰ تا

انتخابات شهری دهه‌ی هفتاد در بیرمنگام بود؛ در نتیجه‌ی این پیروزی، رادیکال‌های لیبرال در این شهر طرح مالکیت عمومی و برنامه‌های رفاه اجتماعی را به اجرا گذاشتند. با این حال، به دنبال این تغییر و تحولات و با روی‌آوری حوزه‌های انتخابی زیر نفوذ صاحبان صنایع، تجارت‌پیشگان، و خود ویگ‌ها به حمایت از توری‌ها، حزب لیبرال ضربات سنگینی متحمل شد؛ تصمیم گلدستون به حمایت از برقراری حکومت خودگردان در ایرلند نیز جدایی رادیکال‌ها از این حزب را در پی داشت. اگرچه حزب لیبرال در ۱۹۰۶ و به رهبری لوید جورج در انتخابات به پیروزی رسید، در همین سال بنیان حزب کارگر نیز پی ریخته شد. حزب لیبرال به رهبری جورج به روند اصلاحات استمرار بخشید، و مصوباتی چون مصوبه‌ی پارلمانی ۱۹۱۱ را به اجرا گذاشت که بعدتر به دموکراسی سیاسی بسط یافت و قانون بیمه را نیز در بر گرفت، اما طبقات کارگر هرچه بیش‌تر خواهان تحولات اساسی در نظام اقتصادی و اجتماعی بودند. پس از خاتمه‌ی جنگ جهانی اول، حزب لیبرال در مقابل حزب کارگر آرای هرچه کم‌تری به خود اختصاص داده، رفته رفته کارآیی خود به عنوان ابزاری برای ارائه‌ی راه‌حل‌های اساسی در مورد مسائل اجتماعی را از دست داد؛ با این همه، در قالب حزبی اصلاح‌شده بر اساس ایده‌ی آزادی فردی همچنان به حیات خود ادامه داده، با طرح نظریات جفری کینز در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در طرد تقابل سوسیالیسم و سرمایه‌داری، توان تازه یافت.

لیبرال‌های اروپای قاره‌ای نیز اهداف مشترکی با لیبرال‌های انگلیسی داشتند: نظام پارلمانی، اقتصاد بازار آزاد، و آزادی بیان و عقیده (سالوادوری ۱۹۷۲). آزادی، آزادی برای برخورداری از استقلال فردی، یعنی توانایی انتخاب، ارزشی بنیادی بوده، این توانایی مبتنی بر خرد (یکی دیگر از ارزش‌های اساسی) است.

گلدستون در ۱۸۷۴ به عرصه‌ی سیاست برگشت، و مداخله‌ی جامعه‌ی اروپایی در مسائل بین‌المللی گوناگون، و حضور قدرت‌های اروپایی نه به‌طور جداگانه و در تعقیب منافع امپریالیستی که مشترکاً و در جهت تأمین عدالت را (چنان که در مورد بالکان میسر شد) مورد حمایت قرار داد. به عقیده‌ی او، همه‌ی مردم باید از موهبت آزادی بهره‌مند شوند و همه‌ی ملت‌ها باید از حقوق مساوی برخوردار باشند: همین نگرش‌های لیبرالی سرانجام به تشکیل «جامعه‌ی ملل» و سپس «سازمان ملل متحد» منجر شدند. بارزترین نمود اعتقاد فایده‌گرای لیبرالی به ضرورت آزادی برای رشد افراد و ملت‌ها را شاید بتوان در مبارزه‌ی گلدستون برای تأسیس حکومت خودگردان در ایرلند، و پای‌بندی به این دیدگاه ملاحظه کرد که ایرلندی‌ها نیز به هم‌اندازه‌ی ایتالیایی‌ها، یونانی‌ها، و بلغارها شایسته و مستحق آزادی اند. با این حال، این موضع‌گیری او شکافی هم در حزب لیبرال پدید آورد.

کم‌کم، تعهد لیبرالی قدیمی به سیاست آزادگذاری جای خود را به لیبرالیسم جدیدی مبتنی بر مفهوم «آزادی فرصت‌ها»ی مورد حمایت دولت داد. فرد و دولت دیگر جدا و در تقابل با یک‌دیگر نبودند؛ وظیفه‌ی دولت از این پس ایجاد شرایطی برای مردم بود تا بتوانند آزادانه قوای خود را به فعل در آورند. برنامه‌های اصلاحی ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴، در عین قائل شدن به حق رأی برای تقریباً تمام مردان، علناً بر امتیازات انتخاباتی که طبقات متوسط به بالا از ۱۸۳۲ از آن بهره‌مند شده بود صحنه گذاشته، در کنار این‌ها با رکودهای دهه‌های ۱۸۸۷ و ۱۸۸۸ مواجه شد؛ جامعه‌ی صنعتی‌شده با مسائل فقر و بهره‌کشی رویارو شد، و اصلاحات اساسی دیگری ضرورت پیدا کرد.

از نمونه‌های اولیه‌ی این توان تازه در حوزه‌ی انتخابی طبقه‌ی کارگر پیروزی طرفداران نگرشی اجتماعی در

قرن بیستم، حکومت‌های لیبرال به رهبری کایو و اریو در فرانسه، اشتروسمان در آلمان، جولیتی در ایتالیا، کانالخاس در اسپانیا، تیشا در مجارستان، ونیزلوس در یونان، و همچنین در بسیاری کشورهای دیگر روی کار آمدند. لیبرال‌ها بودند که تزار روس را به جایگزینی سلطنت مطلقه با سلطنت مشروطه ترغیب کردند، و لیبرال‌ها (لووف، میلیوکوف، شینگارف) بودند که رهبری نخستین دولت موقت روسیه در ۱۹۱۷ را بر عهده گرفتند.

دشمنان لیبرالیسم طیف متنوعی از راست‌گرایان تا چپ‌گرایان را تشکیل می‌دهند. نازیسم و استالینیسم هر دو سرکوب‌کننده‌ی ارزش‌ها و نهادهای لیبرالی بودند. برخی از ناقدان لیبرالیسم مغایرت میان نظریه و رویه‌ی لیبرال‌ها را مورد تأکید قرار داده‌اند. برای مثال، به نظر بعضی از این ناقدان، شعار آمریکایی «آزادی» تنها پوششی برای قدرت است. هنگامی که مردم (اتحادیه‌های کارگری، حامیان حقوق زنان، بی‌نویان، سیاهان) در صدد کسب آزادی واقعی، و نه صرفاً صوری، بر می‌آیند با قوانین، دادگاه‌ها، و نیروهای نظامی و انتظامی سرکوب‌گر مواجه می‌شوند: «لیبرالیسم نه تعبیری در توصیف تجربه‌ی آزادی‌ها و حقوق مدنی در آمریکا، که افسونی ایدئولوژیک برای جلوگیری از این تجربه است» (کولکو ۱۹۸۴، ص. ۲۸۰).

لیبرالیسم امروزی خوش‌بینی پرشور کسانی چون کندورسه را که به کمال‌پذیری بی‌پایان آدمی اذعان داشت، یا هلوسیوس را که به گمان‌اش سعادت آدمی صرفاً به یاری تکمیل تعلیم و تربیت محقق می‌شد، وانهاده است. کشتارها و شکنجه‌ها که با سلاح‌هایی هرچه پیشرفته‌تر به اجرا گذاشته می‌شوند، کم‌خوراکی و گرسنگی انبوه‌کثیر و فراینده‌ای از مردم، از بین رفتن جنگل‌ها و انواع جانوران، تخریب لایه‌ی اوزون و گرم شدن تدریجی زیستگاه زمینی، و دیگر آفات جهان‌گیر،

عقل و آزادی‌جدایی‌ناپذیر اند، و در کنار هم رشد دیگر ارزش‌های اساسی - سعه‌ی صدر، میانه‌روی، و رواداری - را موجب می‌شوند. این ارزش‌ها مخالف نابخردی اقتدارگرایی و جزم‌باوری، و متضمن تأکیدی بر حکومت مردمی و بنابراین نظام پارلمانی اند: قوانین به خواست همه‌ی مردم و به یک‌سان در مورد همه‌ی مردم به اجرا گذاشته می‌شوند، مالکیت خصوصی به عنوان ضامن استقلال فردی ارزش محسوب می‌شود، و آموزش همگانی لازمه‌ی رشد فردی و حکومت مردمی است. لیبرال‌ها بر این باور اند که، این آزادی خلاق پیشرفت‌فزاینده‌ی دانش، شرایط زیست بهتر، و حکومت‌های کارآمدتری پدید آورده است.

خاستگاه این پدیده را باید در اقدامات حامیان مدارای مذهبی در قرن شانزدهم، تشکیل «ممالک متحد مستقل» در ۱۵۷۹، «اعلامیه‌ی حقوق» ۱۶۸۹ در انگلستان، و «اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروندان» ۱۷۸۹ و «قانون اساسی» ۱۷۹۱ در فرانسه یافت. در نتیجه‌ی این روند بود که لیبرالیسم به جنبش کاملاً تعریف‌شده‌ای، مجسم در احزاب و برنامه‌های خاص خود، مبدل شد. «در انبوه انقلاب‌ها که در فاصله‌ی ۱۸۲۰ تا ۱۸۷۶ در اروپای قاره‌ای رخ داد، لیبرال‌ها نقش مهم و گاه محوری ایفا کردند» (سالوادوری ۱۹۷۲، ص. ۳): جنوب اروپا در ۲۱-۱۸۲۰، و ایتالیا در ۶۱-۱۸۵۹. لیبرالیسم مواعی همچون استبداد بوربونی، نظامی‌گری و لوترگرایی پروسی، ارتش‌های اتریش و لویی - ناپلئون، و واتیکان در ایتالیا را سر راه خود داشت، اما طنین حملات لیبرال‌ها به اقتدارطلبی در همه‌جا - کوسوت در مجارستان، ماتزینی در ایتالیا، توریک در هلند (و بولیوار در آمریکای جنوبی) - به گوش می‌رسید. به یمن کوشش‌های لیبرال‌ها، سوئد، کشورهای حوزه‌ی اسکاندیناوی، و ولندز در اسکاتلند به پیشرفته‌ترین ملل در اروپا بدل شدند. در ربع اول

امیدهای لیبرالی را از نظرها دور کرده‌اند. این واقع‌بینی اما شاید الهام‌بخش اصلاحات مؤثرتری در لیبرالیسم، یا دست‌کم دفاعیات مستدل‌تری از آن شود. جیمز آر. بنت

لیوتار، ژان - فرانسوا (Lyotard, Jean-François)

(۱۹۹۸-۱۹۲۵) ژان - فرانسوا لیوتار نخست بار با انتشار ترجمه‌ی انگلیسی کتاب وضعیت پسامدرن در سال ۱۹۸۴ به طور گسترده در دنیای انگلیسی‌زبان شناخته شد و مورد بحث قرار گرفت، و از آن پس نیز عملاً بیش‌ترین تأثیرگذاری خود را به عنوان تحلیل‌گر و مدافع پسامدرنیسم داشته است. اما اعتبار او متکی به انبوهی از تألیفات فلسفی، سیاسی، و زیبایی‌شناختی دیگر هم هست که اکنون به صورت گسترده شناخته و فهم شده‌اند. لیوتار از ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ به گروه مارکسیستی «سوسیالیسم یا توحش» وابسته بود که با کارگران، نظامیان، و روشنفکران همکاری داشت، و به ویژه در حمایت از قیام انقلابی الجزایر به فعالیت پرداخت، و واکنش نظامی فرانسه به این قیام را مورد انتقاد قرار داد. لیوتار در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ چهره‌ی برجسته‌ای شد که برای متحول کردن شعبه‌ی دانشگاه پاریس در نانتز (نهادی که خود در آن‌جا به تدریس فلسفه می‌پرداخت) تلاش می‌کرد، و در حوادث مشهور ماه می ۱۹۶۸ که جرقه‌های‌اش در این مکان زده شد نقش کلیدی ایفا کرد. سوءظن لیوتار به دانش نهادینه و نظارت فکری دیوان‌سالارانه را باید در موضع‌گیری منفی او نسبت به «تبعیت اجتناب‌ناپذیر» محتویات فرهنگ و مناسبات آموزشی از مقولات عملکردی و انحصاری سرمایه، یعنی تولید و مصرف (۱۹۹۳، ص. ۴۸) باز جست.

لیوتار، مانند بسیاری از روشنفکران دیگری که در شورش‌های ۱۹۶۸ شرکت داشتند، در نتیجه‌ی ناکامی این شورش‌ها هرچه قاطعانه‌تر از نهادهای سیاسی، به

ویژه نهادهای مرتبط با حزب کمونیست و مارکسیسم بوروکراتیک دولتی، گسست. او، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۹ نوشته، تعبیری از اصول گروه «سوسیالیسم یا توحش» ارائه می‌کند که در واقع نشان‌گر دغدغه‌های آثار او است، دغدغه‌هایی که منجر به فاصله‌گیری‌اش از این گروه شدند: «ایده‌ی راهنمای "سوسیالیسم یا توحش" در نهایت ... این بود که چیزی در چارچوب یک نظام هست که نظام اصولاً نمی‌تواند آن را حل و فصل کند ... چیزی علاج‌ناپذیر که در بطن مکتوم هرآن‌چه با نظام انطباق یافته نهان است و همچنان ناگشوده می‌ماند، چیزی که مانعی برای وقوع رخدادها در این نظام نمی‌شود» (صص. ۷-۱۶۶). اکثر دیگر آثار لیوتار دغدغه‌ی مشخص کردن سرشت این‌گونه «رخدادها» یا ناگفتنی، نانظام‌مند، اما برخوردار از توان سیاسی در چارچوب نظام‌های رسمی سیاسی یا فلسفی را دارند. همچنان که او با سبک فلسفی متأخرش مطرح می‌کند، این مسأله‌ای مربوط به یافتن راه‌های تصدیق و توجه به رخدادهایی است که هر آن احتمال وقوع آن‌ها می‌رود، چیزی که یک رخداد حتا پیش از اهمیت و دلالت یافتن آن هست» (وان ریخن و ویرمان ۱۹۸۸، ص. ۱۰۳).

لیوتار در سخن، صورت (۱۹۷۱) و نیز اقتصاد لیبیدویی (۱۹۷۴) توجه خود را به حوزه‌ی روان‌کاوی معطوف کرده، می‌کوشد سیاست رادیکالی را حول محور جریان پرشور انگیزه‌های روانی و انگیزش‌های جسمانی، و نه بر مبنای انتظامات و شورانگیزی‌های ناشی از زبان (که فروید آن‌ها را فرآیندهای ثانویه می‌نامد)، تبیین کند. سخن، صورت میان حوزه‌ی «صورت»، یا فرآیند روانی اولیه، و حوزه‌ی «سخن» یا گفت‌مان به عنوان فرآیند ثانویه‌ای که واسط و حامل نیروی برآشوبنده‌ی تصویر است، تمایز قائل می‌شود. همچنان که در آثار معاصر ژیل دولوز، فلیکس‌گاتاری، و ژولیا کریستوا نیز دیده می‌شود، نیرو و تجربه‌ی امور

لیوتار در کتاب بعدی خود، *تفارق* (۱۹۸۴)، این تحلیل را گسترش می‌دهد. محور این اثر، همانند فقط بازی (لیوتار و تئو ۱۹۷۹)، مجموعه مباحثاتی درباره‌ی سرشت عدالت، به عنوان یک درآمدِ ضمنی به *تفارق*، مفهوم بی‌عدالتی بنیادین بود، که هرگاه یک بازی زبانی به انقیاد یک بازی زبانی دیگر در آمده یا بر اساس آن تأویل شود رخ خواهد داد. به عقیده‌ی او، عدالت به معنای وقوف مستمر بر شرایط تفارق یا قیاس‌ناپذیری مطلق است که بین گفته‌ها یا بازی‌های زبانی برقرار است، و تعارض متناظر آن‌ها را نمی‌توان با یک بازی زبانی سوم و ساطت کرد. نقش اصلی و اساسی هنر، به ویژه هنر پسامدرنیستی که لیوتار از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ به پشتیبانی از آن روی آورد، پاس‌داری و مستندسازی قیاس‌ناپذیری زبان‌ها و تکثر شیوه‌های هستی است.

محور این بحث از مسئولیت اخلاقی هنر را بازخوانی لیوتار از فلسفه‌ی کانت در باب امر والا در نقد قوه‌ی حکم (۱۷۹۰) تشکیل می‌دهد. کانت تجربه‌ی امر والا را همچون حس‌گیج‌کننده‌ای ناشی از ناتوانی در ایجاد انطباق بین یک تجربه یا ایده و ساختارهای مفهومی‌ای می‌شمرد که برای فهم آن تجربه یا ایده در اختیار داریم. به نظر لیوتار (۱۹۹۱)، اصل امر والا وسعت غیرقابل‌تصوری را که فلسفه‌ی زیبایی‌شناسی رمانتیک برای آن قائل بوده ندارد، و پهنه‌اش همان پیچیدگی نافراگیر رخدادها و مناسبات انسانی است. پشتیبانی او از هنر پسامدرنیستی معطوف به امر والا در راستای پشتیبانی از بازنمایی ناسازه‌وار امر بازنمایی‌ناپذیر است.

لیوتار، در آثار متأخر خود، از جمله مجموعه مقالاتی با عنوان *نانسانی* (۱۹۸۸)، دیگر بار برخی از این مسائل را بر اساس تجربه‌ی دگرگون‌شده‌ی ما از زمان در دنیای پسامدرن مورد توجه قرار داده، از فلسفه و هنری سخن می‌گوید که در برابر اشتیاق به سلطه‌ی مطلق زمان، اشتیاقی ناشی از یک‌سر به

زیبایی‌شناختی در واقع محور سیاست لیوتار در باب «شور» را تشکیل می‌دهد.

لیوتار در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ هرچه بیش‌تر از کلیت‌باوری گستاخانه‌ی مارکسیسم رسمی سرخورده شده بود. او در آثار این دوره‌اش دغدغه‌ی مسائل مربوط به اخلاق، عدالت، و مشروعیتی را می‌یابد که در چپ‌گرایی افراطی نامعقول و بی‌ثبات نوشته‌های هفتادش نمودی نداشته‌اند. این مسائل، برای نمونه، در وضعیت پسامدرن (۱۹۷۹) نمود می‌یابند. لیوتار در این‌جا به این بحث می‌پردازد که دوران مدرن از اواخر سده‌ی هجدهم تحت حاکمیت قدرت «فراروایت‌ها»ی جامعیت‌بخش خاصی در فلسفه و سیاست، به ویژه روایت هگلی رهایی‌بخشی به روح خودآگاهی از طریق تاریخ و، همیسته با این، روایت مارکسیستی رهایی سیاسی رو به پیشرفت در جهان، بوده است. او استدلال می‌کند که قدرت اعمال‌شده از سوی این‌گونه روایت‌ها یا برای جذب و یا برای دفع دیگر هویت‌ها، تاریخ‌ها، و زمانواره‌ها، قدرتی تمامیت‌خواه بوده، و ناگزیر به فجایعی چون هولوکاست منجر می‌شود. وضعیت پسامدرن وضعیت «ناباوری» به فراروایت‌ها است.

لیوتار، به جای این «ما»ی سلطه‌جو و به - خود - مشروعیت‌بخش در بشریت جامع و جهانی که این‌گونه فراروایت‌ها مطرح و ماندگار ساخته‌اند، خوش‌بینانه دنیایی متشکل از اجتماعات متکثر و کم‌دامنه را متصور می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها مشروعیتی برای به انقیاد در آوردن دیگران ندارد. محور این تحلیل مفهوم «بازی‌های زبانی» است که لیوتار آن را از اندیشه‌ی ویتگنشتاین متأخر وام می‌گیرد. یک بازی زبانی را شاید بتوان به عنوان شکلی از کنش نمادین تعریف کرد که در کنش ارتباطی شکل می‌گیرد. بازی‌های زبانی کنش‌هایی مانند توصیف، تبشیر، تجویز، و ترغیب اند.

ادبیات داشت. لیویس با توجه به رهیافت همسرش، کی. دی. لیویس (۸۱-۱۹۰۶)، در *داستان و عامه‌ی خوانندگان* (۱۹۳۲)، و فرضیه‌ی *گسستگی شعور* الیوت، طرحی از جامعه‌شناسی تاریخی فرهنگ انگلیسی به عنوان فرهنگی در مسیر زوال و فروپاشی را در تمدن *توده‌ای و فرهنگ اقلیت* (۱۹۳۳) و در آثار بعدی خود ترسیم می‌کرد.

بر اساس این الگو، فرهنگ ملی مشترک و زبان پرشور دوران شکسپیر، زیر فشارهای ناشی از آموزش همگانی و روزنامه‌نگاری، دوپاره شده، به یک فرهنگ والای سترون (برای مثال، جویس، ولف، اودن)، و یک فرهنگ پست ابلهانه، چنان که در *سینما* و داستان‌های عامه‌پسند نمود می‌یابد، بخش شده است. پیروان لیویس در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تأثیر شدیدی بر نظام آموزشی در بریتانیا گذاشتند، و برخی از آن‌ها موضوع مطالعاتی «تبلیغات» را در درس و بحث‌های خود گنجانند. به دنبال نقدهای ریموند ویلیامز و دیگران بر محافظه‌کاری نوستالژیک لیویس، اکنون در مطالعات ادبی انگلیسی او را چهره‌ای ارتجاعی محسوب می‌کنند. این ارزیابی به رغم نهادستیزی لیویس و عمدتاً به دلیل دیدگاه ضد-نظری و حمایت او از یک کانون به شدت انحصاری است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بالدیک ۱۹۸۳، سامسون ۱۹۹۲، مالرن ۱۹۷۹)

کریس بالدیک

فراموشی سپردن فقدان یا تزلزل ناگزیر هستی که وجود زمان‌مند خلق می‌کند، مقاومت خواهد کرد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بنجامین ۱۹۸۹)

استیون کانور

لیویس، اف. آر. (Leavis, F. R.) (۱۸۹۵-۱۹۷۸)

منتقد ادبی بریتانیایی. فرانک ریموند لیویس، با آموزش‌های‌اش در کمبریج و در نشریه‌ی *اسکرویتینی* (۵۳-۱۹۳۲)، از مهم‌ترین مشارکت‌کنندگان در مباحثات انگلیسی بر سر فرهنگ بود، و به دفاع از یک الگوی ادبی متعالی از «مرکز» فرهنگی در مقابل تهدیدات ناشی از علم و فرهنگ *توده‌ای* می‌پرداخت. لیویس *کانون ادبیات انگلیسی را در انقلاب* (۱۹۳۶) و *سنت کبیر* (۱۹۴۸) مورد بازنگری قرار داده، به شدت آن را محدود کرده، صورت نافذی از *نقادی اخلاقی* را به کار می‌گرفت که تا حدودی وام‌دار متیو آرنولد بود. نقادی فرهنگی عمومی او سوگوار از بین رفتن «اجتماع ارگانیک» روستائیان انگلستان است که ارزش‌های‌اش حیات‌شان را تنها در سنت ادبی حفظ کرده‌اند. لیویس، به رغم قرابت‌های رویکردش با مدرنیسم تی. اس. الیوت، پی‌گیر نقد فرهنگی رمانتیک ضد-سرمایه‌دارانه‌ای بود که از کار لایل و به واسطه‌ی لارنس به راسکین می‌رسید، و خصومت پروتستانی بی‌انعطافی با دیوان‌سالاری‌ها و نهادهای فرهنگی (بی‌بی‌سی، دانشگاه آکسفورد، نشریات ادبی لندن)، و ایمان پرشوری به ارزش «زندگی‌پرور»

م

ماتریالیسم (materialism)

ماتریالیسم اشکال بسیار متنوعی دارد، اما وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها صحنه‌گذاری اساسی بر برتری ماده نسبت به ذهن (یا روح) در هر شرح و تفسیری از جهان است. ماتریالیسم راسخ بر این باور است که واقعیت منحصرأ از اشیای مادی و آمیزه‌های گوناگون آن‌ها تشکیل شده، اما اشکال معتدل‌تر آن به اهمیت، هر چند ثانوی، عملکردهای ذهنی نیز قائل است. با در نظر گرفتن این تأکید بر تأویل واقعیت بر اساس تعبیر مادی، تاریخ ماتریالیسم نشان‌گر یک همسویی با علوم طبیعی و البته ستیز دائم با نگره‌هایی است که رخدادهای را برحسب اراده‌ی روحانی و فراطبیعی تفسیر می‌کنند. ماتریالیسم، با آن که ریشه‌های اش به سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد و متفکرانی چون تالس و پارمیندس می‌رسد، چنان که باید و شاید با متفکر قرن پنجم قبل از میلاد، دموکریتوس (که مارکس رساله‌ی دکترای خود را به او اختصاص داده بود) و استادش لئوکیپوس آغاز می‌شود. این دو جهان را منحصرأ متشکل از انبوه بی‌نهایت ذرات مادی می‌دانستند که تعامل بی‌وقفه‌ی آن‌ها به پیدایش ترکیبات تازه منجر می‌شود. هشدار شاه لیر به کوردلیا مبنی بر این که «از هیچ چیز چیزی پدید نخواهد آمد» برگرفته از همین فلسفه‌ی ماتریالیستی است که در عین حال معتقد

است هیچ چیزی نمی‌تواند از بین برود. به این ترتیب، ماتریالیسم منکر مفروضات یک جهان خلق شده و یک اراده‌ورزی فراطبیعی است. امپدوکلس در صدد ارائه‌ی تفسیری ماتریالیستی از حیات ارگانیسم بر آمد، و نظریه‌ی مؤثر خود در باب چهار عنصر (زمین، هوا، آتش، و آب) را در همین راستا مدون کرد. به عقیده‌ی او، عالم به طور ادواری و از طریق هماهنگی و ناهماهنگی این چهار عنصر تحول و تکامل می‌یافت.

انگیزش ضدمذهبی ماتریالیسم به شکل مؤثر در فلسفه‌ی اپیکور (۲۷۰-۳۴۲ پیش از میلاد) نمود یافت که، برخلاف اشتها افواهی اش، مبلغ اخلاقی مبتنی بر واقعیت مادی و آزادی از بند خرافات بود. شاعر رمی، لوکرتیوس (حدوداً ۵۵-۱۰۰ پیش از میلاد)، در کتاب در باب سرشت عالم، اپیکور را طلایه‌دار آرمان‌های خود می‌دانست، کتابی که با این اصل اساسی آغاز می‌شد: «هیچ چیزی هیچ‌گاه به یاری قدرت الوهی از هیچ آفریده نشده است» (۱۹۵۱، ص. ۳۱). لوکرتیوس در صدد طرح یک تفسیر ماتریالیستی «علمی» از احساسات، حیات ذهنی، جامعه، و کیهان‌شناسی بود، و جاودانگی آدمی و وجود روح را منکر می‌شد.

ماتریالیسم، گذشته از نمود گه‌گاه و بیش‌وکم‌اش نزد چهره‌هایی چون دونس اسکوتوس مدرسی (حدود ۱۳۰۸-۱۲۶۶)، در دوران کلاسیک و قرون وسطا به

عنوان علوم تجربی در سده‌های هجدهم و نوزدهم، و نیز در نتیجه‌ی توفیق تاریخی داروین‌گرایی، تفسیرات ماتریالیستی از جهان بنیان استواری برای بنا کردن دعویات خود یافتند. حتا متفکرانی که نمی‌شود آنان را به درستی در زمره‌ی ماتریالیست‌ها دانست، متفکرانی مانند ولتر، لاک، و هیوم، مرهون امکان تأکیدگذاری بر عقل، احساس، تأثرات، و نظرانی در باب استیلابی فکری علم بودند. در واقع، ایدئالیسم کانت، رویکردی مبتنی بر تمایزگذاری میان پدیده‌ها (فنومن‌ها، امور مشروط به احساس و فهم انسانی) و ذات‌ها (نومن‌ها، اموری که درک کامل آن‌ها بسته به اندیشه، و نه احساس، است) پیشاپیش نشان‌گر بذل توجه تاریخی و اجتناب‌ناپذیری به علم بود. در دنیای پدیداری کانت، علیت از همان عملکرد جمعی برخوردار می‌شود که در دنیای ماتریالیستی داشت.

جالب آن که، ماتریالیسم چنان پیچیدگی‌ای نزد هگل، بانی ایدئالیسم مطلق مدرن، و نیز مارکس و انگلس، یافت که با صفات بسیاری همراه شد، و برخوردی محتاطانه را در پی آورد. هگل ماتریالیسم را یک سر رد نمی‌کرد؛ او ماتریالیسم را، به گونه‌ای یک‌سویه، صرفاً مرحله‌ای در درک دیالکتیکی واقعیت می‌دانست: ماتریالیسم، همانند تجربه‌باوری، که بیان نظام‌مند خود را از آن دارد، جهان را تقسیم و به اشیای مادی مشخص تجزیه می‌کند، اما قادر به رؤیت وحدت اساسی این‌ها، وحدتی که در خود این اشیا نیست، نخواهد بود. چنان که هگل در منطق خود می‌گوید، این نگرش فلسفی همچنان در بند برداشتی از جهان به عنوان «امر بی‌واسطه مطرح» می‌ماند، حال آن که واقعیت گردآمدی تصادفی از اشیا نبوده، یک نظام عقلانی و دارای پیوندهای درونی تاریخی است. گذشته از این، «ماده» یک انتزاع است، انتزاعی که خود هرگز به تصور درآمدی یا مفروض نیست. آن‌چه به تصور در می‌آید

دلیل سلطه‌ی کلیسایی‌الاهیات آگوستینی و همنهاد آکوئیناسی ارسطویی - مسیحی، عمدتاً مسکوت ماند. ماتریالیست فرانسوی، پیر گاساندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) در عین حال که می‌خواست در آن همنهاده اپیکور را به جای ارسطو بنشانند، هنوز در چارچوب مسیحیت عمل می‌کرد. در واقع، با آثار توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) بود که ماتریالیسم به راستی تولدی تازه یافت. هابز مفروضات علم قرن هفدهمی - به ویژه، پنداشت‌های گالیله و نیوتن - را شامل حال همه‌ی حوزه‌های پژوهش می‌دانست. نگرش او به گیتی، به عنوان عالمی کالبدی و در حال حرکت، خود انسان را نیز در بر گرفته، انسان به دید او اساساً دستگاهی در حال تحرک بود. آن‌چه بیش‌ترین اهمیت را در ماتریالیسم هابز یافت عملکرد علیت بود: هابز در عین حال که به علت غایی بودن ذات باری تعالی قائل بود، برداشتی کالبدی از خداوند داشت که بی‌اندازه با خدای مسیحیت متفاوت بود. بر پایه‌ی این برداشت ماتریالیستی، در تقابل با نگرش متألهانه‌ی غالب، بود که هابز نظریه‌ی سیاسی خود را بنا کرد. ماتریالیسم «محض» هابز تا حدودی ناشی از قائل نبودن او به دوانگاری دکارتی ذهن و جسم بود.

ماتریالیسم فرانسوی در عصر روشنگری بر صحنه‌ی تاریخی جهان ظاهر شد، و چهره‌هایی چون دنی دیدرو، ژولین دو لامتری، و پل هاینریش دیتیریش دولباک آن را تبیین کردند، و همین متفکر اخیر بود که در سال ۱۷۷۰ نظام طبیعت را منتشر کرد. در حالی که دیدگاه در نهایت ماتریالیستی و زیبایی‌شناسانه‌ی دیدرو حاصل کاوش‌های او در دادارباوری (deism) و وحدت وجود (pantheism) بود، لامتری و دولباک به همان اندازه راغب به تفسیر طبیعت (و از جمله رفتار آدمی) برحسب علل طبیعی و مایل به متزلزل‌سازی دستگاه خداشناختی روح جاودان و اراده‌ی روحانی نبودند. با استقبال فزاینده از فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی به

که تلفیق نظریه و عمل بوده، «حقیقت وحدت‌بخش» ایدئالیسم و ماتریالیسم است (۱۹۵۹، صص. ۱۴، ۱۳۶-۱۲۷، ۱۴۲). آن‌چه در این گفته‌ها به شکل فشرده مطرح می‌شود جدل دوسویه‌ی مارکس علیه ایدئالیسم و همچنین اشکال پیشین ماتریالیسم است، جدلی که در راستای هماهنگ‌سازی دیالکتیکی حقایق یک‌سویه‌ی آن‌ها عمل می‌کند.

این رویه در *خانواده‌ی مقدس* (۱۸۴۴) نمودی روشن‌تر یافته، مارکس در این‌جا ماتریالیسم فرانسوی قرن هجدهمی را درگیر حمله‌ای به دو هدف می‌بیند: حمله به مذهب و الاهیات معاصر و حمله به متافیزیک قرن هفدهمی دکارت، مالبرانش، اسپینوزا، ولایینیتس. مارکس به دو گرایش در ماتریالیسم فرانسوی قائل بود، و گرایش اخیر برای او جذاب‌تر می‌نمود، چون به نظرش به سوسیالیسم و کمونیسم منجر می‌شد: گرایشی که اساساً در دیدگاه دموکریتوس و اپیکور ریشه داشته، توسعه‌ی مدرن خود را مرهون کوشش‌های گاساندی و پیر بال بوده، به یاری بیکن، هابز، لاک، کندیاک، هلوسیسوس، بنتام، و سوسیالیست‌هایی چون اوون و گی پیشرفت می‌کرد. آن‌چه این‌گونه ماتریالیسم را به تفکر خود مارکس پیوند می‌دهد درک این نکته است که، اگر شناخت عملاً برآمده از احساس و تجربه باشد، جهان تجربی را باید به گونه‌ای بازآرایی کرد که آدمی وجوه به راستی انسانی این جهان را تجربه کند. به علاوه، همچنان که برخی از متفکران تأکید کرده‌اند، سرشت آدمی را نه در خود افراد که در مناسبات اجتماعی آنان باید جست (مارکس و انگلس ۱۹۵۶، صص. ۶۶-۱۵۴).

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۵) به شرح برداشت ماتریالیستی خود از تاریخ می‌پردازد، برداشتی مبتنی بر آن که، مجموعه‌ی شرایط به لحاظ تجربی تحقق‌پذیر است که توان آدمی برای تولید حیات مادی خود را تعیین می‌کند. همین فعالیت اقتصادی

نمودهای مشخصی از ماده است (۱۸۷۳، صص. ۴-۶۲). هگل از منظر تاریخی نیز ماتریالیسم را، به همراه تجربه‌باوری، عقل‌باوری، و منفعت‌باوری، از اشکال تفکر بورژوازی می‌دانست.

این بینش‌ها به شکل مؤثری در ماتریالیسم مارکس و انگلس با هم در می‌آمیزند. انگلس بود که اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی» را وضع کرد، و گئورگی پلخانوف، مارکسیست روسی، فلسفه‌ی مارکسیستی را «ماتریالیسم دیالکتیکی» نامید. این هر دو اصطلاح نشان‌گر یک گرایش ماتریالیستی اند که مختص مارکسیسم بوده، اصطلاح اول ماتریالیسم را اساس توسعه‌ی تاریخی می‌شمارد، و اصطلاح دوم از گرایشی روش‌شناسانه در درک واقعیت حکایت دارد. روش دیالکتیکی واقعیت را نه به عنوان ملغمه‌ای از اشیای ثابت که به عنوان کلیت متغیر اجزای به‌هم‌مربوطی در نظر می‌گیرد که محور آن‌ها تعامل پویایی بین کار انسانی و دنیای طبیعی است. تأملات خود مارکس درباره‌ی ماتریالیسم، چه سنتی و چه دیالکتیکی، را اساساً در تألیفات او در سال‌های ۱۸۴۴-۶ باید جست. در *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، مارکس فویرباخ را «فاتح راستین» فلسفه‌ی ایدئالیستی هگلی دانسته و از ره‌آورد او در راستای پایه‌ریزی «ماتریالیسم حقیقی» و «علم واقعی»، به اتکای بدل کردن رابطه‌ی اجتماعی «انسان با انسان» به اصل نظریه‌ی خود، تجلیل می‌کند. مارکس تأکید می‌کند که، تحلیل خود او از اقتصاد سیاسی تحلیلی «کلاً تجربی» است. او، با در نظر گرفتن کل فلسفه‌ی «محض» به عنوان واپسین نمود آگاهی مذهبی بیگانه‌شده‌ای که نهایتاً توجیه‌کننده‌ی بی‌عدالتی اجتماعی می‌شود، الحاد (دست شستن از دین) را به عنوان مظهر *اومانیسم* نظری به کمونیسم (دست شستن از مالکیت خصوصی) مرتبط می‌سازد که مظهر *اومانیسم* عملی است. مارکس می‌گوید که آموزه‌ی او در باب ناتوریالیسم یا *اومانیسم*،

و در برابر حملات اوژن دورینگ به دفاع از جنبه‌های هگلی مارکسیسم می‌پردازد. انگلس، با توجه به فلسفه‌ی طبیعت هگل، به تدوین قوانین دیالکتیکی طبیعت رو می‌آورد: این قانون که تغییرات کمی به یک‌باره به تغییرات کیفی منجر می‌شوند (رخدادی که انگلس آن را از منظر تاریخ اقتصاد و سیاست می‌دید)، قانون درهم‌تنیدگی متضادها، که تنش ناشی از آن تحول‌آفرین می‌شود؛ و قانون نفی نفی، که انگلس آن را نه فقط بر طبیعت که بر تاریخ و فلسفه نیز حاکم می‌داندست. مارکس پیش‌تر سوسیالیسم را نفی جامعه‌ی سرمایه‌داری دانسته بود، جامعه‌ای که خود فئودالیسم را نفی کرده بود. اما انگلس، حتا بیش از خود مارکس، بر اهمیت پیوند ارگانیک میان علوم طبیعی و فلسفه تأکید دارد: در دست‌نوشته‌هایی که پس از مرگ انگلس با عنوان دیالکتیک طبیعت (۱۹۲۵) انتشار یافت، هگل را واقف بر توسعه‌ی آتی علوم قرن نوزدهمی می‌داند، علوم‌ی که اشیا را جزئی از یک فرآیند تغییر و تکامل، و نه ذراتی ثابت و منفرد، در نظر می‌گرفتند.

انگلس در «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی» (۱۸۸۶) به انتقاد از ماتریالیسم مبتدل، «متافیزیکی»، و غیرتاریخی بوشنر، فوگت، و مولشوت دست می‌زند که تفکر خود را بر بنیاد الگوهای مکانیستی قرن هجدهمی در علوم طبیعی‌ای استوار کرده بودند، الگوهایی که جان‌داران و اشیای بی‌جان، هر دو، را به منزله‌ی موضوعاتی تماماً تحقق‌یافته مورد کاوش قرار می‌دادند. انگلس پیشرفت قرن نوزدهمی علوم طبیعی را هرچه بیش‌تر مصدق روش دیالکتیکی و عملکرد دیالکتیکی می‌یافت، و توجه خاصی به «سه کشف بزرگ» داشت: یاخته به عنوان واحد اساسی رشد، دگرگونی انرژی که نشان داد نیروهای موجود در طبیعت مستقلاً نمودهای تحرک عالم را دگرگون می‌کنند، و نگرش داروینی نسبت به انسان به عنوان

مادی، چنان که در نیروهای تولید و روابط اجتماعی تجسم یافته، است که سرشت افراد، جامعه، و توسعه‌ی تاریخی را معین می‌کند. پس، آگاهی، اندیشه، اخلاق، و مذهب هیچ‌گونه موجودیت یا تاریخ مستقلی نداشته، به شکلی دیالکتیکی (و نه یک‌سویه) به زیربنای اقتصادی وابسته اند. این یعنی که آگاهی یک محصول اجتماعی بوده و «فرد» جامعه‌ی بورژوازی حاصل، و نه منشأ، تاریخ است. از این رو، مارکس متعرض این هر سه می‌شود: (۱) ماتریالیسم فویرباخ، که قادر به درک جهان محسوس به عنوان یک محصول تاریخی نیست؛ (۲) تجربه‌باوری سنتی، که تاریخ را مجموعه‌ای از رخدادهای پراکنده می‌شمارد؛ (۳) ایدئالیسم، که تاریخ را به یک «فعالیت خیالی» فرو می‌کاهد (مارکس و انگلس ۱۹۷۰، صص. ۲۵-۷، ۴۲-۶۱-۵۸). مارکس در «نهادهایی درباره‌ی فویرباخ» (۱۸۴۵) بیان موجزتری از ماتریالیسم خود به دست می‌دهد: به گفته‌ی او، حد نهایی ماتریالیسم پیشین «تعمق در باب افراد واحد در «جامعه‌ی مدنی» است. اما، برای مارکس، واقعیت مجموعه‌ی بی‌تحرکی از موجودات مادی نیست که با تعمقی فاصله‌دار بتوان درک‌اش کرد؛ واقعیت تعاملی بین یک سوژکتیویته‌ی انسانی تاریخی جمعی و دنیای مادی‌ای است که این سوژکتیویته با کار یا فعالیت مادی خود آن را خلق می‌کند. پس، حقیقت نه یک مسأله‌ی نظری که مسأله‌ای عملی، و سرشت انسانی نه ثابت که «مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی» است. در نهایت، ماتریالیسم تاریخی نشان‌گر نقطه‌ای است که فلسفه دیگر بار پیوندهای خود با کردار را در آن جا برقرار می‌سازد: «فیلسوفان جهان را تنها، به شیوه‌های گوناگون، تفسیر کرده‌اند؛ حال آن‌که، مسأله تغییر دادن آن است» (مارکس و انگلس ۱۹۷۳، صص. ۵-۹۲).

انگلس، به ویژه در آنتی - دورینگ (۱۸۷۸)، تأکیدات مارکس بر دیالکتیکی بودن ماتریالیسم را پی می‌گیرد،

در آن گنجانند. لنین، با شرح و بسط دیدگاه مارکس و انگلس در این باره که نظرورزی فلسفی «منفصل» صرفاً یک توهم بوده، تصدیق می‌کرد که تعهد سوسیالیستی جزئی از تعریف ماتریالیسم راستین بوده، و این نگره اساساً یک فلسفه‌ی عمل است: در *ماتریالیسم و نقادی تجربی* (۱۹۰۹)، که برای مقابله با گسترش دیدگاه‌های «خطرناک» ایدئالیستی نوشته، با اقتباس از «نظریه‌ی بازتاب» انگلس، پدیدارباوری دیدگاهی را که موجودات فیزیکی را به آمیزه‌هایی از احساسات فرو کاسته مورد حمله قرار می‌داد، و خاطر نشان می‌کرد که علم اولویت هستی‌شناسانه‌ی ماده بر ذهن را اثبات می‌کند. با این حال، تمایزی بین ماتریالیسم «فلسفی» خود، که ماده را مستقل انگاشته، و «ماتریالیسم علمی»، که تعریف آن بنا به پیشرفت‌های علمی تغییر می‌کند، قائل بود. به رغم حملات پیشین لنین به ایدئالیسم، ارزیابی‌های مجدد او از هگل در *دفت‌های فلسفی* (۱۹۳۳) احتمالاً بیش از نظرات مارکس و انگلس به بطن اندیشه‌ی این متفکر آلمانی راه برده‌اند. لنین، برای نمونه، پی می‌برد که ایدئالیسم در نظر هگل نیز مقوله‌ای فروکاهنده است. در عین حال، متفکران مارکسیست همچنان به شرح و بسط ماتریالیسم مارکس ادامه داده، برخی از آنان به سنت گئورگ لوکاچ گراییده و بر سرشت دیالکتیکی آن تأکید می‌کنند، و برخی دیگر نظیر لویی آلتوسر دعویات علمی آن را برجسته می‌کنند.

از سوی دیگر، موفقیت و حیثیت مستدام علوم طبیعی در سده‌ی بیستم به پیدایش و افزایش صور غیرمارکسیستی ماتریالیسم منجر شد. *پوزیتویسم منطقی* نیز، که اساساً حول «حلقه‌ی وین» شکل گرفته، و موریتس شلیک، اوتو نورات، و رودولف کارناب از اعضای‌اش بودند، همچنان پی‌گیر حملاتی به الاهیات و متافیزیک بوده؛ از جمله پیروان فراوان این مکتب برتراند راسل جوان و لودویگ ویتگنشتاین جوان بودند.

حاصل یک فرآیند مدید تکامل. این‌ها همه نشان‌گر خصلت دیالکتیکی پیوندهای درونی طبیعت بودند، خصلتی که در سطحی آگاهانه شامل حال تاریخ جامعه‌ی بشری نیز می‌شد (مارکس و انگلس ۱۹۶۸، صص. ۹-۵۹۷، ۱۲-۶۱۰). انگلس در عین حال که عقیده داشت خاستگاه غایی ذهن همان ماده است، به امکان تقلیل دادن ذهن به ماده قائل نبود؛ در عین حال که می‌گفت احساسات، افکار، و اختیارات، بازتاب تأثیرات دنیای بیرونی در مغز آدمی اند، این امور را «تمایلاتی ایدئال» (ص. ۶۰۰) می‌شمرد، و در نوشته‌های‌اش معمولاً به تعاملی بین ذهن و جهان اشاره داشت.

برخورد دوپهلوی انگلس با *دیالکتیک هگل* در این جا بی‌نهایت حائز اهمیت می‌شود: او نظام هگل را «ماتریالیسمی که به شکل ایدئالیستی وارونه شده» می‌دانست، ماتریالیسمی که طبیعت را صرفاً به منزله‌ی *بیگانگی* از ایده‌ی مطلق در نظر گرفته، پا را از حیطه‌ی ماتریالیسم خام فراتر نهاده، علل را در عرصه‌ای گسترده‌تر از انگیزه‌های فردی به عنوان نیروهای محرک تاریخ می‌جوید، و با این حال این علل را در فلسفه و نه در خود تاریخ می‌یابد (صص. ۵۹۶، ۶۱۳). اما ماتریالیسم تاریخی انگیزه‌های بالفعل کل مردمان و طبقات را به رسمیت می‌شناسد. البته، انگلس قویاً منکر آن می‌شود که هگل را بتوان بی‌اعتبار شمرد؛ دیالکتیک هگل را باید به علم اساساً مادی «قوانین عمومی پویش»، چه در حیطه‌ی دنیای بیرونی و در حیطه‌ی اندیشه‌ی انسانی، مبدل کرد (صص. ۵۹۳، ۶۰۹). انگلس عملاً برداشت ماتریالیستی از تاریخ را برداشتی علمی می‌انگارد. با این همه، باید یادآور شد که برداشت او از علم حاکی از برداشتی انعطاف‌پذیر و دیالکتیکی است.

در سده‌ی بیستم، لنین ماتریالیسم دیالکتیکی را دامنه‌دارتر کرد، و فرض *partinost* یا «هواداری» را نیز

که تلاش می‌کند تقلیل «تفاوت» به شیوه‌های مختلف استعلا‌باوری را نشان دهد، بتوان ماتریالیست دانست. تاریخ‌گرایی جدید، که تا حدودی به اتکای آثار میشل فوکو پا گرفته، نیز می‌کوشد متن‌ها را به عنوان مؤلفه‌های یک تاریخ فرهنگی گسترده‌تر در نظر بگیرد. پیشینه‌ی پر بار ماتریالیسم نشان‌گر پهنه‌ی کارآیی آن است. ماتریالیسم راه، در کل، شاید بتوان به منزله‌ی مجموعه تلاش‌هایی برای هماهنگ شدن با یافته‌های علم معاصر، رد تفسیرات استعلایی از جهان، تحلیل زبان به عنوان یک کردار اجتماعی، و منظر اخلاقی، سیاسی، و کیهان‌شناسانه‌ای در نظر گرفت که کردار قابل مشاهده‌ی بشریت را در بر گرفته و مرکز آن را وجوه مشاهده‌پذیر جهان تشکیل می‌دهند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: راسل ۱۹۴۶، لنگ ۱۹۷۴) م. ا. ر. حبیب

ماتریالیسم فرهنگی (cultural materialism)

رویکردی انتقادی که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ در بریتانیا مطرح شد؛ اما تعیین وجوه آن به عنوان یک مفهوم نظری و تحلیلی کار دشواری است. این دشواری تا حدی از آن رو است که این اصطلاح را اغلب نه به شیوه‌ی مفهومی که به شکل جدلی یا توصیفی به کار می‌برند. روشن است که، بین ماتریالیسم‌های «فرهنگی»، «دیالکتیکی»، و «تاریخی» پیوندی وجود دارد، و «ماتریالیسم فرهنگی»، هرچند اغلب نه صراحتاً بل که بیش‌تر به صورت ضمنی، همبسته با مارکسیسم بوده؛ به دست دادن تعریفی از ماتریالیسم فرهنگی هم آسان به نظر نمی‌رسد، چون این مفهومی متکی به کشاکش میان مؤلفه‌های خود و نیز اضمحلال آن‌ها - فرهنگ و ماتریالیسم، یا که، نیروهای مادی - است، به گونه‌ای که نتیجتاً معانی این هردو را دگرگون می‌سازد. این مفهوم از آن رو ماتریالیستی است که معتقد است

این پوزیتیویست‌های جدید، که در سنت هیوم و کنت کار می‌کردند، در صدد طرح‌ریزی دوباره‌ی تجربه‌باوری در راستای منطق و ریاضیات مدرن بوده، معیار اثبات‌پذیری تجربی را مطرح کرده، به موجب آن دعویات «متافیزیکی» را به عنوان دعویات بی‌معنا رد می‌کردند. به ادعای آنان، دغدغه‌ی اصلی فیلسوف روشن کردن معنای گزاره‌ها بود.

توجه به صراحت‌زبانی را اساساً دوست ویتگنشتاین، گیلبرت رایل، مطرح کرد که به کاوش در رفتارگرایی تحلیلی روی آورده بود - رویکردی که، به اتکای انتقال تحلیل از روان‌شناسی به رفتارشناسی، ماتریالیستی محسوب می‌شد. بعضی از مفسران ویتگنشتاین را نیز رفتارگرا دانسته‌اند. اما شاید آن چه هسته‌ی «ماتریالیسم» او را تشکیل می‌دهد (البته اگر بتوان این اصطلاح را در مورد او به کار برد) این است که، زبان خود امری اجتماعی و مادی بوده، در عین حال که رابطه‌اش با جهان به وسیله‌ی قرارداد و نه هرگونه انطباق مطلق معین می‌شود، شکاکیت نسبت به واقعیت جهان بیرونی به واسطه‌ی خصلت به ناچار اجتماعی زبانی که باید این جهان را تبیین کند بر طرف خواهد شد.

حتا آثار فروید راه، تا آن‌جا که تفسیرات متافیزیکی از ذهن و جهان را رد کرده و در صدد تشریح خصایل روانی از راه ردیابی علل آن‌ها در شرایط مادی اند، می‌توان در سنت ماتریالیستی جای داد. در واقع، رویکرد ماتریالیستی در بخش عمده‌ای از نظریه‌ی فرهنگی و ادبی از بینش‌های فرویدی و مارکسیستی نشأت گرفته؛ از مشخصات مشترک انواع مختلف نقادی فمینیستی تأکید بر شرایط مادی مناسبات جنسیتی، از جمله برخورد با تن زنانه، به عنوان ابزار تحلیل و تشریح است. ژاک دریدا، منادی شالوده‌شکنی، در نقدش بر متافیزیک غربی توجه خود را بر تصور هگلی از «تفاوت» متمرکز می‌سازد: دریدا را نیز شاید، تا آن‌جا

ویلیامز، در مقاله‌ی خود با عنوان «زیربنا و روبنا در نظریه‌ی فرهنگی مارکسیستی» (بازنشر در ۱۹۸۰)، بر ضرورت در نظر گرفتن «زیربنا» و نیز «روبنا» به عنوان فرآیندی مجسم‌کننده‌ی انواع متفاوتی از مناسبات، و نه یک ساختار ثابت، تأکید می‌کند، و بر اهمیت طرح نظریه‌ای در باب قدرت و ایدئولوژی تأکید دارد که بتواند طیف گسترده‌ای از اشکال تولید و بازتولید را پوشش دهد - حرف او این است که: چرا باید پیاپی‌نوا را در مقایسه با پیاپی‌ساز کم‌تر مولد بدانیم؟

بنا به ماتریالیسم فرهنگی، هر «نظریه‌ی فرهنگ» (و نه فقط «نظریه‌ی فرهنگ» مارکسیستی) که قائل به تمایز بین هنر و جامعه، یا ادبیات و بستر آن، باشد منکر محوریت فرهنگ - روش‌های تولید آن، اشکال، نهادها، و انواع مصرف آن - در جامعه خواهد بود. اشکال فرهنگی را هیچ‌گاه نباید به عنوان متونی مجزا در نظر گرفت؛ این اشکال را باید تجسم‌یافته در مناسبات و فرآیندهای تاریخی و مادی‌ای دانست که آن‌ها را شکل می‌دهند، و این اشکال خود در این مناسبات و فرآیندها نقشی اساسی ایفا می‌کنند. این بحث ویلیامز که وسایل ارتباطی همان وسایل تولیدی اند، و نه تابع یک فرآیند اصلی «واقعی» تر، در این تحلیل اهمیت اساسی دارد. ارتباطات انسانی (خواه در قالب اشکال «طبیعی» ای چون گفتار، آواز، رقص، و نمایش باشند و خواه در قالب رسانه‌های تکنولوژیک)، همان اندازه که بازتولیدکننده اند تولیدکننده هم هستند؛ به علاوه، این ارتباطات به موازات دیگر انواع فرآیندهای مولد حرکت می‌کنند. این تکنولوژی‌های تولید فرهنگی نقشی اساسی در شکل‌دهی به اشکال و نهادهای فرهنگی ایفا می‌کنند، اما تعیین‌کننده‌ی آن‌ها نیستند. یک «نظریه‌ی قدرت» باظرافت‌تر و پیچیده‌تر باید به فهم شیوه‌هایی نایل شود که معناها و هویت‌های مسلط از آن طریق، و از سوی نهادهای دولتی، اعتقادات مذهبی، نظام آموزشی، و

مصنوعات، نهادها، و روال‌های فرهنگی، همه از جهاتی توسط فرآیندهای «مادی» تعیین می‌شوند؛ و از آن رو فرهنگ‌نگر است که تأکید دارد هیچ واقعیت مادی محضی ورای فرهنگ وجود ندارد - یعنی این که فرهنگ خود یک روال مادی است. پس، ماتریالیسم فرهنگی، تا حد معینی، گرفتار یک ناسازه است: فرهنگ مادی است، اما همواره واقعیت مادی دیگری هم هست که فراتر از آن بوده و فرهنگ معنای خود را از آن می‌گیرد. به این ترتیب، ماتریالیسم فرهنگی در معرض مخاطره‌ی تثبیت به همان ایدئالیسمی قرار دارد که می‌خواهد طردش کند. به علاوه، همان‌گونه که ریموند ویلیامز در «مسائل ماتریالیسم» (بازنشر در ۱۹۸۰) خاطرنشان کرده، ماتریالیسم خود یک انتزاعی ضمنماً متافیزیکی بوده، مفهوم «امر مادی» نیز خود پیوسته در حال تغییر است. ماتریالیسم، با طرد عرفان و ایدئالیسم، مایل است که با طرح‌های سیاسی رادیکال در ارتباط باشد، اما خود ذاتاً رادیکال نبوده و پیوند دادن «قوانین مادی راکد» با راهبردهای سیاسی خاص خطرات آشکاری به دنبال خواهد داشت.

ماتریالیسم فرهنگی را نخست بار ویلیامز به عنوان روش خاص خود و نیز یک اصطلاح انتقادی مطرح کرد. ویلیامز، در عین حال که می‌خواهد از مفاهیم اکید و قالبی ماتریالیسمی که پیش‌تر شرح داده شد اجتناب کند، با نوشته‌های متأخر خود آثارش را علناً در چارچوب سنت فکری و سیاسی مارکسیسم جای داده است. ماتریالیسم فرهنگی از دل ماتریالیسم تاریخی بر آمده اما، همانند دیگر نقدهای مارکسیسم «کلاسیک»، ناقد جبرباوری اقتصادی آن و به ویژه تفکیک پایگانی زیربنا و روبنا است، تفکیکی که به موجب آن نهادهای سیاسی، فرآورده‌های فرهنگی، و روال‌های اجتماعی به عنوان نمودهایی از نیروها و روابط اقتصادی در نظر گرفته شده، در نهایت توسط همین نیروها و روابط تعیین می‌شوند.

به عنوان یک نهاد فرهنگی (نهادی پیوسته تولید و بازتولید شده در یک سنت گزینش گر کانونی) و به منزله‌ی محور میراث ادبی انگلیسی و در پرتو تصورات کنونی از مشروعیت سیاسی ایفا کرده است. به عقیده‌ی ناقدان، طرز تلقی این آثار از قدرت فرهنگی بیش از اندازه یک‌دست و نامنعطف بوده، تناقضات مطرح نزد شکسپیر را به شکل مکفی مد نظر نمی‌گیرند، و نمایش‌نامه‌های او را صرفاً به عنوان حاملان منفعل ایدئولوژی مسلط می‌نگرند.

در واقع، نقادی مبتنی بر ماتریالیسم فرهنگی عمدتاً بر شیوه‌هایی تمرکز می‌کند که متن‌ها از آن طریق بدرهای مقابله با ساختارهای مسلطی را که ترسیم می‌کنند در دل خود می‌پروراند؛ این نقادی قطعاً همه‌ی متون کانونی را همدست آشکار قدرت دولت، در گذشته و حال، نمی‌داند. تحلیل قدرت فرهنگی متکی به تصدیق توان بالقوه و بالفعل آن برای سخن گفتن در موقعیت‌های تاریخی مختلف، و البته نه به شیوه‌ی بی‌زمان، است. بسیاری از نمایش‌نامه‌های شکسپیر، به ویژه آن‌ها که در ادوار تاریخی و دوران رمی‌ها می‌گذرند، در موقعیت‌های مشخص مختلفی برای مشروعیت بخشیدن به اعمال خشونت دولتی بازآرایی شده‌اند. با این حال، این واقعیت نشانه‌ی آن نیست که معنای ذاتی همه‌ی آثار شکسپیر چشم‌پوشی از چنان خشونت‌هایی بوده، یا این که نمی‌تواند به صورت بخشی از دستور کارهای بسیار متفاوت در آمده یا الهام‌بخش معناهای متقابل و بدیلی باشد: تام مان، رئیس اتحادیه‌ی کارگری بریتانیا، هم اغلب از هنری پنجم نقل قول می‌کرد. در واقع، همان‌گونه که جانانان دالیمور (۱۹۸۵)، آلن سینفیلد (۱۹۹۲)، کاترین بلزی (۱۹۸۵)، و کاتلین مک‌کلاسی عقیده دارند، اکنون قدرت برهم‌زننده و متعارض گروه‌های مخالف و حاشیه‌ای برای بازخوانی و بازسازی متون هرچه بیش‌تر مورد

رسانه‌ها تولید می‌شوند، و نیز به فهم این نکته که این معناها و هویت‌ها چه گونه از سوی گروه‌های فرودست و متعارض مورد مخالفت یا موافقت قرار می‌گیرند. ویلیامز تحلیل خود از سنت گزینش گر و فرهنگ‌های مسلط / بازمانده / نوحاسته را برای در بر گرفتن این‌چنین فهمی مطرح کرده و بسط می‌دهد.

تحلیل ماتریالیستی فرهنگ، چنان که در آثار ویلیامز عرضه می‌شود، متمایل به ساخت‌وپرداخت وجوه اخیر نظریات او، و تأکیدگذاری بر فرآیندهای قدرت فرهنگی نهادینه در شکل‌دهی به هویت‌ها و نه تمرکز بر تولید مادی در معنی محدودتر آن بوده، به نظریه‌ی لویی آلتوسر در باب ایدئولوژی، برداشت آنتونیو گرامشی از استیلا، و تعریف میشل فوکو از قدرت معطوف می‌شود. به علاوه، این تحلیل مایل است که دیگر بار به سوی تأویل متن‌های مشخصی حرکت کرده، بر نقش این متون در شکل‌دهی به یک سنت ادبی انگلیسی و یک هویت ملی انگلیسی مسلط تمرکز کند. این تا حدی به دلیل وضعیت نهادهایی (دانشکده‌های ادبیات انگلیسی در دانشگاه‌ها) است که آثار ویلیامز در چارچوب آن‌ها مطرح می‌شوند. ماتریالیسم فرهنگی اخیراً آگاهانه به گونه‌ای خود را در بریتانیا عرضه کرده که بتواند به عنوان رقیب «سیاسی» تر تاریخ‌گرایی جدید در آمریکا عرضه اندام کند - این هردو نگره شکسپیر و رنسانس را در محور توجهات خود قرار می‌دهند. در واقع، همپوشانی چشم‌گیری بین این دو گرایش دیده می‌شود؛ در نتیجه، با این که در وضعیت‌های نهادی متفاوتی مطرح شده‌اند، ترسیم خط تقسیم قاطعی بین آن‌ها واقع‌بینانه نیست. در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ موجی از بحث‌وجدل‌ها بر سر مسأله‌ی «صنعت شکسپیر» در نشریات انگلیسی و به طور وسیع‌تر در بنگاه‌های خبرپراکنی به راه افتاد، و نقشی را مورد کاوش قرار می‌داد که «شکسپیر» نه به عنوان یک فرد که

می‌شدند که خود را وارث آرای مارکس می‌دانستند. تأثیر مارکس بر دنیای اندیشه نیز به همین اندازه فراگیر بوده، جامعه‌شناسی، فلسفه، اقتصاد، و نظریه‌ی فرهنگی را در بر می‌گیرد.

تفکر مارکس را می‌توان از جهت فلسفی، اقتصادی، و سیاسی مورد توجه قرار داد. دوره‌ی شکل‌گیری اولیه‌ی آرای مارکس فیلسوف مقارن با دوران جوانی او است. مارکس در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد، پدرش قائل به اصول خردباورانه‌ی روشنگری بود، و او خود مجذوب آرای ولتر، لسینگ، و راسین شد. مارکس در دانشگاه بن و سپس دانشگاه برلین به تحصیل در رشته‌ی حقوق مشغول شد. با این حال، بیش‌تر به تألیفات ادبی می‌پرداخت، و مدتی هم شیفته‌ی رمانتیسیمی شد که مد روز بود. در عین حال که این تأثیرپذیری‌ها هیچ‌گاه به طور کامل محو نشدند، مواجهه‌ی سرنوشت‌ساز مارکس با آثار هگل آن‌ها را کلاً به حاشیه رانده، این دیالکتیک هگل بود که قالب فکری اولیه و بی‌شک متأخر مارکس را پی ریخت. این دیالکتیک به شیوه‌ی مرسوم در تز (نهاد)، آنتی‌تز (پادنهاد)، و سنتز (همنهاد) خلاصه نمی‌شد؛ هگل در کل آثار خود تنها دو بار از چنین ضابطه‌ای یاد کرده، و مارکس هم هرگز به آن استناد نکرد. از نظر هگل، دیالکتیک دو بُعد منطقی و تاریخی داشت. به لحاظ منطقی، روش فکری وحدت‌بخشی برای غلبه بر شکاف میان نفس انسانی و جهان، میان سوژه و ایزه، بود و به شکل فزاینده با آرایش‌های اجتماعی تا آن زمان توسعه‌یافته‌ای تکوین یافته بود که فلسفه بیان عقلانی آن‌ها به شمار می‌رفت. دیالکتیک سه مرحله‌ای این حکم را به صورت یک اصل در آورد که اندیشه یک «فرآیند» است، نه یک ابزار مکانیکی؛ در نظر گرفتن اندیشه به عنوان یک ابزار مکانیکی برداشتی بود که پیش‌تر در تلاش‌های تک‌بعدی برای فهم جهان، مانند ماتریالیسم یا تجربه‌باوری،

تأکید قرار گرفته، توجهات از جانب نوشتار و تولید در موقعیت اصیل به جانب بازتولید و خوانش و زمینه‌های ایدئولوژیک آن جلب شده است.

با آن که بسیاری از روشن‌ترین نمونه‌های نقادانه مبتنی بر ماتریالیسم فرهنگی را در مطالعات رنسانسی می‌توان یافت، آثار چشم‌گیری درباره‌ی نوشته‌های قرن هجدهمی و قرن نوزدهمی نیز مطرح اند که سنت مدیریت نقادانه مارکسیستی و ماتریالیستی رمان را پی می‌گیرند: آثار گئورگ لوکاچ، رالف فاکس، آرنولد کتل، و نیز ریموند ویلیامز، و آثار مربوط به نظریه‌ی ادبی معاصر. کار مهم بیان وات در باب پیدایش رمان را منتقدانی چون مایکل مک‌کیون و تری لاول (۱۹۸۵) پی‌گیری کرده‌اند، و این در حالی است که جان گود و پیترو ویدوسون به تحلیل شیوه‌های استقرار توماس هاردی و جورج گیسینگ در ایدئولوژی‌ها و اشکال تولید ادبی اواخر قرن نوزدهم پرداخته، این شیوه‌ها را به چالش می‌کشند. نقادانه‌ی فمینیستی نیز این بحث ویرجینیا ولف در اتاقی از آن خود (۱۹۲۶) را اخذ کرده و بسط داده است که، بهبود وضعیت مادی است که زنان را قادر به نوشتن کرده، و رشد رمان متکی به امکانات و محدودیت‌های مادی و ایدئولوژیکی است که بار جنسیتی دارند.

جنی بورن تیلور

مارکس، کارل (Marx, Karl) (۱۸۱۸-۸۳)

فیلسوف، نظریه‌پرداز اقتصادی و فلسفی، و انقلابی آلمانی. برداشت ماتریالیستی مارکس از تاریخ، که بر اساس آن سرمایه‌داری نواقص خود را برطرف کرده و راه را برای سوسیالیسم باز می‌کند، تأثیر بسیار گسترده‌ای گذاشته است. تا پیش از فروپاشی نظام‌های کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی در سال ۱۹۹۱، یک‌سوم جمعیت جهان با نظام‌های سیاسی‌ای اداره

سیاسی توانا بود، ابزاری که می‌توانست وضعیت مفروض را واژگون کند. دیالکتیک همچنین مارکس را به الگوی تاریخی مجهز کرد که نه تنها معطوف به تعارضات سیاسی و ایدئولوژیک بوده، بل که مراحل قبلی آن در نتیجه‌ی نفی از سوی مراحل بعدی هم حفظ و هم پس پشت نهاده می‌شوند. مارکس مدتی با «هگلی‌های جوان» معاشرت داشت که تلاش می‌کردند از توان سلبی دیالکتیک در تحلیل‌های سیاسی خود بهره‌برداری کنند. اما خوانش مارکس از سوسیالیست‌های فرانسوی‌ای چون پرودون، توجه‌اش به مسائل مستقیم سیاسی، و مواجهه‌اش با ماتریالیسم فویرباخ، و برخوردش با تحلیل‌های انگلس از سرمایه‌داری، او را داشت تا محرک دیالکتیک تاریخ را نیروهای مادی بیانگارد. هگل دوران تاریخی «انقلاب فرانسه» دورانی نشان‌گر خیزش بورژوازی به سوی کسب استیلا، را مرحله‌ی دوم دیالکتیک، مرحله‌ی بیرونگی‌یابی یا جدایی، دانسته بود.

استدلال اساسی مارکس در دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* این است که، این جدایی یا بیگانگی در جامعه‌ی بورژوایی را نمی‌توان به صرف اندیشه برطرف کرد: وجود و ماهیت تنها می‌توانند «به شیوه‌ای عملی، به وسیله‌ی یک انقلاب» با هم هماهنگ شوند. مارکس در عین حال که دیالکتیک هگل را تا آن‌جا که به اهمیت کار، کاری که آدمی به آن وسیله خود را می‌سازد، قائل باشد ارج می‌نهد، این دیالکتیک را به خاطر آن که یک «فرآیند الوهی» بوده، نخست مذهب را نفی کرده و سپس آن را باز برقرار می‌کند، دیالکتیکی انتزاعی می‌داند، و اساساً ابقای مذهب در دیالکتیک هگل را معادل ابقای ایدئال مالکیت خصوصی می‌شمارد. از این رو، دیدگاه هگل را همان دیدگاه «اقتصاد سیاسی مدرن» می‌داند که متخصصان‌اش از نظر او اقتصاددانان بورژوایی چون اسمیت، سی، و ریکاردو اند. پس مارکس،

جلوه‌گر شده بود. در وهله‌ی نخست، یک ابژه در عین بی‌واسطگی محسوس‌اش درک می‌شود؛ در مرحله‌ی دوم دیدگاه گسترده‌تری اتخاذ شده، ابژه به شکل «بیرونگی‌یافته»، فاقد هرگونه هویت مستقل اما متشکل از مناسبات متعدد خود با زمینه‌ی خویش، مد نظر گرفته می‌شود. و در مرحله‌ی سوم، از منظری باز هم گسترده‌تر، ابژه به عنوان یک وحدت «واسطه‌ای» در نظر گرفته شده، حال هویت حقیقی‌اش به اصل اتحادی میان کل و جزء، میان جوهر و عرض، بدل می‌شود. به این ترتیب، «گیاه» را می‌توان به منزله‌ی اصل وحدت‌بخش مراحل رشد خویش، یعنی جوانه، شکوفه، و میوه، در نظر گرفت. به لحاظ تاریخی، هگل همه‌ی جوامع، از دنیای شرقی و دنیای یونانی و رومی گرفته تا دنیای مدرن آلمانی، را در حال پیشروی از راه مراحل متوالی دیالکتیک می‌دید. این حرکتی از طریق وقوف هرچه خودآگاهانه‌تر بر این امر است که دنیای بیرونی ساختی ناشی از سوژکتیویته‌ی انسانی و نیز حرکتی به سوی آزادی است که به موجب آن قوانین جامعه هرچه بیش‌تر عقلانی شده و، در عین حال، فرد از نظر قانون به عنوان بیانی از اراده‌ی آزاد خویش به شمار می‌آید. هگل این حرکت را حرکت «روح مطلق» از حبس اولیه‌اش در بی‌واسطگی محض به سوی تحقق‌بخشی به خود به عنوان کل می‌انگاشت.

اهمیت دیالکتیک برای مارکس ناشی از وقوف او بر این نکته بود که «آزادی» مد نظر هگل آزادی طبقه‌ی بورژوازی در آن زمان انقلابی برای در هم کوبیدن بنای اقتصادی و سیاسی فئودالیسمی است که پایگان یا سلسله مراتب اجتماعی آن متکی بر الاهیات و خرافات خردستیزانه بود: حال می‌شد جامعه را بر اساس اصول عقلانی، یک اقتصاد بازار آزادتر، و سوژه‌ی انسانی‌ای سازمان داد که منافع فردی خود را در قوانین جمعی می‌جست. از این رو، دیالکتیک مهیاکننده‌ی یک ابزار

پایه‌ی آن تحلیل می‌کند. اساس این برداشت آن است که، نخستین کنش تاریخی آدمی تولید وسایلی برای رفع نیازهای مادی خود بوده؛ و برطرف کردن این نیازها به ایجاد نیازهای تازه منجر می‌شود. خانواده، که نخستین مناسبات اجتماعی در قالب آن شکل گرفته، در نهایت قادر به انطباق با این نیازهای فزونی‌یافته نبوده، این‌ها نیازهایی حاصل افزایش جمعیت اند. تولید حیات، به اتکای کار و تولید مثل، هم امری طبیعی و هم امری اجتماعی است: هر شیوه‌ی تولیدی منطبق با مرحله‌ی خاصی از تعامل اجتماعی است. به گفته‌ی مارکس، تنها با گذر از این مراحل تاریخی است که می‌توان از موجود انسانی برخوردار از «آگاهی» که خود یک «محصول اجتماعی» است، سخن گفت. از این رو، حوزه‌های ایدئولوژی، سیاست، حقوق، اخلاق، مذهب، و هنر، حوزه‌های مستقلی نبوده‌بل که نمودی از رفتار مادی مردم اند: «زندگی توسط آگاهی تعیین نمی‌شود، بل که آگاهی توسط زندگی معین می‌شود» (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰، صص. ۵۱-۴۷).

این الگوی زیربنای اقتصادی و روبنا مهیاکننده‌ی شاکله‌ی تحلیل‌های مارکس از دولت، طبقه، و البته ایدئولوژی است. بستر بنیادین این تحلیل‌ها تاریخ «تقسیم کار» است. مارکس به ردیابی مراحل مختلف این تاریخ پرداخته، نشان می‌دهد که این مراحل اساساً همان اشکال متفاوت مالکیت اند. در وهله‌ی نخست، تقسیم کار شکل اولیه‌ی خود را در مالکیت قبیله‌ای می‌یابد، آن‌جا که ساختار اجتماعی به یک خانوادگی گسترده محدود می‌شد. مالکیت جمعی و دولتی قدیم با وحدت‌یابی قبایل در قالب یک شهر میسر می‌شود؛ مالکیت خصوصی استوار به تدریج شکل گرفته و جلوه‌ی روشن‌اش را در رم باستان یافته، تقسیم کار شکل پیشرفته‌تری به خود می‌گیرد، و به تضاد منافع شهر و روستا منجر می‌شود. روابط طبقاتی میان شهروندان و

به تبعیت از فویرباخ، با مرحله‌ی سوم این دیالکتیک، یعنی نفی نفی، که بازگرداننده و توجیه‌کننده‌ی وضعیت بیگانگی است، مخالفت می‌کند. در حوزه‌های مذهبی و اقتصادی، مارکس مدافع دو گونه اومانیزم می‌شود: «الحاد، از دور خارج شدن خدا، آغاز اومانیزم نظری است و کمونیزم، به منزله‌ی از دور خارج شدن مالکیت خصوصی، ... آغاز اومانیزم عملی است.» از این رو، برای مارکس مرحله‌ی سوم دیالکتیک مرحله‌ای عملی بوده، و چیزی نیست که بتوان آن را در نظریه وضع کرد (۱۹۵۹، صص. ۴۳-۱۲۷). گواه همسانی اکید مذهب و مالکیت خصوصی به عنوان نموده‌های بیگانگی از نظر مارکس را می‌توان در یکی از مقالات اولیه‌ی او درباره‌ی هگل یافت که در آن برای مذهب نقشی به لحاظ ایدئولوژیک عذرجویانه و به لحاظ سیاسی واگرایانه قائل است: «مذهب آه دل دردمندان، و رحمت یک جهان بی‌رحم است ... مذهب افیون مردم است» (مارکس و انگلس، ۱۹۵۷، ص. ۳۹).

این تأکید اساسی بر وحدت نظریه و عمل، محور سیاست‌شناسی مارکس بوده، چکیده‌ی آن را می‌توان در «نهادهایی درباره‌ی فویرباخ» (۱۸۴۵) ملاحظه کرد: «فیلسوفان جهان را تنها، به شیوه‌های گوناگون، تفسیر کرده‌اند، حال آن که مسأله تغییر دادن آن است» (مارکس و انگلس، ۱۹۷۳، ص. ۹۵). دیدگاه‌های سیاسی مارکس در سراسر نوشته‌های او نمود داشته، اغلب به واسطه‌ی حوادث سیاسی روزگار او مطرح شده‌اند، و عمده مفروضات مطرح در آن‌ها (جامعه‌ی مدنی، دولت، و طبقه) به شکل موجز در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) و مانیفست کمونیست (۱۸۴۸) مورد بررسی قرار گرفته‌اند. مارکس، در ایدئولوژی آلمانی انتقادش از هگل را به حیطة‌ی آن‌چه خود برداشت ماتریالیستی از تاریخ می‌خواند بسط داده، و این برداشت همان بنیان گسترده‌ای است که او ایده‌های سیاسی خود را بر

خود می‌گیرد. دولت خصلت طبقاتی شدیدی داشته، یک طبقه بر دیگر طبقات سلطه می‌یابد. در نتیجه، همه‌ی مبارزاتی که در چارچوب دولت جریان می‌یابند صور مبدلی از مبارزه‌ی میان طبقات اند. چنان که مارکس بعدتر در سال ۱۸۴۸ در «مانیفست کمونیست» مطرح می‌کند: «تاریخ همه‌ی جوامع تا کنون موجود تاریخ مبارزات طبقاتی است» (مارکس و انگلس ۱۹۵۲، ص. ۴۰). طبقه‌ای که برای کسب برتری مبارزه می‌کند، برای همگانی جلوه دادن منافع خاص خود، باید به قدرت سیاسی دست یابد (صص. ۳-۵۲). اساس درک مارکس از مفهوم ایدئولوژی را در همین جا باید جست: طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم در جامعه است نیروی فکری حاکم نیز به شمار می‌رود. این طبقه، با در اختیار داشتن وسایل تولید، قدرت اشاعه‌ی آرای خود در حوزه‌های قانون، اخلاق، مذهب، و هنر را یافته، آرای خود را به عنوان آرای بر خوردار از صحت عام مطرح می‌کند. آرای مسلط اشراف‌سالاری (آریستوکراسی) که شامل ایده‌هایی چون شرف و وفاداری بودند با تفوق بورژوازی جای خود را به آزادی و برابری دادند که مبنای‌شان را الزامات اقتصادی طبقاتی تشکیل می‌داد (مارکس و انگلس ۱۹۷۰، صص. ۵-۶۳). همچنان که مارکس در «مانیفست کمونیست» می‌گوید، بورژوازی «دنیایی مطابق تصور خویش خلق می‌کند». از این رو، دولت مدرن «چیزی جز مجمعی برای مدیریت امور جاری کل بورژوازی نیست» (مارکس و انگلس ۱۹۵۲، صص. ۷-۴۵).

این برداشت از دولت تا حدودی نمود خود را در رد نگرش هگل به پیوند جامعه‌ی مدنی و دولت از سوی مارکس می‌یابد. هگل مشخصه‌ی جامعه‌ی مدنی را موجودیت آن به عنوان عرصه‌ی مناسبات شخصی و اقتصادی انسان‌ها، در تقابل با نهادهای سیاسی‌ای که مدون‌کننده‌ی این مناسبات اند، می‌دانست. جامعه‌ی

بردگان در این وهله شکل کامل و آشکاری به خود می‌گیرد. در فئودالیسم، طبقه‌ای که مستقیماً به تولید می‌پردازد نه بردگان که دهقانان رعیتی اند. مکمل شهری زمین‌داری فئودالی مالکیت مشارکتی و سازمان تجاری است. ضرورت همکاری بورژواها علیه اشراف و نیاز به دست‌یابی به بازارهای محلی به شکل‌گیری اصناف منجر شده، در عین حال سرمایه‌ی انباشته و شمار ثابت صنعت‌کاران رابطه‌ی استاد و شاگردی‌ای به وجود می‌آورد که در واقع پایگان شهری‌ای مشابه با همان پایگان روستایی است. در کل، مارکس استدلال می‌کند که تقسیم کار می‌تواند به منزله‌ی شاخصی برای ارزیابی رشد و توسعه‌ی تولید عمل کند. تقسیم کار به جدایی کار صنعتی و تجاری از کار کشاورزی منجر شده، از این رو تضاد منافع شهر و روستا را موجب می‌شود. و این روند در ادامه جدایی منافع فردی از منافع جمعی را به بار می‌آورد (صص. ۶-۴۳). گذشته از این، تقسیم کاری که نخست بار در روابط جنسی بروز یافت، در نهایت شکل واقعی خود را در تقسیم کار مادی و معنوی می‌یابد؛ این‌جا است که نظریه‌ی «محض» ممکن می‌شود و مارکس، در عین حال، ملاحظاتی هم در این باره مطرح می‌کند.

مارکس سه پی‌آمد سرنوشت‌ساز برای تقسیم کار اجتماعی قائل می‌شود، که نخستین آن‌ها توزیع نابرابر کار و محصولات آن، و از این رو مالکیت خصوصی است. به گفته‌ی مارکس، بردگی نهفته در قالب خانواده اولین شکل مالکیت است. او تا آن‌جا پیش می‌رود که تقسیم کار و مالکیت خصوصی، در چارچوب نسبت محصول و فعالیت، را مترادف هم می‌گیرد. پی‌آمد دوم دولت است. تقسیم کار متضمن تضاد و تناقضی میان منفعت فردی یا خانوادگی و منفعت جمعی بوده، منفعت جمعی در قالب دولت، در قالب «حیات جمعی موهومی» گسسته از منافع واقعی فرد و جمع، شکل مستقلی به

این پرسشی لفاظانه نبوده بل که شاهراهی برای ورود به دیدگاه‌های اقتصادی مارکس است که در این جا نگاهی گذرا به آن‌ها خواهیم انداخت. همانند دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی مارکس، دیدگاه‌های اقتصادی او، که به طور گسترده در *گروندریسه* (تألیف حجیمی که پس از مرگ‌اش انتشار یافت) ترسیم و تشریح شده و در جلد اول سرمایه (۱۸۶۷) بیان شده‌اند، از یک نظر ناشی از وارونه‌سازی دیالکتیک هگل‌اند. مارکس می‌گوید که دیالکتیک هگل «روی سر خود ایستاده است. اگر خواهان کشف هسته‌ی عقلانی این پوسته‌ی مرموز باشیم، باید آن را کلاً وارونه کنیم.» (۱۹۵۴، ص. ۲۹). نکته‌ای که در این جا به طور ضمنی مطرح می‌شود تأکید بر کار به عنوان بنیان حیات اقتصادی است. اقتصاددانان بورژوازی چون اسمیت و ریکاردو نظریه‌ی «ارزش کار» را مطرح کرده بودند، که به موجب آن ارزش یک شیء برحسب حجم کاری که صرف تولید آن شده محاسبه می‌شد. مارکس، با پی‌گیری تمایزی که آنان میان ارزش مصرف و ارزش مبادله قائل شده بودند، تأکید می‌کند که یک کالا باید به مصرف برسد تا قدرت مبادله با دیگر کالاها یا پول حاکم شود؛ با این حال، این قدرت انعکاسی نه از ارزش مصرف بل که از وضعیت بازار است (صص. ۸-۴۳). تناقض این دو گونه ارزش ناشی از کالایی شدن نیروی کار بوده، و این خود به تعارض طبقاتی میان کار و سرمایه منجر می‌شود. به علاوه، نکته‌ی تعیین‌کننده در این تعارض همان چیزی است که مارکس «ارزش افزوده» می‌نامد، ارزشی که به موجب آن نیروی کاری که در تولید تجسم یافته به طور کامل استیفا نمی‌شود؛ کارگری که روزانه هشت ساعت کار می‌کند، چه بسا اجرتی معادل ارزش محصولاتی می‌گیرد که تنها با چهار ساعت کار تولید شده‌اند.

مارکس این‌گونه استثمار یا بهره‌کشی اقتصادی را اساس فروپاشی نهایی سرمایه‌داری می‌دانست: او در

مدنی اساساً صحنه‌ی رقابت متقابل میان منافع شخصی است. هگل استدلال کرده بود که دولت می‌تواند تعارض این منافع را برطرف کرده، و آن‌ها را با هم هماهنگ کند. اما مارکس مخالف این نظر است: او، در جستارهای «در باب مسأله‌ی یهود» و «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل»، تعبیر فویرباخ درباره‌ی انسان به عنوان یک «موجود نوع‌نما» را به کار برده، در عین تأکیدگذاری بر اساس اجتماعی انسانیت، استدلال می‌کند که صرف رهایی سیاسی، که با نهادینه‌سازی عمومی منافع خصوصی افراد در چارچوب دولت نمود می‌یابد، «دنیای منفعت خصوصی را دست‌نخورده گذاشته»، حال آن که باید به رهایی انسانی‌ای منجر شود که نه از ره‌گذر منافع طبقاتی که از راه منافع همگانی میسر می‌شود. پرولتاریا تنها با نجات کل بشریت می‌تواند خود را نجات دهد: «این انحلال جامعه، به عنوان یک طبقه‌ی خاص، همان پرولتاریا است.» از این رو، به نظر مارکس، جامعه‌ی مدنی اساس دولت است، نه برعکس. دولت، که نمایندگی منافع طبقاتی خاص را بر عهده دارد، نمی‌تواند بدون ملغای ساختن خود بر سرشت تعارض‌بار جامعه‌ی مدنی فائق آید (۱۹۶۳، صص. ۵۸، ۱۶).

سومین پی‌آمد «تقسیم کار» همان چیزی است که مارکس جدایی یا بیگانگی از فعالیت اجتماعی می‌نامد. نه تنها تقسیم کار حوزه‌ی فعالیت خاصی را به هر فرد تحمیل کرده، موجب می‌شود که «کردار او به صورت قدرتی بیگانه با او» در آیند، بل که قدرت اجتماعی یا «نیروی تولید فزونی‌یافته» که ناشی از روند تقسیم کار بوده، با توجه به اجباری بودن این همکاری، در نظر افراد همچون «نیروی بیگانه از آنان» جلوه می‌کند که مستقل از اراده‌ی آن‌ها در جریان است. مارکس می‌پرسد که «در غیر این صورت چه گونه ممکن است که تجارت ... از طریق رابطه‌ی عرضه و تقاضا بر کل دنیا حاکم شود؟» (مارکس و انگلس ۱۹۷۰، صص. ۵-۵۴).

موجود در نفس آدمی، که تا کنون با کار خود بیگانه بوده، و نیز تضادهای میان منافع فردی و منافع جمعی، برطرف خواهند شد.

مارکس، در «مقدمه‌ای بر گامی در نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹)، این دیالکتیک اقتصادی را این‌گونه شرح می‌دهد که شورش‌های تاریخی همه‌هنگامی بروز یافته‌اند که «نیروهای تولید مادی جامعه» در تعارض با «روابط تولید موجود» قرار گرفتند (۱۹۷۶، ص. ۳). او در *ایدئولوژی آلمانی* می‌گوید که، جدایی حاکم بر مرحله‌ی دوم دیالکتیک، مرحله‌ی سلطه‌ی بورژوازی، را می‌توان با انقلاب از میان برداشت، به شرط آن که: اکثریت انسان‌ها نادر شده و البته، در مقابل، دنیایی صاحب ثروت و فرهنگ تشکیل یافته باشد (مارکس و انگلس ۱۹۷۰، ص. ۵۶). مارکس بر جهان‌گستری این تعارض یا تجلی آن در تاریخ جهانی تأکید می‌کند: چنین انقلابی نه تنها مستلزم وجود توان‌های تولید بسیار پیشرفته بوده، بل که نیازمند حضور افرادی است که از سوی قدرتی بیگانه با خود - تجارت جهانی - به انقیاد در آمده‌اند. مارکس می‌پذیرد که مبارزه میان طبقات ممکن است در ملل خاصی آغاز شود اما به ناچار باید به شکل مبارزه‌ای بین‌المللی در آید، زیرا شیوه‌ی تولید بورژوازی به توسعه‌ی دائم بازارها و انطباق همه‌ی ملت‌ها (به‌انکای «تهدید به انقراض») با شاکله‌ی اقتصاد بورژوازی حکم می‌کند (مارکس و انگلس ۱۹۵۲، ص. ۴۷).

در حوزه‌ی ادبیات و هنر، دیدگاه‌های مارکس تا حدودی ناپیوسته و نامنسجم‌اند، و در نتیجه منتقدان مارکسیست بسیار متنوعی تلاش کرده‌اند نگرش‌های او در این باره را به قالب نظریاتی منسجم در آورند. اکثر این‌گونه نظریات مارکسیستی مؤلفه‌های مشترکی را اساس کار خود گرفته‌اند. اول این که، هنر یک کالا است و همانند دیگر کالاها تنها در کلیت پیوندهای خود با

فصول متعددی در جلد اول سرمایه به توصیف حرص و «طمع» سرمایه‌داران برای کسب کار افزوده، تلاش‌های آنان برای تشدید و تقویت کار و بهره‌ز راه فن‌آوری و کنترل ذخایر به وسیله‌ی توسعه‌طلبی امپریالیستی، و نیز تلاش‌های فزاینده‌ی شان برای متمرکز ساختن سرمایه در دستان مالکانی هرچه کم‌تر می‌پردازد. مارکس، در پاره‌متنی پیش‌گویانه، می‌گوید: «به موازات کاهش مدام صاحبان سرمایه ... حجم فلاکت، ستم، بردگی، خواری، و استثمار فزونی می‌گیرد. اما در این راستا شورش طبقه‌ی کارگر نیز بیش‌تر اوج می‌گیرد، طبقه‌ای که عده‌ی آن افزایش یافته، و نفس سازوکار فرآیند تولید سرمایه‌داری موجب انضباط، اتحاد، و سازمان‌یابی آن می‌شود. انحصار سرمایه به صورت مانعی در برابر شیوه‌ی تولید در می‌آید، شیوه‌ی تولیدی که به موازات و در چارچوب سرمایه به جریان افتاده و رونق گرفته است. تمرکز یابی وسایل تولید و اجتماعی شدن کار در نهایت به نقطه‌ای می‌رسد که با پوشش سرمایه‌دارانه‌ی خود مغایرت می‌یابد. این پوشش پاره می‌شود. ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه به صدا در می‌آید. دارایی از دارایی‌ستنان ستانده خواهد شد.»

مهم آن که، مارکس این وضعیت را جزئی از فرآیند دیالکتیکی‌ای می‌داند که از فتودالیسم به سرمایه‌داری رسیده و از آن‌جا به مرحله‌ی نهایی کمونیسم ختم می‌شود، کمونیسمی که مشخصه‌ی اساسی آن مالکیت اشتراکی زمین و وسایل تولید است: «تولید سرمایه‌دارانه، به حکم چاره‌ناپذیر قانون طبیعی، نفی خود را موجب می‌شود. این همان نفی نفی است» (۱۹۵۴، ص. ۷۱۵). از این رو، دنیای سرمایه‌داری نماینده‌ی مرحله‌ی دوم دیالکتیک، یعنی نفی فتودالیسم، بوده و کمونیسم همان «نفی نفی» است که به موجب آن تضاد موجود میان مالکیت خصوصی و تولید جمعی با برقراری مالکیت جمعی از بین می‌رود. به همین منوال، تضادهای

ایدئولوژی، تعارض طبقاتی تاریخی، و زیربنای اقتصادی قابل فهم می‌شود. دوم این که، هنر جنبه‌ای از کار فکری خودآفرین انسان است. هنر بخشی از فرآیندی است که به موجب آن یک دنیای «عینی» بر اساس یک ذهنیت جمعی انسانی خلق می‌شود. و سوم این که، زبان یک نظام مناسبات درخودبسته نبوده بل که باید آن را به عنوان یک کردار اجتماعی، که همچون همه‌ی دیگر کردارها ریشه در شرایط مادی دارد، در نظر گرفت (مارکس و انگلس ۱۹۷۰، ص. ۵۱). با این حال، به نظر می‌رسد که مارکس و انگلس به یک خودآیینی نسبی برای هنر قائل بوده‌اند، و مارکس می‌پذیرد که رابطه‌ی هنر و زیربنای مادی آن صرفاً یک رابطه‌ی انعکاسی نیست (۱۹۷۷، ص. ۳۵۹) - بنگرید به مارکسیسم و نقادی مارکسیستی.

آیا مارکس مرده است؟ آیا، در نهایت، می‌توان آثار او را به موزه‌ی تاریخ و سیاست سپرد؟ آیا، روی هم رفته، سوسیالیسم و کمونیسم شکست نخورده‌اند؟ آیا مارکسیسم ناتوانی خود از تحقق بخشی به خویش را در عمل نشان نداده است؟ آیا دولت‌های سوسیالیستی باقی‌مانده در دنیا ناچار به پذیرش رویکرد کاپیتالیستی برای جان بخشی به اقتصادهای ناکارآمد خود نیستند؟ آیا آزادی اقتصادی و شخصی، و صد البته دموکراسی، پیروز میدان نشده‌اند؟ شاید وقت آن باشد که مارکسیسم بپذیرد که همچون صدایی است که از گور بر می‌آید. اما شاید عظیم‌ترین طنز همه‌ی این ظفرنمونی‌ها این باشد که: فروپاشی کمونیسم را در بهترین وجه می‌توان با تعبیر مارکسیستی توضیح داد؛ این فروپاشی تا حدودی متضمن درک این نکته است که، آن‌چه بر این «کمونیسم» رفت قرابت چندانی با آموزه‌های مارکس یا پیروان‌اش نداشت. به علاوه، نقد مارکس بر سرمایه‌داری نقدی دیالکتیکی است. او جامعه‌ی سرمایه‌داری را نماینده‌ی پیشرفت تاریخی بی‌بدیلی پس از قرن‌ها فئودالیسم

درخودفرومانده می‌دانست. مارکس تأکید بورژوازی بر عقل، کارآمدی، استفاده از فن‌آوری برای تحت اختیار در آوردن جهان، آرمان‌های قانون و عدالت عقلانی، آزادی فردی، و دموکراسی را به عنوان پیشرفت‌هایی تاریخی می‌ستود. نظر او این نبود که کمونیسم به شکلی جایگزین کل سرمایه‌داری خواهد شد؛ او معتقد بود این کمونیسم در دامن سرمایه‌داری پرورش می‌یابد، و آرمان‌های آزادی و دموکراسی‌اش را تحقق خواهد بخشید. مارکس هوش‌مندانه متذکر می‌شود که «فرد» در جامعه‌ی سرمایه‌داری اساساً همان مالک بورژوا است؛ و آزادی فردی صرفاً آزادی اقتصادی، آزادی داد و ستد، است. تشکیلات قانون‌گذاری و قوانین کلاً حامی منافع تجاری وسیع و صاحبان سرمایه‌اند. اما مالکیت خصوصی دیگر در مورد نود درصد جمعیت جامعه‌ی سرمایه‌داری مصداق ندارد. کار این اکثریت عظیم، که به صورت کالایی در آمده، همچون هر کالای دیگر در معرض نوسانات بازار است.

به نظر مارکس، از گناهان کبیره‌ی سرمایه‌داری این است که همه‌ی روابط انسانی را به روابط تجاری تقلیل می‌دهد. حتا خانواده نیز نمی‌تواند از این روند کالایی شدن برکنار بماند. مارکس می‌گوید که، برای مرد بورژوا، زن به حد یک ابزار تولید تقلیل می‌یابد. به علاوه، به گفته‌ی او، وقتی کارخانه‌دار نهایتاً بهره‌کشی خود از کارگر را به انجام رساند، این کارگر به استخدام دیگر اجزای بورژوازی در می‌آید: صاحب ملک، صاحب مغازه، و مانند آن‌ها. در جامعه‌ی بورژوایی سرمایه‌داری مستقل بوده و دارای فردیت است، حال آن که شخص زنده وابسته و فاقد فردیت خواهد بود (مارکس و انگلس ۱۹۵۲، صص. ۵۱، ۵۳، ۶۵-۷۰). مارکسیسم، به عنوان نقد درون‌نگر تمایلات سرمایه‌داری و بحران‌های آن، نقد‌کننده‌ی بی‌بدیلی است. بدون اثرگذاری مارکسیسم به عنوان یک شاکله‌ی فکری، ادعای ابدی بودن قوانین،

از بند آن‌ها رهایی یافت. این‌ها پدیده‌هایی ساختاری و دارای ریشه‌هایی در یک نظام اقتصادی اند و باید از این لحاظ مورد توجه قرار گیرند.

با توجه به جو سیاسی دنیای معاصر، چه بسا بتوان مارکس و انگلس را به مکالمه‌ای مستمر و سازشی احتمالی با مدافعان این نظام اقتصادی و حامیان رویکردهای انسان‌دوستانه در این چارچوب مجاب کرد. با این همه، تا وقتی که فقر، فلاکت، و ستم، خواه به عنوان لیبرالیسم یا کمونیسم و خواه بنیادگرایی دینی، گریبان‌گیر آدمی باشد، بحث‌های مارکس همچنان بنیان برانگیزاننده و مناسبت خود با وضعیت بشری را حفظ خواهند کرد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: راسل ۱۹۳۴، سیگل ۱۹۹۳، کارور ۱۹۹۱، لنین ۱۹۸۷، مک‌لارن ۱۹۷۳، ۱۹۷۵، ملوتی ۱۹۷۷، مور ۱۹۹۳، مینل ۱۹۸۸، نورمن ۱۹۸۰، ویلی ۱۹۸۷)

م. ا. ر. حبیب

مارکسیسم و نقادی مارکسیستی

(Marxism and Marxist criticism)

مارکسیسم، چنان‌که کارل مارکس و فریدریش انگلس به اتکای ترکیب/توقیف پیچیده‌ی فلسفه‌ی آلمانی و اقتصاد سیاسی انگلیسی پایه‌ریزی کردند، شامل این دو مؤلفه می‌شود: (۱) نظریه‌ای عمومی در باب تاریخ بشری، قائل به نقش نهائاً تعیین‌کننده‌ی «شاکله‌های اقتصادی» یا شیوه‌های تولید در این تاریخ، و (۲) نظریه‌ی خاصی در باب رشد و توسعه، بازتولید، و دگرگونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، که یکی از طبقات اجتماعی ستیزه‌جوی اصلی - پرولتاریا - را عاملیت تاریخی بالقوه‌ای برای گذار به کمونیسم می‌شمارد.

مارکس از اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰ در صدد شرح و بسط دادن نظریه‌ی خاصی بر آمد که در سه مجلد ناتمام سرمایه (۹۵-۱۸۶۷) به تفصیل طرح شده است.

ادعای بورژوازی در خصوص نمایندگی منافع کل ملت، و ادعای جامع و جهانی بودن فردیت و آزادی، با چیزی چندان فراتر از چالش‌های آکادمیک مواجه نمی‌شدند؛ در این صورت، ایده‌ی زمان حال به عنوان یک وهله‌ی تاریخی، با ریشه‌هایی در گذشته و شاخه‌هایی در آینده، به مباحث مکتوب محدود می‌شد و نمی‌توانست ربطی به رویه‌ی سیاسی بلندمدت پیدا کند. واژگان و مفاهیم مارکسیسم به علاوه تأثیرات قاطع و تعیین‌کننده‌ای بر دیگر نظریه‌های مدرن، چه رادیکال و چه ارتجاعی، گذاشته‌اند: فمینیسم، شالوده‌شکنی، ساختارگرایی، اگزستانسیالیسم، و تاریخ‌گرایی جدید همگی به نوعی مرهون تفکر مارکسیستی بوده، و در صدد گشودن باب گفت‌وگویی با آن بوده‌اند.

حتا پس از فروپاشی بلوک کمونیستی، بسیاری از آرای مارکس مناسبت خود را حفظ کرده‌اند: سرمایه‌داری به دنبال زیر سلطه در آوردن کل دنیا بوده، مللی را که در برابرش مقاومت کنند مجازات خواهد کرد؛ و به رغم اعتراضات جامعه‌شناسان محافظه‌کار، جوامع در واقع به دو قطب صاحبان سرمایه و صاحبان نیروی کار تقسیم خواهند شد. به علاوه، این بحث اکنون به صورت کلیشه‌ای، عاری از حقیقت، در آمده است که عمده‌ی جمعیت ساکن در ملل سرمایه‌داری غرب در حال حاضر در سطح طبقه‌ی متوسط قرار گرفته‌اند: مارکس گفته بود که حتا زمین‌داران و مالکان نیز می‌توانند در زمره‌ی پرولتاریا در آیند، زیرا وجود تعهدات مالی خود به معنی آن است که عملاً مالک زمین یا سرمایه نیستند. گذشته از این، مترادف گرفتن کام‌یابی سرمایه‌داری با ناکامی سوسیالیسم برداشت نادرستی از رابطه‌ی این دو است. مارکسیسم همواره یادآور آن است که فقر، بی‌سوادی، بزه‌کاری، ستم سیاسی، و فرونشانی توان عظیم انسانی را نه باید به عنوان امری اجتناب‌ناپذیر پذیرفت و نه می‌توان با خیرخواهی‌های فردی و جمعی

مارکسیسم و در برابر آن شده‌اند: پیوند زیربنا/ روبنا، و مخاطرات ملازم با جبرباوری مکانیکی و تقلیل‌گرایی اقتصادی، ویژگی هنر (اگر ویژگی‌ای داشته باشد) در برابر ایدئولوژی (برای مثال، هنر به منزله‌ی استعلا یا استنساخ ایدئولوژی)، واقع‌گرایی و ضد - واقع‌گرایی، ادبیات و سیاست (مضامین «هواداری» یا «تعهد»، مسأله‌ی ارزش ادبی «جاودان»، چنان‌که در تلقی هلنیستی مارکس مطرح می‌شود، یا ناپایداری؟). سیر اندیشه‌ی مارکسیسم و نقادی مارکسیستی را، به تبعیت از مالرن (۱۹۹۲، صص. ۱۷-۲)، به طور مرسوم می‌توان به این سه مرحله‌ی به‌هم‌پیوسته تقسیم کرد:

(۱) مارکسیسم کلاسیک - یک جهان‌بینی «علمی» که انگلس در اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ و در دهه‌ی ۱۸۸۰ وجهه‌ای نظام‌مند به آن بخشیده، و متفکران شاخص بین‌الملل (سوسیال - دموکراتیک) دوم (کائوتسکی و پلخانوف) و بین‌الملل (کمونیستی) سوم (لنین و تروتسکی) آن را شرح و بسط داده، سپس به حد آموزه‌ی ارتودوکس کمونیسم جهانی تنزل یافت که یک قرن بعد دچار فروپاشی شد.

(۲) مارکسیسم غربی - یک شورش فلسفی علیه پوزیتیویسم مارکسیسم کلاسیک، که کارل کرش و گئورگ لوکاچ در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ پیش‌گام آن شدند و، در اشکال بسیار متنوع، از سوی آنتونیو گرامشی در ایتالیا، والتر بنیامین و اعضای مکتب فرانکفورت در آلمان، آنری لوفور، ژان - پل سارتر، و لوسین گلدمان در فرانسه، و البته ریموند ویلیامز در بریتانیا، تا دهه‌ی ۱۹۶۰ پی‌گیری شد.

(۳) کلاسیسیم انتقادی - واکنشی «ماتریالیستی» علیه هگل‌گرایی آشکار یا ادعایی مارکسیسم غربی، هم‌گام با مکاتب فکری گالوانو دللا لویه و به ویژه لویی آلتوسر، که در دهه‌ی ۱۹۷۰ به اوج رسیده، از آن پس، در نتیجه‌ی تغییر تمایلات انتقادی، برخی از مضامین

نزدیک‌ترین رویکرد به یک تلقی نظام‌مند از نظریه‌ی عمومی را هم می‌توان در مقدمه‌ی بسیار تأثیرگذار مارکس در سال ۱۸۵۹ برگامی در نقد اقتصاد سیاسی، و بحث مشهورش درباره‌ی زیربنا و روبنا یافت. «زیربنا» - ساختار اقتصادی جامعه - از تفوق تشریحی بر «روبنای حقوقی و سیاسی» برخوردار بوده، و «اشکال آگاهی اجتماعی» یا «اشکال ایدئولوژیک» (از جمله اشکال زیبایی‌شناسانه)، در هر صورت بنیادی اجتماعی، خود را با آن زیربنا وفق می‌دهند.

بنابراین، تلقی مارکسیستی از رویه‌های فرهنگی را اصولاً باید در «برداشت ماتریالیستی از تاریخ»، به عنوان زیرمجموعه‌ی نظریه‌ی «اشکال ایدئولوژیک» جست. با این حال، این تلقی در آثار پایه‌گذاران مارکسیسم، که البته نظرات شخصی خود را در این باره مطرح می‌کردند، شرح و بسط نیافته است. انگلس، در راستای رد تعابیر و استفاده‌های قالبی از ماتریالیسم تاریخی، که الگوی زیربنا/ روبنا را به یک ضابطه‌ی جزمی بدل کرده بود، در مجموعه‌ای از نامه‌نگاری‌های متأخر خود این بحث را پیش کشید که آن‌چه در نظریه‌ی مارکسیستی مطرح شده منافاتی با خودآیینی اشکال ایدئولوژیک ندارد. برای مثال، آثار ادبی اگرچه محصول شرایط مادی و اجتماعی خاص تاریخی بوده‌اند، صرفاً بازتاب منفعلانه‌ای از محتوای واقعی در قالب هنری، که رابطه‌ای علت و معلولی بین‌شان برقرار بوده باشد، نیستند. در عین حال، مارکس و انگلس در داوری‌های مشخصاً زیبایی‌شناختی‌شان تمایل خود به رئالیسم ادبی - به گفته‌ی انگلس، «ترجمان صادقانه‌ی احوال شخصیت‌های نوعی در شرایط نوعی» - را ابراز داشته و آثار بالزاک را، به رغم تمایلات سیاسی ارتجاعی‌اش، مثال مجسم این واقع‌گرایی دانسته‌اند.

این فرضیات منجر به طرح تعابیر و ایجاد مشاجرات هنری درازمدت و درهم‌تنیده‌ای در درون حوزه‌ی

رویگرد اختیارباورانه‌ی «پرولتاکولت» به چالش کشیده شده، از این جهت مورد اعتراض واقع شد که این میراث را لوح پاکی از گذشته‌ی پیشانقلابی می‌دانست. تروتسکی در ادبیات و انقلاب (۱۹۲۳)، با رد هرگونه دیدگاه نیهیلیستی، در عین حال **کانون‌های فرمالیسم روسی** را به رسمیت نشناخت - اصل‌ترین رویکرد نقادانه‌ی این سال‌های پرآشوب، که بدر آن در بستر زبان‌شناسی و بوطیقای فوتوریستی رشد کرده، و به نظریه‌پردازی درباره‌ی ادبیات به منزله‌ی دلالت بر و **آشنایی‌زدایی** از (و نه محاکات یا انعکاس) واقعیت اجتماعی روی آورده بود. تروتسکی، برخلاف برداشت پلخانوف از ادبیات به منزله‌ی «آینه‌ی حیات اجتماعی»، مشخصه‌ی ادبیات را «تحریف، تغییر، و دگرگون‌سازی واقعیت، مطابق با قوانین خاص هنر» می‌دانست. اما به نظر او ویکتور اشکلوفسکی، بوریس آیخنباوم، یوری تسینیاونوف، رومان یاکوبسون و همکارانش، به دلیل کاوش محدود به ادبیات ژانری، تنها «پیروان سنت جان» و «عمله‌ی شگرد» بودند.

فرمالیسم در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ سازش دیر هنگام اما بسیار خلاقانه‌ای با مارکسیسم یافت، و نمود این سازش را باید در جریان **پسافرمالیستی**‌ای یافت که میخائیل باختین به راه انداخت. سرنوشت کتاب کلاسیک او درباره‌ی رابله - که در سال ۱۹۴۰ نوشته شد، اما تا سال ۱۹۶۵ اجازه‌ی انتشار نیافت - نشان‌گر روح بسیار ستیزنده‌ی این اثر بود، در حالی که استقرار و تحکیم استالینیسم، استفاده‌ی ابزاری مهلک و سوءاستفاده‌ی سیاسی از مارکسیسم، و تشدید نظارت‌های فرهنگی در اتحاد جماهیر شوروی و نیز جنبش کمونیستی بین‌المللی، موجب زوال تجربه‌ورزی فکری شده بود. در سال ۱۹۳۴ ژدانوف به تبلیغ و ترویج **رئالیسم سوسیالیستی** به عنوان تنها آموزه‌ی زیبایی‌شناختی رسمی در اتحاد جماهیر شوروی روی آورد. ضوابط

جدلی آن با مکتب فکری **پساساختارگرایی** در راستای نقد ماتریالیسم تاریخی همسویی می‌یابد؛ این رویکردی است که امروزه مقبولیت گسترده یافته است.

وظیفه‌ی ارائه‌ی شرح فلسفی عامی از مارکسیسم به منزله‌ی برداشتی از تاریخ، که مارکس خود از پذیرش آن سر باز زده بود، به شخص انگلس محول شد. انگلس در **آنتی - دورینگ** (۱۸۷۸)، که مارکس آن را پژوهش‌نامه‌ی فلسفی و مبتنی بر «چشم‌انداز جهانی» هردوی‌شان می‌دانست، این شرح را در چارچوب یک فراقلسفه‌ی «ماتریالیسم مدرن»، یعنی «علم قوانین عمومی پویایی و شکوفایی طبیعت، جامعه‌ی بشری، و اندیشه‌ی انسانی» مطرح کرد. «ماتریالیسم دیالکتیکی»، به عنوان نمونه‌ی نوعی رویکردهای اواخر قرن نوزدهم و آمیزه‌ای از هگل‌گرایی و پوزیتیویسم، اشتها خود را مرهون «ترسیم یک طرحواره‌ی معرفتی برخوردار از وحدت روش و انسجام نتایج، و دارای قابلیت هدایت صعودی انقلابی و ساختاری از فرش به عرش در قالب یک عملکرد معرفتی واحد» است (مالرن ۱۹۹۲، ص. ۶). نسل آتی نظریه‌پردازان - خواه فرانتس مرینگ در **افسانه‌ی لسینگ** (۱۸۹۳) و خواه گئورگی پلخانوف در **هنر و حیات اجتماعی** (۱۹۱۲) - تحت این عنوان، تفکر مارکسیستی را میانه‌روانه به عرصه‌ی **زیبایی‌شناسی** بسط داده، و نوعی جامعه‌شناسی ادبیات را پی ریختند. در سال ۱۹۰۸، الکساندر بلوک شاعر به روشنفکران روسی هشدار داده بود که «تاریخ، همان تاریخی که می‌گویند به سادگی می‌شود به اقتصاد سیاسی تقلیل‌اش داد، بمبی واقعی به صحنه آورده است.» نه سال بعد، در بحبوحه‌ی جنگ جهانی اول، این بمب در پتروگراد منفجر شد. تفکر مارکسیستی متعاقب انقلاب اکتبر در **باب فرهنگ و هنر** اساساً تحت تأثیر فرازونشیب‌های رویکردهای انقلابی در اتحاد جماهیر شوروی قرار گرفت. دفاعیات پیشین لنین از «میراث کلاسیک» با

مدرنیسم و نیز ناتورالیسم، موجب مناظرات پیچیده و چندجانبه (بین ارنست بلوخ، برتولت برشت، بنیامین، و آدورنو) بر سر طیف وسیعی از مسائل دائم و موقت شد، و یکی از عمده مناظرات مطرح در زیبایی‌شناسی مدرن را شکل داد (بلوخ و دیگران ۱۹۷۷).

گرایش‌های زیبایی‌شناختی لوکاچ، با وجود التزام سیاسی او، و البته دیدگاه افراطی‌اش در دهه‌ی ۱۹۳۰ – مترادف گرفتن مدرنیسم و خردستیزی، و یکی انگاشتن خردستیزی با فاشیسم – حضور پیوسته‌ی خود را در سراسر آثارش – از آثار پیشامارکسیستی‌ای چون *نظریه‌ی رمان* (۱۹۱۶) تا *رمان تاریخی* (۱۹۳۷)، *مطالعاتی در باب رئالیسم اروپایی* (۱۹۵۰)، و *معنای رئالیسم معاصر* (۱۹۵۸) با رویکرد شاخص‌اش در ایجاد تقابلی بین توماس مان و کافکا – حفظ کردند. تنها پشتوانه‌ی دیدگاه او در باب رئالیسم در ادبیات داستانی، مثال‌های الگویی و نمونه‌های کلاسیکی که بالزاک و تولستوی خلق کرده بودند، اساساً یک تاریخ ادبی تکامل‌یابور و بیان‌گرا بود. این تاریخ‌ترسیم‌گر انحطاط رمان پس از ۱۸۴۸ و فروغلتیدن آن به ورطه‌ی ناتورالیسم (مثلاً زولا)، متهم به «عینیت‌باوری» و فرمالیسم (مثلاً موزیل)، متهم به «ذهنیت‌باوری» در قبال چشم‌پوشی بورژوازی از رویکرد طبقاتی انقلابی این ژانر، بود. برداشت لوکاچی از رمان به عنوان یک «کلیت درون‌گرا»، که بازتولیدکننده‌ی «کلیت برون‌گرا»ی جامعه بوده و به این وسیله «بازتابی از واقعیت عینی» (۱۹۵۸، ص. ۱۰۱) شکل می‌دهد، متضمن پیش‌فرض ساختن رئالیسم شناخت‌شناسانه بود (به تعبیر فنی‌تر، یک نظریه‌ی صدق انطباقی که در آن *گفتمان* روایی به منزله‌ی دال شفاف یک واقعیت‌بنیادی و عیان‌شده با ماتریالیسم تاریخی به شمار می‌رفت).

البته، نقدهای گوناگونی که در مورد این آموزه‌ی رئالیسم ادبی مطرح شد نیز اساس مشترکی با آن داشت:

رئالیسم سوسیالیستی – partinost (هواداری)، narodnost (عامه‌پسندی)، klassovost (خصلت طبقاتی هنر)، و ... – به شکل آمیزه‌ی زبان‌باری از سنت‌باوری سیاسی و اختیارباوری سیاسی، که هنرمندان را «مهندسان روح آدمی» می‌انگاشت، موجب خامی و بی‌ظرافتی فراگیر شده، از آن پس استالینیسیم بلای جان نقادی مارکسیستی شد.

به گفته‌ی مالرن، «حکمرانی درازمدت جزم‌باوری حزبی، طی دهه‌های مصادف با ظهور استالینیسیم و پس از آن، عصر طلایی یک زیبایی‌شناسی مارکسیستی نیز بود» (۱۹۹۲، ص. ۹). جریان‌ات اقلیت دگراندیش در مارکسیسم غربی، که در نتیجه‌ی ناکامی انقلاب در غرب و انحطاط انقلاب در شرق پدید آمده بودند، کم‌وبیش از مرام‌نامه‌ی بوروکراتیک «ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی» فاصله گرفتند (بنگرید به: جیمسون ۱۹۷۱). این جریان‌ات، با وجود همه‌ی ناهمگونی‌ها، دو وجه اشتراک اساسی داشتند: نقد فلسفی «علم‌باوری» مطرح در مارکسیسم متعارف، که با کار لوکاچ در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (۱۹۲۳) آغاز شده، از ره‌گذر حمایت مجدد از *تاریخ‌گرایی و اومانیسیم*، در *دفترهای زندان* (۳۵-۱۹۲۹) گرامشی پی گرفته شد؛ و توجه فزاینده به تحلیل فرهنگی، به ویژه در عرصه‌ی ادبیات و هنر، که نقاط اوج آن را در *زیبایی‌شناسی* (۱۹۶۳) لوکاچ، *نظریه‌ی زیبایی‌شناسی* (۱۹۷۰) تئودور آدورنو، و پژوهش سه جلدی سارتر درباره‌ی فلور با عنوان *اپله خانواده* (۲-۱۹۷۱) می‌توان یافت.

شگفت آن که، بنیان‌گذار مارکسیسم غربی – لوکاچ، این کمونیست ثابت‌قدم – به شمع محفل حامیان رئالیسم سوسیالیستی و هواداران حرکت «پیش‌تازان خلق» ضد - فاشیسم (۹-۱۹۳۵) مبدل شد، و شر دیکتاتوری به لحاظ فرهنگی با خیر بورژوازی – دموکراتیک به سازش رسید. حمایت جزمی لوکاچ از رئالیسم ادبی، در برابر

لوکاچ با توجه به نظریه‌ی «انعکاس» خود تنها کاریکاتور منحنی از فعلیت را در آن می‌یافت، «دانش سلبی دنیای بالفعل» را در بطن خود داشت (بلوخ و دیگران ۱۹۷۷، ص. ۱۶۰): آخرین مأمن در معرض خطر «نفی» که انگاره‌های‌اش مجسم‌کننده‌ی یک تناقض و نقدی بر ارزش مبادله‌ی انتزاعی بودند که تمامیت‌خواهی را یک‌سر رها کرده، و سازش‌ناپذیری خود با یک واقعیت اجتماعی نازل را به نمایش گذاشته بود. ارزش آثار هنری دقیقاً در رهیافت‌های صورتی اساسی و فروکاست‌ناپذیر آن‌ها بود. آثار هنری، اگر هم نوید بهروزی ندهند، «به عنوان محصولاتی با ساخت و پرداخت برجسته، نشان‌گر کرداری هستند که خود از آن محروم شده‌اند: خلق یک حیات عادلانه» (ص. ۱۹۴). آدورنو، با صحنه‌گذاری بر مانیفست سال ۱۹۴۸ سارتر، ادبیات چیست؟، بر این نکته تأکید داشت که «زمانه‌ی هنر سیاسی نیست، این سیاست است که به عرصه‌ی هنر مستقل کوچ کرده است.»

درخشش نظریه‌ی انتقادی پس از جنگ جهانی دوم، نه تنها در آلمان بل‌که در آمریکا این نظریه را به سنت مسلط در مارکسیسم غربی مبدل کرد؛ هربرت مارکوزه، که پس از پایان جنگ نیز در آمریکا مانده بود، دغدغه‌های این نظریه را در *انسان تک‌ساحتی* (۱۹۶۴) مطرح کرده، و چندی پیش از مرگ‌اش در *ساحت زیبایی‌شناسی* (۱۹۷۷) به تکمیل آن پرداخت. در عین حال، در فرانسه، نظریه‌پرداز سرشناسی چون سارتر، که به همراه سیمون دوبوووار و دیگران سرگرم تدوین هم‌نهادی از ماتریالیسم تاریخی و *اگرزیستان‌سیالیسم* بود، حاصل تلاش خود در این راستا را در *نقد خرد دیالکتیکی* (۱۹۶۰) منتشر کرد. گلدمان نیز، که *ساختارگرایی تکوینی* خود را در *خدای پنهان* (۱۹۵۶) به نمایش گذاشته بود، به نوشته‌های اولیه‌ی لوکاچ رو آورد و شناخت‌شناسی ژان پیاژه‌ی روان‌شناس را به

صحنه‌گذاری بر نظریه‌ای معرفت‌گرایانه در باب هنر به عنوان وسیله‌ای برای فهم واقعیت تاریخی، به نظر آدورنو، همچنان که به نظر لوکاچ، اشکال خاصی از هنر ذاتاً از این توانایی ممتاز برخوردار بودند. از همین رو، آدورنو در صدد هم‌آوردی با طرح رقیب خود و پیشی‌جستن در تدوین الگویی مارکسیستی از یک ایدئولوژی غیرمارکسیستی در باب زیبایی‌شناسی (هرچند بیش‌تر مدرنیستی تا رئالیستی) بود. برعکس، برشت، که به عنوان یک «تولیدکننده» در بحث مداخله کرده، لوکاچ و همفکران‌اش را «دشمنان تولید» می‌دانست و آنان را به خاطر ارزش‌بخشی به قراردادهای رمان قرن نوزدهمی به «فرمالیسم» متهم می‌کرد. رئالیسم یک هدف سیاسی بود که وسیله‌ی صورتی‌اش در شرایط تاریخی متفاوت تغییر می‌کرد. رئالیسم اصیل بر این نکته واقف بود که «واقعیت تغییر می‌کند، و برای بازنمایاندن این واقعیت، شیوه‌های بازنمایی نیز باید تغییر کنند» (بلوخ و دیگران ۱۹۷۷، ص. ۸۲). «تاثیر گزارشی» برشت، که دوست‌اش بنیامین (۱۹۶۶) دفاع جانانه‌ای از آن کرده بود، اساساً متضمن «افشای نگرش غالب به امور» بوده و این کار از ره‌گذر تمهیداتی ضد-ناتورالیستی میسر می‌شد که تماشاگر را دچار *بیگانگی‌گردانی* می‌کردند.

آدورنو، با تبیین Kulturkritik (نقد فرهنگی) مارکسیستی بر فرهنگ عامه‌پسند/فرهنگ توده‌ای، به همان اندازه که نسبت به سیاست‌شناسی لوکاچ بی‌اعتنا بود، به هنرشناسی برشت نیز توجه چندانی نداشت. سرمایه‌داری لیبرال پیشرفته، تحت سلطه‌ی «عقلانیت ابزاری» علوم طبیعی، و به اتکای «فریب فراگیر» صنعت فرهنگ، که در *دیالکتیک روشننگری* (۱۹۴۴) او و ماکس هورکه‌ایمر مطرح شده، دنیای سازمان‌یافته‌ی تقریباً تمامیت‌خواهی بود که آزادی عمل کاملاً محدود رئالیسم هنری و تعهد سیاسی خطری متوجه آن نمی‌ساخت؛ اما هنر مدرنیستی، که

برای هنر، به همراه علم، در برابر ایدئولوژی فراگیر قائل شده، هنر را مشتمل بر «مناسبات خیالی»، و مترادف با «تجربه‌ی زیسته» می‌دانست. شاگرد او پیر ماسری (۱۹۶۶) این احکام را در طرح خود «برای یک نظریه‌ی تولید ادبی» وجهه‌ای نظام‌مند بخشید. ماسری، با تأکید بر خودآیینی متون ادبی، این متون را محصول کار دگرگون‌سازی هنری سازمابه‌های ایدئولوژیک، یعنی کردار مادی تعیین‌یافته‌ای واقع در و بر ایدئولوژی، می‌شمرد. از نظر او، تأثیر شکل ادبی «تولید» ایدئولوژی در راستای افشای مناسبات خود با شرایط واقعی وجود خویش و از این رو ارائه‌ی «نقدی ضمنی» بر موجودیت خود بود. پس، خصوصیت ادبیات زدودن «توهومات ضروری» ایدئولوژی است. و وظیفه‌ی تحلیل‌گر ادبی، ارائه‌ی دانشی برای شناسایی حالات خاص ادبیات، از راه ارزیابی و تفسیر است.

آلتوسرگرایی، که نگاه تازه‌ای به اساس و منزلت ماتریالیسم تاریخی انداخته بود، تأثیر شدیدی بر نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی مارکسیستی گذاشت، و بیش از یک دهه تعیین‌کننده‌ی مباحث نظری بود. در دنیای انگلیسی‌زبان، که آلتوسرگرایی مقارن با ورود مکاتب مارکسیسم غربی (عمدتاً از طریق نیو لفت ریویو) به این دنیا یا گذاشت، الهام‌بخش برنامه‌ی بلندپروازانه‌ی تری ایگلتون (۱۹۷۶) شد. با این همه، تحلیل‌های ایگلتون، که در تقابل با متون اومانستی اف. آر. لیویس و ریموند ویلیامز قرار می‌گرفتند، موجودیت رابطه‌ی همیشه معکوسی میان متن و ایدئولوژی را مورد تردید قرار داده و یک نظریه‌ی «انتقالی» در باب ارزش ادبی معطوف به «تفاوت» را پیش کشیدند. ایگلتون، همانند ماسری متأخر، پرسش مقبول زیبایی‌شناسی فلسفی - ادبیات چیست؟ - را رد کرده، دستور کار تازه‌ای ترسیم می‌کند، و این دستور کار تازه در واقع طرح نظریه‌ای در باب بازتولید/ مصرف ادبی است.

خدمت گرفت. گلدمان، در عین احتراز از جزم‌باوری لوکاچ، ابایی از آن نداشت که طرحواره‌ی خود را در قالب نظریه‌ای در باب متون ادبی به عنوان ابراز دیگرگون و هنری «جهان‌بینی» طبقه یا گروه اجتماعی‌ای که مؤلفان به آن تعلق دارند عرضه کند.

فلسفه‌ی مارکسیستی در چنین وضعیتی به سر می‌برد که آلتوسر، در برابر عرصه‌ی کمونیسم پسا - استالینی، طرح تازه‌ی «ضد - اومانستی» و «ضد - تاریخ‌گرایی» بر اساس ماتریالیسم تاریخی را پی ریخت. آلتوسرگرایی، در برابر هگل‌گرایی مارکسیسم غربی، و گرایش‌اش به اگزستانسیالیسم، با «اقتصادگرایی» مارکسیسم متعارف شورویایی نیز به مخالفت برخاست. آلتوسر و همکاران‌اش (به ویژه اتین بالیبار)، در آثاری چون *برای مارکس* (۱۹۶۵ b) و *خوانش «سرمایه»* (آلتوسر و بالیبار ۱۹۶۵) الگوی زیرینا/ روبنا را کنار گذاشته، برداشت تازه‌ای از کلیت اجتماعی به عنوان *ساختار بی‌مرکز* پیچیده‌ای از «کردارها»ی اکید و درگیر در فرآیندهای *تعیین چندوجهی* ارائه کردند که در عین حال از *خودآیینی نسبی* و «اثرگذاری خاص» برخوردار بوده، تنها در «وهله‌ی نهایی» توسط اقتصاد تعیین می‌یابد (۱۹۶۵، صص. ۱۲۷-۸۷). با اجرای این بازسازی فراگیر، با عنوان «بازگشت به مارکس»، به *روان‌کاوی* فرویدی برحسب آرای ژاک لکان، و به زبان‌شناسی فردینان دو *سوسور*، در واقع «پیمان سه‌جانبه»ی بین روان‌کاوی، زبان‌شناسی، و مارکسیسم در صحنه‌ی *ساختارگرایی* پارسی منعقد شد. به این ترتیب آلتوسر، در عین حال که منزلت علمی مارکسیسم را قاطعانه مورد تأیید قرار می‌داد، تلویحاً از پذیرش مدعای مارکسیسم مبنی بر شکل‌دهی به یک جهان‌نگری خودکفا سر باز می‌زد.

آلتوسر در اظهارنظرهای خود درباره‌ی هنر، از جمله تأملات جذابی درباره‌ی درام‌پردازی برشتی (۱۹۶۵، صص. ۵۱-۱۲۹)، به اولویت معرفتی شاخصی

مقبول («ادبیات») و رشته‌ی مربوط به آن («نقادی») مجال بروز یافت. این رویکردها **کانون** سنتی را به چالش کشیده، محدوده‌ی این کانون را گسترش داده و پایگان‌زدایی کرده، در عین حال شیوه‌های تحلیل آن را نیز تنوع بخشیدند.

در نتیجه‌ی تأثیر تلفیقی معضلات نظری داخلی و حوادث سیاسی خارجی، پیوند فراگیری بین ماتریالیسم تاریخی و «ساختارگرایی» برقرار شد که تا پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ تداوم یافت؛ و به دنبال آن، صور گوناگونی از «پسا - مارکسیسم» (بنت ۱۹۹۰)، با تأثیرپذیری‌های متفاوت از تبارشناسی میشل فوکو، **شالوده‌شکنی ژاک دریدا**، و **پسامدرنیسم ژان - فرانسوا لیوتار** و ژان بودریار، و به واسطه‌ی مباحثی چون «نظریه‌ی گفت‌مان» ارنستو لاکلو، پدید آمدند. این طیف رویکردهای پسا - مارکسیستی مارکسیسم آلتوسری را به دلیل جزم‌باوری شناخت‌شناسانه‌اش مورد انتقاد هماهنگ قرار داده، تمایز علم/ایدئولوژی را به عنوان ترفند سرکوب‌گرانه‌ای از جانب قدرت‌مداران رد کردند. به علاوه، تقلیل‌گرایی طبقاتی به اتکای رد مقوله‌ی کلیت و طرح مسأله‌ی تفاوت مردود دانسته شد. زیر عنوان **مطالعات فرهنگی**، و با تشکیک در دیدگاه آلتوسر از راه مضامین محوری آثارش، یعنی «ماتریالیسم» و «ضد - اومانیزم»، کانون جدیدی از نیروهای برآشوبنده و پادروشنگری در قالب **پساساختارگرایی** شکل گرفت (مالرن ۱۹۹۲، صص. ۱۶-۱۵) و **نیچه**، به دنبال مرگ خدایان غریب، خود به خداوندگار حامی آن مبدل شد.

این صورت‌بندی انتقادی، که مبلغ یک حکمت شادان شده (هرچند خود به ندرت آن را به نمایش می‌گذارد)، به خاطر دیدگاه‌باوری و **نسبی‌نگری**‌اش، به لحاظ سیاسی خود را مترقی می‌شمارد. جالب آن‌که، با این حال، فرهنگ‌گرایی مردم‌باورانه‌ی این نقادی نشان‌های ارزشی Kulturkritik را وارونه کرده، اما نقد

در حالی که مارکسیسم کلاسیک پس از مارکس به تدریج بر **پوزیتیویسم** علمی و رئالیسم هنری صحه گذاشته، و مارکسیسم غربی عمدتاً رویکردهای ضد - علم‌باوری و ضد - واقع‌گرایی را مورد تأیید قرار داده بود، این مرحله‌ی اصطلاحاً آلتوسری با برقراری پیوند خاصی میان علم و مدرنیسم مصادف شد. آمیزه‌ی ماتریالیسم تاریخی، روان‌کاوی، و **نشانه‌شناسی** که در نشریه‌ی **مانوئیستی تل کل (ژولیا کریستوا و دیگران)** مطرح شد متضمن کشف دوباره‌ی متفکران روسی و آلمانی پیش از جنگ جهانی دوم و مباحث آنان بود. همین رویکرد چندراهه به شکل آوان‌گاردیسم راسخی در نشریه‌ی **اسکرین (استیون هیت و همکاران‌اش)** به جریان افتاده، به طرح ظرفیت‌های ایدئولوژیکی برای قالب‌های هنری - فرضاً، مدرنیستی/باز/متعارض در برابر رئالیستی/بسته/مسلط - منجر شد (بنگرید به: کوارد و الیس ۱۹۷۷). این‌گونه معکوس‌سازی تناسبات لوکاچی، که پس از ۱۹۶۸ بسیار رواج یافت، به دست شستن از شیوه‌های رئالیستی بازنمایی هنری‌ای منجر شد که، با ایجاد توهم رونوشتی از واقعیت اجتماعی، به بازتولید مواضع ثابت ایدئولوژی‌های مسلط سرمایه‌داری و **پدرسالاری** می‌پرداختند.

تلفیق شناخت‌شناسی قراردادباور، برگرفته از زبان‌شناسی سوسوری، و مدرنیسم زیبایی‌شناختی (جیمز جویس در ادبیات داستانی، برشت در درام، و ژان - لوک گودار در سینما) نه تنهاکنارگذاری گسترده‌ی رئالیسم شناخت‌شناسانه، بل‌که موضع‌گیری **آوان‌گاردها** در مقابل فرهنگ عامه‌پسند را موجب شد. در عرصه‌ای دیگر، با طرح **ماتریالیسم فرهنگی** ویلیامز (۱۹۷۷)، با پژوهش‌هایی که زیر نظر استوارت **هال** در **مركز مطالعات فرهنگی معاصر** صورت می‌گرفت، و با مطرح شدن یک **نقادی فمینیستی** بسیار متنوع (بنگرید به **میچل**)، صور گوناگونی از مسأله‌ساز کردن این موضوع

نظریه‌ی انتقادی فرانکفورتی در راستای بازاندیشی سیاست خودرها سازی است. تعهد دائم او به سیاست، و اندیشه کردن در تقدیر واقعی رویکرد مارکسیستی، او را از دیگر اعضای مکتب فرانکفورت متمایز کرد، و موجب شد در دوران پرآشوب اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ مخاطبان گسترده‌ای برای آرا و اندیشه‌های خود بیابد. او از نخستین مارکسیست‌های متعلق به نسل قدیمی بود که از دایره‌ی تحلیل وضعیت طبقات کارگر در جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری فراتر رفت، و سرچشمه‌های شورش ضدسرمایه‌داری را در سرکوب زنان و سیاهان، در آمال اوتوپایی دانشجویان، و در بهره‌کشی از ساکنان جهان سوم یافت. با این حال، او این مساعدت‌ها در مبارزات سیاسی را به منزله‌ی غنی‌سازی مفهوم کلاسیک سوسیالیسم، و نه ابطال آن، در نظر می‌گرفت. او همواره به دنبال بازسازی مبانی فلسفی سوسیالیسم در راستای پاسخ‌گویی به شرایط متغیر تاریخی بود.

نوشته‌های مارکوزه همه حول محور انسان‌شناسی فلسفی و توان‌رهایی‌بخش ساحت زیبایی‌شناختی هستی‌انسانی شکل می‌گیرند. او، در جستار مشهور خود با عنوان «خصلت ایجابی فرهنگ» (۱۹۳۷)، در مورد خطرات تبدیل فرهنگ به جان‌شینی برای خوش‌بختی واقعی، و همدست‌افسون‌زدگی کنونی، در صورت جدا شدن از حیطه‌ی مبارزات زندگی روزمره هشدار می‌دهد. آثار مارکوزه را می‌توان در قالب چهار دوره‌ی اصلی طبقه‌بندی کرد:

۳۲-۱۹۲۸ بهره‌برداری از هستی و زمان (۱۹۲۷)
 مارتین هایدگر به عنوان بنیانی‌پدیدارشناسانه برای یک فلسفه‌ی مارکسیستی در باب انقلاب: طرحی برای یک «فلسفه‌ی انضمامی» (۱۹۲۸).
 ۴۱-۱۹۳۲ اخذ اگزیستانسیالیسم هایدگر به عنوان

فرهنگی را به شکل مسأله‌ساز در آورده، و مسائل محدود سیاسی را زیرمجموعه‌ی مسائل مبسوط فرهنگی می‌سازد. راهبردهای این نقادی، چنان که در بخش عمده‌ای از «نظریه‌ی گفتمان استعماری» مطرح شده، و در جدال بی‌وقفه و بی‌برنامه‌ای با مارکسیسم و «متافیزیک»، ماهیت‌باوری، قوم‌محوری، و ... که این مارکسیسم مجذوب آن شده، اخیراً خود مورد انتقادات مؤکد قرار گرفته است (احمد ۱۹۹۲). اما این نقادی در هر حال، تا انقلاب دیگری در «نظریه‌ی آکادمیک، همچنان نماینده‌ی برداشت غالب از نقادی «رادیکال» در دنیای انگلیسی‌زبان معاصر است. این در حالی است که مارکسیسم، که حادث‌ترین بحران خود در تاریخ بحران‌زده‌ی خویش را تجربه کرده، عموماً بی‌اعتبار دانسته می‌شود؛ این که چنین قضاوتی در مورد اعتبار مارکسیسم منصفانه است یا نه، بحث دیگری است. قطعاً، «پسا - مارکسیسم» انگلیسی - آمریکایی هنوز آثاری خلق نکرده که به لحاظ تنوع و توان قابل‌قیاس با آثار ویلیامز، از فرهنگ و جامعه (۱۹۵۸) تا سیاست مدرنیسم (۱۹۸۹)، یا جیمسون، از مارکسیسم و شکل (۱۹۷۱) تا پسا‌مدرنیسم (۱۹۹۱)، باشند. چه بسا با اطمینان خاطر و، به تعبیر فروید، بتوان نتیجه گرفت که: «کشف تناقض به معنی ابطال نیست؛ نوآوری هم لزوماً پیشرفت محسوب نمی‌شود.»

گریگوری الیوت

مارکوزه، هربرت (Marcuse, Herbert)

(۱۸۹۸-۱۹۷۹) فیلسوف آلمانی، چهره‌ی برجسته‌ای در مکتب فرانکفورت که متشکل از نظریه‌پردازان انتقادی بود. مارکوزه به دنبال اقامت در آمریکا، پس از ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ به آلمان بازگشت و بعدتر سخن‌گوی برجسته‌ی چپ نو شد. عمده‌ی اشتها او مرهون به کارگیری و بسط

ماشری، پیر (Macherey, Pierre) (۱۹۳۸ -) نظریه پرداز مارکسیست فرانسوی، شاگرد و سپس همکار لویی آلتوسر، و استاد ارشد فلسفه در دانشگاه سوربون در پاریس. آثار ماشری حول سه محور متمرکز شده اند: ۱) تدوین و تحکیم نظریه‌ای مارکسیستی در باب ادبیات، ۲) تشریح یکتایی فلسفی اسپینوزا به عنوان یک منتقد و پیش‌گام **هگل‌گرایی** و البته صور مارکسیستی آن، و ۳) پژوهش در فلسفه‌ی فرانسوی مدرن (به ویژه، تکوین سنت «شناخت‌شناسی تاریخی» از سوی ژرژ کانگیلم و میشل فوکو).
 یک سال پس از همکاری ماشری در بازخوانی جمعی آلتوسری از سرمایه‌ی مارکس (۱۹۶۵)، کتابی که خود او در سال ۱۹۶۶ نوشته و اشتهار خویش در دنیای انگلیسی‌زبان را مرهون آن است در مجموعه‌ی «تئوری» که زیر نظر آلتوسر منتشر می‌شد انتشار یافت. در این کتاب، که عنوان فرانسوی‌اش، (در راستای **نظریه‌ی تولید ادبی**) محتاطانه‌تر از عنوان انگلیسی آن (**نظریه‌ی تولید ادبی**) می‌نماید، مقولات باشلاری - آلتوسری برای پی‌ریزی نظریه‌ای در باب ویژگی **گفتمان ادبی**، و مناسبات متقابل پیچیده‌اش با **ایدئولوژی** و علم، مورد توجه قرار گرفته‌اند. ماشری، با تأکید بر «خودآیینی» و نه «استقلال» متون ادبی، در پی طرد **فرمالیسم** غیرمارکسیستی (ادبیات به عنوان استعلای زیبایی‌شناختی ایدئولوژی) و تقلیل‌گرایی مبتذل مارکسیستی (ادبیات به عنوان استسناخ زیبایی‌شناختی ایدئولوژی) بود. او، در ضدیت با **کانون‌های مسلط نقاد مارکسیستی** - به ویژه رئالیسم گئورگ لوکاج - هر برداشتی از آثار ادبی به منزله‌ی آفرینش (**اومانیسم**) یا بیان یک سوژه‌ی طبقاتی (**تاریخ‌گرایی**)، یا ترجمان ایدئولوژی (تقلیل‌گرایی)، یا بازتاب/ بازنمود واقعیت (**تجربه‌باوری**) را رد می‌کند. ماشری، در راستای درک آلتوسر از کردار، **متن ادبی** را محصول نهایی کاری در

بنیانی فلسفی برای یک **مارکسیسم** اصلاح‌شده، به همراه **اومانیسم** کارل مارکس که در اثر تازه کشف‌شده‌ی او، **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴**، نمود یافته بود، و تکوین یک الگوی عمومی برای نقاد دیالکتیکی بر اساس بازخوانی **هگل (۱۹۴۱)**.
 ۸-۱۹۵۲ تأویل رادیکالی از نظریه‌ی **فروید** در باب غرایز که به لحاظ نظری الهام‌بخش سیاست‌شناسی جنسی دهه‌ی ۱۹۶۰ شد (۱۹۵۵).
 ۷۸-۱۹۵۸ تحلیل جوامع صنعتی برحسب سلطه‌ی خرد اکیداً ابزاری (و نهایتاً خردستیز)، سرکوب شهوانیت، و دگرگونی متعاقب در مبانی اجتماعی شورش (۱۹۶۴)، ۱۹۶۹، ۱۹۷۲).

مشارکت مارکوزه در پیشبرد نظریه‌ی انتقادی اساساً در طرح مجموعه مفاهیمی متجلی می‌شود که برگرفته از خوانش مارکسیستی او از فروید - سرکوب افزونه، اصل نمایش، و والایش‌زدایی سرکوب‌گر - و استفاده از آن‌ها در جهت تحلیل فرآورده‌های فرهنگی کالایی شده در سرمایه‌داری آمریکایی است. مارکوزه در نوشته‌های متأخر خود هرچه بیش‌تر دگرگونی رابطه‌ی بشریت با طبیعت، و نقش یک «شعور تازه» در تقویت ریشه‌های غریزی شورش را مورد توجه قرار می‌دهد. از این نظر، این نوشته‌ها پیوندی اساسی میان مارکسیسم کلاسیک، **روان‌کاوی**، و جنبش‌های زیست‌محیطی و آزادی‌خواهی زنان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به شمار می‌روند. آخرین اثر مارکوزه کاری در راستای تأیید صریح توانش انتقادی و مستمر بیان خودآیین هنری بود: **ماندگاری هنر**، که در سال ۱۹۷۷ به انگلیسی ترجمه شد. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: کاتس ۱۹۸۲، کلنر ۱۹۸۴، گئوگهاگن ۱۹۸۱)

پیتر آربورن

(۱۹۷۹) به عنوان یک ضد-هگلی و ضد-دکارتی است. همچنین، مجموعه مقالاتی که در سال ۱۹۹۰ منتشر کرده اخیراً نشان‌گر همسویی بیش‌تر توجهات اساسی او با مطالعات مطرح در باب «فلسفه‌ی ادبی» فرانسوی است (همچنین، بنگرید به: جیمسون ۱۹۸۱).
گر یگوری الیوت

مانهایم، کارل بنگرید به ایدئولوژی

ماهیت‌باوری (essentialism)

ماهیت‌باوری یا ذات‌باوری حاکی از این آموزه است که، چیزها لزوماً از ذات‌ها یا سرشت‌های ثابتی برخوردار اند که هستی‌شان قائم به آن‌ها است: چیزهای خاصی متعلق به انواع معین، این آموزه خود مبتنی بر آن است که، اگر سرشت منسوب به چیزها از دست رفته یا تغییر کند آن‌گاه هیچ چیزی نمی‌تواند ثابت و واحد مانده، به گونه‌ای معتبر و به معنای دقیق کلمه بازشناسایی‌پذیر باشد (درختی که بریده و به الوار تبدیل شود، در واقع سرشت خاص خود - یعنی درخت بودن اش - را از دست می‌دهد، هرچند که سرشت نوعی خود به عنوان چوب را حفظ می‌کند). ماهیت‌باوری صورت واحدی که مورد تصدیق همگان باشد ندارد. برای مثال، افلاتون ظاهراً بر این عقیده است که چیزهای متعلق به دنیای طبیعی ناپایدار هیچ‌گونه ثباتی نداشته، از رو فاقد ذات یا ماهیت اند؛ با این همه، معقولیت و فهم‌پذیری آن‌ها متضمن و متکی به درک ما، از ره‌گذر doxa (عقیده)، از صور ثابتی است که چیزهای طبیعی به طور ناقص از آن‌ها «محاکات» می‌کنند. ارسطو، که عموماً مؤلف صورت کلاسیک ماهیت‌باوری (به ویژه در متافیزیک) دانسته می‌شود، عقیده دارد که چیزهای خاص واقعی (ousiai) الزاماً سرشت‌های ثابتی دارند. برخلاف افلاتون، ارسطو ظاهراً بر این باور است که این

راستای دگرگون‌سازی سازمان‌های ایدئولوژیک و زبان‌شناختی می‌داند. یک نقادی علمی از ارزش‌گذاری و تأویل‌گری دوری هسته، به جای این هردو اساساً موضوع تحلیل را نشانده، متن را به عنوان کردار مادی معینی در چارچوب و درباره‌ی ایدئولوژی در نظر می‌گیرد (یا، به اسلوب آلتوسری، آن را رسانه‌ی ناخودآگاه تجربه‌ی انسانی می‌شمارد). تأثیر شکل ادبی گسستن وحدت متن و «تولید» کردن ایدئولوژی به شیوه‌ای است که نمایش‌گر مناسبات متن با شرایط اجتماعی - تاریخی موجودیت‌اش می‌شود. متن ادبی مهیاکننده‌ی «نقدی ضمنی» بر ایدئولوژی بوده، وجوه مختلف این نقد را می‌توان از طریق خوانش نشان‌نگر «ناخودآگاه» متن درک کرد.

طرح‌های مبتکرانه‌ی ماشری، که نوید همیاری طیف متنوعی از رشته‌ها (ماتریالیسم تاریخی، روان‌کاوی فرویدی، و زبان‌شناسی سوسوری) در قالب یک نقادی یکتا اما ناخودکفا را می‌داد، در دهه‌ی ۱۹۷۰ به طور گسترده (برای مثال، از سوی تری ایگلتون در انگلستان) مورد بهره‌برداری قرار گرفتند. با این حال، این طرح‌ها اگرچه عرضه‌کننده‌ی نقد نافذی بر میراث مارکسیستی پیشین بودند، به نوبه‌ی خود - مثلاً به دلیل مسلم گرفتن مناسبات ثابتی میان ادبیات و ایدئولوژی، و قائل شدن به منزلت ممتازی برای زیبایی‌شناسی ادبی - مورد انتقاد واقع شده‌اند (بنگرید به: بنت ۱۹۷۹). ماشری، در مقابل (برای مثال، در ماشری و بالیبار ۱۹۷۴)، مجذوب پژوهش‌های زبان‌شناختی اتین بالیبار و درک آلتوسر از دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت در عرصه‌ی آموزش شده، این دو دیدگاه را در راستای طرح نظریه‌ای در باب بازتولید ادبی به کار می‌گیرد که با این حال چندان بازتابی در خارج از فرانسه نداشته است. آثار بعدی ماشری، روی هم رفته، منش فلسفی جدی‌تری یافته‌اند، که از جمله‌ی آن‌ها خوانش او از اسپینوزا

این ذات یا ماهیت ناشناخته بوده، ذوات «اسمی» ای که رهنمای می‌شوند ذواتی زبانی و بسنده برای تحقیقات علمی ما خواهند بود (لاک).

به علاوه، این پرسش، به ویژه نزد متفکران قرون وسطایی، مطرح است که آیا کلیات، یعنی ساختارهای نوع‌نما - خواه جدا از چیزهای خاص و خواه تجلی‌یافته یا تنها تجلی‌یافته در چیزهای خاص، خواه تحمیل‌شده توسط ذهن بر چیزهای فراهم‌گذاشته و خواه صرفاً مطرح در کاربرد عمومی نام‌ها (آموزه‌های واقع‌گرایی، مفهوم‌باوری، و نام‌نگاری در خصوص کلیات) - وجود دارند یا نه. به نظر می‌رسد که با قائل شدن به وجود یک خالق متعال می‌توان گزینش توجیه‌پذیری از جمع این آموزه‌ها صورت داد. با این حال، در دوران مدرن، برای مثال، predicable ها (اسنادپذیرها) در تقابل با particular ها (یا چیزها)، در تمایزگذاری درستی که چارلز سندرز پیرس مطرح کرده اموری «واقعی» اند اما «موجود» نیستند. حال باید به این نکته پرداخت که اگر اسنادپذیرها در جهان یافتنی باشند، این اسنادپذیرها (ی واقعی) اجابت‌کننده‌ی predicate ها (مسندها یا محمول‌ها) به شمار می‌روند (که خود نام‌های این اسنادپذیرها هستند)، حال آن که نام‌های خاص (مثلاً «سر والتر اسکات»، توصیفات مسلم «مؤلف ویورلی»، و شاخص‌ها «این»، «آن») حاکی از جزءها یا چیزهای منفرد (محقق یا موجود یا، به بیانی مناقشه‌انگیزتر، تخیلی یا خیالی) اند. بنابراین، از نظر پیرس اسنادپذیرها «واقعی» اند اما «وجود» ندارند. به گفته‌ی پیرس، آن چه وجود دارد نشان از ثانویت دارد، یعنی که، در برابر ما یا دیگر چیزهای موجود مقاومت می‌کند، همچون جرم میز سنگینی که به هنگام تلاش برای جابه‌جا کردن‌اش در برابر ما مقاومت می‌کند؛ اما آن چه واقعی است همان چیزی است که، مطابق قضاوت ما، می‌تواند در دنیایی مستقل از وجود خاص و شیوه‌ی فهم ما، حتی اگر که تنها

«سرشت‌ها» یا ماهیت‌ها موجودیت مجزایی نداشته، تنها در قالب چیزهای متغیر یا بی‌تغییر دنیای واقعی تجلی می‌یابند. به گفته‌ی ارسطو، انسان‌ها از قوه‌ی شهودی و نظرپردازانه‌ی خرد (nous) برای تشخیص صریح ماهیت چیزها برخوردار اند؛ این عملاً شرط لازم علم از نظر ارسطو است. در نظریه‌های معاصر مطرح در باب علم، به ویژه از نظر کارل پوپر، این فرضیه را که رخدادها و پدیده‌های طبیعی توسط قوانین جامع و بی‌استثنای طبیعت سامان یافته‌اند و محققان انسانی قادر به تشخیص چنین قوانینی هستند باید معادل ماهیت‌باوری دانست. از این رو، تردیدهای مطرح در خصوص تأویل واقع‌گرایانه از قوانین طبیعت (باس وان فراسن)، اساساً، تردیدهایی در خصوص برخی از صور ماهیت‌باوری اند.

بنابراین، ماهیت‌باوری نزد ارسطو متوجه واقعیت یک چیز و معقولیت و فهم‌پذیری آن است. البته ارسطو پافشاری اکیدی بر اثبات این فرضیه در تمام حوزه‌های پژوهشی ندارد - مثلاً در حوزه‌ی علوم زیستی (در قیاس با علوم فیزیکی محض) ظاهراً موضع معتدل‌تری در مورد پیش‌بینی‌پذیری ماهیت‌های منتسب اتخاذ می‌کند؛ در حوزه‌ی فنون و زندگی عملی هم، با آن که حکمت عملی به اندازه‌ی حکمت نظری هم‌راه یک‌سر وابسته به ماهیت‌ها نیست، فعالیت انسانی عملاً می‌تواند بدون توسل به توان‌های علم استدلالی (و از این رو، بدون توسل به ماهیات) انجام شود. در سده‌های هفدهم و هجدهم، با ظهور نام‌نگاری مدرن (نگره‌ای عملاً مترادف با تجربه‌باوری انگلیسی) اصول توأمان ماهیت‌باوری در آثار توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) به چالش کشیده شد: اول از راه تأکید بر این که ذات‌ها متوجه نام‌های چیزها هستند، نه «سرشت‌ها»ی آن‌ها (هابز)، و دوم با تأکید بر این که اگر چیزها ذات یا ماهیتی واقعی داشته باشند،

ماهیت‌ها) ی نامتغیر واقعی اند (یعنی وجود دارند)؛ و انکار این شرط دوم الزاماً به تناقض یا عدم‌انسجام منجر می‌شود. نادرستی این ادعا را به سادگی می‌توان اثبات کرد، یعنی نادرستی این مدعای وجهی را که ماهیات شرط لازم واقعیات اند و انکار این وضع به معنی نوعی تناقض با خود است. اگر نام‌انگاری یا مفهوم‌گرایی یا، کمابیش، آموزه‌هایی چون آموزه‌های منتسب به افلاتون، هابز، و لاک را بتوان پذیرا شد، آن‌گاه فرضیه‌ی ارسطو با شکست مواجه می‌شود. عملاً می‌توان گفت که، بخش وسیعی از تاریخ فلسفه‌ی غرب صرف به آزمون کشیدن انسجام احتمالی ناشی از نفی صور توانا و نیز بی‌توان ماهیت‌باوری شده است.

در واقع، ضرورت - و ورای آن، توجیه‌پذیری - ماهیت‌باوری را به یاری دو راهبرد بسیار گسترده می‌توان به چالش کشید. یک راهبرد معطوف به تحلیل اسناد‌پذیرهای واقعی (اسنادهای کلی) است؛ و راهبرد دیگر به تحلیل ذات‌ها و پدیده‌های متعلق به دنیای مصنوعی فرهنگ بشری مربوط می‌شود، و از این رو شاید دنیای «طبیعی» را نیز (به این سبب که این دنیا هم، از برخی جهات، «مصنوع» یا «ساخته»ی فرهنگ بشری است) شامل شود. راهبرد نخست این مسأله‌ی اساسی را مورد توجه قرار می‌دهد که نظریه‌ی کلیات نهایتاً خود را به تغافل می‌زند، یعنی این مسأله را مد نظر نمی‌گیرد که ما دقیقاً چه‌گونه بسط یک تعبیر اسنادی به حیطه‌ی موارد جدیدی را توجیه می‌کنیم که ورای سرمشق‌هایی قرار می‌گیرند که آن‌چه ترسیم می‌کنند در وهله‌ی نخست به آن وسیله مطرح می‌شود. در دنیای پسا - کانتی، که هیچ‌گونه تمایز اصولی بین شرایط فهم ما از نحوه‌ی ساختاریابی جهان و ساختاریابی بالفعل جهان وجود ندارد، مسندها و اسناد‌پذیرهای کلی، به‌طور حتم، مصنوعی بوده‌اند اما به این دلیل اختیاری محسوب نمی‌شوند. به علاوه، اگر شرایط فهم انسانی

به اتکای تحقیق ما باشد، یافت شود. این گفته‌های پیرس در راستای طرح یک وهله‌ی سوم است. بر این اساس، کلیات «وجود» ندارند، هرچند «کلیات واقعی» ای در کار «هستند». به این ترتیب، ماهیت‌باوری می‌تواند منافاتی با نفی کلیات نداشته باشد.

پرسش عمیق‌تری که در خصوص ماهیت‌ها (یا اسناد‌پذیرهای ماهوی) مطرح می‌شود این است که: (۱) آیا کلیات واقعی «هستند» یا نه، و آیا کلیت واقعی است، و اگر هست به چه شیوه‌ای واقعی است، و (۲) آیا ماهیت‌ها، حتا کلیات واقعی، برای وجود اجزای واقعی ضرورت دارند یا نه. (آیا آن‌چه را وجود دارد باید واقعی دانست، اما آن‌چه واقعی است لزوماً وجود ندارد؟) بحث از آن‌چه وجود دارد (در مفهوم مدرن)، به ویژه در خصوص تفرد، هویت شمارگانی، و بازشناسی در شرایط متغیر، در تاریخ فلسفه ظاهراً تا دیرزمانی به طرز بسنده مطرح نبوده، این بحث در دو وهله‌ی نسبتاً متأخر مطرح شده است: نخست در تصریح معنای «وجود دارد» از سوی ایمانوئل کانت و رویکرد او در تقابل با اثبات هستی‌شناختی وجود خدا، و بعدها در توسعه‌ی تصورات مدرن از حساب حتمی از سوی گوتلوب فرگه. آثار کانت پشتیبان تمایزگذاری بسیار اکیدی بین دعویات محتمل برخورداری از وجود و معقولیت یا فهم‌پذیری آشکار اند؛ آثار راه‌گشای فرگه در راستای مدون‌سازی منطق توجه ما را به تفاوت مهم مقولات صرفاً نحوی و صرفاً معنایی جلب می‌کند، حتا آن‌جا که این مقولات (چنان که در بحث مشهور فرگه از همانستی‌ها مطرح می‌شود: «الف = الف» و «الف = ب») جدایی‌ناپذیر می‌نمایند.

ارسطو (در دفتر سوم متافیزیک) به طرح تواناترین شکل ماهیت‌باوری پرداخته، استدلال می‌کند که: آن‌چه واقعی است بی‌تغییر است، چیزهای خاص تابع تغییر (ousiai) به اتکای برخوردار از سرشت‌ها (یا

مختلف، و در زمان مختلف در یک جامعه‌ی واحد، متفاوت خواهد بود. در چنین شرایطی، ماهیت‌باوری ناکام خواهد ماند. در این راستا، کافی است دریابیم این نکته در مورد جوامع مورد شناسایی ما دقیقاً صدق می‌کند. این یعنی اجزایی که ما در گفتمان شناسایی می‌کنیم می‌توانند از خصایصی (از اسنادپذیرهایی) برخوردار باشند، بی آن که سرشت‌ها یا ماهیت‌های ثابتی به آن‌ها نسبت داده شود، و تا وقتی که چنین «سرشت‌ها» بی‌را بتوان اجماعاً به شیوه‌هایی به لحاظ تاریخی متغیر و بدون توسل به ماهیت‌ها سامان داد، ماهیت‌باوری (در شکل موجه‌اش) بی‌شک باطل و (در شکل توصیفی غیرموجه‌اش) قطعاً بی‌اساس خواهد بود.

جوزف مارگولیس

مبادله (exchange)

مبادله اساس همه‌ی تعاملات اجتماعی است. با انکا به دیدگاه کارل پولانی (۱۹۵۷)، مبادله بر سه قسم است: پایاپای (مثلاً هدیه دادن و هدیه گرفتن)، بازپختی (مالیات و مخارج)، و بازرگانی (خرید و فروش). مناسبات اجتماعی در سطح نخست، مراجع قدرت در سطح دوم، و توزیع کالا اساساً در سطح سوم عمل می‌کنند.

توماس سی. گریوز

متغیر / اشارت‌گر (shifter / deictic)

تعبیری که مرجع‌اش تغییر می‌کند. برای مثال، واژه‌ی «این» را می‌توان در ارجاع به چیزی نزدیک گوینده، یا به چیزی قبلاً یادشده، یا به خود متن به کار برد. اما نحوه‌ی ربطیابی این سه کاربرد با یک‌دیگر همچنان بحث‌انگیز و محل مناقشه است. اصطلاح «متغیر» را نخست بار رومان یاکوبسون (۱۹۵۷) به کار برد؛ اما امروزه اصطلاح «اشارت‌گر» کاربرد گسترده‌تری یافته است. منتقدان ادبی عناصر اشاراتی را در تحلیل متن و

خود شرایطی تاریخ‌مند باشند، به گونه‌ای که مفاهیم و مقولاتی که ما به آن وسیله دنیا را فهم می‌کنیم ساخته‌ی تاریخ متغیر ما باشند، آن‌گاه این نکته‌ای موجه (و قطعاً حتا محتوم) می‌نماید که **گفتمان** را می‌توان به گونه‌ای منسجم بدون توسل به ماهیت‌باوری مد نظر گرفت. و اگر، با توجه به راهبرد دوم، هرآن‌چه به دنیای فرهنگ بشری تعلق دارد - اشخاص، آثار هنری، اعمال، نهادها، زبان، و نظایر این‌ها - خود مصنوعات تاریخ‌مند باشند، آن‌گاه قطعاً به فرضیه‌ی مواجهه‌ی اصیلی که مطلوب ماهیت‌باوری است نمی‌توان پای‌بند ماند.

در این جا طرح یک بدیل نوعی راه‌گشا خواهد بود. شاید بد نباشد به این اشاره کنیم که بر اساس دیدگاه «متأخر» لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱)، بسط دادن موجه تعابیر کلی به حیطه‌ی موارد جدید متکی به روال‌های اجتماعی (روال‌های اجتماعی زبان و زندگی نهادینه) ای است که او از آن‌ها با عنوان «شکل‌های زندگی» یاد می‌کند و این بسط خود تابع آن‌ها محسوب می‌شود. یعنی این پرسش که آیا، فرضاً، یک تعبیر رنگ‌شناختی یا تعبیری ترسیم‌کننده‌ی یک سبک نقاشی یا منافع مشخصی احزاب سیاسی یا نظایر این‌ها را می‌توان به درستی و به گونه‌ای توجیه‌پذیر به حیطه‌ی موارد «جدید» بسط داد یا نه پرسشی است که پاسخ‌گویی به آن جز از طریق انطباق جمعی (اما، به همین دلیل، نه استانده) با دامنه‌ی بسط معتبر، ممکن، و مساعد برای یک جامعه‌ی موجود امکان‌پذیر نیست. وانگهی، اگر این تلقی مبتنی بر «شکل‌های زندگی» کلی را به شیوه‌ای شبیه آن‌چه در مضامین تفکر پس از انقلاب فرانسه مطرح بوده (فرضاً، چنان که نزد کارل مارکس، هانس - گئورگ گادامر، میشل فوکو، یا دیگران یافت می‌شود) بُعد تاریخی بخشیم، آن‌گاه دامنه‌ی رواداری جمعی در جوامع

زیست‌شناختی پیچیده‌ای خلق می‌شوند که نخست امکان ایجاد معنا و سپس بر هم خوردن یا نقض شدن آن به خاطر مادیتی را فراهم می‌کنند که در اصل (به نظر او) بیرون از معنا است.

مایکل پین

متن خواندنی / متن نوشتنی

(readerly text / writerly text)

اصطلاحاتی که رولان بارت در S/Z (۱۹۷۰) مطرح می‌کند، کتابی که خوانش درخشان و دقیقی (تقریباً جمله به جمله) از داستان بلند بالزاک به نام سارازین است. متن خواندنی، یا مبتنی بر واقع‌گرایی کلاسیک متنی است که همه‌ی آن قراردادهای و رمزگان‌های فرهنگی‌ای را که خواننده از یک روایت خوش‌ساخت انتظار دارد عرضه می‌کند. از این رو، این متن را می‌توان به تمامی و همچون پاره‌گفتمان محاکاتی سراسری مصرف کرد که منزلت داستانی یا متنی‌اش به صرف لذت بردن از قصه یا پی‌گیری سرنوشت قهرمانان مختلف آن به فراموشی سپرده می‌شود. از سوی دیگر، متن نوشتنی متنی است که اصلاً اجازه‌ی التجای سهل و ساده به لذات خام و توهم واقع‌گرایانه‌ای را که بارت شگرد ایدئولوژی بورژوازی می‌داند نمی‌دهد. متن نوشتنی آن‌گونه متنی است که، با سلب موضع سوژگانی ثابت و استواری که خواننده از آن‌جا بتواند در دیدگاه دانای کل مؤلف نسبت به شخصیت‌ها و رخدادها سهیم شود، در برابر مصرف منفعلانه مقاومت می‌ورزد - در برابر رویه‌های واکنش مرسوم و هم‌شکل می‌ایستد. متن نوشتنی این کار را از طریق بر هم زدن نظم رمزگان‌های روایی گوناگونی (پروآرتیکی، هرمنوتیکی، معنایی، فرهنگی، و نمادین) صورت می‌دهد که در هر نقطه از متن با هم تلاقی کرده و از هم‌پاشی آن‌ها موجب «رسوایی» در نظم نهادینه‌ی معنا و بازنمایی می‌شود.

گفتمان، تا حدودی به خاطر نحوه‌ی عملکردشان در واگویی‌های مستقیم و غیرمستقیم، مورد توجه دقیق قرار داده‌اند (همچنین، بنگرید به: لوینسون ۱۹۸۳).
رافائل سالکی

متن (text)

از یک نظر، «متن» صرفاً اصطلاح خنثایی است که می‌تواند به هر موضوع پژوهش فرهنگی، یک نوشته، یک اثر آیینی، یک شهر، و یک شیوه‌ی شناخت، اطلاق شود. در نظریه‌ی ادبی، «متن» معمولاً در چارچوب تقسیم‌بندی‌های ژانری، نظیر «غزل» یا «رمان»، به کار برده می‌شود تا این مسأله همچنان مطرح باشد که آیا آن‌چه مورد بررسی قرار گرفته خصوصیت ژانری دارد یا نه. برای مثال، موج‌های ویرجینیا ولف متنی است که می‌خواهد مرزبندی موجود میان شعر غنایی و رمان را بر هم بزند؛ و حکایت زمستان شکسپیر همزمان (و شاید عامدانه) تراژدی، کمدی، و رمانس است. به همین نحو، گرمسیریان اندوهگین کلود لوی - استروس، اگرچه ظاهراً متنی انسان‌شناسانه است، از فنون رمان‌نویسی بهره می‌گیرد.

با این حال، «متن» در دیگر استفاده‌هایی که از این اصطلاح می‌شود، می‌تواند اصلاً خنثا نبوده بل که بار معنایی سنگینی داشته باشد. از این اظهار نظر بدنمای ژاک دریدا که «هیچ‌چیزی بیرون از متن وجود ندارد» (۱۹۷۶، ص. ۲۲۷) به غلط چنین برداشت شده است که هیچ‌چیزی جز زبان وجود ندارد؛ اما حتا طرح تأویل معتبرتری از آن نیز استلزامات دامنه‌داری خواهد داشت (برای مثال، اگر زندگی‌نامه‌ی روسو را برای فهم آن‌چه او نوشته مورد توجه قرار دهیم، عملاً باز هم با اسناد مکتوبی از زندگی او سر و کار داریم که عمدتاً به دست او نوشته شده‌اند). به نظر ژولیا کریستوا (۱۹۸۴، صص. ۹۹-۱۰۶) متن‌ها از ره‌گذر فرآیندهای روان‌شناختی -

ملاحظه کرد: تلقی کمابیش مغلقی از «کردار دلالتی» به عنوان جایگزینی برای درگیری در جهان واقعی، شیفتگی مشکوک به متونی چون *شب‌زنده‌داری* *فینگان‌ها* به عنوان متونی «رادیکال» تر از متون دارای محتوایی علناً انتقادی، مترقی، یا اجتماعی - واقع‌گرا، و دل‌باختگی به تقابل ژانری نوعی - نظیر نوشتنی در برابر خواندنی - که جایی برای رویکردهای باظرافت‌تر یا جزئی‌نگرتر باقی نمی‌گذارند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بارت ۱۹۷۷a، کالر ۱۹۸۳، موویت ۱۹۹۲)

کریستوفر نوریس

مجاز (trope)

اصطلاحی در فن بیان (ریطوریکا یا سخن‌سرایی) که معمولاً به عنوان نمودی از کاربرد واژه‌ها برای القای معنایی متفاوت از معنایی که معمولاً دارند تعریف می‌شود. این تعریف ریشه‌ی عمیقی در فن بیان غربی و سنتی که از کوئینتیلیان و سیسرون سرچشمه گرفته دارد، اما اکنون عقیده بر این است که چنین تعریفی به شکل غیرنقادانه فرض می‌کند که کاربرد معمول واژه‌ها را می‌توان به سادگی از کاربردهای مجازی آن‌ها متمایز کرد. از جمله مسائل تاریخی ماندگار در فهم مجازها، به ویژه در طول رنسانس اروپایی، آن است که فن بیان به عنوان یک حوزه‌ی مطالعات عملی برای سیاست‌مداران، حقوق‌دانان، و شاعران با شتاب و عموماً بدون تأمل نقادانه بر سرشت زبان تکوین و گسترش یافته است. در سده‌ی شانزدهم، با قرار گرفتن کتاب‌های چاپی در دسترس همگان، امکان استقبال گسترده از راهنماهای فن‌بیانی ایجاد شد که از میان آن‌ها *مبانی سبک سرشار* (۱۵۲۱)، اثر اراسموس، به درستی بیش‌ترین شهرت را یافت. با این حال، این کتاب‌های راهنما، همچون همه‌ی لغت‌نامه‌ها و دانش‌نامه‌ها، با ارائه‌ی تعاریف و مثال‌هایی برای مجازهای فن‌بیانی، در پی جزمی ساختن این

چنین نوشتاری در نهایت در پی «بازی آزاد» و بی‌پایان *نشانه‌ها* و قلمرویی از قرائن و اشارات بینامتنی است که در آن کارکرد مؤلف در چندآوایی آواهای جانشین مضمحل می‌شود.

از دید بارت - همچنان که از دید دیگر نظریه‌پردازان ادبی فرانسوی در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰، از جمله فیلیپ سولرس - این ایدئال در متنی مانند *شب‌زنده‌داری فینگان‌ها* (۱۹۳۹)، نوشته‌ی جویس - به احتمال قریب به یقین - تحقق می‌یابد. آن چه از چنین متنی انتظار می‌رود نوشتاری است که همه‌ی ارزش‌های متعارفی را که قراردادهای ژانری رمان به عنوان یک قالب هنری عالی بورژوازی تحمیل کرده‌اند (ارزش‌هایی چون انسجام، ساختار پی‌رنگ خطی، ارجاعات برون‌متنی، علایق شخصیتی، خصوصیات اجتماعی و تاریخی، و...) نقض کند. این قراردادهای بنا به روال همه‌ی این‌گونه ایدئولوژی‌های اسطوره‌ای، یعنی با بدل کردن فرهنگ به طبیعت (تبدیل آن چه صرفاً جزء اعتقادات متعارف و طبقاتی یا محصول فرعی هم‌سازهی فرهنگی القایی بوده به حقایق جاودان متعالی) عمل می‌کنند. از این رو، شاید S/Z نشان‌گذار بارت از آثار اولیه‌ی خود مانند *اسطوره‌شناسی‌ها* (۱۹۵۷)، که رویکرد ساختارگرایی در افسون‌زدایی از نظام‌های *نشانه‌ی* بورژوازی داشتند، به مرحله‌ی بعدی (بیش از ۱۹۷۰) باشد که مقالات مؤثری چون «مرگ مؤلف» و «از اثر به متن» را در بر می‌گیرد.

تمایز متون خواندنی/نوشتنی در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، و به دنبال بحث پس‌ساختارگرایی که با انتشار S/Z به راه افتاد، توجه بسیاری از نظریه‌پردازان ادبی را به خود جلب کرد. با این حال، این تمایزگذاری موجب طرح مسائلی شد که کمابیش خاص یک سخن‌سازهی پرشور است، رتوریکی که مشخصه‌ی دوران «انقلاب‌ها»ی متنی همواره معوقی به شمار می‌رود «که تاکنون الگویی نداشته‌اند». نمود این نکته را می‌توان در این‌گونه موارد

قرار می‌داد. متفکران مورد بحث طیف متنوعی، از کارل مارکس، فردینان دو سوسور، و پیر ماسری تا ژاک لکان، ژولیا کریستوا، و لوس ایریگاری، را تشکیل می‌دادند. این مجمع برای «همایش جامعه‌شناسی ادبیات» که در سال ۱۹۷۷ در دانشگاه اسکس برگزار شد، مقاله‌ای دسته‌جمعی با عنوان «نوشتار زنان: جین ایر، شرلی، ویلت، آرورا لی» تألیف کرد و آن را، به صورت چندآوایه، توسط ۹ زن در سالن سخن‌رانی اجرا کرد. این مقاله بارها تجدید چاپ شده و مورد استناد قرار گرفته، به عنوان سندی مهم برای **نقادی ادبی** سوسیالیستی - فمینیستی اولیه در بریتانیا عرضه می‌شود. فعالیت مجمع تا مدت کوتاهی پس از همایش اسکس ادامه داشت، و از آن پس نیز اعضای اش ارتباط خود با یکدیگر را حفظ کرده، و به انتشار مطالبی در زمینه **نقادی فمینیستی** در انگلستان و آمریکا پرداختند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کاپلان ۱۹۸۶)

هلن تیلور

محتوای بارز / محتوای نهفته

(manifest content / latent content)

اصطلاحاتی کلیدی در نظریه‌ی روان‌کاوی رؤیاها و خواب‌ها. محتوای بارز، به عنوان محصول خواب‌گزاری، همان خوابی است که فرد بیمار شرح می‌دهد، و مقدم بر هر تفسیر و تعبیری است. محتوای نهفته با تحلیل محتوای بارز و از راه تفسیر و تعبیر تداعی معانی آشکار می‌شود (فروید ۱۹۰۰). رابطه‌ی میان محتوای بارز و محتوای نهفته‌ی یک خواب (یا دیگر صورت‌بست‌های **ناخودآگاه**) را اغلب به رابطه‌ی صورت‌های موجود از یک موضوع واحد در دو زبان متفاوت تشبیه می‌کنند.

دیوید میسی

مجازها و دامن زدن به این دید نادرست بوده‌اند که زبان عادی چیزی سواى زبان مجازی است. افزون بر این، چنین آثاری در پی استمراربخشی به دیدگاه کوئینتیلیان مبنی بر ارجحیت **استعاره بر کنایه** و نیز پی‌روی از رویکرد کلی رنسانسی در مرجح دانستن صور خیال بر صنایع بدیعی بودند. ژاک دریدا (۱۹۸۲ a)، با بررسی درخشان پی‌آمدهای عدم تأمل مکفی بر این پنداشت‌ها، **صور سخن** (۱۸۲۱) پیر فونتانیه را که چکیده‌ی «قاموس فلسفی» فراگیر در فلسفه بوده مد نظر گرفته، بر پی‌آمد قائل شدن به جدایی ضروری واژه و ایده، اندیشه و گفتار، از یکدیگر تأمل می‌کند. اگر پنداشت دریدا درست باشد، آن‌گاه هیچ زبانی غیراستعاری نیست.

مهم‌ترین مجازهای مطرح در فن بیان کلاسیک و رنسانسی را لی ای. سونینو در **راه‌نمای فن بیان قرن شانزدهمی** (۱۹۶۸) خود به نقل از متخصصان این فن تعریف کرده است. با این حال، نظریه‌پردازان معاصر همچون هارولد بلوم (۱۹۷۳)، ژاک دریدا، پل دومان (۱۹۷۱ a)، و جی. هیلپس میلر (۱۹۹۱) به هنگام استفاده از اصطلاحات متعلق به این فن بیان، اغلب بر اساس تأملی نقادانه بر تعاریف رایج آن‌ها، تعاریف تازه‌ای ارائه می‌کنند.

مایکل پین

مجمع ادبیات مارکسیستی - فمینیستی

(Marxist-Feminist Literature Collective)

شبه‌کمی غیررسمی و متشکل از دانشجویان و استادان شاغل در سطح آموزش عالی که از سال ۱۹۷۵ تا اواخر سال ۱۹۷۷ گروه‌آبی‌های منظمی در لندن برگزار می‌کردند. این مجمع در واقع یک گروه مطالعاتی بود که تألیفات مارکسیستی کلاسیک درباره‌ی ادبیات و نیز نظریه‌های نوین فرانسوی را (که اغلب به صورت جزواتی تازه ترجمه‌شده در بین اعضا توزیع می‌شد) مورد بررسی

مدرنیته (modernity)

ویژگی، تجربه، یا دوران تاریخی «مدرن». ایده‌ی مدرنیته برجسته‌کننده‌ی بداعت یا نوبودگی زمان حال به عنوان گسستی از گذشته، حالی گشوده به روی آینده‌ای به‌شتاب نزدیک‌شونده و نامعلوم است. مدرنیته، در وسیع‌ترین مفهوم، مقارن با ایده‌های نوآوری، پیشرفت، و رسم روز بوده، نقطه‌ی مقابل ایده‌های قدمت، کلاسیسیسم، و سنت است. مدرنیته، یا «تجدد»، به عنوان راهی برای متمایزسازی «روزآمد»ترین مؤلفه‌های حال از مؤلفه‌های برقرارکننده‌ی پیوندی با گذشته، به موازات طرح تعاریف گوناگونی از حال تاریخی، در گذر سال‌ها، به صفات بسیاری منتسب شده است. در کلی‌ترین شکل، بهترین برداشت از مدرنیته در نظر گرفتن آن به عنوان یک **ساختار** زمان‌آگاهی تاریخی است.

اصطلاح «مدرنیته» (modernité) نخست بار در مقاله‌ای از شارل بودلر درباره‌ی نقاشی فرانسوی به نام کنستانتن گی، «نقاش زندگی مدرن» (۱۸۴۵)، به کار رفته است. در این مقاله، مدرنیته به «هر اسلوب معاصر که بتواند شعر را در تاریخ نقش زند» اطلاق شده، به عنوان «امور ناپایدار، فرار، و اتفاقی»، به عنوان «بیرون کشیدن امور ابدی از بطن امور درگذر» تعریف می‌شود. این نکته به درستی نشان‌گر چهره‌ی ژانوسی مدرنیته به عنوان تجربه‌ی خاصی از تغییر و تحول است که شور و شدت‌اش آن را به سمت واژگونگی سوق می‌دهد. به تعبیر والتر بنیامین (۱۹۳۸/۹)، «نو»، هنگامی که از هر محتوای خاصی منتزع شود، «هماره همان» خواهد بود. از این نظر، مدرنیته را می‌توان فرونشاندن دیرند (تجربه‌ی استمرار زمانی) و استقبال از ضربات ناگهانی یا «شوکه‌ای کمابیش آنی، از هم گسیختن ذهنیت، و ایجاد بحرانی در اشکال روایی بازنمایی دانست.

مدرنیته اصولاً مقوله‌ای مربوط به **زیبایی‌شناسی**، و در کلی‌ترین دلالت‌اش تجربه‌ی خاصی از زمان است.

با این حال، بُعد تاریخی مدرنیته – این واقعیت که این شیوه‌ی تجربه کردن زمان تنها در یک وهله‌ی تاریخی خاص، در انواع خاصی از جوامع، ظهور می‌یابد – پیوند آن با مطالعات جامعه‌شناختی در باب قالب‌های فرهنگی را مستحکم‌تر می‌سازد. مدرنیته، به عنوان یک مفهوم جامعه‌شناختی، بدو مترادف صنعتی شدن، سکولار شدن، بوروکراسی (دیوان‌سالاری)، و شهرنشینی است. نظریه‌پردازان مختلف تفسیرهای متفاوتی از مدرنیته ارائه کرده‌اند، و در تمام این تفسیرها فرآیندهای اجتماعی اهمیت اصلی را در تجربه‌ی «مدرن» دارند، اما جامعه‌شناسی – به عنوان یک رشته‌ی پژوهشی – حوزه‌ی مطالعات خود را به آن چه جوامع «مدرن» خوانده محدود می‌کند. (مسئولیت مطالعه‌ی جوامع «پیشامدرن» به رشته‌های انسان‌شناسی و یا تحقیقات تاریخی سپرده می‌شود).

به نظر امیل دورکیم، این حرکت از اشکال مکانیکی همبستگی به سوی اشکال ارگانیکی آن و در نتیجه تقسیم فزاینده‌ی کار است که کلید جامعه‌شناسی برای ورود به مطالعه‌ی زندگی مدرن محسوب می‌شود. از نظر فردیناند تونیس، این حرکت حاکی از فاصله‌گیری از قیود بیناشخصی «اجتماع» (Gemeinschaft) و نزدیکی به فردیت بی‌نام و نشان «جامعه» (Gesellschaft) است. از دید ماکس وبر، این حرکت در قالب فرآیند عمومیت‌یافته‌ای از عقلانی‌سازی و افسون‌زدایی نمود می‌یابد، حال آن که به نظر گنورگ زیمل این شکل عینیت‌یافته‌ی فرهنگ مدرن، فرهنگ تجسم‌یافته در پول، است که بنیان ذهنیت بیگانه‌شده‌ی زندگی مدرن را تشکیل می‌دهد. برای مارکس، مدرنیته، با انگیزش دائمی‌اش برای تحول، حاصل پویایی انباشت سرمایه است. مارکس با دوره‌بندی تاریخ برحسب «شیوه‌های تولید»، و نه مطابق دوگانه‌ی مدرن/پیشامدرن، رویکردی سوای رویکرد جامعه‌شناسی آکادمیک اتخاذ می‌کند.

رفرماسیون به نمایندگان ادوار تاریخی اکنون اتمام یافته بدل شدند. این تبدیل مستلزم ابداع تعبیری، دال بر کل دوران تازه‌ای که در پی قرون وسطا آمده، بود. این‌گونه بود که **دلالت ضمنی اصطلاح modernus** (به معنی «امروزی»، در تقابل با «دیروزی»، یعنی آن چه سپری شده، اتمام یافته، یا به لحاظ تاریخی پشت سر گذاشته شده) بر بداعت و نوبودگی بار دیگر مطرح شد. رنسانس تلاش کرده بود اقتدار باستانیان را به جای اقتدار کلیسا بنشانند. در این مرحله، این خود باستانیان یا همان قدما بودند که از منظر حال، و در جدال مشهور قدما و مدرن‌ها، یا «نبرد کتاب‌ها» [اثری از جانانان سوئیفت در همین باره]، مورد حمله قرار می‌گرفتند.

۴. در طول مرحله‌ی چهارم، در عصر **روشنگری** و پی‌آمدهای آن، بود که این درک از نونگری به زمانه، و زمانه‌ی خود را کلاً متفاوت و بهتر از زمان‌های گذشته دانستن، تثبیت شد. این اتفاق با دو پدیده امکان‌پذیر شد: بازجهت‌گیری به سوی آینده در پی چشم‌پوشی از معادباوری مسیحی و پندار ظهور نزدیک روز جزا، و آگاهی فزاینده از «دنیای جدید» (قاره‌ی آمریکا) و مردمان آن. در این وهله، زمانواره‌ی انتزاعی «نو» دلالتی دوره‌ای یافت، چرا که اکنون می‌توانست به شکل آینده‌ای نامقدر، بی‌پایان، و از این رو بی‌حدومرز جلوه کند. **ساختار** متمایز مدرنیته به عنوان شکلی از زمان آگاهی تاریخی را بنابراین شاید بتوان نشأت‌گرفته از آمیزه‌ی برداشت مسیحی از زمان بازگشت‌ناپذیر و نقد مفهوم متناظر آن یعنی جاودانگی دانست.

این تحولات در پایان قرن هجدهم در بستر تسریع تجربه‌ی تاریخی‌ای که انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه پیش‌گام آن شده بودند، در دگرگونی مجموعه‌ای از تعبیر تاریخی، به نقطه‌ی اوج خود رسید. «انقلاب»، «پیشرفت»، «توسعه»، «بحران»، Zeitgeist (روح زمانه)، «دوران»، و خود «تاریخ»، همگی در این وهله وجوه

دشواری پرداختن به «مدرن» به عنوان مقوله‌ای متعلق به دوره‌بندی تاریخی در این است که معنای آن با توجه به زمان (و مکان) طبقه‌بندی تغییر می‌کند. در سیر ایده‌ی «مدرن» از زمان ظهورش در فرهنگ غرب، تقریباً از زمان فروپاشی امپراتوری رم در قرن پنجم میلادی، پنج مرحله‌ی عمده‌ی را تشخیص داد.

۱. در آغاز، اصطلاح لاتین modernus (برگرفته از modo، به معنی اخیراً و به تازگی) به جای تقابل ادواری «کهنه و نو» به کار می‌رفت، که مشخصه‌ی دوران باستان پیشامسیحی درکی بود و از حال به عنوان گسستی بازگشت‌ناپذیر از گذشته یاد می‌کرد. این درک زمان حال به عنوان امری «نو» اساس تعارضات میان قدما و متجددها بود که از آغاز قرون وسطا تا نیمه‌ی دوم قرن دوازدهم را در بر می‌گیرد.

۲. نخستین چرخش معنایی عمده در مورد مدرنیته با رشد و گسترش آگاهی عصر جدیدی در اروپا در طول قرن پانزدهم رخ داد. این چرخش بدو با پیدایش اصطلاحات «رنسانس» و «رفرماسیون» (دین‌پیرایی) نمود یافت که از آغاز یک دوران تازه (ی بی‌نام) خیر می‌دادند، نمودی به اتکای نام‌گذاری دوران پیشین (که اکنون قطعاً پشت سر گذاشته شده بود) با عنوان «قرون وسطا» (با سده‌های میانه)، و نیز به اتکای تثبیت اصطلاح «دوران باستان» در اطلاق به فرهنگ پیشا-مسیحی یونان و رم باستان. در این روند، با کنارگذاری قرون وسطا، رابطه‌ی تازه‌ای بین باستان و مدرن برقرار شد، زیرا رنسانس فرهنگ باستان را از همه‌ی دیگر فرهنگ‌ها برتر می‌انگاشت. در این مرحله، مدرن در تقابل با قرون وسطایی، و نه باستانی، قرار گرفته و تنها تا آن جا که به تقلید از قدما می‌پرداخت می‌توانست برتری خود در این تقابل را حفظ کند.

۳. در مرحله‌ی سوم، که از قرن هفدهم تا پایان قرن هجدهم را در بر می‌گیرد، اصطلاحات رنسانس و

با این حال، پسامدرن شدن، دست کم از این نظر، صرفاً به معنای مدرن ماندن، به معنی همگام با زمانه پیش آمدن، است. ژان - فرانسوا لیوتار (۱۹۸۲) در پاسخ به این پرسش که «پس، پسامدرن چیست؟» می‌گوید: «بی‌شک جزئی از مدرن، پسامدرنیسم ... نه در پایان مدرنیسم، بل که در وهله‌ی آغازین آن قرار می‌گیرد، و این وضعیت دائمی است.» از این رو، «مدرنیته» به عنوان مقوله‌ای در دوره‌بندی تاریخی نقش مضاعفی را ایفا می‌کند: مدرنیته‌گویی معاصریت یک دوره در زمان ترسیم طبقه‌بندی است، اما این معاصریت را برحسب زمانواره‌ای به لحاظ کیفی جدید و خودتعالی‌بخش مطرح می‌کند که تأثیر همزمان‌اش دور کردن حال از حتماً اخیرترین گذشته‌ای است که مدرنیته خود را با آن همسان گرفته، همین دوچندانی ناسازه‌وار یا کیفیت ذاتاً دیالکتیکی است که «مدرنیته» را به مقوله‌ای این چنین اجتناب‌ناپذیر و با این همه این چنین مسأله‌ساز بدل می‌کند؛ و این ویژگی حاصل منتزع‌سازی ساختار منطقی فرآیند تغییر و تحول از موجبات تاریخی انضمامی آن است.

قالب زمانی‌ای که به این ترتیب ایجاد می‌شود سه مشخصه‌ی اصلی دارد: (۱) ارزش‌بخشی انحصاری به حال تاریخی و مرجح دانستن آن بر گذشته، به عنوان نفی و استعلای این گذشته، و نظرگاهی که به اتکای آن می‌توان تاریخ را در کل دوره‌بندی و فهم کرد؛ (۲) استقبال از آینده‌ی نامعلومی که تنها مشخصه‌اش استعلای آتی حال تاریخی و تنزل دادن این حال به حد یک گذشته‌ی آینده است؛ (۳) امحای جانب‌دارانه‌ی حال تاریخی به عنوان نقطه‌ی عطف‌گذار دائمی بین یک گذشته‌ی همواره مستغیر و آینده‌ای تاکنون نامعلوم. پس، «مدرنیته» هیچ مصداق عینی ثابتی ندارد؛ «مدرنیته» تنها سوژه‌ای از خود آکنده است» (مشونیک ۱۹۹۲). مدرنیته حاصل نوعی خودتعریف‌گری تاریخی از طریق

زمانی تازه‌ای یافتند. همان‌گونه که راینهارت کوزلک (۱۹۷۹) می‌گوید: «زمان دیگر رسانه‌ای نیست که تمام تاریخ‌ها در آن واقع شوند؛ زمان کیفیتی تاریخی به خود می‌گیرد ... تاریخ دیگر نه در زمان بل که در گذر زمان واقع می‌شود. زمان به صورت یک نیروی پویا و تاریخی اصیل در می‌آید.» به دلیل دگرگونی کیفی در قالب زمانی تعبیر تاریخی است که در این وهله «مدرنیته» در مفهوم تماماً تاریخی این اصطلاح به کار گرفته می‌شود. اکنون دوران مدرن دیگر صرفاً در تقابل با دوران باستان یا قرون وسطا نبوده، بل که به صورت کلی‌تر در تقابل با «سنت» قرار می‌گیرد. همین درک تام از مدرنیته، مدرنیته‌ای گشاینده‌ی دورانی تازه به اتکای کیفیت زمانواره‌ی خود، بود که در قرن نوزدهم در تعریف بودلری نمود می‌یافت. منطق مدرنیسم نو، رسم روزی، و زیبایی‌شناختی را می‌توان حاصل زیباسازی «مدرنیته» به عنوان شکلی از آگاهی تاریخی و بدل شدن‌اش به الگوی عمومی تجربه‌ی اجتماعی دانست. ۵. سرانجام، باید به مرحله‌ی پنجمی قائل شد که در آن انتزاعیت غریب و ناسازه‌وار این زمانواره هم مسأله‌ساز شده و هم مورد تأیید قرار می‌گیرد. این مرحله‌ی پنجم پس از خاتمه‌ی جنگ جهانی دوم آغاز می‌شود که، چنان که ریموند ویلیامز (۱۹۸۹) اشاره می‌کند، «مدرن» دیگر نه به «اکنون» بل که به «همین چندی پیش» و یا حتی «آن زمان» اشاره داشته، و گاه حتی شامل گذشته‌ای می‌شود که «معاصر» به خاطر حاکی از حال بودن‌اش می‌تواند در تضاد و تقابل با آن قرار گیرد.» «مدرنیته»، که در این مرحله به عنوان یک دوران تاریخی مشخص در چارچوب طرحواره‌ی زمانی خاص خود تثبیت می‌شود، به نامی نه چندان منعطف مبدل می‌شود و گرفتار گذشته می‌ماند. جدال قدما و مدرن‌ها جای خود را به جدالی میان مدرن‌ها و معاصران می‌دهد. معاصران به پسامدرن‌ها مبدل می‌شوند.

آن که، این مفهوم، به شکل ناگسستگی، با میراث فرهنگی تناقض‌آمیز استعمار اروپایی گره خورده: اگر مدرنیته اساساً یک مفهوم زمانی باشد، در کامل‌ترین شکل‌اش، تنها بر اساس برخی پیش‌شرط‌های مکانی امکان‌پذیر می‌شود - یعنی متحدسازی جهان از طریق هدایت استعماری (که اندیشه‌ی «تاریخ» در کل را میسر می‌سازد) و تمایزگذاری پایگانی بین فرهنگ‌های اروپایی و غیراروپایی (که موجب یک تفاوت‌گذاری تاریخی در بطن زمان حال می‌شود). به موازات دگرگونی در شاکله‌ی فرهنگی جوامع غربی (به ویژه به دلیل مهاجرت‌ها) و به چالش کشیده شدن استیلای اقتصادی آن‌ها - بحرانی شدن نفس مفهوم «غرب» - تعاریف تازه‌تر و مختلط‌تری از مدرنیته در چارچوب تعابیر مطرح در شکل زمانی الگویی‌اش، مطرح می‌شوند: «پادمدرنیته‌های پس‌استعماری» (به‌یادها ۱۹۹۱) و «پادفرهنگ‌های مدرنیته» (گیلروی ۱۹۹۳) پیدایش تاریخی‌ت تازه‌ای را نوید می‌دهند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: برمن ۱۹۸۲، بلومبرگ ۱۹۸۳، فریزی ۱۹۸۵، هال ۱۹۹۲)

پیتر آذربورن

مرحله‌ی آستانه‌ای (liminal period)

مرحله‌ای معرف یک آیین گذار (گنپ ۱۹۰۸)، که شامل حال نوآموزی می‌شود که در مسیر خروج از یک گروه اجتماعی و ورود به یک گروه اجتماعی دیگر است. آثار ویکتور ترنر (۱۹۸۲) درباره‌ی مرحله‌ی آستانه‌ای الهام‌بخش پژوهش‌های اجتماعی، روان‌شناختی، و فرهنگی متعددی در این زمینه شده‌اند. این تعبیر به حوزه‌ی ادبیات و دیگر رشته‌ها نیز راه یافته، نشان‌گر وضعیتی است که قراردادهای اجتماعی در آن دوره به حال تعلیق در می‌آیند.

توماس سی. گریوز

همذات‌پنداری و فراقکنی است که نظم تقویمی را در راستای پی‌ریزی یک حال بامعنا پس پشت می‌گذارد. چنین درکی از مدرنیته به عنوان نوسازی بی‌وقفه‌ی خودتعریف‌گری و فراقکنی تاریخی است که بنیان صورت‌بندی تازه‌ی یورگن هابرماس (۱۹۸۰) از ایده‌ی مدرنیته به عنوان یک «پروژه‌ی ناتمام» را تشکیل می‌دهد. اگرچه محتوای این گونه خودتعریف‌گری‌ها همواره متناسب با و بسته به جایگاه تاریخی و طرح‌های عاملان منظور نظر بوده، هم هابرماس و هم مخالفان «پسامدرن» او مایل اند معنای «مدرنیته» را با استناد به تقارن تاریخی‌اش با عصر روشنگری تثبیت کنند. «مدرنیته»‌ی هر دو همان طرح ناتمام روشنگری است.

این برخورد مجال متمرکز کردن بحث بر یک طرح اجتماعی خاص را مهیا کرده، اما ساختار مفهوم مدرنیته را در ابهام فرو می‌برد، و مانع از نمود انعطاف، آداب، و پویایی ناسازه‌وار آن می‌شود. از این لحاظ، این برداشت منعکس‌کننده‌ی فرآیند تاریخی طولانی‌تر استعماری است که یک حال خاص (اروپایی) را به عنوان معیار محاسبه‌ی پیشرفت اجتماعی ابعاد جهانی تحمیل کرد. در چارچوب چنین تعریفی از «مدرن» است که اصطلاح «مدرنیزاسیون» پس از جنگ جهانی دوم در آمریکا در اطلاق به شکلی از توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی در کشورهای جهان سوم به کار گرفته شد که از صورت خاصی از سیر سرمایه‌داری در غرب الگو می‌گرفتند. تعاریفی به همین اندازه محدود از مدرنیته را می‌توان در مباحثات اقتصادی درباره‌ی آینده‌ی اروپای شرقی پس از فروپاشی کمونیسم، و در مباحثات کلاسیک در باب «بنیادگرایی» دینی یافت.

آن چه از این بحث‌ها بر می‌آید، در وهله‌ی اول، این است که مفهوم مدرنیته همچنان از موقعیت ممتازی در تبیین دیدگاه‌های متفاوت در خصوص رابطه‌ی موجود میان گذشته، حال، و آینده برخوردار است. دوم

مرحله‌ی آینه‌ای (mirror-stage)

چیزی که، بنا به تعریف، خیالی و دیگری است، نماینده‌ی یک بیگانگی عمیق هم هست. این مرحله حاکی از یک فرآیند فهم و بدفهمی همزمان است. در بدو امر، کودک خود را با تصویر ایدئالی همذات می‌پندارد که قالبی برای «من» مهیا می‌کند، و لکان این من را ساختی خیالی می‌داند که سوژه در آن از خود بیگانه می‌شود. «من» (ego) همواره «دگرمن» (alter ego) است که مشخصه‌اش رابطه‌ای متجاوزانه بوده و در نتیجه نمی‌تواند معادل سوژه باشد. مرحله‌ی آینه‌ای مسبب نمود متعاقب یک خیال تهدیدکننده و تهاجمی است، نمود آن چه لکان «تن پاره‌پاره» می‌نامد، و این‌جا است که اضطراب ناشی از پاره‌پارگی یا عدم انسجام احساس می‌شود.

مرحله‌ی آینه‌ای و دیالکتیک فهم و بدفهمی‌اش اثرات خاصی در سطح روابط بین اشخاص دارد، و بر رفتار کودک در حضور دیگر کودکان تأثیر می‌گذارد. لکان در توصیف این آمیزش اساسی همذات‌پنداری و تجاوزگری اصطلاح «تعدی‌گرایی» را به کار می‌برد - و این اساساً شامل حال همذات‌پنداری برده با ارباب و اغفال‌شونده با اغفال‌کننده نیز می‌شود.

دیوید میسی

مردانگی (masculinity)

جنسیتی که به لحاظ فرهنگی یک تن مذکر است. مردانگی معرف مجموعه رفتار، گفتار، و سبک‌های سلوک جسمانی‌ای است که در راستای حفظ سلطه‌ی مردان در یک جامعه‌ی پدرسالار عمل می‌کنند. در اکثر فرهنگ‌ها، مردانگی جزء مسلط یک تقابل دوتایی است که زنانگی را تحت امر دارد. نظریه‌پردازان فرهنگ و جامعه معتقدند که مردانگی را نمی‌توان بدون تعیین مختصات آن به عنوان پدیده‌ای مرتبط با طبقه، نژاد، نسل، محیط، و میل جنسی، به صورت کارآمد مورد بحث

نظریه‌ی «مرحله‌ی آینه‌ای» نخستین مشارکت عمده‌ی ژاک لکان در پیشبرد اندیشه‌ی روان‌کاوی، و سنگ بنای تلقی او از ساخت سوژه‌کتیویته و نیز مخالفت‌اش با «روانشناسی من» بود. طرح «مرحله‌ی آینه‌ای» در اصل در قالب مقاله‌ای در همایش «مؤسسه‌ی بین‌المللی روان‌کاوی» در سال ۱۹۳۶ در مارینباد ارائه شد، اما یافته‌های لکان در این جستار تا بعد از خاتمه‌ی جنگ جهانی دوم انتشار نیافت (لکان ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹). توصیفی که او از مرحله‌ی آینه‌ای می‌کند معطوف به دو منبع اصلی است: توصیف روان‌شناختی واکنش‌های کودک در مواجهه با تصویر خود در آینه، که آنری والون در آثار خود درباره‌ی خاستگاه‌های شخصیت مطرح کرده بود (والون ۱۹۸۴)، و یافته‌های متباین رفتارشناسی نخستین‌ها، که نشان می‌دهد بچه شامپانزه‌ها، برخلاف بچه‌های آدم‌ها، نسبت به مواجهه با تصویر خود در آینه بی‌تفاوت اند.

این مرحله‌ی اساسی در روند رشد آدمی بین ۶ تا ۱۸ ماهگی واقع می‌شود. در این سن، کودک هنوز عملاً بی‌دست‌وپا بوده، با این حال باید حرکات خود را همسو و هماهنگ کند. لکان این مسأله را به نارس بودن آدمی به هنگام تولد نسبت می‌دهد. بازتابی که در آینه (یا چیزی معادل آن) دیده می‌شود تصویری از وحدت فیزیکی و حرکتی آتی کودک را پیش چشم او گذاشته، از این رو موجب مسرت‌اش می‌شود. کودک در ذهن خود تصویری از آن چه را که خواهد شد پیش‌بینی کرده، خود را با آن هستی آتی همذات می‌پندارد، و این بنیانی برای همذات‌پنداری‌های بعدی او می‌شود. همذات‌پنداری را باید در معنی روان‌کاوانه‌ی دگرگونی درونی‌ای در نظر گرفت که با چشم‌داشت سوژه به یک تصویر رخ می‌دهد. مرحله‌ی آینه‌ای مرحله‌ای اساسی در روند رشد بوده، اما به دلیل همذات‌پنداری کودک با

کتاب‌های مؤثر منجر شد. این مرکز بعدها (۱۹۸۸) به «دانشکده‌ی مطالعات فرهنگی» (در حوزه‌ی «علوم اجتماعی») بدل شد، و اکنون نیز به پرورش دانشجویان دوره‌های کارشناسی و مقاطع بالاتر، و پی‌گیری کار نشریه و انتشار کتاب‌های خود مشغول است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اگر ۱۹۹۲، برانتلینگر ۱۹۹۰، کلارک ۱۹۹۱، هال، هابسون، لاو، و ویلیس ۱۹۸۰) مایکل گرین

مرگ مؤلف (death of author)

مضمونی مطرح در پس‌اساختارگرایی که قاطعانه‌ترین بیان خود را در مقاله‌ی رولان بارت با عنوان «مرگ مؤلف» (۱۹۶۸) یافته است. بارت متوجه مایه‌گذاری فرهنگی در شخص مؤلف به عنوان شارح اصلی متن‌ها شده بود: ایده‌ی مؤلف به عنوان خداوندی آفریدگار معنا، که بارت در برابر آن بر واقعیت زبانی مؤلف (تنها آفریده در زبان) و تکثر هر متن (فضای تعامل شماری از نوشتارها) تأکید می‌کرد. به رسمیت شناختن این نکته شرط یک رویه‌ی ادبی مدرن است (بارت اشتیاق مالارمه به تأکید و تمرکز بر خود واژه‌ها را یادآور می‌شود). مرگ مؤلف آزادی خواننده را در پی می‌آورد، خواننده‌ای که دیگر اسیر افسانه‌ی مؤلفانه‌ی آوای یگانه‌ای مسلط بر متن خود نیست. بارت بعدتر بازگشت «مسالمت‌آمیز» مؤلف را پیش‌بینی می‌کند (سیمایی ساخته‌شده در روند خوانش، چهره‌ای نویسنده‌آسا، مجموعه‌ای از «جذب‌ها»ی متنی)، و به کاوش در انواع شیوه‌هایی می‌پردازد که من مؤلف از آن طریق می‌تواند خود به عنوان یک متن نوشته شود (شخص تشخیص یافته در نوشتار، و جداسده از هرگونه ابراز وحدت نفس). میشل فوکو در جستار «مؤلف چیست؟» (۱۹۶۹)، در عین تکرار برخی از تأکیدات بارت، به بررسی «کارکرد مؤلف»ی می‌پردازد که وجوه تاریخی متفاوتی

و بررسی قرار داد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، مطالعات آکادمیک متعددی درباره‌ی مردانگی منتشر شد که مؤلفان اکثر آن‌ها مردان ناهمجنس خواه اما خواهان تضعیف سلطه‌ی مردانه بودند. اهداف طرح آنان تا حدودی با اهداف نقادی فمینیستی و سیاست همجنس‌گرایان همخوانی داشت. برخی از این مردان خود را فمینیست مذکر خوانده‌اند، هرچند که برخی از ناقدان مؤنث آنان مدعی شده‌اند که هویت و سیاست فمینیستی صرفاً منحصر به زنان است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: جاردین و اسمیت ۱۹۸۷، کانل ۱۹۸۷) جوزف بریستو

مرکز مطالعات فرهنگی معاصر

(Centre for Contemporary Cultural Studies)

واحد تحصیلات تکمیلی دانشگاه بیرمنگام، که در توسعه‌ی اخیر مطالعات فرهنگی نقش آفرین شده است. این مرکز، که در سال ۱۹۶۴ و در دانشکده‌ی زبان و ادبیات انگلیسی به دست ریچارد هوگارت پایه‌گذاری شد (مدیران بعدی این مرکز استوارت هال و ریچارد جانسون بودند) بانی کاوش‌های بینارشته‌ای مؤثری در باب رسانه‌ها، فرهنگ جوانان، آموزش، جنسیت، و نژاد بوده، عمدتاً به خاطر آمیزه‌ی فعالیت‌اش در عرصه‌ی نقد سیاسی متعهدانه (معطوف به ایدئولوژی، استیلا، و مبارزه بر سر معناها در زندگی روزمره)، پژوهش‌های متنی از طریق مطالعات قوم‌نگارانه در چارچوب تحولات سیاسی و اجتماعی، و کاوش بی‌وقفه در چارچوب‌های نظری شهرت یافته است. همکاری‌ها و هم‌نویسی‌های اعضای ثابت و دانشجویان عضو این مرکز (که بسیاری از آن‌ها در مراکز دیگر نیز فعالیت داشته، و به تثبیت مطالعات فرهنگی به عنوان یک عرصه‌ی آموزشی کمک می‌کردند) به تدوین مجموعه‌ای از مقالات کارآمد، چاپ یک نشریه، و انتشار طیفی از

داشته، نشان‌گر موجودیت و گردش برخی **گفتمان**‌ها در یک جامعه است. چنین مطالعه‌ای به طرح مسائل مربوط به «اقتداریابی» (authorization) منجر می‌شود - این که چه کسی می‌تواند به عنوان یک مؤلف (صاحب اقتدار) مطرح شود، کدام متون از اقتدار (مؤلفیت) برخوردار اند، و گفتمان‌ها چه گونه به تملک در می‌آیند؟ با جدی گرفتن این پرسش‌ها به سادگی می‌توان از امحای مؤلفیت در متنتیت احتراز جست. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: برک ۱۹۹۲)

استیون هیت

مرلو - پونتی، موریس

(Merleau-Ponty, Maurice) (۱۹۰۸-۶۱)

فیلسوف و ادیب فرانسوی. مرلو - پونتی در «اکول نورمال سوپریور» پاریس تحصیل کرد، و پس از آن به تدریس در دبیرستان‌ها، «اکول نورمال سوپریور»، سوربون، و «کولژ دو فرانس» پرداخت. مرلو - پونتی پس از جنگ جهانی دوم، در کنار ژان - پل سارتر و سیمون دوبووار، از گردانندگان نشریه‌ی **عصر جدید** بود.

مرلو - پونتی در سرتاسر نوشته‌های فلسفی‌اش در راستای نقد پیش‌پنداشت‌های دکارتی ایدئالیسم فلسفی و ارائه‌ی بدیلی در قبال آن می‌کوشید. به عقیده‌ی او، ایدئالیسم انتقادی، با در نظر گرفتن جهان به عنوان موضوع شناخت پیچیده‌ای که کلاً قابل تقلیل به همبسته‌هایی از مفهوم‌پردازی‌ها است، الگویی از واقعیت ارائه می‌کند که به لحاظ منطقی نظام‌مند بوده اما قادر به شناسایی ناپیوستگی‌های بنیادین میان آگاهی و جهان نیست. او، در مقابل دکارت، که استدلال کرده بود ذهن قادر به کسب تعیین مطلق در خصوص سرشت خاص خود و نیز سرشت ماهوی جهان مادی است، در صدد تأکیدگذاری بر ابهامات و انفصالات بنیادین وجود در همان عرصه‌ای است که دکارت‌گرایی

در صدد برگزشتن از آن‌ها بود. در حالی که دکارت و ایدئالیسم مدافع «نظریه‌ی آگاهی» ای مبتنی بر وجود یک داننده‌ی منفصل، نامجسم، و سودایی بودند، مرلو - پونتی مدافع تصویری از جسم است که برحسب آن آگاهی به صورت محتوم در بطن جهان تجسد می‌یابد. به نظر او، این پیش‌پنداشت دکارتی که نفس مجرد مستقل و خودبسنده است اساساً پدیده‌های مرتبط‌کننده‌ی فرد با دیگران و با جهان را تحریف می‌کند. از این لحاظ، تفکر مرلو - پونتی به شدت مرهون دیدگاه مارتین **هایدگر** جوان به وجود انسانی به عنوان وجودی همواره پیشاپیش استقرار یافته در بطن یک جهان اجتماعی است؛ اما او از دیدگاه هایدگر فراتر رفته، تأکید می‌کند که آگاهی را باید به صورت مجسم مد نظر گرفت. بنیان بازانده‌ی او در تجربه‌ی انسانی برداشت شخصی‌اش از روان‌شناسی تجربی و **پدیدارشناسی** است. این برداشت اختصاصی در هردو مورد متضمن نقدی بر سنت موجود است. در مورد روان‌شناسی تجربی، مرلو - پونتی الگوی ادراک مبتنی بر «محرک - پاسخ» را به خاطر قائل شدن به این فرض به نقد می‌کشد که چیزها و رخدادها در جهان واقعیتی عینی دارند که به اتکای آن می‌توانند ما را از خود متأثر ساخته و خود به عنوان مواردی مجزا از ما و نیز مجزا از یک‌دیگر به رسمیت شناخته شوند. مرلو - پونتی، در عوض، صورتی از نظریه‌ی گشتالت را اختیار کرده، برداشت **مجاز** مدار آن از کلیات ادراکی را مورد استناد قرار داده، اما این پنداشت ناتورالیستی متفکرانی چون ولفگانگ کولر را رد می‌کند که مجموعه‌های ادراکی را وضعیت‌های زیست‌شناختی تعیین می‌کنند.

به علاوه، مرلو - پونتی در راستای پیشبرد نظریه‌ی گشتالت، تمایز سه‌گانه‌ای بین وجوه سرشتی، اکتسابی، و نمادین مطرح می‌کند که تقریباً منطبق با این موارد اند: ۱) رفتار غریزی‌ای که حاصل یادگیری نیست؛

بوده و نه یک ابژه‌ی صرف است؛ به نظر او، تن افقی ادراکی زیسته‌ی تقلیل‌ناپذیری است که در برخورد ما با جهان قطعاً اهمیتی اساسی دارد. مرلو - پونتی عمده‌ی آثار خود را به تشریح گسترده‌ی این برخورد ادراکی با جهان اختصاص داده، در تضاد کاملی با تلاش‌های سنتی برای آغاز کردن از جوهره‌ها یا داده‌های حسی قرار می‌گیرد. در حالی که برای متفکران دکارتی مسأله‌ی تجربی مسأله‌ای مربوط به برقراری پیوندی میان یک نفس مستقل و یک جهان عینی است، برای مرلو - پونتی این مسأله به تحلیل برخورد آغازین میان این دو مربوط می‌شود؛ برای او، این برخورد آغازین بنیان ضروری‌ای است که انتزاعات مفهومی سنتی مانند «نفس»، «جهان»، «جوهره»، و «داده‌ی حسی» را در وهله‌ی نخست می‌توان بر پایه‌ی آن بنا کرد.

این واژگون‌سازی برداشت‌های دوانگار سنتی از تجربه مرلو - پونتی را قادر به درک رابطه‌ای بنیادین بین شیوه‌هایی می‌سازد که جهان از آن طریق در ادراک و در هنر تجلی می‌یابد. مرلو - پونتی، در نوشته‌های اش درباره‌ی هنر، اساساً بحث خود را حول محور نقاشی شکل داده، در راستای واژگون‌سازی مفهوم سنتی هنر به منزله‌ی محاکات بحث می‌کند. در حالی که سنت، به تبعیت از افلاتون، مشخصه‌ی هنر را محاکات کردن از یک جهان طبیعی سابق و مستقل می‌داند، مرلو - پونتی استدلال می‌کند که نفس و جهان متقابلاً یک‌دیگر را به گونه‌ای مشروط و معین می‌سازند که می‌توان گفت طبیعت از هنر تقلید (محاکات) می‌کند. او در «چشم و ذهن» (۱۹۶۴a)، این گفته‌ی جاکومتی پیکرتراش را نقل و تأیید می‌کند که، آثار هنری اصیل قادر اند اساساً شیوه‌های نگرستن ما به جهان و تجربه کردن آن را تحت تأثیر قرار دهند؛ از این لحاظ، ارزیابی مرلو - پونتی از جایگاه هنر در تجربه‌ی انسانی قرابت‌های اساسی با موضع هایدگر در «خاستگاه اثر هنری» دارد.

۲) آشکال تغییرپذیری که مستقل از اشیا بوده، و آموختنی اند (مثلاً این که یک شیء را می‌توان به شیوه‌های مختلف به کار برد)؛ و ۳) موضوعات فرهنگی که معنای‌شان متغیر بوده و از سطح روابط کاربردی فراتر می‌رود. افزون بر این، مرلو - پونتی نفس زبان را به منزله‌ی گشتالتی محسوب می‌کند که با دیگر حوزه‌ها یا افق‌های جسمانی ما در شکل‌دهی به تجربه‌ی منسجمی از جهان وارد تعامل می‌شود. گرایش پدیدارشناسانه‌ی مرلو - پونتی به دگرگون ساختن نظریه‌ی گشتالت در امتناع او از پذیرش شخصیت‌پردازی عینی برای مکان در رویکرد عقل‌باور (مثلاً در مورد دکارت) و تأکید او بر این نکته مشهود می‌شود که ما باید مکان را به عنوان مکان «زیسته» متصور شویم، یعنی نظریه‌پردازی درباره‌ی مکان (و الزاماً در مورد پدیده‌هایی چون زمان) باید معطوف به پدیده‌های انضمامی رفتار مکانی بالفعل باشد. روشن‌ترین نمود نقد او بر سنت پدیدارشناسی نقدش بر التزام ادموند هوسرل به اولویت داننده‌ی فردی (یا من استعلایی) و اولویت التفات به عنوان شکل اساسی این تجربه‌ی من است؛ این نمود را به علاوه می‌توان در بازاندیشی او در دازاین هایدگری برحسب تن زیسته یافت.

مرلو - پونتی، در راستای رد برداشت‌های سنتی از تجربه و توجه به رویکرد گشتالت‌مدار، در صدد ارزیابی دوباره از رابطه‌ی متقابل و بنیادین میان نفس و جهان است. در حالی که سنت در صدد تحلیل نفس به عنوان هستنده‌ای مستقل از جهان است که بنیادین‌ترین روال رابطه‌اش با جهان روال معرفت منفصل بوده، گرایش پدیدارشناختی مرلو - پونتی او را به این سمت سوق می‌دهد که تجربه‌ی زیسته را سرآغاز روند تشخیص‌بخشی به نفس و جهان بیانگارد. دیدگاه دکارتی سنتی تن را تابع وجود انسانی و بُعدی بی‌اهمیت از این وجود می‌داند، حال آن که برای مرلو - پونتی تن نه بی‌اهمیت

شده، مشخصه‌ی هر دوران شیوه یا روح مسلط آن زمانه است. بنا به بحث ویلیامز، این امکان هست که تمایزاتی کلی بین ادوار تاریخی مختلف بر پایه‌ی شیوه‌های تولید، مثلاً بین ادوار «فئودالی» و «بورژوازی»، یا بین «سرمایه‌داری» و «سرمایه‌داری متأخر»، قائل شویم. با این حال، ویلیامز خاطرنشان می‌کند که این صورت‌بندی‌های مسلط به خودی خود بیش از حد گسترده بوده، باید به برهه‌های مختلف بخش شوند. وانگهی، هر دوره‌ی تاریخی نه تنها مشتمل بر تنوعات و مراحل مختلف بوده، بل که در هر وهله نیز مرکب از فرآیند مناسبات پویای متناقضی است که در تعاملی اشکال مسلط، بازمانده، و نوحاسته مبرز می‌شوند. این نکته راه را برای تحلیل نقشی باز می‌کند که هویت‌ها و حرکت‌های برآشوبنده و متعارض در فرهنگ مسلط ایفا می‌کنند، و نیز برای تحلیل این نکته که این هویت‌ها و حرکت‌ها تا چه حد می‌توانند تغییری در آن فرهنگ ایجاد کنند.

قالب‌های بازمانده یا نوحاسته هیچ‌یک موجودیت ساده‌ای در چارچوب یا به همراه فرهنگ مسلط ندارند. این قالب‌ها در جریان کشاکش‌های مستمری عمل می‌کنند که می‌توانند همبسته با فرهنگ مسلط یا در تقابل با آن باشند. وجه افتراقی اشکال بازمانده با اشکال کهن آن است که این‌ها اشکالی هنوز زنده بوده، و در فرهنگ معاصر کارآیی و با آن مناسبت دارند. این قالب‌ها نماینده‌ی نهاد یا سنت پیشینی هستند که هنوز همچون خاطره‌ای در زمان حال زنده است، و از این رو می‌تواند فرهنگ مسلط را دامن زده یا پشتوانه‌ای برای فرهنگی بدیل و در تقابل با فرهنگ مسلط فراهم کند. در بریتانیا، نظام پادشاهی را می‌توان نهاد بازمانده‌ای در نظر گرفت که رفته رفته به نهاد کهنی در گفتمان عامه بدل می‌شود که در حال از دست دادن مشروعیت فرهنگی خود است. برعکس، مبارزات قومی

مرلو - پونتی در نوشته‌های سیاسی‌اش به شرح و بسط شکل دوسویه‌ای از مارکسیسم می‌پردازد که در صدد تثبیت جایگاه ذهنیت/فاعلیت (سوبژکتیویته‌ی) انسانی در تاریخ است. او در *اومانیزم و ارباب* (۱۹۴۷) توان مناسبات مادی انضمامی در شکل‌دهی و تعیین آگاهی انسانی را تصدیق کرده، مارکسیسم شورویایی را به دلیل تمایل‌اش به فریب و ارباب‌مورد انتقاد قرار داده، تمایزی بین انقلاب و ارباب به عنوان اشکال قابل قبول و غیرقابل قبول خشونت قائل می‌شود. مرلو - پونتی بعدتر، در *سرگذشت دیالکتیک* (۱۹۵۵)، به حمایت از نوعی *دیالکتیک* و تاریخ‌گرایی مارکسیستی ادامه داده، اما مدعای مارکسیسم در مطرح کردن خود به عنوان یگانه عامل تحولات اجتماعی مشروع تاریخی را رد می‌کند، و ایده‌ی یک «چپ غیرکمونیستی» به عنوان محمل بایسته‌ای برای انقلاب را پیش می‌کشد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: ادسیک ۱۹۷۱، ایپولیت ۱۹۶۳، ولانس ۱۹۵۱)

گری استاینر

مسلط / بازمانده / نوحاسته

(dominant / residual / emergent)

ریموند ویلیامز این مفاهیم را مشخصاً در مارکسیسم و ادبیات (۱۹۷۷) تعریف کرده و مورد بحث قرار داده، هرچند که ایده‌های مشابهی درباره‌ی مناسبات قدرت فرهنگی و فرآیندهای تحول را حتا در آثار اولیه‌ی او مانند *فرهنگ و جامعه* (۱۹۵۸) نیز می‌توان یافت. این بحث او که یک فرهنگ مشتمل بر مجموعه مناسباتی بین اشکال مسلط، بازمانده، و نوحاسته است راهی برای تأکیدگذاری بر کیفیت متغیر و پویای هر برهه‌ی بوده، نماینده‌ی فاصله‌گیری از تحلیل‌های تاریخی معطوف به ادوار ماندگارتر به شیوه‌ی *هگل* و *لوکاج* است که در آن‌ها ادوار یا مراحل تاریخ‌جانشین یک‌دیگر

مسلط است، جنبش‌هایی که اساساً گرایش نخواستگی در تقابل با کانون ادبی بازمانده/ مسلط بوده‌اند. جنی بورن تیلور

مشارک (actant)

از آحاد ساختاری روایت‌شناسی که آلفرید داس ژولین گریماس (۱۹۶۶) مطرح کرده: بنا به طرح‌واره‌ی او، هر جمله شش مشارک دارد که سه «تقابل دوتایی» را تشکیل می‌دهند. هر یک از این جفت‌ها نماینده‌ی یکی از عناصر بنیادین روایت است: سوژه/ ابژه که به میل رجوع می‌کند، فرستنده/ گیرنده که راجع به ارتباط است، و همسو/ هم‌وارد که به مساعدت یا مداخله‌ی ثانوی ارجاع دارد. این ساختار به عنوان ساختاری اساسی برای همه‌ی روایت‌ها مطرح می‌شود. (همچنین، بنگرید به: گریماس ۱۹۷۰، ۱۹۷۳)

پل اینس

مشروع شماری (legitimation)

اصطلاحی اساسی در جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر (۱۹۲۲ b)، دال بر فرآیند مطالبه‌ی مشروعیت: به رسمیت شناختن حق حاکمان قانون‌گذار از سوی افراد تحت حکم. دولت‌ها را می‌توان برحسب اصول متفاوت مشروعیتی که برای خود قائل‌اند طبقه‌بندی کرد. ایده‌ی مشروع‌شماری، به عنوان توصیفی از نقش آرا در کسب و ابقای قدرت سیاسی، را می‌توان با مفهوم مارکسیستی **ایدئولوژی** قیاس کرد، هرچند که این ایده استقلال بیش‌تری برای بُعد هنجاربنیاد حیات سیاسی قائل است. یورگن هابرماس (۱۹۷۵) این ایده را در چارچوب یک نظریه‌ی نومارکسیستی در باب دولت به کار گرفته است. مفهوم مشروع‌شماری در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و در جریان مباحثاتی بر سر این که آیا راست جدید با حمله به مقررات دولت‌های رفاهی از دولت

و ملی‌گرایانه در یوگوسلاوی و جمهوری‌های شوروی سابق را می‌توان نمونه‌هایی از چالش‌ها و براندازی هویت‌های مسلط سابق از سوی هویت‌های بازمانده، هرچند نه لزوماً به شیوه‌ای مترقی، دانست. ظهور افراط‌گرایی دینی در نقاط گوناگون جهان نیز نمونه‌ی دیگری از چالش‌اشکال بازمانده با استیلای سرمایه‌داری لیبرال غربی است. در واقع، می‌توان استدلال کرد که، هویت‌های قومی و مذهبی همگی از ره‌گذر فرآیند زنده نگه داشتن قالب‌های بازمانده پی ریخته شده، مبین یک ساختار احساس‌اند که فرهنگ مسلط آن را انکار یا سرکوب می‌کند.

فرهنگ‌های نخواستگی نیز در رابطه با شاکله‌های مسلط مطرح شده، ترسیم خط تفارق آشکاری بین قالب‌های بازمانده و قالب‌های نخواستگی عملاً کار دشواری است، زیرا این هر دو اغلب دربرگیرنده‌ی حوزه‌های تجربه‌ی شخصی یا حاشیه‌ای‌اند که فرهنگ مسلط اساساً در تصدیق یا به رسمیت شناختن آن‌ها قصور می‌ورزد. برای مثال، نیروهای اجتماعی نوین در جامعه‌ی معاصر غربی - فمینیسم، جنبش صلح، و سیاست سبز - هم فرهنگ مسلط و هم قالب‌های متعارض بازمانده‌ای همچون جنبش کارگری «سنتی» را به چالش می‌کشند، و با این حال ممکن است که خود هویت‌های خویش را بر اساس سنت‌های گزینشی، یا بر اساس تصورات بازمانده‌ای از «طبیعت» بناکنند. ویلیامز تأکید می‌کند که فرهنگ مسلط برای حفظ مشروعیت و استیلای خود به دربرگیری و جوهری از اشکال نخواستگی متکی بوده، تمایزگذاری بین آن‌چه واقعاً نخواستگی است و آن‌چه صرفاً بدیع بوده اغلب دشوار خواهد بود. جذب سبک‌ها و اسلوب‌های خرده‌فرهنگی و برآشوبنده در فرهنگ جاری نمونه‌ای از چنین دربرگرفتنی است. نمونه‌ی دیگر تبدیل جنبش‌های انتقادی، مانند **پسا - ساختارگرایی**، به صورت‌های تازه‌ای از نهادهای ادبی

چون آن اندازه گسترده هست که همه‌ی این مناطق را زیر پوشش بگیرد. در عین حال، پژوهش‌گران وحدت مفهومی و عمومی این عنوان را بلافاصله با اشاره به تعدد و تنوع ملیت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها، و همچنین زیست‌بوم‌های طبیعی و اجتماعی آمریکای لاتین تصحیح می‌کنند.

روشنفکران آمریکای لاتینی به جای نظریه‌پردازی درباره‌ی فرهنگ، ادبیات، و هنر در مفهوم جامع و جهان‌روای آن‌ها، بیش‌تر به نظریات راجع به ادبیات‌ها، هنرها، و فرهنگ‌های آمریکای لاتینی یا ملی و جایگاه آن‌ها در جهان می‌پردازند. نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی فرهنگی آمریکای لاتین عمدتاً با مسأله‌ی هویت فرهنگی ملی یا آمریکای لاتینی سروکار دارد. در عین حال، اگر «هویت فرهنگی» یک رکن مطالعات ادبی و فرهنگی آمریکای لاتینی باشد، رکن دیگر آن دغدغه‌ی «عدالت» در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است.

در پایان سده نوزدهم و در آغاز سده بیستم، آگاهی آمریکای لاتینی، از یک سو، با روح جهان‌وطنی مدرنیست‌های آمریکای اسپانیایی‌زبان و پارناسی‌های برزیلی در حال تقویت بود و، از سوی دیگر، با مشی تجاوزکارانه‌ی ایالات متحد در نیم‌کره‌ی غربی تعارض پیدا می‌کرد. خوزه مارتی، نویسنده‌ی کوبایی، نقش مهمی در ایجاد این روح فراملی ایفا کرده، آمریکای لاتینی‌ها را به واقعیت‌بخشی به رؤیای سیمون بولیوار برای تحقق یک آمریکای متحد، نه به لحاظ سیاسی که به لحاظ معنوی، فرا می‌خواند. مارتی این گفته‌ی آندره بلو را تکرار می‌کرد که آمریکای لاتینی‌ها، بدون تقلید از الگوهای اروپایی، باید به شیوه‌ای اصیل با زیست‌بوم خود رابطه برقرار کنند. مارتی، در عین آن که خواهان پیشرفت آمریکای لاتین بود، با این موضع دومینگو فائوستیفر سارمینتو، نویسنده‌ی آرژانتینی قرن نوزدهمی، مخالفت می‌کرد که فوریت فرهنگی آمریکای لاتین نیل به «تمدن»

سرمایه‌داری لیبرال سلب مشروعیت می‌کند یا نه، اهمیت تازه‌ای یافت. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بیتام ۱۹۹۱، کانولی ۱۹۸۴)

پیتر آزبورن

مطالعات آمریکای لاتینی

(Latin American studies)

حوزه‌ی تحقیق بینارشته‌ای که با مردمان، فرهنگ‌ها، و زیست‌بوم نواحی واقع در جنوب ایالات متحد آمریکا، و از جمله جزایر کارائیب سروکار دارد. این حوزه مطالعات مربوط به بخش‌هایی از آمریکا را که قبلاً جزء امپراتوری اسپانیا بوده و لاتینی‌تباران ساکن آمریکا و کانادا و اروپا را نیز در بر می‌گیرد. مطالعات آمریکای لاتینی، به عنوان یک حوزه‌ی تحقیق و همچنین یک برنامه‌ی پژوهشی در دانشگاه‌های آمریکای شمالی، کانادا، و آمریکای لاتین، طیف متنوعی از رشته‌ها، زبان‌شناسی تاریخی اسپانیایی، مطالعات هیسپانیک، مطالعات لاتینو/چیکانو، مطالعات کارائیبی، و مطالعات بومیان آمریکا را زیر پوشش می‌گیرد. در آن چه در پی می‌آید، بر نظریه‌ی فرهنگی و نظریه‌ی انتقادی در مطالعات آمریکای لاتین در طول سده بیستم و اوایل سده بیست و یکم تأکید خواهد شد.

عنوان «آمریکای لاتین» به مناطقی از قاره‌ی آمریکا اطلاق می‌شود که در معرض استعمار اسپانیا، پرتغال، و فرانسه قرار گرفته‌اند، و زبان این هر سه کشور در زبان لاتین ریشه دارد. برخی از پژوهش‌گران در اشاره به این مناطق از عنوان «ایبرو-آمریکایی» استفاده می‌کنند و منظورشان ملت‌های پرتغالی‌زبان و اسپانیایی‌زبان در قاره‌ی آمریکا است؛ برخی دیگر اصطلاح «اسپانیایی-آمریکایی» را در اشاره به ملت‌های اسپانیایی‌زبان این قاره به کار می‌برند. اما عنوان «آمریکای لاتین» در قرن بیستم در سراسر دنیا از سوی پژوهش‌گران پذیرفته شد،

«مدرنیسمو» و «پست‌مدرنیسمو»ی چهره‌هایی چون گابریلا میسترال، رامون لویز ولارده، و سزار وایخوی جوان مبتنی بر یک زیبایی‌شناسی درهم‌تنیده با ارزش‌های عرفی و اخلاقی بود.

جست‌وجوی شاعران مدرنیست آمریکای اسپانیایی و شاعران پارناسی برزیلی برای دست یافتن به ارزش‌های زیبایی‌شناختی ناب و همچنین توجه جستارنویسان به ارزش‌های اخلاقی و معنوی را باید بخشی از ضدیت فزاینده با فلسفه‌ی پوزیتیویسم، یعنی نیروی فکری مسلط در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در آمریکای لاتین، دانست. پوزیتیویسم، با تجلیل از دانش تجربه‌باور، به خاطر در نظر گرفتن فن‌آوری به عنوان وسیله‌ای برای تسلط بر طبیعت، و نیز به خاطر عینی‌انگاری مخلوقات و موجودات انسانی، مورد حملات فزاینده‌ی روشنفکران واقع شد. در واکنش به این فلسفه، عمده‌ی فعالیت‌های فکری فیلسوفان، هنرمندان، و نویسندگان قرن بیستمی به تشریح تفکر ناتجربی و اغلب نا-عقلانی اختصاص می‌یابد.

در مقابل، فلسفه‌ی اومانیسم در نظر بسیاری از روشنفکران آمریکای لاتینی به شکل بدیل جذابی در قبال پوزیتیویسم در آمده بود. تصور بندتو کروچه از تفکر خلاق یا هنرمندانه به عنوان شکل معتبر شناخت و تلقی او از آمیزه‌ی شهود و بیان ادبی با هنری در آمریکای لاتین، و به ویژه در آرژانتین، مورد استقبال قرار گرفت. نظرات آنری برگسون در باب «زندگی‌باوری» و توجه او به تجربه‌ی ذهنی نیز باب طبع روشنفکرانی شد که در جست‌وجوی بدیل‌هایی در قبال پوزیتیویسم بودند. بر پایه‌ی چنین نگرشی به اومانیسم بود که پدرو انریکز اورنا، نویسنده‌ی دومینیکنی، اذعان می‌کرد که ادبیات آمریکای لاتینی، از آغازش در پایان قرن پانزدهم، بخشی از سنت غرب را شکل داده، در شش جستار در جست‌وجوی بیان خویش (۱۹۲۸) روشنفکران

(تمدنی که از نظر او مترادف با زندگی اروپایی و شهری است) و غلبه بر «توحش» نیروهای اغلب سرکش طبیعت و خشونت زندگی روستایی) است.

خوزه انریکه رودو، نویسنده‌ی اوروگوئه‌ای در آریل (۱۹۰۰) معیاری برای آگاهی پان‌آمریکای لاتینی مطرح می‌کرد، و این جستاری مبتنی بر بن‌مایه و شخصیت‌های توفان شکسپیر بود. رودو آمریکای لاتین، آمریکای همذات‌انگاشته با چهره‌ی آریل و نماینده‌ی ارزش‌های اومانیستی و معنوی، را در تقابل با ایالات متحد به منزله‌ی کالیبان، نماد یک ماتریالیسم فرومایه، قرار می‌داد.

روح جهان‌وطنی جستارنویسان مدرنیست در قالب شعر، به ویژه در آثار روبین داریو، نیز نمود می‌یافت. داریو در نثرهای این جهانی (۱۸۹۶) به تجلیل از یک شعور فرهیخته پرداخته بود، و بر ارزش‌های زیبایی‌شناسانه‌ای انگشت می‌گذاشت که پیشینه‌ی آن‌ها را از سمبولیسم و پارناسیسم فرانسوی قرن نوزدهم تا فرانسه‌ی قرن هجدهم، چین ماندارین‌ها، اروپای قرون وسطا، و فلسفه و اسطوره‌شناسی یونان باستان پی می‌گرفت. داریو با اخذ ارزش‌های مطرح در زمان‌های مختلف و مکان‌های بعید برای طرح یک آگاهی زیبایی‌شناختی آمریکای لاتینی، از مسأله‌ساز کردن رابطه‌ی خاص آمریکای لاتین با اروپا اجتناب می‌کرد، و حضور نویسندگان و هنرمندان آمریکای لاتین در صحنه‌ی جهانی را مورد تأیید قرار می‌داد. او سپس با تشریح ارزش‌های معنوی و نیز زیبایی‌شناختی یک سنت اومانیستی اسپانیایی، در نغمه‌های زندگی و امید (۱۹۰۵) و در آثار متأخر خود، دیدگاهی در تضاد با نگرش‌های زیبایی‌شناختی اولیه‌ی خود ارائه کرده، در عین حال و به طور خاص، همبستگی خود را با آمریکای اسپانیایی‌زبان در برابر تهدیدات محسوس «امپریالیسم» آمریکای آنگلوساکسون اعلام می‌کرد.

فرهنگ مکزیکی تأکید داشت. آثار ادبی‌ای که به جریان این انقلاب می‌پرداختند، آثاری اساساً روایی نظیر *فلک‌زده‌ها* (۱۹۱۶) اثر ماریانو آزلا، قیام بومیان و مستضعفان را به نحو مطلوبی به تصویر می‌کشیدند. در حالی که عمده‌ی توجهات روشنفکران مکزیکی معطوف به درون بود، حوزه واسکونسوس، فیلسوف و وزیر آموزش، در *نژاد کیهانی* (۱۹۲۵) به نظریه‌پردازی در این باره رو آورد که مکزیکیان طلایه‌دار فرآیندی جهانی است و، به اتکالی آمیزش بومیان و اروپایی‌تباران، نژاد نوین و برتری خلق خواهد کرد. در هائیتی، جنبش بومی‌گرایی در سال ۱۹۲۸ و در واکنشی به اشغال این کشور از سوی ایالات متحد آغاز شد. از مشهورترین آثار این جنبش *رمان اهل شبنم* (۱۹۴۴) اثر ژاک رومن بود. از دهه‌ی ۱۹۲۰ تا دهه‌ی ۱۹۷۰ دو جریان عمدتاً روشنفکرانه، اومانستی و مارکسیستی، دیدگاه‌های گاه رقیب و گاه مکملی درباره‌ی مسائل محوری هویت و عدالت در آمریکای لاتین ارائه می‌کردند. هدف هر دو جریان طرح تجربه‌ی آمریکای لاتینی در یک پهنه‌ی معنایی گسترده‌تر، با تمرکز بر تاریخ و فرهنگ آمریکای لاتین، بود.

حوزه اورنگایی گاست با تحلیل پدیدارشناختی‌اش از ادبیات و فرهنگ در دهه‌ی ۱۹۲۰ و نگرش فلسفی‌اش به تاریخ و فرهنگ در دهه‌ی ۱۹۳۰، در آمریکای لاتین، به ویژه در آرژانتین و مکزیکی، اثرگذاری عمده داشت. تأکید او بر این که یک فلسفه‌ی راجع به «انسان» باید فرد را برحسب زمان و مکان خاص حیات او مد نظر قرار دهد با دغدغه‌ی بسیاری از روشنفکران آمریکای لاتین برای شکل‌دهی به یک فلسفه‌ی ملی یا آمریکای لاتینی همخوانی کامل داشت. خط مشی تفکری که مورد پشتیبانی او بود در مکزیکی از سوی حوزه گائوس و سپس لئوپولدو ژا در در خصوص یک *فلسفه‌ی آمریکایی* (۱۹۴۵) پی‌گیری شد. در واقع،

آمریکای لاتینی را به کاوش خلاقانه و انتقادی در سنت‌های ادبی ملی و پان-آمریکایی خود فرامی‌خواند. نویسندگان دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، برخلاف ارزش‌های زیبایی‌شناختی نسل پیشین، تمرکز بر توجهات ملی را ترجیح داده و به دنبال مؤلفه‌های هویت آمریکای لاتینی در زندگی روستایی یا شهرستانی بودند. در آمریکای اسپانیایی، رمان‌نویسان به ویژه هویت ملی را با آمریکای روستایی مترادف گرفته، دن *سگوندو سومبرا* (۱۹۲۶) اثر ریکاردو گیرالوس و *دونا باربارا* (۱۹۲۹) اثر رومولو گایگوس آثاری از این دست بودند. *دونا باربارا*، همانند *گارداب* (۱۹۲۴) اثر خوزه اوستاسیو ریورا، تصویرگر طبیعت آمریکایی بالقوه پرخشونت بود که می‌تواند در برابر تمدن مقاومت کرده یا حتا آن را تخریب کند. در برزیل، جنبشی که نشان‌گر احیای یک آگاهی ملی‌گرایانه بود حوالی سال ۱۹۲۲ با عنوان «مدرنیسمو» به راه افتاد. این جنبش آمیزه‌ای از تجربه‌گرایی ادبی و هنری (عمدتاً به اسلوب *آوان‌گارد* اروپایی)، تلاش برای ایجاد یک منش ملی که آمریکائیان آفریقایی‌تبار و بومیان را شامل شود، و دغدغه‌ی عدالت اجتماعی بود.

در کشورهایی که آمریکائیان بومی و دورگه‌ها بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت ساکن را تشکیل می‌دهند، رمان «بومی» بار دیگر توان خود را باز یافته بود. این رمان‌ها، نظیر *اوتاسیونگو* (۱۹۳۴) اثر خورخه ایکاسا، دنیا چه بزرگ و بیگانه است (۱۹۴۱) اثر سیرو آلگریا، رودخانه‌های عمیق (۱۹۵۸) اثر خوزه ماریا آرگداس، عمدتاً به ارائه‌ی تصویری از دنیای بومیان آمریکا پرداخته و به حمایت از کربولی‌ها و نیز دورگه‌ها می‌پرداختند. در مکزیکی، دغدغه‌ی کشف یک هویت ملی به موازات «انقلاب» برجسته شده بود. اصلاحات نهادی و اجتماعی انقلاب مکزیکی مبین تعریف وسیع‌تری از فرهنگ ملی بود که بر سهم بومیان و دورگه‌ها در

ورود کریستف کلمب با طبقات دهقان و کارگر، و همسان شمردن اسپانیایی‌ها با سرآمدان سرمایه‌دار، بن‌مایه‌ای بود که به طور گسترده در اشعار پابلو نرودا، *نغمه‌ی همگانی* (۱۹۵۰)، مطرح می‌شد.

فلسفه‌های وجودی (اگزیستانس) در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ پیوندی بین پژوهش‌های اومانیستی و مارکسیستی برقرار می‌کردند. برخی روشنفکران هستی و زمان مارتین هایدگر را، که ترجمه‌ی اسپانیایی آن در سال ۱۹۵۱ انتشار یافت، از منظر استلزامات اخلاقی و سیاسی *اگزیستانسیالیسم* مورد مطالعه قرار می‌دادند. به علاوه، نظریه‌ی وجودی ژان - پل سارتر، و به ویژه بحث متعاقب او مبنی بر این که نویسندگان و هنرمندان باید خود را متعهد به ایجاد تحول اجتماعی و سیاسی بدانند، اثرگذاری‌هایی در آمریکای لاتین یافته بود. در حالی که نویسندگانی چون اکتاویو پاز، خوزه لسامالیمما، و خولیو کورتاسار جوان اصولاً در قلمروی ادبی یا زیبایی‌شناختی به دنبال ایجاد تحولات اساسی بودند، دیگرانی چون نرودا، آخو کارپانتیه، ارنستو کاردنال، خورخه آمادو، و ماریو بارگاس یوسای جوان در آثار خود ضرورت ایجاد تحولات اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دادند.

تحت تأثیر *اگزیستانسیالیسم*، مسأله‌ی هویت در سطح فردی نیز مورد توجه قرار گرفت. پاز، در *هزارتوی تنهایی* (۱۹۵۰)، بحران هویت فردی مکزیکی‌ها را مورد تحلیل قرار می‌داد، و مؤلفه‌هایی از فلسفه، فلسفه‌ای اساساً پدیدارشناختی و وجودی، و نیز جوهی از *روان‌کاوی* را در این رساله مطرح می‌کرد. پاز فرد مکزیکی را همان *دیگری* دانسته، و به نظریه‌پردازی در این باره رو می‌آورد که نفس *بیگانگی* و به حاشیه رانده شدن از مرکز تمدن غربی این فرد را به نماینده‌ی انسان غربی معاصر بدل می‌کند. کورتاسار در *لم‌لی* (۱۹۶۳) جست‌وجوی وجودی یک روشنفکر آرژانتینی

گرایش اومانیستی در آمریکای لاتین قرن بیستمی را می‌توان جریان «انسان‌شناسانه»‌ای نشأت‌گرفته از طرح مسأله‌ی فرهنگ به عنوان موضوعی برای پژوهش‌های فلسفی دانست، روندی که پیشینه‌ی آن به جامباتیستا ویکو در قرن هجدهم و ویلهلم دیلتای در قرن نوزدهم بر می‌گشت. آثار ماکس شلر در حوزه‌ی انسان‌شناسی فلسفی، که جایگاه انسان در کیهان را مورد توجه قرار می‌دهند، در جلب توجه انتقادی به مطالعه‌ی فرهنگ از منظر فلسفه در آمریکای لاتین اهمیتی اساسی داشتند. *چهره‌ی انسان و فرهنگ در مکزیک* (۱۹۳۴) اثر ساموئل روموس و *نظریه‌ی انسان* (۱۹۵۲) اثر فرانسیسکو رومرو، و نیز *فلسفه‌ی حقوق* (۱۹۵۳) اثر میگل رئاله آشکارا به انسان‌شناسی فلسفی مربوط می‌شدند. روموس، به ویژه، جریان فلسفی اخیر را در به سوی یک *اومانیسم نوین: برنامه‌ی یک انسان‌شناسی فلسفی* (۱۹۴۰) و *وجه‌ای اومانیستی می‌بخشید.*

مارکسیسم نیز توجهات معطوف به کسب یک هویت فرهنگی آمریکای لاتینی را با ارائه‌ی تحلیلی از سلطه‌ی سرمایه‌داری و امپریالیسم بر آمریکای لاتین و مبارزات ستم‌دیدگان برای کسب عدالت اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی جهت‌دهی می‌کرد. خوزه کارلوس ماریاتگی، نویسنده‌ی پرویی، معضلات فراروی میهن خود، به ویژه مسأله‌ی حاشیه‌نشین شدن جمعیت انبوه بومی، را در قالب نظریه‌ی مارکسیستی مورد مطالعه قرار می‌داد، و در *هفت جستار درباره‌ی واقعیت پرو* (۱۹۲۸)، تشابهات موجود میان جامعه‌ی «کمونیستی» اینکاهای باستان و کمونیسم تحت حمایت جامعه‌ی نوبنیاد شوروی را تشریح می‌کرد. دیگو ریورا و امیلیو اوروسکو، هنرمندان مکزیکی که در زمینه‌ی نقاشی دیواری فعالیت داشتند، شرافت بومیان آمریکا را برجسته کرده، و به تجلیل از طبقات دهقان و کارگر مکزیکی می‌پرداختند. مترادف گرفتن بومیان پیش از

پارامو (۱۹۵۵) اثر خوان رولفو، جایی که هوا صاف است (۱۹۵۸) اثر کارلوس فوننتس، و صد سال تنهایی (۱۹۶۷) اثر گابریل گارسیا مارکز.

تلقی کارپانتیه از «واقعیت شگفت‌انگیز» و برداشت گارسیا مارکز از «واقع‌گرایی جادویی» حاصل آمیزش دو گرایش بود: نگرش رنسانسی و اوتوپیا به آمریکا به عنوان «دنیای نو» و اشتیاق معاصرتری به طبیعت آزاد از اراده‌ی انسانی و زمانی و مکانی که آگاهی عقلانی آن را به یک نظم فرو نکاسته است. کارپانتیه، به ویژه، فرهنگ بومیان آمریکا را در گام‌های گم‌شده و فرهنگ آفریقایی-آمریکایی را در ملکوت این جهان در تقابل با الگوهای آگاهی اروپایی مطرح می‌کند. کاوش‌های شاعرانه‌ی یاز در فرهنگ‌ها و سرزمین‌های آسیایی، در سراشیب شرق (۱۹۶۹) و در دیگر آثارش، به طرح بدیلی در برابر سنت فرهنگی غرب نیز کمک می‌کرد. کارپانتیه و لیما به تبیین این ایده می‌پرداختند که بهترین زیبایی‌شناسی موجود برای ارائه‌ی شیوه‌ی بیان آمریکای لاتینی اصیل سبک باروک است. هر دو سبک ادبی معاصر، به ویژه در حیطه‌ی شعر و رمان، را نوباروک می‌دانستند، سبکی که مثال‌های مجسم‌اش کنسرت باروک (۱۹۷۴) اثر کارپانتیه، بهشت (۱۹۶۶) اثر لیما، و سرزمین ما (۱۹۷۵) اثر فوننتس بودند. این‌ها همگی، به شیوه‌های گوناگون، به تخیل بهای فراوان داده، و نقش عقل و منطق در اعمال و آفرینش‌های انسانی را محدود می‌شمرند.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، برخی نظریه‌پردازان و نویسندگان خلاق آمریکای لاتین خواهان شکستن مرزهای موجود بین رشته‌های مختلف، به ویژه میان علوم انسانی و علوم اجتماعی، شده بودند. آنخل راما، منتقد اروگوئه‌ای ضرورت مطالعه‌ی ادبیات از منظر نظریات و توجهات اجتماعی و سیاسی را مورد تأکید قرار می‌داد. آگوستو سالازار بوندی، فیلسوف پرویی، بر

مقیم پاریس برای یافتن معنا را به تصویر می‌کشد. او مضمون «دیگری» را در این اثر و چندین داستان کوتاه مورد توجه قرار می‌دهد، مضمونی که باز نیز در اشعار و مقالات‌اش به آن پرداخته است. خورخه لویس بورخس نیز در آثار پخته‌ی خود، چنان که از عنوان یکی از آثارش دیگری، همان (۱۹۶۹) بر می‌آید، دغدغه‌ی هویت شخصی و دیگری را به نمایش می‌گذارد. شکاکیت بسیار مستدل او، که اغلب به شکاکیت اسپینوزایی راه می‌برد، ظنین فلسفی ادبیات میانه‌ی سده‌ی بیستم را تشدید کرده است.

جست‌وجوی برای یافتن بدیل‌های رهایی‌بخشی در قبال زمان تقویمی و تاریخی، رویکرد شاعران آمریکای لاتینی نشیر ویسنته ایدوبرو، سزار وایخو، و پابلو نرودا در نیمه‌ی نخست قرن بیستم، در روایت نویسندگان آمریکای لاتینی در دهه‌ی ۱۹۵۰ برجسته شد. نویسندگان آمریکای لاتینی از الگوهای تجربه‌ورزی زمانی آوان‌گارد این شاعران، و نیز سبک‌های روایی مبدعانه‌ی جیمز جویس، مارسل پروست، و ویلیام فاکنر بهره می‌گرفتند. افزون بر این‌ها، روایت‌پردازان آمریکای لاتین وارث تلقی هایدگر از هستی، به عنوان امری که به طرزی ناگسستگی با تجربه‌ی زمان پیوند خورده، بودند. پژوهش‌های نظری ارنست کاسیرر در نگرش‌های اسطوره‌ای و آیینی به زمان، و مطالعات انسان‌شناختی پژوهش‌گرانی چون کلود لوی-استروس در مورد اقوام «ابتدایی»، گویای آن بود که فرهنگ‌های آمریکای لاتینی، در مقایسه با فرهنگ‌های اروپایی یا آمریکای شمالی، امکان بیش‌تری برای دسترسی به تجربه‌های زمانی رهایی‌بخش دارند. تجربه‌ورزی زمانی در ساختار روایی و نظریه‌پردازی در باب الگوهای زمانی از مؤلفه‌های اصلی آثار دوره‌ی «شکوفایی» رمان آمریکای لاتینی بود: گام‌های گم‌شده (۱۹۵۳) و ملکوت این جهان (۱۹۴۹) اثر کارپانتیه، لی‌لی کورتاسار، پدرو

درام‌نویسان در سنت‌ها و آیین‌های فرهنگی ایبرایی و کاتولیکی، و نیز کاوش در سنت‌ها و آیین‌های فرهنگی بومیان آمریکا و آمریکائیان آفریقایی‌تبار همراه شده بود.

این دهه‌ها شاهد تلاش‌هایی از سوی نویسندگان و هنرمندان آمریکای لاتینی بود که در نتیجه‌ی آن‌ها، گروه‌های به‌حاشیه‌رانده و محرومیت‌کشیده به خالقان عرصه‌ی ادبیات و هنر مبدل می‌شدند. کارگاه‌های شعر و درام مخصوص طبقه‌ی کارگران، دهقانان، بومیان و آمریکائیان آفریقایی‌تبار در شماری از کشورهای آمریکای لاتین، از جمله کوبا، نیکاراگوا، آرژانتین، مکزیک، و در اجتماعات اسپانیایی‌تباران در ایالات متحد ایجاد شدند. در حوزه‌ی روایت، رشد ادبیات استنادی در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مجالی فراهم می‌آورد تا قربانیان سرکوب سیاسی، مانند ریگوبرتا منچوی گواتمالایی، سرکوب‌گران خود را معرفی و مؤاخذه کنند. در عین حال، جنبش سرخ‌پوست‌گرایی، که در آن بومیان آمریکا دغدغه‌های خود را با آواهای خاص خود ابراز می‌کردند (برخلاف جنبش بومی‌گرای دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰)، در اعتراض به برخوردهای تجلیل‌آمیز با پنج قرن رویارویی اروپائیان با اهالی بومی آمریکا شکل گرفت.

همزمان، نوشته‌های زنان در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ احیاگر هویت‌جویی آمریکای لاتینی از منظری فمینیستی شد، و نقادی فمینیستی نادیده‌گیری کلی زنان در تحلیل‌های انتقادی اومانستی و مارکسیستی را مورد توجه قرار داد. جنس دوم (۱۹۴۹) سیمون دوبووار اثری بود که بیش از همه به انگیزش آگاهی فمینیستی در آمریکای لاتین منجر شد. زنان نویسنده‌ای چون رزاریو کاستانوس، النا پونیاتوسکا، و رزاریو فره، به طور خاص، رمان‌هایی منتشر کردند که حول محور قهرمانان زن و روایت‌گری از منظر فمینیستی می‌گشتند.

این عقیده اصرار داشت که یک فلسفه‌ی آمریکای لاتینی باید واقعیت موجودیت مستمر این سرزمین به عنوان مستعمره‌ی مللی پیشرفته‌تر را پذیرا شود اما، در عین حال، نگرانی خود از نخبه‌گرایی فیلسوفان و روشنفکران آمریکای لاتینی و جدایی آنان از اکثریت مردم را ابراز می‌کرد. آرتورو آندرس ریوگ، فیلسوف آرژانتینی، نیز به بازتفسیر رویکرد رودو در مترادف‌گرفتن «کالیبان» با توحش می‌پرداخت. به گفته‌ی او، کالیبان نماینده‌ی بومیان آمریکا، آمریکائیان آفریقایی‌تبار، و اکثریت دوره‌ی آمریکای لاتین بود. در حوزه‌ی مذهبی، مدافعان الاهیات رهایی‌بخش کاتولیک، نظیر گوستاوو گوتیرز، خوان لوییس سگوندو، و لئوناردو بوف، بر این نکته پا می‌فشردند که کلیسا باید در راستای تحقق عدالت اجتماعی برای بی‌نویان و حاشیه‌نشینان عمل کند.

در همین دهه‌ها، نویسندگان و دیگر هنرمندان خلاق به دنبال آن بودند که سدهای میان دنیای ادبی/هنری و مردم عادی، به ویژه طبقات فرودست، را در هم بشکنند. تئاتر، شاید بیش از دیگر قالب‌ها، در آمریکای لاتین مخاطبان تجربه‌ی دراماتیک را در مواجهه با معضلات اجتماعی و سیاسی قرار می‌داد. آرای برتولت برشت درباره‌ی توان سیاسی تئاتر با **ایدئولوژی انقلاب اجتماعی و سیاسی تلفیق می‌شد**. درام‌نویسانی چون گریزدا گامبارو، خورخه دیاز، اسوالدو دراگون، خوزه ترینا، و اگون ولف نظریات و فنون نمایشی «تئاتر ایزورد» را با «تئاتر قساوت» آنتونین آرتو به عنوان ابزاری برای تحول‌آفرینی در آگاهی مخاطبان تلفیق می‌کردند. در تئاتر، همچنان که در شعر، تلاش‌های فراوانی برای فراروی از مخاطبان نخبه یا متعلق به طبقات متوسط، و توجه به مخاطبان متعلق به طبقه‌ی کارگر و مخاطبان روستایی می‌شد. از سوی دیگر، این کشف میشل فوکو که کارناوال‌ها در واقع وسیله‌ای سنتی برای متزلزل کردن اقتدارها بوده‌اند، با کاوش

گرفت، و در دهه‌ی ۱۹۵۰ جای خود را به ساختارگرایی داد. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، مطالعات انتقادی ملهم از مارکسیسم، متأثر از مکتب فرانکفورت، و مطالعات پدیدارشناسانه، به ویژه ملهم از مکتب ژنو، پا به صحنه گذاشتند. فوکو احتمالاً منتقد پساساختارگرایی است که بیش از همه مورد استناد قرار گرفته، و این تا حدی به دلیل آن بود که خوانش‌های او از ادبیات و فرهنگ با گرایش‌های انسان‌شناسانه و تاریخ‌گرایانه در نظریه‌ی انتقادی آمریکای لاتین همخوانی داشت.

با پایان جنگ سرد و از دهه‌ی ۱۹۹۰ به این سو، اکثر نوشته‌های انتقادی روشنفکران آمریکای لاتینی به نقادی فمینیستی، تاریخ‌گرایی جدید، و مطالعات پسااستعماری اختصاص یافته‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اچواریا و پوپو - واکر ۱۹۹۵، اورتگا ۲۰۰۶، بالدراستون و گونزالز ۲۰۰۴، بل و لومی ۱۹۹۳، بوری و دیگران ۱۹۹۵، پاز ۱۹۸۵، جک ۱۹۹۶، جکسون ۱۹۸۸، چینگ و دیگران ۲۰۰۷، دور ۱۹۹۷، راماس ۱۹۸۵، رودریگز ۲۰۰۱، زاوالا ۱۹۹۲، زنا ۱۹۸۶، سوله ۱۹۸۹، فرناندز مورنو و ارتگا ۱۹۸۰، فونتنس ۱۹۹۲، فوستر ۱۹۹۲، کاستیلو ۱۹۹۲، گراسیا ۱۹۸۶، لانگ و مندیتا ۲۰۰۱، میچل ۱۹۸۶، مینیولو ۲۰۰۰، والدز و کادیر ۲۰۰۴، یودیس، فرانکو، و فلورس ۱۹۹۲)

آلیس جی. پوست

مطالعات اسلامی (Islamic studies)

با وجود گسترده‌ی وسیع مطالعات اسلامی، از نظر موضوع، تاریخ، و جغرافیا، این مدخل به طرح برخی از تحولات اساسی در این عرصه و شرح شیوه‌های ورود نظریات مدرن به تحلیل‌های اسلامی محدود می‌شود. تحقیقات اسلامی، به طور سنتی، در قالب حوزه‌های چندی متجلی شده‌اند: ترجمه، تدوین، و تفسیر قرآن، کتابی که مسلمانان آن را به عنوان کلام خدا، که به

کاستلنوس در اثر نظری خود با عنوان مؤنث ادبی (۱۹۷۵) به بازنویسی تاریخ فرهنگی مکزیکی می‌پرداخت. فره در مذاکره‌ی پتیاره‌ها (۱۹۹۰) لحن شوخ‌طبعانه‌ی اثر اخیر را اخذ کرد، و ناواقع‌نمایی در تصاویری را که نویسندگان مرد از زنان در ادبیات آمریکای لاتین ترسیم می‌کنند مورد انتقاد قرار داد؛ او در این کتاب دیدگاهی اومانیستی اتخاذ کرده، این دیدگاه را در دل یک سنت اسپانیایی گسترده‌تر جای داده، به اقتباسی از مذاکره‌ی سگ‌های سروانتس دست می‌زند. قهرمان متعلق به طبقه‌ی متوسط در ورای نقاب‌ها (۱۹۸۴)، اثر لوسیا گرا، راه جست‌وجو برای کشف یک هویت شخصی را در پیش می‌گرفت، راهی که عاقبت به این درک منتهی می‌شد که آزادی او به عنوان یک زن در گروه مبارزه در راه تحقق عدالت برای تمام گروه‌های ستم‌دیده است. نقادی فمینیستی توجه تازه‌ای به نویسندگان و هنرمندان زن آمریکای لاتینی در نسل‌ها یا دوره‌های گذشته، نظیر ماریا لوییزا بومبال، کلاریس لیسپکتور، ویکتوریا اوکامپو، فریدا کالو، و سور خوانا اینس د لاکروز، شد. برخی از دیگر نویسندگان زن، نظیر لوییزا والنزولا و ایزابل آئنده، البته رغبت چندانی به نظریه‌پردازی فمینیستی از خود نشان نداده‌اند. والنزولا مبلغ رمان نقادانه‌ای بود که می‌تواند تحلیل سیاسی و نگرش‌های روان‌کاوانه را شامل شود. آثار آئنده که گاه ویژگی‌های واقع‌گرایی جادویی را به نمایش می‌گذاشتند - همچنان که در او لونا (۱۹۸۷) همراستا با آرای پاسکال یا شلر به انگیزه‌های دل می‌پردازد - در تضاد با کاهش‌های کاملاً روشنفکرانه از سوی نویسندگان مطرحی مانند کورتاسار و کارپانتیه قرار می‌گرفتند.

نظریه‌های انتقادی اروپایی و آمریکای شمالی نیز تأثیر چشم‌گیری بر تحلیل ادبیات و فرهنگ آمریکای لاتینی گذاشتند. فرمالیسم روسی به ویژه در آمریکای جنوبی در نیمه‌ی نخست قرن بیستم مورد توجه قرار

معطوف به تفکر یونانی، ایرانی، و مسیحی بودند. توجهات این سنت‌ها مشترکات قابل ملاحظه‌ای با توجهات الهیات مسیحی داشت: اختیار، جبر، اعتقاد به انسان‌واری ذات الوهی، سرشت الوهیت، پیوندهای میان انسان و قانون الهی، و سازش دادن عقل و وحی. بسیاری از متفکران برجسته‌ی این سنت‌ها به خاطر تأثیرگذاری بر تفکر غربی از دیرباز اشتهار داشته‌اند: فارابی (۹۵۰-۸۷۰) و ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰) که در زمره‌ی نوافلاطونیان بودند، رازی (وفات ۹۲۳؟) که متفکری شدیداً نامتعارف بود، غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸) که در صدد ایجاد سازشی بین تعالیم اکید اسلامی و نگرش‌های عرفانی تصوف بود، و ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶) ارسطویی.

در این سنت، همچنین شاهد تألیف تفاسیر فراوانی بر قرآن هستیم که از تفسیر اولیه‌ی ابن جریر طبری (۹۲۲-۸۳۸) تا اثر ناتمام متجدد مصری محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹) و تفاسیر ابوالکلام عزت (۱۹۵۸-۱۸۸۸) و کنت کرگ را در بر می‌گیرند. مسائل مورد توجه این مفسران - زمینه‌بخشی تاریخی، ریشه‌شناسی، و شرع - تا حدودی مشابه همان مسائل پیش روی مترجمان قرآن بود. شاخص‌ترین این مسائل این‌ها بود: نقض برخی از آیات متقدم توسط آیات متأخر، نظم تقویمی و انسجام کل متن، انفصال تاریخی برخی کلمات عربی از معنای اصلی‌شان در قرآن، و گستردگی یا تنوع معنایی برخی کلمات عربی، و به همین اندازه دشواری ترجمه. در سطحی گسترده‌تر، تاریخ ترجمه‌ی قرآن گویای آن است که، مطالعات اسلامی به همان اندازه که از الزامات اساسی حاکم بر جهان سیاست، فرهنگ، و شرع اسلام بوده، پدیده‌ای در سیاست، تحقیقات، و تفکر غربی نیز بوده است. محققان غربی، و مسلمانان پرورش‌یافته در سنت‌های شرقی و غربی، به طور خاص و به صورت گسترده به اتخاذ رویکردهای انتقادی مدرن روی آوردند.

پیامبرشان محمد وحی شده، حرمت می‌گذارند؛ تدوین و ارزیابی سندیت حدیث یا اقوال پیامبر، و نگارش زندگی‌نامه‌های صحیح‌تری درباره‌ی او؛ کشف دوباره، تدوین، و ترجمه‌ی آثار متعلق به ادبیات و فلسفه‌ی اسلامی؛ و تحلیل پیوندهای پیچیده‌ی تاریخی بین فرهنگ‌های اسلامی و اروپایی.

مشخصه‌ی اساسی اسلام (به معنای «تسلیم» شدن به اراده‌ی خداوندی) یکتاپرستی راسخ آن، یعنی تأکید قاطعانه بر یگانگی خداوند، و نیز این اعتقاد است که محمد آخرین فرستاده‌ی خدا است. اسلام خود را ادامه‌دهنده‌ی راه راستین یهودیت و مسیحیت می‌داند و پیامبران عبرانی را حرمت می‌نهد. از جمله اصول و فروع دین اسلام شهادتین، نماز، روزه، حج، احسان به مستمندان، خضوع، صداقت در معامله، نظافت شخصی، و مساوات معنوی و مطلق همه‌ی انسان‌ها در پیشگاه خدا است. تاریخ اسلام رسماً از سال ۶۲۲ میلادی، سال هجرت پیامبر از مکه (زادگاه او در عربستان) به مدینه آغاز می‌شود، هجرتی برای گریز از آزار و اذیت تجار مکی که با ظهور این مذهب نوین شیوه‌ی زندگی و منافع‌شان به خطر افتاده بود. محمد در سال ۶۱۰ میلادی در غار حرا در بیرون شهر مکه به نخستین مکاشفه‌ی الهی یا دریافت وحی نایل شد. حاصل این دریافت‌ها، اندکی پس از مرگ او در قالب قرآن مدون شد، عنوانی که لفظاً به معنی خواندن و تلاوت کردن است. این کتاب، که متن عربی‌اش در طول چهارده قرن همچنان بدون تغییری حفظ شده، مرجع اصلی اسلام است، و به همراه جزء مکمل و گاه مسأله‌سازش یعنی حدیث، ارکان قانون اسلامی یا «شریعت» را پی ریخته است.

سنت‌های دیرین کلام و فلسفه‌ی اسلامی، که در سده‌های هشتم تا سیزدهم به شکوفایی رسیده و پس از آن کمابیش دچار رکود شدند، شدیداً التقاطی و

(۱۹۳۰) اند، که مترجم اخیر خود نیز به اسلام گرویده بود. ترجمه‌ی ای. جی. آربری (۱۹۵۵) گویای تلاش برای بازآفرینی آن الگوهای بیانی و آوایی است که به متن اصلی شکوه و جلال می‌بخشند. پس از این نیز ترجمه‌های متعدد دیگری، از جمله از سوی محققان مسلمانی چون عبدالله یوسف علی، منتشر شد. در این ترجمه‌ها تلاش شده است تا مسائلی که پیش‌تر از آن‌ها یاد شد در پرتوی پژوهش‌های هرچه پیچیده‌تر تاریخی و فقه‌اللغتی، و نیز با توجه به ضرورت ترجمه‌ی روح قرآن به تعابیر متناسب با زمان حال، حل و فصل شوند. در کل، مطالعات غربی در باب اسلام به تدریج ترقی کرده، از انگاشتن اسلام به عنوان ارتداد از مسیحیت یا یک مذهب کاذب در سده‌ی دوازدهم به رویکردهای نظام‌مندتر و منضبط‌تر در اواخر سده‌ی شانزدهم و سده‌ی هفدهم رسیده است. شرحی از این گرایش‌ها که در پی می‌آید تا حدودی مرهون کتاب درخشان آلبرت هورانی با عنوان *اسلام در اندیشه‌ی اروپایی* (۱۹۹۱) است. تدریس زبان عربی از سال ۱۵۸۷ در «کولژ دو فرانس» پاریس آغاز شد. متعاقب آن، در سال ۱۶۱۳ در دانشگاه لندن، در سال ۱۶۳۲ در دانشگاه کمبریج، و در سال ۱۶۳۴ در دانشگاه آکسفورد کرسی‌های زبان عربی ایجاد شد. سرانجام، تصاویر روشن‌تری از سیمای پیامبر اسلام ترسیم شد، و دست کم رابطه‌ی وحیانی و نقش تاریخی او در تأیید دوباره‌ی توحید مورد تصدیق قرار گرفت. این‌گونه ارزیابی‌ها را می‌توان در *تاریخ مسلمانان* (۱۷۱۸) اثر سایمون اوکلی و *مذاهب دنیا و رابطه‌ی آن‌ها با مسیحیت* (۱۸۴۷) اثر اف. دی. موریس ملاحظه کرد. با این حال، تصاویری که از سیمای اسلام به عنوان تهدید خطرناکی برای مسیحیت ترسیم شده تا سده‌ی بیستم همچنان دوام داشته‌اند: *حیات محمد* (۱۹۱۲) اثر ویلیام مؤیر تا سال‌ها متن معیاری در این زمینه به شمار می‌رفت.

نخستین ترجمه‌ی غربی از قرآن در سال ۱۱۴۳ از سوی رابرتوس ریتننسیس، پژوهش‌گر انگلیسی، و زیر نظر پیتر، سرپرست کلیسای کلونی، عرضه شد. این نسخه، که ترجمه‌ای مغرضانه و به شدت نادرست بوده، در عین حال به عنوان اساسی برای ترجمه‌های اولیه‌ی اروپایی از قرآن مورد توجه قرار گرفت. ترجمه‌ی انگلیسی الکساندر راس، از روی ترجمه‌ی فرانسوی آندره دوریر که در سال ۱۶۴۸ انتشار یافت، نیز ترجمه‌ای به همان اندازه نامعتبر بود. راس اصلاً ادعای بی‌طرفی در کار خود را نداشت، و در مقدمه‌ی خود می‌گوید این اثر بلاهت‌نامه‌ای است که بر «سلامت» مسیحیت صحه می‌گذارد. در سال ۱۶۴۹ متن عربی قرآن در هامبورگ انتشار یافت. جورج سیل، با بهره‌گیری از این متن و نیز از ترجمه‌ی لاتین لودوویکو ماراچی (۱۶۹۸)، در سال ۱۷۳۴ ترجمه‌ی انگلیسی صحیح‌تری از قرآن کرد. اما کوشش‌های سیل نیز، هم در خصوص اسلام و هم در خصوص مسیحیت، مسأله‌ساز شد: او افشای «شیادی» اسلام و مغلوب ساختن آن را از «افتخارات» پروتستان‌ها می‌دانست. ترجمه‌ی سیل تا اواخر سده‌ی نوزدهم همچنان متن معیار برای خوانندگان انگلیسی به شمار می‌رفت؛ این همان ترجمه‌ای بود که ادوارد گیبون در ارزیابی دوپهلوه‌ی خود از شخصیت پیامبر اسلام بر آن تکیه داشت.

روش‌های نقادی اعلا، که در سده‌ی نوزدهم در بررسی *اناجیل مسیحی* به کار گرفته شد، سرانجام تأثیر خود بر ترجمه و تفسیر قرآنی را نمایان ساختند؛ در ترجمه‌ی جی. ام. رادول نظم سوره‌ها یا فصول قرآن تغییر یافته، و ارزیابی مترجم از شخصیت پیامبر به عنوان فردی سرسپرده‌ی توحید خالصانه، در مقایسه با ارزیابی‌های اسلاف‌اش، وجهه‌ای قطعاً بی‌طرفانه‌تر و «علمی»‌تر می‌یابد. دیگر ترجمه‌های قابل اعتنا متعلق به هنری ادوارد پالمِر (۱۸۸۰)، و مرمودک پیکتال

تا پیش از سده‌ی نوزدهم، برداشت‌هایی که از اسلام صورت می‌گرفت عموماً مبتنی بر قرآن، زندگی پیامبر، و این دیدگاه بود که اسلام به ضرب شمشیر گسترش یافته است. برخی از نخستین کوشش‌ها برای در نظر گرفتن اسلام در بستر گسترده‌تر تاریخ جهان کوشش‌هایی بود که از جانب هر در (۱۸۰۳-۱۷۴۴) و هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) به عمل آمد. هگل روی‌آوری اسلام به یک الوهیت بسیار متعالی را مرحله‌ای ضروری در مسیر تاریخ جهانی می‌دانست، اما مرحله‌ای که باید به اتکای پیوند دیالکتیکی تر حلول و استعلای انسان و ذات الوهی پشت سر گذاشت (۱۹۵۶، صص. ۷-۳۵۶). همچنین سده‌ی نوزدهم شاهد ظهور «علم» فقه‌اللغة تطبیقی بود؛ مطالعه‌ی دقیق زبان‌ها و معانی‌شان در چارچوب پیوندهای متقابل. چهره‌های برجسته در توسعه‌ی این علم فرانتس بوپ (۱۸۷۶-۱۷۹۱) و به ویژه ارنست رنان (۱۸۲۳-۹۲) بودند؛ رنان باور داشت که برخی زبان‌ها حامل امکانات مفروض برای توسعه‌ی فرهنگی بوده‌اند. رنان اسلام را یک مذهب «بسته» و مقید به درکی انتزاعی از توحید و بی‌اعتنا به پرورش و گسترش از راه علم، فلسفه، یا هنر می‌دانست. او در حیات عیسا (۱۸۶۳) فنون مطرح در نقادی اعلا را که در حیات عیسا (۱۸۳۵) ی دیوید اشتراوس تجسم یافته بود به کار گرفت. هر دو اثر تلاش داشتند تا اناجیل را در بستر تاریخی آن‌ها، با توجه به مسائل مربوط به انسجام و صحت‌شان، بررسی کنند. یولیوس ولهاوزن (۱۸۴۴-۱۹۱۸)، سیلوستر دوساکی (۱۸۳۸-۱۷۵۸)، ایگناتس گلدزیهر (۱۹۲۱-۱۸۵۰)، و لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) همین روش‌ها را در مطالعه‌ی اسلام مورد استفاده قرار دادند. رنان از مد نظر گرفتن زندگی مسیح در قالب مجموعه رخداد‌های مجزایی که موجب مذهب کاملاً جدیدی بوده سر باز زده بود؛ او زندگی مسیح را در چارچوب تحولات تاریخی گسترده‌تری که

از سنت‌های عبرانی نشأت گرفته مورد بررسی قرار می‌داد (۱۹۵۵، صص. ۹۳-۳۸۸). به همین نحو، تحلیل‌گران مذکور نیز قرآن، حدیث، و زندگی پیامبر را در زمینه‌ی فرهنگی جامع‌تری جای داده، برای مثال، پیوندهای میان اسلام و عربستان پیش از اسلام را با توجه به پیوستگی پیچیده‌ی موجودشان و نه با در نظر گرفتن اسلام به عنوان گسست کاملی از گذشته مورد بررسی قرار دادند. در انگلستان، سنت مطالعات اسلامی تنها در سده‌ی نوزدهم و با ظهور چهره‌هایی چون رایت (۸۹-۱۸۳۰)، نیکلسون (۱۹۴۵-۱۸۶۸)، مارگولیوت (۱۹۴۰-۱۸۵۸)، و گیب (۱۹۷۱-۱۸۹۵) قوت گرفت. در حالی که این محققان همچنان به استفاده از روش‌های تحلیل فقه‌اللغتی و فرهنگی می‌پرداختند، نسل‌های جوان‌تر محققان، متخصصان علوم اجتماعی، و انسان‌شناسان به استفاده از روش‌های مارکسیستی، جامعه‌شناختی، فمینیستی، مدرنیستی، و شالوده‌شکنانه و روان‌کاوانه برای مطالعه‌ی همه‌جانبه‌ی اسلام روی آوردند. این رویکردهای تازه‌تر متضمن پرسش‌گری از انگیزه‌ها و روش‌های شرق‌شناسی و نیز برخورد با اسلام به عنوان یک مقوله‌ی تشریحی بوده‌اند. کلیفورد گیرتز معضل وحدت و هویت اسلام را در کتاب خود با عنوان *ملاحظات دربارهی اسلام* (۱۹۶۸) مورد توجه قرار می‌دهد. آندره ریمون در آثار خود تحولات تاریخی مصر را نه به اسلام که به شرایط اقتصادی نسبت می‌دهد. آرای ماکس وبر در باب مسیحیت و اسلام هم موجد تحلیل‌های مارکسیستی و جامعه‌شناختی حائز اهمیتی از اسلام شده‌اند. وبر در *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* ظهور سرمایه‌داری را تا حد زیادی همبسته با عقل‌گرایی و «این جهانی بودن» کالوینیسیم و لوتریسیم دانسته بود (۱۹۷۸، صص. ۶-۱۷۴)؛ این موضع در *تناقض با شرح ماتریالیستی مارکس و انگلس* در خصوص توسعه‌ی سرمایه‌داری بود که، با این حال، به

شکل بسیار ناقصی به جوامع اسلامی نیز بسط یافته بود. ماکسیم رودنسون در *اسلام و سرمایه‌داری* (۱۹۷۸) منکر آن است که عدم توسعه‌ی سرمایه‌داری در جوامع اسلامی حاصل اوامر و منهیات قرآنی مطرح در حدیث یا شریعت اسلام بوده: بنا به استدلال او، توقف توسعه‌ی سرمایه‌داری در این جوامع به دلیل سلطه‌ی مناسبات تجاری حکومتی، خودبسندگی اقتصادهای کوچک محلی، و هجمه‌های قبیله‌نشینان اتفاق افتاده است. از دیگر مطالعات مهم در همین راستا اثر برایان ترنر، *ویر و اسلام* (۱۹۷۴)، است و نویسنده با تلاش برای همگرا نشان دادن نگرش‌های مارکس و وبر در مورد جوامع آسیایی، روند سکولارسازی در جوامع اسلامی را اساساً تقلیدی از سکولارسازی سرمایه‌داری غربی می‌داند. پری اندرسون نیز، در *تبار دولت استبدادی* (۱۹۷۴)، بخش روشن‌گری را به تحولات سیاسی در دنیا اسلام اختصاص می‌دهد. اصول تحقیق و تشریح ماتریالیستی رودنسون را همچنین می‌توان در زندگی‌نامه‌ای که به نام *محمد* (۱۹۸۰) نگاشته ملاحظه کرد. رودنسون، در تلاش برای ارائه‌ی گزارشی بی‌طرفانه و اومانستی از زندگی پیامبر، اسلام را همچون جنبشی ایدئولوژیک در نظر می‌گیرد. او در عین حال که برخورداری امت اسلامی از یک هویت متمایز را می‌پذیرد، استدلال می‌کند که این *ایدئولوژی* مذهبی به دگرگونی قاطع جوامع عربی منجر نشده: بسیاری از مؤلفه‌های زندگی اقتصادی و فراز و نشیب‌های قدرت سیاسی در این جوامع فارغ از اعتقادات مذهبی و هنجارهای اسلام عمل کرده‌اند (۱۹۸۰، صص. xiv، xxxix، xxxiv). کتاب *تهور اسلام* (۱۹۷۴) اثر مارشال هاجسون هم تلاش بلندپروازانه‌ای برای بازاندیشی در نقش اسلام در تاریخ جهانی بوده، بر اهمیت و استقلال فرهنگی اسلام تا سده‌ی نوزدهم تأکید می‌گذارد.

جریانی که، به صورتی نه چندان اکید، جریان تأویل‌های «مدرنیستی» از اسلام نامیده می‌شود، جریانی که در صدد سازش دادن تعالیم اسلامی با تفکر مدرن بوده، از اواخر سده‌ی نوزدهم به راه افتاد. جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۹-۱۹۰۵) و شاگرد بسیار مشهورش محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵)، که در صدد ارائه‌ی تأویل دوباره‌ای از قرآن در پرتوی عقل بود، از اسلام به عنوان مذهبی تساهل‌آمیز و انسان‌مدار بحث می‌کردند. در هند، علامه سید احمد خان (۱۸۱۷-۹۸) رویکرد مدرن به آموزش اسلامی را مورد حمایت قرار داد، و به بنیان‌گذاری دانشگاه الیگر با چشم‌داشتی به دست‌رس‌پذیر ساختن تفکر غربی در بستری اسلامی یاری رساند. دولت‌مرد، محقق، و نویسنده‌ی مصری، طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳) روش‌های تفسیر مدرن را در مورد متون عربی به کار بسته، به مخالفت قاطعانه با محققان سنتی پرداخت. سید امیر علی قرائت‌های تازه‌ای از قرآن را فارغ از قرائت‌های علما ارائه کرد - برای مثال، به این بحث پرداخت که چندهمسری به طور تلویحی در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است. از برجسته‌ترین چهره‌های مدرنیسم اسلامی علامه محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۶-۱۹۳۸) است، بزرگ‌ترین شاعر اردوزبان قرن بیستم که به زبان فارسی می‌نوشت. سخن‌رانی‌های اقبال با عنوان *بازسازی تفکر مذهبی در اسلام* (۱۹۳۴) حاکی از کوشش حائز اهمیت برای ترسیم دوباره‌ی تعالیم اسلامی در پرتوی تفکرات مدرن غربی است. اقبال، با مد نظر قرار دادن آرای نیچه، برگسون، و مولوی، در برابر آن چه تقدیرباوری و زهدمنشی مسلط بر تفکر اسلامی می‌داند واکنش نشان می‌دهد: او واقعیت نفس خالق را که به والاترین وحدانیت میل می‌کند، یعنی خداوند، مورد تأیید قرار می‌دهد (۱۹۷۸، صص. xvii-xix؛ ۱۹۳۴، ص. ۱۸۱). از جمله بحث‌های مدرنیستی اخیر در باب اسلام کتاب

است که هر دو منجر به مطالعه‌ی اسلام از ره گذر ذواتی استعلایی مانند «تشیع» شده، و تصویری از خصایص ثابت شرقی را دامن می‌زنند. تفاوت‌های خاص فرهنگی به این وسیله به ساختارهای دوتایی فروکاسته شده، موجب انتساب ویژگی‌هایی (نظیر عقل‌ستیزی، تعبد، و انحطاط) به دنیای اسلام شده‌اند که در تقابل با مقولات اروپایی جامعی که از روشنگری نشأت گرفته‌اند (عقل، آزادی، و کمال) قرار می‌گیرند (صص. ۲۴-۱۸). گذشته از این، پوزیتیویسم و ماهیت‌باوری به بطن مطالعات اسلامی نیز راه یافته است: فقه‌اللغة. این‌ها راهبردهای کارآمدی در تصویرپردازی از اسلام بوده‌اند، و به لحاظ تاریخی از نمودهای دجال‌وار تا صور مدرن‌تر اسلام کهنه و نابه‌گاه را در بر می‌گیرند. این راهبردها همچنین تحقیقات تکوینی و تعمیمی را دامن زده، فریفته‌ی توان تشریحی خاستگاه‌ها بوده، و صرفاً از راه فراهم آوردن جزئیات افزون‌تر عمل کرده‌اند. عظمه استدلال می‌کند که اسلام به عنوان مقوله‌ای متعلق به گفتمان شرق‌شناسانه را باید کنار گذاشت، و در پرتوی فنون نظری مدرن به بررسی دوباره‌ی فرض عینیت پرداخت (صص. ۳-۱۴۱). او تأکید دارد که اسلام‌شناسان نیز به همین اندازه در دامن زدن به یک گفتمان ماهیت‌باور مقصر اند: آنان این واقعیت را نادیده می‌گیرند که شرع اسلام هیچ‌گاه مقرراتی اکید و مبتنی بر تجربه‌ی بالفعل مسلمین نبوده، از نظر تاریخی دامنه‌ی وسیعی داشته، با توجه به مقتضیات ایدئولوژی اسلامی شکل گرفته است (صص. ۱۲-۸).

انعطاف‌پذیری شرع در بطن یکی از بحث‌انگیزترین مسائل مطرح در خصوص اسلام، یعنی جایگاه زنان، تجلی یافته است. بسیاری از مفسران بر این باور اند که اسلام عمدتاً وضعیت زنان در عربستان قرون وسطا را بهبود بخشیده، چندهمسری را محدود کرده، زنده به گور کردن دختران را از رواج انداخته، زنان را در امر

اسلام و مدرنیته (۱۹۸۲) اثر فضل‌الرحمان است که به بازخوانی انتقادی - عقلانی و کل‌نگرانه‌ی قرآن و حدیث در پرتوی نیات اساسی آن دو پرداخته، مرجعیت نامعتبر بیاناتی منتزع از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی را برای آن‌ها قائل نمی‌شود. اقبال پیش از این تقابل‌های معمول، نظیر تقابل مذهب و علم، را رد کرده بود - تقابل‌هایی که غلبه‌ی گسترده‌ای بر مباحث اسلامی، همانند مباحث غربی، در سده‌ی نوزدهم داشتند. زبان نظریه‌ی ادبی و نظریه‌ی فرهنگی، که واپس‌زننده‌ی چنان تقابل‌هایی بوده، اخیراً به مباحثات اسلامی نیز نفوذ کرده است. اکبر احمد در *پسامدرنیسم و اسلام* (۱۹۹۲) پیوندهای مدرنیسم غربی، *پسامدرنیسم*، و اسلام را مورد کاوش قرار داده، به ویژه بر نقش رسانه‌ها - و برخی جنبش‌های افراط‌گرای اسلامی - در ترسیم تصاویر تحریف‌شده و بنیادگرایانه از اسلام تأکید می‌کند، و نمای کلی جذابی از تعارضات ایدئولوژیک زیربنایی در مطالعات اسلامی کنونی ارائه می‌دهد (صص. ۹۱-۱۵۴).

در واقع، تاریخ تصویرپردازی از اسلام موضوعی مناسب برای نقدهایی بر سنت شرق‌شناسی فراهم آورده: مشهورترین اثر در این راستا *شرق‌شناسی* (۱۹۷۸) ادوارد سعید است که می‌کوشد مقولات و روش‌های تحقیقات شرق‌شناسانه را نه تنها عاری از بی‌طرفی ادعایی آن‌ها، بل که جزئی از طرح غربی گسترده‌تری برای تعریف کردن و اساساً تصویر کردن «شرق» در راستای اهداف سیاسی، اقتصادی، و ایدئولوژیک غربی‌ها قلمداد کند. سعید در *پوشش دادن اسلام* (۱۹۸۱) این رویکرد را به صحنه‌ی سیاسی معاصر می‌کشاند. *اسلام‌ها و مدرنیته‌ها* (۱۹۹۳) اثر عزیز عظمه را شاید بتوان اثری شالوده‌شکنانه دانست: عظمه از قائل شدن به «اسلام» به عنوان مقوله‌ی وحدت‌بخشی برای تشریح تاریخی یا فرهنگی سر باز می‌زند. چنین مقوله‌ای مبتنی بر گفتمان ذات‌باورانه‌ی هویت و یا تفاوتی برطرف‌ناشدنی

شایسته‌ی توجه در اسلام عبارت اند از: عارف و صوفی بصری، رابعه‌ی عدویه (وفات ۸۰۱)، و محققان ممتاز، ام هانی (وفات ۱۴۶۶) و هاجر (ولادت ۱۳۸۸). ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵)، فیلسوف عارف، نیز بر مکمل بودن زن و مرد و همچنین ساحت مؤنث ذات الوهی تأکید کرده است.

در دوران مدرن، به ویژه از اواخر سده‌ی نوزدهم به این سو، مردان متجددی مانند محمد عبده اصلاح وضعیت تحصیل زنان و احکام مربوط به ازدواج و طلاق را نیز در پیش‌نهادهای تجددخواهانه‌ی خود منظور کردند. از رخدادهای بزرگ فمینیستی در جامعه‌ی عرب انتشار کتاب قاسم امین، *آزادسازی زن* (۱۸۹۹)، بود که بحث‌های شدیدی بر انگیزت. فمینیست‌های اوایل سده‌ی بیستم عبارت بودند از هدی شروعی، از بنیان «دارالفکر زنان مصری» (۱۹۱۴)، که از فمینیسم غربی حمایت می‌کرد، و ملک حنیفی ناصف که در رویه‌ی فمینیستی‌اش فاصله‌ی خود را با مقتضیات «غربی»‌ای چون کشف حجاب حفظ می‌کرد. برجسته‌ترین مؤلفان زن در دنیای اسلام عبارت اند از: رمان‌نویس هندی تبار، قره‌العین حیدر؛ شاعر ایرانی، فروغ فرخزاد؛ و شاعر عراقی تبار، نازک الملائکه، که چهره‌ی سرشناسی در شعر معاصر عرب بود. در دوره‌ی متأخرتر، نوال السعداوی رمان‌نویس کوشیده به افشای سوءاستفاده‌ی ذهنی و جسمی از زنان پردازد؛ فهمیده ریاض و کشور ناهید، شاعران پاکستانی، به کاوش در مضامین شهوانی و روان‌شناسی روابط زن و مرد پرداخته‌اند؛ و تسلیمه نسرین، نویسنده‌ی بنگلادشی، به خاطر فمینیسم و آنتیسم صریح‌اش با موانعی از سوی مجامع عمومی و دولتی مواجه بوده؛ نویسندگانی نظیر رعنا کبانی نیز، بر پایه‌ی تجارب‌شان در هردو فرهنگ غربی و اسلامی، به خاطر برقراری مکالمه‌ای میان ارزش‌های پرورش‌یافته در این فرهنگ‌ها، مورد تجلیل قرار گرفته‌اند.

ازدواج آزاد گذاشته و حق طلاق را برای آنان قائل شده، حق مالکیت و میراث‌بری (هرچند نه برابر با مردان) را به زنان اعطا کرده، و حتا به زنان اجازه‌ی اشتغال در امور حکومتی داده است. این استدلال متکی بر این باور است که، در عربستان پیش از اسلام زنان عملاً از هیچ حقی برخوردار نبوده، در ردیف اموال محسوب شده، جزئی از دارایی شوهران یا پدران‌شان به حساب می‌آمدند. حتا مجوز اسلامی به مردان برای اختیار کردن چهار همسر به اتکال این واقعیت توجیه شده است که چندهمسری از یک جهت راه‌حلی برای تحت حمایت قرار دادن زنان، که شمارشان بیش از مردان بوده، محسوب می‌شده است. محققان مدرن اغلب سرشت تعاملات میان اعصار پیش و پس از اسلام را تا اندازه‌ای پیچیده‌تر دانسته، برای مثال، ادعا دارند که پیش از اسلام، زنان ایفاگر نقش‌های اساسی‌ای چون کهانت، نبوت، و رزمندگی بوده‌اند، و اسلام دامنه‌ی این نقش‌ها را محدود کرده است.

قطعاً، برخی زنان حائز اهمیت صدر اسلام نقش حیاتی در روند رشد این مذهب ایفا کرده‌اند. خدیجه، نخستین همسر پیامبر، که بازرگانی برجسته بوده، نخستین گروهی که به اسلام محسوب می‌شود و بی‌شک منزلت اجتماعی او به مدد محمد، در دوران آغازین و سرنوشت‌ساز نبوت‌اش، آمده است. عایشه، آخرین و جوان‌ترین همسر پیامبر، که تا سال‌ها پس از او به حیات خود ادامه داد، از مراجع تأیید سندیت حدیث بوده و پیوسته در مورد مسائل مربوط شرع و عرف مذهبی طرف مشورت قرار می‌گرفت. عایشه نقش سرنوشت‌سازی در نخستین جنگ داخلی اسلام بر سر مسأله‌ی جانشینی و خلافت داشت، منازعه‌ای که به انشقاق مسلمانان سنی (پیروان سنت یا «راه» پیامبر) و شیعیان («پیروان» علی، پسرعموی پیامبر، که به جانشینی او اعتقاد دارند) منجر شد. دیگر زنان

برخی مردان امپریالیست، مانند لرد کرامر، سرکنسول بریتانیا در مصر، برخورد «سختی» اسلام با زنان را به شدت مورد حمله قرار داده، و در همان حال سرسختانه در برابر فمینیسم وطنی خود مقاومت به خرج می‌دادند. با این حال، احمد به همین اندازه این پنداشت منحط اسلام‌شناسان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که معنای جنسیت در جامعه‌ی اسلامی اولیه خالی از ابهام بوده: به گفته‌ی او، معنای جنسیت از بدو امر محل مناقشه بوده، و آن چه ما نیاز داریم فمینیسمی مطلع است که هوشیارانه خودآگاه باشد. بحث او مستلزم حساسیت به خرج دادن در قبال ساخت فرهنگی ارزش‌ها و انگاره‌ها بوده، برای مثال، از نظر او حجاب (نماد سرکوب صریح زنان در اسلام از نظر غربی‌ها) در دنیای عرب دلالت‌های بسیار متفاوتی - از جمله مقاومت در برابر سرکوب - داشته است.

آثار درخشان مرنیسی، احمد، سعید، عظمه، و دیگران این نکته‌ی آموزنده را گوش‌زد می‌کنند که، رویکردهای انتقادی مدرن هنوز حوزه‌های وسیعی از «اسلام» را باید زیر پوشش بگیرند. اما این نیز واقعیتی اسف‌بار است که دنیای اسلام، بی‌شک به استثنای اقبال لاهوری، فیلسوف مدرن مطرحی به جهانیان معرفی نکرده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آربری ۱۹۵۰، ۱۹۵۵، احمد ۱۹۹۲، اشپیگلکمان، خان، و فرناندز ۱۹۹۱، اعظمی ۱۹۷۸، رحمان ۱۹۸۲، رودینسون ۱۹۶۱، ۱۹۶۶، علی ۱۹۳۴، کاندیوتی ۱۹۹۱، کرگ ۱۹۸۴، گابریلی ۱۹۵۷، گیوم ۱۹۵۴، مایرز ۱۹۶۴، وات ۱۹۶۲، هورانی ۱۹۹۱) م. ا. ر. حبیب

مطالعات ایرلندی (Irish studies)

مطالعات ایرلندی مشتمل بر بررسی انتقادی رویه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی اهالی ایرلند،

حجاب و نخبگان مذکر (۱۹۹۱) فاطمه مرنیسی و زنان و جنسیت در اسلام (۱۹۹۲) لیلا احمد هم از آثار برجسته‌ی مطالعات فمینیستی در سال‌های اخیر بوده‌اند. مرنیسی در کتاب تأمل‌برانگیز خود، با طرح احکام اسلام در خصوص زنان در یک بستر تاریخی، استدلال می‌کند که روح نیت اسلام مبنی بر فراهم کردن حقوق برابر برای زنان بوده است. برخورد احمد با این مسأله، که شرح پیشین ما هم تا حدودی مرهون کار او بوده، برخوردی تاریخی است. احمد جایگاه متغیر زنان از دوران پیش‌اسلامی در قرون وسطا تا شاکله‌های جنسیتی در ادوار متوالی اسلامی و سرانجام تا زمان حال را تشریح می‌کند. هسته‌ی بحث او این است که، اسلام در عین حال که زنان را از بسیاری فعالیت‌ها محروم کرده، موجد کشاکشی بین دید اخلاقی «اکیداً» برابری‌خواه و ساختارهای پایگانی از دواجی که عملاً در جوامع اسلامی نهادینه شده بوده - احمد خاطرنشان می‌کند که قرآن این امتیاز را در بین مذہبی دارد که به اندازه‌ی مردان زنان را هم مورد خطاب قرار داده است. احمد جزئیات تحولاتی را که به کلیات آن‌ها اشاره شد ترسیم کرده، از جمله نقش اساسی زنان در تدوین معارف اسلامی و رشد فمینیسم در دنیای عرب را مورد توجه قرار می‌دهد.

احمد همچنین به بحث بصیرت‌مندان‌های علییه فمینیسم غربی پرداخته، معتقد است که این فمینیسم بی‌شکلی غیرانتقادی خود را در قالب همان روایت‌های امپریالیستی قدیمی شکل می‌دهد: زنان غربی گمان می‌کنند که می‌توانند اهداف فمینیستی را با ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از میراث فرهنگی خود پی‌گیری کنند، اما زنان مسلمان فقط به بهای طرد کل فرهنگ خویش و روی‌آوری به آرمان‌های غربی می‌توانند آن اهداف را دنبال کنند. او همچنین پیوند تاریخی میان فمینیسم و امپریالیسم را تشخیص می‌دهد: در اواخر سده‌ی نوزدهم،

همچنان که شیموس دین و دیگران بحث کرده‌اند، فرآورده‌های فرهنگی ایرلندی از پایان سده‌ی نوزدهم به این سو نیروی اصلی خود را در اقدام به خلق یا شناسایی و/یا از بین بردن صورتی از ایرلندی بودن ماهوی، حسی حاکی از یک هویت ملی ایرلندی ثابت، گرفته‌اند - چه مبتنی بر صورت ملی‌گرایانه‌ای از ایرلندی بودن باشد، چه متکی به اشتیاق وحدت‌طلبانه و اتحادخواهانه برای برتری‌ی بریتانیایی بودن نسبت به ایرلندی بودن، و چه تابع صورت جهان‌وطنی‌تر و اروپایی‌تری از ایرلندی بودن. به نظر دین و دیگران، میراث پراکنده و پاره‌پاره‌ی فرهنگ مستعمراتی ایرلندی ایجاب می‌کند تا آن‌چه را که پراکنده گشته باز مجموع سازیم، اما هرگونه بازسازی تاریخ و هویت ملی در عین حال تأویل و حتا نوعی داستان‌گونه‌سازی تاریخ بوده، و همواره یک کنش سیاسی هم هست.

اکثر پژوهش‌های معاصر در مطالعات ایرلندی به نحوی از انحا حول محور این کوشش‌های مختلف برای مستحکم و یا متزلزل ساختن آشکالی از ایرلندی بودن و تاریخ ایرلند می‌گردد که در راستای تحکیم و استحکام بخشیدن به یک موضع سیاسی عمل می‌کنند. عناوین آثار مهم در مطالعات ایرلندی، مانند *ایالت‌های ناهمساز* (۱۹۹۳) اثر دیوید لوید، *ابداع ایرلند* (۱۹۹۶) اثر دکلان کیبرد، *ملت‌های بی‌تس: جنسیت، طبقه، و ایرلندیت* (۱۹۹۶)، اثر مارگری هاوز، *سرزمین عجیب* (۱۹۹۷) اثر شیموس دین، و *داستان ایرلندی: قصه‌گویی و قصه‌بافی در ایرلند* (۲۰۰۲) اثر آ. اف. فاستر حاکی از همین حضور مجموعه‌ای از کوشش‌های همپا و رقیب برای به دست دادن تعریف و بازتعریفی از ایرلندی بودن یا سلتی بودن است (از اشراف‌سالاری انگلیسی - ایرلندی «تزلزل‌ناپذیر» ویلیام باتلر ییتس، اشرافیتی هم‌پیمان با یک جامعه‌ی دهقانی سلتی آرمانی، تا نگرش ملی‌گرایانه‌ی دنیل کورکری به «ایرلند پنهان» در

و نیز اغلب با مد نظر گرفتن ایرلندیان ساکن کانادا، آمریکا، و استرالیا است. شاید از آن‌جا که فرهنگ ایرلندی رابطه‌ای ناگسستنی با تعارضات سیاسی، قومی، و دینی حاکم بر تاریخ ایرلند داشته، سازمان‌هایی مانند «مؤسسه‌ی بین‌المللی مطالعه‌ی ادبیات انگلیسی - ایرلندی» (IASAIL) و «مجمع آمریکایی مطالعات ایرلندی» (ACIS) سال‌ها است که رویکردی بینارشته‌ای به مطالعات ایرلندی در پیش گرفته، در این رابطه، تاریخ، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، مطالعات ادبی، و دیگر رشته‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند. توصیه‌ی فردریک جیمسون برای «تاریخ‌نگری همیشگی» احتمالاً تذکر بی‌موردی برای مطالعات ایرلندی امروزی است که تاریخ را اغلب پس‌زمینه‌ی ناگزیری برای فهم فرهنگ می‌داند. دوران استعمار چندصد ساله‌ی انگلستان در ایرلند به خلق فرهنگی منجر شد که هم اروپایی است و هم پسااستعماری (در هر بحثی از ایرلند معاصر، باید بین «جمهوری ایرلند» که در سال ۱۹۲۱ به استقلال رسید، و شش ایالت ایرلند شمالی، که هنوز درگیر مبارزه با بقایای استعمار اند، تمایز قائل شد). در نتیجه‌ی این تاریخ پرتعارض، سخن‌سازهای فرهنگی و سیاسی ایرلندی در سده‌های نوزدهم و بیستم مشخصاً حامل انواعی از *تقابل‌های دوتایی* دیرپا و راسخ بین سلتی‌ها و آنگلواساکسونی‌ها، بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، بین زبان ایرلندی و زبان انگلیسی، بین روستائیان و شهرنشینان، و نظایر این‌ها بوده است.

ملی‌گرایی و سیاست‌شناسی هویتی دو گرانیگاه اساسی در *مطالعات فرهنگی* ایرلندی اند. وجود مواضع فرهنگی و سیاسی مختلف در خصوص وابستگی سیاسی و همگرایی قومی، دینی، و زبانی کار شناسایی یا ترسیم یک خصلت ایرلندی واحد یا صورت واحدی از «ایرلندی بودن» را بسیار دشوار می‌سازد. در عین حال،

این زمینه بوده، توجه جویس به گفتمان‌های روزنامه‌های ایرلندی، مجامع عمومی، و موعظت را اثبات می‌کند. در واقع، تحلیل آثار نویسندگان مدرنیست ایرلندی بسیار اثرگذاری چون جویس و بکت بخش مهمی از مطالعات ایرلندی را تشکیل داده، بحث‌های بسیاری به طرح مسائل مربوط به ایرلندی بودن بکت و جایگاه جویس به عنوان یک نویسنده ملی‌گرا جریان داشته‌اند. دیگر پژوهش‌های اخیر با تمرکز بر تأثیر سرمایه‌گذاری‌های چندملیتی بر فرهنگ ایرلند و شیوه‌هایی که ایرلند ایدئال از آن طریق و به انکای تبلیغات برای جذب سرمایه‌گذاری‌های فراملی و توسعه‌ی گردش‌گری بنا شده، ابعاد تازه‌ای به مطالعات ایرلندی بخشیده‌اند (هر ۱۹۹۴، گیبونز ۱۹۸۸).

از منابع بسیار مؤثر برای مطالعات فرهنگی ایرلندی معاصر نشریه‌ی *The Crane Bag*، به سردبیری مارک هدرمن و ریچارد کارنی، است که در فاصله‌ی ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۵ منتشر می‌شد. این گاه‌نامه محفلی مهیا کرد که بسیاری از مهم‌ترین چهره‌ها در مطالعات فرهنگی ایرلندی در آن جا توانستند به بحث درباره‌ی نظریه‌ی انتقادی متأخر و مسائل فرهنگی ایرلند بپردازند، و از همین طریق بود که آرای مرتبط با **پساساختارگرایی** به بسیاری از مباحث نظری درباره‌ی فرهنگ ایرلندی راه یافت. اصطلاح «ایالت پنجم» نخست بار در این نشریه و در اطلاق به فضای نظری‌ای سوای چهار ایالت ایرلند به کار برده شد که در آن عرصه اسطوره‌ها و سخن‌سازیه‌ی فرهنگ ایرلندی - به ویژه ملی‌گرایی و وحدت‌طلبی، دو گفتمان سیاسی مسلط در ایرلند شمالی - را می‌شد به پرسش کشید، و افشا کرد، و مورد بازنگری قرار داد.

مهم‌ترین طرحی که در اواخر قرن بیستم در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی در ایرلند مطرح شد «گروه تئاتر روز بازی» است که در ۱۹۸۰، دوازده سال پس از آغاز

سنت‌های گالیک، و ایرلندی‌های بی‌ثبات یا بی‌هدف جیمز جویس، ساموئل بکت، یا فلن اوبراین).

پژوهش‌های اخیر در مطالعات فرهنگی ایرلندی مایل به تمرکز بر تشکیلات ایدئولوژیک و نشانه‌شناختی فرهنگ ایرلندی - به ویژه فرهنگ ملی‌گرا - با کاوش و تبیین «اسطوره‌ها» بی (به مفهوم مطرح برای رولان بارت) بوده‌اند که زیربنای آن فرهنگ را تشکیل می‌دهند. از این رو، چنین مطالعاتی توجه خود را به «اساطیر ادبی احیاگری» (دین ۱۹۸۵)، «اسطوره و شهادت» در جمهوری خواهی ایرلندی (کارنی ۱۹۸۸)، «اسطوره‌ی زمین مادری» (کارنی، در فیلد دی ۱۹۸۶)، و پس‌زمینه‌های اسطوره‌ای و ادبی «قیام عید پاک ۱۹۱۶» معطوف کرده‌اند. نویسندگان معاصر در حال واپس‌نگرشی انتقادی به قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، نظریه‌ی سیاسی، و تاریخ ادبیات قرن نوزدهمی ایرلند، برای فهم بهتر شیوه‌هایی هستند که فرهنگ از آن طریق به عنوان آوردگاهی برای هم‌آوردی **ایدئولوژی‌ها** در این سرزمین عمل کرده است. ردپای کوشش‌های قرن نوزدهمی برای طرح‌ریزی انواعی از ایرلند را می‌توان در صورت قرن بیستمی ایرلند و ایرلندی بودن ملاحظه کرد که در قالب ملی‌گرایی‌های مختلف ایرلندی، نوزایی ادبی ایرلند در آغاز قرن، و حکومت جمهوری ایرلند در دوران پس از استقلال مطرح شده‌اند. دیوید کرنز و شون ریچاردز (۱۹۸۸)، شیموس دین (۱۹۸۵)، ریچارد کارنی (۱۹۸۸)، و بسیاری دیگر به پژوهش در این تلاش‌ها برای «نوشتن» ایرلند پرداخته‌اند.

نقش **فرهنگ عامه‌پسند** در ایرلند نیز از جهت رابطه‌اش با ملی‌گرایی، ادبیات، موسیقی، و هنر توجهات فزاینده‌ای به خود جلب کرده است. پژوهش شریل هر در خصوص تأثیر فرهنگ عامه‌ی ایرلندی بر آثار جیمز جویس، در کتاب **کالبدشکافی فرهنگ جویس** (۱۹۸۶)، از نمونه‌های بسیار در خور اعتنا در

و واکاوی یک سنت نوشتار ایرلندی بود، سنتی که عملاً چندفرهنگی بوده و از اجتماعات مختلفی وام می‌گیرد که تاریخ فرهنگ ایرلند را می‌سازند. این مجموعه بر سرشت استعماری و پسااستعماری فرهنگ ایرلندی تأکید می‌کند، و شامل طیف گسترده‌ای از نوشته‌ها با منظرهای متنوع تاریخی و سیاسی است. این مجموعه‌ی در اصل سه جلدی نشان‌گر بسیاری از پیچیدگی‌ها و دشواری‌های مطالعات فرهنگی ایرلندی بوده، با این حال و در عین گشایش عرصه‌ی تازه‌ای در تکوین درکی از سنت‌های نوشتار ایرلندی، گویای یک ناکامی سنتی در حوزه‌ی مطالعه‌ی فرهنگ ایرلندی هم هست. بارزترین و مهم‌ترین ضعف مجموعه تمایل آن به نادیده گرفتن سهم زنان، چه در گزینش نوشته‌ها و چه در گزینش ویراستاران (همگی مرد) است. این نادیده‌انگاری و واکنش علنی به آن اهمیت سهم زنان در عرصه‌های مطالعات فرهنگی و نظریه‌ی فرهنگی در ایرلند معاصر را برجسته کرد، و از همین رو در سال ۲۰۰۲ دو مجلد دیگر به عنوان مکمل و مصحح مجموعه‌ی قبلی، با تمرکز بر «نوشته‌ها و سنت‌های زنان ایرلندی»، انتشار یافت. یکی از ناقدان اصلی این نقصان - ایوان بولند - مثال مناسبی برای نشان دادن شیوه‌هایی است که **مطالعات زنان** از آن طریق مساعدت مهمی به پیشبرد مطالعات فرهنگی ایرلندی کرده است. بولند شاعر و جستارنویسی اهل جمهوری ایرلند است که در اشعار خود نقش اسطوره در ساخت وضع زنان در این سرزمین را برجسته می‌کند. او، در رساله‌ی مهم‌اش با عنوان **نوعی زخم: شاعر زن در یک سنت ملی (۱۹۸۹)**، به بررسی راهکارهای ملی‌گرایی برای ایجاد هم‌ترازی اسطوره‌ای بین ایرلند و زن در قالب چهره‌های اساطیری مانند «مادر ایرلند»، کاتلین نی هولیهان، و روزالین سیاه‌پوش - همگی نمایندگان یک ملت در بند - منجر می‌شود، مقارنتی که به نوبه‌ی خود به خلق کلیشه‌های

بحران سیاسی‌ای که در ۱۹۶۸ در ایرلند شمالی به راه افتاد، در شهر دری تأسیس شد. این گروه در آغاز شامل جمعی از روشنفکران و هنرمندان ایرلند شمالی، چه کاتولیک و چه پروتستان، از جمله برایان فریل، استیون ریا، تام پائولین، دیوید هموند، شیموس دین، توماس کیلروی، و شیموس هینی بود و، با نمایش‌نامه‌ها و جزواتی که منتشر می‌کرد، در پی کاوش در سخن‌سازهای ملی‌گرایی و وحدت‌طلبی بوده، مناسبات میان زبان، داستان، تاریخ، و قدرت را برجسته می‌کرد. اعضای این گروه به ایجاد اشکال تازه‌ای از بیان فرهنگی امیدوار بودند که مصدق سنت‌های چندفرهنگی ایرلند باشند، سنت‌هایی که فرهنگ ایرلندی را ساخته و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به معضلات قدیمی و سخن گفتن درباره‌ی آن‌ها خلق می‌کنند.

«گروه تئاتر روز بازی» شماری از بهترین درام‌های ایرلندی اخیر را خلق کرده (رونودی که با انتشار یا ترجمه‌های برایان فریل در سال ۱۹۸۰ آغاز شد)، و اعضای آن و دیگر منتقدان فرهنگی ایرلندی مانند دیوید لویید (۱۹۹۹)، الیزابت باتلر کالینگفورد (۲۰۰۱)، و مارگری هاووز (۲۰۰۶) ریچارد کارنی، آثار مهمی در این زمینه منتشر کرده‌اند. انتشار مجموعه متون راه‌گشای **گلچین روز بازی از نوشته‌های ایرلندی** در ۱۹۹۱ نقطه‌ی عطفی در مطالعات ایرلندی بود، و حجم قابل توجهی از نوشته‌های ادبی، تاریخی، و سیاسی را در چارچوب مطالعات فرهنگی به مخاطبان عرضه می‌کرد، چارچوبی که بر مناسبات بین انواع گوناگون **گفتمان** - بین گفتمان‌های عامه‌پسند و نخبه‌پسند، گفتمان‌های استعمارگران و استعمارشدگان، و مانند این‌ها - تأکید داشت. این گلچین تلاش چشمگیری برای فراهم کردن متن‌های اساسی و تفسیر مشروحی بر **نوشتار** ایرلندی، از قدیمی‌ترین حماسه‌ها تا نوشته‌های معاصر، و اقدام آگاهانه‌ای برای شناسایی

مهاجرت در اروپا، و فرهنگ سفیدپوستان نیز مشارکت دارند (ایگناتیف ۱۹۹۵). با توجه به مشارکت مستمر و گسترده‌تر ایرلند در جامعه‌ی اروپایی و همچنین به دلیل اوضاع سیاسی ایرلند شمالی که راه‌حل‌های نوین و خلاقانه‌ای می‌طلبد، مطالعات فرهنگی همچنان حوزه‌ی تحقیقاتی بسیار مهم و بحث‌انگیزی در ایرلند خواهد بود. مسائل محوری مطرح در خصوص هویت ملی، اثرات استعمار، اثرات سیاسی گفتمان فرهنگی، نقش فرهنگ عامه، و وضعیت زنان در فرهنگ ایرلندی همچنان، تا سال‌ها، موضوعات مورد بحثی در مطالعات ایرلندی خواهند بود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایگلتون، جیمسون، سعید ۱۹۹۰، بارتلت و دیگران ۱۹۸۸، بورک و دیگران ۲۰۰۲، بولند ۱۹۹۵، دین ۱۹۸۵، ۱۹۹۱، کارنی ۱۹۸۸، کرنز و ریچاردز ۱۹۸۸، کلری و کانولی ۲۰۰۵، لوید ۱۹۹۳، هاوز ۲۰۰۶، هر ۱۹۹۴)

جان ریکارد

مطالعات بومیان آمریکا

(Native American studies)

ادبیات بومیان و سرخ‌پوستان آمریکا نماینده‌ی جزء جدایی‌ناپذیری از «مطالعات بومیان آمریکا» است. اسطوره‌های آفرینش و پیدایش، اساطیر سبب‌شناختی، سرودها و نیایش‌های آیینی، افسانه‌ها، و روایت‌های تاریخی تجسم‌یافته در سنت‌های شفاهی مختلف، حکمت فرهنگی مشترکی در اختیار مخاطبان سنتی قرار می‌دهند که نظم و نظارت در عالم را برقرار کرده، و نماینده‌ی جهان‌بینی قبایل سرخ‌پوست برای شنوندگان/خوانندگان غیرسرخ‌پوست اند. این متون شفاهی نشان‌گر ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی این مردم، رابطه‌ی آنان با دنیای طبیعت و نیروهای معنوی، نگاه‌شان به زیست‌بوم به عنوان یک موجود زنده‌ی روحانی، و روش‌های‌شان در دفع شر و مرض، بوده و، شاید مهم‌تر

حاکم بر رفتار و نقش‌های اجتماعی زنان منجر می‌شود. رابطه‌ی ملی‌گرایی و سیاست‌شناسی جنسیتی موضوع بحث شدیدی بین فمینیست‌ها، در پیوند با بحث‌های سیاسی و نظری از جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان، هم در جمهوری ایرلند و هم در ایرلند شمالی، بوده است. نوشتار زنان و مطالعات زنان بی‌شک بارآورترین و مهیج‌ترین عرصه‌ی مطالعات ایرلندی در حال حاضر است، و زنان نقش برجسته‌ای در عرصه‌های نوشتار، هنر، سینما، و مطالعات فرهنگی ایرلند ایفا می‌کنند. از جمله دست‌آوردهای قابل توجه در سینما فیلم مستند آن کریلی با نام *مادر ایرلند* (۱۹۸۹) است که به طیف متنوعی از زنان ایرلندی مجال می‌دهد تا از اثرات هم‌ارزی ملت و زن در سنت ملی‌گرا سخن بگویند.

پرسش‌های انتقادی در باب تاریخ و جایگاه زنان و ادبیات ایرلندی نماینده‌ی آواهای پیش‌تر خاموشی در فرهنگ ایرلندی اند. نولانی دومنیل، شاعر ایرلندی، در جستار اثرگذار خود با عنوان «چرا نوشتن به ایرلندی را انتخاب کردم»، سرکوب صدای زنان به وضعیت زبان ایرلندی ربط می‌دهد و از «خوارشماری شرم‌آور زبان ایرلندی در ... گلچین روز بازی از نوشته‌های ایرلندی» انتقاد می‌کند. نویسندگان و پژوهش‌گران ایرلندی‌زبان هرچه بیش‌تر به مخاطرات فراروی این زبان، و نقش اساسی آن در ایجاد هویت هویت ایرلندی تأکید و توجه می‌کنند.

مطالعات ایرلندی از حوزه‌های بارآور مطالعات فرهنگی است. پژوهش‌ها در این عرصه اکنون به بررسی اوضاع ایرلندیان بیرون از ایرلند، تأثیر سرمایه‌گذاری چندملیتی و جهانی شدن بر فرهنگ ایرلندی، و شیوه‌ی ساخت یک ایرلند آرمانی از طریق تبلیغات و جذب سرمایه‌ها و گردش‌گران خارجی گسترش یافته‌اند. پژوهش‌گران مطالعات ایرلندی اکنون در بحث‌های گسترده‌تر در خصوص تحولات فرهنگی پسااستعماری،

درک نقش «زن عنکبوتی» و ارواح نیاکانی در اساطیر لاگونایی و اهمیت نمادگرایی رنگی و جهت‌یابانه در جغرافیای مقدس لاگونا یاری خواهد کرد. به علاوه، این رمان شاید بهترین نمونه‌ی ادبیات معاصر بومیان آمریکا باشد که نشان می‌دهد چه گونه سنت شفاهی چارچوب اساطیری تعیین‌کننده‌ی سرگذشت‌ها و رخدادها در گذر نسل‌ها را پدید می‌آورد. لوییز اردریچ در *کوره‌راه‌ها*، در تصویری که از «ناناپوش» به عنوان تجسم مدرن شیاد سنتی، و نیز در رابطه‌ای که میان گول دریاچه، «سیششو» و نیروهای ماورای طبیعی فلور، قهرمان زن رمان، ترسیم می‌کند، اساطیر اوجیبوایی را مورد توجه قرار می‌دهد. این نمونه‌ها مبین آن اند که خوانندگان ادبیات بومیان آمریکا باید چالش درگذشتن از مرزبندی‌های فرهنگی را پذیرا شوند، و مطالعه‌ی سازمایه‌های پس‌زمینه‌ای فرهنگ‌های خاص را بسیار جدی بگیرند. این رویکرد نه فقط به آگاهی از شیوه‌های شناخت سایر فرهنگ‌ها منجر شده، بل که با ایجاد فاصله‌ای به‌جا بین خوانندگان و پنداشت‌های فرهنگی‌شان امکان بازرزایی انتقادی این پنداشت‌ها را فراهم می‌کند.

با این حال، چنین رویکردی به متون بومیان آمریکا مورد حمله‌ی منتقدان پسامدرن، و از همه مهم‌تر جرال و ایزنور و آرنولد کروپات، قرار گرفته است. وایزنور، رمان‌نویس و منتقد اوجیبوایی که تألیفات متعددی دارد، مدعی است (۱۹۸۹) که منتقدان در گذشته، در تفسیرهای خود بر متون ادبی بومیان آمریکا، بیش از حد بر *ساختارگرایی* و دیگر نظریات مطرح در علوم اجتماعی تأکید داشته‌اند. او، با تبیین اعتراضات خود نسبت به این راهبردهای نقادانه، خواهان طرح رویکرد تازه‌ای به متون سرخ‌پوستان آمریکا می‌شود: «ادبیات سرخ‌پوستان بومی آمریکا چشم‌اندازها را نه تراژیک و بازنمایانه‌ای که کمیک و بکر و بی‌نظم یافته، با

از همه، این عوامل در کنار یک‌دیگر و از راه تبدیل گذشته به جزء جان‌داری از زمان حال، به واسطه‌ی صحنه‌گذاری بر پیوندهای اسطوره‌ای و تاریخی با یک جغرافیای مقدس قبیله‌ای، به اجتماع بومیان آمریکا هویت می‌بخشند.

ادبیات شفاهی نه تنها به خودی خود یک حوزه‌ی مطالعاتی حائز اهمیت بوده، بل که در بررسی ادبیات مکتوب بومیان آمریکا در زبان انگلیسی نیز اهمیتی اساسی می‌یابد. از جمله ره‌آوردهای بسیار نویسندگان سرخ‌پوست معاصر مانند ان. اسکات مامادی (کیووا)، لوییز اردریچ (اوجیبوا)، و لزی مارمون سیلکو (لاگونا پوئبلو) استمراربخشی آگاهانه به سنت شفاهی در داستان‌های‌شان است. این رویکرد مستلزم آن است که خوانندگان بر ویژگی شفاهی نوشته‌های آنان و نقش قدسی زبان در فرهنگ‌های شفاهی وقوف داشته، با بذل توجه خود به سازمایه‌های مناسب انسان‌شناسی، اسطوره‌شناسی قبیله‌ای، مذهب، و تاریخ، رهیافتی در کل بینارشته‌ای به این متون داشته باشند.

برای مثال، خواندن *خانه‌ای از سحر* اثر مامادی مستلزم درک کارکرد درمانی «سرود شبانه‌ی ناواهو»، که نام رمان از آن برگرفته شده، درک رابطه‌ی اسطوره‌ی «دختر خرس»، با *پی‌رنگ* این رمان، اطلاع از کارکرد آیینی مسابقات یوئلبو، و توجه دقیق به تأویل‌های فرهنگی نمادهایی چون ماه و سحر، برای دستیابی به تأویل درستی از پایان‌بندی این رمان است. اگر آثار مامادی متضمن تحقیق و تفحص در پس‌زمینه‌های قبیله‌ای اند، منتقدان آثار لزی سیلکو باید فرهنگ‌های قبیله‌های ناواهو و لاگونا پوئبلو را مورد کاوش قرار دهند. برای درک کامل پیچیدگی مراسم، باید پیوند حکایت آفرینش لاگونایی و جست‌وجوی اساطیری قهرمان را مورد توجه قرار داد. مطالعات انسان‌شناسانه و قوم‌نگارانه منتقدان را در تشخیص و

رشته‌های روایی و سخن قبیله‌ای در این باره قصه‌پردازی کرده‌اند. نظریات مطرح در حوزه‌ی علوم اجتماعی منظرهای قبیله‌ای را به ارزش‌های نهادی، سیاست‌بازنمایی، و احتساب آکادمیک محدود و مقید می‌کنند. غایت‌نگری‌های محدود منتج از تک‌گویی‌های علوم اجتماعی و ایدئولوژی‌های ملهم از ساختارگرایی، ادبیات قبیله‌ای را به مجموعه‌ای عینی از مصنوعات قابل مصرف فروکاسته‌اند. پسامدرنیسم تخیل را آزاد کرده و دایره‌ی مخاطبان ادبیات‌های قومی را گسترش می‌دهد؛ این نقادی جدید یک جهان‌نگری کمیک، و انکابه‌گفتمان روایی و بازی‌هایی زبانی در نگاه به زمان گذشته را ممکن می‌سازد.»

از سوی دیگر، آرنولد کروپات، در مقدمه‌اش بر *برای آنان که از این پس می‌آیند: پژوهشی در حدیث نفس بومیان آمریکا* (۱۹۸۵)، منتقدان پسامدرن را به تمرکز بر متون کانونی مطرح، و «از این رو، از دست دادن فرصت‌هایی استثنایی برای آزمون و به کار بستن آرای خود» در خصوص ادبیات بومیان آمریکا متهم می‌کند. او در ارزیابی خود از منتقدان سنتی، یا «پراگماتیست‌های ادبی»، از این نیز پا را فراتر گذاشته، آنان را متهم می‌کند که عملاً خود را به سطح بدوی نقادی ناشیانه مشغول کرده‌اند: «لاطائلات بی حساب و کتاب در باره‌ی بی‌رنگ‌ها و شخصیت‌ها و اراجیفی که رویکرد ادبی مطالعات بومیان آمریکا را توجیه می‌کنند هرگز جایی در مطالعات مربوط به آثار کسانی چون فاکنر یا ویلیام کارلوس ویلیامز، امیلی دیکینسون یا ثورو نداشته‌اند.» به رغم چنین لحن تندی، هدف نهایی کروپات تشویق متخصصان و نظریه‌پردازان فعال در این حوزه برای بهره‌گیری از توان‌های موجود است.

پژوهشی که کروپات در حدیث نفس‌های بومیان آمریکا صورت داده خود نمونه‌ی نابی از این نکته است که چه‌گونه نظریه‌ی مدرن می‌تواند فهم ما از نوشتار

بومیان آمریکا را ارتقا دهد. مطالعه‌ی فصل نخست کتاب او، «رویکردی به متون بومیان آمریکا»، قطعاً از ضروریات است. با این حال، کروپات در فصل «منطق مکالمه‌ی قصه‌گوی سیلکو»، که در مجموعه‌ای که جرالد وایزنور با عنوان *فرصت روایت: گفتمان پسامدرن در باب ادبیات سرخ‌پوستی بومیان آمریکا* (۱۹۸۹) تدوین کرده هم آمده است، نشان‌گر برخی از معضلات ناشی از اولویت بخشیدن به نظریه در قیاس با تحلیل دقیق متنی است. کروپات در این مقاله خوانشی باختینی از متن سیلکو به عنوان نوشتاری اتوبیوگرافیکی ارائه می‌کند. در عین حال که دیدگاه‌های میخائیل باختین در خصوص زبان به عنوان امری «دگرآوا» و «چندصدا» نویسنده را در تشریح استفاده‌ی سیلکو از آواها و صور داستانی متعدد، سیالیت قصه‌گویی، و خصلت مکالمه‌ای سخن او یاری می‌کنند، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که: آیا این کاربرست نظریه‌ی باختینی به راستی نشان‌گر نکته‌ای هست که سیلکو (که خواننده را دقیقاً از سرشت *گفتمان شفاهی آگاه می‌کند*) از پیش و بدون لحاظ کردن این رویکرد نظری فنی مطرح نکرده باشد، و آیا این نوع خوانش به معنی افزودن بار اضافی و غیرضروری به دوش متن اصلی نیست؟ شاید این اظهار نظر خود کروپات که ادبیات بومیان آمریکا فرصت «آزمون و به کار بستن آرای خود» را برای منتقدان پسامدرن ایجاد می‌کند مسبین آن باشد که رویکرد او همچنان اساساً معطوف به خود نظریه، و نه تشریح متن اصلی با استفاده از نظریه، است.

نوع نگاه کروپات به عنوان داستان «قصه‌گو» ی سیلکو مثال مناسبی در تأیید این نکته است که، یک تحلیل ساختارگرایی دقیق می‌تواند رویکرد نظری را ثمربخش‌تر سازد. اگر خوانش کروپات را خوانش فراگیری و رای محدودی بحث‌اش در این مقاله و قصه‌ی مذکور (نه تنها محدود به داستان *قصه‌گو بل* که با توجه به

رشته‌های روایی و سخن قبیله‌ای در این باره قصه‌پردازی کرده‌اند. نظریات مطرح در حوزه‌ی علوم اجتماعی منظرهای قبیله‌ای را به ارزش‌های نهادی، سیاست‌بازنمایی، و احتساب آکادمیک محدود و مقید می‌کنند. غایت‌نگری‌های محدود منتج از تک‌گویی‌های علوم اجتماعی و ایدئولوژی‌های ملهم از ساختارگرایی، ادبیات قبیله‌ای را به مجموعه‌ای عینی از مصنوعات قابل مصرف فروکاسته‌اند. پسامدرنیسم تخیل را آزاد کرده و دایره‌ی مخاطبان ادبیات‌های قومی را گسترش می‌دهد؛ این نقادی جدید یک جهان‌نگری کمیک، و انکابه‌گفتمان روایی و بازی‌هایی زبانی در نگاه به زمان گذشته را ممکن می‌سازد.»

از سوی دیگر، آرنولد کروپات، در مقدمه‌اش بر *برای آنان که از این پس می‌آیند: پژوهشی در حدیث نفس بومیان آمریکا* (۱۹۸۵)، منتقدان پسامدرن را به تمرکز بر متون کانونی مطرح، و «از این رو، از دست دادن فرصت‌هایی استثنایی برای آزمون و به کار بستن آرای خود» در خصوص ادبیات بومیان آمریکا متهم می‌کند. او در ارزیابی خود از منتقدان سنتی، یا «پراگماتیست‌های ادبی»، از این نیز پا را فراتر گذاشته، آنان را متهم می‌کند که عملاً خود را به سطح بدوی نقادی ناشیانه مشغول کرده‌اند: «لاطائلات بی حساب و کتاب در باره‌ی بی‌رنگ‌ها و شخصیت‌ها و اراجیفی که رویکرد ادبی مطالعات بومیان آمریکا را توجیه می‌کنند هرگز جایی در مطالعات مربوط به آثار کسانی چون فاکنر یا ویلیام کارلوس ویلیامز، امیلی دیکینسون یا ثورو نداشته‌اند.» به رغم چنین لحن تندی، هدف نهایی کروپات تشویق متخصصان و نظریه‌پردازان فعال در این حوزه برای بهره‌گیری از توان‌های موجود است.

پژوهشی که کروپات در حدیث نفس‌های بومیان آمریکا صورت داده خود نمونه‌ی نابی از این نکته است که چه‌گونه نظریه‌ی مدرن می‌تواند فهم ما از نوشتار

نمادگرایی آخرزمانی آن نشان می‌دهد که مضمون آشکار برخورد فرهنگ‌ها در سایه‌ی توجهات زیست‌بومی سیلکو قرار داشته، مصدق این مدعای کروپات (۱۹۸۵) می‌شود که، از فرضیات اساسی ادبیات بومیان آمریکا این است که «شرط لازم بقای بشر داشتن یک دیدگاه زیست‌بومی جهانی است و چنین دیدگاهی البته نافی انسان‌محوری است.»

مقالات ارزنده‌ای که در فرصت روایت وایزور گرد آمده‌اند گواه بسنده‌ای بر آن اند که رویکردهای نقادانه‌ی مدرن پرتوی تازه‌ای بر ادبیات بومیان آمریکا افکنده‌اند. با این حال، همچنان که بحث مختصر ما درباره‌ی داستان «قصه‌گو» نشان می‌دهد، برای تحقق بخشیدن به هدف کروپات، یعنی ایجاد «سازشی میان دو جناح مجزای نظریه‌پردازان و متخصصان مطالعات مربوط به بومیان آمریکا» (۱۹۸۵)، با تمام انگیزه‌هایی که برای مطالعات آتی در باب این ادبیات ایجاد می‌کند، نه می‌توان نظریه را جایگزینی برای تحلیل دقیق متنی دانست، و نه برتر انگاشتن نظریه‌ی ادبی پیشرفته نسبت به رویکردهای سنتی چاره‌ساز خواهد بود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آلن، ۱۹۸۳، اوون، ۱۹۶۷، اوون ۱۹۹۳، روف، ۱۹۹۰، رومر، ۱۹۸۳، سوان، ۱۹۸۳، ویگت (۱۹۸۵))

جیمز فیلیپس و ماتیا سوبنل

مطالعات پسااستعماری (postcolonial studies)

«مطالعات پسااستعماری» در کل، شامل هرگونه پژوهشی درباره‌ی اثرات استعمار اروپایی بر اکثر فرهنگ‌های دنیا بوده، و همه‌ی رشته‌های آکادمیک در نهادهای آموزشی سراسر دنیا را در بر می‌گیرد. بی‌گمان، تنها در فاصله‌ای چشم‌گیر (مثلاً فاصله‌ی مجامع آکادمیک غربی با موضوعات مورد مطالعه) است که می‌توان برای مجموعه مطالعاتی این‌گونه گسترده

دیدگاه باختینی‌اش) در نظر بگیریم، مطمئناً به نکاتی فراتر از این ملاحظه‌ی مختصر او خواهیم رسید که «قصه‌گویی که در عنوان داستان از آن یاد شده پدر بزرگ قهرمان، و چهره‌ای نه چندان دل‌نشین مانند قصه‌گوی قدیمی در تجربه‌ی حدیث نفس سیلکو است؛ با این حال، قصه‌هایی که او می‌گوید قصه‌هایی سنتی و اساطیری اند.» در واقع، داستان «قصه‌گو» فرصتی برای تلفیق نظریه و عمل (در این مورد، تحلیل اسطوره‌ای و نمادین) در اختیار می‌گذارد.

چنان که ماتیا سوبنل در «دیگر چه قصه‌ای؟: زیرمتن‌های اسطوره‌ای در قصه‌گوی لزی سیلکو» (۱۹۹۳) یادآور شده، پیرمرد (که کروپات به اشتباه او را پدر بزرگ زن جوان می‌داند) ابداً نه یکتا قصه‌گوی داستان است (مادربزرگ، قهرمان مؤنث، آوای روایی دانای کلی که به گونه‌ای رازآمیز نجات‌بخش نهایی داستان می‌شود نیز قصه‌گویانی دیگر اند) و نه روایتی که او در مورد خرس نقل می‌کند گفتمان مسلط این داستان را شکل می‌دهد. سیلکو علناً قصه‌گویی آن پیرمرد را در تقابل با قصه‌ی دیگری قرار می‌دهد که قهرمان مؤنث باید برای درک کامل نقش خود در جریان آن قرار گیرد. این وجوه قصه‌ی سیلکو دقیقاً منطبق با تصور باختین از **دگرآوایی** و چندصدایی بودن اساسی زبان و نیز این ایده‌ی او است که «همه‌ی آن‌چه باید درباره‌ی جهان دانست تنها در یک گفتمان خاص درباره‌ی جهان نمی‌گنجد» (به نقل از کروپات، ۱۹۸۹). در واقع، در بطن داستان «قصه‌گو» شاهد هموردی قصه‌ی پیرمرد، که پیش‌گویی می‌کند زمستان سختی در انتظار استعمارگران سفیدپوست است، و دیگر زیرمتن‌های اساطیری‌ای هستیم که پیش‌گوی انقراض نوع بشر به عنوان مکافات تباہی‌هایی می‌شوند که در جهان به بار آورده‌اند. تحلیل ارجاعات این داستان به اساطیر سنتی رستاخیز نزد اسکیموها و خوانش دقیقی از

و ملل پسااستعماری جهان سوم و، سرانجام، میان ملل جهان سومی تازه پسااستعماری، و مستعمرات اروپاییِ اسبقی چون استرالیا، زلاند نو، و آمریکای شمالی، که در آن‌ها شمار بومیان غیراروپایی به حداقل رسیده است. مطالعات پسااستعماری‌ای که بر پایه‌ی این تفاوت‌ها بنا شده باشد، به نظر گایاتری اسپیواک و دیگر نظریه‌پردازان، همواره مستلزم آن است که رابطه‌ی صورت‌بندی‌های پسااستعماری مختلف را مؤکداً مورد بررسی قرار دهد - بی آن که پیشاپیش به مشابهتی در مورد آن‌ها قائل شود (چنان که در مجامع آکادمیک یک شاکله‌ی پسااستعماری را نماینده‌ی شاکله‌ی دیگر می‌گیرند)، و یا پیشاپیش (به بهانه‌ی نیاز به نظریه‌پردازی درباره‌ی تفاوت‌ها) گسستی اساسی میان آن‌ها را مسلم بگیرد.

برخی دیگر این ایراد را متوجه «پسااستعماری» دانسته‌اند که این عنوان ملل جهان سومی را برحسب نسبت‌شان با قدرت‌های پسااستعمارگر و نه برحسب دغدغه‌های درونی یا مناسبات‌شان با یک‌دیگر تشریح می‌کند. بحث دیگر در این زمینه آن است که، رهیافت پسااستعماری بستر مناسبی برای رویه‌های فرهنگی که تحت شرایط (پسا)استعماری پدید آمده اما اساساً وابسته به آن نیستند مهیا نمی‌کند. این بحث‌ها، که در کل عنوان «پسااستعماری» را حامل تأکید بیش از اندازه‌ی بر قدرت و نقش امپریالیسم می‌دانند، اغلب به گونه‌ای شگفت‌آور از سوی همان منتقدانی مطرح می‌شوند که این اصطلاح را به خاطر دست کم گرفتن دامنه‌ی استثمار امپریالیسم و تأثیر مستمر آن قابل انتقاد می‌دانند (احمد ۱۹۹۲).

بحث مخالفی نیز در دفاع از این عنوان مطرح شده، مبنی بر این که اگرچه «پسااستعماری» ملل جهان سومی را برحسب رابطه‌شان با محورهای امپریالیسم اروپایی، و نه برحسب رابطه‌شان با یک‌دیگر، تعریف

وحدت و انسجام قائل شد. در نتیجه، تنها از منظر مجامع آکادمیک غربی است که اصطلاح «مطالعات پسااستعماری» امکان‌پذیر می‌نماید. ما نیز در این جا به ناچار از چنین منظری نگریسته، و «مطالعات فرهنگی» پسااستعماری در دنیای انگلیسی‌زبان را به شکلی که در مجامع آکادمیک غربی دنبال شده مشخصاً مورد توجه قرار خواهیم داد، هرچند که در این روند آثار پدیدآمده در جهان سوم نیز باید مورد توجه قرار گیرند. اما، حتا از این منظر محدود، عنوان «پسااستعماری» از سویی به خاطر هاله‌ی ابهامی که پیشوند «پسا» را در بر گرفته، و از سویی به دلیل دامنه‌ی جغرافیایی، زمانی، و نظری گنج‌کننده‌ی این اصطلاح، تشویش‌بار می‌نماید. منتقدان فرهنگی‌ای که «پسااستعماری» را به «پایان استعمار» تعبیر می‌کنند معتقد اند که استعمارزدایی در جهان سوم به گسست قاطعی از بهره‌کشی استعماری منجر شده است. برخی دیگر از منتقدان، که نسبت به ابهام ضروری پیشوند «پسا» هشیارتر اند، این پیشوند را حاکی از «زدودن» یا «بیرون شدن» ندانسته، در نتیجه «پسااستعماری» را به معنی «از آغاز استعمار» می‌گیرند. به نظر آنان، این اصطلاح عرصه‌ی وسیع فرهنگ‌های استعمارزده/نواستعمارشده‌ای را پوشش می‌دهد که پایان دوران امپریالیسم غربی - از هم پاشیدن دستگاه سیاسی/اداری استعمار - و البته ورود به دورانی دیگر را شاهد بوده‌اند، دورانی که می‌توان آن را امپریالیسم جدیدی انگاشت که آن فرهنگ‌ها را در راستای منافع اقتصادی سرمایه‌داری متأخر سامان‌دهی می‌کند.

ایراد دومی که می‌شود به اصطلاح «پسااستعماری»، در کاربرد نهادینه‌ی فعلی‌اش در غرب، گرفت آن است که این اصطلاح اساساً طیفی از تفاوت‌ها را محو می‌کند: برای مثال، تفاوت‌های موجود میان انبوهی از ملت‌ها و فرهنگ‌ها در آفریقا، آسیا، و سواحل کارائیب، میان اجتماعات استعمارشده در خاک اروپا، مانند ایرلندی‌ها،

جهان سومی می‌گذارند تا هویت‌های فرهنگی و سیاسی خود را از آن طریق در تقابل با اوامر امپریالیستی غربی شکل دهند. پان‌ناسیونالیسم‌ها، که در دوره‌های آغازین مبارزات ضدامپریالیستی پدیدار شدند، جنبش‌های کم‌دوام اما پرقدرتی بودند که انگیزه‌ی عظیمی برای خلاقیت فرهنگی ایجاد کردند. از جمله‌ی این جنبش‌ها سیاه‌ستانی است که آفریقایی‌تباران مقیم آفریقا، اروپا، و آمریکا را به ایجاد هویت مشترکی برای مرزبندی ملی فراخوانده، تاریخ مشترک ستم‌دیدگی و ایستادگی سیاهان را باز‌شناساند، و به تجلیل و محافظت از فرهنگ مشترکی که در آفریقا ریشه دارد پرداخت. سیاه‌ستانی هرچند چهره‌های ادبی و سیاسی برجسته‌ای چون لئوپولد سنگور (سنگال) و امه سزر (مارتینیک) را جذب خود کرد، از آغاز، مورد انتقاد دیگر انقلابیون، مانند فرانسیس فانون (مارتینیک) نیز قرار گرفت. فانون با آن که سیاست‌آری‌گو و نیروی خلاق سیاه‌ستانی را می‌پسندید، دیدگاه سیاسی ضدیت‌گرایی آن را صرفاً وارونه‌ی قوم‌محوری غربی و نه جانشینی اساسی برای آن می‌یافت. از این رو، سیاه‌ستانی نیز همچنان در بند تعابیر ماهیت‌باورانه‌ای بود که آن قوم‌محوری تحمیل می‌کرد. مارکسیست‌هایی مانند فانون معتقد بودند که مبارزات ضدامپریالیستی لزوماً باید بر اساس الگوهای «دولت‌های ملی» سازمان یابند؛ و اگر به مقاومتی بین‌قاره‌ای می‌اندیشیم، این مقاومتی بر اساس طبقه باید باشد، نه نژاد.

پان‌ناسیونالیسم‌ها با یگانگی ادبی و فرهنگی وسیعی پدید آوردند که آثار عمده‌ی آن معطوف به احیای رویه‌های بومی و پیشااستعماری «اصیل» و «کلاسیک» بوده، اغلب درگیر چالش مقابله با اظهارات امپریالیستی/استعماری راجع به «فقر فرهنگی» استعمارشدگان بودند. منتقدانی مانند فانون، در عین ارج نهادن به توان این طرح فرهنگی، تلقی ساده‌انگارانه‌ی آن از

می‌کند، این کار را به اسلوبی توصیفی و نه تجربی صورت داده، و می‌کوشد همگون‌سازی مادی‌ای را برجسته سازد که به اتکای نظارت امپریالیستی در گذشته و حال پدید آمده، و چنین نخواهد بود که با نادیده گرفته شدن ناشناخته‌ها و ناپدید شدن نامشروع «پسااستعماری» نظریه‌پردازان فرهنگی متعلق به ملل مختلف جهان سوم را وا دارد تا رابطه‌ی خود با یک‌دیگر را مورد تأمل قرار دهند، نه هراس‌آور بل که شایان خوش‌آمدگویی است. و سرانجام، به این انتقاد که رهیافت پسااستعماری می‌تواند بستر گمراه‌کننده‌ای برای رویه‌های فرهنگی جهان سومی‌ای باشد که مستقیماً درگیر آن نیستند این‌گونه پاسخ می‌دهند که متون خلق شده در یک بستر سیاسی گسترده‌تر راه می‌توان به چنین شیوه‌ای خواند، خواه این متون آماده‌ی چنین خوانشی باشند یا، به صورت کلی‌تر، چنین موضعی برای خود قائل شده باشند، و خواه نه.

همچنان که با این بحث‌ها باید روشن شده باشد، نهادینه شدن پرشتاب مطالعات پسااستعماری به بررسی دقیق و مستمر دامنه و روش این مطالعات منجر شده است. از آن‌جا که مطالعات پسااستعماری باید قطب مخالف خود را مد نظر بگیرد، ضروری است که ابهام پیشوند «پسا» همچنان مورد توجه قرار گرفته، تفاوت‌های خاص موجود در این چارچوب عملاً فعال شده، و نه صرفاً برحسب خاستگاه‌های ملی که برحسب طبقه، جنسیت، نژاد، و عملکردهای جنسی و قومی ارزیابی شده، و در نهایت، راه‌های هرچه پیچیده‌تر و دقیق‌تری برای مطالعه‌ی رویه‌های فرهنگی در بسترهای سیاسی‌شان یافته شود.

از جمله بحث‌های قدیمی اما همچنان جاری در مطالعات پسااستعماری بحث بر سر **گفتمان‌های جهان سومی** پان‌ناسیونالیسم، ناسیونالیسم، و **دیاسپورا** است. هریک از این نگره‌ها راهی پیش پای اجتماعات

فرهنگ جاری و فرهنگ عامه پسند بودند؛ آن‌ها هم، مطابق رویه‌ی معمول، زنان را به پذیرش نقش حافظان سنت دعوت کرده، از این رو زنان را دیگر بار در تلقی خود از پاکی و قداست فرو برده، منفعلانه‌ترین، فرعی‌ترین، و خصوصی‌ترین نقش‌ها را در روایت رسمی ناسیونالیسم‌ها به زنان اختصاص داده‌اند (جایاواردنا ۱۹۸۶، موهاننتی ۱۹۹۱).

تمایل به نقد این گفتمان‌ها از منظر مطرودان آن‌ها، یعنی گروه‌های حاشیه‌ای و زنان، رشد فزاینده‌ای در حوزه‌ی مطالعات پسااستعماری یافته است. این نقادی گاه به عنوان نوستالژی ایدئولوژی و نهاد‌های استعماری مورد سوءتعبیر واقع شده، و گاه به بحث سنت علیه مدرنیته (یعنی سنتی و بنابراین ستم‌گرانه انگاشتن رویه‌های بومی برای زنان و گروه‌های حاشیه‌ای، و مدرن و از این رو رهایی‌بخش انگاشتن رویه‌های غربی) فرو کاسته شده است. با این حال، عملاً فقط معدودی از ناقدان فمینیست یا متعلق به گروه‌های حاشیه‌ای جهان سومی حامی امپریالیسم غربی بوده، معدودی از آنان پشتیبان دعویات این امپریالیسم در خصوص امحای رویه‌های بومی فئودالی و پدرسالاری سرکوب‌گر بوده‌اند. در عوض، بعضی از پژوهش‌گران در نواحی سرخ‌پوست‌نشین، نگوگی در کنیا، و ری چو در چین، امپریالیسم را نه فقط به شدت سرکوب‌کننده‌ی نهاد‌های بومی و رویه‌های فرهنگی فمینیستی‌تر و برابری‌خواهانه‌تر، بل که مشوق پدرسالاری بومی برای تعدی هرچه ارتجاعی‌تر به زنان و گروه‌های حاشیه‌ای، به منظور حفظ سلطه‌ی خود بر مستعمره‌نشینان، می‌دانند. از این رو، متخصصان فمینیست و متعلق به گروه‌های حاشیه‌ای جهان سومی که به مطالعات تاریخی و مطالعات فرهنگی می‌پردازند دو وظیفه بر عهده دارند: تحلیل دقیق قدرت پدرسالاری استعماری و بومی، و پژوهش اساسی برای کشف متون و مقاومت‌های

اصالت، و تمایل‌اش به منجمدسازی فرهنگ در قالب‌های ثابت، ماهوی، و کلاسیکی بیرون از دست‌رس توده‌ها را مورد تردید قرار دادند. بحث بر سر اصالت اغلب در مطالعات پسااستعماری، برای مثال، در تلفیق با نظریه‌ی انتقادی غربی، مورد توجه بوده است (آپیا ۱۹۸۴، بهابها ۱۹۹۴، ونگوگی ۱۹۸۶).

اکثر مبارزات ضدامپریالیستی، به ویژه در قرن بیستم، نه بر پایه‌ی پان‌ناسیونالیسم‌ها که بر اساس الگوی «دولت ملی» سازمان یافته‌اند. بحث‌های ناسیونالیستی اخیر این الگو را نه به عنوان الگویی از پیش مقرر بل که پدیدآمده در واکنش به نیازهای خاص اقتصادهای اروپایی در طول دوره‌ی صنعتی شدن، و جبهه‌ی تاریخی بخشیده‌اند. اما ناقدان ناسیونالیسم نیز استدلال می‌کنند که الگوی «دولت ملی»، که فرهنگ‌های جهان سومی آن را به عنوان تنها راه ورود خود به اقتصاد جهانی پس از استعمارزدایی در پیش گرفته‌اند، لزوماً با نیازهای خاص آن‌ها همخوانی نداشته است. دیگر این که، جنبش‌های ناسیونالیستی (جهان سومی) تحت امر رهبرانی متعلق به طبقه‌ی متوسط و تحصیل‌کرده در غرب بودند که، در تلاش برای تشکیل جبهه‌ی متحدی علیه استعمار، اغلب مانع از طرح مطالبات اساسی‌تر فمینیست‌ها و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای شده، از این رو قادر به دگرگون‌سازی بنیادین ساختارهای سیاسی ظالمانه‌ای نبوده‌اند که میراث دوران استعمار به شمار می‌رفتند.

همانند پان‌ناسیونالیسم‌ها، مبارزات و گفتمان‌های ناسیونالیستی نیز در عرصه‌ی فرهنگی بسیار پربار بوده‌اند، اما تلقی‌شان از «اصالت» از سوی منتقدان فمینیست و وابسته به گروه‌های حاشیه‌ای جهان سومی مورد تشکیک قرار گرفته است. این گفتمان‌ها، در تلاش برای حراست از یک سنت سالم، کلاسیک، پیشاستعماری، و بومی، در صدد اجتناب از تأثیرات

توجه به مسأله‌ی دیاسپوراها همچنین موجب شده تا فمینیست‌هایی چون چاندرا موهانتی خواهان مکالمه بین نظریه‌پردازان متعلق به گروه‌های حاشیه‌ای در جهان سوم و زنان رنگین‌پوست جهان اول شوند. مفهوم «دیاسپورا» این ضرورت را برجسته می‌کند که مطالعات پسااستعماری وارد مکالمه‌ی مستمری با مطالعات آمریکائیان آفریقایی‌تبار و بومیان آفریقا شود، اما در عین حال نباید پیش‌فرضی در خصوص انطباق کلی یا گسست کاملی میان توجهات خود و آنان داشته باشد. با این حال، متأسفانه چنین کوشش‌هایی به خاطر رقابت تنگاتنگ مطالعات مختلف گروه‌های حاشیه‌ای برای جلب حمایت‌های مالی با موانعی مواجه شده‌اند.

در اجتماعات دیاسپورایی، مسأله‌ی زبان البته شکل بسیار متفاوتی از نمود این مسأله در فرهنگ‌های بومی آفریقا یا آسیا به خود می‌گیرد. در این فرهنگ‌ها، فعالان سیاسی و نظریه‌پردازانی چون نگوگی (که از نوشتن به زبان انگلیسی دست کشیده و اکنون به زبان گیکویو می‌نویسد) نویسندگان پسااستعماری را به بازگشت به زبان‌های بومی فرا می‌خوانند. نگوگی، در عین تصدیق این که زبان‌های اروپایی این زبان‌های متعلق به سنت‌های بومی شفاهی و مکتوب را در معرض انقراض قرار داده‌اند، پارادایم‌ها و ژانرهای ادبی استعماری را جایگزین آن‌ها ساخته‌اند، استدلال می‌کند که نوآورانه‌ترین و بهترین کوشش‌ها برای آفریقایی‌سازی زبان انگلیسی نیز این زبان را برای اکثریت آفریقائیان قابل دست‌رس نخواهد ساخت. به علاوه، اگر نویسندگان در تلاش برای منقرض ساختن زبان‌ها و ساختارهای استعماری به کار کردن در چارچوب آن‌ها ادامه دهند، در معرض این مخاطره خواهند بود که حداکثر در حد گرایش‌ها و خرده‌فرهنگ‌های اقلیتی در چارچوب سنت‌های فرهنگی اروپایی مطرح شوند. به همین منوال، مطالعات فرودستان در هند نه تاریخ تولیدات

فرهنگی ناپیدا/ نادیده گرفته‌شده‌ی زنان و گروه‌های حاشیه‌ای. این رویکرد تأثیر به‌سزایی در واگشایی روایت‌های بسته و رسمی ناسیونالیسم، و ایجاد مجالی برای مطالعه‌ی رویه‌های مبتنی بر فرهنگ عامه‌پسند، مانند سینما و موسیقی، زبان‌های غیررسمی کوچه و بازار، شفاهیات (یا ادبیات شفاهی)، و ژانرهای سیاسی و تبلیغاتی مانند موعظت، خاطرات زندان، و تئاتر خیابانی، داشته است.

در بحث‌های کنونی بر سر مسأله‌ی ناسیونالیسم، مسأله‌ی دیاسپوراهای پسااستعماری نیز باید مورد توجه قرار گیرد. نهادهای استعماری‌ای که سابقاً مسئول مسائل مربوط به بردگی، بیگاری، و مهاجرت اجباری بودند و تقسیمات کار متأخرتر میان جهان سوم و جهان اول به پراکنده شدن گروه‌های گسترده‌ای از مستعمره‌نشینان در سرتاسر جهان منجر شده‌اند. دیاسپوراهای گوناگون آفریقایی، آسیایی، و کارائیبی، در تلاش برای کسب هویت‌های قومی تازه‌ای برای خود در برابر اکثریت اروپایی‌تبار و غیراروپائیان مطرود و محرومی که در اقامتگاه کنونی آنان زندگی می‌کنند، پرسش‌هایی را در خصوص زبان‌ها و هویت‌های قومی چندشاخه پیش کشیده‌اند.

نظریه‌پردازان این حوزه نظیر هومی بهابها، ری چو، استوارت هال، ویلسون هریس، و ترین تی. مینها، فرآورده‌های فرهنگی اجتماعاتی را که منحصراً از جابه‌جاسازی جمعیت‌های جهان سومی پدید آمده‌اند (مثلاً اجتماعات کارائیبی) و نیز فرهنگ‌های مهاجران جهان سومی در جهان اول (مانند سیاهان انگلیسی) را مورد کاوش قرار داده‌اند. این منتقدان، از دیدگاه‌های نظری متفاوت، این نکته را مطرح کرده‌اند که هویت و زبان را نه به عنوان نظام‌های بسته، ایستا، و ماهوی، که به عنوان نظام‌های اجرایی، «چندرگه»، آمیزشی، و واقع در پیرامون نظام‌های توضیحی بومی باید در نظر گرفت.

این‌ها دعوایاتی از بدو امر مورد مناقشه بوده‌اند. در نتیجه، نظریه‌پردازی درباره‌ی زبان و فرهنگ، با وجود تفاوت‌های گسترده میان دیدگاه‌های نظری گوناگون، از محورهای مطالعات پسااستعماری بوده است.

نقش نظریه‌های غربی (شده) در مطالعات پسا - استعماری نیز از بحث‌های برجسته‌ی فعلی است. منتقدانی مانند باربارا کریسچن، در شرایطی که متون فرهنگی پسااستعماری نیز همواره به نظریه‌پردازی درباره‌ی معناها و ارزش پرداخته‌اند، زبان‌های نامفهوم نظریه‌های غربی، امتناع یا عجز آنان از انطباق با موقعیت جهان سوم، و تأثیر نهادینه‌ی‌شان در راستای دور کردن مطالعات پسااستعماری از بایگان‌پژوهی اساسی و عمل سیاسی را مورد انتقاد قرار داده‌اند. مخالفان این دیدگاه معتقد اند که نظریات غربی را (که بستارهای نظام‌های تفکر غربی را از حواشی به نقد کشیده‌اند) می‌توان از هرگونه تمایلی به ایدئولوژی پدرسالارانه یا امپریالیستی میرا شمرده، و از این رو برای مطالعات پسااستعماری مفید دانست. این‌گونه نظریه‌پردازان بومی‌گرایی پنهان در پس طرد همه‌جانبه‌ی نظریات غربی را به پرسش کشیده، علیه قطبی‌سازی نظریه و کردار یا پژوهش‌های نظری و عملی بحث کرده، معتقد اند که هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند جای دیگری را گرفته، هریک باید به شکل خلاقانه، و به تعبیر اسپیواک، برای ایجاد «اختلال» در دیگری و به بحران کشیدن‌اش مورد استفاده قرار گیرد.

در حال حاضر، مطالعات پسااستعماری رویکردهای نظری متنوعی را در بر می‌گیرد که در این جا برجسته‌ترین آن‌ها، یعنی رویکردهای مارکسیستی، روان‌کاوانه، و شالوده‌شکنانه به اختصار شرح داده خواهند شد. فمینیسم‌های جهان سومی مشارکت فعالانه‌ای در این هر سه رویکرد داشته، با در نظر گرفتن مفاهیم جنسیت، میل جنسی، و گفتمان‌های گوناگون پدرسالاری نه به

فرهنگی طبقه‌ی متوسطی که در غرب تحصیل کرده و به زبان انگلیسی یا زبان‌های بومی کلاسیک شده می‌نویسند، بل که تاریخ تولیدات فرهنگی توده‌های محروم هندی را که به زبان‌های محلی می‌نویسند به طور محوری مورد توجه قرار می‌دهد. با این حال، در بستر دیاسپوراهای کارائیبی یا سیاهان انگلیسی، آن‌جا که زبان اکثریت مردم یک زبان اروپایی است، آشکارا انگیزه‌ی کم‌تری برای بازگشت به زبان اصلی یک فرهنگ بومی وجود داشته، و بیش‌تر شاهد تمایل به دخل و تصرف در زبان‌های اروپایی هستیم. با وجود این تفاوت، نظریه‌پردازان دیاسپوراها و گروه‌های فرودست در جهان سوم این هدف مشترک را دارند که نه زبان‌های متعلق به فرهنگ والا بل که زبان‌های متعلق به فرهنگ عامه را مورد مطالعه قرار دهند.

زیربنای بحث‌های جاری بر سر عنوان رهیافت پسااستعماری، و ناسیونالیسم، پان‌ناسیونالیسم، و دیاسپورا، را نظریات گوناگون مطرح در باب هویت و تولید فرهنگ شکل می‌دهند. از جمله انگیزه‌های اساسی در مطالعات پسااستعماری ارائه‌ی خوانشی مقاوم در برابر قدرت - در نمودهای پیچیده‌ی استعماری، نواستعماری، پدرسالارانه، گفتمانی، و مادی آن - برای بر هم زدن شناخت‌شناسی این قدرت، دعویات حقیقت، و راهبردهای بازنمایی (نمایندگی) آن است. از جمله دغدغه‌های دائمی مطالعات پسااستعماری توجه به نحوه‌ی تولید و ارزش‌پذیری معناها در زبان بوده، و مثال مجسم آن را می‌توان در آثار گران‌سنگی چون شرق‌شناسی (۱۹۷۸) ادوارد سعید یافت. دعویات فرمالیستی - جامع‌گرایانه مبنی بر این که فرهنگ و زبان به صورتی مستقل از بستر سیاسی تکوین می‌یابند گاه مورد پذیرش نویسندگان و منتقدان جهان سومی (به ویژه در پژوهش‌های پسااستعماری موسوم به «مطالعات کشورهای هم‌سود») واقع شده‌اند؛ با این حال،

عنوان مسائلی ثانوی در چارچوب پژوهش‌های گسترده‌تر، که به عنوان مسائلی که می‌توانند شرایط پژوهش‌ها را دگرگون کنند، تأکید دارند.

منتقدان مارکسیست و فمینیست - مارکسیست پرسش‌های پایداری درباره‌ی دستگاه‌های نهادینه‌ی تولید و تبیین متون فرهنگی پسااستعماری، استیلای زیبایی‌شناسی ادبی بر فرهنگ عامه‌پسند، نقش‌های پیشتاز و آگاهی‌بخشی که روشنفکران پسااستعماری که گاه در قبال توده‌ها بر عهده می‌گیرند و، در نتیجه‌ی مداخله‌ی مارکسیست - فمینیست‌ها، نقش جنسیت و میل جنسی در تولید فرهنگ، مطرح کرده‌اند. اگرچه مارکسیست‌های غربی مانند مارکس، میخائیل باختین، آنتونیو گرامشی، و لویی آلتوسر تأثیر به‌سزایی بر مطالعات پسااستعماری، برای مثال، در آثار فانون، اسپیواک، نگوگی، هال، چو، و دیگران گذاشته‌اند، بعضی از آنان نیز به دلیل کم‌توجهی به رهیافت پسااستعماری و قائل شدن به عقب‌ماندگی زمانی جهان سوم از جهان اول و انگاشتن آن به عنوان گذشته‌ی تاریخی این جهان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (برای مثال، می‌توان از نقد فانون بر ژان - پل سارتر، نقد سعید بر مارکس، و نقد ماداوا پراساد بر فردریک جیمسون یاد کرد).

وجوه مختلف نظریه‌ی روان‌کاوی نیز تأثیر نافذی بر نظریه‌پردازانی چون فانون و بهابها، فمینیست‌هایی چون مینها و چو، و بعضی نظریه‌پردازان پسااستعماری آلتوسری گذاشته است که روان‌کاوی را به عنوان مکمل روایت‌های غایت‌نگر مارکسیستی از قدرت و مقاومت مورد توجه قرار داده‌اند. این‌گونه منتقدان به خاطر توانایی روان‌کاوی برای مستقر ساختن قدرت و مقاومت در بستر میل، مایه‌گذاری‌های روانی، و فرآیندهایی که هویت‌ها را در زبان می‌سازند، مجذوب آن شده‌اند. در این رویکرد روان‌کاوانه، هویت نه به شکل مفروض یا ثابت، بل که به عنوان امری اجرایی و به نمایش درآمده

در زبان در نظر گرفته می‌شود. نظریه‌پردازانی چون بهابها، با به‌کارگیری مفاهیم فرویدی و لکانی مانند «بت‌واره» و «تقلید» در بستر رهیافت پسااستعماری، دوسویگی کلیشه‌های استعماری و مواضع سوژگانی گوناگونی را که هر «آگاهی» متصرف می‌شود مد نظر قرار داده‌اند. فمینیست‌های جهان سومی متمایل به نظریه‌ی روان‌کاوی، در عین همراهی با این توجهات، برخی از رویکردهای مردانه، از جمله رویکرد فانون، را به خاطر عجز یا امتناع از توجه به مسائل جنسیت، میل جنسی، و گرایش جنسی، و عجز یا امتناع از پشت سر گذاشتن زیرمتن‌های پدرسالارانه‌ی متفکرانی مانند فروید به نقد کشیده‌اند. روان‌کاوی به دلیل توجه مستمرش به مسائل مربوط به میل جنسی، و روایت‌بخشی به هویت جنسی و جنسیتی، همچنان جاذبه‌ی شدیدی برای فمینیست‌های جهان سومی مانند ترین و چو دارد.

اما روان‌کاوی‌های غربی هم مانند مارکسیسم‌های غربی به صورت غیرانتقادی اخذ نشده‌اند. نقد عمده‌ی مارکسیستی بر رویکردهای روان‌کاوانه آن است که، این رویکردها از حد نظریه‌پردازی درباره‌ی مقاومت روانی فرودیت‌یافته فراتر نرفته، کنش جمعی را مورد توجه قرار نمی‌دهند. از جمله نمودهای اولیه‌ی این نگرانی حاصل از طرح اشکال غیرتاریخی‌تر روان‌کاوی نقد فانون بر اکتاو مانونی است که صرفاً الگوهای ثابتی چون «عقد‌ی وابستگی» استعمارشدگان را با استناد اندکی به کاوش‌های مادی نظام‌مند در استعمارگری مورد مطالعه قرار داده بود. مارکسیست - فمینیست‌های جهان سومی‌ای چون اسپیواک رویکرد شرق‌شناسانه، غیرتاریخی، و حتا ضد - فمینیستی فروید و برخی نظریه‌پردازان فمینیست فرانسوی مانند ژولیا کریستوا را برجسته کرده، در عین حال همچنان معتقد اند که فمینیسم فرانسوی را می‌توان به شکل ثمربخش به یک بستر پسااستعماری کشاند.

محققان و منتقدان عموماً از آزادی بیان عقاید خود برخوردار شدند - اهمیت خود را از دست داده است. حال، دیگر تمایزی بین هنر و نقادی رسمی و غیررسمی وجود ندارد.

نخستین نشانه‌ی این تغییر و تحول انتشار آثار و نوشته‌ها بایگانی‌شده‌ی مؤلفان، منتقدان، و فیلسوفان سرکوب‌شده در رژیم شوروی بود. برای مثال، در سال ۱۹۸۶ مجله‌ی *Ogonyok* به انتشار گزیده اشعار و شرح کوتاهی از زندگی نیکلای گومیلف اقدام کرد، شاعری که در سال ۱۹۲۱ به اتهام شرکت در یک توطئه‌ی ضدانقلابی اعدام شده بود. گومیلف نخستین قربانی رژیم شوروی در میان هنرمندان روسی بود. آثار او در دوران استقرار اتحاد جماهیر شوروی اجازه‌ی انتشار نیافت و بعد مرگ‌اش هم تلاشی برای تحلیل اشعار او صورت نگرفته بود. انتشار آثار او انبوهی از فعالیت‌های انتشاراتی را به دنبال داشت. در حال حاضر، هیچ مؤلفی نیست که آثارش اجازه‌ی انتشار در روسیه را نداشته باشند. اکنون آثار همه در دسترس است - از نویسندگان مغضوب شوروی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ مانند بولگاکوف و پلاتونوف گرفته تا نخستین نویسندگان مهاجر مانند ناباکوف و مرزکوفسکی، نویسندگان مهاجر موج سومی مانند آلسیونوف و برودسکی، معترضان مانند سولژنیتسین و سینیافسکی، نویسندگان غربی مدرنیستی مانند پروست، جویس، کافکا، و سارتر، و کسانی که دارای خط مشی سیاسی غلط دانسته می‌شدند، نویسندگانی مانند اورول، موزیل، و میلر.

انتشار آثار نویسندگان قبلاً مغضوب ارزیابی دوباره‌ی ارزش‌های گذشته را هم به همراه می‌آورد. **ایدئولوژی شورویایی و روش رئالیسم سوسیالیستی** به عنوان شیوه‌ی غالب **نقادی ادبی** و فرهنگی در مطالعات پسا - شوروی قویاً مردود شمرده می‌شوند.

سرانجام این که، **شالوده‌شکنی** به شیوه‌ی ژاک **دریدا** (و نه به اسلوب آمریکایی آن) به شدت بر آثار اسپیواک و بعضی نظریه‌پردازان ترجمه‌مانند تجاسوینی نیرانجانا تأثیر گذاشته است. جاذبه‌ی این نگره برای خوانش‌های سیاسی مقاومت‌جو دقیقاً در اتکای آن به پرسش‌گری مستمر از نوع تفکر آغازین و بنیادینی است که مشخصه‌ی گفتمان‌های جامع‌گرا، اومانستی، و استعماری غربی بوده است. اسپیواک شالوده‌شکنی را راهبرد خوانشی می‌داند که عینیت و برائت خوانندگان را زیر سؤال برده، از این رو برای خوانندگان پسااستعماری، به عنوان نمودی همچنان آشکار از مشارکت خود آنان در ساختارهای تفکری که به نقد می‌کشند، کارآیی بسیار دارد.

آپاراجیتا ساگار

مطالعات پسا - شوروی (post-soviet studies)

رویکرد تازه‌ای به ادبیات و فرهنگ روسیه پس از فروپاشی و تجزیه‌ی اتحاد جماهیر شوروی که در پاییز ۱۹۹۱ اتفاق افتاد. با این حال، این نکته را باید مد نظر داشت که مطالعات پسا - شوروی از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شده، در جریان سیاست پروسترویکا (بازسازی) و گلاسنوست (واگشایی) که در سال ۱۹۸۶ از سوی میخائیل گورباچف، رهبر شوروی سابق، طرح شد پر و بال گرفته، و مبین ادبیات اعتراضی و انتقادات غیررسمی از دوران حاکمیت شوروی شد. هنرمندان و منتقدانی که به مخالفت با نظام شوروی پرداخته، و بنابراین مورد آزار این نظام قرار گرفته بودند، در این وهله جریان اصلی مطالعات پسا - شوروی را پدید آوردند. از آن پس، تمایز بین مطالعات محدود در وضعیت سرکوب دائمی هرگونه مخالفتی با جهت‌گیری‌های رسمی ادبیات و فرهنگ شوروی، و مطالعات معطوف به ادبیات و فرهنگ روسی و شورویایی در کل - که در جریان آن

به رغم این دوگانگی، نقادی‌های رسمی و غیررسمی وضعیت مشابهی داشتند. منتقدان رسمی شوروی ایدئولوژی مارکسیستی-لنینیستی را پذیرفته بودند؛ و منتقدان وابسته به جناح مخالف پذیرای این اصل شدند که هرچه با قالب سخت و بی‌انعطاف ادبیات شوروی یا روش رئالیسم سوسیالیستی انطباق نداشته باشد پسندیده است. امروزه همین اصل از جهت دیگر مطرح است: حال، هرآنچه در چارچوب فرهنگ رسمی شوروی خلق شده ناپسند محسوب می‌شود.

این طرد نوعاً روسی و بی‌حساب و کتاب کل فرهنگ شوروی دغدغه‌هایی جدی برای برخی منتقدان فراهم آورده است. امتناع از بازارزیایی هنر رئالیسم سوسیالیستی کاری اسفانگیز است، نه تنها به خاطر آن که تحلیل این هنر می‌تواند به کامل‌ترین وجهی سازوکار فرهنگ تمامیت‌خواه را افشا کند، بل که از آن رو که امکان تحلیل ادبیات غیررسمی شوروی در «مقایسه» با ادبیات رسمی را فراهم می‌کند. آزادی از بند فرهنگ تمامیت‌خواه رئالیسم سوسیالیستی در آغاز به منزله‌ی آزادی کلمه و روح، نه صرفاً برحسب حقوق اساسی بشر بل که به عنوان «بازآفرینی جهان» و «تأویل تازه‌ای از مقاصد» انگاشته می‌شد (آیتماتوف ۱۹۹۳، ص. ۱۱). با این حال، در پی تجزیه‌ی رژیم تمامیت‌خواه، «تعارض میان روح و قدرت»، که مهم‌ترین مضمون دوران برقراری شوروی را شکل داده و اهمیت تقریباً فراگیری برای دنیای خلاقیت شوروی داشت، هم از بین رفت. هنرمندان باید آزادی را تجربه می‌کردند؛ اما بسیاری عاجز از این کار بودند، و توان نوشتن «در دفاع از» و نه «در ضدیت با» چیز دیگری را در خود نیافتند.

فروپاشی نظام دولتی نظارت و حمایت از هنرها نیز عامل دیگری است که بحران به شدت محسوس در فرهنگ پسا - شوروی را دامن می‌زند. وضعیت فعلی

منتقدان و محققان معاصر، با بی‌اعتبار دانستن این جهاز ایدئولوژیک و روش‌شناسانه، جست‌وجوی گسترده (هرچند نسبتاً آشفته) ای را برای یافتن معیارهای نوین ارزش‌گذاری آغاز کرده‌اند. آنان ضرورت ارائه‌ی تأویل تازه‌ای از ادبیات کلاسیک روسی و غربی را احساس کرده، از رویکردهای نوین در تحلیل انتقادی بهره می‌گیرند - از پسا‌ساختارگرایی و شالوده‌شکنی گرفته تا رویکردهای فلسفی فرهنگ‌شناختی و باطنی، همگی به تکثرگرایی شدید در دیدگاه‌های منتقدان پسا - شوروی منجر شده‌اند. این تکثرگرایی جانشین دوانگاری معنایی، یعنی آن جنبه‌ای شده است که از مهم‌ترین وجوه ادبیات و فرهنگ شوروی تا پیش از زوال کمونیسم در روسیه به شمار می‌رفت. هنرمندان، محققان، و منتقدانی که قادر به ابراز آزادانه‌ی دیدگاه‌ها و عقاید خود نبوده و در عین حال ناگزیر به تحمل نظام شوروی بودند اما خود را روراست و مترقی می‌دانستند زبان تمثیلی خاصی برای انتقال پیام‌های خود به عموم خوانندگان ابداع کردند. این زبان مستلزم واژه‌گزینی دقیق بوده و متضمن نگرش خاصی به نوشته‌ها بود (هم از سوی نویسنده و هم از سوی خواننده‌ای که می‌دانست نه به ظاهر نوشته بل که به آن چه در متن مستتر است باید توجه کند).

حتا دوره‌ی گلاسنوست نیز تحت امر دوگانگی فکری بود، چه به اتکای نظام دوگانه‌ی ارزش‌گذاری و زمان‌بندی دوگانه (شوروی مفلوک و مبتدل کنونی در برابر شوروی اصیل آینده‌ای که با دنیای آزاد علم، هنر، و زندگی خلاقانه‌ی غرب همراه و همتراز خواهد شد)، و چه به واسطه‌ی تلقی دوگانه از خود هنرمندان و منتقدان. هنرمندان و منتقدان از یک سو میسران دنیای آزادی نوینی در آینده و، از سوی دیگر، قربانیان این دنیایی بودند که حال باید در آن از حل مسائل فرهنگ و مملکت دست بکشند و به دنبال نان شب خود باشند.

صرفاً جنبه‌ی سرگرمی پیدا کرده است. همچنان که ماریتا چوداکووا در مقاله‌ی خود در *روزنامه‌ی ادبی* به درستی خاطر نشان کرده، «در این نزدیک به دو دهه‌ای که گذشت، جامعه‌ی ما برای نخستین بار از ادبیات محوری فاصله گرفت» (۱۹۹۱، ص. ۵). رخدادها در حوزه‌های فرهنگی دیگر دارای دلالت و اهمیت فراگیر محسوب نمی‌شوند؛ اتحاد خوانندگان فرهیخته‌تر از بین رفته، و فرض اهمیت روشن‌اندیشی که پویایی کل طبقه‌ی روشنفکران روسی را تضمین می‌کرد دیگر مطرح نیست. اکنون دیگر خوانندگان فرهنگ محور وجود ندارند، و طبقات جدیدی از خوانندگان شکل گرفته‌اند. برای مثال، زنان به خوانندگان اصلی ادبیات عامه‌پسند مبدل شده‌اند، سلاویق و مضامین تازه‌ای مانند سکس، عشق، و شهوت را پر و بال داده‌اند، و نویسندگان و منتقدان را به تجدیدنظرهایی الزامی وا داشته‌اند. ادبیات و نقادان پسا - شوروی مضامینی را مورد کاوش قرار می‌دهند که تا پیش از زوال کمونیسم در روسیه قابل تصور نبودند، مضامینی از مذهب و عرفان عصر جدید گرفته تا اروتیسم و سکس، و از تولد ملت‌ها و متافیزیک گرفته تا ابزورد و گروتسک.

برخی از منتقدان، با ناامیدی نسبت به وضعیت کنونی فرهنگ روسی، احساس می‌کنند که «کلام در حال احتضار و از دست دادن شور و توان سابق خود است؛ کلمه‌ی کبیر ادبیات، که به طور سنتی جزء جدایی‌ناپذیر حیات معنوی بوده، به زندگی روزمره بدل شده است» (سلیوانووا ۱۹۹۳، ص. ۴۴). سولژنیتسین، شاخص‌ترین نویسنده‌ی معترض دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، وضع فعلی فرهنگ روسی را وضعیتی فاجعه‌بار می‌بیند که، به عقیده‌ی او، از نابه‌سامانی آگاهی ملی روس‌ها و از بی‌تفاوتی آنان در قبال ملیت خود ناشی شده، راه‌هایی از این وضعیت تنها در تقویت حس مسیهن‌دوستی است، رویکردی که او آن را این‌گونه

مطالعات پسا - شوروی بسیار رقت‌انگیز است. بسیاری از نشریات نقد ادبی، به خاطر فقدان امکانات مالی و افول توجه همگانی به این مبحث، به حال تعطیل در آمده‌اند. به علاوه، نهادهای جدید و سازوکارهای حمایتی تازه‌ای هم برای تقویت علوم انسانی و هنرها به وجود نیامده‌اند. منتقدانی که به ضدیت با ساختار سوسیالیستی فرهنگ شوروی و در عین حال زیستن در چارچوب حدود آن خو گرفته بودند اکنون ناچار شده‌اند با ناشران تجاری رقابت کنند، و این مبارزه‌ای است که خود را بازنده‌ی آن می‌بینند. منتقدان اکثراً از راه انتشار آثار خود در معدود نشریات وزین باقی‌مانده، نظیر *Novy Mir* (دنیای نو)، که حمایت‌کنندگان غربی دارند، یا با یافتن راهی برای سفر به غرب و تدریس در دانشگاه‌های آن‌جا، امرار معاش می‌کنند. ادبیات اصیل در حال هرچه بی‌اهمیت‌تر شدن است، و جای خود را به کتاب‌های کم‌ارزش و فرهنگ توده‌ای، مخصوصاً واردات آمریکایی، می‌دهد. این حاصل آن چیزی است که می‌توان به معنای اکید کلمه «رواداری سرکوب‌گرانه» ی لیبرالیسم غربی‌اش نامید (کاگارتسکی ۱۹۹۳، ص. ۱۳۲).

مطالعات پسا - شوروی مصادف با تغییر و تحولی اساسی در رابطه‌ی هنرمند یا منتقد و خواننده‌ی او، و برداشت عام روس‌ها از هنرمندان، هم هست. به لحاظ تاریخی، ادبیات و نقادان ادبی در روسیه همیشه چیزی بیش از یک قالب هنری صرف بوده‌اند. ادبیات و نقادان ادبی قرن‌ها محلی برای بحث بر سر «مسائل مرگ و زندگی» بوده، خوانندگان روسی همیشه پاسخ این پرسش‌ها را در ادبیات جستجو، و نویسندگان و منتقدان را آموزگاران زندگی دانسته‌اند. حال، در این وضعیت آزادی مطلق، «نویسنده و ادبیات حرمت سابق خود، آن‌هالی خاص قداست خود، را از دست داده‌اند» (آیتما‌توف ۱۹۹۳، ص. ۱۴)، و ادبیات برای خوانندگان

است: این اعتقاد که در جامعه‌ی معاصر روسی، مردم در مملکتی زندگی می‌کنند که دیگر هیچ چیزش برای هیچ‌کس معنایی ندارد.

باید به خاطر داشت که، با خاتمه یافتن هنر رئالیسم سوسیالیستی، مدرنیسم نیز که بدیلی در برابر فرهنگ رسمی روسیه به شمار می‌رفت پایان گرفت. اکنون مدرنیسم جای خود را به پسامدرنیسم داده، و رویکرد پسامدرنیستی رویکرد مسلط در میان دو رویکرد رایج مطالعات پسا - شوروی به شمار می‌رود. خالقان امروزی ادبیات پسامدرنیستی همان نهمان نویسان شوروی دیروز اند. این هنرمندان و منتقدان، در عین حال که به فعالیت پنهانی می‌پرداختند، معتقد بودند که در کار تکوین ادبیاتی حقیقی برای مقابله با اکاذیب رسمی طراحی شده اند. آن فعالیت پنهانی اکنون علنی شده و با واقعیتی چنان پیچیده و متناقض و همواره در حال تغییر مواجه می‌شود که ادامه دادن به نبرد با رئالیسم سوسیالیستی را خالی از هر معنا و مفهومی ساخته است. ادبیات و نقادی پسامدرنیستی منعکس‌کننده‌ی یک بحران فکری عمیق اند. این ادبیات و نقادی دنیای شالوده‌شکسته و ناسازواری را بازآفرینی می‌کنند که با غرایز طبیعی اخلاقی تناقض دارد و فاعل اصیل انسانی جایی در آن ندارد. نقادی پسا - شوروی در اسلوب پسامدرنیستی‌اش، در تلاش برای تأمل بر مقولات جهان‌روا، به فضایی انتزاعی، نظرورزان، و اوتوپایی پا گذاشته است که انسان‌های دارای شخصیت، اراده، و انگیزه در آن جا به موجوداتی انتزاعی مبدل می‌شوند.

واقعیت کنونی پسامدرنیسم روسی را می‌توان در عنوان رمان میلان کوندرا، *سبکی تحمل‌ناپذیر هستی*، متجلی یافت که گویای سبکی تحمل‌ناپذیر همه‌ی آن قطعیت‌ها و اقتدارهای (ایدئولوژیک و هستی‌شناختی، جمعی و فردی) سابق است که پیش‌تر تزلزل‌ناپذیر می‌نمودند. پسامدرنیسم گویای وضعیت تراژیک جهان،

تعریف می‌کند: «میهن‌دوستی احساس عشقی عام و پایدار نسبت به موطن و ملت خود و خدمت به آن است» (۱۹۹۴، ص. ۱۷۴). راسپوتین نویسنده نیز تنها راه حل برای رهایی از افلاس معنوی کنونی را احیای حس ملی‌گرایی مبتنی بر ایمان مذهبی می‌داند. بسیاری از محققانی که از دهه‌های قبل به حوزه‌ی مطالعات پسا شوروی پا گذاشته‌اند ماتم زوال و فقر عمومی فرهنگ اومانیستی در روسیه را گرفته‌اند؛ علت این ماتم از دید آن‌ها از هم‌گسیختگی سنت‌های فرهنگی و به ویژه سنت‌های «روسیه‌ی مقدس» است. آنان تنها راه احیای معنوی ملی را بازگشت به آموزه‌های کتاب *مقدس* و رجعت به اخلاق ارتودوکس روسی می‌دانند. محققان آکادمیکی چون لیخاچف روس‌ها را به مرور تاریخ خود و پشیمانی تک‌تک افراد این ملت از کرده‌ی خویش فرا می‌خوانند. منتقدان متمایل به این رویکرد این تلاش برای کسب آگاهی تاریخی از گذشته‌ی اخیر را راه حلی برای تراژدی ملی کنونی می‌دانند.

متأسفانه، این منتقدان درک نمی‌کنند که نسل جدید روشنفکران روسی تلقی کاملاً متفاوتی از متون مقدس، مذهب، و سنت‌های فرهنگی دارد. متون مقدس، که در زمان استقرار رژیم شوروی به طور مخفیانه مورد استفاده و مطالعه قرار می‌گرفتند، اکنون در معرض بازسازی و حرمت‌زدایی قرار گرفته‌اند. جامعه‌ی جسور کنونی و به ویژه نخبگان روشنفکر آن راه‌های بدیلی برای کشف «اسطوره‌های ملی» برگزیده‌اند که می‌تواند توجیه‌کننده‌ی قاطعیت تاریخی خط مشی آنان باشند. نویسندگان و منتقدان معاصر، به جای حفظ پیوندهای موجود با فرهنگ مذهبی روسیه‌ی سنتی، در صدد کشف سنت‌های گم‌شده‌ی مدرنیسم اند، و به جای فضای فرهنگی قدسی و تاریخی گذشته (لیخاچف ۱۹۹۴)، فضای ناموجودی را مطرح می‌کنند که منعکس‌کننده‌ی مضمون غالب فرهنگ پسا - شوروی

دنیای مکالمه‌ای، به اتکای بازبودگی کلی دیدگاه یک موضع نسبت به عالم، در نظر می‌گیرد. به این ترتیب، پساواقع‌گرایی به صورت یک «واقع‌گرایی وجودی» در می‌آید، چرا که مبتنی بر «ایمان به بی‌ایمانی» است. میخائیل باختین را باید بنیان‌گذار زیبایی‌شناسی پساواقع‌گرایی دانست، زیبایی‌شناس نسبی‌نگری که جهان را همچون موجود سیال و همواره در حال تحولی می‌انگارد که در آن هیچ تمایزی بین بالا و پایین، باقی و فانی، بود و نبود، به چشم نمی‌خورد. «فرا - واقع‌گرایی بوطیقایی مبتنی بر واگشایی متجانس و مرئی واقعیتی چندوجهی است که در آن، به خاطر اشراف بر ساختار جهانی خدامحور، "من" غنایی جای خود را به "آن" غنایی می‌دهد» (اپستاین ۱۹۹۳، ص. ۲۶۳). جست‌وجو برای یافتن معنای زندگی به «زندگی حشرات» (عنوان داستان پلوین) راه یافته، و امید به آینده از طریق بحث بر سر خودکشی (در داستان بوتوف با عنوان «به یاد خودکشی سوا») تحقق می‌یابد. همچنان که ایرینا رودنیانسکایای منتقد می‌نویسد، وضعیت ناسازگار ادبیات معاصر از آن رو است که «اومانستی‌ترین نوشته‌ها درباره‌ی زندگی حشرات، و خوش‌بینانه‌ترین نوشته‌ها درباره‌ی خودکشی "بی‌انگیزه" است» (۱۹۹۳، ص. ۲۲۷).

پساواقع‌گرایی به درک سنتی روسی از ادبیات به عنوان آموزگار زندگی بازگشت می‌کند. اظهار نظرات برخی منتقدان و نویسندگان پسا - شوروی از حد تحلیل اکیداً ادبی فراتر رفته، و اغلب «ابرامی پیامبرانه» می‌یابد. از این رو، تحلیلی از یک اثر ادبی به واسطه‌ای برای تحلیل وضعیت کنونی یا مسیر آینده‌ی جامعه‌ی روسی مبدل می‌شود. برای مثال، آندریف، منتقد پساواقع‌گرا، در مقاله‌ای با عنوان «راه سوم، یا ارمغان گران‌قدر آتلانتیس: کوششی در راستای تازه‌ترین مطالعات فلسفی - پلی‌کلینیکی»، به تحلیل «آن واژه‌ی

گریزی از گردش تاریخ، و «پایان تاریخ»ی است که پس از آن می‌توان انتظار بازگشت و بازپیدایی روح انسانی در تاریخ فراموش‌شده، از دست رفته، و همگانی فردیت را داشت. مأموریت پسامدرنیسم در روسیه را می‌توان همچون مأموریت «خارون» برای انتقال «اشباح عزیز» به سرزمین مردگان است.

بهترین نمود پسامدرنیسم در روسیه مفهوم‌باوری است. مفهوم‌باوران، که پیشینه‌ی خود را در تجارب زبان‌شناختی فوتوریست‌ها دارند، به نگرش کلاً متفاوتی دست یافته‌اند که انطباق کاملی با زندگی معاصر نیز دارد؛ به جای زبان «فرامعنا»ی واقعیت برتری که نزد فوتوریست‌ها مطرح بود، این‌جا با سوءتبیین عامدانه و بیگانگی زبان‌شناختی مفهوم‌باوران مواجه ایم. همچنان که میخائیل اپستاین به درستی خاطر نشان می‌کند: «برخورد مفهومی با زبان ما را در فضایی از سکوت سخت، فضای فساد و فرسودگی همه‌ی کلمات موجود یا ممکن - در نوعی نیروانای نظام‌های نشانه‌ای منسوخ و معناینداری غیرسویژکتیو و غیرزبان‌شناختی مطلق - رها می‌کند» (۱۹۹۳، ص. ۲۶۵). چنین رویکردی به بازنامایی واقعیت مقید به یک معنای غایت‌نگر نهایی است. مفهوم‌باوری دال‌ها را از مدلول جدا کرده، شفافیت و موهومیت آن را به نمایش می‌گذارد.

از جمله بدیل‌های مطرح در برابر مفهوم‌باوری یک رئالیسم جدید یا، به تعبیر درست‌تر، یک پساواقع‌گرایی است. مشخصه‌ی پساواقع‌گرایی این است که از یک سو به نقش خالقان خود در وجود واقعی ذوات معنوی اعلا باور داشته و می‌خواهد خواننده را نیز به این عرصه جذب کند و، از سوی دیگر، تلاش می‌کند تا هم‌نهادی از نگرش ایدئولوژیک سنتی به جهان و فضای ذهنی، شخصی، و فردی به دست دهد. پساواقع‌گرایی روشی مبتنی بر اصل نسبیت در مفهوم‌فراگیر آن بوده، دنیای دائماً در حال تغییر را بر اساس این اصل به عنوان

را ضمانت می‌کرد. پسامدرنیسم، با تأکید بر وضعیت آشوب‌ناک فرهنگ، بوطیقای فرهنگی پیچیده‌ای پدید آورد که در آن زندگان با همه‌ی آلام و آمال خویش جای خود را به طیفی از محافل متقابلاً مسدود می‌دهند. پساواقع‌گرایی پی‌گیر فرهنگ‌شناسی پسامدرنیسم است. پساواقع‌گرایی تلاش می‌کند آشوب را از طریق شخصی و به خاطر شخص درک کرده، از این رو تعلق غایت‌نگر را شناسایی کند، تعلق که می‌تواند هدف و منظور حیات انسانی متحدی از همه سو محصور در نگرش‌های آشوب‌ناک شود. پساواقع‌گرایی برآمده از دل این آشوب، عالم را ابقا کرده، کلیت جهان را در شکل ملموس آن، وحدت و ثبات را در دفع تقابل‌ها، و تعادل و توازن در نفس روند حرکت بی‌پایان می‌یابد، و باب مکالمه‌ای میان مؤلفه‌های متضاد می‌گشاید که عالم و آشوب را با هم سازش نداده، اما وجهه‌ی موزونی به آشوب می‌بخشد (لایدرمان و لیپوفتسکی ۱۹۹۳، ص. ۲۳۸). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آکسینوف ۱۹۹۳، آرخانگلسکی ۱۹۹۳، پوپوف ۱۹۹۳، سمنوف ۱۹۹۳، شرایدر ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، شوشارین ۱۹۹۴، کوستانویچ ۱۹۹۳، گودکوف ۱۹۹۳، لاتینیا ۱۹۹۳)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

مطالعات ترجمه (translation studies)

تعبیری که از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در اشاره به مطالعه‌ی فرآیندهای ترجمه، و رای حیظه‌های صرفاً زبان‌شناختی، به کار می‌رود. برخی محققان معتقد اند که مطالعات ترجمه در حال حاضر به رشته‌ای دارای جایگاه خاص خود مبدل شده، انبوه کتاب‌ها، نشریه‌ها، همایش‌ها، مؤسسات بین‌المللی، و برنامه‌ها و کرسی‌های دانشگاهی اختصاص یافته به این حوزه آشکارا مصدق این دیدگاه است. مطالعات ترجمه رابطه‌ی نزدیکی با مطالعات بینفرهنگی دارد، و هدف آن بررسی نظام‌مند فرآیندهای

آشنا برای همه‌ی اقشار که معرف ... آن اندام حیات‌بخش مردانه بوده» می‌پردازد. با توجه به این که این واژه در زبان روسی مرکب از سه حرفی است که این زبان از x و y یونانی، و z لاتینی که دو بار در فضای سه‌بعدی چرخیده، وام گرفته و به عقیده‌ی آندریف، این‌ها ارمان آتلانتیس برای تمدن روسی اند، با جدیت تمام نتیجه می‌گیرد که این سه‌گانی نماینده‌ی «سه محور، سه مختصه، و سه برداری» هستند که ساختار عالم را معین می‌کنند. پس، واژه‌ی مرکب از این سه حرف به لوگوس جهان‌روایی مبدل می‌شود که توضیح‌دهنده‌ی ذهنیت خاص روس‌ها و شیفتگی ذاتی آنان به جاودانه‌ها است. آندریف در نتیجه‌گیری خود برداشتی مسیحیایی از روسیه و مردم‌اش ارائه می‌کند. به نظر او، این برداشت نه به خاطر «برخی ساختارهای سیاسی، اقتصادی، یا اجتماعی» بل که به اتکای این واقعیت است که روس‌ها از این ارمان آتلانتیس، این لوگوس عالم‌گیر سه حرفی، برخوردار اند. روسیه، با نفوذ به اعماق این لوگوس جهان‌روا، خواهد توانست نقش تعیین‌کننده‌ای در تاریخ بشر ایفا کند: پس پشت نهادن راه تکنولوژیک توسعه‌ی تمدن، راهی که برای برآوردن نیازهای آنی و زودگذر ترسیم شده، و یا گذاشتن به راه لوگوس‌سالار، کشف ارزش‌های باطنی، وجودی، و دائمی. وظیفه‌ی روسیه پی‌گیری این راه و هدایت بشریت به سوی این مسیر است.

در واقعیت پسا - شوروی، پساواقع‌گرایی نقش جهان‌آفرینانه‌ی خلق یک اسطوره‌ی جدید را بر عهده می‌گیرد. رئالیسم سوسیالیستی، برای مقابله با آشوب هراس‌انگیز مدرنیسم، دنیای تمامیت‌خواه خود را بنا کرد، دنیایی که هیچ‌گونه انحرافی از **کانون** را مجاز ندانسته، و هیچ‌گونه آزادی اندیشه و شور و شوق کشفی در آن به چشم نمی‌خورد. این رئالیسم به خوش‌بینی تقدیرباورانه‌ای نیز دامن می‌زد که پایانی خشنودکننده

مترجمان، به تبعیت از سیسرون و سنت جروم، میان ترجمه‌ی تحت لفظی و ترجمه‌ی مفهومی قائل بودند. در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، بحث بر سر سرشت هم‌ارزی دامنه‌ی گسترده‌ای یافته بود، اما هم‌زمان رویکرد تازه‌ای مطرح شد که فرض تأثیر هم‌ارز را جدی‌تر گرفته، در نتیجه کم‌تر به فرهنگ مبدأ و بیش‌تر به فرهنگ مقصد توجه نشان می‌داد.

این رویکرد همان نظریه‌ی نظام‌های چندگانه بود که ایتمار اوآن - زوهر (۱۹۷۸، ۱۹۷۸) و گیدون توری (۱۹۷۸، ۱۹۸۰)، از پژوهش‌گران تل‌آویوی، مبلغ آن بودند، و گروهی از پژوهش‌گران فعال در هلند و بلژیک (هولمز، لامبرت، لوفور، وان دن بروک، و وان لوون) آن را پیش بردند. نظریه‌ی نظام‌های چندگانه، با بذل توجه اساسی به دریافت متن در نظام مقصد، ترجمه را مستقیماً به تاریخ فرهنگی مربوط می‌ساخت. این نظریه الگویی هم برای تشریح و برآورد تأثیر متون ترجمه‌شده بر فرهنگ مقصد ارائه کرد، و یکی از شاخه‌های اصلی مطالعات ترجمه، یعنی تاریخ ترجمه در نظریه و عمل، را پدید آورد.

نظریه‌ی نظام‌های چندگانه، با آن که برگرفته از یک الگوی ساختارگرا بوده، با تحولات ناشی از «نظریه‌ی دریافت» (یا نقادی خواننده‌گرا) و شالوده‌شکنی نیز همگام است. مطالعات ترجمه از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو شاهد اعتنای بیش‌تر به گرایش‌های مطرح در نظریه‌ی ادبی، مطالعات فرهنگی، و زبان‌شناسی شده است. پژوهش‌گران موسوم به Manipulation Group (هرمنز، باسنت، لامبرت، و لوفور) بر استلزامات ایدئولوژیک ترجمه تأکید کرده، نقش سیاست فرهنگی در تعیین متونی را که باید به یک نظام ادبی ترجمه شوند و نیز تعیین علت و نحوه‌ی این ترجمه را مورد توجه قرار داده‌اند. در آمریکا، رویکرد معطوف به «ترجمه‌ی کارگاهی»، که در آیووا مدون شده، هرچه

تردد متن‌ها و رای مرزبندی‌های فرهنگی، و پی‌آمدهای آن برای نظام‌های فرهنگی مبدأ و مقصد است. آثار کنونی در حوزه‌ی مطالعات ترجمه عمدتاً حاصل واکنشی به (۱) حاشیه‌ای شدن ترجمه در مطالعات ادبی و (۲) رویکرد بی‌زمینه‌ی اکثر آثار راجع به ترجمه در حوزه‌ی زبان‌شناسی اند. تحولات جاری در مطالعات ترجمه همچنین مقارن با تصدیق هرچه بیش‌تر اهمیت ترجمه به عنوان عاملی برای ایجاد دگرگونی فرهنگی، و تأیید نقشی بوده‌اند که ترجمه‌ها در شکل‌گیری کانون ادبی و تکامل ژانرهای ادبی ایفا کرده‌اند.

آغاز روند روی‌آوری به مطالعات ترجمه به صورتی مستقل از تاریخ مدید اظهار نظرات عملی درباره‌ی سرشت و دشواری‌های کار ترجمه، از دوران رمی‌ها به این سو، را می‌توان مقارن با توسعه‌ی فنون ترجمه‌ی رایانه‌ای در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و آثار یوجین نیدا یافت که در صدد ارائه‌ی تحلیلی علمی از ترجمه‌ی کتاب مقدس بود. مسائل مهمی که به واسطه‌ی این شیوه‌های ترجمه مطرح شدند ارائه‌ی تعریفی از ترجمه‌ناپذیری و نیز نفس سرشت مسأله‌ساز هم‌ارزی میان زبان‌های مختلف بودند. جی. سی. کتفورد (۱۹۶۵) تلاش داشت بین ترجمه‌ناپذیری زبانی و ترجمه‌ناپذیری فرهنگی تمایز قائل شود. کتفورد استدلال می‌کرد که، ترجمه‌ناپذیری زبانی به خاطر تفاوت‌های موجود میان واژگان و نحو زبان‌های مبدأ و مقصد است، حال آن که ترجمه‌ناپذیری فرهنگی به دلیل نابرخورداری فرهنگ مقصد از برخی وجوه خاص فرهنگ مبدأ پدید می‌آید. نیدا (۱۹۶۰، ۱۹۶۴) میان دوگونه هم‌ارزی، صوری و پویا، تمایز قائل شد. او هم‌ارزی صوری را مبتنی بر صورت و محتوای یک متن، و در تضاد با هم‌ارزی پویا می‌دانست که مبتنی بر تأثیرگذاری هم‌ارز بر مخاطبان فرهنگ‌های مبدأ و مقصد است. این‌گونه تمایزگذاری‌ها مبین دیدگاه بدیلی در قبال دیدگاه سنتی اند که

از پژوهش‌گران کانادایی در تحقیقات خود درباره‌ی بینابینیت ترجمه از نظریه‌ی فمینیستی بهره گرفته، نگرش دوقطبی نسبت به متون مبدأ و مقصد را، همگام با رد الگوی تفاوت‌گذاری جنسیتی مبتنی بر تقابل‌های دو تایی، مردود شمرده‌اند.

مطالعات ترجمه به عنوان یک حوزه‌ی تحقیق نمی‌تواند جدا از برنامه‌های آموزش عملی برای مترجمان باشد. این مطالعات را می‌توان به عنوان شاخه‌ای از تاریخ ادبی و فرهنگی در نظر گرفت که عوامل مراوده‌ی متنی را مورد بررسی قرار داده، و فرآیند دریافت متون در فرهنگ‌های مبدأ و مقصد را با هم می‌سنجد. مطالعات ترجمه از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ از فرمالیسم روگردانده، به تأکیدگذاری بر ایدئولوژی و نقش مترجمان در شکل‌دهی به یک نظام ادبی رو آورده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: باسنت ۱۹۹۱، باسنت و لوفور ۱۹۹۰، بیگنت و شولت ۱۹۸۹، دلزل ۱۹۸۸، گنتسلر ۱۹۹۳، لوفور ۱۹۹۲، وان لوون تسوارت و کیتی ۱۹۹۱، هوس و بلوم - کولکا ۱۹۸۶، هرمنز ۱۹۸۵، هولمز ۱۹۷۰، ۱۹۸۸)

سوزان باسنت

مطالعات جنوب آسیا (South Asian studies)

مطالعات جنوب آسیا، همانند مکمل‌های جغرافیایی‌اش، عمدتاً محصول رویکرد مجامع آکادمیک اروپایی و آمریکای شمالی به پژوهش درباره‌ی تاریخ، اقتصاد، زبان‌شناسی، و علوم اجتماعی، پس از پایان جنگ جهانی دوم است. شبه‌قاره‌ی هند، که طولانی‌ترین سابقه‌ی مستعمراتی را داشته، به محور مطالعات گسترده و منسجم در رشته‌های گوناگونی بدل شده است که «مطالعات جنوب آسیا» را متشکل ساخته‌اند. به دنبال خاتمه‌ی جنگ جهانی دوم، تحقیقات و تألیفات مرتبط با فرهنگ‌های غیرغربی به سوی

بیش‌تر به پژوهی تاریخی در روال جاری ترجمه در برخی نهادهای آکادمیک پرداخته است. در آلمان، مکتب گوتینگن به بررسی نظام‌مند تاریخ متون ادبی ترجمه‌شده از آلمانی به انگلیسی و برعکس روی آورده، توجه خاصی به نقش ویراستاران و تدوین‌کنندگان گلچین‌ها نشان داده است. در خارج از اروپا مطالعات ترجمه هرچه بیش‌تر با تحولات ناشی از مطالعات پسااستعماری پیوند خورده، سلطه‌ی دیرین متن مبدأ یا «اصیل» را زیر سؤال می‌برد. مثال مجسم این رویکرد جدید مکتب برزلی، به راهبری برادران کامپوس، معطوف به استعاره‌ی «آدم‌خواری» در مطالعات ترجمه است، و مسأله‌ی بازجذب یک متن «اصیل» از جانب یک فرهنگ آزادی‌یافته‌ی نوین را با توجه به استعارات آدم‌خواری و مسخ شیطانی مورد مطالعه قرار می‌دهد. گرایش‌های کنونی در حوزه‌ی وسیع مطالعات ترجمه عبارت‌اند از: مطالعات فلسفی روبه‌رشدی که مفهوم امر اصیل و مسائل معنا، تأویل، و تناسب را شالوده‌شکنی می‌کنند (دریدا ۱۹۸۵ - در گراهام ۱۹۸۵، بنجامین ۱۹۸۹، گات ۱۹۹۰)؛ ترجمه و تحلیل گفتمان (بلوم - کولکا ۱۹۸۱، اسنل - هورنبی ۱۹۸۸، هتیم و میسون ۱۹۹۰، بیکر ۱۹۹۲)؛ و ترجمه به منزله‌ی مراوده‌ی فرهنگی، و فعالیت بسیار توانایی که تصورات راجع به کلیات، فردیت فرهنگی، و پایگان‌های پیشرفت ادبی را به پرسش می‌کشد (کیتل و فرانک ۱۹۹۱، ونوتی ۱۹۹۲). به موازات افزایش اهمیت این مطالعات، کتاب‌های راهنمای تدریس ترجمه و آثار راجع به ترجمه و تأویل، ترجمه و دوزبانگی، و ترجمه و واژه‌شناسی افزایش چشم‌گیری یافته، مطالعات ترجمه را به کار تدریس و تمرین ترجمه نزدیک‌تر می‌سازند. از عمده تحولات جاری در مطالعات ترجمه از اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو پژوهش در باب مسائل مربوط به جنسیت و ترجمه است. در این میان، گروهی

هند تقریباً به کل متکی به اسناد فراهم شده و مطالعات انجام شده از سوی استعمارگران بود (آلوارز ۱۹۹۱). خاستگاه یکسان و کمابیش نامشهود این مآخذ، که شامل سه قرن تألیف و تحقیق درباره‌ی جنوب آسیا می‌شود، موجب شده امروزه شاهد پیدایش تاریخ‌نگاری ستیزه‌جویانه‌ی نوینی با عنوان **مطالعات فرودستان** باشیم. تاریخ فرودستان، به اتکای وام‌گیری مفهومی از آنتونیو گرامشی، روایت مکتوم یا نانوشته‌ای از طبقات مسلط هند در دوران سلطه‌ی امپریالیسم عرضه می‌کند (گوها و اسپیواک ۱۹۸۲). این تاریخ، برای نمونه، به این بحث می‌پردازد که، برداشت ما از روند پیدایش کشورهای مستقل هند و پاکستان مبتنی بر درک ساده‌انگارانه‌ای از یک تقابل دوسویه، اربابان استعمارگر بریتانیایی در مقابل گروه کوچکی از ملی‌گرایان هندی (گاندی، نهرو، جناح)، بوده و در این میان نقش مقاومتی که طبقات فرودست نشان داده بودند به فراموشی سپرده می‌شود. محور این گفتمان انتقادی امتناع هدف‌مندان از پذیرش یک تاریخ‌نگاری سنتی بی‌طرف، فارغ، و عینی، و روی‌آوری به نوعی **شالوده شکنی** تاریخ است که مؤلفه‌های **ایدئولوژی** و **استیلا**ی تجسم‌یافته در تألیف روایت تاریخی از جنوب آسیا را افشا و افسون‌زدایی کند (اسپیواک ۱۹۸۲). موضع انتقادی و مقابله‌گرانه‌ی محققان مطالعات فرودستان (که بسیاری از آنان نمایندگان نخستین نسلی از روشنفکران جنوب آسیا بودند که در دوران پساستعماری و پس از کسب استقلال پرورش یافتند) مبتنی بر تلاش خودآگاهانه برای ایجاد یک بدیل فراگیر، و مستعد پذیرش تدابیر و روش‌های غیرسنتی، در قبال روایت غالب و مقرر است. رویکردهای تاریخ‌نگارانه‌ی نوینی که در مطالعات جنوب آسیا پدید آمده‌اند اغلب افشاگر ساختار شرق‌شناسانه‌ای هستند که «غرب» سکولار را در برابر یک شبه‌قاره‌ی دین‌دار کمابیش آرمان‌گرا قرار می‌دهد،

تخصصی شدن گام برداشته، و تقسیمات استعماری و **ساختارهای سیاسی** در حال تغییر را مورد تأمل قرار دادند. با خاتمه یافتن دوران استعمار در آسیا، هند و چین و اندونزی «جنوب شرق آسیا»، چین، ژاپن، و کره «شرق آسیا»، و هند، پاکستان (و بعدتر بنگلادش) و سری‌لانکا «جنوب آسیا» را تشکیل دادند.

پژوهش‌کنونی در حوزه‌ی مطالعات جنوب آسیا از نظر آکادمیک وارث رشته‌ی پیشین «هندشناسی» است که، در سده‌ی هجدهم پدید آمد و اساساً مسائل تاریخی و موضوعات ادبی را مورد توجه قرار می‌داد. با استحکام یافتن ساختار مدیریتی امپریالیسم بریتانیا در سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم، هندشناسی از حیطة‌ی توجهات تاریخی و زبان‌شناختی - ادبی خود فراتر رفته، طیف گسترده‌تری از رشته‌های علوم اجتماعی را، اغلب در پاسخ به نیازها و امتیازات انحصاری که ملازم مدیریت استعماری بود، در بر گرفت. با تبدیل چارچوب مفهومی پژوهش‌های «پس از جنگ جهانی دوم» به **مطالعات پساستعماری**، این مجموعه پژوهش‌های تاریخی، قوم‌نگارانه، اقتصادی، و زبان‌شناختی نیز به طور روزافزون مورد توجه منتقدان معاصر قرار گرفت که با دیدگاه غالب نخیه‌گرایی آشنا بودند و نماینده‌ی آن محسوب می‌شدند. اکثر این‌گونه نقدهای پساستعماری بنیان نظری‌ای را مد نظر قرار می‌دهند که عبدالملک در جستار «شرق‌شناسی در بحران» (۱۹۶۳)، و ادوارد سعید در کتاب **پرمخاطب‌تر شرق‌شناسی** (۱۹۷۸) استوار ساخته و شاخص‌هایی را برای سنجش **گفتمان جاری** در باب **ایدئولوژی‌های پنهان** در پس برداشت‌های تاریخی و فرهنگی ما از «شرق» (مشخصاً خاورمیانه)، و به ویژه در رابطه با پروژه‌ی استعمار، مطرح کرده‌اند.

در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، شاخصه‌ی تحقیقات مربوط به هندوستان و کشورهای شبه‌قاره‌ی

محوری آن، در موجودیت یافتن تعریف «معقول» و مسلطی از «غرب» ایفا می‌کند.

این تعبیر اروپایی از یک «خویشتن» غربی در تضاد با دیگری جنوب آسیایی همچنان گرانگاهی برای گفتمان شارحان تاریخ تفکر معاصر در خصوص تعامل و تبادلات فکری اروپا و هند به شمار می‌رود. علاوه بر «ایدئالیسم تخیل» روباگونی که هگل به هند نسبت داده، در نوشته‌های نظری مارکس، میل، و وبر نیز هند «امپراتوری تخیل» پیشاعقلانی شمرده شده است (ایندن ۱۹۹۰)، قلمرویی که غرب تعقل‌گرا و تحقق‌طلب در برابر آن قرار می‌گیرد. نظریه‌ی ایندن این است که، این «دیگری» جنوب آسیایی برابر نهادی در تحقیقات رشته‌های گوناگون - انسان‌شناسی، اقتصاد، و فلسفه‌ی سیاسی - همچنان حضور قاطع داشته و از این رو نقش‌آفرینی روشنفکران مدرن جنوب آسیا و روند تحول و تکامل نهادهای سیاسی و فرهنگی هند را با محدودیت مواجه می‌سازد.

توجه به آفرینش‌های ادبی در دوران سلطه‌ی استعماری بریتانیا بر هند - هند بریتانیایی به عنوان یک نیروی نافع، تحت نظارت، و حتا عاطفی - نقشی اساسی در فهم زمینه‌های فرهنگی طرح مطالعات جنوب آسیا در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم دارد (چاکراواری ۱۹۸۹). برخورد نابرابر، غیرقابل دفاع، و نژادپرستانه‌ی سفیدپوستان بریتانیایی قرن نوزدهمی با مردم تحت استعمار و استثمارشان، که مثال مجسم خود را در آثار رودیارد کیپلینگ یافته، جای‌اش را به لیبرالیسم نومیدانه‌ی ای. ام. فورستر در قرن بیستم می‌دهد. داستان‌های عامه‌پسند انگلیسی در سده‌های نوزدهم و بیستم درباره‌ی جنوب آسیا، روی هم رفته، گویای روایتی از کلیشه‌های دیرینه اند که در طول سه قرن استعمار هند هرچه بیش‌تر پرورده شده‌اند: شرقی «ناشناخته»ی قرن نوزدهم در قرن بیستم به شکل

جایی که توسعه‌های ترقی‌خواهانه‌ای چون یک دولت دموکراتیک کاملاً پیشرفته همچنان یک «تجربه‌ی شکست‌خورده» می‌نمایند (لیل، در بریکنریج و وان در ویر ۱۹۹۳). این مضمون فراگیر، تعیین علل این ناکامی، مسأله‌ساز مهمی در تاریخ‌نگاری پسااستعماری در جنوب آسیا است، یعنی این مسأله که چرا هندی‌ها با وجود برتری جمعیتی و ایستادگی بسیار در راه مبارزه با استعمارگران ستم‌گر، به یک طبقه‌ی فرودست مبدل شدند (گوها ۱۹۸۸).

به موازات تشدید تلاش‌ها در چارچوب مطالعات جنوب آسیا برای به گوش رساندن آوای فرودستان، بحث روش‌شناسانه‌ای نیز مطرح شده است. استفاده از روش‌های تحقیق غیرسنتی و بهره‌گیری از سازمیه‌های نامعمول نشان‌گر چالش مستمری با روند تحقیقات کنونی است. این آزادی عمل روش‌شناسانه به تکوین طرح‌هایی منجر شده است که، با اخذ دیدگاه‌های نقادانه‌ی فلسفی (میشل فوکو از طریق سعید) و ادبی (ژاک دریدا از طریق اسپواک) درباره‌ی مسائل فرهنگ و روایت، مرزبندی‌های تاریخی و قومی سنتی‌ای را که پیش‌تر معرف «مطالعات منطقه‌ای» بودند نقض می‌کنند. این مطالعات موجد آن چیزی شده‌اند که لویی آلتوسر یک «گسست شناخت‌شناسانه» می‌خواند: سرمشق سراسر نوینی برای پژوهش‌های فکری مربوط به تاریخ و فرهنگ‌های جنوب آسیا.

از دیگر ابعاد مهم پژوهش‌های پسااستعماری درباره‌ی جنوب آسیا ریشه‌یابی ملازمت اروپایی (یا غرب) از نظر سیاسی مسلط با هندوستانی تحت امر، و تعقیب سرچشمه‌های آن تا برخورد هگل با هند است (هالقباس ۱۹۸۸). این‌گونه، بررسی تاریخی فلسفی اروپا به روشن شدن نقش گسترده‌تری منجر شده است که «شرق» تحت امر و شگفت‌انگیزی که به صورتی هدف‌مندانه تعریف شده، و جنوب آسیا به عنوان بخش

بنیادی تر و پیش‌بینی‌پذیرتری پدیدار می‌شود؛ از این رو، خرافه‌پرستی ذاتی او به یک نشان فرهنگی اساساً مذهبی و حتماً متعالی مبدل شده، انسان شرقی انسانی آموزش‌ندیده اما خردمند شمرده شده، زن‌صفتی او اکنون به صلح‌جویی‌اش تعبیر می‌شود (ناندی ۱۹۸۳). دامنه‌ی نفوذ این کلیشه‌ها و حضور همچنان‌شان در تحکیم و تثبیت دیدگاه‌های پسااستعماری (کلیشه‌هایی که با تحقیقات تاریخی «رسمی» استعمارگران در خصوص جنوب آسیا پیوند خورده و نزد همگان، از کیپلینگ تا گاندی، مطرح بوده‌اند) مسأله‌ای است که یکی از محورهای انتقادی شرق‌شناسی را شکل می‌دهد.

با بدل شدن امپراتوری هند به کشورهای مستقل هم‌سود، میراث فکری و فرهنگی دوران سلطه‌ی استعماری بریتانیا بر هند، به ویژه تحقیقات انجام‌شده درباره‌ی تمدن‌های اولیه در جنوب آسیا، همچنان زمینه‌ی بعضاً ناخودآگاهانه‌ای برای تشریح سنت‌های مذهبی، اجتماعی، و زبان‌شناسانه و تأثیرات متعاقب تمدن‌های هند و دایمی و پیشاودایی فراهم می‌آورد. نخستین نمونه‌ی تحقیقات بریتانیایی درباره‌ی شبه‌قاره‌ی هند پژوهش‌هایی درباره «تاریخ» آیین هندو و زبان سانسکریت بود. پی‌آمدهای توجه طولانی‌مدت استعمارگران به ترسیم نقشه‌ی زبان‌شناسانه‌ای از شبه‌قاره‌ی هند تا به امروز نیز محسوس است. مسأله‌ی اجتماعی و زبان‌شناختی طبیعی‌گردانی زبان انگلیسی در میان هندی‌ها به بحث و تحقیق فراوان منجر شده؛ نقش زبان استعمارگران ستم‌پیشه در تضاد، یا در راستای مقابله، با استفاده از زبان‌های بومی شبه‌قاره همچنان بحث سیاسی پرتنشی در هند به شمار می‌رود و پی‌آمدهای ملی‌متنوعی داشته است.

شرق‌شناسی مطالعه‌ی ادبیات‌های هندی را نیز شامل می‌شود. این سنت نقادانه، که با رسالات قرن هجدهمی درباره‌ی تمدن‌های ودایی آغاز می‌شود،

ادبیات را از دید روشنگری نگریسته، در عین حال و در طول زمان، همچنان در پی تحکیم بن‌مایه‌های فکری غالب اروپایی است. منتقدان معاصر معتقد اند که این بازنمایی استعماری از ادبیات‌های «بومی» شبه‌قاره‌ی هند، در عین ظاهر اغلب عینی، عملی، و بی‌طرفانه‌ی آن، نتوانسته از بند سلطه‌ی سیاسی و فرهنگی اروپائیان بر آسیا بگریزد (داروادکر، در بریکتریچ و وان در ویر ۱۹۹۳). پژوهش‌های پسااستعماری در حوزه‌های مختلف مطالعات جنوب آسیا، آمیزه‌ی ناهمگونی از اثرپذیری‌ها را به نمایش می‌گذارند. مارکسیسم همچنان نمود برجسته‌ی خود را در حوزه‌ی اقتصاد و دیگر علوم اجتماعی حفظ کرده، به اتکای آرای گرامشی حضور چشم‌گیری در مطالعات فرهنگی و طبقاتی دارد. آثار ساختارگرا و پسااستعمارگرای دریدا، فوکو، آلتوسر، و رولان بارت نیز مبنای نظری و انتقادی متخصصان مطالعات جنوب آسیا را تحت تأثیر قرار داده‌اند. در این میان، آثار فوکو بیش‌ترین جلوه را داشته‌اند، و ضوابطی که او در صورت‌بندی قدرت و دانش مطرح کرده و اشتیاق وافر و فراگیرش به افسون‌زدایی، بنیان‌نظری، دایره‌ی واژگانی، و روش‌شناسی جسورانه‌ای برای عمده آثار پسااستعماری درباره‌ی جنوب آسیا فراهم کرده‌اند. در نهایت، به موازات طرح روایت‌های بدیلی برای مطالعات جنوب آسیا، برخی از پژوهش‌گران خطر ذاتی در خلق طرح فکری جدایی‌طلبانه را درک کرده‌اند، این خطر که، گویی همچون نقش وارونی از نیای استعماری خود، وابستگی متقابل آواهای متعارض ستم‌پیشگان و ستم‌دیدگان را به هیچ بگیرد (سعید، در گوها و اسپیواک ۱۹۸۷). مسأله‌ی انحصارگرایی و بیرون‌گذاری طبعاً روش‌ها و تأویل‌های استنده‌ی آتی در این حوزه‌ی تحقیق هرچه التقاطی‌تر و البته بارآورتر را نیز از خود متأثر خواهد ساخت.

جیمز پی. رایس

مطالعات چینی (Chinese studies)

مشارکت‌کنندگان فعال در عرصه‌ی «مطالعات چینی» هم پژوهش‌گران ساکن سرزمین چین اند و هم محققان بین‌المللی و پژوهش‌گرانی که در نواحی چینی‌زبانی مانند تایوان و هنگ‌کنگ پیش از ۱۹۹۷ اقامت دارند. با این حال، از آن‌جا که پژوهش‌گران ساکن چین احتمالاً کم‌تر از دیگران شناخته شده‌اند، در این‌جا عمدتاً به **مطالعات فرهنگی چینی معاصر** در خود این کشور خواهیم پرداخت.

به عقیده‌ی نینگ وانگ، مدیر «مرکز ادبیات تطبیقی و مطالعات فرهنگی» در دانشگاه تسینگهوا، «دامنه و محتوای مطالعات فرهنگی در چین همانند آن چیزی است که در غرب برقرار است. مطالعات فرهنگی چینی دست‌کم چهار عرصه را در بر می‌گیرد: مطالعات قومی، شامل مطالعات مربوط به نوشته‌های پسااستعماری، آثار اقلیت‌ها، و تألیفات مهاجران؛ مطالعات محیطی، شامل مطالعات آسیایی و مطالعات مربوط به حوزه‌ی اقیانوس آرام؛ مطالعات جنسیتی، شامل مطالعات مربوط به آثار فمینیستی و نوشته‌های همجنس‌خواهان؛ و مطالعات رسانه‌ای، مشتمل بر مطالعات سینمایی، مطالعات تلویزیونی، و حتا مطالعات اینترنتی» (وانگ، ۲۰۰۳، ص. ۱۸۹).

از بسیاری جهات، مطالعات چینی معاصر پیوند تنگاتنگی با نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی غربی دارد. ترجمه‌ی چینی **پسامدرنیسم و نظریه‌های فرهنگی** فردریک جیمسون (۱۹۸۶)، نخستین نشانه‌ی ورود نظریه‌های فرهنگی و انتقادی غربی به جمهوری خلق چین بود. در دهه‌های گذشته، این نظریه‌ها به عنوان «منابع گفتمان‌ساز اصلی» (تائو و یوناپو ۲۰۰۵، ص. ۴) در مطالعات چینی معاصر عمل کرده‌اند، مطالعاتی که خود حول این سه مضمون کلی بسط یافته‌اند: (۱) معرفی نظریه‌های غربی از طریق ترجمه‌ها و برقراری ارتباطات

اولیه با پژوهش‌گران غربی، (۲) به‌کارگیری نظریه‌های غربی در حوزه‌ی مطالعات چینی، و (۳) تأملاتی در باب کارآیی‌ها و ناکارآیی‌های نظریه‌های غربی در مورد مطالعات چینی، با توجه به بستر منحصر به فرد مطالعات فرهنگی در چین.

رد پی انتشار ترجمه‌ی **پسامدرنیسم و نظریه‌های فرهنگی**، ترجمه‌ی دیالکتیک روشنگری تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر هم در سال ۱۹۹۰ به چینی منتشر شد. انتشار این دو اثر خود درآمدی به انتشار مجموعه ترجمه‌هایی از اثرگذارترین آثار نظری و انتقادی غربی در چین بود. مجموعه‌ی «کتاب‌خانه‌ی روشنفکران» در دهه‌ی ۱۹۹۰ پایه‌گذاری شد، و ترجمه‌هایی از نزدیک به سی اثر از فردریک جیمسون، هارولد بلوم، جانانان کالر، استنلی فیش، پل دومان، تری ایگلتن، والتر بنیامین، ادوارد سعید، و دیگران را در بر می‌گرفت. از آخرین آثار این مجموعه ترجمه‌ی **منطقه‌ی درگیری پری اندرسون** است که در سال ۲۰۰۸ منتشر شد. با آغاز قرن بیست و یکم، ترجمه‌های بیش‌تری پدید آمد. مجموعه‌ی «فرهنگ و ارتباطات»، آثار متعددی در زمینه‌ی مطالعات رسانه‌ای، از نویسندگانی مانند مارشال مک‌لوهان، استوارت هال، و جان فیسک، منتشر کرد. همچنین، بیش از بیست ترجمه، همگی در باب بحث مدرنیسم و **پسامدرنیسم** در قالب مجموعه‌ی «مطالعات مدرنیته» انتشار یافت؛ این مجموعه مؤلفانی مانند دیوید هاروی، ریموند ویلیامز، ژان بودریار، ماتنی کالینسکو، و ریچارد وولین را در بر می‌گرفت. در حوزه‌ی مطالعات **فرهنگ عامه‌پسند** مجموعه‌ی «مطالعات فرهنگ عامه‌پسند» پنج ترجمه از آثار لورا استمپل مامفورد، آنجلا مک‌رابی، جان فیسک، جنیفر کریک، اندرو گودوین، گری وانل، و دیگران منتشر کرده است. مجموعه‌ی «منشور آکادمیک معاصر» خود شامل زیرمجموعه‌های متعددی با مضامین مختلف است و

بود: «گفتمان فلسفی پسامدرنیته در بستر چینی» از ارسو دینگ، و «شرق‌شناسی در برابر غرب‌شناسی؟» از نینگ وانگ. ارسو دینگ، با توجه به بی‌علاقگی به پسامدرنیسم در فلسفه‌ی چینی معاصر، با ارائه‌ی بحثی پسامدرنیستی در باب معیارهای معرفتی از اهمیت پسامدرنیسم دفاع می‌کند. نینگ وانگ، از منظر نقادی فرهنگی، نظریه‌ی شرق‌شناسی ادوارد سعید را به پرسش کشیده، غرب‌شناسی و جلوه‌های آن را مورد تحلیل قرار داده، و از مکالمه‌ی فرهنگی به جای تقابل فرهنگی حمایت می‌کند.

پژوهش‌گران و منتقدان چینی، با شور و شوق وافر، نه فقط از نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی غربی استقبال کرده بل که بی‌درنگ آن را در حوزه‌ی معالعات مربوط به فرهنگ چین معاصر به کار بستند. از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، انتشار آثار نقادی فرهنگی به زبان چینی در قالب مجلات، کتاب‌های تخصصی، و مجموعه مقالات آغاز شد. از جمله پژوهش‌گران و نویسندگان فعال در این عرصه گانگ چن، ژیاومینگ چن، یونگوئو چن، ژیاگوانگ کوئی، جینهوا دای، بینگزونگ گائو، هوئیلین هوانگ، یوانپو جین، توئو لی، گانگ لوئو، سیهونئی مائو، دونگفنگ تائو، فنگژن وانگ، هوئی وانگ، مینان وانگ، نینگ وانگ، بیچوان وانگ، یوئچوان وانگ، یینگ ژیاو، نایکیائو یانگ، شوژیان یه، هونگ بین، بیوو ژانگ، بین ژائو، ژیان ژو، و بسیاری دیگر اند. در سال ۱۹۹۵، جینهوا دای نخستین برنامه‌ی مطالعات فرهنگی را در دانشگاه پکن تدوین کرد؛ این برنامه به **مطالعات سینمایی** و مطالعات فرهنگ عامه‌پسند اختصاص داشت.

سه نشریه نیز نقش مهمی در رشد و توسعه‌ی مطالعات چینی ایفا کردند. *Dushu* (خوانش)، به سردبیری مشترک هوئی وانگ و پینگ هوانگ، در مجموعه مقالاتی که در زمینه‌ی نقد فرهنگی از سال ۱۹۹۶ منتشر کرده توجه شدیدی به مسائل اجتماعی -

حوزه‌های مطالعات فرهنگ عامه‌پسند، مطالعات فرهنگ جهانی، فلسفه، جامعه‌شناسی، مارکسیسم و پسا - مارکسیسم خارجی، مطالعات رسانه‌ای، و زبان‌شناسی را در بر می‌گیرد، و تاکنون نزدیک به پنجاه ترجمه منتشر کرده است. در مجموع، از سال ۱۹۸۶ به این سو، بیش از صد ترجمه از آثار مطرح در عرصه‌ی نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی غربی به چینی انتشار یافته است.

افزون بر آشنایی فزاینده با نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی غربی از طریق ترجمه‌ها، پژوهش‌گران چینی به برقراری ارتباط با نظریه‌پردازان و منتقدان غربی از راه سخن‌رانی‌ها و همایش‌ها رو آورده‌اند. در این میان، دیدار فردریک جیسمون از دانشگاه پکن در سال ۱۹۸۵ و همایش بین‌المللی «مطالعات فرهنگی: چین و غرب» در سال ۱۹۹۵ شایان توجه ویژه اند. از سپتامبر تا دسامبر ۱۹۸۵، جیسمون نظریه‌ی پسامدرنیستی را به شکل نظام‌مند به مخاطبان خود در دانشگاه پکن معرفی کرد؛ سخن‌رانی‌های او، به عنوان نخستین پژوهش‌گر مدعو غربی در این زمینه، نقطه‌ی عطفی بود و الهام‌بخش نسل تازه‌ای از پژوهش‌گران جوان چینی شد. همایش بین‌المللی «مطالعات فرهنگی: چین و غرب» که در سال ۱۹۹۵ در دالیان برگزار شد نخستین همایش در مورد مطالعات فرهنگی در چین بود. پژوهش‌گران شناخته‌شده در سطح بین‌المللی، تری ایگلتون، رالف کوهن، و جاناتان آراک، و پژوهش‌گران چینی خارج از کشور، هنری وای. اچ. ژائو، کانگ لیو، شلدون لو، و شائوبو ژی، و همچنین پژوهش‌گران مقیم چین، نینگ وانگ، ارسو دینگ، و دیگران از حاضران در این همایش بودند. از جمله دست‌آوردهای این همایش انتشار ویژه‌نامه‌ی نشریه‌ی **تاریخ ادبی جدید** در سال ۱۹۹۷ بود که نه مقاله از مقالات ارائه‌شده در این همایش و دو تفسیر بر آن‌ها را در بر می‌گرفت. دو مقاله از آن نه مقاله نوشته‌ی پژوهش‌گران مقیم چین

سیاسی (از جمله اصلاح نظام تخصیص مسکن، اصلاح ساختار حکومتی، اصلاح سیستم سرشماری، اصلاح نظام پرشکی، موج مهاجرت به شهرها، ساخت و ساز در مناطق روستایی، اصلاح نظام آموزشی، و مانند این‌ها) نشان داده است. *Shijie* (افق‌ها) و *Wenhua yanjiu* (مطالعات فرهنگی)، که در آغاز قرن بیست و یکم بنیان گذاشته شدند، توجه یکسانی به معرفی مطرح‌ترین نظریه‌های غربی و بررسی تحقیقات و پژوهش‌های داخلی نشان می‌دهند. نشریه‌ی *Shijie*، که به سردبیری مشترک تئو لی و یانگو چن منتشر می‌شود، هشت بخش مختلف، شامل «مرزهای نظری»، «پژوهش‌گران بین‌المللی»، «بحث آزاد»، «مطالعات فرهنگی»، «مکالمه و مصاحبه»، «منقد»، «استودیوی هنر»، و «نقد و بررسی کتاب» را در بر می‌گیرد. *Wenhua yanjiu*، زیر نظر شورای سردبیری، متشکل از دونگفنگ تائو، یوانپو جین، و بینگژونگ گائو، تمام مباحث عمده در زمینه‌ی مطالعات چینی معاصر را پوشش می‌دهد، که از آن میان می‌توان به «مطالعات فرهنگ تصویری»، «ادبیات و فرهنگ»، «فرهنگ و قدرت»، و مانند این‌ها اشاره کرد؛ پژوهش‌های منتشرشده در این نشریه هم کاوش‌های نظری و هم مطالعات موردی را در بر می‌گیرند.

در میان این طیف گسترده، مطالعه‌ی فرهنگ عامه‌پسند و همچنین انتقادات پسااستعماری از مسدورنیت‌های چینی جذاب‌ترین، انگیزاننده‌ترین، و مهم‌ترین بحث‌ها را تا به امروز پیش کشیده است. دو کتاب *مطالعات فرهنگی: غرب و چین*، اثر دونگفنگ تائو، و *نقادی فرهنگی در چین معاصر*، اثر دونگفنگ تائو و یارونی ژو، جامع‌ترین درآمدها به مطالعات مطرح در این دو عرصه را عرضه می‌کنند. مطالعه‌ی «فرهنگ عامه‌پسند» (یا، به تعبیر رایج‌تر در تحقیقات چینی‌زبان، *فرهنگ توده‌ای*) با استفاده از، و تأمل بر،

نظریه‌ی *صنعت فرهنگ* در *مکتب فرانکفورت*، به ویژه چنان که در *دیالکتیک روشنگری* تبیین شده، شکل گرفته و شرح و بسط یافته است. برای مثال، هونگ بین به این بحث می‌پردازد که، فرهنگ توده‌ای در چین معاصر با توجه به کارکردهای اش یک فرهنگ سرگرمی‌ساز است، با توجه به شیوه‌ی تولیدش کالایی است که صنعت فرهنگ می‌سازد، با توجه بافت‌اش یک فرهنگ دوبعدی است، و با توجه به روش پخش و شیوه‌ی توزیع‌اش یک فرهنگ فراگیر برای تمام شهروندان بدون اعتنا به اختلافات طبقاتی است. فرهنگ توده‌ای شکلی است از فرهنگ است که کارکردهای سیاسی، روشن‌گرانه، آموزشی، و حتا زیبایی‌شناختی‌اش سرکوب شده، در عوض کارکردهای احساساتی، تفریحی، و سرگرم‌کننده‌اش مورد تأکید و تقویت قرار می‌گیرند. بین منکر مساعدت‌های فرهنگ توده‌ای به ایجاد تعادل و موازنه‌ای در راستای رشد روانی افراد و همچنین اصلاح ساختار اجتماعی نیست. با این حال، انتقادات اصولی خود از فرهنگ توده‌ای را از این سه منظر کلی مطرح می‌کند: (۱) آن‌چه فرهنگ توده‌ای فراهم می‌آورد ارضای کاذبی است که سوژه‌ها و افراد را غرق لذتی نمایشی رها می‌سازد، و معنای بنیادین هستی را به فراموشی می‌سپارد؛ (۲) سرشت واقع‌گرایز فرهنگ توده‌ای اغلب درک مردم از دنیای واقعی را دچار اعوجاج کرده، در نتیجه قوه‌ی قضاوت آنان را تضعیف می‌کند؛ و (۳) شیوه‌ی تکثیر صنعتی فرهنگ توده‌ای به از دست رفتن فردیت، خلاقیت، انتقادپذیری، و واقع‌بینی منجر شده، در نهایت به نابودی روح انسان‌باوری منتهی می‌شود (تائو و ژو ۲۰۰۶، صص. ۹-۷۸).

تأملات مطرح در مورد کارآمدی یا ناکارآمدی نظریه‌ی *صنعت فرهنگ* در مطالعه‌ی فرهنگ توده‌ای در چین معاصر، دست کم تا حدودی، حاصل همین انتقادات اخیر بود. دونگفنگ تائو به سه نقص ناشی از

یک رویکرد مهم دیگر به فرهنگ توده‌ای معاصر در چین از طریق تحلیل سیاسی - اقتصادی و تحلیل طبقاتی میسر شد، و این روش‌ها در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ مورد توجه قرار گرفت. در این رویکرد، فرهنگ توده‌ای معاصر در چین به عنوان فرهنگ معطوف و به متعلق به طبقه‌ی متوسط در نظر گرفته می‌شود. جینهوا دای استدلال می‌کند که، در طول دهه‌ی ۱۹۹۰، فرهنگ توده‌ای و رسانه‌های همگانی هم‌راستا با سلیق و مصارف مرسوم در طبقه‌ی متوسط کاملاً مرفه حرکت می‌کردند. اساساً، این فرهنگ توده‌ای فرهنگ طبقه‌ی متوسط، و برآمده از سرمایه‌داری و ایدئولوژی سرمایه‌داری بود. و این فرهنگ توده‌ای نه فقط تشدید پرشتاب اختلاف طبقاتی در دوران جدید را از نظر نهان کرده، بل که به سودجویی و قدرت‌یابی طبقه‌ی متوسط وجهه‌ی مشروع می‌بخشید (صص. ۱۰۰-۹۸).

در قیاس با مطالعه‌ی فرهنگ توده‌ای در چین معاصر بر اساس این سه رویکرد عمده، عرصه‌ی نقادی پسااستعماری در تقابل با مدرنیته‌ی چینی رویکردی پیچیده‌تر بوده و بحث‌های بسیاری بر انگیزته است. نخستین بحث عمده حول محور برداشت‌هایی از «شرق‌شناسی» ادوارد سعید می‌گردد. در سال ۱۹۹۳، مجموعه مقالاتی در *Dushu* منتشر شد که تأملاتی بر مدرنیزاسیون غربی و همچنین سرشت مدرنیزاسیون چین را در بر می‌گرفت. کوان ژانگ، در چارچوب **گفتمان پسااستعماری**، خواهان توجه ویژه به مسائلی مانند نفوذ عناصر استعماری در علوم انسانی غربی، تعاملات موجود در میان علوم اجتماعی و علوم انسانی مدرن غربی و استعمارگری، رهیافت روشنفکران جهان سومی به درک و بررسی واقعیت مستعمره و/یا نیمه‌مستعمره بودن بود، و بر یافتن راهبردهایی برای آزاد کردن خود از بندگفتمان استعماری مسلط غرب تأکید داشت (صص. ۴-۱۳۲). در آغاز سال ۱۹۹۴،

کاربرد نظریه‌ی مکتب فرانکفورت در این‌گونه مطالعات اشاره می‌کند. از دید او، این مطالعات: (۱) توجه مکفی به بستر اجتماعی - تاریخی که زمینه‌ساز ظهور فرهنگ توده‌ای چینی در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ و بلافاصله بعد از دوران توتالیتری شده مبذول نمی‌کنند، دورانی که از دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز می‌شد و تا دوره‌ی «انقلاب فرهنگی» (۷۶-۱۹۶۶) ادامه یافت؛ (۲) معیارهای مدنظر فرهنگ‌نخبه را در ارزیابی فرهنگ توده‌ای به کار می‌برند؛ و (۳) بر نقادی اخلاقی انتزاعی و نقادی زیبایی‌شناختی تمرکز کرده، و کارکردهای سیاسی خاص فرهنگ توده‌ای چینی را در بستر اجتماعی و تاریخی خاص و منحصر به فرد آن مورد تحلیل قرار نمی‌دهند (ص. ۷۹). تاو، پژوهش‌گری برجسته در این عرصه، کاربست مکانیکی **نظریه‌ی انتقادی** مکتب فرانکفورت در بررسی فرهنگ توده‌ای چینی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او، با توجه ویژه به گذار تاریخی جامعه‌ی چینی در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ به عنوان بستر اجتماعی و تاریخی خاصی که زمینه‌ساز ظهور فرهنگ توده‌ای چینی شده، استدلال می‌کند که معیار اصلی برای نقادی فرهنگ توده‌ای چینی باید این باشد که آیا چنین فرهنگی نقش سیاسی خود برای مقاومت در برابر تمامیت‌خواهی و ارتقای دموکراسی ایفا کرده است یا نه (صص. ۴-۸۲). حامیان این رویکرد در مخالفت با تقابل اندیشه‌ی عامه‌پسند و اندیشه‌ی اومانیستی استدلال کرده، خاطر نشان می‌کنند که نقطه‌ی مقابل اندیشه‌ی انسان‌باورانه نه اندیشه‌های عامه‌پسند مجسم در فرهنگ توده‌ای، بل که اقتصاد برنامه‌بنیاد و **ایدئولوژی** تمامیت‌خواه چین تا پیش از دهه‌ی ۱۹۸۰ است. با چنین دریافتی، فرهنگ توده‌ای چینی را می‌توان به شکلی مثبت، به عنوان بخشی از پی‌رفتهای اقتصاد بازار و انعکاسی از تغییر و تحولات رخ داده در واقعیات مادی و اثرات آن بر حیات معنوی در نظر گرفت (ص. ۸۴).

همان سال، جیان شائو بحثی در مخالفت با بحث قبلی به راه انداخت، و مشخصاً روش‌شناسی مبتنی بر تبیین مدرنیته‌ی چینی از طریق نظریه‌های پسامدرنیستی و پسااستعماری را مورد انتقاد قرار داد. شائو با مفروضات نظریه‌های فوق، و به ویژه همسان‌انگاری مدرن شدن و غربی شدن، مخالفت می‌کرد. او همچنین مخالف هم‌نشین‌سازی «مدرن بودن» و «چینی بودن» بود، و مدرنیته را به عنوان امری زمان‌مند و معطوف به رشد و توسعه‌ی جوامع انسانی، و نه مفهومی جغرافیایی در بستر اقتصاد و سیاست جهانی، تحلیل می‌کرد. به این ترتیب، او بر این باور بود که چین جامعه‌ای در حال تحول و گذار از عصر پیشامدرن به عصر مدرن، و نه از عصر مدرن به عصر پسامدرن، است (صص. ۴۱-۱۳۹).

گرانینگ دیگر بحث‌ها و تبادل نظرها خصلت ملی چینی‌ها، فیلم‌های ژانگ ییمو در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، نوشته‌های دانشجویان و دانش‌پژوهان چینی در خارج از کشور، و مباحثی مانند این‌ها بود. هر بحث و تبادل نظری با مشارکت چندین پژوهش‌گر شکل می‌گرفت و الهام‌بخش پاسخ‌هایی می‌شد که تأملات نافذی بر زندگی چینی در بر داشت. هوئی وانگ نیز در «تفکر چینی معاصر و مسأله‌ی مدرنیته» (۲۰۰۳) جریان‌ات اصلی در تفکرات این دوره را مورد تحلیل قرار داده، پایان‌بندی این مقاله چشم‌اندازی در مورد مطالعات مطرح در این عرصه ترسیم می‌کند: «با آن که هیچ نظریه‌ی واحدی وجود ندارد که بتواند مسائل پیچیده و متناقضی را که در حال حاضر با آن‌ها مواجه ایم توضیح دهد، شایسته است که روشنفکران چینی از اتکای خود به الگوهای تقابلی بنیاد مرسوم، مانند چین/غرب و سنت/تجدد، دست برداشته و بیش‌تر به عواملی توجه کنند که می‌توانند به نوآوری‌های نهادی در جامعه باری رسانند، بیش‌تر به ظرفیت‌های موجود برای نوزایی در جامعه‌ی مدنی توجه نشان دهند، و به بازآزمایی و

پاسخ‌های تندوتیزی به این مقالات در همین نشریه منتشر شد. دونگ‌فنگ تائو به تحلیل ارتباط موجود بین محبوبیت شرق‌شناسی در چین و ملی‌گرایی در بستر محافظه‌کاری فرهنگی و نظریه‌ی رنسانس فرهنگ شرق، و همچنین ساختار سیاسی جهانی جدید پرداخت. بعدتر در همین سال، لونگژی ژان، در مقاله‌ای دیگر، مخاطرات ترسیم‌تصویری ایدئال و رمانتیک از تمدن‌های غیرغربی در عین انتقاد از تمدن غربی و اصرار بر تکثرگرایی فرهنگی را خاطر نشان می‌کرد. او، به طور خاص، از روش‌شناسی مبتنی بر محکوم کردن فرهنگ استعماری غرب در قرن نوزدهم و در عین حال بهره‌گیری از نظریه‌های غربی مانند نظریه‌ی پسااستعماری به عنوان معیاری برای بررسی مسائل مختص شرق را مورد انتقاد قرار می‌داد (صص. ۵-۱۳۴).

تقریباً هم‌زمان با بحث‌های فوق، مسأله‌ی شیوه‌ی شناخت در چین به کانون بحث و بررسی‌ها بدل شد. این مسأله پیوند تنگاتنگی با تأملات ویژه بر روند رشد فرهنگ و جامعه‌ی چین از زمان جنبش چهارم می‌داشت. فا ژانگ، ییوو ژانگ، و بیچوان وانگ در سال ۱۹۹۴، در مقاله‌ای در *مباحثات ادبی و فرهنگی*، خاطر نشان می‌کردند که، از دیرباز و از سال ۱۸۴۰، «مدرنیته» شیوه‌ی شناخت اصلی در چین بوده، این خود نشان از سلطه‌یابی تجددخواهی به شیوه‌ی غربی داشته است. نویسندگان مقاله مدرنیزاسیون چینی را به عنوان روندی مورد تحلیل قرار می‌دادند که در جریان آن هویت ملی چینی از دست رفته است. در این بحث، دهه‌ی ۱۹۹۰ به عنوان سرآغاز شیوه‌ی شناخت جدیدی به نام «چینی بودن» در نظر گرفته می‌شد که هم‌زمان ارزش‌های موروثی سنت کلاسیک و مدرنیته‌ی غربی را حفظ کرده، در عین حال بر پذیرش تفاوت‌های فرهنگی و تنوع در شیوه‌ی رشد و توسعه تأکید داشت (صص. ۷-۱۳۵).

به سرودهای غنایی، تذکره‌ی ادبی، و دفاع از شعر، شاعران رمانتیک آشکارا درگیر مفهوم‌پردازی و بحث‌های مرتبط با تجربه‌ی اسطوره‌آفرینی شده بودند. در نتیجه، ارجاعات کلاسیک به تعبیر *poema*، *poesis*، *poeta* به شکل ظرافت‌مندانه به مقولاتی منسجم مبدل شدند: خالق، فرآیند آفرینش‌گری، و اثر خلق شده دیگر برای تبیین توجهات هنری کفایت نکرده، به لحاظ تاریخی در چارچوب الگوهای جامعی از تنش و توازن مطرح می‌شدند. ایده‌های فلسفی و زیبایی‌شناختی مرتبط با نگره‌های معطوف به شکاکیت، پیشرفت و کمال دیالکتیکی، هنر برای هنر، امر والا، قالب ارگانیک، و نقش محوری تخیل در صدر توجهات قرار گرفتند، و نویسندگان رمانتیک، اساساً، دعوای خود را در قالب مبارزه‌ای قهرمان‌وار در راه دفاع از برداشت‌های شاعرانه از خویش‌تن و تخیل، در مقابل منتقدانی که چنین دعوایاتی را منکر می‌شدند، عرضه می‌کردند.

در سده‌ی نوزدهم، واکنش‌ها در مقابل اظهارات برجسته‌ی شاعران رمانتیک طیف متنوعی از تحسین وافر آثار آنان تا تصدیق مؤدبانه‌ی این آثار و، در برخی موارد، خصومت‌ورزی آشکار با اشعار آنان و نیز با نحوه‌ی زندگی شخصی‌شان را شامل می‌شد. در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، شاعرانی چون تی. اس. الیوت و ویلیام باتلر ییتس نقش حیاتی و مهمی در راستای انگیزش واکنش‌های شکاکانه و یا تأییدآمیز نسبت به شعر رمانتیک ایفا کردند، و آرای آنان تأثیر شدیدی بر تفکر انتقادی و نظری متعاقب گذاشت. آرای الیوت درباره‌ی افراط در تخیل، که نماینده‌ی سنتی کلاسیک و امتناع از تن دادن به عافیت‌طلبی رمانتیک به شمار می‌رفت، نفوذ بیش‌تر یافت و الهام‌بخش بعضی بحث‌های پس‌اساختارگرا شد. در مقابل، ییتس ترسیم‌گر وجوه مدرن مبارزات رمانتیک در راه پاس‌داشت تخیل و خودشناسایی است که پشتوانه‌ی بعضی دیگر از مواضع

بررسی دوباره‌ی شیوه‌ها و شرایط تاریخی‌ای بپردازند که چین در چارچوب آن‌ها در جست‌وجوی تجدد بوده است. بازبینی مسائل چین در بستر پدیده‌ی جهانی شدن از ضرورت‌های مبرم نظری است. تاریخ‌نگری سوسیالیستی به گذشته‌ها پیوسته است و، در عین حال، طرح‌های آینده‌ی سرمایه‌داری جهانی نویدبخش غلبه بر بحران مدرنیته، به مفهومی که وبر مطرح کرده، نیستند. عصر مدرن، به عنوان یک مرحله‌ی تاریخی، ادامه دارد. و این خود انگیزه‌ای برای موجودیت و رشد مستمر اندیشه‌ی انتقادی است؛ ای بسا که این فرصتی تاریخی برای روشنفکران چینی باشد تا به به نوآوری‌های نظری و نهادی دست یازند» (وانگ ۲۰۰۳، صص. ۷-۱۸۶).

گفتنی است که، چین در قرن جدید شاهد تأسیس نهادهایی بوده که اختصاصاً به مطالعات فرهنگی می‌پردازند. در سال ۲۰۰۱، «مرکز ادبیات تطبیقی و مطالعات فرهنگی» در دانشگاه تسینگهوا و «مرکز مطالعات فرهنگ معاصر چین» در دانشگاه شانگهای تأسیس شد. در سال ۲۰۰۴ نیز، رشته‌ی مطالعات فرهنگی در دانشگاه شانگهای ایجاد شد که دوره‌ای در سطح کارشناسی با هدف تقویت و توسعه‌ی تحقیقات تخصصی در زمینه‌ی مطالعات چینی معاصر است.

ژینگ فان

مطالعات رمانتیک (Romantic studies)

تاریخ نقادی ادبی و مباحثات نظری در باب رمانتیسیم انگلیسی با ظهور شاعران بزرگ این دوره آغاز می‌شود. بلیک، وردزورث، کولریج، بایرون، شلی و کیتس، به طور رسمی و غیررسمی، در قالب آثار منثور، اشعار، نامه‌ها، و گفت‌وگوهای انتشاریافته، عمیقاً به تفسیر آثار خود به طور خاص و جوهره‌ی شعر به طور عام پرداخته‌اند. علاوه بر اظهار نظرات صریح در آثاری چون *پیش‌درآمدی*

آمدند که اثر هنری را اساساً به عنوان یک موضوع شناخت یک مد نظر قرار داده، و مسائل تاریخی - زندگی نامه‌ای را در کل نادیده می‌گرفت. در چارچوب تحلیل زبانی دقیقی به نام **فرمالیسم** (که زمینه‌های اش را فردینان دو سوسور، رومان **یاکوبسون**، و دیگران پیش‌تر مهیا کرده بودند، و مکمل **نقادی نو** محسوب می‌شد) نگرش خصمانه‌ی منتقدان اولیه نسبت به «افراط» رمانتیک‌ها تعدیل و محدود شد، چنان‌که حال، اثر به صورت مستقل و با اتکا به معیارهای ارزش ادبی متمایزی مبتنی بر مناسبات درونی ارگانیک در یک متن، مناسباتی چون آن‌ها که خواننده از راه بررسی زبان، **ساختار**، و معنا کشف می‌کند، مورد داوری قرار می‌گرفت. دست‌یابی به الگوهای ابهام، **ابهام**، **کشاکش**، **ناسازه**، و **طنزی** که در واژه‌گزینی‌ها، صور خیال، و مجموعه‌های انگاره‌ای نمود یافته، و **نمادها**یی که می‌توانند مبین نیت(های) مؤلفانه باشند، از دغدغه‌های ویژه‌ی ناقدان نو بود. پشتوانه‌ی مفهومی این جنبش نقادانه پس از ۱۹۶۰ رو به نابودی نهاد، اما کوشش‌های مهم ناقدان نو در جهت کاوش پی‌گیر در شعر رمانتیک تأثیر مستمری بر سیر تکاملی **گفتمان ادبی** گذاشت.

از دهه‌ی ۱۹۶۰ تاکنون، دنیای ادبی انگلیسی‌زبان شاهد توجه شدیدی به نویسندگان رمانتیک بوده است. پژوهش‌های دقیق ام. اچ. ابرامز، هارولد بلوم، نورترپ فرای، جفری هارتمن، و فرانک گرمود درباره‌ی دعویات و دستاوردهای دوران رمانتیک، تحولات نظری مهمی پدید آورده‌اند که در نگره‌های **اگززیستانسیالیسم**، **پدیدارشناسی**، **روان‌کاوی**، و **ساختارگرایی** ریشه دارند. رمانتیسیسم در این وهله، به لحاظ زیبایی‌شناختی و فکری، همچون پس‌زمینه‌ی ادبی بسیار پیچیده‌ای جلوه می‌کند که ایدئال‌های مناقشه‌انگیز راجع به زبان، تخیل، و اندیشه‌ی سیاسی، مذهبی، و اجتماعی به اتکای آن می‌توانند مطرح شوند.

پساساختارگرا محسوب می‌شود. خلاصه آن که، این هردو شاعر بر توان‌های جنبش رمانتیک تأکید بیش‌تر گذاشتند: نوآوری مضمونی و سبکی؛ خودجوشی در اندیشه و احساس، که البته با وقوف هشیارانه بر قراردادهای شعری، سنت، و یک پیشینه‌ی مذهبی، معنوی، یا اسطوره‌ای صورت می‌گیرد؛ استقبال از طبیعت بیرونی، از جمله مناظر طبیعی و چشم‌اندازهای شهری، با تمرکز بر تخیلی مرتبط با اندیشه و احساس، که از حد توصیف فراتر می‌رود؛ و اتکای ضمنی یا صریح به کمال‌پذیری انسانی که ذاتاً ملازم نقصان و عدم‌کمال آدمی است. شاید اساسی‌تر از همه این نکته باشد که، سده‌ی بیستم وارث درک رمانتیک عمیقی از آزادی انقلابی در عرصه‌ی تخیل و آفرینش‌گری است، درکی که حاصل اش نه هرج‌ومرج اسطوره‌آفرینانه بل که مسئولیت‌پذیری خلاقانه در بطن آن آزادی است.

افزون بر این، صورت‌بندی‌های فلسفی رادیکالی که فریدریش نیچه، آثری برگسون، ادmond هوسرل، مارتین هایدگر، و ژان-پل سارتر به صورت تحلیلی و به شکلی برانگیزاننده مطرح کرده‌اند گویای میراث فکری و زیبایی‌شناسانه‌ای است که رمانتیک‌ها برای **مدرنیته** به جا گذاشته‌اند؛ این شاکله‌ها مخاطرات ملازم با ذهنیت و فاعلیت عمیق را پذیرا شده، و بر آزادی بیان‌گری فردی تأکید می‌گذارند. پیش از این، هشداردهندگانی چون الیوت نیز بارها اعتراض خود نسبت به نفوذ گسترده‌ی گرایش‌های رمانتیک را اعلام کرده، تأثیر توان‌مند و فریبنده‌ی آنان را تصدیق کرده بودند. آنان، چنان‌که انتظار می‌رفت، گرایش به خودمداری، خودشیفتگی، عینیت‌ستیزی، و تضعیف ارزش‌های اومانستی و معنوی سنتی، چه در ادبیات و چه در دیگر وهله‌های تجربه‌ی انسانی، را مورد انتقاد قرار می‌دادند.

در همین عرصه، برخی از دیگر اندیشه‌وران ادبی به شکلی افغان‌کننده در صدد پی‌ریزی نقادی نویی بر

صرف حافظه، آشنایی اطمینان بخش، و شهود مبهم عمل می‌کند، توهم عینیت و «حقیقتی والاتر» از ادراک شخصی را به نمایش می‌گذارد. به ویژه، نقادانهای شالوده‌شکنانه، روان‌کاوانه، و خواننده‌گرا نشان می‌دهند که مشروعیت را نمی‌توان در یک وجه پایدار از نوشتن یا خواندن یافت؛ بلکه، این مشروعیت همان آگاهی عامل اجرا در تلاش مستمر برای ارائه‌ی تعریفی از «انسجام متنی» نمود می‌یابد. مهم‌ترین اندیشه‌وران ادبی چالش‌انگیزی که به کشف و کاوش در این لایه‌ی نهفته‌ی نظری پرداخته‌اند هارولد بلوم، سیمون دوبووار، پل دومان، ژاک دریدا، میشل فوکو، ژولیا کریستوا، جی. هیلپس میلر، و ژاک لکان اند. این اندیشه‌وران (البته هریک در سطح خاص خود) مباحث حاصل از یک پیشینه‌ی رمانتیک را چنان دگرگون ساخته، مورد بازنگری قرار داده، و اغلب مجدداً طرح کرده‌اند که وضعیت کنونی آگاهی ادبی و اجتماعی ما را به شدت از خود متأثر ساخته‌اند. جالب آن‌که، بسیاری از مهم‌ترین منتقدان، پژوهش‌گران، و فیلسوفان معاصر رمانتیسیم را واجد تأثیر سازنده‌ای بر سده‌ی بیستم یافته‌اند که شایسته‌ی واکنش‌های متین می‌نماید.

نظریه‌پردازان فمینیستی که در صدد کشف و مطرح کردن زنان نویسنده‌ی دوران رمانتیک یا بررسی اشکال آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی هویت زنانه (چنان‌که نزد نویسندگان مرد نمود یافته) اند باید به پژوهش متمرکز بر بازنمایی‌های جسمانیت زنان، خصایص روانی تجربه‌ی جنسیتی، منزلت‌گفتمان زنان، و وابستگی اجتماعی یا اقتصادی آنان، بپردازند. مسأله‌ی اساسی که باید مورد توجه قرار گیرد تدابیری است که یک نویسنده به آن وسیله واقعیت فراگیر وضع زنان را در رابطه با هویت انسانی تبیین می‌کند، به ویژه هنگامی که شواهد قاطعی مبنی بر ستم و سرکوب‌ناشی از یک نظام تفکر و رفتار پدرسالارانه در دست باشد؛ این مسأله‌ای است

با اتکا به، و بهره‌گیری از، ۱۵۰ سال اندیشه‌ورزی انتقادی و پژوهشی، اکنون مواضع نظری قاطعی در صدد برآمده‌اند تا الگوی گفتمان رمانتیک را تشریح کنند. این مطالعات، که زیر عنوان کلی **پساساختارگرایی** می‌آیند، از یک سو، **شالوده‌شکنی**، روان‌کاوی، و **نقادی خواننده‌گرا** و، از سوی دیگر، **فمینیسم**، **مارکسیسم**، و **تاریخ‌گرایی جدید** را شامل می‌شوند، و طیف پژوهشی گسترده‌ای، از بحث‌های بسیار خلاقانه و مسأله‌ساز تا موضع‌گیری‌های کمابیش جزمی و ایدئولوژیک را در بر می‌گیرند. نکته این‌جا است که در این مطالعات دیگر بار شاهد همان جدال کهنه بین کلاسیسیسم و رمانتیسیم هستیم که این بار به شکل بحث و جدل بر سر «زمینه» (context) و «متن» (text) جلوه‌گر می‌شود. حائز اهمیت است که، این هر دو غایت به منظور تضعیف توقعات سنتی در خصوص سرشت نویسنده، خواننده، و متن، طرح‌ریزی شده، در چارچوبی عمل می‌کنند که می‌توان آن را نوعی اصل هایزبرگی «عدم قطعیت ادبی» دانست.

اگر ساختارگرایی به تحلیل دقیق رابطه‌ی صوری میان عناصر یک متن می‌پردازد (عناصر زبان‌شناسانه، صوتی، ایماژیستی، و ...، که در یک تحلیل فرمالیستی به تجلی معنایی متحد منجر می‌شود)، پیدا است که یک رویکرد پاسا ساختارگرایانه یا شالوده‌شکنانه منطقی می‌تواند با تشکیک در روش‌ها و نظریه‌های ظاهراً بی‌طرفانه‌ای که ساختارگرایی به آن‌ها متکی بوده دعویات مطرح‌شده از جانب آن نگره را متزلزل سازد. این‌گونه برخورد رادیکال در روند «بازارزش‌گذاری ارزش‌ها» اساساً آشکارکننده‌ی قطعیت‌های متزلزل و فریب‌دهنده‌ی پنهان در پس هر رویکرد نقادانه به اندیشه و ادبیات، و از جمله‌ی قطعیت خود، است. هر نویسنده، هر متن، و هر خواننده‌ای که به طور مستقل و منحصر به فرد بر اساس احکام فردی آگاهی حاضر، و

متن - خواننده مسئول کشف راهبردهای مختلف و وجوه متمایز مرتبط با آگاهی انسانی است. نظریه پردازان گوناگونی، از گاستون باشلار و لکان تا بلیچ، فیش، و تامپکینز، شیوه‌های تفکری طرح کردند که منتقدانی چون کوک، کوران، فرگوسن، جانستون، و ولفسون بعدتر آن‌ها را در بحث از رمانتیسیم به کار گرفتند.

در دهه‌ی پرتلاطم اول این هزاره، بسیاری از مطالعات شایسته در خصوص نویسندگان رمانتیک همچنان به تأکیدگذاری بر مسائل زیبایی‌شناختی، اجتماعی، سیاسی، و جنسیتی ادامه داده، و درک ما از رمانتیسیم و اهمیت آن برای دوران متأخر را به شدت گسترش داده‌اند. محققان و منتقدان ادبی معاصر به درک نافذی از این روحیه‌ی پرشور انقلابی که به درستی ملازم رمانتیسیم بوده رسیده‌اند و، با تحلیل دقیق و حساسیت ادبی، آگاهی ما از ایده و اندیشه‌ی نویسندگان اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم را به شکل چشم‌گیری ارتقا داده‌اند. بینش‌های آگاهاننده‌ی رادیکالی از سوی منتقدان و نیز فیلسوفان عرضه شده‌اند که نمونه‌های آن‌ها را از جمله می‌توان در آثار اورلمانز، استافر، مک‌لین، کیچ، وایت، فو، و فی یافت. این اندیشه‌وران ابعاد درک ما از رمانتیسیم را آشکارا گسترش داده، اندیشه‌های چالش‌انگیزی عرضه می‌کنند که ذهن ما را مدت‌ها پس از مطالعه‌ی آثارشان و بازخوانی آثار مورد بررسی‌شان درگیر نگه می‌دارند. آن‌چه آشکارا و بارها و همچنان مورد تصدیق قرار گرفته قلمروی نظری‌ای است که می‌شود آن را «دنیای تخیلی نفس خیال‌پرور» نامید، عرصه‌ای از «حقیقت» (حقیقتی نه مطلق، اما دست کم موجود) که می‌تواند رسماً در اختیار نویسنده، متن، و خواننده قرار گرفته، و بی‌شک به یکی از عرصه‌های اساسی در مفهوم‌پردازی ادبی مبدل شود. چنین کاوشی بیش از آن که به نظریات متعارف در باب تخیل توجه داشته باشد، به فرآیندهای

که منتقدانی مانند جیکوبس، لوینسون، جانسون، و اوسترایکر در مطالعات خود مورد بحث قرار داده‌اند. پس، کار خطیر فمینیسم باید شالوده‌شکنی طرحواره‌ی غالب ارزش‌های مردانه باشد، و برای این کار باید پی‌گیر بحث جدی و مستمری با رمانتیک‌شناسان سنتی شود. به همین منوال، مارکسیسم و تاریخ‌گرایی جدید به بررسی دقیق شرایط فرهنگی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی، مذهبی و اجتماعی‌ای می‌پردازند که نویسنده را احاطه کرده و خواسته یا ناخواسته در ادبیات خلاق تجلی می‌یابند. البته، به نظر مارکسیست‌ها یک متن توانا می‌تواند به بیان پرشور تعارضات فردی و طبقاتی مبتنی بر تنگناهای موقعیت‌های ستم‌گرا و استثمارگری بدل شود، و این در حالی است که تاریخ‌گرایان جدید ترجیح می‌دهند از هرگونه گرایش ایدئولوژیک احتراز جسته، بنای آثار خود را بر شاخص‌های تاریخی دقیقی بگذارند که می‌توانند شکل‌دهنده و تعیین‌کننده‌ی معنای ادبی باشند. بنت، کلارک، لویی، و مک‌گان روش‌های تحلیلی را به کار می‌گیرند که به صورتی مثبت فهم ما از زیربنای مادی شعر رمانتیک را غنا و ظرافت می‌بخشند.

دیگر جهت‌گیری‌ها در تحلیل ادبی، نظیر نقادانی روان‌کاوانه و نقادانی خواننده‌گرا، مایل به تأکیدگذاری بر توجه دقیق به نشانه‌ها، استعاره‌ها، و نمادها بوده، این هر دو آن زبان را دارای تجلی آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای در قالب روایت می‌دانند که می‌تواند ترسیم‌گر طرح مؤلف باشد. رفتار زبانی یک مؤلف، الزاماً، ما را به تأمل بر انگیزه‌های پنهان در پشت نوشتار (نوشته‌های مؤلف)، در چارچوب متن (متن مبتنی بر شخصیت‌های داستانی)، و فراسوی متن (قلمروی خواننده)، به عنوان لایه‌هایی که باید واکاوی شوند، وا می‌دارد. در این نقادانی‌ها، هر متن و هر خوانشی مقدمات قابل ملاحظه‌ای برای متنی دیگر و خوانشی دیگر است. پاسخ‌گویی متنی همانند خود ذهن، پیوسته در جریان بوده، و نویسنده -

دیگر نویسندگان رمانتیک کلاً بسته به درک تاریخی یکه‌ی ما از جهان و از خود است. از همه مهم‌تر این که، مشارکت همدلانه‌ی این شاعران در گسترش دنیای خیالی، که با نظریات مطرح و به کار گرفته شده در خصوص این مشارکت‌ها استواری بیش‌تر یافت، می‌تواند ما را در فهم فرآیند پویایی یاری کند که به آن وسیله می‌توانیم به فهم بهتری از حساسیت «رمانتیک» خود در پیوند با واقعیت فعلی آن نایل شویم. شاید حق با «دموگورگون» شلی است که می‌گوید: «حقیقت ژرف بی‌چهره است!» اما چنین گفته‌ی وحیانی و رمانتیکی نباید ما را از بی‌جویی فروتنانه‌ی حقیقت باز دارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: أبرامز ۱۹۷۱، استافر ۲۰۰۵، بلوم، دومان، دریدا، و هارتمن ۱۹۷۹، جانستون و دیگران ۱۹۹۰، جیکوبس ۱۹۹۰، چیس ۱۹۸۶، دومان ۱۹۷۶، راجان ۱۹۹۰، سیمپسون ۱۹۷۹، فرگوسن ۱۹۹۲، فو ۲۰۰۵، فی ۱۹۹۸، کیچ ۲۰۰۴، گیلمارتین ۲۰۰۷، مک‌گان ۱۹۸۳، مک‌لین ۲۰۰۰، ملور ۱۹۸۸، منینگ ۱۹۹۰، وایت ۲۰۰۰، ولفسون ۱۹۸۶، هالمی ۲۰۰۷) جان وی. مرفی

مطالعات رنسانسی (Renaissance studies)

رنسانس معمولاً دوران نوزایی، و نشاط یافتن روح انسانی از پس «اعصار ظلمانی» دانسته می‌شود، اعصاری که دست‌آوردهای امپراتوری‌های عظیم یونان و رم را به باد دادند: مهد اومانیزم، عصر اکتشاف، و اوج ره‌آوردهای هنری، فکری و ادبی. رنسانس، به عنوان دورانی که عملاً شاهد باز یافت فلسفه، درام، ادبیات، و همچنین رسالات سیاسی دوران باستان بوده، و قالب‌های زیبایی‌شناسانه و سخنورانه‌ی خود را به پی‌روی از این الگوها پی ریخته، گنجینه‌ی حقایق اخلاقی، سیاسی، و فلسفی آموزه‌های کلاسیک به شمار می‌رود - و از این رو از منزلت بازآفریننده، نگاه‌دارنده، و پیش‌برنده‌ی اصول

مسأله‌ساز، و حتا ظاهراً نابه‌نجاری که با واقع‌بنیادی تخیل سر و کار دارند معطوف می‌شود. خیال‌ورزی، به عنوان کنشی ذهنی در جریان نوشتن و خواندن، نشان‌گر حقایقی می‌شود که در عواطف، افکار، و تجارب ما در مورد پدیده‌های واقعی جهان، و با توجه به مقاصد ما، به ویژه پدیده‌های ادبی، ریشه دارند. خیال‌ورزی به عرصه‌ی بازی جدی ذهن کنج‌کاو، نقاد، و خلاق بدل می‌شود که از تبدیل صرف فرآیند به فرآورده، شدن به بودن، احتراز می‌جوید؛ تلاش در راستای، و نه در ورای، قدرت آفرینش‌گری همواره در جریان بوده، و این قدرت در صورت‌بندی نهایی همواره به طرزی انگیزاننده، نه در پس ما، که در پیشگاه ما جلوه‌گر می‌شود.

چنان که پیش‌تر گفته شد، شاعران رمانتیک خود علاقه‌ی چندانی به بحث از این‌گونه مسائل مربوط به نحوه‌ی آرایش و دریافت اثر زیبایی‌شناختی نداشتند. با این حال، وجه یکه، هرچند تا حدودی قابل پیش‌بینی، تازه‌ترین دیدگاه‌ها در خصوص رمانتیسیسم این است که، میراث تاریخی و فلسفی رمانتیک‌ها تلاشی برای تصحیح نفس موضوع مطالعاتی و در عین حال تضعیف و تجدید نظر در پیش‌پنداشت‌های آن است: اگر بر این باور باشیم که شاعران رمانتیک حقیقاً طرح شاعرانه‌ای از آینده‌ی احتمالی حال‌وهوا و وضعیت مدرن را پیشاپیش ترسیم کرده‌اند، باز هم نمی‌توانیم معتقد باشیم که دیدگاه‌های آنان یا برداشت‌های ما دیگر نباید درگیر هیچ چالش زیبایی‌شناسانه یا اندیشه‌ورانه‌ای شوند. آثار این شاعران، به تعبیر باشلار، همواره همچون یک «دعوت به سفر» اند.

«رمانتیسیسم» را نباید به عنوان مفهومی دارای تعریف ثابت در نظر گرفت، بل که باید آن را پدیده‌ی در حال تحولی دانست که پیوسته در معرض آزمون تجارب شخصی است. چه‌گونه‌ی تأویل ما از آثار و شاعرانی چون بلیک، وردزورث، کولریج، بایرون، شلی، کیتس، و

اساسی تمدن غرب برخوردار شده است. دوران رنسانس را عصر خودشناسی انسانی و فعلیت‌یابی خوش‌بینانه‌ی توان‌های نهفته‌ی او می‌شمارند - ایده‌هایی که شاید بیش‌تر مبین **پوزیتیویسم** پساً - **روشنگری** شده‌اند تا اومانیزم رنسانسی. با این حال، حتا مکاتب نوظهورتر در حیطه‌ی اندیشه‌ی انتقادی که این تصویر سنتی را عمدتاً ترکیبی آرمانی‌شده می‌بینند، در نام‌گذاری دوباره این دوران، از عنوانی استفاده می‌کنند که هنوز نشان از خاستگاه فرهنگ و هویت غربی معاصر دارد: «دوران مدرن اولیه».

برای پژوهندگان حجم عظیم ادبیات انگلیسی‌ای که در سده‌های شانزدهم و هفدهم خلق شده، مطالعات رنسانسی به معنی مطالعه‌ی رنسانس انگلیسی است (هرچند طبیعی است که اروپای قاره‌ای - به ویژه ایتالیای سده‌ی پانزدهم - سرچشمه‌ی جریانات فکری و فلسفی به راه افتاده در انگلستان محسوب شود). اختراع صنعت چاپ و در نتیجه افزایش دست‌رسی به نوشته‌های چاپی به ارتقای سطح عمومی **سواد کتبی** در اروپا منجر شد؛ کشف متون کلاسیکی که الگوهای الهام‌بخشی تازه‌ای فراهم می‌آوردند زمینه‌ای برای انبوه فعالیت‌های ادبی مهیا کرد؛ هنرها و فنون شعر، فلسفه، سخنوری، و منطق باز کشف شدند؛ با اکتشافات علمی و جغرافیایی، راه ورود به «دنیا‌های جدید» باز شد؛ و پیدایش یک جنبش فلسفی جدید، یعنی اومانیزم، اهمیت‌یابی اساسی آموزش را در پی آورد - و همه‌ی این اختراعات، اکتشافات، اتفاقات و حوادث، و توسعه‌ها و پیشرفت‌ها سرنوشت بسیار پرباری برای هنرها و ادبیات رقم زد، و نقطه‌ی اوج دست‌آوردهای زبان و ادبیات انگلیسی و شکوفایی شاعران، سخنوران، و فیلسوفان این زبان را ثبت کرد.

از دیگر نتایج پیدایش فرهنگ چاپ در انگلستان سده‌های شانزدهم و هفدهم این است که اکنون حجم

قابل ملاحظه‌ای از مکتوبات چاپی آن دوره به جا مانده: این مکتوبات تنها شامل اشعار غنایی و غزلیات بی‌شماری که در محافل اشرافی دست به دست می‌شدند نیست، بل که حجم وسیعی از ادبیات عامه‌پسند را نیز شامل می‌شود: ترانه‌ها، تمثیل‌ها، جزوات، و نمایش‌نامه‌ها - همه‌ی آن مکتوباتی که به دوران شکوفایی جریان هنری - تجاری تازه‌ای به نام **تئاتر انگلیسی** تعلق داشتند. از این دوران اسناد مکتوب فراوانی به جا مانده: اسناد غسل تعمید، ازدواج و تدفین، گزارش‌های دعاوی حقوقی، اسناد معاملات ملکی، و معاملات تجاری، نامه‌ها، خاطرات، و شرح ماجراهای خانوادگی. دوران «رنسانس» هم بی‌شک می‌تواند مألوف و شناختنی شود؛ و انواع و حجم شواهد تاریخی‌ای که پدید آمده و به جا مانده‌اند امکان آشنایی بیش‌تر با این دوران را فراهم می‌کنند.

با این حال، رابطه‌ی این شواهد مادی با مطالعات ادبی - و این که ادبیات چه گونه در قبال تأثیر نیروهای تاریخی واکنش نشان می‌دهد - مسأله‌ای غامض است. در واقع، اکثر پژوهش‌گران قرن بیستمی «تأثیر» تاریخ بر ادبیات را منکر شده‌اند، و متون ادبی را دارای منزلتی مجزا از شرایطی که موجب خلق آن‌ها شده می‌انگارند. نسل‌های پی‌درپی «ناقدان نو» ادبیات دوران رنسانس - شامل شعر غنایی، غزلیات سیدنی و اسپنسر، و نمایش‌نامه‌های شکسپیر - را بستر بارآوری برای کاربست روش‌های خود یافته، آثار این دوران را شمایل‌های زبانی خودبسنده‌ای می‌دیدند که با خوانش دقیق و با توجه به الگوهای مضمون، نماد، و صور خیال، به بهترین شکل ممکن «فهم» خواهند شد.

توجه به آثار ویلیام شکسپیر وجه غالب مطالعات رنسانسی را شکل داده، هر تغییر و تحولی در مطالعات شکسپیری حاکی از بسط و گسترش‌های عمده‌ای در کل این رشته است. تا همین اواخر، تنها با ذکر اسامی

اتکای جنبش‌های فمینیستی، حقوق بشر، و ضد جنگ در راستای وقوف بیش‌تر بر ستم‌ها، بی‌عدالتی‌ها، و تبعیض‌های تمدن غرب، نسلی از پژوهش‌گران پدید آمدند و الگوهای زیبایی‌شناسانه‌ی (فرضاً) بی‌تاریخ و فاقد جهت‌گیری سیاسی در نقادی متداول را به چالش کشیدند. مارکسیسم ادبی والتر بنیامین و فردریک جیمسون، همچون تأملات لویی آلتوسر در ایدئولوژی و آگاهی، پشتوانه‌های ایدئولوژیک و فلسفی این بحث را فراهم کردند. نظریات میشل فوکو درباره‌ی نحوه‌ی به جریان افتادن قدرت در جامعه محققان و منتقدان ادبی را به درک تازه‌ای از شیوه‌ی کارکردیابی هنر در حوزه‌ی اجتماعی موجب آن رساند: بازنمایی موقعیت‌ها و تعارضات تاریخی خاصی که رمزگان‌های ایدئولوژیک مسلط دوران را متزلزل و نیز مستقر می‌سازند. محققان از تمایز موجود میان ادبیات و هنرهای دراماتیک آگاه‌تر شدند، و تفاوت متون ادبی ایستا و شرایط پویای اجرای تئاتری را مورد توجه بیش‌تر قرار دادند - و به شکل درست‌تر، جایگاه یکتای درام انگلیسی در دوران مدرن اولیه را در حد یک قالب عامه‌پسند ناپایدار ارزیابی کردند، قالبی که بقای اش وابسته به آمیزه‌ی بسیار ناهمگون ترکیب‌بندی اجتماعی ناپایدار و همزمانی آن با آشوب‌های بی‌سابقه‌ی دینی، اجتماعی، خانوادگی، و اقتصادی بود.

اگر این وحدت نظر مجامع آکادمیک (عمدتاً آمریکایی و انگلیسی) در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ (با آغاز روگردانی از عنوان «رنسانس» و روی‌آوری به عنوان «دوران مدرن اولیه») یک محور اصلی داشته باشد این محور همان توجه جمعی به تفسیر دوران رنسانس به اتکای موقعیت تاریخی آن، علاقه‌ی شدید به ارزیابی خلق، گردش، و نشر ادبیات در فرهنگ مادی این دوران، و اشتیاق به مد نظر قرار دادن آن‌چه این فرهنگ به حاشیه رانده، است. نسل جدیدی از مورخان اجتماعی

معدودی می‌شد به گستره‌ی وسیع این حوزه اشاره کرد: «شاعران نقره‌ای» اوایل سده‌ی شانزدهم - توماس وایات، هنری هوارد، جان دیویس، و بعدتر، ادmond اسپنسر و فیلیپ سیدنی؛ «شاعران متافیزیکی» - جان دان، جورج هربرت، و توماس میدلتون نمایش‌نامه‌نویس، که تی. اس. الیوت در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ آثارشان را از پرده‌ی ابهام بیرون آورد؛ معاصران «بزرگ» شکسپیر، کریستوفر مارلو و بن جانسون؛ و به ویژه خود شکسپیر، شاعر شهیری که آثارش تجسم کمال صوری و دلالت اومانستی است. نمایش‌نامه‌های شکسپیر (با توجه به معیارهای زیبایی‌شناسانه‌ای که اغلب مرز میان شعر و تئاتر را نادیده گرفته، از وضعیت فیزیکی و مادی تئاتر رنسانسی فاصله می‌گیرند، و به مشغولیت مشهود و رایج در متون تئاتری این دوره توجهی ندارند) شاهکارهای ادبی هماهنگی فراتر از زمان، مکان، و ملیت، و نماینده‌ی راست‌ترین، ماناترین، و جامع‌ترین وجوه وضعیت بشری به شمار می‌روند.

اما همه‌ی این پدداشت‌ها با پرسش‌های فلسفی، ادبی، و شناخت‌شناسانه‌ای که مطالعات فرهنگی پیش کشیده مورد تشکیک قرار گرفته‌اند. مطالعات فرهنگی و نظریات فرهنگی اخیر (با اقداماتی از متزلزل‌سازی التزام پسا - روشنگری به برتری ذهن عقلانی و توانایی این ذهن برای شناسایی حقایق نامتغیر عینی گرفته تا به چالش کشیدن این پدداشت که کانون‌ها و متون محوری ادبیات کلاسیک را به اتکای بازشناسی بی‌طرفانه‌ی یک معیار جامع و کلی برای ارزش‌گذاری می‌توان معین کرد، و تلاش برای کشف آواها، تاریخ‌ها، و ارزش‌های بدیل) قابلیت بسیار چشم‌گیری برای تضعیف دعویات کلی‌گرایانه - فرمالیستی حاکم بر مطالعات رنسانسی سنتی به نمایش گذاشته‌اند. با الهام از کنش‌گری سیاسی اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، تحت تأثیر پژوهش‌های مارکسیستی در واقعیت مادی تاریخ، و به

یاری رساند. تاریخ‌گرایی جدید خواهان نیل به درک کامل‌تری از «تاریخ» است، درکی که تناقض‌ها، تبعیض‌ها، استثناها، و سکوت‌هایی را در بر بگیرد که خوانش‌های پیشین و ملهم از یک تاریخ تفکر یک‌پارچه قادر به ثبت آن‌ها نبودند. تاریخ‌گرایی جدید (یا عنوان اکنون مرجع آن، **ماتریالیسم فرهنگی**)، که بیش از آن که یک آموزه باشد، یک «مجموعه مضامین، اشتغالات ذهنی، و نگرش‌ها» است، هنرهای ادبی و نمایشی را با توجه به دیگر اشکال گفتمانی و فرآورده‌های فرهنگی - اسناد تاریخی، جزوه‌ها، سرودها، نمایش‌های منظوم درباری، نقشه‌های جغرافیایی، و هنرهای تجسمی - مورد بررسی قرار داده، در جست‌وجوی یافتن «همپوشانی‌های شگرف» و «تقارن‌های شگفت‌انگیز» است (ویزر ۱۹۸۹).

در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، با انبوه عناوینی مواجه می‌شویم که مطمئناً دامنه‌ی گسترده‌ی این بازنگری انتقادی را نشان می‌دهند، آثاری از قبیل **تراژدی رادیکال** (دالیمور ۱۹۸۴)، **بازنویسی رنسانس** (فرگوسن، گیلیگان، و ویکرز ۱۹۸۶)، و **شکسپیر سیاسی** (دالیمور و سینفیلد ۱۹۸۵). پیش‌درآمدها و درآمدهای جدلی این آثار و آثاری دیگر (هولدرنس ۱۹۸۸، هاوارد و اوکانر ۱۹۸۷) در صدد ایجاد تحولی انقلابی در خوانش‌ها و شیوه‌های خوانش، و طرح پرسش‌های تازه و ژرفی در خصوص شأن، ارزش، و ادعای متون ادبی بوده‌اند. به اتکای این دریافته‌های تازه از فنون چاپ، تسهیلات ویرایشی، و نحوه‌ی تألیف در دوران مدرن اولیه نفس متون مورد توجه قرار گرفته، تردیدهایی در خصوص اعتبار و انسجام مؤلفانه‌ی بسیاری از آثار رنسانسی - از جمله آثار شکسپیر - مطرح شد (تیلور و وارن ۱۹۸۳، دگراتزیا ۱۹۹۱). آثار و مؤلفانی که تا مدت‌ها دست کم گرفته می‌شدند (بومون و فلچر، توماس هیوود، جان ویستر) مورد پژوهش قرار گرفته، در عین حال حضور پررنگ فمینیست‌ها با جلب توجهات به آثار نویسندگان

(کریستوفر هیل، لارنس استون، کیت رایتسون) به گردآوری اطلاعات مربوط به فعالیت‌های روزمره‌ای پرداختند که امکان برجسته‌سازی شیوه‌های زندگی قبلاً ثبت‌نشده و مقولات کم‌تر مورد توجه را فراهم کردند: **طبقه، جنسیت، نژاد و سواد**. حامیان **گفتمان‌های تازه و چالش‌انگیزی چون نقادی فمینیستی، تاریخ‌گرایی جدید، روان‌کاوی، و پسا‌ساختارگرایی** مرزبندی‌های سنتی بین رشته‌های آکادمیک را نقض کرده، ابزارها، روش‌شناسی‌ها، و امکانات خود را از علوم اجتماعی، انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، و زبان‌شناسی اخذ کردند. در نتیجه‌ی **شالوده‌شکنی**، پرسش‌هایی در خصوص اعتبار ارجاعی متون مورد تجلیل، و حتا خود زبان مطرح شد. و پژوهش‌گران، در عین تمرکززدایی از معیارهای زیبایی‌شناسانه و قطعیت نقادانه‌ی سنتی، موقعیت‌مندی خود در وهله‌ی فرهنگی کنونی و خصایص ملازم آن را تصدیق کرده، دشواری (اگر نه عدم‌امکان) دستیابی به درک درستی از نیروهای ایدئولوژیک گذشته را مورد تأیید قرار داده، و در توجیه جهت‌گیری‌ها و مواضع سیاسی خود دیگر از نگرش سنتی به عینیت نقادانه استفاده نمی‌کنند.

این شیوه‌های جدید خواندن و نوشتن درباره‌ی دوران رنسانس، از بدو امر، آن‌جا که **استیلایی** برقرار بوده تعارضاتی را نشان داده، و آن‌جا که وحدت‌هایی مطرح بوده گسست‌هایی را نمایان می‌سازند. رسالات راجع به «انسان» و «وضعیت بشری»، نمایش‌نامه‌های شکسپیر و بن جانسون، اشعار جان دان و توماس وایات، گنجینه‌های ارزش‌های انسانی اساسی شمرده شده، همه‌ی آن‌ها را می‌توان به عنوان «ثبت فوق‌العاده حساس ستیزه‌ها و هماهنگی‌های پیچیده‌ی فرهنگ» خواند - این تعبیری است که استیون گرینبلات به کار می‌برد، کسی که با **خودسازی رنسانسی** (۱۹۸۰) اش به تدوین یکی از مهم‌ترین روش‌شناسی‌های دهه‌ی هشتاد

مجامع آکادمیک را در پی دارند به باد انتقاد گرفته‌اند. آلن بلوم (۱۹۸۷) و راجر کیمبال (۱۹۹۱) در مورد حملات نسلی از «رادیکال‌های استخدامی» به متون معتبر کلاسیک هشدار داده‌اند، نسلی که با در نظر گرفتن ادبیات به عنوان سند تعارضات اجتماعی و تاریخی، تمایزات موجود بین ادبیات جاودانه و متون غیرقابل اعتنا را از بین برده‌اند. نقدهای ریچارد لیوین، متخصص مطالعات رنسانسی، بر بوطیقای طبقاتی فمینیسم و ماتریالیسم فرهنگی، که در «مجله‌ی مؤسسه‌ی زبان مدرن آمریکا» (PMLA، ۱۹۸۸ و ۱۹۹۰) انتشار یافته، بحثی برانگیخت که کل یک مجموعه مقالات به شرح وقایع آن اختصاص یافته (کمپس ۱۹۹۱)، نشان‌گر نوستالژی برخی از محققان این حوزه برای بازگشت به تحلیل ادبی و ارزیابی زیبایی‌شناختی متعارف است. ناقدان چنین چالش‌هایی نوعاً مدعی‌اند که معیارهای اعتلای زیبایی‌شناسانه‌ای که متون معتبر کلاسیک در حیطه‌ی ادبیات را شکل داده‌اند «همواره پیشاپیش» سیاسی، و آمیخته با فرهنگ پدرسالارانه، سفیدپوستانه، و نخبه‌گرایانه‌ای در راستای حفظ وضع موجود بوده، منتقدانی که نظرات‌شان به اتکای نظام‌های فکری و ارزش‌های مسلط یک فرهنگ اعتبار یافته فقط ظاهراً «فوق» ایدئولوژی و هواداری جلوه کرده‌اند (هوارد ۱۹۹۴)، و کارکرد ایدئولوژیک هنر در دوران مدرن اولیه به اندازه‌ی سده‌ی بیستم چشم‌گیر بوده است.

تحولات اخیر در حوزه‌ی مطالعات رنسانسی خالی از کاستی، افراط، و لغزش نبوده، جدال فرقه‌ای موجب دسته‌بندی‌هایی بین منتقدان شده است (برای مثال، می‌توان به شکاف در حال گسترش بین تاریخ‌گرایان و فمینیست‌ها، یا کناره‌جویی برخی منتقدان از تحلیل درام‌های روی صحنه اشاره کرد). پژوهش‌گرانی که به رویه‌های سنتی‌تر گرایش دارند از حاشیه‌نشین شدن و

زنی‌از یاد رفته (الیزابت کری، لیدی مری روث) موجب گنجانده شدن این آثار در مجموعه‌ی متون کلاسیک شد. خوانش‌های فمینیستی از نخستین تلاش‌های خود در صدد تصدیق و تشریح - اغلب خوش‌بینانه‌ی - جایگاه زنان در حیات و هنر رنسانسی (بامبر ۱۹۸۲، لنز، گرین، و نیلی ۱۹۸۰)، ارزیابی شکاکانه‌تر از استحکام «ساختارهای پدرسالارانه» در این دوران (اریکسون ۱۹۸۵، جاردین ۱۹۸۳)، و بحث‌های نظری‌تر در خصوص وجه جنسیتی هویت و بازنمایی آن (کالاگان ۱۹۸۹، تروپ ۱۹۹۲) بر آمده‌اند.

دیدگاه‌های همجنس‌گرایانه نیز موجب توجه چشم‌گیری به همجنس‌خواهی در تئاتر رنسانسی، آثار کریستوفر مارلو، و غزلیات شکسپیر شدند (بری ۱۹۸۲، اورگل ۱۹۸۹)، و **مطالعات پسااستعماری** توجهات تازه به گفتمان‌های تفاوت و امپریالیسم جنسی و قومی در آثار حاشیه‌ای مانند **نقاب ظلمت بن جانسون** و آثار کلاسیکی مانند **توفان** یا **اتللو** را ضرورت بخشیدند. مطالعات رسانه‌ای، مطالعات هنرهای نمایشی، و **مطالعات سینمایی** نیز چشم‌انداز مهم نوینی گشوده، چارچوب مفهومی و واژگانی برای نظریه‌پردازی درباره‌ی آثار شکسپیر - و دیگر درام‌نویسان رنسانسی - در اجراهای تئاتری و سینمایی و نیز به عنوان محصولاتی از **فرهنگ عامه‌پسند** کنونی فراهم آوردند.

این‌گونه تلاش‌ها برای تأویل ادبیات و درام رنسانسی از طریق درک مؤلفه‌های سیاسی این وهله‌ی تاریخی، و شرایط فن‌آورانه‌ای که موجب تولید، ارزش‌یابی، و انتشار این آثار شدند، مورد اعتراضاتی نیز واقع شده‌اند. معترضان متعلق به طیف راست روشنفکری - از جمله، روزنامه‌نگار **واشنگتن پست**، جورج ویل و، وزیر آموزش سابق آمریکا، ویلیام بنت - تاریخ‌گرایی جدید و دیگر نوآوری‌های مشابه را به عنوان طرح‌هایی شبه‌مارکسیستی که تهدید «سیاسی شدن» هنر و نیز

شخصی و فکری فمینیست‌ها و به چالش کشیدن جنسیت‌زدگی جامعه در کل طراحی شده است. کاترین استیمپسون سه هدف خاص و اصلی مطالعات زنان را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: «تدریس شایسته‌ی مسائل مربوط به زنان؛ پایان دادن به تبعیض جنسی در همه‌ی سطوح آموزشی، از پیش‌دستانی گرفته تا فوق‌دکتر؛ و عجز کردن اندیشه‌ی فمینیستی با فعالیت فمینیستی» (۱۹۸۶، صص. ۱۳-۱۲). به علاوه، تحقق این تدریس شایسته مستلزم جلب توجه به مجموعه‌ی متنوعی از دیگر مقوله‌ها است: محتوا (آنچه تدریس می‌شود)، تعلیم و تربیت (نحوه‌ی تدریس)، موضوعات (مسائل مطرح در کلاس‌های درس و آزمایشگاه‌ها)، و نظریه و روش (نحوه‌ی پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و هدایت تحقیقات: آن‌چه دانش و معرفت محسوب می‌شود).

دوره‌های مطالعات زنان نخست بار در دهه‌ی ۱۹۶۰ در انگلستان و آمریکا شکل گرفت، اما این مطالعات پیشینه‌ی طولانی‌تری داشته، سرآغاز آن چه بسا به دوران حیات کریستین دو پیزان (حدود ۱۴۱۳-۱۳۶۴)، زن اشراف‌زاده‌ی پارسی، بازگردد که عقیده داشت زنان توانایی و حق برابری با مردان در امر آموزش دارند، و به علاوه باید به برخی از حامیان آموزش زنان مانند مری ولستونکرافت در سده‌ی هجدهم و مارگارت فولر در سده‌ی نوزدهم اشاره کرد. با این حال، معماران مطالعات زنان، در عین اذعان به این که برخوردار شدن زنان از حق تحصیل در پایان سده‌ی نوزدهم حاصل تلاش‌ها برای بدل کردن زنان به شرکای شایسته‌تری برای مردان و افزایش توان آنان برای اجرای نقش‌های تدارک‌دیده در چارچوب پدرسالاری بوده، به این بحث پرداخته‌اند که تحقیق و تدریس فمینیستی باید نه تنها درباره‌ی زنان بل که برای زنان - به ویژه برای آزادسازی زنان از بند سلطه‌ی مردانه - باشد.

دست کم گرفته شدن خود شکایت دارند، و معتقد به وجود گرایش تنگ‌نظرانه در این حوزه، و بدتر از آن، تمایل به تحسین التقاط‌های مد روز اند. چهره‌های برجسته‌ی چپ آکادمیک، به رغم اتکای این گفتمان بر تبلیغ تنوع و تکرار، اصولاً همچنان مرد و سفیدپوست اند. و با توجه به سرشت محافظه‌کارانه‌ی بسیاری از نهادها و ساختارهای آکادمیک، و موقعیت ممتاز استادان شاغل در آن‌ها، ادعای رادیکال بودن از سوی استادان دانشگاهی می‌تواند آرزواندیشانه یا بی‌مناسبت جلوه کند. با این حال و با وجود این مناقشات و دیگر بحث و جدل‌ها، مطالعات معطوف به این مجموعه‌ی مهم آثار ادبی در یک وهله‌ی تاریخی چشم‌گیر، تعارض‌بار، و به شکل درخشانی مستند (مطالعاتی که اکنون دوره‌ی بازنگری اساسی در خود را سپری می‌کنند)، از شتاب و پویایی مستمر برخوردار اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: تامپسون ۱۹۸۹، تننهاوس ۱۹۸۶، جوردون ۱۹۹۰، دراکاکیس ۱۹۸۵، دگراتزیا ۱۹۹۳، کان و شوارتس ۱۹۸۰، گرینبلات ۱۹۸۲، گرینبلات و گان ۱۹۹۲، مک‌لاسکی ۱۹۸۹، مونتروز ۸۰-۱۹۷۹، وین ۱۹۹۱)

جین پیترسون

مطالعات زنان (women's studies)

«مطالعات زنان» عمدتاً به دو شیوه به کار برده می‌شود: به عنوان مترادفی برای پژوهش و نقادی فمینیستی به طور عام، و به عنوان نامی برای مجموعه‌ی دانشکده‌ها، پژوهشکده‌ها، سازمان‌های حرفه‌ای، نشریه‌ها، همایش‌ها و دیگر انجمن‌های آکادمیکی که به طور خاص به گسترش چنین تحقیقاتی اختصاص یافته‌اند. مطالعات زنان را اغلب «بازوی آکادمیک جنبش فمینیستی» خوانده‌اند. مطالعات زنان، چه در چارچوب نهادهای آموزشی سنتی و چه در بیرون از آن، «پناهگاهی» برای روشنفکران فمینیست دانسته شده، برای تسهیل رشد

پشتوانه‌ی چشم‌پوشی‌ناپذیری برای شکل‌گیری مطالعات زنان بوده، اما عواملی چون خواست‌های سیاسی مشخص‌تر برای توجه به رسالت آموزش (یعنی این که نهادهای آموزشی عالی دیگر نباید مستخدمان دولت سرکوب‌گر باشند، و باید به مبارزان همگانی برای کسب آزادی و دموکراسی خدمت کنند) نیز به همین اندازه مؤثر بوده‌اند.

بسیاری از زنان دانشگاهی نسل نو در رویکرد سیاسی **چپ نو** نیز مشارکت کرده‌اند و مشارکت آنان در «جنبش حقوق مدنی» را اصلاً نباید دست کم گرفت. با الهام گرفتن فمینیسم از مبارزات قرن نوزدهمی برای لغو برده‌داری، رشته‌ی نوین «مطالعات سیاهان» و مدارس آزاد سازمان‌هایی چون «کمیته‌ی هماهنگی دانشجویان خشونت‌پرهیز» و ملی‌گرایان گردهم‌آمده در قالب گروه «پلنگ‌های سیاه» به الگوهای اصلی برای مطالعات زنان مبدل شدند. نخستین دوره‌های تدریس مطالعات زنان نه در دانشگاه‌ها که در «آموزشگاه سوزان کاپلمن در بوستون و همچنین در «آموزشگاه آزاد نیواورلئان»، تحت حمایت انجمن «دانشجویان حامی جامعه‌ی دموکراتیک» در سال ۱۹۶۶، و در «پادان‌اشگاه بریتانیا» در سال ۱۹۶۸ برگزار شد. آموزشگاه‌های آزاد از آن پس به اقدامات چشم‌گیر بسیاری دست زدند، اما اغلب این طرح‌ها عمر کوتاهی داشتند، چون به مرور زمان پشتوانه‌ی مالی خود را از دست داده بودند، و اکثر زنان هم برنامه‌های آموزشی را برای اخذ مدرک حرفه‌ای یا شغلی بی‌می‌گرفتند (بانچ و پولاک ۱۹۸۳). در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، زنان بی‌شماری به گروه‌های مطالعاتی و آگاهی‌بخش غیررسمی پیوستند که روش‌های آموزش غیرپایگانی و همکارانه را عرضه کرده بودند، فنونی که تأثیر چشم‌گیری بر روند تعلیم و تربیت فمینیستی در مجامع آکادمیک گذاشتند. از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو الگوی «آموزشگاه آزاد مطالعات زنان» همچنان به شکل

در دهه‌ی ۱۹۶۰، مجموعه‌ای از تحولات تاریخی امکان پیدایش مطالعات زنان، با مأموریت علناً رادیکال‌اش، را پدید آوردند: تغییرات جمعیتی که نظام آموزش عالی را به طور کلی تحت تأثیر قرار داد، روند تأسیس دانشگاه‌های آزاد، و نارضایتی سیاسی گسترده (از جمله جنبش ضداستعماری در سطح بین‌المللی و جنبش‌های خواهان استیفای حقوق مدنی سیاهان و آزادی زنان در آمریکا، کشوری که مطالعات زنان به گسترده‌ترین نحو در آن‌جا تکوین و توسعه یافته است). در این دهه، نظام آموزش عالی وجهه‌ی دموکراتیکی یافته، درهای دانشگاه‌ها به روی افرادی که پیش از آن عملاً حق ورود به این مجامع را نداشتند گشوده شد. پس از سه دهه مقاومت در برابر مبارزه‌ی زنان برای برخورداری از آموزش عالی، نرخ پذیرش و انتصاب زنان، و نیز سیاهان و کارگران، به سمت‌های تدریس در دانشگاه‌های غربی دیگر بار رو به افزایش گذاشت. جو فکری کاملاً آماده‌ی پذیرش تحول بود، و پژوهش‌گران هر رشته‌ای به کاوش در نظریه‌ها و روش‌های نوین می‌پرداختند. ورود **شالوده‌شکنی** به مطالعات ادبی و تاریخ اجتماعی با زاندیشانه، یا مطالعه‌ی تاریخ از منظر مردم‌عادی، شاید مؤثرترین نمونه‌ها از انواع نوآوری‌های فکری فراگیری باشند که مشخصه‌ی مجامع آکادمیک در دهه‌ی ۱۹۶۰ به شمار می‌رفتند. با این حال، حتا محققان حوزه‌ی علوم نیز، نظیر توماس کوون در **ساختار انقلاب‌های علمی** (۱۹۶۲)، شکاکیتی نسبت به سنت علمی مقبول به نمایش گذاشتند که نشان‌گر وضع تصادفی و ناپایدار دانش علمی بود. در دهه‌ی ۱۹۸۰، این چرخش پارادایمی فراگیر در مجامع آکادمیک یک «بحران دانش» دانسته شده، از ضرورت اصلاح رشته‌های قدیمی، گشایش فضاهای تازه برای رشته‌های جدید، یا حتا کنار گذاشتن نظم رشته‌ها سخن به میان آمد. این میان، پیدایش **پسامدرنیسم**

در قالب مجلداتی کتاب‌مانند همچنان ادامه یافت اما، همچنان که پل لوتر در *بازسازی ادبیات آمریکایی* (۱۹۸۳) اشاره کرده، این مجموعه‌ها دایره‌ی توجهات خود را محدودتر می‌کردند. در دهه‌ی ۱۹۹۰، آموزگاران فمینیست شرح درس‌های خود را به صورت اینترنتی و در فضای مجازی به بحث و بررسی گذاشتند. از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰، *بایگانی‌ها* و پژوهشکده‌های مطالعات زنان به تعداد حیرت‌آوری شکل گرفته و آغاز به فعالیت کردند. بعضی از آن‌ها استقلال مالی دارند، و بعضی دیگر به مجموعه‌ای از یارانه‌های دانشگاهی، کمک‌های مالی دولتی، و یا سرمایه‌ی اولیه متکی اند. مراکزی در سطح بین‌المللی نیز به وجود آمده‌اند، که بعضاً تحت حمایت مالی سازمان ملل متحد قرار دارند (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: آلبرشت و برویر ۱۹۹۰). نشست‌ها و سازمان‌های حرفه‌ای فمینیستی در انجمن‌های پژوهشی در هر سطحی از انجمن‌های محلی گرفته تا انجمن‌های بین‌المللی، تشکیل شده و سازمان‌های جدیدی تأسیس شده‌اند که انبوه همایش‌های سالانه درباره‌ی مطالعات زمانی را پشتیبانی مالی می‌کنند. بورس‌های تحصیلی، جوایز، و کرسی‌های استادی اعطا شده، و نشریات بنگاه‌های انتشاراتی بسیاری پدید آمده‌اند. «فمینیست پرس» که در سال ۱۹۷۰ به دست فلورنس هاو و پل لوتر تأسیس شد، از نخستین بنگاه‌های انتشاراتی و از مهم‌ترین آن‌ها بود، و در حال حاضر بنگاه‌های انتشاراتی دیگری نیز در این عرصه فعالیت دارند. حال، هر ناشر بزرگی، و از جمله همه‌ی ناشران دانشگاهی، مجموعه یا بخشی را به عنوان مطالعات زنان راه‌اندازی کرده‌اند، و نشریات تخصصی بسیاری درباره‌ی مطالعات زنان به چاپ می‌رسند. روشن است که، آهنگ پرشتاب مشروعیت‌یابی مطالعات زنان نشان از پاسخ‌گویی به نیازهایی مبرم بوده و هست.

ثمربخش، و اغلب در رابطه با اجتماعات و سازمان‌های هنری‌ای که خدمات مستقیم به زنان ارائه می‌کنند، به کار گرفته شده، و نوانخانه‌های زنان بی‌سرپناه به محل تشکیل گروه‌های مطالعاتی متشکل از مراجعان و داوطلبان بدل شده‌اند. اگرچه کانون اصلی مطالعات زنان در نهایت نتوانست به یک دانشگاه آزاد مبدل شود، مطالعات جاری در بیرون از مجامع آکادمیک می‌توانند مدعی ره‌آوردهای ارزنده‌ای چون انتشار تن ما، خود ما (۱۹۷۶، ۱۹۸۲) از سوی «جمعیت بهداشت زنان بوستون» باشند، کتابی که راهنمای آموزش مسائل جنسی، تولید مثلی، و بهداشتی برای دست‌کم دو نسل از زنان بود.

گسترش مطالعات زنان در چارچوب ساختارهای آکادمیک مستقر بسیار چشم‌گیر بوده، استیمپسون (۱۹۸۶) گزارش می‌دهد که در سال آموزشی ۷۰-۱۹۶۹ دانشگاه‌های آمریکایی تنها ۱۷ دوره‌ی مطالعات زنان ارائه می‌کردند، اما در ۱۹۷۳ بیش از ۲۰۰۰ دوره و ۸۰ برنامه‌ی مطالعات زنان ارائه و برگزار شد؛ در ۱۹۸۰ شمار دوره‌های مطالعات زنان به بیش از ۲۰۰۰۰ دوره و تعداد برنامه‌ها به ۳۵۰ برنامه رسید؛ و در ۱۹۸۲ حدود ۳۰۰۰۰ دوره‌ی مطالعات زنان در دانشگاه‌ها برگزار شد. در ۱۹۹۱، شمار رشته‌های مطالعات زنان به ۶۲۱ رسید و ۶۸ درصد کل دانشگاه‌ها این رشته‌ها را آموزش می‌دادند. شبکه‌های گسترده برای تبادل آرا و اطلاعات به سرعت نیز توسعه یافت. در این فاصله، مجموعه‌های متعددی شامل محتوای کلی دوره‌های برگزار شده انتشار یافته‌اند - اولین آن‌ها مجموعه‌ی ده جلدی *مطالعات زنانه* بود که در دهه‌ی ۱۹۸۰ منتشر شد. در پی طرح انبوهی از دوره‌های دانشگاهی جدید چاره‌ای جز چشم‌پوشی از دید جامع و بینارشته‌ای *مطالعات زنانه* نبود؛ در این دهه انتشار مجموعه‌های شامل طرح برنامه‌ها و شرح درسی‌های مطالعات زنان

دگرگونی کامل برنامه‌های درسی، نظریات، و روش‌های رشته‌های دانشگاهی ختم شد. در سال ۱۹۸۵، سندرا گیلبرت و سوزان گوپار، محققان ادبی، به تبیین روندی چهار مرحله‌ای پرداختند: نقد، بازیافت، مفهوم‌پردازی مجدد، ارزیابی دوباره (تترولت ۱۹۸۵).

مرحله‌ی نقد شامل تحلیل غیاب زنان در مقام سوژه یا ابژه‌ی تحقیق، و نیز فهم شناخت‌شناسی‌های مردمحوری است که منحصراً مردان و دیدگاه‌های مردانه را به شکل جامع مطرح کرده و تمایلات جنسیت‌زده‌ای را در سراسر رشته‌های دانشگاهی اشاعه داده‌اند. مرحله‌ی بازیافت شامل توجه‌یابی دوباره به تجربه‌ی تاریخی زنان و عاملیت آنان به عنوان خالقان فرهنگ است، که علناً مرحله‌ی جبرانی و جدایی‌خواهانه بوده، زیرا در صدد فهم تجربه و تولیدات فرهنگی زنان به تعبیر خود آنان است. زنان سیاه در آمریکای سفید (۱۹۷۲) اثر گردا لرنر، ریشه‌ی تلخی (۱۹۷۲) اثر نانسی کات، و زنان هنرمند، ۱۹۵۰-۱۵۵۰ (۱۹۷۹) اثر ناکلین و هریس، همگی نمونه‌های بارزی از این بازیافت‌اند، زیرا حضور زنان در تاریخ را مستدل ساخته، و به ایجاد کانون‌های بدیل رو می‌آورند. شناخت‌شناسی‌های مردمحور مبتنی بر طرد زنان بوده‌اند؛ در نتیجه، روند بازیافت نه تنها اطلاعات تازه‌ای مهیا کرده، بل که تکوین دیدگاه‌های بدیل و مفهوم‌پردازی مجدد سرمشق‌ها، نظریه‌ها، و روش‌ها را موجب می‌شود. به این ترتیب، مقولات تحلیلی تازه‌ای مطرح می‌شوند و نظریات قدیمی مورد بازنگری قرار می‌گیرند. اکثر آثار فمینیستی راجع به روان‌شناسی زنان، مثلاً بازنگری نظریه‌ی فرویدی از سوی پژوهش‌گرانی چون جولیت میچل و نانسی چودورو در دهه‌ی ۱۹۷۰ یا بازنگری الگوی تک‌محور رشد اخلاقی کولبرگ از سوی کارول گیلیان در سال ۱۹۸۲، در این گرایش می‌گنجد. مرحله‌ی ارزیابی دوباره متضمن وحدت‌بخشی دوباره و

نخستین و مبرم‌ترین این نیازها فرونشاندن عطش شدید به کسب اطلاعاتی درباره‌ی زنان و تحلیل زندگی آنان، و تکوین شیوه‌های شناختی بود که، به تعبیر گردا لرنر مورخ، نیمی از بشریت را نادیده نگیند. مطالعات زنان به طرز باورنکردنی پربار بوده، مجموعه پژوهش‌های گسترده‌ای با پی‌آمدهای عملی خاص خود برای همه‌ی رشته‌ها پدید آورده است. این روند پژوهش ملایم با بازنگری در برنامه‌های درسی بوده، متخصصان مطالعات زنان ظاهراً نخست به طرح «نا-پرسش‌هایی درباره‌ی نا-داده‌ها»، به تعبیر مری دیلی، پرداخته و سپس در راستای مشهود ساختن موجودیت زنان و ارائه‌ی تأویل تازه‌ای از نقش‌های آنان در تاریخ و مشارکت‌های‌شان در فرهنگ کوشیده‌اند. همچنان که آثار اولیه در حوزه‌ی «مطالعات سیاهان» مصحح ضروری بازنمایی‌های موهن از سیاه‌پوستان در فرهنگ نژادپرست مسلط به شمار می‌رفتند - وسیله‌ای برای اثبات این شعار خیابانی که Black is Beautiful (سیاه زیبا است) - آثار اولیه در حوزه‌ی مطالعات زنان نیز کار خود را با نقد بازنمایی کلیشه‌ای و تحقیق‌آمیز از زنان در فرهنگ مسلط مردانه، به همراه تحلیل بار ایدئولوژیک «تصاویر زنان» به ویژه تأثیر روانی مخرب این تصاویر در جهت درونی‌سازی ستم و سرکوب، آغاز کردند. یکی از اولین مجموعه‌ها، شامل برگزیده متون نقادی ادبی فمینیستی، تصاویر زنان در ادبیات (۱۹۷۲) اثر سوزان کاپلمن، این نکته را حتا هنگامی که به مرحله‌ی بعدی آثار مطرح در مطالعات زنان معطوف می‌شود، به خوبی نشان می‌دهد: عنوان یکی از مقالات این مجموعه این است که «چرا درباره‌ی خود ننویسیم؟»

در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، این جریان بازنگری در برنامه‌های درسی در قالب روندی مرحله به مرحله نظریه‌پردازی شد، روندی که با محرومیت زنان از تحصیل در رشته‌های دانشگاهی آغاز شده بود اما به

تأمل بر آمیزش پیچیده‌ی ستم‌های نژادی، طبقاتی، و جنسیتی در زندگی زنان سیاه‌پوست آغاز می‌کند.

این‌گونه تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت تأثیر چشم‌گیری بر مطالعات زنان سفیدپوست و مطالعات قومی و مطالعات سیاهان مردمحور گذاشته، و موجب بازنگری گسترده در وضعیت مردان سفیدپوست نیز شده است (که تاریخ و تولیدات فرهنگی‌شان همچنان غالب‌ترین وجه مطالعات آکادمیک را شکل می‌دهد). مطالعات زنان آمریکایی مکزیک‌تبار، زنان آسیایی - آمریکایی، و زنان بومی آمریکا نیز به طور مشخص روند نقد، بازیافت، مفهوم‌پردازی مجدد، و ارزیابی دوباره‌ی مشابهی را در پیش گرفته و التزام مشابهی به تحلیل نژاد - طبقه - جنسیت داشته‌اند. در این میان، «مرکز پژوهش‌ها درباره‌ی زنان» وابسته به دانشگاه ایالتی ممفیس بسیاری از آثار این عرصه را مورد حمایت مالی قرار داده است. به علاوه، سه مجموعه‌ی انقلابی، یعنی گزیده‌هایی که مورگانا و آنزالدوا (۱۹۸۱)، آنزالدوا (۱۹۹۰)، و باتلر و والتز (۱۹۹۱) گردآوری کرده‌اند، روند رشد رویکردی در مطالعات زنان را ترسیم می‌کنند که، در طول سه دهه، متعهد به تکثر فرهنگی و ضد - نژادپرستی بوده است.

از آن‌جا که مطالعات زنان به شکل شگفت‌آوری پربار بوده، ارائه‌ی خلاصه‌ای از دستاوردهای آن در هر رشته در این مجال نمی‌گنجد، اما شرح مختصر تأثیر این مطالعات بر رشته‌های انسان‌شناسی، تاریخ، مطالعات مذهبی، روان‌شناسی، علم، اقتصاد، علوم سیاسی، ادبیات، و جامعه‌شناسی، تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ را می‌توان در کتاب فارنام، تأثیر تحقیقات فمینیستی بر محیط‌های آکادمیک (۱۹۸۷)، یافت. در کل، می‌توان گفت که مطالعات زنان تمایز قاطعی میان جنس (sex) و جنسیت (gender) قائل شده، جنسیت را به عنوان یک مقوله‌ی تحلیلی مشروع برگزیده است. مطالعات

ناجنسیت‌زده به مردان و زنان به عنوان سوژه‌ها و ابژه‌های پژوهش است. ارزیابی دوباره مایل به تمرکز بر روابط جنسیتی بوده، هم نظریات مردمحور بازنگریسته و هم نظریات زن‌محور جدید را برای ارائه‌ی توضیحاتی به راستی جامع به کار می‌گیرد. در دهه‌ی ۱۹۹۰ و در حال حاضر ارزیابی دوباره هنوز عمدتاً تحقق نیافته بوده، هدفی است که مطالعات زنان، در عین از سر گذراندن یک دگردگونی درونی ناشی از فعالیت زنان رنگین‌پوست، تعقیب می‌کند.

پژوهش‌های فمینیستی زنان سفیدپوست در عین حال که آثار مردمحور را مورد مخالفت و انتقاد قرار داده‌اند، خود به خاطر پذیرش و گسترش غیرانتقادی فرضیات و سرمشق‌های نژادپرستانه به چالش نیز کشیده شده‌اند. عنوان یکی از آثار شاخص در مطالعات زنان سیاه‌پوست به خوبی گویای این نکته است: *همه‌ی زن‌ها سفیدپوست اند، همه‌ی سیاه‌پوست‌ها مرد اند، اما بعضی از ما جسور اند: مطالعات زنان سیاه‌پوست* (هال، اسکات، و اسمیت ۱۹۸۲). این مجموعه مقالات بینارشته‌ای درباره‌ی نظریه، روش‌ها، و سازمایه‌های مطالعات زنان سیاه‌پوست رویکرد نژادپرستانه‌ی ملازم با فمینیسم را که به حاشیه‌نشین ساختن زنان سیاه‌پوست منجر شده محکوم کرده، موضوع سیاسی مسأله‌ساز پژوهش‌گران سیاه‌پوست مؤنث در دنیای آکادمیک پسامردن را مورد مذاقه قرار داده، بر امکانات اساسی تدریس فمینیسم سیاه‌پوستانه تأمل کرده، سازمایه‌های وسیعی برای پشتیبانی از چنین تدریسی عرضه می‌کنند. در این مجموعه همچنین «یک بیانیه‌ی فمینیستی سیاه‌پوستانه» تجدید چاپ شده است که به مخالفت با نظریات تک‌بعدی در باب جنسیت‌زدگی، نژادپرستی، و ستم طبقاتی پرداخته، استدلال می‌کند که یک رویه‌ی فمینیستی سیاه‌پوستانه‌ی اساساً معترض تنها می‌تواند متعاقب نظریاتی شکل گیرد که کار خود را با

در کل مردگرایانه در رشته‌های دانشگاهی همچنان در موضع مستحکمی قرار دارند» (دوبوآ و دیگران ۱۹۸۵، ص. ۱۸۱). چنان‌که آدرین ریچ (۱۹۷۳) شرح داده، این رؤیای جمعی که فمینیست‌های آکادمیک بتوانند دنیای آکادمیک را اساساً به عرصه‌ای مبدل کنند که در آن‌جا کار و زندگی زنان با جدیتی همسان با کار و زندگی مردان مورد توجه قرار گیرد تاکنون به واقعیت نپیوسته، و این در حالی است که پیشینه‌ی مانع‌تراشی علیه مطالعات زنان نشان می‌دهد که پیشروی پیوسته در راستای این هدف، هر قدر هم به آهستگی، قابل تضمین نیست.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، مخالفت با مطالعات زنان در قالب حملات پراکنده، محروم‌سازی زنان از حق استادی دائم در دانشگاه‌ها، و قطع کمک‌های مالی به برنامه‌های این مطالعات در آموزشگاه‌ها نمود می‌یافت. در دهه‌ی ۱۹۸۰، که شاهد احیای محافظه‌کاری سیاسی بود، حمایت مالی در سطح ملی قطع شد، نبردی رسانه‌ای از سوی جناح راست مذهبی علیه مطالعات زنان به راه افتاد، و از «تسخیر» فضاهاى دانشگاهی به دست «فمی‌نازی»ها، همان چریک‌های همجنس‌گرای بیزار - از - مرد‌ملبس به جامه‌ی نازک «تحقیقات قلابی»، سخن گفته می‌شد.

چاره‌جویی برای مقابله با این مانع‌تراشی تنها یکی از مسائلی است که مطالعات زنان در دهه‌ی ۱۹۹۰ با آن مواجه بود. افزون بر این، مجموعه مشکلات جدی‌تری لزوم فراگیری و گونه‌گونی بیش‌تر در مطالعات زنان را موجب می‌شوند. مطالعات زنان، از آغاز، عرصه‌ی تنوع سیاسی و ایدئولوژیک بوده اما، به رغم امکانات خلاقانه‌ای که در در گونه‌گونی یافت می‌شود، اغلب به عنوان موضعی اختلاف‌انگیز از آن هراسیده و سرکوب‌اش کرده‌اند. برای مثال، در دهه‌ی ۱۹۷۰، تعارض آشکاری بین فمینیست‌های لیبرال و فمینیست‌های رادیکال

زنان، ستم‌روا داشته بر زنان در هر حوزه‌ای از حیات اجتماعی را به صورت مستند نشان داده، آگاهی عمومی از مسائلی مانند خشونت با زنان و زنانه‌سازی فقر را ارتقا بخشیده، احترام نسبت به نقش‌های متعدد زنان در اقتصاد و آگاهی از «شکاف جنسیتی» در سیاست را افزایش داده، و شناخت ما از عاملیت زنان در تاریخ و دستاوردهای آنان در هنرها را گسترش داده است. مطالعات زنان فنون تعلیمی و روش‌های پژوهشی نوینی پیش کشیده که تلفیق‌کننده‌ی نظر و عمل اند (باولز و کلاین ۱۹۸۳، کالی و پورتوجز ۱۹۸۵، و وایلر ۱۹۸۸). سرانجام این که، مطالعات زنان تأثیر تکان‌دهنده‌ای بر سیاست‌گذاری همگانی گذاشته، و اتکا به تعریف به راستی تازه‌ای از تجاوز را در نظام قضایی، از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو، موجب شده است. با این حال، و طرفه آن که، مطالعات زنان بر دنیای آکادمیکی که اکثر آثارش را در آن عرصه پدید آورده تأثیر چندانی نگذاشته است.

از آن‌جا که شیوه‌ی غالب خوانش در دنیای آکادمیک شیوه‌ای التقاطی و نسبی‌نگرانه است، مطالعات زنان به سهولت جذب و احتمالاً خنثا شده: مطالعات زنان صرفاً به یکی از شیوه‌های فراوان برای توصیف و تأویل دنیای اجتماعی بدل شده است. اگرچه مطالعات زنان به طور نابرابری در رشته‌های مختلف نفوذ کرده، و امکان تعمیم‌بخشی‌های خامی را فراهم آورده، منطقی است که بگوییم هیچ رشته‌ای نتوانسته به تنهایی یافته‌های پژوهش‌های فمینیستی را به عنوان عرصه‌ای برای اصلاحات سراسری مد نظر قرار دهد. برای مثال، آثار پژوهش‌گرانه‌ی بسیاری در نشریه‌ها درباره‌ی زنان منتشر شده‌اند، اما نسبت این نوشته‌ها به کل آثار منتشرشده در همان حد سال ۱۹۶۶ مانده، و دیگر شاخص‌ها نیز، نظیر محتوا و سازمان کتاب‌های درسی پایه در اکثر رشته‌ها، نشان می‌دهند که «چارچوب‌های

فقدان یک ایدئولوژی وحدت‌بخش برای مطالعات زنان، که مسأله‌ی محوری و حل‌ناشده‌ای از بدو پیدایش این مطالعات بوده، مسائل دیگری نیز در پی آورده است. در این‌جا دو مسأله‌ی مرتبط با هم حائز اهمیت می‌شوند. آیا مطالعات زنان یک رشته است؟ و آیا «پیوستن به جریان اصلی» باید هدف اصلی مطالعات زنان باشد؟ (بولز و کلاین ۱۹۸۳). برای دستیابی به موفقیت در هریک از این طرح‌ها، مطالعات زنان باید وجهه‌ای اقتدارطلب به خود بگیرد، و این در حالی است که این مطالعات اساساً جنبشی ملتزم به ضد - اقتدارطلبی است. تعارض میان گرایش مطالعات زنان به دموکراتیک‌سازی و عملکرد ناخواسته‌ی آن در راستای بازآفرینی ساختارهای اقتدارطلب پدرسالاری بیش از همه در جدال‌ها بر سر مسأله‌ی سامان‌دهی جلوه می‌کند، جنگ‌وجدل‌هایی که به ویژه مشکل آفرین و تفرقه‌افکنانه، و گاه حتا مختل‌کننده‌ی کل برنامه بوده‌اند.

آیا مطالعات زنان را صرفاً دانشکده‌ها و مدیران دانشگاهی باید سامان دهند، یا این که دانشجویان و زنان عضو این اجتماع نیز باید توان طرح‌ریزی برنامه‌ها را داشته باشند؟ آیا می‌توان از مداخلات مدیریتی جلوگیری کرده و در عین حال از حمایت‌های مدیریتی برخوردار شد؟ آیا متخصصان این مطالعات می‌توانند تعارضات ریشه‌دار در تفاوت جایگاه‌ها، تعارضات موجود میان زنان دارای منصب استادی و دیگر زنان دانشگاهی یا، مثلاً، میان دانشکده و دانشجویان دانش‌آموختگان را تشخیص دهند و برخورد خلاقانه‌ای با این تعارضات داشته باشند؟ تا چه حد می‌توان به ایجاد ساختارهای مدیریت غیرپایگانی و متکی به نظر همگانی امیدوار بود، و به علاوه متخصصان چه گونه می‌توانند تناقض‌ها و ناسازه‌های ناشی از ناهمخوانی چنین تجربه‌هایی با روال‌های نهادی مقرر یا مورد نیاز را برطرف کنند؟

بر سر این مسأله پدید آمد که آیا مطالعات زنان باید وجهه‌ای علناً فمینیستی، یا حتا «سیاسی»، به خود بگیرد یا نه. یعنی، در عین حال که اکثر متخصصان این مطالعات بر سر این نکته اتفاق نظر داشتند که تولید دانش همواره به نوعی دلالت سیاسی داشته، در این باره که آیا خود باید در بیرون از دنیای آکادمیک به فعالیت سیاسی نیز پردازند اختلاف نظر وجود داشت. مثلاً، آیا صرف بررسی وضعیت همسران آزاردیده کفایت می‌کند، یا این که این پژوهش باید تأثیر بی‌واسطه، مستقیم، و قابل ملاحظه‌ای بر زندگی این زنان داشته باشد؟ این تعارض به جدالی بر سر نحوه‌ی نام‌گذاری مطالعات زنان منجر شد (چون این مطالعات را می‌شد «مطالعات نقش جنس»، «مطالعات زنانه»، «مطالعات فمینیستی» و، البته، «مطالعات زنان» نامید).

در دهه‌ی ۱۹۸۰، این مسأله‌ی نام‌گذاری بار دیگر بحث نقش مردان در فمینیسم را پیش کشید. برخی از برنامه‌های مطالعات زنان از مردان و مطالعات مردان استقبال کردند، و این تلاش مشترک را «مطالعات جنسیتی» خواندند. برخی دیگر در برابر این روند مقاومت کرده، مدعی شدند که آثار راجع به مردان و مردانگی را نباید در مجموعه منابع محدودی که در اختیار مطالعات زنان قرار دارد گنجانند. با این حال، در باب ضرورت جذب و حفظ دانشگاهیان رنگین‌پوست، و همکاری بیش‌تر با برنامه‌های مطرح در چارچوب مطالعات قومی، و این که مطالعات زنان همچنان در بند سلطه‌ی زنان سفیدپوست مانده، اختلاف نظری به چشم نمی‌خورد. به همین منوال، ضرورت برقراری پیوندهای بین‌المللی و تقویت آن‌ها، در صورت وجود چنین پیوندهایی، به ویژه در آمریکا، یعنی آن‌جا که تنگ‌نظری‌های فکری و فرهنگی به شکل عمیقی ریشه دارند، به خوبی احساس می‌شود. برای لحاظ کردن این التزامات باید شرح درس‌ها را مورد بازنگری قرار داد.

مطالعات ژاپنی (Japanese studies)

تعریف کارآمدی از مطالعات ژاپنی می‌تواند این باشد: پژوهش آکادمیک در نهادهای گوناگونی که فرهنگ ژاپن را در گذر زمان شکل داده‌اند. به لحاظ تاریخی، سنگ بنای مطالعات ژاپنی با امپریالیسم دینی و تجاری اروپائیان گذاشته شد. ژاپن در سده‌ی شانزدهم شاهد ورود مسیونرهای یسوعی به خاک خود بود. فرانسیس خاویر نخستین کسی بود که برای تبلیغ مسیحیت به ساحل این کشور پا گذاشت؛ لوئیس فروئیس بیش از شش دهه در ژاپن سر کرده، و دوران تکوین این کشور به عنوان یک دولت - ملت را در خاطرات خود ثبت کرد؛ ژوانو رودریگز به پژوهش‌های زبان‌شناسانه‌ای دست زد که اهمیت و مناسبت خود را تا به امروز حفظ کرده‌اند. این دوره را شاید بتوان آغاز پیدایش مطالعات ژاپنی در غرب شمرد، گو این که در آن زمان هنوز این اصطلاح مرسوم نشده بود. شوق وافر به آشنایی بیش‌تر با این کشور، با اهالی آن، و با آداب و رسوم‌شان پدید آمد، هرچند که انگیزه‌ی این اشتیاق بیش از آن که پی بردن به ارزش‌های ذاتی ژاپن و ژاپنی‌ها باشد، نیاز استعمارگران به آگاهی از احوالات مستعمره‌های‌شان بود. برای مثال، تلاش‌های الساندرو والینیانوی یسوعی برای وارد کردن این فرهنگ آگاهی به زندگی میسیونری بیش از آن که ناشی از اشتیاق به آشنایی با فرهنگ ژاپنی باشد، روشی عملی برای تسهیل مسیحی کردن مردم بود. در کنار اقدامات این امپریالیست‌های دینی، به اقدامات امپریالیست‌های تجاری نیز باید اشاره کرد. این افراد اگرچه حضورشان به موجب قوانین ژاپن محدود به شهر ناگاساکی در جنوب غرب کشور بود، به همان شدت مشتاق آشنایی بیش‌تر با ژاپنی‌ها به منظور کسب منافع بیش‌تر بودند.

همزمان، اروپائیان دیگری به ژاپن‌شناسی رو آوردند که علایق‌شان فراتر از تعلقات دینی و اقتصادی

برای مثال، استادان چه‌گونه می‌توانند در جهت ایجاد یک محیط آموزشی برابری خواهانه تلاش کرده، و آن‌گاه درجاتی در این میان نیز قائل شوند؟

سرانجام این که، مطالعات زنان مسائل مشترکی با همه‌ی دیگر حوزه‌های آکادمیک دارد، مسائلی که رشد سریع مطالعات زنان و تعهدش به تحقیق بینارشته‌ای، خود موجب تشدید آن‌ها شده است. از مهم‌ترین این مسائل گسترش عظیم دانش و در نتیجه پیچیده شدن نحوه‌ی برخورد با تحقیقات رو به رشد و افزایش شدید نظریه‌ها و روش‌ها است. مطالعات زنان راه‌ها و راه‌نماهای مناسبی برای پژوهش مهیا کرده، از جمله نشریات ادواری فمینیستی، مجموعه مقاله‌های فمینیستی، و تازه‌های کتاب درباره‌ی زنان و فمینیسم (که همگی را کتاب‌خانه‌ی مطالعات زنان در دانشگاه ویسکانسن تنظیم و منتشر می‌کند)، چکیده‌هایی از مطالعات زنان، و درآمدی به پژوهش ادبی در مطالعات زنان (۱۹۸۵) اثر سوزان سیرینگ که برای دانشجویان دوره‌ی کارشناسی نوشته شده، اما هنوز نتوانسته است کتابی، فرضاً، همتای راه‌نمای پژوهش ادبی هارنر عرضه کند. البته، چنین وسایلی به حل این مسأله‌ی مهم‌تر منجر نمی‌شوند که چه‌گونه می‌توان مجال و توانی، نه تنها برای خواندن، بل که برای اندیشیدن یافت، رویکرد مطلوب این است که، پژوهش‌گران فعال در زمینه‌ی مطالعات زنان، به همراه همه‌ی دیگر پژوهش‌گران آکادمیک، در برابر وسوسه‌ی مقابله با این رشد شدید دانش از طریق تخصص‌گرایی هرچه محدودتر و بی‌تفاوتی در قبال مناسبات پیچیده‌ی موجود میان شاخه‌های مختلف مطالعاتی و امکانات بارورسازی متقابل آن‌ها و در برابر بی‌توجهی نسبت به نحوه‌ی استقرار و آرایش‌یابی و نیز عملکرد آن‌ها در آرایش دادن به کلیت جهان ایستادگی کنند.

کلینیس کار

بود، و تاریخ و ادبیات و علم را نیز در بر می‌گرفت. انگلبرت کامیفر تاریخ بسیار اثرگذاری نوشت که بعد مرگ‌اش در اوایل قرن هجدهم منتشر شد؛ کارل پتر تونبرگ، پزشک سوئدی، با آثارش درباره‌ی گیاهان ژاپنی به شهرت شایانی در اروپا دست یافت؛ فیلیپ فرانتس فون زیبولد، پزشک آلمانی، توصیفات مشروحی از گیاهان و جانوران ژاپن در قرن نوزدهم فراهم کرد، و مجموعه‌ی مبسوطی از فرآورده‌های طبیعی و فرهنگی این کشور را با خود به بلژیک (و بعد به هلند) برد؛ و ایساک تیتسینگ، از اعضای بلندپایه‌ی کمپانی هلندی هند شرقی، مستقر در دجیما، گزارش مشروحی در باب آداب و رسوم ژاپنی‌ها در مراسمی مانند ازدواج و خاک‌سپاری مهیا کرد و رساله‌هایی درباره‌ی تهیه‌ی ساکی و سس سویا نوشت. این افراد هم دریچه‌ای به دنیای در آن زمان اسرارآمیز شرق گشودند و هم تصویر آزرنده و ماندگاری از تفاوت‌های این دیار خلق کردند. در مجموع، این مشارکت‌کنندگان در امپریالیسم اروپایی در آن دوره را باید پیش‌گامان ژاپن‌شناسی به شمار آورد؛ متخصصانی که به اتکای دانش خود در ژاپن اقامت گزیده، و درباره‌ی آن پژوهش می‌کردند. آثار آنان عمدتاً بر حوزه‌های عملی و علمی متمرکز می‌شد، گو این که کاوش‌های ویژه در حوزه‌های مختلفی مانند هنر و ادبیات را نیز در بر می‌گرفت.

موج دوم مطالعات ژاپنی با روی‌آوری ژاپن به اخذ جنبه‌های مختلفی از دانش غربی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم آغاز شد. اروپائیان و آمریکائیان بسیاری با قابلیت‌های مختلف به ژاپن آمدند و بسیاری از آنان، به نوبه‌ی خود، مجاری بسیار مناسبی برای آگاهی‌بخشی به هموطنان خود درباره‌ی این کشور شدند. اعضای سابق هیأت‌های دیپلماتیک در کشوری که به تازگی درهای خود را به روی دنیا گشوده نیز در مشاغل جدید از تجارب خود برای تحقیق و تألیف در این باره بهره

گرفتند. اوج‌گیری اشتیاق و علاقه به ژاپن‌شناسی در نهایت به تأسیس «انجمن آسیایی ژاپن» در سال ۱۸۷۲ در یوکوهاما منجر شد. این انجمن محل تبادل آرا و اطلاعات درباره‌ی ژاپن بود و از این نظر زادگاه مطالعات ژاپنی غربی محسوب می‌شود.

جنگ جهانی دوم انگیزه‌ی بزرگ دیگری برای ژاپن‌شناسی فراهم آورد، گو این که این بار نیز هدف اصلی بیش از آن که شناخت دیگری باشد، غلبه بر دشمن بود. پژوهش‌گرانی که به دنبال این منازعه سر بر آوردند، و اغلب بر مطالعات زبانی تمرکز داشتند، زمینه‌های ژاپن‌شناسی امروزی در آمریکا را مهیا کردند. این حوزه در نیم قرن گذشته، از رشته‌ای وابسته به شرق‌شناسی، به تعبیر ادوارد سعید، که عمدتاً زبان و فرهنگ «دیگری» را مورد مطالعه قرار می‌داد، به عرصه‌ی پویایی در قرن بیست و یکم تحول یافته که مختصان آن از طیف متنوعی از دیدگاه‌های نقادانه، از **شالوده‌شکنی تا فمینیسم**، و از **روان‌کاوی تا مطالعات پسااستعماری**، بهره می‌گیرند.

مطالعات ژاپنی در داخل کشور نیز با جدیت و تنوعی همتای مطالعات ژاپنی در خارج کشور دنبال شده است. مهم‌ترین متون غربی در باب نظریه‌ی فرهنگی و نظریه‌ی انتقادی، بسیاری از تألیفات اعضای **مکتب فرانکفورت**، از **تئودور آدورنو** و **ماکس هورکهایمر** تا **یورگن هابرماس** به زبان ژاپنی ترجمه شده، و در این میان آثار والتر بنیامین و اریش فروم بیش‌ترین حجم را به خود اختصاص داده‌اند. متون ساختارگرایانی چون **فردینان دو سوسور**، **کلود لوی - استروس**، **ژاک لکان**، **لویی آلتوسر**، و **میشل فوکو** به زبان ژاپنی در دسترس بوده، مهم‌ترین مطالعات نشانه‌شناسانه‌ی **رولان بارت**، **ژان بودریار**، **ژولیا کریستوا**، **لویی یلمسلو**، **میخائیل باختین**، **رومان یاکوبسون**، **چارلز سندرز پیرس**، و **کریستوفر نوریس**

ادراکات انسانی را به آن‌ها می‌بخشد، تأکید دارد. زبان به عنوان توان نمادین‌سازی یا مقوله‌بندی در رأس هرم پژوهشی مارویاما جای می‌گیرد. ساختگی بودن یا ناطبیعی بودن نشانه‌ها ریشه‌ی «بت‌وارگی فرهنگ» (۱۹۸۴) است، زیرا اختیاری بودن نام‌درک نشانه‌ها تصنع فرهنگ را طبیعی جلوه می‌دهد. از این منظر، مارویاما مطرح‌کننده‌ی نشانه‌شناسی فرهنگی است که مضامین روان‌کاوانه‌ی مهمی را در بر می‌گیرد (۱۹۸۷). علاقه‌ی شدید مارویاما به سوسور ناشی از آن است که او را نه فقط یک زبان‌شناس که یک متفکر ژرف‌نگر نیز می‌داند. یوشیرو تاکوچی، از دیگر متخصصان برجسته‌ی نشانه‌شناسی فرهنگی، که در برخی از پنداشته‌های نظری مهم با مارویاما اشتراک دارد، از او به دلیل قائل شدن به اهمیتی بیش از حد برای زبان ادبی، و از این رو تمایل‌اش به نادیده گرفتن زبان‌های زندگی روزمره انتقاد می‌کند (تاکوچی و مارویاما ۱۹۸۲).

یوشیهیکو ایکگامی از زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان برجسته در ژاپن است که هم به زبان ژاپنی و هم به زبان انگلیسی تألیفاتی دارد. از دغدغه‌های اصلی او مد نظر گرفتن رفتار زبانی بیش‌وکم بی‌قاعده به عنوان رفتاری تغییردهنده‌ی قواعد یا خلق‌کننده‌ی قواعد است. در کار او، به نظر می‌رسد این نه زبان‌شناسی بل که شعرشناسی (بوطیقا) است که الگوی نظری نهایی برای نشانه‌شناسی محسوب می‌شود (۱۹۸۲، ۱۹۸۳، ۱۹۹۱). ایکگامی مقایسات مشروحی میان بازنمایی زبان‌شناختی در زبان‌های ژاپنی و انگلیسی صورت داده است. برای مثال، زبان انگلیسی در توصیف یک رخداد بر مبنای برجسته ساختن انسان به عنوان عامل فعال عمل می‌کند، حال آن که زبان ژاپنی کل رخداد را منظور نظر می‌گیرد. در نتیجه، در زبان ژاپنی انسان مشارکت‌کننده در یک رخداد اغلب توسط کل رخداد فرآپوشیده می‌شود. زبان ژاپنی گرایش آشکاری به این

نیز به این زبان ترجمه شده‌اند. افزون بر این‌ها، پسا - ساختارگرایی چون ژاک دریدا، ژیل دولوز، و ژان - فرانسوا لیوتار هم سهم عمده‌ای در ترجمه‌های ژاپنی دارند. به علاوه، ژاپنی‌ها توجه بسیاری به **مطالعات فرهنگی** انگلیسی نشان داده‌اند. آثار اصلی ریچارد هوگارت و ریموند ویلیامز به زبان ژاپنی ترجمه شده، و نوشته‌های استوارت هال و دیوید مورلی، با وجود آن که به این زبان در دسترس نیستند، اغلب مورد استناد و بحث پژوهش‌گران ژاپنی قرار می‌گیرند. همچنین، مارتین هایپدگر و ژاک دریدا هر دو توجه بسیاری به مشکلات موجود در ترجمه‌ی آثارشان به زبان ژاپنی داشته‌اند و نامه‌های سرگشاده‌ی مشروحی به مترجمان خویش نوشته‌اند.

علاوه بر این ترجمه‌ها و انبوه مقدمه‌ها و مرورها، پژوهش‌گران ژاپنی نظریات غربی را، به ویژه در حوزه‌ی **نشانه‌شناسی**، به اسلوب خاص خود تأویل کرده و شرح و بسط داده‌اند. نظریات سوسور تأثیر بسیار نافذی بر زبان‌شناسان ژاپنی گذاشته است. **دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی** (۱۹۱۶) در سال ۱۹۲۸، تقریباً سی سال قبل از نخستین ترجمه‌ی انگلیسی‌اش، به ژاپنی ترجمه شد؛ و این نخستین ترجمه از اثر دوران‌ساز سوسور در سراسر دنیا بود. کیزابورو مارویاما (۱۹۸۱) پژوهش‌های خود را بر دست‌نوشته‌های سوسور و یادداشت‌های دانشجویان‌اش که در دهه‌ی ۱۹۵۰ کشف شد متمرکز کرده، تأکید می‌کند آن‌چه با عنوان **دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی** انتشار یافته لزوماً معرف نظریه‌ی سوسور نیست. مارویاما این ایده‌ی مد نظر گرفتن **لانگ** به عنوان امری که به صورت ثابت درک شده و به شکل استعلایی بر **پارول** یک گوینده تفوق دارد، ایده‌ای که به مؤلف **دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی** منسوب شده، را رد می‌کند. او بر اختیاری بودن یا ساختگی بودن **نشانه‌ها** و **نظام** زبان‌شناسانه، که توان تعریف یا تکوین

عصر تمدن سراسر تکنولوژیک، ناگزیر به کلیشه‌ای مبدل شود بیم‌ناک اند.

موتوکی توکیدای فقید از «ضد - سوسوری»های مشهوری بود که نظریه‌ی اصیلی مطرح کرد و در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ وارد مناظرات آکادمیکی با سوسوری‌های ژاپنی شد. اما از منظر مطالعات سوسوری معاصر، که نمونه‌ی مثالی آن را می‌توان در آثار مارویاما یافت، توکیدا خود اشتراکات مهمی با سوسور داشت. توکیدا با نگرشی ایستا یا استعلایی به زبان به شدت مخالف بوده، مدعی است که زبان را تنها می‌توان در رابطه با کنش‌های بیانی و فهمی منفرد درک کرد. از این رو، به نظر او موضوع مطالعات زبان شناختی کنش‌های زبانی خاص افراد همبسته است. نظریه‌ی توکیدا پی‌آمدهای عمیقی نه تنها برای مطالعات سوسوری بل که همچنین برای مطالعات ارتباطی دارد.

موضع اساسی توکیدا حاکی از رد جامعیت روش‌ها و روی‌آوری به یک دیدگاه مکالمه‌ای است. از یک منظر معطوف به تک‌گویی، معنای یک پیغام را باید منحصرأ به اتکای شرحی از وضعیت روانی گوینده، از جمله ادراکات، احساسات، و نیات او معین کرد. اما مکالمه‌گرایی توکیدا نافی منحصر بودن معنا به قطب گوینده است. این شنونده است که معنای نهایی را می‌افزاید، معنایی که لزوماً با معنای منظور نظر گوینده یکی نیست. افزون بر این، نظریه‌ی توکیدا نه صرفاً حاکی از مکالمه‌گرایی که ملتزم به تعامل‌باوری هم هست. از این لحاظ، دیدگاه او دیدگاه یکتایی در میان زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان ژاپنی بوده، و می‌توان آثار او را با آثار متأخر ریموند ویلیامز قیاس کرد. چنان که هیدکی مائدا (در مارویاما ۱۹۸۵) خاطر نشان کرده، آثار توکیدا همچنان در حوزه‌ی مطالعات سوسوری، و نیز زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، و مطالعات ارتباطی جایگاه حائز اهمیتی خواهند داشت. (برای آگاهی

دارد که وقوع یک رخداد را ناشی از توان‌ها یا طبیعی فوق عامل انسانی جلوه می‌دهد. این زبان، با تمایل به تضعیف یا حتا امحای عاملیت فرد، گذار و پیشرفت را با هم در آمیخته و بر آن‌ها تأکید می‌گذارد. ایکنگامی این روند را «صیورت» (شدن) نامیده و زبان ژاپنی را یک «زبان شدنی»، در تضاد شدید با زبان انگلیسی به عنوان یک «زبان کردنی»، می‌داند. برحسب این نظریه، در زبان ژاپنی نه تنها انسان با طبیعت در آمیخته، بل که فرد نیز اغلب در جمع ادغام می‌شود. ایکنگامی بعدتر چنین رابطه‌ی کنایه‌واری را میان متن و زمینه نیز برقرار می‌کند: در زبان ژاپنی، متن یک‌سر در تضاد با زمینه تبیین نشده، به آمیزشی همخوان با آن گرایش دارد.

رولان بارت در دهه‌ی ۱۹۶۰ از ژاپن دیدن کرد و در *امپراتوری نشانه‌ها* (۱۹۷۰) شور و شوق خود به ژاپن را با شور و شوق استاندال به ایتالیا مقایسه می‌کند. کوئچیرو شینودا مدعی است که هدف این کتاب ارائه‌ی انتقادی ایدئولوژیک از جامعه‌ی فرانسوی یا جوامع غربی به اتکای تحلیلی از یک ساختار زبان‌شناختی و یک نشانه‌شناسی به کل متفاوت بوده است. در میان درآمد‌ها و تأویل‌هایی که درباره‌ی بارت و آثارش نوشته شده، کار شینودا (۱۹۸۹) نمودی برجسته دارد. شینودا خاطر نشان می‌کند که، بارت در برابر انتساب هرگونه صفتی (از قبیل «ساختارگرا») به خود مقاومت می‌ورزد، زیرا تفکر او در طول دوران زندگی‌اش پیوسته متحول شده است. شینودا می‌کوشد تفکر بارت را به این شیوه، با تمرکز بر تحولات بسیاری که او در روند موضع‌گیری‌های نظری از سر گذرانده، درک کند. بنابراین توصیف و تحلیل‌های تقویمی برای شینودا حائز اهمیت محسوب می‌شوند. شینودا، با طرح این پرسش که چرا بارت بی‌وقفه دیدگاه خود را متحول می‌سازد، نتیجه می‌گیرد که او از آن‌گونه متفکران نوینی است که از این که هر اندیشه‌ای، در این

(۱۹۶۹) را تنها با استفاده از ۱۳ نما در زمانی نزدیک به ۱۰۰ دقیقه می‌ساخت، عملاً به همان اندازه که یک کارگردان بود یک نظریه‌پرداز هم بود: کاری که می‌کرد اقدامی رادیکال بود، آزمودن این که یک ایده را تا کجا می‌توان پی گرفت: آیا تماشاگران می‌توانستند این آرایش حساب‌شده‌ی هنرپیشه‌ها و نماهای حرکتی‌ای با این مدت طولانی را پی‌گیری کنند؟ نوشتن درباره‌ی «نظریه»ی این فیلم کاری بی‌هوده است؛ این فیلم آن نظریه را به عمل در آورده است. و بهترین کارگردانان، که شاید شمارشان اندک نباشد، هم فیلم‌ساز بوده‌اند و هم منتقد هنر. مثال مناسب این بحث می‌تواند جان کیتس و حساسیت و درک او از «قابلیت سلبی» باشد. شگفت آن که، سینما نخست به عنوان یک رسانه و سپس به عنوان یک هنر، که از اواخر سده‌ی نوزدهم پا گرفته، با غفلت شدید محققان از سه دهه‌ی نخست موجودیت خود مواجه بوده؛ سینما در بدو امر حرفه‌ای تخصصی و جزء صنعتی بود که به دنبال منافع خود می‌رفت. اما توسعه‌ی سینما و تبدیل‌اش به یک هنر به دست همین دست‌اندرکاران هم امری ناگزیر می‌نمود. دیوید وارک گریفیث، بزرگ‌ترین کارگردان دوران اولیه‌ی سینما، که استاد یافتن شیوه‌های نوینی برای بازگو کردن یک داستان (به اتکای فهم خود از انعطاف زمان و توانایی کارگردان برای شکل دادن به مکان از طریق برش‌ها و با استفاده از نماهای بسته و دیگر تمهیدات) بوده، همچون جوزف کنراد (و شاید به نقل از او) می‌گفت که «من فقط می‌خواهم شما را به دیدن وادارم»، اما این گفته‌ی یک دانشجوی سینما نبود، گفته‌ی یک هنرمند بود.

نخستین موج مطالعات سینمایی را، فارغ از هر قدر و قیمتی که داشت، کارگردانان روسی، سرگئی آیزنشتاین و وزولود پودوفکین، به راه انداختند، و همچنین لف کولشوف که از جمله‌ی افرادی بود که

افزون، بنگرید به: دوی ۱۹۷۳، لبرا ۲۰۰۴، لیدا ۲۰۰۲، مورا کامی ۲۰۰۵، موریس - سوزوکی ۱۹۹۸، ناکانه ۱۹۷۰، ولاستوس ۱۹۹۸، هالروتونیان ۱۹۸۸) اریک آر. لوفگرن و توشیهیکو آیدا

مطالعات سینمایی (film studies)

مطالعات سینمایی مبحث محرمانه و ناپیدایی نیست اما چه بسا، تا وقتی که مجموعه آثار منسجم و قابل استنادی در این زمینه وجود نداشته باشد، این مطالعات نتواند به عنوان یک مبحث مطرح شود؛ بحث‌ها بر سر سینما با جزم‌باوری‌ها و تعصبات بسیاری همراه بوده، هیچ خط مشی مشخصی برای پی‌گیری یا موضع‌گیری علیه آن وجود نداشته است. با این حال، اصطلاح «مطالعات سینمایی» گویای آن است که چنین آثاری وجود داشته، و مؤلفان آن‌ها نیز نظریه‌پردازانی جدی اند. اما این مؤلفان چه کسانی هستند؟ شاید نظریه‌پردازان شوروی، زیگفرید کراکائر، آندره بازن، استنلی کاول، و ژیل دولوز. اما این نظریه‌پردازان نگرش‌های کاملاً متفاوتی به سینما داشته‌اند. واقعیت این است که، بهترین نظریه‌پردازان سینما همان بهترین فیلم‌سازان بوده‌اند. البته متفکران ارزنده‌ای به تفکر درباره‌ی این هنر پرداخته‌اند، و در ادامه از آن‌ها یاد خواهد شد؛ با این حال، معتبرترین مطالعات سینمایی را دست‌اندرکاران سینما، یعنی کارگردانان، عرضه کرده‌اند. فیلم‌سازان فرآیند فیلم‌سازی را بسط و گسترش داده، بازنگری کرده، و بر هم زده‌اند و سرآمدان‌شان دقیقاً بر آن چه کرده‌اند آگاه بودند.

پس، مدخل «مطالعات سینمایی» باید جستاری درباره‌ی فیلم‌ها باشد، در این باره که چه‌گونه کارگردانان این فیلم‌ها را نه بر اساس نوشته‌های سینمایی بل که با داشتن مقاصد کاملاً روشنی در ذهن خلق کرده‌اند. میکلوش یانچو که سیروکوی زمستانی

یک شخص، می‌پردازد که دیگر در سینما نمی‌تواند به طور مکانیکی تکثیر شود: «انسان باید با کل شخصیت زنده‌اش، با همان هاله‌ی در عین حال ناپدیدشونده‌اش، وارد عمل شود. زیرا هاله بسته به حضور او است، و نمی‌تواند نسخه‌ی بدلی داشته باشد.» این ایده‌ی بدبینانه و در عین حال جذابی در دوران «ستارگان سینما»ی خیره‌کننده و شاید خداگونه بود. بنیامین در تبعید، و در اروپایی که به سمت جنگ جهانی دوم می‌رفت، می‌نوشت و فاشیسم‌ستیزی و سوسیالیسم آشکار در مقاله‌ی او هنوز می‌تواند حرفی برای گفتن داشته باشد.

در واقع، در دهه‌ی ۱۹۴۰ بود که مطالعات سینمایی نشو و نما کرد. نظریه‌ی سینما (۱۹۴۷) اثر کراکاتر منعکس‌کننده‌ی اندیشه‌های بسیار بنیادینی درباره‌ی سینما و «سرشت واقعیت» بود. «فیلم‌ها در عین به نمایش گذاشتن محیط پیرامونی ما، آن را بیگانه می‌کنند.» برگی در باد یا جویی در گذر، یا دست یک زن یا جنبش یک جمع، موضوعات مألوفی هستند که هر فیلمی آن‌ها را به شیوه‌ای دیگرگون نشان می‌دهد. از یک نظر، کراکاتر صرفاً به توضیح واضح‌تر می‌پردازد، اما این واقعیت آشکاری است که باید به اسلوب دقیق و کاملاً سازمان‌یافته‌ی کار او مطرح می‌شد. به همین نحو، بلا بالاش (۱۹۴۵) مسأله‌ی نمای بسته، به ویژه چهره بر پرده‌ی سینما، را برای خوانندگان خود مطرح می‌کند. «مواجهه با چهره‌ای جداشده حس فضا را از ما می‌گیرد، آگاهی ما از فضا متوقف می‌شود، و خود را در ساحتی دیگر می‌یابیم.» از این فراتر، «با کلمات راحت‌تر می‌شود دروغ گفت تا با تصویر چهره»، و این نکته‌ای است که فیلم آن را اکیداً اثبات می‌کند. نظرات بالاش درباره‌ی ژان دارک (۱۹۲۸) درایر، آخرین شاهکار سینمای صامت، به خاطر درخشش ناب‌شان باید مورد توجه قرار گیرند. صحنه‌ی محاکمه‌ی ژان صحنه‌ی

بارها به تماشای نسخه‌ی نامرغوبی از تعصب گریفیث نشسته بودند (فیلم بعد از انقلاب بولشویکی به طریقی به مسکو رسیده بود). تفکر سینمایی این کارگردانان مستقیماً از فعالیت خود آنان در خلق رویکردی ناشی می‌شد که اکنون «مکتب مونتاز شوروی» خوانده می‌شود، رویکردی که - در عین اهمیت - متأسفانه تنها در معدودی از فیلم‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ ملاحظه می‌شود. البته، این کارگردانان هرکدام درک متفاوتی از مونتاز داشتند؛ آیزنشتاین (۱۹۴۹) به «برخورد» نماها معتقد بود و توانست چنین رویکردی را تحقق بخشد، حال آن که پودوفکین (۱۹۳۳) مونتاز را بر اساس «پیوند» نماها در نظر می‌گرفت. با این همه، اکنون برای نخست بار شیوه‌های اندیشه‌ورانه‌ای برای تأمل درباره‌ی این هنر نوین پدید آمده بود. هر سه کارگردان اعتقاد راسخ داشتند که فیلم‌هایی که (در دهه‌ی ۱۹۲۰) ساخته‌اند تجلی‌بخش نظریه‌ی آنان بوده، اما برای تشریح تفاوت رزم‌ناو پوتمکین (آیزنشتاین) و پایان سنت پترزبورگ (پودوفکین) به لحاظ نظریه‌ی مونتاز به مجال بسیار فراخ‌تری نیاز خواهیم داشت. با این حال، آیزنشتاین و پودوفکین به درستی و در بیانیه‌ای مشترک اعلام می‌کنند که فیلم‌های ناطق «فرهنگ مونتاز را از بین خواهند برد» (۱۹۲۸). طرفه آن که، با تشدید همزمان سلطه‌ی استالینیسیم، و احتمالاً در نتیجه‌ی تحمیل مونتازی از پیش تجویز شده، ساخت فیلم‌هایی که آیزنشتاین و پودوفکین در ذهن داشتند غیرممکن شد. فراتر از آن، می‌توان در این باره تردید کرد که، آیا اصلاً ممکن است نظریه‌پردازی سینمایی وجود داشته باشد که بتواند آزادانه فیلم بسازد؟

در دهه‌ی ۱۹۳۰، به نظر می‌رسید که دیگر همه مجذوب سینما شده‌اند، اما تنها والتر بنیامین بود که به تأملاتی در این باره پرداخت. بنیامین در جستار سال ۱۹۳۵ خود به معرفی مفهوم هاله، یکتایی یک شیء یا

بنیان تفکر بازن را در مقاله‌ی او با عنوان «تکامل زبان سینما» می‌توان یافت. به نظر او: (۱) عمق میدان تماشاگر را در رابطه‌ای با تصویر قرار می‌دهد که به رابطه‌ای که در واقعیت می‌تواند با آن داشته باشد نزدیک‌تر است. بنابراین، فارغ از محتویات تصویر، ساختار این تصویر ساختاری واقع‌گرایانه‌تر است. (۲) عمق میدان، در نتیجه، حاکی از نگرش ذهنی فعالانه‌تر از جانب تماشاگر و مشارکت مثبت‌تر او در روند پیشبرد کنش است. در حالی که مونتاژ تحلیلی صرفاً از تماشاگر می‌خواهد که راه آن را دنبال کند، در این‌جا تماشاگر دعوت می‌شود تا دست کم در حد کمینه به انتخاب شخصی دست بزند. از یک نظر، بر پایه‌ی التفات و اراده‌ی او است که معنای تصویر شکل می‌گیرد. (۳) از دو فرض پیشین، که به حوزه‌ی روان‌شناسی تعلق دارند، فرض سومی استنتاج می‌شود که می‌توان آن را مونتاژ متافیزیکی خواند، مونتاژی که ذاتاً نافی ابهام در بیان است. اما، از سوی دیگر، عمق میدان ابهام را، اگر نه به عنوان یک ضرورت، دست کم به عنوان یک امکان، بار دیگر به ساختار تصویر وارد می‌کند (سینما چیست؟ ج. ۱، صص. ۳۵-۶).

بازن نشان می‌داد که چه‌گونه نورئالیست‌های ایتالیایی (که خودشان تعبیر «ورسمو» را به کار می‌بردند، و این تفاوت‌هایی با اصطلاح نورئالیسم دارد)، به ویژه روبرتو روسلینی و ویتوریو دسیکا، دغدغه‌ی حفظ ابهام واقعیت و انتقال پیوستار واقعیت به پرده‌ی سینما را داشته‌اند، و اغلب با استفاده از نمای بسته‌ی چهره‌ی یک کودک این ابهام را انعکاس داده‌اند. با این حال، قهرمان مقاله‌ی سرنوشت‌ساز بازن در باره‌ی این نگره، چنان که باید و شاید، ژان رنوار است: رنوار «به تنهایی در کاوش‌هایش به عنوان یک کارگردان تا پیش از قاعده‌ی بازی خود را ملزم کرد که امکاناتی را که مونتاژ مهیا می‌کرده مورد بازنگری قرار دهد، و به

طولانی نمایش چهره‌ها است، جایی که فالكونتی در نقش ژان دارک در نهایت با اعتقاد صادقانه‌ی خود، در نماهایی بسته، بر تمام چهره‌های مردانه‌ی بازپرسان غلبه یافته و پیروز می‌شود. این یکی از آموزنده‌ترین صحنه‌ها در کل تاریخ سینما است که همه‌ی دانشجویان باید آن را ارج نهاده و بارهای بار تماشا کنند. در این صحنه شاهد ناگفتنی‌ها، شاهد شناخت چیزی هستیم که مراد ویتگنشتاین از سیماشناسی بود.

در عین حال، در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ شاهد ظهور معدود کارگردانانی، به ویژه ژان رنوار، اورسون ولز، و روبرتو روسلینی هستیم که هنر فیلم‌سازی را توسعه دادند، و نظریه‌پردازشان یعنی آندره بازن، سردبیر کایه دو سینما، به زودی خود پی‌روی آن‌ها شد. بازن - با وجود مرگ‌اش در سال ۱۹۵۸ - همچنان ارزنده‌ترین متفکر سینمایی محسوب می‌شود. حتا رنوار، شاید بزرگ‌ترین کارگردان سینما، در مقدمه‌اش بر جلد نخست مجموعه مقالات بازن با عنوان سینما چیست؟، می‌گوید شاید روزی مرگ سینما فرا رسد، و میلیون‌ها متر نوار سلولویید در قوطی‌هایشان فاسد شوند، اما مردم همچنان آثار بازن را می‌خوانند، و آن دنیای از دست رفته را با کلمات او باز می‌یابند. بازن ضرورت و ارزش مونتاژ را درک می‌کرد، و با این حال به شدت نگران محدودیت‌های مکتب مونتاژ شوروی و همچنین متوجه این مسأله بود که چه‌گونه این روش مونتاژ، به شیوه‌های متفاوت، در صنعت سینمای فرانسه و آمریکا رواج یافته است. آن‌چه بازن، به ویژه در وهله‌ی نخست نزد رنوار و ولز، می‌یافت فهم این نکته بود که چه‌گونه نمای دارای عمق میدان، که با استفاده از برداشت بسیار بلند و دوربین متحرک همراه بود (در شاهکار رنوار، قاعده‌ی بازی، ۱۹۳۹، در ۱۱۰ دقیقه‌ی فیلم تنها ۳۳۷ نما وجود دارد، که نسبت بسیار پایینی است)، امکان فیلم‌سازی نوین و غنی‌تری را فراهم کرده است.

که مقالات‌اش درباره‌ی اینگمار برگمان و ژان - لوک گودار (۱۹۶۹) امکانات تازه‌ای برای تفکر درباره‌ی سینما عرضه می‌کنند، هیچ‌گاه نظریه‌ی منسجمی درباره‌ی سینما، همتای نظریه‌اش درباره‌ی عکاسی، بدون نکرده است. آیا این نکته ناشی از آن است که سانتاگ خود یک فیلم‌ساز بوده، و همچنان سرگرم داستان‌نویسی است؟ طبعاً باید پذیرفت که او، پیش از هرچیز، یک هنرمند است.

دیگر نویسنده‌ی انگلیسی‌زبانی که باید از او یاد کرد استنلی کاول است، کسی که می‌تواند روزها و ماه‌ها درباره‌ی بزرگ کردن بیبی هوارد هاوکز داد سخن دهد؛ کاول از عشاق سینما است. در نظر او، مطالعه کردن فیلم‌ها به معنی باز به یاد آوردن آن‌ها، همانند خواب‌ها، است و در این میان استثنایی در کار نیست. این نکته نیز، همچنان که در مورد کراکائر و دیگران ملاحظه می‌شود، امری بدیهی است که البته تا پیش از این به روی کاغذ نیامده بوده؛ او همان نکته‌ای را به ما می‌گوید که خود از پیش می‌دانیم: «شرایط هستی‌شناختی تصویر متحرک این تصویر را همچون تصویری ذاتاً هرزه‌نگارانه جلوه می‌دهد» - نکته‌ای کلیدی نزد بازن، که بسیاری دیگر از آن در قالب اصطلاح «چشم‌چران» یاد کرده‌اند. کاول، بیش از هر نویسنده‌ی دیگری، تجربه‌ی تماشای یک فیلم را به تجربه‌ی جسمانی و جنبشی بدل می‌کند. او می‌داند که سالن سینما چه گونه جایی است، او این واقعیت غریب را می‌شناسد که چه گونه آرایش نورها در سالن و تصاویر به نمایش در آمده بر پرده‌ای مسطح می‌خواهند یک فضای سه‌بعدی ایجاد کنند، می‌داند که خود چه گونه به لحاظ جسمی در برابر این همه واکنش نشان می‌دهد؛ و این نیز یک واقعیت بدیهی اما بسیار مهم دیگر است. با این حال، کاول پرسش‌های گسترده‌تری نیز پیش می‌کشد: «همه‌ی هنرهای اصلی به طریقی از مذهب نشأت گرفته‌اند؛ با

این ترتیب کشف کرد که راز یک فیلم در این است که مجال می‌دهد بدون خرد کردن جهان به قطعات کوچک همه‌چیز را بیان کنیم، در این که فیلم بدون بر هم زدن وحدت طبیعی انسان‌ها و اشیا معناهای نهان در آن‌ها را نشان می‌دهد.»

کتاب بازن درباره‌ی رنوار، که فرانسوا تروفو آن را ویرایش کرده، کتابی حائز اهمیت است چون بیش‌تر فیلم‌هایی را که رنوار در دوران کاری طولانی‌اش ساخته مورد بحث قرار داده یا به آن‌ها اشاره می‌کند. کتاب حاوی نوشته‌ها و یادداشت‌های بازن درباره‌ی رنوار است که تروفو آن‌ها را گردآوری کرده، و بنابراین لزوماً نوعی پراکندگی و تشتت هم در آن به چشم می‌خورد؛ با این حال، به شکل دقیق و مطمئنی، عمده نکات مطرح در فرضیه‌ی هنوز بی‌همتای بازن درباره‌ی موفقیت رنوار در متحول ساختن شیوه‌ی فیلم‌سازی و شیوه‌ی تماشای فیلم را در بر می‌گیرد. به فاصله‌ی اندکی پس از مرگ نابه‌هنگام بازن، فیلم‌سازان «موج نو»، متشکل از کارگردانانی که اغلب از منتقدان همکار با نشریه‌ی کایه دو سینما بودند، فیلم‌های متعدد و متنوعی ساختند که می‌توان آن‌ها را آثاری وام‌دار همکاری سازندگان بازن و فهم آنان از آرای او دانست. این روند مقارن با ساخت شاهکار فدریکو فلینی یعنی فیلم ۸/۵ بود، اثری که از گذار کارگردان آن از دوران کار نورئالیستی پیشین خود خبر می‌داد. و این خود شاید این پرسش را پیش کشد که: آیا نفوذ بازن رو به افول گذاشته بود؟

در مطالعات سینمایی در کشورهای انگلیسی‌زبان کم‌تر شاهد پرداختن به دغدغه‌های یک فیلم‌ساز بوده‌ایم. معدودی از منتقدان نوشته‌های درخشانی درباره‌ی فیلم‌های خاص منتشر کرده‌اند، اما این منتقدان که خود از دست‌اندرکاران این حوزه بودند استعداد طرح یک زیبایی‌شناسی را نداشته‌اند. حتا سوزان سانتاگ،

علاقه‌اش به چاره‌جویی‌های موقتی و بداهه‌پردازی مورد انتقاد قرار گرفته ... در واقع این یک قوه‌ی خلاق است، که موجب می‌شود به جای صحنه از نما استفاده کند» (ص. ۸۶). این نکته‌ی اخیر نیز، مانند بسیاری از دیگر گفته‌ها درباره‌ی سینما، بدیهی به نظر می‌رسد، البته اگر کسی به آن بیاندیشد، و کم‌تر کسی به آن می‌اندیشد. «مطالعات سینمایی» زمین باری است که گیاهان فراوانی بر آن نرسته، و بهترین دانش‌پژوهان این عرصه همواره این نکته را خاطر نشان کرده‌اند.

بهترین دانش‌پژوهان سینما کارگردانان سینما بوده‌اند. آموخته‌های آنان حاصل رویه‌ی روزمره‌ی خود آن‌ها و حاصل مشاهده‌ی برخی از رموز این هنر در فیلم‌های دیگران است. تروفو، کارگردانی شایسته که منتقد هم بود، نظریه‌ی بحث‌انگیز «نظریه‌ی مؤلف» را مطرح کرده، استدلال می‌کرد که کارگردانی را که فیلم‌های خود را، یکی پس از دیگری، همانند یک شاعر یا رمان‌نویس، خلق می‌کند باید به عنوان یک «مؤلف» به رسمیت شناخت. «نظریه‌ی مؤلف» بار دیگر مسأله‌ی سبک را مطرح کرد، سبکی که مشاهده‌ی آن در آثار گریفیث، چارلی چاپلین، باستر کیتون، و کارگردانان شوروی کاری آسان بود، اما در آثار کارگردانانی که از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا دهه‌ی ۱۹۶۰ به ساخت فیلم‌های ناطق پرداخته بودند به دشواری تشخیص داده می‌شد. برای نمونه، هوارد هاوکز، به عنوان یک «مؤلف»، کم‌دی‌ها، وسترن‌ها، حماسه‌های تاریخی، و فیلم‌های ماجراجویانه‌ی بسیاری در دوره‌ی فعالیت طولانی خود در هالیوود ساخت، اما همه‌ی آن‌ها نشان‌گر سبک او بودند. تروفو، که در اصل یک فیلم‌ساز بود، مفهوم نقادانه‌ی نوینی به هنر سینما بخشید. وضعیت «مطالعات سینمایی»، عمدتاً، این‌چنین بوده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: مست، کوهن، و برودی ۱۹۷۴)

کارل پتن

این وصف، سینما از چه رو می‌تواند هنر باشد؟ ... از آن رو که نشأت گرفته از جادو است؛ از دنیای ناپیدا» (۱۹۷۱).

در ادامه‌ی این روند، سینمایی‌نویس متأخری که عمدتاً به تأمل دوباره درباره‌ی فیلم‌های متعلق به اواسط قرن بیستم - بدبختانه، شاید، اوج شکوفایی فیلم‌سازی - می‌پردازد ژیل دولوز است که در دو مجلد سینما ۱ (۱۹۸۴) و سینما ۲ (۱۹۸۶) این فرضیه را پیش می‌کشد که «تصویر حرکتی» سینمای کلاسیک، در دوران پس از جنگ جهانی دوم، جای خود را به یک «تصویر زمانی» بی‌واسطه می‌دهد. این گسست از آن رو اتفاق می‌افتد که شهرهای اروپایی در جریان جنگ ویران شده و بنابراین موقعیت‌هایی پدید آوردند که «ما دیگر نمی‌دانیم چه گونه در برابر آن‌ها واکنش نشان دهیم، در فضاهایی که دیگر نمی‌دانیم چه گونه آن‌ها را توصیف کنیم.» سه‌گانه‌ی روسلینی می‌تواند گواه آشکاری در اثبات فرضیه‌ی دولوز باشد: «موقعیت‌ها می‌توانند موقعیت‌هایی افراطی باشند، یا ... موقعیت‌های مبتذل روزمره ... آن چه مایل به فروپاشی، یا دست کم امحای وضعیت خود است ترکیب حسی - حرکتی‌ای است که تصویر کنشی سینمای قدیم را شکل می‌داد. و به اتکالی گشوده شدن زنجیره‌ی حسی - حرکتی، زمان به سطح پرده‌ی سینما می‌رسد. زمان دیگر از حرکت مشتق نشده، فی‌نفسه نمود یافته و به پیدایش حرکت‌های کاذب می‌انجامد. اهمیت تداوم کاذب در سینمای مدرن از همین رو است: تصاویر دیگر با برش‌های معقول و تداوم با یک‌دیگر پیوند نیافته، به وسیله‌ی تداوم کاذب و برش‌های نامعقول باز به هم پیوند داده می‌شوند» (۱۹۸۹، ج. ۲، ص. xi).

و این تفکر تازه و تحسین‌برانگیز متفکر دیگری است که او نیز عاشق سینما است، کسی که به درستی می‌تواند صریح و بی‌پرده باشد: «رنوار گاه به خاطر

مطالعات فرودستان (subaltern studies)

شاخه‌ای از تاریخ‌نگاری هندی معاصر. آنتونیو گرامشی، فعال سیاسی و مارکسیست ایتالیایی، «فرودستان» را در زندان‌نوشته‌های خود در دهه‌ی ۱۹۳۰ در اشاره به گروه‌های اجتماعی زیردستی به کار برد که فاقد اتحاد و سازمان گروه‌های صاحب قدرت اند. تاریخ‌نگاران دگراندیش و مارکسیست هندی، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، با وام گرفتن این تعبیر آن را اشاره به تمام «فروپایگان» به کار برده‌اند - گروهی که حتا در مقایسه با طبقات کارگر اروپای دهه‌ی ۱۹۳۰ دست‌رسی نهادی کم‌تری به قدرت سیاسی دارند.

تمرکز بر گروه‌های زیردست اساساً مطالعات فرودستان را از دو سنت تاریخ‌نگاری مسلط و متقابل در هند متمایز می‌سازد: سنت استعمارگران اروپایی و سنت ملی‌گرایان هندی که با اروپامحوری آن سنت دیگر سر ستیز داشتند. از منظر مطالعات فرودستان، رویکردهای استعماری و ملی‌گرایانه‌ی هندی، با وجود این تفاوت، هر دو طبقه‌ی متوسط را منظور نظر گرفته، در نتیجه بی‌اهمیت‌ترین نقش‌ها را برای گروه‌های فرودست هندی در تاریخ قائل شده، آنان را موجودات منفعل، ساده‌لوح، بالقوه آشوب‌طلب و بی‌ثبات و دارای احتیاج مبرم به هدایت از سوی فرادستان انگاشته‌اند. مطالعات فرودستان، در روایت دیگرگونی که از تاریخ هند ارائه می‌کند، به دو کار می‌پردازد: بررسی شکاف‌ها و بستارهای برداشت‌های ملی‌گرای هندی رسمی برای فهم علت قصور ملی‌گرایی در توجه به فرودستی، و طرح کشف سازمان‌های به بایگانی سپرده‌شده، از جمله وجوهی از فرهنگ عامه پسند و غیرمکتوب، که حاکی از حضور تأثیرگذار فرودستان در سده‌های نوزدهم و بیستم اند.

هشت مجموعه مقاله‌ای که از سوی پژوهش‌گران وابسته به این نحله انتشار یافته‌اند مشخصاً رویکرد

بینارشته‌ای دارند، رویکردی که مطالعات فرهنگی را به اندازه‌ی علوم اجتماعی زیر پوشش می‌گیرد. ویژگی دیگر این آثار بازآرایی مستمر مفاهیم مارکسیستی مانند استیلا و دوره‌بندی تاریخی به صورتی متناسب با جهان سوم است.

آثار اخیر اعضای این جمع واکنشی به فراخوان فمینیست‌های هندی، نظیر سوزی تارو و گیایتری اسپیواک، مبنی بر این بوده که فرودستان را باید به لحاظ جنسیتی هم مد نظر گرفت، و ستم‌های پدرسالاری را به اندازه‌ی ستم‌های استعمار و ستم‌های طبقاتی مورد بررسی قرار داد. از نقدهایی که بر این نحله وارد شده نقد اسپیواک است که خود را ستایش‌گر طرح مطالعات فرودستان دانسته اما رویکرد آن در ماهیت‌بخشی نسجیده به فرودستان در راستای بناکردن ضد-تاریخ خویش را به پرسش می‌کشد. پرسش مهم‌تری که در این جا، درباره‌ی شیوه‌های مفهوم‌پردازی «آزاده‌ورزی»، مطرح می‌شود بی‌شک ملازم همیشگی این طرح می‌ماند، اما بداعت و دقت نظر مطالعات فرودستان پیشاپیش شوری در میان پژوهش‌گران پسااستعماری در هند و دیگر نقاط دنیا بر انگیزخته است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسپیواک ۱۹۸۷، پراساد ۱۹۹۲، گوها ۹۴-۱۹۸۲)

آپاراجیتا ساگار

مطالعات فرهنگی (cultural studies)

مجموعه آثار گوناگونی با جهت‌گیری‌های متفاوت، معطوف به تحلیل انتقادی قالب‌ها و فرآیندهای فرهنگی در جوامع معاصر و نزدیک به معاصر.

«مطالعات فرهنگی» صورت ثابت و واحدی ندارد، همچنان که هر میحث آکادمیک آشنا یا خودخوانده‌ی دیگری هم ندارد. اصل و اهداف آثار مطرح در عرصه‌ی مطالعات فرهنگی از جهات مهمی گونه‌گون و دارای

رشد و توسعه‌ی جوامع پس از جنگ جهانی دوم که منجر به تحولات و ابداعات فرهنگی چشم‌گیری شد، و نیز نابسندگی رشته‌های آکادمیک موجود برای بحث و بررسی پیرامون این امور فرهنگی بود. تا آن زمان، پژوهش‌های بسیار کمی درباره‌ی برخی تفاوت‌های فرهنگی آشکار (به رغم پیش‌بینی‌ها در مورد فراگیر شدن فرهنگ بورژوازی) صورت گرفته بود، از جمله درباره‌ی تفاوت‌های طبقاتی و منطقه‌ای، اشکال نوین فرهنگ عامه‌پسند، فرهنگ‌های جوانان، و پادفرهنگ؛ درباره‌ی اشکال تازه‌تر و فراگیرتر رسانه‌ها، تبلیغات، و موسیقی که از طریق صنایع سازنده‌ی «فرهنگ» یا «آگاهی» رواج یافته بودند هم پژوهش‌چندانی انجام نشده بود. جامعه‌شناسی در صورت غالب‌اش در بریتانیا و آمریکای شمالی، نوعاً دارای جهت‌گیری سیاسی، کتی، و پوزیتیویستی بود. مطالعه در باب ادبیات‌ها و زبان‌ها به خوانش دقیق متون‌های مشخصی معطوف بود و سر و کاری با آثار بیرون از کانون‌ها، با آن چه بعدتر به عنوان «نظریه» شناخته شد، یا با تحولات معاصر در این عرصه نداشت. اشتغالات فکری گسترده‌تر نیز آن چنان نامعمول بودند که، برای مثال، مارکسیسم با تعبیر «اقتصادگرا»ی به آسانی بی‌ارزش‌شده‌اش شناخته می‌شد. از این رو، توجهات فکری تازه با مشکلاتی مواجه بودند. نسلی از نویسندگان کاملاً متفاوت (مثلاً رولان بارت در فرانسه و ریچارد هوگارت در انگلستان) باید شیوه‌ی کار تازه‌ای، به شکل دشوار و تدریجی، برای فاصله‌گیری از برخوردهای خصمانه و نومیدکننده با فرهنگ معاصر می‌یافتند (برخوردهایی که نمونه‌های آن را در آثار غیرتاریخی نقادی نوی آمریکایی، در پرسش‌گری‌های فراگیر اما نهایتاً پرنیش‌وکنایه‌ی اف. آر. لیویس، یا آثار نه‌چندان مطرح اما به شدت مایوسانه‌ی مکتب فرانکفورت می‌توان ملاحظه کرد). ریموند ویلیامز، در جستارها، کتاب‌ها، و مقالات

زمینه‌ی خاص خود اند. این آثار - با وجود جلوه‌ی فزاینده و مجموعیت‌یافته‌ی‌شان به عنوان «مطالعات فرهنگی» در آثار آکادمیک انتشاریافته در سطح جهانی - در نقاط و شرایط آکادمیک مختلفی آغاز و به پیش برده می‌شوند. در نتیجه، هر روایتی از «رشد» مطالعات فرهنگی (به ویژه اگر تأکید را بر اشخاص یا عرصه‌های بانی آن بگذاریم) به طرز گمراه‌کننده‌ای بیش از اندازه منسجم و یک‌دست جلوه خواهد کرد، هرچند از آن‌جا که رهیافت‌های نوین اغلب به اسطوره‌های خاستگاهی خود نیاز دارند، اشارات و ارجاعاتی، مثلاً به «مکتب بیرمنگام»، دلالت و اهمیت یافته است. در واقع، به رغم وفور چنین روایت‌هایی (که روایت ما در این‌جا هم از آن‌ها جدا نیست)، خودپژوهی در باب اهداف فکری و سیاسی و عرصه‌های آکادمیک (یا غیرآکادمیک) مناسب برای آثار این حوزه از جمله‌ی معدود وجوه استوار تحلیل‌هایی بوده‌اند که اکنون به خاطر پویایی فکری و پرسش‌گری‌شان از چارچوب‌های موجود به طور گسترده به رسمیت شناخته شده‌اند - هرچند که اصطلاح «مطالعات فرهنگی» برای نخستین بار در دهه‌ی ۱۹۶۰ به کار برده شد. مطالعات فرهنگی به عنوان یکی از کوشش‌های مختلف برای تجمیع دوباره‌ی حوزه‌های فکری (کوشش‌هایی که مطالعات زنان، و مطالعات صلح و مطالعات سیاهان نیز نمونه‌های دیگری از آن‌اند)، توجه خود را به چندمعنا بودن واژه‌ی فرهنگ معطوف کرده، و به حیات خود ادامه داده، و برای بسیاری و شاید به دلایل متناقضی جذاب مانده است. برخی از مجموعه شرایط لازم برای ارائه‌ی آثاری که بعدتر «مطالعات فرهنگی» نام گرفتند در بریتانیا و برخی کشورهای دیگر در دهه‌ی ۱۹۵۰ و پس از آن مهیا شد. از جمله‌ی این شرایط تجارب شخصی افراد مختلفی که دوران حیات و تحصیلات خود را در مهاجرت به عوالم و حیطه‌های فرهنگی متفاوت سپری کرده بودند،

ترتیب، دستور کارهای مطالعات فرهنگی به شدت گسترش پیدا کرد، و محدودیت‌های مطرح در تفکیک سازمان‌دهی آکادمیک و تولید دانش را به چالش کشید. این رویکرد همچنین به خاطر تشکیک در احکام رایج در مورد ارزش فرهنگی، و همچنین به دلیل تعهد سیاسی‌اش بحث‌انگیز شد. در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰، حوادث و حرکت‌های سیاسی مختلف بسیاری موجب شدند که «فرهنگ» دیگر نه به عنوان امری خارج از حیطه‌ی سیاست، نه به عنوان جزئی از نگرش ارگانیک (لیویس) یا کارکردی (پارسونز) به جامعه، بل که به عنوان یک عرصه‌ی مواجهه و مبارزه مد نظر قرار گیرد. ابتکار عمل‌ها (برای مثال، از جانب جنبش‌های زنان و سیاهان) در حوزه‌ی «سیاست فرهنگی»، امکانات سیاسی در عرصه‌ی فعالیت فرهنگی را به شیوه‌هایی مطرح کردند که برای جنبش‌های کارگری و یا سوسیال-دموکرات یا چپ کمونیستی ناشناخته بودند. و از آن‌جا که تحلیل فرهنگی ابعادی اجتماعی و سیاسی به خود گرفته و با حیطه‌های آکادمیک گوناگون پیوند برقرار می‌کند، به سرعت راه برای طرح چالش‌هایی از سوی سنت‌های بازمکشوف تفکر مارکسیستی باز شد.

پس، انگیزه‌های پنهان در پس تحلیل فرهنگی آمیزه‌های از انگیزه‌های فکری، شخصی، و سیاسی بوده و هست. آثار نمونه‌وار مطرح در این حوزه (برای مثال، ویلیامز ۱۹۶۱، هال و دیگران ۱۹۷۸، کووارد ۱۹۸۴، گیلروی ۱۹۸۷) اکتشافی و آمیزشی بوده، موضوعات مطالعاتی نوینی را مورد توجه قرار داده، و انواع تازه‌ای از تحلیل‌ها پدید آوردند. در عین حال که عرصه‌های فرهنگی بسیار متفاوتی (از فرهنگ طبقه‌ی کارگر یا فرهنگ جوانان تا گفتمان‌های سیاسی، از فرهنگ‌های مدارس و کارگاه‌ها تا فرهنگ‌های خرید و مصرف‌گرایی، از صور گوناگون فرهنگ‌های ملی تا فرهنگ پیش‌گام، از فرآورده‌های فرهنگی دیاسپورا تا فرآورده‌های

مختلف، تحلیل‌های گسترده‌ای از فرهنگ و تاریخ فرهنگی مطرح کرد که نگرشی تدریجاً خوش‌بینانه به اشکال نوین رسانه‌ها داشته، در عین حال، پیوندهای سیاسی هوش‌مندانه‌ای با موضع او به عنوان بنیان‌گذار **چپ نو**، به تعبیر خود، «یک سوسیالیست ولزی اروپایی»، داشتند. هوگارت از توان به خطر افتاده‌ی فرهنگ طبقه‌ی کارگر در یورکشایر سخن گفت، و **مرکز مطالعات فرهنگی معاصر** را در بیرمنگام تأسیس کرد که اعضای آن، از جمله استوارت هال و بسیاری دیگر، در آن‌جا به انتشار آثار خود درباره‌ی فرهنگ جوانان، رسانه‌ها، آموزش، و نظریات و روش‌های مطرح در این عرصه‌های نوین پرداختند. در دهه‌ی ۱۹۸۰، و تحت شرایطی دشوار، نیز سازمان‌های بسیاری برای پژوهش در بریتانیا، و به طور فزاینده در برخی از کشورهای هم‌سود سابق و آمریکا، پدید آمد که می‌شد آن‌ها را نشان‌گر مجال و راهکار مهمی برای مطالعات فرهنگی محسوب کرد.

عبارت «فرهنگ امری عادی است» که ویلیامز در سال ۱۹۵۸ به کار برد (گری و مک‌گیگان ۱۹۹۳) حاوی مدعایی سیاسی علیه انحصارات «سنت‌های گزینش‌گر» فرهنگ بود. نوشته‌های ویلیامز مبین آن بودند که، فرهنگ را باید همچون معناهایی در حال **مبادله** در نظر گرفت که در هر نوعی از متون، در نقاط و نهادهای مختلف، و در سرتاسر زندگی روزمره یافت می‌شود. **تئودور آدورنو** (۱۹۹۱) و دیگران شکاف‌هایی بین **فرهنگ والا** و **فرهنگ عامه‌پسند** دیده بودند (موسیقی شوئنبرگ و سینمای هالیوود به عنوان «نیمه‌های از هم‌شکافته‌ی آزادی کاملی» که خود چیزی به آن نمی‌افزودند)، حال آن که ویلیامز خاطر نشان می‌کرد که فرهنگ می‌تواند به معنی رشد و پرورش باشد، و از این رو از گسترش دموکراتیک فرهنگ به عنوان یک فعالیت و فضای مشترک دفاع می‌کرد. به این

آثار متأخرتر در جنبش زنان حاوی نقدی بر کوری مارکسیسم نسبت به مسأله‌ی جنسیت بوده‌اند، غفلتی که موجب محوریت‌یابی اکید **پدرسالاری** و تفکیک‌های جنسیتی در حوزه‌ی تحلیل فرهنگی شده بود (برای مثال، بنگرید به: فرانکلین و دیگران ۱۹۹۱). در دهه‌ی ۱۹۸۰، چه در بریتانیا و چه در آمریکای شمالی، مسائل مربوط به **نژادپرستی** و مخالفت با آن، مهاجرت، و پراکندگی قومی نیز به لحاظ سیاسی اهمیتی اساسی یافته، و تحلیل سیاسی فرهنگ را دامن زدند («مرکز مطالعات فرهنگی معاصر»، ۱۹۸۲). در حال حاضر، توجهات روزافزونی به مسائل ناشی از **جهانی شدن**، که **پسامدرنیسم** برجسته‌ترشان کرده، تحلیل اجتماعی از پیش پیچیده‌ای را پر و بال می‌دهد که اصطلاحات کلیدی‌اش (ایدئولوژی، دولت، جنسیت، طبقه، نژاد) را باید در کنار یک‌دیگر مورد اندیشه و استفاده قرار داد و به دقت آن‌ها را به پرسش کشید.

قالب‌های فرهنگی در جریان شتاب سرسام‌آور تکوین **سرمشق‌های نظری** و «روش‌شناسانه» مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. در حالی که برخی آثار نشانه‌شناسانه همچنان متن‌بنیاد و شاید به طرز تصنعی علمی مانده‌اند، دیگران به زبان‌ها و رویه‌های بازنمایی توجه نشان داده‌اند. معنایی که از طریق زبان ساخته می‌شود در آثار زبان‌شناسی انتقادی درباره‌ی گفت‌وگو و نیز در آثار میشل **فوکو** درباره‌ی اشکال قدرت و دانش، توان‌مندانه تشریح شده است. دیگر ابعاد فرهنگ نظیر سوژکتیویته، خیال‌ورزی، و میل جنسی نیز از ره‌گذر حوزه‌ی دشوار تفکر روان‌کاوانه مطرح شده‌اند. با این همه، عرصه‌های فرهنگی دیگری هم هستند که هنوز باید به دنبال زبان تحلیلی مناسبی برای آن‌ها بود (مثل موسیقی)، و عرصه‌هایی هم هستند که در مورد آن‌ها کار چندان صورت نگرفته است (مثل مذهب).

فرهنگی همجنس‌خواهان (زن) مورد پژوهش قرار گرفتند، تحلیل‌های عرضه‌شده اغلب آشکارا مقید به ابعاد علناً شخصی، خصوصی، ارزشی، و سیاسی بوده، به ملاک علم یا عینیت استناد نجسته‌اند. این مطالعات همچنین دفاعیاتی از و حملاتی به مجموعه آثار نظری مختلف را با توجهی استوار و انضمامی به قالب‌ها و موقعیت‌های فرهنگی خاص تلفیق کرده است.

اگر تنها یک مضمون باشد که بتوان آن را در وهله‌ی نخست مطالعات فرهنگی برجسته ساخت، آن مضمون خود «فرهنگ» به عنوان عرصه‌ی تبادل نظر، مواجهه، نوآوری، و مقاومت در چارچوب مناسبات اجتماعی جوامعی است که زیر سلطه‌ی قدرت بوده و به واسطه‌ی تفکیک‌های مبتنی بر جنسیت، طبقه، و نژاد پاره پاره شده‌اند. البته برخی تحلیل‌ها اهمیت متفاوتی برای مواضع «سلطه» و «انقیاد» قائل بودند؛ با این حال، قالب‌ها و فرآیندهای فرهنگی همواره به عنوان نیروهایی پویا و نه تابع یا منوط به اشکال نهادی یا سازمان و آرای سیاسی و اقتصادی مد نظر گرفته می‌شدند. مطالعه‌ی دقیق قالب‌های فرهنگی قاطعانه به سوی شرح وسیع‌تری از جوامع معاصر جذب شد و خود به این روند مساعدت کرد، و تحت تأثیر نظریات اجتماعی‌ای قرار گرفت که هریک گویای نوعی نگرش سیاسی بودند. صور مختلف مارکسیسم، با تأکید خاص بر تفکیک‌های طبقاتی، دولت، سلطه، و کارکرد **ایدئولوژی**، آثار بسیار مهمی (مثلاً آثار هال) را پی‌ریختند. با این حال، از آن‌جا که مارکسیسم در عین حال که دغدغه‌ی مبارزه را دارد نوعاً مقوله‌ی فرهنگ را (ورای مقوله‌ی آگاهی طبقاتی) به رسمیت نمی‌شناسد، آثار مارکسیست‌های متأخرتر، نظیر آثار والتین نیکلابویچ ولوشینوف در رابطه با نظریه‌ی زبان، مبارزه‌ی نشانه‌شناختی، و چندآوایی، و آثار آنتونیو گرامشی در رابطه با تلقی‌اش از استیلا، به عنوان آثاری نوگرا و به شدت تأثیرگذار برجسته شدند.

و مصاحبه سر و کار داشته‌اند وجود دارند. به هر رو، مسائلی مانند بستار ناشی از ایدئولوژی‌های نشر یافته از سوی نیروهای مسلط تولید، یا توان بالقوه‌ی فضاها برای خلاقیت و مقاومت (که خود اصطلاح مسأله‌ساز اما مهمی در عرصه‌ی مطالعات فرهنگی است) در حد و اندازه‌های مختلف مورد تأکید قرار گرفته‌اند. آثار ویلیس (۱۹۷۹)، رادوی (۱۹۸۴)، و فیسک (۱۹۸۹) نوعاً نشان‌گر اختلاف نظرها در مورد کانون توجهات تجربی، کارکرد نظری سازمانیه‌ها، و مجموعه منابع مورد استناد در مورد محتوا و نحوه‌ی نگارش آثار، و همچنین در مورد مخاطبان یا مراجع مورد توجه این آثار، اند.

این‌گونه مسائل پیوند ناگسستنی با موقعیت‌هایی دارند که مطالعات فرهنگی در قالب آن‌ها و بر اساس آن‌ها صورت می‌گیرند. این آثار نوپدید پی‌گیر نقد رشته‌هایی هستند که محدودیت‌های وضع شده از سوی آن‌ها به انگیزش این کاوش‌ها و نوآوری‌ها منجر شده: رشته‌های اکنون تخصصی شده در سطح آموزش عالی به شکل شایانی موضوعات مهم معرفتی، مفاهیم محوری، و شیوه‌های کار خلاق را زیر پوشش گرفته‌اند، و با این حال همین رشته‌ها پایگان‌ها و مرزبندی‌هایی هم ایجاد کرده‌اند. مسائل مطرح را می‌توان در وهله‌ی نخست از منظرهای مبتنی بر این رشته‌ها مورد توجه قرار داد، اما برای پی‌گیری آن‌ها باید از این رشته‌ها فراتر رفت. از جمله الگوهای موفق برای این کار الگوی همکاری بین دانش‌آموختگان رشته‌های مختلف است که (همانند «مرکز بیرمنگام») به کارهای گروهی و تألیفات مشترک منجر می‌شود؛ چنین رویکردی عملاً از نقش حمایتی برخوردار بوده، نتایج ارزنده‌ای به بار آورده، و فردگرایی رقابت‌آمیز برخی محافل آکادمیک را به چالش کشیده است. برخی از مشهورترین متون پدیدآمده در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی حاصل کار

با این حال، موضوع شاخص مطالعات فرهنگی نه یک تفسیر نظری تقویت‌شده از جانب مراجع فرهنگی و نه شکل خاصی از فرهنگ، بل که یک وهله یا فرآیند فرهنگی تحلیل‌شده در جهت اهداف خاص و در زمان و مکانی مشخص است. فرهنگ نه در متون جا گرفته، نه حاصل تولید فرهنگی بوده، صرفاً در ذخایر، اعتبارات، و ابداعات فرهنگی دنیای زندگی روزمره واقع نشده، بل که در اشکال گوناگون معنی‌آفرینی، در فضاها و محافل، و در جوامع پیوسته در حال تغییر و تحول و درگیر کشاکش جا دارد. فرهنگ فقط نهادها یا قالب‌ها یا رفتارها نبوده بل که حاصل تعاملات پیچیده‌ای میان این همه است. عامل تعیین‌کننده در مساعدت به مطالعات فرهنگی در خصوص قوم‌نگاری‌ها، مشاهدات مشترک، درهم‌تنیدگی حوزه‌ها، و مطالعه‌ی دنیاهای زیستی، برای مثال، نشان دادن این نکته بوده است که مطالعه‌ی فرهنگی یک متن، یک سیاست، یا یک گفتمان تا چه حد پیچیده بوده، این قالبی است که گروه‌های مختلف به شیوه‌هایی آن را مورد استفاده قرار داده، باز پرداخته و دگرگون کرده‌اند که با تحلیلی‌های صوری نمی‌توان به آن‌ها پی برد. این نکته همچنین در توضیح این مسأله راه‌گشا است که رسانه‌ها چه گونه منظور نظر قرار گرفته، به صورت گزینشی به کار برده شده، و تشریح می‌شوند (بنگرید به رمزگذاری / رمزگشایی)، یا این که دانش‌آموزان یا کارگران چه گونه تجارب خود را پی می‌ریزند، یا مردم چه گونه در جریان زندگی روزمره‌ی خود از میان گفتمان‌ها، ایدئولوژی‌ها و قالب‌های فرهنگی گوناگون گزینش کرده، بخش‌هایی را به خود اختصاص می‌دهند و در بخش‌هایی نوآوری می‌کنند.

آثار مطرح در این حیطه‌های حائز اهمیت به لحاظ رویکردها و تأویل‌ها با هم تفاوت دارند. انواع مختلفی از تحلیل‌های متنی ظریف و برخوردار از بار نظری، و مطالعات دیگری که با پیچیدگی‌ها و چالش‌های مشاهده

بریتانیایی شمرده می‌شود)، اما این احتمال هم هست که ادبیات، زبان، و نهادها محدودیت‌های خود را به مطالعات فرهنگی تحمیل کنند. در عین حال، در حوزه‌ی علوم اجتماعی این نکته همواره روشن بوده که مطالعات فرهنگی گسترده‌تر و متفاوت از مطالعات رسانه‌ای است، اما در مطالعات رسانه‌ای و ارتباطی نیز گام‌های مهمی به سوی برقراری مکالمه با برخی آثار تحلیلی‌تر برداشته شده است، آثاری که رسانه‌ها را نه به شکل مجزا بل که همسو با بسیاری از دیگر تحولات اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌کنند. جامعه‌شناسی نیز علائمی حاکی از جدی‌تر گرفتن مسائل و مقولات فرهنگی نشان داده، گاه به زیررشته‌ای تخصصی به نام «جامعه‌شناسی فرهنگ» اندیشیده و گاه با دغدغه‌ای کمابیش در فکر ایجاد یک رشته‌ی تازه بوده است. در دیگر عرصه‌ها، مطالعات فرهنگی اساس آثار و مباحثات تحلیلی در رشته‌های عمل‌بنیادی چون هنرهای زیبا، بافندگی، عکاسی، و موسیقی را شکل می‌دهد.

در یک سطح، این‌ها همه جزئی از بحث بر سر این پرسش اند که، آیا مطالعات فرهنگی (و بسیاری از دیگر آثار متأخر) مطالعاتی الزاماً چندرشته‌ای، بینارشته‌ای یا (به تعبیر کلارک، ۱۹۹۱) «نارشته‌ای» یا جزئی از روی‌کرد به دوره‌ای «پسارشته‌ای» در آثار آکادمیک، و شاید مرتبط با دیگر پیشرفت‌های پسامدرن است یا نه. این گرایش به آمیزش در ابعادی است که اکنون شاهد همگرایی‌هایی بین مطالعات فرهنگی و پژوهش‌های صورت‌گرفته در زبان‌شناسی جغرافیایی یا انتقادی هم هستیم. مطالعات فرهنگی در بسیاری از نقاط جهان راه سومی واقع در حد فاصل تجربه‌گرایی‌ها و انتزاعات نظریه‌ی نومارکسیستی (برای مثال، آرای هابرماس) و دیگر اشکال نظریه را ترسیم کرده، فضایی نیز برای بررسی مسائل سیاسی و مسائل معاصر مبرمی که مرزبندی‌ها در حیطه‌ی کار فکری را در می‌نوردند

گروهی اند، و این خود می‌تواند که در آینده اسباب همکاری‌های کادر آموزشی و پژوهشی دانشگاه‌ها و دانشجویان شاغل به تحصیل در نقاط مختلف دنیا را فراهم کند. ایرادات و ابهاماتی نیز در خصوص این مسأله مطرح بوده که آیا دانشگاه‌ها تنها مکان یا بهترین مکان برای پی‌گیری مطالعات فرهنگی اند، یا نه. ویلیامز این مطالعات را اساساً متعلق به شاخه‌ی آموزش جنبش کارگری می‌دید، حال آن که دیگران تلاش کرده‌اند ارتباطات، پیوندها، و مکالماتی با دیگر گروه‌ها برقرار کنند. در دهه‌های گذشته، اغلب از دانشگاهیان دعوت می‌شد تا در روزنامه‌ها بنویسند و در رسانه‌ها اظهار نظر کنند، اما در حال حاضر از امکانات موجود برای طرح مباحثاتی در حوزه‌ی عمومی در غرب کاسته شده است. این‌ها همه خود به نوعی تناقض (تناقضی که متخصصان مطالعات فرهنگی نیز بر آن واقف اند) بین ایجاد یک فضای انتقادی بسیار باز و ضرورت پژوهش در حیطه‌ی دانشگاه‌ها در عین برقراری ارتباطات و مکالماتی با دیگر حیطه‌ها، تا آن‌جا که شرایط اجازه دهد، می‌انجامد.

تفکیک بارز بین علوم انسانی و علوم اجتماعی به ویژه مانعی بر سر راه مطالعات فرهنگی است، مطالعاتی که در صدد فهم معناها به هنگام تکوین، تبادل، و توسعه‌ی آن‌ها در قالب مناسبات اجتماعی گسترده‌تر است. مطالعات فرهنگی در دانشکده‌های ادبیات، به جای پرسش‌گری از کل صورت‌بندی این رشته، خود را در معرض این خطر قرار داده که یا صرفاً جایگاهی در میان مکاتب «نظری» کسب کرده، و یا این‌که خیره‌سرانه توجه خود را به نوشته‌های «عامه‌پسند» و حاشیه‌ای محدود کند. به نظر می‌رسد امکانات موجود در حوزه‌ی مطالعات فرهنگ‌های بیگانه یا مطالعات منطقه‌ای بیش‌تر باشد (مثلاً مطالعات آمریکایی و مطالعات روسی - در بریتانیا مطالعات فرهنگی بخشی از مطالعات

حاشیه‌نشینان شهری - دیگر مورد غفلت قرار نخواهند گرفت. مطالعه‌ی سیاست‌گذاری فرهنگی و به‌کارگیری مطالعات فرهنگی در تحلیل مسائل سیاسی، یا (برای ارائه‌ی نمونه‌ای متفاوت) مطالعه‌ی فرهنگی علم و مذهب: این‌ها همه عرصه‌هایی هستند که تا کنون اقدامات چندانی برای مطالعه‌ی آن‌ها صورت نگرفته است.

موقعیت کنونی، همچون گذشته، موقعیتی ناسازگار است. اکنون «مطالعات فرهنگی» به مجموعه آثار و علایق عمدتاً مقبول و مورد ارجاعی برای دانشجویان گوناگون و حتا گاه افراد بیرون از محیط‌های آموزشی مبدل شده، با رویکردها و توجهاتی متنوع و پربار (و هنوز همسان نشده)، و همچنین با نوعی گرایش (احتمالاً احترام‌آمیز) به حاشیه‌ها همراه شده است. اکنون فضایی، به دشواری، برای ثبت و بررسی مقولات مهمی فراتر از دستور کارهای آموزشی به وجود آمده، رشته‌های پیشین نیز در حال تحول اند؛ حال، مطالعات فرهنگی، زبان‌ها و نهادهای خاص خود را یافته، و دیگر مثل همیشه راغب به مشارکت در بحث عمومی و گسترده‌تر نیست. فعالیت در عرصه‌ی مطالعات فرهنگی احتمالاً همچنان سیال، درخودنگر، و هشیار در برابر پرسش‌های تازه خواهد ماند، اما شاید اکنون وقت آن رسیده باشد که برای ارائه‌ی دستور کارهای مشترکی در عین اولویت‌های ملازم‌اش، از ره‌گذر توجهات تخصصی علوم انسانی و علوم اجتماعی، تلاش کنیم، و در قبال دوران تازه‌ای پاسخ‌گو باشیم که در آن استیلای راست جدید، و همچنین غرب، به سرعت در حال از بین رفتن است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اگر ۱۹۹۲، بلاندل، شفر، و تیلور ۱۹۹۲، دیورینگ ۱۹۹۳، گرین ۱۹۸۷، مک‌رابی ۱۹۹۴، هارت ۱۹۹۲) مابکل گرین

گشوده است. این فضا را، هرچند که قالب و موقعیت‌اش در نقاط مختلف فرق می‌کند، می‌توان بعضاً در تبعیت از یک رشته (یا تشکیک در آن) یافت و بسط و گسترش داد، و بعضاً به شکل پژوهشی بین‌رشته‌ای یا در برنامه‌ای مشترک با حضور اعضای از دانشکده‌های مختلف. ایجاد یک دوره یا برنامه‌ی آموزشی برای مطالعات فرهنگی، اتخاذ مناسب‌ترین شیوه‌ها برای پژوهش و آموزش، آموختن راه پی‌گیری مباحث منظور نظر به دانشجویان، و نیز تشریح مباحث شخصی، سیاسی، و فکری برای کسانی که دغدغه‌ی آن‌ها را دارند، از دیگر مسائل مطرح اند.

پس اگر درک درستی از شرایط در حال تغییر و خاص خود داشته باشیم، امکان ندارد بتوانیم دستور کار واحد یا بهترین حوزه برای مطالعات فرهنگی را مشخص کنیم. به همین دلیل است که آثار این عرصه تا کنون خود مبین همان تفسیر گرامشی بر فرهنگ بوده، با مد نظر گرفتن سرمشق‌ها، صورت‌بندی‌ها، و جریانات و موقعیت‌های سیاسی گوناگون، نشان‌گر «مجموعه رهیافت‌هایی بدون یک فهرست مشخص» بوده‌اند. اما، در عین حال که این برداشت بر «جهان اول» تمرکز می‌کند، چه بسا توجهات روزافزون به مطالعات فرهنگی در بسیاری از دیگر نقاط جهان، که با شتاب جهانی شدن و آگاهی از استلزامات آن مقارن شده، در آینده بتواند به حذف محوریت غرب در مطالعات فرهنگی منجر شود. همچون دیگر عرصه‌های پژوهش، سرمشق‌های پسامدرنیستی در مطالعات فرهنگی نیز فعال بوده‌اند، اما رویکردهای پسااستعماری هم از جهات مهمی آن‌ها را به پرسش می‌کشند. آینده شاهد آگاهی شایسته‌تری از حرکت‌های بین‌المللی، جریانات بین‌فرهنگی، یا مهاجرت‌های فرهنگی، و پیوندهای چندجانبه خواهد بود. الگوهای شاخص سلطه و انقیاد فرهنگی پیچیده‌تر شده، و قالب‌های فرهنگی جاری‌تر - فرضاً فرهنگ‌های

مطالعات فرهنگی در اروپای غربی

(cultural studies in western Europe)

مطالعات فرهنگی اکنون به اصطلاح رایجی در میان محققان شاغل در دانشکده‌های زبان و ادبیات انگلیسی در اروپای قاره‌ای (غیربریتانیایی) غربی بدل شده است. از مختصات مطالعات فرهنگی در اروپای غربی آن است که این مطالعات، دست کم در سطح تدریس و نه در سطح تحقیق، از مسائل مربوط به آموزش زبان و نیز از این واقعیت جدایی‌ناپذیر می‌نماید که اکثر دانشجویان رشته‌های زبان در آینده به عنوان آموزگار در مدارس به تدریس خواهند پرداخت. با وجود مهارت زبانی پیشرفته‌ی بسیاری از دانشجویان اروپای قاره‌ای - به ویژه دانشجویان رشته‌ی زبان و ادبیات انگلیسی - این واقعیت که فرهنگ و زبانی که با آن سر و کار دارند فرهنگ و زبانی بیگانه است همچنان می‌تواند مانعی بر سر راه توسعه‌ی مطالعات فرهنگی باشد. این نکته حاکی از این واقعیت هم هست که در حوزه‌ی روش‌های تدریس و تحقیق، مطالعات فرهنگی باید فرهنگ و هویت‌های فرهنگی دانشجویان و جامعه‌ای را که در آن زیست می‌کنند مد نظر و مورد تأمل قرار دهد.

در آلمان، اصطلاح *landeskunde* پیشینه‌ی پیچیده‌ای داشته، گویای توجهات تعلیمی گسترده‌ای به رابطه‌ی زبان با زمینه‌هایی جدای از زمینه‌ی ادبی، و همچنین عصاره‌ی ارتباط آموزش زبان خارجی در سطوح تحصیلی عالی و تکمیلی با رخدادهای تاریخی است. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، *kulturkunde*، به عنوان بخشی از مواد درسی آموزش زبان و ادبیات انگلیسی، وسیله‌ای برای تشویق به پاس‌داری از فرهنگ آلمانی در برابر فرهنگ ملل انگلیسی‌زبان به شمار می‌رفت. این رویکرد سپس با ایجاد روند *Gleichschaltung* در حوزه‌ی تدریس زبان‌های خارجی در سال ۱۹۳۰ در آلمان نازی تسهیل شد.

بعد از شکست نازی‌ها، نخستین واکنشی که در آلمان غربی در قبال این روند صورت گرفت تلاش برای خالی کردن *landeskunde* از بار ارزشی از راه تأکید بر تبعیت آن از هدفی روشن، یعنی کسب مهارت‌های ارتباطی، بود. *landeskunde* باید اطلاعات ضروری برای تسهیل در برقراری ارتباط و تصویر مثبت - و اغلب نادرستی - از «انگلستان دل‌انگیز دیرین» به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد اشتیاق، انگیزه، و آمادگی در میان دانشجویان زبان و ادبیات انگلیسی را مهیا می‌کرد. در مورد مطالعات آمریکایی، روند گسترش این مطالعات تحت تأثیر تصویری از بازآموزی و مردم‌سالاری بود، و مطالعات سیاست و تاریخ معاصر پیش از ورود به حوزه‌ی مطالعات انگلیسی به مطالعات آمریکایی راه یافت. گسترش همسویی در راستای دربرگیری سیاست و تاریخ معاصر نیز در دانشکده‌های مطالعات رمی، که با مفهوم *civilisation* مأنوس‌تر بودند، صورت گرفت. با این حال، *landeskunde* در سطح دانشگاهی همچنان، در کنار مطالعات مربوط به ادبیات سنتی که حوزه‌ی غالب آموزش عالی محسوب می‌شد، به عنوان قلمروی کم‌اهمیت‌تر استادان و محققان غیرحرفه‌ای باقی ماند. در جمهوری دموکراتیک آلمان (شرقی)، سلطه‌ی نظریه‌ی مارکسیستی - لنینیستی موجبات نقدی بر عمل‌کرد *kulturkunde* تا سال ۱۹۴۵ و مبنایی برای «شناخت نظام‌مند و انتقال‌پذیر فرهنگ(های) بیگانه» را فراهم آورد «اما این رویکردها، دست کم تا حدی، در نتیجه‌ی این واقعیت که نگرش واحدی را به جای نگرش‌های همپا و گوناگون متعلق به فرهنگ(های) بیگانه‌ی مورد بحث مطرح می‌کردند، دچار زوال شدند» (کرامر ۱۹۹۴، ص. ۲۸).

ناخشنودی از تلاش برای نشان دادن *landeskunde* خنثا به جای *kulturkunde* به استقبال از آثار ریموند ویلیامز، استورات هال، و مرکز مطالعات فرهنگی

عرصه را افزایش می‌دهد، معترف اند. با این حال، رشته‌های موجود در دانشکده‌های زبان و ادبیات انگلیسی پیوندهایی با سنت‌های گسترده‌تر در آموزش فرانسوی، از ره‌گذر روش‌شناسی تفسیر متنی یا تحلیل مستند برقرار کرده‌اند. این مهارت عملی مبسوط برای تشریح متن و مناسبت آن با زمینه‌ها همچنین مستلزم شناخت یک فرهنگ یا civilisation بوده، و منافاتی با تحلیل مبسوط متون در زمینه‌ی اجتماعی - تاریخی وسیعی که در برخی از صور مطالعات فرهنگی مطرح بوده ندارد.

در نهادهای بریتانیایی و آمریکایی، civilization را احتمالاً به خاطر «رابطه‌ی پیچیده و بسیار بحث‌انگیزش با درک اجتماعی مدرن از فرهنگ» (ویلیامز ۱۹۸۳، ص. ۵۹) کم‌تر به کار می‌برند، اما کاربرد این اصطلاح در دانشکده‌های زبان و ادبیات انگلیسی در کشورهای حوزه‌ی اسکاندیناوی به کل نامرسوم نیست. در نروژ، مطرح‌سازی آگاهانه‌ی این اصطلاح به موازات پرداختن به مسأله‌ی مألوف تأسیس اساسی برای تدریس و تحقیق، که به عنوان یک رشته اعتبار داشته باشد، صورت گرفت (اوکلند ۱۹۹۳، ص. ۳۴). مبانی این رشته تاکنون شامل سازمان‌هایی از رشته‌های جامعه‌شناسی، تاریخ، و علوم سیاسی، و نیز روش‌های تحلیل متنی بوده است.

وجه اشتراک موقعیت‌هایی که تاکنون مورد بحث قرار گرفتند مسأله‌ی تأسیس اساس نهادینه‌ای در قبال دیگر حوزه‌های مطالعاتی، به ویژه مطالعات ادبی، است. به نظر می‌رسد که، استادان هنوز در این باره به نتیجه‌ی قطعی نرسیده‌اند که آیا باید به رویکردی چندرشته‌ای اتکا کنند یا در فکر تأسیس یک رشته‌ی تازه و کاملاً مجزا باشند. اگرچه رویه‌ی نخست می‌تواند زمینه‌ساز نوآوری‌ها باشد، رویه‌ی دوم بیش‌تر می‌تواند مورد پذیرش نهادهای آکادمیک واقع شود. گذشته از این،

معاصر بیرمنگام در دهه‌ی ۱۹۸۰ در آلمان غربی منجر شد. در این میان، دیتربوتیس (۱۹۸۱) و یورگن کرامر (۱۹۸۳) تأثیر به‌سزایی بر روند دسترس‌پذیرسازی مطالعات فرهنگی برای مخاطبان وسیع‌تر و زمینه‌سازی برای برپایی همایش سالانه‌ای در باب مطالعات فرهنگی - با ضبط انگلیسی این اصطلاح - در سال ۱۹۹۰ و در خارج از ساختارهای نهادینه‌ی موجودی داشتند که همچنان به دفاع از شیوه‌های سنتی آموزش ادبیات می‌پرداختند. اتحاد دوباره‌ی آلمان مشارکت محققان آلمان شرقی سابق را تضمین کرده - دومین همایش مطالعات فرهنگی در ینا برگزار شد - و موجب شد این مطالعات در آلمان، در مقایسه با سنت انگلیسی، توجهات روش‌شناختی و محتوایی گسترده‌تری بیابد.

در فرانسه، اصطلاح civilisation پیشینه‌ی بیش‌تر و فراگیرتری نسبت به landeskunde داشته و، به جای ارجاع به رشته‌ای همبسته با تدریس زبان، به یک «موضوع» مطالعاتی اشاره دارد. با این حال، این اصطلاح در مجامع آکادمیک در اشاره به حوزه‌ی تدریس و تحقیقی به کار می‌رود که «مترادفی بسیار مناسب برای آن چیزی است که در بریتانیا و دیگر نقاط با عنوان «مطالعات فرهنگی» شناخته می‌شود، مشروط به این که «فرهنگی» را حاکی از سازوکارها، رویه‌ها، و نهادهایی در نظر بگیریم که از آن طریق جهان تأویل شده، معناها انتقال یافته، در اذهان افراد رسوخ کرده و باز به گردش می‌افتند... کاوش برای نیل به یک تأویل تام» (رووژه a ۱۹۹۳، ص. ۲۶). civilisation هم مانند landeskunde تاکنون در دانشکده‌های زبان و ادبیات انگلیسی در فرانسه نقش حاشیه‌ای داشته، در نتیجه برخی از مدافعان این رویکرد تلاش کرده‌اند تا این حوزه‌ی مطالعاتی را به عنوان یک رشته تعریف کنند، اما در عین حال به مزایای استقرار این رویکرد در وضعیت چندرشته‌ای، که احتمال بروز نوآوری در این

معرفی می‌کند ابعاد حائز اهمیتی دارد. نخست، در سطح جغرافیای سیاسی، مناسبات میان کشورهای مورد مطالعه باید در روند تدریس و تحقیق مد نظر قرار گیرند. تأمین کمک‌های مالی برای توسعه‌ی مطالعات مربوط به فرهنگ خود از سوی کشور الف در دانشگاه‌ها و آموزشگاه‌های کشور ب بی‌شک جزئی از اولویت‌های سیاسی کشور الف است. و مطالعات انتقادی محققان کشور پ در مورد کشور ت، محققانی که تربیت‌کنندگان واسطه‌های آتی بین این دو کشور هم هستند - مثلاً اقتصاددانان، بازرگانان، آموزگاران، سیاستمداران - اگرچه به طور مشخص تعریف نشده‌اند، تأثیرات به‌سزایی بر مناسبات بین‌المللی می‌گذارند.

این‌گونه توجهات معطوف به جغرافیای سیاسی به پیدایش روش‌شناسی تطبیقی‌ای در تدریس و تحقیق منجر خواهد شد، و این نکته‌ای است که اهمیت آن تنها به تازگی در بسیاری از دیگر مباحث مطرح در خصوص سرشت مطالعات فرهنگی و نهادینه‌سازی تشخیص داده شده است. در مورد تعلیم دانشجویان کشورهای مختلف، توجه به روش‌های تطبیقی امری اجتناب‌ناپذیر می‌شود (هوسمان ۱۹۹۴)، اما این روش‌ها در مورد تعلیم دانشجویان هموطن نیز به همین اندازه حائز اهمیت اند. حاصل به‌کارگیری این روش‌ها نه تنها فهم بهتر مناسبات جغرافیایی - سیاسی بین کشورها (سوالدسن ۱۹۹۳) و حضور انگاره‌های متعلق به دیگر فرهنگ‌ها در جامعه‌ی خود بوده، بل که با توجه به این روش‌ها فهم درخودنگرانه‌ای از فرهنگ و هویت‌های فرهنگی خویش نیز میسر می‌شود. این رویکرد نه تنها به ما کمک می‌کند تا به تعریفی از خویشتن - در سطح ملی، منطقه‌ای، و فردی - دست یابیم، بل که به دیگران نیز کمک می‌کند تا خودشناسی خویش را از طریق تحلیلی انتقادی از یک منظر بیرونی کامل‌تر کنند.

اگرچه برخی از مدافعان مطالعات فرهنگی در حوزه‌ی مطالعات آمریکایی تخصص دارند، بسیاری دیگر تحقیقات خود را متوجه بریتانیا کرده‌اند - از دیگر عوامل مطرح در جدال نهادهای آکادمیک طرح مفهوم «مطالعات بریتانیایی» و در نتیجه تأسیس نشریه‌ی «مطالعات فرهنگ‌های بریتانیایی در آلمان» بوده است که بی‌شک در جهت تقویت روند حرفه‌ای شدن متخصصان در این زمینه عمل می‌کند.

پژوهش‌ها در نحوه‌ی تدریس «مطالعات فرهنگی» در دانشکده‌های زبان فرانسه در دانشگاه‌های اروپایی نیز موجبات حمایت مشابهی از استادان و محققان شاغل در حوزه‌ی «مطالعات فرهنگی فرانسوی» را فراهم آورده است (کمپوس و دیگران ۱۹۸۸). در این‌جا با مباحث اکتون‌آشنایی در خصوص دامنه و سرشت این سوژه، به همراه گزارش‌های مشروحی از دوره‌های آموزشی برگزارشده و بحث از مسائل نهادینه و حرفه‌ای مشابهی با مسائل مطرح در دانشکده‌های زبان و ادبیات انگلیسی مواجه می‌شویم. اگر به همانندی کلی *civilisation*، *landeskunde*، *cultural studies*، و قائل باشیم، بدیهی است که این رویکردها افراد بسیاری (دانشجویان و متخصصان مختلف در دانشکده‌های زبان‌های خارجی، از جمله دانشجویان و متخصصان شاغل در دانشکده‌های بریتانیایی) را در بر می‌گیرند. با این حال، پژوهش‌ها این نکته را نیز نشان می‌دهند که مطالعات فرهنگی در فرانسه همچنان «پیوند سستی» با مطالعات زبان‌شناختی و ادبی داشته، جایی در واحدهای درسی، و منزلتی در چشم اکثر استادان حرفه‌ای، و مبنای نظری و انضباطی مشخصی ندارد (ص. ۱۰۳).

این واقعیت که مطالعات فرهنگی به عنوان بخشی از حوزه‌ی تدریس زبان‌های خارجی، جامعه و فرهنگی متفاوت با جامعه و فرهنگ دانشجویان را به آنان

مطالعات فرهنگی در سه سطح آموزشی می‌پردازند. بنا به استدلال آنان (۱۹۸۸، ص. ۱۲۲)، دانش‌آموزان سطح ابتدایی نیازمند اطلاعاتی در خصوص معانی کلمات اند، حال آن که در سطوح متوسطه و پیشرفته می‌توان تدریس مطالعات فرهنگی را از تدریس زبان جدا کرد. وانگهی، تنها در سطح دانشگاهی است که می‌توان به این مطالعات بُعدی انتقادی بخشید. با این حال، در این نگرش، پیچیدگی فرآیند تدریس زبان، مناسبات متقابل کسب مهارت و دانش زبانی با توسعه‌ی تجربی احساسی و معرفتی از فرهنگی دیگر - در سر کلاس‌های درس و از آن مهم‌تر در یک کشور خارجی - در همه‌ی سطوح آموزشی، به درستی تشخیص داده نمی‌شود. چنین بحثی نشان‌گر فقدان یک نظریه‌ی آموزشی برای همه‌ی سطوح، و فقدان آموزش‌شناسی مبتنی بر روش‌های تطبیقی و، به ویژه، ضرورت تکوین آموزش‌شناسی‌ای مبتنی بر تحصیل تجربی برای دانشجویان همه‌ی سطوح است، دانشجویانی که به شکل روزافزون مدت زمان زیادی را صرف اقامت و تحصیل در کشورهای دیگر می‌کنند. تدریس و تحقیق در باب مطالعات فرهنگی در بستر آموزش زبان‌های خارجی چنین نیازهای نمایانی در اروپای قاره‌ای و فراتر از آن دارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بایرام ۱۹۹۴، بوتیس ۱۹۸۹، بوتیس و بایرام ۱۹۹۱، پوران ۱۹۸۸، پورشه ۱۹۸۶، زارات ۱۹۹۳، کین ۱۹۹۱)

مایکل بایرام

مطالعات فرهنگی سیاهان (black cultural studies)

قائل شدن به وجود «مطالعات فرهنگی سیاهان» در مجموعه‌ی خاصی از رویه‌های انتقادی و فرهنگی فرضی مسأله‌ساز و البته متقاعدکننده است. در عین حال که «مطالعات فرهنگی سیاهان» هیچ‌گونه تعریفی ندارد،

اهمیت عملی این همنشینی تأویل‌های خود و تأویل‌های دیگران در برخوردهای دانشجویان با اعضای فرهنگ و جامعه‌ی منظور نظر روشن می‌شود. با این حال، این نکته صرفاً به معنی قرار دادن اطلاعات زمینه‌ای لازم برای همایش‌های بینا فرهنگی در landeskunde نیست. عاملان اجتماعی درگیر با دیگر هویت‌های فرهنگی هویتی در آمیخته با تعاملات و ارتباطات خود دارند، و آگاهی انتقادی آنان از رابطه‌ی بین خویشتن و دیگری نیز به همین منوال است. در چارچوب همین معناهای کلامی و غیرکلامی، صریح و ضمنی، و انتقال یافته از طریق زبان‌های خارجی است که دانشجویان مطالعات فرهنگی خود را پی می‌گیرند. با این حال، نیازهای دانشجویان حوزه‌ی مطالعات فرهنگی به عنوان زبان‌آموزان عمدتاً شناخته نشده، این خود موجب خواهد شد که درک آنان از زبان و فرهنگ به ناچار همچنان ناقص و متفاوت از درک گویش‌وران بومی بماند. تعلیم و آموزش نظریه‌ی مطالعات فرهنگی به دانشجویان زبان‌های خارجی مورد توجه قرار نگرفته یا این که، در کل، به شکل نامناسب منطبق با مطالعات فرهنگی گویش‌وران بومی بوده است. به علاوه، برخی از این دانشجویان حوزه‌ی زبان - و - فرهنگ خود در آینده آموزگاران یک زبان - و - فرهنگ خارجی می‌شوند و بنابراین، دست کم در سنت‌های فرانسوی و آلمانی، مطالعات فرهنگی در سطح آموزش عالی را نمی‌توان از روند تدریس در سطح تحصیلات تکمیلی جدا دانست. تعجبی ندارد که، به ویژه در آلمان، توسعه‌ی نظریه‌ی landeskunde و مطالعات فرهنگی از سوی Didaktiker، یعنی استادان و محققان دانشگاهی مسئول در زمینه‌ی تعلیم روش‌های تدریس به آموزگاران آتی دبیرستان‌ها، پی‌گیری شده است. یک استثنا در این میان بحث کمپوس و همکاران او است که به رابطه‌ی تدریس مدرسه‌ای و دانشگاهی

که پژوهش‌ها و آثار فرهنگی، به طور مستمر، مسائل نژاد و جنسیت را در چارچوب مطالعات فرهنگی بریتانیایی مورد توجه قرار می‌دادند، پهنه‌ی تألیفات در مجامع غیررسمی و نیز از طریق نهادهایی چون مرکز مطالعات فرهنگی معاصر در دانشگاه بیرمنگام، نشریاتی چون نژاد و طبقه، تبادل نظرها در همایش‌ها و مجامع هنری، و مجموعه فعالیت‌های کارگزاران فرهنگی، متخصصان سینما و تئاتر، و محافل مستقلی چون سازمان‌های مختص سیاه‌پوستان موجب چرخشی مؤکدتر و محبوب‌تر در آثار فرهنگی در دهه‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ شد.

در آمریکا، رواج اصطلاح «مطالعات فرهنگی» به ظهور صور متعددی از مطالعات فرهنگی در قالبی آمریکابنیاد منجر شد که تبارشناسی‌ها یا شاخه‌ی‌های فکری متفاوتی دارند. سیر خاص فعالیت فرهنگی در آمریکا موجب ایجاد روال نقادانه‌ای شد که وظیفه‌ی خود را کاوش در محصولات فرهنگی اقلیت‌های مختلف، به عنوان جزئی از روند گسترده‌ترسازی مطالعات فرهنگی با توجه به میراث گفتمان‌های پدیدآمده در دوران پس از احقاق حقوق سیاهان، در نتیجه‌ی «جنبش حقوق مدنی»، می‌داند. در میان این تحولات نقادانه‌ی اخیر، که نمود آن‌ها را اساساً در دانشگاه‌ها و دیگر نهادهای فرهنگی می‌توان یافت، اثرگذاری و ارتباط مسأله‌ی نژاد با مطالعات مربوط به فرهنگ عامه‌پسند از جنبه‌های مهم و هرچند حاشیه‌ای توسعه‌ی مطالعات فرهنگی آمریکایی بوده است.

نفس اصطلاح «مطالعات فرهنگی سیاهان» را باید به عنوان بخشی از حرکت گسترده‌تری در راستای فاصله‌گیری از رویکردهای نظری سنتی به فرهنگ سیاهان، و نیز تمایلی آمریکایی به ایجاد گفتمان دقیقی در باب اقلیت‌ها در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در نظر گرفت. این بیان اگرچه از برخی جنبه‌ها می‌تواند

حجم وسیعی از نوشته‌ها، نظریات، آثار فرهنگی، و رویه‌ها و روال‌ها اکنون به عنوان حوزه‌ی پژوهشی که به طور غیررسمی تعریف شده، در چارچوب مطالعات فرهنگی، مطرح شده‌اند. چنین گفتمان‌هایی با تاریخ‌ها و فرهنگ‌های مردمانی در ارتباط بوده‌اند که به لحاظ تاریخی به عنوان «سیاهان» یا، در پاره‌ای موارد دیگر و به صورتی گسترده‌تر، به عنوان «جهان سوم» (در دوران پس از استقلال، پس از استعمار، و پس از «جنبش حقوق مدنی») تکوین یافته‌اند. مطالعات فرهنگی سیاهان علائق، دغدغه‌ها، ایدئولوژی‌ها، و بسترهای آثار فرهنگی سیاهان را در زمینه‌ی ملی و جهانی مورد توجه قرار می‌دهد. با آن که هیچ مجموعه نظریات خاصی که معرف حوزه‌ی مجزایی به نام «مطالعات فرهنگی سیاهان» باشد در کار نبوده، نقد و تحلیل آثاری که با مسائل نژاد و ایدئولوژی، نژاد و فرهنگ، نژاد و مادیات، نژاد و جنسیت، سر و کار دارند از بطن و در نتیجه‌ی نقصان‌ها و میراث‌های «مطالعات فرهنگی و انتقادی» موجود به منصفی ظهور رسیده است. «نژاد» صرفاً تابع محوری بوده که خط سیرهای مختلف مطالعات فرهنگی حول آن شکل گرفته، اما مطالعات فرهنگی سیاهان موجود شیوه‌هایی است که نژاد از آن طریق نقش بنیادینی در نظریات فمینیستی، مارکسیستی، روان‌کاوانه، و پسا-استعماری در باب فرهنگ ایفا می‌کند.

در عرصه‌ی گسترده‌تر مطالعات فرهنگی با تحولات انتقادی مختلفی مواجه ایم که به طرح مسأله‌ی نژاد به عنوان جزء اساسی یک روال فرهنگی برخوردار از بار سیاسی یاری رسانده‌اند. در بریتانیا، مطالعات فرهنگی بریتانیایی، با همه‌ی صور متعددش تا دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، عمدتاً در راستای نادیده گرفتن یا (ضمناً) در خود گرفتن آمیزه‌های نژاد، میل جنسی، و جنسیت به منظور ارائه‌ی نقد اساساً طبقاتی و سیاسی اقتصادباورانه‌ای از فرهنگ پیش می‌رفت. در عین حال

وست، مانتیا دایاوارا، هرمن گری، کلاید تیلور، مایکل دایسون، تریشیا رز، هوستون بیگر، و هنری لوییس گیتس، گونه‌ای از مطالعات فرهنگی سیاهان را به بحث گذاشته‌اند که «نژاد» را به عنوان محور اصلی پژوهش انتقادی مورد توجه قرار می‌دهد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اووسو ۱۹۸۸، جیمز ۱۹۳۸، چام و آندراده - واتکینز ۱۹۸۸، دیاوارا ۱۹۹۲، فرگوسن و دیگران ۱۹۹۰، گروسبرگ، نلسون، و تریچلر ۱۹۹۲، گیلروی ۱۹۸۷، مرسر ۱۹۸۸، مرکز مطالعات فرهنگی معاصر ۱۹۸۲، والاس ۱۹۹۲، ویلیامز ۱۹۹۱، هوکس ۱۹۹۲) می جوزف

مطالعات قرن هجدهمی

(eighteenth-century studies)

نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی فرهنگی وجوه متفاوتی دارند، و قرن هجدهم هم از وجوه متفاوتی برخوردار است. ادبیات، تاریخ، و فرهنگ انگلیسی متعلق به دوره‌ی ۱۷۹۸-۱۶۶۰، که تحت عناوین مختلفی مانند «آگوستینی»، «نوکلاسیک»، «روشنگری»، و صرفاً «قرن هجدهمی» مطرح شده است - دوره‌ای که خود آگاهانه و مصرانه مجذوب مناسبات‌اش با گذشته‌ی کلاسیک یونانی و رومی و نیز تاریخ مدنی و سیاسی اخیر خود بوده - مورد توجه دقیق و دگرگون‌کننده‌ی خوانش‌های نظری معاصر (توجهی که به ادبیات رنسانسی، رمانتیک، و مدرن شده) قرار نگرفته است. از دلایل این بی‌توجهی نسبی به ادبیات قرن هجدهمی از سوی نظریه‌پردازان انتقادی نظم‌ناپذیری و سرکشی خود این سازمانیه است. تفکر قرن هجدهمی را عموماً تفکری مطلق‌انگار، پوزیتیویستی، خردگرا، و لوگوس‌محور دانسته‌اند - خصایص فلسفی و ادبی‌ای که شالوده‌شکنی، نظریه‌ی گفت‌وگو، لکان‌گرایی، فمینیسم، تاریخ‌گرایی جدید، دیگر اشکال نظریه‌ی انتقادی از دهه‌ی ۱۹۶۰ به

متناقض جلوه کند، جزئی از صورت‌بندی‌های تاریخی چارچوب‌های سیاسی و فرهنگی در آمریکا است. از این نظر، تبیین مطالعات فرهنگی سیاهان همبسته با ظهور مطالعات فرهنگی آسیایی - آمریکایی، مطالعات فرهنگی لاتینی/چیکانویی/...، نه به عنوان تحولاتی مستقل، بل که به عنوان تحولاتی عمیقاً گره‌خورده با سخن‌سازهای سیاسی و حقوقی در آمریکا بوده است. در بریتانیا، آثاری چون سیاست‌گذاری بحران، امپراتوری واپس می‌نشیند، در پرچم بریتانیا هیچ سیاهی نیست، ترسیم راه سفر، مجموعه اسناد ۶ و ۷ آی‌سی‌ای، نژاد و طبقه، نوشته‌های سی. ال. آر. جیمز، استوارت هال، هیزل کاربی، ارول لارنس، پراتیبها پارمر، پل گیلروی، هومی بهایها، جیم پاینز، کوبنا مرسر، و فیلم‌های ساخته‌ی برخی محافل سینمایی مانند Star, Sankofa, Black Audio, Ceddo, و Retake، و شیوه‌های تبادل نظر غیررسمی گوناگون از ره‌گذر آثار نمایش‌نامه‌نویسان/هنرپیشگان سیاه‌پوست مختلفی مانند بنیامین زفانیا، مصطفا ماتورا، ایوون بروستر، حنیف قریشی، و هنرمندان سیاه‌پوست/آسیایی در بریتانیا، فضایی از فعالیت فرهنگی خلق کردند که رویکردی محلی و متعهد داشت، و به لحاظ نظری درگیر مسائل مربوط به زیبایی‌شناسی، روال عملی، مخاطب، و ایدئولوژی بود.

از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو آثاری در آمریکا منتشر شده‌اند که استلزامات مختلف مطالعات فرهنگی در این کشور و تبارشناسی‌های متفاوت آن را ترسیم کرده، و مورد بحث و نقد قرار داده‌اند. مارکسیسم و تأویل فرهنگ، مطالعات فرهنگی اثر گروسبرگ، نلسون، تریچلر، نشریات گوناگونی چون نگاه‌ها، مطالعات فرهنگی، گذارها، دیاسپورا، نقد فرهنگی، پژوهش انتقادی، فرهنگ عامه‌ی سیاهان، و نوشته‌های مؤلفانی مانند میشل والاس، بل هوکس، وانیما لوبیانو، کورنل

استیون گرینبلات، میشل فوکو، و دیگر نگارندگان تاریخ فرهنگی (سوی منتقدان پسااستعماری) بحث کرده‌اند، فهم تاریخی و البته زبانی که این فهم در آن ثبت شده تحت تأثیر ایدئولوژی وضعیت کنونی ما است. این موقعیت مانعی فراروی این هردو شیوه بوده، دامنه‌ی هردو رویکرد سنتی و نظری به قرن هجدهم را محدود می‌کند. از یک سو، قرن هجدهم اساساً قرن آزمون، ارجاعی، و نظم‌یافته دانسته شده، از همین رو تاریخ‌گریزی و شکاکیت شالوده‌شکنی دریدایی و دومانای گویای ارزش‌ها و رویه‌هایی مخالف با مفروضات گواه، تاریخ، و حقیقت است، مفروضاتی که زیربنای تحقیقات قرن هجدهمی بوده‌اند. از سوی دیگر، این پنداشت که نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی دستگاه‌های متنی و فلسفی‌ای پی ریخته که از حد مهارت‌ها و قابلیت‌های درآیدن، روچستر، پوپ، سوئیفت، فیلدینگ، ریچاردسون، جانسون، بازول، گیبون، و برک (صرفاً به عنوان نمونه‌هایی از نویسندگان مذکور معتبر در این دوره) فراتر می‌روند، اساساً نه تنها قرن هجدهم را در اذهان ما همچنان مسلط و استوار نگه داشته، بل که ساده‌انگاری تاریخی و انتقادی نظریه‌ی معاصر را نیز نشان می‌دهد.

این موقعیت گویای نکته‌ی بسیار مهمی در خصوص سرشت شناخت تاریخی و میانی شواهد موجود برای فهم تاریخی است که کل مطالعات ادبی معاصر متکی به آن است. این مسأله که «تاریخ» صورتی واقعی دارد یا متنی، مسأله‌ای است که در هر بحثی در خصوص ارزش نظریه‌ی انتقادی مطرح می‌شود. در واقع، می‌توان استدلال کرد که اهمیت مسأله‌ی آگاهی تاریخی و شناخت تاریخی در ادبیات قرن هجدهمی و مطالعات قرن هجدهمی نشانی حاکمی از محوریت، و نه حاشیه‌ای بودن، قرن هجدهم در تاریخ ادبیات است. اما مثالی بودن تفکر قرن هجدهمی از این نظر دقیقاً

این سو در صدد به چالش کشیدن‌شان بوده‌اند. جان بندر (۱۹۹۲) ریشه‌ی این رویکرد محافظه‌کارانه و غفلت زبانی و سیاسی از مطالعات قرن هجدهمی سنتی را در مشابهت‌های آن با مفروضات تفکر قرن هجدهمی می‌داند، یعنی موقعیت تاریخی و شناخت‌شناسانه‌ای که اعتماد به نفس و نا-درخودنگری آن تحقیقات سنتی را تقویت کرده، امکان عرضه‌ی دانش انتقادی واقعی‌ای را از بین برده است که، به نظر بندر و با استناد به آنتونی گیدنز (۱۹۹۰)، تنها هنگامی پدید می‌آید که محقق در «بیرون» از چارچوب ارجاع موضوع مطالعاتی خود قرار گیرد. این نکته نه تنها گویای چالشی با تحقیقات تاریخی پوزیتیویستی سنتی است، چالشی که اقتضای نقادی را مد نظر گرفتن گذشته با «تعبیر خاص خود آن» دانسته، بل که «همچنین» حاکمی از آن است که با ورود اخیر نظریه‌ی انتقادی به حوزه‌ی مطالعات قرن هجدهمی ایدئال‌ها و چارچوب ارجاع قرن هجدهم به چالش کشیده می‌شوند.

دقیقاً همین خصوصیت ظاهری نظریه‌ی انتقادی با معنا، حقیقت، و تداوم تاریخی است (ارزش‌هایی که محور مطالعه‌ی ایدئولوژیک این دوره اند) که محققان مجذوب قرن هجدهم آن را محکوم کرده‌اند. این بحث در مجادله‌ای ضمنی بین دو گروه متفاوت پی‌گیری شده: آنان که فهم تاریخی را مبتنی بر خوانش آثار این سده «بر اساس و در چارچوب تعبیر خاص خود آن‌ها» می‌دانند و آنان که این فهم را الزاماً متضمن خوانشی از منظر تحولات متأخر می‌پندارند. در عین حال، بهترین آثار انتقادی اخیر این دو دیدگاه را ترکیب کرده‌اند، و کم‌تر اثر قابل اعتنائی یافت می‌شود که صرفاً یکی از این دو دیدگاه را خودبسنده و وافی به مقصود بشمارد. با این حال، نفس تمایزگذاری بین آن‌چه «متعلق به گذشته» بوده و آن‌چه «متعلق به حال» است اقدامی مسأله‌ساز می‌نماید زیرا، همچنان که هیدن وایت،

شخصی و شاعرانه را نشان داده، و خود در این اثر زبان را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که دست‌رسی خواننده به تجربه‌ی انسانی همگانی را میسر می‌سازد، تجربه‌ای که واژه‌ی «حقیقت» توصیف مناسبی از آن نخواهد بود. اما، در عین حال که متنیت ناسازه‌وار «حقیقت» برای جانسون مسأله‌ساز نبوده، محققان سنتی حقیقت را پیشامتنی و مطلق انگاشته، نظریه‌پردازان انتقادی نیز عمده‌ی تلاش خود را صرف نابودسازی سراسری آن به عنوان یک مفهوم و تجربه‌ی بامعنا می‌کنند.

این پدیده‌های جانسونی، که دیگر نویسندگان قرن هجدهمی (مقلاً درآیدن، سوئیفت، هیوم، و گیبسون) هم تا حد کم‌تری در آن‌ها سهیم بوده‌اند، توان شگرفی برای مجموع ساختن خلاقانه‌ی تجربه‌ی تحول و تجربه‌ی تداوم دارند. «مقاومت» این دو تجربه در برابر یک‌دیگر مؤلفه‌ی اصلی شناخت تاریخی در متون جانسون بوده، این شناخت تاریخی - مرتبط با تبارشناسی فوکویی (۱۹۸۴) و متفاوت از آن نگرش پوزیتیویستی که تاریخ را با ترسیم ارجاع‌مند یک «واقعیت» پیشینی یکی می‌داند - محور مناظرات پسامدرن بر سر مسائل تاریخ، اقتدار، متنیت، نفس، و مفهوم مؤلف را تشکیل می‌دهد. برخی آثار فراداستانی پیتر اکروید، ژانت وینترسون، گراهام سوئیفت، جی. ام. کوتزی، و ایتالو کالوینو پیشاپیش نمونه‌های مثالی شیوه‌های مختلفی محسوب می‌شوند که فرهنگ پسامدرن از آن طریق، و در عین تفاوت‌اش، با فرهنگ قرن هجدهمی پیوند می‌یابد. مناسبات ترجمانی بین این نویسندگان و دیگر رمان‌نویسان پسامدرن با قرن هجدهم‌هایی که هریک برداشت خاص خود را از آن دارند هرچه بیش‌تر در بازاندیشی کلی پیوستگی‌ها و ناپیوستگی‌های موجود میان حال و گذشته‌ای که نظریه‌ی انتقادی و نظریه‌ی فرهنگی جزئی از آن محسوب می‌شوند، اهمیت و اثرگذاری می‌یابد. چنین دیدگاهی همچین حاکمی از

متضاد نگرش بندر در جستار یادشده است؛ مقاومتی که ادبیات کانونی قرن هجدهمی در برابر نظریه‌ی انتقادی از خود نشان داده به خوبی گویای دو عاملی است که به ندرت از سوی «متخصصان» مورد توجه قرار گرفته است. این نکته به همان اندازه که در مورد آثار قرن هجدهمی روشن‌گر می‌نماید، درباره‌ی شیوه‌ی «خوانش» این آثار نیز حرف‌هایی برای گفتن دارد؛ و این نمونه‌ی روال آگاهی تاریخی و شیوه‌ی «تولید» تاریخی است که پسامدرنیسم به تازگی و با خوانش خود از آثار نیچه، فوکو، و باختین آن را کشف و تبیین کرده است. دقیقاً همین فهم محصولات خود - مصرف‌کننده‌ی ذهن آدم و نسبیت زبان است که نویسنده‌ای چون جانسون را به ارائه‌ی نثر شکاکانه‌ای وا می‌دارد که جدی‌ترین اظهارات «خود» را پیوسته به پرسش کشیده، در برابر همان‌بودگی و همگونی مقاومت نشان دهد. همانند دومان، دریدا، و لکان، حساسیت جانسون در قبال آپوریای زبان، در برابر ظلمت دل آدمی که در پس مدنیت منور ساخت‌های زبانی متمدن جا گرفته، فرض‌کننده و تجسم‌بخش اهمیت فروکاست‌ناپذیر سرشت آدمی است، سرشتی که خود عرصه‌ی این رخدادها است. این‌جا است که پی‌می‌بریم شناخت، تاریخ، و معنا نه در قلمروی الوهیات بل‌که در «مناسبات» مادی میان افراد با یک‌دیگر، میان ذهن و جهان، میان دال و مدلول - و میان انسان و خدا - جای دارند.

در حالی که لغت‌نامه‌ی جانسون هنوز به عنوان تجسم لوگوس‌محوری زبان‌شناسانه‌ی محافظه‌کارانه در نظر گرفته می‌شود، خوانش دقیق «مقدمه»ی این اثر نشان‌گر توجه فوق‌العاده‌ی او به تاریخت زبان، و فهم بسیار گسترده‌ی او از سرشت نشانه‌شناسانه‌ی زبان است. به همین نحو، جانسون در تذکره‌ی شاعران و وقوف خود بر متنیت ساختارهای تمدن، حافظه، و هویت

آن آثار محققانه درباره‌ی مباحث قرن هجدهمی اکنون، عموماً، تجارب گوناگون ذهنی و هنری زنان، بیماران، و دیوانگان، و اشکال مختلف حاشیه‌نشینی اجتماعی، سیاسی، حقوقی، و جنسی را مورد بحث قرار می‌دهند. موفقیت آموزشی و انتقادی گلچین آکسفورد از اشعار شاعران زن قرن هجدهمی (۱۹۸۹) اثر راجر لانزدیل نشانی حاکی از بدل شدن آثار زنان به بخشی از جریان اصلی فرهنگ قرن هجدهمی است. این روند در آمریکا مورد پشتیبانی «انجمن آمریکایی مطالعات قرن هجدهمی» (ASECS) قرار گرفته، این انجمن با برگزاری همایش‌های سالانه، انتشار نشریه‌ی مطالعات قرن هجدهمی، و دیگر نشریات حائز اهمیت در این زمینه، از جمله نظریه و تأویل قرن هجدهم، از روند مذکور حمایت می‌کند. حرکت به سوی رهیافت بینارشته‌ای و تکثرگرایی - با تمام مسائل و معضلات روش‌شناسانه‌اش (بنگرید به: فیش ۱۹۸۹b) - وجهه‌ی دموکراتیک‌تری به مطالعات قرن هجدهمی در آمریکا بخشیده است.

در بریتانیا، سیاست اتحاد اروپا از یک سو و جداسری و تجربه‌باوری سنتی انگلیسی‌ها روند بین‌المللی شدن این عرصه را با مشکلاتی مواجه کرده که در دیگر عرصه‌ها (نظیر مطالعات فرهنگی) دیده نمی‌شود؛ با این حال، باید خاطر نشان کرد که نشریه‌ی بریتانیایی مطالعات قرن هجدهمی از آغاز انتشارش در سال ۱۹۷۱، به نشر آثاری درباره‌ی تاریخ فرهنگی بریتانیا، آمریکا، و اروپا، هرچند با یک رویکرد نظری محدودتر، اقدام کرده است. از همه مهم‌تر تأسیس انجمن‌های حرفه‌ای نوین برای پژوهش در تاریخ قرن هجدهم، مانند «انجمن آفریقای جنوبی برای مطالعات قرن هجدهمی»، است. نخستین همایش و همایش‌های متعاقب این انجمن (لیتون ۱۹۹۲) حول محور حقوق بشر سازمان یافته، و گویای کاربست انتقادی و فلسفی مفاهیم منتسب به

آن است که، تاریخ را باید محصول مبادله‌ی مستمر زمان حال با و به همراه ابداع گذشته دانست، و قدرت و اقتدار (چنان که بندر خاطر نشان کرده) واقعیات سیاسی‌ای شکل گرفته از سوی گفتمان‌های تاریخی اند. با این حال، قرن هجدهم بیش از آن چه بندر پنداشته، نگاه درخودنگر و خودبازتاب‌دهنده‌ای به پیش‌آمدها و قدرت‌گفتمانی دارد.

آگاهی سیاسی خاص این دوره را به خوبی می‌توان در عناصر جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ی موجود در تاریخ‌نگاری قرن هجدهمی ملاحظه کرد؛ این آگاهی در این عرصه روشن‌تر است تا در تاریخ سیاست و قانون‌های اساسی که تا همین اواخر گرانیکه خوانش‌های سیاسی از آثار این دوره (برای مثال، نزد جی. کی. دی. کلارک، هوارد ارسکین - هیل، و هوارد دی. واینبروت) بودند. در حالی که پژوهش‌های قرن هجدهمی تاکنون در برابر اخذ روش‌های نشانه‌شناختی، زبان‌شناختی، و شالوده‌شکن کاملاً پیشرفته (روش‌هایی چون آن‌ها که، برای مثال، در خوانش دومان از شلی، خوانش هارتمن از وردزورث، و خوانش‌های دریدا از مالارمه، جویس، و روسو می‌یابیم) مقاومت ورزیده، اساساً مجذوب طیفی از روش‌های فرهنگی و روش‌های نوین تاریخی شده است که گفتمانی بودن سیاست را مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع، آثار فوکو، باختین، بلانشو، و دیگر نظریه‌پردازان بسط و گسترش کانون قرن هجدهمی را، تا حدی غیرقابل مقایسه با دیگر ادوار ادبی، میسر ساخته‌اند و گواه این ماجرا می‌تواند آثاری از بندر (۱۹۸۷)، لندری (۱۹۹۰)، کاسل (۱۹۸۶)، دویولا (۱۹۸۹)، ایگلتون (۱۹۸۲)، مک‌کن (۱۹۸۷)، و یا نوسباوم (۱۹۸۹) باشد (همچنین، بنگرید به: بالاستر ۱۹۹۲، دامروش ۱۹۹۲، روسو و پورتر ۱۹۸۸، شوارتس ۱۹۸۶، کرافورد ۱۹۹۲، کلینگام ۲۰۰۲، نوسباوم و براون ۱۹۸۷).

عنوان کشورهای متعددی متعلق به این حوزه در نظر بگیریم، هرچند که این دو کشور نه جزیره بل که بخشی از قاره‌ی آمریکای جنوبی محسوب می‌شوند؛ و با توجه به تنوع ایدئولوژیک و سیاسی، کوبا را نیز می‌توان در این زمره محسوب کرد. تاریخ آزمندی فاتحان اسپانیایی، بردگی، استثمار، استعمار، و رهایی اجتماعی - اقتصادی از آن امپراتوری رو به زوال، زمینه‌ساز آمیزه‌ی متنوع قومی و نژادی‌ای شده است که اکنون مشخصه‌ی این منطقه به شمار می‌رود. این حوزه‌ی کوچک، در مقیاس جهانی، تنوع زبانی برجسته‌ای هم دارد. زبان‌های اسپانیایی، انگلیسی، آلمانی، پرتغالی، و آرایش‌های نوین این زبان‌ها در این «دنیای نو»، «پاپامنتو» یا زبان هائیتیایی، گویش «کوئیولی» سنت لوسین یا زبان جامائیکایی، و گویش «راستا» (صرفاً به عنوان نمونه‌هایی از آرایش‌های زبان‌شناختی بومی) نشان‌گر آن اندک‌ه این بخش از کره‌ی زمین، از جمله، واجد سازمان‌های مناسب برای نقدهایی است که به مسأله‌ی تنوع فرهنگی توجه دارند.

حوزه‌ی کارائیب، در نتیجه‌ی آن‌چه می‌توان آن را آینده‌ای بالقوه نامنتظر که به گونه‌ای طعن‌آمیز از بطن گذشته‌ای تیره و اغلب بی‌عظوفت برآمده در نظر گرفت، با فراهم کردن سازمان‌هایی برای تحلیل‌های دقیق، و همچنین تحقیقات بی‌بنیاد، عملاً به طرح فرضیات، نظریات، و تأملات بی‌شماری منجر شده، با تاریخ عریان‌اش، تاریخ تسخیر و تصرف، استعمار منابع طبیعی و انسانی، و اسارت در بند کوزه‌بینی اروپامحوری، آفریقا، آسیا، و اروپا را در این پاره از «دنیای نو» گرد هم آورده است. از آن‌جا که این «تلاقی فرهنگ‌ها» در بستر منفعت متقابل و بامد نظر گرفتن رواداری و حرمت‌گذاری معرفتی رخ نداده، چالش پیش روی کارائیبیان بازسازی تاریخ خود بر اساس تراژدی سرآغازهای بدشگون خویش بوده است. مطالعات کارائیبی به عنوان یک رشته، و یا شاید به تعبیر درست‌تر یک کوشش

«روشنگری» در مورد موقعیت سیاسی و فرهنگی کنونی در آفریقای جنوبی به اسلوبی بسیار قرن هجدهمی بودند. هم بریتانیا و هم آمریکا تا حدی شاهد شکسته شدن سدهای موجود میان ژانرهای سنتی، مانند حماسه، هزل منظوم، و شعر غنایی، و تعامل با ژانرهای قبلاً «کم‌اهمیت» مثل خاطرات‌نویسی، نامه‌نگاری، روزنامه‌نگاری، سفرنامه‌نویسی، و مستون حقوقی و تاریخی مختلف بوده‌اند. در واقع، مفروضات «ادبیات» و «زبان انگلیسی» در سال‌های گذشته با چنان دقتی در مطالعات قرن هجدهمی پی‌گیری شده‌اند که تصور همچنان رایج از قرن هجدهم به عنوان دوره‌ای محافظه‌کار را باطل می‌کنند. آن‌چه بیش از همه از این تزلزل بهره برده رمان است: این قالب ادبی اکنون به موضوع اصلی مطالعات نقادانه‌ای در آمریکا مبدل شده، اساساً موجبات جلب توجهات به رمان‌ها در فرهنگ قرن هجدهمی را فراهم آورده، و محوریت مفروض حماسه و هزل منظوم در این فرهنگ را، که در گذشته بر آن تأکید شده بود، به حاشیه رانده است.

مطالعات قرن هجدهمی را باید حوزه‌ی پژوهشی غنی، چندسویه، و ناسازه‌واری دانست که، حتا در بسته‌ترین نمودهای خود، به روی پژوهش نظری باز می‌نماید. بی‌دلیل نیست که دریدا، دولوز، فوکو، بارت، باشلار، لوی - استروس، لکان، و لیوتار همگی متون قرن هجدهمی را محور آثار نظری خود قرار داده‌اند.

گرگ کلینگام

مطالعات کارائیبی (Caribbean studies)

حوزه‌ی کارائیب در واقع مجمع‌الجزایری متشکل از کشورهای جنوبی است که از رأس فلوریدا در شمال تا شمالی‌ترین نقطه‌ی قاره‌ی آمریکای جنوبی را در بر می‌گیرند. جغرافیای سیاسی پیچیده‌ی کارائیب این امکان را ایجاد می‌کند که گینه و البته ونزوئلا را نیز به

ناشی از اعمال آزادانه و گسترده‌ی این تخیل خلاق است که گواه برخورداری آدم از یک موهبت فرهنگی یکتا است. «همین تخیل خلاق تکیه‌گاه اصلی اهالی کارائیب، و ضامن بقای آنان در طول قرن‌ها سرکوب جسمی و محرومیت مادی بوده، با تبحر در استفاده از تخیل آنانسی‌وار خود، این سلاح متافیزیکی مستضعفان را برای خلق هستی از دل نیستی و خودبودگی از دل «دیگربودگی» به دست گرفته‌اند.

شاید نماد مادی تمام‌عیار این خلاقیت فرهنگی همان لاوک فولادی باشد، ساز «دنیای نو» بی‌که به اسلوب بشکه‌های نفتی که زمانی کاربردشان در تپه‌های لاونتیل در ترینیداد مرسوم بود ساخته می‌شود. در واقع، خود لاونتیل را می‌توان به عنوان نماد مطرودان اجتماعی شهرنشین، نماد گتوها، در نظر گرفت. از دل این دو مطرود، یعنی آن بشکه‌ی نفت «بی‌استفاده» و آن گتوی بی‌مصرف، این لاوک فولادی همچون بازتأیید قرن بیستمی روح استوار خلاقیت فرهنگی کارائیب سر بر می‌آورد. همین بازتأیید روح بقا و خلاقیت که در نهاد لاوک فولادی تجلی یافته مهیاکننده‌ی طرح روایت باده‌ی حیرت اثر ارل لاولیس، رمان‌نویس ترینیدادی، می‌شود. به اسلوبی مشابه، باب مارلی، پیترا تاش، و بانی ویلر نیز آمیزه‌ی گیرایی از تغزل و هیپی‌گری برخاسته از بطن «نیستی و ناچیزی» یک کینگستون (گتوی جامائیکا) را خلق می‌کنند، آفرینش فرهنگی «دنیای نو»ی دیگری که نام و موسیقی مارلی را وجهه‌ای بین‌المللی بخشیده، چنان شور مسیحاگونی بر می‌انگیزد که نشان می‌دهد «مارلی» و موسیقی «رگه» آوای استواری را طنین‌انداز می‌کنند که استعاره‌ای فراتر از مرزهای ملی و زبانی بوده و بازنمودهای کارائیبیان را در یادها زنده می‌کند. کارائیبیان، در راه مبارزه برای بنا کردن خودبودگی خویش در هرزآباد هستی‌های ناهمساز قاره‌ی آمریکا، بارها در برابر سیل اختلافات تاریخی و

بینارشته‌ای، را می‌توان به عنوان مطالعه و تحلیل روند موجودیت‌یابی این حوزه، شیوه‌های بازنمایی آن، و راهبردهای بقا و بازتولید فرهنگی آن تعریف کرد. پرداختن به تمام ابعاد این قلمروی گسترده و پیچیده‌ی بینارشته‌ای البته در این مجال مختصر نمی‌گنجد. در نتیجه، بحث ما در این‌جا معطوف به ارائه‌ی طرح خاصی از وجوه تنوع فرهنگی این منطقه و تمرکز کلی بر پاره‌ای از جلوه‌های ادبی مهم هویت فرهنگی کارائیبی خواهد بود.

بازنمودهای مطرح از فرهنگ کارائیبی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک دسته شامل آثار کسان‌ی چون ام. جی. اسمیت - جامعه‌ی متکثر در جزایر وست ایندیز بریتانیا (۱۹۶۵) - است که مدافع تکثرگرایی فرهنگی در این حوزه اند، و دسته‌ی دوم آثار کسان‌ی چون ادوارد کامو بریتویت - توسعه‌ی جامعه‌ی کریولی در جامائیکا: ۱۸۲۰-۱۷۷۰ (۱۹۷۸) - که از کریولی شدن یا آمیزش فرهنگی دفاع می‌کنند. دیدگاه نخست موجودیت کارائیبیان را درگیر در کشاکش دشوار دسته‌بندی‌های فرهنگی دانسته، انسجام آن را نه ناشی از همبستگی درونی بل که ناشی از نیروهای سیاسی و اقتصادی بیرونی می‌داند. دیدگاه دوم واقعیت فرهنگی کارائیبی را آمیزه‌ای می‌شمارد که در آن، قطعاً از دید بریتویت، قرائن فرهنگی غیرآفریقایی شالوده‌ی تنوع فرهنگی کارائیبی را پی می‌ریزند. با وجود رویکرد کم‌وبیش متفاوت به تحلیل‌ها و نمودهای تنوع فرهنگی کارائیبی که هنوز حول این دو دیدگاه اولیه می‌گردند، اکثر ارزیابی‌های صورت‌گرفته از واقعیات کارائیب عموماً پشتیبان این نگرش رکس نتلفورد (۱۹۷۸) اند: «کارائیبیان، هیچ چیز دیگری هم که نداشته باشند، قطعاً از تخیل خلاق برخوردار اند - تخیلی که، از یک منظر خاص، ابزار تولید توانایی است که معنا و هدفی به زندگی انسان می‌بخشد. و همین تنوع گسترده‌ی آثار

«مؤسسه‌ی مطالعات کارائیبی» سازمانی متشکل از دانشگاهیان و دیگر اندیشه‌ورانی است که در سال ۱۹۷۵ و بنا بر علاقه‌ی مشترک به مطالعه‌ی مسائل کارائیبیان گرد هم آمدند. این گروه، از نخستین همایش خود در پورتوریکو به این سو، همه ساله در مکان‌هایی چون گرانادا، باربادوس، مارتینیک، جامائیکا، و دیگر کشورهای حوزه‌ی کارائیب گردهمایی‌هایی برگزار کرده است. گروه کوچک‌تر دیگری هم هست که تلاش خود را مصروف مطالعات کارائیبی کرده، با وقوف بر اهمیت پیوندهای منطقه‌ای با دیاسپورا و نیز با بومیان، همایش‌هایی در چندین ناحیه‌ی برون منطقه‌ای، از جمله در قاره‌ی آفریقا، برگزار کرده است. در شاخه‌ی جامائیکایی «دانشگاه وست ایندیز» نیز «بنیاد مطالعات کارائیبی» تأسیس شده، و ماهانه خبرنامه‌ای درباره‌ی کتاب‌ها، طرح‌وبرنامه‌ها، همایش‌ها، و دیگر اقدامات و فعالیت‌های مربوط به «مطالعات کارائیبی» منتشر می‌کند.

افزون بر این رویکردهای نهادی به مطالعات کارائیبی، روشنفکرانی که عمدتاً در خارج از چارچوب نهادی به فعالیت پرداخته‌اند نیز مساعدت‌های مهمی کرده‌اند. آثار خلاقانه و انتقادی سی. ال. آر. جیمز (۱۹۳۸، ۱۹۷۷) در هر فهم جدی و تأویل انتقادی از تاریخ و فرهنگ این منطقه اهمیت‌ی اساسی دارند. آثار داستانی جورج لمینگ، جین ریس، ویلسون هریس، ساموئل سلوون، ارناس برادبر، و شماری دیگر از رمان‌نویسان انگلیسی‌زبان کارائیب را می‌توان در راستای کسب نگرشی نسبت به ساخت روایی خودبودگی ساکنان جزایر وست ایندیز به جد مورد مطالعه قرار داد. به همین نحو، آثار آلو کارپانتیه، امه سزر (۱۹۷۲)، ژاک رومن، و دیگران نیز پنجره‌ای به مبارزات فیزیکی و فرافیزیکی خودبودگی از منظر زبان‌های اسپانیایی و فرانسوی می‌گشایند.

بازنمودهای کلیشه‌ای از خود به عنوان یک فقدان و یک خلأ ایستادگی کرده‌اند. کارائیبیان، خواه توسن لوورتور، (که از بطن بردگی بیرون آمد و با بزرگ‌ترین ژنرال‌های اروپایی به ستیز برخاست، و این امکان را برای هائیتی فراهم ساخت تا نخستین دولت مستقل سیاه‌پوست را در این «دنیای نو» تشکیل دهد)، و خواه گارفیلد سوبرز (که از ظلمات حقارت‌ها در کشور کوچک باربادوس برخاست، و با درخشش خود انقلابی در بازی‌های کریکت کشورهای هم‌سود بر پا کرد)، از دیرباز، هستی خود را از قبضه‌ی آن نیستی‌مطرود رهنانده‌اند. مطالعه‌ی نهادینه‌ی مسائل و امور مربوط به حوزه‌ی کارائیب شاید به روشن‌ترین وجه در حوزه‌ی «دانشگاه وست ایندیز» و در تحقیقات «مؤسسه‌ی مطالعات کارائیبی» در مورد **دیاسپورا** تجسم یافته است. «دانشگاه وست ایندیز» که در سال ۱۹۴۸ و تا حدودی به عنوان واکنش استعمارگران به ناآرامی و ناخشنودی فزاینده‌ی مستعمره‌نشینان تأسیس شد، چهره‌هایی چون جورج بکفورد، درک والکات، اورلاندو پترسون، والتر رادنی، سر فیلیپ شرلاک، ادوارد کامو بریتویت، گوردن رولر، رکس نتلفورد، کنت رامچاند، الزا گویا، سر فرانک وارل، و طیفی از دیگر اندیشه‌ورانی را که پیشه‌ی ثابت‌شان مطالعات کارائیبی بوده پرورش داده و زیر نفوذ گرفته است. با مد نظر گرفتن پیشینه‌ی خلق ارزش‌های ناشی از تدابیر ذهنی، یعنی همان تخیل خلاق، این نیز نکته‌ای شایان توجه است که مقر نخستین شاخه از سه شاخه‌ی «دانشگاه وست ایندیز» در کشتزاری قدیمی در جامائیکا بود. آن‌جا که زمانی مقر محرومیت مادی و مصادره‌ی بی‌رحمانه و دال بر بردگی و استثمار بود، اکنون به مکانی مبدل می‌شد که کارائیبیان در آن‌جا با گذشته‌ی معماری خود دست و پنجه نرم کرده و، برای مواجهه با پیچیدگی‌های آینده‌ای پسااستعماری، آن گذشته را پس پشت می‌نهند.

حمایت می‌کنند. بنابراین، مطالعات کارائیبی اساساً به معنی مطالعه‌ی همین پدیده‌ی «تخیل خلاق کارائیبی» است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دوونیش ۱۹۸۶، لوییس ۱۹۶۸، ۱۹۸۳)

گلین ای. گریفیث

مطالعات کانادایی (Canadian studies)

مطالعات کانادایی دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی آثاری است که جامعه و فرهنگ کانادایی را به عنوان موضوع مطالعاتی خود بر می‌گزینند. این مطالعات را باید متمایز از آثار نویسندگان کانادایی، نظیر هری جانسون (در اقتصاد) یا نور تروپ فرای (در نقادی ادبی)، دانست که به پیشبرد دانش عمومی یا توسعه‌ی رشته‌های مجزا مساعدت کرده‌اند. مطالعات کانادایی پیشینه‌ی چندان طولانی ندارد، هرچند بسیاری از مهم‌ترین آثاری که به تفسیر یا توصیف جامعه و فرهنگ کانادایی پرداخته‌اند دهه‌ها پیش نوشته یا خلق شده‌اند. این نکته را نیز باید مد نظر داشت که، این مطالعات به آثار کانادائیان محدود نشده، حجم قابل ملاحظه‌ای از آثار محققان غیرکانادایی را هم در بر می‌گیرد.

شاید مهم‌ترین رخدادی که به پیدایش مطالعات کانادایی منجر شد درگیری آمریکا در جنگ ویتنام و واکنش همزمان بسیاری از روشنفکران کانادایی به این واقعه باشد: با توجه به همسایگی با آمریکا و در گرفتن مناظره‌ای گسترده بر سر نقش کانادا در این جنگ، ملت کانادا در معرض آزمون عمیقی قرار گرفت، و کوششی جدی برای تشخیص وجوه متمایزکننده‌ی کانادا، و در واقع وجوه تفاوت‌اش به ویژه با آمریکا، آغاز شد. کاوش برای یافتن ویژگی‌های مختص کانادا را انتشار پژوهشی، نوشته‌ی رونالد و پل واناکات، دامن زد که منافع عقد معاهده‌ی تجارت آزاد بین کانادا و آمریکا را خاطر نشان می‌کرد، و به پیدایش انبوهی از مطالعات تخصصی و

«روشنفکران سازمانی» سنتی در این منطقه، یعنی کالیپسوخوانان، نگرشی نسبت به مبارزات تاریخی و کنونی کارائیبیان را از طریق رسانه‌ی عامه‌پسند موسیقی «کالیپسو» مهیا می‌کنند. هنرمندانی که در شاخه‌های گوناگون هنرهای زیبا فعالیت می‌کنند، نظیر ادنا منلی، کارل برودهاگن، و استنلی گریوز، نشان روح راسخ کارائیبی را در سنگ و پارچه حک می‌کنند. شاعران موزون‌سرا نظیر موتاباروکا، ژان بینتا بریز، لینتون جانسون، میکی اسمیت فقید، وینستون فارل، و آدیسا اندول رنج تاریخی و کنونی و مشقت‌ها و مقاومت‌های کارائیب را در اشعار خود مطرح می‌کنند. «مادر» همه‌ی آن‌ها، لوییز بنت - کاورلی، در اشعار «موزون» خود، مدت‌ها پیش از آن که شکل یا محتوای چنین خلاقیتی جدی و شایان توجه دانسته شود، به استقبال روحیه‌ی شخصی کارائیبی رفته، و اشکالات اروپامحوری را هجو کرده بود. به همین نحو، جو تیودور و آلفرد پراگنل، پیش از آن که سنت شفاهی و خلیات عامه به عنوان گواه خلاقیت فرهنگی و هنری به رسمیت شناخته شود، به کاوش در ارزش هنری آن‌ها پرداخته‌اند. کارائیبیان هیچ‌گاه از سرچشمه‌ی پایان‌ناپذیر تخیل خلاق و انتقادی بی‌بهره نبوده‌اند، هرچند که از مادیات دست کم از دید توده‌ی مردمی که عمده‌ی جمعیت کشورهای حوزه‌ی کارائیب را تشکیل می‌دهند، بی‌بهره بوده و هنوز هم بی‌بهره مانده‌اند.

اولویت‌بخشی به قدرت تخیل خلاق به عنوان یک منبع سرشار به معنی دامن زدن به نگرشی رمانتیک به کارائیبیان نیست. این منبعی است که به کارائیبیان مجال حفظ حیات خود در طی مسیر محرومیت مادی و ضایعات روانی بردگی، استثمار، و استعمار را بخشیده، منبعی است که کارائیبیان به یاری آن، و به رغم دعویات مخالفی که توسط تکنوکراسی و در تقدیس تکنولوژی مطرح شده، هستی خود را در قرن بیست و یکم حفظ و

خصوص قدرت ملی و سهولت برقراری پیوندهای بین‌الملتی با بریتانیا، توان این همذات‌پنداری‌های مستعمراتی به شدت رو به ضعف نهاد.

حال، دانشگاه‌ها صحنه‌ی نبرد اساسی بین دو گروه شده بودند: از یک سو، کسانی که بر اساس رویه‌های سنتی خود خواهان واگذاری هیأت علمی دانشگاه‌ها به استادان مدعو بودند، و از سوی دیگر کسانی که، به تبعیت از دیدگاه‌های رابین مستیوز و جیمز استیلز («دانشگاه‌ها: اشغال ذهن»، ۱۹۷۰)، معتقد بودند این رویه‌های سنتی به حضور انبوه استادان خارجی و برگزاری انبوه کلاس درس‌هایی منجر شده است که تقریباً هیچ‌گونه «محتوای کانادایی» ندارند. سال ۱۹۵۷ شاهد انتشار گزارش موسوم به «گزارش سایمونز» (خودشناسی) بود که درخواست افزایش توجهات آموزشی و تأمین بودجه برای مطالعه‌ی جامعه و فرهنگ کانادایی در همه‌ی سطوح تحصیلی در کانادا را مطرح می‌کرد. این پیش‌نهاد راه‌گشایی در جلب حمایت برای مطالعات کانادایی هم در خود کانادا، از طریق «وزارت کشور»، و هم در سطح بین‌المللی، از طریق «وزارت امور خارجه»، بود. «وزارت کشور» مطالعات کانادایی در همه‌ی سطوح تحصیلی را مورد حمایت قرار داد، و از جمله‌ی دیگر فعالیت‌های اش تدوین حجم گسترده‌ای از شرح درس‌های آموزشی و آثار مرتبط با مطالعات کانادایی بود.

در حال حاضر، مجمع مطالعات کانادایی شبکه‌ی گسترده‌ای از مؤسسات ملی در ۱۶ کشور در نقاط مختلف دنیا، از جمله چین، ژاپن، هند، و روسیه، و نیز عمده ممالک آمریکای شمالی و اروپا را در بر می‌گیرد. «مجمع بین‌المللی مطالعات کانادایی» (مستقر در اتاوا) از سال ۱۹۸۱ به این سو پاسخ‌گوی نیازهای این مؤسسات عضو بوده، اکثر این مؤسسات نشریات و همایش‌های خود را منتشر و برگزار می‌کنند. بخش

اقتصادسنجی در راستای پیشبرد این طرحواره منجر شد؛ با رشد سریع جنبش ملی‌گرایی کانادایی، تجارت آزاد قاره‌ای مترادف با امحای عملی کانادا در بطن همسایه‌ی بزرگ‌تر خود دیده می‌شد، و به نظر می‌رسید آن سیاست‌گذاری اقتصاد کانادا را به کام اقتصاد آمریکا فرو خواهد برد.

واکنش کانادائیان به این تهدیدات محسوس نسبت به خودباوری‌شان به عرصه‌ی سیاست هم بسط یافت. نگاه محافظه‌کارانه - قهرمان‌پرستانه به اولین نخست‌وزیر کانادا در زندگی‌نامه‌ی او با عنوان جان ای. مک‌دونالد (۱۹۵۲ و ۱۹۵۵) اثر دونالد کرایتون، و نیز در مویه برای یک ملت (۱۹۶۵) اثر جورج گرانت، و مرثیه‌های مدنی (۱۹۶۸) اثر دنیس لی شاعر با آثار اقتصاددانان چپ‌گرایی چون مل واتکینز، کری لویت، و آبراهام روتستاین، و شمار گسترده‌ای از مدافعان ملی‌گرایی فرهنگی پی‌گیری شد. فرانک آندروود، مورخ لیبرال، پیش از این‌ها بدیل کلان‌شهرمحوری برای کانادا، در برابر «فرضیه‌ی مرزمحور» فردریک جکسون ترنر، مورخ آمریکایی، مهیا کرده بود و جان پورتر، در معرق عمودی (۱۹۶۵)، ایده‌ای کانادایی را در مقابل «آش درهم‌جوش» آمریکایی مطرح می‌کرد، و همین ایده بود که بعدتر به ایجاد «وزارت‌خانه‌ی امور چندفرهنگی» منجر شد.

از «انقلاب آمریکا» به این سو، بسیاری از کانادائیان همواره ملت خود را به عنوان بدیلی در برابر همسایه‌ی جنوبی در نظر گرفته بودند، بدیلی که بنیان آن نسب کانادا به عنوان مستعمره‌ی فرانسه و سپس انگلستان بود. وجوه متعددی از نهادهای اجتماعی، قوانین، و فرهنگ «کبکی» (که حافظ خصلتی مستقل از آمریکای شمالی بودند)، پارلمان کانادا، مرجع دانستن تحول سیاسی به جای انقلاب، و ارزش‌های اجتماعی کم‌تر فردگرایانه به خاطر خصلت غیرآمریکایی‌شان مورد تحسین واقع می‌شدند. با آشکار شدن واقعیات پس از جنگ جهانی دوم در

و هنری مطرح در سطح بین‌المللی، و نیز به عنوان موضوع مطالعاتی مهمی در پژوهش‌های مربوط به علوم اجتماعی، طرحی در راستای تحقق بخشی به آن هدف است. در نتیجه‌ی درک این واقعیت است که، مسئولیت حمایت از مطالعات کانادایی در خارج از کشور نه به «وزارت کشور» یا «شورای کانادا» بل که به «وزارت امور خارجه» سپرده شده است.

گفته‌اند کانادا جغرافیایی وسیع و تاریخی محدود دارد. این البته یک مبالغه است اما قطعاً وضعیت ارضی، مکانی، و جوی تأثیرات شدیدی بر کاوش‌ها در همه‌ی رشته‌های راجع به کانادا گذاشته است. ادبیات و هنر کانادا هر دو تا همین اواخر به ناچار باید به جنگل‌ها، دریاچه‌ها، سبزه‌زاران، و کوهستان‌هایی می‌پرداختند که کانادائیان زندگی خود را در آن‌جا سپری کرده‌اند. نقاشان «گروه هفت» این مناظر را همچون مناظری پرهیبت و عاری از احساس به تصویر می‌کشیدند، اما به شیوه‌هایی که کاملاً برخلاف روال مرسوم چنین آثاری در انگلستان، فرانسه، یا آمریکا بود. نویسندگان کانادایی، نظیر گابریل روآ - فلوت حلبی (۱۹۴۵) - اغلب آثار خود را در شهرهای کانادا روایت می‌کردند، اما کاناداشناسان روح کانادایی را، دست کم در صورت انگلیسی‌زبان‌اش، بیش‌تر در فضاهای روستایی رمان‌های وی. ا. میچل - آن‌که باد را دیده است (۱۹۷۴) - مارگارت لارنس - فرشته‌ی سنگی (۱۹۶۴) - رودی ویبی - وسوسه‌های خرس بزرگ (۱۹۷۳) - و رابرت کروچ - پرورش‌دهنده‌ی اسب (۱۹۷۰) - و داستان‌های کوتاه آلیس مونرو، یا در اشعاری چون «سرزمینی بی‌اساطیر» (۱۹۵۳) داگلاس لوپین می‌جستند. در واقع، شخصیت‌های اصلی آثار نویسندگان مهم متعددی مانند مارگارت اتوود - هشیاری (۱۹۷۲) - ماریان انجل خرس (۱۹۷۶) - و آریتا ون هیرک - میخ چادر (۱۹۸۱) - درگیر تجربه‌ی عمیق زندگی در برهوت اند.

عمده‌ای از اعضای این شبکه از «وزارت امور خارجه» کمک مالی دریافت کرده، و به علاوه از سوی دانشگاه‌ها، بنیادها، و شرکت‌های خارجی پشتیبانی مالی می‌شوند. اولین (۱۹۷۱) و گسترده‌ترین (۱۵۰۰ عضو) مؤسسه‌ی ملی «مؤسسه‌ی مطالعات کانادایی در آمریکا» بود. با در نظر گرفتن همسایگی آمریکا با کانادا، دغدغه‌های سیاسی و حکومتی کانادائیان از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو، و علاقه‌مندی به بررسی مسائل مرزی، شاید طبیعی باشد که پژوهش‌گران آمریکایی بیش‌ترین توجهات را به مطالعات کانادایی نشان دهند. متعاقب این امر، به زودی مؤسسات بانفوذی در انگلستان (۱۹۷۵)، فرانسه (۱۹۷۶)، ایتالیا (۱۹۷۷)، کشورهای آلمانی‌زبان (۱۹۸۰)، و همچنین در خود کانادا (۱۹۷۳) تأسیس شد.

مطالعات کانادایی سرگذشت پر فراز و نشیبی در کانادا داشته، و مطالعات پژوهش‌گران سنتی داخل کشور را تحت سیطره‌ی خود در آورده است. این بحث نیز، بیش‌تر به عنوان یک نظر تا یک فرضیه‌ی اثبات‌شده، مطرح شده است که، حمایت گسترده از مطالعات کانادایی در خارج از کشور موجب سرمایه‌گذاری کم‌تر برای پژوهش در زمینه‌ی مطالعات غیرکانادایی در کانادا می‌شود. برخی دیگر این بحث را مطرح کرده‌اند که، پژوهش‌های انجام‌شده در خارج از کانادا در مقایسه با تحقیقات پژوهش‌گران داخلی کیفیت نازل‌تری دارند. اما این بحث مختص مطالعات کانادایی نبوده، اهداف پژوهش‌گران غیرکانادایی و تأثیر پژوهش‌های خارج از کشور را باید با درک بین‌المللی از فرهنگ و جامعه‌ی کانادا و بر اساس جایگاه به رسمیت شناخته‌شده‌ی آن در سطح بین‌المللی مورد ارزیابی قرار داد. پذیرفته شدن در سازمان‌های جهانی به عنوان یک عضو مهم از اهداف سیاست خارجی کانادا بوده، می‌توان استدلال کرد که، مطرح شدن به عنوان ملتی برخوردار از ادبیات

به تبعیت از گابریل روآ، نویسندگان فرانسه‌زبان دهه‌های اخیر، نظیر روزه لوملن - پایین شهر (۱۹۴۸) - ماری کلر بلز - فصلی در زندگی امانوئل (۱۹۶۵) - و ژاک گودبو - چاقو روی میز (۱۹۶۵) - به روایت کردن آثار خود در فضاهای شهری مونترئال و شهر کبک گرایش نشان داده‌اند.

در حوزه‌ی علوم اجتماعی نیز فضای فیزیکی تأثیر غالبی داشته، و این تأثیر را می‌توان در «رویکرد معطوف به کالاهای اساسی» هارولد اینیس یافت که فهم کاناداییان از توسعه و کارکرد نهادهای اقتصادی و سیاسی خویش را شکل داده است. سیاست‌گذاری‌های ملت‌ساز حکومت مرکزی در طول سده‌ی نوزدهم، که با عنوان «سیاست‌گذاری ملی» (۱۸۷۹) شناخته می‌شود، بنیان ابتکار عمل سیاسی را بر ایجاد نظارت بر بزرگ‌شمال مدار ۴۹ درجه، در رقابت با سیاست توسعه‌طلبانه‌ی آمریکا، طرح دعویات راجع به قلمروی ملی، و تولید و عرضه‌ی محصولات اصلی داخلی گذاشته بود. از سوی دیگر، سیر مهاجرت به تشکیل اجتماعات قومی نیرومند و متمرکز، به ویژه در غرب کشور، منجر شد که در نهایت همان معرکه پورتر را شکل دادند. در بیرون از مرزهای کانادا، این سرزمین مملکتی نه چندان توسعه‌یافته به حساب می‌آمد که می‌شد تجربه‌ی نرخ ارز انعطاف‌پذیر، یا حکومت متکی بر کلان‌شهرها، یا تعدیلات نظام‌های رفاه اجتماعی، یا دیگر سیاست‌گذاری‌های احتمالی، را در آنجا ملاحظه کرد و مورد ارزیابی قرار داد.

از زمان جنگ جهانی اول به این سو، محققان سیاست دولتی توجه عمده‌ای به نقش برجسته‌ی کانادا در عرصه‌ی بین‌المللی پیدا کرده‌اند. کانادا در عرصه‌ی روابط بین‌الملل نماینده‌ی «قدرت میانه‌ای» است که قادر به ایفای نقش سازنده‌ای در صلح‌بانی بین‌المللی از طریق مشارکت در شاخه‌های نظامی وابسته به «سازمان ملل متحد» بوده است. کارشناسان علوم

سیاسی کنج‌کاوی این نکته بوده اند که کانادا، به عنوان یک شریک کوچک‌تر، به همراه آمریکا «جفت ناهمسانی» را تشکیل داده که در آن، این کشور کوچک باید، در عین پیوند مستحکم خویش با یک شریک بزرگ، در صدد تقویت منافع و حاکمیت ملی خود باشد. اقتصاددانان اقتصاد کانادا را نمونه‌ی بسیار مناسبی برای مطالعه‌ی تأثیرات آزادسازی تجاری، به ویژه بر اساس توجهات منطقه‌ای در مورد آمریکا و اکنون در مورد مکزیک، یافته‌اند. از نظر کارشناسان تشکیلات سیاسی نیز کوشش‌های کانادا در جهت حل تنش‌های فراوان بر سر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های زبانی، مشاجرات بی‌پایان درباره‌ی مشارکت فدرالی - استانی و منطقه‌ای در قدرت، منازعات ارضی با بومیان، و به اجرا گذاشتن یک «منشور حقوق»، این کشور را به موضوع مطالعاتی مهیجی بدل کرده است.

برخی از مفهوم‌پردازی‌های اولیه درباره‌ی مطالعات کانادایی با شکست مواجه شده‌اند، و این شکست عمدتاً ناشی از آن بوده که جامعه و فرهنگ کانادایی دگرگون شده است. این نکته را می‌توان به روشنی در رشد اهمیت‌یابی شهرهای بزرگ کانادا در برابر جنگل‌ها، سبزه‌زارها، و شهرستان‌هایی ملاحظه کرد که پیش‌تر توجه کاناداشناسان را به خود معطوف کرده بودند. تورنتو، مونترئال، و ونکوور به شهرهای پرشوری درگیر روابط بین‌المللی بدل شده‌اند، و در تضاد با سیمای بی‌قواره، یک‌نواخت، و شهرستانی سال‌های پیش‌شان قرار گرفته‌اند. اکنون، نقاشی کانادایی به صورت کامل‌تری به جنبش‌های بین‌المللی پیوسته (ژان - پل ریوپل و امیل بوردا)، نویسندگانی چون رابرتسون دیویس، مارگارت اتوود، و مایکل اونداتییه فضاهای شهری را برای آثار داستانی خود بر می‌گزینند، و کارشناسان علوم اجتماعی توجه خود را بیش‌تر بر اقتصادهای شهری، ساخت‌وساز، تجارت، و خدمات

عهد جدید، به کار گرفته شده‌اند. اگرچه استیون دی. مور نشان می‌دهد که «نقادی ادبی، تقریباً از همان بدو امر، جزئی از نقادی کتاب مقدس بوده» (۱۹۸۹، ص. xv)، عبارت سرسری «کتاب مقدس به منزله‌ی ادبیات» اغلب به شکل تدافعی در برابر تحقیقاتی در باب کتاب مقدس که معطوف به نظریه‌ها و رویه‌های نقادی ادبی بوده‌اند مطرح شده است. این نکته تنها تا حدودی ناشی از کشاکش میان محققان ادبی سکولار و یهودیان و مسیحیان شاغل در این حوزه بوده، اما از سوی دیگر حاصل برخوردی نظری میان منتقدان ادبی فرمالیست، که عزمشان یافتن وحدت زیبایی‌شناختی در هر متن بوده، و متن‌پژوهانی است که اساس استنادی کارشان آنان را وامی‌دارد تا کتاب مقدس را همچون معرفی از متون در نظر گیرند، متونی که در زمان‌های متفاوتی نگاشته شده اما بعدها در قالب یک کلیت کامبیش منسجم مدون شده‌اند (گروس لویس ۱۹۸۲، صص. ۳۴-۱۳). متیو آرنولد پایه‌های چنین مجادله‌ای را در کتاب خود *خدا و کتاب مقدس پی ریخته*، می‌نویسد: «زبان کتاب مقدس نه علمی بل که ادبی است. یعنی این زبان شعر و احساس زبان ملموسی است که به موضوعات مهمی که ذهن آدمی از آن‌ها خبر داده و آن‌ها را احساس می‌کند اشاره دارد، و انسان‌هایی به آن اشاره دارند که چه بسا خود فریب‌خورده و به خطا رفته نیز باشند» (۱۹۷۸، ص. ۲۲۸).

نورتروپ فرای، در عین تصدیق آشکار این که خود را بیش‌تر مرهون ویکو می‌داند تا مرهون تأثیر عمیق‌تر آرنولد، مجموعه نقشه‌های اولیه‌ای از چشم‌انداز ادبی کتاب مقدس فراهم آورده، هفت مرحله‌ی تجلی‌ای را پی می‌گیرد که عهد عتیق (یا تورات) را به عهد جدید (یا انجیل) پیوند می‌دهند. فرای همچنین ناچار بود تا در سایه‌ی نكوهش مطالعه‌ی ادبی کتاب مقدس از سوی تی. اس. الیوت در مقاله‌اش با عنوان «مذهب و

مالی متمرکز کرده، دیگر توجه چندانی به کشاورزی و رشد تولید کالاهای اساسی ندارند. بومیان آمریکایی از کشتزارها کوچیده و اجتماع و آوای متمایزی را تشکیل داده، و به نیروی سیاسی قدرت‌مندی بدل شده‌اند که دیگر نمی‌توان نادیده‌اش گرفت.

در نتیجه‌ی این رخدادها، مطالعات کانادایی از حوزه‌ی ادبیات، تاریخ، اقتصاد سیاسی، و جغرافیا فراتر رفته، حوزه‌های تخصصی‌ای چون رشد شهری تطبیقی، حقوق بومیان، سیاست‌گذاری محیط زیستی، نقادی ادبی و اجتماعی فمینیستی، سیاست‌گذاری مرزی و اصلاحات در نظام سیاسی را هم در بر گرفته است. با این حال، در همه‌ی این حوزه‌ها، واقعیت جامعه و فرهنگ کانادایی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد همچنان نشان از «شمالی بودن» این کشور، همسایگی‌اش با آمریکا، گذشته‌ی استعماری فرانسوی و انگلیسی، و ابعاد و خصوصیات جغرافیایی آن، برجستگی‌اش به عنوان بازی‌گری در صحنه‌ی سیاست بین‌الملل، و خصوصیات سیاسی - اجتماعی مردم‌اش دارد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اتوود ۱۹۷۲، انجمن بین‌المللی مطالعات کانادایی ۱۹۹۲، سایمونز ۱۹۷۵، کلمنت و ویلیامز ۱۹۸۹، لورد ۱۹۷۴، لیپست ۱۹۹۰، متکالف ۱۹۸۲، هرتیگ ۱۹۸۵)

پیتر کارل کرسل

مطالعات کتاب مقدس (Biblical studies)

از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین تحولات در مطالعات کتاب مقدس در دهه‌های اخیر تأثیر نظریه‌ی فرهنگی و ادبی بر فهم متون مقدس، شرایط نگارش آن‌ها، و تاریخ تأویل و تفسیر آن‌ها بوده، نقادی اسطوره‌ای، نظریه‌ی فمینیستی، نشانه‌شناسی، ساختارگرایی، شالوده‌شکنی، و نقادی خواننده‌گرا همگی در خوانش پاره‌ای از متون، و نیز در تلاش برای فهم عهد عتیق و

ادبیات» کار کند: «این واقعیت که اهل ادبیات اکنون کتاب مقدس را به منزله‌ی ادبیات مورد بحث قرار می‌دهند احتمالاً حاکی از خاتمه‌ی تأثیرگذاری "ادبی" آن است» (۱۹۶۰، ص. ۳۴۴). فرای، در کتاب‌هایی چون *کالبدشکافی نقادی* (۱۹۵۷)، *آفرینش و بازآفرینی* (۱۹۸۰)، و *رمزکل: کتاب مقدس و ادبیات* (۱۹۸۲)، جامع‌ترین مطالعات نظری ادبی درباره‌ی کتاب مقدس را که تاکنون منتشر شده عرضه کرده است. بحث فرای در باب سنخ‌شناسی *عهد قدیم و عهد جدید* در فهم نگرش او به کتاب مقدس و بوطیقای تاریخ‌نگاری آن اهمیتی اساسی دارد. خوانش سنخ‌شناسانه بر این باور است که یک قصه‌ی پیشین (typos) به وسیله‌ی قصه‌ی پسین (anti-typos) تکمیل می‌شود - و معنای خود را از آن می‌گیرد: هابیل و قابیل در برابر یعقوب و عیسو، موسا در برابر عیسا، عیسا در برابر پولس. با این حال، پی‌آمد گریزناپذیر خوانش سنخ‌شناسانه مصادره‌ی فرهنگی پیشینیان (پیشینیان متنی یا تاریخی) از سوی پسینیان است. از این رو، *عهد جدید* را می‌توان، به لحاظ سنخ‌شناسی، سنخ‌مقابل *عهد عتیق*، و فرهنگ یهودی را صرفاً مقدمه‌ی مسیحیت به شمار آورد.

آن عده از پژوهندگان کتاب مقدس که پیچیدگی‌های نقادی ادبی مدرن را ندیده گرفته‌اند، به شکلی گمراه‌کننده، چنان به «رویکرد ادبی» اشاره می‌کنند که گویی مطالعات ادبی رویکرد واحد و یک‌پارچه‌ای است. اشترنبرگ استدلال می‌کند که، در عوض، مطالعه‌ی کتاب مقدس از سوی کسانی که آن را به عنوان یک اثر ادبی مد نظر می‌گیرند لزوماً به خلق بوطیقای نوینی در باب کل ادبیات منجر می‌شود، و مطالعات کتاب مقدس و مطالعات ادبی را همزمان گسترش خواهد داد. از این نظر، بحث او با بحث فرای همسویی دارد. اساس فرضیه‌ی او این است که، ابعاد ایدئولوژیک، تاریخی، و زیبایی‌شناختی کتاب مقدس پاسخ‌پویای کسانی را ایجاد می‌کند که با دقت به خوانش این متن می‌پردازند، پاسخی که در آن خوانش به شکل یک کنش دراماتیک

ماین اشترنبرگ، در *بوطیقای روایت کتاب مقدس* (۱۹۸۵)، حتا در زمینه‌ی بحث‌های بسیار خود با دیگر منتقدان ادبی کتاب مقدس، نیم‌نگاهی هم به فرای ندارد (و این شاید پی‌آمد رویکردهای سنخ‌شناسانه‌ی فرای باشد). کتاب *بلندپروازانه‌ی اشترنبرگ نقادی ادبی مدرن* را در تشریح سطح و ژرفای روایت کتاب مقدس به کار گرفته و، در عین حال، در تلاش برای تصحیح و بهبودبخشی به رویه‌های نظریه‌پردازان ادبی، تأثیر متون کتاب مقدس بر نقادی ادبی را مد نظر قرار می‌دهد. به عقیده‌ی او، منتقدان ادبی در عین حال که می‌توانند مشارکت مهمی در مطالعات کتاب مقدس داشته باشند، به علاوه می‌توانند درس‌های نافی در

نگرش اخلاقی مجسم در نوع خاصی از روایت است ... معنا، شاید برای نخست بار در ادبیات روایی، به منزله‌ی یک فرآیند مد نظر قرار می‌گیرد، و مستلزم بازنگری مستمر - هم در معنی عادی این کلمه و هم در معنی ریشه‌شناختی‌اش، یعنی دوباره دیدن - تعلیق داوری مستمر، سنجش امکانات و احتمالات متعدد، و پر کردن شکاف‌های موجود در اطلاعات فراهم‌آمده است ... خداشناسی مستتر تورات ایجاب‌کننده‌ی واقع‌گرایی اخلاقی و روان‌شناختی پیچیده‌ای در روایت کتاب مقدس است، چراکه نیت خداوند همواره در تنگنای تاریخ بوده، وابسته به اعمال مردان و زنان در راستای تحقق‌بخشی همه‌سویه به آن نیت است ... [در کتاب مقدس] درهم‌آمیزش کامل هنر ادبیات با نگرش‌های متألهانه، اخلاقی، یا تاریخ‌نگارانه را شاهد ایم، و کامل‌ترین ادراک از این وجه دوم وابسته به کامل‌ترین درک ما از وجه اول است» (صص. x، ۱۲، ۱۹).

کتاب آلتز هنوز بهترین راهنما برای فهم راهبردهای روایی تورات در زبان انگلیسی محسوب می‌شود. آلتز در کتاب بعدی خود، فن شعر کتاب مقدس (۱۹۸۵)، راهنمایی به همین اندازه جامع برای فهم نظام‌های صوری جنبه‌های شاعرانه در کتاب مقدس مهیا می‌کند. او، در سه فصل نخست، به کاوش در نظام همراستایی معنایی در وجوه شاعرانه‌ی متن مقدس می‌پردازد - نظامی که، برخلاف عناصر آوایی و نحوی، در زبان ترجمه نیز همچنان حفظ می‌شود. سپس، با اتخاذ این دیدگاه باربارا هرنستاین اسمیت که تمایز شعر و نثر را خوانندگان واقف به این نکته درک می‌کنند که «یک رشته کلام ضرباهنگ مستمری دارد که بر اساس یک اصل سازمان‌دهی پیوسته و جاری، به شیوه‌ی صوری ساختار می‌یابد»، می‌کوشد نشان دهد آن‌چه وجوه شاعرانه‌ی این متن را از نثر پیرامون‌اش جدا می‌کند «اصلی اساساً مشهود همراستایی» است

در می‌آید. از نظر او، «فرمان ایدئولوژیک» متون مقدس پاس‌داشت ریاست پروردگار بر خلقت است، امری که موجب «تغییر زمینه از وجود به شناخت‌شناسی» خواهد شد (ص. ۴۶). پیوند اساسی میان قالب روایی دانای کل و محتوای متألهانه همان پیوندی است که، در سرتاسر کتاب مقدس، دانای کل بودن پروردگار را در برابر محدودیت‌های آدمی به نمایش می‌گذارد. چنین تضادی میان امور الهی و انسانی به تشدید اشتیاق ما برای رسیدن به درک تاریخی از قدرت مکفی برای ثبت تجربه‌ی محدود انسانی در زمینه‌ی منسجم فراگیری منجر می‌شود که می‌تواند گذشته را واپس‌نگرانه در آگاهی آدمی احضار کند. در عین حال که بُعد ایدئولوژیک کتاب مقدس به رجحان‌یابی زیبایی‌شناختی روایت دانای کلی منجر می‌شود که همبسته با نگرش سرورانه‌ی پروردگار است، بُعد تاریخی آن نقصان انسان را با شرح واقع‌گرایانه به تصویر می‌کشد. در نهایت، تجربه‌ی خوانش کتاب مقدس تأویل و تفسیر را به منزله‌ی آزمون دشواری که «تحقق‌بخش و متمایزکننده‌ی وضعیت دشوار بشری است» مجسم می‌سازد (همان)، وضع ناظر بر محدودیتی که رو به سوی الوهیتی بی‌کران داشته، خواننده را به نو کردن فهم خود یا نیل به فهم نویافته‌ای از آفرینش‌گری الهی و انسانی رهنمون می‌شود.

نقادی کتاب مقدسی که اشتزبرگ مطرح کرده، و بخش عمده‌ای از آن در اصل به زبان عبری نوشته شده، از ره‌گذر نقل‌قول‌های فراوان رابرت آلتز از این نگرش اشتزبرگ در فن روایت کتاب مقدس (۱۹۸۱) توجه بسیاری از خوانندگان غربی را به خود جلب کرد. آن‌چه در پی می‌آید گزیده‌ای از نقل‌های آلتز است که شباهت بین رویه‌ی نقادانه‌ی او و اشتزبرگ را نشان می‌دهد: «آن‌چه اهمیت دارد حرکت از تحلیل ساختارهای صوری به جانب فهم عمیق‌تری از ارزش‌ها، یعنی آن

«هرچه افزون‌تر» در نیم سطر دوم (مزمور چهل و نهم)؛ با تمرکز، و حرکت از عام به خاص (مزمور چهل و ششم)؛ با شدت بخشی زبان‌شناختی، در حرکت از سیاق مرسوم به سیاق ادبی (مزمور پنجاه و یکم)؛ با حرکت به سوی روایت‌گری، حرکت از استعاره به سوی داستان (مزمور پنجاهم)؛ و با حرکت به سوی افراط، یا اغراق (مزمور چهل و هفتم). آلترا، اگرچه بر این نکته تأکید نکرده، تلویحاً اشاره می‌کند که اتکای شعر توراتی بر همراستایی مساعدت بسیاری به انتقال مفاهیم کتاب مقدس در قالب ترجمه کرده است.

ساختن کتاب مقدس انگلیسی (۱۹۸۳)، اثر جرالد هموند، بررسی مشروحی درباره‌ی سیر تحول کتاب مقدس در زبان انگلیسی در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم است، روندی که با انتشار «نسخه‌ی مصوب» (یا نسخه‌ی شاه جیمز) در سال ۱۶۱۱ به نقطه‌ی اوج خود رسید. هموند، با مقایسه‌ی دقیق خوانش‌های رنسانسی و خوانش‌های مدرن از متون عبری و یونانی، نتیجه می‌گیرد که رفتار و ره‌آورد مترجمان قدیمی کتاب مقدس در اکثر موارد بر روش‌های مترجمان دانش‌پژوه جدید ارجحیت دارد: «ترجمه کردن معنا و در عین حال غافل شدن از شیوه‌ی تبیین معنا اصلاً نه ترجمه بل که صرفاً جانشین‌سازی - قربانی کردن متن اصلی به جای بازآفرینی آن - است. این مشکل تا حدودی ناشی از ضعف قوه‌ی خلاقه در مترجمان مدرن بوده، اینان عموماً محققان و مفسران اند که استعدادشان در استفاده از خصوصیات ایمن‌تر نثر به جای ابهامات خطرناک شعر است؛ این نکته را درک نمی‌کنند که حیات هر مکتوبی در کلمات و در نحو آن است. مترجم رنسانسی کتاب مقدس نیمی از وظیفه‌ی خود را بازآرایی زبان انگلیسی می‌دانست، به گونه‌ای که قادر به وفق دادن خود با نحوه‌ی بیان عبری شود، حال آن که مترجم مدرن هیچ دخل و تصرفی در زبان مقصد نمی‌کند» (ص. ۲).

(ص. ۶). شعر کتاب مقدس متکی به همراستایی میان دو (و گاهی سه) پاره از یک سطر (یا پاره‌سطرها) است. تلقی آلترا از این فن را می‌توان با به کار بستن آن در مورد سطرهای آغازین پنج مزموری که تقریباً به طور تصادفی انتخاب شده‌اند، به سادگی جمع‌بندی کرد: مزمور چهل و ششم: «خدا پناه و قوت ما است، مددی همواره حاضر در مشقت‌ها.»

مزمور چهل و هفتم: «ای همه‌ی امت‌ها، دست‌افشانی کنید: خدا را به آواز شادی فریاد کنید.»

مزمور چهل و نهم: «ای همه‌ی امت‌ها، بشنوید این را: ای همه ساکنان جهان، گوش دهید این را.»

مزمور پنجاهم: «خداوند متعال، بل‌که پروردگار سخن‌گفته است. و زمین را از مشرق آفتاب تا به مغرب به خود خوانده است.»

مزمور پنجاه و یکم: «بر من ترحم فرما، خداوند، به مرحمت خویش، به کثرت الطاف پرعطوفت‌ات، از خطایای من درگذر.»

اساساً سه‌گونه همراستایی در شعر کتاب مقدس وجود دارد: همراستایی معنایی (مزامیر چهل و ششم و چهل و نهم)؛ همراستایی تأکیدات بین نیم‌سطرها (مزمور چهل و هفتم)؛ و همراستایی نحوی - «نظم واژه در هر یک از نیم‌سطرها منعکس‌کننده‌ی آن نیم دیگر بوده، و به لحاظ موضع نحوی با آن مطابقت دارد» (ص. ۷) - که اغلب به ایجاد ساختار منقلب منجر می‌شود (مزمور پنجاه و یکم). آلترا خاطر نشان می‌کند که، در پژوهش‌های مدرن، اهمیت این دریافت هر در در اواخر قرن نوزدهم نادیده گرفته شده است که همراستایی در کتاب مقدس به ندرت به جای هم‌معنایی (ترادف) به کار رفته، و «دو عضو [همراستا] یک‌دیگر را تقویت، تشدید، و تصدیق می‌کنند» (ص. ۱۱). مزامیر مذکور نشان می‌دهند که چه‌گونه این اثرات تشدیدکننده حاصل می‌شوند: با ترغیب به تشدید، و بیان ضمنی

است؛ و اتکای آنان نیز بر توان تأویل و تخیل خوانندگان بود (بنگرید به **مطالعات رنسانسی**).

تیندیل، برای ترجمه‌ی **عهد عتیق**، مبنای کار خود را بر متن ماسورتی که در سال ۱۴۸۸ چاپ شده بود گذاشت. او، برخلاف مترجمان مدرنی که از تنوعات و تصحیحات زبان عبری آگاه اند، منبع خود را به عنوان متن اصیل تغییرناپذیری در نظر می‌گرفت؛ و بنا به این نگرش، دغدغه‌ی دست‌یابی به کمال ترجمه، بدون کاستن از یا افزودن به متن اصلی، در عین لحاظ کردن تغییرات جزئی و نوسانات **سبک** عبری را داشت. از مهم‌ترین وجوه این سبک «بی‌تنوعی» در نظم واژگانی است، که خود ناشی از کاربرد **یکتای «واو»** (پسوندی همپایه‌ساز در زبان عبری **کتاب مقدس**) بوده، و به جای بندهای برخوردار از ربط تابعی، بندهای برخوردار از پیوند همپایه را بر متن مسلط می‌سازد. این رویه منجر به یک سیر روایی خنثا و غیرجانب‌دار (به رغم روایت‌گری دانای کل آن) می‌شود، سیری که وقایع به سادگی در روند آن حادث می‌شوند. این سبک همپایه‌ای وجه اشتراک شیوه‌های ابتدایی و روان قصه‌گویی کودکان است، شیوه‌هایی که هرگونه درک مجزایی از علت و معلول را به همانندی فروکاسته یا با آن در می‌آمیزند. پای‌بندی به این وجه زبان عبری مورد استفاده در **کتاب مقدس** در تضاد با روال اکیداً تأویلی و پیچیده‌ای است که در نثر اراسموس، مور، لایلی، و سیدنی به چشم می‌خورد. (اگرچه هموند این نکته را برجسته نکرده، این سبک نثر همپایه‌ای تقویت‌کننده‌ی روال همراستایی شاعرانه در **کتاب مقدس** هم هست.)

زبان عبری **عهد عتیق** زبانی بسیار تصریفی است، و در نتیجه در این زبان اغلب از ضمائر متعدد برای تأکیدگذاری بهره گرفته می‌شود. چنین تکراری برای تأکید از وجوه متمایزکننده‌ی ترجمه‌ی تیندیل است،

هموند بیش‌ترین ستایش خود را نثر ترجمه‌های ویلیام تیندیل می‌کند که، با وجود شرایط نامساعد روزگارش، به سادگی، انعطاف، و برگردان‌گرایی شگرفی عجزین‌شده با «قابلیتی مناسب برای جاری کردن جلوه‌های عاطفی متن اصلی» دست می‌یابد (ص. ۴۳). به نظر او، «**کتاب مقدس انگلیسی نو**»، با وجود امتیازات محققانه‌ی مترجمان آن در مقایسه با تیندیل، نقطه‌ی مقابل «**نسخه‌ی مصوب**» **کتاب مقدس** بوده و «در واقع، **کتاب مقدس** [انگلیسی] ای را که ساختن‌اش نود سال به طول انجامیده ویران کرده است، **کتاب مقدس** که سیصد و پنجاه سال تخیلات و احساسات خوانندگان خود را تسخیر کرده بود» (ص. ۱۳). از سوی دیگر، از این نکته نیز نباید غافل شد که بسیاری کسان، از جمله تیندیل، هستی خود را در پای بناکردن «**نسخه‌ی مصوب**» گذاشتند.

در مقابل مثال منفی «**کتاب مقدس انگلیسی نو**»، بر وجوه مثبت متعددی از ترجمه‌های رنسانسی - به ویژه «**نسخه‌ی مصوب**» - می‌توان انگشت گذاشت. مترجمان اولیه‌ی **کتاب مقدس** در صدد حفظ برخی از وجوه بیگانه‌ی متن اصلی، به جای ترجمه‌ای اکیداً واژه به واژه و اصطلاح به اصطلاح، بودند. آنان تفاوت متن مرجع خود را پاس داشته و در آن سهیم می‌شوند. از این رو، نسخه‌های رنسانسی سیاق زبان انگلیسی را برای سازگار شدن با متن اصلی عبرانی بازآرایی کرده، به جای جست‌وجو برای یافتن معادل انگلیسی مناسب، نظم واژگانی متن اصلی را حفظ کرده، و اصطلاحات را اغلب به صورت لفظی ترجمه می‌کردند؛ تأکید نسبی آنان برای قرار دادن یک واژه‌ی انگلیسی واحد در برابر یک واژه‌ی عبری و حفظ این رویه، خود امکان مقایساتی مهم میان پاره‌متن‌هایی از بخش‌های مختلف **کتاب مقدس** را فراهم می‌آورد؛ مترجمان رنسانسی دریافته بودند که تحت لفظی‌ترین ترجمه اغلب توان‌اترین ترجمه

این روایات به جملاتی بخش می‌شوند که انطباق دقیقی با پاره‌سطرهای اصلی دارند، حال آن که تیندیل، در عین حفظ نظم واژگانی عبری، سه‌ونیم پاره‌سطر را به جمله‌ای با بیش از صد کلمه بدل می‌کند. به نظر هموند، چنین قابلیتی برای ترجمه‌ی روایت کتاب مقدس تأثیر مثبت مهمی بر گسترش نشر انگلیسی داشته، هرچند که این جریان نخست با انتشار «نسخه‌ی مصوب» و بعدتر با انتشار نسخه‌های بعدی واپس نشست.

با زندانی شدن و اعدام تیندیل، «کتاب مقدس دین‌پیرای انگلیسی» ناتمام ماند، و بعدتر به دست مایلز کاوردیل تکمیل شد که ناآشنایی‌اش با زبان‌های عبری و یونانی او را به اتکا بر احکام زیبایی‌شناختی خود در گزینش از میان ترجمه‌ها واداشت. تیندیل «اسفار پنج‌گانه»، «صحیفه‌ی یونس نبی»، «صحف تاریخی عهد عتیق»، و عهد جدید را ترجمه کرده بود، اما موفق به ترجمه‌ی اکثر صحف شاعرانه‌ی کتاب مقدس نشد. ترجمه‌ی این صحف، به ویژه مزامیر، میراث عظیم کاوردیل محسوب می‌شود. درک کاوردیل از جوهری شعر عبری، در عین ناآشنایی‌اش با زبان عبری، درکی شهودی اما بسیار درست بود. ترجمه‌های او معطوف به بازآفرینی ساختارهای موزایی و همراستای شعر عبری، از جمله جزئیات دقیق نظم واژگانی منقلب آن، بود. کتاب مقدسی که کاوردیل در سال ۱۵۳۳ انتشار داد نخستین نسخه‌ی کامل کتاب مقدس بود که به زبان انگلیسی به چاپ می‌رسید، و «کتاب مقدس اعلا» که در سال ۱۵۳۹ انتشار یافت به نخستین نسخه‌ی مصوب در این زبان مبدل شد. او برای بازنگری‌های صورت‌داده در این نسخه به ترجمه‌های محققانه‌تری از کتاب مقدس که در اروپای قاره‌ای صورت گرفته دست‌رسی یافته، و به این وسیله توانسته بود نظم واژگانی خود را به نظم واژگانی عبری نزدیک‌تر، و گزینش‌های واژگانی خود را دقیق‌تر کند. با وجود انتشار نسخه‌های انگلیسی

هرچند که در مجموع موازنه‌ای میان تنوع و تکرار سبکی را رعایت می‌کند. برای مثال، در متن عبری اغلب یک فعل با مستقیم‌ترین اسم مشتق از آن قرین می‌شود - برای مثال، «بلا» و «مبتلا» در این بند: «خداوند فرعون را ... به بلایای عظیم مبتلا کرد.» تیندیل، در بازآفرینی این جزئیات سبکی، متمایزترین ویژگی خویش را به نمایش می‌گذارد، خصوصیتی که هموند آن را «سازش دادن انگلیسی ساده و صریح خود با دقتی در معنای اساسی متن اصلی» می‌داند (ص. ۳۸). تیندیل عموماً در این نگرش خود محق بود که، زبان انگلیسی در مقایسه با زبان لاتین قابلیت بیش‌تری برای ترجمه‌ی متون عبری دارد. به علاوه، او در ترجمه‌ی خود دو مغایرت نحوی عمده بین زبان‌های انگلیسی و عبری را برطرف می‌کند: در زبان عبری، فعل معمولاً پیش از فاعل («... و گفت موسا») و صفت معمولاً پس از اسم می‌آید («شهرهای عظیم و محصور با دیوارهای برافراشته تا آسمان»). بعدها، مترجمان قرن شانزدهمی از این رویه‌ی تیندیل در تعدیل نحو انگلیسی رایج برای حفظ نظم واژگانی عبری پی‌روی کردند. به نظر هموند، این موازنه میان دقت لفظی و انعطاف‌پذیری در سیالیت سبک روایی تیندیل نیز مشهود است.

بخش کردن متن به بندها با انتشار کتاب مقدس ژنوی آغاز شد. تیندیل، با آن که این روال نافع را در راستای مقاصد خود به کار گرفته، فراتر از پاره‌سطرهای مجزا می‌اندیشید، و از این رو سیالیتی را در نظم بندها لحاظ می‌کرد (وجهی که به ندرت در ترجمه‌های مدرن کتاب مقدس دیده می‌شود). هموند، برای روشن کردن این نکته، مثال‌گویای ترجمه‌ی تیندیل از آیه‌های ۲۲ تا ۲۵ از باب چهاردهم «سفر اعداد» را مطرح می‌کند، آن‌جا که خداوند می‌گوید که چرا بنی‌اسرائیل به رؤیت سرزمین موعود نایل نخواهند شد. در «نسخه‌ی مصوب»،

دهد ادغام می‌کند. معادل تقریبی این سنت میدراشی را می‌توان در پاره‌متن شعث‌انگیزی در تلمود یافت که در آن خاخام‌ها به بحث از آیه‌ی چهارم مزمور دوم می‌پردازند: «او که در آسمان نشسته خواهد خندید.» این نگرش نومیدانه‌ی خاخام اسحاق که خداوند تنها در آن روزی می‌خندد که پیش‌گویانه در آن مزمور وصف شده، بحثی بر می‌انگیزد که تلقی خاخام یهودا از کردار روزانه‌ی خداوند را نیز شامل می‌شود: «روز مشتمل بر دوازده ساعت است: در سه ساعت نخست، خداوند تبارک و تعالی، وقت خویش را صرف تورات می‌کند؛ در سه ساعت دوم بر مسند قضاوت در باب کل عالم نشسته، و آن زمان است که می‌بیند عالم چنان‌آکنده از معصیت است که سزاوار ناپودی است، اما سپس از مسند عدالت بر مسند مرحمت تکیه می‌زند؛ در ربع سوم، روزی کل عالم، از گاو شاخ‌دار گرفته تا حشرات، را می‌دهد؛ و در ربع چهارم لویاتان را به بازی می‌گیرد.» در نهایت، اسحاق خاخام بحث را با خاطر نشان کردن این نکته به پایان می‌برد که خداوند «با» مخلوقات خویش بازی کرده و، جز در روز موعود در آن مزمور، «به» آنان نمی‌خندد.

این پاره‌متن، به شیوه‌ی خاص خود، مبین بسیاری از مباحثی است که در میدراش و ادبیات (۱۹۸۶)، ویراسته‌ی جفری هارتمن و سنفورد بادیک، مورد کاوش قرار گرفته‌اند. خداوند خود خواننده‌ی دقیق متن خویش بوده، اولویت اول هرروز را به سیر کردن در احوالات آن اختصاص می‌دهد. مسرت و ملاحظتی در فعالیت‌های او هست، همچنان که در خوانش خاخام‌ها از مزمور مذکور به چشم می‌خورد. پس، خاخام‌ها در تأویل آن مزمور، به مدد تأویل خود از متن مقدمی تجسم‌یافته در روایتی در قالب یک متن تازه، آن‌گونه گفتمانی را پی می‌ریزند که اساس و جوهره‌ی میدراش بوده، از این رو میدراش را از سنخ‌شناسی متمایز

دیگری پس از این آثار کاوردیل، ترجمه‌های تیندیل و کتاب مقدس ژنوی تأثیرات به‌سزایی بر «نسخه‌ی مصوب» کتاب مقدس گذاشتند.

راه‌آورد اصلی کتاب هموند این است که، سیر تحول ترجمه‌ی کتاب مقدس به زبان انگلیسی را از درون بازگو کرده، واژه‌ها و نحو نسخه‌های متعدد را با متن اصلی مقایسه می‌کند، و واقعیت و علت غنای میراث تیندیل را نشان می‌دهد. با این حال، و با همه‌ی توجهات‌اش به جزئیات، هموند بخردانه به ترجمه‌های مورد تحلیل خویش مجال می‌دهد تا ظرافت‌مندانانه دعویات خود را در برابر اتهامات لفظ‌گرایی و بنیادگرایی مطرح کنند، جنبه‌هایی که در تقابل اکیدی با تحقیقات مدرن در باب کتاب مقدس قرار می‌گیرند. مترجمان «نسخه‌ی مصوب» در مقدمه‌ی خود، گویی با پیش‌بینی محافظه‌کاری قرن بیستمی در برخورد با کتاب مقدس، این سؤال استفهامی را مطرح می‌کنند که، «پس آیا ملکوت خداوند به صورت کلمات و هجاها در می‌آید؟» مترجمان نسخه‌ی سال ۱۶۱۱، با اتکا بر متناسب‌ترین تحقیقات کلاسیک زمانه‌ی خود و با شوق وفاداری به متون عبری و یونانی، در عین حفظ حرمتی برای دست‌آورد‌های اسلاف الهام‌بخش خود، احتمالاً بهترین دست‌آوردی را که یک گروه گماشته تا آن زمان کسب کرده عرضه کردند. «نسخه‌ی مصوب»، با حفظ همراستایی و همپایگی، توجه به وجوه مصدری، بازآفرینی نحو روایی زنجیری، و ایجاد ساختار معادل متن اصلی در زبان انگلیسی، پایه‌گذار سبکی در ترجمه‌ی کتاب مقدس شد که تأثیر نافذی بر نشر انگلیسی تا دوران مدرن داشته است.

اخیراً محققان متعددی، در تلاش برای کشف آمیزش هنر روایت کتاب مقدس با فرآیندهای تأویل، به پژوهش درباره‌ی فن هرمنوتیکی دست زده‌اند که تأویل را در واگفت‌ماجرای که خود می‌خواهد توضیح

تحقیقات تازه در باب کتاب مقدس را که ملهم از نقادی ادبی و نظریه‌ی روایت بوده‌اند عرضه می‌کند. از جمله منتقدان فمینیست متعددی که قیود نهادینه‌ی سنتی در تأویل و تفسیر را به چالش کشیده، و این سنت را اساساً سنتی پدرسالارانه می‌بینند، می‌که بال و آلیشیا اوسترایکر اند که تألیفاتشان، به ترتیب، عشق مهلک: خوانش‌های ادبی فمینیستی از قصه‌های عاشقانه‌ی کتاب مقدس (۱۹۸۷) و بازنگری فمینیستی و کتاب مقدس (۱۹۹۳)، از بحث‌انگیزترین آثار این عرصه است. اوسترایکر نوع چالش خود با تأویل سنتی را، به شکل موجز، شرح می‌دهد: «قصه‌ی یکتاپرستی و عهد [میان خدا و انسان] در کتاب مقدس، به بیان سیاسی، یک لاپوشانی است؛ ... اگر این پوشش را کنار بزنیم قصه‌ی به کلی متفاوتی، قصه‌ی دائم گفته و بازگفته‌ی قدرت محوشده‌ی مؤنث، را خواهیم یافت» (ص. ۳۰). در اثبات این نکته که قدرت مؤنث همواره در خوانش کتاب مقدس محو شده می‌توان به مثالی مبهوت‌کننده در باب هشتم امثال سلیمان اشاره کرد که در آن، حکیمه‌ای اعلام می‌کند که او در آغاز آفرینش در حضور خداوند بوده، و حتا پیش از آن که جهان باشد او آن‌جا بوده، و آنان که حکمت او را نادیده گرفته یا دشمن می‌دارند تنها دوستار مرگ اند. البته، همچنان که اشترنبرگ ملاحظه کرده، کتاب مقدس در این‌جا چالش خود با تأویل‌های متعاقب را پیش می‌کشد. باب هشتم امثال سلیمان تک‌گویه‌ای خودبسند، طولانی، و چشم‌انتظار هر خواننده‌ای است که راه خود را از ره گذر متون چندصدایی اسفار پنج‌گانه، شرح حال‌ها، و ماجرای پیامبران به سوی این ادبیات حکیمانه‌ی دیرپا و به شدت چالش‌انگیز می‌گشاید. حال به نظر می‌رسد، کتاب مقدس مجموعه متونی است که خود مصمم به متزلزل کردن تک‌تک تأییدات مصرح خویش است: صحه‌گذاری بر حقوق انحصاری پسر ارشد با پاس داشت

می‌سازد. همچنان که دیوید استرن اشاره می‌کند، «ادبی بودن میدراش ... از بابت تفسیرها نیست، میدراش آن‌جایی از جنس ادبیات می‌شود که پیوندی از دیگرسو برقرار می‌سازد، آن‌جا که تفسیر به صورت ادبیات در آمده و از زبان و آوای خاص خود برخوردار می‌شود» (ص. ۱۰۵). فرانک کرمود در این مجلد، و در خلقت رازداری (۱۹۷۹)، هنر واگویی (۱۹۸۳)، و راه‌نمای ادبی کتاب مقدس (آلتر و کرمود ۱۹۸۷)، به یکی از غامض‌ترین پرسش‌ها در باب کتاب مقدس می‌پردازد: آیا ما می‌توانیم هرچه را که می‌خواهیم درباره‌ی یک متن بگوییم، یا این که نظارت‌های نهادینه‌ای بر دامنه‌ی تأویل و تفسیر وجود دارد؟

این پرسش گویای تباینی میان «میدراش» و «پشات» (درک ساده و صریح امور) است. کرمود، با سرمشق گرفتن از «آدم برفی» والاس استیونس، به این بحث می‌پردازد که، این تباین ممکن است بی‌بنیاد باشد، و اشتیاق به درک ساده و صریح را شاید هرگز نتوان ارضا کرد، زیرا «درک ساده و صریح وابسته ... به فعالیت خلاقه‌ی تأویل‌گران و مفسران است» (ص. ۱۹۱). نهایتاً، این نه متن بل که شهودی که مفسر و تأویل‌گر خود جزئی از آن بوده است که آزادی او را محدود می‌کند. از این نظر، تأویل‌گران و مفسران مسیحی در قیاس با تأویل‌گران و مفسران یهودی از آزادی هرمنوتیکی کم‌تری برخوردار بوده‌اند، چون کلیسا «از برخی جهات، همان موضعی را در قبال عهد جدید دارد که عهد جدید در قبال عهد عتیق» (ص. ۱۸۷). بحث کرمود این است که، حتا در زمانه‌ی ما نیز، هرمنوتیک پروتستانی بر ضرورت فهم سنت به عنوان شکل‌دهنده‌ی افقی تأکید می‌کند که ما می‌باید از آن منظر در صدد نوعی مواجهه با متون کهن بر آییم (ص. ۱۸۸) - کرمود، در «شیوه‌های نوین برخورد با قصه‌های کتاب مقدس» (صص. ۴۸-۲۹) بهترین شرح مختصر از

رشته‌های کنونی در حیطه‌ی هنرها، علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم پزشکی، و همچنین رشته‌های حقوقی - با چندین استثنای قابل ملاحظه مانند ادبیات کودکان، روان‌شناسی کودک، و طب اطفال - قادر به ایجاد مجالی برای تمرکز بر مبحث کودکان نبوده‌اند. به طور خلاصه، اکثر این رشته‌ها کودکان را به عنوان یک طبقه‌ی اجتماعی مجزا و یک وضعیت انسانی فراتاریخی در نظر نگرفته‌اند. خردسالی فقط مرحله‌ی گذاری به سوی بزرگسالی آتی بوده است» (۱۰۰، ص. ۱۸۱). و، دوم این که، «ما احساس کردیم ضرورت دارد کودکان را با رویکردی کل‌نگرانه هم به عنوان افراد و هم به عنوان طبقه مورد توجه قرار دهیم تا بتوانیم از مطالعات پراکنده در مورد کودکان در رشته‌های مختلف و در قالب دیدگاه‌های تخصصی متنوع و نامنسجم فراتر رویم، و چشم‌انداز مناسب و واقعاً فراگیری برای تحلیل مسائل مربوط به کودکان فراهم آوریم» (صص. ۳-۱۸۲). مانیفست مطالعات کودکان هدف از این برنامه را در پایان به بیان ساده بازگو می‌کند: «این برنامه این مدعی هستی‌شناختی را مطرح می‌کند که کودکان را باید در تمامیت انسانی‌شان مد نظر گرفت.» این هدف مکمل آموزش‌شناسی انتقادی آنری ژيرو و آثار آدام فیلیپس در زمینه‌ی روان‌شناسی کودک است.

مایکل پین

مطالعات ویکتوریایی (Victorian studies)

تا مدت‌ها، اکثر گزارش‌ها درباره‌ی فرهنگ بریتانیا در عهد ملکه ویکتوریا (۱۹۰۱-۱۸۳۷) با صحنه‌گذاری بر تعاریف کلیشه‌ای از ویژگی‌های «ویکتوریایی‌گرایی» آغاز می‌شد: سخت‌گیری در مسائل جنسی، جدیت روحی و روانی، خودبینی و خودنمایی طبقه‌ی متوسط، پاراسایی، محافظه‌کاری اخلاقی، تبعیض طبقاتی، بریتانیا - اروپامحوری. این دیدگاه‌های عمدتاً

پسر محبوب کوچک‌تر نقض می‌شود، حاشیه‌نشین‌سازی زنان اغلب با به جلوه درآمدن هوش عظیم‌تر و قدرت باظرافت‌تر آنان به هم می‌خورد، دعویات عظیم شریعت و سنت بسی پیش از تألیف صحیفه‌ی اول عهد جدید سست می‌شوند، حال آن که با ظهور عهد جدید هم مشروعیت و محوریت عهد عتیق و تفاسیر و تأویل‌های چندگانه و همواره غیرقطعی‌اش هرگز محو نمی‌شود. مایکل پین

مطالعات کودکان (childrens studies)

برنامه‌ای پژوهشی و رویکردی شناخت‌شناسانه برای فهم تجربه‌ی بی‌مانندی که کودکان از کودکی خود دارند - البته با این فرض که تجربه‌ی کودکی یک وضعیت انسانی ابتدایی و ناقص نیست که پیش از اجتماعی شدن و سازگاری یافتن با هنجارهای بزرگسالانه واقع شده باشد. کودکان، با وجود بی‌توانی و آسیب‌پذیری آشکارشان، از دیرباز مورد بی‌اعتنایی مدافعان نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی و همچنین روشنفکران آزادی‌خواه و آزاداندیشی قرار گرفته بودند که از ضرورت توجه به نیازهای زنان، مستمندان، و اعضای اقلیت‌های نژادی و قومی پشتیبانی می‌کنند. نخستین نمودهای حضور کودکان در آثار نظریه‌پردازان فرهنگی و انتقادی را باید در تدوین برنامه‌ای بینارشته‌ای در دانشکده‌ی بروکلین در دانشگاه نیویورک در سال ۱۹۹۱ جست‌که، به دنبال طرح «کنوانسیون حقوق کودکان» در سازمان ملل در سال ۱۹۸۹، صورت گرفت (کنوانسیون که به تصویب ۱۹۴ کشور رسید اما کشورهایی مانند آمریکا و سومالی از امضای آن امتناع کردند).

گرتروود لنزر، مدیر «مرکز مطالعات کودکان» در دانشکده‌ی بروکلین، در مانیفستی که برای مطالعات کودکان صادر کرده، دو دلیل عمده برای راه‌اندازی این برنامه‌ی بینارشته‌ای بر می‌شمارد: «اول این که، اکثر

سنتی که بشر به یکباره خلق شده است). اخترشناسان دانش بشر را تا دور دست‌های تقریباً باورنکردنی بردند و زمین را از مرکز کیهان به حاشیه‌ی کهکشان کشاندند. به نظر بسیاری، هریک از این کشفیات علمی برای کاهش چشم‌گیر اهمیت آدمی کفایت می‌کرد.

متفکران حوزه‌های فلسفه و الاهیات نیز چالش‌های دیگری فراروی اعتقادات مذهبی سنتی درباره‌ی جایگاه محوری بشریت در سیمای عالم گذاشتند. آگوست کنت پوزیتیویسم را پایه‌گذاری کرد که مخاطب گسترده یافت؛ پیروان او استدلال می‌کردند که ادراکات حسی تنها بنیان قابل قبول برای شناخت انسانی اند. پوزیتیویسم منطقی بر اولویت مشاهده به هنگام ارزیابی صدق و حقیقت، و نیز بر این آموزه تأکید گذاشت که بحث‌های متافیزیکی و ذهنی که بر پایه‌ی داده‌های قابل مشاهده طرح‌ریزی نشده‌اند بحث‌هایی بی‌معنای اند. «فایده‌باوری» جرمی بنتام هم مقبولیت همگانی بیش‌تری یافت؛ اصل اساسی آن این بود که هر رفتار یا کنشی را باید با توجه به فایده‌اش برای ارزیابی داشت «بیش‌ترین بهره به بیش‌ترین افراد» ارزیابی کرد. فایده‌باوران چنین بحث می‌کردند که همه‌ی انسان‌ها سودجویی اند، اما نوع بشر از موهبت بزرگ عقل برخوردار است. احساسات، شهوات، و اعتقادات (حتا اعتقادات دینی و آیینی) غیرعقلانی اند و باید فرونشاندن شوند. آموزش نقشی الزامی در یاری‌رسانی به عقل برای تشخیص سود و زیان فردی راستین دارد. «نقادی اعلا»، که از سوی گروهی از پژوهش‌گران آشنا با مفاهیم علمی پیش‌کشیده شد، ذهن معتقدان سنتی یهودی - مسیحی را نیز به خود مشغول کرد؛ کارشناسان این رشته کتاب مقدس را به عنوان یک متن تاریخی و نه لزوماً کتابی وحیانی مورد مطالعه قرار دادند.

از نظر سیاسی، قدرت سلطنت و زمین‌داران رو به افول نهاد، اما این فروکش بدون جدال نبود؛ جورج الیوت

سرزنش‌آمیز را نویسندگانی چون لیتون استریچی، در ویکتوریایی‌های نام‌دار (۱۹۱۸) دامن می‌زدند. حال، مورخان فرهنگی به این درک رسیده‌اند که، به رغم صحت برخی از آن تعابیر کلیشه‌ای، نکته‌ی مهم‌تر این بوده که عهد ویکتوریا برای نخستین بار جامعه‌ی بریتانیایی را درگیر بحث و بررسی مسائل مهمی کرد که امروزه با تحولات مدرنیستی - و حتا پسامدرنیستی - در سیاست، فلسفه، هنر، و مذهب همراه شده‌اند.

در طول دوران انقلاب صنعتی (از سال ۱۷۶۰ تا اواسط سده‌ی نوزدهم)، اختراع کوره‌ی بلند، دستگاه‌های نساجی و ریسندگی، و موتور بخار، توسعه‌ی ناوگان دریایی، جاده‌ها، و مسیرهای تجاری، و پیدایش اقتصاد سرمایه‌داری به بازسازی فراگیر جامعه‌ی بریتانیایی منجر شدند. در سال ۱۸۲۶، حدود دو سوم کشاورزان به شهرها مهاجرت کرده و به کار در کارخانه‌ها مشغول شده بودند. کارگران صنعتی جای خود را به دستگاه‌ها دادند. تجارت منسوجات بنیه‌ی مالی انگلستان را به شدت تقویت کرد، و به ایجاد یک امپراتوری جهان‌گستر یاری رساند. با این همه، بیگاری‌خانه‌ها و استثمار افراد جویای کار، به ویژه زنان و کودکان، به ایجاد شکاف خطرناکی بین دارا و ندار منجر شدند. و جدال اشراف، زمین‌داران، و طبقه (ها)ی متوسط جدید و کارگران برای کسب سلطه‌ی سیاسی تشدید شد.

پیشرفت‌های علمی پنداشت‌های دیرپا درباره‌ی رابطه‌ی فرد با دیگران، و درباره‌ی اعتقادات مذهبی را به چالش کشیدند. زمین‌شناسان، نظیر چارلز لایال در اصول زمین‌شناسی (۳-۱۸۳۰)، خاطرنشان کردند که زمین نه مطابق کتاب مقدس ۶۰۰۰ سال پیش بل که دیرزمانی پیش‌تر پدید آمده است. چارلز داروین در پیدایش انواع (۱۸۵۹) ادله‌ی متقاعدکننده‌ای در اثبات این نظریه عرضه کرد که، نوع بشر حاصل تکامل نخستین‌ها است (دیدگاهی در تناقض با این دیدگاه

مفسران امروزی دوران سلطنت ویکتوریا را به سه (یا چهار) دوره تقسیم می‌کنند. «منشور اصلاحات» اول (۱۸۳۲) - که تصویر «شهرستان‌های نامطبوع» را زدود (نواحی روستایی کم‌جمعیتی که همچنان نمایندگان خود را به پارلمان می‌فرستادند و معمولاً مدافع مواضع زمین‌داران بانفوذ بودند) - اغلب به عنوان سرآغاز عهد ویکتوریایی در نظر گرفته می‌شود. این دوره‌ی اولیه تقریباً همزمان با برپایی «نمایشگاه بزرگ آثار همه‌ی ملل» (۱۸۵۱) خاتمه می‌یابد که در «کریستال پالاس»، نخستین بنای عمومی پیش‌ساخته‌ی تاریخ، برگزار شد. بریتانیا در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ شاهد تشخیص، و تلاش برای رفع، فقر و فلاکتی که انقلاب صنعتی در میان طبقه‌ی کارگر نوینیا پدید آورده، ناآرامی‌های اجتماعی، و چالش‌علنی با اعتقادات سنتی بود.

به دنبال آن، دوره‌ی میانه‌ای (حدوداً ۱۸۰-۱۸۵۱) شکل گرفت که معضلات متعدد و خاص خود را داشت اما با رفاه و آسایش چشم‌گیری هم همراه بود. بریتانیای کبیر دوران شکوفایی اقتصادی را تجربه کرد، توانا‌ترین اقتصاد جهان را بی‌ریخت، و به دارنده‌ی بزرگ‌ترین سامانه‌ی بانکی و عرضه‌کننده‌ی اصلی محصولات کارخانه‌ای و تأسیس‌کننده‌ی گسترده‌ترین ناوگان تجاری مبدل شد. طبقه‌ی متوسط گسترش یافت و بسیاری به رفاه فزاینده دست یافتند؛ حتا طبقه‌ی کارگر نیز کم‌وبیش از منافع اقتصادی بهره‌مند شد. «منشور دوم اصلاحات» (۱۸۶۷) تعداد رأی‌دهندگان را به دو برابر افزایش داد، و حقوق شهروندی را شامل حال طبقه‌ی متوسط و کارگران شهری - به استثنای زنان و بی‌نویان - ساخت. مناقشات مذهبی به دغدغه‌ی جذابی بدل شد، و مبلغان فایده‌باوری - با کام‌یابی آشکار در استفاده از نظریات خود در حل و فصل مسائل سیاسی و اجتماعی - اعتقادات مذهبی را کم‌رنگ کردند. این در حالی بود که، علم‌باورانی چون

به شکل برجسته آن را در *میدل مارچ* (۲-۱۸۷۱) به تصویر کشیده است. «منشور اصلاحات» سال ۱۸۳۲ حق رأی را به همه‌ی مردان دارای سرمایه‌ی ده پوند یا بیش از آن اعطا کرد؛ و در سال ۱۸۶۷، با تصویب «منشور دوم اصلاحات»، طبقات کارگر هم از حق رأی برخوردار شدند. با این حال، روند پرشتاب شهرنشینی و صنعتی شدن، فقر فراگیر، کشاکش‌ها و جدال‌های فزاینده‌ی طبقاتی، اختلاف نظر بر سر راستای بایسته برای نظام آموزشی نوینیا، مسائل مربوط به نیازهای زنان و حقوق فمینیستی، نگرانی در خصوص اعتقادات اکید اخلاقی، و نوعی حس سردرگمی همگانی هم به همراه داشت. البته، در این جریان عدم قطعیتی که به نحو ناسازگار با نوعی تقدیر ملی در آمیخته بود، برخی در صدد پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی - فلسفی، سیاسی، اجتماعی، و مذهبی - بر آمدند که از مسائل مهمی حکایت داشتند، مسائلی که با گذشت بیش از یک سده هنوز و همچنان مورد بحث قرار می‌گیرند.

در واقع، نمود کلی عهد ویکتوریا را - اگر که وجه وحدت‌بخش دیگری جز سلطنت ۶۴ ساله‌ی ویکتوریا برای آن قائل باشیم - شاید بتوان توفان تحولاتی دانست که انگلستان را در طول این دوره در نوردید. برخی، مانند توماس ماکولی (۱۸۰۰-۵۹) تاریخ‌دان و دولت‌مرد، به این بحث پرداختند که صنعتی شدن، شکل‌گیری یک امپراتوری در حال گسترش، و مشارکت روبه‌رشد طبقات متوسط در نظام حکومتی حاصل پیشرفت عظیم اقتصادی و ایجاد زندگی آسوده‌تری برای بریتانیایی‌های میانه‌حال بوده است. این دیدگاه تا حدی درست بود. با این همه، برخی دیگر، از جمله الیزابت برت براونینگ، توماس کارلایل، جان راسکین، و متیو آرنولد، برداشت بدبینانه‌تری از این دوران داشتند. به زودی روشن شد که انگلیسی‌ها در دنیای در حال پیشرفتی زندگی نمی‌کنند.

حس انحطاط اخلاقی و احساس خلأ ناشی از غیاب خدایان کهن روی آوردند.

با این حال، همهمی تحولات فرهنگی تنها ویژگی این عهد نیست که پژوهش‌گران امروزی آن را مرتبط با دوران پسامدرن سده‌ی بیستم می‌بینند. بسیاری از مسائلی که ویکتوریایی‌ها با آن‌ها دست به‌گریبان بوده و با شوری اندیشورانه به آن‌ها توجه نشان می‌دادند از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو دیگر بار به عنوان مسائل محوری در زندگی معاصر مطرح شده یا مورد تأکید قرار گرفته‌اند. مثال مناسب بحث ما می‌تواند آن چیزی باشد که ویکتوریایی‌ها «مسأله‌ی زن» می‌خواندند. جالب آن‌که، در دورانی که دنیای مردان متعلق به طبقات بالا فریفته‌ی ایده‌ی فایده و منفعت بود، زنان متعلق به طبقات بالا به زندگی مطیعانه و تعقیب عادات معمول - گل‌دوزی، گل‌آرایی، طراحی - یا احسان به بی‌نویان پیرامون خود تن داده بودند. زن متعلق به طبقات متوسط سطح بالاتر به پرستار پرشور شوهر و مأمین او در برابر دنیای پر جدال کار بدل شده بود. کاونتری پتمور فرشته در خانه (۱۸۴۵-۶۲) را در تجلیل خیرخواهانه از تقدس خانواده و جایگاه اصلی زن در خانه تصنیف کرد. با این حال، محروم کردن زنان از انسانیت خود به واسطه‌ی قداست بخشیدن به آن‌ها موجب تنزل زنان به مرتبه‌ی اطاعت و بندگی عملی می‌شد. اما زنان طبقه‌ی کارگر زندگی بسیار متفاوتی داشتند: به عنوان منابع کار ارزان قیمت خانواده‌هایی که زیر فشار فقر بودند، در ازای دست‌مزدی اندک، ساعت‌ها به کار در کشتزارها، کارگاه‌ها، کارخانه‌ها، معادن، و فروشگاه‌های محصولات خانگی می‌پرداختند. دورا اسپنلاو در دیوید کافر فیلد (۱۸۴۹-۵۰) دیکنز نمود برجسته‌ای از زن فرهیخته اما گرفتار است. حال آن‌که راشل استیون بلکپول در دوران عسرت (۱۸۵۴) او زوایای زندگی زن طبقه‌ی کارگر را روشن می‌کند.

توماس هاکسلی نظریات داروینی در خصوص انتخاب طبیعی، و مسأله‌ی دردسرافرین همذات‌انگاری آدمی با نخستین‌ها را مقبولیت عام بخشیدند. آثار زمین‌شناسان که پیشینه‌ی زمین را عقب‌تر برده و «معمای صخره‌ها» را گشودند، و نیز آثار اخترشناسان که بسط دانش ما از فضای کهکشانی (و کاهش ناخوش‌آیند اهمیت زمین در سیمایچه‌ی عالم) را در پی داشت، پریشان‌حالی بسیاری از معتقدان را تشدید کرد.

در دوره‌ی سوم (۱۸۸۰-۹۰) ایمان بریتانیایی‌ها به پیشرفت و تقدیر این ملت به عنوان قدرت غالب دنیا با چالش‌های تازه‌ای مواجه شد: آلمان بیسمارک و آمریکای پس از جنگ داخلی به عرصه‌ی رقابت‌های فزاینده در تولید و تجارت صنعتی پیوستند، پیشرفت آمریکا در زمینه‌ی کشاورزی به کاهش نرخ غلات منجر شد، و کشاورزان بریتانیایی خود را در معرض رقابت جدی یافتند. جنبش در حال گسترش اتحادیه‌های کارگری از «حزب کارگر» نوبنیاد یک نیروی سیاسی مؤثر ساخت، و برخی از رهبران این حزب به صورت مختلفی از سوسیالیسم، از جمله نظریات کمونیستی کارل مارکس و فریدریش انگلس، متمایل شدند. گرایش نویسندگانی چون ساموئل باتلر به هجو گول‌های عهد ویکتوریا نظیر تنیسون و گلدستون، و نیز اخلاقیات خودمدار طبقه‌ی متوسط، تشخیص حس ناخوشی‌ای را در پی داشت که در دهه‌ی ۱۸۹۰ تشدید شد (دهه‌ای اغلب به عنوان دوره‌ی چهارم عهد ویکتوریا در نظر گرفته می‌شود). در این دهه، هنرمندان منتسب به این رویکرد زیبایی‌شناختی، آگاهانه حس رکود انحطاط‌آمیز و پیچیدگی مالیخولیایی را دامن زدند؛ نمایندگان تمام‌عیار آثار این سال‌ها تصویر دوریان گری (۱۸۹۱) و سالومه (۱۸۹۳)، اثر اسکار وایلد، و شعرهای ارنست داونسون بودند. در سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم، بسیاری از هنرمندان به برجسته‌سازی

ثروت ملل (۱۷۷۶) بیان کلاسیکی از سرمایه‌داری مبتنی بر آزادگذاری محض به دست داد؛ و مارکس، به اتفاق دوست‌اش انگلس، قطب مخالف اقتصادی (و سیاسی) آن یعنی کمونیسم را مطرح کرد. اسمیت استدلال می‌کرد که، جامعه در یک دنیای در حال تحول دیگر نمی‌تواند در چارچوب قواعد اقتدارطلب سنتی به حیات خود ادامه دهد، و بنابراین بازار، بر اساس دو قانون اصلی، عملاً سازوکار تازه‌ای برای سامان‌دهی فراهم کرد: این دو قانون بازار - سودجویی و رقابت - با یکدیگر تعامل یافته و خود را تعادل بخشیده، از این رو ضامن بقای یک جامعه‌ی سالم می‌شوند. مارکس بر این باور بود که تاریخ بشریت شاهد مبارزه‌ی طبقاتی بی‌امانی میان طبقات پرولتری و بورژوازی بوده و سرمایه‌داری سرانجام، بر اثر نابرابری‌ها و نقصان‌های‌اش، از بین خواهد رفت. نویسندگانی چون توماس کارلایل در گذشته و حال (۱۸۳۴) ظاهراً توجیه‌کننده‌ی مواضع آدام اسمیت بودند، و مخالفانی مانند ویلیام موریس، در بهشت زمین (۱۸۶۸)، در ضدیت با سرمایه‌داری و در دفاع از سیاست‌های اشتراکی‌تر و سوسیالیستی‌تر بحث می‌کردند. جان استوارت میل در کتاب درخشان خود، اصول اقتصاد سیاسی (۱۸۴۸)، مدعی شد که قوانین مطرح‌شده از سوی اقتصاددانان کلاسیک فقط در مورد تولید صدق می‌کند و در مورد توزیع به کار نمی‌آید؛ بنابراین، مبنایی منطقی برای ایجاد و موازنه‌ی سوسیالیسم و سرمایه‌داری پیش‌نهاد داد، هم‌نهادی که از میانه‌ی سده‌ی نوزدهم به این سو دیدگاه اکثر اقتصاددانان بریتانیایی و غربی است.

مسئله‌ی چهارم، اعتقاد مذهبی در برابر بی‌اعتقادی، امروزه نیز بحث داغی همچون بحث‌های ویکتوریایی بر سر اگنوستیسیسم، شکاکیت، دین اومانستی‌کنت، و اعتقادات سنتی است. این بحث به بهترین وجه در

با این حال، شماری از زنان برجسته و صاحب‌اراده جریان مخالف حساب‌شده‌ای به راه انداختند: فلورنس نایتینگل، هریت مارتینو، جورج الیوت، و الیزابت برت براونینگ. کتاب جان استوارت میل با عنوان *انقیاد زنان* (۱۸۶۹) کمک بسیاری به رشد آگاهی عمومی در مخالفت با استبداد زندگی خانوادگی ویکتوریایی کرد. و رمان‌نویسان عامه‌پسندی چون ویلیام تکرر و توماس هاردی تصاویر بسیار واقع‌گرایانه‌تری از زنان، در قیاس با فرشته در خانه‌ی پتمور، خلق کردند؛ این کار از طریق برجسته‌سازی زندگی قهرمانان زن سرکشی چون بکی شارپ در *بازار خودفروشی* (۸-۱۸۴۷) تکرر و بتشبا آوردن در *فارغ از غوغای سرسام‌آور* (۱۸۴۷) هاردی صورت می‌گرفت که احساسات جنسی، امیال، و آمال و اندیشه‌های خود را داشتند.

مسئله‌ی مهم دیگری که به موازات فرهنگ‌های ویکتوریایی و مدرن مطرح می‌شود بحث بر سر راستایی است که آموزش باید در پیش بگیرد. به نظر ویکتوریایی‌ها *کشاکی* اصلی، چنان که در *دوران عسرت* دیکنز به شکل برجسته نمود یافته، بین ضرورت آموزش فنی سختی که جوانان را برای اشتغال در صنعت آماده می‌ساخت و بحث‌های متفکرانه‌ی چون جان هنری نیومن و متیو آرنولد در دفاع از *آموزش لیبرالی* بود، یعنی دفاع از «اندیشه‌ها»ی که ذهن و روح فرد را به چالش می‌کشند. در دوران معاصر این بحث نه تنها حول محور مجادله میان آموزش لیبرالی و آموزش فنی، بل که میان سنت‌گرایان و حامیان «خویش‌داری بیانی» در جوامع غربی (که از سوی *فمینیسم*، *تکثرگرایی فرهنگی*، و فلسفه‌های نسبی‌نگر پیش کشیده شده) شکل می‌گیرد.

با این حال، همسویی دیگری میان این دو عصر از نظر مبارزات قدرت، چه قدرت اقتصادی و چه قدرت سیاسی، یعنی جدالی میان دیدگاه‌های کاپیتالیستی و سوسیالیستی، به چشم می‌خورد. آدام اسمیت در

جلب می‌کند، دلالت و معنایی که تنها برای کسانی که در ارزش‌های فرهنگی و یکتای جمعی از سخن‌گویان سیاه‌پوست سهم اند قابل حصول خواهد بود. اصطلاح «معنابازی» معمولاً شامل طیف متنوعی از معانی استعاری و نظری در مطالعات فرهنگی سیاهان بوده، از حد حیطه‌ی ارجاع لفظی‌اش بسیار فراتر می‌رود. هنری لوییس گیتس در کتاب بسیار تأثیرگذار خود، *میمون معناباز* (۱۹۸۸)، این اصطلاح را نه صرفاً در اطلاق به راهبردی در یک زبان بومی خاص بل که به عنوان *استعاره‌ای* از تکرار و واگشت دوآویزه‌ای به کار می‌برد که مثال مجسم خصوصیت *گفتمان سیاهان* است. این «معنابازی» به گیتس اجازه می‌دهد نظریه‌ی بلندپروازانه‌ی خود در باب *بینامتنیت ادبیات سیاهان* را که در سنت زبان‌های بومی ریشه دارد مدون کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمیترمن ۱۹۷۷، میچل - کرنان ۱۹۷۲)

مادو دابی

معیار نو (*The New Criterion*)

سال ۱۹۸۲، گروهی از نومحافظه‌کاران پریشان از وضعیت *گفتمان فکری معاصر معیار نو* را تأسیس کردند. اعضای تحریریه‌ی نشریه در صفحات آغازین شماره‌ی اول به تعیین مختصات رویکردی پرداختند که امروزه نیز همچنان به عنوان آوای اعتراضی در عرصه‌ی *نقادی ادبی و هنری* حضور دارد؛ نویسندگان تصویر تیره‌ای از دنیای آکادمیک ترسیم کرده، نشریات و نهادهای آکادمیک را به قصور عامدانه در حمایت از برخی معیارهای کیفی در آثار آکادمیک و انتقادی، در نتیجه‌ی تأثیرپذیری از نگرش‌های سیاسی غالب چپ، متهم می‌کردند: «امروزه، بیش از همیشه، شیوه‌های رایج نقادی نه تنها عاجز از بر عهده گرفتن چنین وظایفی بوده، بل که خود عملاً مانعی بر سر این راه اند.»

دهه‌ی ۱۸۷۰ از سوی «انجمن متافیزیک»، گروهی مرکب از متفکران برجسته، از جمله کاردینال هنری مینینگ، توماس هاکسلی، تنیسون، جان راسکین، و گلدستون، مطرح شد: افرادی که تعهدشان به مشارکت دیرپا در این بحث اهمیت مسأله در عهد و یکتورایی را برجسته‌تر می‌کند. پژوهش‌های احیاشده در باب تفکر اجتماعی، سیاسی، فلسفی، و الاهیاتی در عهد و یکتوریا به تلاش برای ارائه‌ی صورت‌بندی تازه‌ای از مسائل مربوط به فرهنگ معاصر با چشم‌داشتی به الگوهای و یکتورایی در بستری بخشی به این گفتمان شده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آلتیک ۱۹۷۳، اپلمن، گری، لویین، و ولف ۲۰۰۷، اسکات و فلچر ۱۹۹۰، اویرباخ ۱۹۸۲، باکلی ۱۹۶۶، براتلینگر ۱۹۸۸، بریگز ۱۹۸۹، پیکر ۲۰۰۳، تاکر ۱۹۹۹، دیوید ۱۹۸۷، ریچاردز ۱۹۹۱، سکورد ۲۰۰۱، شووالتر ۱۹۹۰، فلوگا ۲۰۰۶، فلینت ۲۰۰۰، کالر ۱۹۸۶، کلیباف ۲۰۰۶، کنویفلماشر و تنیسون ۱۹۷۷، گالاگر ۲۰۰۵، لوسبرگ ۱۹۹۹، مارکوس ۲۰۰۳، ویلر ۱۹۹۱، ویلی ۱۹۷۷، ویلیامز ۱۹۵۸، هویت ۲۰۰۶، هیوتون ۱۹۵۷، یانگ ۱۹۷۷) جان جی. جویس

معنابازی (signifying)

اصطلاح مهمی در *مطالعات فرهنگی سیاهان*، که از انبوه حکایت‌ها و افسانه‌ها راجع به «میمون معناباز» برگرفته شده، عوام آن را ویژگی میمون شیادی می‌دانند که در دوران برده‌داری در آمریکا زندگی می‌کرده: در اکثر این روایت‌ها، این میمون در صدد فریب دادن یک شیر پرزور به وسیله‌ی معنابازی، یعنی یک راهبرد کنایه‌گویی که متکی به شکاف موجود میان معناهای صریح و ضمنی واژه‌ها است، بر می‌آید. این معنابازی، با روشن ساختن عدم‌کفایت معناهای لغت‌نامه‌ای مرسوم، توجه ما را به دلالت و معنای ضمنی و زمینه‌ای واژه‌ها

مغالطه‌ی احساسی (affective fallacy)

اصطلاحی اساسی در نقادی نو، که از عنوان مقاله‌ای نوشته‌ی ویسمات و بردزلی (۱۹۴۹) اخذ شده است. این مقاله در صدد پیش کشیدن یک «نقادی عینی» است که در آن توجهات ما منحصرأ به خود اثر معطوف شوند. «عینیت کلاسیکی» که این نقادی (در برابر «روان‌شناسی رمانتیک خواننده») ادعای آن را داشت معطوف به ارائه‌ی شرحی از خود شعر به عنوان علت یک احساس است، نه شرحی از احساس بیان شده یا اثر گذاشته از راه آن (شعر در آثار ناقدان نو در درجه‌ی اول اهمیت قرار داشت، اما مفهوم مد نظر آنان به همان اندازه در مورد دیگر انواع ادبی نیز مصداق داشت).

پیتر ویدوسون

مغالطه‌ی التفاتی (intentional fallacy)

اصطلاحی اساسی در نقادی نو، که از عنوان مقاله‌ای نوشته‌ی ویسمات و بردزلی (۱۹۴۶) اقتباس شده است. نویسندگان این مقاله به دنبال جدا کردن داوری درباره‌ی یک متن ادبی از فهم نیت مؤلف در نوشتن آن متن اند. یک قطعه شعر «ناقدان نو» در آثار خود شعر را در اولویت قرار می‌دادند، اما این مفهوم به همان اندازه به دیگر انواع ادبی نیز قابل اطلاق است) «ورای توان مؤلف برای طرح نیت خود یا تحت نظارت در آوردن اثر، آزادانه به همه‌جا سر می‌کشد؛ این «سخن‌گوی دراماتیک» متن، و نه مؤلف، است که باید مد نظر قرار گرفته، و صرفاً به لحاظ کارآیی یا ناکارآیی مورد قضاوت قرار گیرد. فرض «متن» خوداعتباربخش مستقل، که معنا و ارزش آن منحصرأ در شکل ساختار زبانی مستقل آن یافت می‌شود، و خود به تنهایی موضوع بایسته‌ی نقادی ادبی را تشکیل می‌دهد، از اصول اساسی نقادی نو به شمار می‌رود. «مغالطه‌ی التفاتی» پس از طرح اولیه‌ی آن بارها مورد تفسیرات انتقادی

بنیان‌گذاران معیار نو کار خود را به چالش کشیدن «نوپرستی محض» نظریه‌پردازان رادیکال می‌دانستند، و چنین بود که در سپتامبر ۱۹۸۲ نشریه را برای «به‌کارگیری معیار نوینی برای بحث از حیات فرهنگی خود - یک معیار درستی و راستی» تأسیس کردند.

این نشریه حامی نگرشی محافظه‌کارانه و سنتی به هنر و ادبیات است. مقالات ماهانه‌ای که در معیار نو منتشر می‌شوند نوعاً، به تعبیر خود، موج نوی فکری خطرناکی را، گاه با حملات خصمانه به دیگر نشریات، به چالش می‌کشند. اعضای تحریریه‌ی معیار نو در شماره‌ی آغازین خود «تاریخ هنر» را به خاطر «دستور کار داشتن» اش مورد انتقاد قرار دادند؛ حتی بعدتر، راجر کیمبال، که در نوامبر ۱۹۸۹ به شورای سردبیری معیار نو پیوست، اکتبر را به خاطر «تلفیق زبان یا جوج و مأجوج مد روز با ایدئولوژی سیاسی رادیکال» به باد انتقاد گرفت (این نشریه در سال ۱۹۷۶ و بر اساس این اعتقاد پایه‌گذاری شده بود که توجهات اقتصادی و اجتماعی زمینه‌ی لازم برای هنر و نقادی را مهیا می‌کنند). دیگر مقالات معیار نو به بررسی انتقادی جنبه‌هایی از دنیای هنر، جنبش‌های هنری، و موزه‌ها پرداخته‌اند. در سال ۱۹۸۴ یک شماره‌ی این نشریه به طور کامل به بحث درباره‌ی بازگشایی «موزه‌ی هنر مدرن» نیویورک اختصاص یافت. این نشریه مقالاتی در باب نقادی ادبی و فرهنگی نیز منتشر می‌کند. کیمبال، از نویسندگان فعال معیار نو، مقالات متنوعی - از بحث درباره‌ی تری ایگلتن گرفته تا مقاله‌ای با عنوان «بحث بر سر علوم انسانی در دانشگاه ییل» - منتشر کرده است. در سپتامبر ۱۹۸۹، شورای سردبیری معیار نو بخشی با عنوان «نقد و نظر» را به مفاد مجله اضافه کرد. اعضای تحریریه‌ی نشریه در هر شماره در این قسمت مسائل جاری را مورد بحث مختصر قرار می‌دهند.

تارا جی. گیلیگان

قواعد اخلاقی خود در ساختاری مشتمل بر تضاد «سرشت آدمی چنان که هست» و «سرشت آدمی چنان که در صورت تحقق غایت‌اش خواهد بود» نبودند. کانت و منفعت‌باوران با رد فرض یک غایت انسانی هیچ کارکرد معتبری برای قواعد اخلاقی منظور نظر خود باقی نگذاشتند (۱۹۸۴، فصل ۵). این نکته خود موجب طرح نقدهایی «احساس‌باورانه» بر آن نظریه‌ها شد (نقدهایی مبتنی بر این فرض که رهیافت اخلاقی چیزی جز بیان ارجحیت یا احساس شخصی نیست). اگرچه احساس‌باوری قادر به تأسیس ارکان فلسفی نبوده - بیان‌های اخلاقی، برخلاف بیان‌های احساسی، دست کم مدعی دستیابی به عینیت اند - با این حال، رهیافت اخلاقی در قرن بیستم با درست انگاشتن احساس‌باوری سامان یافته، ما را درگیر «مباحثات» اخلاقی‌ای کرده است که خود بر پایان‌ناپذیری منطقی آن‌ها واقف ایم. نیچه روشن‌تر از دیگران به کنه ناکامی روشنگری پی برده و، به نظر مک‌آینتایر، در صدد تبیین نوعی احساس‌باوری صادقانه بود، رهیافتی که دیگر اشتیاق خود به قدرت را پنهان نمی‌کرد.

در مقابل، مک‌آینتایر (فصل‌های ۱۴ و ۱۵) برداشتی نوارسطویی از فضایل را مطرح می‌کند که دست کم شامل سه وجه اساسی است. ۱) برخی فعالیت‌ها یا «کردارها»ی انسانی منسجم، پیچیده، مشارکتی، و دارای اساس اجتماعی به ایجاد تضادی بین خیرهای «درونی» و «بیرونی» منجر می‌شوند - خیرهایی که تنها با اجرای فعالیتی در تقابل با چیزهای اکتسابی به هر شیوه‌ی ممکن، نظیر ثروت یا حیثیت، می‌توانند مطرح شوند. فضایل خصایل انسانی‌ای هستند که امکان کسب خیرهای درونی را برای ما مهیا می‌کنند، و بدون آن‌ها نمی‌توانیم به این‌ها دست یابیم. ۲) مک‌آینتایر، به جای «نفس» دموکراتیک و منقسمی که در احساس‌باوری قرن بیستمی مطرح بوده، «مفهومی روایی از نفسانگی»

دقیق قرار گرفته، مسائل ناشی از این مفهوم همچنان هسته‌ی بحث‌ها درباره‌ی پیوند مؤلف/متن/خواننده را تشکیل می‌دهند. جالب آن‌که، این مسائل توان تازه‌ی خود را از مناسبات متناقض اما حائز اهمیت بین نقادی نو و شالوده‌شکنی می‌گیرند. رویکرد شالوده‌شکنی در مرکز‌دایی از مؤلف و مؤلفیت/اقتدار (authority) و تأکید بر متنتیت ظاهراً نسبتی با مفهوم مغالطه‌ی التفاتی دارد. با این حال، باور شالوده‌شکنی به بازتولید مستمر یک متن در جریان خوانش آن کلاً در تقابل با **ایدئولوژی ادبی نقادی** نو قرار می‌گیرد - که «خود متن» (متن مشخص و معین) را حکم نهایی معنای آن می‌داند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: ایگلتون ۱۹۸۳، کیوفی ۱۹۶۳، لنتریچیا ۱۹۸۰، واتسون ۱۹۶۲)

پیتر ویدوسون

مک‌آینتایر، السدیر (MacIntyre, Alasdair)

(۱۹۲۹ -) فیلسوف اسکاتلندی. مک‌آینتایر تا پیش از سال ۱۹۸۱ کتابی در شرح تاریخ اخلاق و چندین کتاب دیگر نوشته بود، اما در این سال و با انتشار کتاب **در پی فضیلت: پژوهشی در نظریه‌ی اخلاقی** به چهره‌ی مهمی در نظریه‌ی اخلاقی معاصر مبدل شد. آثار او موجب جلب توجهات گسترده‌ای به این سه حوزه‌ی عمده شده‌اند: اهمیت نظریه‌های اخلاقی فضیلت‌محور و نه قاعده‌محور، اهمیت اخلاقی روایت، و حملات «اجتماع‌نگرانه» به لیبرالیسم.

فرضیه‌ی تاریخی - فلسفی اساسی در **پی فضیلت** این است که، ناکامی‌های نظریه‌های اخلاقی معطوف به **روشنگری** (نظریات کانت و منفعت‌باوران) و نیز وارثان قرن بیستمی آن‌ها (نظیر هر و راولز) ما را ناچار به گزینشی کرده‌اند: ارسطو یا **نیچه**؟ اخلاق غایت‌نگر ارسطو همان اخلاقی بود که نظریه‌های معطوف به روشنگری آن را رد کرده، بنابراین قادر به زمینه‌مندسازی

شرح نسبتاً مفصلی از تاریخ تکوین دانشگاه را به عنوان بخشی از بحث خود علیه پروژه‌ی روشنگری، یعنی سنت دانش‌نامه‌ای، و علیه وارثان نیچه (برای مثال، میشل فوکو) مطرح می‌کند. مک‌اینتایر از سویی حامیان روشنگری را به خاطر نوع درک‌شان از «پیشرفت» مورد انتقاد قرار داده، از سوی دیگر وارثان نیچه را با اتکا به تبارشناسی تبارشناسی‌های آنان به آزمون می‌کشد. در برآورد موضع مک‌اینتایر، شایان توجه است که «سنت» را هم‌تراز «اجتماع» نگیریم، چون او خود را «اجتماع‌نگر» نمی‌داند، و می‌گوید که «هیچ ارزشی در خود اجتماع» نمی‌بیند (ص. xiv).

در حیوانات معقول وابسته: چرا موجودات انسانی به فضایل نیازمند اند (۱۹۹۹)، مک‌اینتایر تلقی خود از فضیلت را با زمینه‌مندسازی آن از طریق بحثی در باب روابط بین هوش انسانی و هوش سایر جانوران ژرفا می‌بخشد، و در خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها: تاریخ منتخب سنت فلسفی کاتولیکی (۲۰۰۹) اتکا به مفهوم خدا نزد متفکران گوناگون، از آگوستین تا نیومن و فراتر از او (و همچنین متفکران اسلامی و یهودی) را مورد کاوش قرار داده، این کاوش را با شرح تاریخ تکوین دانشگاه (و تأملات مهمی بر جایگاه فعلی آن) و نگرشی به برخی از جنبه‌های ارتباط چندشاخه بین فلسفه و تأمل بر مفهوم خدا در هم می‌آمیزد. ۲۵ سال پس از انتشار در پی فضیلت، مک‌اینتایر «هیچ دلیلی برای وانهادن مباحثات اصلی آن» نمی‌یابد (ص. ix). آن چه خواننده در سراسر آثار او می‌یابد این است که، محور رویکرد فلسفی او را تحول تاریخی (از جمله تحول در تاریخ «زندگی واقعی»، و نه فقط «تاریخ تفکر») تشکیل می‌دهد، اما در این رویکرد به معیاری سقراطی برای ارزیابی حیات فکری فرد نیز قائل است. همچنان که در اظهارات آغازین او در «درآمدش» به ویراست سوم در پی فضیلت (۲۰۰۷) دیده می‌شود، تلاش‌های

را طرح می‌کند: اعمال نفوس ما تنها به واسطه‌ی قصه‌هایی که می‌گوییم قابل فهم می‌شوند - یک موجود انسانی، به نظر او، «اساساً یک حیوان قصه‌گو» است. زندگی انسانی از وحدت یک خواست - خواست زندگی انسانی خیر - برخوردار بوده، و بنابراین فضایل آن خصایلی هستند که آن طلب را استمرار بخشیده، روایت‌ها نیز ملازم آن اند. (۳) روایت‌ها و کسب خیرهای درونی صرفاً حاصل کار تک‌تک افراد نبوده، مستلزم یک زمینه‌ی تاریخی اند. سنت‌ها ایجادکننده‌ی این زمینه، و لازمه‌ی حفظ حیات فضایل اند.

مک‌اینتایر در در پی فضیلت تصورات مطرح از حقیقت و عقلانیت اخلاقی را یک‌سر رد نکرده، در آثار بعدی خود می‌کوشد این مفروضات را در راستای بسط و اصلاح روایت تاریخی خود به صورتی کامل‌تر مورد توجه قرار دهد. او دیدگاه ارسطویی اولیه‌اش را همسو با تفکرات توماس آکوئیناس متحول می‌کند، تا حدی به این خاطر که متقاعد شده بود «آکوئیناس از جهاتی ارسطویی شایسته‌تری از خود از ارسطو بود» (۲۰۰۷، ص. x). مک‌اینتایر در کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟ (۱۹۸۸)، با کاوش در تعارضات موجود میان سنت‌های فلسفی گوناگون، از جمله سنت لیبرالیسم سیاسی، برداشتی از حقیقت را مطرح می‌کند که می‌خواهد راهی میان دوراهی مطلق‌باوری - نسبی‌نگری بگشاید: «عقلانیت سنت‌ها». تنها سنت‌هایی را که امکان به پرسش کشیده شدن خود را فراهم می‌کنند می‌توان عقلانی انگاشت، و به عقیده‌ی مک‌اینتایر لیبرالیسم از چنین خصلتی برخوردار نیست. برخلاف آن چه برخی منتقدان مک‌اینتایر مطرح کرده‌اند، دیدگاه خود او نسبی‌نگرانه نیست، تا حدی به این دلیل که یک سنت می‌تواند سنت‌های دیگر را با روبه‌رو کردن آن‌ها با معضلات حل‌ناشده‌شان مضحمل کند (۲۰۰۷، ص. xiii). او در سه صورت رقیب در پژوهش اخلاقی (۱۹۹۰)

مکتب ژنو (Geneva school)

نام گروه ناهمگونی از منتقدان ادبی قرن بیستمی که هریک به نوعی با شهر ژنو در ارتباط بوده‌اند. این منتقدان رفاقت و رویکرد پدیدارشناختی مشترکی دارند که قائل به بازسازی یک جهان‌بینی با توجه به زبان متن است. مارسل ریمون (۱۸۹۷-۱۹۸۱) چهره‌ی اصلی این مکتب، استاد ژان روسه (۲۰۰۲-۱۹۱۰) و ژان استاروینسکی (۱۹۲۰-)، و مؤلف آثار متعددی است که آلبر بگن (۱۹۰۱-۱۹۵۷)، ژرژ پوله (۱۹۲۰-۱۹۲۰) و، از طریق او، ژان - پیر ریشار (۱۹۲۲-) را تحت تأثیر قرار داده‌اند. تأثیرگذاری پوله بر جی. هیلیس میلر (۱۹۲۸-) نیز موجب جذب میلر به حلقه‌ی ژنو شد، هرچند که این منتقد آمریکایی بعدتر به **شالوده‌شکنی** رو کرد.

منتقدان مکتب ژنو نقادی فرمالیستی عینی را به عنوان رویکردی بیش از اندازه مکانیکی رد کرده، راهبردهای تحلیلی گوناگونی برای بازیافت آشکال آگاهی فردی نمایان در زبان ادبی پیش می‌کنند. آنان شواهد مورد نیاز خود را، معمولاً بدون توجه به زمینه، نه با توجه به آثار مجزا (یعنی دارای استقلال صوری) که از مجموعه‌ی کامل نوشته‌های یک مؤلف اخذ می‌کنند، و در جست‌وجوی آگاهی مؤلفانه‌ای موجود در سطح پیشاتأملی اند، سطحی که در آن جا سوژه و ابژه با هم در آمیخته‌اند؛ یک «کوگیتو» فردی (در مفهوم دکارتی) بیان‌گر آن آگاهی است؛ توصیفات مکانی و زمانی در متن به عنوان کلیده‌ای تحلیلی برای بازسازی سیمای آگاهی در نظر گرفته می‌شوند؛ و اقدام مؤلف در ترسیم صور متفاوتی از واقعیت به منزله‌ی تلاش پیش‌رونده‌ای برای هماهنگ شدن از طریق سازگاری تجربه‌ی روزمره با کوگیتوی زیربنایی مورد توجه قرار می‌گیرد. این منتقدان، با دوری از داوری زیبایی‌شناختی، اغلب به دنبال چشم‌اندازهای گسترده‌تر در الگوهای آگاهی

او معطوف به نقد مخالفان خود از درون و جدی گرفتن انتقادات دیگران است؛ این گویای تعهد او به مکالمه‌ای فلسفی است که شاید کم‌تر از آن چه باید نزد فیلسوفان حرفه‌ای یافت می‌شود. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: استوت ۱۹۸۴، گیتا ۱۹۸۳، مک‌ایننتایر ۲۰۰۶a، ۲۰۰۶b، مرفی ۲۰۰۴، هورتون و مندوس ۱۹۹۵).
جفری اس. ترنر

مکتب آنال (Annales School)

جریانی در تاریخ‌نگاری که حول محور سال‌نامه‌ی تاریخ اجتماعی و اقتصادی شکل گرفت. این نشریه را لوسین فور و مارک بلوک در سال ۱۹۲۹ بنیان گذاشتند، و در آن زمان خود هر دو استاد تاریخ در دانشگاه استراسبورگ بودند. هدف این نشریه احیای مطالعات تاریخی بود، مطالعاتی که در سوربون چنان دست کم گرفته شده بود که رو به نابودی می‌رفت. بنیان‌گذاران آن نشریه مصمم بودند رشته‌ی مطالعات تاریخ را از یک برداشت محدود از تاریخ اجتماعی و اقتصادی به حد مطالعه‌ی ساختار و پویای تاریخ اجتماعی و اقتصادی ارتقا دهند. در دهه‌ی ۱۹۳۰، فور و بلوک راه پاریس را در پیش گرفتند: فور به کولژ دو فرانس و بلوک به دانشگاه سوربون رفت. در طول جنگ جهانی دوم، فور به نهضت مقاومت پیوست، و بلوک به دست آلمانی‌ها کشته شد. فور، حتا در طول دوران اشغال فرانسه، کار نشریه را پی گرفت؛ و پس از جنگ، عنوان خاص‌تر سال‌نامه‌ی اقتصادها، جامعه‌ها، تمدن‌ها را بر آن نهاد. در سال ۱۹۵۷ فرنان برودل به جای فور سردبیری نشریه را بر عهده گرفت. جی. اچ. هکستر (۱۹۷۹)، صص. ۱۴۵-۶۱) برآوردی بسیار آگاهانه، و هرچند به طرز زننده‌ای طعن‌آمیز، از آرای برودل و مورخان مکتب آنال ارائه کرده است.

مایکل پین

تاریخی، در «اصالت» وجودی یا، بعدتر، در چارچوب روان‌کاوانه اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پوله ۱۹۶۹، لاوال ۱۹۶۸a، میلر ۱۹۶۶)

سارا ان. لاوال

مکتب شیکاگو (Chicago school)

عنوانی در اشاره به مجموعه‌ی مؤثری از نوشته‌های جامعه‌شناختی همکاران «دانشگاه شیکاگو» که در فاصله‌ی میان دو جنگ جهانی نگاشته شد. رشد سریع و گونه‌گونی چشم‌گیر شهر شیکاگو، همپای توجه به ضرورت اصلاحات اجتماعی، گرانیگاه مشترکی برای نویسندگان گوناگون پدید آورد. رابرت پارک و دیگران پیش‌گام روی‌کرد به مطالعه‌ی نواحی متضاد شهری شده، قوم‌نگاری‌های مشروح و آثاری در باب چرخه‌ی زندگی را برای بررسی شبکه‌های غیررسمی و ارزش‌های مشترک میان گروه‌های ظاهراً نا-پیوسته به کار گرفتند. در این راستا، تعامل نمادین، جامعه‌شناسی انحرافات، و خرده‌فرهنگ‌ها نیز عمیقاً شایان توجه شمرده شدند. با وجود انتقادات اخیر از کاربرد استعارات بوم‌شناختی در توصیف فضای شهری، و توجه شدید به گروه‌های فرودست که به نادیده گرفتن ساختارهای قدرت و دنیاهای قدرت‌مندان منجر می‌شود، آثار اولیه‌ی مکتب شیکاگو و آثار نسل‌های متعاقب‌شان موجد بحث‌ها و تحلیل‌های تجربی مهمی در جامعه‌شناسی و در مطالعات شهری شده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بالمر ۱۹۸۴، پارک، برجیس، و مک‌کنزی ۱۹۲۵، زندگی شهری ۱۹۸۳، شاو ۱۹۳۰)

مایکل گرین

مکتب فرانکفورت (Frankfurt school)

آن‌چه اکنون با عنوان مکتب فرانکفورت در نظریه‌ی انتقادی شناخته می‌شود در سال ۱۹۳۰ و با مدیریت

ماکس هورکهایمر بر «مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت» آغاز شد که جهت‌گیری تازه و خاصی به این انجمن بخشید. هورکهایمر (۱۹۷۲) در سخنرانی آغازین خود به اهمیت طرح‌ریزی برنامه‌ی بینارشته‌ای نظام‌مندی در نظریه‌ی انتقادی اشاره کرد که آمیزه‌ای از روش پژوهش علمی و نظریه‌ی اجتماعی مارکسیستی باشد. پی‌گیری این برنامه در طول دهه‌ی بعد از سوی هورکهایمر و با همکاری هربرت مارکوزه، تئودور آدورنو، و اریش فروم، به دو بازنگری مهم در آرای مارکس منجر شد. اول این که، نظریه‌ی انتقادی به پیشواز تحولات تازه در روان‌کاوی رفت، و به ویژه مارکوزه و فروم در صدد ایجاد هم‌نهادی از آرای مارکس و فروید بر آمدند. دوم آن که، هورکهایمر و مارکوزه متقاعد شدند که طبقه‌ی پرولتاریا خود به جزئی از نظام سرمایه‌داری بدل شده، و در نتیجه توان بالقوه‌اش برای ایجاد تحولات اجتماعی انقلابی را از دست داده است. با این حال، در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ و با ظهور فاشیسم و استالینیسیم، اعتقاد راسخ اعضای مکتب به این که تأمل اندیشه‌مندان می‌تواند جایگزین مترقی مؤثری برای انقلاب پرولتری باشد متزلزل شد، و جای خود را به دیالکتیک منفی داد، رویکردی که این ایدئال روشنگری را که فرآیندهای عقلانی مسیر تحولات سیاسی را پیش می‌برند به پرسش می‌کشید. دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷) هورکهایمر و آدورنو، متن پیچیده‌ای که عمده‌تاً در اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ نگارش یافته، شرح مهمی از این موضع مایوسانه، به ویژه باشکاکیت‌اش درباره‌ی امکان وقوع تحول اجتماعی از طریق تحقیقات علمی است. مکتب فرانکفورت، به عنوان یک نهاد، چنان که در بدو تأسیس‌اش بوده، به زودی دچار ازهم‌پاشی شد. آدورنو در سال ۱۹۳۴ آلمان را ترک کرد؛ در سرتاسر دهه‌ی ۱۹۴۰ مکتب فرانکفورت در تبعید و در نیویورک اداره می‌شد، و

همان‌جا بود که با نظریات نوین و بدیل مواجه شد. در سال ۱۹۵۰ دفتر این نهاد بار دیگر در فرانکفورت گشایش یافت، و در سال ۱۹۵۸ آدورنو سرپرستی آن را بر عهده گرفت. انتقادات یورگن هابرماس (۱۹۸۵) از دیالکتیک روشنگری و نظریه‌ی خود او در باب کنش ارتباطی جهت‌گیری‌های مهم نوینی به نظریه‌ی انتقادی بخشیده است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آراتو و گبهارت ۱۹۷۸، جی ۱۹۷۳، گس ۱۹۸۱، هانت ۱۹۸۵) مایکل پین

مکتب گنستانس بنگرید به آیزر، ولفگانگ

مک‌کینون، کاترین (MacKinnon, Catharine)

(۱۹۴۶-) حقوق‌دان و فعال سیاسی فمینیست آمریکایی. تحلیل بحث‌برانگیز مک‌کینون از خشونت جنسی مهیاکننده‌ی بنیان نظری جنبش فمینیستی مبارزه با هرزه‌نگاری بود که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در آمریکا و کانادا به راه افتاد. آثار مک‌کینون، از همان نخستین کتاب‌اش با عنوان *آزار جنسی زنان کارگر* (۱۹۷۹)، همگی بر این اصل استوار شده‌اند که سلطه‌جویی مردانه تمام جنبه‌های زندگی زنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد: از جداسازی، طبقه‌بندی (تنزل مرتبه)، و جنسی‌سازی کار زنان گرفته تا ساخت شخصیت زنانه، میل جنسی زنانه، و حتا ساخت و عرضه‌ی تن‌های زنان به عنوان تن‌هایی کوچک، نحیف، و آسیب‌پذیر. نظریه‌ی مک‌کینون، برخلاف نظریه‌های فمینیستی فرانسوی، قائل به وجود یک تن زنانه‌ی طبیعی، یا ماهوی، نیست: میل جنسی، و در واقع نفس روابط جنسی، را باید در راستای انقیاد شهوانی و جنسی زنان به مردان بازتعریف کرد. از آن‌جا که برتری مردانه تنها با اعمال زور علیه زنان تداوم می‌یابد، میل جنسی مطرح در *پدرسالاری* همواره آکنده از خشونت علیه زنان است.

بنابراین، محور نقد مک‌کینون بر قوانین وضع‌شده در رابطه با خشونت جنسی، عدم امکان تمایزگذاری میان «سکس» و «خشونت»، میان فعالیت جنسی «عادی» و «جنایی»، است. مک‌کینون، در مجموعه‌ای با عنوان *فمینیسم تعدیل‌نشده* (۱۹۸۷)، به دفاع از تعریف خود از هرزه‌نگاری می‌پردازد، یعنی هرزه‌نگاری به عنوان «به انقیاد در آوردن جنسی زنان از طریق تصاویر یا کلماتی که زنان را عاری از وجهه‌ی انسانی و به عنوان ابژه‌های جنسی‌ای به نمایش می‌گذارند که از درد، تحقیر، و تجاوز لذت می‌برند؛ زنان اسیر، خوارشده، تکه‌تکه، یا شکنجه‌دیده؛ زنان در حالت کنیزوارگی، تسلیم‌منشی، یا جلوه‌فروشی؛ یا زنان اسیر اشیا یا حیوانات.» این تعریف از چرخش گفتمانی مهمی حکایت دارد، چون *گفتمان* هرزه‌نگاری به لحاظ تاریخی متشکل از مفاهیمی حول محور هرزگی و پرده‌داری بوده است. قوانین ضد - هرزه‌نگاری که مک‌کینون در آثار خود از آن‌ها دفاع می‌کند یک‌سر از سنت حقوقی رایج می‌گسلند: این قوانین در واقع مجموعه‌ای از حقوق مدنی اند که به قربانیان سوءاستفاده‌های جنسی اعطا شده، و امکان طرح شکایت و تاوان خواهی به خاطر آسیبی را فراهم می‌آورند که هواخواهان هرزه‌نگاری به آنان وارد کرده‌اند.

نظریه‌ی مک‌کینون در باب رابطه‌ی زنان با دولت، که در *به سوی نظریه‌ی فمینیستی دولت* (۱۹۸۹) تبیین شده، با این ملاحظه آغاز می‌شود که، مردان زنان بی‌بهره از حمایت قانون را زیر سلطه گرفته، سلطه‌جویی مردانه به یاری گفتمان حقوقی پیش می‌رود و مشروعیت می‌یابد، به طوری که دادخواهی زنان به دلیل سرکوب جنسی‌شان به ندرت در دادگاه‌ها به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسد. مک‌کینون نتیجه می‌گیرد که، حال باید به ارائه‌ی تعریف تازه‌ای از مفاهیم حقوقی اساسی‌ای مانند رضایت، زندگی خصوصی، و به ویژه برابری پرداخت.

آرای مک‌کینون به شدت از سوی راست‌ها و نیز چپ‌های لیبرال، از جمله فمینیست‌ها، مورد انتقاد قرار گرفته، برخی از آنان بر این باور اند که فرضیات فمینیستی رادیکالی که در آثار او مطرح شده مورد حمایت دولت قرار گرفته، و در راستای حذف دیگر فمینیست‌ها، به ویژه زنان همجنس‌گرا و دیگر اقلیت‌های جنسی نامحسوب، به کار بسته شده‌اند. جمعی از منتقدان پس‌اساختارگرایی پرمخاطب، از جمله دونا هاروی، این ایراد را به مک‌کینون وارد می‌دانند که، برداشتی که او از فمینیسم رادیکال مطرح کرده «کاریکاتوری از تمایلات به‌خودکشنده، درخودفروبرنده، و تمام‌خواهانه‌ی نظریه‌های هویت غربی» است (۱۹۸۵، ص. ۲۰۰). از این نظر، بحث مک‌کینون نه تنها تفاوت‌های موجود در میان زنان را تحت کنترل در آورده و سرکوب می‌کند، بل که به آموزه‌ی محدود و اقتدارگرایی در خصوص تجربه‌ی زنان منجر می‌شود: اگر سلطه و میل مردانه معرف و معین‌کننده‌ی «زن» و «سکس» باشند، آن‌گاه زن آن ناموجودی خواهد بود که تنها تجربه‌اش تجربه‌ی تجاوز جنسی است. در مقابل، ترزا ابرت (۱۹۹۳) مک‌کینون را از این اتهامات مبرا دانسته، در عین حال تصدیق می‌کند که «فمینیسم بازی‌گوشانه»ی او مناسبت مکفی با طرح فمینیستی برای دگرگون‌سازی روابط نابرابر جنسیتی ندارد. کلینیس کار

مک‌لوهان، مارشال بنگرید به تلویزیون

ملی‌گرایی سیاهان (black nationalism)

جنبش‌های مختلف ملی‌گرایی سیاهان پیشینه‌ی مدید و مستمری در آمریکا داشته‌اند که از جوامع مهاجرنشین آفریقایی اواخر سده‌ی هجدهم تا ملی‌گرایی هیپ‌هاپ دهه‌ی ۱۹۹۰ را در بر می‌گیرد.

به نظر او، ادله‌ی قانونی - حقوقی حامی شناخت‌شناسی سلطه‌جوی مردانه بوده، و این به ویژه امکان همزیستی «تفاوت» و «برابری» را دشوار کرده است. در چنین بستری، زنان و اقلیت‌های نژادی در راه «برابری‌خواهی» پیوسته با موانعی مواجه بوده‌اند؛ قانون در راستای تضمین سلطه‌ی مرد سفیدپوست عمل کرده، سلطه را به شکل «تفاوت» در آورده، و اجبار را در شکل «رضایت» مشروعیت می‌بخشد. مک‌کینون در این جا، همچنان که در فمینیسم تعدیل‌نشده، تفاوت طرح خود با طرح‌های مارکسیستی و لیبرالی را به دقت تشریح می‌کند. مک‌کینون، در فقط کلمات (۱۹۹۳)، «آستانه‌ی برخورد» گفتمان حقوقی و دیگر گفتمان‌های راجع به برابری و آزادی بیان را مورد مذاقه قرار داده، نخست به انتقاد کلی از نحوه‌ی استفاده از «متمم اول» (قانون اساسی آمریکا) در جهت ارزش بخشیدن به سخن طبقات حاکم و مسکوت گذاشتن طبقات تابع پرداخته، سپس بازتأویلی از «متمم چهاردهم» ارائه می‌کند، قانونی که به جای تأکیدگذاری بر ممنوعیت تعدی، دغدغه‌ی «مجاز دانستن مداخله‌ی قانونی برای ایجاد تحول اجتماعی» را دارد (ص. ۷۳). به بیان ساده، او استدلال می‌کند که، آزادی قدرت‌مندان به عدم رعایت مساوات در مورد بی‌قدرتان منجر می‌شود، بنابراین سخنان صاحبان قدرت را باید به گونه‌ای محدود کرد که مجال سخن‌گویی برای سرکوب‌شدگان نیز فراهم شود. سرانجام این که، او در بحث خود هم نظریه‌ی کنش‌های گفتاری و هم شالوده‌شکنی را به نقد کشیده، به بررسی شرایط مادی‌ای می‌پردازد که کلمات در آن شرایط یا به صورت فرمالیستی «فقط کلمات» اند یا این که فقط خود را به اجرا می‌گذارند. در مباحثات محققانه بر سر مادیت گفتمان، توجه به این بحث اکید مک‌کینون که هر متن هرزه‌نگار زمانی «زندگی» یک زن بوده، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

مانند آلبرت کلیگ، «مجمع ملی روحانیون سیاه‌پوست»، «ملت اسلام»، و «دارالعلم آمریکای مغربی»، بر این باور اند که سیاهان قوم برگزیده‌ای هستند که تقدیر الهی آزادی آنان را مقدر کرده، اما خود باید برای اقدام فعالانه به منظور کسب آن آزادی، سازمان‌های مذهبی جدایی‌خواهی تشکیل دهند. رایج‌ترین ایدئولوژی در میان این ایدئولوژی‌های ملی‌گرا شاید «ملی‌گرایی فرهنگی» و مبتنی بر این باور باشد که سیاهان در سراسر دنیا در فرهنگ یکتایی سهیم اند که در آفریقا ریشه دارد. آمریکا در دهه‌ی ۱۹۶۰ شاهد گسترش سازمان‌های متعددی بود که رویکرد ملی‌گرایی فرهنگی را در پیش گرفته بودند، و از آن میان می‌توان به «کنگره‌ی آفریقائیان» امیری باراکا و «سازمان آمریکایی» ران کارنگا اشاره کرد، مجامعی که همگی متعهد به حراست و تجلیل از تفاوت فرهنگی سیاهان از راه باز یافت میراث فرهنگی مستمری بودند که ریشه‌اش به آفریقا می‌رسید. ملی‌گرایان فرهنگی جدایی‌خواهی نهادینه را پیش شرط ضروری برای طرح نظام‌های تأویل و تفسیر بومی بدیلی می‌دانستند که درک و فهم کامل آن‌ها تنها با شیوه‌های غیر غربی فرهنگ سیاهان آمریکا ممکن می‌شد.

ملی‌گرایی فرهنگی، در طول دهه‌ی ۱۹۶۰، اغلب در مقابل «ملی‌گرایی انقلابی» قرار می‌گرفت که سازمان‌هایی چون «حزب پلنگ سیاه»، «جنبش کارگران انقلابی داج» و «اتحادیه‌ی کارگران سیاه‌پوست انقلابی» مدافع آن بودند. مهم‌ترین اختلاف نظر میان این دو ایدئولوژی آن است که، ملی‌گرایان فرهنگی استقلال فرهنگی قوم سیاه را پیش شرط آزادی سیاسی آن می‌دانند، حال آن که ملی‌گرایان انقلابی، متکی به صور خودساخته‌ای از ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی، معتقد اند که آزادی سیاهان عملاً مستلزم سرنگونی سرمایه‌داری آمریکایی است.

با وجود تفاوت‌های ایدئولوژیک شدید، همه‌ی انواع ملی‌گرایی سیاهان در این عقیده سهیم اند که، رابطه‌ی سیاهان با آمریکای سفیدپوستان رابطه‌ای مبتنی بر انقیاد استعماری بوده، و تنها از طریق توسعه‌ی یک همبستگی نژادی مبتنی بر تجربه‌ی مشترک سیاهان از ستم و سرکوب است که سیاهان می‌توانند امتیازاتی اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی کسب کنند. همه‌ی انواع ملی‌گرایی سیاهان، خواه هدف نهایی‌شان تأسیس یک ملت سیاه‌پوست مستقل بوده و خواه کسب امتیازات شهروندی کامل در آمریکا باشد، اساساً خواهان جدایی راهبردی از بدنه‌ی اصلی جامعه‌ی آمریکایی اند. برای ایجاد وضوح تحلیلی، می‌توان ایدئولوژی‌های ملی‌گرایی سیاهان را به دو دسته‌ی زیر تقسیم کرد.

«جدایی‌خواهی قلمرویی» شاید افراطی‌ترین شکل ملی‌گرایی سیاهان بوده، و نمود آن را در سازمان‌هایی چون «جمهوری آفریقای نو» و «جنبش عمل انقلابی» می‌توان یافت که خواهان شکل‌گیری شهرستان‌ها یا ایالت‌های سراسر سیاه‌پوست‌نشین خودمختار و به لحاظ جغرافیایی مجزا در دل ایالات متحد آمریکا بوده‌اند. رویکرد کاملاً همبسته با نگره‌ی جدایی‌خواهی قلمرویی «مهاجرت‌گرایی» است که دوران اوج خود را در طول اواخر سده‌ی هجدهم، سده‌ی نوزدهم، و سده‌ی بیستم سپری کرده، و مشهورترین مدافعان آن مارتین دلنی، الکساندر کرامل، و مارکوس گاروی بوده‌اند. این رویکرد در پی ایجاد ملت مجزایی در آفریقا، هائیتی، یا حتا کانادا بوده که متشکل از مهاجران سیاه‌پوست ایالات متحد آمریکا باشد.

ایدئولوژی‌های ملی‌گرایی سیاه‌پوستی متعددی ملهم از، و زیر سیطره‌ی، الاهیات رادیکال رهایی سیاسی بوده‌اند. برخی متفکران و سازمان‌های ملی - مذهبی (خواه مسیحی، خواه یهودی، و خواه مسلمان)

هم خود به اتکای آن‌ها پدید می‌آیند. مودی‌مبه آفریقا را همچون مجموعه‌ای از تحقیقات فلسفی نقش می‌زند، و خود در چارچوب آن‌ها به کاوش در گفتمان‌هایی درباره‌ی، و زاییده‌ی، آفریقا می‌پردازد. (بنگرید به: مودی‌مبه ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۶، ۱۹۸۲، ۱۹۸۸، ۱۹۹۱) می‌جو‌زف

موس، مارسل (Mauss, Marcel) (۱۸۷۲-۱۹۵۰) جامعه‌شناس و انسان‌شناس فرانسوی. موس خواهرزاده و مدافع جامعه‌شناس بزرگ امیل دورکیم بوده و، مانند او، در خانواده‌ای از روحانیون یهودی به دنیا آمد؛ با این حال، اصلاً منش مذهبی نداشت. موس مطالعاتش را زیر نظر دایی خود در دانشگاه بوردو آغاز کرد و به گونه‌ای درخشان پیش برد؛ پس از آن برای پژوهش در انسان‌شناسی و زبان‌های کهن به پاریس رفت. در سال ۱۹۰۱ مدیر مطالعات در تاریخ ادیان بدویان در «مدرسه‌ی عملی مطالعات عالی» شد، و در سال ۱۹۲۵ به تأسیس «انستیتوی انسان‌شناسی» در دانشگاه پاریس کمک کرد، و خود مدیریت یکی از شاخه‌های آن را بر عهده گرفت. موس در سال‌های ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۹ استاد «کولژ دو فرانس» بود، و در سال ۱۹۴۰ بازنشسته شد.

دورکیم رهبر گروهی از محققان مستعد بود که موس نیز در زمره‌ی آن‌ها قرار می‌گرفت. ارگان اصلی انتشار آثارشان *سال‌نامه‌ی جامعه‌شناسی* بود، نشریه‌ای که دورکیم در سال ۱۸۹۸ پایه‌گذاری کرده بود. این گروه در جریان جنگ جهانی اول از هم پاشید، و دورکیم نیز در سال ۱۹۱۷ درگذشت. در نتیجه، مسئولیت رهبری این مکتب بر عهده‌ی موس گذاشته شد که البته مسئولیت نظارت بر حقوق معنوی آثار دورکیم را نیز بر عهده داشت. موس دو بار، یک بار در دهه‌ی ۱۹۲۰ و بار دیگر در دهه‌ی ۱۹۳۰، کوشید سال‌نامه را احیا کند،

استقلال اقتصادی همواره از دغدغه‌های اساسی ایدئولوژی ملی‌گرایی سیاه‌پوستان بوده، از آرمان سوسیالیستی ملی‌گرایان انقلابی تا ملی‌گرایی بورژوازی سازمان‌هایی چون «انجمن آبادسازی سیاهان متحد» و «ملت اسلام» را در بر می‌گیرد. گسترده‌ترین شکل «ملی‌گرایی اقتصادی» سیاهان در آمریکا در واقع یک جهت‌گیری بورژوازی داشته، کارزارهایی برای تشویق سیاه‌پوستان به تعامل اقتصادی با یک‌دیگر را به منظور کمک به تأسیس اقتصاد سرمایه‌دارانه‌ی مستقلی به موازات نظام سرمایه‌داری آمریکایی به راه انداخته است. البته، هیچ‌یک از این ایدئولوژی‌های ملی‌گرا به شکل کاملاً مستقل از سایر ایدئولوژی‌ها عمل نکرده‌اند. با این حال، ملی‌گرایی سیاهان در آمریکا، به عنوان نوع کم‌یابی از ملی‌گرایی که فاقد هرگونه رابطه‌ی تاریخی با یک قلمروی جغرافیایی خاص بوده، نیروی مؤثر و انسجام ایدئولوژیک خود را مرهون ناخشنودی عمیق از روندهای سرمایه‌داری و دموکراسی آمریکایی است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استاکی ۱۹۷۲، بریسی، مایر، و الیوت ۱۹۷۰، پینکنی ۱۹۷۶، در پیر ۱۹۷۰، موزز ۱۹۷۸)

مادو دابی

مودی‌مبه، وی. وای. (Mudimbe, V. Y.)

(۱۹۴۱-) وی. وای. مودی‌مبه به عنوان روشنفکر، نویسنده، انسان‌شناس، فیلسوف، منتقد، و متأله، آثار چشمگیری منتشر کرده است. آثار او، به عنوان بخشی از تألیفات روشنفکرانه‌ی پسااستعماری به هردو زبان فرانسه و انگلیسی، برخی از بنیادی‌ترین و دشوارترین مسائل مربوط به سرشت شناخت، شرایط کسب شناخت، مسائل ژرف‌تری که ذاتاً در تدابیر نقادانه و روش شناختی به چشم می‌خورند، و نیز حدودی را مورد بحث قرار می‌دهند که نظریات و فلسفه‌ی معاصر در چارچوب آن هم دانسته‌هایی در خصوص آفریقا در اختیار گذاشته و

را به عنوان پدیده‌ی اجتماعی تامی در نظر می‌گرفت که از ابعاد حقوقی، اقتصادی، سیاسی، دینی و ... برخوردار است. موس در صدد رد این باور رایج در زمانه‌ی خود بود که اقتصادهای خرد تنها برای بقای شخصی و نه برای مبادله به تولید می‌پرداخته‌اند؛ او نشان داد که هر اقتصادی دارای تولید افزونه بوده، هرچند که انگیزه‌های آن برای مبادله متفاوت از انگیزه‌های مبادله در جامعه‌ی مدرن ما بوده باشند - در «اقتصادهای ارمغانی»، انگیزه‌ی مبادله ناشی از التزام به داد و ستد ارمغان‌ها، یعنی هدیه گرفتن و هدیه دادن بود.

جانت مک‌گافی

موسیقی‌شناسی (musicology)

اصطلاح موسیقی‌شناسی نخست بار در سال ۱۹۱۹ در لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد به کار رفته، این لغت‌نامه ریشه‌ی musicology را musicologie فرانسوی دانسته، اما این مفهوم قطعاً برگرفته از اصطلاح آلمانی Musikwissenschaft است که چشم‌گیرترین کاربرد آن در مقاله‌ی بسیار مؤثری از گیدو آدلر در سال ۱۸۸۵ در یک نشریه‌ی آلمانی، و با عنوان «حیطه، روش، و هدف موسیقی‌شناسی» دیده می‌شود. آدلر تمایزی بین موسیقی‌شناسی تاریخی و موسیقی‌شناسی نظام‌مند قائل شده، یکی را، برای سهولت، معطوف به «واقعیات» («تاریخ»)، و دیگری را معطوف به ساختارهای خود موسیقی، رویکردهای زیبایی‌شناسانه، آموزش و پرورش، و قوم‌نگاری موسیقی می‌داند (آدلر در این‌جا از «اصول مسلط در شاخه‌های مجزای موسیقی» سخن به میان می‌آورد). با این حال، لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد، در تعریف این اصطلاح محدودیتی وضع می‌کند: موسیقی‌شناسی به معنی مطالعه‌ی فن نوازندگی یا آهنگ‌سازی نیست. اکثر کسانی که خود موسیقی‌دان نیستند بر این باور اند که فن نوازندگی یا آهنگ‌سازی از

اما هردو بار ناکام ماند - در اواخر عمر، شاهد اشغال پاریس از سوی نازی‌ها بود و، اگرچه پس از آن نیز زنده ماند، این تجربه توان فعالیت دوباره را از او سلب کرد. موس نه تنها انسان‌شناسان بل که زبان‌شناسان، روان‌شناسان، مورخان ادیان، و دیگر متفکران فعال در حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی را تحت تأثیر قرار داد. تألیفات او نامنجم و پراکنده اند؛ تازه در سال ۱۹۵۰ بود که سرانجام مجموعه‌ای از درس‌گفتارها و مقالاتش در قالب یک کتاب انتشار یافت. آثار اولیه‌ی او عمدتاً با همکاری دورکیم و دیگران نوشته شده‌اند. اما اثرگذاری موس بیش از آن که مرهون آثار انتشار یافته‌اش باشد، به واسطه‌ی همکاران و پیروان او است. موس (۱۹۲۴) در تحقیقات خود انسان‌شناسی و روان‌شناسی را با هم در می‌آمیخت، و معتقد بود که روان‌شناسی وابسته و محدود به عوامل فرهنگی است. او پیش‌گام طرح مباحثی بود که بعدتر انسان‌شناسانی چون روت بندیکت و مارگارت مید در حوزه‌ی اثرات تفاوت‌های فرهنگی بر تربیت کودک پی گرفتند. موس باب تازه‌ای در حوزه‌ی مطالعات بین‌فرهنگی در باب مهارت‌های بدنی گشود، و نشان داد که رفتار ما هرگز فطری نبوده بل که آموختنی و تعیین‌یافته توسط هنجارهای اجتماعی است (همچنین، بنگرید به: موس ۳-۱۹۰۲).

موس نظریات خود را بر پایه‌ی تحلیل تطبیقی مشروحو از داده‌های انسان‌شناختی موجود بنا کرد، و هیچ‌گاه به تحقیقات میدانی نپرداخت. مشهورترین و تأثیرگذارترین تألیفی که از او انتشار یافته، ارمغان (۴-۱۹۲۳)، که معمولاً بنیان انسان‌شناسی اقتصادی دانسته می‌شود، تأثیر عمیقی بر انسان‌شناسان اقتصادی و همچنین بر کلود لوی-استروس (۱۹۵۰) و مکتب ساختارگرایی گذاشت. اثر موس با این فرض آغاز می‌شود که، موضوع پژوهش جامعه‌شناختی نه نهادها بل که واقعیات اجتماعی تام است. موس ارمغان

دیگری که در این جا باید مورد توجه قرار گیرد تأثیر تکنولوژی است که به نوبه‌ی خود به استفاده از اصطلاح موسیقی‌شناسی در حیطه‌ی مطالعه‌ی فنون آهنگ‌سازی و نوازندگی نیز مشروعیت داده، و به این ترتیب، به رغم تعریف لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد، این حیطه را نیز به بخشی از موسیقی‌شناسی مدرن میدل کرده است. مقایسات آسان‌گیرانه میان هنرهای متفاوت البته کار نسنجیده‌ای است، اما توجه به این نکته خالی از فایده نخواهد بود که چه‌گونه گرایش‌های گوناگون فرهنگ قرن بیستمی در کل، به دقت، در موسیقی این عصر نمود یافته و یا حتا گاه خود از این هنر نشأت گرفته‌اند: اکسپرسیونیسم، فوتوریسم، دادائیسم، مینیمالیسم - دیگر گرایش‌های عمده‌ی مشابه‌شان در بیان هنری مدرن اولیه، مدرن، و پسامدرن مفاهیمی هستند که به اندازه‌ی رواج‌شان در دیگر حوزه‌های تاریخ فرهنگی، در موسیقی‌شناسی نیز مطرح بوده‌اند. در واقع، از جذاب‌ترین جنبه‌های این عصر پاره‌پارگی، عصر آن‌چه کریستوفر باتلر (۱۹۹۴) «فاصله‌گیری از زبان‌های مورد اجماع» خوانده، این است که چه‌گونه هر موج خلاقیت تازه‌ای همچون نیرویی وحدت‌بخش به هنرهای گوناگون سرایت می‌کند. البته، برخی از وحدت‌نظرهای مشهور و چشم‌گیر هنرمندان (شوئنبرگ/ کاندینسکی) یا تأثیرپذیری‌ها و وام‌گیری‌های‌شان از یک‌دیگر (جویس / بریو) می‌توانند از علائم آشکار این امر باشند. با این حال، آن‌چه در نظر علاقه‌مندان به نظریه‌ی فرهنگی از این نیز جذاب‌تر می‌نماید اتفاق نظر عمومی بر سر اصطلاحات انتقادی و ایدئال‌های مفهومی (در حوزه‌ی هنرهای مختلف) است. یک موسیقی‌شناس مدرن به راحتی می‌تواند تاریخ و نظریه‌ی، فرضاً، معماری پسامدرن را مد نظر قرار دهد، و مشکلی در فهم نکات کلی، نگرش‌های محوری، و ایدئال‌های اساسی آن ندارد.

حوزه‌های مهم مطالعات موسیقایی بوده، و بنابراین موسیقی‌شناسی یک حوزه‌ی حاشیه‌ای و احتمالاً خودارضاکنده است. برخلاف این تصور، موسیقی‌شناسی در حوزه‌های مطالعاتی گوناگون، از روان‌کاوی گرفته تا مطالعات جنسیتی، تقریباً سنجه‌ای برای اندیشه‌ی انتقادی بوده، بی‌دلیل نیست که اومبرتو آکو در نظریه‌ی نشانه‌شناسی (۱۹۷۹) می‌گوید نشانه‌شناسی و، باید افزود، ساختارگرایی در کل، به درک شیوه‌هایی در اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی می‌پردازد که عرصه‌ی موسیقی‌شناسی قرن‌ها با آن‌ها آشنا بوده است. پیدا است که، قرن بیستم زمانه‌ی واپس‌نگری شخصی و هشیارانه‌ی روشنفکران در واکنش به پاره پاره شدن فرهنگ در عین پس‌زمینه‌ی پابرجای میراث فرهنگی ما بوده، این مداخلات پیش از این‌ها در حیطه‌ی سبک‌های موسیقایی بروز یافته بود. در اوایل قرن هفدهم، نزاع تلخی میان سنت‌گرایی مستحکم در آهنگ‌سازی و مدرنیسم دوران‌دیشی در گرفت که قادر به زمینه‌سازی اساسی برای انواع آهنگ‌سازی مورد انتظار خود نبود. در اواخر قرن هجدهم، مدرنیست‌های متأثر از روشنگری (بیش از همه، هایدن و موتسارت) صرفاً از سبک باروکی الهام می‌گرفتند (از جمله از موسیقی باخ و هندل) که، چنان که موسیقی‌شناسی این دوره نشان می‌دهد، در اذهان فرهیختگان نقش بسته بود. رفته رفته، علاقه‌ی مردم به موسیقی قدیمی کاهش یافت، و عطش اشتیاق به موسیقی جدید به اوج خود رسید. قرن بیستم دیگر بار شاهد پیدایش مرحله‌ای متفاوت بود. این نکته را باید مد نظر داشت که، در این زمان دو فرهنگ موسیقایی بسیار راسخ شکل گرفت - فرهنگ کسانی که موسیقی شوئنبرگ را می‌پسندیدند و فرهنگ کسانی که موسیقی راخمانینوف را ترجیح می‌دادند. با این حال، این هر دو فرهنگ معطوف به موسیقی سطح بالای هنری این قرن بودند. نکته‌ی

که هیچ‌کس رغبتی به نواختن یا شنیدن آن‌ها نداشت، چه بود؟ نظریه‌پردازان موسیقی، با توجه به اهمیتی که برای مطالعه‌ی دقیق ساختار و تأثیر موسیقایی قائل بودند، و به دلیل تمایل طبیعی‌شان به استقبال از موسیقی متأخر و معاصر، طبعاً به این اعتراضات دامن می‌زدند. بی‌راه نیست که بگوییم، آن‌چه موسیقی‌شناسی «محض» می‌نامیم از سوی کسانی پی‌گیری و مطرح می‌شود که عملاً مهارت اندکی در آهنگ‌سازی، نوازندگی، یا مساعدت به فهم انتقادی موسیقی داشته، یا اصلاً به کلی از این موهبت بی‌بهره‌اند. پس، موسیقی‌شناسی نه بحثی عادی بل که بحثی هنری بوده، شگفتی ندارد که موسیقی‌شناسی تاریخی امروزه در لاک دفاعی فرو رفته است.

دوم این که، اگر شکاف موجود میان موسیقی‌های شوئنبرگ و راخمانینوف را شکافی درون‌گرایانه بیانگریم، در دهه‌ی ۱۹۶۰ شاهد شکافی واقعی و برون‌گرایانه هستیم که البته اساس آن به دوران پس از جنگ جهانی اول و توسعه‌ی فنون مربوط به ضبط و پخش موسیقی بر می‌گردد. در دهه‌ی ۱۹۶۰، موسیقی عامه‌پسند به تولید انبوه رسیده و، به همراه **مطالعات سینمایی**، **کانون** تحقیقات و تأملات انتقادی خود را پر و بال می‌داد. از بیتل‌ها گرفته تا مدونا، پدیده‌ی نوینی جهان را به تسخیر خود در آورد که خود عمده‌تاً حاصل تأثیر موسیقی جاز، گروه‌ها و خوانندگان ریتمیک، موسیقی فیلم هالیوودی، و دیگر جوانب موسیقی‌ای بود که به راستی یک موسیقی مردمی محسوب می‌شد. قرن بیستم شاهد حضور دو موسیقی غربی بوده، دو اصطلاح موسیقی عامه‌پسند و موسیقی کلاسیک چنان به نظر ما بدیهی می‌رسند که انقلابی را که این دو خود از تبعات آن به شمار می‌روند به سادگی به فراموشی می‌سپاریم؛ این اصطلاحات حاصل تحول اساسی دو اصطلاح موسیقی «ناسوتی» و موسیقی «لاهوته» اند که

پیش از پرداختن به گرایش‌های کلی مطرح در حوزه‌ی موسیقی‌شناسی، سه نکته‌ی حائز اهمیت را باید متذکر شد. نخست این که، موسیقی‌شناسی در مفهوم تاریخ «محض» موسیقی در این بحث به شکلی متعارض و نه در قالب یک تأمل محوری مطرح خواهد شد. موسیقی‌شناسی که در ابتدا به شکل غیرحرفه‌ای و نه چندان دقیقی در زبان انگلیسی پدید آمد و در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، به ویژه در آمریکا، به پیدایش موجی از پژوهش‌های موسیقی‌شناسانه منجر شد، سنتی را پی ریخت که تا امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. برای مثال، موسیقی در تمدن غرب (۱۹۴۱) نوشته‌ی پی. اچ. لنگ اثری سرنوشت‌ساز بود که موجب جلب نظر و وحدت رویه‌ی محققان مختلف شد. آن‌چه این محققان و دیگر پژوهندگان، از جمله بسیاری از اروپایی‌تباران، به آن مباحث می‌کردند اتخاذ رویکردی علمی در نگارش تاریخ موسیقی، و مورد توجه قرار دادن مباحث اساسی بود (آلن ۱۹۹۲). کم‌کم، دامنه‌ی موسیقی‌شناسی تاریخی کلاسیک فزونی گرفت؛ شاهد این مدعا دانش‌نامه‌ی موسیقایی «گرو» است؛ ویراست پنجم این دانش‌نامه در سال ۱۹۵۴ در مجلدی با قطع کوچک منتشر شد و در سال ۱۹۸۰ ویراست جدید آن در قالب یک مجموعه‌ی بیست جلدی در قطع بزرگ انتشار یافت. به علاوه، نه تنها در حیطه‌ی نگارش تاریخ موسیقی که در حیطه‌ی تدوین و انتشار آثار موسیقایی قدیمی، از قرون وسطا به این سو، هم حجم اطلاعات ارائه‌شده به طرز خیره‌کننده‌ای فزونی گرفت.

روند فزاینده‌ی کشف و استنساخ آثار موسیقایی به آن‌جا رسید که کتاب‌خانه‌ها از تصنیفات موسیقایی دوره‌های پیشین انباشته شد و، در نتیجه، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ اعتراضاتی نیز به این رویه صورت گرفت (کرمن ۱۹۸۵): هدف از انتشار انبوه موسیقی‌های مکتوب (حاصل تحقیقات هزاران متخصص موسیقی)

چند قرن قبل به کار می‌رفتند و امروزه کاربرد چندانی ندارند. آنچه اکثریت عظیمی از مردمانِ گِرداگرد دنیا موسیقی «خود» می‌پندارند همان موسیقی‌ای است که، با وجود همه‌ی تحولات جذاب آن برای متخصصان، مجال چندانی در «موسیقی‌شناسی» نمی‌یابد.

سوم این که، در پی آن‌چه من آن را شکاف واقعی در موسیقی غرب نامیدم، موسیقی‌شناسی در اواخر قرن بیستم دامنه‌ی خود را به سراسر فرهنگ‌های غیرغربی گسترش داد. از شواهد بسیار چنین بر می‌آید که «موسیقی‌شناسی نظام‌مند»، عملاً از ابداعات (و همچنان در حوزه‌ی اختیارات) یک تن (پیت سیگر) است؛ با این حال، در عرصه‌ی دموکراتیک‌سازی، ارتباطات، مسافرت‌ها، و مهاجرت‌های فراگیر، چاره‌ای جز شکوفایی نهال قوم‌شناسی در بستر مجامع آکادمیک، و رستن شاخه‌های موسیقی‌شناسی قومی بر تن این نهال نمانده است. در این‌جا نیز شاهد پیدایش **تضادی** قابل پیش‌بینی بین تحقیقات زمینه‌ای، که گرایشی بیش‌تر جامعه‌شناسانه و روش‌شناسانه دارند، و تحقیقات ساختارگرایانه در باب موسیقی فرهنگ‌های «دیگر» (کمابیش شبیه تضاد بین موسیقی‌شناسی تاریخی و موسیقی‌شناسی نظری) هستیم. بررسی تأثیر موسیقی بالی بر دیوسوی یک چیز است، و بررسی، فرضاً، دنیای ناپیدای موعظات موسیقایی احیاگرانه‌ی سیاهان آمریکا در دهه‌ی ۱۹۳۰ (که محققان سفیدپوست، به خاطر اتکای‌اش به پهنه‌ی وسیع «تاریخ شفاهی»، بسیاری از درهای آن را به روی خود بسته خواهند یافت)، چیزی دیگر.

در حوزه‌ی موسیقی‌شناسی، به ویژه در حیطه‌ی نظریه‌ی موسیقی است که تأثیرپذیری‌های بینارشته‌ای را می‌توان ملاحظه کرد. رفتارگرایی، در سال ۱۹۵۶، با تألیف کتاب راه‌نمای استانده‌ای در خصوص درک

موسیقی‌شناسانه از علم اطلاع‌رسانی، حضور خود را در این حیطه به نمایش گذاشت (مایر ۱۹۵۶). ذهن‌باوری موجبات رواج مجدد ایده‌ی موسیقی به عنوان یک «زبان» پایگانی را فراهم کرد (برنستاین ۱۹۷۶)؛ و نشانه‌شناسی موسیقی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، بر اساس الگوی جامعه‌شناسانه و سه‌جزئی مولینو - مبتنی بر یک قطب «پدیدآورانه» (همه‌ی جنبه‌های تولید)، یک قطب «زیبایی‌شناسانه» (همه‌ی جنبه‌های دریافت) و یک قطب «بی‌طرفانه» (که موقتاً ساختارهای درونی را نقش می‌زند) - بسط و گسترش یافت (ناتیز ۱۹۹۰). با این حال، بی‌شک دو نظریه‌ی مسلطی که در دوره‌ی اخیر در تحلیل موسیقی تکوین یافته‌اند نمودهایی از ساختارگرایی را به نمایش می‌گذارند (دانزبی و ویتال ۱۹۸۸). از یک سو، با تحلیل موسیقایی - ساختاری مبتنی بر نظریات و تمهیدات هاینریش شنکر مواجه ایم که آرای‌اش متکی بر رویکردی اوایل قرن بیستمی به **دورکیم - فروید** - **سوسور** است، هرچند که خود مرجع آرای خویش را گوته و فلسفه‌ی ایدئالیستی پسا - کانتی می‌داند. در حال حاضر، نت‌نویسی شنکری به زبان میانجی تحقیقات نقادانه‌ی موسیقایی مبدل شده است. این الگو قرابت‌السته نه چندان نزدیکی با سه ساختار مد نظر **چامسکی** دارد، و تصادفی نیست که این دو (هم‌ارزهای دستوری - معنایی موسیقی و زبان) را می‌توان به نوعی خویشاوندانِ دور یک‌دیگر دانست.

از سوی دیگر، موسیقی جدید در قرن بیستم چالش‌های تازه‌ای ایجاد کرد که آلن فورت آشکارا به پیشباز آن‌ها رفته، او همان کسی است که کتاب درسی‌اش درباره‌ی ساختار دانگ موسیقایی از ۱۹۷۳ به این سو اثری شاخص و محوری محسوب می‌شود. فورت، با بهره‌گیری از جنبه‌هایی از ریاضیات مبتنی بر نظریه‌ی مجموعه‌ها در جهت حل مسائل مربوط به فهم ساختار

یا بحث‌هایی که در همین زمینه مطرح شده، قطعاً به پی‌بندهای زنانه پی خواهند برد (سیترون ۱۹۹۳).

دیدگاه مک‌کلاری، همانند اکثر نویسندگان نسل خود و کسانی که به موضوع مورد نظر او پرداخته‌اند، بیش از آن که متکی به موسیقی‌شناسی باشد، مرهون مطالعات ادبی فمینیستی‌ای است که کاملاً استقرار یافته، و حتا می‌توان گفت که اکنون کمابیش منسوخ محسوب می‌شود. این معضل موسیقی‌شناختی نه صرفاً به طرد و محروم‌سازی زنان، بل که به این مسأله بر می‌گردد که موسیقی زنان نواخته نشده یا مورد مطالعه قرار نگرفته، و محققان زن در نظر کسی جلب توجه نمی‌کنند - در کتاب حجیم راه‌نمای تفکر موسیقایی معاصر، در جمع ۵۷ متخصصی که مقالات محققانه‌ی این مجموعه را تألیف کرده‌اند تنها ۴ زن حضور دارند (پینتر و دیگران ۱۹۹۲). به نظر می‌رسد بحث اصلی آن است که برای برطرف کردن این نابرابری‌ها، به هر وسیله‌ای، کل پارادایم موسیقی‌شناسی باید تغییر کند، و این تغییر الزاماً نه برای ایجاد پارادایمی بهتر، بل که برای ایجاد پارادایم متفاوتی است که نشان‌گر عدالت و غنای فرهنگی باشد. وگرنه، حتا دانش‌نامه‌ی جدیدی که انتشارات «گرو» درباره‌ی آهنگ‌سازان زن منتشر کرده نشان‌گر یک ناکامی فرهنگی بوده و این قصوری است که ربطی به مبلغان این رویکرد تازه نیز ندارد. از چنین منظری، تدوین این دانش‌نامه‌ی کاری کاملاً بی‌مورد به نظر می‌رسد: این اقدام تنها نماینده‌ی رویکرد نوعی موسیقی‌شناسی مدرن در نادیده گرفتن آموزه‌های نظریه‌ی انتقادی است.

در وهله‌ی دوم، به اتکای تلاش‌های تازه، این بحث جامعه‌شناختی در بستر در حال تحول موسیقی‌شناسی پی‌گیری شده و به پیدایش اصطلاح «موسیقی‌شناسی جدید» در تألیفات اخیر منجر شده است. پیشروی رویکردهای نظری که به عقب‌نشینی موسیقی‌شناسی

هارمونیک در آهنگ‌سازی «آتوال» اوایل قرن بیستم، و در واقع در دیگر مجموعه‌های موسیقایی، به تکوین رویه‌ای با عنوان «تحلیل طیف دانگی» پرداخت. در موسیقی‌شناسی، هیچ‌کس منکر شکاف گسترده‌ی مفهومی میان طرحی چون دانش‌نامه‌ی موسیقایی جدید «گرو» و طرحی که فورت در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در دانشگاه ییل برای ایجاد تحقیقات موسیقایی منسجمی بر پایه‌ی نظریه‌ی مجموعه‌ها پی ریخته بود نیست. با این حال، این دو طرح یک وجه اشتراک آشکار دارند: بدون رایانه‌ها، هیچ‌یک امکان‌پذیر نبودند. این گرایش‌ها به پیدایش حرکت‌های تازه‌ای منجر شده‌اند که در قالب واکنش‌ها یا در واقع اعتراضاتی نمود می‌یابند که ممکن است، به صورتی هر قدر هم متزلزل‌کننده، گسترش یابند. واکنش یا اعتراض اول این است که، موسیقی‌شناسی تا همین اواخر همچنان خود را فارغ از جنسیت (که یعنی مردمحور) انگاشته است. سوزان مک‌کلاری (۱۹۹۱)، با بی‌قراری‌ای که بیش‌تر از یک نظریه‌پرداز انتظار می‌رود تا از یک متخصص موسیقی‌شناسی تاریخی، با لحنی بسیار گزنده می‌گوید: «موسیقی‌شناسی با وسواس بسیار تصریح می‌کند که ورود به حوزه‌ی مسائل مربوط به دلالت موسیقایی برای کسانی که متعهد به تحقیقات آکادمیک اند ممنوع است. موسیقی‌شناسی نظارت انضباطی - رشته‌ای بر حوزه‌ی مطالعات موسیقایی را به دست گرفته و حتا طرح بنیادی‌ترین پرسش‌ها در خصوص معنا را قدغن کرده است ... در نهایت، این فمینیسم است که به من اجازه می‌دهد درک کنم چرا این رشته خواهان طرح این مسائل نیست، و البته چرا این مسائل را باید در محور پژوهش‌های موسیقایی قرار داد.» این نکته گفته‌ای گذرا نیست: مورخان فرهنگی آینده قطعاً در جریان انبوه نقل‌قول‌ها، مقاله‌ها، و کتاب‌هایی که به بررسی آرای مک‌کلاری اختصاص یافته،

(۱۹۵۰) به کار برد. این اصطلاح به زودی جایگزین «موسیقی‌شناسی تطبیقی» شد و در راستای تأکید بر تمایز آن با موسیقی‌شناسی (تاریخی) رواج یافت. البته، هیچ تعریفی از موسیقی‌شناسی قومی وجود ندارد که مورد قبول تمام کارشناسان این رشته در سراسر دنیا باشد، اما مرور مختصر برخی مشخصات مؤکد آن می‌تواند گزارشی اجمالی از دیدگاه‌های متغیر در مورد این رشته و تصویری کلی از گرایش‌های موجود در این عرصه را پیش روی ما بگذارد. گیدو آدلر، موسیقی‌شناس اتریشی (۱۸۸۵)، تصریح کرده است که موسیقی‌شناسی تطبیقی «کار خود را همسنجی تولیدات موسیقایی تونال، به ویژه ترانه‌های محلی ملت‌ها، مملکت‌ها، و قلمروهای مختلف می‌داند و، با مد نظر داشتن یک راستای قوم‌شناختی، آن‌ها را برحسب انواع شاخصه‌های متفاوت‌شان دسته‌بندی و نظم‌بخشی می‌کند» (۱۹۸۱). این دیدگاه یک قرن در توصیفات رایج از این رشته حضور داشته، پژوهش‌گران این رشته آن را «بررسی موسیقی ناشناخته» (آیل ۱۹۴۵)، «بررسی تطبیقی موسیقی‌های ملل» (نتل ۱۹۸۶)، و «رویکردی به بررسی هرگونه موسیقی» (هود ۱۹۶۹) خوانده‌اند. موسیقی‌شناسی قومی را نیز «بررسی موسیقی قومی و غیر غربی» (نتل ۱۹۸۳)، «بررسی قوم‌شناختی موسیقی» (مریام ۱۹۶۴)، «بررسی موسیقی به عنوان جنبه‌ی عامی از رفتار بشری» (نکتیا ۱۹۶۲)، «بررسی نظام‌های موسیقایی مختلف دنیا» (بلکینگ ۱۹۷۳)، «بررسی مردمی که به آفرینش موسیقی می‌پردازند» (تیتون ۱۹۹۲)، یا «بررسی موسیقی در بستر فرهنگ» (مریام ۱۹۶۰) خوانده‌اند - مریام این تعریف اخیر خود را بعدتر بازبینی کرد و موسیقی‌شناسی قومی را «بررسی موسیقی به منزله‌ی فرهنگ» خواند (مریام ۱۹۷۳). بی‌شک ارائه‌ی تعریف دقیقی از موسیقی‌شناسی قومی کار دشواری است، اما مجموعه‌ای از رهیافت‌ها و

تاریخی در فاصله‌ی ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۵ منجر شده بود و اساساً رهیافتی ساختارگرایانه به شمار می‌آمد، خود روندی همواره در معرض مداخلات بالقوه‌ی ضد - فرمالیسم بوده است. این ادعا نیز مطرح شده است که، میراث موسیقایی خود را باید با توجه به زمینه‌های آن (نه از طریق شبکه‌ی روش‌های انتقادی بی‌انعطاف کنونی، بل که به عنوان پاره‌ای از دنیای فرهنگی‌ای که خود از آن نشأت گرفته) تأویل کرد (کریمر ۱۹۹۰). این مؤلفه، رویکرد به «نقادی اومانستی» که در دهه‌ی ۱۹۸۰ شاهد نمود مستمر و فزاینده‌اش به ویژه در آمریکا بودیم، پیشینه‌ی آشکاری در نظریه‌ی انتقادی دارد. مؤلفه دیگر، توجه روزافزون به «روایت» موسیقایی را می‌توان بیش‌تر همسو با مطالعات معطوف به ساختارها در نظر گرفت اما نمودهای عمده‌اش، به ویژه در آثار کارولین ابیت (۱۹۹۱)، تاکنون ظاهراً بر رویکرد بی‌قیدوبند و تأثرگرایانه‌ای به نقادی صحنه گذاشته‌اند که رهیافتی «شعف‌انگیز» و «مبهوت‌کننده» و با این حال بی‌دقت» بوده است. این مؤلفه‌ها ممکن است در مجموع برنامه‌ای برای احیای موسیقی‌شناسی مدرن را، شاید در مفهوم یک «ساختاربخشی» نوین، شکل دهند (گیدنز ۱۹۷۳). این‌گونه، تغییر پارادایمی که مک‌کلاری و سیترون خواهان آن شده‌اند با تغییر اساسی‌تر دیگری در هم‌تنیده می‌شود که علائم آن پیشاپیش بروز کرده، و زیر نظر گرفته شده است، تغییری پارادایمی که در آن «سنت» به طور گسترده مورد توجه قرار می‌گیرد.

جانانان دانزبی

موسیقی‌شناسی قومی (ethnomusicology)

یک رشته، یک روال، و یک رویکرد پژوهشی به موسیقی. تعبیر «موسیقی‌شناسی قومی» را نخست بار یاپ کونست در موسیقی‌شناسی: بررسی سرشت موسیقی‌شناسی قومی، مسائل، روش‌ها، و نمایندگان برجسته‌ی آن

کاوش در این پرسش‌ها از اهمیت ارتباط بین موسیقی‌شناسی قومی و قوم‌شناسی خبر می‌دهد. برخی موسیقی‌شناسی قومی را زاییده‌ی انسان‌شناسی فرهنگی یا اجتماعی می‌شمرند، و برخی دیگر آن را شاخه‌ای از موسیقی‌شناسی شمرده، به پیوند تاریخی بین این دو حوزه و توجه مشترک بررسی‌های محققانه در مورد موسیقی استناد می‌کنند. در حالی که اکثر متخصصان موسیقی‌شناسی قومی علناً به تأثیرات مهم این عوامل و دیگر حوزه‌ها، روش‌شناسی‌ها، و مجموعه نظریاتی که در تاریخ موسیقی‌شناسی تنیده شده‌اند اذعان دارند، متخصصان امروزی از هویت مستقل این رشته دفاع می‌کنند - هویتی که در مجموعه‌ای نظریات مطرح در باب موسیقی‌شناسی قومی ریشه داشته، و رویکردها، روش‌شناسی‌ها، و مفاهیم خاص خود را دارد. برای بسیاری از متخصصان موسیقی‌شناسی قومی، تمایز بین این رشته و موسیقی‌شناسی (تاریخی) تمایز بسیار بااهمیتی است؛ موسیقی‌شناسی قومی با استیلاي هنر اروپای غربی و کانون موسیقایی آن مخالفت کرده، تعبیر پایگانی اغلب مطرح در مطالعات موسیقی‌شناختی («هنر والا»، «آثار سترگ» و ...) را رد می‌کنند.

بسیاری از بزرگان موسیقی‌شناسی مدرن از رشته‌های علوم طبیعی، زبان‌شناسی، ریاضیات، دین، یا فلسفه به این رشته رو آورده‌اند. اشتیاق به موسیقی‌های «ناشناخته» و «بدوی» که مبلغان مذهبی، کاشفان، مورخان، و فیلسوفان در قرن‌های هفدهم و هجدهم نشان می‌دادند، در آثار پیش‌گامی مانند مطالعات چهار جلدی ژان - باتیست دو آلد درباره‌ی چین (۱۷۳۵)، فرهنگ موسیقی ژان - ژاک روسو (۱۷۶۸)، و «در باب شیوه‌های موسیقی هندوان» سر ویلیام جونز (۱۷۹۲) مشهود است. اما تنها در دهه‌های آخر قرن نوزدهم بود که فولکورشناسان، موسیقی‌دانان، دانشمندان، و نیز قوم‌شناسان آمریکای شمالی، بریتانیای کبیر، و اروپای

اصول اساسی عموماً مقبول را می‌توان در بطن آثار اکثر موسیقی‌شناسان امروزی یافت. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از: التزام به حفظ یک دیدگاه نسبی‌نگر در خصوص موسیقی‌ها و روال‌های موسیقایی، اتکا به الگوی موسیقی و فرهنگ به عنوان اموری درهم‌تنیده، و اتخاذ یک روش تحقیق خاص. این روش تحقیق عموماً آمیزه‌ی متوازی از تحقیقات میدانی قوم‌شناختی و پژوهش‌های آرشیوی، کتاب‌خانه‌ای، و مستنداتی را در بر می‌گیرد، و مشارکت یا تعامل موسیقایی یا جایگاه مهمی در کار پژوهش‌گر پیدا می‌کند. آخر این که، متخصصان موسیقی‌شناسی قومی در این نکته اتفاق نظر دارند که البته می‌توان به وجود برخی کلیات بامعنای جامع و جهان‌گیر در عرصه‌ی موسیقی قائل شد، اما عموماً این ادعای رایج را رد می‌کنند که «موسیقی یک زبان جهانی است»، و در عوض از توجهات تخصصی به انواع موسیقی‌ها برحسب خصوصیات خودشان دفاع می‌کنند (نتل ۱۹۸۳).

متخصصان موسیقی‌شناسی قومی طیف گسترده‌ای از موضوعات و مباحث را مورد کاوش قرار می‌دهند، اما انواع پرسش‌های مطرح برای آنان معمولاً در چارچوب خاصی مجتمع می‌شود که زمینه‌ی مفهومی اصلی برای موسیقی‌شناسی قومی را مهیا می‌کند. فرآیندهای (زیستی، اجتماعی، معرفتی، و ...) انسانی چه‌گونه در روند موسیقی‌سازی و تعامل موسیقایی عمل می‌کنند؟ رابطه‌ی بین موسیقی و هویت چیست؟ چه ارتباطی بین مشخصات انسانی (جنسیت، میل جنسی، قومیت، نژاد، خویشاوندی، و ...) و موسیقی وجود دارد؟ موسیقی تا چه اندازه با دیگر انواع بیان انسانی، مانند رقص، تئاتر، ادبیات، و آیین، ارتباط پیدا می‌کند؟ موسیقی‌های جوامع مختلف تا چه اندازه تحت تأثیر جهانی شدن، تغییرات زیست‌محیطی، توسعه‌ی فن‌آوری، و رسانه‌های همگانی قرار گرفته است؟

مبنی ضبط کرده نخستین اصواتی است که از سرخ‌پوستان آمریکایی ثبت شده است.

تا پیش از اختراع گرامافون، موسیقی‌شناس باید به کار طاق‌فرسای رنویسی می‌پرداخت؛ علاوه بر این، بازگفت‌های مکرر یک خواننده از یک آهنگ یا ترانه اغلب به اجراهایی بسیار مختلف و متنوع منجر می‌شد. اختراع ادیسون روند تحلیل و رنویسی موسیقی را دگرگون کرد، و این امکان را به محققان داد تا بتوانند بارها به نمونه‌های موسیقایی قبلاً ضبط‌شده رجوع کنند. این دستگاه همچنین می‌توانست ویژگی‌های موسیقایی برجسته (رنگ و زنگ صدا، واریاسیون‌های نواخت‌ها، و لحن و مایه‌ی موسیقی) را ضبط کند، ویژگی‌هایی که امکان ابلاغ مؤثر آن‌ها از طریق توصیفات مکتوب ممکن نبود. حتی اولین اصوات ضبط‌شده هم اطلاعات بیش‌تری به شنونده منتقل می‌کنند تا تفسیرهای مکتوب به خواننده. فن‌آوری همچنان نقش مهمی در تحقیقات مربوط به موسیقی‌شناسی قومی ایفا می‌کند. دستگاه‌های امروزی البته بسیار پیشرفته‌تر از گرامافون ادیسون اند، اما باید به خاطر داشت که اختراع او بود که ابزاری برای حفظ موسیقی در اختیار محققان گذاشت و پیشرفت‌های امروزی در عرصه‌ی فن‌آوری و رسانه‌ها را میسر کرد.

دوم، هشت سال بعد از اختراع ادیسون، الکساندر جی. الیس، دانشمند و زبان‌شناس بریتانیایی، در «گام‌های موسیقایی ملت‌های مختلف» (۱۸۸۵) تحقیقات اولیه‌ای در صوت‌شناسی و ریاضیات به عمل آورد، و سامانه‌ی مهمی برای آرایش نواخت‌های موسیقی عرضه کرد، و به طرح آرایه‌ی در آن زمان انقلابی در باب این مفهوم پرداخت. تحقیقات او از یک جهت نماینده‌ی پیشرفت مهمی در عرصه‌ی موسیقی‌شناسی قومی است، چون مشتمل بر تحلیل نظام‌مند و مشروحو از آرایش نواخت‌های موسیقی بوده، اولین

غربی و شرقی به شکل نظام‌مند به گردآوری، ثبت و ضبط، و رنویسی این‌گونه آهنگ‌ها و ترانه‌ها پرداختند. این پژوهش‌گران با جدیت به نوشتن از سنت‌های موسیقایی مورد کاوش رو آورده، مطالعات اولیه‌شان از دل اشتیاق و علاقه‌ی آنان به صوت‌شناسی، درک موسیقی، زبان‌شناسی، و اصول علمی زاده شد.

متخصصان موسیقی‌شناسی تطبیقی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در اروپا و آمریکای شمالی عموماً موسیقی‌های «بدوی» و «ناشناخته» را نمایندگانی مراحل اولیه در روند رشد موسیقی می‌شمردند، روندی که در نهایت به موسیقی هنری اروپای غربی منتهی می‌شد. این محققان عمده‌ی تلاش خود را صرف حفاظت از گنجینه‌ی موسیقی از راه گردآوری و رنویسی ترانه‌ها می‌کردند. گردآوری ترانه‌های محلی و قومی در سرتاسر اروپا (به ویژه اروپای شرقی) دغدغه‌ی اصلی پژوهش‌گران پیش‌گام اروپایی بود، که البته کم‌کم آثار مربوط به بخش‌هایی از آسیا، خاورمیانه، و آفریقا را نیز در کار خود می‌گنجانند. در این میان، دو ره‌آورد در اواخر قرن نوزدهم به خاطر تأثیرشان بر موسیقی‌شناسی تطبیقی و موسیقی‌شناسی قومی معاصر همچنان ارزنده محسوب می‌شوند.

ره‌آورد اول اختراع گرامافون به دست توماس ادیسون در سال ۱۸۷۷ بود، که شاید مهم‌ترین پیشرفت فن‌آورانه در تاریخ این رشته باشد. برای پیش‌گامان موسیقی تطبیقی، که مطالعات موسیقایی‌شان را اساساً بر مستندسازی و محافظت از سنت‌های موسیقایی استوار کرده بودند، گرامافون انقلابی در عرصه‌ی ضبط اصوات موسیقایی به شمار می‌رفت. این دستگاه را نخست بار جسی والتر فیوکر، جانورشناس، باستان‌شناس، و قوم‌شناس آمریکایی، در حوزه‌ی موسیقی‌شناسی به کار گرفت، و عقیده بر این است که اصواتی که او در سال ۱۸۹۰ از سرخ‌پوستان قبیله‌ی پاساماکودی در منطقه‌ی

کارل اشتومف، روان‌شناس و موسیقی‌شناس آلمانی، که از آثار الیس در مورد درک موسیقی الهام گرفته، در مقاله‌ای به موسیقی سرخ‌پوستان بلاکولا (۱۸۸۶) پرداخت که اغلب از آن به عنوان سرآغاز موسیقی‌شناسی قومی در آلمان یاد می‌شود. این نخستین اثر آلمانی بود که توجه مبسوط و مشروحی به فرهنگ موسیقایی یک قبیله نشان می‌داد. اشتومف، که موسیقی‌پژوهان او را از پیشاهنگان موسیقی‌شناسی تطبیقی به شمار می‌آورند، در سال ۱۹۰۰ «بایگانی صوتی برلین» را بنیان‌گذاری کرد، اولین بایگانی بزرگ اصوات ضبط‌شده در جهان، که نقطه‌ی عطف نمادینی در تاریخ موسیقی‌شناسی قومی بود. برخی از شاگردان او، مانند اریش فون هورنبوستل اتریشی و روبرت لاکمان آلمانی، هم از پیش‌گامان مهم موسیقی‌شناسی تطبیقی شدند. هورنبوستل بود که دستیار اشتومف در بایگانی برلین شد و، در سال ۱۹۰۴، رسماً طرحی برای موسیقی‌شناسی تطبیقی مدون کرد، و عملاً آغازگر آن گرایش شد که اکنون با عنوان «مکتب برلین» شناخته می‌شود. هورنبوستل دو سال بعد، برای تحقیق در مورد سرخ‌پوستان قبیله‌ی پونی، عازم آمریکای شمالی شد و در همان سال به سرپرستی بایگانی برلین هم رسید و این سمت را تا ۲۵ سال بر عهده داشت. در سال ۱۹۱۴، هورنبوستل و یکی دیگر از شاگردان اشتومف، کورت زاکس، موسیقی‌شناس و سازشناس اصالتاً آلمانی، سیستم هورنبوستل - زاکس را مدون و منتشر کردند، که هنوز هم سیستم بسیار رایجی برای طبقه‌بندی آلات موسیقی است.

علاوه بر آلمان، فولکلورشناسان و متخصصان موسیقی‌شناسی تطبیقی در آمریکای شمالی، بریتانیا، و دیگر نقاط اروپا در اوایل قرن بیستم فعال بودند. در سال ۱۹۰۳، سسیل شارپ، فولکلورشناس بریتانیایی، به گردآوری رقص‌ها و ترانه‌های محلی انگلیسی رو

اثری است که در حوزه‌ی مطالعات تطبیقی در مورد انواع گام‌های موسیقایی منتشر شده است. تألیفات او هم از بابت «سامانه‌ی صدپاره‌ای» که خود تدوین و تشریح کرده اهمیت دارند، و هم از این بابت که به ارزش‌داوری‌ها در مورد آرایش نواخت‌های موسیقی خاتمه دادند. الیس در متن مقاله‌ی پیشاهنگ‌اش، با استفاده از همان سامانه‌ی صدپاره‌ای که خود طرح کرده، تحلیل مبسوطی از گام‌های فرهنگ‌های آسیایی، اروپایی، و آفریقایی ارائه می‌کند. این روش دقیق برای محاسبه و استانداردسازی نواخت‌ها الگوی فورته‌پیانویی را مد نظر داشت که با سیستم هم‌هنگ اروپای غربی کوک شده باشد. الیس کوتاه‌ترین فاصله در این ساز، نیم‌تن، را مد نظر گرفت و هر نیم‌فاصله را به صد بخش برابر قسمت کرد، و این فاصله‌هایی جزئی را «صدم‌ها» نامید. با بخش کردن نیم‌تن‌ها (و بنابراین اکتاوها) به چنین آحاد دل‌پخواهی کوچکی، الیس این امکان را یافت تا در تحلیل خود هر گام را به عنوان یک واحد مستقل، و برخوردار از اجزای خاص خود، با دقتی بی‌سابقه مورد بررسی قرار دهد. الیس، بر اساس یافته‌های‌اش، نتیجه می‌گیرد که «گام موسیقایی یکتا نیست، طبیعی نیست، و حتا لزوماً بر مبنای قوانین تشکیل اصوات موسیقایی استوار نشده است... گام‌های موسیقایی بسیار متنوع، بسیار مصنوعی، و بسیار متلون اند» (۱۸۸۵، ص. ۵۲۷). این نتیجه‌گیری انقلابی قوم‌محوری رویکردهای قراردادی آن دوران به تحلیل موسیقایی را فاش کرد، و بر این نکته صحنه گذاشت که موسیقی‌های مختلف به شیوه‌های تحلیل مختلفی نیاز دارند. کارشناسان موسیقی‌شناسی قومی، با به رسمیت شناختن ارزش این سامانه به عنوان روش استاندارد برای بررسی کاملاً نسبی‌نگر و بسیار دقیق نواخت‌ها، عموماً همچنان سامانه‌ی صدپاره را در تحلیل سیستم‌های کوک و ساختارهای نواخت‌ها به کار می‌برند.

آورده، نتیجه‌ی تحقیقات‌اش را در سال ۱۹۰۷ منتشر کرد، و چهار سال بعد «انجمن رقص‌های محلی انگلیسی» را بنیان گذاشت. پرسی گرینگر، پژوهش‌گر اصالتاً استرالیایی، نیز در آغاز قرن بیستم به گردآوری ترانه‌های محلی پرداخت، و اولین صفحه‌های ضبط‌شده از ترانه‌های محلی را به بازار عرضه کرد، که پیشرفت مهمی در این عرصه بود. دیگر چهره‌ی برجسته‌ی اروپایی در این عرصه بلابارتوک، آهنگ‌ساز، پژوهش‌گر، و پیانیست مجاری بود که مطالعات‌اش در موسیقی محلی اروپای شرقی در دهه‌ی نخست قرن بیستم روال مردم‌نگاری عملی را وارد موسیقی‌شناسی قومی کرد. بارتوک، تحت تأثیر ترانه‌ای محلی که در سال ۱۹۰۴ شنیده بود، در سال ۱۹۰۶ به اتفاق آهنگ‌ساز، پژوهش‌گر، و فیلسوف هموطن‌اش، زولتان کودای، به گردآوری ترانه‌های محلی و پژوهش در این زمینه رو آورد. بارتوک مطالب متعددی درباره‌ی ترانه‌های محلی رومانیایی، مجاری، و ترکی نوشت، و اشتیاق و علاقه‌ی او به این آثار را بسیاری از تصنیفات او می‌توان یافت: تم‌ها، ملودی‌ها، و مختصات ترانه‌هایی که در مورد آن‌ها تحقیق کرده و آن‌ها را رونویسی کرده بود در سراسر مجموعه آثارش یافتنی است.

در برخی موارد شایان اعتنا، انسان‌شناسان در دانشگاه‌های مهم آمریکا به آموزش دانشجویان در رشته‌ی موسیقی‌شناسی تطبیقی مشغول شدند. از جمله، فرانتس بوآز انسان‌شناس موضعی مخالف با تحلیل‌های علمی مکتب برلین اتخاذ کرده، و دانشجویان را به اتخاذ رویکردی قوم‌شناسانه در تحقیقات‌شان وامی‌داشت. بوآز گئورگ هرتزوگ، از شاگردان سابق هورنبوستل، را تعلیم داد تا روش‌های انسان‌شناختی تحقیق میدانی را در مطالعات موسیقایی‌اش به کار گیرد. ترکیب تعلیماتی که هرتزوگ در آلمان و آمریکا دیده بود او را بر آن داشت تا فنون تحلیلی و دیدگاه‌های نظری را در کار خود در هم آمیزد. او که در دوره‌ی تکوین و توسعه‌ی «انجمن موسیقی‌شناسی آمریکا» فعالیت می‌کرد، به همراه دیگر شاگردان بوآز، از

آورده، نتیجه‌ی تحقیقات‌اش را در سال ۱۹۰۷ منتشر کرد، و چهار سال بعد «انجمن رقص‌های محلی انگلیسی» را بنیان گذاشت. پرسی گرینگر، پژوهش‌گر اصالتاً استرالیایی، نیز در آغاز قرن بیستم به گردآوری ترانه‌های محلی پرداخت، و اولین صفحه‌های ضبط‌شده از ترانه‌های محلی را به بازار عرضه کرد، که پیشرفت مهمی در این عرصه بود. دیگر چهره‌ی برجسته‌ی اروپایی در این عرصه بلابارتوک، آهنگ‌ساز، پژوهش‌گر، و پیانیست مجاری بود که مطالعات‌اش در موسیقی محلی اروپای شرقی در دهه‌ی نخست قرن بیستم روال مردم‌نگاری عملی را وارد موسیقی‌شناسی قومی کرد. بارتوک، تحت تأثیر ترانه‌ای محلی که در سال ۱۹۰۴ شنیده بود، در سال ۱۹۰۶ به اتفاق آهنگ‌ساز، پژوهش‌گر، و فیلسوف هموطن‌اش، زولتان کودای، به گردآوری ترانه‌های محلی و پژوهش در این زمینه رو آورد. بارتوک مطالب متعددی درباره‌ی ترانه‌های محلی رومانیایی، مجاری، و ترکی نوشت، و اشتیاق و علاقه‌ی او به این آثار را بسیاری از تصنیفات او می‌توان یافت: تم‌ها، ملودی‌ها، و مختصات ترانه‌هایی که در مورد آن‌ها تحقیق کرده و آن‌ها را رونویسی کرده بود در سراسر مجموعه آثارش یافتنی است.

در همین دوره، پژوهش‌گران آمریکای شمالی توجه خود را به اساساً به اجتماعات سرخ‌پوستان آمریکایی ساکن در ایالات متحد و بخش‌هایی از کانادا متمرکز کردند. گروهی از محققان، انسان‌شناسان، و شهروندان مستقل، از جمله ویلیام ولز نیول و مارک تواین، «انجمن فولکلور آمریکایی» را در سال ۱۸۸۸ پایه‌گذاری کرده بودند. این انجمن بی‌درنگ به انتشار مجله‌ی فولکلور آمریکایی پرداخت که تا امروز همچنان منتشر می‌شود. آلیس کانینگام فلچر، از قوم‌نگاران سرشناسی که در مورد موسیقی و فرهنگ سرخ‌پوستان (عمدتاً سرخ‌پوستان اوماها) پژوهش کرده بود، در سال

آوایی و سبک خوانندگی را به ارزش‌ها و ساختارهای مسلط اجتماعی ربط می‌داد. این روش البته مورد نقدی سراسری قرار گرفته، اما امروزه همچنان از این بابت شایان توجه دانسته می‌شود که در روزگار خود موفق شد تحقیقات موسیقایی را دوباره حول محور اجرای موسیقی متمرکز کند (آوریل ۲۰۰۳).

حوالی سال ۱۹۵۰، تغییر و تحولاتی اساسی در این رشته رخ داد، طرح و برنامه‌های رسمی در حوزه‌ی موسیقی‌شناسی قومی در اروپا و آمریکا به شدت افزایش پیدا کرد، و انتشار مطالعات مبسوط و مفصل در باب جوامع و فرهنگ‌های موسیقایی رشد چشم‌گیر یافت، و انجمن‌های تخصصی متعدد برای موسیقی‌شناسی قومی تأسیس شد (از جمله «انجمن موسیقی‌شناسی قومی» در سال ۱۹۵۵، و «شورای بین‌المللی موسیقی محلی» در سال ۱۹۴۸، که در حال حاضر «شورای بین‌المللی موسیقی سنتی» خوانده می‌شود). در یک چرخش عمده، توجه محققان از سنت‌های موسیقی قبیله‌ای و محلی به «هنر والا» و موسیقی «کلاسیک» آسیا معطوف شد. مهارت یافتن در نواختن موسیقی مورد تحقیق به مؤلفه‌ی مهمی در تحقیقات میدانی این دوره بدل شد، و تجربه‌ی شخصی در زمینه‌ی موسیقی دغدغه‌ی اصلی بسیاری از متخصصان موسیقی‌شناسی قومی شد. منتل هود الگوی «دو - موسیقایی بودن» را مطرح کرد که به موجب آن یک محقق - موسیقی‌دان باید با یک سنت موسیقایی دوم (معمولاً مربوط به منطقه‌ی مورد تحقیق) به اندازه‌ی سنت موسیقایی اول (معمولاً مرتبط با زادگاه خود) آشنا می‌شود. هود، به عنوان بخشی از تلاش‌های شاخص‌اش در یوسی‌ال‌ای، مجموعه‌ای از موسیقی‌دانان برجسته را از سراسر دنیا به آمریکا آورد تا در کنار هم به تدریس و اجرای موسیقی بپردازند، و به این ترتیب مواجهه‌ی مستقیم دانشجویان با انواع موسیقی‌ها میسر شود.

جمله هلن هفرون رابرتز، چارلز سیگر (موسیقی‌شناس مهم دیگری در این دوره)، در همایش‌های اولیه‌ی انجمن حضور فعالی داشت. سیگر و هرترزوک، که نماینده‌ی برخی از نخستین تعاملات رسمی موسیقی و انسان‌شناسی بودند، به تدوین مفاهیم راجع به رابطه‌ی سبک‌های ترانه‌ها با وجوه گونه‌گون فرهنگ پرداختند.

در حالی که موسیقی‌شناسی قومی تا پیش از جنگ جهانی دوم بر حفظ و حراست از گنجینه‌ی موسیقی‌های محلی از طریق تحقیقات میدانی، مستندسازی مکتوب، ضبط ترانه‌ها و آهنگ‌ها، و رونویسی موسیقایی متمرکز بود، پژوهش‌گران گریزان از سیاست‌های یهودسیتزانه در اروپا (از جمله کورت زاکس و اریش هورنبوستل) راهی آمریکا شدند و این مهاجرت بر جریان موسیقی‌شناسی تطبیقی در هردو سوی اقیانوس اطلس اثر گذاشت. محققان آمریکایی هم رفته رفته موسیقی‌های اجتماعی را مورد توجه قرار دادند که پیش‌تر مورد غفلت قرار گرفته بودند. در این عرصه، آثار جان لومکس، فولکلورشناس آمریکایی، و جوان‌ترین پسرش، آلن لومکس، به راستی ارزنده‌اند. لومکس پدر در دهه‌ی نخست قرن بیستم برای جلب توجهات به ترانه‌های گاوچران‌های آمریکایی تلاش فراوان به خرج داده بود؛ اما مدت‌ها بعد، در سال ۱۹۳۳، بود که پدر و پسر، با برقراری رابطه‌ای با «کتاب‌خانه کنگره‌ی آمریکا» موفق به راه‌اندازی رسمی پروژه‌شان، گردآوری ترانه‌های گاوچران‌ها، شدند؛ به این ترتیب، هردو راهی زندان‌ها، کوه‌پایه‌ها، و کشتزارها شده، به خوانندگان و نوازندگان بی‌شماری برخوردند و ترانه‌های‌شان را ضبط کردند - از مشهورترین آن‌ها لدبتر (معروف به «لدبلی») بود. لومکس پسر به شرح و بسط برخی از مفاهیمی رو آورد که سیگر و هرترزوک پیش‌تر مطرح کرده بودند، و بر این اساس روش تحلیلی ارائه شد که به «کانتومتری» یا «نغمه‌سنجی» مشهور شد، سیستمی که خصوصیات

خود - بازبینی دائم مورد انتقاد بوده است. جو سیاسی - اجتماعی دهه‌ی ۱۹۶۰ برخی از پژوهش‌گران در این رشته‌ی نونامیده را نیز به همدلی واداشت. با پوشش دادن به مسائل مربوط حقوق مدنی، فمینیسم، و درگیری‌ها در ویتنام، دستور کار اجتماعی و خودآگاهی موسیقی‌شناسی قومی گسترش یافت. در بیست و پنج سال آخر قرن بیستم، روش‌های موسیقی‌شناسی قومی هرچه بیش‌تر تحت تأثیر نظریه‌ی انتقادی، مطالعات فرهنگی، هرمنوتیک، نشانه‌شناسی، و زبان‌شناسی قرار گرفت. تحقیقات موسیقی‌شناسی قومی، با فاصله گرفتن از مطالعات صرفاً تحلیلی و توصیفی که مشخصه‌ی آثار این حوزه در دهه‌های گذشته آن سده بود، به مطالعات و مردم‌نگاری‌های تأویلی رو آورده، گرایشی به یک رویکرد به شدت چندرشته‌ای را به نمایش گذاشت.

در طول قرن بیستم، متخصصان موسیقی‌شناسی قومی عمدتاً بیش‌تر موسیقی فرهنگ‌های «دیگر» تمرکز کرده، معمولاً سنت‌های موسیقی هنری یا موسیقی‌های عامه‌پسند اروپای غربی را در تحقیقات خود مد نظر قرار نمی‌دادند. از آن‌جا که بسیاری از متخصصان موسیقی‌شناسی قومی همچنان به بررسی موسیقی‌هایی اشتغال دارند که در بیرون از بسترهای فرهنگی آنان پدید آمده، بسیاری از آنان همچنان با پیچیدگی‌های اخلاقی مستتر در این تعاملات و تحقیقات مبتنی بر پژوهش میدانی دست و پنجه نرم می‌کنند. برای مثال، دوگانه‌ی خود/دیگری، میراث استعمار، خطر امپریالیسم فرهنگی، تأثیری که ما در مواجهه با نظام‌های فرهنگی بر این نظام‌ها می‌گذاریم، وزن دیدگاه فرهنگی خود ما، و تحمیل این دیدگاه بر تحقیقات‌مان از جمله مسائل مطرح بوده‌اند. فن‌آوری‌های ابداعی نیز دغدغه‌های تازه‌ای برای محققان ایجاد کرده‌اند، چون پیشرفت‌های صورت‌گرفته در صنعت ضبط موسیقی و رسانه‌های

تأثیر انسان‌شناسی فرهنگی نیز، در همین دوره، با ظهور انسان‌شناسانی مانند آلن مریام، جان بلکینگ، و دیوید مک‌آلستر مشهود شد که کمک‌های چشم‌گیری به طرح دوباره‌ی رشته‌ی «موسیقی‌شناسی قومی» (کونست ۱۹۵۰) و «بررسی موسیقی در بستر فرهنگ» (مریام ۱۹۶۰) کردند. مریام (۱۹۶۴)، با دعوت به اتخاذ یک رویکرد انسان‌شناختی، الگوی اساسی و سه‌پاره‌ی خود برای تحلیل موسیقی را مطرح کرد. این الگو تصریح می‌کند که ارزش‌های فرهنگی، رفتارهای انسانی، و اصوات موسیقایی رابطه‌ای درونی با یک‌دیگر دارند، و ضرورت دارد که اساساً این تعاملات را در تحقیقات موسیقی‌شناسی قومی مد نظر قرار دهیم. کتاب مریام به همراه دیگر آثار مهم مشابه در این دوره مبانی نظریه، رویکرد، و روش‌های موسیقی‌شناسی قومی را تبیین می‌کنند (کونست ۱۹۵۹، زاکس و کونست ۱۹۶۱، نتل ۱۹۶۴، هود ۱۹۷۱). بخش‌هایی از این آثار البته در حال حاضر منسوخ به نظر می‌رسند، اما بدنه‌ی آن‌ها اساس استواری برای جهت‌دهی ایدئولوژیک به کار موسیقی‌شناسان قومی فراهم می‌آورد.

از زمان رواج رسمی اصطلاح «موسیقی‌شناسی قومی»، محققان همچنان به بازبینی این عنوان ادامه داده، عناوین دیگری همچون «انسان‌شناسی موسیقی» (مریام ۱۹۶۴)، «موسیقی‌شناسی فرهنگی» (چیس ۱۹۷۲)، و «موسیقی‌شناسی اجتماعی تطبیقی» (فلد ۱۹۸۴) را پیش‌نهاد داده‌اند. روند این تحولات از نگرانی کنونی بسیاری از متخصصان موسیقی‌شناسی قومی در مورد استلزامات بالقوه مسأله‌ساز عنوان این رشته حکایت دارد - در مارس ۲۰۰۹، بحث مفصلی در مورد مناسب بودن یا نبودن عنوان «موسیقی‌شناسی قومی» بین اعضای «انجمن موسیقی‌شناسی قومی» در آمریکا در گرفت. این رشته، از درون و بیرون، به خاطر وسواس فراوان در خصوص تعریف هویت خود و تمایل اش به

مطالعات زنان، موسیقی‌شناسی قومی معاصر به همان اندازه که درگیر اصوات خاص و ساختارهای صوتی است، دغدغه‌ی مسائل جای و آرای مطرح را نیز دارد. (برای آگاهی افزون بنگرید به: بارز و کولی ۲۰۰۸، برگرون و بولمن ۱۹۹۲، بلوم، بولمن، و نیومن ۱۹۹۳، شلمی ۱۹۹۰، میرز ۱۹۹۲، نتل ۲۰۰۵، نتل و بولمن ۱۹۹۱) **بتانی جی. کالیر**

موسیقی مجازی (virtual music)

«موسیقی مجازی» اصطلاح فراگیری در اشاره به همه‌ی انواع موسیقی موجود در فضای اینترنتی است. موسیقی مجازی همه‌چیز، از قطعات تبلیغی خوانندگان - ترانه‌سرایان روی سایت «مای‌اسپیس» و فایل‌های «ام‌پی‌تری» گروه‌های موسیقی در «آی‌تیونز» تا موسیقی متن وبسایت‌ها و پروژه‌های هنری جهان‌گستر که در فضای اینترنتی فعالیت دارند و رشد می‌کنند: این‌ها همه با هم نه فقط نقش بل که عملاً ماهیت موسیقی در قرن بیست و یکم را هم‌زمان با گسترش و دگرگونی خود تعریف و بازتعریف می‌کنند. با چشم‌داشت به تعریف رم کولهاس، معمار هلندی، از «امر مجازی» - «هرآن‌چه جرمی ایجاد نمی‌کند» - موسیقی مجازی را می‌توان موسیقی‌ای دانست که به صورت آنلاین در فضای دیجیتال موجود است، بی این که مادیت فیزیکی داشته باشد، اما این توانایی را دارد که اصوات جهان را در سرتاسر جهان، به آنی و به آسانی، پخش کند.

جنبه‌های تجاری موسیقی مجازی - فروش آنلاین موسیقی از جانب هرکسی، از افراد تا شرکت‌های چندملیتی - ماجرای مسحورکننده‌ای است، ماجرای آکنده از فرصت‌های بی‌سابقه، و همچنین محاسبات اشتباه و خط‌های بزرگ. این ماجرای است که دادوستد موسیقی به شیوه‌های اساسی دگرگون کرده، اما این خود داستان جداگانه‌ای است. ما در این جا از کار و هنر

همگانی همچنان شیوه‌ی اجرای تحقیقات در حوزه‌ی موسیقی‌شناسی قومی را شکل می‌دهند. همچنین، بسیاری از محققان درگیر عدم‌توازن ذاتی، یعنی عدم‌توازن قدرت در مناسبات تحقیقاتی و «مسأله‌ی اولیتی (اقتصادی، آموزشی، ...) هستند که آنان را به کار در این حوزه واداشته است. با این حال، هرچه بیش‌تر به اواخر قرن بیستم نزدیک می‌شویم محققان غیراروپایی و غیرآمریکایی جایگاه برجسته‌تری در این رشته پیدا می‌کنند، و مطالعات نافذ و «درونی» آن‌ها چشم‌اندازهای تازه‌ای به روی موسیقی‌شناسی قومی باز می‌کند، چشم‌اندازهایی که محققان مدت‌ها در انتظار گشایش آن‌ها بوده‌اند.

به علاوه، متخصصان موسیقی‌شناسی قومی به تدریج ارتباط نزدیک‌تری با سنت‌های موسیقایی قاره‌ی آمریکا و اروپای غربی برقرار کرده، در بررسی موسیقی هنری اروپای غربی نیز رویکردی مشابه در پیش گرفته‌اند. همچنان که این حوزه کم‌کم روش‌شناسی خود را به عنوان ویژگی معرف خود به رسمیت می‌شناسد، مرزبندی‌های آکیدی که موضوعات پژوهشی مقبول برای مطالعات موسیقی‌شناسی قومی را مشخص کرده (و موسیقی‌های دیگر، مانند موسیقی‌های عامه‌پسند و موسیقی جاز، را حاشیه می‌رانند) از میان رفته‌اند. موسیقی‌شناسی قومی در قرن بیست و یکم مشتاقانه موضوعاتی مانند پخش و انتشار جهانی موسیقی‌های عامه‌پسند، موسیقی‌ها و دستور کارهای **تکثرگرایی فرهنگی**، شاکله‌های هویت در اجتماعات مهاجران، و استفاده از موسیقی به عنوان شکنجه را مورد توجه قرار می‌دهد. امروزه این پدیده‌ی رایجی است که یک دانشجوی رشته‌ی موسیقی به همان اندازه به یک رشته‌ی آکادمیک دیگر هم تعلق خاطر داشته باشد. این رشته‌ی دیگر چه مطالعات جنسیت و میل جنسی باشد و چه **مطالعات سینمایی**، مطالعات منطقه‌ای، یا

به تولید موسیقی بپردازند. در همین حال، Rocket Network (۱۹۹۴) با ارائه‌ی نرم‌افزار Vortex گام مهم دیگری برداشت، و همکاری آنلاین به صورت همگام و همزمان را ممکن ساخت. کیفیت صوتی اینترنت در دوران اولیه نیز با Beatnik (۱۹۹۶) به شکل محسوسی بهبود یافت، و نرم‌افزار پخش و ویرایش آن این امکان را فراهم آورد که موسیقی، اصوات، و آواها به صفحات وب پیوست شوند. دستگاه صوتی Beatnik، که برای وب طراحی و بهینه‌سازی شده بود، به استاندارد شرکت‌های آنلاین اولیه مثل «نت‌اسپیس»، «اوراکل»، «دیزنی»، و «ام‌تی‌وی آنلاین» مبدل شد.

به خاطر چرخش از صفحات «ال‌پی» (پرحجم) به لوح‌های فشرده در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، صدای دیجیتالی پیشاپیش به پیشرفت بیش‌تری، در مقایسه با دیگر هنرهای دیجیتالی مانند بازی‌های رایانه‌ای و فیلم‌ها و سرگرمی‌های واقع در واقعیت مجازی، دست یافته بود. اما سرعت پردازش پایین اینترنت در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ پخش آنلاین موسیقی، با فایل‌های حجیم اطلاعات دیجیتالی، را - اگر نه ناممکن - دست کم دشوار می‌ساخت؛ امکان تصحیح و تنظیم درست آن هم وجود نداشت. با این حال، در اواسط این دهه، با قالب‌های جدید فشرده‌سازی (از جمله Real Audio و ام‌پی‌تری) پخش همزمان و آنلاین موسیقی به واقعیت پیوست. کوتاه‌زمانی پس از این، هنر تعاملی در فضای اینترنتی - هنری که به کاربر اجازه می‌دهد عملاً در فرآیند خلق هنر مداخله و مشارکت کند - امکان‌پذیر شد. از نخستین نمونه‌های این‌گونه تعامل آفرینش‌گرانه‌ی آنلاین WebDrum (۱۹۹۷) بود، یک دستگاه درام و ضبط‌وپخش چندمنظوره که اجازه می‌داد حداکثر هشت نوازنده در هر نوبت الگوهای درام‌نوازی خود را به اشتراک بگذارند، و از جمله امکان تنظیم ریتم و گام و دانگ صدا و رنگ‌مایه را هم به آن‌ها می‌داد. با این

خلق موسیقی آنلاین بحث خواهیم کرد - موسیقی‌ای که پیش‌تر اصلاً امکان نداشت، و با امکانات تازه در فضاهای تازه برای عرضه به مخاطبانی که تا پیش از پیدایش اینترنت در دسترس نبودند. به علاوه، این مجالی برای تأمل درباره‌ی دامنه و آینده‌ی این موسیقی جدید و مد نظر گرفتن این نکته است که بعضی از فرم‌های موسیقی اینترنتی هم در ادامه و هم احیاکننده‌ی موسیقی مرسوم بوده، در باهمستان‌های مجازی و به شیوه‌هایی خلق شده‌اند که تاکنون قابل تصور نبوده و اصلاً امکان‌پذیر محسوب نمی‌شدند. اگر آر. ماری شیفر، آهنگ‌ساز و نویسنده‌ی کانادایی، در گفتن این نکته محق باشد که انقلاب‌های بزرگ در تاریخ موسیقی بیش‌تر با دگرگونی «بسترها» به وجود آمده‌اند تا با دگرگونی «سبک‌ها»، آن‌گاه موسیقی مجازی مطمئناً نشان‌گر یک‌چنین فرصتی برای وقوع دگرگونی ژرف است. البته، در این مرحله‌ی اولیه از این روند رو به رشد - در حالی که فقط یک دهه از عمر موسیقی آنلاین می‌گذرد - هیچ‌کس واقعاً نمی‌داند این دگرگونی به چه ختم خواهد شد.

اینترنت در سکون و سکوت پا به عرصه گذاشت. هیچ اتفاقی نیافتاد، هیچ سروصدایی به راه نیانداخت؛ اما جایی در حد فاصل ظهور AOL (۱۹۸۵) و آغاز به کار جست‌وجوگر Netspace Navigator (۱۹۹۴)، جان گرفت. در واقع، در همان سال ۱۹۹۰، تبادل آنلاین از راه دور از طریق NetJam، متعلق به گروه LISTER/Usenet، امکان‌پذیر شده بود. با این حال، این همکاری‌های اولیه در NetJam ناهمگام بود، و شامل ارسال فایل‌های MIDI از طریق ای‌میل‌ها، بارگیری، بازگذاری، و بازگردانی بود. NetJam از نخستین پایگاه‌های اینترنتی بود که تبادل از راه دور را ممکن کرد، و فضایی مجازی فراهم آورد که اهالی موسیقی در گوشه و کنار دنیا می‌توانستند به اتفاق هم

عامل اصلی پدیدار شود: دسترس پذیری، ترددپذیری، اشتراک پذیری، و ارتباط پذیری. از پیش، روشن است که ابزارهای موسیقی مجازی - مخصوصاً رایانه‌های ارزان، نرم افزارهای بی‌هزینه، و اینترنت رایگان - همچنان هرچه بیش‌تر در اختیار همگان قرار می‌گیرند. در دهه‌ی اول قرن بیست و یکم مشارکت آنلاین در باهمستان‌های مجازی به شکل تصاعدی افزایش یافته، نه تنها در ایجاد و هم‌رسانی لیست‌های موسیقی و پادکست‌ها بل که همچنین در رشد و توسعه‌ی شبکه‌های اجتماعی آنلاین، از جمله «مای اسپیس» (۲۰۰۳)، «فیسبوک» (۲۰۰۴)، «فلیکر» (۲۰۰۴)، «یوتیوب» (۲۰۰۵)، و «توییتر» (۲۰۰۶)، و این همه گویای اشتیاق مردم به درگیری فعالانه در فضای مجازی اند.

ویژگی دومی که معرف موسیقی مجازی شده ترددپذیری است. امروزه، اتصال بدون سیم به اینترنت همه‌جا وجود دارد، و این توان کاربران برای آن که فارغ از مکان‌شان به شبکه وصل شوند به این معنی است که پروژه‌های هنری را می‌توان در فضای باز و در مسافت‌های بعید اجرا کرد و مکان اجرا را هم در صورت نیاز تغییر داد. مؤلفه‌ی سوم و حیاتی این موسیقی جدید تعداد زیاد مشارکت‌کنندگان درگیر در آن، و نیرویی است که این انبوه همکاران و خبرگان فنی می‌توانند به نمایش بگذارند. برای مثال، این نکته را مد نظر بگیرید که موسیقی مجازی این توانایی را دارد که به یک موجود زنده‌ی موسیقایی مبدل شده، در فضای آنلاین زیست کند، و به یمن کنش‌های جمعی کاربران‌اش رشد و تحول یابد؛ این‌گونه می‌توان به تصویری از راهی که موسیقی مجازی در پیش گرفته، و اتفاقات پیش روی آن دست یافت. مؤلفه‌ی چهارمی که به موسیقی مجازی شکل می‌دهد ارتباط‌پذیری است. امروزه برای ما، که در دوره‌های اولیه‌ی هنروری اینترنتی به سر می‌بریم، مسأله این است: این قالب‌های جدید تعامل موسیقایی

حال، اولین اثر موسیقایی و هنری تعاملی آنلاین Cathedral (۱۹۹۷) بود، سایتی برای تجربه‌های موسیقایی، هنری، و نوشتاری، که مجهز به سازهای اینترنتی نظیر PitchWeb (با درجه‌بندی مهارتی و قابل استفاده‌ی همگان) بود، و همچنین یک گروه موسیقی که اجراهایی از طریق پل زدن بین دنیای مجازی و دنیای واقعی عرضه می‌کرد، با ترکیب کار نوازندگان آنلاین و گروهی که روی صحنه رفته بود، و حاصل این همکاری هم به شکل زنده و به صورت صوتی و تصویری در اینترنت پخش می‌شد. از آغاز، هدف اعلام‌شده‌ی «کاتدرال» خلق یک تجربه‌ی هنری خلاق و ادامه‌دار از طریق از بین بردن مرزبندی‌هایی بود که آهنگ‌سازان، نوازندگان، و شنوندگان را از هم جدا می‌کرد، و همه‌ی بازدیدکنندگان سایت را به مشارکت خلاق فرا می‌خواند. از این نظر، «کاتدرال» موافقت‌نامه‌ی بین افراد بود تا بر اساس آن در فضای اینترنت و با هدف خلق هنر گرد هم جمع شوند، هنری که نام‌تعیین و ناهمگام بود و مؤلفه‌های تصادفی را در بر می‌گرفت. در سال ۲۰۰۱، «کاتدرال» در یک برنامه‌ی پخش صوتی و تصویری به مدت ۴۸ ساعت، ۳۴ کنسرت را به صورت زنده از پنج قاره پوشش داد، و اولین جشنواره‌ی موسیقی تجربی در فضای اینترنتی شد.

در حالی که نسل‌های پیاپی وب‌سایت‌ها، سازهای آنلاین، و نرم‌افزارها امکانات تازه‌ای عرضه می‌کردند (از جمله، در سال ۲۰۰۳، این امکان مهیا شد که یک موسیقی‌دان با حساب کاربری خود یک محل عرضه برای خود رزرو کرده، مخاطبان را دعوت کند، و کنسرتی را به صورت زنده در فضای مجازی آنلاین و در دنیای «زندگی دوم» به اجرا بگذارد)، این امکان فراهم آمد که این موسیقی مجازی جدید آینده‌گرا و در حال ظهور، این موسیقی متعلق به یک چشم‌انداز نوین سازها، تکنیک‌ها، و صدای دیجیتالی، با همگامی چهار

همچنان که پیش می‌رویم، تمایزگذاری بین هنر آنلاین و بازی آنلاین نیز هرچه بیشتر محو می‌شود. آهنگ‌سازان پیشاپیش به موسیقی‌سازی برای گوشی‌های تلفن همراه و دستگاه‌های بازی رایانه‌ای روی آورده‌اند، و باهمستانی جهانی وجود دارد که با اصوات Game Boy موسیقی می‌سازد، همچنان که Guitar Hero (۲۰۰۵)، بازی محبوب رایانه‌ای، بسیاری از بازی‌های نوجوان را بیش از آن‌چه اصلاً از آن‌ها انتظار می‌رفته موسیقی‌باز کرده است. از همین رو، در آینده‌ای نه چندان دور، این امکان وجود خواهد داشت که تجربه‌ی هنری آنلاین به تجربه‌ای سرگرم‌کننده، تعاملی، به جذابیت بازی‌های آنلاین، و به بامعنایی و اندیشه‌انگیزی همه هنرهای درخشان مبدل شود. در همین راستا، از سال ۲۰۰۸ و با پذیرش برنامه‌های محصول شرکت‌های دیگر در گوشی‌های آیفون شرکت اپل، نسل جدیدی از سازهای مجازی در حال پدیداری اند. سازهای اولیه نام‌هایی مثل PocketGuitar، AirDrum، Shaker و Harmonica داشتند (بله، می‌شد آیفون را روی لب‌تان بگذارید و سازدهنی بنوازید). بعضی دیگر، مثل Bloom و synthPond نسل تازه‌ای از سازهای قرن بیست و یکمی اند که امکان خلق اصوات زیبا را در اختیار همه‌ی ما قرار می‌دهند - Ocarina فلوتی عرضه می‌کند که می‌تواند در خانه نواخته و در سرتاسر دنیا شنیده شود، و RjDj ما را به شنیدن اصوات محیطی‌مان که به شکل متفاوتی بازنواخته شده مهمان می‌کند. اهمیت برنامه‌هایی مانند این‌ها در این است که ما آن‌ها را به چشم نسل دوم سازهای دیجیتالی می‌بینیم، سازهایی که برای کاوش در آینده طراحی شده‌اند، نه تلاش برای استمراربخشی به گذشته. بیش‌تر برنامه‌های موسیقی‌تایی تا به حال، با همه‌ی وجوه سرگرم‌کننده‌شان، برای بازسازی اصوات مرسوم، گیرم به شیوه‌های کم‌تر مرسوم، طراحی شده‌اند. اما برنامه‌هایی مانند

چه گونه می‌توانند نفس ایده‌ی ارتباط‌پذیری موسیقایی را تحت تأثیر قرار دهند، و چه گونه می‌توانند راه‌های تازه‌ای برای این باز کنند که آماتورها و حرفه‌ای‌ها نه فقط به همزیستی آنلاین رو آورده بل که در تجربه‌ی مشترک آفرینش‌گری نیز سهیم شوند؟ روی هم رفته، آفرینش‌گری در این‌گونه محیط‌های مشارکتی منحصر به یکی دو نفر نیست، بل که به یکسان در سراسر شبکه توزیع می‌شود. از این رو و برای اولین بار، یک قالب موسیقایی جهان‌گیر پدید می‌آید که توان جذب و درگیرسازی شنوندگان خود در روند خلق اثر را داشته، و از کار خلق موسیقی مرکز‌دایی می‌کند.

در همین حال که موسیقی مجازی گسترش می‌یابد، خصوصیات اساسی این موسیقی نیز بیش‌تر خودنمایی می‌کنند. نخست (و، از همه مهم‌تر این که، برای نخست بار) موسیقی مجازی یک قالب هنری جهان‌گیر و بی‌مرکز شده: هرکسی که یک رایانه و دسترسی به اینترنت داشته باشد، فارغ از موقعیت‌اش در فضای فیزیکی، می‌تواند در آن درگیر شود. دوم، این قالب موسیقی قالبی مشارکتی است؛ افراد می‌توانند به شیوه‌های مختلف و به هنگام شنیدن این موسیقی در آن دخل و تصرف کنند. موسیقی مجازی تعاملی است، و بنابراین می‌تواند به رشد و شکوفایی خود کمک کند، فرآیندی که با استعارات عصب‌شناختی یا زیست‌شناختی بهتر می‌شود آن را وصف کرد تا با استعارات معمول موسیقایی، مکانیکی، یا ریاضیاتی. این نکته نیز به همان اندازه اهمیت دارد که، محتوای موسیقی مجازی دربرگیرنده است، نه بیرون‌گذارنده. هیچ روش، صدا، سبک، مجموعه سازها، یا فضای اجرای غالب و مقبولی برای عرضه‌ی موسیقی در اینترنت وجود ندارد - و احتمالاً هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد. در اینترنت، جای برای همه هست؛ امکانات عرضه‌شده بی‌پایان اند؛ آینده‌ی اینترنت سرشار از صدا است.

موکاروفسکی، یان (Mukarovsky, Jan)

(۱۸۹۱-۱۹۷۵) زبان‌شناس، منتقد و نظریه‌پرداز ادبی چک. موکاروفسکی در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و در سراسر دهه‌ی ۱۹۳۰ نماینده‌ی شاخص حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ و از پیش‌گامان ساختارگرایی بود.

آثار اولیه‌ی موکاروفسکی بی‌شک تحت تأثیر فرمالیسم روسی بوده، اما مؤلفه‌های ساختارگرایانه‌ی را در تحلیل اشعار و آثار منثور چک به کار گرفته، نظریه‌ی نظام نظام‌ها و تلقی یوری تینیانوف از این نظریه را شرح و بسط می‌دهند. موکاروفسکی، به ویژه، تحلیل اثر هنری به عنوان وحدتی دیالکتیکی‌ای را که توسط ساختار پویای اثر شکل گرفته پی می‌گرفت. همچنان که از عنوان کتاب او، کارکرد، هنجار، و ارزش زیبایی‌شناختی بر می‌آید، مفهوم کارکرد زیبایی‌شناختی بنیان بوطیقای او را شکل می‌دهد. این محقق چک، بر اساس نظریه‌ی بولر، روان‌شناس اتریشی‌ای که به سه عنصر اساسی در ارتباط زبانی قائل شده بود - مؤلف، مخاطب، و موضوع ارتباط - میان سه کارکرد اصلی زبان تمایز قائل می‌شود: بیانی، تسمیه‌ای، و ارتباطی، که خود آن‌ها را کارکردهای عملی می‌خواند. موکاروفسکی به این سه کارکرد (معطوف به اهدافی غیرزبانی که فراسوی محدوده‌ی یک نشانه‌ی زبانی اند) کارکرد زیبایی‌شناختی را هم علاوه می‌کند، کارکردی که ساختار نشانه‌ی زبانی را به محور پژوهش انتقادی بدل می‌کند. او در جستار «دو تحقیق در باب تسمیه‌ی شاعرانه» بر این باور اصرار دارد که «جهت‌گیری کارکرد زیبایی‌شناختی در راستای نفس نشانه حاصل مستقیم خودآیینی خاص پدیده‌های زیبایی‌شناختی است.»

در این بحث، محور مطالعات موکاروفسکی را انتقال اطلاعات تشکیل می‌دهد. نشانه‌ها تنها به عنوان وسایلی به کار می‌روند که پس از انتقال محتوای اطلاعات می‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد. زبان، این

Bloom, Ocarina synthPond, و RjDj کار دیگری می‌کنند - این‌ها سازهای تازه‌ای هستند که هرکسی می‌تواند آن‌ها را بنوازد، و شباهت دیداری، شنیداری، و کاربرانه‌ای به سازهای مرسوم ندارند. برنامک‌های دیگری در همین زمینه عرضه خواهند شد که کارآیی بهتر و امکانات بیش‌تری داشته باشند، و کاری کنند که برنامک‌های موجود منسوخ و - به درستی - نسل اولی به نظر برسند. اما در همین برنامک‌های موسیقایی موجود هم می‌شود تصویری از آینده و سیمایی از آن‌چه را که امکانات جهانی برای ساخت موسیقی فراهم می‌آورند مشاهده کرد.

مضمون مشترک در سراسر این سناریو البته پیدایش نوع جدیدی از تبادل اطلاعات هنری است، شیوه‌ای که بر روند و زمان موسیقایی سیال تأکید می‌کند. موسیقی مجازی آغاز، میانه، و پایان ثابتی ندارد، و بنابراین محیط همواره در حال تحول و همیشه در دست‌رس عرضه می‌کند که شنوندگان آزاد اند که از هر جا وارد آن شوند، در جهات مختلف سیر کنند، و در همین حال بر قالب و خصلت موسیقی اثر بگذارند. به علاوه، این بازبودگی رشد و شکوفایی اثر هنری به روی اثرپذیری‌های متعدد به تکوین شکل نوینی از ماهیت آهنگ‌سازی کمک می‌کند، چون این تصنیفات گروهی مستمر آنلاین، بی‌گمان، به موازات رشد باهمستان‌هایی که حول آن‌ها شکل می‌گیرند، خصلت و شخصیتی خاص خود خواهند یافت. در مورد آینده‌ی موسیقی مجازی، قطعاً ما، هنرمندان آفرینش‌گر، کاربران کنش‌گر، و شنوندگان بی‌کنش، باید اذهان خود را به روی این احتمال باز نگه داریم که شیوه‌ی برداشت‌مان از خلق هنر، درک موسیقی، و مشارکت به عنوان مخاطب در سال‌های پیش رو به شدت دگرگون خواهد شد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: داکوورث ۲۰۰۵)

ویلیام داکوورث

در نظر بگیرد. در نتیجه، نظریه‌پرداز سیر تکامل هنر را زنجیره‌ای از دگرگونی‌های صوری شمرده، یا از این سیر تکاملی غافل شده (چنان که در مکاتب زیبایی‌شناسی روان‌شناسانه ملاحظه می‌شود)، یا این سیر را انعکاس منفعلانه‌ای از سیری بیگانه با هنر خواهد پنداشت.»

در عوض، موکاروفسکی خاطر نشان می‌کند که، شعر و ادبیات در کل از ره‌گذر مجموعه ساختارهایی (سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک، ادبی) پیشرفت می‌کنند که در گذر زمان متحول می‌شوند، اما این تحول به صورتی مجزا نبوده بل که با شکل‌گیری ساختاری در سطح بالاتر، یعنی ساختار ساختارهایی برخوردار از پایگان خاص خود و مبتنی بر مؤلفه‌های مسلط خویش، رخ می‌دهد. این ساختار ساختارها سوای نظام نظام‌هایی است که تینیانوف مطرح می‌کرد، و موکاروفسکی در این باره شرحی از سازوکاری ارائه می‌کند که تعامل میان نظام‌های فرهنگی گوناگون را ممکن می‌سازد. چنان که یوری استریتر در ساختار، تکامل، و ارزش ادبی (۱۹۸۹) می‌نویسد، موکاروفسکی «یک اثر ادبی را نه به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی تثبیت‌شده در راستای ارتباط هنری بل که به عنوان بافتی از معانی در نظر می‌گیرد که گیرنده بر اساس این محصول و با کمک رمزگان‌های قراردادی به آن جنبه‌ای ملموس می‌بخشد. تنها همین بافت معانی است که می‌تواند به موضوع تعمق و ارزیابی زیبایی‌شناختی (در اصطلاح‌شناسی ساختارگرایی چک، به «موضوع زیبایی‌شناسانه») بدل شود» (ص. ۹۳).

موکاروفسکی، گویی با پیش‌بینی نظریات نشانه‌شناسانه‌ی آتسی، سازوکاری برای بررسی آثار ادبی پیش‌نهاد می‌کند: «تنها دیدگاه نشانه‌شناسانه است که نظریه‌پردازان را به تشخیص موجودیت مستقل و پویایی ماهوی ساختار هنر، و به فهم سیر تکاملی آن به عنوان سیری معطوف به درون، اما در رابطه‌ای همواره دیالکتیکی با

پیشرفته‌ترین و کامل‌ترین نظام نشانه‌ها»، همواره در مفهوم وسیع‌تر وجهه‌ای ارتباطی دارد، و استفاده‌ی زبان از کارکرد زیبایی‌شناسانه را نیز باید در همین حیطه گنجانند. در این کارکرد خاص، اساس کار بر ساخت «نشانه‌ی ساخته از نشانه‌ها» استوار می‌شود. موکاروفسکی می‌پذیرد که، رمز جداکننده‌ی کارکرد زیبایی‌شناختی از کارکردهای عملی همیشه دقیق و اکید نبوده و کارکردهای عملی را نمی‌توان به نفع یک بیان هنری کاملاً خودآیین به کلی سرکوب کرد: «در نتیجه، هر اثر شاعرانه‌ای ... همزمان یک نمایش، یک بیان، و یک خواسته است.» اما، کارکرد زیبایی‌شناختی در همه‌ی فعالیت‌های عملی حضور داشته، و بر کارکرد ارتباطی حاکم است. کارکرد زیبایی‌شناختی، با توجه به غلبه‌اش بر کارکرد ارتباطی، نفس ماهیت ارتباطات را تغییر می‌دهد. بنابراین، موکاروفسکی می‌تواند بگوید که کارکرد زیبایی‌شناسانه راستای اطلاع‌رسانی در کارکرد ارتباطی نشانه‌ها را، بدون انکار خصلت ارتباطی آن‌ها یا انکار توانایی‌شان در انتقال پیام‌های زبانی، «به صورت دیالکتیکی نفی می‌کند».

موکاروفسکی، به همراه دیگر اعضای «حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ» هم‌نگرش‌های مطرح در فرمالیسم روسی اولیه به ادبیات به عنوان یک واقعیت خودآیین را، و هم‌رویکرد جامعه‌شناسانه به ادبیات را که مشخصه‌ی منتقدان واقع‌گرای سوسیالیست بوده، رد می‌کند. همچنان که او در مطالعاتی در زیبایی‌شناسی مطرح می‌کند: «بدون برخورداری از یک جهت‌گیری نشانه‌شناسانه، نظریه‌پرداز همواره مایل خواهد بود که اثر هنری را به عنوان یک ساختار صرفاً صوری، یا به عنوان انعکاس مستقیمی از گرایش روان‌شناختی و حتا فیزیولوژیک مؤلف، چه در واقعیت متمایزی که اثر بیان‌اش کرده، و چه در موقعیت‌های ایدئولوژیک، اقتصادی، اجتماعی، یا فرهنگی یک محیط مفروض،

کرده، استدلال می‌کند که دغدغه‌ی فروید گشتار میان حیات ذهنی و زیست‌شناسی تحت تأثیر فرهنگ و نهادها بوده است. به نظر او، روان‌کاوی «چارچوبی ایجاد کرده است که کل مسائل مربوط به میل جنسی زنانه را می‌توان در قالب آن فهم کرد» (۱۹۶۶، ص. ۲۵۲). این چارچوب می‌تواند تبیین‌کننده‌ی مناسبات موجود بین عمومیت و خصوصیت باشد: چارچوبی نه‌گویای چپستی یک زن، بلکه‌گویای چه‌گونگی هستی یافتن او. میچل (۱۹۷۴)، از این رو، فهم خود از قوانین ناخودآگاه را به فهم ایدئولوژی‌های سیاسی و اقتصادی سرکوب‌کننده‌ی زنان پیوند می‌دهد.

دنیل کلارک

مید، مارگارت (Mead, Margaret) (۱۹۰۱-۷۶)

انسان‌شناس آمریکایی. مید مطالعات خود در رشته‌ی روان‌شناسی را در دانش‌سرای بارنارد آغاز کرد، و در ۱۹۲۳ زیر نظر فرانتس بوآز در دانشگاه کلمبیا به تحصیل در رشته‌ی انسان‌شناسی مشغول شد. در دهه‌ی ۱۹۲۰ به تحقیقات میدانی در ساموآ و گینه‌ی نو روی آورد تا «نوع آرایش‌های اجتماعی‌ای را که گذار به بلوغ و بزرگ‌سالی را تسهیل می‌کنند» بشناسد. در سال ۱۹۲۸ به مقام معاونت قوم‌شناسی در «موزه‌ی تاریخ طبیعی آمریکا» در نیویورک منصوب شد، و این منصب را تقریباً تا پایان دوران حیات حرفه‌ای خود حفظ کرد. مطالعات مید در دهه‌ی ۱۹۳۰ (به همراه گریگوری بیتسون) درباره‌ی زمینه‌ی فرهنگی روان‌گسیختگی در بالی مقدمات استفاده‌ی گسترده از فیلم و فنون عکاسانه در قوم‌نگاری را مهیا کرد. مید در طول جنگ جهانی دوم انسان‌شناسی خود را به شیوه‌های مختلف در جهت حمایت از اقدامات متفقین به کار گرفت. در سال ۱۹۴۷ به کادر آموزشی دانشکده‌ی انسان‌شناسی دانشگاه کلمبیا پیوست، و به عنوان سخن‌ران محبوبیتی

سیر تکاملی دیگر حوزه‌های فرهنگ، قادر خواهد ساخت. «عنصر اساسی این سازوکار همان فرض «وجه مسلط» پویایی است که موکاروفسکی در «زبان استانده و زبان شاعرانه» (۱۹۳۲) مطرح می‌کند: «وجه مسلط به اثر شاعرانه وحدت می‌بخشد. اما، این همان‌گونه وحدتی است که در زیبایی‌شناسی با عنوان «اتحاد در عین اختلاف» شناخته می‌شود، وحدت پویایی که هماهنگی و ناهماهنگی، و حتا همگرایی و واگرایی، را می‌توان در آن همزمان احساس کرد. همگرایی به اتکای اهتمام در راستای وجه مسلط پدید می‌آید، و واگرایی به اتکای مقاومت در برابر آن اهمتامی که می‌تواند در پس‌زمینه‌ی ثابت مؤلفه‌های تحقق‌نیافته نمود یابد.» کشف «وجه مسلط» منتقد ادبی را به تعیین ارزش یک اثر ادبی قادر می‌سازد.

موکاروفسکی، برخلاف منتقدان مارکسیستی که ارزش اثر ادبی را در بازنمایی ایدئولوژیک دقیق و درست یک محیط اجتماعی می‌جستند، ارزش اثر ادبی را در توانایی آن (توانی مبتنی بر اقتباس نوآورانه از سنت و قراردادهای ادبی) برای به چالش کشیدن دیدگاه غالب جامعه می‌یافت. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دولزل ۱۹۸۲، شوارتس ۱۹۸۹، گاندلمن ۱۹۸۸، موکاروفسکی ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، موکد ۱۹۸۸، وینر ۱۹۸۷)

اسلاوا ای. یاسترمسکی

میچل، جولیت (Mitchell, Juliet) (۱۹۴۰-)

روان‌کاو انگلیسی. میچل در روان‌کاوی و فمینیسم (۱۹۷۴) در راستای رد نقد فمینیستی بر فروید (بنگرید به دوبووار، فریدان، و گریر)، کوشش کرده، مدعی می‌شود که فروید تحلیلی از، و نه طرحی برای، جامعه‌ی پدرسالارانه ارائه کرده است. میچل، به ویژه، از فروید در برابر اتهام جبرباوری زیست‌شناختی دفاع

و نشان‌گر جنبه‌ی اساسی از آثار میس است. «غرفه‌ی آلمان» در نمایشگاه بین‌المللی بارسلون (اسپانیا، ۱۹۲۹) نشان‌گر سادگی متین (اصل «کم‌زیاد است») معماری او است که همچنین در صندلی «بارسلونی» بی‌عیب و نقصی مشهود است که مثل تکه‌ای از یک تندیس مینیمالیستی در فضای «غرفه» نصب شده بود. میس در سال ۱۹۳۸، به دنبال درک (شاید دیر هنگام) این‌که نگاه غیرسیاسی‌اش به معماری تناسبی با سیاست آلمان نازی ندارد، به آمریکا مهاجرت کرده، در آن‌جا به مقام مدیریت «انستیتوی فن‌آوری ایلینوی» در شیکاگو رسید، و نماینده‌ی طیف جدید معماران شد.

میس در «فازنورث هاوس» (پیلانوی ایلینوی، ۱۹۴۶-۵۰) بیش از پیش به مینیمالیسم (کمینه‌گرایی) رو آورده، فضای درخودبسته‌ی این خانه‌ی کوچک را غنا بخشید، و آن را به معبد مستطیل‌گونه‌ای مبدل کرد که فضای بکر و ساده‌ای متشکل از کف‌پوش‌ها، ستون‌های حمال، سقف مسطح، و دیوارهای نازک شیشه‌ای بود. بنای «سیگرام» (نیویورک، ۱۹۵۸) در واقع اجرای همان طرحی است که حدود سه دهه قبل برای احداث آسمان‌خراشی در برلین ریخته بود، بنایی که حال به نظر می‌رسید ساختار و سطح قاطع و برجسته‌اش برای تأثیرگذاری و القای حس اقتدار طراحی شده است. فیلیپ جانسون (۱۹۴۷)، که خود در طراحی بنای سیگرام مشارکت داشته، بی‌پروا ترین ستایش‌گر میس هم هست. خانه‌ی خود جانسون، مشهور به «گلس هاوس» (کانتیکات، ۱۹۴۹) ادای احترام صریحی به معماری میس در «غرفه‌ی آلمان» و «فازنورث هاوس» و به پاس دکوراسیون «بارسلونی» او است.

رابرت ونستوری (۱۹۶۶) با نگاهی انتقادی به زیبایی‌شناسی میس‌گونه، در ستایش پرشور جانسون از آثار میس تشکیک می‌کند - آن‌چه به دید جانسون صراحت چشمگیر معماری میس می‌آید، از نظر ونستوری

هرچه بیش‌تر یافت. در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ به همکاری با نهادهای بین‌المللی و سازمان ملل در زمینه‌ی مسائل مربوط به نژادپرستی و گذار پسااستعماری پرداخت، و در دهه‌ی ۱۹۶۰ به تألیف و سخن‌رانی در باب علل فرهنگی شورش‌های جوانان، جنسیت، و نقش زنان در جامعه‌ی آمریکا روی آورد.

مید، به عنوان یکی از پایه‌گذاران مطالعات فرهنگی و مطالعات شخصیت، استدلال می‌کند که سنت‌ها و عرف‌های فرهنگی، به ویژه در مسیر اجتماعی شدن، نیرویی اساسی در شکل‌دهی به شخصیت و رفتار فردی و جمعی بوده، و بهبودبخشی به وضعیت بشری به معنی فهم و اصلاح زمینه‌های فرهنگی است. او، شاید بیش از هر روشنفکر دیگری در سده‌ی بیستم، به فهم عامه از اهمیت زمینه‌ی فرهنگی در مورد مسائلی چون نژاد، میل جنسی/جنسیت، و تجاوزگری یاری رسانده است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: بیتسون، ۱۹۸۴، میس ۱۹۲۸، ۱۹۳۰، ۱۹۳۵، ۱۹۴۹، ۱۹۶۴، ۱۹۷۰، ۱۹۷۲، ۱۹۷۷)

جیمز فیلیپس

میس ون در روهه، لودویگ

(Mies van der Rohe, Ludwig) (۱۸۸۶-۱۹۶۹) معمار آلمانی - آمریکایی. بسیاری از مؤلفه‌هایی که به پیشرفت معماری مدرن یاری رسانده‌اند در آثار میس - از جمله، مثلاً، در خانه‌های ویلایی «فرانک لوید رایت»، بناهای آجرنمای «هندریک پتروس برلاگ» - گرد هم آمده و، از صافی ذهن و تخیل میس گذشته و ناب‌ترین و الگویی‌ترین شکل سبک بین‌المللی در معماری مدرن را پدید آورده‌اند. طرح میس برای یک ساختمان اداری («فریدریش استراسه» در برلین، ۱۹۲۱)، که نخستین نمونه‌ی یک آسمان‌خراش کلاً شیشه‌پوش بود، نماینده‌ی ساخت «پوست - و - استخوانی»

معنای مشخصاً امروزی آثاری برخوردار از دقت نظری نیستند، این آثار میبانی مهم مشترکی با **مطالعات فرهنگی** نوین دارند: این که میان متون ادبی و متون غیرادبی (نظیر متون هرزه‌نگارانه و تلویزیونی) پیوندی وجود دارد، و ادبیات از عمده عرصه‌های تولید **ایدئولوژی** است.

میلت به بررسی روابط نزدیک میان «تصاویر زنان» در ادبیات، ایدئولوژی‌های جنسیت، و زندگی واقعی زنان، به ویژه پدیده‌هایی چون تجاوزها، آزارهای جنسی، و بدرفتاری با زنان می‌پردازد. **سیاست‌شناسی جنسی** روان‌شناسی فرویدی را، چنان که به صورت رایج در ادبیات آمریکایی مورد استفاده قرار می‌گیرد، به شدت تقبیح می‌کند. مدافعان وضعیت موجود، از دوجنس‌گرایی، لحن نیش‌دار، و حالت پرخاش‌جویانه‌ی میلت برای بی‌اعتبار دانستن آرای او بهره برده‌اند، اما جالب است که هیچ‌یک با دی. اچ. لارنس، هنری میلر، نورمن میلر، و ژان ژنه این‌گونه برخورد نخواهند کرد - در واقع، لارنس حفظ اشتها خود به عنوان یک هنرمند «بزرگ» را مرهون بازخوانی آثارش از سوی میلت است. منتقدان فمینیست را در کل می‌توان به خاطر غفلت از حفظ و حراست میراث آغازین خود قابل سرزنش دانست: فمینیست‌هایی شک در بررسی انتقادی **سیاست‌شناسی جنسی** کوتاهی کرده‌اند - البته آثار مگی هام (۱۹۸۶) و رزماری تانگ (۱۹۸۹) از استثنائات چشمگیر این عرصه اند. ارزیابی مجدد جدی و جمعی از دهه‌ی نخست نقادی فمینیستی، و از جمله **سیاست‌شناسی جنسی**، وظیفه‌ای است که مدت‌ها است معوق مانده است.

کلینیس کار

یک سادگی اجباری و تحمیلی است. به نظر او، خصلت فروکاهنده و سلبی آثار میس به معماری‌ای منجر می‌شود که **فرهنگ** (این جزء ضروری تجربه‌ی انسانی) را ندیده می‌گیرد. با آن که فضاهایی که میس طراحی کرده به شکل ایدئالی از تناسب برخوردار اند، به نظر ونتوری این فضاها نمی‌خواهند و نمی‌توانند «حیاتی فراتر از ماشین‌های سیگارفروشی» داشته باشند. اساس نگاه شاعرانه‌ی میس به معماری در این گفته‌ی او نمود می‌یابد که «کم زیاد است»؛ دید ونتوری نسبت به میس، و رویکرد عملی‌اش به معماری در این تفسیر او تجلی می‌یابد که «زیاد کم نیست»؛ و این هردو کمابیش درست اند.

جرالد ایگر

میلت، کیت (Millett, Kate) (۱۹۳۴-)

منتقد ادبی فمینیست آمریکایی. پژوهش بحث‌انگیز میلت در زن‌ستیزی ادبی، **سیاست‌شناسی جنسی** (۱۹۷۰)، تثبیت‌کننده‌ی جایگاه برجسته‌ی او در سیر **نقادی فمینیستی** است. **سیاست‌شناسی جنسی** اولین اثر برجسته در مطالعات آمریکایی در حیطه‌ی بررسی جنسیت‌زدگی (سکسیسم) در ادبیات بود. این اثر بانی روش تحقیقی بود که بعدتر «نقد فمینیستی» خوانده شد: شناسایی و تحلیل بازنمودهای تحقیرآمیز و کلیشه‌ای از زنان در متون مؤلفان مذکر، و مذاقه در آن فرآیندهایی که **استیلای جنسیت‌زده** از آن طریق در مجامع و محافل آکادمیک برقرار می‌شود (به ویژه، بیرون دانستن متون مؤلفان مؤنث از **کانون مطالعات ادبی** و ارج نهادن به راهبردهای تأویلی جنسیت‌زده). اگرچه توریل موی (۱۹۸۵) تأکید کرده که آثار میلت در

ن

ناخودآگاه (the unconscious)

تصور وجود افکار یا انگیزه‌های ناخودآگاه پیشینه‌ی طولانی در فلسفه و روان‌شناسی دارد (النبرگر ۱۹۷۰)، اما مفهوم مدرن «ناخودآگاه» نشأت گرفته از نظریه و رویه‌ی روان‌کاوی، به اسلوب فروید و پیروان او، است. البته، باید بین کاربرد فرویدی این مفهوم و تصور یک ناخودآگاه جمعی که یونگ شرح و بسط داده تمایز قائل شد.

فروید ناخودآگاه را هم به شکل صفت، در توصیف پدیده‌هایی که در چارچوب عرصه‌ی خودآگاهی جا نمی‌گیرند، و هم به شکل اسم به کار می‌برد - ناخودآگاه، در کاربرد اسمی، بر یکی از سه سامان تشکیل دهنده‌ی دستگاه روانی دلالت دارد (دو سامان دیگر «پیش‌آگاهی» و «خودآگاهی» اند). فروید، از ۱۹۲۰ به این سو (فروید ۱۹۲۳ a)، به دنبال طرح موضع‌شناسی دیگری مشتمل بر «نهاد» (id)، «من» (ego)، و «ابرمن» (superego)، به استفاده‌ی صفتی از ناخودآگاه بازگشت می‌کند، هرچند که «نهاد» نیز نشان‌گر بسیاری از همان خصوصیات است که پیش‌تر به ناخودآگاه نسبت داده شده‌اند. اصطلاح «نهاد» (به آلمانی، Es) را فروید از گروودک (۱۹۲۳) وام گرفته - و گروودک، روان‌پزشکی نزدیک به حلقه‌ی روان‌کاوان وین، مدعی بود این اصطلاح را از نیچه اخذ کرده است.

مفهوم موضع‌شناسانه‌ی یک ناخودآگاه سامان‌مند در نخستین آثار فروید و به ویژه در تحقیق سترگ او درباره‌ی خواب‌ها (۱۹۰۰) نیز یافتنی است، اما در مقاله‌ی فراروان‌شناسانه‌ای به سال ۱۹۱۵ است که روشن‌ترین توصیف را از آن چه باید از ناخودآگاه مستفاد شود عرضه می‌کند. ناخودآگاه یک مفهوم ضروری است زیرا به تنهایی می‌تواند گویای شماری از «شکاف‌ها»ی موجود در حیات خودآگاه باشد؛ این شکاف‌ها شامل لغزش‌وری‌هایی چون لغزش‌های زبانی، وسواس‌ها، علائم، و البته خواب‌ها، یا «شاه‌راه» نیل به کشف ناخودآگاه می‌شوند. پدیده‌هایی چون تلقینات پسا‌هیپنوتیکی و نفس‌کاوش روانی ادله‌ی دیگری دال بر وجود ناخودآگاه عرضه می‌کنند. فروید بر اساس این پدیده‌ها، و پدیده‌های مرتبط با آن‌ها، وجود فرآیندهای روانی ناخودآگاه را اثبات می‌کند.

محتوای ناخودآگاه در بردارنده‌ی عناصری است که برای روان خودآگاه نپذیرفتنی بوده، سانسور یا سرکوب شده‌اند. ناخودآگاه همچنین حامل بقایایی از دوران کودکی و مراحل اولیه‌ی رشد است. ناخودآگاه را اغلب ابتدایی یا دیرینه و، بنا به بحث فروید، از یک جهت، میراثی با خاستگاه چندگانه دانسته‌اند که اجزای ابتدایی‌ترین تجربه‌های بشریت را در بر می‌گیرد. این میراث به علاوه مشتمل بر خیالات و صحنه‌های پایه‌ای

ناخودآگاه را به فصل سانسور شده‌ای در کتاب تاریخ سوژه تشبیه می‌کند: ناخودآگاه سانسور شده یا کذبی جای آن را اشغال کرده است. با این حال، حقیقت در همه جا نقش بسته: در «یادمان» یا، به عبارت دیگر، در هسته‌ی روان‌نژندی‌ای که علائم آن ساختار یک زبان را به نمایش می‌گذارند، در کتیبه‌هایی که باید رمزگشایی شوند، در نقوش خاطرات دوران کودکی، در اندوخته‌ی واژگان و ویژگی‌های شخصیتی فرد، و معدود قرائنی که به خاطر نیاز به پیوند دادن آن فصل تحریف شده به فصول پیرامونی اش حفظ شده‌اند.

لکان ناخودآگاه را ساختاریافته همانند یک زبان می‌داند، و از جمله دلایل اصلی این پنداشت این دیدگاه رایج است که روان‌کاوی یک درمان‌گفتاری بوده و زبان یگانه رسانه‌ی آن است. از یک سو، علائم و صورت‌بندی‌های ناخودآگاهانه همانند خواب‌گزاری همان خصایص صوری مجاز‌هایی مانند استعاره و کنایه را به نمایش می‌گذارند که می‌شود آن‌ها را، به ترتیب، به فشردگی و جابه‌جایی مربوط دانست. از سوی دیگر، یافته‌های زبان‌شناسان، و به ویژه فردینان دو سوسور، نشان‌گر ساختارهایی همانند ساختارهای یافتنی در صورت‌بندی‌های ناخودآگاه‌اند. از این رو است که، لکان ایماژهای خواب‌ها را به منزله‌ی دال‌ها در نظر می‌گیرد. اگرچه صورت‌بندی تازه‌ای که لکان از ناخودآگاه به دست داده اقناع‌کننده و بسیار مؤثر بوده، وفق دادن دیدگاه او با دیدگاه فروید اغلب آسان نیست، زیرا به نظر فروید زبان پدیده‌ای مختص نظام ادراک ناخودآگاهانه است (بنگرید به: لوکلر و لاپلانیش ۱۹۶۶).

دیوید میسی

ناخودآگاه جمعی (collective unconscious)

اصطلاحی محوری در روان‌شناسی یونگی، حاکی از پیوستار الگوهای دیرپایی که نقش اساسی در تجربه‌ی

(مانند مشاهده‌ی آمیزش جنسی پدر و مادر، اختگی، و اغفال) است که در کنار هم هسته‌ی ناخودآگاهی را شکل می‌دهند که در فرآیند فرضی اولیه و اساسی سرکوب به وجود آمده است. مهم‌تر این که، محتوای ناخودآگاه دربرگیرنده‌ی بازنمودها یا انگاره‌های غرایز یا انگیزه‌های اصلی (انگیزه‌های جنسی و غرایز خودپایی) است - فروید پس از سال سرنوشت‌ساز ۱۹۲۰، «انگیزه‌ی مرگ» را هم مطرح کرد و آن را میل بازگشت به یک وضعیت بی‌جانی انگاشت. انگیزه‌ها، که در ملتقای امور ذهنی و جسمی جای دارند، خود هرگز نمی‌توانند به ابژه‌ی ناخودآگاهی بدل شوند، و از این رو ناخودآگاه تنها از طریق تجلیات‌اش شناخته می‌شود. تجلیات اولیه و اساسی ناخودآگاه عمدتاً خواب‌ها و رؤیاهای اند، هرچند که علائم، خیالات، و وسوس‌ها نیز نشان‌هایی حاکی از وجود آن به شمار می‌روند. مختصات سامان ناخودآگاه و جوهی ویژه‌اند. بازنمودهای غریزی یا انگیزش‌های اشتیاقی ناخودآگاه مصدق نفی یا اصل عدم‌تناقض نیستند. این بازنمودها و انگیزش‌ها در چارچوب فرآیندهای اساسی فشردگی / جابه‌جایی قرار گرفته و بی‌زمان‌اند و، برخلاف سازوکارهای سامان خودآگاه - پیش‌آگاه، هیچ شرحی از واقعیت بیرونی به دست نمی‌دهند که به جای واقعیت درونی بنشینند. دیگر مشخصه‌ی این سامان گردش آزاد مایه‌های روانی‌ای است که در اختیار ایده‌ها و بازنمودها قرار می‌گیرند. فرآیندهای ناخودآگاه تابع «اصل لذت» اند؛ و این سازوکاری است که در صدد فروکاستن از هیجانان و ایجاد تعادلی در آن سامان است.

در عین حال که کل ادبیات روان‌کاوی را از یک جهت می‌توان در کار پرورش نظریه‌ی ناخودآگاه دانست، این ژاک لکان است که مبسوط‌ترین صورت‌بندی دوباره از این نظریه را مطرح می‌کند. لکان (۱۹۷۷، ص. ۵۰) در بخش مشهوری از «گفتمان رم» اش در سال ۱۹۵۳

قانونی منفی و سلبی بوده، و این توسل به نام پدر است که تابوی آمیزش با محارم را ابقا کرده، و رابطه‌ی بنیادین و بی‌واسطه‌ی کودک با مادر را از طریق عاملیت **عقده‌ی اودیپ** می‌گسلد. سلب یا سرکوب این دال اساسی به ایجاد شکافی در عالم نمادین منجر شده و، از دید ژاک لکان (۱۹۵۸، ۱۹۸۱)، این عاملی است که موجب روان‌پریشی می‌شود.

دیوید میسی

نامتعارف (unheimlich)

مقاله‌ی فروید درباره‌ی «امر نامتعارف» (۱۹۱۹) به کاوش در یکی از عرصه‌های نسبتاً نادیده‌گرفته در **زیبایی‌شناسی** می‌پردازد، و آثار هنری‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد که احساس تشویش و بیم و هراس بر می‌انگیزند. فروید اصطلاحات آلمانی unheimlich (نامتعارف) و heimlich (مألوف و متعارف) را مورد بررسی معناشناختی و ریشه‌شناختی قرار داده، نتیجه می‌گیرد که امور نامتعارف به عرصه‌ای تعلق دارند که در آن‌جا تعابیر ظاهراً متضاد عملاً مترادف یک‌دیگر بوده، به تجربه‌ای اشاره دارند که در آن واحد نامتعارف و مألوف است. امر «مألوف نامتعارف» تعبیری کمابیش مبهم و دوپهلوی است، اما فروید در استفاده از این تعبیر همچنین تحت تأثیر خوانش خود از نظریات کارل آبل فیلولوژیست درباره‌ی معنای خلاف‌آمدی واژه‌های پایه، و این فرضیه است که خواب‌ها و زبان‌های کهن اغلب تنها حامل یک واژه برای اطلاق به دو امر متضاد اند (۱۹۱۰a). **ایهام** heimlich / unheimlich را می‌توان بنیان فیلولوژیکی برای بقای عناصر اولیه در **ناخودآگاه** و نیز برای این فرضیه دانست که امر نامتعارف نمودی از نگرش جان‌دارانگار نسبت به عالم است. از این نظر، امر نامتعارف نشان‌گر پیدایش چیزی است که در آن واحد مألوف بوده و در ذهن ما سرکوب شده یا از آن

انسانی دارد و ژرف‌تر، دیرین‌تر، و بنیادین‌تر از شخصیت فردی است. به همین نحو، انسان‌ها در غرایز مشترک و **ساختارهای فیزیکی** مشترکی سهیم بوده، و لایه‌ی روانی – و «جمعی» – مشترکی نیز دارند. از ژرفاهای درونی و «عینی» انسان‌ها (که، برخلاف نگرش فروید به ضمیر ناهشیار، همیشه هم تیره و منفی نیستند) الگوهای خاصی سر بر می‌آورند که خودآگاهی اغلب آن‌ها را همچون عقده‌ها و علائم، و نیز نمادها و انگاره‌های خواب‌ها، خیال‌ها، و رؤیاها تجربه می‌کند. **یونگ** تعبیر افلاتونی – آگوستینی archetype (سرنمون) را در اطلاق به جلوه‌های همواره حاضر محتویات نمادین روان **ناخودآگاه** جمعی به کار گرفت (۱۹۶۹ b، ج. ۹). سوزان ال. فیشر

ناسازه (paradox)

گزاره‌ای ظاهراً با – خود – متناقض که البته با مذاقه‌ی بیش‌تر نشان‌گر حقیقتی حائز اهمیت می‌شود – چنان که مثلاً جان دان درباره‌ی عشق می‌گوید: «اسیر این بند شدن آزادی است» و یا وردزورث می‌گوید «کودک پدر آدم است». ناسازه مؤلفه‌ی مهمی در ادبیات غربی، از بدو پیدایش آن، بوده اما تمهید به ویژه رایجی در **شعر** «متافیزیکی» اوایل قرن هفدهم محسوب می‌شد، و از این رو، همانند **طنز** و **ایهام**، به اصطلاحی اساسی در **نقادی** نو بدل شد که نظریات‌اش مبتنی بر تلاش برای استفاده از اشعار متافیزیکی به عنوان الگویی برای تمام اشعار شایسته بود. کلینت **بروکس** (۱۹۴۷) تا آن‌جا پیش می‌رود که ناسازه را «زبان بایسته و ناگزیر شعر» می‌داند. **بین‌رایت**

نام پدر (name of the father)

در **روان‌کاوی** لکانی، **استعاره‌ای** پدرانه که بانی امر نمادین، و عاملیت قانون نمادین است. قانون نمادین

نرمادگی (androgyny)

«نرمادگی»، که از واژه‌های یونانی *andros*, *anēr* (نر) و *gynē* (ماده) ساخته شده، لفظاً به وجود دو جنس یا حضور همزمان اندام‌های تناسلی نرینه و مادینه در یک موجود زنده اشاره می‌کند. این اصطلاح، به لحاظ تاریخی، اغلب مورد استفاده‌ی زیست‌شناسان، به ویژه گیاه‌شناسانی بوده که درباره‌ی برخی گیاهان خاص تحقیق می‌کنند. با این حال، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، نرمادگی مفهوم متداولی در میان نظریه‌پردازان فمینیست شد و در توصیف تلفیق‌ها و بیان جلوه‌ها، صفات، و خصوصیات همزمان نرینه و مادینه‌ی انسان‌ها به کار رفت.

بحث فمینیستی از نرمادگی از این اصل نشأت می‌گیرد که جنس (*sex*) و جنسیت (*gender*) یکی نیستند. تفکر جنس‌گرا، که عموماً در رویکرد خود به سرشت انسانی دوگانه‌انگار و دوگرا می‌نماید، جنس و جنسیت را در هم ادغام می‌کند. نظام‌های فرهنگی جنس‌گرا نخست این دو مقوله‌ی «نرینه» و «مادینه» را مطرح و مستقر ساخته، آن‌گاه به انتساب خصایصی که افراد به موجب آن‌ها در یکی از این دو مقوله جای می‌گیرند پرداخته، این مقولات و خصایص آن‌ها را ارزیابی کرده (امور مادینه و خصایص منتسب به مادینگان را کم‌بها شمرده)، و در نهایت این مقولات را از طریق مجموعه‌ی متنوعی از اقدامات فرهنگی (مانند مستقرسازی، و استانداردسازی) نظم بخشیده، و سرانجام به تحمیل روابط مبتنی بر سلطه و اطاعت میان افراد طبقه‌بندی‌شده به عنوان مذکر و مؤنث می‌پردازند (مسر - دیویداو ۱۹۸۷، صص. ۳-۸۱).

از آن‌جا که جنس‌گرایی تنها هنگامی امکان‌پذیر است که انسان قادر به تمایزگذاری میان نوع مذکر و نوع مؤنث باشد، در جوامع جنس‌گرا افراد از تظاهر به تعلق داشتن به جنس دیگر، به هیچ‌یک از دو جنس، یا

بیگانه شده است. رویکرد دوم فروید به این امر حول محور خوانشی مضمونی از دو داستان هوفمان، «پری خواب» و «اکسیر شیطان»، می‌گردد. البته، خوانش فروید کاملاً گزینشی است. او اساساً عناصری را مورد توجه قرار می‌دهد که می‌توان آن‌ها را به ترس از اختگی ربط داد (اعضا و جوارح بریده‌شده، چشمان کودکانی که پری خواب به شکلی جادویی از جا در آورده و قوت فرزندان خودش می‌سازد). امر نامتعارف می‌تواند ملازم این پنداشت روان‌نژدانه‌ی جنس مذکر باشد که نکته‌ی نامتعارفی در مورد اندام تناسلی جنس مؤنث وجود دارد، و این مضمونی است که فروید در مقاله‌ی کوتاه خود درباره‌ی سر مدوسا (۱۹۲۲) نیز مورد کاوش قرار داد: آن‌جا که *unheimlich* بوده البته راه ورود به *heim* (موطن) همه‌ی انسان‌ها است - آن‌جا زمانی مألوف و متعارف بوده، و پیشوند *un* نشانی از یک سرکوب دارد. مقاله‌ی فروید درباره‌ی «امر نامتعارف»، با وجود اختصارش، همچنان جاذبه‌ی فراوانی برای نویسندگان علاقه‌مند به کاوش در رابطه‌ی **روان‌کاو**ی و ادبیات (کوفمان ۱۹۷۴) و نیز نویسندگان فمینیستی دارد که بسیاری از آن‌ها خوانش گزینشی فروید را مورد انتقاد هم قرار داده‌اند. **الن سیکسو** (۱۹۷۶a) اشاره می‌کند که فروید عروسکی را که در حکایت هوفمان جان می‌گیرد شایان اعتنا ندانسته؛ سیکسو در مقابل، با تعبیری مشابه با تعبیر مورد استفاده‌ی تزوتان **تودوروف** (۱۹۷۰) در بحث خود از فانتزی، استدلال می‌کند که دقیقاً همین مغشوش شدن مرز میان جان‌دار و بی‌جان است که موجب انشقاق امر نامتعارف می‌شود. ژولیا **کریستوا** (۱۹۸۰a) هم در تدوین تعلق خود از امر «خوارانگاشته»، یعنی تجربه‌ی هراس اولیه از فسخ **سوژه** در **تن** مادر، از مقاله‌ی فروید بهره جسته، این هراس را سابق بر اضطراب اختگی می‌شمارد.

دیوید میسی

آنان از مردان تأکید گذاشت و این تفاوت را پاس داشت. همچنین، فمینیست‌های سیاه‌پوست فشار فرهنگی‌ای برای کاوش در مسأله‌ی تفاوت اعمال کرده، توجه بیش‌تری به خصوصیت نژادی و فرهنگی مفروضات جنسیتی نشان دادند. از سوی دیگر، فمینیست‌های متأثر از **شالوده‌شکنی** هم تفاوت، «تفاوت در» مقولات تحلیلی، را مورد تأکید قرار دادند. مدعای آنان این بود که، نرمادگی همچنان حافظ مقولات نرینه و مادینه بوده، از این رو هیچ‌گاه نمی‌تواند به عنوان بدیلی در قبال نظام جنسی - جنسیتی مطرح شود: «نرمادگی» خود گرفتار همان دوانگاری‌ای است که می‌خواهد متزلزل کند.

«نرمادگی» نشان‌گر راهی نه لزوماً در مسیر نظریه و رویه‌ی فمینیستی، اما همسو با برخی از توجهات منتقدان فرهنگی معاصر - به **چندرگه‌ای** بودن و به تخطی از مرزبندی‌ها - و جنبش فرهنگی همگانی‌ای برای «وقاربخشی» به مردان یا زنانه کردن مردان بوده، این خود گویای **گیرایی** همچنان و هرچند نهفته‌ی این مفهوم در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و در دهه‌ی ۱۹۹۰ است.

کلینیس کار

نره (phallus)

اصطلاحی که **فروید** به ندرت به کار برده، و در محدود مواردی آن را در اشاره به **نماد** کهن قدرت حاکم آورده است (۱۹۱۰، ص. ۱۲۵؛ ۱۹۱۸، ص. ۲۰۴). فروید، معمولاً از صفت «نره‌ای» استفاده می‌کند، اما وجه اسمی (۱۹۲۳) را صرفاً مترادف آلت نرینگی می‌گیرد. او (۱۹۰۵) اغلب به یک مرحله‌ی نره‌ای در روند رشد اشاره می‌کند که در جریان آن کودک تفاوت جنسی را منوط به تمایز اختگی (مونث)/نااختگی (مذکر) می‌انگارد، و جز این شرح دیگری درباره‌ی مفهوم نره به معنای دقیق کلمه نداده است.

به هر دو جنس، منع می‌شوند. و از آن‌جا که بازتولید روانی و فرهنگی جنس‌گرایی تنها هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که مردان و زنان از اجرای اعمال یا ابراز کیفیات متعلق به جنس دیگر منع شوند، با تحمیل اکید رفتارهای جنسی «مناسب» و «مقتضی» مواجه خواهیم بود. در مقابل، فمینیست‌ها این مدعا را مطرح کرده‌اند که روال نرمادگی، با تصدیق حق افراد برای شکوفاسازی خویش برحسب منطق درونی خود، و نه منطق تحمیلی از سوی فرهنگ جنس‌گرا، موجب ارتقای آزادی انسانی می‌شود؛ نرمادگی ساخت‌مندی اجتماعی جنسیت را نشان داده، از این رو نشان‌گر عرصه‌هایی برای «بازسازی» یک جامعه‌ی بی‌جنسیت می‌شود؛ سرانجام این که، نرمادگی با متزلزل کردن بنیان جنس‌گرایی، یعنی تفاوت‌گذاری میان موجودات انسانی برحسب طبقات جنسی مذکر و مؤنث، به شکل مستقیم و مؤثر جنس‌گرایی و زن‌ستیزی را مورد حمله قرار می‌دهد.

تا پیش از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، فمینیست‌ها تنها به شکل پراکنده مسأله‌ی نرمادگی را مورد کاوش قرار می‌دادند، نظیر الیزابت کدی استانتون که در کتاب **مقدس زن** (۱۸۹۵) می‌گفت الوهیت وجهه‌ای نرماده داشته، یا **ویرجینیا ولف** که در **اتاقی از آن خود** (۱۹۲۸) می‌گوید نویسنده باید «مرد - زن‌وار» یا «زن - مردوار» باشد. اما کامل‌ترین تبیین نرمادگی به عنوان یک آرمان فرهنگی رایج فمینیستی اثر کارولین هیلبران با عنوان **به سوی بازشناسی نرمادگی** (۱۹۷۳) است. در دهه‌ی ۱۹۸۰، که می‌توان آن را «دهه‌ی تفاوت» نامید، توجهات مطرح به مسأله‌ی نرمادگی کاستی گرفت. **فمینیسم** رادیکال این مدعا را مطرح کرد که، در جامعه‌ی زیر سلطه‌ی مردان، نرمادگی هیچ‌گاه نمی‌تواند تحقق یابد، و «نر» همواره بر «ماده» مستولی است. رادیکال‌ها اصرار داشتند که زنان را نباید از زن بودن و **زنانگی** جدا کرد، بل که باید بر تفاوت

برای لحاظ کردن تمایز نره/ آلت نرینگی در آثار فروید را باید به دیده‌ی تردید نگریست.

دیوید میسی

نره لوگوس محوری (phallogocentrism)

اصطلاحی که ژاک دریدا (۱۹۶۷a، ۱۹۸۰) با ترکیب دو تعبیر phallogocentrism (نره محوری) و logocentrism (لوگوس محوری) وضع کرده، و با نقدهای شالوده‌شکنانه بر اولویت‌یابی لوگوس به عنوان عرصه‌ی حقیقت، و نقد فمینیستی بر پدرسالاری و به ویژه بر اولویت‌ی که ژاک لکان برای نره قائل شده، رواج گسترده‌تری یافت.

دیوید میسی

نژاد و نژادپرستی (race and racism)

درک و تحلیل فرآیند و سازوکاری که در جریان و در نتیجه‌ی آن «نژاد» به اصل ساختاربخش مناسبات اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی مبدل می‌شود مستلزم اتخاذ دیدگاه‌های همسنگانه (مبتنی بر مقایسه) در گذر زمان و مکان است. نژاد عملاً تنها هنگامی بار ارزشی، مثبت یا منفی، پیدا می‌کند که همسنجی‌ها و مقایساتی صورت بگیرد، چون تنها چنین اقدامی می‌تواند موجب تفاوت‌های بین ما و آن‌ها، بین خود و دیگری، شود. پس، نگاه نژادی یک سازوکار و فرآیند روان‌شناختی هم هست. در عین حال که نژاد هرگز جدا از دیگر مقولات تفاوت‌آفرین مانند جنیست و طبقه مطرح نمی‌شود، استفاده‌ی ابزاری از آن از طریق انجام مقایسات منفی محور طرح استعمار اروپایی بوده که از اواخر قرن پانزدهم آغاز شد. هر نمودی از نگاه نژادی در ادوار تاریخی و در بسترهای جغرافیایی مختلف البته ویژگی‌های خاص خود را دارد، اما استعمارگری غربی، رخدادی که پرچم‌دار نژاد به عنوان اصل ساختاردهنده بوده، به لحاظ تاریخی همواره به شکل مستمر در

در روان‌کاوی ژاک لکان، «نره» در تأکیدگذاری بر ارزش نمادینی به کار می‌رود که این اندام در روابط بیناسوبژکتیو و در جریان آشنایی با امور نمادین می‌یابد. به نظر بعضی از فمینیست‌ها، نظریه‌ی نره گشاینده‌ی راهی برای گریز از بند زیست‌شناسی‌گرایی پس‌ماند فروید و پی‌ریزی نظریه‌ای در باب تفاوت جنسی است که عوامل فرهنگی و نمادین را بیش‌تر مورد توجه قرار دهد (میچل ۱۹۷۴).

برداشت اولیه‌ی لکان از مفهوم نره نخست بار در نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ او شرح‌ویسط یافت. او در همایش سال ۱۹۵۶ درباره‌ی روان‌پزشکی‌ها (۱۹۸۱)، نره را عنصر میانجی در عقده‌ی اختگی به شمار می‌آورد، ابژه‌ای خیالی که کودک نهایتاً آن را در تملک پدر می‌شمارد. بعدتر، در مقاله‌ی مهمی درباره‌ی «معنای نره» (۱۹۵۸)، از نره به عنوان دال ممتازی سخن به میان می‌آورد که نشان‌گر تبیین میل و لوگوس است. از این منظر تازه، نره ابژه‌ی میل مادر بوده و کودک تلاش می‌کند، برای ارضای میل مادر و میل خود به مادر، با آن ابژه همذات‌پنداری کند. با این حال، نره یک دال یا نماد بوده (لکان و پیروان‌اش در آثار خود در این باره موضع‌گیری دقیقی ندارند) و کودک نمی‌تواند آن دال باشد. آشنایی کودک با امر نمادین است که به او مجال می‌دهد بپذیرد که نره ویژگی یک فرد نبوده، بل که دال بر تفاوت جنسی است. همین تبیین میل، فقدان، و زبان است که لکان را در معرض اتهام نره لوگوس محوری قرار می‌دهد.

از وجوه برآشوبنده‌تر بحث‌هایی که بر سر جایگاه نره در گرفته این است که، اگرچه لکان و پیروان‌اش عقیده دارند که تمایز نره/ آلت نرینگی نزد فروید هم دیده می‌شود، اغلب به ترجمه‌های فرانسوی‌ای استناد می‌کنند که این تمایز در آن‌ها مطرح شده، حال آن که متن‌های آلمانی یا انگلیسی فاقد آن‌اند. بنابراین، تلاش

مقایسه یا همسنجی می‌تواند هم شامل حال سیاهان فرانسوی و هم شامل حال سیاهان کریولی باشد و کریولی‌گرایی را تعبیری «تحقیرآمیز» یا «قابل تحقیر» می‌انگارد انزجاری را برجسته می‌کند که یک سیاه‌پوست نسبت به دیگر سیاه‌پوستان احساس می‌کند. پس، در همسنجی آدلری، پندار اصلی پنداری شخصی است؛ این به معنای مقایسه‌ی یک سیاه‌پوست با دیگر سیاه‌پوستان و گویای تحقیری است که یک سیاه‌پوست در حق دیگر سیاه‌پوستان روا می‌دارد.

نگاه سیاه‌پوستان آنتیلی به این مسأله پیچیدگی تازه‌ای به الگوی آدلری می‌بخشد. به نظر فانون، آنتیلی احتمالاً خود را سفیدپوست می‌بیند، و بنابراین به هنگام همسنجی خود با سایر سیاهان این کار را در «کنف حمایت سفیدپوستان» می‌کند. او سیاه‌پوستان دیگر از چشم سفیدپوستان می‌بیند. به این ترتیب، همسنجی در این جا سه جزء را در بر می‌گیرد - من، دیگری، ایدئولوژی سفیدپوستی - و پندار اصلی را از امر شخصی به امر اجتماعی تغییر می‌دهد. فانون توضیح می‌دهد که، منشأ روان‌نژندی یک سیاه‌پوست نه دیگر سیاه‌پوستان بل که جامعه‌ی مستعمراتی است که به سیاه‌پوستان آموزش می‌دهد تا دنیا را از منظر سفیدپوستان ببیند. از همین رو، روان‌نژندی فرد سیاه‌پوست نشان یک بیماری شخصی نیست، نشان یک بیماری اجتماعی است، تا به آن حد که کل جامعه‌ی آنتیلی یک «جامعه‌ی روان‌نژند»، یک جامعه‌ی مقایسه‌ای می‌شود. این رابطه‌ی سه‌جزئی ویژگی شاخص همسنجی آنتیلی است (صص. ۹۱-۱۸۵).

چرخش هوش‌یارانه‌ی فانون از امور فردی به امور اجتماعی به طرح تجربه‌ی اجتماعی - «تجربه‌ی زیسته‌ی سیاه‌پوست» (ص. ۸۹) - در عرصه‌ی روان‌کاوی منجر می‌شود. نژاد یک تجربه‌ی روانی است چون، به دلیل ترغیب ایدئولوژیک آنتیلی‌ها به اتخاذ دیدگاه

راستای جهانی‌سازی نژاداندیشی و نژادپرستی عمل کرده است. بنابراین، همسنجی نژادی (تحلیل نگاه نژادی از منظری مقایسه‌ای) به عنوان یک روش تحقیق، نه فقط متضمن تحلیل مشخصات هر نمودی از نگاه نژادی در ادوار تاریخی و در موقعیت‌های جغرافیایی مختلف بوده، بل که به معنی بررسی این نکته نیز هست که چه‌گونه پیدایش و گسترش استعمارگری در سطح جهانی این نمودهای خاص را بالقوه به هم مرتبط می‌سازد. این رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای به معنای در نظر گرفتن دنیا به عنوان جایی است که پدیده‌ی استعمار مهر نازدودنی خود را بر آن کوبیده؛ و این یعنی که نژاد را باید به عنوان پدیده‌ای جهانی و این جهانی مد نظر گرفت.

موضوع مقایسه «سیاه‌پوست خودش مقایسه است». منظور فرانتس فانون از این بیان معمایی در فصل هفتم پوست سیاه، نقاب‌های سفید (۱۹۵۲) مقایسه‌ی دو گونه‌ای بود که خودش آن‌ها را، به ترتیب، آدلری و آنتیلی می‌نامید. در «روان‌شناسی اختلالات رفتاری» آلفرد آدلر، فرض بر این است که «من» همیشه می‌خواهد بزرگ‌تر از «دیگری» باشد، تا به این وسیله بتواند تاوان بی‌عدالتی و حقارتی را که دیگری در حقش روا داشته از او بگیرد. مقایسه‌ی آدلری «من» و «دیگری» را با هم می‌سنجد، و مبین یک رابطه‌ی دوجزئی است. سیاه‌پوست، که مثال مفراطی از آن اختلال رفتاری است، همیشه خود را با سایر سیاه‌پوستان مقایسه کرده، آنان را چنان پست و فرودست می‌شمارد که تا آرزوی «نابودی» آنان پیش می‌رود؛ او می‌خواهد آنان را به ابژه‌هایی مبدل کند که فردیت و آزادی‌شان را انکار کرده، برتری و فرادستی دشوار به دست‌آورده‌ی خود را با فریاد خودشیفته‌وارانه‌ی «من، من، من» جار بزند (فانون ۲۰۰۸، صص. ۷-۱۸۵). این واقعیت که این

هر نمودی از نگاه نژادی را به عنوان امری مکان‌بنیاد (مستعمره و کلان‌شهر) و زمان‌بنیاد (پیش و پس از ورود به کلان‌شهر) نشان می‌دهد، اما در همه حال این همسنجی و مقایسه است که شالوده‌ی نگاه نژادی را شکل می‌دهد. دوم، سیاه‌پوست ساکن مستعمره همان سیاه‌پوستی است که به کلان‌شهر می‌رود، و این نشان می‌دهد که فرآیندهای مختلف در اعمال نگاه نژادی به هم پیوسته‌اند. این به هم پیوستگی البته تصادفی نیست، پی‌آمد تاریخی چرخش استعماری است. تحلیل قانون نشان می‌دهد که مقایسه بین مستعمره و کلان‌شهر امری مربوط به نسبت‌ها است و ربطی به نسبی‌نگری ندارد. اگر نگاه نژادی ذاتاً امری مقایسه‌ای و فرآیندی روانی و تاریخی باشد، آن‌گاه معنای مرسوم مقایسه به عنوان مجاورسازی اختیاری دو جزء بر اساس تفاوت یا تشابه‌شان را باید برداشتی از همسنجی به عنوان تصدیق و فعلیت‌بخشی به روابط و نسبت‌ها و مناسباتی متضمن دو یا چند جزء جایگزین کرد. این شکل اخیر مقایسه مناسبات مکتوم یا از نظر دور داشته را در معرض دید قرار داده، و این رویکردهای رابطه‌ای را سرآغاز فهم کامل‌تری از نگاه نژادی به عنوان فرآیندهمسنجی می‌سازد.

در آمریکا، فراخوان به فراروی از دوگانه‌ی نژادی سیاه - سفید پژوهش‌گران بسیاری را به مد نظر گرفتن الگوهای مناسباتی ظریف‌تر برای همسنجی نژادی برانگیخته است. یک نمونه‌ی کارآمد می‌تواند برداشت کلر ژان کیم از سه‌گانه‌سازی نژادی باشد، فرضی متضمن آن که در آمریکا فرآیند سه‌گانه‌ی بارزی در مناسبات موجود بین سیاه‌پوستان، آمریکائیان آسیایی‌تبار، و سفیدپوستان به چشم می‌خورد. در قالب این سه‌گانه، آمریکائیان آسیایی‌تبار در برابر سیاهان از «ارزش نسبی» برخوردار اند اما از «سلب حقوق مدنی»‌شان از سوی جامعه‌ی سفیدپوست مسلط رنج می‌برند. کیم

سفیدپوستانه از طریق آموزش یا تجربه‌ی مستقیم در محیط زندگی، تجربه‌ای اجتماعی است. قانون، به عنوان مثال مجسمی از این نکته، از تجربه‌ی قدم زدن در خیابان‌های فوردفرانس یاد می‌کند، جایی که با توجه به ابعاد احساس «افشا شدن» یک سیاه‌پوست - یعنی فرودست‌انگاری‌اش از سوی دیگر سیاه‌پوستان - می‌شود مشخص کرد کدام خیابان «بیش از دیگران مقایسه‌ای» است (ص. ۱۸۶). خیابان و کلاس درس، همانند دیگر فضاها در محیط مستعمراتی، جوهره‌ی اجتماعی را به جلوه در می‌آورند که در آن آگاهی قیاسی سفیدانگیخته و تحقیرآمیزی ایجاد شده، به عمل در آمده، و علیه دیگر سیاه‌پوستان به کار گرفته می‌شود.

همسنجی، چنان که قانون مفهوم‌پردازی‌اش کرده، نشان‌گر وضعیت روانی و اجتماعی استعمارشدگان است. در مستعمره، هر سیاه‌پوستی سیاه‌پوستان دیگر را تحقیر کرده، در عین حال خود را با سفیدپوستی خیالی خود فریب می‌دهد، و این رفتاری است که از سیاه‌پوستان دیگر هم سر می‌زند. اما آنتیلی که به کلان‌شهرها می‌رود اتفاق دیگرتری می‌افتد: خیلی ساده، کاکاسیاه «می‌شود». سیاه‌پوست که دیگر در اکثریت نیست، و حالا در معرض مواجهه‌ی مستقیم با نگاه - ناگزیر، تحقیرآمیز، یا هراسان - سفیدپوستان قرار دارد، ناچار به وانهادن خودشیفتگی‌اش می‌شود. سیاه‌پوست به موضع تحقیر و مقایسه تبدیل می‌شود، نه فقط مقایسه با سفیدپوستان که همچنین مقایسه با خودش، چون حالا خود را هم از دید سفیدپوستان قضاوت می‌کند. در نظر کاکاسیاه، این همسنجی و تحقیر کلان‌شهری معطوف به خود، و نه دیگران می‌شود: خود موضوع خویش می‌شود.

دو نکته در مورد مقایسه می‌شود از خوانش قانون استنباط کرد. اول، تفاوت‌های موجود بین سازوکار نگاه نژادی در مستعمره‌ها و در کلان‌شهرها خصلت خاص

استدلال می‌کند که نگاه نژادی شکل یک سلسله مراتب واحد یا مسیرهای مجزا برای افراد رنگین پوست را به خود نگرفته، بل که در «عرصه‌ای از مواضع نژادی» عمل می‌کند، موضعی که که در رابطه با یک دیگر ایجاد می‌شوند. اقلیت‌سازیِ الگویی از آمریکائیان آسیایی تبار درخواست‌های سیاهان برای اجرای عدالت نژادی را به حال تعلیق در آورده، و سلب حقوق مدنی از آمریکائیان آسیایی تبار این اطمینان را ایجاد می‌کند که آنان هرگز همپای سفیدپوستان نخواهند شد (کیم ۱۹۹۹؛ لای ۲۰۰۸). سه گانه‌سازی نژادی در این جا یک تمهید ابتکاری مؤثر برای به دید آوردن آن مناسباتی است که الگوهای دوگانه‌انگار مرسوم مکتوم کرده و از نظر دور می‌دارند. با سه گانه ساختن از سه جزء به هم مربوط البته نکات تازه‌ای به دید خواهد آمد. اما این دشواری اخلاقی ایجاد می‌شود که کدام سه جزء را باید در این سه گانه گنجانند، و ارزش‌گذاری انتخابی این سه جزء در برابر هم چه باید باشد، و پی‌آمد احتمالی تضعیف بازگشت به همبستگی‌های بین نژادی چه خواهد بود. فراخوان به فراروی از دوگانه‌ی سیاه - سفید در مطالعات نژادی آمریکایی احتمالاً بیش‌تر به روشن شدن نکاتی در مورد آمریکائیان آسیایی تبار و آمریکائیان لاتینی تبار منجر می‌شود (الکوف ۲۰۰۰)، و کم‌تر نقشی در راستای روشن‌گری در مورد دیگر رنگین‌پوستان، و به ویژه سرخ‌پوستان یا بومیان آمریکا، ایفا می‌کند.

به عبارت دیگر، برخی اجزا آمادگی بیش‌تری برای جذب شدن در یک سه گانه را دارند، و برخی دیگر - همچنان که در الگوی دوگانه‌انگار دیده می‌شود - از نظر نهان شده یا در پس‌زمینه محو می‌شوند. برای مثال، فراخوان به فراروی از الگوی دوگانه‌انگار به طرح قضیه‌ی بومیان آمریکا در قالب یک سه گانه‌ی پایدار منجر نشده؛ در عوض، به غفلت مستمر از این نکته منجر می‌شود که چه گونه مشکلات بومیان آمریکا در

خصوص اعاده‌ی حقوق، زمین‌ها، و هویت فرهنگی‌شان می‌تواند چارچوب و تبیینات مسائل مربوط به اقلیت‌ها را متزلزل و دست‌خوش دگرگونی کند. کوشش‌های فکری و تلاش‌های سیاسی برای ادغام مسائل بومیان با مسائل اقلیت‌ها در بهترین حالت هم توان چندانی نداشته، و مسأله‌ی نژاد عامداً مانع از حل مسائل بومیان می‌شود. پژوهش‌گران بر این باور اند که بیانیه‌ی مشهور دبلیو. ای. بی. دوبوآ، «مرز رنگی»، که نخست بار در ۱۸۹۷ منتشر شد و بعدتر در ۱۹۰۳ در *ارواح قوم سیاه* به چاپ رسید، نشان‌گر نقطه‌ای است که در آن رنگ سرخ از تخیل نژادی آمریکائیان حذف می‌شود (کان ۲۰۰۴). همین نکته یائل بن - زوی (۲۰۰۷) را واداشته تا، بدون کم‌ترین طعن و تمسخری، این پرسش را پیش بکشد که «سرخ‌ی کجا رفت؟» بن - زوی استدلال می‌کند که، در چنین برداشت‌هایی بومیان آمریکا به عنوان «نیاکان رو به زوال» آمریکای سفیدپوست در نظر گرفته شده، سرخی به ناچار در سفیدی محو شده، تاریخ و فرهنگ بومیان آمریکا دارای موروثی اجتماع سفیدپوست در سراسر کشور دانسته می‌شود. ناپدید شدن سرخی مصادف با نمایان‌تر شدن باقی رنگ‌ها - سیاه، زرد، و قهوه‌ای - در ادوار مختلف تاریخی بوده و بعد از یازده سپتامبر هم که ظهور اسلام‌هراسی به حساسیت نسبت به رنگ و نژاد دیگری منجر شد. ورود آسیایی‌ها به مستعمره‌هایی مانند هاوایی و تقابل‌شان با بومیان آن‌جا هم نمونه‌ی تاریخی دیگری از رابطه‌ی سه گانه بین سفیدها، آسیایی‌ها، و بومی‌ها است که نیازمند تحلیل مستمر بوده، اما مطالعات صورت‌گرفته در این باره همچنان محدود مانده‌اند (فوجیکانه ۲۰۰۰، تراسک ۲۰۰۰).

همسجی نژادی، اگر بخواهد که کارش به طرد کردن یک گروه حاشیه‌نشین دیگر و ایجاد پایگان ضمنی دیگری مبنی بر بینایی کامل نسبت به برخی

استدلال می‌کند که نگاه نژادی شکل یک سلسله مراتب واحد یا مسیرهای مجزا برای افراد رنگین پوست را به خود نگرفته، بل که در «عرصه‌ای از مواضع نژادی» عمل می‌کند، موضعی که که در رابطه با یک دیگر ایجاد می‌شوند. اقلیت‌سازیِ الگویی از آمریکائیان آسیایی تبار درخواست‌های سیاهان برای اجرای عدالت نژادی را به حال تعلیق در آورده، و سلب حقوق مدنی از آمریکائیان آسیایی تبار این اطمینان را ایجاد می‌کند که آنان هرگز همپای سفیدپوستان نخواهند شد (کیم ۱۹۹۹؛ لای ۲۰۰۸). سه گانه‌سازی نژادی در این جا یک تمهید ابتکاری مؤثر برای به دید آوردن آن مناسباتی است که الگوهای دوگانه‌انگار مرسوم مکتوم کرده و از نظر دور می‌دارند. با سه گانه ساختن از سه جزء به هم مربوط البته نکات تازه‌ای به دید خواهد آمد. اما این دشواری اخلاقی ایجاد می‌شود که کدام سه جزء را باید در این سه گانه گنجانند، و ارزش‌گذاری انتخابی این سه جزء در برابر هم چه باید باشد، و پی‌آمد احتمالی تضعیف بازگشت به همبستگی‌های بین نژادی چه خواهد بود. فراخوان به فراروی از دوگانه‌ی سیاه - سفید در مطالعات نژادی آمریکایی احتمالاً بیش‌تر به روشن شدن نکاتی در مورد آمریکائیان آسیایی تبار و آمریکائیان لاتینی تبار منجر می‌شود (الکوف ۲۰۰۰)، و کم‌تر نقشی در راستای روشن‌گری در مورد دیگر رنگین‌پوستان، و به ویژه سرخ‌پوستان یا بومیان آمریکا، ایفا می‌کند.

به عبارت دیگر، برخی اجزا آمادگی بیش‌تری برای جذب شدن در یک سه گانه را دارند، و برخی دیگر - همچنان که در الگوی دوگانه‌انگار دیده می‌شود - از نظر نهان شده یا در پس‌زمینه محو می‌شوند. برای مثال، فراخوان به فراروی از الگوی دوگانه‌انگار به طرح قضیه‌ی بومیان آمریکا در قالب یک سه گانه‌ی پایدار منجر نشده؛ در عوض، به غفلت مستمر از این نکته منجر می‌شود که چه گونه مشکلات بومیان آمریکا در

امور عجیب و غریب»، یا چسبیدن به هسته‌ای می‌داند که «هرچه بیش‌تر خشکیده، هرچه بیش‌تر پژمرده، و هرچه بیش‌تر توخالی می‌شود.» این بستر فرهنگی، این فرهنگ‌باوری ماهیت‌بنیاد یا این ماهیت‌باوری فرهنگی احیاشده از سوی سنت سنگواره‌ای، نقطه‌ی تماس خود با رخداد‌های واقعی کنونی را از دست داده، و درکی از ضرورت ارائه‌ی آثار سیاسی انضمامی و ضداستعماری در سطح ملی ندارد. فرهنگ متفاوت نمی‌تواند فرهنگ قاره‌ای باشد، این چنین فرهنگی باید بیش و پیش از همه ملی باشد. برخلاف سنت ماهیت‌باور، فرهنگ ملی فرهنگی در حال شدن است، فرهنگی آفریده به دست مردمانی که هر یک سهمی از آن دارند. روشنفکران بومی، به جای استمرار بخشیدن به نگاه نژادی به تفکر، که نسخه‌ی وارون افکار استعماری است، باید به جد و به دقت به همسنجی‌های عینی بین ملت‌های مختلف و تاریخ آفریقایی‌شان دست بزنند، طوری که کارشان صرفاً مقایسه‌ی «سکه‌ها» یا «تابوت‌ها»ی قدیمی نباشد (فانون ۲۰۰۴، صص. ۸۰-۱۴۵). تفکر نژادگرا مقایسات بی‌فایده‌ای صورت می‌دهد که به هیچ کاری جز دامن زدن به روند شیئی شدن فرهنگ و بیگانگی روشنفکران بومی از مردم خود نمی‌آید.

از نگاه نژادی به عنوان یک فرآیند همسنجی روانی - اجتماعی تا ضرورت استعمارزدایی از تفکر از راه انجام مقایسات مفید و از طریق تفکر خلاق و ملی درباره‌ی فرهنگ، فانون علناً نگاه نژادی را به طرح و برنامه‌ی استعمارگری به عنوان طرح و برنامه‌ی همزمان روانی، اجتماعی - اقتصادی، و معرفتی پیوند زده، اعتقاد دارد که استعمارزدایی باید نه فقط سیاست که روان‌شناسی و معرفت‌شناسی را هم در بگیرد. همچنین، استعمارزدایی باید یک طرح و برنامه‌ی چندرشته‌ای - اگر نه بینارشته‌ای - باشد، چرا که آغاز تفکر نژادی (نژاداندیشی) در جریان چرخش نژادی سرآغاز رویکرد

گروه‌ها و کوری مطلق نسبت به برخی دیگر، و توان بخشی به یک گروه و ناتوان‌سازی گروهی دیگر نکشد، باید در هر وهله‌ای نقاد مفروضات و نتیجه‌گیری‌های خود باشد. در این جا می‌توان دوباره به فانون رجوع کرد و اصرار او بر خاص بودن هر جلوه‌ای از نگاه نژادی و تأکیدش بر ضرورت ترسیم دقیق مرزهای میان جلوه‌های مختلف را یادآور شد. فانون از این اعتبار برخوردار است که نخستین نظریه‌پرداز نگاه نژادی در قرن بیستم - در دوزخیان زمین (۱۹۶۱) - بوده، پیش از آن که مایکل باتون در کتاب *ایده‌ی نژاد* (۱۹۷۷) به تحلیل مشروح این تعبیر بپردازد (مورجی و سالاموس ۲۰۰۷، ص. ۷). فانون، به مفهومی متفاوت از آنچه در بالا مورد بحث قرار گرفت، نگاه نژادی را به همسنجی پیوند می‌دهد. او دغدغه‌ی چیزی را دارد که آن را «نگاه نژادی به تفکر» از سوی روشنفکران بومی آفریقا می‌نامد، روشنفکرانی که از گرایش استعمارگران اروپایی به اندیشیدن به آفریقا به عنوان یک واحد مجزا پی‌روی می‌کرد. آنان البته از سیاه‌ستایی و دیگر تعابیر مثبت از آفریقایی بودن برای مقابله با محکومیت اروپامحورانه‌ی آفریقا بهره می‌گرفتند، اما الگوی تفکرشان عملاً تقلیدی از استعمارگران بود، و بنابراین افکارشان رنگ نژادی داشت. به نظر فانون، این گرایش به اندیشیدن به آفریقا به عنوان یک واحد مجزا، خواه فرهنگی و خواه سیاسی، و نه به عنوان حاصل جمع فرهنگ‌های ملی و ملت‌هایی که جغرافیای خاص خود را دارند، روشنفکران بومی را به «بن‌بست» رسانده است. ابداع فرهنگ «آفریقایی» به عنوان یک بستر فرهنگی یک‌پارچه نمی‌تواند شأن و شکوه ادعایی تمدن استعمارگران را واژگون کند؛ کاری که می‌کند این است: روشنفکران بومی را اسیر کنش‌های ارتجاعی و بیگانه با تغییر و تحول می‌کند، کنش‌هایی که فانون آن‌ها را گرفتار در باتلاق «کلیشه‌های به شدت سترون»، درگیر «تلاش‌های مبتذل در جست‌وجوی

دیوید تئو گلدبرگ و چارلز میلز نقدهای تند و تیزی بر فلسفه‌ی اروپایی، از لیبرالیسم کلاسیک و تفکر روشنگری گرفته تا پراگماتیسم و نولیبرالیسم معاصر آمریکایی ارائه کرده، این مکاتب را متهم می‌کنند که در برهه‌های مشخص تاریخی به ایجاد آشکالی از نژاداندیشی یاری رسانده‌اند. به نظر گلدبرگ، لیبرالیسم کلاسیک با توجه سودگرایانه‌ی استعمارگری، وضع کردن بنیان‌های موهومی برای اخلاق، ارائه‌ی تعریف محدود و منفعت‌طلبانه از عقلانیت، رویکرد گزینشی در اعطای حقوق، و ابداع مقوله‌ی انسان «وحشی»، مجموعه‌ی کاملی از استدلال‌های عقلانی در توجیه انواع نژادپرستی در آن زمان و بعد از آن مهیا کرده است (صص. ۴۰-۱۴). به نظر میلز، نظریه‌ی سیاسی «قرارداد اجتماعی»، چنان‌که هابز، روسو، لاک، و کانت از اواسط قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم شرح و بسط داده‌اند، اصولاً تحت تأثیر نژاداندیشی است. این نظریه ذهنیت سیاسی، معرفت‌شناسی، فهم، و آداب اخلاقی برتر سفیدپوستان را تبلیغ می‌کند؛ حامی این نظریه نیز استعمار اروپایی، نسل‌کشی آمریکایی، و استثمار بردگان - یعنی خشونت و استثمار اقتصادی و همچنین سلطه‌ی ایدئولوژیک - است. این نظریه افراد غیرسفیدپوست را مادون انسان فرض کرده، و قلمروی غیرسفیدپوستان را عرصه‌ی جهالت و بی‌اخلاقی می‌شمارد؛ خلاصه این‌که، به ایجاد ارزش‌های برتر سفیدپوستان همت می‌گمارد.

فلسفه‌ی اخلاق هم زیرمتنی نژادی دارد و فیلسوفان این نحله، که به نوعی «اختلال معرفت اخلاقی» مبتلایند، با طفره‌روی و خودفریبی جهالت مصوب خود را به نمایش می‌گذارند (میلز ۱۹۹۷، ص. ۹۵). بنابراین، به عقیده‌ی میلز، قرارداد اجتماعی یک قرارداد نژادی است که اومانیسم ملهم از روشنگری خصوصیات انسان را در چارچوب آن تعریف می‌کند. میلز بحث

رویکرد دیسیپلین‌دار (رویکرد رشته‌ای/تأدیبی/ انضباطی/انتظامی) نیز بوده است.

چرخش استعماری مایکل بانتون جامعه‌شناس «نگاه نژادی»، در معنای گسترده‌ی این تعبیر، را به عنوان فرآیندی تاریخی در نظر می‌گیرد که «به موجب آن یک شیوه‌ی دسته‌بندی تکوین یافته، به شکلی آزمایشی در تاریخ‌نویسی اروپایی و سپس، به شکل قاطعانه‌تر، در مورد جمعیت‌های ساکن در دنیا به کار گرفته است» (۱۹۷۷، صص. ۱۸-۱۹). سرچشمه‌ی گفتمان نژادی را می‌توان در سرآغاز استعمارگری اروپایی در قرن پانزدهم یافت، در آن وهله‌ی تاریخی که امانوئل والرشتاین (۲۰۰۰) آن را نقطه‌ی آغاز نظام سرمایه‌داری جهانی و پیشاهنگ فرآیند جهانی‌شدنی می‌داند که در گذر قرن‌ها رو به گسترش گذاشته است. کم‌وبیش در همین وهله است که نژاد به صورت یک مفهوم مطرح شده، همزمان با استعمارگری‌های اسپانیا و پرتغال در غرب آفریقا و در قاره‌ی آمریکا جلوه‌گر می‌شود (گلدبرگ ۱۹۹۳، صص. ۴-۲۱). در همین حال، با افول امپراتوری‌های اسپانیا و پرتغال، امپراتوری‌های فرانسه، آلمان، و بریتانیا در قرن هجدهم جانشین آن‌ها شدند، و به باور پژوهش‌گران در این دوره بود که گفتمان نژاد، با اتکا به تفکر عصر روشنگری، به اعتماد به نقش بیش‌تر خودنمایی کرد. امانوئل ازه، در گزیده مقالاتی با عنوان نژاد و روشنگری (۱۹۹۷)، با استناد به قطعاتی از اسناد راجع به بحث نژاد در این دوره، نشان می‌دهد که، چه‌گونه متفکران عصر روشنگری برقراری پایگان یا سلسله مراتب نژادی را با استفاده از استدلال‌هایی توجیه می‌کردند که به رشته‌هایی چون تاریخ طبیعی، اقلیم‌شناسی، زیست‌شناسی تکاملی، اخلاق، متافیزیک، فلسفه‌ی تاریخ، انسان‌شناسی، و جغرافیای فرهنگی تعلق داشتند.

به میراث لیبرالیسم جمهوری خواه، نژاد به عنوان یک مقوله‌ی تحلیلی و اجتماعی عمدتاً کنار گذاشته شده، در عین حال واقعیت نابرابری نژادی عمدتاً نادیده گرفته شده است. ایدئولوژی آمریکایی «بی‌رنگی» که متعاقب جنبش حقوقی مدنی مطرح شده هم همین برکناری را در پوشش نولیبرالیسم پی می‌گیرد. جهانی شدن نژاداندیشی از زمان چرخش نژادی به این سو به همجوشی ایدئولوژی‌های بی‌رنگی در گوشه و کنار دنیا منجر شده، پیوسته اشکال مختلفی از این ناپدگی‌ها را به معرض دید می‌گذارد، تا امکان مقابله‌ی مؤثرتر با وضعیت مردمان در معرض نگاه نژادی، به عنوان واقعیات تاریخی در حال دگرگونی، را فراهم آورد.

نژاد و دیسیپلین از جمله‌ی آمده‌های عصر روشنگری طرح گفتمان «نژاد» به موازات ایجاد رشته‌های جدید و دسته‌بندی دقیق‌تر رشته‌ها بود. کانت از مشهورترین انسان‌شناسان متفکن بود که در درس‌گفتارها و همچنین مقالاتش، به ویژه آن‌ها که بعد مرگ‌اش با عنوان *جغرافیای فیزیکی* گردآوری شدند، نژادها را بر اساس تاریخ طبیعی دسته‌بندی کرده، و ارزش‌های مختلفی برای نژادهای متعلق به نواحی اقلیمی و جغرافیایی مختلف قائل می‌شد. در عین حال که کانت را متعلق به مرحله‌ی اولیه‌ی ایجاد رشته/دیسیپلین انسان‌شناسی می‌دانیم، «دیسیپلین» در مقالات او به تحت انضباط در آوردن و تأدیپ کردن (دیسیپلینه کردن) اقوام بومی اشاره دارد. برای مثال، در شرح خصوصیات انواع مختلفی از اقوام سیاه، اظهار نظر می‌کند که «مورها، مانند همه‌ی ساکنان نواحی بسیار گرم، پوست کلفتی دارند. برای تأدیپ‌شان، نمی‌شود آنان را با چوب‌دست ادب کرد، بل که باید با ترکه‌های شکافته تازبانه‌شان زد تا خون منفذی برای بیرون زدن پیدا کرده و اسباب ایجاد خون‌مردگی در زیر پوست‌شان نشود» (کانت

خود را از این هم فراتر برده، آن را به نقدی بر پراگماتیسم آمریکایی، که اساساً نوعی لیبرالیسم نژادی بوده، بسط می‌دهد؛ از دید او (۲۰۰۸)، این نگره‌ای است که تجربه‌ی مادی و اجتماعی افرادی را که در معرض نگاه نژادی قرار دارند به شدت از نظر دور می‌دارد. در قرن بیست و یکم، این قرن نولیبرالی، تفوق و برتری گفتمان بی‌رنگی (بی‌تفاوتی نسبت به نژاد) هم ادامه‌ی این رویکرد است: قضیه این نیست که نژادپرستی ناپدید شده، قضیه این است که تصور می‌شود نژادپرستی به عنوان یک مقوله دیگر نافع نیست، دلالت‌های اش دیگر خریداری ندارد، و در کل جاذبه‌ی اجتماعی‌اش را از دست داده است (گلدبرگ ۲۰۰۸، میلز ۲۰۰۸). دو جامعه‌شناس دیگر، مایکل اومی و هاوارد وینانت (۱۹۹۴)، پیش از این ظهور «ایدئولوژی بی‌رنگی» را به عنوان بخشی از واکنش مدید نومحافظه‌کاران به دست‌آوردهای جنبش حقوق مدنی در آمریکا تحلیل کرده، و بُعدی تاریخی به آن بخشیده بودند - رویکردی که البته لیبرال‌ها، و سیاست‌های بیل کلینتون، هم به یاری آن آمده بود. گلدبرگ (۱۹۹۳، صص. ۸-۱۳۶) نیز به این بحث پرداخته بود که، نظریه‌ی نولیبرالی «انتخاب عقلانی» نژادپرستی را هم به لحاظ اقتصادی عقلانی می‌داند، چون این انتخابی است که یک عامل اجتماعی مایل به تأمین منافع خود می‌کند. نظریه‌ی «انتخاب عقلانی» می‌تواند تعبیر معاصر «سودگرایی افراطی» و یکی دیگر از دست‌پروردگان لیبرالیسم کلاسیک و تفکر روشنگری باشد (پالومبو - لیو ۲۰۰۵).

جهانی شدن در مرحله‌ی کنونی به ظهور انواع تازه‌ای از نژادپرستی منجر شده - آن‌چه گلدبرگ، اومی، هاوارد وینانت، آتین بالیبار، و بسیاری دیگر با تعبیر مختلفی چون «نژادپرستی بی‌رنگ»، «نژادپرستی فارغ از نژادها»، «نژادپرستی بی‌نژاد»، و «نژادپرستی‌های بدون نژادپرستی» از آن یاد کرده‌اند. در فرانسه، با توجه

این جنبه از تفکر او «ندارند (هدریک ۲۰۰۸، ص. ۲۶۸). البته، این رویکرد کانت به دلیل عدم جامع‌گرایی او در آثار انسان‌شناختی‌اش نیست - او جامع‌گرایی‌اش را بر اساس باور به تک‌تباری (مونوژنیسم) و تفکیک‌ناپذیری نوع بشر بنیان نهاده بود، باوری که بنا بر آن تفاوت‌ها نه در بین انسان‌ها بل که در خود نوع انسان پدید می‌آید، و در نتیجه این‌ها تفاوت‌های جغرافیا و آب‌وهوا محسوب می‌شوند. این همان دیدگاهی است که بالیبار (۲۰۰۸) آن را یک الگوی انسان‌شناختی در حال فروپاشی می‌خواند. فلسفه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی، و دیگر رشته‌ها ادعای انسان‌شناسی در مورد برخورداری از قابلیت بیش‌تری برای پرداختن به مسأله‌ی نژاد در جلوه‌های اجتماعی و سیاسی مختلف‌اش را به چالش کشیده‌اند. افشای لایه‌های سیاه تفکر عصر روشنگری و دنباله‌های‌اش در عین واداشتن آن‌ها به وفکردن به وعده‌ی انسان‌مداری جامع و جهان‌روا چالشی همچنان فراروی ما است، چالشی که قانون نیز آن را درخور اعتنا می‌دید. باور به انسان‌مداری جامع و جهان‌روایی که «ارتباط راستین» را میسر می‌سازد و آزادی همگانی را به ارمغان می‌آورد پشتیبان تحلیل قانون از آسیب‌های روانی استعمار بود (۲۰۰۸، ص. ۲۰۶)، و در این راستا، بیش‌تر رشته‌های روان‌کاوی، فلسفه، و ادبیات را مد نظر داشت.

تحت انضباط در آوردن «نژاد» نیز از آبخشورهای این هر سه رشته بوده است. رانجانا کانا (۲۰۰۳) از تعبیر نژادبنیاد از «قاره‌ی تاریک»، سلیبا بریکمن (۲۰۰۳) از بدل کردن بومی‌ها به بدوی‌ها، و ژاک دریدا (۱۹۹۸) از «سیاست‌گریزی» و اروپامحوری روان‌کاوی انتقاد کرده‌اند. برخی دیگر، مانند ادوارد سعید (۱۹۷۹)، (۱۹۹۳)، به تحلیل همدستی ادبیات با نژاداندیشی، استعمار، و شرق‌شناسی پرداخته‌اند. به علاوه، عکاسی، اغلب در پیوند با انسان‌شناسی، یکی از برجسته‌ترین

(۱۹۹۵، ص. ۶۱). این توصیف کانتی از یک خصوصیت فیزیکی (پوست کلفت) به سرعت جای خود را به تلاش برای تأدیب و تحت انضباط در آوردن صاحبان این پوست داده، گویی این یک با آن یک ارتباطی طبیعی یا گریزناپذیر دارد، و این از اجماع بین نویسنده و خواننده، و دیدگاه اجتماعی که هردو به آن تعلق دارند، خبر می‌دهد. بنا بر شبه‌علمی که نویسنده از آن سخن می‌گوید، راه افتادن خون اقدامی بایسته‌تر یا حتا انسانی‌تر در برخورد با این‌گونه پوست است، و بنابراین باید از ترکه‌های شکافته‌ی تیز استفاده کرد. کانت، به آنی، یک خصوصیت فیزیکی را به عقد استثمار استعماری در آورده، و راه درست اجرای آن - به عبارتی، شلاق زدن به شکل اخلاقی - را نشان می‌دهد. او در توجیه این «دیسپلین» اشاره می‌کند که، ساکنان گرم‌ترین نواحی زمین «فوق‌العاده بی‌حال» اند و لازم است به «زور و قانون» در این تنبلی تخفیف داد و از این کاهلی کاست (ص. ۶۴). هم‌ارزی‌های برقرار شده بین صنعتی بودن، عقلانی بودن، و فضایل ملازم با فلسفه‌ی روشنگری آشکارا در این‌جا خودنمایی می‌کنند.

کانت انسان‌شناس در عین حال کانت فیلسوف نیز بود، اما نظرات انسان‌شناختی‌اش را نه فقط «نامنظم و نامنسجم» بل که، به درستی، «بی‌نهایت تعصب‌آمیز» دانسته‌اند. این رویکرد تعصب‌آمیز البته پشتیبانی پایدار او از جامع‌گرایی و جهان‌رواباوری اخلاقی و اصول جهان‌میهنی‌اش را هم در معرض تردید قرار می‌دهد. جامع‌گرایی و جهان‌رواباوری او، زیر فشار افکار انسان‌شناختی‌اش، به «قانون به شدت تبعیض‌آمیزی» بدل می‌شود که «خود را در پوشش خیر عام و جهان‌روا پنهان می‌کند» (هاروی ۲۰۰۱، صص. ۱۱-۲۱)؛ از ۱۹۹۵، برناسکونی (۲۰۰۱). حتا پژوهش‌گرانی که در تلاش اند تا نژادپرستی کانت را به شیوه‌های پیچیده‌تر تحلیل کنند چاره‌ای جز ادعان به «زشتی انکارناپذیر

ویر دوبوآ را «مهم‌ترین محقق جامعه‌شناسی در جنوب ایالات متحد» می‌دانست و، نظر به محوریت نژاد در زندگی آمریکایی در طول دوران اقامت‌اش در آن‌جا در سال ۱۹۰۴ به ملاقات دوبوآ رفت (نلسون و جیتلمن ۱۹۷۳، ص. ۳۱۲).

همسنگی‌های نژادی به عنوان یک روش، با الهام از قانون و دوبوآ، به منزله‌ی تلاشی برای فراتر رفتن از چارچوب رشته‌ها هم هست، تلاشی معطوف به دخالت دادن بسیاری از گفتارهای متعلق به رشته‌های مختلف و درگیر کردن آن‌ها در یک گفت‌وگو، و البته تأکید بر این که این‌گونه گفت‌وگوها نه یک گزینه که یک ضرورت به شمار می‌روند. به گفته‌ی سوزان باک -مورس (۲۰۰۰، ص. ۸۲۲) «مرزبندی‌های رشته‌ای مانعی در برابر احساس تعلق خاطر به سرگذشت‌های دیگران اند؛ برای حفظ حس صداقت در عرصه‌ی رشته‌های مختلف، نیاز داریم تا، برای مثال، اثر جامعه‌شناختی کلاسیکی مانند صورت‌بندی نژادی در ایالات متحد، نوشته‌ی اومی و وینانت (۱۹۸۶)، را در گفت‌وگوی انتقادی با اثر ادبی کلاسیکی مانند «نژاد»، نوشتار، و تفاوت، اثر هنری لوییس گیتس (۱۹۹۲)، قرار دهیم.

آثار قانون و دوبوآ نمونه‌های گویایی از این نکته اند که چه‌گونه می‌توان برای پرداختن به مطالعات نژادی از حیطه‌ی رشته‌ها فراتر رفت، و چه‌گونه نفس مفهوم نژاد می‌تواند موجب نوعی معرفت‌شناسی باشد: نژاد نوعی شیوه‌ی زیستن در جهان و نوعی شیوه‌ی نگریستن به جهان است. تجربه‌ی قرار گرفتن در معرض نگاه نژادی می‌تواند امتیاز معرفت‌شناختی ستم‌دیدگان باشد - چون ستم‌های نژادبنیاد را روشن‌تر از دیگران مشاهده می‌کنند - اما آن‌گاه که کل جامعه متوجه این مسأله شود، آن‌گاه که کل جامعه در این معرفت‌شناسی سهیم شود، آن زمان است که نفس نژاد به قالب یک نظریه در می‌آید. هگل آن‌گاه که نسبت به شورش‌های بردگان در

فن‌آوری‌هایی استعماری بوده که در راستای خلق تصاویر خاصی از بومیان به منظور بهتر مدیریت کردن آنان عمل کرده است (پول ۱۹۹۷)، و از این نظر بی‌شباهت به فلسفه، تاریخ، حقوق، آموزش، و در واقع بیش‌تر رشته‌هایی که ما می‌شناسیم نیست. نژادپرستی استعماری و نسخه‌های امروزی آن از هر نظر یک جد و جهد چندرشته‌ای بوده‌اند.

با درک درگیری شدید این رشته‌ها در ایدئولوژی استعماری، روشنفکر مستعمراتی، پسااستعماری، یا اقلیت شاید دو گزینه در پیش رو داشته باشد. گزینه‌ی اول ابراز نگرانی عظیم خود از نگاه نژادی در عرصه‌ی اندیشه از راه نقد مستمر وابستگی این رشته‌ها و نظریه‌های مطرح در آن‌ها به ایدئولوژی استعماری است. تا مدتی، پژوهش‌گران پسااستعماری این گزینه را انتخاب کرده، و برخی از مهم‌ترین پیشرفت‌های مفهومی راه‌گشا در مطالعات پسااستعماری در دنیای انگلیسی‌زبان در همین راستا رخ داد. انسان‌شناسی به عنوان رشته‌ای سراسر استعماری در دهه‌های گذشته به نقد خودکاوانه‌ی خویش دست زده، و البته نتایجی بسیار متنوع و مبهم گرفته است (سعید ۲۰۰۳). قانون (۲۰۰۸، ص. ۱۹۷) چنین ارزیابی‌هایی را نه «کنشی» که «واکنشی» می‌نامید. گزینه‌ی دیگر گزینه‌ای است که قانون انتخاب کرد: شماری از رشته‌ها، به ویژه روان‌کاوی، را با اعتماد به نفس و با متانت بسیار مد نظر قرار داد، و آن‌ها را از منظر خاص خود مورد بررسی قرار داد، و این همان کاری است که دوبوآ با رشته‌ی جامعه‌شناسی کرد. محققان معمولاً چنان سرگرم آموختن رشته‌ها می‌شوند که مجال برای از سر بیرون کردن آموخته‌های نابه‌جا برای خود باقی نمی‌گذارند، حال آن‌که بهره‌گیری دقیق، بازنگری، و بسط روان‌کاوی به دست قانون و جامعه‌شناسی به دست دوبوآ آموزه‌های الهام‌بخشی برای فراتر رفتن از این رشته‌ها ارائه می‌کنند. ماکس

داشته باشد. ۲) برعکس، طرحواره‌های بدیل و محتمل بسیار (و شاید نامحدود) ی وجود دارند که هریک از التزامات هستی‌شناختی خاص خود، و طیف مؤلفه‌ها یا واقعیات فیزیکی مطلوب خویش، برخوردار است. ۳) مواردی که ما واقعیات یا حقایق - اجزای اعتقادات راست‌نما - می‌انگاریم همواره، در اصل، در معرض بازنگری‌هایی در نتیجه‌ی فشار ناشی از شواهد متعارض (یا «متمرد») اند. این نگرش راسخ‌ترین، ژرف‌ترین، و مستحکم‌ترین طرز فکرهای ما را هم زیر پوشش می‌گیرد. یعنی دایره‌ی این بحث، از مشاهدات تجربی (که از نظر کوااین همواره تا حدی «نظریه‌مند» اند) تا قوانین به اصطلاح منطقی تفکر - همانند قوانین مربوط به طرد شق ثالث یا عدم تناقض - ی را در بر می‌گیرد که آن‌ها را ثابت و تغییرناپذیر می‌شماریم. در این‌جا نیز صدق این موارد منوط به یک اعتبار پیشاتجربی اکید نبوده، بل که حاصل کارآیی کامل‌شان تا کنون و همبستگی‌شان با دیگر مواردی است که آن‌ها را اعتقاداتی واقع‌بنیاد، بدیهی، یا عقلانی می‌انگاریم.

از همین رو است که کوااین استعاره‌ی مشهور خود را مطرح می‌کند: کلیت اعتقادات ما در هر دوره‌ی مفروضی شکل‌دهنده‌ی یک «بافت» یا یک «شبکه» ی سراسری است که حدود نهایی آن را حقایق ناشی از مشاهده‌ها ترسیم کرده، و مرکز آن نیز مستشکل از حقایق تشکیک‌ناپذیر منطقی است که (به نظر ما) عقلاً بدیهی می‌نمایند. به نظر کوااین، هیچ‌گونه تمایز مطلق میان گزاره‌های «ترکیبی» و «تحلیلی»، میان دعویات حقیقت واقع‌بنیاد و منطقی، یا دیگر صور این الگوی دوتایی که دیگر فلاسفه (از لایبنیتس و کانت گرفته تا گوتلوب فرگه) طرح کرده‌اند، نمی‌توان قائل شد. همیشه این امکان هست که تحولات تازه در علوم فیزیکی - از قبیل نظریه‌ی نسبیت یا نظریه‌ی کوانتوم - به بازنگری قاطعی، نه تنها در حاشیه‌ها بل که در بطن طرحواره‌ی

سانتو دومینگو حساس شد و این آگاه‌شدگی را در **دیالکتیک ارباب و بنده‌ی خود** مد نظر قرار داد، در آن وهله‌ی درخشان در ۶-۱۸۰۵ بود که انسان‌مدار واقعاً جامع‌گرایی شد که می‌توانست باشد (باک - مورس ۲۰۰۰). این همان **هگل پدیدارشناسی روح** (۱۸۰۷) است که فانون تحسین‌اش می‌کرد؛ البته، هگل مستقیماً به شورش‌های بردگان اشاره نمی‌کند، اما فانون در **اواخر پوست سیاه، نقاب‌های سفید** (ص. ۲۰۱) این کار را می‌کند. فانون آن لحظه‌ی درخشانی را می‌بیند که هگل از فلسفه فراتر رفته، می‌خواهد بر این نکته تأکید بگذارد که، باهم‌کنشی و «تعامل مطلق» (ص. ۱۹۱) در بنیان دیالکتیک هگلی مینا و مایه‌ی امیدی به یک انسان‌مداری واقعاً جامع‌گرا و جهان‌روا است. پس، بهره‌گیری از نژاد به عنوان نظریه و نیز در نوردیدن مرزبندی‌های رشته‌ای در نظر گرفتن امکان نوعی از نگرستن به جهان از این‌گونه منظرهای واقعاً متقابل و مشارکتی است، نگرشی که در نهایت به یک روال اخلاقی در کار مقایسه و همسنجی منجر می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پوسناک ۱۹۹۷، رافائل ۲۰۰۰، کان ۲۰۰۴، ممبی ۱۹۹۴)

شو - می شبیه

نسبیت هستی‌شناختی

(ontological relativity)

آموزه‌ای عمدتاً مترادف با نام دبلیو. وی. کوااین، فیلسوف آمریکایی، که از دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو مورد بحث و بررسی بسیار قرار گرفته است. خلاصه‌ی بحث کوااین را می‌توان به این صورت مطرح کرد. ۱) هیچ «طرحواره‌ی هستی‌شناختی» یکتایی - هیچ‌گونه چارچوب نهایی برای بخش کردن جهان به ابژه‌ها، فرآیندها، رخدادها، یا روابط علیّ میان آن‌ها - وجود ندارد که بتواند انطباقی انحصاری با نحوه‌ی استقرار امور «در واقعیت»

در بطن سیلان تجربه از دیگر اسطوره‌ها کارآتر نشان داده است. اما به دید او، باز هم هیچ دلیلی وجود ندارد که این اسطوره را چیزی فراتر از محصول جهان‌نگری (متکی به وقوف علمی) خود، و پنداشت‌های جاری‌مان در خصوص آن‌چه به درستی باید نمودی از باورِ راست‌نما محسوب شود، بیان‌گاریم، چون «در سنجش شناخت‌شناسانه، ابژه‌های فیزیکی و خدایان تنها به لحاظ اندازه، و نه نوع، با یک‌دیگر تفاوت دارند».

برخی - از جمله هیلاری پاتنام - مثالی را که کواپن در مورد نظریه‌ی کوانتوم مطرح می‌کند به عنوان آزمونی موردی در سنجش این مدعا مد نظر قرار داده‌اند که، کشفیات علمی می‌توانند ما را وادار به دست‌شستن از (یا تجدید نظر اساسی در) «مقدماتی»ترین مفاهیم تفکر منطقی کنند. از دید پاتنام (۱۹۸۳b)، مسائل تأویلی‌ای که در حوزه‌ی میکروفیزیکی با آن‌ها مواجه می‌شویم مسائلی هستند که حل و فصل‌شان مستلزم تکوین یک «منطق کوانتومی» است، منطقی که اصول آن پذیرای - یعنی نه طردکننده‌ی پیشاتجربی - نتایج ناسازگار گوناگونی است که در نتیجه‌ی آزمون علمی به دست می‌آیند: عدم قطعیت، مکمل‌انگاری، دوانگاری موج/ذره، عدم امکان قائل شدن به ارزش‌های دقیق (همزمان) ی برای یک مکان و شتاب یک ذره، و اضمحلال بستر موج - در آمدن‌اش به شکل موج یا ذره - به هنگام اقدام به محاسبه از این اصول اند.

تا همین اواخر، اکثر این یافته‌ها متعلق به حوزه‌ی اندیشه‌ورزی آزمونی بود، و - همانند مجموعه مناظرات مشهور اینشتین با نیلس بور - در غیاب ابزار یا فن‌آوری قابل دسترسی برای تعیین حاصل فیزیکی‌شان مطرح می‌شدند (براون ۱۹۹۱، فاین ۱۹۸۶، گیبینز ۱۹۸۷). یافته‌های مذکور با این حال به عنوان شواهد محکم و مطرحی در تصدیق یا تکذیب گمانه‌زنی‌های گوناگون در جریان آن بحث مد نظر قرار گرفته‌اند. یعنی

هستی‌شناختی موجود ما، منجر شوند. از این رو، در برخی موارد ممکن است که، برخلاف انتظارات معمول ما، اقتصادی‌ترین (منسجم‌ترین) شیوه‌ی حفظ انسجام کلی ایجاد اصلاحات و انطباق‌هایی در خصوص قواعد پایه‌ی منطق، و نه تلاش برای تأویل داده‌های جدید در تطابق با قوانین تاکنون «خداشناپذیری» چون عدم تناقض، باشد. این رویکرد - به بیان ساده - به معنی نوعی موازنه‌ی عملی، یا بازتوزیع محمول‌های صدق در سطح کل نظام اعتقادات، و بنابراین پیشینه‌سازی انسجام و کمیته‌سازی اختلاف در هر نقطه‌ای، است.

از این گفته‌ها چنین بر می‌آید که، نهایتاً نمی‌توان به برتری یک طرحواره‌ی هستی‌شناختی حکم داد، یا از میان دیدگاه‌های متفاوت در خصوص آن‌چه باید ابژه‌ی به لحاظ فیزیکی موجود و متعلق به دنیای واقعی محسوب شود و «قوانین طبیعت»ی (یا روابط علی‌ای) که یک چارچوب توصیفی یا تشریحی مکفی را شکل می‌دهند یکی را برگزید. هر طرحواره‌ی معیارهای اکیداً درون‌بود و چارچوبی - نسبی خاص خود را برای تعیین آن‌چه دقیقاً - یا تقریباً - حد فاصل موجودات واقعی و دیگر موجودات (مثلاً موجودات افسانه‌ای، تخیلی، فرضی، یا اسطوره‌ای) را شکل می‌دهد به کار می‌برد. از این رو، «ابژه‌های فیزیکی به لحاظ مفهومی به عنوان واسطه‌هایی مناسب وارد این موقعیت می‌شوند - قطعاً نه برحسب تجربه، بل که صرفاً به عنوان ثوابت تقلیل‌ناپذیری که، به لحاظ شناخت، به خدایان هومر می‌مانند.» البته، کواپن کم‌ترین تمایلی به دست کشیدن از باور خود به علوم طبیعی به عنوان بهترین منبع شناخت و دانش ندارد، و پشتیبان ایمان ارتجاعی به خدایان هومر یا این‌گونه پندارهای (به نظر ما) نامحتمل و دور از ذهن نیست. «اسطوره‌ی ابژه‌های فیزیکی عمدتاً از آن رو به لحاظ شناخت‌شناسی غلبه یافته که در مقام تمهیدی برای بناکردن ساختاری هدایت‌پذیر

خالی از ابهام درباره‌ی مشاهدات اتمی مستلزم استفاده از مفاهیم معمول روزمره، و معطوف به دنیای نیوتنی مکان - زمان و علیت، دنیای آعیان مشخص و شناسایی‌پذیر است. از این رو، در وضعیت اجبار به کاربرد اصطلاحات از منظری طبیعی برای ارائه‌ی شرحی از مشاهده‌ای کاملاً خلاف آن گرفتار می‌شویم، وضعیتی که در آن جدایی سوژه - ابژه و پیوستگی مشاهدات دیگر قابل تحمل نیست. آن‌چه مشاهده می‌شود موجی است که به عنوان یک ذره نیز مشاهده شده، و کاربرد مفاهیم متقابلاً منحصر در صورتی توجیه‌شده است که چارچوب مکملیت به جای چارچوب مداومت و تک‌معنایی مستقر شود.»

به نظر آنر، بهترین راه فهم، اگر نه راه حل، این ناسازه‌ها مد نظر قرار دادن بور به عنوان یک واقع‌گرای استعلایی، به مفهوم کمابیش کانتی این تعابیر، است. یعنی ما، سوای بازنمودهای رخدادهای مبنی بر نظریه‌ی کوانتوم چنان که در زبان فیزیک «کلاسیک» جلوه‌گر شده، قادر به کسب هیچ شناخت مستقیم و بی‌واسطه‌ای درباره‌ی آن‌ها نیستیم. همچنان که کانت بحث کرده، چنین شناختی اکیداً ناممکن است، چون این شناخت مدعی دست‌رسی به حوزه‌ی نومنال (حوزه‌ی چیزها - در - ذات - خود) بوده و از نقش اساسی و پیشاتجربی ادراکات انسانی، مفاهیم، مقولات، و اشکال بازنمایی غافل می‌شود. از دید کانت - و، بنا به تأویل آنر، همچنین از دید بور - ما تنها می‌توانیم بحث‌هایی به شیوه‌ی استعلایی (معطوف به «شرایط امکان») برای فرض کردن این دو نکته ارائه کنیم که، شرایط مذکور شامل حال همه‌ی اشکال تجربه و شناخت انسانی شده، و این شرایط نمی‌توانند کاملاً مغایر با نحوه‌ی استقرار امور در واقعیت باشند. پس، به نظر آنر، «موضع بور یک موضع سوپراکتیویستی نیست، موضعی که ادعا دارد واقعیت فقط در صورتی وجود دارد که مشاهده‌گر

هر دو جناح دست کم بر سر این نکته اتفاق نظر داشته‌اند که: آن‌چه ضرورت‌اش در حوزه‌ی نظرورزی (هرچند تجربی) اثبات شده باید در هر موقعیت فیزیکی (هر زمینه‌ی واقع‌بنیاد یا ترکیب آزمایشگاهی) که امکان آزمون عملی در آن جا مهیا است نیز به کار آید؛ وگرنه پیش کشیدن این‌گونه فرضیات متقابل به امید آزمون اعتبار آن‌ها در چارچوب شرایط مشخص (هرچند، با این حال، به لحاظ فیزیکی تحقق‌ناپذیر) بی‌فایده خواهد بود. تا به این اندازه، نظریه‌ی کوانتوم مستلزم حدی از التزام واقع‌گرایانه و کاربست برخی معیارهای منطقی (از جمله اصل عدم تناقض) به منظور تعیین نتیجه‌ی آن اندیشه‌ورزی آزمون‌ی است.

این نکته به خوبی با این باور اینشتین سازگاری دارد که، در واقع حقایق عینی و قابل شناسایی، حتا در خصوص پدیده‌های کوانتومی، وجود دارند و از این رو در هر عدم قطعیتی باید حدود شناخت امروزی، نابسندگی فنون محاسباتی موجود، یا نقصان خود نظریه را لحاظ کرد. پس، احتمالاً «متغیرهای پنهان» تاکنون به حساب نیامده‌ای - شاید طیف متنوعی از ذرات اولیه‌ای تر - وجود دارند که با کشف آن‌ها این مسائل حل شده، از ایجاد این وضعیت نارضایت‌بخش اجتناب خواهد شد. برعکس، از دید بور (۱۹۳۴)، پدیده‌های کوانتومی را هیچ‌گاه نمی‌توان اصولاً به طور کامل در قالب زبانی (زبان فیزیک کلاسیک) توصیف کرد (بگذریم از تشریح) که چارچوب مقولات علی، منطقی، و مکانی - زمانی خاص خود را به ناچار تحمیل می‌کند. از سوی دیگر، فیزیک‌دانان هیچ گزینه‌ای جز اندیشه‌کردن در آزمایش‌های خود و مدون‌سازی نتایج آن‌ها به زبانی قابل فهم برای خود و دیگران ندارند (هایزنبرگ ۱۹۵۸). جان آنر (۱۹۸۷) این نکته را در پژوهش عالی‌اش درباره‌ی بور و استلزامات فلسفی نظریه‌ی کوانتوم این‌گونه مطرح می‌کند: «گزارش‌های

بسیار متفاوت امور قائل نمی‌شوند، و بر این پنداشت بسیار سست تکیه می‌کنند که احتمال زیستن من در جنوب انگلستان، همانند سن من، یکی از مختصات من - شاید یکی از مختصات فیزیکی من - است.» به نظر پوپر، اشتباهی این چنین است که متخصصان فیزیک نظری و فلسفه‌ی علم را وادار می‌دارد تا از «دوگانگی ذره و موج» یا «ذره‌موج‌ها» سخن بگویند. این رویکرد همچنین - کاملاً برخلاف نظر پوپر - به مطرح شدن این ایده منجر می‌شود که «واقعیت عینی زایل شده» و عدم قطعیت بر حوزه‌ی میکرو فیزیکی و ماکرو فیزیکی حاکم می‌شود. اما این برداشت به معنی درک نادرستی از بنیان بحث پوپر در دفاع از اصل مکملیت است، این که ما به هنگام اندیشه کردن درباره‌ی پدیده‌های مبتنی بر نظریه‌ی کوانتوم، اغلب به استفاده از نظرگاه‌ها، زبان‌ها، طرحواره‌های مفهومی، چارچوب‌های هستی‌شناختی، و ... متعدد (و گاه به لحاظ منطقی متعارض) نیاز پیدا می‌کنیم. این گونه پدیده‌ها را نمی‌توان با زبان فیزیک «کلاسیک» توصیف کرد، دقیقاً از آن رو که منظور این زبان، دست کم در عملی‌ترین اهدافش، ارائه‌ی شرح بسنده‌ای از شرایط جاری در سطح ماکرو فیزیکی (نیوتنی، و نیز «روزمره» یا «متعارف») است. بنابراین، انواع مختلف برآوردهای نادرست از، یا تأملات قیاسی بی‌نظم و دقت دربارہ‌ی، فیزیک کوانتوم (و نیز «نظریه‌ی آشوب»، «قضیه‌ی نقصان» گودل، و دیگر مباحث این چنینی و مد روز) به عنوان پشتوانه‌ای فرضی برای این ایده که علم به مرحله‌ی «پسامدرنی» یا گذاشته که در آن ارزش‌هایی چون صدق یا حقیقت، منطقی، و خرد یک‌سر بی‌معنا شده‌اند بی‌بنیاد اند (برای آگاهی‌یابی از آرای یکی از نمایندگان این ایده، بنگرید به لیوتار). با این حال، این گفته به منزله‌ی ترسیم کاریکاتوری از موضع پوپر و تأکید گزینشی بر آن وجوه ضد - واقع‌گرا (یا قائل به نسبیت هستی‌شناختی) که

درگیر آن شود.» برعکس، «هدف کل بحث او ایجاد چارچوبی برای کاربرد زبان مشاهداتی محدود ما در مورد رخداد‌های واقع در سرحد کاربست تک‌معنایی چنان مفاهیمی است.»

با این حال، باز می‌توان - چنان که برخی مفسران، از جمله کارل پوپر، با دیدی انتقادی بحث کرده‌اند - استدلال کرد که تأویل پوپر از پدیده‌های کوانتومی، تا آن جا که شکافی پرناسدنی میان «رخداد‌های واقعی» و «زبان مشاهداتی» ای که به ناچار برای توصیف آن‌ها به کار می‌رود ایجاد می‌کند، تأویلی ضد - واقع‌گرا (و سوپزکتیویستی) است. از نظر پوپر، این «اغتشاش کوانتومی عظیم» آمیخته به یک روال فراقکنی مسائل تأویلی در حوزه‌ی اعیان (ابژه‌های) فرضی است. حال این ایده مطرح می‌شود که، هر نابه‌هنجاری پدیدآمده در کار مشاهده یا محاسبه باید به نوعی ملازم با خود ابژه - با نظام کوانتومی و خصوصیات نامتعیین (مفروض) آن - باشد، نه این که در شرحی آماری یا احتمالاتی از نحوه‌ی رفتار قابل انتظار ابژه لحاظ شود. تنها بر اساس این ایده می‌توان نتیجه گرفت که، پدیده‌های کوانتومی هیچ‌گونه واقعیت «عینی» (ابژکتیو) ندارند چرا که پدیدار شدن آن‌ها به هر شکلی - به شکل امواج، ذرات، یا (به صورت فرضی) به شکل «بستارهای موجی» - همواره حاصل مداخله‌ی مشاهده‌گری است که قطعاً پی‌آمد مفروض را از خود متأثر می‌سازد.

پوپر این رویکرد را خطایی بسیار نزدیک به رویکرد مطرح در تأویل آمارهای جمعیتی می‌داند، رویکردی مبنی بر متعلق دانستن آمارها به افراد خاصی که صفات آنان تنها می‌تواند متکی به نوعی ارزش احتمالاتی باشد. پوپر (۱۹۸۲) می‌نویسد: «بدبختانه، بسیاری از جمله فیزیک‌دانان، چنان حرف می‌زنند که گویی کارکرد توزیعی (یا شکل ریاضیاتی آن) از خصایص عناصر یک جمعیت است: تمایزی میان مقولات یا انواع

کانتی یا فلسفه‌ی تحلیلی مدرن) می‌دانند. این متفکران با پسامدرنیست‌هایی مانند ژان - ژان لیوتار، و به شکل سراسرتر، با متخصصان شکاک تاریخ و فلسفه‌ی علم (مثلاً توماس کوون و پل فایرابند) هم‌نوا شده‌اند که آثارشان به شدت مرهون آموزه‌های کواپن در باب کل‌نگری معنایی و نسبیت هستی‌شناختی است. پیروان میشل فوکو نیز از نکته‌غافل نبوده‌اند که همانندی موجود بین استعاره‌ی «شبکه» یا «بافت» اعتقاداتی که کواپن به کار برده و تصور فوکو از صورت‌بندی‌های گفتگمانی به عنوان تعیین‌کنندگان حدود گفته‌های موثق (راست‌نما یا «علمی») در گفت‌وگوها، پارادایم‌ها، یا اپیستمه‌های گوناگون، تا چه حد چشم‌گیر است. در هر حال، چنین می‌نماید - یا باید بنماید - که هیچ معیاری برای مقایسه، مقابله، یا معاوضه‌ی این پارادایم‌ها با یک‌دیگر وجود ندارد، چون هر کوششی در این راستا قطعاً به معنی نادیده گرفتن خصلت اکیداً قیاس‌ناپذیر آن‌ها است. و البته، این کار همواره به تحمیل معیارهای (پارادایمی) خاص خود برای تعیین آن‌چه باید مجموعه‌ی مکفی، منطقی، یا منسجمی از استانده‌های لازم برای داوری میان پارادایم‌ها به حساب آید ختم می‌شود.

با این حال، چنین مجادلاتی را می‌توان از چند جهت مورد انتقاد قرار داد. از جمله‌ی این محورهای انتقاد، چنان که دیدیم، این است که فیزیک کوانتوم - نمونه‌ی مطلوبی از نسبیت هستی‌شناختی از دید کواپن و دیگر مفسران - نه متضمن پشتوانه‌ی مستحکمی برای این آموزه در شکل کلی آن بوده و نه (قطعاً) چنین پشتوانه‌ای را فراهم می‌کند. در این‌جا دیگر بار موضع پوپر بیش از همه اقناع‌کننده می‌نماید: «انکار امکان فهم نظریه‌ی کوانتوم مخوف‌ترین تبعات را، چه در حوزه‌ی تدریس و چه در فهم واقعی آن نظریه، داشته است.» البته، شاید پوپر تأویل نادرستی از بور ارائه کرده

مورد انتقاد پوپر واقع شده، نیست. این یعنی که، بحث بور علناً شکافی میان «واقعیت» مبتنی بر فیزیک کوانتوم و هرآن‌چه می‌توان با هر زبان (هر چارچوب منطقی - معنایی یا هر نظام باز‌نمایی) در دست‌رس علوم طبیعی درباره‌ی آن واقعیت دانسته، مشاهده کرده، یا گفت، ایجاد می‌کند. همچنان که پیش‌تر گفته شد، مسأله‌ای اساسی در این‌جا مطرح است، این‌که اندیشه‌ورزی‌های آزمونی - حتی آزمون‌هایی که می‌خواهند از حدود توضیح و تشریح «کلاسیک» در گذرند - نیازمند استناد (نهان یا آشکار) به همان ارزش‌های صدق (حقیقت)، منطقی، و واقعیت عینی اند. به عبارت دیگر، فرضیه‌ی نسبیت هستی‌شناختی را نمی‌توان بدون تشکیک در آن یا افزودن شواهدی مغایر با صورت‌بندی‌های افراطی‌تر آن مورد حمایت قرار داد یا بحثی را به اتکال آن مطرح کرد. حال، شاید بتوان با درک بهتری به مسائل مطرح در مقاله‌ی «دو جزم تجربه‌باوری» (۱۹۵۳ a) کواپن رجوع کرد، چون این مقاله طیف متنوعی از رشته‌ها، از فلسفه‌ی علم گرفته تا شناخت‌شناسی، جامعه‌شناسی، نقادای فرهنگی، هرمنوتیک، و نظریه‌ی ادبی را تحت تأثیر قرار داده: این دیدگاه اغلب - و بدون احساس نیاز به بحث بیش‌تر - مورد حمایت بی‌چون و چرا قرار گرفته که هستی‌شناسی‌های واقع‌گرایانه اکنون بی‌اعتبار شده‌اند، دیگر تمایز کارآمدی میان واقعیات (یا شواهد تجربی) و ضروریات منطقی وجود ندارد، همه‌ی دعویات حقیقت، از جمله موارد اخیر، اصولاً در معرض تجدید نظر اند، و بنابراین منطقی و شناخت‌شناسی را از این پس باید چنان «خنثا» ساخت که بهترین مطابقت را با وضع اکنون غالب اعتقادات متکی به اتفاق نظرها بیابند. این بحث‌ها، از جمله، مورد حمایت بی‌قیدوشرط متفکران نوپراگماتیستی مانند ریچارد رورتی و استنلی فیش قرار گرفته‌اند که آن‌ها را ختم خوش‌آیند فریب‌های پرآب‌وتاب فلسفه‌ی جاری (مثلاً فلسفه‌ی

معنا در طول و در میان بازی‌های زبانی، پارادایم‌ها، گفتمان‌ها، چارچوب‌های تأویلی، و ... دفاع می‌کنند. ابطال‌کننده. حاصل چنین نظریاتی دامن زدن به یک شکاکیت معرفتی یا شناخت‌شناسانه‌ی پنهانی است، شکاکیتی که اصولاً موانعی بر سر راه فهم بین‌زبانی یا بین‌فرهنگی ایجاد می‌کند. پاسخ دیویدسون به این بحث (دیگربار) شکل بحثی استعلایی از شرایط امکان زبان و گفتار ارتباطی در کل را به خود می‌گیرد. یعنی هرکسی، از جمله شکاک خودخوانده‌ای، که توقع دارد دیدگاه‌های اش در این باره دست کم بر اساس برخی معیارهای مشترک با معنا باشند، لزوماً باید این شرایط را پیش‌فرض خود سازد.

توصیه‌ی دیویدسون به ما این است که حقیقت یا «صدق» را در رابطه‌ای نسبی با (یا «ساخت‌یافته در») این یا آن زبان، هستی‌شناسی، طرحواره‌ی مفهومی، ساختار بازنمایی‌های معنایی، یا هرچه دیگر، در نظر بگیریم. به عقیده‌ی دیویدسون، چنان رویکردی به معنی نوعی وارونه عمل کردن است؛ این فرض صدق – یا راست‌انگاری – است که باید اساس همه‌ی زبان‌ها و بنابراین دست کم مهیاکننده‌ی حداقل سرآغازی برای ترسیم منظور سخن‌گویان از گفته‌های خود محسوب شود. هدف حمله‌ی او در این جا عمدتاً همان ایده‌ی کواینی «ترجمه‌ی ریشه‌ای»، یعنی اندیشه‌ورزی آزمونی مشهوری است که در جریان آن انسان‌شناسی می‌کوشد تا راه‌نمایی برای ترجمه زبان‌ها و فرهنگ‌های دور (تاکنون «نامکشوف») مدون کند. بحث کواینی این است که، حتا با استناد به گفته‌ی مطلوب‌ترین «گویش‌ور بومی» – حتا آن جا که زمینه کاملاً روشن به نظر رسیده، مثلاً آن گویش‌ور به خرگوشی اشاره کرده و کلمه‌ی gavagai را بر زبان می‌راند – باز هم آن انسان‌شناس نمی‌تواند «gavagai = خرگوش» را با اطمینان خاطر به عنوان یک معادله‌ی معرفتی در نظر بگیرد؛ چون

و شاید آن در این مدعی مخالف محق باشد که بور – دست کم در احتساب اعیان و رخداد‌های حوزه‌ی ماکروفیزیکی – یک «واقع‌گرای میانه‌رو» و متفکری محسوب می‌شود که استدلال‌هایی استعلایی (مبنی بر شرایط امکان) را برای اثبات صدق گمانه‌زنی‌های نظریه‌ی کوانتوم به کار گرفته است. اگر این‌گونه باشد، آن‌گاه کواینی در مد نظر گرفتن نظریه‌ی کوانتوم به عنوان گواهی بر آموزه‌ی نسبیت هستی‌شناختی، که «اسطوره‌ی ایزه‌های فیزیکی را نهایتاً هم‌تراز با خدایان هومر، سانتورها، و این‌گونه موجودات خیالی می‌انگارد، قطعاً به بی‌راهه می‌رود. این رویکرد موجب مخدوش شدن تفارق موجود بین خرده‌نظم رخدادها (که آموزه‌ی چون آموزه‌ی کواینی در آن جا، دست کم در حد تصور، قابل توجیه بوده) و کلان‌حوزه‌ی «ایزه‌های فیزیکی» (که اتخاذ آن آموزه در این حوزه بی‌منطقی‌ها و بیاوه‌های فاحشی در پی می‌آورد) منجر می‌شود.

این صرفاً مسأله‌ای مربوط به اختلاف نظر تأویلی بر سر منظور بور از برخی پاره‌متن‌های – اغلب مبهم و معمای – در نوشته‌های اش نیست. این مسأله را همچنین نباید به آن چه فیلسوفان، نظریه‌پردازان ادبی، و دیگران به اتکای این‌گونه قیاس‌ها با نظریه‌ی کوانتوم در شکل کنونی (پیشرفته‌تر اما هنوز بسیار نظرورزانه) اش مطرح کرده‌اند محدود کرد. این مسأله را باید با توجه به مسائل گسترده‌ی مطرح در خصوص سرشت، توانایی‌ها، و محدودیت‌های فهم انسانی، مسائلی که در مباحث فلسفی اخیر جلوه‌ی بسیار چشم‌گیر یافته‌اند، مد نظر گرفت. از رشته بحث‌های مؤثر علیه صورت‌های افراطی‌تر آموزه‌ی نسبیت هستی‌شناختی رویکردی است که دونالد دیویدسون در مقاله‌ی بحث‌انگیز خود، «درباره‌ی نفس ایده‌ی یک طرحواره‌ی مفهومی» (b ۱۹۸۴) در پیش می‌گیرد. دیویدسون در نظر دارد کل مجموعه نظریاتی را که به نوعی از گشتار اساسی

آن چه به این ترتیب روشن می‌شود این است که، شکاکان یا نسبی‌نگرانی چون کواین، فوکو، ورف، و همفکران‌شان، حتا هنگامی که به دنبال تاراندن شیخ «ترجمه‌ی ریشه‌ای» به عنوان کاری اکیداً ناممکن اند، خود در نهان بر همان تمهیدات بین‌زبانی تکیه می‌کنند.

ورف (۱۹۵۶)، در عین حال که استدلال می‌کند زبان سرخ‌پوستان هوپی و زبان انگلیسی را نمی‌توان با هم وفق داد، در نظر دارد تا ترجمه‌ای انگلیسی از جملات ساده‌ی هوپایی ارائه کرده و - به علاوه - برخی از تفاوت‌های برجسته‌ی موجود میان دنیای ذهنی (هستی‌شناسی یا جهان‌نگری) آنان و ما را توضیح دهد. تلاش کوون در طرح «قیاس‌ناپذیری» اساسی پارادایم‌های علمی نیز گرفتار چنین معضلی است. کوون می‌خواهد به گونه‌ای کاملاً متقاعدکننده - حتا با توجه به ادوار بحرانی و تغییرات پارادایمی «انقلابی» - نشان دهد این چرخش‌ها چه گونه رخ داده و تأثیرشان بر معنای جاری اصطلاحاتی از قبیل جرم، جاذبه، نور، یا احتراق چیست. در مورد کواین نیز، دشوار بتوان آموزه‌های صریح او درباره‌ی گشتار معنایی کلی و نسبیت هستی‌شناختی را با التزام آشکارش به فرضیات گوناگون راجع به دامنه و حدود کلی شناخت سازش داد. خلاصه، این استدلال دیویدسون در رد هرگونه کل‌نگری معنایی است، یعنی نگرشی که «حقیقت» یا صدق را دارای وجهه‌ای نسبی در رابطه با بازی‌های زبانی، پارادایم‌ها، هستی‌شناسی‌ها، چارچوب‌های معنایی، و طرحواره‌های مفهومی می‌داند. از این رو، فیلسوفان اگر قرارداد را (که به شیوه‌های گوناگون تعریف شده) به عنوان پیش‌شرط زبان، و زبان را پیش‌شرط هرآن چه به نظر برخی اجتماعات (زبانی، فرهنگی، یا تأویلی) راست و درست می‌نمایند بیان‌کنندگان عملاً به بی‌راهه می‌روند. برعکس، به گفته‌ی دیویدسون، صدق (یا راست‌انگاری) یک فرضی متناً ابتدایی است، فرضی که در هر فهمی، خواه در چارچوب این‌گونه

چه بسا تعابیر متنوع دیگری، نظیر «موجود لذیذ پشمالو» یا «خوردنی» یا «مثل آن دیروزی»، یا (به تعبیر جالب خود کواین در تأکید بر بحث خود از نسبیت هستی‌شناختی) «جزئی از کل خرگوش» در این مورد به کار برده شوند. به عبارت دیگر - و این نکته‌ای است که لودویگ ویتگنشتاین نیز آن را مطرح کرده - هیچ دلیل پیشاتجربی‌ای وجود ندارد که فرض کنیم کار تعریف ظاهری (یعنی مد نظر گرفتن یک شیء و گفتن نام آن) یا به شکل یکسانی در فرهنگ‌های گوناگون صورت گرفته، و یا معیار مطمئنی برای تعیین مصداق منظور نظر فراهم می‌کند.

پاسخ دیویدسون به این همه بسیار ساده است. برای پی بردن به این‌گونه گسست‌های احتمالی در روند برقراری ارتباط، باید از این فرض اساسی آغاز کنیم که، گویش‌ور بومی دست کم باید به درست بودن برخی امور معتقد باشد. از این فرض چنین بر می‌آید که، زبان آن گویش‌ور باید دارای قابلیت تمایزگذاری میان شیوه‌های معتبر و نامعتبر ارجاع، اسناد، استنباط منطقی، گواهی مستند، و ... باشد. و به همین دلیل است که نحو، به تعبیر موجز دیویدسون، «آمیزگار» تر از معناشناسی است. از جمله وجوه اشتراک آموزه‌های نسبی‌نگر گوناگون امروزی - خواه کوآینی، کوونی، فوکویی، و پس‌اساختارگرا، و خواه برگرفته از نظروزی متفکری مانند بن‌جامین لی ورف در زبان‌شناسی قومی - آن است که، همگی از برداشت معناگرایانه از زبان فاصله گرفته و به آموزه‌ای مبنی بر کل‌نگری معنایی تمام‌عیار رو آورده‌اند که امکان ترجمه‌ی زبان‌ها، گفتمان‌ها، پارادایم‌ها، طرحواره‌های مفهومی، و ... به یک‌دیگر را نفی (یا اساساً مسأله‌ساز) می‌کند. اما چنان که دیویدسون اظهار می‌دارد، با عطف توجه به «نحو»ی که در غیاب آن هیچ زبانی نمی‌تواند به طرز بسنده اسباب برقراری ارتباط شود وضعیت به کل دگرگون خواهد نمود.

توصیفات، خصایص، یا صفات معرفی که به صورت استاندارد به مصداق مورد نظر نسبت داده می‌شود) می‌توانیم صورت داده یا تأویل کنیم. همچنان که در مورد فرگه و راسل دیده می‌شود، این آموزه را باید کلاً سازگار با یک شناخت‌شناسی واقع‌گرا و التزام عمیق به ارزش‌های صدق حاصل از تحلیل منطقی زبان در کاربردهای گوناگون (ارجاعی و جز آن) اش دانست. با این حال، در این جا مجال برای طرح پنداشت‌های شکاکانه‌تر از رابطه‌ی زبان و صدق - در نتیجه‌ی «چرخش» پساتحلیلی، نوپراگماتیستی، یا زبان‌شناسانه - پدید می‌آید که نظم تقدیمات تجویزی را رد کرده، و هیچ دلیلی برای اولویت بخشیدن به چنان طرحواره‌ی هستی‌شناختی (فرهنگی‌ای) نمی‌بینند.

این‌گونه بود که نظریه‌ی توصیف‌باورانه به رشته پیشرفت‌هایی هرچه مغایرتر با برنامه‌ی اصلی خود منجر شد. پیش‌نهاد کریپکی (۱۹۸۰) متوقف کردن این روند به اتکای مد نظر گرفتن مرجع (و نه معنی) به عنوان اصطلاح اصلی و از این رو تأمین و تضمین نظمی ثابت - یا در هر حال به لحاظ منطقی پاسخ‌گو - در رابطه‌ی واژه و ابژه است. از این منظر، نمود پارادایمی معنای زبان‌شناختی نمودی است که در آن یک نام (یک «نام خاص» در استفاده‌ی فنی و البته ناستانده‌ی کریپکی از این اصطلاح) قاطعانه به یک ابژه منضم شده یا از طریق نوعی ارجاع تصریحی مطرح می‌شود. از آن پس، معنی می‌تواند مورد اصلاحات گوناگون قرار گیرد، همچنان که برای مثال «طلا» - که در اصل فلز زرد انعطاف‌پذیری دارای خاصیت حل شدن در اسید نیتروهیدروکلریک به شمار می‌رود - در معرض مذاقه‌ی علمی افزون‌تر قرار گرفته، و (فرضاً) برحسب ظرفیت اتمی یا ساختار میکروفیزیکی‌اش تعریف می‌شود. با این همه، این مختصات اخیر نیز هنوز به طلا به عنوان «دلالت‌یاب» اصلی، به «زنجیره»‌ی به هم پیوسته‌ی

اجتماعات و خواه در ارتباط بین آن‌ها، پیشاپیش مطرح است.

اگر این بحث به شیوه‌ای صوری یا استعلایی مطرح شود، به چه سرانجامی خواهد رسید؟ در این باره اختلاف نظر و ابهامات بسیاری، به ویژه در نوشته‌های بعدی خود دیویدسون، به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد دیویدسون بین این دو موضع مردد است که در آن صورت این بحث استلزاماتی اساسی دارد، یا این که نظریه‌ی تعمیم‌یافته‌ی - شرحی انتزاعی (به خاطر کارایی عام‌اش) از صدق و حقیقت - را پیش می‌کشد که بنابراین باید بی‌طرفی خود در قبال دیدگاه‌های شناخت‌شناسانه‌ی متفاوت را حفظ کند (برای بررسی بیشتر، بنگرید به فلسفه‌ی پساتحلیلی). با این حال، ما ناچار به پذیرش تلقی تقلیل‌یافته‌ی دیویدسون از این بحث و یا صحنه‌گذاری بر نتیجه‌گیری مفسران نوپراگماتیستی مانند رورتی (مبنی بر این که ناکامی دیویدسون در حل این مسأله به یکی در آن دو شیوه خود گواه آن است که هیچ نظریه‌ی تواناتری ممکن نیست) نخواهیم بود. زیرا هنوز این امکان هست که بحث را با دیگر برداشت‌های پیشرفته‌تر یا اساسی‌تر از معنا، ارجاع، و صدق تلفیق کنیم.

از نویدبخش‌ترین منابع موجود در این زمینه را باید در آثار اخیراً مطرح در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم و نظریه‌ی نام‌گذاری و ضرورت علی - واقع‌گرایانه‌ی یافت که فیلسوفانی چون سال کریپکی مطرح کرده‌اند. وجه اشتراک آنان با دیویدسون در رد این ایده‌ی توصیف‌باور (ایده‌ی مسلط در فلسفه‌ی تحلیلی از فرگه و راسل به این سو) است که عمل ارجاع - اشاره به یک ابژه - مسأله‌ای مربوط به استفاده از معیارهای مناسب در طرحواره‌های مفهومی یا نظام‌های بازنمایی بینابانی جاری است. بر این اساس، ما این‌گونه اعمال را تنها به اتکای درک آغازین خود از معنی بیان ارجاعی (یعنی

در مورد «ارسطو» یا «سزار» نیز به همین صورت باید گفت که این نام‌ها همچنان، و با وجود آن که تاکنون در خصوص معیارهای توصیف‌کننده‌ی (یا معرف) آن‌ها به خطا رفته‌ایم، به دو شخص ثابت ارجاع داشته‌اند.

تلقی کریپکی از نام‌های خاص یا اصطلاحات طبیعی به عنوان «نامنده‌های اکید» این‌گونه است، یعنی بیانی‌هایی که مصداق‌شان در گذر از همه‌ی «دنیاهای ممکن» ثابت می‌ماند. بنا به بحث او، تنها از این رو است که ما می‌توانیم از آن بی‌معنایی‌هایی اجتناب کنیم که از یک نظریه‌ی صرفاً توصیف‌باورانه در باب معنی و مرجع ناشی می‌شوند. چنان که اگر معلوم شود شکسپیر مؤلف نمایش‌نامه‌های شکسپیر نبوده، احتمالاً با آن بی‌معنایی‌ها مواجه می‌شویم. این اشخاص - ارسطو، سزار، و شکسپیر - فارغ از جزئیاتی از زندگی‌شان که بعداً بر ما معلوم می‌شود، منحصراً نماینده‌ی افراد در گذشته‌ای هستند که آن‌ها به ایشان اطلاق شده و هویت‌شان (به عقیده‌ی کریپکی) به وقت ادراک ما ثابت مانده است. این بحث همچنین بی‌آمده‌های دامنه‌داری برای مسائل مطرح در حوزه‌های شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، و فلسفه‌ی علم دارد.

این بحث موجب جلب توجهات گسترده و همپایی به مبحث انواع طبیعی شده، مبحثی که در مناظره بر سر این موضوعات از زمان ارسطو مطرح بوده، اما - به دلایلی که دیدیم - با ظهور رویکرد مدرن (تحلیلی - توصیف‌باورانه) مورد کم‌توجهی قرار گرفته بود. بحث دیگر کریپکی در ارتباط با این مسئله دفاع او از موجودیت حقایق الزامی پساتجربی است. این‌گونه حقایق از یک سو حاصل تحقیق تجربی و دانش‌آموزی به اتکای آزمون علمی یا به اتکای دست‌یابی به فتون مشاهداتی بهتر، پیشرفته‌تر، یا کارآمدتر اند. از این رو، این حقایق نه تحلیلی (بدیهی برای خرد و بنابراین عاجز از ارائه‌ی هر حقیقت تازه مکشوفی درباره‌ی جهان) اند و نه

معناهایی که نشأت گرفته از، و متکی به، آن بوده ارجاع دارند. تنها با ارجاع به آن نام‌گذاری نخست - آن چه کریپکی «نام‌بخشی» اولیه می‌خواند - می‌توانیم شیء مورد نظر را مشخص کرده، و به ردیابی روندی بیردازیم که در طول آن طیف پیچیده‌تر، مشروح‌تر، یا مکفی‌تری از معیارهای توصیفی را کسب می‌کند (شوارتس ۱۹۷۷). در این جا دیگر بار، همچنان که در مورد فیزیک کوانتوم ملاحظه کردیم، این نکته اغلب از طریق اندیشه‌ورزی‌های آزمونی تدارک‌دیده - در این مورد - برای اولویت‌بخشی به مرجع بر معنی و ناسازدهای (یا نتایج ضدشهودی) منتج از اتکا به پنداشت مخالف مورد بحث قرار می‌گیرد. مثال‌هایی که کریپکی می‌زند اکثراً معطوف به منطوق وجهی یا «دنیاهای ممکن» اند، یعنی متضمن این پرسش اند که اگر معناها یا صفاتی که ما به صورت استانده به برخی انواع طبیعی یا نام‌های خاص (مثلاً «طلا»، «آب»، «ارسطو»، «ژولیوس سزار») نسبت می‌دهیم نادرست یا نابه‌جا بوده باشند، چه خواهد شد. از این رو، برای مثال، این پرسش مطرح می‌شود که اگر «دنیای ممکن» دیگری وجود داشته باشد که در آن طلا و آب مؤلفه‌های مولکولی متفاوتی داشته باشند، چه خواهد شد؟ و باز، اگر معلوم شود که ارسطو شاگرد افلاتون، آموزگار خصوصی اسکندر، «آخرین فیلسوف بزرگ دوران باستان»، مؤلف *بوطیقا* و ... نبوده، چه خواهد شد؟ یا اگر معلوم شود که سزار هیچ‌گاه در واقع از رود روبیکون نگذشته و در آخرین لحظه تصمیم به برگشت گرفته است؟ کریپکی استدلال می‌کند که، قطعاً نباید بنابراین نتیجه گرفت که «طلا» طلا نبوده، «آب» آب نبوده، «ارسطو» ارسطو نبوده، و «سزار» سزار نبوده، بل که باید گفت این تعابیر («طلا» یا «آب») همچنان بر ذواتی ثابت دلالت داشته‌اند، به این دلیل الزامی که «ما، به عنوان بخشی از یک اجتماع گویندگان، پیوند خاصی با نوع خاصی از اشیا داشته‌ایم».

آن‌جا تنها معدودی از افراد از صلاحیت لازم برای عملاً، و به شکل مستقیم و موثق، دانستن مواردی برخوردار اند که سایرین باید اصولاً به آن‌ها باور بیاورند. با این حال، در تلقی کریپکی، این موقعیت موجب می‌شود این دانسته‌های مقبول در نهایت به منشأ خود در بستر کشفیات اصیل و از آن‌جا، از ره‌گذر اصلاحات گوناگون بعدی، به آشنایی کنونی (و بی‌شک نابرابر) ما با داده‌های مربوط رجوع کنند. پاتنام هم این نکته را با استناد به «تقسیم کار» معرفتی و زبانی‌ای روشن‌تر می‌سازد که امکان کارشناسانه‌تر شدن حوزه‌های تخصصی، در عین اجازه دادن به غیرمتخصصان (عموم آشنایان) برای برخورداری از درک کمابیش کارآمدی از مسائل فراهم می‌کند (برای ملاحظه‌ی رویکرد متفاوت اما سازگاری با این مسائل، بنگرید به **هابرماس**). در هر حال، با توجه به بحث‌های دیویدسون و کریپکی، به نظر می‌رسد می‌توان نتیجه گرفت که، مدعای نسبیت هستی‌شناختی تمام‌عیار، چنان که در طیف وسیعی از رشته‌های کنونی بدون مذاقه‌ی انتقادی بسنده بی‌گیری شده، به طور مستدل اثبات نشده است.

کریستوفر نوریس

نسبی‌نگری بنگرید به نسبیت هستی‌شناختی

نشانه (sign)

(۱) چیزی که به جای چیزی دیگر می‌نشیند؛ (۲) رابطه‌ی میان یک چیز و چیزی دیگر؛ (۳) درک (درست یا نادرست) رابطه‌ی میان یک چیز و چیزی دیگر. در تعریف اول، نشانه به جای چیزی می‌نشیند که غایب، در گذشته، یا در حال ظهور است (نظیر علائم توفان یا علائم بیماری). در تعریف دوم، نشانه و آن‌چه نشانه بر آن دلالت می‌کند از یک نظر رابطه‌ای دوگانه را شکل می‌دهند (همچنان که در تلاش لینه برای اعطای نام

پیشاتجربی (در مفهوم خردگرایی اصیل از پیش مفروض بودن در هر و همه‌ی فهم‌های بشری). این حقایق را - پس از کانت - دیگر نمی‌توان متعلق به نظم احکام ترکیبی پیشاتجربی دانست. این‌ها انواعی از حقیقت‌اند که حاصل برخورد تحقیقی با نحوه‌ی استقرار امور در واقعیت بوده، و خصلت ضروری خود را به اتکالی شناخت اکتسابی به دست می‌آورند (هولیس و لوکز ۱۹۸۲).

به عقیده‌ی کریپکی، چنین شناختی از «زنجیره»ی انتقالی گذر می‌کند که از عمل اولیه‌ی نام‌گذاری آغاز شده، و به اصلاحات و جرح و تعدیل‌های بعدی آن ختم می‌شود. در این حالت، «این شهود طبیعی را که نام‌های زبان عادی نامنده‌هایی اکید اند به واقع می‌توان مورد تأیید قرار داد.» برعکس، شکاک (یا توصیف‌باور) معتقد است که «این که چیزی از محتوایی شهودی برخوردار باشد گواه بسیار نابسنده‌ای در تأیید آن است.» اما، کریپکی با این گفته مخالف خود را ابراز می‌کند که «در نهایت، چه گواهی از این قانع‌کننده‌تر می‌توان در تأیید چیزی ارائه کرد؟» البته این گفته را نباید به منزله‌ی نوعی عقب‌نشینی حیثیتی به حوزه‌ی یک **تجربه‌باوری** سست یا نامستدل و مبتنی بر «اتفاق نظر جمعی» انگاشت. موضع کریپکی پشتوانه‌ی مستحکمی در تأملات کنونی در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم، به ویژه در رویکردهای علی - واقع‌گرایانه و انتقادی - وسلی سی. سالومون (۱۹۸۴) و روی **باسکار** (۱۹۸۹) دارد. به بیان ساده، این یعنی ما به اتکالی فرآیند پژوهشی که به شناسایی (تشبیت) برخی انواع طبیعی که می‌شود با آن‌ها برخورد تحقیقی کرد، روندی که تا تعیین مثلاً خواص شیمیایی، ساختارهای مولکولی، یا آرایش‌های علی‌ادامه می‌یابد، دانسته‌های بیش‌تری درباره‌ی سرشت و ساختار جهان فیزیکی به دست می‌آوریم.

البته، چنین دانشی نمی‌تواند در اختیار همگان باشد، به ویژه در آن حوزه‌های تخصصی علمی که در

اتکای این بحث پیش می‌کشید که زبان‌بن‌ها (یا آحاد زبان‌شناختی) نه صوت‌ها و نه معناها، بل که تعامل‌ها یا رابطه‌های میان آن‌ها هستند. به نظر لکان، نشانه‌ها به شکل جداگانه مطرح نشده‌اند بل که در زنجیره‌های دلالتی جای دارند. به علاوه، او ظاهراً برخلاف نظر سوسور معتقد بود این دال است که مدلول را می‌آفریند.

دریدا، با رجوع به نظریه‌ی نشانه‌ی سوسور، در پی آثار لکان و یلمسلو، ناسازگاری بنیادینی بین اختیاری بودن نشانه و نقش فرضاً ثانوی، وابسته، یا هیولایی نوشتار در رابطه با گفتار را کشف کرد. پیش‌نهاد دریدا برای طرح‌ریزی یک علم نوشتار - گراماتولوژی - و این بحث او که نفس نشانه، همانند همه‌ی ساختارهای انسانی، را برای آشکارسازی پنداشت‌های قبلاً پوشیده یا نادیده گرفته باید شالوده‌شکنی کرد، از نافذترین نقدهایی هستند که تاکنون نشانه را به عنوان مؤلفه‌ی فرضاً ثابت و استوار زبان به چالش کشیده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: دوکرو و تودوروف ۱۹۷۲) مایکل بین

نشانه‌شناسی (semiotics / semiology)

علم نشانه‌ها، در اروپا معمولاً اصطلاح semiology که فردینان دو سوسور وضع کرده مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما در حال حاضر اصطلاح semiotics به طور گسترده هم در اروپا و هم در آمریکا به کار برده می‌شود. نشانه‌شناسی ریشه در تلاش‌های کهن بقراط و جالینوس برای فهم مناسبات میان جسم و ذهن و برای ربط دادن علائم به امراض دارد. همین پیوندهای موجود میان جسم، ذهن، و فرهنگ - هنگامی که به شکل نشانه بروز می‌کنند - حوزه‌ی نشانه‌شناسی را تعریف و تعیین می‌کنند (داسنی ۱۹۹۴، صص. xi-xii). با این حال، این نکته به معنی آن نیست که نشانه‌شناسی راجع به همه چیز است. اومبرتو اکو در بیانی شوخ‌طبعانه

متفاوتی به هر شیء مشخصی در طبیعت ملاحظه می‌شود) یا، از سوی دیگر، و به نظر فردینان دو سوسور، به ایجاد یک رابطه‌ی کاملاً اختیاری منجر می‌شوند. تعریف سوم متضمن سه گانی نشانه، مدلول، و گیرنده بوده و این همان صورت‌بندی مشهور آگوستین در رساله‌ی خود درباره‌ی اصول مسیحیت است. یک نشانه چیزی است که ما را و ما می‌دارد تا چیزی را ورای اثری که آن چیز نخست بر حواس ما می‌گذارد متصور شویم (جکسون ۱۹۷۲). چارلز سندرز پیرس، فیلسوف آمریکایی، در «برخی عواقب چهار ناتوانی» (۱۸۶۸)، این تعریف را به گونه‌ای درخشان شرح و بسط داده، استدلال می‌کند که در نهایت همه‌ی اندیشه‌ها نشانه‌اند.

نشانه، با آن که اساس همه‌ی نظریه‌های زبان، و به ویژه علم نشانه‌شناسی است، اصطلاح و مفهومی به شدت ناپایدار هم هست. «نشانه»، که معمولاً از عناصر ارتباط دیداری دانسته می‌شود، به نظر سوسور اکیداً به یک image acoustique (تصویر صوتی) رجوع می‌کند، و این دست کم ناسازه، یا در بهترین حالت اصطلاحی حاکی از همحسی است که حتا دقیق‌ترین مفسران سوسور را هم سردرگم کرده است (هریس ۱۹۸۷، صص. ۵۸-۹). غرابت‌های جالب توجهی از این دست در دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی (۱۹۱۶) سوسور اند که ژاک دریدا (۱۹۶۷a) را به تشخیص پیش‌داوری آوامحورانه‌ای در کار او رسانده‌اند، رویکردی که سوسور به آن وسیله نوشتار را به عنوان تجاوزی هیولایی به زبان گفتاری خوار می‌شمارد. پیش از آن که دریدا به سراغ سوسور و نشانه برود، ژاک لکان از کار سوسور و مفهوم نشانه در نظریه‌ی روان‌کاوی خود استفاده کرده، و لویی یلمسلو (۱۹۶۱)، زبان‌شناس دانمارکی، به بسط این باور سوسور رو آورده بود که زبان یک نظام یا ساختار صورت‌ها، و نه جوهره‌ها است، و این بسط را به

آمریکایی، یعنی آثار چارلز سندرز پیرس، و دیگری با خاستگاهی اروپایی، یعنی درس‌گفتارهای سوسور. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: سببوک ۱۹۹۴، هاوکز ۱۹۷۷) مایکل پین

نشانه‌ها (Signs)

نشانه‌ها، که در سال ۱۹۷۵ به دست‌کاترین استیمپسون و جمعی از پژوهش‌گران فمینیست دانش‌سرای بارنارد پایه‌گذاری شد، از آغاز کار خود نشریه‌ای بینارشته‌ای، و هدف آن فراهم آوردن مجالی برای پژوهش‌های نوین درباره‌ی زنان بود. این نشریه که در اصل برای به چالش کشیدن رویه‌ی غالب پژوهش‌ها تأسیس شد، بستری برای تحول اجتماعی و تاریخی مهیا کرده و از این ره‌گذر خود به یک نشریه‌ی غالب بدل شده است. نفس ساختار نشانه‌ها امکان این تغییر و تحول را ایجاد کرده است؛ هیأت تحریریه‌ی این نشریه، در گذر سال‌ها، حساسیت خود نسبت به حوزه‌ی همواره در حال تحول پژوهش‌های فمینیستی را همچنان حفظ کرده، و متفکران مهمی را که آثارشان شاخص تحولات تاریخی و فرهنگی است دعوت به همکاری کرده است. هر شماره‌ی این فصل‌نامه به یک حوزه اختصاص می‌یابد: علوم اجتماعی، علوم انسانی، علوم طبیعی، یا پیشه‌ها و شغل‌ها. در آغاز کار، تنها شماره‌های نخست و چهارم هر سال به مضامین کلی می‌پرداختند، اما پس از مدتی شورای سردبیری تصمیم گرفت دو شماره‌ی دیگر را هم تابع همین روال سازد. نخستین ویژه‌نامه‌ی این چنینی به مفهوم «قدرت» می‌پرداخت، و شماره‌ی بعدی به سرشت بینارشته‌ای رایانه‌ها اختصاص یافت.

نخستین هیأت تحریریه‌ی نشانه‌ها در مانیفست خود طرح این نشریه را «فرآیندی در طول زمان» عنوان کردند؛ و شاید کارآترین ابزار برای تضمین استمرار آن فرآیند این بود که نشانه‌ها نسبت به شیوه‌های در حال

نشانه‌شناسی را بررسی هر آن چیزی می‌داند که می‌توان آن را به عنوان نشانه در نظر گرفت: «یک نشانه هر آن چیزی است که می‌تواند به صورت دلالت‌مند جایگزین چیز دیگری شود. ضرورتی ندارد که این چیز دیگر، هنگامی که نشانه‌ای به جای‌اش می‌نشیند، حتماً وجود داشته یا عملاً در جایی موجود باشد. پس، نشانه‌شناسی در اصل رشته‌ای است که به مطالعه‌ی هر آن‌چه می‌توان برای دروغ‌گفتن به کار برد می‌پردازد. اگر چیزی را نتوان برای دروغ‌گفتن به کار برد، در مقابل برای گفتن حقیقت نیز نمی‌توان آن را به کار برد؛ چنین چیزی در واقع اصلاً نمی‌تواند به کار برده شود. به گمان من، ارائه‌ی تعریفی از یک نظریه‌ی راجع به کذب باید به عنوان برنامه‌ی کمابیش فراگیری برای نشانه‌شناسی عمومی مد نظر قرار گیرد» (۱۹۶۷، ص. ۷).

اکوسپس به ترسیم تقسیمات حوزه‌ی نشانه‌شناسی، مشتمل بر ۱۹ حوزه‌ی پژوهشی معاصر، می‌پردازد که از فرآیندهای ارتباطی خودانگیخته و طبیعی تا نظام‌ها یا سامانه‌های فرهنگی پیچیده را شامل می‌شوند: نشانه‌شناسی جانوری، نشانگان بویایی، ارتباط بساواپی، رمزگان‌های چشایی، پیرازبان‌شناسی، نشانه‌شناسی پزشکی، مناسبات خویشاوندی، رمزگان‌های موسیقایی، زبان‌های صوری، زبان‌های مکتوب، الفباهای ناشناخته، رمزگان‌های سری، زبان‌های طبیعی، ارتباطات تصویری، نظام‌های اشیاء، ساختار پی‌رنگ، نظریه‌های متن، رمزگان‌های فرهنگی، متون زیبایی‌شناختی، ارتباط جمعی، و سخن‌سرایی.

رولان بارت (۱۹۶۴، ص. ۱۱) در پی آن بود که دیدگاه سوسور را وارونه کند و نشانه‌شناسی را در دل زبان‌شناسی جا دهد، اما اکنون ظاهراً این زبان‌شناسی است که زیرمجموعه‌ی نشانه‌شناسی محسوب می‌شود. آثار کنونی در حوزه‌ی نشانه‌شناسی در صدد ایجاد سازشی میان دو‌گرایش اصلی آن اند: یکی با خاستگاه

عنوان «تریون آزاد»، به **گفتمان** آکادمیک اختصاص یافت و هدف آن، به گفته‌ی جرز و لاسلت، به رسمیت شناختن «چندصدایی» در مباحث فمینیستی بود. جرز و لاسلت که خواهان بازیافت توان اولیه‌ی نشانه‌ها بوده و وعده‌ی ایجاد تحول در حوزه‌ی ناهم‌ساز پژوهش‌های فمینیستی را داده‌اند، در عین حال بر اهمیت حیاتی ایجاد موازنه‌ای بین ارائه‌ی بدیلی در قبال پژوهش‌های غالب و بدل شدن به جزئی از آن‌ها تأکید کرده‌اند.

تارا جی. گیلیگان

نظام (system)

اصطلاحی که یوری تینیا توف و رومان یاکوبسون، در مجادله با ویکتور اشکلوفسکی، به کار می‌بردند، و اثر ادبی را یک «نظام» زیبایی‌شناختی و نه «حاصل جمع تمهیدات ادبی» می‌دانستند. «نظام» همان مجموعه‌ی پایگانی متغیرهای به‌هم‌وابسته‌ای است که، در عین انسجام پویا و همواره در حال تحول وجود دارد. یک اثر هنری منفرد یک نظام اول مرتبه بوده، در نظام گسترده‌تر یک گرایش ادبی یا یک دوره‌ی تاریخی موجودیت دارد، و این نظام نیز به نوبه‌ی خود متغیری در نظام نظام‌های فرهنگی است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: توتوسی د زیانک ۱۹۹۲، لوفور ۱۹۹۱)

اسلاوا ای. یاستر مسکی

نظریه‌های زبان (language theories)

راه‌های متفاوت بسیاری برای مطالعه‌ی زبان وجود دارند. در هر حوزه، انواعی از مسائل رئوس تحقیقات یک دوره را معین می‌کنند، و انواعی از نظریه‌ها هم برای حل مسائل مطرح می‌شوند. یک نظریه در دوره‌ای غالب است و سپس جای خود را به نظریه‌ای دیگر می‌دهد، و معمولاً نیروهای تاریخی‌ای نیز در کار اند که آن نظریه به بررسی آن‌ها معنا می‌بخشد. رابطه‌ی میان

تحول پژوهش‌های فمینیستی حساس مانده، و اعضای تحریریه‌ی آن پس از مدتی جابه‌جا می‌شدند. در نخستین دوره و در سال ۱۹۸۰ (دوره‌های نشریه پنج ساله بودند)، دفتر نشریه به دانشگاه استنفورد انتقال یافت و در آن‌جا باربارا چارلزورث گلیپی از دانشکده‌ی زبان و ادبیات انگلیسی این دانشگاه به همراه شش تن از همکارانش **نشانه‌ها** را به سوی حوزه‌های نوین پژوهشی از پیش مقرر هدایت کرد، و پی‌گیر همان طرحی شد که استیمپسون و گروه او آن را (در آخرین شماره‌ای که مسئولیت انتشارش را بر عهده داشتند) تحولی در پژوهش‌های تازه درباره‌ی زنان خوانده بودند. هدف هیأت تحریریه‌ی جدید نشریه، که همچنان آن را یک «فرآیند» می‌شمردند، به رسمیت شناختن چندگانگی فمینیسم‌ها و تلاش مستمر برای ارتقای بخشی به پژوهش‌های فمینیستی به عنوان پلی حیاتی میان رشته‌های آکادمیک و واقعیات اجتماعی بود.

در سال ۱۹۸۵، و با جابه‌جایی دوباره‌ی شورای سردبیری، مسئولیت **نشانه‌ها** به جین اوبار، متخصص علوم سیاسی در دانشگاه دوک، واگذار شد. او و همکارانش در دانشگاه دوک و «مرکز تحقیقات و مطالعات زنان» در دانشگاه کارولینای شمالی، که خود مدیریت آن را هم بر عهده داشت، به کاوش در مجموعه مضامین فمینیستی تازه‌ای روی آوردند. اوبار، که سردبیر شماره‌ی راجع به رایانه‌ها نیز بود، سرشت بینارشته‌ای مطالعات فمینیستی را مورد تأکید قرار داد. در سال ۱۹۹۰، شورای سردبیری دیگری - که برای اولین بار از میان متخصصان رشته‌های مختلف برگزیده شده بودند - اداره‌ی نشریه را بر عهده گرفت. روت -الن بوچر جرز، متخصص جامعه‌شناسی تاریخ، و باربارا لاسلت، پژوهنده‌ی ادبیات آلمانی، که در «مرکز مطالعات عالی فمینیستی» دانشگاه مینه‌سوتا فعالیت داشتند بخش تازه‌ای را به نشریه افزودند. این بخش، با

این زبان‌ها به یک زبان واحد، موسوم به هندواروپایی، می‌رسد که در دوران پیش از تاریخ در اروپای شرقی و آسیای صغیر به آن تکلم می‌شد (لمان ۱۹۶۷، تیمی ۱۹۵۵). این نظریه متکی بر دو رکن اساسی بود. نخست این که، محققان باید ابزار دقیقی برای تحلیل ملموس‌ترین وجوه زبان‌های متفاوت (اصوات و ساختار واژگانی آن‌ها) می‌یافتند. به این ترتیب، حوزه‌های مرتبط با آن مسائل، یعنی آواشناسی و ریخت‌شناسی، به پیشرفت‌های شایان رسیدند. دوم این که، به منظور اجتناب از نظرورزی‌های بی‌حساب و کتابی که در تلاش‌های پیشین برای ترسیم خاستگاه‌های واژه‌ها به وفور وجود داشت، باید نظریه‌ای کلی در خصوص چرایی و چه‌گونگی تحول زبان‌ها مدون می‌شد. و این شد که نظریه‌ی دقیقی در باب تحول زبان پدید آمد. در اوایل نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم، چهره‌ی مهمی مانند فرانتس بوپ (۱۸۶۷-۱۷۹۱) زبان را سازواری بومیایی می‌شمرد که شکوه دوران کلاسیک‌اش ضایع و سطحی شده است. در خصوص نظریه، بوپ به دقت تحلیلی و اهمیت الگوهای عمومی چشم داشت. محققان بعدی، مانند کارل بروگمان (۱۹۱۹-۱۸۴۹)، با اظهار نظر بوپ در مورد زبان موافقت نداشتند، اما برداشت او از نظریه را پذیرا شدند.

در اوایل سده‌ی بیستم معمای تازه‌ای مطرح شد. پیشرفت تکنولوژیک ایجاب می‌کرد که حتا «بومیان» عادی نیز تحصیل کرده و باسواد شوند. دیگر بار، این مبلغان مذهبی بودند که راه گشا شدند: مدارسی در مستعمره‌ها به راه انداختند، و کتاب مقدس را هم به زبان‌های بومی ترجمه کردند. در حالی که در دوره‌ی پیشین شاهد تمرکز بر زبان‌های مرده - و از این رو نه گفتار که نوشتار - بودیم، اکنون مسائل اساسی این‌ها بودند که چه‌گونه باید توصیف درستی از زبان‌های زنده، به ویژه در شکل گفتاری‌شان، ارائه کرد و چه‌گونه باید

یک نظریه و بستر تاریخی آن می‌تواند رابطه‌ای ساده یا پیچیده باشد، اما در هر حال روشن کردن این رابطه می‌تواند بهترین راه برای درک اهداف نظریه‌ها باشد. روند رشد نظریه‌های زبان را می‌توان، به شکل کارآمد، چنان که در زیر می‌آید ترسیم کرد. در وهله‌ی نخست به شناسایی پس‌زمینه‌ی تاریخی، مسائل اساسی قابل بحث، و عمده نظریات طرح‌شده خواهیم پرداخت؛ و مشخص خواهیم کرد که پژوهندگان اصلی هر دوره به پرسش‌های «زبان چیست؟» و «نظریه چیست؟» چه‌گونه پاسخ داده‌اند.

نخستین «نظریه‌های زبان» منسجم در دوران مدرن در اوایل سده‌ی نوزدهم و در نتیجه‌ی بروز تحولاتی در استعمار اروپایی پدید آمدند. استعمارگران پیشین یا از نابودی ساکنان اصلی متصرفات خود خشنود بودند، و یا در امور کشاورزی از آن‌ها بیگاری می‌کشیدند. اما روند صنعتی شدن شکل‌گیری دایره‌ی وسیع‌تری از نخبگان اداری و مدیریتی در مستعمرات را ضرورت بخشید و، به این ترتیب، قدرت‌های استعماری، برخلاف میل باطنی خود، به تربیت دست‌کم برخی از «بومیان» همت گماشتند. این روند از یک جهت با انگیزه‌ی مسیحی کردن آنان انجام می‌گرفت. و این‌گونه بود که مبلغان و مستشاران به مطالعه‌ی زبان‌های مورد استفاده‌ی ساکنان مستعمرات خود روی آوردند.

به زودی روشن شد که، برخی از این زبان‌های نامأنوس آن‌چنان هم نامأنوس نبوده‌اند: سانسکریت، زبان متون مقدس هندو، شباهت‌های چشم‌گیری با زبان‌های کلاسیک لاتین و یونانی داشت؛ و زبان‌های زنده‌ای چون فارسی، سیلانی، و هندی به بسیاری از زبان‌های اروپایی شباهت داشتند. اکنون پرسش این بود که، شباهت‌ها از کجا ناشی شده‌اند. شکل‌گیری حوزه‌ی فیلولوژی تطبیقی حاصل تلاش محققان برای حل این معما بود. نظریه‌ی غالب این شد که، تبار تمام

کارآمد داشت. اما نظام‌های نوشتاری مسائلی اجتماعی و سیاسی نیز پیش می‌کشیدند. زبان آفریقایی «شونا» نمونه‌ی مناسبی برای این بحث است. شونا در واقع نه یک زبان واحد بل که مجموعه‌ی گویش‌هایی است که از نظر تلفظ، دستور، و واژگان با یکدیگر تفاوت دارند. یکی از این گویش‌ها، به نام «زورو»، مبنای نظام نوشتاری (و لغت‌نامه‌ها و دستور زبان‌های) «شونای استاندارد» محسوب می‌شد. زورو از آن رو محوریت یافته بود که گویش ساکنان حراره (سالیزیری)، شهری که اکثر اروپائیان در آنجا اقامت گزیده بودند، شده بود. دوران ساختارگرایی مقارن با رشد مقاومت‌های ملی‌گرایانه‌ی سازمان‌یافته در برابر استعمار در بسیاری از مستعمرات بود. مد نظر گرفتن هر زبان در قالب تعبیر خاص خود به عنوان یک ساختار پیچیده با تأکیدات فزاینده‌ی این جنبش‌های ملی‌گرا (تأکیدیاتی مورد تأیید بسیاری از زبان‌شناسان) بر مباحث کردن به زبان‌ها و فرهنگ‌های سنتی انطباق کامل داشت. حفاظت از زبان‌های بومی برای آیندگان نیز مسأله‌ای حائز اهمیت بود، چون بسیاری از چنین زبان‌هایی در نتیجه‌ی استعمار سابق که به نسل‌کشی روی آورده، و بقایای‌اش هنوز در گوشه و کنار جهان یافت می‌شد، در معرض نابودی کامل قرار گرفته بودند. چهره‌های شاخص این دوران فردینان دو سوسور در اروپا و لئونارد بلومفیلد در آمریکا بودند. بلومفیلد (۱۹۳۳) زبان را مجموعه‌ی گفته‌های یک اجتماع گفتاری می‌دانست، و درباره‌ی نظریه نیز از روش قابل اتکالی برای گردآوری، تحلیل، و سازمان‌دهی این گفته‌ها سخن می‌گفت. عمده تحول بعدی به دوران جنگ جهانی دوم، سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵، مربوط می‌شود. در این دوره، افراد مسلط به زبان‌هایی چون آلمانی، روسی، یا ژاپنی امتیازی استراتژیک برای دول متفق در طول جنگ و پس از آن محسوب شده، نیروهای مسلح به

به ترسیم نظام‌های نوشتاری برای آن اکثریتی پرداخت که از چنین نظامی بی‌بهره بوده‌اند.

حل مسأله‌ی نخست انگیزه‌ی اصلی «نظریه‌های زبان» ساختارگرا بود که در این دوره در اروپا و آمریکا شکل گرفتند. این نظریه‌ها ساختارِ زبان‌ها (اصوات، کلمات، نحو) را به شکل محوری مد نظر گرفته، مسائل مربوط به معنا و کاربرد زبان را در حاشیه قرار داده یا نادیده می‌گرفتند. دو دلیل برای تأکید بر ساختار وجود داشت. نخست این که، تصور می‌شد معنا و کاربرد زبان مستعد پژوهش علمی دقیق نیستند. و دوم این که، پژوهش‌گران بر آن بودند که هر زبان را با تعبیر خاص خودش تشریح کنند، نه این که اصطلاحات تحلیلی مورد استفاده در زبان‌های اروپایی را در مورد همه‌ی زبان‌ها به کار برند، چون رویه‌ی تشریح زبان‌های مدرن در قالب دستور زبان‌های مدرسه‌ای با استفاده از مفاهیم متعلق به دستور زبان لاتین و یونانی عواقب نامطلوبی در پی آورده بود. هدف زبان‌شناسی ساختارگرای این دوره فراهم آوردن مجموعه روال‌های خودکاری بود که یک زبان‌شناس به آن وسیله بتواند ساختارهای هر زبانی را از یک مجموعه داده‌ها استخراج کند (بنگرید به هریس).

مسأله‌ی دوم، یعنی خلق نظام‌های نوشتاری، نیز به پیشرفت‌هایی در مطالعه‌ی نظام‌های صوتی زبان‌های مختلف در حوزه‌ی آواشناسی، منجر شد. مفهوم آوابن یا واج (phoneme) - مجموعه اصواتی در یک زبان که با یکدیگر تنافر ندارند - در بحث اهمیتی اساسی یافت. برای مثال، در زبان انگلیسی I در leaf و feel حاکی از اصواتی متفاوت است؛ اما یک صوت همواره در ابتدای یک واژه و صوت دیگر در انتهای واژه ظاهر می‌شود: این دو صوت به یک واج واحد تعلق داشته و بنابراین شکل نوشتاری واحدی دارند. این‌گونه استدلال نقش به‌سزایی در تکوین نظام‌های نوشتاری

عنوان نظریه‌ی زبان صوری، که از جمله متخصصان‌اش نوآم چامسکی بوده، انجامید. چامسکی این دیدگاه را اتخاذ می‌کند که زبان - یا درست‌تر بگوییم، دستور یک زبان - را تنها در صورتی می‌توان به طور منسجم تصور شد که آن را نظام دانشی حاضر در ذهن شخصی که به آن زبان سخن می‌گوید بیانگاریم. او استدلال می‌کند که بسیاری از ویژگی‌های زبانی به صورت فطری در انسان‌ها وجود دارند. به گفته‌ی او، ما همه از قواعد و اصول دستوری منتزعی رمزگانی شده در ژن‌ها - یا، برنامه‌ریزی شده در مغز - خود برخوردار ایم. دستور یک زبان زمانی پدید می‌آید که نوآموزان، بر اساس داده‌های ساده‌ای که در دست‌رس هر کودکی است، به اتکالی برنامه‌ی ژنتیک‌گزی‌نش‌های محدودی می‌کنند. پس، آن‌چه چامسکی مطرح می‌کند یک «نظریه‌ی زبان» زیست‌شناختی است. در خصوص تعریف زبان، چامسکی معتقد است که زبان مفهوم کارآمدی نیست: مفهوم مطلوب او دستور زبان، به عنوان یک نظام زیست‌شناختی، است. نظریه نیز برای چامسکی از کوششی برای تشریح وضعیت‌های موجود حکایت دارد (چامسکی ۱۹۸۸، سالکی ۱۹۹۰).

تصویری را که در این بحث ترسیم شد باید با ملاحظاتی کامل کرد. نخست این که، چهار مرحله‌ی مذکور، آن‌چنان که در این جا ترسیم شد، کاملاً مجزا از یکدیگر نیستند. برای مثال، سوسور و بلومفیلد هر دو تأثیر به‌سزایی بر زبان‌شناسی تاریخی گذاشته‌اند؛ کتاب کلاسیک بلومفیلد (۱۹۳۳) دربرگیرنده‌ی بحث‌های درخشانی در این باره است که معناهای واژه‌ها چه‌گونه در گذر زمان تغییر می‌یابند، و نیز درباره‌ی این مدعای مشهورتر که، مطالعات معنایی تابع زبان‌شناسی علمی نیست. گذشته از این، هر یک از مراحل مذکور مرحله‌ی متعاقب خود را تحت تأثیر قرار داده است: وسایل فراهم‌آمده و نتایج فرایافته در یک دوره اساس کار

راه‌های کوتاه و مؤثری برای آموختن این زبان‌ها و زبان‌های دیگر نیاز پیدا کردند. پس از جنگ، زبان‌هایی که در اروپا و آمریکا به طور گسترده مورد مطالعه قرار نگرفته بودند، زبان‌هایی مانند عربی، چینی، و مالایی اهمیت یافتند. بسیاری از زبان‌شناسان ساختارگرا به تنظیم میانی تدریس زبان رو آوردند و، به دنبال طرح این مسأله که بهترین شیوه برای تحصیل و تدریس زبان‌های جدید کدام است، حوزه‌ی «زبان‌شناسی کاربردی» پدید آمد. راه حل مطلوب این مسأله اتخاذ شیوه‌های ساختاری یک‌نواخت بود، راه حلی که حاصل تأکید زبان‌شناسی بر ساختار و تأکید روان‌شناسی بر رفتارگرایی (مجموعه فنونی برای تشویق رفتارهای مطلوب و تنبیه رفتارهای نامطلوب) به شمار می‌آمد. چهره‌های اصلی این رویکرد ارل استیویک و رابرت لیدو (۱۹۶۴) بودند. در خصوص تعریف زبان، متخصصان اولیه‌ی زبان‌شناسی کاربردی زبان را مجموعه عادات آموخته از تجربه می‌دانستند. و نظریه برای آنان مجموعه فنون عملی‌ای بود که به صورت تضمینی به نتیجه‌ای مطلوب منجر می‌شد.

در پایان جنگ جهانی دوم، آمریکا قدرت‌مندترین اقتصاد جهان را داشت و پا به راهی گذاشت که بعدها با لحنی حسرت‌بار از آن با عنوان «شکوفایی بعد جنگ» یاد می‌شد، و این توان عمده‌تاً مرهون تأمین وسیع هزینه‌های نظامی، و مداخله‌ی نظامی در هرجایی بود که احساس می‌شد منافع این کشور و هم‌پیمانان‌اش به خطر افتاده است. این رهایی نسبی برخی گروه‌های اجتماعی از بار فشارهای اقتصادی محققان را قادر ساخت تا مسائلی ورای مسائل عملی و مبرم دو دوره‌ی پیشین را مد نظر قرار دهند. در این دوره فن‌آوری پیشرفت شایانی کرد و مشخصاً اختراع رایانه‌ها به پیدایش مجموعه معماهای تازه‌ای منجر شد، این فن‌آوری به تشکیل شاخه‌ی نوینی در ریاضیات (به

دوره‌ی بعدی را بی‌ریخته است (برای ملاحظه‌ی شرح کامل‌تری در این باره، بنگرید به: رابینز ۱۹۶۷). دوم این‌که، پیوند دادن هر دوره به پس‌زمینه‌ی تاریخی آن را نباید به معنی دست‌کم‌گرفتن ره‌آوردهای محققان آن دوره دانست. برای مثال، بازسازی زبان هندواروپایی در نبود هرگونه شواهد تاریخی یا دیرینه‌شناختی پشتیبان را باید در زمره‌ی دست‌آوردهای بزرگ فکری در تاریخ به شمار آورد. تحلیل زبان‌هایی که مکتوباتی از آن‌ها به جا نمانده، تدریس زبان‌ها، و طرح فرضیاتی در باب ویژگی‌های تکوینی زبان‌ها همگی مستلزم ژرف‌نگری و سخت‌کوشی است. در کل، طرح ایده‌های بدیع کار دشواری است - قطعاً دشوارتر از آن‌چه بعدها به نظر می‌رسد. سوم آن‌که، نظریه‌هایی را که در این بحث مورد بررسی قرار گرفتند همواره معدودی از محققان فعال در حوزه‌ی زبان بناکرده‌اند. اکثر کسانی که با مسأله‌ی زبان سر و کار دارند بیشتر مجذوب توصیف و تشریح اند تا مفتون نظریه؛ بیش از آن‌که دغدغه‌ی ساختاری فکری را داشته باشند، تحصیل یا تدریس زبان‌ها یا یاری‌رسانی برای حل مسائل زبانی را مورد توجه قرار می‌دهند. و این البته جای تعجب ندارد؛ به همین دلیل است که تعداد تعمیرکاران خودرو در دنیا بیش از تعداد فیزیک‌دانان نظری است. حال آن‌که هر دو گروه نقشی در کلیت امور ایفا می‌کنند.

فراچنگ خواهد آمد. در مفهوم گسترده‌تر، نظریه‌ی انتقادی اکنون اصطلاح عام‌تری شمرده می‌شود که طرح‌های پژوهشی در علوم اجتماعی و/یا علوم انسانی تحت آن تلاش می‌کنند تا «حقیقت» و «تعهد سیاسی» را در کنار هم حفظ کنند. نظریه‌ی انتقادی، در هر دو مفهوم، زاده‌ی سنت تفکر کانتی است که از خودشناسی تجلیل می‌کند (بنگرید به گانت و گانت‌گرایی جدید).

ریموند گویس مفیدترین و موجزترین شرح از تعاریف این نگره را به دست می‌دهد. ۱. نظریه‌های انتقادی موقعیت خاصی به عنوان راه‌نماهای عمل انسانی دارند، راه‌نماهایی که: الف) هدفشان روشن‌گری برای عاملانی است که این نظریه‌ها را اخذ کرده‌اند، یعنی قادر ساختن آن عاملان به تعیین ماهیت منافع حقیقی خود، و ب) ذاتاً رهایی‌بخش اند، به این معنی که عاملان را از قید اجباری که دست‌کم تا حدودی خودخواسته بوده آزاد می‌کنند. ۲. نظریه‌های انتقادی محتوایی معرفتی دارند، یعنی شیوه‌هایی از شناخت اند. ۳. نظریه‌های انتقادی ماهیتاً به لحاظ شناخت‌شناسی با نظریات مطرح در عرصه‌ی علوم طبیعی تفاوت دارند. نظریه‌های مطرح در عرصه‌ی علوم طبیعی عینیت‌نگر اند، حال آن‌که نظریه‌های انتقادی درخودنگر اند (۱۹۸۱، صص. ۱-۲).

نظریه‌ی انتقادی به طرز جسورانه، اما شاید دن‌کیشوت‌وار، بر مقابله با مجموعه‌ای از پرسش‌های معرفتی شکاکانه، پرسش‌هایی همواره مطرح، اصرار می‌ورزد: آیا حقیقت و نیکی رابطه‌ای با یک‌دیگر دارند، و اگر دارند آن رابطه چه‌گونه رابطه‌ای است؟ آیا ثمرات شناخت حاکی از اشتیاقی به عمل اخلاقی است یا وسوسه‌ای برای تخطی از اخلاق و قانون؟ اگر شناختن نیکی‌ها منجر به انجام نیکی‌ها نمی‌شود، پس نیکی دانش در چیست؟ راه وسوسه‌کننده و آسان‌بایی برای گریز از این پرسش‌های ابدی در پراتنز‌گذاری و کنار

رافائل سالکی

نظریه‌ی انتقادی (critical theory)

نظریه‌ی انتقادی، به طور خاص و مشخص، یک طرح بینارشته‌ای است که ماکس هورکهایمر تدوین کرد و به دست اعضای مکتب فرانکفورت و جانشینان آنان به اجرا گذاشته شد. به موجب این طرح، آرمان جامعه‌ی مدنی مطرح در روشنگری از راه پیوند دادن پژوهش علمی با نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تحول اجتماعی

در فرهنگ غرب بود. ویراست‌های نقادانه‌ی درخشانی از تفاسیر این دوره، از جمله متونی از روحانیون آبابی که در فاصله سده‌های هشتم تا شانزدهم میلادی نوشته شدند.

پس از مرگ مسیح، سنت پل (پولس قدیس) عملاً شیوه‌های سنخ‌شناسانه و تمثیلی‌ای برای تأویل *اناجیل* ابداع کرده، و در «رسائل» خود خطاب به حواریون، سنت‌های یهودی و سازمایه‌ی *عهد عتیق* را با کتاب مقدس *عهد جدید* تلفیق کرد. در روش تمثیلی یا سنخ‌شناختی پولس، اشخاص و رخداد‌های مهم *عهد عتیق* به عنوان «سنخ‌ها»-یی از پیش ترسیم‌کننده‌ی اشخاص و رخداد‌های *عهد جدید* مد نظر گرفته شدند. آدم از پیش ترسیم‌گر مسیح و «سنخ» آن به شمار می‌رفت: همان‌گونه که آدم دنیا را با گناه آشنا کرد، و همه‌ی انسان‌های پس از او گناه‌کار زاده شدند، مسیح نیز حیات همه‌ی انسان‌ها را با رحمت و رستگاری آشنا کرد (رومیان ۲۱-۵:۱۲). مثال مناسبی از چه‌گونگی روش تمثیلی پولس را در تلفیق دو نمود وعده‌ی الهی در *عهد عتیق* و *عهد جدید*، به هنگام ارائه‌ی تفسیری بر تولد دو پسر ابراهیم، اسماعیل و اسحاق - نخستین از کنیزش هاجر، و دیگری از همسرش ساره - می‌توان یافت (غلاطیان ۳۱-۴:۲۱). پولس می‌گوید هاجر نماینده‌ی «کوه سینا است در عربستان، که مطابق است با اورشلیم کنونی، زیرا او با فرزندان‌اش در بندگی [رمی‌ها] است؛ اما ساره نماینده‌ی اورشلیم جدید الهی و وعده‌ی خداوند مبنی بر آزادی معنوی از بند گناهی است که از اسحاق و اولادش سرزده است. پولس (و مفسران پی‌روی او) *عهد عتیق* را وحی آسمانی می‌دانستند که اغلب به شکل پیش‌گویانه جزئیاتی از تقدیر ازلی‌ای را که خداوند برای نوع بشر مقدر کرده می‌گوید؛ اما این حقایق و وعده‌ی الهی در زندگی و تعالیم عیسا در *عهد جدید* تحقق می‌یابند.

گذاشتن آن‌ها با استناد به این ادعا است که یک طرح پژوهشی خاص برای رسیدگی به استلزامات اخلاقی و/یا سیاسی نتایج آن طرح‌ریزی نمی‌شود. نظریه‌ی انتقادی، هر قدر هم که دست‌آورده‌های‌اش غیرقطعی و احتمالی باشند، بیش‌ترین اهمیت را به «خودنقادی» می‌دهد، و نیز به مشخص کردن موضع اخلاقی/سیاسی که فرد بر اساس آن تلاش می‌کند تا چنین موضعی را در معرض بازرسی خوانندگان نقاد یا دیگر مخاطبان تأمل‌گر قرار دهد، و همچنین به این بازشناسی که دانش قدرت را شکل می‌دهد، و به این باور که، موضع فرضاً غیراخلاقی و غیرسیاسی موضعی مستلزم تأمل انتقادی نیز هست. تعریف گویس از نظریه‌ی انتقادی، که شرح آن رفت، تصدیق می‌کند که همه‌ی شیوه‌های شناخت و اشکال دانش قائل به این مسئولیت درخودنگری نیستند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: نوریس ۱۹۹۱، هوی و مک‌کارتی ۱۹۹۴)

مایکل پین

نقادی آبابی (patristic criticism)

اصطلاح «آبابی» به پدران یا آبابی اولیه‌ی مسیحیت - سنت آمبروز (حدود ۹۷-۳۳۹)، سنت جروم (حدود ۳۴۷-۴۱۹/۲۰)، سنت آگوستین (۴۳۰-۳۴۵)، و گریگوری کبیر (حدود ۶۰۴-۵۴۰) در کلیسای کاتولیک، بازیل کبیر (حدود ۳۷۹-۳۳۰)، گریگوری نازیانوسی (حدود ۳۹۰-۳۲۹)، آتاناسیوس (حدود ۳۷۳-۲۹۳)، و جان کریسوستوم (۴۰۷-۳۴۷) در کلیسای ارتودوکس - و تفاسیر متألهانه‌ی آنان، و نیز آثار دیگر روحانیون سده‌های دوم تا هفتم یا هشتم میلادی اطلاق می‌شود. این دوره مقارن با تشکیل هفت مجمع عمومی در یک کلیسای کاتولیک جهانی، بسط و توسعه‌ی یک عرف کلیسایی، و پیدایش حجم گسترده‌ای از متون آبابی در حمایت از عرف کلیسایی

مربوط می‌شدند). دانتِه (۱۳۲۱-۱۲۶۵) در نامه‌ای به کان‌گرانده دللا اسکالا (حدود ۱۳۱۸)، استفاده‌ی ادبی کلاسیک و غیرکلیسایی از این روش را مطرح کرده، به شرح آشکار این نکته می‌پردازد که معانی چهارگانه‌ی مربوط به متون مقدس را چه گونه باید در تأویل کمندی الاهی (حدود ۲۱-۱۳۰۷) او مورد توجه قرار داد.

این هرمنوتیک، یا روش تأویل متون مقدس، در طول دوره‌های آبایی و قرون وسطایی تا اوایل قرن شانزدهم، اغلب به اشکال مختلف مورد توجه مفسرانی قرار گرفت که کارشان تفسیرنویسی (یا تأویل) بود. البته، برخی از مفسران یکی از آن معانی چهارگانه را بر سه دیگر مرجح دانسته، بسیاری نیز دو یا چند سطح معنایی را همزمان مد نظر قرار می‌دادند. مادام که عهدین یک «کتاب مقدس» به شمار می‌رفت، بسیاری استدلال می‌کردند که تفسیر در معنی لفظی مشروع‌ترین تأویل (یا تنها تأویل مشروع) است، چون عهدین حامل وحی خداوندی هستند که خود از طریق آن‌ها با نوع بشر سخن گفته، هماره همان‌چه را که مد نظر داشته می‌گوید. با این همه، انبوه تأویل‌هایی که از متون مقدس صورت گرفته و ملازم تفسیرنویسی آبایی شدند متأثر از روش تفسیر و تفاوت‌گذاری میان littera (معنای آشکار متن)، و sententia (معنای روحانی و اعتقادی آن) بودند. حاصل سنت تفسیرنویسی سده‌ها مورد توجه شدید پژوهش‌گرانی در حوزه‌های تاریخ، الهیات، و فلسفه قرار گرفته که کوشیده‌اند تا تفکر و اعتقاداتی را که دنیای مسیحیت اولیه را ممکن ساخته و کل دوران قرون وسطای متعاقب‌اش را آن‌چنان تحت تأثیر قرار داده واکاوی کرده و فهم کنند. توان تأثیرگذاری مستمر سنت آبایی بر تفکر غربی را همچنین می‌توان در استفاده‌ی نویسندگان پسا-قرون وسطایی، از جمله جورج هربرت، ادموند اسپنسر، ویلیام بلیک، و ناتانیل هاوورن، از مؤلفه‌های سنخ‌شناسانه و تمثیلی در آثار خود یافت.

مفسران اولیه‌ی دستگاه کلیسا وظیفه‌ی خود می‌دانستند که تحلیل آبایی را شرح و بسط داده، و کارآیی فراگیرتر و مشروح‌تری به این روش تحلیل متون مقدس ببخشند. اورینگن (حدود ۲۵۴-۱۸۵)، از محققان کلیسای شرقی، به تبعیت از رویه‌ی معاصر مکاتب اسکندران‌ی در حوزه‌ی تأویل تمثیلی اساطیر یونانی و آثار هومری، تا حدی به معنای لفظی متون مقدس قائل شده، اما همچنین از معانی ژرف‌تری بحث می‌کرد که با کشف معانی اخلاقی و معنوی این متون مشهود می‌شدند. این روش تمثیلی از سوی آمبروز، اسقف میلان، و آگوستین، اسقف هیپو، اخذ و گسترش داده شد. تفسیر آبایی در دوران تکوین خود از اهمیت بسیاری برخوردار بود، و در قرون متعاقب نیز تأثیر به‌سزایی داشت. این روش در سده‌ی دوازدهم پالایش یافته، و شاخص‌ترین بیان خود را در «معانی چهارگانه‌ی تأویل متون مقدس» یافت؛ و در ادامه، مورد استفاده‌ی سنت توماس آکوئیناس (۴۷-۱۲۲۵) و بسیاری از معاصران او در تألیفات خود درباره‌ی الهیات، فلسفه، و سلوک اخلاقی قرار گرفت.

نخستین معنی از آن معانی چهارگانه، معنای لفظی یا تاریخی، از نظر آکوئیناس موضوع مناسبی برای مطالعات علمی به شمار می‌رفت؛ الفاظ «آوندها»یی انگاشته می‌شدند که آن سه معنی روحانی ماهیتاً مهم‌تر را در خود حفظ می‌کردند. وجه متمایزکننده‌ی الفاظ در معانی تاریخی یا «مادی» آن‌ها، یعنی معنی دنیوی و این‌جهانی، و نه قدسی یا شرعی، متن بود. آن سه معنی دیگر حامل استلزاماتی روحانی بودند، یعنی حامل دلالت‌های ضمنی: اخلاقی (که از طریق آن‌ها می‌شد سلوک اخلاقی بایسته را استنباط کرد)؛ تمثیلی، سنخ‌شناسانه، یا مجازی؛ و قیاسی (که از ره گذر آن‌ها اشارات مطرح در متون مقدس به معادشناسی مسیحی، یعنی رخدادهای روز محشر یا حیات پسامرگی ارواح،

نیازی به آگاهی گسترده و منضبط از انبوه تفاسیر سنت آبابی نداشته، تنها به درکی از اصول و تأویل‌های مهم، حکایات متون مقدس، و انگاره‌های نمادین رایج در تفکر اجتماعی قرون وسطا نیاز داشتند - هرچند که برخی، مانند چاوسر، به خوبی با آثار نویسندگان کلیسایی، از جمله بوئیوس (۵۲۵-۴۷۰)، آشنا بودند.

عنصر عشقی که در ادبیات غیرمذهبی قرون وسطا نمود می‌یابد، به ویژه cupiditas غالب در «عشق اشرافی» - برای مثال، در *ترویلوس و کرسیدای چاوسر* یا *پرسیوال* کرتین دو ترا - در واقع برای نمایش هزل‌آمیزی علیه (و گاه حتا آمیخته با) تعالیم کلیسایی در باره‌ی عشق مسیحی یا caritas به کار گرفته می‌شد. رابرت کاسکی شرح هنرمندانه‌ای از «قصه‌ی آسیابان» چاوسر و شوق بی‌حاصل و بداقالی‌های آسولون در تعقیب عشق آلیسون به دست داده است (بتورم ۱۹۶۱، صص. ۶۰-۵۲). کاسکی نشان می‌دهد که چه گونه آگاهی از تألیفات تفسیرنویسان آبابی درباره‌ی *غزل غزل‌های سلیمان* به حکایت کمیک چاوسر غنا بخشیده، عشق جسمانی آسولون و آلیسون را در تقابل با رابطه‌ی عشاق آن کتاب قرار می‌دهد.

در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، آثار منتقدان ادبی‌ای مانند رابرتسون، کاسکی، و برنارد هاپه در زمینه‌ی تشریح متون از طریق مطالعه‌ی تفاسیر آبابی توجه بسیاری از محققان را به خود جلب کرد، و این آثار تأثیر مستمری بر نحوه‌ی تدریس ادبیات قرون وسطایی در مدارس امروزی دارند. با این حال، با ظهور نقادی پسامدرن در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و دهه‌ی ۱۹۷۰، تحلیل آبابی (که مبتنی بر وحی‌انیت متون مقدس بوده) جایگاه برجسته‌ی خود در مطالعات ادبی را از دست داد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اسمالی ۱۹۸۴، اوپرباخ ۱۹۵۹، لامپه ۱۹۶۹، لوپاک ۱۹۵۹-۶۴)

جان جی. جویس

در کل، بسیاری از منتقدان، فیلولوژیست‌ها، محققان متون مقدس، و مورخان هنر، در گذر قرن‌ها، مطالعه و پژوهش در متون آبابی را نیز مد نظر قرار داده‌اند.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، منتقدان ادبی‌ای مانند دی. دبلیو. رابرتسون، محقق آمریکایی، سمت‌وسوی تازه‌ای به تفسیر آبابی بخشیده، این فرضیه را پیش کشیدند که اکثر اشعار غیرمذهبی دوران قرون وسطا در راستای مقابله با جو غالب اندیشه‌ی آبابی نگاشته شده، و به هنگام تلاش برای ارائه‌ی تحلیلی از متون ادبی قرون وسطایی این نکته را باید مد داشت. دیگر منتقدان، مانند ای. تالبوت دونالدسون، این رویکرد را مورد اعتراض جدی قرار داده، و استدلال کردند که این روش دست کم متکی به دو پنداشت مشکوک است: (۱) اعتقادات عرفی در گذر زمان، از آبابی اولیه‌ی کلیسا تا آکوئیناس، تغییری نکرده‌اند، و (۲) تأویل‌ها و ارجاعات آبابی در دست‌رس نویسندگان غیرمذهبی بوده، و برای مخاطبان‌شان کاملاً قابل فهم بوده‌اند.

رابرتسون و دیگران توفیق بیش‌تری در این بحث خود یافتند که، اشارات و نقل‌قول‌های آشکار از متون مقدس حامل یک سنت فکری مشخص جاری از دوران آبابی اولیه تا قرون وسطا بوده، سنت تفسیرنویسی آبابی ارائه‌کننده‌ی حجم گسترده‌ای از تفاسیر بوده، و پس‌زمینه‌ی درخشانی برای فهم نمود بن‌مایه‌های متون مقدس در ادبیات غیرمذهبی قرون وسطایی ایجاد کرده است. جفری چاوسر و دیگر مؤلفان غیرمذهبی معاصرش را نباید تفسیرنویسانی دانست که مجدانه به تأویل کتاب مقدس و ولگات پرداخته‌اند؛ آنان هنرمندانی بودند که ارجاعات معطوف به متون مقدس و مؤلفه‌های سنت مسیحی را به شیوه‌هایی مؤثر و مسبدعانه به کار می‌بردند. به علاوه، این نویسندگان، به منظور قابل فهم شدن متون‌شان برای مخاطبانی که عمدتاً اشراف‌منش و تحصیل‌کرده بودند،

نقادی اخلاقی (moral criticism)

این اصطلاح گاه در اشاره به گرایشی در **نقادی ادبی** مدرن انگلیسی‌زبان از متیو آرنولد به این سو، و به ویژه در اطلاق به مواضع منتقدانی چون اف. آر. لیویس و لایونل تریلینگ، به کار می‌رود. «نقادی اخلاقی»، با متمایزسازی این مواضع نقادانه از انواع گوناگون **فرمالیسم**، به برجستگی و اهمیت واژگان اخلاقی در ارزیابی مواضع مذکور اشاره دارد: بلوغ، خلوص، صداقت، حساسیت، یا جسارت به معیارهای مهمی در ارزیابی آثار ادبی و سایر آثار بدل می‌شوند. از یک منظر فرمالیستی محدود، چنین اصطلاحاتی گویای رویه‌های خوانشی هستند که، با اشتباه‌گیری آشکار مختصات متنی با مشخصات مؤلفانه، نتوانسته‌اند به طور کامل از **بند مغالطه‌ی التفاتی** برهند. و اگرچه نقادی اخلاقی آن‌چنان که مخالفان‌اش مدعی اند به لحاظ نظری عوامانه نبوده، در تلاش برای خواندن متن با اتکا به ذهنیت اصالت‌بخشی که آن را پدید آورده، با معضلات نظری دست به گریبان می‌شود.

نقادی اخلاقی را به هیچ وجه نباید با نگرشی صرفاً خرده‌گیرانه یا اخلاق‌گرایانه به فرهنگ اشتباه گرفت. البته، حضور هم‌راهی نوعی تهذب‌طلبی سکولار در **گفتمان** این نقادی - به ویژه در نوشته‌های نقادانه‌ی لیویس (۱۹۴۸، ۱۹۸۶) و دی. اچ. لارنس (۱۹۸۵) - را نمی‌توان نادیده گرفت. با این حال، داوری‌های معطوف به نقادی اخلاقی فاصله‌ی چشم‌گیری با داوری‌های مثلاً افلاتون و حکم او برای طرد شاعران از جمهور آرمانی دارند، یا با داوری‌های نقدنویسان ویکتوریایی که فرضاً رمانی را به خاطر قصور در به مجازات مناسب رساندن یک شخصیت پرده‌در محکوم می‌کردند. در واقع، سنت نقادی اخلاقی از راهبردهای تدافعی گوناگونی نشأت می‌گیرد که برای مقابله با این‌گونه سرکوب بی‌حاصل آزادی هنری طرح‌ریزی شده‌اند:

سنت «دفاع از شعر»، دست کم در وهله‌ی رمانتیک‌اش، سنتی است که در آن مؤلف دارای یک دید اخلاقی برتر شمرده می‌شود، و از این رو جوازی پیامبرگونه برای نادیده گرفتن ممنوعات کم‌اهمیت یک عرف اخلاقی ناپایدار کسب می‌کند. چنین دعوایاتی به طور ضمنی در دیباچه‌هایی که وردزورث در سال‌های ۱۸۰۰ و ۱۸۰۲ برای **سرودهای غنایی** نوشته، و به طور صریح در **دفاع از شعر** (۱۸۴۰) شلی که پس از مرگ‌اش منتشر شد مطرح شده، این نوشته‌ها در کار کشف تأثیر اخلاقی اساساً سودمند **شعر** به اتکای توان‌اش برای برانگیختن همدلی خیالی خوانندگان خویش بودند.

در اواخر سده‌ی نوزدهم، اصول مبتنی بر آرای شلی مبانی دو گونه نقادی اخلاقی را مهیا کردند. در وهله‌ی نخست، آرنولد مسئولیت سنگینی را بر عهده‌ی شعر، به عنوان جانشینی برای مرام‌های مذهبی ناکارآ، گذاشته و بنابراین خواهان آن شد که هر شعری شرافت، صفای باطن، و «جدیت بسیار» را رعایت کند. در وهله‌ی دوم، بحث شلی در خصوص بسط همدلی اخلاقی به تدبیر حائز اهمیتی در دفاع از رمان رئالیستی بدل شد - قالبی که حال در بحث از تأثیر اخلاقی ادبیات جایگاهی اساسی یافته بود. به نظر جورج ایوت، دبلیو. دی. هاولز، و دیگران، توانایی رمان برای گسترش همدلی ما با دیگر مردمان، آن را به نیروی عظیمی برای فهم اخلاقی و دوری از تعصب و تاجر بدل کرده بود.

این روی‌کرد کلی باید در برابر مخالفت‌های اخلاقی محدودتری در ادبیات داستانی فرانسه مورد حمایت قرار می‌گرفت که مضمون محوری‌اش اغفال و اغوا و زنا بود. از دید فرهنگ‌های عمدتاً پروتستانی انگلیسی و آمریکایی، رمان فرانسوی به طرز خطرناکی دل‌مشغول مسائل جنسی شده بود. سنت انگلیسی - آمریکایی نقادی اخلاقی عمدتاً خود را در بستر مناقشه‌ای صد ساله بر سر سانسور جنسی در ادبیات

اظهار نظرات مشابه لارنس در مقالات پراکنده‌اش درباره‌ی ظرفیت رمان برای شکوفاسازی زندگی، مبنای اکثر نقدهای اخلاقی لیویس را، به ویژه در مترادف گرفتن ارزش اخلاقی در ادبیات با درک واقع‌گرایانه از «زندگی»، تشکیل می‌دهد. واقع‌گرایی در نقادی اخلاقی تریلینگ نیز مؤلفه‌ای مهم محسوب می‌شد: به نظر او، ارزش عظیم رمان به عنوان یک عامل آموزش اخلاقی کاوش آن در واقعیت به عنوان امری فراتر و پیچیده‌تر از تصورات متعارف ما از پارسایی است.

نقادی اخلاقی در این سنت در دهه‌ی ۱۹۵۰، و تحت تأثیر تخیل آزاداندیش (۱۹۵۰) تریلینگ و سنت کبیر (۱۹۴۸) لیویس، به اوج اقبال خود رسید. به نظر این هردو منتقد، داوری‌های ادبی قطعاً داوری‌هایی درباره‌ی زندگی و ارزش‌های نسبی آن بودند. با این حال، به ویژه در مورد لیویس، تأکید سرسختانه بر جدیت اخلاقی و کمال، و ابهام حیاتی اصطلاح بسیار مورد استناد «زندگی»، به طرح اعتراضات متعددی به تمایلات محدود این‌گونه نقادی شد. با خیزش امواج بلند نظری در دهه‌ی ۱۹۷۰، مسائل مربوط به منزلت اخلاقی ادبیات کلاً از دستور کار نقادی کنار گذاشته شده، و گفتمان‌های پسامدرنیسم این‌گونه مسائل را اصلاً به رسمیت نمی‌شناسند. با این حال، این مسائل در آشکال سیاسی‌تر در نقادی فمینیستی و در سنت مارکسیسم انگلیسی ریموند ویلیامز و تری ایگلنتون دیگر بار مورد توجه قرار می‌گیرند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: باکلی ۱۹۵۹، فرنچ ۱۹۸۰)

کریس بالدیک

نقادی ادبی (literary criticism)

تا پیش از پیدایش نظریه‌ی انتقادی، نقادی ادبی معمولاً به عنوان صورت‌بندی و دفاع از داوری‌های ارزشی درباره‌ی آثار ادبی، از سوی محققان هردو

(از بلوای مادام بوواری در ۱۸۵۷ تا دادگاه فاسق بانو چترلی در ۱۹۶۰) به نمایش گذاشته، به دفاع از ارزش اخلاقی «همدلی خیالی» در برخورد واقع‌گرایانه‌ی حساس به روابط افراد پرداخته، در عین حال «زیاده‌روی» نمایان در احساس‌گرایی فرانسوی را اغلب تقبیح کرده است. در همین راستا، نقادی اخلاقی برداشت مدرنی از رمان را به عنوان هنری جدا از عرصه‌های بدنام‌تر هرزه‌نگاری و روزنامه‌نگاری مطرح می‌کرد.

توافقی که در پرتوی این نقادی اخلاقی نوظهور میان برتری پیامبرانه‌ی نویسنده و حامیان نزاکت عمومی حاصل شده بود با ظهور همزمان زیباگرایی صریحی که مناسبت گفتمان اخلاقی با هنر را قاطعانه رد می‌کرد به خطر افتاد. اسکار وایلد، به جسورانه‌ترین وجه – و به نظر منتقدان اخلاقی، به بیپرده‌ترین وجه – در مقدمه‌اش بر تصویر دوریان گری (۱۸۹۱) تصریح کرده بود که «چیزی به اسم کتاب اخلاقی یا غیراخلاقی اصولاً وجود ندارد. کتاب‌ها یا خوب نوشته شده‌اند یا بد. فقط همین.» از این رو، نقادی اخلاقی قرن بیستمی می‌باید نه تنها در برابر مداخلات هنرنشناسان بل که در برابر آن چالش زیبایی‌گرایانه از خود دفاع می‌کرد، رویکردی که هنر را کلاً فارغ از مسائل اخلاقی انگاشته، و در نتیجه توان اصلی هنر برای تأثیرگذاری اجتماعی سودمند را از آن سلب می‌کرد. در این وهله، ضابطه‌ی بازنگریسته‌ای، همچنان متکی به ارزش اخلاقی اساسی اثر ادبی، مطرح شد که از نتیجه‌گیری‌های اخلاقی فاصله گرفته، به جای آن، سطح درک اساسی نویسنده از جهان – یا کیفیت «حساسیت» هنرمند – را مورد توجه قرار می‌داد. در همین چارچوب، هنری جیمز، در مقدمه‌ی ۱۹۰۸ اش بر سیمای یک بانو، از «وابستگی کامل درک «اخلاقی» یک اثر هنری به ابعاد توجه [نویسنده] به زندگی در روند نگارش اثر» سخن به میان می‌آورد (۱۹۸۷، ص. ۴۸۴). این ضابطه، به همراه

ناشاعرانه‌ی زبان در این بوده که کار شعر «غریب‌گردانی» یا آشنایی‌زدایی از زبان روزمره است. با شناسایی این وجوه مجزا یا مؤلفه‌های متمایز می‌توان آن‌ها را به عنوان وجوهی هنجارین و ارتقایافته تا حد معیارهای ارزش در نظر گرفت، و به طور متناسب به عنوان مبانی ترفیع‌بخشی به برخی متون و تنزل دادن برخی دیگر به کار بست. هر مکتب نقادی مؤثری برای نوع خاصی از متون اولویت قائل شده، مختصات آن متون را معیار گرفته، به این وسیله دیگر شیوه‌های نقادی مبتنی بر دیگر انواع متون را بی‌اعتبار می‌شمارد.

در نتیجه، با تغییر عرصه‌ی نقادی، متونی منزلت یافته و متونی دیگر بی‌قدر می‌شوند. شاه پریان (۱۵۹۶) ادموند اسپنسر هر زمان که «وفور نوآوری» معیار ارزش باشد (چنان که در نقادی فن بیانی قرن شانزدهمی بود) اثری بسیار ارزنده دانسته خواهد شد؛ و هر زمان که معیار اصلی ما «اقتصاد سبکی» باشد، شعر اسپنسر برای سلاقی ادبی آشنا با زوج‌های قهرمان قرن هجدهمی یا اشعار ایماژیستی قرن بیستمی، بیش از اندازه مطول و ملال‌آور به نظر خواهد رسید. دیگر متون غنی - نظیر نمایش‌نامه‌های ویلیام شکسپیر یا رمان‌های جیمز جویس - با ارائه‌ی طیف گسترده‌ای از «مختصات» ادبی مناسبت خود با سبک‌های مختلف نقادی را همچنان حفظ کرده، و با جاذبه‌ای که برای منتقدان مختلف و به دلایل مختلف ایجاد می‌کنند این توهم را پدید می‌آورند که متونی برخوردار از بقای فراتاریخی اند. چنین پدیده‌هایی به این نظریه‌ی «مؤلفه‌باور» اعتبار می‌بخشند که «اظهارات ارزشی در اصل نه به ویژگی‌های ساختاری متون، بل که به اجرای آن‌ها به عنوان متون ادبی مربوط می‌شود» (الیس ۱۹۷۴، ص. ۱۰۲). یک متن به دلیل مختصات موجود خود (دیدگاه ماهیت‌باور) ادبی دانسته نمی‌شود، بل که ادبی بودن‌اش منوط به آن است که خوانندگان آن را به منزله‌ی

حوزه‌ی ادبیات و نقادی، در نظر گرفته می‌شد. پایگاه نهادینه‌ی این افراد را اغلب دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها تشکیل داده، و منتقدان ادبی همانند روزنامه‌نگاران ادبی (و البته برخلاف نظریه‌پردازان انتقادی) آثار خود را در قبال مستون ادبی «اولیه» در جایگاه «ثانویه» می‌دیدند. با این حال، نقادی ادبی، با وجود همه‌ی تحقیر و تکفیرهای نویسندگان، توانست خود را به عنوان ابزار اجتماعی کارآمدی برای کنترل کیفی تولیدات ادبی از سوی کارشناسانی مطرح کند که کارشان تضمین حفظ عالی‌ترین معیارها است.

شالوده‌ی نقادی ادبی متکی بر دو پنداشت است. اول این که، «ادبیات» کالایی باهویت است که به سادگی می‌توان آن را نه تنها از «نادبیات» بل که از صور سطح پایین خود، مانند «ادبیات عامه‌پسند» یا «ادبیات نازل»، متمایز ساخت. دوم این که، ارزش ادبی را می‌توان با تعابیری عموماً مقبول تعریف کرد، چنان که منتقدان ادبی بتوانند آن را به عنوان معیاری برای تمایزگذاری بین نوشته‌های خوب و بد مورد استفاده قرار دهند. این هر دو پنداشت البته به زودی با نقدهایی اساسی مواجه شدند - نورتروپ فرای در کالبدشکافی نقادی (۱۹۵۷) بازی ترفیع و تنزلی را که منتقدان ادبی با متون ادبی به راه انداخته بودند به تمسخر می‌گیرد.

نظریه‌های ادبی اولیه نظریاتی «ماهیت‌باور» بودند، مبنی بر این که یک اثر ادبی مؤلفه‌های متمایزی دارد که نشان‌گر «ادبیت» آن بوده، و ما را قادر به تمایزگذاری میان ادبیات و نادبیات می‌سازند. این مشخصات البته همواره وضوحی برابر ندارند. یک مؤلفه گاه ابهامی در حد ابهام «شوخ‌طبعی» در بحث از شعر قرن هفدهمی، یا «امر والا» در قرن هجدهم، یا وحدت ارگانیک در قرن نوزدهم و قرن بیستم دارد؛ و گاه می‌تواند کاملاً مبرز باشد، چنان که فرضاً فرمالیسم روسی این ادعا را مطرح می‌کند که، وجه افتراق کاربردهای «شاعرانه» و

آن را ترویج کردند. همچنین باید از **نقادی نوی** آمریکایی یاد کرد که با آثار کلینت بروکس طرح و ترویج شد. نقادی معطوف به **شالوده‌شکنی** جی. هیلیس میلر و پل دومان نیز جای خود را دارد.

نقادی نو این فرضیه را که منتقدان ادبی باید دغدغه‌ی نحوه‌ی واکنش خوانندگان به متون ادبی را داشته باشند به عنوان **مغالطه‌ی احساسی** رد می‌کند. با در نظر گرفتن این که تنها سه عرصه هستند که همه‌ی نقادی‌های ادبی می‌توانند خود را در آن‌ها مستقر سازند - مؤلف (مولد)، متن (محصول)، و خواننده (دریافت) - شاید چاره‌ای جز این نبود که استیلای نقادی نو، نه از راه بازگشت به نقادی مؤلف‌محور (که منتقدان متن‌محور مخالفت خود با آن را، به بارزترین وجه در **نظریه‌ی مغالطه‌ی التفاتی**، ابراز کرده‌اند)، بلکه با تمرکز بر نقش خوانندگان در ساخت معنای ادبی و **ارزش ادبی**، از میان برود. زیرا اگر (چنان که مؤلفه‌باوران مدعی اند) متون ادبی عطایای مؤلفان به ما نبوده بلکه دقیقاً به اتکای رویه‌های خوانش شکل می‌گیرند، آن‌گاه این متون منابع ارزش ادبی نبوده بلکه عرصه‌هایی هستند که ارزش‌های ادبی در آن‌جا ایجاد می‌شوند (بنت ۱۹۷۹، ص. ۱۷۴). به این ترتیب، نقادی ادبی به نوعی مطالعات دریافتی مبدل می‌شود که هانس روبرت یاس و **نقادی خواننده‌گرایی** و لفلگانگ آیزر و استنلی فیش پرورنده‌ی آن شدند.

کسانی که به ریشه‌ی واژه‌ی critic (منتقد) و اشتقاق آن از واژه‌ی یونانی Krites (داوری) توجه دارند معمولاً مدافع این نگره اند که «ارزش‌گذاری» دلیل وجودی نقادی ادبی است. منتقدان متن‌محور بر این باور اند که داوری‌ها نباید بر عوامل «بیرونی» مانند «آرا» یا «اشتهار» نویسنده مبتنی باشند، بلکه باید به صورت استقرایی و با توجه مسئولانه به «درونی»‌ترین پدیده‌ها، یعنی نوشتار خود متن، مطرح شوند. لیویس

ادبیات بخوانند، درست همان طور که مارسل دوشان مخاطبان را واداشت آبریزگاهی را که در یک گالری هنری به نمایش گذاشته بود به عنوان **هنر** بنگرند. بنابراین، «ادبیات» نه یک ماهیت بل که یک مقوله‌ی نوشتاری است که متون می‌توانند در درون و بیرون از آن واقع شوند، همچنان که کتاب مقدس «به عنوان ادبیات» خوانده شده، یا **رمان نشان سرخ دلیری** (۱۸۹۵) استیون کرین را به عنوان گزارشی از جنگ داخلی آمریکا در نظر گرفته‌اند. «ادبیات» هر آن چیزی است که عده‌ای آن را تحت این عنوان جای داده‌اند و به شیوه‌های «ادبی» آن را می‌خوانند. ادبیات را نظام آموزشی‌ای نهادینه می‌کند که **کانون** متون ادبی را تعریف و ترویج کرده، و بر تأویل متون تشکیل‌دهنده‌ی این کانون نظارت دارد.

متون ادبی، هنگامی که از حمایت رویکردهای ماهیت‌باور یا مؤلفه‌باور برخوردار شوند، چنان که باید و شاید در دستگاه ادبی - انتقادی به جریان افتاده و پردازش می‌شوند. این متون، که ویراستاران آن‌ها را «تصحیح» کرده و محققان بر آن‌ها حاشیه نوشته‌اند، این قابلیت را پیدا می‌کنند که به عنوان موضوع سه گونه‌ی اصلی پژوهش انتقادی مطرح شوند. نقادی مؤلف‌محور متون ادبی را به عنوان شواهدی زندگی‌نامه‌ای و روان‌نگارانه در نظر گرفته و به اتکای اثر در مورد مؤلف داوری می‌کند، و از این رو در بند آن چیزی است که منتقدان متن‌محور آن را **مغالطه‌ی زندگی‌نامه‌ای** می‌خوانند. در قرن بیستم، منتقدان متن‌محور این اعتقاد مدرنیستی تی. اس. الیوت را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده‌اند که ادبیات وجهه‌ی غیرشخصی دارد، و بنابراین منتقدان مذکور زندگی‌نامه را رها کرده و به سراغ «خود متن» رفته‌اند. از جمله‌ی این منتقدان اصحاب **نقادی عملی** بریتانیایی اند که پیش‌گام آنان آ. ای. ریچاردز بود و ویلیام امپسون و اف. آر. لیویس

نقادی ادبی، در شکل ارزش‌گذارانه‌اش دغدغی ارزش ادبی را دارد، و این ارزش را ذاتی آثار ادبی و متمایز از ارزش‌های بیرونی‌ای می‌داند که با آن‌ها زندگی می‌کنیم. منظور از زیبایی‌شناسانه‌سازی متون ادبی به این شیوه حراست از آنان در برابر نوعی نقادی «نامربوط» است که در واکنش به فاسق بانو چترلی (۱۹۲۸) لارنس پدید آمده بود، اثری که اخلاق‌گرایان آن را به خاطر وقاحت‌اش تحریم کرده، و فمینیست‌ها به خاطر زن‌ستیزی‌اش به باد انتقاد می‌گیرند. چنین معضلاتی در صورتی مرتفع می‌شود که متن را به عنوان جهان خودآیینی متشکل از واژه‌ها در نظر بگیریم که، بدون استناد به ملاحظاتی از این دست که این متن «به فسادانگیزی تمایل دارد» (تعریف حقوقی هرزگی) یا با ارائه‌ی بازنمودهای موهن از زنان استمراربخش روند سرکوب آنان می‌شود، می‌توان محاسن‌اش را ارج نهاد و معایب‌اش را بر ملا ساخت. این‌گونه بود که فاسق بانو چترلی بر اساس معیارهای ادبی رایج یک رمان بسیار خوب به شمار نیامد، و کار مقایسه‌ی ارزش‌گذاری‌های درونی و بیرونی در مورد آن تا حد رن‌گین‌کمان (۱۹۱۵) مسأله‌ساز نشد، اثری که احساسات اخلاق‌گرایان معاصر خود را جریحه‌دار کرده اما منتقدان غیرفمینیست آن را به عنوان یک اثر کلاسیک مدرنیستی بسیار ستایش کردند. این معضل همواره مطرحی برای حامیان ارزش ادبی است. اگر ستایش‌گر تجربه‌گرایی صوری کاتوها (۶۴-۱۹۳۰) اثر از را پاوند باشیم، آیا می‌توانیم - یا حتی باید بتوانیم - سیاست فاشیستی این آثار را در عین دیدگاه ضد-فاشیستی خود نادیده بگیریم؟ آیا اعتقادات مذهبی را (فقدان آن‌ها) را می‌توان در ارزش‌گذاری ادبی چهارکوارتت (۱۹۴۴) الیوت مد نظر نگرفت؟ به نظر کسانی که چنین تمایزگذاری‌هایی را نه ممکن می‌دانند و نه مطلوب، «ارزش ادبی» مقوله‌ای مانع‌آفرین بوده، و توجهات را از مسئولیت‌های اجتماعی

تصریح می‌کند: «هر آن چه را که شایسته‌ی مطرح شدن در نقادی نظم و نثر است می‌توان به داوری‌هایی در خصوص آرایش‌های خاص واژه‌ها روی کاغذ ربط داد» (۱۹۴۸، ص. ۱۲۰). از این نظر، اگرچه گردآوری اطلاعات (زندگی‌نامه‌ای، واژگان‌نگارانه، تاریخی، تشریحی، و ...) درباره‌ی متون ادبی می‌تواند فعالیت مشروعی در حوزه‌ی وسیع مطالعات ادبی باشد، چنین فعالیتی به شکل‌گیری نقادی ادبی منجر نمی‌شود، و این نیز می‌تواند راهی برای کناره‌گیری از کار دشوار داوری درباره‌ی خوبی یا بدی متون باشد.

تحولات جاری در حوزه‌ی نظریه‌های زبان و نظریه‌ی ارزش این دیدگاه را تضعیف کرده‌اند که نقادی ادبی باید برای توجیه عنوان خود به ارزش‌گذاری بپردازد. در اوایل قرن بیستم، دگرگونی‌ای انقلابی در نظریه‌های زبان رخ داد، و این نظریه‌ها از دستور زبان تجویزی (نحوه‌ی درست گفتن و نوشتن) فاصله گرفته و به زبان‌شناسی توصیفی (نحوه‌ی سخن‌گویی عملی ما) روی آورده، «توصیف» را، در مقایسه با «تجویز»، به شیوه‌ی پژوهش موثقی‌تری در علوم انسانی بدل کردند. این شیوه ما را قادر می‌سازد تا، برای مثال، دریابیم که هدف یک لغت‌نامه نه حفظ و حراست از معناهای مرجح کلمات بل که ثبت تغییرات رخ داده در استعمال آن‌ها است؛ در این جا درستی یا صحت به تعبیری نسبی مبدل می‌شود که به اتکای تقریبی بودن معنای یک واژه یا بیان خاص در زمینه‌ی کاربردی‌اش مورد سنجش قرار می‌گیرد. تعریف کردن نقادی ادبی به عنوان یک شیوه‌ی ارزش‌گذاری صرفاً گویای یکی از کاربردهای متعدد این اصطلاح بوده، حال آن که «نقادی ادبی» اصطلاحی است که، به عقیده‌ی محققى که احتمالاً بیش از هرکس دیگری با نقادی آشنا بوده، نمی‌توان تعریفی محدودتر از «هر گفتمانی در باب ادبیات» برای آن قائل شد (ولک ۱۹۸۶ a، ص. xvii).

تجسم‌بخش ارزش‌های بدیل وزن‌محور اند. و اگر ارزش ادبی به منزله‌ی دستگاه ایدئولوژیکی برای خوارداشت متون مؤلفان غیراروپایی در نظر گرفته شود، آن‌گاه شاهد انتقاد خوانندگان فعال در حوزه‌ی **مطالعات فرهنگی سیاهان و مطالعات فرودستان** از عواقب **نژادپرستی پنهان** و اروپامدار این ارزش خواهیم بود. این سبک‌های سیاسی‌سازی نقادی در چارچوب خود گرایش‌های مختلفی هم دارند: برای نمونه، نقادی فمینیستی، در عین اذعان به گرایش ناهمجنس‌خواه خود، نقادی فمینیستی همجنس‌گرا را پدید آورده، و نقد آن بر جنسیت به تبیین **سیاست همجنس‌گرایان** کمک کرده‌اند، سیاستی که نهادینه شدن آن در قالب «مطالعات همجنس‌گرایان» به نوبه‌ی خود از سوی نظریه‌پردازان ناهمجنس‌گرا مورد انتقاد قرار گرفته است. نظریه‌ی انتقادی نیز، چنان‌که گاه ادعا می‌شود، تخریب‌کننده‌ی نقادی ادبی نبوده بل‌که به این نقادی آموخته است که مواضع و رویه‌های خود را با وقوف بیش‌تری بر مسأله‌ی **ایدئولوژی** تعریف کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: الیس ۱۹۷۴، ایگلنتون ۱۹۸۳، بنت ۱۹۷۹، روتون ۱۹۷۹، ولک ۱۹۸۴، وولک ۱۹۸۶a)

کی.کی. روتون

نقادی بولکاجایی (bolekaja criticism)

نقادی‌ای که چینویزو و مادوبویکه با آن مبارزه‌ی جمعی «انسان‌ها و ملت‌ها» با «سرکوب‌گران زندگی‌شان» را برجسته می‌سازند. در زبان یوروبایی، بولکاجا یعنی «بیا تا بجنگیم!» با این حال، بولکاجائیسیم چیزی بسیار بیش‌تر از یک بوکس‌بازی فکری است. فصل پایانی به **سوی استعمارزدایی از ادبیات آفریقایی** (۱۹۸۳)، با عنوان «مسائل و وظایف»، که معطوف به ملی‌گرایی فرهنگی آفریقا محور است، بیانیه‌ای برای تولید و تأویل ادبی آفریقایی است. فصول پیشین این کتاب نقدهای

نویسندگان و پی‌آمدهای سیاسی آن‌چه می‌نویسند منحرف می‌کند. به نظر این‌گونه خوانندگان، وجه سیاسی متون ادبی را نباید با زیبایی‌شناسانه‌سازی آن‌ها زدود، بل‌که باید به آن‌ها وجه‌های سیاسی داد. این کار را نه تنها با مطرح کردن سیاست در عرصه‌ی آثار ادبی ظاهراً غیرسیاسی، بل‌که با توجه یافتن به سیاستی که از پیش در این آثار وجود داشته، و با مطرح کردن این پرسش باید صورت داد که: رویه‌ی نقادانه‌ای که این مسائل را با توجهات اکیدش به وجوه «تماماً» ادبی متن نادیده می‌گیرد در خدمت اهداف چه کسانی است؟

هنگامی که متون ادبی وجه‌های سیاسی می‌یابند، دیگر نمی‌توان میان ارزش ادبی و ارزش اجتماعی تمایز قائل شد، و نفس ارزش دیگر یک امر مطلق فراتاریخی به حساب نمی‌آید، و به عنوان ساختی تغییرپذیر، تابع فراز و نشیب‌های تاریخی و عمیقاً دستخوش مسائل مربوط به **نژاد، طبقه، و جنسیت**، در نظر گرفته می‌شود. ارزش را باید آوردگاه انواع گوناگونی از سیاست‌های پنهان دانست که یکایک آن‌ها را می‌توان با سبک‌های رایج نقادی سیاست‌مند مورد موافقت یا مخالفت قرار داد. اگر، برای مثال، سیاست مکتوم نقادی ادبی را معطوف به طبقات اجتماعی بدانیم، **نقادی مارکسیستی** نشان خواهد داد که مطلوب‌ترین متون ادبی در نظر افراد متعلق به طبقه‌ی متوسطی که به لحاظ تاریخی طیف خوانندگان ادبیات را تشکیل داده‌اند تجسم‌بخش ارزش‌های طبقه‌ی متوسط اند، فارغ از این‌که این ارزش‌ها تا چه حد در تعالی بخشی به خصایل این طبقه از طریق ارائه‌ی بینش‌هایی در خصوص انسانیت عام و بی‌طبقه موفق عمل کرده‌اند.

در مورد سیاست پنهان معطوف به جنسیت، انواع گوناگون **نقادی فمینیستی** نشان خواهند داد که، **فرهنگ ادبی** مسلط مذکرگرا بوده، بنابراین نقادی‌های فمینیستی از متون ادبی‌ای پشتیبانی می‌کنند که

نقادی گرفتار در منطق اروپامحوری، قادر به تدوین هرمنوتیکی نیست که بتواند التقاط‌گرایی نژادی، زبانی، و بیانی روال‌های فرهنگی آفریقایی به آن وسیله بتواند به بارورترین شکل شکوفا کند (بنگرید به: آپیا ۱۹۹۲).

اوزوما ایسانوان

نقادی خواننده‌گرا

(reader-responce/reader-oriented criticism)

نقادی خواننده‌گرا، که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پا گرفته، حاصل کوششی برای غلبه بر محدودیت‌های رویکردهای نقادی نو، فرمالیسم، و ساختارگرایی در مطالعات ادبی، از طریق عطف توجه منتقد از متن به خواننده است. این عطف توجه مقارن با (هرچند مستقل از) گذار از تمرکز ساختارگرایانه بر مطالعه‌ی نظام‌های نشانه‌ی زیربنای یک متن ادبی به نگرشی پساساختارگرایانه به متن به عنوان عرصه‌ای برای تکثیر و تخریب ظاهراً بی‌پایان معناها است. همانند پساساختارگرایی، این نقادی نیز تصور متن شیئی شده، خودآیین، و از پیش مفروضی را که نقادی نو، فرمالیسم، و ساختارگرایی مروج آن بودند بی‌اعتبار می‌داند. با این حال، نقادی خواننده‌گرا، برخلاف پساساختارگرایی، در چارچوب شکل سنتی‌تری از هرمنوتیک می‌اندیشد، و بر این باور است که همه‌ی ادراکات لزوماً متضمن تأویل بوده، و بنابراین رابطه‌ی ما با متن ادبی به ناچار یک ساخت هرمنوتیکی (با نقاط کور خاص خود) دارد.

نقادی خواننده‌گرا، خود به تنهایی، یک گرایش همسو نبوده، جریانی بسیار ناهمگون و بحث‌برانگیز پدید آورده است. نقادی‌های خواننده‌گرا عمدتاً در این باره اتفاق نظر دارند که آنچه در جریان خوانش یک متن ادبی صورت می‌گیرد اهمیتی بیش‌تر از معنایی که آن متن می‌دهد دارد، هرچند که اختلاف نظرات بسیاری هم بین آن‌ها به چشم می‌خورد. گرایش‌های گوناگون

قاطعی بر مفروضات جهان‌روای «انتقادات اروپامحور» از شعر و داستان آفریقایی را در بر می‌گیرند. مؤلفان این کتاب، در تضاد با اروپامحوری، نقشی «حمایتی» را برای منتقد قائل می‌شوند. این «نقادی حمایتی» درکی از «ارزش‌های فرهنگ شفاهی سنتی در آفریقا» را در اختیار نویسنده و مخاطب قرار می‌دهد. از جمله تعابیر پایه در این هرمنوتیک حمایت «محاکات» است: همان‌گونه که نویسندگان برای شبیه‌سازی «حال و هوای زندگی آفریقایی» باید بر گفتمان شفاهی آفریقایی اتکا کنند، منتقدان نیز باید تلاش خود را در جهت مهیا کردن ماده‌ی خام – شناخت ارزش‌های فرهنگ شفاهی سنتی در آفریقا، و علل این ارزش‌ها – برای ساخت‌وساز آنان به کار بندند. با توجه به تأکید چینیوزو، جمی، و مادوبویکه بر گفتمان شفاهی، و تمایل آن‌ها به «سیاق کلام و گویش قرن بیستمی»، و اصرارشان بر استقلال ادبیات آفریقایی، شگفت‌آور نیست که تأثیرپذیری برخی شاعران آفریقایی از «ذوق انگلیسی - مدرنیستی» را تقبیح کرده، پی‌گیری سنت‌گرایی از سوی برخی دیگر را مورد حمایت قرار می‌دهند.

نقادی بولکاجایی را به خاطر تأکیدش بر «ویژگی فرهنگی» ادبیات آفریقایی و «پی‌گیری و دفاع از تفاوت»، یک «الگوی قومی» خوانده‌اند. اما گذشته از این ارزیابی، باید تصدیق کرد که این نقادی بخشی از الهامات سیاسی خود را از «اجتماعات خیالی» غیرقومی و فراقومی – ملت، قاره – گرفته است. پاره‌ای دیگر از دیون این رویکرد نیز به همین اندازه تصدیق‌ناشده‌اند: دستگاه معرفتی آن (دستگاهی مبتنی بر تقابل ما - آن‌ها)، محاکات‌گرایی آن، و ایدئولوژی ملی‌گرای (فرهنگی) آن. بسیاری از این موارد، مستقیم یا غیرمستقیم، مرهون تاریخ، شناخت‌شناسی‌ها، و نظریات هنری اروپایی‌اند. نقادی بولکاجایی، همانند آفریقامحوری در آمریکای شمالی، شکلی از بومی‌گرایی است. این

خوانندگان در واقع ساخت‌هایی اکتشافی به منظور تکوین مجموعه مفروضاتی برای فهم برخی از وجوه خاص رابطه‌ی متن - خواننده اند.

افزون بر این، اکثر این ساخت‌های خوانشی موجودیتی ماهیتاً مقدر دارند: یا خواننده زیر سلطه‌ی متن قرار گرفته و بنابراین یک خواننده‌ی آرمانی می‌شود، و یا این خواننده سلطه‌ی نامحدودی بر متن دارد «و متن تا حد لکه‌ی نامعلومی در آزمون رورشاخ تقلیل می‌یابد» (کنزلی ۱۹۸۰، ص. ۴۸). یک راه محتمل برای بیرون رفتن از این تنگنا راهی است که آیزر با نظریه‌ی واکنش زیبایی‌شناختی خود مطرح می‌کند، نظریه‌ای که مبتنی بر تعاملات موجود بین متن و خواننده است: به عقیده‌ی او، معنا را تنها در «همگرایی» متن و خواننده می‌توان یافت. اکثر نظریات خواننده‌گرای گوناگون در عین حال به روش‌هایی برای **نقادی ادبی عملی** بدل شده‌اند. به همین دلیل، نقادی خواننده‌گرا نماینده‌ی رویکرد بدیل چالش‌انگیزی در برابر خودمرجعیت بی‌روح ذاتی در اکثر نقادی‌های پس‌اساختارگرا است. گذشته از این، نقادی خواننده‌گرا منظر تازه و اصیلی در امر **آموزش** در اختیار می‌گذارد - هرچند که مزایای آموزشی‌اش، که لوییز ام. روزنبلات (۱۹۷۸) نخست بار به آن‌ها توجه کرده، به نحوی شگفت‌آور نادیده گرفته شده‌اند.

با این حال، نقادی خواننده‌گرا هنوز گرفتار برخی معضلات روش‌شناختی حل‌ناشده است. از کاستی‌های عمده این است که نقادی خواننده‌گرا، به دلیل کم‌اهمیت جلوه دادن مسأله‌ی فرد خواننده، مجال برای طرح مسأله‌ی جنسیت او مهیا نمی‌کند: خوانش، از نظر این نقادی، عملی هرمنوتیکی، و به همین منوال فراتاریخی و فراجنسیتی است. مسأله‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اثرات ساختارهایی را یک متن ادبی بر فعالیت‌هایی که یک خواننده‌ی واقعی در جریان پردازش

نقادی خواننده‌گرا از سنت‌های فلسفی مجزایی نشأت گرفته، و جنبه‌های متفاوتی از رابطه‌ی خواننده - متن را مورد مطالعه قرار می‌دهند.

رویکرد متعارف به مسأله‌ی ترسیم بستر گسترده‌ی نقادی خواننده‌گرا طرح این پرسش است که: خواننده چیست؟ نقادی خواننده‌گرا خوانندگان بسیار متنوعی را در بر می‌گیرد، از جمله: خواننده‌ی تقلیدی، یا نقشی که خواننده برای استمراربخشی به خوانش خود باید ایفا کند (واکر گیسون)؛ مخاطب روایت، یا شخص خیالی که راوی سخن خود را خطاب به او می‌گوید (جرالد پرینس)؛ خواننده‌ی معاصر، یا آمیخته‌ی آرای مقبول که افق انتظاراتی را که متن در امتداد آن خوانده می‌شود شکل می‌دهد - با احتساب این که چه گونه افق‌های انتظارات و در نتیجه خوانش‌ها در طول زمان تغییر کرده، و مسأله‌ی خوانش از چشم‌اندازی تاریخی نگریسته می‌شود (هانس روبرت یاس)؛ خواننده‌ی آرمانی، یا خواننده‌ی دانا که بر نظام پیچیده‌ای از **رمزگان‌ها**، **قراردادها**، و **روال‌های درونی** شده تسلط داشته - به عبارت دیگر از، **توانش ادبی** برخوردار است - و بنابراین قادر به فهم هر حرکت نویسنده خواهد بود (جانانان کالر)؛ ابرخوانندگان، یا گروهی از گویش‌وران که، بر اساس هنجارگریزی‌های اساسی در **سبک** و «بی‌دستوری‌ها»یی که موجد موانعی در روند خوانش می‌شوند، ادبیّت زبان را برجسته می‌سازند (مایکل ریفاتر)؛ خواننده‌ی مطلع، یا خواننده‌ای که، با قائل شدن به برخی مفروضات مشترک درباره‌ی یک متن ادبی، جزئی از یک **اجتماع تأویلی** می‌شود (استنلی فیش)؛ و، سرانجام، **خواننده‌ی تلویحی**، یا شبکه‌ای از ساختارهای واکنش‌انگیز در متن (ولفگانگ آیزر). همه‌ی این انواع خوانندگان در واقع پیش‌نهادهایی فلسفی و تعمیم‌هایی نظری اند، و به هیچ رو نباید آن‌ها را با خوانندگان واقعی هم‌ارز یا اشتباه گرفت. این

نقادی روان‌کاوانه بنگرید به روان‌کاوی و نقادی روان‌کاوانه

نقادی زبان‌شناسانه (linguistic criticism)

نقادی زبان‌شناسانه نوعی تحلیل متن است که گرانیگاه آن را پیوندهای میان گزینه‌های زبانی و جهان اجتماعی تشکیل می‌دهد. راجر فاولر به همراه رابرت هاج، گونتر کرس، تونی ترو، و گرت جونز مساعدت‌های مهمی به نظریه‌ی زبان‌شناسانه و جامعه‌شناسی زبان کرده‌اند. منتقدان زبان‌شناس معتقد اند که، اعضای همه‌ی (خرده)فرهنگ‌ها، دسترسی بی‌واسطه‌ای به جهان نداشته، بل که بر نظام‌های عقیدتی یا ایدئولوژی‌های خاصی صحنه می‌گذارند که اساس برداشت آنان از واقعیت را معین می‌کنند. جهان یک سازه‌ی اجتماعی است، و بخش عمده‌ای از این ساخت‌وساز در زبان واقع می‌شود. بنابراین، تحلیل نظام‌مند زبان متونی که اعضای یک جامعه از طریق آن‌ها با یکدیگر تعامل می‌کنند - **گفتمان‌های اجتماعی** این جامعه - می‌تواند گویای فرآیندهایی باشد که کاربران زبان از آن طریق برای ابراز موافقت یا مخالفت خود با هر وضع موجودی تلاش می‌کنند.

منتقدان اصولاً التقاط‌گرای زبان‌شناس عمدتاً متکی بر مفاهیم و روش‌های وام‌گرفته از زبان‌شناسی نظام‌مند - کارکردی اند (هالیدی ۱۹۷۸، ۱۹۸۵)، اما نظریه‌ی مشترکی دارند که مبنای مفروضات پایه‌ای آنان در خصوص زبان و واقعیت بوده، و دستور زبان مشترکی مبنی بر این اصل را پذیرفته‌اند که جنبه‌های موقعیتی (اجتماعی) اهمیت‌ی اساسی در تعیین گزینه‌های زبانی دارند. هرگونه متنی مستعد نقادی زبان‌شناسانه بوده، اما منتقدان زبان‌شناس بیش‌ترین توجه خود را به تحلیل زبان‌شناسانه‌ی متون ادبی معطوف می‌کنند. در واقع، «نقادی زبان‌شناسانه» مرهون توسل به، یا

متن درگیرشان می‌شود چه‌گونه می‌توان تشریح کرد. در این بحث باید توجه خود را به گشودگی همه‌ی کنش‌های هرمنوتیکی و نیز پیچیدگی‌ها و پیشامدهای صورت‌بندی سوژه جلب کرد. آن‌چه نیاز داریم نظریه‌ای است که این هر دو جنبه‌ی خوانش را سازش داده و، در نتیجه، به روشی مبدل شود که ما را قادر به تحلیل این نکته‌کند که شیوه‌ی وجود ناپایدار یک اثر ادبی از یک سو، و نوسانات صورت‌بندی سوژه از سوی دیگر، چه‌گونه در طول یک خوانش وارد تعاملاتی با یکدیگر می‌شوند. مشکل دیگری که طرح نقادی خواننده‌گرا اساساً دچار آن بوده این است که بحث و تبادل نظر بر سر یک متن ادبی را فعالیتی معرفتی، آگاهانه، و اساساً عقلانی می‌انگارد. اما خوانش سوپیه‌ی دیگری هم دارد. به موازات سطح خوانش معرفتی و اساساً عقلانی، سطح جذب ناآگاهانه، احساسی، و چه بسا عقل‌ستیزانه‌ای وجود دارد. این سطح دوم نیز مانند آن سطح معرفتی به اتکای زبان ادبی، به اتکای متن، پدید آمده و تا حدی توسط آن معین می‌شود. به بیان دیگر، هر متن ادبی آمیزه‌ای از تمهیدات سخنورانه، لایه‌ها، راهبردهای زبانی، و زاویه دیدها است. این ساختارها کنش‌های هرمنوتیکی و آگاهانه برای بامعنا ساختن ادبیات، و نیز کنش‌های ناآگاهانه‌ی فرابرد و پاد - فرابردی را که میان متن و خواننده رخ می‌دهند هدایت می‌کنند.

آن‌چه نیاز داریم یک نظریه‌ی خوانش جامع است که به تجربه‌ی واقعی خوانش وفادار بماند، و البته بتواند به روشی برای تحلیل خوانندگان و متون مبدل شود. چنین نظریه‌ای باید به انعطاف‌پذیری در صورت‌بندی سوژه قائل شده و هر دو سطح خوانش، آگاهانه و ناآگاهانه، را مد نظر قرار دهد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: تامپکینز ۱۹۸۰، سلدن ۱۹۸۵، سلیمان ۱۹۸۰، فترلی ۱۹۷۸، فرون ۱۹۸۷c، کالر ۱۹۸۲a، کوپر ۱۹۸۵)

اولین کایتل

اتهامی ناموجه است، چون این روش می‌تواند برای تحلیل‌گرانی با هر مرام سیاسی و در بررسی هرگونه متنی کارآیی داشته باشد. البته، برخی از ایرادات مطرح‌شده از سوی نظریه‌پردازانی که اهداف منتقدان زبان‌شناس را به دقت دنبال کرده‌اند به سادگی قابل ابطال نیستند. برای مثال، جی. بی. تامپسون (۱۹۸۴، ص. ۱۲۶) این منتقدان را به دلیل یکی گرفتن «نظام‌های عقیدتی» با «ایدئولوژی‌ها»، ناتوانی آن‌ها از ارائه‌ی تعریفی از این تعابیر، و نبود نظریه‌ی کاملاً مشخصی در باب جامعه در آثارشان مورد انتقاد قرار داده است.

کیرستن مالکمیر

نقادی زبان عادی

(ordinary language criticism)

نقادی ملهم از فلسفه‌ی زبان عادی، که به ویژه تحت تأثیر آرای استنلی کاول قرار دارد. تعریف مشترک و مورد توافقی در مورد این حوزه‌ی مطالعاتی نسبتاً نوین یاد وجود ندارد. دوپر و جاست (۲۰۰۳) این حوزه را محدود به نقادی ادبی می‌دانند. اما کاول این نقادی را فعالیتی مستقل «داوری زیبایی‌شناختی» در رابطه با هر قالب هنری می‌داند (۱۹۶۹، ص. ۹۳). کاول کتاب‌های متعددی درباره‌ی سینما نوشته، و جستارهای مهمی را هم به موسیقی و اپرا اختصاص داده است. در حوزه‌ی نقادی زبان عادی، تسآتر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، شاید به این دلیل که، همانند سینما، هنری است که منتقد را به بذل توجه دقیق به نحوه‌ی خلق معنا در کنش‌های کلامی انضمامی و موقعیت (و یا ناکامی از نیل به این هدف) فرا می‌خواند. در میان آثار اولیه‌ی کاول در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی، «اجتناب از عشق»، جستار شاخصی درباره‌ی شاه لیر که در سال ۱۹۶۹ منتشر شده، جایگاه برجسته‌ای دارد (کاول ۲۰۰۳). و مایکل فراید، منتقد هنری، مجموعه آثار

تقابل با، نقادی ادبی است (فاولر ۱۹۸۱، ص. ۲۴). منتقدان زبان‌شناس، برخلاف پنداشت‌های عینیت‌گرایی بسیاری از منتقدان ادبی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ (بنگرید به نقادی نو)، معتقدند که متون ادبی اگرچه از ارزش خاصی برخوردار اند، به لحاظ زبانی دارای هیچ امتیازی نیستند که آن‌ها را از دیگر انواع متون متمایز کند. افزون بر این، متون ادبی تنها در چارچوب یک زمینه‌ی فرهنگی معین، برای خوانندگان/تحلیل‌گرانی «بامعنا» می‌شوند که مواضع ایدئولوژیک خاص خود را دارند. هیچ خوانشی از هرگونه متنی هرگز عینی نبوده، و متن نمی‌تواند هیچ‌گونه معنای عینی داشته باشد.

فاولر به همین اندازه ناقد کوشش‌های زبان‌شناسی

ساختارگرا برای تحلیل زبان‌شناسانه‌ی متون (ادبی) هم هست. او به ویژه این پنداشت را مورد اعتراض قرار می‌دهد که تحلیل باید همه‌ی وجوه زبان‌شناسانه را حائز اهمیت و دلالت یک‌سان بشمارد. آن‌چه «تحلیل» زبان‌شناسانه را به «نقادی» زبان‌شناسانه مبدل می‌کند این است که، معیار ضروری برای گزینش جنبه‌های شایان تحلیل آگاهی تحلیل‌گر از این نکته است که، عوامل برون‌متنی گزینش‌های زبان‌شناسانه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. این‌گونه عوامل معمولاً مورد مطالعه‌ی محققان دیگر رشته‌ها (مانند جامعه‌شناسی، فلسفه، و تاریخ) بوده، اما نقادی زبان‌شناسانه و نقادی ادبی نیز باید این رشته‌ها، و نیز یک‌دیگر، را مد نظر بگیرند. ژانر متنی دیگری که به دلیل دامنه‌ی اجتماعی گسترده‌اش مطلوب طبع منتقدان زبان‌شناس است گزارش‌های رسانه‌ای است (فاولر ۱۹۹۱).

نقادی زبان‌شناسانه نه تنها حوزه‌ی سیاست را نیز مد نظر می‌گیرد، بل که علناً دارای گرایش سیاسی بوده، مدافعان آن نوعاً در جناح چپ قرار می‌گیرند. به همین دلیل، این رشته اغلب تهدیدکننده دانسته شده، یا به عنوان رشته‌ای تبلیغاتی طرد شده است. این

از منظر «نقادی زبان عادی»، تمام کنش‌های کلامی و هرگونه کاربست زبان «مقید به دنیا» بوده، «درگیر چالش واقعیت اند، حتا هنگامی که بحث ارجاع و صدق مد نظر نباشد» (کاول ۱۹۹۴، ص. ۱۱۸). به همین نحو، آثار هنری و ادبی بیان‌گر شیوه‌ی خاصی از همسویی (یا ناتوانی از همسویی) با شکل خاصی از زندگی اند. اثر هنری و ادبی هم حامل یک جهان‌بینی است و هم حاکی از تأملی بر شرایط امکان تاریخی و زیبایی‌شناختی خود است. بنابراین، منتقد این نحله اغلب به دنبال تاریخ‌مند کردن - برجسته کردن استلزامات تاریخی و انضمامی - اثر و تمایلات آن و مقولات زیبایی‌شناختی بنیادین آن خواهد بود.

نسل‌های متأخر منتقدان، تحت تأثیر «هرمنوتیک بدگمانی»، که فروید، مارکس، و نیچه پیشاهنگان آن بودند، به خوانشی خلاف جریان روی آورده، و در جست‌وجوی زیرنوشت‌های پنهان و یا زیرمتن‌های فروپوشیده بوده‌اند. از این منظر، منتقد به کارآگاه، کاشف، و کاوش‌گر اسرار باستانی اثر مبدل می‌شود، که مسئولیت پرده‌برداری از مایه‌های ایدئولوژیک یا روانی‌ای را که اثر از آن بی‌خبر بوده بر عهده می‌گیرد. منتقد مایل به «نقادی زبان عادی» اما دیدگاه متفاوتی دارد. «فلسفه‌ی زبان عادی» به ما گوش‌زد می‌کند که امر عادی پنهان نیست؛ امر عادی همیشه حاضر و هویدا است. منتقد مایل به «نقادی زبان عادی» هم به همین نتیجه رسیده است: همه‌ی آن‌چه باید درباره‌ی یک اثر و ارتباط آن با جهان دانست پیشاپیش حاضر و هویدا است. افزون بر این، مادام که این منتقد اثر هنری و ادبی را به عنوان یک کنش (کلامی) مد نظر می‌گیرد، ایده‌ی جست‌وجو برای یافتن معنایی «در زیر سطح» به نظرش بی‌معنا است. به دید او، وظیفه‌ی منتقد نه کشف رازها که یادآوری امور آشکار و پیدا به ما است، دست‌رس‌پذیر کردن گرایش‌ها و گروه‌های اثر برای

پرمحتوایی درباره‌ی نقاشی و عکاسی ارائه کرده که از جهاتی از آرای لودویگ ویتگنشتاین و کاول الهام گرفته‌اند (فراید ۱۹۹۸).

همچنان که زبان‌نگری «فلسفه‌ی زبان عادی» به سوءتفاهمات فراوان منجر شده، اصطلاح «نقادی زبان عادی» نیز حاکی از مواضع فلسفی کاملاً متنوعی، به ویژه در پیوند با شالوده‌شکنی و دیگر انواع نظریه‌های پس‌اساختارگرا شمرده شده است. به نظر دوبر و جاست (۲۰۰۳)، نقادی زبان عادی رابطه‌ی بحث‌انگیزی با پس‌اساختارگرایی دارد. دیگران بر این نکته تأکید کرده‌اند که رابطه‌ی شالوده‌شکنی و فلسفه‌ی زبان عادی به شدت پیچیده بوده، نه رابطه‌ای به شکل همسویی و هم‌رایی است و نه رابطه‌ای به شکل تقابل سراسر است (کاول ۱۹۹۴، استون ۲۰۰۰). «نقادی زبان عادی» آموزه‌ای دقیقاً تعریف‌شده نیست؛ با این حال، گرایش‌های زیبایی‌شناختی و نقادانه‌ی چندی در آن یافتنی است. در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰، کاول و فراید به رابطه‌ی بین مدرنیسم و سنت در فلسفه و در هنر توجه نشان می‌دادند، و این دغدغه به مد نظر گرفتن شیوه‌ای منجر شد که یک قالب هنری، یک ژانر، یا حتا نوع خاصی از نوشتار فلسفی از آن طریق بر خود و بر شرایط امکان خود تأمل می‌کند. در عین حال، برای منتقدان این نحله، مدرنیسم یگانه شیوه‌ی ممکن برای درخودنگری زیبایی‌شناختی نیست. فراید، در جذب و رویکرد تناثری (۱۹۸۰)، نشان می‌دهد که نقاشی فرانسوی قرن هجدهمی درباره‌ی سرشت و تاریخ نقاشی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد؛ آثار کاول درباره‌ی سینما (۱۹۸۱، ۱۹۹۶، ۱۹۹۹) بیش از همه کاوش‌هایی در خصوص سرشت و امکانات سینما به شمار می‌روند؛ و توریل موی (۲۰۰۶) نمایش‌نامه‌های هنریک ایبسن را به عنوان پژوهش‌هایی در امکانات تناثر در اروپای اواخر قرن نوزدهم تحلیل می‌کند.

رویکرد خود به اثر دانسته، وظیفه‌ی منتقد را بی‌روی از روحیه‌ای خاص، و به شیوه‌ای خاص، می‌داند.

اما سخن گفتن از «روح امر عادی» ابهام‌آفرین است. این روح و روحیه با چه باورها، روال‌ها، و مسائل زیبایی‌شناسانه‌ای متمایز می‌شود؟ منتقدان متعلق به نحله‌های دیگر کنج‌کاو آن اند که بدانند منتقدان متعلق به «نقادی زبان عادی» چه دیدگاهی درباره‌ی اصطلاحات و مسائل آن نحله‌ها دارند. از این نظر، عرصه‌های وسیعی همچنان نپیموده مانده‌اند. منتقدان مایل به «نقادی زبان عادی» اصطلاحات اساسی‌ای مانند «واقع‌گرایی»، «خصلت»، «مؤلف»، «بیان»، «نیت»، و «معنا» را به شیوه‌هایی اغلب متفاوت از برداشت مقبول و مرسوم به کار می‌برند. به علاوه، به نظر می‌رسد که جواب‌های نامنتظری برای سؤال‌هایی از این قبیل دارند که «آیا تأویل همیشه ضروری است؟» و «آیا زبان ادبی وجود دارد؟» با این حال، متأسفانه، هنوز آثار اندکی در شرح دیدگاه منتقدان این نحله در باب چنین مسائلی منتشر شده است - کتاب استون (۲۰۰۴)، درباره‌ی تأویل، استثنا است.

کاول شاهکار خود، مدعای خرد، را با خوانش استادانه‌ای از *اوتللو* به آخر می‌برد، و در پایان کتاب، به ارتباط ادبیات و فلسفه باز می‌گردد: «آیا فلسفه می‌تواند بار دیگر [اوتللو و دزد مونا] را به آغوش شعر بازگرداند؟ قطعاً نه تا وقتی که همچنان، و چنان که از آغاز بوده، خواهان تبعید کردن شعر از جمهور خود باشد. شاید بتواند، اگر بتواند خود را به ادبیات مبدل کند؟ اما فلسفه می‌تواند ادبیات شود و همچنان خود را به عنوان فلسفه بشناسد؟» (۱۹۹۹، ص. ۴۹۶).

به دنبال کاول، فیلسوفان و منتقدان آثار نافذی درباره‌ی ارتباط ویتگنشتاین و ادبیات نوشته‌اند (گیبسون و هانتز ۲۰۰۴). با این حال، پرسش‌هایی پایه‌ای که کاول پیش کشیده همچنان پابرجا مانده‌اند.

خوانندگان، شنوندگان، و بینندگان، و ارائه‌ی توضیحی در این باره که ما چرا نتوانسته‌ایم این‌ها را پیش‌تر ببینیم، یا به درستی ببینیم. این همان روش ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی است. و جستار کاول درباره‌ی شاه لیر نیز نمونه‌ی برجسته‌ای از همین نگرش در رابطه با آثار هنری است.

حکم فراگیر خوانش «برخلاف جریان» اغلب موجب می‌شود که منتقد در قبال اثر احساس برتری کند. منتقد مایل به «نقادی زبان عادی» اما چنین اطمینان خاطری ندارد. اگر اثر از قضا جاذبه‌ی چندانی نداشته باشد، کوشش‌های چنین منتقدی بی‌ثمر به نظر خواهد رسید. اگر اثر پیچیده و پرمایه باشد، چه بسا در ابعادی فراتر از توان منتقد جلوه کند. کاول می‌گوید «اهمیتی اساسی دارد که در داوری زیبایی‌شناختی به گونه‌ای عمل کنیم که در برخی بزنگاه‌ها بتوانیم در تأیید داوری خود بگوییم: نمی‌بیند، نمی‌شنوید، در نمی‌یابید؟ بهترین منتقد بهترین بزنگاه‌ها را می‌شناسد» (۱۹۶۹، ص. ۹۳). منتقد همواره ذهنیت خود را در خوانش‌های خود به خطر می‌اندازد؛ داوری زیبایی‌شناختی او همواره در معرض مخاطره‌ها است.

«نقادی زبان عادی» درباره‌ی چیست؟ طبعاً، تمایلی وجود دارد مبنی بر این که منتقدان این نحله را علاقه‌مند به مسائل زبان و معنا، به شکاکیت و ارتباط آن با ذهنیت‌های ما، بیانگاریم. با این حال، «فلسفه‌ی زبان عادی» هیچ محدودیت مضمونی خاصی ندارد. وظیفه‌ی آن تاراندن ابهامات زبانی‌ای است که موجب گمراهی ما، در هر وهله و هر موضعی، شده‌اند: «فلسفه‌ی زبان عادی درباره‌ی هرآن چیزی است که زبان عادی در آن باره است» (ص. ۹۵). به همین نحو، «نقادی زبان عادی» درباره‌ی هرآن چیزی است که آثار هنری و ادبی در آن باره اند. منتقد این نحله هویت خود را نه در مجموعه‌ای از مضامین فلسفی از پیش موجود، که در

طرح‌های مشابه در حوزه‌ی مطالعات سیاهان و مطالعات قومی، به بازآرایی مبسوط کانون ادبی از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو منجر شده، نقادی زن‌نگر مطالعات متعددی درباره‌ی مؤلفان و نیز تواریخ ادبی راجع به نویسندگان زن هر دوره انجام داده است؛ این مطالعات اغلب بر رابطه‌ی بین ژانر (genre) و جنسیت (gender)، و به طور فزاینده، بین ژانر، جنسیت، نژاد، طبقه، و ملیت تأکید می‌گذارند.

آثار اولیه در حوزه‌ی نقادی زن‌نگر تلویحاً متکی به نظریه‌ی خاصی در باب محاکات بودند: نویسندگان زن واقعیت عینی را درک کرده و این واقعیت را مستقیماً در متن‌های خود توصیف می‌کنند، و از این رو این متون به آینه‌های اصیل ذهنیت زنانه و مستندات تجربه‌ی زنانه مبدل می‌شوند. در این نظریه، خوانش عموماً حاصل تعاملی بین خوانندگان و نویسندگان زن متحد در راه کشف هویت زنانه‌ی فردی و جمعی محسوب می‌شد. به همین دلیل، فمینیست‌ها و دیگر پسا-ساختارگرایان فرانسوی، در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، نقادی زن‌نگر را به عنوان نگرشی عوامانه رد کرده، آن را به خاطر ناکامی در به پرسش کشیدن شفافیت ظاهری زبان، به عنوان یک رسانه‌ی بازنمایی، مورد انتقاد قرار دادند (موی ۱۹۸۵).

نقادی زن‌نگر در عین حال که به دفاع پرشورتری از طرح اومانیستی خود رو آورده (طرحی که، روی هم رفته، متضمن تحولات اجتماعی انقلابی است)، از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو آثار مبسوطی با ترکیب رویکردهای فمینیستی آمریکایی و فرانسوی، و نیز با دفاع شدیدتر از ناهمگونی گفتمان فمینیستی، پدید آورده، و این خود به پژوهش‌گران فمینیست اجازه داده است تا از آن درگیری درون‌گروهی پا فراتر بگذارند. نقادی زن‌نگر به استقبال نگرش‌های پسا‌ساختارگرا رفته، و به عنوان یکی از جذاب‌ترین و ثمربخش‌ترین

آبای فلسفه، هنر، و ادبیات می‌تواند مکالمات مثبتی با هم برقرار کنند؟ آیا «نقادی زبان عادی» می‌تواند به عنوان چنین مکالماتی مبدل شود؟

توریل موی

نقادی زن‌نگر (gynocritics)

اصطلاحی که الین شوالتر در اشاره به پژوهش در نوشته‌های زنان به منظور پی‌ریزی تاریخ ادبیات زنان و کاوش در مسائل مربوط به تأثیرپذیری ادبی، سنت، بینامتنیت، و فرآیندهایی که دلالت به آن وسیله، هم به طور عام و هم به طور خاص، در اجتماعات زنانه‌ی تحت انقیاد خلق می‌شود، وضع کرده است. نقادی زن‌نگر پای‌بند روشی اجتماعی - تاریخی و ماتریالیستی، اما نه لزوماً مارکسیستی، است و از این رو کاربرد وسیعی در تحقیقات تاریخی، روان‌شناسی، و جامعه‌شناسی زنان یافته، و جسورانه تعریف ادبیات را در راستای دربرگیری خاطرات، نشریات، و دیگر اشکال نوشتار قبلاً نادیده‌انگاشته اما به لحاظ فرهنگی حائز اهمیت بسط داده است. نخستین بیانیه‌ها و مباحث مطرح در خصوص نقادی زن‌نگر را می‌توان در آثار شوالتر (۱۹۸۵) یافت. ادبیاتی از آن خود (۱۹۷۷) او همچنان یکی از کامل‌ترین تحقیق‌بخشی‌ها به نظریه‌ی نقادی زن‌نگر محسوب می‌شود. در دهه‌ی ۱۹۷۰، محققان فعال در حوزه‌ی «مطالعات زنان رنگین‌پوست» گرایش‌های اساسی، طرفدارها، و تعمیم‌بخشی‌های معیوب نقادی زن‌نگر را مورد انتقاد قرار دادند، اما اکثر آثاری را که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ درباره‌ی نویسندگان زن رنگین‌پوست نوشته شده‌اند نیز می‌توان آثاری معطوف به نقادی زن‌نگر دانست.

از نخستین طرح‌های نقادی زن‌نگر (که همچنان در جریان است) باز یافت و بازارزش‌بخشی به شمار زیادی از متون مؤلفان زن است. این طرح، درآمیخته با

و شبه - ارسطویی برای مطالعه‌ی ادبیات (پی‌رنگ، شخصت‌پردازی، مضمون، و محیط) تعریف می‌کند که مطالعات ادبی را حول محور «محیط» بازآرایی می‌کند، مؤلفه‌ای که در نقادی غربی اغلب نادیده گرفته شده است. همچنین، بوئل و دیگران در نوشته‌های شان به شرح این نکته می‌پردازند که نقادی زیست‌بومی چه گونه چنین کاری را به شکل گسترده و از راه واکاوی رابطه‌ی موجود بین زمینه‌های فیزیکی و اجتماعی و متن به عنوان پیوستاری از محیط متنی صورت داده، در عین حال اغلب تعریف پیچیده‌ای از «طبیعت» را مد نظر دارد، تعریفی که آن را مرهون دیدگاه مارتین هایدگر در مورد «فوزیس»، به عنوان امری همزمان پیدا و ناپیدا، است. چنین کاری اغلب از راه بازخوانی بازگون روابط قدرت در قصه‌ها و داستان‌ها با اتکا به در هم تنیدن زمینه‌ها و محیط متنی است.

در سال ۲۰۰۹ «انتشارات دانشگاه آکسفورد» به راه‌اندازی نشریه‌ی مطالعات بینارشته‌ای در ادبیات و محیط زیست (ISLE) اقدام کرده که رویکردی اساساً معطوف به نقادی زیست‌بومی دارد، و راه‌اندازی آن را باید نشان رسمیت‌یابی روزافزون این حوزه دانست. در عین حال، کارشناسان این حوزه در این نشریه و در دیگر جاها موج اول این نقادی را هم پشت سر گذاشته‌اند، جریانی که رابطه‌ی نزدیکی با جنبش‌های فلسفی اواخر قرن بیستم در باب بوم‌شناسی عمقی (چنان که آرنی نائیس مطرح کرده) و نیز زن‌باوری زیست‌بومی (اکوفمینیسمی که وال پلاموود پیش کشیده) داشت. نقادی زیست‌بومی، در عین حال که همچنان به آن ریشه‌ها پای‌بند بوده، هرچه بیش‌تر تلاش می‌کند تا مناسبات پیچیده‌تری بین متن‌ها و دغدغه‌های مطرح در مطالعات معطوف به عدالت اجتماعی زیست‌محیطی، استعمار جدید/جهانی شدن، و «پسا - علوم انسانی»/ «پسا - طبیعت» برقرار کند. چنین رویکردی متضمن

شیوه‌های پژوهشی همچنان مطرح است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: تاد ۱۹۸۸، شووالتر ۱۹۸۵، ۱۹۹۳) گلینیس کار

نقادی زیست‌بومی (ecocriticism)

نقادی زیست‌بومی، که با عنوان «بوم‌شناخت ادبی» یا «مطالعات ادبی زیست‌محیطی» هم شهرت دارد، حوزه‌ای از نقادی است که در اواخر قرن بیستم پدید آمد، و در واقع واکنش کمابیش دیر هنگام علوم انسانی به خیزش جهانی جنبش‌های زیست‌محیطی و زیست‌بومی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود. نقادی زیست‌بومی، در کنار فلسفه‌ی زیست‌محیطی و تاریخ زیست‌محیطی، و تا حدی مطالعات مکان، فضا، و چشم‌انداز، هسته‌ی آن چیزی را تشکیل می‌دهد که در اوان قرن بیست و یکم به عنوان حوزه‌ی چندرشته‌ای نوظهوری موسوم به «علوم انسانی زیست‌محیطی» مطرح شده است. این مطالعات متنوع الگوهای قرن بیستمی در باب تفکیک نهادی علوم و فنون را بر هم زده، در مقابل رشد و گسترش رویکردهای حرفه‌ای و بینارشته‌ای کمیت‌گرا در زمینه‌ی سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، و علوم زیست‌محیطی مقاومت می‌کنند. از همین رو، نقادی زیست‌بومی در عین حال که ممکن است همچون پلی بین «دو فرهنگ» دانشگاهی جلوه کند، از برخی جهات می‌تواند نماینده‌ی تلاشی برای احیای سنت کیفیت‌گرایی در علوم و فنون بوده باشد که اغلب بر پایه‌ی انتقاد ضمنی از مشارکت علوم و فنون در تخریب گسترده‌ی محیط زیست زمین در دو قرن گذشته استوار شده است.

لارنس بوئل از دانشگاه هاروارد، و از پژوهش‌گران برجسته در این حوزه، در همایشی که در سال ۲۰۰۹ درباره‌ی «خیال‌واره‌های زیست‌محیطی» در دانشگاه سوسکیوانا برگزار شد، نقادی زیست‌بومی را در کل به عنوان عاملی در راستای سست‌سازی چارچوب سنتی

را جان تازه خواهد بخشید، رویکردهایی که در «روستاگرایی نوین» وندل بری و اقتصاد پایدار فیلسوفانی چون ای. اف. شوماخر ریشه دارند و سرچشمه‌ی آن‌ها را باید در نوشته‌های زیست‌محیطی هایدگر درباره‌ی دیار جست. این‌گونه رویکردها، در تلاش برای رفع اتهام از خود در خصوص «فاشیسم زیست‌بومی»، احتمالاً به تلاش‌های خود تبیین یک «بوطیقای زیست‌بومی» شدت بخشیده، از تحولات اخیر در علوم عصب‌شناختی (نوروساینس) و پدیدارشناسی زیست‌بومی، چنان‌که در نوشته‌های فیلسوف تورنتویی ایوان تامپسون آمده، بهره گرفته و پیوندهایی نیز با دست‌آوردهای مطرح در باب **نشانه‌شناسی زیست‌بومی** در دانشگاه تارتو برقرار خواهند ساخت.

برخی از منتقدان زیست‌بوم‌نگر، با اتکا به چنین تلاش‌هایی، به این باور رسیده‌اند که حوزه‌ی مطالعاتی آنان یاری چشم‌گیری به بازتعریف **نظریه‌ی انتقادی** در عصر «پسا - نظریه» کرده، نظریه را از رویکرد پیشین در جداسازی علوم انسانی از علوم فیزیکی و طبیعی رها کرده است. در هر حال، تلاش نقادی زیست‌بومی برای آن‌که برداشت‌های فرهنگی و اجتماعی از ماهیت امور «طبیعی» را در محور بحث تأویل و تفسیر قرار دهد امکانات مهمی در اختیار نقادی مدرن غربی قرار داده تا رویکرد کم‌تر مطیعانه‌ای در قبال برداشت «سراسر نشانه‌شناختی» از طبیعت - متن‌ها و هنرهای متعلق به فرهنگ‌های بومی و پیشا - مدرن داشته باشند، برداشتی که طبیعت را صرفاً به عنوان یک نظام **نشانه‌ها** در نظر می‌گیرد که نشانه‌شناسی خاص خود را دارد و آن را سوای **رمزگان‌های** مفهوم‌پردازی شده در علوم انسانی می‌داند. توجهات اخیر فعالان و سازمان‌های زیست‌محیطی به اهمیت تخیل فرهنگی، روایت‌ها، و قصه‌گویی برای درک ارزش ذاتی نا - انسان‌ها و تضمین دغدغه‌های انسانی در مورد زادبوم و **زیست‌بوم** (برای

پرداختن به طیف هرچه متنوع‌تری از ادبیات‌ها است که از حیطه‌ی تمرکز اولیه‌ی این حوزه فراتر می‌رود، حیطه‌ای که تحت تأثیر شدید توجهات محققان آمریکایی به رمانتیسیم انگلیسی، استعلاگرایی آمریکایی، طبیعت‌نویسی انگلیسی - آمریکایی قرن بیستمی، و ادبیات سرخ‌پوستان آمریکا بود.

در این روند، برخی نقادان زیست‌بوم‌نگر همچنان می‌کوشند تا حوزه‌ی مطالعاتی خود را به عنوان یک رویکرد نظری و همچنین به عنوان یک شیوه‌ی خوانش مطرح کرده، بر «محیط» به عنوان بهانه‌ای برای بررسی تعاملات زمینه‌های زیست‌محیطی و اجتماعی تمرکز کنند، و از جمله این مسأله را مورد توجه قرار دهند که چه گونه می‌شود متن‌ها را به عنوان ایفاکنندگان نقشی زیست‌محیطی در مسیر رشد و بهره‌روی از دنیا و دیگر موجودات مد نظر قرار داد. نقادی زیست‌بومی، به شیوه‌ای بسیار پیچیده‌تر از آن‌چه ناقدان‌اش می‌پندارند، به واکاوی فراگیر این مسأله رو آورده است که، چه گونه می‌شود متن و ذهنیت نویسنده و خواننده را در قالب نوعی «طبیعت - متن» متبلور دید. منتقدان زیست‌بوم‌نگر در گردهمایی‌هایی مانند همایش دو سالانه‌ی آمریکای شمالی که «مؤسسه‌ی مطالعات ادبیات و محیط زیست» (ASLE که حامی مالی ISLE است) هرچه بیش‌تر به **پدیدارشناسی زیست‌محیطی و مطالعات نشانه‌شناختی** بر مبنای «نظریه‌ی نشانه»ی چارلز پیرس روی آورده، مطالعات جهانی شدن با عنوان «جهان‌وطن‌گرایی زیست‌بومی» را هم مورد توجه قرار داده‌اند، رویکردی که اورسولا هایس از دانشگاه استنفورد (ستاره‌ای نوظهور در این جنبش) در کتاب نوآور و دگرگون‌سازش، **حس مکان، حس سیاره (۲۰۰۸)**، در پیش گرفته است. در عین حال، فروپاشی مالی **نولیبرالیسم** عامل در فرآیند جهانی شدن و چالش‌های فراروی «حباب» آموزش عالی احتمالاً رویکردهای محلی‌نگر و دیارگرا

نه ستیزش با آن. چنین تحلیلی توجه خود را بر «محیط» متمرکز کرده، به یک سرچشمه‌پژوهی، یک پژوهش تاریخی و اجتماعی، و یک زمینه‌مندی‌سازی زبان‌شناختی مبدل شده، مواضع مختلف استعماری، نژادی، و نظری در مورد فرهنگ‌های ادبی بدیل در دوران مسیحیت اولیه را مورد بررسی قرار می‌دهد. چنین تحلیلی نشان می‌دهد که چه‌گونه برخی از سنت‌های متنی، مانند سنتی که سفر بران در آن جای می‌گیرد، می‌توانند دیدگاهی غیرتمثیلی و شمایی به مسأله‌ی میل، نفس، و نمادگرایی را میرز سازند، دیدگاهی که (بنا به معیارهای متعاقب) اساساً «غیر غربی» است و، بی‌رویی «فلسفه‌ی زمین» (ژئوفلسفه) ژیل دولوز و فلیکس گاتاری، می‌شود که میل در آن امری رابطه‌ای است و شرط فقدان نیست، و جوهی از نظریه‌پردازی نقادی زیست‌بوم‌نگر را به نمایش می‌گذارد.

بوئل در اثر مهم و مؤثر خود، *تخیل زیست‌محیطی: ثورو، طبیعت‌نویسی، و شکل‌گیری آمریکا (۱۹۹۵)*، مجموعه معیارهایی را برای شناسایی متن‌هایی مطرح می‌کند که خواننده را یک تجربه‌ی ادبی «بوم‌محور» تر یا طبیعت‌محورتر رهنمون می‌شوند. طرح این معیارها نشان‌گر تأثیرپذیری این نگره از تأثیرگذاری‌های پدیدارشناسی بر *نقادی خواننده‌گرا* بوده، در عین حال متضمن توضیحات راجع به این‌گونه راه‌نمایی‌ها در *مطالعات پسااستعماری* و نظریه‌ی استعمار جدید و *تاریخ‌گرایی جدید* هم هست، و کار خود را بر اساس آثار چهره‌هایی چون ریموند ویلیامز و دبلیو. جی. تی. میچل در باب چشم‌انداز ادبی و فرهنگی، و همچنین زوج دولوز‌گرای مایکل هارت و آنتونیو نگری و درک آن‌ها از وانموده - چشم‌انداز سرمایه‌داری جهانی استوار کرده است.

در «موج دوم» نقادی زیست‌بومی، چنین تحلیلهایی از روابط قدرت در پیوند با شاکله‌های متنی و نیز

مثال، توجه «صندوق حفظ محیط زیست» به توسعه‌ی دهلیزهای قدیمی در اطراف خلیج چسپیک (ضمانتی برای گسترش حمایت‌ها از رویکردهای مبتنی بر نقادی زیست‌بومی در آینده‌ی پیش روی ما است. با این حال، این ضمانت خود تحت تأثیر منفی تنش‌ها و کشاکش‌های موجود بین رویکردهای کمی و کیفی در مطالعات زیست‌محیطی، و جایگاه نامطمئن نقادی زیست‌بومی در تفکیک‌های سنتی رایج در محیط‌های دانشگاهی، قرار دارد.

یک نمونه از تحلیل‌های نقادی زیست‌بوم‌نگر، در بسط نسبتاً اخیرش به حوزه‌ی ادبیات‌های غیرمدرن، تقابل بین دیدگاه‌های قدیمی ایرلندی و آنگلو‌ساکسونی در خصوص تجسم «دیگردنیایی» روحانی نیاکان در طبیعت، و از این رو رابطه‌ی جوامع انسانی با دنیای طبیعی و ساخت‌های فرهنگی ذهنیت انسانی و امر «طبیعی»، را برجسته می‌سازد (سیورز ۲۰۰۹). در بیولوف، دنیای طبیعی مرداب‌گردن‌لسین مکانی است که با تعبیر وام‌گرفته از تمثیل‌های مذهبی در مورد دوزخ توصیف شده است. ساکنان این قلمروی طبیعی اعیان قابیل اند که هم انسان اند و هم هیولا، و احتمالاً مخاطبان آنگلو‌ساکسونی آن‌ها را با ساکنان بومی و غیرژرمن بریتانیا یکی می‌گرفته‌اند. بیولوف به عنوان فردی هدف‌مند و راسخ در برابر هیولاهای زمین‌های مرطوب و باتلاق‌ها تصویر می‌شود. در مقابل، در روایت ایرلندی تقریباً معاصر آن، *سفر بران*، دریا به عنوان یک قلمروی دیگردنیایی تصویر می‌شود که همسایه‌ی ایرلند است (و چنان که در متن‌های قدیمی ایرلندی آمده، پیوندهای آغازین و جغرافیایی دیگری هم با آن دارد) و به نوعی آن را در بر می‌گیرد، آن هم با درک خاص خودش از زمان که با توجهات انسانی تفاوت دارد. این همراهی و همسویی بران با زیست‌محیط بیرونی است که چهره‌ی او در داستان را نقش می‌زند،

همچنین در حوزه‌های نوظهور «مطالعات حیوانی» و «نظریه‌ی سایبورگ»، را فرض منسوخ می‌دانند. اما درک پویایی از «طبیعت» که در نفس «انسان» مستتر است (واقعیتی که، هرچند به شکل سلبی، ذهن مجسم انسان باید، دست کم در رابطه با اخلاقیات یا همان اخلاق اجتماعی با آن به تفاهم برسد) همچنان به عنوان مؤلفه‌ی مهمی در بیش‌تر طرح‌های نقادی زیست‌بومی، در پیوندهای مستمر فعالان این حوزه، در ارتباط این حوزه با سنت‌های بومی و اکنون پیشامدرن، و در پیوندهای اش با فلسفه، مطرح است.

این نکته تا حدودی از راه رویکردی پدیدارشناختی و همراستا با این دریافت‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته است که، آن چه می‌بینیم اغلب به نوعی همان ایده‌های ما است، فعلیتی است که واقعیت ندارد. دستیابی به «واقعیت مجازی»، این موجود ناسازگار، مستلزم تلاش برای ایجاد درک شخصی‌تر و تجربی‌تری از واقعیت است، درکی که از ساخت‌های نظری و انتزاعی‌تر اسکولاستیسم و مدرنیته‌ی غربی جدا باشد، و چنین چیزی از راه برخی انواع روایت و برخی رویکردهای روایی قابل دستیابی است. آرازیم کوهاک در *اخگرها و اخترها* (۱۹۸۴)، در چارچوب آن چه گاه «مکتب پدیدارشناسی چک» خوانده می‌شود، شکل اولیه‌ای از جست‌وجوی نقادی زیست‌بومی برای شکوفایی انسانی در طبیعت را تبیین می‌کند. تفسیر پدیدارشناختی آن از (و در نهایت همراهی‌های هنجارین آن با) «ده فرمان»، این متن مقدس یهودی، با تعابیر زیست‌محیطی همسویی‌هایی با برداشت‌های ژرف‌بوم‌شناختی از خودشکوفاسازی در طبیعت دارد. آثار ادوار اس. کیسی نشان‌گر استفاده‌ی فراگیرتر از پدیدارشناسی در توجه به محیط زیست بوده، نوشته‌های نظریه‌پردازان انتقادی، از جمله ژاک دریدا و لوس ایریگاری، را به لحاظ «مکان» مورد بررسی قرار می‌دهند.

بازتاب‌های طبیعت تحلیل زیست‌بومی را به حوزه‌هایی ورای سنت‌های متنی اروپایی - آمریکایی و متمرکز بر آمریکای شمالی بسط داده، و به آثار راجع به فرهنگ‌های کارائیبی، آفریقایی، آسیایی، و آفریقایی - آسیایی (برای نمونه، مطالعه‌ی آثار تونی موریسون از منظر نقادی زیست‌بومی) توجه نشان می‌دهد. جایزه‌ی کتاب سالی که «مؤسسه‌ی مطالعات ادبیات و محیط زیست» اهدا می‌کند در سال ۲۰۰۹ به *نژاد و طبیعت از استلاگری* تا *رنسانس هارلم* (۲۰۰۸)، نوشته‌ی پل اوتکا، رسید که پیوندهای متقابل *نژاد و طبیعت* را مورد توجه قرار می‌دهد. اوتکا در مطالعه‌ی خود *نژاد و امر والا* را در رابطه با استلاگری، بردگی‌ستیزی، و فضای شبانی و روستایی، در بستر پدیده‌هایی مانند بردگی، بازسازی، ترانه‌ی «میوه‌ی عجیب»، و «گریز سفیدها» (از شهرهای پر از اختلاط نژادی به حاشیه‌های کم‌تر مختلط) مورد بحث قرار می‌دهد. مطابق رویه‌ی معمول در این حوزه، این اثر ترکیبی از رویکردهای نظری را در یک بستر تاریخی مستحکم به کار بسته، به شکلی عرضه می‌شود که قول یک منتقد نشان می‌دهد نقادی زیست‌بومی چه گونه به «درک پیچیدگی واقعی چشم‌انداز آمریکایی» رو آورده است.

آثار مکان‌محور و پدیدارشناختی بی - فو توآن جلوه‌ی مهمی از همپوشانی بین مطالعات چشم‌انداز، جغرافیای انسانی، و دغدغه‌ها در خصوص ارزش‌های هنجارین بقای زیست‌محیطی در نقادی زیست‌بومی را به نمایش می‌گذارند، و ضمناً بر جست‌وجوی نقادی زیست‌بومی برای دستیابی به توسعه‌ی اصیل انسانی دلالت دارند، آن چه نائیس به عنوان «خودشکوفاسازی» از آن یاد می‌کند، نگره‌ای که نه خودخواهانه است و نه دیگرخواهانه، بلکه در مناسبات زیست‌محیطی متبلور می‌شود. امروزه برخی از منتقدان زیست‌بوم‌نگر فرض امر «طبیعی» در کاوش‌های «پسا - علوم انسانی»، و

همسو با تجربه‌های پیشامدرن یا غیرمدرن از زمان، تجربه‌هایی مانند برداشت بزرگان دین در اوایل قرون وسطا از لایه‌های درهم‌تینده و همگام زمان اجتماعی انسانی، چرخه‌های زمان طبیعی غیرانسانی، زمان ابدی موجودات روحانی و غیرمجموعه اما مخلوق (مانند دیوان و فرشتگان)، و «نازمان» جاودانه و نامخلوق خداوند، است. در این‌گونه زمان‌تابیدگی، روایت انسانی نمی‌تواند بر یک طبیعت عینیت‌یافته نظارت داشته باشد یا آن را به تملک خود در آورد.

در داستان قرن بیستمی هوگان، واقعیت خانوادگی سرخ‌پوست و خاطره‌ها و حافظه‌های فرهنگی درکی از زمان را شکل می‌دهند که با زمان خطی سفیدپوستان تفاوت دارد، درکی که همچنین چرخه‌های زمان طبیعی و دریافت زمانی مطرح در معنویت را که با زمان طبیعی و سنت‌های مربوط به آن در هم تنیده نادیده می‌گیرد. هشیاری نسبت به آن زمان‌تابیدگی در رمان هوگان به امکان مقاومت در برابر سلطه‌ی مشترک فرهنگی و زیست‌محیطی منجر می‌شود، آن هم از طریق احیای خلاقانه‌ی توجه به سنت‌های بومی بدلی که کنش‌گری را برای ما ممکن می‌سازند. البته این‌گونه زمان‌تابیدگی منحصر نوشته‌های بومی قرن گذشته نیست. پیترو هالوارد در نقد خود بر دولوز و گاتاری به شباهت شگفت‌آور بین تصور آنان از «بدن‌های بدون اندام» یا یک واقعیت مجازی (میل به عنوان امری رابطه‌ای و نه عینیت‌بخش) و دیدگاه‌های مطرح در آثار جان اسکوتوس اریگنا اشاره می‌کند که طبیعت را تجلی خدا بر انسان می‌انگارد، مثلاً متقدم ایرلندی که تعریف‌اش از طبیعت به عنوان دربرگیرنده‌ی ناموجودات و الوهیت مبین یک جهان‌بینی همگام با داستان‌های سلتی در مورد «دیگردنیا» است، داستان‌هایی که بنیانی برای آن‌چه نورترپ فرای «دنیای سبز» ادبیات انگلیسی متأخر (مانند رؤیای شب نیمه‌ی تابستان) خوانده فراهم می‌کنند.

کیسی مکان را با بسط دادن چارگانه‌ی هایدگر به تلاقی و تقاطع «در حال وقوع» کیهان‌شناسی و کیهان‌زایی در تجربه‌ی شخصی تعریف می‌کند. مکان - منظره یا همان چشم‌انداز مکانی رخدادگاه این‌گونه تلاقی‌های روایی است. درک اساسی ایریگاری از زنانگی دولایه به عنوان بنیان چنین چشم‌اندازی، هم دربرگرفته و هم دربرگیرنده، بدیلی در برابر برداشت عام و نوعی مدرن از «مکان/فضا»یی ارائه می‌کند که ذهن انسان آن را درونی کرده و تحت نظارت در آورده است. تفسیر کیسی از ایریگاری سنجی مهم دیگری برای نظریه‌ی انتقادی - زیست‌بومی مهیا می‌کند. این هردو دغدغه‌ی مکان به عنوان یک شیوه‌ی رابطه‌مند زندگی را دارند، شیوه‌ای مورد تهدید تعبیرهای مدرن از مکان/فضا که از ادغام تناقض‌بار امور استعلایی و درونی‌شده در انسان‌شناسی علوم مدرن نشأت گرفته‌اند. توضیحات کیسی در مورد نقش حافظه‌ی فعال و منفعل در رابطه با تجربه‌ی زمان اهمیت برجسته‌سازی متنی شیوه‌های متعدد و همگام درک زمان در متون «زیست‌بوم‌محور» را برجسته می‌سازد، متونی که نمونه‌ی آن‌ها را می‌توان در رمان *توفان‌های خورشیدی*، اثر لیندا هوگان، نویسنده‌ی سرخ‌پوست آمریکایی، یافت. حافظه‌ی فعال متضمن تجربه‌ی واقعیات زمانی متعدد است، تجربه‌ای متفاوت از «حال ابدی» آگوستین که سوژه‌ی استعلایی را تسخیر کرده است.

روایت‌هایی مانند رمان هوگان مرزهای پیویای درک انسانی و غیرانسانی از زمان و نازمان، و شیوه‌های گوناگون اما همپوشان درک فرهنگی و شخصی از زمان در قالب تجربه‌ی انسانی، را روشن‌تر کرده، نشان‌گر آن چیزی می‌شوند که دیوید وود در «پدیدارشناسی زیست‌بومی چیست؟» (در *پدیدارشناسی زیست‌بومی*، براون و تودواین ۲۰۰۳) «زمان‌تابیدگی» (time-plexity) می‌نامد. از برخی جهات، این فرض «زمان‌تابیدگی»

را در بر می‌گیرد تا مقولاتی مانند انیمیشن‌ها و رسانه‌های متکی به «واقعیت مجازی» را هم پوشش دهد. اگرچه بسیاری از منتقدان زیست‌بوم‌نگر، در رویکرد خود به روایت به عنوان جلوه‌ی سازش زیست‌محیط انسان، مشتاقانه از «نظریه‌ی تکامل» استقبال کرده‌اند، مقاومت‌هایی هم در برابر استیلای داروین‌گرایی یا داروین‌گرایی جدید، هم در شکل انسان‌محورانه و هم در شکل قوم‌نگارانه‌اش، در این حوزه دیده می‌شود. مقاومت‌هایی منعکس‌کننده‌ی این دیدگاه‌گروری بیتسون که مطالعات فرهنگی بوم‌شناختی، به جای تمرکز بر موجود زنده «در برابر» محیط زیست، باید بر موجود زنده «در بطن» محیط زیست متمرکز شود (این دیدگاهی مصدق درک «عصب‌شناختی - پدیدارشناختی» تامپسون از همدلی و حساسیت زیست‌محیطی و نقش زیست‌بوم‌سازی است). چنین تأکیداتی ویژگی‌های نقادی زیست‌بومی را بالقوه همسو با نقد تامپسون بر ریچارد داوکینز، همسو با گرایشی احیاشده به بررسی انسان به عنوان موجودی تحت تأثیر زیست‌بوم روان - تنی و «بیرون از خود موجود»، نشان می‌دهند. احتمالاً نفوذ شاخه‌های گوناگون این نگره در مطالعات متنی در نیمه‌ی نخست قرن بیست و یکم به افزایش کاوش‌ها در پیوندهای محتمل نظریه‌ی نقادی زیست‌بومی با حوزه‌های چندساختی در علم فیزیک، از مکانیک کوانتوم گرفته تا اصل آنتروپی، منجر خواهد شد.

در عین حال، شاید پر بارترین عرصه برای توسعه‌ی نظریه‌ی نقادی زیست‌بومی را باید در روابط بالقوه‌ی آن با نشانه‌شناسی زیست‌بومی، شاخه‌ی نورسته‌ای در حوزه‌ی نوپای نشانه‌شناسی زیست‌شناختی، جست‌وجو تاکنون عمدتاً در معدودی از دانشگاه‌های اروپایی، به ویژه مرکز مطالعات نشانه‌شناختی تارتو در شوروی سابق و استونی فعلی، پایگاه پیدا کرده است. نشانه‌شناسی زیست‌بومی وجوه فرهنگی نشانه‌ها را به عنوان

درک ثابت بوم‌شناختی از زیست‌محیط‌های استوار گیاهی و جانوری به عنوان بنیان مقرر برای بوم‌شناسی ادبی با تأکیدات علمی در اواخر قرن بیستم مغایرت دارد، و این خود انگیزه‌ی جست‌وجو برای دست‌یابی به درکی از «پویایی رابطه‌ای» به عنوان حامی چارچوبی اخلاقی شده است که همچنان به عنوان گرایش مهمی در نقادی زیست‌بومی حضور دارد. در این راستا، اهمیت زمان‌تابدگی را باید با توجه به حساسیت زیست‌محیطی به عنوان زیست‌بوم‌سازی (ecopoesis) روایی مد نظر داشت (تامپسون ۲۰۰۷). زیست‌بوم‌سازی در پدیدارشناسی زیست‌بومی را می‌توان نوعی متنیت فرهنگی دانست که در آن خودسرای‌های هر فرد در جریان شکل دهی به محیط زیست‌اش به شکل فزاینده به درک همدلانه‌ی گسترده‌تری از زیست‌بوم‌های پویا در زمینه‌های وسیع‌تر منجر می‌شود. زیست‌بوم‌سازی در این مفهوم را می‌توان هم برحسب نقش روایت‌ها تعریف کرد (همچنان که امروزه متون متعلق به عصر روشنگری چشم‌انداز مالکیت راست‌گرایانه بر بخش مرکزی آمریکای شمالی را، به یمن نوشته‌های توماس جفرسون، شکل می‌دهند)، و هم برحسب فرآیندهای شکل‌دهی فیزیکی به زیست‌بوم‌ها از راه کوشش‌های علمی مانند ترمیم و تجدید زیست‌بوم‌ها، که اغلب بر متون متقدم در باب منظره‌ها و چشم‌اندازها استوار اند. نفس اصطلاح «زیست‌بوم‌سازی» گویای آن است که نقادی زیست‌بومی نقش زیست‌شناختی انسان‌ها به عنوان موجودات داستان‌گو و شعرپرداز یا، به تعبیر جی. آر. آر. تالکین، «خرده‌خالقان اسطوره‌ساز»، را به رسمیت می‌شناسد. داستان‌های پرخواننده‌ی تالکین، با ترسیم تصویری از طبیعت که از زمینه‌های اجتماعی اواسط قرن بیستم می‌آید، گرانیگاه دیگری در نقادی زیست‌بومی را برجسته می‌کند که به شکل روزافزونی ژانرهای فانتزی و داستان علمی - تخیلی و تعریف بسط‌یافته‌ای از متن

«خوانش دقیق» بوده اما، از نظر تاریخی، بر رویکرد خاص تر و مستمتری دلالت دارد: آموزه‌ی تحلیل «درون‌نگر» در نقادی نو، که دانشجویان را به خواندن یک متن (معمولاً یک شعر کوتاه) به عنوان یک موضوع مجزا، و کشف ساختار و کارکرد درونی آن بدون استناد به فرضاً زندگی‌نامه‌ی مؤلف یا زمینه‌ی تاریخی‌اش ترغیب می‌کرد - این رویکرد در شکل ناب خود ایجاب می‌کند که خواننده بدون اطلاع از کور بودن میلتنون «آن دم که دریافتم چه گونه فروغ‌ام به پایان می‌رسد» را تأویل کرده، یا شعر «ببر» بلیک را بدون اطلاع از این که در آن زمان ببر استعاره‌ای از انقلاب فرانسه بوده تأویل کند. نقادی عملی نه تنها به خاطر غیرتاریخی بودن و به دلیل اتکای‌اش بر ایدئال غیرقابل دفاع «متن مستقل»، بل که همچنین به دلیل تمرکز انحصاری بیش از اندازه بر جنبه‌های کاملاً کلامی ادبیات و نادیده گرفتن دیگر عناصر، نظیر الگوهای کنش در درام یا پی‌رنگ‌ها در رمان، که آن‌ها نیز تعیین‌کننده‌ی معنا به شمار می‌روند، مورد انتقادات گسترده قرار گرفته است. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: کرین ۱۹۵۳)

بین رایت

نقادی فمینیستی (feminist criticism)

نقادی فمینیستی عمدتاً حاصل جنبش فمینیستی مدرن در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بوده، هرچند که آثار پیش‌گامی چون جنس دوم (۱۹۴۹) سیمون دوبووار و *اتاقی از آن خود* (۱۹۲۸) ویرجینیا ولف نیز الهام‌بخش آن بوده‌اند. زنان متعلق به ملیت‌های مختلف فنون و تحلیل‌های این نقادی را شرح و بسط داده‌اند، اما فعالیت اصلی در این حوزه در آمریکا و در فرانسه به وقوع پیوسته است. دو اثر نام‌برده از دوبووار و ولف نمونه‌های مثالی از تفاوت موجود میان گرایش‌های فرانسه‌زبانان و انگلیسی‌زبانان است: کتاب دوبووار با کناره‌گیری از

پدیده‌ای زیست‌محیطی مد نظر قرار می‌دهد. این نگره بر برداشت پیرس از روابط نشانه با اشیا (محیط زیست) و معنا (صورت‌بست نویسنده و سازنده در متن) متمرکز می‌شود. در همین راستا، وندی ویلر در *کل مخلوقات*: پیچیدگی، نشانه‌شناسی زیست‌شناختی، و تکامل فرهنگ (۲۰۰۶) مقدمه‌ی مفیدی مهیا می‌کند، اما مقالات وینفرد نوت، کالوی کول، و تیمو ماران در این میان اهمیت اساسی دارند.

از منظر تاریخی، حوزه‌ی در حال گسترش نقادی زیست‌بومی توان بالقوه موجود برای بازارزایی افزون تاریخ فکری و اجتماعی غرب در یک بستر جهانی، و برای ایجاد همگرایی‌های تازه بین انواع جهان‌بینی‌های غیرمدرن در سرتاسر جهان در مورد محیط زیست و مسائل مربوط به آن، را برجسته می‌سازد. نقادی زیست‌بومی، با تأکیدات متمایز و آمیزه‌ی رویکردهای نظری، نشان می‌دهد که سرچشمه‌ی اصلی ساخت طبیعت توسط فرهنگ طبیعی نه رنسانس و نه گسترش مسیحیت بل که هنجارسازی از یک واقعیت درونی افراد انسانی از قرن دوازدهم به این سو بوده است. در پیشرفت‌های حاصل در عصر جنگ‌های صلیبی و مکاتب اسکولاستیک، بود که بذر مدرنیته‌ی جهانی کاشته شد - مدرنیته‌ای که، بیش از آن‌چه تصور شده، در قرون وسطای فرهنگ اروپای غربی ریشه داشته، همین فرهنگ است که اکنون به علم‌باوری و سرمایه‌داری جهانی تغییر شکل داده است.

آلفرد کی. سیورز

نقادی عملی (practical criticism)

روشی نقادانه که در نقادی عملی (۱۹۲۹) آی. ای. ریچاردز ریشه دارد، اثری که حاصل تجربه‌ی تدریس او در کمبریج و واداشتن دانشجویان به تحلیل متون ناشناس بود. نقادی عملی، در مفهوم کلی، مترادف

از سوی منتقدانی مانند آنت کولودنی و جودیت فترلی مورد حمله قرار گرفت، و این منتقدان به افشای این خیانت فرهنگی به زنان پرداختند. همچنین، این بحث پیش کشیده شد که تاریخ ادبی مذکر به طور مستمر و هدفمند به خوارداشتِ ژانرهای پراداخته که مورد استفاده‌ی زنان نویسنده بوده‌اند؛ برای مثال، در اکثر تاریخ‌های ادبی از بابت اقتدار زنان در حوزه‌ی رمان‌های عامه‌پسند آمریکایی در قرن نوزدهم اظهار تأسف شده است. این طرد زنان از حیطه‌ی ادبیات به تشخیص یکی از وظایف اصلی نقادی فمینیستی، یعنی بازنگاشت زنان نویسنده در تاریخ، منجر شد - وظیفه‌ای که در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در دستور کار منتقدان فمینیست قرار گرفت.

نظرات مختلفی در این باره مطرح شده است که: آیا زنان بیرون‌شده از سنت مسلط می‌توانند با سنتی که بر پایه‌ی بیرون‌رانی و طرد زنان بنا شده درآمیزند و متحد شوند؟ یا، آیا زنان اصلاً توان تشکیل یک سنت مستقل و مجزا را دارند؟ به نظر می‌رسد که برخی از منتقدان مانند الن مورس (۱۹۷۶) از ایجاد یک سنت زنانه‌ی مستقل و مجزا حمایت می‌کنند، حال آن که الین شوالتر (۱۹۷۷) تأکید می‌کند که نویسندگان زن نه یک فرهنگ که یک خرده‌فرهنگ را تشکیل می‌دهند؛ با توجه به سرشت پاره‌پاره‌ی تاریخ ادبی زنان، ناپایداری اشتهار و اعتبار زنانه، و از خودبیزاری‌ای که زنان را با حس هویت جمعی بیگانه کرده، نمی‌توان از یک سنت یا جنبش زنان سخن گفت. نقطه‌ی اوج تلاش‌هایی که در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ برای ترسیم یک تصویر کلی از نویسندگان زن صورت گرفت کتاب سندرا گیلبرت و سوزان گوبار با عنوان *زن دیوانه در اتاق زیر شیروانی* (۱۹۷۹) است که نویسندگان پیش‌تر رسمیت یافته را پی‌روی یک الگوی تکرار اساسی - زن زیر ستم - می‌داند. گیلبرت و گوبار اتفاق نظر دارند که نویسندگان

روایت‌گری به فلسفه‌پردازی و تعمیم‌بخشی می‌پردازد، حال آن که کتاب ولف اثری ادبی است که عمدتاً قصه‌ای خاص و شخصی را مطرح می‌کند.

نقادی فمینیستی اولیه در آمریکای دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ مرجعیتی نیافت، و بنابراین مترادف با نام یک زن یا گروهی از زنان نیست. با این حال، این نقادی با پی‌گیری فعالیت‌های گسترده در دانشگاه‌ها و، به ادعای بسیاری، تباری با مجامع منتقدان، توانست مرجعیت قابل ملاحظه‌ای بیابد. این نقادی در وهله‌ی نخست به جنگ و جدل علیه هر تصویری از بی‌طرفی در نقادی روی آورد؛ و اغلب، با تأکید بر ارتباط امور شخصی و سیاسی، استفاده از ادبیات را به نوعی روان‌درمانی بدل کرد، و نقادی را به گونه‌ای بیداری و آگاهی شخصی پیوند داد. منتقدانی همچون کیت میل (۱۹۷۰)، عمده‌ی ادبیات کانونی را علناً زن‌گریز و در کار سرکوب سیاسی و روانی زنان یافته، و در عین حال در آثار قدرناشناخته‌ای همچون ویلت شارلوت برونه پیام‌های فمینیستی‌ای را کشف می‌کند که تاکنون از دید خوانندگان پنهان بوده‌اند. نقادی فمینیستی، با بازنگری در برخی مفاهیم مطرح خود، و کوشش برای فهم (برای نمونه) سرشت ستم‌گرانه و عیاشانه‌ی آنچه به عنوان فلسفه‌های جنسی آزادمنش دهه‌ی ۱۹۶۰ مطرح شده بود، بر کلیشه‌هایی که ادبیات بر زنان تحمیل کرده (زن مرگبار، فاحشه، فرشته در خانه، و محافظ اخلاقی مرد، و مانند این‌ها) انگشت گذاشته، و این بازنمایی‌ها را به تحقیر زنان در زندگی مرتبط می‌دانست. زنان باید برای نظارت و تأثیرگذاری بر معناها و نشان دادن این که جنسیت عامل تعیین‌کننده‌ی بنیادینی در ادبیات و زندگی بوده، به تحلیل ادبی، که عمدتاً در اختیار مردان بود، رو می‌آوردند.

نقادی ادبی آمریکایی، که متونی را ارج نهاده بود که اهانت‌آمیزترین برخورد را با زنان داشته‌اند، به ویژه و

زن با خلق روایت‌های نمادینی در قبال قیود اجتماعی - فرهنگی از خود واکنش نشان داده‌اند که گویای احساسات مشترک آنان نسبت به محدودیت، حرمان، و محرومیت‌اند؛ آن دو میان متنیت و میل جنسی، ژانر و جنسیت، و هویت روانی - جنسی و هویت فرهنگی پیوندی برقرار می‌کنند. گیلبرت و گوبار، در هم‌رایی با اکثر منتقدان فمینیست اولیه، اساساً توجه خود را به نویسندگان قرن نوزدهمی و قرن بیستمی معطوف کرده‌اند، و کمابیش احساس می‌شود که نتیجه‌گیری‌های کلی‌شان متکی به برداشت‌های آنان از یک دوران یا فرهنگ خاصی بوده است. محور قرار دادن نویسندگان زن همسو با تأکید معاصران بر موجودیت زنانه‌ی متمایزی همچون مادرانگی بود که آدرین ریچ، شاعر و منتقد، آن را به همراه التزام و خلاقیت زنانه می‌ستود. برخی از منتقدان نیز از بازنگری نانسی چودورو در روان‌شناسی سنتی فرویدی برای تحلیل اصل مادرانگی، و از مری دیلی، که زنانگی الهیت و دگرگونی شخصیت از طریق زبان را مطرح کرده بود، الهام می‌گرفتند.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، نقادی فمینیستی آمریکایی بار سنگین نظریه را بر دوش خود احساس می‌کرد، و این خود به ایجاد شکافی در میان منتقدان فمینیست منجر شد: از یک سو منتقدانی که به نظرشان نقادی فمینیستی باید نظریه‌ای مطرح کرده یا از یک نظریه‌ی مذکر بهره‌برداری کند، و از سوی دیگر منتقدانی که هر نظریه‌ای را گویای اقتدارطلبی پدرسالاری می‌دانستند. منتقدان اخیر عملاً خواهان بی‌گیری نقادی فمینیستی در مسیر ایجاد چارچوب زنانه‌ای برای تحلیل نوشتار زنان و طرح الگوهایی مبتنی بر مطالعه‌ی تجربه‌ی زنان بودند، و از این بیم داشتند که نظریه به جدایی نقادی فمینیستی از فمینیسم به عنوان یک آرمان سیاسی بیانجامد. با این حال، اکثر منتقدان فمینیست، خواه مدافعان نظریه و خواه مخالفان آن، وقوف بسیار بیش‌تری

بر کار خود یافتند، و عناوینی برای وجوه مطالعاتی مختلف خود مطرح کردند؛ برای مثال، شوالتر در همین راستا نقادی زن‌نگر را برای اطلاق به مطالعات مبتنی بر نویسندگان زن وضع کرد، و عنوان نقد فمینیستی نیز در اطلاق به مطالعات مبتنی بر بازنمایی‌های زنان به کار گرفته شد. منتقدان فمینیست به دنبال نزدیکی با صور آمریکایی شالوده‌شکنی، به نظریه‌پردازان زن فرانسوی گرایش پیدا کرده و مشتاقانه به استقبال آن‌ها رفتند، هرچند که عملاً اکثر این نظریه‌پردازان از عنوان «فمینیست» احتراز می‌کردند، و فمینیسم را عمیقاً گرفتار در نظام‌های تفکر مذکر می‌دیدند. از ره‌گذر نظریه‌ی فرانسوی، فروید، که مورد سرزنش میل و منتقدان فمینیست اولیه واقع شده بود، همچون نیروی مؤثری به نقادی فمینیستی راه یافت. نظریه‌ی فرانسوی برای بسیاری از زنان جاذبه‌ی فراوان داشت، چون نه بر تاریخ عمومی که بر زندگی درونی متمرکز می‌شد، و در نتیجه زبان مناسبی برای بررسی جنسیت فراهم می‌کرد، و البته به اتکای پیچیدگی اندیشگانی‌اش منزلت و جاذبه‌ی آکادمیکی یافته بود. در عین حال، برخی دیگر به کلی شاکله‌ی نظریه‌ها به عنوان شاکله‌ای مردانه عمیقاً مشکوک بودند، و نگران آن بودند که مفهوم نویسنده‌ی زن جای خود را به مفهوم زنانگی در نوشتار بدهد.

نویسندگان فرانسوی‌ای که بیش‌ترین تأثیرگذاری را در دنیای انگلیسی‌زبان داشتند ژولیا کریستوا، الن سیکسو، و لوس ایریگاری بودند. این هر سه، به رغم تفاوت‌های عمده‌ی خود با یک‌دیگر، به یک سنت فلسفی ایدئالیستی تعلق داشتند: شیوه‌های تفکر مبتنی بر واقعیت‌های تجربی را به عنوان نگرش‌هایی عمیقاً معیوب و آنگلوساکسونی مورد انتقاد قرار می‌دادند، و مانند دوبوار، بیش از تاریخ‌مندسازی به تعمیم‌بخشی تمایل داشتند. در عوض، فنون ساختی و پرداخته‌ی ژاک دریدا را مورد استفاده قرار می‌دادند.

زن با خلق روایت‌های نمادینی در قبال قیود اجتماعی - فرهنگی از خود واکنش نشان داده‌اند که گویای احساسات مشترک آنان نسبت به محدودیت، حرمان، و محرومیت‌اند؛ آن دو میان متنیت و میل جنسی، ژانر و جنسیت، و هویت روانی - جنسی و هویت فرهنگی پیوندی برقرار می‌کنند. گیلبرت و گوبار، در هم‌رایی با اکثر منتقدان فمینیست اولیه، اساساً توجه خود را به نویسندگان قرن نوزدهمی و قرن بیستمی معطوف کرده‌اند، و کمابیش احساس می‌شود که نتیجه‌گیری‌های کلی‌شان متکی به برداشت‌های آنان از یک دوران یا فرهنگ خاصی بوده است. محور قرار دادن نویسندگان زن همسو با تأکید معاصران بر موجودیت زنانه‌ی متمایزی همچون مادرانگی بود که آدرین ریچ، شاعر و منتقد، آن را به همراه التزام و خلاقیت زنانه می‌ستود. برخی از منتقدان نیز از بازنگری نانسی چودورو در روان‌شناسی سنتی فرویدی برای تحلیل اصل مادرانگی، و از مری دیلی، که زنانگی الهیت و دگرگونی شخصیت از طریق زبان را مطرح کرده بود، الهام می‌گرفتند.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، نقادی فمینیستی آمریکایی بار سنگین نظریه را بر دوش خود احساس می‌کرد، و این خود به ایجاد شکافی در میان منتقدان فمینیست منجر شد: از یک سو منتقدانی که به نظرشان نقادی فمینیستی باید نظریه‌ای مطرح کرده یا از یک نظریه‌ی مذکر بهره‌برداری کند، و از سوی دیگر منتقدانی که هر نظریه‌ای را گویای اقتدارطلبی پدرسالاری می‌دانستند. منتقدان اخیر عملاً خواهان بی‌گیری نقادی فمینیستی در مسیر ایجاد چارچوب زنانه‌ای برای تحلیل نوشتار زنان و طرح الگوهایی مبتنی بر مطالعه‌ی تجربه‌ی زنان بودند، و از این بیم داشتند که نظریه به جدایی نقادی فمینیستی از فمینیسم به عنوان یک آرمان سیاسی بیانجامد. با این حال، اکثر منتقدان فمینیست، خواه مدافعان نظریه و خواه مخالفان آن، وقوف بسیار بیش‌تری

مادرانگی در نظر می‌گرفت، معتقد بود این نوشتاری است که هم زنان و هم مردان می‌توانند آن را خلق کنند. اما ایریگاری (۱۹۷۴)، نظریه‌پردازی که بیش‌ترین اثرگذاری را بر نقادی فمینیستی آمریکایی در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ داشت، این دیدگاه را نفی کرده و تأکید می‌کند که این نوشتار سیال و خلاق برآمده از جسم زن است. کریستوا (۱۹۸۰) نیز، از منطری متفاوت، به طرح فضایی با عنوان امر نشانه‌ای، و جدا از امر نمادین، پرداخت - فضایی که ریشه در مادرانگی داشت و جایگاه جریان نشانه‌ای، و سرچشمه‌ی هرج و مرج، بی‌نظمی، ابهام، و سکوت بود. این فضا می‌توانست به عنوان آشوبگاهی عمل کرده، جانشین نظم نمادینی شود که مقولات دوگانه‌ی مرد و زن در آن مستقر شده‌اند؛ این فضا مبین تأنیثی پیش از تحمیل فرهنگ بود. ایریگاری و سیکسو، در مقایسه با برداشت رایج از «نوشتار زنانه»، برخورد بازتری با فضای نشانه‌ای داشتند: این فضا مجال حضور زنان و مردان را فراهم می‌آورد، و در چارچوب نظم نمادین هم فراهم‌آمدنی بود، و به این وسیله می‌شد همبستگی مردانگی و قانون را به چالش کشید.

کریستوا، ایریگاری، و سیکسو بر بازنمایی‌ناپذیری زن تأکید کرده، «زن» را موجودی می‌دانند که نمی‌تواند به سخن در آید، موجودی که فراسوی ایدئولوژی‌ها و نامکان‌ها است. طرح چنین دیدگاه‌هایی کوشش‌های تجربی در نقادی فمینیستی آمریکایی را بیهوده جلوه می‌داد، چون زنان نویسنده‌ی درگذشته‌ای که این نقادی برای احیای آن‌ها می‌کوشید نوشته‌هاشان را در چارچوب تجربه‌های خود نوشته بودند، و تجربه از دید فرانسوی صرفاً در امر نمادین بازنگاشته می‌شد. تنها روان‌کاوی و رویکرد ملازم‌اش یعنی شالوده‌شکنی تفاوتی که تجربه به تکرار آن می‌پرداخت به پیشرفت زنان کمک می‌کرد. گفتمان معمول باید شالوده‌شکنی و

دریدا، با پرداختن به این بحث که کل معنای یک رخداد موقتی و نسبی بوده، و در رابطه‌ی تفاوت‌بنیادی با همه‌ی دیگر رخدادهای زبانی قرار می‌گیرد، اعتبار تفکر عقلانی سنتی را زیر سؤال می‌برد.

کریستوا، سیکسو، و ایریگاری همچنین به شکل شدیدتر تحت تأثیر روان‌کاوی ژاک لکان قرار داشتند، تجدیدنظرطلب فرویدی‌ای که از وجود غیابی در بطن زبان بحث کرده، اما نه از تفاوت زبان‌شناسانه که از میل ناخودآگاهانه یاد می‌کرد. به نظر لکان، کودک این توهم را دارد که زبان به میل تحقق می‌بخشد، چون موجودیت‌اش در حیطه‌ی آن چیزی است که نظم نمادین (حیطه‌ی قانون، نظم، نره، و پدر) خوانده می‌شود. دختر هنگامی در زبان به خودآگاهی می‌رسد که هویت جنسیتی‌اش در این زبان درج شود، و تنها از طریق تسلیم به این نظم نمادین نره‌ای است که با مجموعه‌ای از مواضع سوژگانی مواجه می‌شود. نظریه‌پردازان زن فرانسوی، با وام‌گیری کلیات این تحلیل لکانی، به این بحث پرداختند که، اگر **گفتمان** نمادین مستلزم تسلیم شدن به نره‌محوری بوده و زنان به واقع در عمیق‌ترین سطح با ساختارهای فرهنگی زبانی بیگانه بوده باشند، در این صورت باید به گفتمانی غیرنمادین روی آورند و به این شیوه خود را از سلطه‌ی عقل و منطق آزاد کنند. ایریگاری و سیکسو از «نوشتار زنانه»‌ای بحث می‌کردند که نمایشی اوتوپبیایی از زنانگی بود، نوشتاری که متعلق به تن واقع در فضای پیشا-ادیبی و پیشازبانی سابق بر امور نمادین بود. این نوشتار خود را از بند نظم نمادین و تحقق‌بخشی موهوم آن به میل رهانده، و با ضرباهنگ‌ها، برون‌داده‌ها، و اندام‌های جنسی زنان پیوند داشت؛ این نوشتاری برآشوبنده، زبان‌بازانه، و خصوصی بود. «نوشتار زنانه» در ورای ساختارهای پدرسالارانه‌ی فرهنگ عمل می‌کرد. سیکسو (۱۹۷۵)، در عین حال که این نوشتار را از یک نظر از امکانات زیست‌شناختی زنان و موقعیت

از نو ابداع می‌شد، و زنان باید سخن گفتن در ورای ساختارهای نره‌محور و لوگوس‌محور را بیاموزند. نگرش نظریه‌پردازان زن فرانسوی، در وهله‌ی نخست از طریق دانشکده‌های زبان و ادبیات فرانسه، تأثیر چشم‌گیری بر نقادی فمینیستی گذاشت. برخی از منتقدان شالوده‌شکنی‌های زبانی و فلسفی پیچیده‌ی لکان و دریدا را در راستای متزلزل‌سازی فرض موضوع جنسیتی در متن‌ها به کار گرفتند. آثار آلیس جار دین، گایاتری اسپیواک، و مری جیکوبس نمونه‌هایی از این رویکرد بودند، هرچند که هیچ‌یک به لحاظ ژرف‌نگری همتای سیکسو یا ایریگاری نیستند. توریل موی (۱۹۸۵)، نظریه‌پرداز اسکاندیناویایی، نیز تحلیل‌هایی در انتقاد از خامی نقادی فمینیستی آمریکایی ارائه داد، و این در حالی بود که دیگرانی چون الین شوالتر و جانت تاد، در برابر آن چه تحلیلی رازورزانه و همزمان فروکاهنده به نظر می‌رسید، به دفاع از اهداف تاریخی، سیاسی، و فمینیستی این نقادی پرداختند. زنان بسیاری ایده‌های مطرح درباره‌ی تن به منزله‌ی متن را به چالش کشیدند، به ضرورت گسست انقلابی از زبان پدرسالار پرداختند، و اتکای زنان فرانسوی به متون ممتاز مردانه، گیرم شالوده‌شکسته و مرکز‌زوده، و نیز پاپس‌کشی آنان از فعالیت سیاسی را مورد انتقاد قرار دادند. در عین حال، زنان دیگری نظیر جولیت میچل و ژاکلین رز (۱۹۸۲) در انگلستان و جین گلوپ در آمریکا، برخی از فنون شالوده‌شکنی را برای نقد یا بسط میراث روان‌کاوی به کار گرفتند.

در دهه‌ی ۱۹۸۰، استفاده از فنون برگرفته از لکان و دریدا و تأثیرپذیری از نظریه‌پردازان زن فرانسوی در نتیجه‌ی آمیزش با آرای میشل فوکو و تاریخ‌گرایی جدید به ایجاد تحولی در فهم تاریخ ادبی و فرهنگی منجر شد. زنانی چون مارگارت هومنز، الن پولاک، و تری کاسل سلطه‌ی سابق گفتمان مردانه را نشان داده،

به توصیف راهبردهای مورد استفاده‌ی زنان برای رهایی از این سلطه پرداختند. کاترین گالاگر و نانسی آرمسترانگ متون ادبی را در رابطه با دیگر انواع ادبیات مورد مطالعه قرار دادند، و به بررسی شیوه‌هایی روی آوردند که ساختاریابی مناسبات جنسیتی از آن ره‌گذر مناسبات طبقاتی را معین می‌کرد. برخی منتقدان دیگر نیز نشان دادند که چه‌گونه زن‌هراسی روند رشد نظام‌ها یا جنبش‌های علمی یا فلسفی، نظیر روشنگری یا مدرنیسم، را از خود متأثر ساخته است. در عین حال که این شرح‌وسط‌های نظری جذابیت آشکاری داشتند، برخی دیگر از منتقدان، نظیر جودیت نیوتن، این نکته را یادآور شدند که بسیاری از مفاهیمی که حتا خود فمینیست‌ها به تاریخ‌گرایی جدید منتسب کرده‌اند، مفاهیمی مانند ساخت سوژکتیویته و میل جنسی، پیش‌تر در گفتمان فمینیستی مطرح بوده‌اند، و نیوتن نتیجه می‌گیرد که بنابراین دیگر بار این گفتمان کم‌توانان نیز از بند شرایط تکوین خود جدا نشده است. افزون بر این، چنین تحلیل‌هایی گاه به این‌گرایش داشتند که به‌گونه‌ای بیش از حد اجباری امور فیزیکی و متفاوتی را با هم متحد کنند، و اتکای بیش از اندازه‌ای بر شگردها و بازی‌های زبانی داشته باشند.

همزمان با این شرح‌وسط‌های نظری، بسیاری از منتقدان تجربه‌گراتر، که شاهد افول تعمیم‌بخشی قهرمان‌وار نقادی فمینیستی آمریکایی و نهادینه شدن مطالعات زنان در آمریکا و تا حد کم‌تری در کشورهای اروپایی بودند، به این نتیجه رسیدند که هنوز و همچنان تحقیقات تاریخی پرمشقتی را باید پی گرفت. در ادامه، مطالعه‌ی ادبیات انگلیسی دوره‌های ویکتوریایی و مدرن، که دغدغه‌ی اصلی منتقدان اولیه بوده، بسط یافت و ادواری مانند قرون وسطا و قرن هجدهم را هم در بر گرفت، و مطالعات دقیق‌تری در مورد گروه‌های خاصی از زنان مانند خاطره‌نویسان یا وقایع‌نگاران

آثار فمینیستی‌ای که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در بریتانیا و آمریکا پدید آمدند به شدت به مارکسیسم مبتنی بر آرای لویی آلتوسر گرایش داشتند. دوبرووار و سیکسو ستم‌های نژادی و جنسیتی را به موازات هم مطرح می‌کردند، اما از نژاد بیش‌تر به عنوان استعاره‌ای برای جنسیت بهره می‌گرفتند. در آمریکا، آلیس واکر اصطلاح «فمینیسم» را نژادپرستانه دانست و اصطلاح **زنانه‌ستایی** را در اشاره به رویه‌ی و نقادی مطرح در نوشتار زنان سیاه‌پوست وضع کرد. منتقدانی چون باربارا کریستین (۱۹۸۵) و باربارا اسمیت اصرار داشتند که جنسیت اصطلاحی یک‌پارچه یا یک کلیت تجربی (چنان که فمینیست‌های آمریکایی ظاهراً به آن قائل بودند) نیست، و طرح مسأله‌ی نژاد تبعات اساسی‌ای برای تحلیل‌ها خواهد داشت. زنانی مانند مونیک ویتینگ در فرانسه و آدرین ریچ در آمریکا به تفاوت‌های موجود در راهبردهای خواندن و نوشتن اشاره کرده و به طرح این مسأله پرداختند که یک **زیبایی‌شناسی همجنس‌گرای زنانه** چیزی جدا از یک زیبایی‌شناسی فمینیستی است یا نه. در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، زنان جهان سومی به ویژه امثال اسپیواک که در آمریکا فعالیت می‌کردند، به رابطه‌ی استعمار و جنسیت توجه کردند، و بار دیگر تمایل به تعمیم‌بخشی در نقادی فمینیستی پیشین را مورد حمله قرار دادند.

جانن تاد

نقادی مارکسیستی بگریه به مارکسیسم و نقادی مارکسیستی

نقادی نو (New Criticism)

از جنبش‌های نقادی آمریکایی. نقادی نو، که در دهه‌ی ۱۹۲۰ و در آثار اولیه‌ی تی. اس. الیوت. آی. ای. ریچاردز، و جان کراو رنسون نمود یافت، در پایان

«جنگ داخلی» انجام شد، مطالعاتی که به اضمحلال ژانرهای پایگانی و دوره‌بندی ادبی یاری رساند. در عین حال که نقادی فمینیستی تأثیر عمده‌ای بر تحقیقات آکادمیک سنتی و مردانه نگذاشته بود، معدود مردانی همچون تری ایگلتن و استیون هیت به کاوش در یافته‌های این نقادی پرداختند، هرچند که شوالتر و اسپیواک کوشش‌های آنان را بیش از اندازه ریاست‌طلبانه دانسته‌اند. در این میان، بسیاری از منتقدان به طرح مسأله‌ی مردانگی پرداختند. به ویژه، منتقدان همجنس‌گرای مذکر فنون نقادی فمینیستی را برای پژوهش در **همجنس‌گراهراسی** جاری در ادبیات و فرهنگ به کار گرفتند. گاه آثار ثمربخشی با استفاده از دیدگاه‌های مطرح در مطالعات زنان و مردان همجنس‌گرا پدید می‌آمد، و گاه بین فمینیست‌ها و مردان همجنس‌گرا بر سر این که کدام‌شان قربانی اصلی فرهنگ مسلط بوده‌اند جنگ و جدالی در می‌گرفت.

نقادی فمینیستی، از همان ابتدا، متهم شده است که نگرشی معطوف به طبقات متوسط، ناهمجنس‌خواه، و سفیدپوستانه است. در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، لیلیان رابینسون اغلب این نقادی را به خاطر نادیده گرفتن مسأله‌ی طبقه ملامت می‌کرد. این مسأله به ویژه دغدغه‌ی فمینیست‌های بریتانیایی بود که معمولاً گرایش سوسیالیستی داشتند، اما خصلت مارکسیستی و سوسیالیستی این جنبش در بریتانیا آن‌ها را از نخبه‌گرایی، فمینیسم دانشگاهی، و درگیری در نقادی‌ای که از یک نقد فرهنگی گسترده‌تر جدا شده بیمناک می‌ساخت. در دهه‌ی ۱۹۷۰ آثار انتقادی چشمگیری درباره‌ی نویسندگان کانونی نوشته نشد، و حتا نویسندگان وابسته به **مجمع ادبیات مارکسیستی - فمینیستی** بیش‌تر بر **فرهنگ عامه‌پسند** و نیز تحلیل فمینیستی از نظریه‌ی ادبی مارکسیستی تمرکز می‌کردند.

شده است. بنیان‌گذاران نقادی نو از وابستگان جنبش «رنسانس جنوبی» محسوب می‌شدند؛ اعضای آن بدو از گروه فراریان و بعداً از کشت‌کاربان جنوبی بودند، و نگاه ایدئالی به «جنوب قدیمی» روستایی را به عنوان بدیلی در قبال شمال صنعتی و همه‌ی نیروهای علوم و فن‌آوری‌های مدرن و انسانیت‌زدایی که این جغرافیا نماینده‌ی آن بود تسلیغ می‌کردند. اما، به دنبال شکست‌شان در نبرد برای «بازگشت به زادبوم»، به دانشکده‌های ادبیات عقب‌نشینی کرده، و سیاست فرهنگی خود را به نقادی ادبی مبدل کردند.

رنسوم، رهبر اصلی ناقدان نو، در این باره کاملاً صراحت دارد. او به تیت می‌گوید که، راه‌گشای ما در به راه انداختن نبرد ناقدان نو باید اعتنای همه‌جانبه‌ای به ادبیات باشد: «در عرصه‌ی سیاست، هیچ نوشتار گروهی منسجم و مقبولی وجود ندارد ... در حوزه‌ی جدی ادبیات مشغله‌ی مکفی برای ما وجود دارد.» تنها راه بازگشت به نظم گذشته را حال باید رسماً از طریق هنر و ادبیات یافت، و رنسوم و هم‌زمان‌اش، به دنبال فرو نشستن شعله‌های خشم‌کشاورزی‌گرایی، به این منظور به حوزه‌ی محدودی از فرهنگ واپس‌نشستند: حیطه‌ی نهادهای آموزشی و دایره‌ی علوم انسانی که توجهات‌شان هرچه بیش‌تر با توجهات ناقدان نو انطباق می‌یافت.

اما این یک واپس‌نشینی به حوزه‌ی نظری‌روزی فردی و عزلت‌نشینی نبود؛ یک شکل مبارزات تبلیغاتی سازمان‌یافته جای خود را به شکل دیگری می‌داد. رنسوم در مقاله‌ی مؤثرش با عنوان «نقادی، با مسئولیت محدود» با لحنی پرخاش جویانه خواهان برقراری «یک نظم نوین مطالعاتی: مطالعات نظرورزانه یا مطالعات انتقادی» در تقابل با عرف رایج تحقیقات تاریخی می‌شود: «عصر نقادی "فرا رسیده است." همچنان که در مورد هواداران لیویس در انگلستان مشاهده می‌شود، این جدال را باید جنگ منتقدان علیه محققان دانست،

دهه‌ی ۱۹۳۰ به شکل ستیزه‌ای خودآگاهانه در آمد، و در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به رویکرد غالب نقادی آکادمیک آمریکایی مبدل شد.

نقادی نو اصطلاحی علناً ناموثق و محل مناقشه است، اما اتفاق نظری کلی در این باره وجود دارد که رنسوم، آلن تیت، و کلینت بروکس چهره‌های شاخص این جنبش بوده‌اند، و وجه تمایزبخش نقادی نو سبک تحلیل زبانی دقیق آن است که با هر متن به عنوان یک ساختار خودبسنده یا «خودکفا» برخورد می‌کند. ناقدان نو این‌گونه تحلیل را تحلیل «درون‌نگر» می‌نامند، و این تحلیلی است که گاه بسیار مسأله‌ساز و حتا، چه در سطح مفهومی و چه در عمل، با -خود- متناقض می‌نماید. یک نقادی به راستی «درون‌نگر» می‌تواند به منزله‌ی یک فرمالیسم افراطی باشد - هرچند که این تعبیر (فرمالیستی دانستن نقادی نو) با بدل شدن این نگره به یک عرف نهادینه مطرح شد - اما باتیان این رویکرد به هیچ رو فرمالیست نبودند. ناقدان نو توجه عمیقی به دنیای ورای متن داشته، مبارزان پرشوری در راه دفاع آرنولد از فرهنگ در برابر هرج‌ومرج بودند. از همین رو است که مخالفان ناقدان نو آنان را هم به دلیل تعلیم جداسازی تصنعی متون از تاریخ، و هم به دلیل ترویج نگاهی بدبینانه و نوستالژیک به تاریخ مورد حمله قرار داده‌اند. البته این هردو اتهام تا حدودی اعتبار دارند. ناقدان نو هرگز نتوانستند در این باره به تصمیم قطعی برسند که باید ادبیات را از دست‌رس تاریخ مصون نگه داشت یا نه.

ریشه‌ی این ناسازه در نفس تاریخ این جنبش نهفته است. سرگذشت نقادی نو نیز همانند پاره‌ای از دیگر مکاتب مؤثر نقادی، به ویژه رویکرد اف. آر. لیویس در انگلستان، ماجرای جنبش سیاسی ناکامی است که، به دنبال طرح آمال وسیع‌تر خود، به حوزه‌ی مجامع آکادمیک واپس‌نشینی کرده و به تحلیل متنی محدود

فصل نقادی دقیق متنی و تعمیم‌بخشی‌های موجز تاریخی حرکت می‌کرد. بسیاری از اظهارات اساسی ناقدان نو در واقع تعابیر تازه‌ای از مشهورترین نمود رویکردی - نظریه‌ی الیوت در باب گسستگی شعور - بودند که او در جریان آن از نقادی دقیق متنی اشعار جان دان به یک حکم کلی می‌رسد، این که در قرن هفدهم (هنگامی که در زیر فشار علم جدید و شکاکیت مذهبی، فرهنگ متحد قرون وسطایی عاقبت از هم پاشید) «ذهن انگلستان دچار تحول شد». ناقدان نو مشتاقانه از قیاس این رنسانس خیالی الیوت و رنسانس خیالی خود استقبال کردند. به گفته‌ی تیت، «رنسانس جنوبی» در مقیاسی بسیار کوچک بازنمایندگی «طغیان نبوغ شاعرانه در پایان سده‌ی شانزدهم، به هنگام آغاز رویارویی پیروزمندانه‌ی انگلستان تجاری با انگلستان فنودالی» بود. این دو اسطوره‌ی «زوال» را می‌توان با یک‌دیگر عجین دانست.

نفوذ ریچاردز تأثیر نگرش الیوت را تقویت کرد. ناقدان نو در آثار او تأملات تازه‌ای در باب نظم و بی‌نظمی، و کوشش دیگری در راستای مقابله با «آشوب» دنیای مدرن به یاری الگوهای ادبی تعادل و حساسیت متحد یافته، و بسیاری از اصطلاحات مورد استفاده‌ی او را اخذ کردند. ریچاردز، برای مثال، طنز را از جمله‌ی عالی‌ترین اشکال انسجام هماهنگ دانسته، بر این باور بود که طنز «شاید بتواند به آزمونی برای سنجش ارزش شعر بدل شود»؛ این در حالی بود که رنسونم پا را از این نیز فراتر گذاشته، طنز را «نمای نهایی اذهان عظیم، ... کم‌بابت‌ترین وضعیت ذهنی، به خاطر فراگیرنده‌ترین بودن‌اش» شمرد، و به این ترتیب این اصطلاح به صورت واژه‌ای کلیدی در نقادی نو در آمد. ریچاردز به ستایش از تعاملات هماهنگ در میان سطوح متعدد معنایی در بهترین اشعار پرداخته بود؛ شاگرد او، ویلیام امپسون، دیدگاه‌های او را در قالب مفهوم ایهام شرح و بسط داده،

نبردی با عزمی راسخ و تأثیر نهادی، که با تأسیس کنیون ریویو در سال ۱۹۳۹ به دست رنسونم آغاز شد و به زودی راه‌اندازی نشریات دیگری را در پی آورد، و به اتکای کتاب‌های درسی دانشگاهی متعدد (درک شعر بروکس احتمالاً پر فروش‌ترین اثر انتقادی قرن بیستم بوده) و تواریخ تجدیدنظرطلبانه‌ای چون شعر مدرن و سنت بروکس، و فعالیت‌های مختلف دانشگاهی تأیید و تقویت شد. هدف این فعالیت‌ها پیروزی در نبرد علیه مطالعات ادبیات انگلیسی در آمریکا بود، و البته به موفقیت چشمگیری هم منجر شد.

اثرات زیبایی‌شناختی این ماجرا هم ملموس بود. همچنان که لیویس سبک نقادی خود را علناً به عنوان جایگزینی برای یک «اجتماع ارگانیک» زوال‌یافته ارائه می‌کرد، رنسونم نیز به این بحث می‌پرداخت که، «این دنیای کوچک [شعر] ی که پا می‌گیرد نه نسخه‌ی کوچکی از دنیای طبیعی ما و منزلت اصیل آن است، نه دنیای دشوار جاری. در واقع، این دنیای کوچک تقلیدی از بهشت باستانی ما است که زمانی معصومانه مقیم آن بودیم»، و لازمه‌ی چنین منطقی قطعاً این بود که نقادی نیز واپس‌نگر باشد، و شعر را به عنوان یک خرده‌جهان و معادلی برای یک نظم بهشتی گم‌شده در نظر گیرد.

در این روند، تعابیر سیاسی کشت‌کاربان باید وجهه‌ی زیبایی‌شناسانه به خود می‌گرفت، که البته کار دشواری هم نبود: اگر سخت‌گیری بیش از اندازه به خرج ندهیم و نگران بی‌نظمی‌های مقولاتی هم نباشیم، استعارات ارگانستی رایج نزد جنوبی‌های قدیمی را می‌توان در مورد اشعار غنایی نیز به کار گرفت چون، در هر حال، کشت‌کاربان جنوبی واژگان تازه‌ای ابداع نکردند. نمونه‌ای از این نوع استعارات پیشاپیش در آثار نه فقط رنسونم بل که الیوت و ریچاردز، بزرگان حامی این جنبش، یافتنی بود. الیوت به ویژه در مقالات اولیه‌ی خود راه‌گشای این عرصه شده، و پیوسته در حد

متن ایدئالی به سان «گلدان یونانی» کیتس (استعاره‌ای اغلب مورد استفاده‌ی آنان)، نیازمند عروس هنوز باکره‌ی «وقار» بودند.

با این حال، تمرکز یک‌سویه‌ی نقادی نو بر محاسن خوانش «درون‌نگر» و نامشروع‌شماری «بدعت‌ها»ی برون‌نگر هنوز هم افراطی می‌نماید. چرا ناقدان باید با چنان برآورد حادی از وزن تاریخ، خوانش‌های تاریخی را همواره به عنوان خوانش‌های «برون‌نگر» مردود بدانند؟ پاسخ این پرسش را باید در وهله‌ی دوم و پسا - کشت‌کاری این جنبش، یعنی نبرد منتقدان با محققان، یافت. مورخان ادبی سنتی نیز به حملات متقابل گسترده‌ای دست زدند؛ در واقع، از نظر آنان، این نوآمدگانی که کاری جز بت‌سازی از پیچیدگی و ابهام نداشتند تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی سنت اومانستی را دست کم می‌گرفتند. این‌گونه بود که «تاریخ» به دشمن نقادی نو مبدل شد، و (به همراه نقادی مارکسیستی، دیگر رویکرد منفور نزد ناقدان نو) مظهر خوانش‌های «برون‌نگر» فروکاهنده محسوب شد.

چنان که انتظار می‌رفت، ناقدان نویی که خود مورد مضحکه قرار گرفته بودند، با همین سلاح به جنگ محققان متخاصم رفتند. به نظر بروکس، «تقریباً همه‌ی اساتید زبان انگلیسی سخت مشغول کشف این مهم اند که: جان کیتس چه جور آشی می‌خورده است. این نمود نوعی تحقیقات است: پس‌زمینه‌های ادبیات انگلیسی. و اگر خدا بخواهد، درس‌نامه‌ی پژوهشی را با تحشیه‌های زندگی‌نامه‌ای پر خواهند کرد.» اگر واقعاً چنین روندی در جریان بوده، چنان مقاومتی هم بی‌شک ضرورت داشته، اما این تصور عوامانه‌ای از رویکرد تاریخی است و به جای تلاش برای یافتن راه‌های بهتری به منظور عجین‌سازی پژوهش تاریخی و خوانش دقیق، تلاش وافر خود را صرف تصفیه‌ی حساب با محققان می‌کند. حتا بهترین ناقدان نو، صرف نظر از ساده‌انگاران بسیاری

این مفهوم نیز به شرط لازم بهترین شعرها مبدل شد. و به دنبال آن بود که این قاموس اصطلاحات هم‌خانواده، با طرح اصطلاحاتی چون ناسازه‌ی بروکس و کشاکش تیت، در نقادی نو جلوه گر شد.

«خوانش درون‌نگر» متکی بر نقادی نو ایدئالاً ادعا نداشت که خوانشی فارغ از ارزش‌ها یا نوعی فن تجربی بی‌طرفانه است. این خوانشی به شدت پیشاتجربی بود؛ می‌کوشید خصایص «شوخ‌طبعی» طنزآمیز و ناسازه‌وار در شعر مورد ستایش خویش را (و عمدتاً در مورد شعر، چون در رابطه با درام یا داستان منثور موفقیتی در پی نداشت) نشان دهد و اشعار عاری از این وجوه را تقبیح کند. بر اساس این ارزش‌دآوری‌ها، تاریخ کامل و به کلی دگرگونی از ادبیات انگلیسی بنا شد، یعنی سرگذشت «سنت شوخ‌طبعی»، این که چه‌گونه این سنت در قرن هفدهم دچار گسستی شده، اما به طور متناوب با بطئی در آشکال نهفته نزد شاعران ظاهراً نا - شوخ‌طبعی چون وردزورث نمودار شده، و سرانجام در شعر الیوت و مدرنیست‌های انگلیسی - آمریکایی احیا می‌شود.

دلیل اصلی تأکید بهت‌انگیز نقادی نو بر مد نظر گرفتن هر شعر به عنوان یک موضوع بسته و خودآیین به این ترتیب مشخص می‌شود. از آن‌جا که شعر بازمانده و هم‌ارز یک «جامعه قدیمی - جامعه‌ی جهت‌دار و پایگانی» (رنسوم) و به ناچار از دست‌رفته بود، و از آن‌جا که در عین حال الگوی ایدئالی از معرفت محسوب می‌شد - معرفتی ضد علم‌باور که «با یک نظم وجودی، با حدی از عینیت که در گفتمان علمی قابل طرح نیست، سروکار دارد» (رنسوم) - حرمتی تخطی‌ناپذیر می‌یافت. اما هر تصویری چون تصور پسامدرنیستی رایج از متون (چنان که در رویکرد ضد - نقادی نویی که تاریخ‌گرایی جدید عامدانه در پیش می‌گیرد) به عنوان نیروگاه‌هایی ناپایدار، و از هم‌گسیخته با تنش‌های ناگهان تاریخ، کل این نگرش را مضمحل خواهد ساخت. ناقدان نو نیازمند

برابر یک انتخاب غیر ضروری یا این/یا آن میان زندگی‌نگری و نقادی است، اما عیب اصلی اش سطحی بودن برداشت بروکس از «خود شعر» است. این رویکرد اساس اقدامات ناقدان نو و بدبختانه هدفی ناموجود بود. ناقدان نو، هر قدر هم که نادانسته گرایشی ضد - تاریخی اتخاذ کرده، و هر قدر هم که رویکردشان در بحبوحه‌ی جدلیات نهادی دهه‌ی ۱۹۴۰ قابل فهم بوده باشد، شخصاً علاقه‌ی چندانی به مسائل تاریخی یا مسائل کلی تأویل تاریخی نداشتند، و رویکردشان در حوزه‌ی نقادی اثرات درازمدتی به جا گذاشت اما به تازگی، در قالب رویکرد متأخر «بازگشت به تاریخ»، این اثرات در حال زدوده شدن اند.

رویکردی که کار خود را تأکیدگذاری تازه‌ای بر خوانش دقیق و اکید می‌دانست، و به عنوان مصحح شایسته‌ی نقادی سطحی تأثرگرا و نیز آشکال ملالت‌بار و پرتکلف تحقیق تاریخی طرح شد، خود به شکلی محدود و ملال‌آور در آمد. نقادی نو خود را در تنگنایی محبوس کرد و به خود خاتمه داد، چه به لحاظ فلسفی (چون هیچ متنی یک جزیره‌ی جدا افتاده نیست) و چه به لحاظ آموزشی (چون دانشجویان اغلب خواهان دانسته‌هایی درباره‌ی تاریخ اند). (برای آگاهی افزون، بنگرید به: استیوارت ۱۹۶۵، اومان ۱۹۷۶، فکت ۱۹۷۸، فوستر ۱۹۶۲، کالر ۱۹۸۸، گراف ۱۹۷۹، ۱۹۸۷، لنتریچیا ۱۹۸۰، وبستر ۱۹۷۹، ولک ۱۹۸۴)

بین راییت

نقادی هسته‌ای (nuclear criticism)

از بحث‌های جدی اما کوتاه‌مدت در دهه‌ی ۱۹۸۰ که (عمدتاً) مورد توجه منتقدان ادبی شالوده‌شکن بود. مؤثرترین متن منشأ این نقادی جستار ژاک دریدا با عنوان «نه آخرزمان، نه اکنون (هفت موشک، هفت مکتوب)» بود که ابتدا در قالب یک سخن‌رانی در

که به تقلید از روش «درون‌نگر» آنان پرداخته‌اند، ظاهراً قادر به تمایزگذاری میان رویکرد تاریخی و تصورات تقلیلی خاصی از تاریخ به عنوان «پس‌زمینه» (که مخالفان این رویکرد مطرح کرده‌اند) نبوده‌اند، و در نتیجه بحث‌های‌شان عموماً به بی‌راهه می‌روند.

نمود بارز این نکته همان **مغالطه‌ی التفاتی** ویمسات و بردزلی است که شاید مؤثرترین مانیفست ناقدان نو یا مغالطه‌ستیزی‌های‌شان باشد. بحثی که ویمسات و بردزلی در نظر داشتند به آن بپردازند این قضیه‌ی تشکیک‌ناپذیر بود که موفقیت یک شعر را نباید منحصرأ برحسب نیت مؤلف آن ارزیابی کرد. اما جدل آشفته و تدافعی آنان به سرعت، دیگربار، به اظهار برتری تحلیل «درونی» نسبت به تحلیل «بیرونی»، انکار عجیب اطلاعات «پس‌زمینه‌ای» درباره‌ی دانش جان دان در حوزه‌ی اخترشناسی به عنوان امری نامربوط به تأویل اشعار او، و به تمسخر گرفتن «رویکرد تاریخی» ختم می‌شود. در نتیجه‌ی همین بحث، سال‌های سال، به دانشجویان چنین تعلیم داده می‌شد که اطلاعات بیرونی درباره‌ی نیت یک مؤلف (و در ادامه، تمام دیگر آشکال اطلاعات «برون‌نگرانه» درباره‌ی زمینه‌ی تاریخی یک متن) شواهدی به هر حال بی‌اعتبار بوده، و نه تنها یک انحراف بل که تهدیدی واقعی برای نظام معنایی که به شکل درونی نظم یافته، یعنی خود شعر، محسوب می‌شوند. با نگاهی به گذشته، حال روشن می‌شود که نقادی

نو در خصوص این مسأله‌ی اساسی (استفاده از شواهد بیرونی در تأویل و تفسیر) به دلیل تعابیر جانب‌دارانه و بیش از حد تقابلی خود دچار آشفتنگی شده است. برای مثال، به نوشته‌ی بروکس، در روند طرد بدعت‌های نیت‌گرایانه، «حتا در صورت داشتن اطلاعات بسیاری در خصوص شخصیت و آرای مؤلف، به ندرت چیزی بیش از آن که خود شعر می‌تواند به ما بگوید می‌دانیم.» این رویکرد به معنی قرار دادن تأویل‌گر یا مفسر در

دانش وجود نداشته باشد، از آن «توانایی» چه کاری بر خواهد آمد؟

(۳) آیا این نکته ناشی از آن نیست که در این عرصه هیچ اصل قابل اتکا، هیچ معیاری برای تشخیص روش مکفی یا استنتاج معتبر، هیچ‌گونه استنادی به الگوهای استدلال منطقی، و نظایر آن وجود ندارد که بتواند به تعیین صدق یا کذب هر مدعای مفروضی کمک کند؟ چون، چنان که دریدا می‌نویسد، «آنان [«متخصصان»] همه در موضع ابداع، اقتناع، و آن‌ا اختیار کردن رسم و روال‌ها و نظم‌آفرینی در شرایطی هستند که هیچ الگویی ... اصلاً نمی‌تواند چاره‌ساز آنان باشد» (ص. ۲۲).

(۴) آیا نمی‌شود آن «توانایی» را از این نظر به همان اندازه در اختیار کسانی - منتقدان ادبی، سخن‌دانان، شالوده‌شکنان، نظریه‌پردازان کنش‌های گفتاری، و مانند آن‌ها - دانست که دغدغه‌شان دقیقاً همین مسائل تأویلی است، مسائلی که از حد معیارهای گفتمان منطقی یا قطعیت‌پذیری عقلانی فراتر می‌روند؟ به نظر دریدا، «ما می‌توانیم خود را توانا بدانیم، چون پیچیده‌سازی راهبرد هسته‌ای بدون پیچیدگی باورها و وانمایی سخنورانه‌ی یک متن ممکن نیست» (ص. ۲۶).

(۵) پرسش بعدی به منزلت «مصدق هسته‌ای»، به همه‌ی گفتمان‌هایی مربوط می‌شود که (فرضاً) به شیوه‌های گوناگون توصیف، تحلیل، محاسبه‌ی راهبردی، تهدیدات متقابل، سناریوهای شبیه‌سازی (بازی جنگ)، و مانند این‌ها به چنان مصداقی اشاره می‌کنند. این مصداق را نمی‌توان معادل تسلیحات هسته‌ای - شمار، کارآیی، ابعاد پیشرفت تکنولوژیک، سرعت، برد، ظرفیت ضربه زدن پیش از دریافت ضربه، و ... ی این تسلیحات - گرفت، چون این عوامل تنها تا آن‌جا به حساب می‌آیند که فاقد یک سخن‌سازیه‌ی تشدیدشونده («بازدارندگی» هسته‌ای) باشند که شرایط اش کلاً مبتنی بر اصول نمایشی، برخلاف اصول قطعی و واقع‌بنیاد، است.

همایش دانشگاه کورنل در سال ۱۹۸۴ ارائه شد و بعداً - به همراه دیگر مقالات ارائه‌شده در این همایش - در ویژه‌نامه‌ی نشریه‌ی *دایاکریکس* انتشار یافت. این بحث بعدتر به بررسی شماری از مضامینی معطوف شد که پیش‌تر در *گفتمان* نظریه‌ی ادبی *آوان‌گارد* محوریت پیدا کرده بودند. طرح این بحث مقارن با دوره‌ی پرتشنجی در مناسبات آمریکا و شوروی بود، هنگامی که به نظر می‌رسید سیاست ریگان راست‌گرا به کنار گذاشتن دکترین غالب «تخریب حتمی متقابل»، یا «موازنه‌ی وحشت» (در خصوص راهبردهای هسته‌ای) منجر می‌شود که تا آن زمان مانع از وقوع یک جنگ جهانی دیگر شده بود. ریگان هرازگاهی شوروی را «امپراتوری شر» می‌خواند، و این در حالی بود که سیاست‌پردازان جنگ‌طلبی چون کاسپار واینبرگر دورنمای تبادل آتش هسته‌ای «محدود» (و راهکاری) را مورد بحث قرار می‌دادند که به نوعی از یک رویارویی نابودکننده‌ی کامل جلوگیری می‌کرد. در این وضعیت به نظر بسیاری بایستی از میان دو گونه جنون یکی برگزیده می‌شد: یا «منطق» رو به وخامت تهدیدات لفظی از هر دو طرف که حاصل اش ورای محاسبات عقلانی بود، و یا اذعان به احتمال وقوع فاجعه‌ی هسته‌ای - به عنوان یک «واقع‌گرایی جدید» - از موضعی متکی به سخنوری‌های پرخاش جویانه‌تر.

دریدا این پرسش‌ها را در این بحث پیش می‌کشد: (۱) مدافعان این نقادی در قبال آن رشته‌ها و حوزه‌های استوارتر دانش تخصصی (علمی، تکنولوژیک، دیپلماتیک، راهبردهای نظامی، و ...) که توانایی‌شان در حل و فصل چنین مسائلی اصولاً مسلم شمرده می‌شود، از چه صلاحیتی برخوردار اند؟

(۲) وقتی اوضاع چنان به طرز تصورناپذیری رو به وخامت نهد - و مسائل مطرح چنان فراتر از فهم «عقلانی» ما باشند - که امکان کارآیی اشکال مألوف (معتبر)

«واقع‌گرایانه» در پیش گرفته‌اند، غافل از این فرض (همسو با هم‌تایان آمریکایی‌شان در اردوگاه مدافعان نظریه‌ی بازدارندگی) که یک تبادل آتش هسته‌ای عملاً نمی‌تواند به استفاده‌ی «محدود» (راهکاری) از سلاح‌ها منحصر شود، و به سرعت و به ناچار فاجعه‌بار بدل می‌شود و به نقطه‌ی بی‌بازگشت خواهد رسید. در این مورد (دیگر بار)، التزام راهبردی هر دو سو (آمریکا و شوروی) معطوف به پیش‌دستی در پرتاب بیش‌ترین تعداد موشک هسته‌ای و بنابراین نجات دادن خود از نابودی پیش‌گیرانه با حملات موشکی پیش‌دستانه‌ی دشمن خواهد بود.

آپوریا‌های گفتمان هسته‌ای، دکترین بازدارندگی، و بدیل‌های گوناگون مفروض‌اش این‌گونه‌اند. اثر این آپوریاها - همچنان که دریدا ملاحظه می‌کند - سلب مشروعیت از هر شکل دانشی است که اقتدار خود را از موجودیت یک «مصدق» هسته‌ای مفروض، یا از ظرفیت مفروض خرد انسانی برای ترسیم راه‌ها و وسایل مقابله با تهدیدات هسته‌ای می‌گیرد. در این حوزه با مجموعه‌ای از «توانایی‌های ناپیوسته و ناهمگونی» مواجه ایم که موجب می‌شود «هیچ دانشی منسجم یا مجموع‌شونده نباشد» (ص. ۲۲). به گفته‌ی او، «حد فاصل میان doxa و episteme [«عقیده‌ی صرف» و «شناخت»] به محض آن مغشوش می‌شود که دیگر هیچ‌چیزی به عنوان یک توانایی مطلقاً مشروع در خصوص پدیده‌ای که دیگر نه اکیداً فنی - علمی بل که سراسر فنی - نظامی - سیاسی - دیپلماتیک بوده وجود نداشته باشد، و این اغتشاش دوکسا یا ناتوانایی را حتا در محاسبات خودش وارد عمل می‌کند» (ص. ۲۴).

این توجیه سلبی و کم‌توان‌تر دریدا برای نقادی هسته‌ای است. «متخصصان» خودگماشته در مواجهه با طیف متنوعی از مسائل حل‌ناشدنی، آپوریاها، یا دگرگون شدن‌های کلاً پیش‌بینی‌ناپذیر آن چنان علناً درمانده‌اند،

از این رو: «اگر جنگ‌ها و تهدیدات هسته‌ای وجود دارند، این به خاطر آن است که "بازدارندگی" نه "معنای اصیلی" دارد و نه مقیاسی. "منطق" بازدارندگی منطق گریز و درگذری بوده، یا تشدید سخنورانه - راهبردی است یا هیچ» (ص. ۲۹). پس، باز می‌توان «مصدق» هسته‌ای را جنگ جهانی یا رخدادی «تصورناپذیر» - فاجعه‌ی پایان‌نهادی - شمرد که این گفتمان‌ها همه حول آن شکل می‌گیرند. این چنین بحثی فرضاً یا به جلوگیری از وقوع فاجعه (چنان که در مورد نظریه‌ی «کلاسیک» بازدارندگی دیده می‌شود) معطوف بوده، و با ترسیم مختصات آن واقعه و تأمین بهترین موقعیت ممکن برای بقا و پیروزی یک طرف درگیر، تأکید دارد که نهایتاً جنگی باید به وقوع بپیوندد. این رویکرد اخیر اساس بحث آن «واقع‌گرایان» جدید اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ - از جمله واینبرگر - است که «غلبه» ی آمریکا در یک تبادل آتش هسته‌ای محدود (راهکاری) را پیش‌بینی می‌کردند. به نظر آنان، این ستیزه‌ها، با فرصت دادن به جنگ‌افروزان برای عقب‌نشینی و اجتناب از به‌کاراندازی کل زرادخانه‌ی موشک‌های بالستیک قاره‌پیمای‌شان، به نوعی مانع از نابودی سراسری خواهد شد.

البته، این دکترین (همچنان که منتقدان‌اش به زودی خاطر نشان کردند) به عنصر بی‌ثبات‌کننده‌ی تازه و خطرناکی در این حوزه (دیپلماسی هسته‌ای آمریکا - شوروی) مبدل می‌شود که موازنه‌ی متزلزل‌اش متکی به وجود همین تهدید ناشی از امکان بروز یک جنگ فراگیر و نابودی متقابل است. احتمالاً همین نکته زمامداران شوروی را به استفاده‌ی اولیه از ظرفیت نظامی ضربه‌زنی پیش از دریافت ضربه ترغیب می‌کرد، چون اگر طراحان سیاست‌های راهبردی آمریکا هم به همین فکر بودند، سیاست‌پردازان شوروی چیزی برای از دست دادن به خاطر این اقدام نداشتند. این دکترین به علاوه غافل از این بود که زمامداران شوروی سیاستی

گفتمان امر والا و نقادی هسته‌ای از این جهت همسوی اند که هردو باید در غیاب هر مصداق شناخته‌شده یا (در واقع) هر مصداق شناسایی‌پذیری مطرح شوند؛ یعنی هردو در برهه‌ی لطماتی پیش‌بینی‌پذیر پدید می‌آیند که فاقد نمود مکفی (قابل محاسبه) در حوزه‌ی تجربه‌ی گذشته یا حال اند. در هر حال، این بهترین و مفهوم‌ترین شرحی است که من می‌توانم درباره‌ی بیانات اغلب مبهم و معمایي راجع به امر والا‌ی هسته‌ای مطرح کنم.

از این رو، به تعبیر دریدا، «تاریخیت ادبیات سراسر مقارن با، یا به لحاظ ساختاری جدایی‌ناپذیر از، چیزی چون یک دوران هسته‌ای است (منظور من از «دوران» (epoch) هسته‌ای epochē، یا تعلیق داوری پیش از تصمیم نهایی، هم هست). عصر هسته‌ای یک epoch نیست، این epochē مطلق است؛ این دانش مطلق و پایان تاریخ نیست، این epochē دانش مطلق است» (ص. ۳۰). اشاره به ادومند هوسرل و طرح پدیدارشناسی استعلایی (مبثی که دریدا دو کتاب نخست خود را، در عین نگاه انتقادی‌اش، به آن اختصاص داده) در همه‌ی آثار متأخر او نمود آشکاری دارد. از این رو، «نقادی هسته‌ای» را به نوعی می‌توان رادیکال‌سازی (برخورد ریشه‌ای با) مسائلی دانست که با خوانش شالوده‌شکنانه از سنت فکری «لوگوس‌محور» غرب مطرح می‌شوند، سنتی که هوسرل (از دید دریدا) آخرین و جدی‌ترین مبلغ آن به شمار می‌رود. در این مورد، شالوده‌شکنی مقیم آن حوزه‌ی نقادانه‌ای می‌شود که در آن جا اندیشه علیه حدود مطلق حقیقت، دانش، خرد، منطق، یا بازنمایی بسنده قد علم می‌کند. این رویکرد به خاطر تخصص ویژه یا «توانایی» شالوده‌شکنی در حوزه‌ی مسائل اکیداً قطعیت‌ناپذیر متنوعی است، از جمله «مناسبات میان دانایی و کنش‌گری، میان کنش‌های گفتاری قطعی و اجرایی، میان ابداعی که از - پیش -

و بنابراین (چنان که بحث خواهیم کرد) این حوزه پذیرای دیگر منتقدان، از جمله نظریه‌پردازان ادبی، شده تا آنان نیز به اتکای دعوی همچنان‌شان در این زمینه، این مسائل را مورد بحث و بررسی قرار دهند. به طور مشخص‌تر، آنان - به ویژه شالوده‌شکنان - احتمالاً مساعدت‌های مهمی به حل مسأله‌ی قطعیت‌ناپذیری، و پیشبرد روندی کرده‌اند که گفتمان هسته‌ای از آن ره‌گذر رابطه‌ی صدق و کذب، رخداد و پندار، ژانرهای کنش‌گفتاری قطعی و اجرایی، یا واقعیت و نظم‌های مختلف وانمایی متنی/سخنورانه‌ی واقعیت را مسأله‌ساز می‌کند. با این حال، نکته‌ی برانگیزاننده‌ی دیگری در جستار دریدا هست - فرضیه‌ی «تواناتر» آن - که گرانیگاه بحث‌های بعدی بر سر مبحث نقادی هسته‌ای شده است. آن نکته این مدعا است که، شالوده‌شکنی همسویی خاصی با گفتمان راجع به جنگ هسته‌ای دارد، چون متعلق به دورانی است که با دورنمای یک فاجعه‌ی نابودگر کامل رویارو شده، فاجعه‌ای که هیچ نشانی از تمدن یا بایگانی مکتوبی به جا نخواهد گذاشت که برآوردکننده، بازنماینده، و یادمان آن رخداد بی‌گمان تصورناپذیر باشد.

دریدا این مضمون را با مجموعه اشاراتی مبهم به مالارمه، کافکا، بکت، و ... طرح می‌کند که متون‌شان را می‌توان معطوف به ترسیم سکوتی در برابر سوپه‌ی هراسناک هر آن چیزی دانست که تاریخ و سنت فرهنگی ما را تا به امروز تشکیل داده است. این بحثی است که - بیش از همه از سوی نظریه‌پردازان ادبی - با استناد به امر والا‌ی کانتی مورد توجه قرار گرفته: در این جا نیز شاهد بروز مبهم تفکری هستیم که حدود معرفت‌پدیداری روزمره، و آن روال فهمی را استعلا می‌بخشد که (همچنان که کانت شرح داده) شهودهای حسی را مطیع مفاهیم مکفی می‌سازد، و به این وسیله دانش راست‌نمایی درباره‌ی جهان را در اختیار ما می‌گذارد.

(برای مثال، رویکرد فیلسوفان وابسته به جناح فلسفه‌ی تحلیلی، یا انگلیسی - آمریکایی) است که مسائلی مشابه را به اسلوبی متفاوت و کم‌تر آخ‌زمانی مورد توجه قرار داده‌اند - (برای نمونه، بنگرید به: بلیک و پل ۱۹۸۳ و ۱۹۸۴). با این حال، بسیاری از این متن‌ها - و از جمله متون دریدا - گرفتار این معضل‌اند که با اتکا به تمهیدات سخنورانه‌ی خود تسلیم نوعی پارانوئی آخ‌زمانی آسان‌یاب می‌شوند که خود گرفتار همان شبه‌منطق، همان وجه وخامت‌زای «زبان بحران» و «فاجعه‌ی پایانی»، است که این متون قصد تحلیل اثرات آن را دارند.

در این وضعیت، آن‌چه هرچه بیش‌تر اهمیت می‌یابد این است که، برخی تمایزگذاری‌ها را نباید مخدوش کرد. از جمله‌ی آن‌ها مرزبندی‌های موجود بین رخداد و پندار، خرد و بی‌خردی، با واقعیت و لفاف‌های جعلی گونه‌گون‌اش (سناریوهای بازی جنگ، و ...) است، و هرگونه ابهام‌آفرینی در تمایز آن‌ها احتمالاً به بروز بحران‌ها و فاجعه‌هایی در دنیای واقعی (از آن‌گونه‌ای که در دهه‌ی ۱۹۶۰، پیشاپیش و آشکارا، در فیلم دکتر استرنج لاو و ترسیم شده بود) خواهد شد. این یعنی، به رغم دیدگاه دریدا، نظریه‌پردازان نباید تمایز موجود بین ژانرهای کنش‌گفتاری قطعی و اجرایی را، با وجود «قطعیت‌ناپذیری» ظاهری‌شان در برخی از اشکال (مطمئناً گم‌راهانه‌ی) گفتمان راهبردهای هسته‌ای، نادیده بگیرند. به علاوه، نباید بهانه‌های سفسطه‌آمیزی برای روگردانی از توجه به «مصدق» هسته‌ای بتراشند - خواه این مصداق به یک زرادخانه‌ی هسته‌ای کاملاً واقعی تعبیر شود، و خواه به درک این امکان کاملاً محتمل در حال حاضر و در آینده که تسلیحات هسته‌ای عملاً به کار گرفته شوند. آن‌چه ضرورت دارد ارائه‌ی تحلیل متعادلی است که نه ظرفیت‌های خرد انتقادی و نه نیروهای صف‌بسته علیه آن، هیچ‌یک را دست کم

بوده‌ها را یافته و ابداعی که سازوکارهای تازه یا فضا‌های تازه‌ای می‌آفریند» (ص. ۲۳).

جواب‌های مختلفی برای این سؤال می‌توان یافت که چرا نقادی هسته‌ای تنها دوره‌ی کوتاهی به شکل برجسته در دایاکریتیکس و دیگر ارگان‌های نظریه‌ی فرهنگی و ادبی پیشرفته نمود یافت. از جمله‌ی این جواب‌ها کاهش تنشی است که با فروپاشی امپراتوری شوروی، متلاشی‌سازی (دست‌کم تعدادی از) تسلیحات هسته‌ای، و ظهور - فرضاً - یک «نظم نوین جهانی» رخ داده، نظمی که در آن دیگر تهدید بارزی مبنی بر وقوع فاجعه‌ی جهانی به چشم نمی‌خورد. با این حال، همچنان که کن روتون (۱۹۹۳) در مؤخره‌ی بدبینانه‌اش در تنها پژوهش مشروحی که تاکنون درباره‌ی نقادی هسته‌ای انتشار یافته متذکر می‌شود، این‌ها توضیحاتی نه چندان موجه برای یک خوش‌بینی بی‌بنیاد‌اند. روی هم رفته، هنوز ذخایر عظیمی از کلاهک‌های هسته‌ای و سامانه‌های موشکی به جا مانده، بخشی از آن‌ها در حال حاضر در آمارها ثبت نشده و به احتمال زیاد در کنترل نیروهای نظامی جماهیر شوروی سابق و دیگر مناطق پرتنش و بی‌ثبات‌اند. از این منظر، موقعیت کنونی شاید خطرناک‌تر یا نامطمئن‌تر برای اشکال «تخصصی» تفکر راهبردی، احتساب عقلانی، مدیریت بحران، و ... از هنگام ایراد سخن‌رانی دریدا در دانشگاه کورنل است. آن‌چه دچار تحول شد بزنگاه بسیار خاصی - «تشدید» سخنورانه تا حد آپورا یا «قطعیت‌ناپذیری» مطلق - است که این جنبش ابتدا از آن نشأت گرفته، و در آن بهانه‌ی نه چندان مانایی برای بحث و جدل‌های کمابیش مرموز و پیچاپیچ یافت.

نقادی هسته‌ای، در بهترین حالت، محوری (هرچند گاه نامتوازن) برای طرح نامشروعیت کلی نظریه‌ی بازدارندگی و دکترین‌های راهبردی بدیل ارائه کرد. نقادی هسته‌ای از این جهت همراستا با رویکردهایی

نماد (symbol)

وسيله‌ی ارتباطی، معمولاً کلامی یا تصویری، که فرستنده و گیرنده‌ی آن از شناخت مشترکی برخوردار اند، و خود مبتنی بر ملازمت اختیاری یک نشان و یک معنای قراردادی است. ارتباط نمادین در میان انسان‌ها رواج داشته، و اساس نه فقط بخش عمده‌ی حیات اجتماعی بل که عملاً بخش عمده‌ی فرهنگ‌ها و خلاقیت انسانی را شکل می‌دهد. در واقع، غنای حیات ذهنی انسانی - زبان، ارزش‌ها، نظریه‌ها، هنر، ادبیات، مذهب، فلسفه، خویشاوندی، تفاوت‌های پیچیده‌ی اجتماعی، و ... - مستلزم نمادپردازی پیچیده است. نمادها، تا حدی کم‌تر، مورد استفاده‌ی دیگر انواع موجودات (مثلاً گوریل‌ها و شامپانزه‌ها) نیز قرار می‌گیرند. نزد انسان‌ها، نظام‌های پیچیده، منسجم، و لایه‌لایه‌ی نمادها صورتی جامع و فراگیر دارند، و قادر به انگیزش واکنش‌های ناآگاهانه‌ی شدید اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پترسون و لیندن ۱۹۸۱، داگلاس ۱۹۶۶)

توماس سی. گریوز

نوریس، کریستوفر (Norris, Christopher)

(۱۹۴۸ -) نظریه‌پرداز انتقادی انگلیسی. نوریس، اگرچه بسیاری از تألیفات اولیه‌اش درباره‌ی موسیقی و موسیقی‌دانان بوده، به تدریج با انتشار تفاسیر روشنی بر نظریه‌ی انتقادی و ادبی، به‌ویژه در *شالوده‌شکنی: نظریه و عمل* (۱۹۸۲)، *چرخش شالوده‌شکنانه* (۱۹۸۳)، *نزاع دانشکده‌ها* (۱۹۸۵)، *ژاک دریدا* (۱۹۸۷)، *پل دومان* (۱۹۸۸)، و *شالوده‌شکنی و بهره‌های نظریه* (۱۹۸۹)، به مخاطبان گسترده‌ای دست یافته است. او علناً می‌پذیرد که گاه نوشتار بازی‌گوشانه‌ی ژاک دریدا و دیگر نظریه‌پردازان موجب بدخوانی آثار آنان شده، با این حال به شدت بر اهمیت حقیقت‌جویی و جست‌وجو در پی بنیانی فلسفی برای مسئولیت اخلاقی و سیاسی

نگیرد. در غیر این صورت - به اتکای تعبیر مشهور کارل کراوس درباره‌ی *روان‌کاوی* می‌توان گفت - این خطر هست که نقادی هسته‌ای خود صرفاً یکی از علائم همان مرضی شود که می‌خواهد علاجی برای اش بیابد. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: جرویس ۱۹۸۴، روتون ۱۹۹۳، سالومون ۱۹۸۸، فرگوسن ۱۹۸۴، کلاین ۱۹۹۰) کریستوفر نوریس

نگاه (gaze)

یکی از چهار مفهوم بنیادی در *روان‌کاوی ژاک لکان*، که خود آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «در حوزه‌ی تماشایی، نگاه در بیرون است [؟] من نگرسته شده‌ام [؟] یعنی که، من یک تصویر ام» (۱۹۷۷، ص. ۱۰۶). لکان، در راستای نظریه‌اش درباره‌ی *مرحله‌ی آینه‌ای*، تابلوهایی چون *سفرای هانس هولباین* را به عنوان دام یا وسیله‌ای برای تسخیر تماشاگر مطرح می‌کند. نگاه همان چیزی است که از خود نقاشی نشأت گرفته، تماشاگر را تسخیر می‌کند. ژولیا کریستوا، در تلقی خود از نگاه، در وهله‌ی نخست، عکس این فرآیند لکانی را توصیف می‌کند. تابلویی که او مثال می‌زند، بدن مسیح مرده در گور اثر هولباین، در وهله‌ی نخست صرفاً فراخواننده‌ی نگاه بیننده به نظر می‌رسد، و در وهله‌ی بعد آن را به تسخیر خود در می‌آورد: «نگاه ما ناچیزترین جزئیات فیزیکی را دنبال می‌کند، جزئیات این تن میخ‌کوفته، به صلیب کشیده، و باز به دستی رجوع می‌کنیم که در مرکز ترکیب‌بندی قرار گرفته است» (۱۹۸۹، ص. ۱۱۴). از این رو، چه در نظر لکان و چه در نظر کریستوا، بیننده نه یک ناظر آزاد بل که اسیر اثری است که نگاه‌کنندگی داشته، بیننده را به تصویری در مفهوم معمول موضوع دید بودن بدل می‌کند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: پین ۱۹۹۳)

مایکل پین

است. نوسباوم شکاکیت ویلیامز در خصوص وجود یک ارزش اخلاقیِ مصنوع از فراز و فرودهای بخت و اقبال راه از ره‌گذر بررسی نموده‌های این مدعا در برخی متون کهن یونانی، و نیز شیوه‌ی این متون در پی‌ریزی و مد نظر قرار دادن اخلاق معطوف به خودبستگی عقلانی که از نوسانات بخت و اقبال مصنوع می‌نماید، به بحث می‌گذارد. او، در خوانش‌های خود از بخش‌هایی از تراژدی‌های آشیل، سوفوکل، و اورپید، نقشی را که بخت و اقبال در حیات اخلاقی ما ایفا می‌کند و مخاطرات کوشش برای خودبسته‌سازی عقلانی خویش را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، آثار افلاتون - دست کم بخش‌هایی از مکالمات پروتاگوراس، فایدون، جمهور، و میهمانی - از نظر نوسباوم تلاشی برای برون‌روی از قلمروی بخت و اقبال است. فیلسوف افلاتونی می‌کوشد ارزش‌ها را قابل‌قیاس ساخته، از این رو تلاش می‌کند تا از تعارضات ارزشی اجتناب کرده، و تا حد امکان از روی‌آوری به مواردی که ارزش را آسیب‌پذیر می‌سازند (اثرات ناشی از احساسات و عواطف شدید و دل‌بستگی دیرپا به دیگران، و ...) احتراز جوید. به نظر نوسباوم، پاره‌ای از آثار ارسطو نهایتاً تلقی پیچیده‌ای از انسان عرضه می‌کنند که مصدق نقش‌هایی است که بخت و اقبال و تن و بدن باید در زندگانی عملی ما ایفا کنند. برای مثال، هم روش ارسطو در خصوص «حفظ ظاهر» و هم تلقی‌اش از مناسبات عقل و میل، مکمل نگاه تراژدی‌ها به محدودیت‌های خودبستگی انسانی اند. مضمین اصلی این اثر بار دیگر در *دانش عشق: مقالاتی درباره‌ی فلسفه و ادبیات* (۱۹۹۰) گرد هم می‌آیند: این مقالات شامل تأملاتی بر رمان‌های هنری جیمز، چارلز دیکنز، مارسل پروست، و دیگران، و نیز اندیشه‌هایی دیگر در باب اندیشه‌های ارسطو و افلاتون اند. به نظر نوسباوم، رمان‌های آن نویسندگان شایسته‌ی توجهاتی فلسفی اند، تا حدی از بابت پاسخ‌هایی که

در گفتمان‌های نظریه‌ی ادبی و انتقادی معاصر تأکید می‌کند. نوریس از احساس بی‌مسئولیتی نسبت به این تعهدات *روشنگری* (چنان که نمود آن راه، برای نمونه، در نوشته‌های ژان - فرانسوا لیوتار، ژان بودریار، استنلی فیش، و ریچارد رورتی می‌یابد) با لحن گزنده‌ای انتقاد می‌کند (نوریس ۱۹۹۰، ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳). تنوع و عمق خوانش‌های او و توان نقاداش (که همچنان از آرای ویلیام امپسون الهام می‌گیرد) اعتبار یکه‌ای به او بخشیده، به او مجال می‌دهد تا راه‌نما و ناقد نظریه‌پردازان ادبی، به دلیل دانش اغلب سطحی‌شان از فلسفه، و فیلسوفان سنتی، به دلیل سطحی‌نگری‌شان در طرد نظریه‌ی ادبی، باشد. مایکل پین

نوساختارگرایی بنگرید به فرانک، مانفرد

نوسباوم، مارتا (Nussbaum, Martha)

(۱۹۴۷ -) فیلسوف آمریکایی و متخصص آثار کلاسیک دوران باستان. اولین کتاب نوسباوم ویراست نقدانه و مجموعه تفاسیری بر در باب حرکت حیوانات ارسطو بود، که در حال حاضر کتاب چندان مطرحی در میان آثار او به شمار نمی‌رود. آثار متأخرتر نوسباوم از همین خاستگاه ارسطویی نشأت گرفته، و نماینده‌ی تأملاتی در حوزه‌ی تفکر یونانی و هلنیستی، اخلاق، سخن‌سرایی، سرشت کنش انسانی، و پیوندهای میان فلسفه و ادبیات اند. در دو دهه‌ی گذشته، تقریباً از زمان انتشار *عدالت شاعرانه* (۱۹۹۵)، نوسباوم آثار متعددی در باب مقولات مختلف نظریه و رویه‌ی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، و حقوقی منتشر کرده است.

ایده‌ی اساسی نوسباوم در *تزلزل نیکویی: اقبال و اخلاق در تراژدی و فلسفه‌ی یونانی* (۱۹۸۶) تا حدی مرهون آثار برنارد ویلیامز درباره‌ی «اقبال اخلاقی»

(۱۹۹۷)، ضرورت ایجاد صورت جهان‌گرا و لیبرالیستی از فمینیسم (۱۹۹۹b) که بر ظرفیت‌های انسانی اتکا کند (۲۰۰۰)، محوریت احساسات در فاهمه‌ی انسانی (۲۰۰۱) و اهمیت ارائه‌ی نقدی بر برخی استفاده‌ها از احساسات بی‌زاری و شرمساری (۲۰۰۴)، نحوه‌ی بازتر شدن برداشت‌های ما از دامنه‌ی عدالت با اتخاذ رویکرد متکی به ظرفیت‌های انسانی (۲۰۰۷)، و نقش اساسی مساوات مذهبی در زیست‌مان سیاسی آمریکا (۲۰۰۸). از بعضی جهات، درس‌هایی که نوسبام به ما می‌دهد پشتیبان هم‌اند. برای مثال، اهمیتی که او برای تخیلِ روایی قائل می‌شود در ادامه‌ی ماجرا به شکل کامل‌تر تبیین و تعمیق می‌شود. با این حال، دامنه‌ی دغدغه‌های مطرح در آثار پرشمار او می‌تواند به سوء‌ظنی نسبت به انسجام کلی آثارش منجر شود. آیا، برای نمونه، برخورد او با سقراط از انسجام لازم برخوردار است، یا این که در بحث از جلوه‌های سقراط در متون افلاتون یک وجهه‌ی او را مد نظر می‌گیرد، و برای مطرح کردنش به عنوان سرمش استدلال عقلانی و برای انتقاد از دیگران وجهه‌ی دیگری از او را نمایش می‌گذارد؟ (آیا این‌جا اصلاً نیازی به حفظ انسجام هست؟ اگر هست، چرا؟) آیا التزامات سیاسی آشکار او با هم سازگاری دارند، یا این که این التزامات بعضاً به شکلی با هم به تعارض می‌رسند که قضایای مورد تأکید او را سست می‌کنند؟ به احتمال قوی (ترلاتزو و ۲۰۰۹)، اهداف سیاسی نوسبام، برای او، اهمیتی افزون‌تر از اشتیاق‌اش به حفظ انسجام نظری صرف دارند. چنین حدسی آن‌گاه به شدت به‌جا جلوه می‌کند که استفاده‌ی گاه‌به‌گاه او از «کناره‌جویی» و خاموش‌نشینی به عنوان ابزاری برای انتقادات سیاسی از دیگران (برای مثال، انتقادات‌اش از جویدیت باتلر، ۱۹۹۹a) توجه کنیم. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: الدریج ۱۹۹۲)

جفری اس. ترنر

برای پرسش «چه‌گونه باید زیست؟» عرضه می‌کنند - پاسخ‌هایی مبتنی بر این چهار مدعا: ۱) قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها، ۲) اولویت اجزا و از این رو برتری ادراک بر خرد کانتی یا افلاتونی، ۳) ارزش اخلاقی احساسات، و ۴) ارزش اخلاقی «رخدادهای بی‌حساب و کتاب» (فصل ۱، بخش E). البته، این پاسخ‌های اساساً ارسطویی به شکلی مطرح می‌شوند که کاملاً درخور این محتوا است، چون آن رمان‌ها هم تجسم‌بخش این پرسش‌های اند و هم وادارنده‌ی خوانندگان به پاسخ‌گویی شخصی (فصل ۱، بخش A).

شگفتی ندارد که، خوانش‌های نوسبام از آثار تراژدی‌نویسان، رمان‌نویسان، و فیلسوفان به پرسش کشیده شده‌اند. یک نمونه از این تشکیک‌ها به برخورد او با افلاتون مربوط می‌شود: آثار افلاتون، اگر به عنوان مکالمات و نه به عنوان پیش‌نوشتِ رسالات او خوانده شوند، مجسم‌کننده‌ی بسیاری از وجوهی به نظر می‌رسند که نوسبام بیش از همه در چارچوب ادبیات فلسفی به ستایش آن‌ها پرداخته، اما این ویژگی‌ها برخی از عالی‌ترین نظریات فلسفی اساسی خود او را نیز به چالش می‌کشند. به نظر می‌رسد که خوانش‌های سنت‌مدار نوسبام از متون افلاتون او را از مواجهه با نمود برخی از دعویات صوری خود و مقابله با تشکیک در دعویات اساسی‌اش در خصوص قیاس‌ناپذیری، جزء‌نگری، و بخت و اقبال - و از این رو، شاید مقابله با به چالش کشیده شدن دیدگاه‌های‌اش در باب درهم‌تنیدگی شکل و محتوا - باز داشته‌اند.

نوسبام در آثار متأخرش التزام پرشور خود به سنت لیبرالی را در رابطه با طیف وسیعی از مسائل اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، و حقوقی به نمایش می‌گذارد: برای نمونه، اهمیت ادبیات برای فهم قانون (۱۹۹۵)، برتری جهان‌وطنی بر وطن‌پرستی (۱۹۹۶)، اهمیت ارزش‌های آموزش لیبرالی برای دستیابی به این جهان‌وطنی

تهدیداتی که، به ادعای برخی، عملاً به نمایش می‌گذارند. در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰، نژاد به عنوان فرضی به لحاظ علمی پوچ و توخالی، به لحاظ اخلاقی شنیع، و به لحاظ سیاسی خطرناک به چالش کشیده شد. جوامع اروپایی به ویژه به دنبال تهی کردن فرض «نژاد» از دلالت اجتماعی آن بودند. اما این روگردانی متضمن این پیش فرض بود که برداشت نژادی و سامان سیاسی متضمن آن سراسر بر این تفسیر طبیعت‌باورانه استوار اند که سفیدپوستان یا اروپائیان ذاتاً بر نا - سفیدپوستان و غیراروپائیان برتری دارند. به دنبال موج مبارزات ضد - استعماری و مبارزه برای کسب حقوق مدنی، مبارزه با نژادپرستی در تشکل‌های اجتماعی با عناوین «بی‌رنگی» و «بی‌نژادی» ابراز می‌شد. بنیان این تعبیر اخیر برداشتی هم‌اورد برداشت نژادپرستانه بود، که آن را تاریخ‌گرایی نژادی می‌نامیم: یعنی این برداشت که، آن‌ها که سفیدپوست یا اروپایی نبوده‌اند به لحاظ تاریخی - یا فرهنگی و تمدنی - در مقایسه با سفیدپوستان و اروپائیان نابالغ محسوب می‌شوند.

در اروپای غربی، این چرخش تقریباً بلافاصله به دنبال تجربه‌های دردناک دوران جنگ و اشتیاق به بازسازی و بازآرایی تصور اروپا از خود اتفاق افتاد (به عنوان ضروریات ملموسی که به بهبود اوضاع منجر می‌شد). در آمریکا، «بی‌رنگی» مورد تأکید قرار گرفت: تعبیری که بسی پیش‌تر، در سال ۱۸۹۶ و در جریان اعتراض مشهور قاضی هارلان در پرونده‌ی شکایت فرگوسن از پلیسی مطرح شده بود، اما چند دهه‌ای زمان می‌برد تا جایگاه خود را پیدا کند. این تعبیر در وهله‌ی نخست به عنوان بیان شاخص «جنبش حقوق مدنی» و سپس به عنوان واکنشی به گرایش این جنبش به «تبعیض مثبت» مطرح می‌شد. بر اساس این تعبیر، توان فکری و اخلاقی، و همچنین توانایی جسمانی، افراد با توجه به رنگ پوست‌شان ارزیابی نمی‌شد. ادعا می‌شد

نوشتار (writing)

مفهومی که نقش برجسته‌ای در تفکرات ژاک دریدا، رولان بارت، میشل فوکو، الن سیکسو، و نظریه‌پردازان دیگر یافته است. برخلاف گفتار، و تا پیش از ابداع نوارهای صوتی، نوشتار شکلی از زبان محسوب می‌شد که به حضور کاربرندگان زبان متکی نبود. نوشتار، از آن‌جا که حفظ و انتقال سخن را ممکن می‌سازد، بسیار مورد ستایش واقع شده اما به شکل شگفت‌آوری مورد نکوهش نیز قرار گرفته است. به نظر افلاتون، نوشتار تهدیدی برای حافظه بود، و به نظر فردینان دو سوسور، نوشتار عاملی است که خود را به شکل هیولایی بر گفتار تحمیل می‌کند: اگر زبان گفتاری یک گام از اندیشه دور شده باشد، نوشتار گام دیگری در دور شدن از آن برداشته، از این رو می‌توان آن را مکمل یک مکمل دانست. با این حال، به باور سیکسو، یک نوشته همواره شمار ظاهراً نامحدودی از خوانش‌ها و بازنویسی‌ها را پدید می‌آورد، و از این رو همواره در کار به تعویق انداختن هرگونه درک قطعی از معنا است. او استدلال می‌کند که زنان موضع ممتازی در رابطه با نوشتار دارند. از سوی دیگر، از گراما تولوژی (۱۹۶۷a) دریدا بیانیه‌ای در راستای ارائه‌ی یک علم نوین نوشتار برای به چالش کشیدن پنداشت‌های پنهانی درباره‌ی گفتار است که پی‌آمدهای مهمی برای فرهنگ و متافیزیک غرب داشته‌اند.

مایکل پین

نولیبرالیسم بنگرید به نولیبرالیسم و نژادپرستی

نولیبرالیسم و نژادپرستی

(neo-liberalism and racism)

معمولاً جنگ جهانی دوم را آشکارکننده‌ی مخاطرات مفرطی می‌دانند که در برداشت‌ها و تفکرات نژادی وجود دارند، مخاطراتی که این گرایش‌ها در بر دارند و

نظام آموزش همگانی و آموزش عالی و سرمایه‌گذاری در این راستا، حذف نظام آموزش خصوصی و حمایت همه‌جانبه از نظام آموزش عمومی در بعضی دولت‌ها، و ظهور دیوان‌سالاری‌های دولتی به عنوان کارآفرینان اصلی از مواهبی بودند که شهروندان از آن‌ها برخوردار شدند. از آن پس، و در واکنش به این جریان، دولت به قالب ساختاری در آمد که هرچه بیش‌تر درگیر تأمین منافع خصوصی و حفظ این منافع از آسیب و گزند مفروض کسانی بوده که به دلایل مختلف چنان منافی به آن‌ها تعلق ندارد، یعنی سهم اندکی از آن منافع دارند و یا هیچ سهمی از آن‌ها ندارند، و تخصیص بودجه‌های رفاهی برای آنان، به لحاظ اقتصادی یا سیاسی، هزینه‌های بیش از اندازه‌ای دارد.

نولیبرالیسم به عنوان گرایشی مطرح می‌شود که کارش بیشینه‌سازی سود و بهره‌وری شرکت‌ها با کاستن از هزینه‌ها، به ویژه هزینه‌های ناشی از مالیات‌ها، تعرفه‌ها، و مقررات مالی است، و آزادی گردش سرمایه، کالا، خدمات، و اخیراً اطلاعات را افزایش می‌دهد: گردش بی‌نظارت (یا خودناظر، که حاصل مشابه دارد). نولیبرالیسم متعهد می‌شود که به بازار اجازه دهد (تا آن‌جا که محدودیت‌های مقرر سیاست مجال می‌دهد) خودش بر خودش نظارت کند، و به توانایی آن برای بهینه‌سازی تخصیص منابع و توسعه‌ی ظرفیت اشتغال به عنوان محصول سودآوری متسمم و رشد اقتصادی متعاقب‌اش ایمان دارد. در نتیجه، نولیبرالیسم مستلزم به دولت‌زدایی از صنایع و اتحادیه‌زدایی از کار به منظور محدودسازی نظارت دولتی و البته کاستن از هزینه‌های عمومی و بی‌اعتنایی به ضرورت صرف هزینه‌های همگانی است - و حتا بر ضرورت تنظیم سیاست‌گذاری عمومی و حل مسائل سیاسی از طریق ارزیابی آن‌ها بر اساس محاسبات فرصتاً منطقی هزینه‌ها و منافع مالی تأکید می‌کند.

که بی‌رنگی - یا به تعبیر عمومی‌تر، بی‌نژادی - افراد را با توجه به صلاحیت و قابلیت شخصی‌شان قضاوت می‌کند. اگر اعضای یک گروه علناً نژادی عموماً و مکرراً ناکارآمد، یا کم‌تر شایسته، تشخیص داده می‌شدند، علت آن را کاستی‌های فرهنگی آن گروه می‌دانستند، گروهی که به لحاظ تاریخی کم‌تر توسعه یافته، نه این که با جبر طبیعی به چنین سرنوشتی دچار شده باشد. بی‌رنگی اصلاً مغایرتی با «تاریخ‌گرایی نژادی» نداشت: دنباله‌ی معاصر آن و پی‌آمد فرهنگی کاملی بود که در عصر ظهور اقتصادهای سیاسی نولیبرالی جلوه‌گر می‌شد.

تأکیدگذاری فزاینده بر صلاحیت و قابلیت فردی همسو با چرخش‌های ساختاری در شاکله‌ی دولت، از دولت رفاهی به دولت نولیبرالی، بود که از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۷۰ شتاب گرفت. نولیبرالیسم ذهنیات سیاسی را تسخیر کرد و سرمایه‌داری به شدت در پی گسترش دادن دسترسی خود به بازارها بود، و در همین حال فن‌آوری مسافرتی، ارتباطاتی، و جریان اطلاع‌رسانی سرعت و پیچیدگی بیش‌تری یافته، فاصله کوتاه‌تر و زمان فشرده‌تر می‌شد. با به چالش کشیده شدن «شر» فاشیسم از سوی «خیر» آزادی، و مبارزات موفقیت‌آمیز ضداستعماری برای آزادی‌بخشی، جهانی شدن هم قالب‌های علناً تازه‌تری یافت، و سامان‌مدیریتی و حکم‌فرمایی آن به راهبردهای بدیعی مجهز شد. نهایتاً، این دگرگونی‌ها با عنوان «نولیبرالیسم» گرد هم آمدند.

گرایش‌های نولیبرالی، که با به قدرت رسیدن تاجر و ریگان هرچه بیش‌تر نهادینه شدند، دولت را به شکل ساختاری دگرگون کرده‌اند. از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا دهه‌ی ۱۹۷۰، دولت مبتنی بر دموکراسی لیبرالی مجموعه‌ی نسبتاً گسترده‌ای از دستگاه‌های نهادی برقرار کرده بود که دغدغه‌ی آن‌ها در اصل و دست کم افزایش رفاه شهروندان بود. امنیت اجتماعی، شبکه‌های تأمین رفاهی، روال‌های مختلف نظام خدمات درمانی، توسعه‌ی

در نهایت، «یازده سپتامبر» چرخشی را تسریع و برجسته کرد که پیشاپیش در جریان بود، چرخش از دولت در نقش نگهبان یا شبان در اواسط قرن بیستم که مجری لیبرالیسم رفاهی بود، به سوی دولت در نقش پلیس راهنمایی و رانندگی در آغاز قرن بیست و یکم. دولت نوع دوم در صدد ارتقای خصوصی سازی مالکیت، درآمدزایی، امکانات، خدمات، و نظام‌های حمایت اجتماعی، از جمله خدمات درمانی، کمک‌های دولتی، و هزینه‌های دولت برای جبران خسارات ناشی بلایای طبیعی است. خصوصی سازی خدمات نمونه‌ای بسیار گویا و نشان‌گر چرخش از کارکردهای سنتی و مراقبتی دولت مدرن - کمک‌های دولتی در موارد اضطراری، و امثال آن - و گرایش هرچه بیش‌تر به مؤسسات سودآور یا نهادهای نیکوکاری است. این روند به دوشاخه شدن دست‌رسی به خدمات اجتماعی مانند مراقبت‌های درمانی، آموزش، و حتا بزرگ‌راه‌های عمومی می‌شود. مالکیت خصوصی - که به هویت ملی‌گرا مجهز شده و زور دولت را هم پشت سر خود دارد - به نوبه‌ی خود، در راستای تثبیت دوباره‌ی ترکیب (نامتوازن) مملکت عمل کرده است. در حالی که دولت رفاهی، با همه‌ی تناقضات و کاستی‌های‌اش، مجالی برای برابری خواهی اجتماعی مهیا می‌کرد، دولت نولیبرالی به نابرابری‌ها دامن می‌زند، و بهره‌مندان را بیش‌تر بهره‌مند می‌کند.

پس، دولت‌های نولیبرالی مقید به تضمین شرایط برای ارتقای منافع خصوصی شده و شکل‌دهی به (و) گزافه نیست که بگوییم، سیاست‌گذاری برای روند گردش اطلاعات، سرمایه، و کالاهای مصرفی در راستای همین منافع اند. تأکید نولیبرالیسم بیش از آن که بر خلاص شدن از شر دولت باشد (به رغم تصویر رایج و حتا کلیشه‌ای که در این باره ترسیم می‌شود - و خلاص شدن از شر دولت اصلاً چه معنایی دارد؟)، بر تغییر

اساسی اولویت‌ها و بازآرایی آن‌ها در جهت تأمین منافع متفاوت و کارکردی متفاوت است. پشتیبانی از نهادهای دولتی برخوردار از حق خشونت، و اعمال و تحمیل این خشونت - نیروهای نظامی، نظارت‌های پلیسی، امنیت ملی - به بهای خالی کردن هرچه بیش‌تر خزانه‌ی دولت صورت می‌گیرد که گرفتار کاهش چشمگیر مالیات‌ها برای ثروت‌مندترین‌ها و در نتیجه کاهش درآمدهای دولت و تقلیل تعهدات آن در حوزه‌ی رفاه اجتماعی است. بودجه‌های دولتی در این حوزه، از جمله تخصیص بارانه برای آموزش و خدمات درمانی، قطع می‌شوند و منابع پشتیبان آن‌ها به نهادهای دولتی سرکوب‌گری مانند پلیس، نیروی نظامی، و زندان‌ها اختصاص می‌یابد. نولیبرالیسم به هیچ رو دولت را دچار واسازی و اضمحلال نکرده، بل که آن را تنومندتر، مداخله‌جوتر، مقیدکننده‌تر، و سرکوب‌گرتر می‌سازد.

پس، هدف اجتماعی کوچک‌سازی دولت خاتمه دادن به صرف هزینه برای اجتماع نیست. یارانه‌های اجتماعی و اعانه‌های نیکوکارانه به وسیله و در راستای منافع اجتماعی و سیاسی افرادی بازآرایی می‌شوند که سرمایه‌ی لازم برای چشم‌پوشی از آن‌ها را دارند. دولت‌های غیرمطیع و اقشاری از مردم که مایل به حمایت از اقتصاد سیاسی و نولیبرالی حامی این تنظیمات ساختاری، بدهی‌زایی، و مقررات ملازم آن نبوده یا در مقابل این نولیبرالیسم مقاومت می‌کنند، هرچه بیش‌تر زیر فشار مستقیم نیروهای نظامی و انتظامی قرار می‌گیرند. در وضعیت افراطی، نیروهای «ناهمکار» یا «سرکش»، یا جماعت‌های متمرّد (دولت‌ها، اجتماعات، گروه‌ها) با تهدید حبس و مرگ (فیزیکی یا اجتماعی) مواجه شده، و تابع انتظامات محدودکننده - و، در شکل افراطی، سیاست‌قادر بر مرگ و زندگی - می‌شوند.

این نیروهای حامل بی‌ثباتی، شکنندگی، و سرکشی به همین نحو در قالب طیف‌ها و بازآرایی‌های نژادی

در آمریکا، «مینوتمن»، یک گروه گشت‌زنی در مناطق مرزی و مجهز به احساسات ضد - مهاجران آمریکای لاتینی و تأیید ضمنی دولت بوش، با شعار «این‌جا آمریکا است، دستات را از دارایی من بردار» دست به اعتراض زد. مینوتمن با این شعار گرایش دولت نولیبرالی را به طور کامل به نمایش می‌گذارد. وظیفه‌ی معمول دولت برای محافظت از مرزها در دولت بوش به فراموشی سپرده شد، و این وظیفه به یک گروه گشت‌زنی خصوصی و خودبرکشیده محول شد. ادعای «آمریکایی بودن» ادعایی در سطح ملی است، و طرح آن ضمناً مبین یک شخصیت‌شناسی است: فردی که چنین ادعایی دارد از این رو آن را مطرح می‌کند که خود را تجسم‌بخش خصوصیات - شخصیت - آمریکائیان اصیل، و فردگرایی اکید آن می‌داند که به لحاظ نژادی سفیدپوستانه محسوب می‌شود. زمین‌های دولتی، دارایی ملت، خصوصی‌سازی شده و به محیط بسته‌ای مبدل می‌شود که گروه مینوتمن می‌تواند افرادی را که به این سرزمین تعلق ندارند از آن‌جا بیرون کند. بیان دیدگاه‌های سیاسی افراطی هم خصوصی‌سازی شده، و حوزه‌ی خصوصی را به بیان عقایدی تشویق می‌کند که نمایندگان رسمی دولت، به دلیل تعهد رسمی‌شان به بی‌طرفی و برابری صوری، قادر به بیان آن‌ها یا پشتیبانی از آن‌ها نیستند.

گروه مینوتمن از برداشت نژادی مستتر در اشارات و مقررات بازنمایی (آمریکایی بودن)، که به راحتی ابراز و ترویج می‌کند، بهره‌برداری کرده، و حملات نولیبرالی به دولت رفاهی از دلالت‌های نژادی نشأت گرفته‌اند. آشکارترین نمود این نکته حملات لفظی شدید به «ملکه‌ی رفاهی» بود. او را به طور کلیشه‌ای به شکل مادر سیاه‌پوستی به تصویر می‌کشند که تک‌سرپرست خانواده‌ای با چندین بچه است، که معمولاً پدران مختلفی دارند، و خودش هم حداقل تحصیلات را دارد،

تعریف می‌شوند. در حالی که گرایش‌های اجتماعی غالب در دولت دموکراسی لیبرالی به رفاه اجتماعی آشکار در سطوح مختلف آموزش، کار، نظام درمانی، و مسکن مربوط می‌شدند، دولت نولیبرالی بیش از همه دل‌مشغول مسائل مربوط به تبه‌کاری و فساد مالی، نظارت بر مهاجرت، و تشدید مصرف به یمن تخفیف مالیات‌ها است. نولیبرالیسم معاصر به اجتماعی‌تبی مبتنی بر امنیت‌گرایی دارد که شهروندان را تشویق می‌کند تا (در اجتماعات بسته) درها را به روی خود ببندند، و دولت‌ها هم (با وضع محدودیت برای مقابله با مهاجرت) درها را به روی عناصر نامطلوب می‌بندند. دغدغه‌ی دولت دموکراسی لیبرالی در تحلیل نهایی رفاه شهروندان بود، حال آن‌که دولت نولیبرالی بیش از همه دغدغه‌ی تأمین امنیت آنان را دارد.

این دگرگونی‌ها در ساختار امور اجتماعی از آن رو تدارک دیده می‌شوند که امنیت افراد، خانواده‌های آنان، و کسانی را تأمین کنند که افراد به مراقبت و محافظت از آنان علاقه‌مند اند. نولیبرالیسم در سطح کلان برحسب اولویت ملت بر دولت - و حتا به بهای تضعیف دولت - خودنمایی می‌کند. دولت برقرار است تا از من، امثال من، و خانواده‌ی ملی من محافظت کند. زبان و مصادیق مرسوم تحقیر نژادی (که از خصلت اجتماعی‌شان ظاهراً به دلیل مغایرت با تفرد افراطی عاری شده‌اند) بیش از آن‌که محو شده باشند، به شکل مشابهی دچار دگرگونی ساختاری شده‌اند. این تحقیر اکنون به شکل ضمنی متوجه افرادی می‌شود که رفاه مالی را تهدید می‌کنند (به ویژه افراد ناخوش‌احوال، افراد خطرآفرین یا بی‌اهمیت)، یا افرادی که تهدیدشان متوجه امنیت اجتماعی ملت می‌شود (آن‌ها که محکوم به تهدیدکننده بودن شده‌اند، تجسم «مرگ در می‌زند»، و آن‌ها - و گاهی کل یک ملت - که تهدیدکننده یا حامل تهدید معرفی می‌شوند).

بزرگ‌ترین کارآفرین برای آمریکائیان آفریقایی تبار مبدل شده است. این تصور در میان منتقدان این برنامه‌ها در ادامه به شکل این نگرش در آمد که، استخدام سیاه‌پوستان یا به یمن مزایای «تبعیض مثبت» است و یا به اتکای هزینه‌های رفاهی دولت صورت می‌گیرد. خلاصه آن که، از دهه‌ی ۱۹۷۰، دولت هرچه بیش‌تر به عنوان مجموعه نهادهایی در خدمت حمایت از افراد ناشایسته معرفی شد. ترس از برقراری دولت سیاهان را به نگرانی‌ها از وجود یک سیاره‌ی سیاهان نسبت می‌دهند: ترس از حمله‌ی بیگانگان و از خودبیگانگی ما، ترس از امحای تسلط و اولویت منطقه‌ای و جهانی که از دیرباز برای سفیدها وجود داشت. باراک اوباما احتمالاً نمی‌تواند نماینده‌ی آمریکا باشد، چون احتمالاً نمی‌تواند عضو درست و حسابی ملت باشد. («ببین، این آدم اصلاً این‌جا هم به دنیا نیامده!»)

نولیبرالیسم را بنابراین می‌توان پاسخی به این دغدغه درباره‌ی ناتوانی عاجل سفیدپوستان شمرد. نولیبرالیسم ملتمز به خصوصی‌سازی دارایی‌ها، امکانات، و برنامه‌های اجتماعی، و تقلیل هزینه‌های دولت، افزایش بهره‌وری، و آزادسازی فرد از بند مقررات دولتی است. در عین حال که دولت هرچه بیش‌تر به عنوان حامی استخدام سیاه‌پوستان، افزایش بودجه‌ها برای آموزش سیاه‌پوستان، و تقویت مقررات برای ایجاد انطباق شمرده می‌شد، نومحافظه‌کاران سفیدپوست گرایش‌های نولیبرالی را هرچه بیش‌تر در راستای منافع خود می‌دیدند. از خصوصی‌سازی مالکیت تا خصوصی‌سازی نژاد، و از حذف مفهوم و مقوله‌بندی نژادی از عرصه‌ی عمومی تا حذف آن در عرصه‌ی خصوصی، فاصله‌ی چندانی نبود. این گفته به معنی آن نیست که دولت در نتیجه ملاحظات نژادی را از دستور کار خود خارج می‌کند. این یعنی که، دولت به گونه‌ای بازسازی می‌شود که از خصوصی‌سازی نژاد و از طرد و

بی‌مسئولیت است، و از کار کردن ابا دارد، و تا آخر شب مشغول خوش‌گذرانی است، و در عین حال با بودجه‌های رفاهی دولت گذران زندگی می‌کند: سکس، مواد مخدر، راک اند رول، به هزینه‌ی دولت.

فیگور «ملکه‌ی رفاهی» چنین القا می‌کرد که دولت رفاهی هیچ‌کاری جز حمایت از زنان بی‌کار، ناشایسته، و بسیار بچه‌آور سیاه‌پوست نکرده، و در همین حال «حمایت دولت از افراد ناشایسته و کم‌درآمد رنگین‌پوست» انگاره‌ای بود که با حملات شدید به برنامه‌ی «تبعیض مثبت» از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در ذهنیت اجتماعی نقش بست. برنامه‌ی «تبعیض مثبت» با تأکیدات نولیبرالی بر شایستگی فردی مغایرت داشت، چون به افرادی ناشایسته بر اساس صفات یا امکانات گروهی‌شان، و نه بر اساس تلاش و تبحر فردی‌شان، پاداش می‌داد. نامزد کردن سونیا سوتوماپور برای عضویت در جمع قضات دیوان عالی از دید مخالفان پروپاقرص‌اش نه فقط انتصابی بر اساس تبعیض مثبت که نمودی از حاکم شدن روال «برخورد ترجیحی» بود. در واقع، به نظر نولیبرال‌های متعهد به خصوصی‌سازی تفردها، همین شکل محدود «تبعیض مثبت» - پاداش دادن به مردم فقط به دلیل تعلق‌شان به یک گروه نژادی - گواه آشکار آنان برای اثبات نژادپرستی معاصر بود. ابزار لیبرالیسم برای امحای اثرات نژادپرستی به حربه‌ی نولیبرالیسم برای اثبات وجود نژادپرستی مبدل شد.

این حمله‌ها به «تبعیض مثبت» نشان‌گر رویکرد انتقادی و عمیق‌تر نولیبرال‌هایی است که درگیر بحث‌های نژادی اند. در آمریکا، ناقدان نومحافظه‌کار دولت تلویحاً دولت را نماینده‌ی سیاهان و پشتیبان منافی می‌دانند که تصور می‌شود به سرراست‌ترین شیوه در خدمت بهبودبخشی به وضع زندگی سیاهان اند. در نتیجه‌ی اعمال جدی مقررات ضدتبعیض و اعمال سیاست‌های تبعیض مثبت، دولت با فاصله‌ی زیادی به

سفیدپوست و مسیحی می‌شمردند، کسانی که به شکل شوونیستی از «اول خودمان، بعداً دیگران» حمایت می‌کردند. با وجود جنجال‌ها در موافقت یا مخالفت با این ابراز خودی‌گرایی اروپایی، این‌گونه ابراز عقاید شخصی در آمریکا و رای مقررات و محدودیت‌های دولتی است (حال آن که شماری از شهرداری‌ها در فرانسه متعاقباً آن را ممنوع کردند). بنابراین، نولیبرالی کردن نژاد متضمن محدودسازی مداخلات دولتی برای مقابله با نژادپرستی‌ها و تبعیضات همواره ملازم آن‌ها است. آسیب‌های روانی - اجتماعی بعد از توفان کاترینا در ایالت نیو اورلئان هم مثال مجسم این چرخش‌ها از مراقبت‌های شبانی دولت‌های رفاهی به سوی دولت محدود نولیبرالی در آمریکا است، که هم در تعریف و هم در تحکیم‌گرایی نولیبرالی پیش‌تاز ماجرا است.

محافظه‌کاران افراطی در آمریکا، از زمان ریاست جمهوری رونالد ریگان، برنامه‌های رفاهی برای افراد کم‌درآمد را هدف حملات خود قرار دادند، هم به این دلیل که این‌گونه برنامه‌ها اهداف آسانی برای حملات مالی و سیاسی بودند و هم به دلیل توجهات ایدئولوژیک آسان‌یاب. در عین حال، بودجه‌های دفاعی، هم به معنای محدود و هم به معنای وسیع کلمه، افزایش تصاعدی یافته‌اند. بودجه‌ی دفاعی برای سال مالی ۲۰۰۶ در مقایسه با سال قبل ۵ درصد، و در مقایسه با سال ۲۰۰۲ در مجموع ۲۵ درصد افزایش داشت. کاهش ۴۰ میلیارد دلاری بودجه در سال ۲۰۰۶ عمدتاً شامل حال برنامه‌های اجتماعی مانند وام‌های دانشجویی، خدمات درمانی، برنامه‌های رفاهی برای افراد کم‌درآمد، و امثال آن می‌شد. در کنار این ارقام، اگر هزینه‌های جاری برای کل دستگاه‌ها و نهادهایی را به بودجه‌ی دفاعی اضافه کنیم که مسئول تضمین حضور نظامی آمریکا در داخل کشور و در گوشه و کنار دنیا بوده‌اند (از جمله ۳۵ میلیارد دلار برای امنیت داخلی، هزینه‌های

حذف‌های نژادی در حوزه‌ی خصوصی حمایت‌کنند، طرد و حذف‌هایی که مرزهای نهایی مداخلات دولت را مشخص می‌کنند: تجربه‌ی خوش‌بختانه ناکام کالیفرنیا در زمینه‌ی «طرح حریم نژادی» به بهترین شیوه آن‌گونه ساختاری را به نمایش می‌گذارد که گرایش نولیبرالی در صدد برقراری آن بوده است.

«طرح حریم نژادی» یک طرح پیش‌نهادی برای همه‌پرسی در ایالت کالیفرنیا بود که در جریان انتخابات نوامبر ۲۰۰۳ به رأی گذاشته شد. هدف آن منع کردن دولت از جمع‌آوری اطلاعات مبتنی بر هویت‌های نژادی، مگر در موارد مستقیماً مربوط به تحقیقات جنایی (تکمیل پرونده‌های پلیسی) و بعضی از انواع پژوهش‌های پزشکی، بود. این طرح به منظور آن تدوین شده بود که ردیابی تبعیض نژادی مستمر در طیف وسیعی از شاخص‌های اجتماعی، از جمله اقامت، آموزش، و استخدام، را غیرممکن سازد. در عین حال که این پیش‌نهاد به شکل چشم‌گیری در جلب آرا ناکام ماند، شرایط تدوین آن را باید مورد مذاکره قرار داد. «طرح حریم نژادی» پیش‌نهادی برای منسوخ کردن تبعیض نژادی، توجه به معضلات گذشته، یا جبران مضرات نژادپرستی ساختاری نبود. رک و راست، این طرحی برای «حمایت از تبعیض نژادی شخصی» بود، و هدف آن نه فقط خصوصی‌سازی نژادپرستی که همچنین حمایت از تبعیض مستمر در حریم خصوصی، و منع تحقیق و مداخله در این حوزه بود.

مثالی از یک بستر اجتماعی متفاوت می‌تواند برای تشریح پی‌آمدهای یک‌چنین سیاستی کفایت کند. در پاریس، در برهه‌ای که با کم‌بود گوشت گاو مواجه شده بود، یک خوراک‌پزی خصوصی تصادفاً کشف کرد که سوپ‌های گوشت خوک‌اش را مسلمان‌ها و یهودی‌ها نمی‌خورند. این «سوپ هویتی»، اسمی که بعدتر روی آن گذاشتند، به شعار کسانی مبدل شد که علناً اروپا را

بودجه، عده‌ای از رنگین‌پوستان را به گروگان گرفته‌اند. در بودجه‌ی سال ۲۰۰۹/۱۰، حمایت دولت ایالتی در همه‌ی سطوح آموزشی ۲۵ درصد کاهش یافت، و در عین حال تخفیف مالیاتی چشم‌گیری برای شرکت‌های عملاً استوار و برقرار در نظر گرفته شد. برنامه‌های حمایت از طبقه‌ی متوسط و رنگین‌پوست کنار گذاشته شده، و شرایط ثروت‌مندان اکثراً سفیدپوست تقریباً تغییری نکرده است. یک نماینده‌ی جمهوری خواه در دولت ایالتی کالیفرنیا گفته بود این ایالت دیگر نمی‌تواند از عهده‌ی حمایت از افراد کم‌درآمد بر بیاید، و این افراد باید به دنبال مهاجرت به ایالت‌هایی باشند که امکانات بیشتری برای اشتغال یا برنامه‌های رفاهی دارند.

همچنان که در مورد ورشکستگی اشخاص و یا شرکت‌ها دیده می‌شود، این کاهش بودجه‌ی حمایت‌های اجتماعی از محل درآمد‌های دولتی به ناچار به بازاریابی اساسی برنامه‌ریزی عمومی و حکمرانی ایالتی منجر می‌شود. پی‌آمد مستقیم این‌گونه محدودسازی و در نهایت از کاراندازی دولت بازتوزیع ثروت به نفع طبقات بالا است. هدف، چنان‌که نخبگان نومحافظه‌کار و مدافعان نولیبرال علناً تبیین کرده‌اند، ثروت‌مندتر کردن افراد از پیش ثروت‌مند است: هزینه‌هایی که ثروت‌مندان صرف می‌کنند (عمدتاً برای خودشان)، و به عموم مردم اغلب اطلاعات نادرستی در این باره داده می‌شود، به اشتغال‌زایی برای افراد کم‌درآمد منجر خواهد شد. (سیاست خارجی هم ظاهراً با همین منطق اداره می‌شود.) اما هدف اصلی، همچنان که در هر مورد مشابهی دیده می‌شود، ارتقای جایگاه تصمیم‌گیری، مهندسی اجتماعی، و نفوذ مؤثر افراد پردرآمد هم هست. بنابراین، پی‌آمد اجتماعی کوچک‌سازی دولت این نیست که به هزینه‌های اجتماعی کلاً باید خاتمه داد. هزینه‌های اجتماعی، که زمام‌اش به دست بخش خصوصی داده شده، به وسیله و در جهت منافع اجتماعی

جنگ در عراق و افغانستان، و مبالغ چشم‌گیری برای بازسازی این دو کشور)، بودجه‌ی نظامی آمریکا در سال ۲۰۰۶ بالغ بر ۹۰۰ میلیارد دلار می‌شد، که حدود ۳۰ درصد به نسبت سال ۲۰۰۲ افزایش داشت.

بودجه‌ی «آژانس فدرال مدیریت وضعیت اضطراری» از سال ۲۰۰۳، که در «وزارت امنیت داخلی» ادغام شد، ۱۰ درصد کاهش داشته است (و اگر رئیس‌جمهور بوش موفق می‌شد، این کاهش به ۲۵ درصد می‌رسید). کاهش این بودجه تأثیر تضعیف‌کننده‌ای بر عملیات آمادگی و بازسازی مناطق مصیبت‌زده داشته، و از توانایی آژانس برای حفظ حمایت از افراد نیازمند کاسته است (همچنان‌که در مواجهه با توفان کاترینا در سال ۲۰۰۵ شاهد بودیم)، و مسئولیت تخلیه، پاک‌سازی، بازسازی، و رسیدگی به مناطق آسیب‌دیده را به بنگاه‌های نیکوکاری خصوصی و ناهماهنگ محول کرده: حاصل این رویه از خود آن فاجعه‌ی طبیعی هم مخرب‌تر بود. آموزش نیز از این ماجرا بی‌نصیب نمانده است. برای نمونه، در سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۴، دولت‌های ایالتی بودجه‌های حمایت از آموزش عالی دولتی را در مجموع و با توجه به تورم ۱۰ درصد کاهش دادند. دانشگاه‌های دولتی تراز اول امروزه فقط ۵ تا ۲۵ درصد از هزینه‌های خود را از بودجه‌ی دولت‌های ایالتی تأمین می‌کنند، اما سرانه‌ی هزینه‌های آموزشی آن‌ها در ازای هر دانشجو نصف یا کم‌تر از نصف هزینه‌ها در دانشگاه‌های خصوصی سطح بالا است. دانشجویان رنگین‌پوست، اگر اصلاً به سطح آموزش عالی برسند، اکثراً در مؤسسات دولتی تحصیل می‌کنند؛ دانشگاه‌های خصوصی هرچه بیش‌تر به تصرف دانشجویان سفیدپوست ثروت‌مندتر در می‌آیند. دیگر بار، افراطی‌ترین نمود این پدیده را در تقلیل هزینه‌ها در دولت ایالتی کالیفرنیا از سوی نمایندگان اقلیت و فرمان‌دار جمهوری خواه آن می‌توان دید که، برای جبران جمعیت کسری شدید

مانده است. بدون طرح بحث نژاد در حوزه‌ی عمومی، نژادپرستی - به عنوان شیوه‌های طرد، تضعیف، و تحقیر نژادی - آزادانه و علنی و با شدتی در بیان افراد یا مؤسسات غیردولتی (یا مورد حمایت مالی غیردولتی) به نمایش در می‌آید که بیان آن‌ها باید محدود به حوزه‌ی خصوصی باشد.

سرانجام این که، ساختار اجتماعی نژادی مبتنی بر تلاش برای مدیریت کردن جمعیت‌های نامتجانس است، جمعیت‌هایی که به لحاظ ساختاری و تاریخی به عنوان غیرسفیدپوست دسته‌بندی شده‌اند. در چارچوب نظم اجتماعی نولیبرالی، جمعیت‌های نامتجانس به دو شیوه‌ی اساسی، چه در «خانه» و داخل در کشور و چه در خارج کشور، مدیریت می‌شوند. اول، روال نولیبرالی آمیزش اجتماعی با جمعیت‌های متفاوت را تشویق می‌کند، اما آن را تابع محدودیت‌های اکیدی در مورد شیوه‌های برخورد و آداب مدنی‌ای می‌سازد که قواعد مسلط جمعیت سفیدپوست وضع کرده‌اند. متفاوت‌ها در صورتی به لحاظ اجتماعی مورد استقبال قرار می‌گیرند که آداب مربوط به اعتقادات و ارزش‌های مسلط را رعایت کنند، رفتار و محاسنی را که سفیدپوست‌ها به نمایش گذاشته‌اند. خلاصه، در صورتی از آن‌ها استقبال می‌شود که تفاوت یا تمایز مفروض خود را رها کنند. انواع نژادپرستی «خوش‌برخورد» که از زمان ریاست جمهوری اوباما تشدید شده‌اند تجسم‌بخش خصوصی‌سازی استانداردهای اجتماعی و شیوه‌های جاری رسیدگی به امور نژادی در آمریکا شده‌اند.

شیوه‌ی دوم، و در ارتباط با شیوه‌ای اول، برای رسیدگی به امور نژادی در نولیبرالیسم در جایی به نمایش در می‌آید که اختلاط نژادی در حال یا در معرض فروپاشی است، جایی که تصور می‌شود جمعیت‌های متفاوت علناً یا ضمناً از پذیرش آداب و مقررات مسلط اجتماعی، اخلاقی، و رفتاری امتناع می‌کنند. این‌جا

و سیاسی افرادی عمل می‌کند که سرمایه‌ای بی‌نیاز از آن هزینه‌ها را در اختیار دارند.

حال، بخش‌های برکشیده‌ی طبقات اجتماعی در ایالت‌هایی که معمولاً ترکیب نژادی متنوعی داشته‌اند عموماً متشکل از سفیدپوستان یا، به بیان دقیق‌تر، نمایندگان منافع افرادی شده‌اند که جایگاه طبقاتی و ساختاری سفیدپوستان (و مردان) را اشغال می‌کنند. به گزارش «اداره‌ی آمار آمریکا» در سال ۲۰۰۲، دریافتی ۵ درصد از حقوق‌بگیران سفیدپوست تقریباً دو برابر دریافتی ۵ درصدی از سیاه‌پوستانی بوده که بیش‌ترین حقوق را گرفته‌اند. جای تعجب نیست که، عمده‌ترین کمک‌کنندگان مالی به کارزارهای سیاسی، با فاصله‌ی زیاد، مردان سفیدپوست‌اند. به این ترتیب، در چارچوب این الزام به خصوصی‌سازی اساسی، به شکل چشم‌گیری از تنوع در برنامه‌ریزی، دایره‌ی دربرگیری، تعهدات، و به ویژه الگوهای اشتغال‌زایی نهادها، برنامه‌ها، و فعالیت‌های برخوردار از حمایت دولتی کاسته می‌شود. و با توجه به این که بحث نژاد (نه فقط به عنوان یکی از اصول سازمانی دولت بل که به عنوان مقوله‌ای تحلیلی برای نقد اجتماعی) محو و حذف می‌شود، حفظ دیدگاه انتقادی نسبت به اثرات مخرب این بازآرایی هرچه بیش‌تر دشوار، اگر نه ناممکن، شده است.

بنابراین، «نژاد» یک فن‌آوری ساختاریبخش اساسی هم برای شاکله‌ی دولت مدرن و هم، در دوره‌ی متأخرتر، برای نولیبرالیسم است، که خود شرط پیش‌برنده‌ی شاکله‌ی دولت سرمایه‌داری مدرن متأخر شده است. مقولات نژادی به همان اندازه که محاسبات مربوط به وجود تبعیض کنار گذاشته می‌شوند، از فهرست عوامل ظاهراً موجد تبعیض هم کنار گذاشته شده‌اند، و این پدیده وضعیتی را که باید تبیین، برجسته، و بیان شود، و همچنین مورد شناسایی و ارزیابی قرار گیرد، واریسی‌ناپذیر می‌سازد، چنان که هم‌اکنون واریسی‌ناشده

سمت استعفا داد و با دریافت حقوق بازنشستگی امرار معاش کرد. دوران خلاقیت فکری او از انتشار *زایش تراژدی* در ۱۸۷۲ تا *شامگاه بتان و دجال* (جدل‌نامه‌ی سهمگینی علیه اعتقادات مسیحی) در اواخر سال ۱۸۸۸ را در بر می‌گیرد. نیچه در ژانویه‌ی ۱۸۸۹ دچار عارضه‌ی ذهنی شد و دیگر بهبود نیافت. مسئولیت مراقبت از او تا هنگام مرگش در سال ۱۹۰۰ را اول مادر و سپس خواهرش بر عهده داشتند.

سهولت ظاهری مطالعه‌ی آثار نیچه گمراه‌کننده است. نیچه، از نظر سبکی، از آسان‌یاب‌ترین فیلسوفان بوده، اما پیچیدگی آرای او و شرح و بسط این آرا هر تفسیر ساده‌انگارانه‌ای را عقیم می‌گذارد. آنچه در پی می‌آید صرفاً گزیده‌ای از جنبه‌های اثرگذارتر اندیشه‌ی او است، و این جنبه‌ها در بستر تأثیری که بر فلسفه و نظریه‌ی انتقادی اخیر گذاشته‌اند مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. نوشته‌های نیچه تأثیر به‌سزایی بر فلسفه، ادبیات، نظریه‌ی انتقادی، و حتا الاهیات گذاشته‌اند. چهره‌های مختلفی چون زیگموند فروید، مارتین هایدگر (که نیچه را اساساً در بستر نقد خود بر تفکر متافیزیکی غرب مد نظر قرار می‌دهد)، ژان - پل سارتر، دی. اچ. لارنس، توماس مان، گئورگ لوکاچ، تئودور آدورنو، ژاک دریدا، و ژان - فرانسوا لیوتار همگی به طریقی تحت تأثیر او قرار گرفته‌اند. در سده‌ی بیستم، نام نیچه با سرگذشتی پر فراز و نشیب همراه بود: نامی که نزد ناقدان مختلف نظامی‌گری آلمان در جنگ جهانی اول و نازیسم جنگ جهانی دوم مطرح بوده - این تداعی در مورد اخیر اساساً ناشی از نگرش‌های تفسیری و نادرست «روشنفکران» نازی و هم‌نواپی خواهر نیچه با نازی‌ها بود. در دنیای انگلیسی‌زبان، اعاده‌ی حیثیت از نیچه در دوران پس از جنگ جهانی دوم عمدتاً به یمن پژوهش کلاسیک والتر کوفمان، نیچه: فیلسوف، روان‌شناس، دجال (۱۹۵۰)، بازنگریسته (۱۹۷۴) صورت گرفت که به

است که تهدید یا تحمیل خشونت مطرح می‌شود، و نظم مسلط را در جایی دوباره برقرار می‌سازد که قدرت نرم و پاداش مقرر برای آمیزش‌های نژادی نتوانسته‌اند به قدر کفایت تطمیع‌کننده باشند. نیروهای نظامی و انتظامی همیشه، در پشت مأموریت متمدن‌سازی به زور سرنیزه و تازیانه، سنگر گرفته‌اند تا چیرگی ارزش‌های سفیدپوستان را تأمین، اگر نه تضمین، کنند. شاکله‌ی اجتماعی نولیبرالی، به عنوان ادامه‌ی امروز تاریخ‌گرایی نژادی، و استقراربخش بی‌سروصدای فرهنگ‌های سفیدپوستان در بطن خودانگاره‌ی این منظر تاریخی، همین شیوه‌های مدیریت نژادی را تجدید و به‌روزرسانی می‌کند. شدت و حدت حملاتی که به او یاما می‌شود، رواج لطیفه‌ها و متلک‌های علناً نژادپرستانه، و حتا انکار پرخاش‌جویانه‌ی حقوق طبیعی و شهروندی او از وجود تخصصات عمیق‌تری خبر می‌دهند، خصومت‌ورزی‌ها با همه‌ی آن‌ها که فرضاً به خانواده‌ی ملت تعلق ندارند، «مثل ما» سفیدها نیستند، و رفتاری از آن‌ها سر می‌زند که مغایر با نظم جهان متمدن محسوب می‌شود. نولیبرالیسم نژادی شرایط برای افشای این‌گونه اظهارات و ابطال آن‌ها را دشوارتر و مسیر مقابله با آن‌ها ناهموارتر می‌سازد (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آسوشییتد پرس ۲۰۰۵، اسمیت ۲۰۰۶، اندروز ۲۰۰۹، سانسون ۲۰۰۳، کرنسون ۲۰۰۵، گولدبرگ ۲۰۰۲، لیپسیتز ۲۰۰۶).

دیوید تئوگولدبرگ

نیچه، فریدریش (Nietzsche, Friedrich)

(۱۸۴۴-۱۹۰۰) نیچه در روکن آلمان به دنیا آمد، و در دانشگاه‌های بن و لایپزیگ (۵-۱۸۶۴) به تحصیل در رشته‌ی فیلولوژی کلاسیک پرداخت. در سال ۱۸۶۹، در ۲۴ سالگی استاد همین رشته در دانشگاه بازل سوئیس شد، اما ده سال بعد به خاطر بیماری از این

نابه‌هنگام، که صرف حمله به «بی‌ذوقی فرهنگی» می‌شود، رویکردی که مثال مجسم‌اش دین کهنه و نوی دیوید اشتراوس بود).

کتاب‌هایی که نیچه در فاصله‌ی ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۲ منتشر کرده دوره‌ای در سیر فکری او را نشان می‌دهند که برخی محققان آن را دوره‌ی «پوزیتیویستی» خوانده‌اند (هابرماس ۱۹۶۸). جدا از این بحث که آیا اطلاق این اصطلاح می‌تواند به طرز بسنده‌ای معرف رویکردهای نیچه در انسانی، زیاده انسانی، سپیده‌دم (۱۸۸۱) و حکمت شادان (۱۸۸۲)، که به همراه دفتر پنجم‌اش در ۱۸۸۵ منتشر شد) باشد یا نه، بسیاری از مضامین و دغدغه‌های مطرح در آثار متأخر او - برای مثال، شکاکیت شناخت‌شناسانه‌ی فزاینده، توجه‌یابی بیش‌تر به روان‌شناسی و فیزیولوژی، تدوین نظریه‌ای در باب قدرت، اعلان مشهور «مرگ خدا»، و طرح‌ریزی دوباره‌ی مسائل اخلاقی در چارچوب این تعبیر - بن‌مایه‌های خود را در همین آثار یافته‌اند. به همین نحو، انسانی، زیاده انسانی نشان‌گر روی‌آوری به سبک بیان گزین‌گویانه‌ای است که نیچه در مشهورترین آثار متأخرش به کار می‌گیرد.

چنین گفت زرتشت (بخش‌های ۱ و ۲ در ۱۸۸۳، بخش ۳ در ۱۸۸۴، بخش ۴ در ۱۸۸۵) آغاز خلاقانه‌ترین دوره‌ی فکری نیچه است. چنین گفت زرتشت، با نشر پرشورش، شکل هجویه‌ای فلسفی بر متون مقدس را به خود می‌گیرد. مهم‌تر آن‌که، این اثر ایده‌ی الزام وجود «ابرانسان» (Übermensch) به عنوان هدف اعلا‌ی فعالیت‌های انسانی را عرضه می‌کند. ابرانسان برای نیچه نماینده‌ی عالی‌ترین ابراز توان انسانی، و هستی خلاق‌ی قادر به معنابخشی به عالمی است که دیگر نمی‌توان آن را به طرز بسنده با فرضیات منسوخ متافیزیکی و اعتقادات مذهبی در هستی‌شناسی مسیحی تبیین کرد.

اتکای آن بسیاری از برداشت‌های نادرست از فلسفه‌ی او به چالش کشیده شدند.

نیچه در بدو امر تحت تأثیر تفکر شوپنهاور و نیز معاشرت با واگنر قرار گرفته، و در نوشته‌های اولیه‌اش (زایش تراژدی و دو بخش از چهار بخش تأملات نابه‌هنگام، یعنی «شوپنهاور چونان آموزگار» و «ریشارد واگنر در باپرویت» که به ترتیب در سال‌های ۱۸۷۴ و ۱۸۷۶ منتشر شدند) به ستایش از این دو می‌پردازد. زایش تراژدی متن درخور اعتنایی است که می‌کوشد تأویل تازه‌ای از اهمیت تراژدی یونانی از طریق فهم آن به عنوان بیان والایش‌یافته‌ای از خشونت ذاتی فرهنگ در یونان باستان ارائه کند. تحلیل نیچه با معرفی مقولات زیبایی‌شناختی «آپولونی» و «دیونیزوسی» به عنوان ابزاری برای پی بردن به کنه معنای تراژدی آغاز می‌شود. امر آپولونی نماینده‌ی ضوابط و ساختارهای صوری لازم برای بیان هنری است: «نیروی شکل‌دهنده که در فرهنگ یونانی به اوج خود می‌رسد» (کوفمان ۱۹۷۴، ص. ۱۲۸). از سوی دیگر، امر دیونیزوسی تجسم‌بخش نیروهای خشونت‌بار و آشوب‌ناک‌صیور است. بنا به بحث نیچه، این نیروها باید با عنصر آپولونی مهار شده و والایش می‌یافتند تا امکان خلق میراث فرهنگ کلاسیک یونان ایجاد شود. در زایش تراژدی، موسیقی واگنر به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به یک فرهنگ ملی معاصر و نوساخته‌ی آلمانی، همانند فرهنگی که یونانیان فراهم آورده بودند، مطرح می‌شود. با این حال، نیچه به هنگام تألیف انسانی، زیاده انسانی (۱۸۷۸) از واگنر روگردان شده، او را نه مایه‌ی امیدی برای آینده‌ی این فرهنگ که علامت افول کنونی آن می‌شمارد. به همین نحو، نیچه نگاه انتقادی‌تری به فلسفه‌ی بدبینانه‌ی شوپنهاور انداخته، در عین حال نگاه‌اش به ملی‌گرایی پیوسته ناهمدلانه‌تر می‌شود (گرایشی از پیش آشکار در بخش نخست تأملات

(دولوز ۱۹۶۲). به تعبیر نیچه، فرهنگ مسیحی مثال مجسم اخلاق بردگان بوده، حال آن که فرهنگ رم باستان مثال مجسم اخلاق اربابان است. مدرنیته جایی میان این دو قالب اخلاقی قرار می‌گیرد: «امروزه شاید نافذترین نمود یک سرشت والا ... بدل شدن به آوردگاه راستین این ارزش‌های متباین باشد» (۱۹۶۸، بخش ۱، ص. ۱۶). توجه نیچه به مسأله‌ی «مدرنیته» (آن چه خود آن را میراث نیهیلیستی سنتی مسیحی می‌داند که حال به مرحله‌ی خودویران‌گری رسیده)، او را در نظر بسیاری از منتقدان به پیش‌گام پسامدرنیسم مبدل می‌کند - برای نمونه، به نظر جانی واتیمو، «این می‌تواند بحث مشروعی باشد که پسا-مدرنیته‌ی فلسفی با آثار نیچه زاده می‌شود» (۱۹۸۸، ص. ۱۶۴).

در طول دوران پس از جنگ جهانی دوم، تفکر نیچه فیلسوفان و نظریه‌پردازان را به شیوه‌های مختلف تحت تأثیر آشکار قرار داد. در مکتب فرانکفورت، گرایش‌های نومارکسیستی‌ای که مثال مجسم آن‌ها را در رویکردهای ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، هربرت مارکوزه، و والتر بنیامین می‌توان یافت، اغلب با نمودهایی از شکاکیت نیچه‌ای آمیخته‌اند. برای مثال، نقد نیچه بر اصول عقل‌گرایانه مؤلفه‌ی مهمی در تکوین دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۴) آدورنو و هورکهایمر است، اثری که شکل‌گیری روشنگری را برحسب مبارزه‌ای برای کسب قدرت تشریح می‌کند که، در تلاش برای طرد اساطیر پیشاعلمی، خود ساختار اساطیری تازه‌ای از اصول عقل‌گرایانه خلق کرده است. تألیفات بعدی آدورنو - به ویژه *اخلاق صغیر* (۱۹۵۱)، که با سبک گزین‌گویانه‌ی مطلوب طبع نیچه نگارش یافته، و *علیه شناخت‌شناسی* (۱۹۵۶) - اغلب نشان‌گر یک چرخش فکری نیچه‌ای اند که به اتکای آن با اصول اساسی «خرد انتقادی» به عنوان اصولی زیاده‌انسانی، و از این رو قابل تردید، برخورد می‌شود.

نیچه در دوران بلوغ فکری خود دیدگاهی کل‌نگر به عالم اتخاذ می‌کند که بنا بر آن همه‌ی هویت‌ها محصول روابط زورمدارانه اند (۱۹۶۸، قطعه‌ی ۱۰۶۷). این فرضیه بنیان این بحث او است که نفس زندگی را می‌توان برحسب روابط قدرت درک کرد: «قدرت» به خودی خود وجود ندارد، آن چه هست «مناسبات قدرت میان دو یا چند نیرو» است (قطعه‌ی ۶۳۱). همه‌ی موجودات زنده بیانی از این شبکه‌ی نیروهای متخاصم اند. به باور نیچه، زندگی سراسر در صدد تقویت احساس قدرت خود بوده، و این چیزی جز بیانی از «اراده‌ی قدرت» آن نیست. قدرت‌طلبی می‌تواند اشکال بیانی بسیاری به خود بگیرد، از اشتیاق استبدادی به نظارت بر دیگران گرفته تا اراده‌ی زاهدانه برای تکفیر و تأدیب نفس (که با لگام زدن به خواهش‌های نفسانی، احساس قدرت را در وجود آدمی احیا و تقویت می‌کند).

تأکید بر قدرت در تفکر نیچه اساس نقد او بر قواعد اخلاقی مقبول و مرسوم را تشکیل داده، و هسته‌ی در باب *تبارشناسی اخلاق* (۱۸۸۷) را شکل می‌دهد. به نظر نیچه، نظام‌های اخلاقی را می‌توان به دو گروه مجزا و نمایندگی منافع متعارض، یعنی «اخلاق اربابان» و «اخلاق بردگان»، تقسیم کرد. اخلاق اربابان جهان را از منظر قدرتی فراچنگ‌آمده ارزیابی می‌کند. در نتیجه، اخلاق اربابانه خصلتی اساساً ایجابی دارد، چون از دید گروه اجتماعی غالبی روایت می‌شود که نخست خود را به عنوان «خوب» مورد تأیید و تصریح قرار داده، و تنها پس از آن است که فرودستان را به عنوان «بد» مطرح می‌کند. اخلاق بردگان اما از دید ستم‌دیدگان روایت می‌شود. برده خود را قربانی بی‌چاره‌ی نیرویی فوق‌خویش و عاجز از اقدام عملی برای برطرف کردن این حقارت احساس کرده، آن نیرو را «شر» می‌خواند. برداشت برده از «خیر» در وهله‌ی ثانوی قرار داشته، پی‌آمد «واکنشی» این داوری سلبی محسوب می‌شود

که خود آن‌ها را در نقد گرایش‌های «لوگوس‌محور» سنت غربی به کار بسته است. با این حال، نیچه در نظر دریدا (۱۹۷۸b) بسیار بیش از آن‌چه در نظر دولوز بوده مسأله‌ساز می‌نماید. برای نمونه، تحلیل دریدا از گرایش‌های «چپ» و «راست» گفتمان نیچه‌ای، در گوش دیگری (۱۹۸۲)، مبین ارزیابی انتقادی از ساختارهای غایت‌گرای توجیهاتی که در نوشته‌های نیچه به چشم می‌خورد، و اخذ متعاقب آن‌ها از سوی مواضع ظاهراً متخالف است. شاخصه‌ی گفتمان پسامدرن لیوتار آمیزه‌ای از الهامات نیچه‌ای و کانتی در راستای پشتیبانی از نگرشی ناقدانه به روابط انسانی و نقش یک آوان‌گارد زیباگرا است (وضعیت پسامدرن ۱۹۷۹). با این حال، موضع لیوتار تحت تأثیر خوانش او از فیلسوفان وابسته به سنت تحلیلی (به ویژه سال کریپیکی و لودویگ ویتگنشتاین) هم هست. او، در تفریق (۱۹۸۳)، به پی‌ریزی یک فلسفه‌ی فرمالیستی زبان می‌پردازد که در آن تعبیر «پسامدرن» همچون نمود احتمالاً غامضی از گفتمان نیچه‌ای طرح می‌شود. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: انسل - پیرسون ۱۹۹۱، بریجواتر ۱۹۷۲، لمپرت ۱۹۹۳، هولینگدیل ۱۹۷۳) پیتر جی. سجویک

نیدام، جوزف (Joseph, Needham)

(۱۹۰۰-۹۵) نیدام، نویسنده و ویراستار پژوهش‌های گسترده‌ی دانش‌نامه‌ای در باب نوآوری‌های علمی در چین، علم و تمدن در چین، تا پیش از پرداختن به این پروژه در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، متخصص قابلی در حوزه‌ی بیوشیمی بود، و بعدتر چهره‌ی برجسته‌ای در معرفی گستره‌ی تولیدات علمی و فرهنگی چین به مخاطبان غربی شد.

آثار نیدام در این زمینه، که در اصل به عنوان کتابی تک‌جلدی برای بررسی این نکته طراحی شده بود که

در بین متفکران وابسته به سنت‌های ساختارگرا و پساساختارگرا، تأثیرپذیری از نیچه را آشکارتر از همه می‌توان در آثار میشل فوکو، ژیل دولوز، پل دومان، ژاک دریدا، و ژان - فرانسوا لیوتار یافت. تلاش فوکو (۱۹۷۷) در تشریح یک الگو برای تبارشناسی تاریخ، به شکل خودآگاهانه معطوف به تحلیل نیچه از قدرت و نقد او بر سوژه، در راستای امحای پیش‌پنداشت‌های لیبرالی و مارکسیستی در باب دانش و سیاست است. برای فوکو، همچنان که برای نیچه، دانش به معنی مجموعه‌ی مستقلی از نظریات انتزاعی نیست که موجودیتی فارغ از نیروهای اجتماعی غالب داشته باشند. به عکس، تلاش برای کسب دانش در واقع تلاش برای غلبه یافتن بر واقعیت است: «دانش» عملاً اصطلاحی است که می‌توان آن را مترادف «قدرت» دانست.

به نظر دولوز، نیچه متفکری شایسته‌ی تأویل‌های دقیق بوده (نیچه و فلسفه ۱۹۶۲)، و تفکر نیچه مأخذ تعدادی از تعبیر اساسی در واژگان فلسفی او است. او نیچه را متفکری «کوچ‌نشین» می‌داند که ساختارهای نهادی و حکومتی دوانگار و حاکم بر زندگی مدرن را طرد کرده، و به یک فلسفه‌ی سیروورت یک‌انگار و با این حال چندوجهی پر و بال می‌دهد. گیراترین اثرگذاری نیچه بر دولوز را احتمالاً در هزار فلات (دولوز و گاتاری ۱۹۸۰) باید یافت، اثری که برداشت‌های روان‌شناختی و فیزیولوژیک نیچه از روابط قدرت را با ارائه‌ی نقد بسیار مسأله‌سازی بر گفتمان اقتدارطلب مورد توجه قرار داده، و یک ماهیت‌باوری مبتنی بر «ماهیت‌های کوچ‌نشینانه» را عرضه می‌کند.

نیچه تأثیر شدیدی بر شالوده‌شکنی‌های دومان و دریدا نیز گذاشته است. به نظر دومان (۱۹۷۹)، متون نیچه سرمشق‌های بحث خودشالوده‌شکنی به شمار می‌روند که ساختار خود را متزلزل می‌سازند. دریدا نیز نیچه را از پیش‌گامان فنون شالوده‌شکنانه‌ای می‌داند

لو گویی - ژن، یکی از همان سه پژوهشگر، یار زندگی نیدام شد (در چارچوب «ازدواج آزاد»ی که با همسرش دوروتی مویل - بیوشیمیست و از اعضای «انجمن سلطنتی» - داشت)؛ لو آموزگار زبان و همکار و همفکر نیدام بود و، با مرگ مویل در سال ۱۹۸۷، با نیدام ازدواج کرد.

نیدام، به عنوان منتقد صریح تجاوز ژاپن به چین، در سال ۱۹۴۲ به ریاست یک نهاد تازه تأسیس موسوم به «دفتر همکاری‌های چین و بریتانیا» در چونگ‌کینگ، پایتخت قدیم چین، منصوب شد. در چهار سال متعاقب آن، نیدام و همسفر و همکار آینده‌اش، وانگ لینگ مورخ، به گشت‌وگذار گسترده در نواحی غرب، شمال غرب، و جنوب چین پرداخت؛ هدف آشکار او تشویق و، در صورت امکان، تسهیل تحقیقات علمی در دانشگاه‌های تحت نظارت دولت ملی‌گرا بود که همزمان با مهاجمان/ اشغال‌گران ژاپنی و جنبش در حال رشد کمونیستی درگیر بود. نیدام، که پیشاپیش پروژه‌ی خود را به عنوان ثبت و ضبط تاریخ مدید ابداعات علمی و فنی در چین طرح ریخته بود، با بهره‌گیری کامل از موقعیت دیپلماتیک خود و مأموریتی که بر عهده‌اش گذاشته شده بود، در طول چهار سال حضور خود در این کشور به گردآوری حجم وسیعی از مطالب و متون پایه اقدام کرد که اساس آثار آینده‌ی او را شکل می‌دادند. او (که هنوز در چین با عمدتاً با نام چینی‌اش لی یوئه - سه شناخته می‌شود)، از چنگ ژاپنی‌ها جان سالم به در برد، و دوستی‌های ماندگاری با طیف متنوعی از دانشمندان، روشنفکران، و سیاستمداران ملی‌گرا و کمونیست، از جمله مائو تسه - تونگ و، به ویژه، ژو ان - لای پیدا کرد (هرچند که به شخصه ارزش‌ها و اهداف سیاسی کمونیست‌ها را تأیید می‌کرد). در بازگشت به بریتانیا در سال ۱۹۴۶، جولین هاکسلی زیست‌شناسی، همکار نیدام در کمبریج، او را به ریاست «دایره‌ی علوم طبیعی» در نهاد نوبنیادی

«چرا علم مدرن در اروپا پا گرفت، نه در چین؟»، در نهایت (هشت سال پس از مرگ او) به بیست و یک جلد بالغ شد، مجلداتی که از قرار معلوم مجموعه‌ی کاملی از معلومات موجود درباره‌ی تقریباً تمام ابداعات علمی در چین را در بر می‌گیرند. این آثار، که یک دوره‌ی پنجاه ساله منتشر شدند، با همکاری دستیاران نیدام، و تحت مدیریت «انستیتوی نیدام در دانشگاه کمبریج» تهیه و تنظیم شده‌اند.

جوزف نیدام در سال ۱۹۰۰ در لندن به دنیا آمد و تنها فرزند یک پزشک اسکاتلندی بود که دیدگاه‌های به شدت سوسیالیستی‌اش، به همراه تأکیدات شدید او بر اهمیت جست‌وجوی بی‌وقفه برای کسب دانش و معرفت، بنیان روحیات نیدام - خستگی‌ناپذیری حرفه‌ای او، کنج‌کاوی ذهنی گسترده، و البته عقاید سیاسی عمیقاً چپ‌گرایانه‌اش - را شکل داد.

نیدام با وجود تحصیل در رشته‌ی پزشکی، برنامه‌ی خود برای جراح شدن را کنار گذاشت (چون به لحاظ فکری آن را محدود می‌دید)، و در سال ۱۹۲۵ در رشته‌ی بیوشیمی از دانشگاه کمبریج دکترا گرفت. با استخدام در آزمایشگاه اف. جی. هاپکینز در کالج کیس، تحقیقات نیدام در زمینه‌ی رویان‌شناسی و ریخت‌زایی به زودی او را به چهره‌ی برجسته‌ای در بیوشیمی مبدل کرده، به تألیف دو کتاب اولیه‌ی او، *رویان‌شناسی شیمیایی و تاریخ رویان‌شناسی*، منجر شد و راه‌یابی او به «انجمن سلطنتی» در سال ۱۹۴۱ را در پی داشت.

نیدام علایق پرشور متنوعی داشت (از جمله رقص روستایی موریس، برهنه‌نگاری، و نوعی سوسیالیسم رادیکال مسیحی، که برای پی‌گیری هر سه انگیزه‌هایی داشت)؛ اما نقطه‌ی عطف زندگی حرفه‌ای او زمانی بود که در دهه‌ی ۱۹۳۰ با سه همکار پژوهشگر در آزمایشگاه خود آشنا شد، و این زمینه‌ساز اشتیاق مدید او به مطالعه‌ی زبان چینی و، بعدتر، تاریخ و فرهنگ چین شد.

«انستیتوی نیدام» نگره‌داری می‌شوند، دامنه‌ی مطالعات آنان نیز گسترش پیدا کرد. از این رو، به دنبال آن آثار مقدماتی، آثاری مشخصاً در باب ریاضیات، فیزیک، مهندسی مکانیک، دریاشناسی، و مطالعات مبسوطی در زمینه‌ی شیمی و فن‌آوری شیمیایی منتشر شد که دوازده بخش مجزا، از مطالعاتی در مورد کاغذ و چاپ گرفته تا کیمیاگری، فن‌آوری نظامی، متالورژی، نساجی، سرامیک‌سازی، و معدن‌کاری را در بر می‌گرفت. با گسترش دامنه‌ی مطالعات و تحقیقات، نیاز نیدام به همکاری و دستیارانی نیز افزایش یافت. همکاری اولیه با وانگ لینگ و لوگویی - ژن به همکاری با طیف متنوعی از دانشگاهیان متخصص در حوزه‌های خاص بسط پیدا کرد که بخش‌های مجزای مجموعه را می‌نوشتند و این نوشته‌ها - فارغ از سازمان اصلی مجموعه - به محض نگارش منتشر می‌شدند.

واکنش انتقادی به مجلدات اولیه‌ی این مجموعه، هم در محیط‌های آکادمیک و هم در مطبوعات پرمخاطب، به شدت مثبت و بسیار مشتاقانه بود - به گونه‌ای که، از بسیاری جهات، اعتبار مخدوش‌شده‌ی نیدام در این هر دو حوزه به دلیل مداخلات تأسّف‌بار او در ماجرای «جنگ بیولوژیک» کره را ترمیم کرد. باقی مجلدات مجموعه موضوعات مختلفی از قبیل زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی، کشاورزی، جنگل‌داری، خوراک‌شناسی، و پزشکی را در بر می‌گرفتند؛ جلد آخر مجموعه که در سال ۲۰۰۴ از سوی انستیتوی نیدام منتشر شد به زبان، منطق، نتیجه‌گیری‌ها و تأملات پایانی اختصاص دارد - روشن نیست که انستیتوی نیدام برنامه‌ای برای انتشار مجلدات دیگری در این زمینه دارد یا نه.

روش کشف و ضبط نیدام، از یک نظر، شبیه روش لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد بود که بخش‌هایی از متون پایه را به شکل تقویمی به منظور ارائه‌ی تعریف زمینه‌مند، درست، و جامعی از یک اصطلاح یا موضوع

موسوم به «سازمان آموزشی و فرهنگی ملل متحد» گماشت - که، با تلاش شدید نیدام و بعد از افزوده شدن عبارت «علمی» به عنوان اش «یونسکو» نام گرفت.

نیدام در سال ۱۹۴۸، با اتمام دوره‌ی فعالیت‌اش در یونسکو، به تدریس دانشگاهی در کمبریج بازگشت، و توانست بخشی از هزینه‌ی مجموعه‌ی علم و تمدن در چین را از طریق «انتشارات دانشگاه کمبریج» تأمین کند، انتشاراتی که در نیم قرن آینده قاطعانه از این پروژه‌ی در حال گسترش حمایت کرد. در دوره‌ی مقدماتی انتشار این مجموعه (اولین مجلد آن در سال ۱۹۵۴ به قلم نیدام و وانگ لینگ منتشر شد)، ژو ان - لای نیدام را به ریاست کمیسیونی منصوب کرد که درباره‌ی اتهام استفاده‌ی ارتش آمریکا از سلاح‌های بیولوژیک در جنگ کره تحقیق می‌کرد. نیدام، که ساده‌دلانه بر ادعاهای چینی‌ها صحه گذاشته بود (دعویاتی که بعدتر نادرستی‌شان اثبات شد)، با واکنش به شدت منفی بریتانیایی‌ها و آمریکایی‌ها به نقش خود در این ماجرا مواجه شد (و تا مدت‌ها اجازه‌ی سفر به آمریکا را نداشت)؛ تبعات این واکنش‌ها تا «اعاده‌ی حیثیت» از او در دهه‌ی ۱۹۶۰ در کمبریج ادامه داشت. نیدام در طول پنج دهه تحقیق و تألیف به آرمان‌های اولیه‌ی خود برای تدوین مجموعه‌ی علم و تمدن در چین وفادار ماند. این مجموعه اساساً شامل هفت جلد می‌شود، که چهار جلد آخر آن به بخش‌های مفصلی تقسیم می‌شوند و، در مجموع، بیست مجلد را در بر می‌گیرند. دو جلد اول مجموعه (که با «همکاری» یا «دستیاری پژوهشی» وانگ لینگ تألیف شده‌اند) مقدمه‌ی مبسوطی برای آشنایی با تحقیقات علمی به طور عام، و تحقیقات علمی در چین به طور خاص، اند. به موازات تلاش نیدام و همکاران‌اش برای انجام وظیفه‌ی سنگین بررسی و ارزیابی انبوه مطالبی که او در دفترش در کالج کیس فراهم آورده بود (و اکنون در

با وجود این هشدارهای نقادانه، اکثر منتقدان بر این باور اند که، آثار پربار نیدام جایگاه خود به عنوان ره‌آورد فکری یکتایی در عرصه‌ی تحقیق و پژوهش را حفظ خواهند کرد - آثاری که به منزله‌ی ثبت و ضبط تاریخی روشن‌گرانه، قابل اتکا، فراگیر، و عمیقاً درگیرکننده‌ای از تولیدات علمی یک فرهنگ، در بستر پیشرفت‌ها و سنت‌های سیاسی، دینی، و فلسفی آن به شمار می‌روند.

جیمز پی. رایس

نیو لفت ریویو (New Left Review)

ارگان رسمی چپ نو در بریتانیا که در سال ۱۹۶۰ پایه‌گذاری شد. سردبیری آن در آغاز بر عهده‌ی استوارت هال بود، و از جمله‌ی همکاران اش ای. پی. تامپسون و ریچارد ویلیامز بودند. این نشریه از سال ۱۹۶۲ تحت تأثیر ستیزه‌جویی همکاران جوان‌تر خود قرار گرفته، به سنت‌های مارکسیسم غربی (برای مثال، رویکردهای آنتونیو گرامشی و لویی آلتوسر) و سپس، بعد از ۱۹۶۸، به سوسیالیسم انقلابی (لنینیسم و تروتسکیسم) گرایش یافت. نیو لفت ریویو و بخش انتشاراتی اش «ورسو»، در دوره‌ی سردبیری پری اندرسون، تأثیر به‌سزا و بحث‌انگیزی بر رشد فرهنگ مارکسیسم انگلیسی‌زبان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ گذاشتند. نیو لفت ریویو، با اتخاذ سیاست فراگیرتری در بحث‌های خود، از بحران جاری سوسیالیسم جان به در برده، و همچنان از عمده‌نشریات بین‌المللی در حوزه‌ی نظریه‌ی سوسیالیستی به شمار می‌رود.

گریگوری ایوت

نقل می‌کند. سایمون وینچستر در زندگی‌نامه‌ای که درباره‌ی نیدام نوشته (۲۰۰۸)، اشاره می‌کند که از جمله منابع اصلی این مجموعه دانش‌نامه‌ی سلطنتی دوران کینگ بوده، مجموعه‌ی کامل تصاویر و تألیفات دوران باستان و دوران حال، که هدیه‌ی نامنتظری برای نیدام به شمار می‌رفت. با توجه به این اطلاعات، این پرسش پیش می‌آید که: عزم نیدام برای انجام یک بررسی تاریخی جامع و فراگیر (انگیزه‌ای که مطمئناً مورخان سلسله‌های مینگ و کینگ هم از آن برخوردار بودند، و نیدام هم ظاهراً به آثار آنان اتکا داشت)، تا چه اندازه می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که مجموعه‌ی او تا حد زیادی متکی به تألیفات و تصنیفات فرضاً جامع و معتبر خود چینی‌ها بوده است (تألیفات و تصنیفاتی که در مورد صحت تاریخی آن‌ها نظرات متناقضی ابراز می‌شود)؟

ناقدان علم و تمدن در چین عموماً به نکته‌ای اشاره می‌کنند که به نظر می‌رسد ویژگی ذاتی و محتوم آثار نیدام است، این که تحقیقات او اگر با توجه به اسناد تاریخی قابل اتکا ارزیابی شوند، بیش از آن که نشان‌گر ابداع و نوآوری باشند، مبین اشتیاق او (اشتیاقی فراگیر - و، به گفته‌ی برخی، افراطی - به شیوه‌ای احتمالاً غیرانتقادی) برای ثبت و ضبط هر سندی است که گویای تقدم تقویمی اکتشافات علمی و فن‌آورانه‌ی چینی‌ها در مقایسه با پیشرفت‌های علمی در غرب است. تردیدهای مشابهی نیز در مورد ارزش ذاتی (یا دست کم مناسبت یا اهمیت اساسی) پرسش بنیادی نیدام ابراز شده، این پرسش که چرا «انقلاب‌ها»ی علمی و فن‌آورانه‌ی غربی‌ها پیشرفت‌های علمی چینی‌ها را در محاق افکند.

و

وارهول، اندی (Warhol, Andy) (۸۷-۱۹۲۸)

نقاش، فیلم‌ساز، ناشر، و کارآفرین آمریکایی. وارهول برجسته‌ترین چهره‌ی پاپ آرت بود. او که کار خود را به عنوان یک هنرمند تجاری موفق در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز کرده بود، در سال ۱۹۶۲ با تصاویری که از قوطی‌های سوپ کمبل خلق کرد به دنیای هنر نمایشگاهی پا گذاشت. با این حال، بیش از آن که مجذوب استفاده از تصویرپردازی عامه‌پسند در عرصه‌ی هنر باشد، به تکثیر فرآیندهای تولید (نام استودیوی او «کارخانه» بود) و تمهیدات بازاریابی برای آن علاقه‌مند بود (بنگرید به: وارهول و هکت ۱۹۸۰). تأثیر او بر فرهنگ عامه‌پسند بسیار چشم‌گیر بود. وارهول توجه زیبایی‌شناسانه‌ای برای خودستایی و خودفرازی در اختیار هنرمندان، و راهی برای هنر دانستن معاملات تجاری ستارگان پاپ در اختیار آنان گذاشت. دیوید بووی در ترانه‌های خود به ستایش از وارهول پرداخته، اما شاید مدونا بیش از همه‌ی موسیقی‌دانان مرهون الگوی او برای وارد کردن تجارت به هنر بوده باشد.

سایمون فریت

واقع‌گرایی کلاسیک (classical realism)

اصطلاحی عمدتاً مورد استفاده‌ی منتقدان مارکسیست و پس‌اساختارگرا، در اطلاق به قراردادهای ژانری

واتیمو، جانی (Vattimo, Gianni) (۱۹۳۶-)

فیلسوف و نظریه‌پرداز فرهنگی ایتالیایی که نام‌اش عمدتاً مترادف با چرخش پسامدرن (پاد - روشنگری) در تفکر فلسفی معاصر است. واتیمو (۱۹۸۸) متفکری مشتاقانه التقاطی است که از طیف متنوعی از منابع تأثیر گرفته، به آرای هگل، نیچه، ویتگنشتاین، و هایدگر متأخر گرایش داشته، خوانش‌گزینشی (اما نه فرصت‌طلبانه) از ژاک دریدا ارائه کرده، و مجذوب شاخه‌ی نوپراگماتیستی فلسفه (فلسفه‌ی پساتحلیلی) بوده که مثال مجسم آن ریچارد رورتی است. واتیمو به اتکای این اندیشه ایده‌ی «تفکر سست» را مطرح می‌کند، تفکری که اصولاً ارزش‌های روشنگری‌مداری چون حقیقت، خرد، نقد، دیالکتیک، اعتبار استدلالی، و نظایر این‌ها را کنار می‌گذارد. به بیان بهتر، او (۱۹۹۳) چنین بحث می‌کند که از این پس باید فضیلت پسامدرنی را (فلسفه‌ای را که با کم‌ترین مقاومت مواجه است) بیرویم که هدف‌اش دست‌یابی به هم‌رایی کثرت‌گرایی گسترده‌ای و رای آن مبانی بحث بیهوده و بی‌معنا است. از این رو، او برداشتی از بحث پایان فلسفه را مورد تأیید قرار می‌دهد، و این برداشتی است که نسبت به تأملات ژرف‌هستی‌شناختی هایدگر در باب بستار تاریخی متفاوتی یک غرب کم‌تر بدبینانه به نظر می‌رسد. کریستوفر نوریس

سطحی فرهنگ به طبیعت، یا جازدن ارزش‌های زمان و مکان خاص خود به عنوان حقایقی متعالی و فراتاریخی، صورت می‌دهد. از این رو، ظهور رمان را باید به عنوان پدیده‌ای فرهنگی در نظر گرفت که ظهور یک ایدئولوژی بورژوازی مسلط و مبتنی بر همان ارزش‌های «معقول» هویت مستقل، فردگرایی خودمحرمانه، دست‌رسی شفاف به «واقعیت»، و ... را منعکس - و تبلیغ - می‌کند. وظیفه‌ی نقادان اما تحلیل رمزگان‌ها و تمهیدات روایی گوناگونی است که چنان ارزش‌های موهومی را خلق کرده و همچون اموری بدیهی جلوه می‌دهند.

این طرح به درخشان‌ترین شکل خود در S/Z (۱۹۷۰) بارت، تفسیر متنی و تقریباً واژه به واژه‌ی داستان بلندی از بالزاک به نام سارازین تحقق می‌یابد. بارت این «متن واقع‌گرای کلاسیک» را در معرض فرآیند خوانشی رو به گسترش قرار می‌دهد که با بخش کردن متن به ۵۶۱ پاره آغاز می‌شود، پاره‌هایی که بارت آن‌ها را «خواننده‌ها» (lexemes)، یا احاد کمینه و متمایز معنای روایی می‌نامد، و شباهتی نسبی با «آوایه‌ها» (phonemes) در گفتمان زبان‌شناسی ساختاری دارند. این خواننده‌ها هرکدام به یک یا چند «رمزگان» از مجموعه‌ی پنج رمزگان - بازنمایی‌های پروآیتریک (رمزگان کنش‌ها و رخدادها)، هرمنوتیکی (رمزگان چیستان‌ها و معماها)، معنایی (رمزگان شخصیت)، فرهنگی (رمزگان فهم متعارف یا مقبول)، و نمادین (رمزگان ناخودآگاه جمعی مکتوم، مثلاً نقش جنسیتی) - منتسب می‌شوند، رمزگان‌هایی که روایت را با «چندآوایی» بی‌وقفه‌ای از طنین‌ها و اشارات متنی در می‌نوردند. هدف بارت اصولاً برجسته‌سازی آن مداخله یا اختلال بین رمزگانی‌ای است که سارازین را قادر می‌سازد تا همچون نمونه‌ی مثالی «متن محدود»، یعنی اثری عمل کند که قراردادهای واقع‌گرایی بورژوازی کلاسیک را، با قرار دادن آن‌ها در معرض ناسازدهای

گوناگونی که (فرضاً) مشخصه‌ی نوشتار داستانی در طول دوران استیلای زیبایی‌شناسانه و اجتماعی - سیاسی بورژوازی سطح بالا بودند. به نظر برخی از مارکسیست‌ها - مانند گئورگ لوکاچ (۱۹۶۲، ۱۹۶۳) - چنین آثاری هنوز از توانشی انتقادی - رهایی‌بخش، از ظرفیتی برای پوشش دادن («عیناً به تصویر کشیدن») کل عوالم تجارب گوناگون تاریخی و اجتماعی، و از این رو افشای تعارضات نهایی ایدئولوژی‌های پس‌ماند، مسلط، و در حال ظهور برخوردار بوده‌اند. به نظر برخی دیگر (مثلاً پیر ماشری و تری ایگلتن) واقع‌گرایی اغلب همچون نوعی «آگاهی کاذب» عمل می‌کند، به عنوان تلطیف‌کننده‌ی همان تعارضاتی (تکیه‌گاه‌های طرح ایدئولوژیک‌شان) که تنها از طریق یک خوانش نشان‌نگر می‌توانند مشهود شوند.

هماوردی مکاتب مختلف مارکسیستی در مورد سرشت، جایگاه، و ارزش واقع‌گرایی قرن نوزدهمی دیگر بار در نگرش‌های (به شدت دوقطبی) آنان به مدرنیسم ادبی و گسست با برنامه از شیوه‌های نوشتار واقع‌گرا مطرح می‌شود. از این رو، در حالی که لوکاچ مدرنیسم را نشانی از انحطاط فرهنگی بورژوازی متأخر می‌دید، ایگلتن و ماشری از مدرنیسم برتولت برشت درس می‌گیرند و به فنون گوناگون بازسازی نقادانه (Umfunktionierung) توجه می‌کنند، فنونی که می‌توانند ترسیم‌گر زیرمتن‌های ایدئولوژیکی - تناقضات نهفته‌ی معنایی و ساختاری - باشند که در قراردادهای واقع‌گرایی بورژوازی کلاسیک یافت می‌شوند. به نظر پسا‌ساختارگرایانی چون رولان بارت، این قراردادهای صرفاً صناعت‌هایی هستند که رمان به آن وسیله می‌کوشد تمام نشانه‌های تولید فرهنگی خاص خود را پنهان کرده یا منکر شده، همچون پنجره‌ای به روی (یا آینه‌ای در برابر) واقعیت جلوه کند. بدتر آن که، این واقع‌گرایی این بهره‌برداری ایدئولوژیک را با تبدیل

نقشی اساسی یافت، و کولریج با وام‌گیری از شلینگ آن را به سنت ادبیات انگلیسی وارد کرد. بعدتر، این اصطلاح را متخصصان نقادی نو در آمریکا و مکتب اف. آر. لیویس در انگلستان احیا کردند و هر دو، با رویکردی نوستالژیک به «جامعه‌ی ارگانیک» («جنوب» خیالی پیش از جنگ داخلی برای آمریکایی‌ها و انگلستان خیالی «قدیمی» برای هواداران لیویس)، «وحدت ارگانیک در ادبیات» را مورد تجلیل قرار دادند.

با این حال، این اصطلاح که اکنون استعاره‌ی فرسوده‌ای می‌نماید، تا حدی به دلیل نابسندگی‌های ذاتی‌اش - یک شعر علناً و در عمل شباهت چندانی به یک گیاه ندارد - و تا حدی به دلیل آن که دلالت‌های ضمنی سیاسی‌اش هرچه بیشتر آشکار شد، در قرن بیستم و به ویژه در ارگانسیسم «خون و خاک» نازی‌ها، مورد سوءاستفاده قرار گرفت. اکنون ظاهراً اتفاق نظری بر سر این نکته وجود دارد که «وحدت ارگانیک» دیگر چیزی فراتر از یک اصطلاح احترام‌آمیز مبهم نبوده، و یک ابزار تحلیلی کارآمد نیست. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: آبرامز ۱۹۵۳، روتون ۱۹۷۹، روسو ۱۹۷۲) بین رایت

ورف، بنجامین لی (Whorf, Benjamin Lee)

(۱۸۹۷-۱۹۴۱) زبان‌شناس و انسان‌شناس آمریکایی. ورف در رشته‌ی مهندسی شیمی تحصیل کرده بود و از راه بیمه‌گزاری امرار معاش می‌کرد. علاقه‌ی استوار او به مسأله‌ی زبان موجب شد زیر نظر ادوارد ساپیر به مطالعه‌ی زبان‌شناسی پرداخته، آثاری پدید آورد که توجه بسیاری را به خود جلب کرده‌اند. تألیفات اصلی او پس از مرگ‌اش در مجلدی با عنوان زبان، اندیشه، و واقعیت (۱۹۵۶) انتشار یافت.

ورف عمده‌ی اشتهار خود را مرهون این دیدگاه بود که، زبانی که با آن سخن می‌گوییم نحوه‌ی اندیشیدن

حل‌ناشده، آپوریاها، نقش - در نقش‌ها و بازی - در بازی‌های خودشالوده‌شکن و دیگر موانع این چنینی در مقابل مصرف مستقیم آثار «خواندنی» (lisible)، تضعیف می‌کند. این متن دست کم تا به این حد متنی «نوشتنی» (scriptible) است، هرچند متنی که رویکرد ممسکانه‌اش در تکرار معنایی موجد محدودیت‌هایی در گستره‌ی امکاناتی که خود ایجاد کرده خواهد شد (بنگرید به متن خواندنی / متن نوشتنی).

نکات درخشان، انگیزاننده، و رهایی‌بخش بسیار - و نیز نکات الهام‌بخش بسیاری برای استادان بی‌نشاط «متون واقع‌گرای کلاسیک» - در تفسیر نامتعارف بارت بر داستان قبلاً کم‌شناخته و اکنون مشهور بالزاک وجود دارد. متأسفانه، همچنان که اغلب اتفاق می‌افتد، برخی پس‌اساختارگرایان نظرات شخصی بارت را به عرف آهنینی بدل کرده‌اند که بارت خود در صدد گریختن از بند آن بود. با این حال، در دفاع از واقع‌گرایی «عامیانه» (یا «بورژوازی») سخنان دیگری نیز می‌توان مطرح کرد - پاره‌ای از این سخنان را مارکسیست‌های متقدمی چون لوکاج به شکل کمابیش مؤثر مطرح کرده‌اند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: بارت ۱۹۸۲، مک‌کیب ۱۹۷۸) کریستوفر نوریس

ویر، ماکس بنگرید به طبقه؛ مشروع شماری

وحدت ارگانیک (organic unity)

اثر ادبی‌ای دارای وحدت ارگانیک دانسته می‌شود که همانند یک موجود زنده، جانور یا (به طور معمول‌تر) گیاه، ساختار یافته باشد، نه فرضاً مانند یک ماشین یا دیگر اشیای انسان‌ساخته یا بی‌جان. این استعاره پیشینه‌ای مدید دارد. اول افلاتون آن را به کار برد و بعداً ارسطو به طور کامل شرح و بسط‌اش داد. بعدها، با پیدایش رمانتیسیسم آلمانی، این استعاره جان تازه و

ساپیر - ورف در شکل اکید آن غیرقابل دفاع می‌نماید. اگر این فرضیه درست می‌بود، آن‌گاه ترجمه از زبانی به زبان دیگر تقریباً ناممکن می‌شد؛ اما ترجمه در اکثر مواقع، هرچند نه لزوماً به سادگی، علناً امکان‌پذیر است. در آثار متأخر، برخی از دعویات ورف درباره‌ی زبان هویایی نیز مورد تردید قرار گرفته‌اند (مالوتکی ۱۹۸۳). اگر شکل اکید فرضیه‌ی ورف غیرقابل دفاع می‌نماید، شکل خفیف آن نیز چندان جذاب به نظر نمی‌رسد. نشان دادن پیوندهای زبان و اندیشه کار ساده‌ای است؛ اما این نتیجه‌گیری که زبان تأثیر یک‌سویه بر اندیشه دارد بی‌معنی است. پژوهش‌های متأخر در حوزه‌ی زبان‌شناسی روانی به جای تأکید بر تلقی ورف، بر اصول عام زبان و اندیشه تمرکز می‌کنند. دلیل دیگر برای بقای فرضیه‌ی ساپیر - ورف آن است که، بحث درباره‌ی این فرضیه پژوهش مرسوم است که برای دانشجویان سال اول زبان‌شناسی تجویز می‌شود. با این حال، درس‌هایی که دانشجویان باید از آن بیاموزند نه راجع به زبان و اندیشه بل که راجع به فرضیات علمی است. یک فرضیه برای آزمون‌پذیری در وهله‌ی نخست باید به قدر کفایت دقیق باشد. در وهله‌ی دوم، این فرضیه باید به هنگام آزمایش درست به نظر رسد. اما اگر فرضیه‌ی مادر این وهله نادرست بنماید، باید باز هم بتوانیم با رد آن به نکات آموزنده‌ای دست یابیم. و به نظر می‌رسد که فرضیه‌ی ورف قادر به برآورده ساختن هیچ‌یک از این سه شرط نیست. (برای ملاحظه‌ی ارزیابی مثبت‌تری از فرضیه‌ی او، بنگرید به: فیشمن ۱۹۸۲).

رافائل سالکی

وساطت (mediation)

وساطت یا میانجی‌گری اصطلاحی اساسی در منطق دیالکتیکی، و حاکی از فرآیندی است که امور به آن وسیله از طریق مناسبات خود با دیگر امور به موجودیت

ما را از خود متأثر می‌سازد. این دیدگاه فرضیه‌ی اساسی ورف به شمار می‌رفت؛ اما از آن‌جا که ساپیر نیز گاه دیدگاه‌های مشابهی مطرح کرده، این فرضیه را «فرضیه‌ی ساپیر - ورف» هم نامیده‌اند. توجه ورف به این عرصه ناشی از کار او در صنعت بیمه و مطالعاتش درباره‌ی نحوه‌ی جلوگیری از حریق بود. او پی برده بود که برخی از الگوهای اکید فکری مداوماً مردم را به نادیده گرفتن خطرات حریق وا می‌دارند، و سعی او بر آن بود که این الگوهای فکری اکید را به ساختارهای زبان‌شناسانه ربط دهد. در ادامه، به مطالعه‌ی زبان سرخ‌پوستان هویی رو آورد، و تحت تأثیر جهان‌نگری‌ای قرار گرفت که به نظرش در ساختار و واژگان این زبان تجسم یافته بود، جهان‌نگری‌ای که با جهان‌نگری زبان انگلیسی و زبان‌های «اروپایی میانگین استانده» بسیار تفاوت داشت. به این ترتیب، مقالات متعددی در این راستا منتشر کرد، و مدعی شد که جهان‌نگری ثبت‌شده در هر زبانی نحوه‌ی تصور و تأویل کاربرندگان آن از جهان را تعیین می‌کند.

فرضیه‌ی ساپیر - ورف تلفیقی از دو مدعای مجزا است: جبرباوری زبان‌شناسانه و نسبیت زبان‌شناسانه (بنگرید به: اسلوبین ۱۹۷۹، صص. ۸۵-۱۷۴). جبرباوری زبان‌شناسانه مبتنی بر آن است که زبان تعیین‌کننده‌ی اندیشه است؛ و نسبیت زبان‌شناسانه حاکی از آن است که رابطه‌ی زبان و اندیشه در زبان‌های مختلف فرق می‌کند. این امکان هست که جبرباوری را بدون باور به نسبیت تأیید کنیم. برای مثال، اعتقاد نوآم چامسکی به دستور زبان جامع را می‌توان به منزله‌ی جبرباوری بدون نسبی‌نگری در نظر گرفت.

به نظر می‌رسد که ورف جبرباوری و نسبیت، هر دو، را مورد تأیید قرار داده، هرچند که در بخش‌هایی از آثار او صرفاً این مدعا مطرح می‌شود که زبان اندیشه را تعیین نکرده بل که تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرضیه‌ی

گرایش ضد-متافیزیکی شدیدی را جذب می‌کند که او را وا می‌دارد به ضرورت مبارزه‌ی سیاسی مستمر در تاریخ تأکید کند، مبارزه‌ای که به ناچار وجهه‌ای تراژیک به خود گرفته، اما در بطن آن امکان امیدواری همواره به رهایی وجود دارد. او مارکسیسم مترقی را از لنینیسم و استالینیسم متمایز دانسته، مشخصات آن را حساسیت دموکراتیک (رزا لوکزامبورگ) و توجه به صور فرهنگی استیلا و پاد-استیلا (آنتونیو گرامشی) می‌داند. از دید او، حسن تحلیل اجتماعی مارکسیستی توجه اساسی آن به پیوندهای متقابل و پویایی است که ساختارهای اجتماعی مسلط و نیروهای متعارض را به هم ربط می‌دهند.

البته، وست اگرچه به شدت وام‌دار این سنت‌های مذهبی و فلسفی است، تصدیق می‌کند که ریشه‌ی اصلی اندیشه و عمل او اجتماع آفریقایی-آمریکایی است که، با توجه به تاریخ یکتای آن، به هم‌اندازه‌ی مدرنیته‌ی اروپایی-آمریکایی منبع انتقاد دینی از سلطه‌ی اقتدارطلبانه، به ویژه در شکل برتری‌جویی سفیدپوستانه، است. با این حال، او دیدگاه خود را به دقت از محافظه‌کاری سیاهان و نیز لیبرالیسم سیاهان متمایز ساخته، و خود را یک مسیحی سوسیالیست آفریقایی-آمریکایی می‌داند. به علاوه، او هم رمانتیسیسم استثناباوران آفریقایی-آمریکایی و هم خودخوانداری همگونی‌خواهان آفریقایی-آمریکایی را، با دفاع از نوعی اومانیزم که خصلت تاریخی و مبارزات خاص اجتماع آفریقایی-آمریکایی را تصدیق می‌کند، مردود می‌شمارد. وست، با توجه به شرایط غالب اجتماعی و فرهنگی، توجه خاصی به نیهیلیسم (احساس عمیق بی‌معنایی) فراگیر در طبقات فرودست آمریکائیان آفریقایی‌تبار، و بحران رهبری (فقدان بینش اخلاقی) می‌کند که کل نخبگان سیاسی و روشنفکران آفریقایی-آمریکایی را در بر گرفته است.

خویش دست می‌یابند، و این به معنی تبیین منطقی از درون‌پیوستگی پدیده‌ها است. به نظر هگل، شناخت به منزله‌ی حرکتی از امور بی‌واسطه به امور واسطه‌ای بوده، در شناخت «مطلق» از نظام فلسفی‌ای به اوج خود می‌رسد که ساختار واقعیت در آن به کل و به تمامی شرح و تفسیر می‌یابد.

پیتر آزبورن

وست، کورنل (West, Cornel) (۱۹۵۳-)

فیلسوف دین و منتقد فرهنگی آفریقایی‌تبار آمریکایی. وست، به دنبال تحصیل در هاروارد (کارشناسی، ۱۹۷۳) و پرینستون (دکتر، ۱۹۸۰)، در شماری از نهادهای آموزش عالی به فعالیت پرداخته که مهم‌ترین آن‌ها دانشکده‌ی الاهیات دانشگاه ییل، دانشگاه پاریس، و دانشگاه پرینستون اند. وست در ۱۹۹۴ به «دانشکده‌ی مطالعات آمریکائیان آفریقایی‌تبار» و «آموزشگاه الاهیات دانشگاه هاروارد» پیوست. ریاست افتخاری بر انجمن «سوسیالیست‌های دموکرات آمریکا» نشان‌گر نقش خودپذیرفته‌ی او به عنوان یک «روشنفکر سازمانی» است. یکتایی و توان دیدگاه فلسفی وست ناشی از تلاش او برای به دست دادن هم‌نهاد خلاقانه‌ای از سنت‌های نظری و عملی ظاهراً متباین است: مسیحیت نبوی، پراگماتیسم تاریخ‌گرا، مارکسیسم مترقی، و اندیشه‌ی انتقادی آفریقایی-آمریکایی. او با ارائه‌ی تأویلی از این سنت‌ها هریک را به پشتوانه‌ای برای دو اصل اخلاقی مبدل می‌سازد که بر کل تفکرش سیطره دارند: «حرمت فرد» و «دموکراسی رادیکال».

وست مسیحیت نبوی را در سه بن‌مایه خلاصه می‌کند: انسان به عنوان تصویر خدا (imago Dei) (مبنای برابری خواهی انقلابی)؛ هبوط (مبنای دموکراسی رادیکال)؛ و ملکوت خداوندی (سرچشمه‌ی امیدواری). وست از پراگماتیسم، به ویژه پراگماتیسم جان دویی،

زنان اجازه داده شود شایستگی برخوردار از آن را از طریق تحصیلات فراخور حال خویش نشان دهند.

ولستونکرافت تأکید داشت که منش مبتذل و جنسیت زده‌ای که خود در زنان می‌دید، و روسو و دیگر نظریه‌پردازان مذکر آن را طبیعی می‌دانستند، حاصل «ساخت فرهنگی» است. کتاب ولستونکرافت در سال انتشارش مورد استقبال عامه واقع شد، اما در سال‌های بعد دیدگاه‌ها درباره‌ی آن و مؤلف‌اش اساساً تغییر کرد، و این تغییر نگرش به دلیل رشد نگاه محافظه‌کارانه و فاش‌گویی غیرعادی شوهر ولستونکرافت، ویلیام گادوین، درباره‌ی زندگی زناشویی‌اش با او در *یادنامه‌ی مؤلف احقاق حقوق زن* (۱۷۹۸) بود. از آن پس، زندگی ولستونکرافت (عشق‌های آتشین او به فانی بلا، دختر آزاداندیش دیگری که در پی وضع حمل درگذشت؛ به هنری فوسلی، که نقاشی وصلت کرده بود؛ به گیلبرت ایملی، پیمان‌کار آمریکایی که نخستین دختر خود را از او داشت و دو بار به خاطرش دست به خودکشی زد؛ و سرانجام، به گادوین فیلسوف که درست قبل از به دنیا آمدن دومین دخترش، مری، با او ازدواج کرد) کاملاً منطبق با محتوای آثارش شمرده شد. در نتیجه، این کلیشه در افکار عمومی رواج یافت که *فمینیسم* و بی‌بندوباری از هم جدانشدنی اند. مری ولستونکرافت بی‌درنگ به عنوان یک زن فاقد عواطف جنسی و یک فاحشه مورد حمله قرار گرفت. در رمان‌های بسیاری از کتاب او به عنوان فاسدکننده‌ی دختران جوان یاد شد. اما جورج الیوت، در سال ۱۸۵۵، نوشت که در کمال تعجب و برخلاف بدنامی مؤلف *احقاق حقوق زن*، این کتاب را کتابی عاقلانه و اخلاقی یافته است.

ولستونکرافت حضور محسوسی در زندگی بسیاری از متفکران فمینیست داشت، اما فمینیسم دوران ویکتوریا، که هدف‌اش کسب حقوق اجتماعی و سیاسی برای زنان بود، از تصویر جنسی‌شده‌ی او به شدت بیم

وست آثار خود را با جنبش‌های پسامدرنیستی، به ویژه به خاطر فاصله‌گیری آن‌ها از شیوه‌های اندیشه و عمل اروپامحورانه و پذیرش اشکال اساسی ناهمگونی و تفاوت، همگام می‌سازد. با این حال، او دیدگاه خود را متمایز از انواعی از *پسامدرنیسم* می‌داند که به *نسبی‌نگری اخلاقی* و بی‌تفاوتی سیاسی محض منجر می‌شوند. از این رو، به اتکای «سیاست فرهنگی نوین تفاوت‌نگر»، درگیر نقد مبسوطی بر تمدن سرمایه‌داری و مساعدت به همه‌ی آن گروه‌هایی می‌شود که این نظام مسلط به انقیاد کشیده یا سرکوب می‌کند. از دید او، یک سیاست واقعاً آینده‌نگر باید از استیلای اروپامحوری و ناموزونی *تکنرگرای فرهنگی* فراتر رفته، به صورت تازه‌ای از دموکراسی تمام‌عیار دست یابد (بنگرید به: وست ۱۹۸۲، ۱۹۸۹، ۱۹۹۳a، ۱۹۹۳b).

داگلاس استرم

ولستونکرافت، مری (Wollstonecraft, Mary)

(۱۷۵۹-۹۷) مری ولستونکرافت عمدتاً در جریان رشد جنبش فمینیستی مدرن به اشتهار رسید. از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا به حال شش زندگی‌نامه‌ی مفصل و یک کتاب‌شناسی درباره‌ی او انتشار یافته، و آثار اصلی او بارها تجدید چاپ شده‌اند. در این راستا هم زندگی و هم نوشته‌های او مورد توجه قرار گرفته‌اند. آثار او شامل رمان‌ها، شرح حال‌ها، بررسی‌ها، رساله‌های آموزشی و سیاسی، یک سفرنامه، و نیز *احقاق حقوق زن* (۱۷۹۲) می‌شود - و بیش از همه به خاطر کتاب اخیر مشهور شده است: او در این کتاب دعویات جسورانه‌ای مبنی بر لزوم تعمیم دادن حقوق مردان (حقوقی که به اتکای *روشنگری* به دست آوردند) به زنان را مطرح کرده، در مخالفت با تأکیدات احساساتی بر تفاوت موجود بین مردان و زنان بحث کرده، و از همتایی فکری و معنوی‌ای سخن می‌گوید که باید به

در سنت انتقادی پدرسالارانه، دلیل قابل اعتنایی برای دست کم یک جنبه از این تاریخ پژوهشی پیچیده می‌توان یافت. منتقدان مذکر یا به لحاظ تاریخی قادر به درک سیاق فمینیستی‌ای که نوشته‌های ولف را شکل داده یا از آن نشأت گرفته نبوده‌اند، و یا به صورت مختلف از به رسمیت شناختن یا اهمیت قائل شدن برای این فمینیسم اگرچه داشته‌اند (این البته یک فمینیسم ساده نیست: مدافعان فمینیسم همجنس‌گرا رویکرد فمینیستی او را حتی از دایره‌ی نقدی بر پدرسالاری فراتر دانسته‌اند). ای. ام. فورستر (۱۹۴۱)، که احتمالاً اکنون وجهه‌ی متفاوتی یافته، به خوانندگان تذکر می‌داد که لکه‌های فمینیسم را در سرتاسر آثار ولف می‌توان مشاهده کرد، انگار که فمینیسم مرضی مثل آبله بود. فورستر، به عنوان یک مرد پیش‌کسوت، قبول داشت که صلاحیتی برای داوری در این باره ندارد، اما با این همه، اصطلاحاً هم خدا را می‌خواست و هم خرما را. منتقدان مذکر در این میانه تنها نبودند. برای مثال، خانم لیویس (۱۹۳۸) هم می‌توانست از نخبه‌گرایی مطرح در موضع ولف و سبک‌سری ادیبانه‌ی سبک او انتقاد کند.

با این حال، با دست به دست هم دادن برخی حوادث - انقلاب فمینیستی در آمریکای شمالی، انتشار زندگی‌نامه‌ی کوئنتین بل (۱۹۷۲)، و سپس انتشار نامه‌ها و خاطرات ولف - در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، این نویسنده همان‌گونه مورد ستایش واقع شد که پیش‌تر معدودی از منتقدان و بسیاری از خوانندگان زن (از جمله افرادی از هر قشر و طبقه‌ی اجتماعی که نامه‌های‌شان به ولف را می‌توان در بایگانی دانشگاه ساسکس یافت) او را لایق آن دانسته بودند. ولف چهره‌ای رادیکال در یک سنت بزرگ، سنتی که مری ولستونکرافت و، حال شاید، سیمون دوبووار و ژولیا کریستوا را در بر گرفته، و در سنت ناشناخته‌تری است

داشت. با تمایل جنبش فمینیستی اواخر قرن نوزدهم به مطرح کردن دوباره‌ی ولستونکرافت به عنوان یکی از اولین فمینیست‌ها، تلاش شد تا حساب نوشته‌های او را از بی‌بندوباری مشهورش جدا کنند، و در آثار این دوره بسیاری از جزئیات آزارنده‌ی زندگی شخصی او تکذیب شد. حتی در قرن بیستم هم نظرات فمینیستی او در سایه‌ی بیزاری از زندگی شخصی‌اش قرار می‌گرفت: در سال ۱۹۴۷، فردیناند لوندبرگ و ماریتیا فارنام در زن مدرن، جنس‌گم‌شده، هم زندگی و هم آثار او را حاصل نمونه‌ای جدی از حسرت بی‌نرگی دانستند.

با این حال، از دهه‌ی ۱۹۶۰، همگام با جنبش فمینیستی جدید، ولستونکرافت دقیقاً به دلیل جسارت و تمرد دیدگاه شخصی‌اش به چهره‌ی جذابی بدل شد، هرچند که برخی از زندگی‌نامه‌نگاران مغایرت شدیدی بین زندگی عاطفی ناشاد و آثار فکوره‌ای او یافته‌اند. برخی از مفسران فمینیست نیز، برخلاف جریان رایج، زبان فکوره‌ای احقاق حقوق زن را بیش از اندازه همیار گفتمان مردانه دانسته‌اند. انتشار مجموعه آثار ولستونکرافت در سال ۱۹۸۹، و از جمله نخستین ترجمه‌ها و نقدهای کوتاه‌اش در نشریه‌ی مرور تحلیلی، به ترسیم تصویر کامل‌تری از او کمک کرده، و خواننده را وامی‌دارد که او را به عنوان یکی از نخستین ناقدان فمینیست و یکی از چهره‌های محوری در توسعه‌ی فمینیسم سیاسی مدرن در نظر گیرد. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: پووی ۱۹۸۴، تامالین ۱۹۷۴، فرگوسن و تاد ۱۹۸۴، واردل ۱۹۵۱)

جان تاد

ولف، ویرجینیا (Woolf, Virginia) (۱۸۸۲-۱۹۴۱)
نویسنده‌ی فمینیست بریتانیایی. روند به رسمیت شناخته شدن ولف به عنوان یکی از فمینیست‌های برجسته‌ی قرن بیستم روندی پیچیده و مسأله‌ساز بود.

فرهنگ طبقه‌ی کارگر به روشن‌ترین شکل در دبیاچه‌ی زندگی آن‌سان که ما شناخته‌ایم (۱۹۳۱) نمود می‌یابد. ولف در قالب آمیزه‌ای پرورش یافت که آن (۱۹۵۵)، نادانسته و با اخذ نامناسب تعبیری از جورج مردیت (۱۸۵۹)، آن را ناسازوارترین پدیده‌ی فرهنگی، یعنی «اشراف‌سالاری روشنفکرانه» دانسته است. منظور آن از این پدیده شبکه‌ی متشکل از اعضای طبقات متوسط به بالا، و عموماً تحصیل‌کرده در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج، و خانواده‌های به‌هم‌پیوسته‌ای بود که اعقاب و اخلاف‌شان آن دانشگاه‌ها را زیر نفوذ داشتند، و به مقامات مهمی در امور امپراتوری بریتانیا رسیده بودند. اما ولف تحصیلات دانشگاهی نداشت. و این برای او هم مایه‌ی عذاب و هم اسباب رضایتی چشم‌گیر بود، چون خود را یک «غریبه» می‌دانست. تحصیلات او شامل مطالعات‌اش در کتاب‌خانه‌ی پدرش، لژلی استیون (کوه‌نورد، ویراستار، زندگی‌نامه‌نویس، منتقد، مورخ ادبی، و فیلسوفی به لحاظ جسمی تنومند و به لحاظ ذهنی ندانم‌انگار) بوده، مدتی نیز نزد زنانی چون کلارا پیتز تحصیل کرد، و دیگرانی چون جین هریسون هم الهام‌بخش او شدند. ولف به کمبریج نرفت، اما در همین دانشگاه بود که برادران بزرگ‌ترش تحصیل کرده بودند، و همان‌جا با مردان جوانی، از جمله شوهر آینده‌اش، آشنا شد که به اتفاق هم جمعی را که امروزه به «گروه بلومزبری» مشهور شده تشکیل دادند. زیبایی‌شناسی اعضای این گروه وام‌دار آرای جی. ای. مور بوده یا به نحو مستدلی از آرای او الهام می‌گرفت، متفکری که تأکیدش بر ارزش لذت زیبایی‌شناختی به عنوان هدفی اصیل همخوانی کاملی با آرای پیتز و، سپس، نظریه‌ی پساامپرسیونیستی داشت که کلایو بل و، به شکلی اساسی‌تر، راجر فرای شرح و بسط داده‌اند، و در نقادی و نظریه‌پردازی ولف درباره‌ی یک هنر ادبی غیرشخصی، خودآیین، شهودی، و استعلایی (اما اکیداً دنیوی) متجلی می‌شود.

که مارگارت پاستون، یا جودیت شکسپیر و همفکران‌اش (مارگارت کاوندیش، دوروتی آزبورن، آن فینچ، لتیشیا پیلکینگتون، ماریا اجورث، و دیگران) شکل داده‌اند. البته این جو نقادانه‌ی نوین، چه در بیرون از حوزه‌ی فمینیسم و چه در درون آن، به هیچ‌رو بی‌چون‌وچرا نبود. مسائل بسیاری را می‌شود در این‌جا به بحث گذاشت، اما به نظر می‌رسد توجه اساسی به وجوه برهم‌زننده‌ی زیبایی‌شناسی و تاریخ اجتماعی در آثار ولف بیش از همه مثمر ثمر خواهد بود.

ویرجینیا ولف «بانو»یی به دنیا آمده در دوران ویکتوریایی بود و این واقعیتی است که او، عاقلانه، هیچ‌گاه در صدد انکار آن بر نیامده است. بدل شدن آن بانو به یک زن دگرذیسی رهایی‌بخشی بود که البته امکان تحقق کامل آن برای ولف وجود نداشت. با وجود شکاف‌های برجسته‌ای همچون جنگ جهانی اول، قرن بیستم را دیگر نمی‌شد در ادامه‌ی قرن نوزدهم دانست. ارلان‌دو، قهرمان مذکر/مؤنث ولف، شاید گذار به راستی خیره‌کننده‌ای از هستی مردانه به هستی زنانه از سر گذرانده باشد، اما مسأله این نبود که ویرجینیا ولف نیز می‌توانسته به کاترین منسفیلد دیگری بدل شود (این مقایسه از جهاتی به خاطر احساس دوگانه‌ی ولف نسبت به منسفیلد، هم دل‌بستگی به او و هم رقابت با او، است). موانع متعددی در این راه وجود داشت که آن دگرذیسی را ناممکن می‌ساخت، و از مهم‌ترین آن‌ها تعصبات شدید ولف نسبت به دنیای پنهان اهل هنر و ادب بود. (این نکته، برای مثال می‌تواند روشن‌گر آن باشد که چرا ولف با *ضمیمه‌ی ادبی* تایمز زیر نظر بروس ریچموند و با *عصر جدید* زیر نظر ای. آر. اورویج همکاری داشت؛ تلقی ولف از مدرنیسم اکیداً انگلیسی، برخلاف پسا-امپرسیونیسم و، از یک نظر، عمیقاً سنتی بود.) ولف قادر به مخاطب قرار دادن طبقه‌ی کارگر نیز نبود؛ اقرار صادقانه و از سر حسن نیت او به غفلت از

(۱۹۸۵) و سپس برندا سیلور (۱۹۹۱ a و ۱۹۹۱ b) از برجسته‌ترین منتقدانی بوده‌اند که این مسائل را مورد توجه قرار داده‌اند، و این در حالی است که نظریات سندراگیلبرت و سوزان گوبار (۱۹۷۹)، در خصوص «واگشت‌های زنانه» و سبک مجادله‌آمیز، ارائه‌ی خوانش‌های بلندنظرانه‌ای از شگردهای ولف را میسر ساخته‌اند، و نمونه‌ی این خوانش‌ها را در کار کادی - کین (۱۹۹۶) می‌توان یافت.

خوانش‌های فمینیستی از رمان‌ها و نقدهای ولف آثار او را، به تعبیر الکس زوردلینگ (۱۹۸۶) به «دنیای واقعی» باز آورده، او را از قیود فرمالیسم‌اش رها کرده‌اند. میشل برت (۱۹۷۹) از یک موضع ماتریالیستی حائز اهمیت بحث نافذی را درباره‌ی آثار ولف طرح ریخته، حال آن‌که الیزابت ابل (۱۹۸۹)، با تزیینی بسیار، این آثار را از نظر روان‌کاوی به بحث گذاشته است. اکنون سوزنه‌های اصلی آثار ولف را پدرسالاری و خانواده (به ویژه، به سوی فانوس دریایی، و سال‌ها، ۱۹۳۷)، هویت و خویشتن (خانم دالووی ۱۹۲۵، و، به ویژه، امواج ۱۹۳۱)، جنگ (خانه‌ی یاکوب ۱۹۲۲، خانم دالووی، حس «زمان می‌گذرد» در به سوی فانوس دریایی، و میان‌برده ۱۹۴۱)، سیطره (خانم دالووی و امواج)، سرشت زمان، آگاهی، خاطره، تاریخ، و زبان می‌دانند. ولف به شکل چشم‌گیری مرهون نوشته‌های جیمز جویس بود، هرچند که آشکارا آثار او را تقبیح می‌کرد، و نیز مرهون تی. اس. الیوت، که نخستین چاپ انگلیسی زمین هرز او در انتشارات هوگارت را حروف‌چینی کرده بود. ولف، به عنوان یک نویسنده - منتقد، آمیزه‌ی خاص خود از امپرسیونیسم و رئالیسم روان‌کاوانه را شکل داد (بنگرید به اوپریاخ) که، به ویژه، در تقابل با «ماتریالیسم مغشوش» معاصران ادواری‌اش قرار می‌گرفت. بسیاری از مقالات کلیدی او ایده‌هایی را مورد کاوش و شرح و بسط قرار می‌دهند که تجارب

از شگردهای نقادانه‌ی مهمی که فمینیست‌هایی چون جین مارکوس (۱۹۸۲) مورد استفاده قرار دادند جدا ساختن ولف از این پس‌زمینه بود. این برخورد همچنین موجب آزادسازی ولف از بند بستر بیماری و یا برج عاجی شد که، از اف. آر. لیویس که بگذریم، حتا فورستر او را به اشکال مختلف در آن محبوس ساخته بود - ریموند ویلیامز (۱۹۷۸) نیز، به سهم خود، برداشت نسبتاً مثبت‌اندیشانه‌ای از پدیده‌ی «گروه بلومزبری»، به عنوان جناح معترض طبقات بالای جامعه، یا از «زیبایی‌شناسی لحظه‌ها»ی ولف ارائه کرده، اما مسأله‌ی فمینیسم او را مسکوت می‌گذارد. با این همه، مقوله‌ی آرای ولف (چه در همفکری با اعضای گروه بلومزبری و چه سوای آنان) درباره‌ی هنر ناب و غیرناب همچنان مسأله‌ساز می‌نماید، چون این آرا به شکل اساسی‌تر مقید به شرایط اجتماعی نیز بوده‌اند. تمایل ولف به پیچیده‌گویی به همان اندازه که مبنایی فن بیانی و زیبایی‌شناسانه داشت، به تصدیق خود او، از آداب فرهنگی و فرهیختگی ویکتوریایی نیز نشأت می‌گرفت. برای مثال، در به سوی فانوس دریایی (۱۹۲۷)، با نمادگرایی شدیدش، پیچیده‌گویی عامدانه محوریت و گسترش می‌یابد. این رویکرد در نوشته‌های ظاهراً جدل‌آمیز او، مانند اتاقی از آن خود (۱۹۲۹) و اثر رؤیاپردازانه‌ی سه گینی (۱۹۳۸) (که در آن به شیوه‌ی انقلابی و به شدت بحث‌انگیزی فمینیسم و صلح‌دوستی را با هم تلفیق می‌کند)، شاید چنان که برخی مانند الین شوالتر استدلال کرده‌اند، وجهه‌ای بیش از حد افراطی به خود گرفته است. و این خود موجب تعقید در بحث مهمی بر سر راهبردهای فن بیانی ولف، اثرگذاری ادبی و اجتماعی - سیاسی آن‌ها، سرشت سخن فمینیستی، و مسأله‌ی خودسانسوری شده است (برای بحث مشروحی درباره‌ی این مسأله‌ی مورد اختلاف، بنگرید به: روزنباوم ۱۹۹۲). توریل موی

داستانی او از آن‌ها نشأت گرفته‌اند، هرچند که دیگر بار پیچیدگی سبک مقالات او برای بسیاری از منتقدان مشکل‌آفرین شده است. موضع فمینیستی ولف طبعاً موجب شده تا نگاه متفاوتی به **کانون** ادبی داشته باشد. نظریات خوانشی که او مطرح کرده (در دو مجموعه مقالات به سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۳۲، و دیگر موارد)، از بسیاری جهات زمینه‌ساز **نقادی خواننده‌گرا**، و آرای استنلی فیش در خصوص «اجتماعات خوانندگان» بوده‌اند. ویرجینیا ولف، این زیبایی‌شناس بدخوانده‌شده، به ویژه از دهه‌ی ۱۹۷۰، مورد بازخوانی قرار گرفته، به عنوان تمثال فرهنگی عصر ما به مرتبه‌ای دست یافته است که شاید چندان فروتر از جایگاه شکسپیر نباشد.

اندرو مک‌نیل

داستانی او از آن‌ها نشأت گرفته‌اند، هرچند که دیگر بار پیچیدگی سبک مقالات او برای بسیاری از منتقدان مشکل‌آفرین شده است. موضع فمینیستی ولف طبعاً موجب شده تا نگاه متفاوتی به **کانون** ادبی داشته باشد. نظریات خوانشی که او مطرح کرده (در دو مجموعه مقالات به سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۳۲، و دیگر موارد)، از بسیاری جهات زمینه‌ساز **نقادی خواننده‌گرا**، و آرای استنلی فیش در خصوص «اجتماعات خوانندگان» بوده‌اند. ویرجینیا ولف، این زیبایی‌شناس بدخوانده‌شده، به ویژه از دهه‌ی ۱۹۷۰، مورد بازخوانی قرار گرفته، به عنوان تمثال فرهنگی عصر ما به مرتبه‌ای دست یافته است که شاید چندان فروتر از جایگاه شکسپیر نباشد.

اندرو مک‌نیل

ونتوری، رابرت (Venturi, Robert) (۱۹۲۵ -)

معمار آمریکایی و مؤلف دو پژوهش مؤثر درباره‌ی معماری مدرن. ونتوری در پژوهش نخست، **پیچیدگی و تناقض در معماری** (۱۹۶۶)، پی می‌برد که بسیاری از معماران مدرن کورکورانه صورتی آرمانی به «سادگی» بخشیده، جمله‌ی **قصار لودویگ میس ون در روهه** درباره‌ی آثار خود - «کم زیاد است» - را اصل راه‌نمای طراحی معمارانه دانسته‌اند. ونتوری در عوض از غنا و وفوری در بیان معمارانه بحث می‌کند که نمود آن را اغلب می‌توان در معماری شیوه‌گرا، باروک، و روکوکو یافت. او همچنین در خاتمه‌ی پژوهش خود این نظر را مطرح می‌کند که، پویایی و سرزندگی خیابان‌های اصلی و تجاری می‌تواند الهام‌بخش معماران باشد، همچنان که الهام‌بخش هنرمندان همراه با جنبش **پاپ آرت** بوده است.

ونتوری در پژوهش دوم خود، **درس آموزی از لاس وگاس** (۱۹۷۲)، که با همکاری دنیس براون و استیون آیزنور نوشته، چشم‌انداز خیابان‌های اصلی، و به ویژه یک

ونتوری آموخته‌های خود از لاس وگاس و ایده‌های **پیچیدگی و تناقض** را در معماری خود، از «گیلد هاوس» در فیلادلفیا (۳-۱۹۶۰) تا «سنزبری وینگ» در نگارخانه‌ی ملی لندن (۹۱-۱۹۸۹)، به کار می‌بندد. آنتن تلویزیونی بی‌استفاده و بزرگ‌تر از حد معمول بر بام «گیلد هاوس» همچون **نماد** پیکر تراشانه از فعالیت عمل می‌کند که نقش مهمی در زندگی ساکنان قدیمی این ساختمان داشته است. ستون‌های کاربردی عظیمی که به فاصله‌هایی فزاینده در امتداد نمای «سنزبری وینگ» نصب شده‌اند همچون **نشانه‌های نمادینی** عمل می‌کنند که این بخش الحاقی را به نیم‌ستون‌های ردیفی و کاربردی ساختمان اصلی، و نیز به ستون «نلسون» پیوند می‌دهند. «گیلد هاوس» و «سنزبری وینگ» نشان‌گر

جز زبان نداشته و این کار جز تعلیم دادن زبان گنگ تازه‌ای به دیگران نیست.

تنها دو اثر از آثار ویتگنشتاین (سوی لغت‌نامه‌ی مذکور) در زمان حیات‌اش منتشر شدند: یکی رساله‌ی *منطقی - فلسفی* (۱۹۲۲) (عنوانی برگزیده‌ی مور) و دیگری «ملاحظاتی درباره‌ی صورت منطقی» (۱۹۲۹). اثر عمده‌ی او، *پژوهش‌های فلسفی* (که نگارش‌اش را به سال ۱۹۳۶ در کلبه‌ی کوچکی در نروژ آغاز کرد) پس از مرگ‌اش، در سال ۱۹۵۳، انتشار یافت. افزون بر این‌ها، تألیفات تأثیرگذار دیگری از او نیز پس از مرگ‌اش منتشر شدند، از جمله *ملاحظاتی درباره‌ی مبانی ریاضیات* (۱۹۵۶)، *یادداشت‌ها* (۱۹۶۷)، و در باب *یقین* (۱۹۶۹)، که همگی را ویراستاران نام‌گذاری و مدون کرده‌اند.

رسم است که بین ویتگنشتاین جوان و ویتگنشتاین متأخر تمایز قائل شوند: در این حالت، چهره‌ی نخست نماینده‌ی آثار منطقی و رساله است و چهره‌ی دیگر نماینده‌ی *پژوهش‌ها* و آثار معطوف به مسأله‌ی زبان محسوب می‌شود. چنین دیدگاهی، در عین رواج‌اش، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. ویتگنشتاین از «اشتباهات فاحشی» در اثر نخست خود سخن گفته، اما آن اثر را انکار نکرده یا از توجه به مباحث آن دست نمی‌شود. او این دغدغه‌های «سابق» را در چارچوب اندیشه‌های گسترش یافته و مستمر خود درباره‌ی زبان جای می‌دهد. (در واقع، او امیدوار بود که زمانی بتواند این دو اثر را در کنار هم در یک مجلد منتشر کند.) این دو متن هر یک، در رویکرد خود و در پرسش‌هایی که طرح می‌کنند، به روالی استعلایی (کانتی) پیش می‌روند. ویتگنشتاین در رساله می‌کوشد نشان دهد که شرایطی که امکان سخن گفتن بامعنا را برای ما فراهم می‌کنند متکی به ساختارهای صوری منطقی، متکی به منطقی زبان، اند. در *پژوهش‌ها*، بر مسأله‌ی شرایطی که چیزهای مورد

سیر پیشرفت آثار و نتوری، و نیز نماینده‌ی جریانات و سلاقی متغیر در معماری از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا دهه‌ی ۱۹۹۰، اند. ونتوری دیگر معماری منطقه‌ای نبوده بل که اهمیتی بین‌المللی یافته: او دیگر به عنوان یک «معمار پاپ» مورد تکفیر قرار نمی‌گیرد، بل که به عنوان یکی از بنیان‌گذاران معماری پسامدرن ستایش می‌شود. جرالدا ایگر

ویتگنشتاین، لودویگ (Wittgenstein, Ludwig)

(۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی که در وین به دنیا آمد، و در کنار برتراند راسل و جی. ای. مور در دانشگاه کمبریج به تحصیل پرداخت، در سال ۱۹۲۹ درجه‌ی دکترای خود را اخذ کرد، و در سال ۱۹۳۰ به عضویت هیأت علمی «دانش‌سرای ترینیتی» در آمد. اگرچه هیچ‌گاه تماس خود با دنیای آکادمیک را قطع نکرد، هرگز رابطه‌ی آسوده‌ای هم با این دنیا برقرار نکرد. دائم به جست‌وجوی مآمن دیگری بود، و سال‌های عمرش را اغلب دور از محیط کمبریج سپری کرد. اکثر آثار فلسفی‌اش در خارج از محیط آکادمیک شکل گرفت، و اغلب احساس می‌کرد باید برای پرداختن به اموری دیگر کار خود را متوقف کرده یا کلاً آن را کنار بگذارد. به مدت شش سال (۶-۱۹۲۰) در دبستان‌های اتریش (برای دانش‌آموزانی عمدتاً ۹ تا ۱۰ ساله) معلمی کرد؛ و حاصل این تجربه تنظیم لغت‌نامه‌ی کوچکی برای دانش‌آموزان (۱۹۲۶) بود. سپس، دو سال مشغول طراحی و ساخت خانه‌ای برای خواهرش شد. با وجود این اقامت‌های موقتی، و در عین حال که همه‌ی عمر با وسوسه‌ی وانهادن فلسفه‌ی آکادمیک دست به گریبان بود، به طور مرتب برای سخن‌رانی به کمبریج مراجعت می‌کرد، و عمدتاً به واسطه‌ی این سخن‌رانی‌ها نفوذ و شهرتی فزاینده یافت. با این حال، از تلاش‌های خود ناخشنود بود، و اغلب اظهار می‌کرد که کارش حاصلی

هم هست. به نظر او، آن چه «باید پذیرفت»، مفروض (متافیزیکی)، در چیزهایی (عادی) که ما، در قالب شکل‌های زندگی و بازی‌های زبانی خود، می‌کنیم و می‌گوییم یافتنی است. در تحقیقات فلسفی خود نباید تعالیم و شیوه‌های عادی سخن گفتنی را که از پیشینیان خود فرا گرفته‌ایم به فراموشی بسپاریم. اما، این وسوسه هست که زندگی و زبانی را که دیگران در اختیار ما گذاشته‌اند به منظور افشای حقایق نهانی یا واقعیات متافیزیکی فرضی پس پشت نهاده و یا پاک‌سازی کنیم. به گفته‌ی ویتگنشتاین، این وسوسه‌ای طبیعی، و ناشی از نحوه‌ی استفاده‌ی ما از زبان عادی است. عمده‌ی ارزش و اغتشاش زبان عادی از طریق فهم کشاکش‌های موجود بین این زبان و میل به وانهادن یا تصحیح آن نشأت می‌گیرد. در ترتیبات نظام‌مند زبان عادی است که کشف می‌کنیم یک چیز چه گونه چیزی هست. از این نظر، دستور زبان اساس توجه ویتگنشتاین بود، و او پژوهش‌های متافیزیکی را از پژوهش‌های راجع به امور عادی جدایی‌ناپذیر می‌دانست.

به گفته‌ی ویتگنشتاین، تحقیق فلسفی بایسته اقدامی توصیف‌گرانه و گویای آن چیزها است که ما پیشاپیش می‌دانیم اما نیازمند یادآوری آن‌ها هستیم – یادآوردهایی که آن چه را که کردار و گفتار ما را امکان‌پذیر می‌سازد مورد تأکید قرار می‌دهند. فلسفه در صدد دستیابی به توضیحات یا پیش‌برد هیچ‌گونه نظریه‌ای نبوده، بل که امکانات و شرایط گفتار و کردار را، با امید به گشودن گره‌های فکری‌ای که حاصل بی‌اعتنایی به کاربرد زبان بوده‌اند، معرفی می‌کند. ما طبعاً و به سادگی فریب بیانات مورد استفاده‌ی خود را می‌خوریم. این فریب‌خوردگی عمدتاً از تأملات محدود و جانب‌دارانه درباره‌ی آن چه می‌گوییم، تثبیت توجه‌مان بر یک برداشت یا نظریه‌ی واحد یا ساده («سامانی یک‌سویه»)، و بی‌توجهی به آن چه آن دیدگاه را ممکن کرده، نشأت

علاقه‌ی ما را امکان‌پذیر می‌سازند تأمل می‌کند، و می‌کوشد زمینه‌ها و شرایطی را نشان دهد که تحقیق منطقی و هرکار دیگری را که از آدمی بر می‌آید ممکن می‌کنند. هریک از این دو اثر دغدغه‌ی سرشت فلسفه، حدود و خصلت زبان، و امکانات و شرایط انسان را دارد. ویتگنشتاین در متون خود می‌کوشد صورت ادبی مناسبی به آرای خود ببخشد، و نحوه‌ی نگارش برای او امری حائز اهمیت است. نوشته‌های او ملاحظات متعددی را رعایت کرده، و نظام آرایش آن‌ها پیوند نزدیکی با آن چه بیان می‌کنند دارد. این دغدغه در رساله با اتکا به بحث گفتن و نشان دادن نمود می‌یابد، حال آن که پژوهش‌ها از طریق تأکید بر بازی‌های زبانی و آشکال زندگی به آن رو می‌کند. هردو نوشته اکنون نمونه‌های چشم‌گیری از وحدت شکل و محتوا محسوب می‌شوند. پژوهش‌ها را، به ویژه، به خاطر توجه دقیق‌اش به دستور زبان، استفاده‌اش از خط فاصله‌ها و پرانتزها، و ابراز آواهای متعدد، «اعجازی در نوشتار» می‌شمارند؛ آن تمهیدات روی هم رفته به ایجاد متنی با دیدگاه‌ها و امکانات تأویل متعدد منجر می‌شوند که تصاویر متفاوتی از چشم‌انداز زبان، زبانی که ویتگنشتاین خود را در حال پژوهش در آن می‌یابد، به نمایش می‌گذارند.

پژوهش‌ها می‌کوشد سرشت چشم‌پوشی‌ناپذیر امر «عادی» برای تحقیق فلسفی را نشان دهد. ویتگنشتاین در پژوهش‌ها می‌گوید که وظیفه‌ی فیلسوف (وظیفه‌ی او) «بازگرداندن واژه‌ها از کاربرد متافیزیکی آن‌ها به کاربرد عادی‌شان است». بنابراین، اغلب او را «فیلسوف زبان عادی» می‌نامند، و این نام‌گذاری بی‌دلیل نیست (بنگرید به *فلسفه‌ی زبان عادی*). اما به نظر می‌رسد چنین عنوانی را اغلب به خاطر مخالفت ویتگنشتاین با تحقیق متافیزیکی یا انتزاعی به او داده‌اند. این تعبیر البته گمراه‌کننده است، چون او به همان اندازه که فیلسوف زبان عادی است، فیلسوف زبان متافیزیکی

خود این مسائل در چارچوب زبان مطرح شده‌اند و باید چنین باشند؛ این مسائل، اصلاً اگر که پرسشی برای پیش کشیدن داشته باشند، باید در زبان عادی بیان شوند. یعنی، همان‌گونه که او در رساله مطرح کرده، گزاره‌ی «این نحوه‌ی هستی چیزها است» همچنان موضع مبهمی در قبال شرایط ممکن‌کننده‌ی این چنین گزاره‌ای دارد. رویکرد اولیه و اساسی به فهم آن شرایط به معنای یادآوری این نکته است آن مدعا خود یک گزاره بوده، و ما باید این پرسش‌ها را مطرح کنیم که آن جمله چه گونه باید به کار برده شود و چه گونه در زبان روزمره‌ی ما به کار برده می‌شود. چون آن جمله را از آن زبان و نه از جای دیگر اخذ کرده، و یاد گرفته‌ایم که آن را به شیوه‌های خاصی به کار بریم.

هیچ‌یک از این تبادل نظرها یا پرسش و پاسخ‌های ساده نمی‌توانند رضایت خاطر اهل علم را جلب کرده یا به درستی به کنه نوشتار ویتگنشتاین برسند و یا خصلت برآشوبنده‌ی آن را فهم کنند. با این حال، شاید این گفته خالی از فایده نباشد که، احتمالاً بزرگ‌ترین معمای فلسفی‌ای که ویتگنشتاین پدید آورده و پیش روی ما نهاده این واقعیت ساده است که: موجوداتی وجود دارند که از زبان استفاده می‌کنند. از بسیاری جهات بااهمیت، همین واقعیت است که او می‌خواهد ما را با نشان دادن آن مبهور کند، واقعیتی که خود آن را بیش از همه مبهورکننده و معمایی یافته است. از این نظر، او بیش و پیش از همه یک فیلسوف زبان (زبان انسانی) است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: فینچ ۱۹۷۱، ۱۹۷۷، کاول ۱۹۶۹، مالکوم ۱۹۵۹)

ریچارد فلمینگ

ویتیک، مونیک (Wittig, Monique)

(۱۹۳۵-۲۰۰۳) فمینیست و نویسنده‌ی فرانسوی. ویتیک در آثار خود می‌کوشد نظام موجود را به منظور

می‌گیرد: «آفت اصلی منطبق راسل، و نیز منطق خود من در رساله، این است که چیستی یک گزاره از طریق مثال‌های متداول معدودی تشریح شده، و سپس این گزاره در عمومیتی تام مسلم دانسته می‌شود» (۱۹۸۹، ص. ۱۰). ما، در تمرکز بر مسائل راجع به امکانات زبان در عین حفظ کفایت خود، با کردار و گفتار خویش، مثلاً گفتن یک واقعیت، ساختن یک بنا، کشیدن یک تصویر، شمردن پنج سیب، تعلیم نحوه‌ی شمارش پنج سیب، اشاره به پنج سیب، و ... رویارو می‌شویم. هریک از این‌ها نمونه‌ای از کردار عادی ما است و زمینه و شرایط لازم را برای آن چه می‌توان به صورت بامعنا گفت مهیا می‌کند. این‌ها نمونه‌هایی از آن شاکله‌هایی هستند که ویتگنشتاین «شکل‌های زندگی» می‌نامد، شیوه‌های هستی جسمانی ما که در مورد آن‌ها دست به انتخاب نمی‌زنیم - آن‌ها شیوه‌های هستی طبیعی ما هستند - اما با کلمات خود، با توان سخن‌گویی خود، و با بازی‌های زبانی خاص، آن‌ها را تفاوت‌گذاری کرده و شناسایی می‌کنیم (می‌نامیم).

تأکید و توجه ویتگنشتاین به امور عادی و مقاومت او در برابر توضیح و نظریه به عنوان جزء تحقیق فلسفی بایسته طبعاً انتقادات بسیاری بر می‌انگیزد، به ویژه از سوی کسانی که تفکر خود را دارای بنیان علمی می‌دانند. اگر در نهایت این «دستور زبان» است که بیان‌گر جوهره و ماهیت می‌شود و این آرایش نظام‌مند زبان عادی ما است که فلسفه باید آن را یادآور شود، آیا این دستور زبان به چیزی، چیزی عینی که علم قادر به کشف آن باشد، متکی نیست؟ علم چه ارزشی برای فیلسوف دارد؟ ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد که، علم با آسان‌تر ساختن ترسیم امکانات آدمی از طریق کشف واقعیات به یاری فیلسوف می‌آید. او در جواب این مفروضات که فلسفه باید به علم بدل شده یا بر آن پایه بنا شود، یا راه کشف واقعیات عینی را باز گذارد، متذکر می‌شود که

ادبیات‌های ملی چین و ژاپن در نیمه‌ی نخست قرن بیستم بودند. ویلی استادی خودآموخته بود که، بدون بهره‌ور شدن از آموزش رسمی و حتا بدون دیدار از چین و ژاپن، به ادبیات کلاسیک و ادبیات شفاهی این دو کشور تسلط یافت، و اولین کسی شد که ترجمه‌هایی درست و دقیق و به لحاظ سبکی وفادارانه از آثار ادبی مهم و اساسی چین و ژاپن در اختیار خوانندگان انگلیسی‌زبان قرار می‌داد، از جمله گلچین‌هایی از اشعار چینی (که بدو با آثار پیش از و همزمان با سلسله‌ی تانگ تمرکز داشتند)، درام‌های «نو» (Noh)، و همچنین ترجمه‌ی بسیار محبوب و پرمخاطبی از حکایت گنجی، قطعات کنفوسیوس، تائو ت چینگ، و رمان چینی میمون.

آرتور دیوید اسکلاس، فرزند یک اقتصاد ثروت‌مند و عضو «اتاق بازرگانی»، در سال ۱۹۱۴ و در ۲۵ سالگی نام دوشیزگی مادر بزرگ پدری‌اش را به عنوان نام خانوادگی خود برگزید. تحصیلات اولیه‌ی خود را در مدرسه‌ی راگبی گذارند، و در آن‌جا با بسیاری از دوستان و معاشرانی آشنا شد که تا دهه‌ها از همنشینان او و هواداران «گروه بلومزبری» بودند؛ سپس، در سال ۱۹۰۷ وارد دانش‌سرای کینگ کمبریج شد، و در سال ۱۹۱۰ در رشته‌ی ادبیات کلاسیک فارغ از تحصیل شد. تحصیلات‌اش هم در راگبی و هم در کمبریج اسباب آشنایی عمیق و دقیق او را با فیلولوژی کلاسیک و تحقیقات ادبی‌ای را فراهم آورد که بعدتر اساس رویکرد او به ترجمه‌ی متون خاور دور شد. همین دقت لغت‌شناسانه‌ی متکی به حساسیت سبکی و زیباشناختی بود که ترجمه‌های او را در نظر مخاطبان از پیش‌آشنا متفاوت می‌نمود. در واقع، ترجمه‌های ویلی به آثار معیاری مبدل شدند که هم‌تراز تمام ترجمه‌های ادبی در آن زمان موجود بوده و یا فراتر از آن‌ها به شمار می‌رفتند.

خلق مجموعه مناسباتی تازه، که در «زبان نوین» - زبانی نشأت‌گرفته از امر مؤنث - بیان می‌شوند، ملغا کند. ویتیک معتقد بود این زبان را باید در شکاف‌ها و سکوت‌های زبان مردانه و در تاریخ محافظه‌کارانه‌ی مردان (his'tory)، «در صفر، 0، حلقه‌ی کاملی که خود ابداع‌اش می‌کنید» یافت (۱۹۶۹، ص. ۱۶۴). او احتمالاً روشن‌ترین نمونه‌ها از «نوشتار زنانه» را به دست داده، در نوشتار خود (۱۹۷۳، ۱۹۸۶) می‌کوشد مقولات جنس و جنسیت را، به ویژه با متزلزل‌سازی «من»ی که نشان از انقسام سوژه دارد، منسوخ سازد: من/من، که نمادی از یک زبان نوین است، زبانی که در آن «من» موضع قدرت خود را وانهاده، و از اخذ موضع قدرت دیگر نیز سر باز می‌زند.

دنیل کلارک

ویدوسون، هنری جورج

(Widdowson, Henry George) (۱۹۳۵-)

زبان‌شناس بریتانیایی در حوزه‌ی زبان‌شناسی کاربردی. ویدوسون، تا پیش از رسیدن به مقام استادی زبان و ادبیات انگلیسی برای دانشجویان خارجی در انستیتوی آموزش دانشگاه لندن در سال ۱۹۷۷، کارمند سفارت بریتانیا در سری‌لانکا و بنگلادش بود، و سخن‌رانی‌هایی در دانشگاه‌های اندونزی و ادینبورگ داشت. او، به عنوان یکی از اثرگذارترین متخصصان زبان‌شناسی آموزشی در بریتانیا، آثار فراوانی (۱۹۷۸، ۱۹۸۴، ۱۹۹۰، ۱۹۹۲) درباره‌ی «تدریس زبان ارتباطی» و استفاده از ادبیات در تدریس زبان پدید آورده است.

کیرستن مالمکیر

ویلی، آرتور (Waley, Arthur) (۱۸۸۹-۱۹۶۶)

ترجمه‌های انگلیسی استادانه، گویا، و پرخواننده‌ی آرتور ویلی، تا حد زیادی، مسبب بذل توجه گسترده به

آثار این دوره ویلی با همان استقبال مثبتی از سوی منتقدان مواجه نشد که ترجمه‌های قبلی اشعار چینی با آن مواجه شده بودند؛ با این حال، این دوره آغاز راه او برای ارائه‌ی ترجمه‌ی به‌یادماندنی و چندجلدی‌اش از شاهکار قرن هفدهمی بانو موراساکی، *حکایت گنجی* (۳۳-۱۹۲۱)، بود که تأثیر ماندگاری بر گرایش‌های هنری در حلقه‌ی بلومزبری گذاشت و نهایتاً جایگاه ویلی را به عنوان اثرگذارترین و پرخواننده‌ترین مفسر ادبیات و فرهنگ‌های آسیایی در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم تثبیت کرد. استقبال گسترده و مثبت از این اثر با این درک و دریافت جمعی تشدید شد که حساسیت‌های برآزنده و برجسته در دربار دور از دیدرس ژاپن در دوره‌ی هی‌آن، که در این اثر به نمایش درآمده، نشان‌گر فرهنگی بسیار پیش‌رفته‌تر و پیچیده‌تر از همه‌ی فرهنگ‌های موجود در اروپای قرن هفتم بوده است. به علاوه، این نکته نیز بود که این اثر، بیش از هزار سال پیش، اولین نمونه از نوشته‌ای ارائه می‌کرد که علناً می‌شد آن را معادل «رمان» در غرب شمرد، و نویسنده‌ی آن نیز یک زن بود.

ویلی، به استثنای دوره‌ی کوتاهی که در جریان جنگ جهانی دوم به عنوان بررس در وزارت اطلاع‌رسانی خدمت می‌کرد، این امکان را یافت که باقی عمرش را (بعد از ترک موزه‌ی بریتانیا در سال ۱۹۳۰) منحصراً به تحقیق و ترجمه اختصاص دهد. در یک دهه‌ای که صرف ترجمه‌ی *حکایت گنجی* کرد، به تحقیقات مرتبط با موزه ادامه داد و *مقدمه‌ای بر نقاشی چینی* (۱۹۲۳) و ترجمه‌ای از کتاب *وقت خواب* (۱۹۲۸) سی شوناگون ارائه داد، و این کتاب‌ها اشتیاق خوانندگان بریتانیایی بعد از جنگ به دنیای زیبا، زنانه، و ناشناخته‌ی یک ژاپنی قرون وسطایی را تشدید کرد، و آتش این اشتیاق با انتشار *حکایت گنجی* به شکل پاورقی در نسخه‌ی بریتانیایی مجله‌ی *وگ* فروزان‌تر شد.

ویلی در سال ۱۹۱۳ به عنوان هنریار در چاپ‌خانه‌ی موزه‌ی بریتانیا استخدام شد؛ بعدتر به «بخش خاوری» منتقل شد، و آن‌جا بود که با زبان‌ها و هنر آسیایی آشنایی یافت و تحت تعلیم آسیاشناس مشهور، لورنس بینیون، قرار گرفت که وظیفه‌ی سنگین فهرست‌بندی محموله‌های تازه دریافتی از نقاشی‌ها و نسخه‌های خطی بودایی را به کارآموز جوان‌اش سپرد، آثاری که سر اورل استاین در غارهای دون - هوانگ در شمال شرق چین «بازیابی» کرده بود. این مواجهه‌ی متنی لحظه‌ی سرنوشت‌سازی در حیات خلاق ویلی بود، و او را به سوی تحقیقات تمام عمر و تسلط بر متون کلاسیک چینی و ژاپنی سوق داد - و نتیجتاً مجموعه ترجمه‌های کاملاً قابل اتکا و روانی از آثار مهمی که با آن‌ها مواجه می‌شد ارائه داد، آثاری که در پایان حیات او ۳۵ ترجمه‌ی بلند و انبوهی مقالات محققانه و تک‌نگاری‌های متعددی را در بر می‌گرفتند. ویلی، ساکن تمام عمر در میدان گوردون، تقریباً دو دهه (۳۰-۱۹۱۳) در موزه‌ی بریتانیا ماند، و در این دوره اولین ترجمه‌های‌اش، *صد و هفتاد شعر چینی* (۱۹۱۸) و *ترجمه‌هایی دیگر* (۱۹۱۹)، را منتشر کرد. این کوشش‌های آغازین گویای تمایل او، به عنوان یک فیلولوژیست، به ارائه‌ی درآمد‌های ادبی برای خوانندگانی بود که طبعاً مایل به مطالعه‌ی این متون به زبان اصلی بودند. این آثار اولیه از قضا به شدت پرخواننده شد و مخاطب گسترده پیدا کرد - و قطعاً به دید از را پابند هم رسید، و واکنش مبهم و دوپهلوی او را در پی داشت (این تصور که پابند موجب علاقه‌مندی ویلی به شعر چینی شده یا در انتشار آتی ترجمه‌های اولیه‌ی او نقش داشته درست نیست). همچنین، در همین دوره‌ی کار در موزه‌ی بریتانیا بود که ویلی تحقیقات و ترجمه‌های ژاپنی‌اش را آغاز کرد، آثاری که با *گلچین شعر ژاپنی* (۱۹۱۹) شروع شد و با نمایش‌های «نو»ی ژاپن (۱۹۲۱) ادامه یافت.

شده است که اسکار وایلد و دیگران به آن دامن می‌زدند، و به علاوه به تأثیر مستمر آثار او بر بوطیقای «ایماژیستی» در اوایل سده بیستم توجه نشان داده‌اند که با برداشت‌های اختصاصی از او پائوندا از متون شاعرانه‌ی چینی رواج یافته بود، برداشت‌هایی که - چه به لحاظ فرم و چه لحاظ محتوا - ربط اندکی به آثار اصلی داشتند و یا کلاً بی‌ارتباط به آن‌ها بودند. از این نظر، ترجمه‌های اولیه‌ی ویلی محور بحث نقادانه‌ای قرار گرفتند که در پی برکشیدن مترجمان و ترجمه‌های‌شان تا حد جایگاه آفرینش‌گرانه‌ی مؤلفان و آثار اصیل آنان بود - دیدگاهی که ویلی رسماً آن را رد می‌کرد. ویلی، در سراسر عمرش، همواره بر این فرض ساده تأکید داشت که، وظیفه‌ی او تشویق خوانندگان به مواجهه‌ی مستقیم با اصل متونی است که او به آن‌ها می‌پرداخت (در این حرف او پژوهش‌گران درخشان او در دوره‌ی تحصیل آثار کلاسیک در راگبی - کمبریج را می‌توان باز شنید). این واقعیت که آثار ویلی معیاری نوین، و عملاً انقلابی، در عرصه‌ی مشترک فیلولوژی، سبک، و بلاغت وضع کردند (و بر آثار آتی افرادی مانند برتون واتسون و دونالد کین به شدت تأثیر گذاشتند)، به نظر خودش، اهمیت اساسی در برنامه‌ی کاری او نداشت: «ترجمه‌های من در گذر زمان، با وجود کاستی‌های‌شان، کمکی در این راستا کرده‌اند که این ایده به ذهن بعضی افراد خطور کند: برای شعر دوستان، چینی زبانی است که ارزش آموختن دارد.»

آخر این که، زندگی خصوصی ویلی نیز (این که در سال ۱۹۱۸ با بریل دو زوفیت، منتقد رقص، ازدواج کرده بود و تا مرگ او در سال ۱۹۶۲ به این وصلت ادامه داد، و بعد از آن و درست قبل مرگ‌اش در سال ۱۹۶۶ با رفیق دیرینه‌اش الیسون رابینسون ازدواج کرد) موضوع پژوهش‌های متعدد بوده، و در همین حال این نکته‌ی شگفت‌آور، برای برخی، مورد توجه قرار گرفته

با تکمیل مجلد ششم و پایانی حکایت گنجی در سال ۱۹۳۳، ویلی به عشق متنی‌اش، آثار کلاسیک چینی، رجوع کرد و در طول سه دهه‌ی بعدی مجموعه ترجمه‌هایی ارائه داد که عملاً کانون ادبی چین را به خوانندگان غربی معرفی می‌کردند - مجموعه آثاری که به شکلی اندیشیده متون فلسفی و دینی را علاوه بر اشعار چینی در بر می‌گرفت، و همچنین شامل تألیفات محققانه‌ای می‌شد که منعکس‌کننده‌ی میل ویلی به تعلیم عموم خوانندگان بود: راه و توان آن: پژوهشی در تائوت چینگ و جایگاه آن در تفکر چینی (۱۹۳۴)، کتاب ترانه‌ها: شیه چینگ (۱۹۳۷)، قطعات (۱۹۳۸)، سه راه اندیشه در چین باستان (۱۹۳۹)، میمون (۱۹۴۲)، زندگی و زمانه‌ی پو چو - ئی (۱۹۴۹)، نه ترانه: پژوهشی در شمنیسم در چین باستان (۱۹۵۵)، و تاریخ سری مغول‌ها (۱۹۶۳).

ویلی، اول و آخر، دانشوری برخوردار از طیف وسیعی از علایق مرتبط با آسیا بود، علایقی که در اواخر دوران کاری‌اش او را به مطالعات عمده‌تأاریخی و انسان‌شناختی رهنمون شدند، مطالعاتی بهره‌ور از همان دقت و جامع‌نگری که مشخصه‌ی آثارش در عرصه‌ی ترجمه بود. ویلی، برای مثال، از همکاران پرکار (و پیش‌گام) نشریه‌ی نیو استیتسمن بود که حول محور گروه بلومزبری می‌گشت، و در سراسر عمرش به مقاله‌نویسی درباره‌ی موضوعات کاملاً متنوع در آن ادامه داد. با این حال، دست‌آورد کلی او را به ناچار باید در چارچوب نقش پیش‌گامانه‌اش در ارائه‌ی برگردان‌های ظریف، دقیق، و در عین حال به لحاظ سبکی همخوان از آثار مهم و نماینده‌ی کانون‌های ادبیات کلاسیک چین و ژاپن به خوانندگان غربی ارزیابی کرد.

عمده‌ی تحقیق و پژوهش‌ها درباره‌ی ویلی از زمان مرگ‌اش بر اشتیاق بریتانیای پس از دوره‌ی ادواری به زیبایی‌شناسی رمانتیک‌نموده‌ی خاور دور متمرکز

او در اخلاق و حدود فلسفه (۱۹۸۵) مجموعه‌ی متنوعی از این‌گونه انتقادات به نظریات اخلاقی سنتی را فراهم آورده، و به کاوش در عرصه‌ای ویرای نظریه‌ی اخلاقی می‌پردازد. تفکر اخلاقی را باید از قید «اخلاقیات» (morality) آزاد کرد، آن زیرمجموعه‌ی «اخلاق» (ethics) ساخت که بهترین نمودش را می‌توان در کوشش کانتی برای کشف حوزه‌ی التزامی و رای تصادف یافت؛ همچنین، تفکر اخلاقی را باید از قید «نظریه» آزاد کرد چون نظریه تنها نوع تأمل، تنها راه ستیز با تعصب، نبوده و بیش از آن که بر مفروضات اخلاقی «شدید» (نظیر «قساوت» و «جسارت») تأکید داشته باشد بر مفروضات اخلاقی «خفیف» تأکید دارد، و (برخلاف فرض کلی‌تر «التزام اخلاقی») «ظاهراً مبین وحدت واقعیت و ارزش» بوده و نوعاً دلایلی برای کنش عرضه می‌کند (صص. ۱۲۹ به بعد). نظریه‌ی فلسفی اغلب اعتماد ما به چنان مفروضات [اخلاقی] شدید را سلب می‌کند، اما این نکته بیش از آن که نشان‌دهنده‌ی اهمیت آن مفروضات باشد نشان‌گر محدودیت‌های فلسفه است. بهترین کاری که در عرصه‌ی اخلاق می‌توان به انجام آن امید داشت جست‌وجو برای یافتن مفاهیم اخلاقی‌ای است که بقای تأمل و رویه‌های اجتماعی بهره‌ور از این مفاهیم را تضمین می‌کنند. اساس اکثر آثار ویلیامز، چه انتقادی و چه اثباتی، شاید یک «روان‌شناسی اخلاقی غیراخلاق‌گرا» باشد، و از همین رو در روش تحقیق خود، بیش از «شهودات» فلسفی یا پیشافلسفی، برای «زندگی چنان که عملاً تجربه می‌شود» اولویت قائل می‌شود (۱۹۸۱، صص. ۳۷، ۱۹۸۵، فصل ۶). ویلیامز در شرم و ضرورت (۱۹۹۳) پژوهش‌های روان‌شناختی پیشین خود را هم به کار گرفته و هم بسط می‌دهد. او یونانیان را «بدویانی» که در گذر زمان تعالی یافته‌اند یا اعضای یک عصر طلایی سپری‌شده نمی‌داند: با آن که نباید فاصله‌ی خود با آنان

که ویلی اصلاً علاقه‌ای به مواجهه با هیچ وجهی از خاور دور معاصر نداشت، و همین طور روابط نزدیک او با اعضای گروه بلومزبری، و این موضوع که گرایش جنسی خود او چه تأثیری بر ترجمه‌های اش، به ویژه حکایت گنجی، داشته یا نداشته است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: گراچی ۲۰۰۳، موریس ۱۹۷۰)

جیمز پی. رایس

ویلیامز، برنارد (Williams, Bernard)

(۱۹۲۹-۲۰۰۳) فیلسوف بریتانیایی. دغدغه‌های فکری بسیار متنوع در آثار فلسفی ویلیامز، با شفافیت تحلیلی‌شان، غنا و عمق خاصی دارند: ویلیامز به همان اندازه در بحث تراژدی یونانی تبحر داشت که در بررسی پی‌آمدهای فلسفی علوم طبیعی مدرن. آثار متأخر او عمدتاً در راستای حملات‌اش به فلسفه‌ی اخلاق سنتی بود، و هر دو سنت فایده‌باور و کانتی را مورد انتقاد قرار می‌داد.

ویلیامز در «اشخاص، منش، و اخلاقیات» (۱۹۸۱) به این بحث می‌پردازد که، هیچ‌یک از این شاخه‌های تفکر اخلاقی قادر به درک اهمیت «طرح‌های اساسی» یعنی آن تعهداتی که دلیلی برای ادامه‌ی حیات در اختیار ما می‌گذارند، نیستند. اگر که طرح‌های اساسی ما در تعارض با مقتضیات یک معیار اخلاقی کانتی یا فایده‌باور باشند، ما به لحاظ اخلاقی باید از آن تعهدات دست بشوییم - و با این حال وجود چنین تعهداتی برای واداشتن ما به انجام هر کاری ضروری است. ویلیامز در مقالات «اقبال اخلاقی» (۱۹۸۱) و «تعارضات ارزش‌ها» (۱۹۸۱) استدلال می‌کند که موجه بودن اعمال ما به لحاظ عقلانی تا حد زیادی بسته به بخت و اقبال و تصادف بوده، نه تنها مجموعه‌ی متکثری از «اساسی‌ترین ارزش‌ها» وجود دارد بل که این ارزش‌ها عملاً غیرقابل‌قیاس با یک‌دیگر اند.

این‌گونه مسائل را مستقیماً مورد توجه قرار داده، هم به «انکارکنندگانی» مانند رورتی پاسخ می‌دهد که سبک اندیشه‌اش به نظر او «امکان حقیقت را کلاً منکر می‌شود، اهمیت آن را ندیده می‌گیرد، یا مدعی است که هر حقیقتی نسبی است، یا به چنین معیایی مبتلا است»، و هم به آن «حامیان عقل سلیم» جواب می‌دهد که با رد دیدگاه‌های این انکارکنندگان، «حقیقت را دوباره در نقش‌های روزمره‌اش مستقر می‌کنند» (صص. ۴ به بعد). ویلیامز از اهمیت حقیقت و حقیقت‌باوری و دو ثمره‌ی آن، یعنی صحت و صداقت، دفاع می‌کند: «آدم تمام تلاش‌اش را برای دست‌یابی به حقیقتی‌ترین باورها به کار می‌برد، و آن‌چه می‌گوید نشان‌دهنده‌ی باورهای او است» (ص. ۱۱). با چنین رویکردی، ویلیامز نه تنها به تبارشناسی نیچه‌ای روی آورده، بل که استدلال می‌کند که دیدگاه نیچه در باب حقیقت، بیش از آن که به نظر می‌رسد، به دیدگاه خود او نزدیک است.

سه مجلد از مقالات ویلیامز نیز بعد مرگ او منتشر شده‌اند که از متأخرترین تا نخستین نوشته‌های او را شامل می‌شوند: در آغاز کردار بود: واقع‌گرایی و اخلاق‌گرایی در بحث سیاسی (۲۰۰۵)، فلسفه به عنوان یک رشته‌ی اومانستی (۲۰۰۶a)، و معنی گذشته: مقالاتی در باب تاریخ فلسفه (۲۰۰۶b). این مجموعه مقاله‌ها در کل بینش‌هایی در باب سرشت اندیشه و حیات سیاسی، تأمل فلسفی، و آثار چهره‌های برجسته‌ای در تاریخ فلسفه‌ی غرب (به ویژه افلاتون، ارسطو، دکارت، و نیچه) عرضه می‌کنند. فیلسوفان، با وجود اختلاف نظرات‌شان با ویلیامز، احتمالاً تا سال‌ها تحت تأثیر استدلال‌ها، مثال‌ها، تمایزگذاری‌ها، و دیدگاه‌های او خواهند ماند، و معدودی از آنان شاید قادر به هم‌اوردی با نوشته‌های درخشان، پرمایه، و روشن او در باب مسائلی باشند که اهمیتی بنیادینی برای فهم ما از بشریت دارند. (برای آشنایی بیشتر،

را از یاد ببریم، جنبه‌های فراوانی از تفکر آنان بیش از آن‌چه احتمالاً تصور کرده‌ایم با ما قرابت دارد. برای مثال، حماسه‌های هومری و تراژدی یونانی روان‌شناسی‌ای عرضه می‌کنند که - برخلاف روان‌شناسی افلاتون و ارسطو (صرف نظر از کانت و فایده‌باوران) - به شکل ثمربخشی از قیود اخلاقی آزاد است. این حماسه‌ها و تراژدی‌ها همچنین درکی از اعمال آدمی را به دور از این ایده مطرح می‌کنند که توجهات اخلاقی ما به آن اعمال از جهتی همساز با نحوه‌ی هستی جهان است: «ما می‌دانیم که جهان برای ما ساخته نشده و ما نیز برای جهان ساخته نشده‌ایم» (ص. ۱۶۶).

آثار ویلیامز، همچنان که خود در شرم و ضرورت خاطر نشان کرده (ص. ۹)، از جهات مهمی یادآور آثار نیچه اند: در بطن روان‌شناسی او شاهد تشکیکی در طرح خودیگانه‌انگاری و غلبه‌ای هستیم که امور اخلاقی و آرمانی ظاهراً بر ما داشته‌اند. با این حال، ویلیامز صراحتاً بر فاصله‌ی خود با نظرات نیچه در باب سیاست صحه می‌گذارد (صص. ۱۰ به بعد). تفاوت دیگر و شاید مهم‌تری هم وجود دارد: نیچه مدعی است که علوم طبیعی مدرن طبیعت را به قدر کفایت «الوهیت‌زدایی» نکرده‌اند، و این مدعا در تباین با این مدعای ویلیامز است که علوم طبیعی مدرن می‌توانند «تلقی قاطعی از جهان» در اختیار ما بگذارند (۱۹۸۵، فصل ۸). نیچه به این ترتیب دیدگاه‌باوری رادیکال‌تری در مقایسه با دیدگاه‌باوری ویلیامز داشته، التزام ظاهراً تزلزل‌ناپذیر ویلیامز به نوعی واقع‌گرایی علمی نیز راه او را از راه متفکران معاصر که از ریچارد رورتی تبعیت می‌کنند متمایز می‌سازد.

به نظر ویلیامز، علوم طبیعی مدرن به طور قطع «صرفاً داستان دیگری» درباره‌ی نحوه‌ی هستی جهان نیستند، او، در آخرین کتابی که منتشر کرده، حقیقت و حقیقت‌مندی: رساله‌ای در باب تبارشناسی (۲۰۰۲)،

فرآورده‌های یک جامعه، یا آثار سترگ یک فرد نابغه - را مورد تأکید قرار داده، به مرور تاریخ نقد فرهنگی سرمایه‌داری صنعتی (که، بنا به بحث او، به لحاظ سیاسی به شدت متناقض بوده) از برک و کوبیت گرفته تا راسکین، آرنولد، موریس، ایوت، و لیویس می‌پردازد. در ادامه‌ی این بحث، در *انقلاب طولانی* (۱۹۶۱)، تعریف کلی‌تری از فرهنگ به منزله‌ی یک شیوه‌ی زندگی را مورد تأکید قرار داده و بسط می‌دهد. او در این کتاب به تحلیل تاریخ تکامل قالب‌ها و نهادهای فرهنگی در بریتانیا در طول دوپست سال گذشته پرداخته و چارچوب نظری‌ای برای بررسی آن فرآیند تغییر و تحول پویا مطرح می‌کند. ویلیامز در این کتاب مفاهیم *ساختار احساس* و *فرهنگ‌های مسلط/ بازمانده/ نوخاسته* را برای کمک به فهم معادلات ایدئولوژیک پیچیده‌ای که هر زمان ممکن است وجود داشته باشند، و راه‌های ناهموار تغییر تاریخی این ساختارهای احساس، و نحوه‌ی پیدایش قالب‌های مسلط و مخالف، مطرح می‌کند.

این مفاهیم، که در سرتاسر آثار او شرح و بسط یافته‌اند، بنیادِ نگرشی را پی می‌ریزند که بعدها نام *ماتریالیسم فرهنگی* به خود می‌گیرد. او استدلال می‌کند که قالب‌های فرهنگی صرفاً حاصل یک فرآیند اقتصادی اولیه نبوده بل که خود فعالانه آن فرآیند را شکل می‌دهند، و ستیز فرهنگی و صحنه‌گذاری بر اختلاف هویت‌های فرهنگی محور هر جامعه‌ی واقعاً دموکراتیکی به شمار می‌روند. از این رو، پژوهش در باب سیاست‌شناسی زبان نقش تعیین‌کننده‌ای در تحلیل او پیدا می‌کند: *انقلاب طولانی* سیر توسعه‌ی زبان انگلیسی استانده به عنوان فرآیندی اساسی در ایجاد استیلای یک فرهنگ کلان‌شهری مسلط را مرور می‌کند؛ و *واژگان کلیدی* (۱۹۷۶) این‌گونه مسائل را با نگاهی به تاریخ پیچیده‌ی مفروضات و مفاهیم خاص به

بنگرید به: آلتمن و هریسون ۱۹۹۵، اسمارت و ویلیامز ۱۹۷۳، توماس ۲۰۰۷، کالکات ۲۰۰۹، ویلیامز ۱۹۷۳) جفری اس. ترنر

ویلیامز، ریموند (Williams, Raymond)

(۱۹۲۱-۸۸) منتقد فرهنگی بریتانیایی. آثار ویلیامز، به عنوان یکی از مهم‌ترین روشنفکران سوسیالیست در دوران پس از جنگ جهانی دوم در بریتانیا، تأثیر عمده‌ای بر تاریخ و نظریه‌ی فرهنگی از اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سو گذاشته‌اند. ویلیامز در پانصدی، دهکده‌ای مرزی در ولز، به دنیا آمد، و پدرش سوزن‌بان بود. او پس از اتمام تحصیلات مقدماتی در مدارس محلی، در سال ۱۹۳۹ به «دانش‌سرای ترینیتی» کمبریج رفت، و در این فاصله به خدمت سربازی فراخوانده شد و از ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ درگیر آن بود. پس از فارغ شدن از تحصیل در کمبریج، از ۱۹۴۶ تا ۱۹۶۱ به تدریس در دبیرستان‌ها پرداخت، و سپس به عنوان عضو هیأت علمی «دانش‌سرای جیزز» به کمبریج بازگشت، و باقی دوران فعالیت خود را همان‌جا سپری کرد. ویلیامز همواره خود را یک سوسیالیست فعال می‌دانست، و به عنوان یک «اروپایی ولزی» در «منطقه‌ی مرزی» واقع میان عوالم فرهنگی و اجتماعی گوناگون سکنا داشت. تألیفات او طیف متنوعی از مباحث، از تاریخ فرهنگی و ادبی، و پژوهش‌هایی درباره‌ی درام و جامعه گرفته تا نظریاتی در باب شاکله‌ها و نهادهای فرهنگی، و دلالت اجتماعی در حال تغییر زبان و رسانه‌ها، را در بر می‌گیرند. او داستان‌هایی نیز در امتداد و همسو با آثار نظری خود نوشته است.

آثار ویلیامز هم مخالف با و هم متکی به سنت‌های فرهنگی مسلطی هستند که خود به تحلیل آن‌ها پرداخته است. او در *فرهنگ و جامعه* (۱۹۵۸) فرض *فرهنگ* به منزله‌ی «فرآیند» - نه صرفاً عالی‌ترین

وینیکات، دونالد وودز

(Winnicott, Donald Woods) (۱۹۷۱-۱۸۹۶)

پزشک و روان‌پزشک اطفال، و روان‌کاو بریتانیایی، که از اعضای مکتب روابط ایزگانی و تحت تأثیر ملانی کلاین بود. وینیکات اغلب گفته است که چیزی به عنوان یک کودک وجود ندارد، یعنی یک کودک نمی‌تواند بیرون از رابطه‌ای با یک دایه وجود داشته باشد. رشد ثمربخش کودک بسته به مهیاسازی محیط تسهیل‌کننده‌ای توسط یک مادر «به قدر کفایت شایسته» است - واژه‌گزینی او در این‌جا نشان‌گر تلاش برای احتراز از ایدئال‌سازی نقش مادر است. مراقبت مادرانه‌ی به قدر کفایت شایسته موجب رشد و نمو تدریجی به سوی استقلال می‌شود؛ و نبود آن می‌تواند به ایجاد خود کاذبی منجر شود که با مقتضیات محیطی تبانی کرده و خود واقعی را نهان می‌سازد. اشتهار وینیکات (۱۹۵۸) به خاطر طرح تصور «ابژه‌ی انتقالی» در تفکر روان‌کاوانه است. این ابژه، نوعاً، شیء یا ابژه‌ای مادی مانند یک پتو است که کودک تعلق عاطفی شدیدی به آن نشان می‌دهد. این ابژه به کودک اجازه می‌دهد از رابطه‌ی شفاهی اولیه با مادر به روابط ایزگانی راستین رو کند. این ابژه‌ی گشتاری، که حاصل نخستین تجربه‌ی کودک از چیزی است که به او تعلق ندارد، امکان تفاوت‌گذاری مکانی اولیه‌ای بین خود و نا - خود را ایجاد می‌کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دیویس و والبریج ۱۹۸۰)

دیوید میسی

شکل ملموس‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد. تحلیل ویلیامز از رسانه‌های رادیو - تلویزیونی نیز بسیار حائز اهمیت است. او هم جبرباوری تکنولوژیکی را (که ارتباط جمعی را به یک عامل نظارت یک‌پارچه مبدل می‌کند) و هم نگاه نخبه‌گرایانه به کاربران رسانه‌ها به عنوان «توده‌های به تلویزیون چسبیده» را (که دولت و سرمایه‌داری مصرفی شست‌وشوی مغزی‌شان داده‌اند) مردود می‌شمارد.

آثار ویلیامز حول محور کشاکش، پیچیدگی، و تضاد - میان فرهنگ والا و فرهنگ عامه‌پسند، میان سنت و مدرنیته، میان درک ریشه‌های فرهنگی و تجربه‌ی از جا برکنده شدن این ریشه‌ها، و میان امور عمومی و امور خصوصی، یا دیار و کلان‌شهر - شکل می‌گیرند. او، همچنان که در تحلیل خود از معانی در حال تغییر زندگی شهری و روستایی مطرح کرده (۱۹۷۳)، مایل به تحلیل صورت‌بندی ساختاری تقسیمات و هویت‌های اقتصادی و فرهنگی، بدون بی‌توجهی نسبت به تجربه‌ی زنده‌ای بود که این هویت‌ها در قالب آن تجسم می‌یابند، بدون نادیده گرفتن فرصت‌ها برای سفری امیدوارانه که بتواند خوش‌بینانه به آینده نظر داشته باشد، و تجلی این تمایل را می‌توان در به سوی سال ۲۰۰۰ ملاحظه کرد. «اجتماع» واژه‌ای کلیدی در سرتاسر تألیفات او بوده، اما این مفهومی متغیر است: اجتماع محصول تلفیق مناسبات، مکان، شناسایی متقابل، تجربه‌ی مشترک، و هویت طبقاتی است.

جنی بورن تیلور

هابرماس، یورگن (Habermas, Jürgen)

(۱۹۲۹-) فیلسوف، جامعه‌شناس، و متفکر انتقادی آلمانی. هابرماس از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو تأثیرگذارترین فیلسوف آلمان بوده، و به عنوان یک منتقد اجتماعی و سیاسی در مباحث مختلف درگیر بوده است. در دهه‌ی ۱۹۹۰، آرا و آثار هابرماس نه تنها اروپای قاره‌ای بل که محافل آکادمیک آنگلو ساکسون را هم به سرعت تحت تأثیر قرار دادند. هابرماس از اعضای مکتب فرانکفورت در حوزه‌ی پژوهش اجتماعی است و از نگرش‌های هگلی و مارکسیستی آن به تاریخ، جامعه، و تکامل اجتماعی پی‌روی می‌کند. نظریه‌ی انتقادی او ریشه در روح مکتب فرانکفورت دارد، هرچند که خود نظریه‌ی انتقادی را دگرگون کرده و در راستای آشکال نمادین تعامل اجتماعی (زبان و ارتباط) بازآرایی کرده است. کوشش‌های اولیه‌ی او برای تدوین یک «نظریه‌ی اجتماعی انتقادی با اهداف عملی»، نظریه‌ی انتقادی راجع به جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن، بدواً مبتنی بر نقد «علم‌باوری» (باور پوزیتیویستی به علوم، به عنوان تنها مقوله‌ی دانش و شناخت امکان‌پذیر) و «آگاهی فن‌سالار» ملازم با آن بود که ایدئال‌های فن‌سالارانه را بر زندگی عملی تحمیل می‌کند. هابرماس هیچ‌گاه به بدبینی متجلی در برداشت مکتب فرانکفورت از «عقلی ابزار» (خردی که کلاً به

عنوان ابزاری در چارچوب یک عقلانیت متکی بر «وسایل - اهداف» به کار گرفته می‌شود)، خرد غالب در جوامع سرمایه‌داری، تن نداده؛ او بر این باور است که خرد در جوامع مدرن به محاق نرفته، هنوز می‌تواند به شکل یک اشتیاق رهایی‌بخش در دسترس باشد. از این جهت، نقد علم‌باوری می‌تواند نظریه‌ی انتقادی او را از باورهای پوزیتیویستی به نظریه‌ی ناب برهاند، و راه‌حلی برای مسأله‌ی پیوند «نظریه» و «عمل به نظریه» فراهم آورد که فاصله‌ی خود را با راه حل‌های ابزاری مطرح‌شده از سوی متخصصان حفظ کند.

مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌ی انتقادی هابرماس را باید در دانش و علایق انسانی (۱۹۶۸) او بازجست. هابرماس در این اثر (به پی‌روی از چارلز سندرز پیرس، ویلهلم دیلتای، و زیگموند فروید) دانش و شناخت را به سه علاقه‌ی معرفتی (پیشینی) پیوند می‌دهد: علایق فن‌آورانه، عملی، و رهایی‌بخشانه، که به ترتیب با علوم طبیعی، علوم اجتماعی، و علم انتقادی روان‌کاوی منطبق اند. علم روان‌کاوی (با تحلیل هرمنوتیکی و ژرف‌نگر خود، و با توانایی‌اش برای درخودنگری) الگوی مثالی نقد و رهایی‌بخشی به شمار می‌رفت، الگویی که نهایتاً قادر به تأمین وجوه اساسی لازم برای نظریه‌ی اجتماعی انتقادی او باشد. هابرماس، با اتکا به روان‌کاوی، ایده‌ی «گفتار انحرافی» را به شاخه‌های اجتماعی

تکامل اجتماعی (در راستای میراث مارکسیستی - هگلی خود) و در قالب «ترمیم ماتریالیسم تاریخی» بود. از این جهت، تکامل اجتماعی را می‌شد توسعه‌ی ظرفیت‌های آموزشی نوع بشر و نیز رشد نگرش اخلاقی و شناخت تجربی معطوف به پیشرفت‌های فن‌آورانه و تسلط بر طبیعت دانست.

هابرماس در سال ۱۹۸۱، با انتشار نظریه‌ی کنش ارتباطی، از پارادایم عقل‌آگاهی‌محور به پارادایم زبان (در قالب گفتار) میل می‌کند. این چرخش معطوف به مهیا کردن مبنای هنجارگذار تازه‌ای برای نظریه‌ی انتقادی‌اش در باب جامعه، جای فرضیات پیشاتجربی آثار اولیه‌اش، بود. ما در ارتباط، ارتباط گفتاری که دست کم یک گوینده و یک شنونده داشته باشد، صرفاً عبارت‌ها را ادا نمی‌کنیم، بل که همزمان با دنیای عینی، با دیگر اعضای جامعه، و با افکار، احساسات، و امیال درونی خود، از طریق طرح دعویاتی در این سه ساحت، رابطه برقرار می‌کنیم. ما در زندگی عملی، زبان را در سطح اجرایی‌اش به کار می‌گیریم. اعتبار چنان دعویاتی را (هابرماس در مقابل آن سه ساحت، به ترتیب، ادعای حقیقت، ادعای صحت هنجارگذار، و ادعای بیانات راستین را می‌گذارد) می‌توان با استناد به دلایل و نگرش‌های مشارکت‌کنندگان در ارتباطات ارزیابی کرد. دعویاتی این‌گونه در معرض نقادی و اعتبارسنجی اند. دعویات مناقشه‌انگیز را باید با بحث و استدلال بررسیید، و حصول توافق می‌تواند بدون توسل به زور باشد.

در نظر هابرماس، «عقلانیت ارتباطی» به تجربه‌ی ما از گفتار استدلالی نامقید و اتفاق نظر وحدت‌بخش آن اشاره دارد. ریشه‌ی این دیدگاه در کاربرد زبان در جهت ایجاد انسجام اجتماعی یا همسوسازی مقاصد کنش‌گران متفاوت در تعامل اجتماعی است. عقلانیت ارتباطی تضمین‌کننده‌ی جهت‌گیری اقدامات ما به سمت فهم و توافق بین‌ذهنی بدون توسل به زور است.

تعمیم می‌دهد، تا ایدئولوژی را به عنوان «ارتباطی اساساً تحریف‌شده» تبیین کند. هابرماس هرگز توضیح مستقاع‌کننده‌ای در مورد منظور خود از «موقعیت گفتاری به‌هنجار» ارائه نکرده، اما مفهوم ایدئولوژی را ورای تعریف کلاسیک‌اش به عنوان شناخت کاذب مورد بررسی قرار می‌دهد. به عقیده‌ی او، جامعه را می‌شود برحسب زبان، کار، و قدرت (و با غلبه بر محدودیت‌های دیدگاه مارکس، که خودسازی را منحصرأ به مقوله‌ی کار تقلیل داده بود) مورد تحلیل قرار داد. او، در تعریف ارتباط انحرافی، جنبه‌هایی از هرمنوتیک را به نظریه‌ی انتقادی خود وارد کرده، و در مناظره‌ی مطولی با هانس - گئورگ گادامر از استفاده‌ی خود از هرمنوتیک به عنوان نیرویی نقادانه در نظریه‌اش دفاع می‌کند، و در عین حال به نگرش‌های ارزنده‌ای در خصوص اتخاذ یک رویکرد هرمنوتیکی در نوشته‌های بعدی‌اش در باب نظریه‌ی اجتماعی و کنش‌های ارتباطی دست می‌یابد. هابرماس، با نقد سازوکارهای ایدئولوژیکی که به پیدایش ارتباط انحرافی در جوامع مدرن منتهی می‌شوند، به طرح مفهوم «موقعیت گفتاری ایدئال» (به عنوان یک ارتباط آزاد و نامقید) می‌پردازد که می‌تواند به عنوان یک رویکرد هنجارگذار ایفای نقش کند.

هابرماس در اشاره به طرح‌های علمی که تصویری کانتی از تأمل را به خدمت می‌گیرند (برای مثال، با مطرح کردن این پرسش که شرایط لازم برای یک توانش انسانی کدام‌ها هستند)، فرض «علوم ترمیمی» را پیش کشیده، این‌گونه بود که در دهه‌ی ۱۹۷۰ تلاش‌های ترمیمی خود را در بحث زبان‌شناسی و به منظور ارائه‌ی یک «کاربردشناسی جامع» روی آورد (نظریه‌ای در باب وجوه جامع توانش زبان‌شناختی انسانی - ساختارهای اساسی و قواعد بنیادی - ای که می‌توانند روشن‌گر تصور او از ارتباط و ارتباط اساساً تحریف‌شده باشند). او در عین حال سرگرم ارائه‌ی نظریه‌ای در باب

نظام‌ها به زیست‌جهان نفوذ کرده و، برعکس، نظام‌ها وابسته به دست‌آوردهای زیست‌جهان (مهارت‌های فردی، همبستگی جمعی) می‌شوند. در حالی که مارکس به رابطه‌ی خطی میان زیربنا و روبنا باور داشت، هابرماس رابطه‌ی تعاملی زیست‌جهان و نظام اجتماعی را مطرح می‌کند. او در اشاره به مداخله‌ی نظام‌هایی که روند بازتولید زیست‌جهان را مختل می‌کنند از «استعمار زیست‌جهان» یاد می‌کند. این مداخلات را می‌توان به منزله‌ی آسیب‌رسانی مد نظر گرفت، و تجلی آن‌ها را نتیجه‌ی فقدان معنا، بی‌هنجاری، و بی‌نظمی شخصیتی دانست.

اما عوامل و اشکال اعتراض در حوزه‌های تعارض اجتماعی امروزی کدام اند؟ هابرماس حرکت‌های اعتراضی را پی‌آمد استعمار زیست‌جهان می‌داند، زیست‌جهانی که با مداخله‌ی نیروهای نظام‌مند بیرونی از هم گسیخته و به مخاطره افتاده است. مشخصه‌ی همه‌ی گروه‌های معترض را می‌توان مقاومت در برابر گرایش به استعمار زیست‌جهان دانست، و گروه‌هایی که در پی کشف اشکال نوین زندگی اجتماعی در قالب همکاری و همبودگی اند توان رهایی‌بخشی از خود به نمایش می‌گذارند. استعمارزدایی از زیست‌جهان روندی جدا از روند کلی مدرن‌سازی نیست. هرچه زیست‌جهان به لحاظ ارتباطی عقلانی‌تر شود، بخت گسترش مقاومت‌های نهادینه‌ای افزایش می‌یابد که قادر به محدود کردن کارکرد تخریبی نیروهای متکی به نظام‌های اند. از این جهت، حوزه‌ی همگانی همان جایگاه اساسی برای حصول همایی‌های گفتمانی است. هابرماس بعدتر (۱۹۸۴)، با تأثیرپذیری از ماکس وبر، به ترسیم نظریه‌ای در باب مدرنیته روی می‌آورد. در این نظریه، جامعه‌ی مدرن را می‌توان حاصل عقلانی شدن زیست‌جهان و تفاوت‌یابی نظام اجتماعی دانست. با این حال، مدرن شدن زیست‌جهان به انقسام

تا وقتی عقلانیت ارتباطی (معطوف به همایی جمعی) در یک «اجتماع ارتباطی» بسط یابد، شاهد گسترش همسویی نامقیدکنش‌ها و حل تعارض‌ها با اتکا به نظر جمع خواهیم بود (البته به شرط آن که این تعارض‌ها ورای محدوده‌های رویکرد معرفتی نباشند). در عقلانیت رویه‌ی ارتباطی روزمره، بحث و استدلال همانند یک «دادگاه استیناف» عمل می‌کند، و پیوسته مانع کاربرد مستقیم یا مستمر زور می‌شود.

فرضیه‌ی اصلی او این است که، ما در زیست‌جهانی زندگی می‌کنیم که در آن اعمال خود را از طریق «ارتباط» همسو می‌سازیم. به یاری همین همسوسازی است که نوع بشر قادر به حفظ بقای خود بوده است. جوامع مدرن زیرنفوذ عقلانیت معرفتی - مقصودنگری قرار گرفته‌اند که به کنش‌های غایت‌نگر منجر می‌شود؛ با این حال، هسته‌ی اساسی همه‌ی اشکال اجتماع عقلانیت ارتباطی است. هابرماس به این ترتیب قادر به پیشبرد نظریه‌ی اجتماعی خود از راه مهیا کردن یک التزام جامع‌گرا و از این رو عینی به عنوان بنیان همه‌ی جوامع می‌شود. و همچنان که خود می‌پذیرد، توان الگو و پارادایم او در مورد عقلانیت ارتباطی بسته به ثمربخش بودن برنامه‌های پژوهشی مبتنی بر آن است. «زیست‌جهان» وحدت جهان عینی و بینادهنیت اعضای این جهان (در راستای همسویی کنشی) را تضمین می‌کند، و از این رو فرآیند فهم و همایی را ترفیع می‌دهد. زیست‌جهان همواره پس‌زمینه را شکل داده، و مستتر و پیشاانتقادی می‌ماند. زیست‌جهان در بطن خود حامل سنت فرهنگی بوده، در روند اجتماعی شدن فرد نقشی اساسی ایفا می‌کند. نظام‌های اجتماعی، نظیر اقتصاد و مدیریت دولتی، در تقابل با زیست‌جهان عمل می‌کنند. زیست‌جهان بر اساس عقلانیت ارتباطی آفریده می‌شود، حال آن که وجه غالب در نظام‌های اجتماعی کنش ابزاری است. در این جا مقتضیات

تأیید همه‌ی افراد متأثر از آن‌ها، مشارکت‌کنندگان در یک **گفتمان** عملی، رسیده یا بتوانند چنین تأییدی را کسب کنند. این اصل حاکی از خصلت روش‌مند حل مسائل اخلاقی در چارچوبی استدلالی است.

با این حال، ایده‌ی کلی اخلاق گفتمانی (به ویژه این شرط که یک هنجار باید به تأیید همگانی برسد) اختیاری نبوده، و نباید آن را صرفاً به عنوان یک حالت الفیایی در نظر گرفت. اخلاق گفتمانی متکی بر اصل عمیق‌تر و جامع‌تری است (که هابرماس آن را از مارگارت مید وام می‌گیرد). بر اساس این اصل، هر هنجار معتبری باید ایجادکننده‌ی یک وضعیت خاص باشد: همه‌ی افراد متأثر از یک هنجار می‌توانند آزادانه این پی‌آمدها و اثرات جانبی آن (اثراتی قابل پیش‌بینی و حاصل از اجرای آن هنجار برای خشنودسازی همگان) را بپذیرا شوند. او این اصل را «قاعده‌ی استدلال» (اصل U) می‌نامد، قاعده‌ای که تقویت‌کننده و توضیح‌دهنده‌ی تعبیر اخلاق گفتمانی او است. هابرماس به این بحث می‌پردازد که، اصل U شباهتی به دستور مطلق پیشینی کانتی ندارد؛ این اصل به معنای توجه استعلایی - عملی به پیش‌فرض‌های کلی و ضروری استدلال و برهان‌آوری است. یعنی، اگر ما به استدلال و ابعاد ارتباطی آن برای دستیابی به هم‌رایی و حصول فهم مقید باشیم، آن‌گاه برای بقای چنین استدلالی هیچ بدیل قابل تشخیصی جز همان اصل U وجود نخواهد داشت. هابرماس معتقد است که، اصل U اخلاق کلاً معتبری را مطرح کرده و به تأملات یا شهودات یک فرهنگ و یک دوران خاص وابسته نیست. از سوی دیگر، نظریه‌ی اخلاقی او راه‌حلی برای مسائل اخلاقی در اختیار نمی‌گذارد؛ این نظریه تنها به معنای گام‌های روش‌مندی در راستای نزدیک شدن به موضوعاتی اساسی است که باید حل و فصل شوند. معضلات اخلاقی و تعارضات اخلاقی انضمامی را باید در چارچوب استدلالی حل و فصل کرد

آن به سه حوزه‌ی ارزشی (علم، اخلاق، هنر) شده است. هابرماس این «سویه‌ی تاریک» مدرنیته را حاصل عقلانی‌سازی‌های یک‌سویه و انحرافی می‌داند. در جوامع مدرن، حوزه‌ی علم، در قالب عقلانیت علمی - فن‌آورانه، به جایگاه برتری در قیاس با حوزه‌های هنر و رهیافت اخلاقی دست یافته است. به نظر هابرماس (b ۱۹۸۳)، «طرح ناتمام مدرنیته» مستلزم سنت فرهنگی نوینی مبتنی بر انسجام‌بخشی دوباره به این هر سه حوزه‌ی زندگی است.

هرمنوتیک، همچنان که در طرح‌های اولیه‌ی هابرماس مطرح بوده، در این رویکرد او هم نقش حیاتی دارد. «کنش ارتباطی» مقید به تأویل است. در الگوی گوینده/شنونده‌ای که هابرماس در مورد کارکرد اجرایی زبان مطرح می‌کند، هر دو سوی این ارتباط در رابطه‌ی تأویلی قرار می‌گیرند. اکنون، عادی‌ترین وجوه زندگی روزمره هم به صورتی غریب در آمده‌اند، و بنابراین نیاز به هرمنوتیک در سراسر این زندگی گسترش می‌یابد. به کارگیری هرمنوتیک در علوم اجتماعی امری طبیعی است. با این حال، کاربرد هرمنوتیک نباید به نوعی نسبی‌نگری منجر شود. علوم اجتماعی باید هم عینی و هم نظری باشند. هابرماس معتقد است که، این وضعیت می‌تواند از طریق «انصاف مورد توافق» در موضع تأویل‌گر حاصل شود.

هابرماس در حوزه‌ی اخلاق به طرح یک نظریه‌ی اخلاقی گفتمانی می‌پردازد که قصد دارد آن را جانشین دستور مطلق کانتی سازد. او استدلال اخلاقی را از این جهت متفاوت از دیگر اشکال استدلال می‌داند که ربطی به دعویات حقیقت نداشته، هدف‌اش تشخیص درست یا نادرست بودن اعمال انسانی و هنجارهای حاکم بر آن‌ها است. ایده‌ی اساسی در پس اخلاق گفتمانی (که هابرماس آن را اصل D می‌نامد) این است که: هنجارها تنها زمانی معتبر محسوب می‌شوند که به

گفتمان به اعتبار یک هنجار همانند روند اعتباریابی دعویات حقیقت است. هنجارهای اجتماعی به امکاناتی برای تنظیم اشکال زندگی بدل شده، می‌توان آن‌ها را به عنوان اموری معتبر پذیرا شد یا به عنوان اموری نامعتبر رد کرد. حاصل نظریه‌ی اخلاقی هابرماس این است که، او از طرح حقایق اخلاقی به منزله‌ی ارزش‌ها دست شسته، آن‌ها را به عنوان دانشی فراگرفتنی و توانشی فرایافتنی در روند تکامل اجتماعی نوع بشر در نظر می‌گیرد.

طرح‌های هابرماس از دهه‌ی ۱۹۶۰ پهنه‌ی وسیعی را در بر گرفته، و مقاومت انتقادی او به شکل نافذی در «عقلانیت ارتباطی» طنین‌انداز شده است. البته، در این میان اختلاف نظرهایی نیز هست. آن‌ها که معتقد اند کاربست خرد (متحد) در زندگی اجتماعی (به عنوان مکمل طرح مدرنیته) اصلی‌ترین وظیفه‌ی کنونی است برنامه‌های هابرماس را هم‌پیمان مؤثری برای آرای خود خواهند یافت. و آن‌ها که برخورد شکاکانه دارند و روایت‌های مدرنیته را رو به زوال می‌بینند هابرماس را مخالف پرتوانی برای به چالش کشیدن استدلال‌های خود می‌یابند. واقعیت این است که، چشم امید هابرماس به علوم اجتماعی است، علمی که می‌تواند وظیفه‌ی تأمین شناخت عینی در برنامه‌های پژوهشی ترمیمی را بر عهده بگیرند. فلسفه نیز می‌تواند با این علوم همکاری کند، و وظیفه ارائه‌ی نظریه‌ی پیشرفته‌تری در باب عقلانیت را بر عهده بگیرد. به همین دلایل، فرضیات هابرماس را باید در علوم جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی، و سیاسی، و تا حدودی در فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی، به بحث گذاشت. در عین حال، فرضیات هابرماس درباره‌ی عقلانیت ارتباطی و به ویژه کوشش‌های اخیر او در طرح اخلاق گفتمانی بحث‌های جذابی در شاخه‌های سنتی فلسفی، و نیز در **مطالعات فرهنگی و ادبی**، بر می‌انگیزند.

که شرکای بحث، آزادانه و در رابطه‌ای مبتنی بر همکاری برابر در جست‌وجوی حقیقت، به آن وارد می‌شوند. تنها نیروی معتبر در این‌جا «نیروی بحث بهتر» است.

اگر فرضیات هابرماس در همین سطح بمانند، **تاریخیت** و نسبت شدید راه حل‌ها برای مسائل اخلاقی امری بدیهی و مشهود به نظر می‌رسد. اما به نظر هابرماس، اخلاق گفتمانی اساساً علم ترمیمی‌ای است که، به تعبیر انسان‌شناسانه، عامل انسانی را مجهز به توانش‌های اخلاقی دانسته، و اخلاق را ایمنی‌بخشی در برابر آسیب‌پذیری فرد در شاکله‌های اجتماعی - فرهنگی زندگی می‌داند. این‌گونه آسیب‌پذیری ناشی از تنشی است که به دلیل کشاکش بین رشد هویت شخصی فرد و استقلال و اتکای همزمان او به مناسبات بیناشخصی و قیود اجتماعی پدید می‌آید. رهیافت‌های اخلاقی برای حراست از فرد (حیثیت او) و نیز شبکه‌ی مناسبات بینادهنی ضروری برای بقا در چارچوب اجتماع شکل می‌گیرند. این‌گونه، مفاهیم عدالت (برابری حقوق و حفظ حرمت فردی) و همبستگی (معطوف به سعادت اجتماع) شکل خواهند گرفت. هابرماس، به تبعیت از نظریه‌ی لارنس کولبرگ در خصوص استفاده از آگاهی اخلاقی، نه تنها در صدد یافتن تأییداتی بر بازسازی علمی توانش‌های اخلاقی فرد بوده، بل که برنامه‌ای (بلندپروازانه) در خصوص رشد اخلاقی تکوینی نوع بشر ترسیم می‌کند: اشکال جامع و کلی قضاوت اخلاقی هدایت‌کننده‌ی این روند شکل‌گیری است، و تفاوت‌های ساختاری موجود بین رهیافت‌های اخلاقی را می‌توان به مراحل متفاوت ظرفیت اخلاقی نسبت داده، از این رو از نسبی‌نگری فرهنگی و تاریخی احتراز کرد. هابرماس، با استفاده از نظریه‌ی کولبرگ درباب توانش‌های اخلاقی به عنوان پس‌زمینه‌ی بحث خود، می‌گوید که روند دست‌یابی

هیچ نیرویی، هیچ‌گونه مناسبات قدرتی، هیچ مخاصمه‌ای مطرح نمی‌شود و، به نظر بسیاری، این فرضیه‌ی اساسی برای طرح یک علم ترمیمی در باب کنش ارتباطی، برداشتی غیرکاربردی و بل‌که فرضیه‌ای آرمانی، بایاشناسانه، و البته جذاب جلوه می‌کند.

برداشت هابرماس از زندگی انسانی اگرچه به طرز موفقیت‌آمیزی در تعبیر «زیست‌جهان» تجسم یافته، حاصل تحمیل اصول جامعه‌شناختی، علمی، و جامع و کلی است. این برداشت نمی‌تواند کارکرد زبان (مثلاً گفتار استعاری یا زبان شاعرانه)، زبان سرشار از توارخ فرهنگی را حذف کرده، یا تاریخ نوع بشر را منحصرأ بر اساس فرآیندهای معرفتی و مراحل در حال ترقی ظرفیت‌های آموختنی بازسازی کند. دیدگاه‌های او (در عین برخورداری از نیروی تشریحی پویا و قدرت تدوین برنامه‌های پژوهشی) نگرش محدود و مقیدی به تاریخ انسانی دارند. تأملی بر ادبیات، فلسفه، و مطالعات فرهنگی به سادگی می‌تواند نشان دهد که آشکال زندگی بارها غنی‌تر، و در عین حال ذاتاً مقیدتر، از صور امکان‌پذیر در نظریه‌ی هابرماس اند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: برنستاین ۱۹۸۵، تایگاس ۱۹۹۵، دیوز ۱۹۸۶، رادریک ۱۹۸۶، راسموسن ۱۹۹۰، مک‌کارتی ۱۹۸۴، هولاب ۱۹۹۱)

دمتریوس تایگاس

هاروی، دیوید بنگرید به پسامدرنیسم

هال، استوارت (Hall, Stuart) (۱۹۳۲-۲۰۱۴) جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز فرهنگی بریتانیایی. مشارکت هال در مباحث مطرح در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی بریتانیایی دامنه‌دار و درهم‌تنیده با تاریخچه‌ی مرکز مطالعات فرهنگی معاصر بیرمنگام (که در دهه‌ی ۱۹۷۰ مدیریت آن را بر عهده داشت و سردبیر نشریه‌ی

شایسته است که در این‌جا نکته‌ی زیر نیز مورد توجه قرار گیرد. در اخلاق گفتمانی هابرماس کشاکش پرتنش میان دو عرصه به چشم می‌خورد. زیربنای **فرمالیسم** نظریه‌ی او همان دستور مطلق کانتی بازآراسته (به عنوان قاعده‌ای برای ورود به بحث) است. از سوی دیگر، مسائل ماهوی جایی در نظریه‌ی او ندارند، و حل این مسائل به ظرفیت‌های اخلاقی و معرفتی مشارکت‌کنندگان در بحث محول می‌شود. این موازنه در این‌جا امری حیاتی بوده، و می‌توان این پرسش را مطرح کرد که: آیا در این صورت ما، در مقایسه با گذشته، از وضعیت بهتری برای حل مسائل اخلاقی ماهوی برخوردار خواهیم شد؟ هابرماس مدام می‌کوشد امور تاریخی (محتمل) را با امور عام و کلی مجموع سازد (و نمود آن را می‌توان در طرح «علوم ترمیمی» او ملاحظه کرد). بنابراین، در وضعیت متناقض مستمری گرفتار می‌آید، هرچند که این وضعیت نیروی محرک او برای پیشبرد بازآرایی‌ها و طرح‌های تحقیقاتی‌اش هم هست.

مدرنیته، از نظر هابرماس، طرح تاریخی یکتایی برای نوع بشر است؛ تحقیق‌یابی افزون زیست‌جهان مبتنی بر عقلانیت ارتباطی را می‌توان تضمین‌کننده‌ی فرضیه‌ی **روشنگری** دانست: زندگی‌ای متأثر از خرد. به نظر هابرماس، هیچ‌گزینیه‌ی مشخص دیگری در این خصوص وجود ندارد. غایت‌نگری ذاتی هگلی در این الگو آشکارا به چشم می‌آید. این‌جا می‌توان اساس انتقادات ژان - فرانسوا **لیوتار** (۱۹۷۹) از هدف متحد تاریخ و سوژه‌ی تمامت‌ساز (انسجام‌دهنده به سه حوزه‌ی زندگی) را که از وجوه ذاتی طرح هابرماس بوده مورد توجه قرار داد. الگوی کنش ارتباطی هابرماس گوینده و شنونده‌ی یک گفت‌وشنود را در قالب مبادله‌ی «مبرا»ی گزاره‌ها که هدف‌اش دست‌یابی به هم‌رایی و حصول فهم است، گرد هم می‌آورد. در یک چنین گفتمانی،

ساختارهای مسلط قدرت در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، راه‌های متفاوتی برای پژوهش در باب خشونت، ترور، سرشت آرایش سوژگانی، مفاهیمی چون اروپامحوری و غرب، و محدودیت‌های ایدئولوژی عقل‌گرا در بریتانیای دوران مارگارت تاچر، گشودند (هال و دیگران ۱۹۷۸). آثار او در باب فرآیندهای سیاسی، سیاست‌شناسی هویتی، و مسائل مطرح پیرامون سوژه تأثیرات شدیدی بر مطالعات فرهنگی، نظریه‌ی سینما، نظریه‌های تماشا، و نظریه‌ی سیاهان گذاشته‌اند.

می جوزف

هاله (aura)

اصطلاحی کلیدی در برداشت والتر بنیامین از روند رشد تاریخی آثار هنری. «هاله» همان خصوصیت فروکاست‌ناپذیر یا یکتایی هنرمایه‌های سنتی است. هاله نشأت گرفته از خاستگاه آیینی هنر بوده، مشخصه‌ی هنر در دوران مدرنیته زوال هاله در نتیجه‌ی تکثیر مکانیکی آثار هنری است.

پیتر آزبورن

هایدگر، مارتین (Heidegger, Martin)

(۱۹۷۶-۱۸۸۹) شاگرد ادوموند هوسرل و جانشین او در دانشگاه فرایسبورگ. هایدگر و ویتگنشتاین را تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم به شمار می‌آورند. اکثر جریانات کنونی در تفکر اروپایی - برای مثال، اگزستانسیالیسم، هرمنوتیک، و پساساختارگرایی - و نیز الاهیات معاصر، فلسفه‌ی زیست‌محیطی، و نقادی ادبی «شالوده‌شکن» تحت تأثیر شدید تفکر هایدگر بوده‌اند.

همچنان که در مورد ویتگنشتاین دیده می‌شود، در مورد هایدگر نیز باید بین دو هایدگر، یکی هایدگر «جوان» و دیگری هایدگر «متأخر»، تمایز قائل شد -

نیو لفت ریویو از ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۱ نیز بود)، و خط سیر چپ نو در بریتانیا است. چنان که از تبارشناسی مطالعات فرهنگی بر می‌آید، این حوزه در جریان مناظرات میان اومانسیسم سوسیالیستی ریموند ویلیامز، ریچارد هوگارت، و ای. پی. تامپسون از یک سو و رویکردهای مارکسیستی به سیاست فرهنگی معاصر از سوی دیگر پدید آمده است. مطالعات فرهنگی بریتانیایی در قالب مکالمه‌ای میان مارکسیسم اومانسیستی، که هال آن را «فرهنگ‌باوری» می‌نامد، و ضداومانسیسم مارکسیسم ساختاری لویی آلتوسر از ره‌گذر خوانش نوینی از آثار آنتونیو گرامشی شکل می‌گیرد (گروسبرگ ۱۹۸۹، ص. ۱۱۹).

تألیفات مبسوط هال، به عنوان یکی از روشنفکران سیاه‌پوست مطرح در بریتانیای پس از جنگ جهانی دوم، از بطن تعهد سیاسی و فکری مارکسیستی‌ای به ارائه‌ی نظریه‌ای ماتریالیستی در باب ایدئولوژی و گفتمان پدید آمده‌اند که روان‌کاوی و شالوده‌شکنی را مورد توجه قرار می‌دهد. هال از نظریه‌پردازان اصلی حوزه‌ی سیاست‌شناسی فرهنگ و جامعه‌ی بریتانیایی معاصر بود و همکاری‌هایی با گروه‌های مختلف داشت، و این همکاری‌ها و نیز کوشش‌های فکری خود او به ایجاد برخی از نافذترین نظریه‌ها در باب سرشت ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی منجر شد. با آن که انبوه تأثیرپذیری‌ها، مبارزات سیاسی، مسائل و اشکال آثار گروهی، به فراروی نوشته‌های هال از محدوده‌های پژوهشی چپ سنتی منجر شدند، آثار او منعکس‌کننده‌ی شیوه‌های پیچیده‌ای هستند که از آن طریق، و در صورت‌بندی فکری گسترده‌تر مارکسیسم بریتانیایی، نژاد با جنسیت و مناسبات طبقاتی ارتباط می‌یابد.

آثار هال، با تمرکز بر کارکردهای ایدئولوژیک رسانه‌های همگانی، فرهنگ عامه‌پسند، مصرف، و لذت بصری در خرده‌فرهنگ‌های گوناگون و نیز در

تمایزی که به پیش و پس از چرخش (Kehre) مشهور او در دهه‌ی ۱۹۳۰ بر می‌گردد. کوشش‌های فکری هایدگر، و تأثیر این «چرخش»، را بیش از همه از طریق سه مضمون مرتبط با هم می‌توان فهم کرد که، با وجود تغییر اساسی، در سرتاسر نوشته‌ها و درس‌گفتارهای میسوط او حضور مستمر دارند. عمده‌ی توان فکری هایدگر نشأت‌گرفته از درهم‌تنش چشم‌گیر انتزاع فلسفی و نقد انضمامی وضعیت مدرن در چارچوب همین مضمون‌ها است.

مضمون اول این است که، مسأله‌ی محوری فلسفه، به رغم واپس‌زنی معمول آن، «پرسش هستی» است. هستی نه حاصل جمع جبری هستندگان خاص است، نه خصوصیت مشترک آن‌ها، و نه نوع مشخصی از هستی (فرضاً خدا)؛ هستی آن چیزی است که همه‌ی هستندگان از ره‌گذر آن امکان‌پذیر می‌شوند. هایدگر در دوره‌ی اولیه و در هستی و زمان (۱۹۲۷) مدعی است که ما، از قضا، از ره‌گذر آن «حالاتی» نظیر «اضطراب» به درکی از هستی می‌رسیم که هستندگان را در ناچیزی یا «نیستی» محو می‌کنند. رویکرد هایدگر مبتنی بر ترسیم روال‌های گوناگون هستی از طریق تأملات پدیدارشناختی بر تجارب مخلوقات (خود ما) است که هستی خاص‌شان برای آن‌ها «مسأله»‌ساز است. اما هایدگر وظیفه‌ی روی‌آوری به ترسیم مختصات هستی به معنای دقیق کلمه را ناتمام گذاشته، در توضیحات متأخر خود می‌گوید که این رویکرد بیش از اندازه انسان‌مدار و بیش از حد «اومانیستی» بوده است (۱۹۷۸، V). در واقع، هایدگر در این وهله تاریخ متافیزیک غرب - همان تمدن غرب - را همچون ماجرای «فراموشی هستی» در نتیجه‌ی تلاش‌های متفرعانه، هرچند بخشودنی، برای بازنمایاندن و به‌سنجش کشیدن واقعیت از طریق ساخت‌های انسانی در نظر می‌گیرد. فصل آخر و خاتمه‌ی «نیپیلیستی» این داستان رویکرد

نیچه در انکار «بودن» (هستی) و تأیید «شدن» است، شدنی که مترادف مساعی «اراده‌ی قدرت» ی انسان‌وار است؛ این نخوت در «ابرمرد» (Übermensch) به نقطه‌ی اوج می‌رسد. اما آن‌چه «فراموشی هستی» را بخشودنی می‌کند این است که مسئولیت چنین روندی متوجه خود هستی است. هایدگر اکنون هستی را همچون «حضور‌یابی»، همچون حضوری ترسیم می‌کند که در پس هستندگانی که خود مجال حضور‌یابی‌شان را فراهم آورده پنهان شده است، حضور یافتنی که ما آرایش‌های بازنمودی خود را به آن محول خواهیم کرد. دومین مضمون مستمر یکتایی تجربه‌ی انسانی، یعنی دازاین (Dasein)، است. آماج اصلی هستی و زمان دیدگاه‌های علمی و فلسفی‌ای، نظیر دیدگاه‌های دکارت، است که انسان‌ها را ابژه‌هایی هم‌ردیف دیگر ابژه‌ها در نظر می‌گیرند، ابژه‌هایی که وجه تمایزشان این است که سوژه‌های ادراک نیز هستند. هایدگر استدلال می‌کند که یک دیدگاه این‌چنینی هم دازاین و هم خصلت چیزهای در جهان را سوء‌تعبیر می‌کند. چیزهای در جهان، در وهله‌ی نخست، نه به عنوان ابژه‌های ادراک صرف یا مادیات بل که به عنوان «افزار» و «دم دست» نمود می‌یابند، به عنوان فقراتی که هویت‌های خود را مرهون جایگاهی هستند که در فعالیت‌های انسانی‌ای همچون کشت‌وکار اشغال می‌کنند. در نظر گرفتن یک خیش، یا یک درخت، به عنوان یک ماده‌ی فیزیکی راه ثانوی و اشتقاقی مواجهه با چیزها است. این در حالی است که، دازاین ابدأً «من - ابژه»‌ای همانند cogito ی دکارت نبوده، یک فعالیت عامدانه و التفاتی، یک «پروژه»، یک طرح است. دازاین همواره «پیشاپیش خود» بوده، و تنها از طریق درگیری جهت‌مندآتی‌اش با جهان، و نه از طریق مجموعه‌ای از ویژگی‌های علی‌ذاتی، قابل فهم می‌شود. جهان تنها از طریق این درگیری یا «دغدغه»‌ی (Sorge) انسانی قابل فهم می‌شود، و

عنوان رئیس دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳ شد). دلیل دیگر تمایل هایدگر به نازی‌ها همان چیزی بود که خود آن را مقاومت کشت‌کارانه‌ی این جنبش در برابر گرایش به صنعتی شدن و غلبه‌ی تکنولوژی می‌خواند، و خصومت‌ورزی با این گرایش به زودی بر عمده‌ی آثار بعدی او سایه‌افکن شد.

در واقع، اکنون نگرش تکنولوژیکی از نظر هایدگر به نمود اصلی و اساسی بیگانگی انسان از سرشت راستین خود مبدل می‌شود. «سرنوشت» ماهوی انسان «شبان» بودن، و «مجال بودن بخشیدن به هستی» است. اما تکنولوژی، به منزله‌ی اراده‌ی قدرت در عمل، اوج «فراموشی هستی» به شمار می‌رود. تکنولوژی جهان را مطیع ملزومات مادی انسانی ساخته، بدون اعتنایی به سرشت‌های ذاتی رودخانه‌ها، کشت‌زارها، جانوران، یا هرچه دیگر، آن را به عنوان «ذخیره‌ی دائمی» «در دست‌رس» قرار می‌دهد (VII، ۱۹۷۸). هایدگر، برای «رهایی» از دیدگاه تکنولوژیک، هرچه پیش‌تر به هنر رو می‌کند. یک نقاشی، نظیر نقاشی ون‌گوگ از کفش‌های یک روستایی، انسجام اشیا را مطرح کرده و متذکر شده، جایگاه بایسته‌ی آن‌ها در رابطه با زمین، با ما، و حتا با خدایان، را به نمایش می‌گذارد (IV، ۱۹۷۸). فراتر از همه، این شاعران، شاعرانی همانند هولدرلین و تراکل، اند که می‌توانند درک زوال‌یافته‌ی ما از هستی را بار دیگر جلا بخشند. زبان شاعرانه «خانه‌ی هستی» است. شاعر با گوش‌سپاری بردبارانه به «ندای هستی» می‌تواند به آن چه تقرب یافته‌ی آوای انسانی ببخشد؛ و ما، به نوبه‌ی خود، به شاعر گوش سپرده، خواهیم توانست «فرمان هستی» را گردن نهاده، و «سرنوشت» خود به عنوان «شبانان» را تحقق بخشیم (۱۹۷۱) - کم‌تر کسی می‌تواند در این اظهار نظر جورج استاینر (۱۹۷۸) تردید کند که، هایدگر خوانش کلاً متفاوتی از شعر دارد.

بنابراین رابطه‌ی جهان و دازاین نیز پیشامدی و حادثی نبوده، یکی بدون دیگری حتا قابل تصور نخواهد بود. در نوشته‌های متأخر هایدگر، این تأکید کمابیش پرومته‌ای بر انسان به منزله‌ی یک کنش‌گری افول کرده، انسان یکتایی خود را در «سرنوشت» خاص خود به عنوان «شبان هستی» می‌یابد. «آن‌جا بودن» دیگر به معنی «آن بیرون» بودن درگیر در جهان نبوده، بلکه «آن‌جا» بودن و «روشنا»یی است که هستی آن‌جا «حاضر» می‌شود. هستی هنوز هم مستلزم انسان است، اما نه دیگر از آن رو که چیزها هویت‌های «افزاری» خود را تنها در چارچوب حوزه‌ی «دغدغه»ی انسانی دارند، از آن رو که برای تحقق‌یابی ماهیت هستی به عنوان حضور‌یابی، باید برای آن چه حضور می‌یابد مخاطبی وجود داشته باشد - در برخی از واپسین مقالات هایدگر (۱۹۷۲)، هستی و انسان همچون مقدرات متقابلاً وابسته‌ی یک «رویداد از آن خود‌کننده»ی (Ereignis) رازآمیز ترسیم می‌شوند.

مضمون آخر این است که تجربه‌ی انسانی، دست‌کم در دوران مدرنیته، با ماهیت حقیقی آن «ناهمساز» است. در هستی و زمان، دازاین کلاً به «اصالت‌مندانه» زیستن اشاره دارد. افراد، مجذوب موضوعات و مشغله‌های خاص، «آرام‌گرفته» در شیوه‌های مرسوم «آنان» بی‌نام (Das Man)، و در حال تکرار کلیشه‌های جاری در «پرگویی بیهوده»، اگر نگوییم هرگز، ندرتاً توجه خود را بر آن «استواری» ای متمرکز می‌کنند که اصالتاً منزلت‌شان به عنوان سرچشمه‌های فردی معنا و «دغدغه» را نقش می‌زند. با این حال، فردیت اصیل تنها برای افرادی میسر می‌شود که با سنت‌های یک اجتماع صادقانه در هم آمیخته باشند. این باور هایدگر که «ناسیونال سوسیالیسم» آرمان سنت و اجتماع را تحقق خواهد بخشید می‌تواند روشن‌گر علت همراهی موقت او با حزب نازی باشد (حزبی که زمینه‌ساز انتخاب او به

به سان تبعید می‌زید؛ و دیگری - نگرشی شالوده‌شکن و متجلی در این مدعای نیچه که، حقیقت همان تقلیل سرکوب‌گرانه‌ی تنوع نامحدودی از شهودات خاص به اشکال هویت و همانستی است - و «بر بازی صحنه می‌گذارد، و می‌کوشد به فراسوی انسان و انسان‌باوری برود.» (۱۹۶۷ b، ص. ۴۲۷). در نظر دریدا، معنا خاستگاه ثابتی مقدم بر دال یا هدفی فراسوی آن نبوده، بل که به دالی ذاتاً بی‌ثبات وابسته است. با این حال، این تضاد جدل‌بار بین هرمنوتیک و شالوده‌شکنی پیچیدگی مسأله‌ی تأویل در تاریخ هرمنوتیک جدید را از نظر دور نگه می‌دارد.

هرمنوتیک تقریباً همیشه متضمن کشاکشی بین دو دیدگاه بوده: یکی این که سوژه‌ی تأویل‌گر باید به توان دگرگون‌کننده‌ی متن تن دهد، و دیگر این که معنای متن تنها از طریق ابتکارات خلاقانه‌ی تأویل‌گران آن می‌تواند پدید آید. نظر نخست پیشینه‌ی دیرینی در سنت‌های مختلف الاهیات دارد. و نظر دوم به روشن‌ترین وجه در جنبش رمانتیک نمایان می‌شود، و از برداشت رادیکال فیثسته از نگرش کانت در خصوص نقش خودانگیختگی سوژه در شکل دادن به جهانی قابل شناخت نشأت می‌گیرد (بووی ۱۹۹۰، فصل ۳). بسیاری از مجادلات مطرح در خصوص هرمنوتیک را می‌توان تداوم صورتی از این کشاکش دانست، که در فلسفه‌ی قرن بیستمی نیز نقش اساسی دارد. برای مثال، گوتلوب فرگه و سنت فلسفه‌ی تحلیلی‌ای که با اتکا به آثار او پدید آمده بر این باور اند که، این نه آگاهی سوژه‌ی فردی بل که رسانه‌ی ارتباطی است که معنا را معین می‌کند. جهت‌گیری‌های اخیر در نظریه‌ی ادبی و فلسفه‌ی اروپایی نقش سوژه در فهم متون را به خاطر ناکامی سوژه در حاضر شدن بر خویش نقش سست و متزلزلی می‌دانند، و این خود به خاطر یورش زبان - به شکل «سنت» (کادامر)، «تفاوت» (دریدا) یا «نظم نمادین»

لحن رازآمیز نوشته‌های متأخر هایدگر را نمی‌توان نادیده گرفت. (هایدگر با خواندن کتابی درباره‌ی ذن ظاهراً می‌گوید که آن چه سال‌ها برای بیان آن در تلاش بوده در این کتاب یافته است.) این لحن البسته برای ستاینندگان هستی و زمان، نظیر ژان - پل سارتر، خوش‌آیند نیست. اما کسانی که از این لحن استقبال می‌کنند چه بسا مصدق نظر خود هایدگر درباره‌ی هستی و زمان به عنوان اثری هنوز در بند سنت متافیزیکی باشند، متافیزیکی که براندازی آن به معنای دقیق کلمه، به معنی رستگاری ما در این «زمانه‌ی عسرت» خواهد بود. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: گیگنون ۱۹۹۳، مارکس ۱۹۷۱، موری ۱۹۷۸)

دیوید ای. کوپر

هرمنوتیک (hermeneutics)

هنر یا فن تأویل. پیشینه‌ی هرمنوتیک به دوران یونانیان باستان بر می‌گردد. گمان می‌رود که «هرمنوتیک» (به دلیل یک ریشه‌شناسی احتمالاً نادرست) از نام هرمس، خدای پیغام‌آور، مشتق شده باشد. شکل‌گیری حوزه‌ی مشخصی از نظریه‌ی مدرن به نام هرمنوتیک که حاصل رویه‌ی تأویل متون مقدس بوده، عمدتاً وام‌دار آثار فریدریش شلاپرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، ویلهلم دپلنای (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، و هانس - گئورگ گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰) است. در نظریات نوین، هرمنوتیک اغلب به عنوان رویکردی به متون در نظر گرفته می‌شود که دیگر از لحاظ روش‌شناختی قابل دفاع نیست. پس‌اساختارگرایی خود را آماج متافیزیکی هرمنوتیک در راستای کشف معنای اصلی متن می‌بیند. ژاک دریدا «دو تأویل از تأویل» را در مقابل هم می‌گذارد: یکی - هرمنوتیکی - که «در پی رمزگشایی، و در رؤیای رمزگشایی حقیقت یا خاستگاهی است که از بازی و نظم نشانه‌ها می‌گریزد، و در ضرورت تأویل

هرمنوتیکی از معنا و برداشت‌های معناشناختی در فلسفه‌ی تحلیلی بوده است. با این حال، برحسب تاریخچه‌ای از هرمنوتیک که گادامر ترسیم می‌کند، شلایرماخر (۱۹۷۷) و سپس دیلتای (۱۹۷۶) جنبه‌ی سوپزکتیویستی‌ای را که از ره‌گذر شناخت‌شناسی و زیبایی‌شناسی کانت وارد فلسفه شده بود تقویت کردند. این سوپزکتیویسم ظاهراً در فرض *Einfühlung* یا «همدلی» تأویل‌گر با آفریننده‌ی متن مشهود است. البته، شلایرماخر خود هرگز این واژه را به کار نبرده، و منظور او از واژه‌ی مورد استفاده‌اش، یعنی «پیش‌گویی»، همان کاری است که کودکان به هنگام یادگیری زبان بدون برخورداری از هیچ‌گونه قواعد پیشینی انجام می‌دهند، همان کاری که ما به رغم نابرخورداری از قواعد تعیین‌کننده‌ی کاربست، به هنگام داوری می‌کنیم (فرانک ۱۹۷۷، بووی ۱۹۹۰، فصل ۶). گادامر در بحث خود نقش نقد زبان‌شناختی گئورگ هامان بر کانت در سال ۱۷۸۴ و در جریان تکوینی تفکر رمانتیک را ندیده می‌گیرد (بووی ۱۹۹۰، فصل ۶).

در واقع، تأثیرگذارترین جنبه‌ی آثار دیلتای تمایزی است که او بین فهم (*Verstehen*)، که مشخصه‌ی علوم انسانی است، و شرح (*Erklären*)، که معرف علوم طبیعی است، قائل می‌شود. پرسش‌گری در خصوص همین تمایزگذاری در این سده است که به ارزیابی دوباره‌ی هرمنوتیک در نظریه‌ی معاصر منجر می‌شود. آموزه‌ی «دیدگاه‌باوری» نیچه که در آثار او در دهه‌ی ۱۸۸۰ نمود می‌یابد پیشاپیش و به طور بالقوه نگرش تدافعی دیلتای را تضعیف می‌کند، نگرشی که در تلاش وی برای ارتقای دعویات تاریخی علوم انسانی به سطح شناخت اثباتی علوم طبیعی متجلی می‌شود. از نظر نیچه، «تأویل» به شیوه‌ی بنیادینی بدل می‌شود که «اراده‌ی قدرت» از طریق آن عمل می‌کند، و بنابراین اساس تمام صورت‌بست‌ها در جهان نمایان است:

(ژاک لکان) به نفس ساختار سوپزکتیویته است. پس، آیا معنا از متن نشأت می‌گیرد یا از دریافت آن؟ تأویل‌گر مطیع زبان است یا حاکم آن؟ چنین پرسش‌هایی به بطن فلسفه‌ی مدرن راه می‌برند.

ایراداتی که کانت در بحث مسأله‌ی حکم و داوری مطرح می‌کند اهمیتی اساسی در توسعه‌ی هرمنوتیک مدرن دارند. کانت در *نقد خرد ناب* (۱۷۸۱) داوری را به عنوان «توانایی قرار گرفتن در شمول قواعد» در نظر می‌گیرد. او در عین حال در می‌یابد که موجودیت قواعد نمی‌تواند برای به کار بسته شدن در موارد خاصی باشد، چرا که این روند به قهقرای بی‌پایان منجر خواهد شد. بنابراین، داوری باید متکی بر توانایی «مدون‌سازی» پیشینی فهم باشد، و همین توانایی است که تجربه‌ی راه، پیش از آن که بتواند در شمول داوری‌ها قرار گیرد، انسجام اولیه می‌بخشد (بل ۱۹۸۷). کانت در *نقد قوه‌ی حکم* بین داوری‌های خاص مبتنی بر یک قاعده‌ی کلی از پیش موجود («داوری‌های تعینی») و داوری‌هایی که می‌کوشند قاعده‌ای درباره‌ی موردی خاص وضع کنند («داوری‌های تأملی») تمایز قائل می‌شود.

این تمایز حاکی از «دور هرمنوتیکی» فریدریش آست (۱۸۰۸) است که بر اساس آن فهم اجزای متن وابسته به کل، و فهم کل متن وابسته به اجزای آن است. این واقعیت که تمایزگذاری کانت را نهایتاً نمی‌توان حفظ کرد ریشه‌ی تکوین هرمنوتیک شلایرماخر و هرمنوتیک پس از او است. شلایرماخر نشان می‌دهد که حتی یک داوری تعینی نیز وابسته به یک فهم زمینه‌ای پیشینی است که نمی‌تواند از یک قاعده نشأت گرفته باشد. مقاومت تأویل در برابر هرگونه رمزگذاری در قالب قواعد، برای همه‌ی صور گوناگون هرمنوتیک مدرن اهمیتی اساسی داشته، و همین نکته تا ظهور «کل‌نگری» دبلیو. وی. کواین، دونالد دیویدسون، و هیلاری پاتنام، روشن‌ترین وجه تمایز برداشت‌های

بیگانه‌ای که باید تأویل‌شان کند رویارو است، همواره پیشاپیش در یک جهان تأویل شده جای می‌گیرد. این جهان به واسطه‌ی ساختار به منزلگی هرمنوتیکی فهم شکل می‌گیرد که مقدم بر «به منزلگی» حکمی گزاره است (ص. ۱۵۸). از این رو، نوشته‌های اولیه‌ی هایدگر منعکس‌کننده‌ی تأکید بر فهمی پیشاگزاره‌ای است که در اخذ «طرحواره»ی کانت از سوی شلایرماخر، و نیز در روی‌کرد ایدئالیسم آلمانی و رمانتیسیسم در انکار تصور سوژه‌ای جدا از عالم ابژه، ملاحظه می‌شود.

از نظر هایدگر، دازاین هستنده‌ای است که می‌تواند با هستی خاص خود رابطه برقرار کند. از این نظر، دازاین به شیوه‌ای سوای دیگر هستندگان (Seiendes) «وجود دارد - بیرون می‌ایستد». صورت‌بندی تازه‌ای که هایدگر از هرمنوتیک ارائه می‌کند بخشی از کوشش نافرجام او در جهت «تخریب» هستی‌شناسی مطرح در سنت متافیزیکی غرب است. از دید او، «هستی» (Sein) را نمی‌توان به عنوان وجودی عینی یا ابژکتیو در رابطه با سوژه یا ذهن شناسا فهم کرد. فرض حضور ابژه در شهود مستقیم سوژه با تأیید یا تکذیب یک وضعیت (پیشاپیش تأویل شده) در یک گزاره تفاوت دارد. تفاوت هستی‌شناختی هستندگان (Seiendes) و هستی (Sein) را می‌توان به بهترین صورت در تفاوت بین وجود صرفاً محتمل (و ارتباطناپذیر) اشیا برای آگاهی فردی و حقیقت راجع به جهان وضعیت‌های تأویل شده فهم کرد، تفاوتی که در ساختار پویای فهم یک چیز به منزله‌ی چیزی که در زبان تبیین می‌شود آشکار می‌شود (فرانک، در وود ۱۹۹۲، صص. ۳۴-۲۱۸، توگندهات ۱۹۹۲، صص. ۵۷-۶۵ و ۳۵-۱۰۸). بنابراین، پرسش هستی در نظر هایدگر از مسأله‌ی زبان جدانشدنی است. مساعدت عمده‌ی هایدگر در پیشبرد هرمنوتیک شناسایی کشاکشی میان برداشتی هرمنوتیکی از حقیقت به منزله‌ی رخداد «انکشاف جهان»ی که ما

«اراده‌ی قدرت تأویل می‌کند: مسأله‌ی تأویل در بنیان شاکله‌ی هر سامانه جای دارد» (۱۹۸۰، ج. ۱۲، ص. ۱۳۹). «خودتأویل‌گری» اراده‌ی قدرت در قالب نمودهای معینی از اشیای بی‌جان گرفته تا موجودات زنده و دال‌ها، عملاً صورتی از تصور رمانتیک است، صورتی که در آثار شلایرماخر، فریدریش شلگل، و نووالیس حضور داشته و در جنبه‌هایی از نقد شلینگ بر هگل بسط یافته و حاکی از آن است که امر مطلق را نمی‌توان از درون دنیای دانش تبیین‌پذیر درک کرد (فرانک ۱۹۸۴، بووی ۱۹۹۰، فصل ۸). در روایتی که نیچه از این موضع مطرح می‌کند، «اراده‌ی قدرت» به عرصه‌ی خودتأویل‌گری جهان نمایان باکران مبدل می‌شود. این عرصه هرگز نمی‌تواند به منزله‌ی خود پدیدار گردد (و این یعنی که حتا اطلاق عنوانی مانند «اراده‌ی قدرت» به آن نیز مسأله‌ساز خواهد بود)، و باید با متناهی و محدود کردن خود پیوسته به تأویل خود پرداخته، و از این رو در حاضر ساختن خود به منزله‌ی خود ناکام بماند.

بر پایه‌ی چنین برداشت‌هایی، نگرش‌هایی نافی ایده‌ی حقیقت در زبان به منزله‌ی انطباق با واقعیت، است که «دور هرمنوتیکی» در آثار هایدگر صورت‌بندی تازه‌ای می‌یابد. هایدگر، با توجه به این که تفکر هیچ‌گاه به صورت ساختاری نمی‌تواند بر مناسبت خویش با زمینه‌ی خود احاطه داشته باشد، دایره‌واری خودتأویل‌گری را امری گریزناپذیر می‌داند. تأویل برای بودن در جهان ضروری است، و نمی‌توان آن را از موضعی فراجانه‌ی فهم کرد. هر تأویلی، از جمله تشریح در علوم طبیعی، متکی بر این واقعیت است که آن‌چه تأویل می‌شود اساساً برای مد نظر قرار گرفتن پیشاپیش باید فهمیده یا «منکشف» شده باشد. از این نظر، «عامل تعیین‌کننده خارج شدن از دور نبوده بل که وارد شدن به آن از راه درست است» (هایدگر ۱۹۸۰، ص. ۱۵۳). دازاین، در تقابل با یک سوژه‌ی استعلایی که با جهانی از ابژه‌های

انسان تا آنجا سخن می‌گوید که با زبان انطباق داشته باشد» (۱۹۵۹، صص. ۳-۳۲)، یا چنان که در این حکم دریدا آمده است، سوژه اثر و حاصل «متن عام» است (a، ۱۹۷۲، ص. ۱۲۲). موضع گادامر البته موضعی قابل تردید است، چون مکاشفه‌ها و فهم‌های تازه از هستی را در واقع می‌توان نه کار گویندگان فردی که کار خود زبان دانست. در عین حال که پذیرش مکاشفه‌های جدید باید به واسطه‌ی توافق زبانی میسر شود، موضع گادامر توضیحی در خصوص نحوه‌ی تکوین چنان مکاشفه‌ی نویی که نمی‌تواند از خود زبان نشأت گرفته باشد ارائه نمی‌کند.

آثار مانفرد فرانک در تقابل با همین گرایش به شیئی‌سازی در سنت هرمنوتیکی ملهم از هایدگر، و نیز در پساساختارگرایی و فلسفه‌ی تحلیلی جهت‌گیری می‌کنند. از نظر فرانک، این که شیئی‌سازی مشخصه‌ی بسیاری از «نظریه‌های زبان» قرن بیستمی است خود ناشی از این نکته است که در فلسفه‌ی غرب تنها یک رویکرد به سوژکتیویته به عنوان یگانه رویکرد ممکن مد نظر قرار می‌گیرد. فرانک، همسو با رمانتیک‌های آلمانی و ژان - پل سارتر، سوژه را سرور زبان نمی‌داند، اما از شیئی‌سازی ناشی از استقرار معنا در رمزگان، و نه در فهم‌کنندگان و تبیین‌کنندگان این معنا از طریق آن رمزگان، اجتناب می‌ورزد. نقد پارادایم دکارتی سوژکتیویته که در آن یک سوژه‌ی منفرد می‌کوشد تا از شکاف میان خود و نا - خود درگذرد، نقد مرسوم نزد متفکران گوناگون مانند هایدگر، گیلبرت رابل، و یورگن هابرماس است. چنین سوژه‌ای الزاماً در کار درگذشتن از شکاف میان خود و دیگری خویش ناکام می‌ماند. با این حال، چنان که فرانک می‌گوید، این پرسش همچنان باقی است که، آیا پارادایمی که در آن همواره پیشاپیش از طریق رسانه‌ی بیناسوژکتیو زبان از این شکاف گذر می‌شود فردیت فروکاست‌ناپذیر هریک از کاربرندگان

تجربه می‌کنیم (مثلاً هنگامی که هنر جهان را به گونه‌ای نشان می‌دهد که به زبان گزاره‌ای قابل بیان نیست) و تصور حقیقت به منزله‌ی تصدیق‌پذیری تضمینی در گزاره‌ها است. اثرات چنین کشاکشی را می‌توان در تحولات تازه‌ی تاریخ علم، که با نام کسانی چون توماس کوون، میشل فوکو، و دیگران پیوند خورده، و نیز در آثار فیلسوفان «پساتحلیلی» ای چون ریچارد رورتی و آثار اخیر پاتنام ملاحظه کرد؛ در این عرصه، نقش تجربه‌ی هرمنوتیکی حتا در علوم طبیعی بسیار حائز اهمیت تلقی می‌شود.

مهم‌ترین بسط اندیشه‌های هایدگر را می‌توان در آثار شاگردش گادامر ملاحظه کرد. گادامر در حقیقت و روش به پژوهش در کشاکش میان فهم هرمنوتیکی از حقیقت به منزله‌ی «انکشاف» - که آن را در مناسبت مستمری با آثار بزرگ هنر غرب می‌بیند - و «روش» علوم طبیعی می‌پردازد. گادامر همسو با ضدسوژکتیویسم نیچه و هایدگر، و نیز هم‌داستان با تصور لوتری از توان دگرگون‌کننده‌ی متن، بر این واقعیت تأکید می‌کند که سوژه همواره پیشاپیش در زبان و سنت واقع شده است: «هستی‌ای که می‌تواند فهم شود زبان است» (۱۹۷۵، ص. ۴۵۰). زبان، خود، ichlos (بی - خود) است؛ و فهم حرکت فرد به سوی رخداد «سنت» بیناسوژکتیو است. توان موضع گادامر ناشی از ارج نهادن به رویارویی آزادانه با دیگری است، خواه این دیگری افراد دیگر باشند، خواه آثار هنری بزرگ، و خواه فرهنگ‌های دیگر، دیگری‌ای که می‌تواند سوژه‌ای را که درگیر آن شده دگرگون سازد. گادامر بدیل این رویایی آزادانه را عینیت‌یابی یا ابژکتیو شدن آن چیزهایی می‌داند که باید به شیوه‌ی عینیت‌یابی‌ها یا ابژکتیو شدن‌های علوم طبیعی فهم شوند. با این حال، توان موضع او خود به بهای مجموعه شیئی شدن‌هایی است که در تفکر هایدگر متأخر مطرح می‌شود: «زبان سخن می‌گوید.

هریس، زیلیگ (Harris, Zellig) (۹۲-۱۹۱۵) زبان‌شناس آمریکایی. هریس بخش عمده‌ی عمر خود را در اسرائیل سپری کرد، اما دانشگاه پنسیلوانیا را به عنوان مقر اصلی فعالیت‌های خود برگزید، و اشتهار امروزی‌اش را مرهون سه نکته است: نخست این که، کتاب *روش‌های زبان‌شناسی ساختاری* (۱۹۵۱) او را ختم درخشان زبان‌شناسی ساختارگرای آمریکایی می‌دانند (بنگرید به *نظریه‌های زبان*)؛ دوم این که، هریس نوام *چامسکی* را به دنیای زبان‌شناسی معرفی کرد و استفاده‌ی او از اصطلاح *تغییر صورت‌بندی* زمینه‌ساز استفاده‌ی چامسکی از این اصطلاح در آثارش شد؛ و سوم آن که، او (۱۹۵۲) اصطلاح «تحلیل گفتمان» را وضع کرده، و برای بسط فنون ساختارگرایانه به ادوار زبانی گسترده‌تر تلاش کرد.

هریس اغلب به خاطر دغدغه‌های تاریخی‌اش مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شود. زبان‌شناسی ساختاری را رویکردی بی‌روح و منسوخ می‌دانند، قواعد چامسکی را مورد استفاده قرار می‌دهند، و «تحلیل گفتمان» هم روش‌هایی به کلی متفاوتی را پی می‌گیرد. با این حال، هریس تا همین اواخر همچنان به تألیف آثار حائز اهمیت و اصیلی پرداخته است (بنگرید به: هریس ۱۹۸۲). متأسفانه، در آثار هریس عملاً همه‌ی پژوهش‌های مطرح در این حوزه جز پژوهش خود او و همکاران نزدیک‌اش نادیده گرفته می‌شود. مفروضات و اصطلاح‌شناسی نامألوف آثار او هم به نوبه‌ی خود موجب می‌شود همه‌ی دیگر فعالان این حوزه او را ندیده بگیرند. هرکه چنین وضعیتی را اسفبار نمی‌داند، کافی است نگاهی به مقاله‌ی استادانه‌ی او درباره‌ی ادوارد *سایپر* (در هریس ۱۹۵۱) بباندازد، مقاله‌ای که آشکارا زاینده‌ی ذهنی استثنایی است.

رافائل سالکی

زبان را (که شلایرماخر آن را ریشه‌ی نیاز به فن تأویل می‌داند) سرکوب نمی‌کند؟ جوئل واینشایمر، با مطرح کردن مثالی، اساس شیئی‌سازی را که فرانک علیه آن موضع می‌گیرد روشن می‌کند؛ او نظر گادامر درباره‌ی تأویل را این‌گونه بیان می‌کند: «فهم کردن همان تأویل کردن است، گفتن آن‌چه شخص می‌فهمد، یا به بیان دقیق‌تر، مشارکت در رخدادی که جریان آن امر فهم‌شده خود را در زبان تأویل می‌کند» (۱۹۹۱، ص. ۱۱۹). گادامر می‌گوید: «هر کلامی کل زبانی را که به آن تعلق دارد به نوا در آورده، و کل جهان‌نگری‌ای را که بر آن مبتنی است پدیدار می‌سازد» (۱۹۷۵، ص. ۴۳۴).

از این نظر، برداشتی اساساً هگلی را از جهانی که خود را در زبان منعکس می‌کند در قالب «خودتأویل‌گری هستی» حفظ می‌کند؛ در نتیجه، زبان هم‌ارز Geist (روح) هگل می‌شود که در آن سوژه‌ی فردی تنها تا آن‌جا بامعنی است که معنای‌اش جزئی از یک فرآیند کلی باشد، فرآیندی که در آن جزء همچون خود - انعکاسی کل است. اما چه‌گونه می‌توان این نکته را دانست؟ چه کسی متوجه رابطه‌ی نگرنده و نگریسته، رابطه‌ی زبان و هستی، می‌شود؟ بدون وجود یک دیدگاه بیرونی سوم نمی‌توان احکامی درباره‌ی همانستی زبان و هستی صادر کرد، احکامی که سوژه‌ی فردی را از حیطه‌ی هویت و همانستی بیرون می‌برند. دست‌آورد عمده‌ی گادامر قرار دادن هرمنوتیک در دستور کار فلسفه‌ی اروپایی و فلسفه‌ی تحلیلی است، اما آینده‌ی هرمنوتیک به یافتن راه‌هایی بستگی دارد که از آن طریق بتوان سوژه‌ی بی‌پروبال اما هنوز فعال را به فرآیند تأویل بازگرداند. (برای آگاهی افزون، بنگرید به: اوریمستون و شریف ۱۹۹۰، برانز ۱۹۹۲، بلایش ۱۹۸۰، پالم ۱۹۶۹، ریکور ۱۹۶۹، گادامر ۱۹۸۶، مولر - فولمر ۱۹۸۶، هوریش ۱۹۸۸)

اندرو بووی

هزار و نهمصد و شصت و هشت (۱۹۶۸)

۱۹۶۸ سال پر حادثه‌ای بود. این دوره‌ی دوازده ماهه شاهد «عملیات عید تَت» در ویتنام، «بهار پراگ» و سرکوب آن از سوی ارتش شوروی، اعتراضات دانشجویی در لهستان، شورش‌های گسترده در فرانسه در ماه‌های می و ژوئن، قتل مارتین لوتر کینگ و رابرت کندی، سرنگونی آنتونیو اولیویرا سالازار در پرتغال، آغاز درگیری‌های مسلحانه در ایرلند شمالی، و کشتار دانشجویان معترض در آستانه‌ی بازی‌های المپیک در مکزیک بود، جایی که تامی اسمیت و جان کارلوس، ورزش‌کاران آمریکایی، دریافت مدال‌های خود را با ادای احترام به جنبش سیاهان آمریکا جشن گرفتند. اعتراضات و آشوب‌های دیگری نیز در چارگوشه‌ی دنیا، از جمله برزیل، مصر، انگلستان، ایتالیا، جامائیکا، ژاپن، سنگال، صربستان، اسپانیا، ترکیه، و آلمان غربی رخ داد. همچنین، در همین سال بود که «انقلاب فرهنگی» چین به اوج خود رسید؛ رودی دوچکه، از رهبران جنبش دانشجویی آلمان، از یک سوءقصد جان در برد؛ در آمریکا، پلیس سه دانشجوی آمریکایی آفریقایی‌تبار معترض را در اورنجبرگ، در کارولینای جنوبی، از پا در آورد؛ در اوکلند کالیفرنیا، نیروهای انتظامی به مقابله‌ی مرگ‌باری با «پلنگ‌های سیاه» اقدام کردند؛ و در آتلانتیک سیتی نیوجرسی، فمینیست‌ها مراسم انتخاب «بانوی آمریکا» را به آشوب کشیدند.

همچنان که این نمونه‌ها نشان می‌دهند، بسیاری از رخداد‌های برجسته‌ی سال ۱۹۶۸ به رادیکالیسم سیاسی و ناآرامی‌های اجتماعی مربوط می‌شدند. اتفاقات انفجاری این سال نقطه‌ی اوج دوره‌ای بود که به «دهه‌ی شصت طولانی» (از ۱۹۵۶ تا ۱۹۷۷) مشهور شده است (مارویک ۱۹۹۸، کلیمکی و شارلوت ۲۰۰۸). این ارتباط نوع‌نمای سال ۶۸ با محیط وسیع‌تر اجتماعی، چنان که بخشی از دهه‌ی ۱۹۶۰ را نماینده‌ی

کل این دهه می‌سازد، جایگاه نماینده‌وار چشم‌گیری به این سال داده است: سال ۶۸ تبلور یک **پادفرهنگ** پایدار در سطح بین‌المللی، جنبش‌های انقلابی، پساستعماری، صلح‌طلب، مخالف با حکومت‌های تمامیت‌خواه، و ستیزه‌جویی رادیکال دانشجویی، نژادی، قومی، جنسیتی، و جنسی بود. گذشته از این‌ها، «۱۹۶۸» یادآور رخداد‌هایی است که غیرمستقیم به سیاست رادیکال مربوط می‌شدند، رخداد‌هایی مانند «معاهده‌ی عدم‌تکثیر تسلیحات هسته‌ای»، قانونی شدن سقط جنین در بریتانیا، بخش‌نامه‌ی پاپ پل ششم در مخالفت با جلوگیری از بارداری، و درگیری سربازان آمریکایی در کشتار «مای لای» در ویتنام (که اخبار آن سال بعد منتشر شد). مرگ مارسل دوشان و سوءقصد والرئ ساتلند به اندی **وار هول**، هم با توجه به جایگاه این دو هنرمند، رخداد‌های مهمی محسوب می‌شدند. این در حالی است که، رخداد‌های تاریخی مهم دیگری که ارتباط مستقیمی با ناآرامی‌ها و رادیکالیسم سیاسی نداشتند (مثلاً اختراع ای‌رم‌تن، و جدا کردن ارزش دلار از نرخ پایه‌ی طلا) اغلب نادیده گرفته می‌شوند. البته، برای بخش عمده‌ی دنیا، «۱۹۶۸» لزوماً معنای متمایز و چشم‌گیری ندارد.

با این حال، سال ۱۹۶۸ میراث ماندگاری برای نظریه‌ی انتقادی و فرهنگی دارد. ۱۹۶۸، به شکل شبیه به رابطه‌ی نوع‌نمای آن با کل دهه‌ی ۱۹۶۰، عصاره‌ی مجموعه‌ی متنوعی از تحولات فکری است. با گذشت دهه‌ها، این سال هنوز یک **نماد** پر معنا است. به ویژه در اوایل این سال پرماجرا، **نظریه‌ی انتقادی، پساستعمارگرایی، و مطالعات فرهنگی** به شیوه‌هایی بی‌سابقه متحول شده، به طور گسترده مورد توجه قرار گرفته، و رفته رفته جای خود را در نهادهای آکادمیک غربی باز کردند. نوآوری‌های نظری در اواخر قرن بیستم، بر اساس سنت‌هایی که در «هرمنوتیک بدگمانی» ریشه

قالب‌های نوینی برای نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی شد. چپ نو، که از بطن جنبش‌های ضد تسلیحات هسته‌ای، ضد استعماری، و حقوق مدنی سیاهان آمریکا در دهه‌های پنجاه و شصت بر آمده بود، به شکل‌گیری ائتلاف ناپایداری از رادیکال‌ها منجر شده بود که صور مختلف بیگانه‌سازی و درگیرسازی عاملان اجتماعی را به نقد می‌کشیدند، موضوعاتی که در سیاست‌شناسی چپ قدیم که حول محور طبقه‌ی اقتصادی بنا شده بود نادیده گرفته می‌شدند. نسل پرشماری که در دوران شکوفایی پس از جنگ جهانی دوم به دنیا آمده بود، به ویژه طبقات متوسط تحصیل کرده در آمریکای شمالی و اروپای غربی، بستر نشو و نمای سیاست چپ نو بود. از منابع فکری برای رادیکال شدن جوانان در این دهه مارکس جوان متأثر از هگل و مارکسیست‌های غربی قدیمی‌تر مثل ژان - پل سارتر، روان‌کاوی، مورخانی مثل ای. پی. تامپسون، جامعه‌شناسانی مثل سی. رایت میلز، و نشریاتی مانند نیو لفت ریویو، دگراندیشی، و عصر جدید بودند. در سال‌های پیش و پس از ۱۹۶۸، هربرت مارکوزه و ویلهلم راییش با ارائه‌ی آمیزه‌ای از تحلیل‌های روانی - جنسی و اجتماعی - تاریخی، نفوذ خاصی پیدا کرده، شورش پادفرهنگی و رادیکالیسم سیاسی را در جلوه‌های گوناگونی از انقلاب جنسی به نمایش می‌گذاشتند. سیاست رادیکال چپ نو اغلب، هرچند به شکل ناتمام، در همراهی با نیروهای دموکراسی خواه و در مخالفت چشم‌گیر بین‌المللی با جنگ ویتنام، در دفاع از جهان سوم‌گرایی و اسطوره‌سازی از انقلابیانی مانند مائو تسه‌تونگ، فیدل کاسترو، چه گوارا، هوشی مین، و ملی‌گرایان سیاه‌پوست در آمریکا جلوه‌گر می‌شد. بین‌الملل‌گرایی این «جنبش» هم واقعی و هم خیالی بود: بعضی از جوانان رادیکال غربی از انقلابیان کشورهای دیگر و گاه با انقلابیان جهان سومی ارتباط برقرار می‌کردند، و این حال تخیلات فراوانی

داشته و کارل مارکس، فریدریش نیچه، و زیگموند فروید از پیش‌گامان آن محسوب می‌شدند (ریکور ۱۹۶۵)، به تبادل نظرات هرچه گسترده‌تری در سطح بین‌المللی و بینارشته‌ای منجر شدند.

رویکردها و رهیافت‌های اعضای مکتب فرانکفورت (که ره‌آوردهای پیشین آن‌ها در نقد فرهنگی مورد توجه دوباره‌ی نسل نو قرار گرفته بود) و متفکران مختلف ملازم با «نظریه‌ی فرانسوی» (که بدو از زیر عنوان فراگیر ساختارگرایی گرد هم آمده بودند) به موازات هم پیش رفته، و در نهایت به بارورسازی متقابل یک‌دیگر منجر شدند. متفکران فرانسوی با آثار نافذ ژاک دریدا، میشل فوکو، و ژاک لکان در سال‌های ۶۷-۱۹۶۶ انسجام حرفه‌ای بیش‌تری یافته، و استقبال چشم‌گیر جهانی از اندیشه‌های آنان با همایش سال ۱۹۶۶ در دانشگاه جانز هاپکینز، در بالتیمور مریند، آغاز شده بود (دوس ۱۹۹۱، ۱۹۹۲، کوسه ۲۰۰۵). مطالعات فرهنگی نیز از جنبش‌های اجتماعی نوین شصت‌وهشتی، که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد، انگیزه‌ی آشکار و دامنه‌داری یافت. خلاصه این که، ۱۹۶۸ را اغلب تاریخ تولد، عنوان اختصاری، یا عصاره‌ی زایایی شگرف اندیشه‌ورزی انتقادی از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو می‌دانند. زبان، قدرت، نژاد، قومیت، جنسیت، میل جنسی، اشتیاق، سوپرتیویته‌ی بی‌مرکز، مقاومت، خاص‌نگری، دیگربودگی، تفاوت، صداومانیسم، نقد بازنمایی، و پرماجرایی از دیگر مفاهیم برجسته در منظومه‌ی نظریه‌ی پسا - شصت‌وهشتی به شمار می‌روند. شکوفایی نظریه‌ی پسا - شصت‌وهشتی سرنوشت چپ نو را هم رقم زد، رویکردی که سال ۱۹۶۸ نقطه‌ی اوج استعاری آن نیز محسوب می‌شد. فروپاشی و پراکندگی تدریجی سیاست رادیکال دهه‌ی شصت در دهه‌ی هفتاد، به ویژه از ره‌گذر بازنگری سرنوشت‌ساز رویکردهای مارکسیستی به فلسفه‌ی تاریخ، الهام‌بخش

درباره‌ی هماهنگی فرضی بین شرایط ناهماهنگ موجود وجود داشت. با این حال، برای رهبران سیاسی حاکم در سراسر دنیا، ستیزه‌جویی جوانان مسائل مشابهی پیش می‌کشید که از ژئوپلیتیک اکید «جنگ سرد» فراتر می‌رفتند (سوری ۲۰۰۳).

چپ نو پس از ۱۹۶۸ در نقاط مختلف سرنوشت‌های متفاوتی پیدا کرد؛ با این حال، می‌توان به روند فراگیر تخریب خلاق اشاره کرد که این «جنبش» به آن وسیله به اردوگاه‌ها و راه‌های مختلفی بخش شد که قابل ادغام در بینش‌های تاریخی مجموع‌کننده نبودند. برای نمونه، در اواخر دهه‌ی شصت و اوایل دهه‌ی هفتاد، رادیکالیسم سیاسی و پادفرهنگ هرچه بیش‌تر از هم فاصله گرفتند، و ملغمه‌ای از «جنبش‌های اجتماعی نوین» حول هویت‌ها و مضامین مشخص شکل گرفت: جنسیت، میل جنسی، سن، قومیت، مهاجرت، محیط زیست، ضدیت با روان‌پزشکی، و تن‌درستی (تورن ۱۹۷۸). این تفرق بارآور، تا حدودی، از اثرات طبیعی ناشی از روحیه‌ی دموکراتیک چپ نو بود، که گوناگونی، خودآیینی، و خودگردانی از ارزش‌های اساسی آن به شمار می‌رفت. برای برخی، این روند - با بهره‌گیری از ابزارهای نو و اغلب به لحاظ نظری پرتوان - به استمرار آمل آزادی‌بخشانه‌ی چپ نو یاری رساند؛ آرمان چنین روندی را می‌شد در مفهوم «کردار نظری» جست که پیش‌تر لویی آلتوسر، مارکسیست فرانسوی، طرح کرده بود (آلتوسر ۱۹۶۵، صص. ۱۶۷ و بعد).

در عین حال، دانشگاه‌ها از حیاتی‌ترین پایگاه‌های تهییج و تحریک‌های چپ نو بودند، و شگفتی نداشت که نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی پسا-شصت‌وهشتی در محیط‌های آکادمیک شکوفا شد. مطالعات فرهنگی، در قالب انواع مطالعات ادبی/نشانه‌شناختی و مطالعات بین‌فرهنگی/جنسیتی، تا حد زیادی مرهون همین انتقال جنبش‌های اجتماعی به حوزه‌های در حال

گسترش پژوهش‌های انتقادی بودند. در آمریکا، اولین دوره‌های دانشگاهی در حوزه‌های مربوط به مطالعات آمریکائیان آفریقایی‌تبار، مطالعات آمریکائیان لاتینی‌تبار، و مطالعات زنان در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۰ برقرار شدند. اما این شرح‌وسط‌های نظری را همچنین می‌توان یک اقدام تدافعی، به معنی انتقال نیروها، برنامه‌ها، و امکانات سیاست ملموس فراگیر به حوزه‌ی مجادلات تفسیری کم‌تنش‌تر، دانست. از همین رو، در برخی از وجوه نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی پسا-شصت‌وهشتی جلوه‌هایی از ماتم یا نوستالژی به چشم می‌خورد.

در برخی کشورها، خشونت‌ها از بین رفتن اتحاد چپ نو در سال‌های پس از ۱۹۶۸ را تسریع کرد. در آمریکا، خشونت پلیس اعتراضات سال ۱۹۶۸ در دانشگاه کلمبیا و تظاهرات معترضان در گردهمایی ملی دموکرات‌ها در شیکاگو را از مسیر خود خارج کرد. در سال ۱۹۶۹، جناح ستیزه‌جو بر جناح صلح طلب در اعتراضات دانشجویی غلبه یافت، و در سال ۱۹۷۰ گارد ملی آمریکا چهار دانشجو را دانشگاه ایالتی کنت در اوهایو به ضرب گلوله از پا در آورد. این حوادث زنگ افول سراسری رادیکالیسم دانشجویی در آمریکا را به صدا در آورد، گو این که مخالفت با جنگ ویتنام در کوتاه‌مدت افزایش یافت. سال ۱۹۷۰ به علاوه شاهد شکل‌گیری گروه‌های مخفی «فراکسیون ارتش سرخ» در آلمان غربی و «بریگاد سرخ» در ایتالیا بود. سیاست رادیکال در این هردو کشور البته فراتر از روی‌آوری این گروه‌ها به بمب‌گذاری، ترور، و آدم‌ربایی به نام انقلاب (و اعتصابات کارگری در ایتالیا به نام اعتلای خودگردانی) بود، خشونت افراط‌گرایان و خشونت دولت متقابلاً یک‌دیگر را توجیه، تقویت، و تشدید کردند. خشونت سرتاسری، غیرمستقیم، به روشنفکرانه‌سازی سیاست رادیکال یاری رساند. در پرتو توجهات تازه به قالب‌های

رخدادهای شتاب‌ناک می‌۶۸ فرانسه با اعتراضات دانشجویان در پردیس نانتر (در دانشگاه پاریس) آغاز شد، جایی که «جنبش ۲۲ مارس» در بهار ۱۹۶۸ و به منظور حمایت از دانشجویان دستگیر شده در جریان اعتراضات به جنگ ویتنام شکل گرفته بود. به دنبال درگیری خشونت‌بار دانشجویان معترض با دانشجویان دست راستی، دامنه‌ی اعتراضات وسیع‌تر شد، و مسئولان پردیس دانشگاهی را روز دوم می تعطیل کردند، و رهبران «جنبش ۲۲ مارس» را برای ادای توضیحات به جلسه‌ی کمیته‌ی انضباطی در دوشنبه‌ی آینده فرا خواندند. روز بعد و در پاسخ به تجمع دانشجویان سوربون برای اعلام همبستگی با دانشجویان نانتر، رئیس سوربون با بستن دانشگاه و احضار نیروهای پلیس واکنش شدیدی نشان داد. با دستگیری عده‌ی دیگری از دانشجویان و نشان دادن آن‌ها در خودروهای پلیس، دانشجویان دیگر سنگ‌فرش پیاده‌روها را از جا در آورده، و به سنگ‌پرانی به سمت پلیس‌ها رو آوردند. خشونت سرتاسر محله‌ی دانشجویی کارتیه لاتن را فرا گرفت و تا شب ادامه پیدا کرد، و به دستگیری حدود ۶۰۰ دانشجو منجر شد. در طول هفته‌های آینده، ناآرامی‌ها به دبیرستان‌ها و به دانشگاه‌های دیگر گسترش پیدا کرد، و بزرگ‌ترین اتحادیه‌ی ملی دانشجویان و اتحادیه‌ی دانش‌سراها دست به اعتصاب زدند، و خواهان آزادی دانشجویان بازداشتی، بازگشایی دانشگاه پاریس، و عقب‌نشینی پلیس از محلات دانشجویی شدند. رد این درخواست‌ها به «شب سنگربندی» (۱۱-۱۰ می) انجامید. برخورد بی‌ملاحظه‌ی پلیس با دانشجویان همدلی افکار عمومی با معترضان را در پی داشت. و با بازگشت ژرژ پمپیدو، نخست‌وزیر فرانسه، از سفر خارج از کشور، نرمشی در موضع دولت ایجاد شد و برخی از درخواست‌های معترضان مورد موافقت قرار گرفت.

تجسم‌بخشی به میل جنسی، جنسیت، و نمایش‌گری، نظریه‌ی فرهنگی انتقادی پسا - شصت‌وهشتی اغلب علاقه‌ای به گرفتاری‌های کنش‌گری، از جمله وارد عمل شدن به شیوه‌های خشن، نداشت. این روشنفکرگرایی در بریتانیا نیز مشهود بود، جایی که چپ نو (که از اوایل دهه‌ی شصت مورد استقبال قرار گرفته بود) در اواخر دهه‌ی شصت و اوایل دهه‌ی هفتاد به مرحله‌ی جدیدی از شکوفایی نظری پا گذاشت، که گاه بدگمانی و سوءظنی هم به کنش‌گری دانشجویی داشت (چون ۱۹۹۳، صص. ۹۴ به بعد).

مطمئناً، بسیاری از مؤلفه‌های ملازم با سال ۱۹۶۸ در آمریکا، آلمان غربی، ایتالیا، و بریتانیا پیش از آن سال، و به ویژه با اعتراضات چشم‌گیر سال ۱۹۶۷، عمیقاً وارد عمل شده بودند. در فرانسه اما، تا پیش از ۱۹۶۸ اعتراضات عمومی چندانی به چشم نمی‌خورد، و علائم اندکی برای پیش‌گویی رخدادهای انفجاری می‌وژوئن آن سال وجود داشت. حتی با توجه به آشوب‌های سال ۶۸ در چهارگوشه‌ی دنیا، رخدادهای فرانسه برجسته‌تر به نظر می‌رسیدند. در هیچ‌جای دیگر دنیا آشوب‌ها این قدر دامنه‌دار نشد، و شاید رخدادهای سال ۶۸ در هیچ‌کشور دیگری تا این اندازه برای نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی اواخر قرن بیستم اهمیت نیافت. بسیاری از متفکران اثرگذار فرانسوی در عرصه‌های پساساختارگرایی و پسامدرنیسم عمیقاً تحت تأثیر این «رخدادها» قرار گرفتند، تأییراتی که دست کم تا یک دهه بعد از آن در فرانسه همچنان به شدت ملموس بود و، با صدور اندیشه‌های فرانسوی، در باقی دنیا دوام طولانی‌تر یافت. اگر در باقی دنیای غرب، سال ۱۹۶۸ اوج و عصاره‌ی چپ نو به شمار می‌رفت، رخدادهای می‌این سال در فرانسه را باید «آغاز یک مبارزه‌ی طولانی» دانست، وهله‌ی امکانی که به خیزش پرشور کنش‌گری اجتماعی در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ منجر شد.

اثرگذاری‌های جهانی‌شان رخدادهایی برجسته‌تر به نظر می‌رسیدند. این رخدادها همان نقشی را برای اندیشه‌گران انتقادی اواخر قرن بیستم بازی کردند که «کمون پاریس» در ۱۸۷۱ برای آنارشیست‌ها و برخی از سوسیالیست‌ها پیش از جنگ جهانی اول داشت: وهله‌ای به یادماندنی از یک امکان تحقق نیافته. بسیاری از بن‌مایه‌های نظریه‌ی فرانسوی، مانند تفاوت، خاص‌نگری، میل، مقاومت، سوپژکتیویته‌ی بی‌مرکز، و مسئله‌ساز شدن و سیاسی شدن بازنمایی، پیوندی ناگسستنی با می ۶۸ یافته‌اند. چنین ارتباطی البته برای همه قطعی به نظر نمی‌رسید. برای نمونه، لکان عمیقاً به رخدادهای ۱۹۶۸ مشکوک بود، و برخی مفسران با اغراق فراوان برای نظریه‌پردازان فرانسوی (مثلاً دریدا، فوکو، لکان، و پیر بوردیو) نقش‌های اساسی اما عملاً غیرواقعی در این رخدادها قائل شده‌اند (فری و رنو ۱۹۹۰). رهبران دانشجویی مانند دانیل کوهن - بندیت اذعان کرده‌اند که در آن دوره تنها متفکری که واقعاً «جنبش ۲۲ مارس» را تحت تأثیر قرار داده سارتر سال‌مندی بود (بورژ ۱۹۶۸، ص. ۷۸). از سوی دیگر، مقوله‌ی «رخداد» (event) توجه شدید متفکران فرانسوی را در سال ۶۸ به خود جلب کرد (رولان بارت، میشل دو سرتو، آری لوفور، کلود لوفور)، و این کوشش‌ها را فوکو، ژیل دولوز، و ژان - فرانسوا لیوتار در سراسر آثار پسا - شصت‌وهشتی خود، و بعدتر آلن بدیو در آثارش در دهه‌ی هشتاد پی‌گیری کردند (لوفور ۱۹۶۸، لوفور ۱۹۶۹، لیوتار ۱۹۷۱، فوکو ۱۹۷۷، بارت ۱۹۸۶، دولوز ۱۹۹۰، دو سرتو ۱۹۹۷، بدیو ۲۰۰۶). به بیان بسیار کلی، منصفانه است که بگوییم «روح ۶۸»، جو جاری دموکراتیک این سال، راه خود را به بسیاری از طرح‌وبرنامه‌های نظری دهه‌ی هفتاد گشود، به عنوان پی‌گیری کنش‌گری با وسایل دیگر، یا به عنوان صحنه‌ی آغازینی که نقد جامعه‌ی صنعتی متأخر را پایه‌ریزی کرده، استحکام

در ادامه، دانشجویان جسارت بیش‌تری پیدا کرده، و برای اعتصاب عمومی یک‌روزه‌ی دوشنبه، ۱۳ می، فراخوان دادند. آن روز، تظاهراتی با حضور ۸۰۰ هزار نفر در پاریس برگزار شد. همان شب، دانشجویان سوربون را به اشغال خود در آوردند، و کمونی را تشکیل دادند که با دیوارنگاری‌ها و پوسترسازی‌های اش مشهور شد، و دیوارنگاره‌ها و پوسترها تا یک ماه همان‌جا ماند. به دنبال این اعتصاب عمومی، کارگران هرچه بیش‌تر به صفوف دانشجویان پیوستند، و ده روز بعد حدود شش تا هفت میلیون کارگر دست به اعتصاب زده یا کارخانه‌ها را به اشغال خود در آورده بودند. اواخر ماه می، بزرگ‌ترین اعتصاب عمومی اروپا در قرن بیستم سراسر کشور را در بر گرفت. حوادث به نقطه‌ی اوج رسید، و جنبش‌های دانشجویی و کارگری دولت در بحران سیاسی فرو بردند. روز چهارشنبه، ۲۹ می، شارل دوگل، رئیس‌جمهور فرانسه، به شکل مرموزی کشور را به مقصد پایگاه نظامی فرانسوی‌ها در آلمان غربی ترک کرد، و خلأ قدرت آشکاری پدید آمد. نیم میلیون نفر برای جشن گرفتن پایان دوران دوگل به خیابان‌ها ریختند. اما، دوگل روز بعد به کشور برگشت، در نطق رادیویی سرکشانه‌اش از عقب‌نشینی تن زد، کل جنبش را به عنوان طرح‌وتوطئه‌ی کمونیستی محکوم کرد، و با منحل کردن مجلس، خواهان برگزاری انتخابات سراسری شد. این لحظه‌ی سرنوشت‌ساز و نقطه‌ی عطف جنبش بود: ظرف چند روز، اعتصاب‌ها فروکش کرد، دولت کنترل نهادهای حیاتی را بازپس گرفت، و سوربون نیز در ۱۶ ژوئن پاک‌سازی و بازگشایی شد. انتخابات سراسری در پایان ژوئن برگزار شد و جناح راست قدرت بیش‌تری، در مقایسه با دوره‌ی پیش از حوادث می ۶۸، به دست آورد.

رخدادهای ۱۹۶۸ در فرانسه به لحاظ دامنه، گشایش دوره‌ای از رادیکالیسم آشکار در کشور، و

اهمیتی در پی نیاورده (سیدمن ۲۰۰۴)، یا انقلاب ناکامی که شکست‌اش الهام‌بخش نوآوری‌های نظری دهه‌ی هفتاد شد (استار ۱۹۹۵)، و یا انقلابی راستین که بعدتر مورد خیانت برخی از قهرمانان قبلی آن قرار گرفت (راس ۲۰۰۲) برخورد شده است. به بیان کلی، از دهه‌ی هفتاد، ۱۹۶۸ به گونه‌ای طعن‌آمیز متهم شده است که به تحولاتی مغایر با آمل و آرمان‌های بسیاری از جوانان رادیکال آن دوره منجر شده است: بیش از آن که به تخریب سرمایه‌داری و چیره شدن بر آن بیانجامد، به گسترش و فراگیری کارآمدتر اقتصاد بازار آزاد انجامیده است (دبره ۱۹۷۸، بولتانسکی و شیاپلو ۲۰۰۶). با این همه، شواهد چشم‌گیری از این حکایت دارند که به دنبال رخداد‌های ۶۸، عرصه‌های جدیدی از اندیشه‌ی انتقادی - به ویژه موج‌های دوم و سوم فمینیسم و مطالعات پسااستعماری - شکل گرفته، و رشته‌های دانشگاهی موجود نیز به بازآرایی بنیادین تن داده‌اند (لمرت ۱۹۸۱، هیز ۱۹۹۸). چهلمین سال‌گرد رخداد‌های ۶۸ با بحث و جدل‌هایی درباره‌ی میراث این سال (به ویژه در جریان انتخابات ریاست جمهوری در فرانسه و آمریکا در سال‌های ۸-۲۰۰۷) همراه بود، و توجهات بیش‌تری را به ابعاد جهانی آن جلب کرد، و نگاه نقادانه و نسبی‌نگرانه‌تری به رخداد‌های این سال پرماجرا پدید آورد.

جولین بورگ

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش

(Hegel, Georg Wilhelm Freidrich) (۱۸۳۱-۱۷۷۰)

فیلسوف آلمانی. هگل در ۱۸۱۸، برای فرو نشانندن شور و شوق دانشجویان انقلابی ملهم از «انقلاب فرانسه»، به سمت استادی فلسفه در دانشگاه برلین منصوب شد. از طنزهای تاریخ، تاریخی که هگل کل حیات خود را به فهم آن اختصاص داده بود، این است که دشوار بتوان

بخشیده، و وجه نمادین به آن داد، نقدی که متضمن انکار و اثبات همزمان امکان دگرگونی بود. ۱۹۶۸ یک سال مرجع بود، و مرجعی برای نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی معاصر به شمار می‌رود.

از مهم‌ترین تحولات فکری در دهه‌ی هفتاد بازنگری اساسی میراث مارکسیستی، به ویژه راستای فلسفه‌ی تاریخ آن، بود؛ این تحول در غرب و شرق دنیا اتفاق افتاد. اقدام شوروی به سرکوب «بهار پراگ» ۱۹۶۸ امیدهای روشنفکران دگراندیش در اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی به امکان اصلاح کمونیسم و تبدیل آن به «سوسیالیسم با چهره‌ای انسانی» را به باد داد. به این ترتیب، دگراندیشی به الگویی برای مقاومت سیاسی مبدل شد، و به شکل‌گیری جنبش‌های مدنی - اجتماعی مانند «منشور ۷۷» در چکسلواکی (۱۹۷۷) و اتحادیه‌های کارگری غیرکمونیستی مانند جنبش «همبستگی» در لهستان (۱۹۸۰) انجامید. پدیده‌ی دگراندیشی برای روشنفکران غربی هم جاذبه‌هایی داشت، چون هم معطوف به خاص‌نگری، حاشیه‌بینی، و سیاست اپوزیسیونی و هم متمایل به حقوق بشر و اصول آشکار لیبرالیسم بود. مناظرات دگرگون‌کننده بر سر مارکسیسم در فرانسه با ورود دگراندیشان تبعیدی بلوک شرق و با جنگ و جدل‌ها بین احزاب کمونیست و سوسیالیست، و در بریتانیا با تأکید فزاینده بر فرهنگ و رسانه‌ها (برای مثال، در آثار استوارت هال) و، پس از ۱۹۷۹، با خیزش تاجریسم تسهیل شد. و جنبش خودپیرای «کمونیسم اروپایی» در مسیر همگام‌سازی متقاعدکننده‌ی کمونیسم با واقعیات پسا-شصت‌وهشتی ناکام ماند.

شگفتی ندارد که، ۱۹۶۸ در دهه‌های گذشته موضوع تأویل و تفسیرهای بی‌پایان بوده است. برای مثال، در فرانسه، با رخداد‌های ماه می به شیوه‌های مختلف به عنوان نا-رخدادی که هیچ دگرگونی حائز

دریدا آن را «رقصی با طرح‌های بی‌شمار»، یعنی سرشت تاریخ‌مند اعتقادات و ارزش‌های گوناگون، می‌خواند. تصور هگل از «تاریخ» در نهایت مخالف برداشت رایج از آن در فلسفه‌های نام‌برده است. به نظر هگل، تاریخ صرفاً رقص پرشور جزئیات پراکنده نیست؛ تاریخ از دید او یک داستان پیوسته و «پیش‌رونده» است. تاریخ (و تفکر) در روندی «دیالکتیکی» از مجموعه‌ای از دست‌آوردها، بیگانگی‌ها، و سازش‌یابی‌ها گذر می‌کند: این همان نهاده (تز)، پادنهاده (آنتی‌تز)، و هم‌نهاده (سنتز) در اصطلاح‌شناسی فنی هگل است. مارکس ایده‌ی دیالکتیک را از هگل اخذ کرد و مدعی شد که تاریخ جهان از ره‌گذر این روند بیگانگی و سازش‌یابی به شکل محتومی به سوی یک جامعه‌ی کمونیستی در حرکت است. این دیالکتیک مارکسیستی ساده‌شده را در روند زیر می‌توان ملاحظه کرد. دوره‌ی ابتدایی صنعت بشری با ساخته‌های دستی آغاز می‌شود (مانیفست کمونیست، I). در این مرحله از تاریخ تولید، کارگر با کار خود یگانه است. شیء دست‌ساخت مهارت و منش خاص کارگر را منعکس می‌کند. با ظهور صنعت ماشینی - که سطح تولید کارگر را بالا می‌برد - کارگر از فرآورده‌ی خود «بیگانه» می‌شود. محصول ماشین‌ساخت منعکس‌کننده‌ی شخص کارگر نیست. کارگر تسلطی بر محصول ندارد، و این محصول از تسلط خط تولید بر کارگر خبر می‌دهد. از این رو، در تلاش برای افزایش قدرت کارگر از طریق به‌کارگیری سازوکارهای ماشینی، ما در واقع قدرت کارگر را با به اسارت ماشین در آوردن او کاهش داده‌ایم. ماندانسته این پادنهاده‌ی آن نهاده‌ی اصلی، این بیگانگی از دست‌آورد اصلی، را آفریده‌ایم. تحلیل «بیگانگی» برحسب دیالکتیک هگلی راهی است که، برای مثال، منتقدان «عامه‌پسند» حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بدون توجه به مسیر موروثی این مفهوم، در پیش گرفته‌اند. اما کام‌نهایی در

فلسوفی «انقلابی» تر از او یافت که به فرو نشانیدن شور یک انقلاب اقدام کرده باشد. بی‌جا نیست که بگوییم هگل تأثیرگذارترین فیلسوف در تاریخ جهان بوده: از هرچه بگذریم، ناقد بزرگ آرای او، کارل مارکس، ایدئولوژی‌ای بر اساس هگل‌گرایی خلق کرده که بیش از یک سده سرتاسر دنیا را تکان داد. هگل نخستین فیلسوفی بود که اثری با عنوان «تاریخ فلسفه» نوشت، و هسته‌ی نبوغ او در کشف تاریخ به عنوان مقوله‌ای برای تفکر فلسفی است. این «کشف» تاریخ به گسستی اساسی از کل سنت فلسفی غرب منجر شد: نه تنها فلسفه از آن پس سراسر دگرگون شد، بل که «روش» تاریخی هگل همه‌ی حوزه‌ها - از الاهیات گرفته تا مفروضات اساسی حیات سیاسی و اجتماعی - را عمیقاً از خود متأثر ساخت.

فلسفه - و تقریباً همه‌ی دیگر کوشش‌های فکری سابق بر هگل - اساساً مبتنی بر الگوی علوم طبیعی بود. شناخت حقیقی را معمولاً مترادف «امر کلی» می‌گرفتند. در زیست‌شناسی، توجهات پژوهش‌گران نه معطوف به فرد خاص بل که معطوف به خصلت کلی نوع بشر بود؛ در فلسفه‌ی اخلاقی، نه یک شخص خاص بل که «سرشت انسانیت» به عنوان معیاری کلی برای رفتار اخلاقی مورد توجه قرار می‌گرفت. اما هگل اصرار داشت که واقعیت وجهه‌ی تاریخی دارد؛ و ابراز حقیقت کلی مفروض، کشف سرشت عمومی، از کارکردهای یک فرهنگ تاریخی مشخص است. او، با تأکید بر خصلت تاریخی حقیقت، به پدر معنوی جنبش‌های مدرنی چون اگزیستانسیالیسم و شالوده‌شکنی مبدل شد. اگزیستانسیالیسم با تأکید خود بر این که «وجود مقدم بر ماهیت است» (سارتر) عقیده دارد که رهیافت اخلاقی را باید با اتکا به زندگی خاص فرد تاریخی «خلق» کرد، چرا که هیچ ماهیت یا گوهر اخلاقی‌ای در بین نیست. و شالوده‌شکنی به چیزی گرایش دارد که

هگل یک «پایان تاریخ» را متصور شده بود، هم‌نهادی پایانی را که دیگر واژگونی اساسی‌ای در پی نخواهد داشت. تاریخ هگل‌گرایی را کمابیش می‌شود به دو بخش تقسیم کرد: بخشی شامل آن‌ها که راه حل او را پذیرفته اما روش‌اش را رد کرده‌اند، و بخشی شامل آن‌ها که روش او را پذیرفته و راه حل‌اش را رد کرده‌اند. در سده‌ی نوزدهم، ایدئالیست‌های بریتانیایی، و نماینده‌ی آن‌ها اف. اچ. بردلی، پیشرفت تاریخی را رد کرده، اما ساختار «منطقی» دیالکتیک را پذیرا شدند. از نظر آنان، تجربه شدیداً متعارض، و جلوه‌ی صرف بود؛ برخلاف این، واقعیت آن سوی دیگر ادراک انسانی را شکل می‌داد. این ایدئالیست‌ها آثار هگل درباره‌ی «منطق» را اساس کار خود می‌گرفتند.

با رد ایدئالیسم در آغاز قرن بیستم از سوی تجربه‌باوری و تأکید دوباره بر واقعیت تجربه، به نظر می‌رسید که هگل‌گرایی سراسر بی‌اعتبار و منسوخ شده باشد. در این وضعیت، فرانسویان - به ویژه ژان ایپولیت که آلمانی را از راه پرداختن به ترجمه‌ی پدیدارشناسی روح آموخته بود! - برای تأکید بر مبارزه‌ی تاریخی مجسم در توصیف غامض هگل از «روح» (Geist) انسانی به آثار اولیه‌ی استاد رو کردند. هگل تاریخی بار دیگر هویدا شد، و موضوع مطالعات مبسوط شد. و در نهایت، فیلسوفان آلمانی‌ای چون هوسرل و هایدگر روش «پدیدارشناختی» هگل را، البته بدون لحاظ کردن «پیشرفت» دیالکتیکی که ویژگی صورت‌بندی پدیدارشناسی نزد او بوده، سرلوحه‌ی کار خود قرار دادند - پدیدارشناسی هوسرل به سنت شناخت‌شناسی دکارت نزدیک‌تر بود، و کاوش‌های دیگر در هستی‌مندی درنگ‌کننده، «ایستا» و ناهم‌آوا با ستیز انقلابی تجسم‌یافته در مبارزه‌ی روح انسانی نزد هگل داشت. به رغم رد سناریوی مارکسیستی «پایان تاریخ»، مباحث عمیقی در تأیید اساسی نظر هگل مطرح

روند دیالکتیکی که بیش از همه بحث‌انگیز بوده این است: سازش یا هم‌نهاد نهاد و پادنهاده «در یک سطح بالاتر». در تأویل مارکسیستی، این وهله حاکی از سازش‌یابی کارگر با فرآورده‌ها در صورت قرار گرفتن وسایل تولید (ماشینی) در اختیار او است. در حالی که منتقدان جامعه‌ی مدرن همگی بیش از آن‌چه انتظار می‌رود به صور گوناگون بیگانگی پرداخته‌اند، اکثر راه حل‌های آنان نه «پیش‌رونده» که «پس‌رونده» بوده؛ مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست اوتوپایی‌های رمانتیک روزگار خود را به شدت به باد انتقاد می‌گیرند، کسانی که خواهان بازگشت به نگرش‌های گوتیک، زندگی پیشه‌وران ساده، و دهقانان سخت‌کوش بودند: تاریخ بی‌وقفه در حال پیش‌روی است و امکان بازگشت به مراحل پیشین و ساده‌تر زندگی وجود ندارد.

انقلاب فرانسه در عین حال تلاش دیگری برای برطرف کردن بیگانگی تاریخ بشری بود - بیگانگی‌ای که هگل آن را منشأ و نیروی محرک موجودیت تاریخی می‌انگارد. این انقلاب در صدد واپس‌گرایی در تاریخ نبود، بلکه خواهان فراگذشتن از تاریخ بود. انقلاب فرانسه انقلابی مبتنی بر خرد و حقوق بشر بود اما، در نظر هگل، جامعه‌ی بشری نمی‌تواند مبتنی بر درک کلی‌گرایانه از بشریت باشد، درکی که خرد فراگذرنده آن را کشف کرده باشد. این دیدگاه هگل که «تاریخ را نمی‌توان شتاب بخشید» او را به گزینه‌ی کاملاً مناسبی برای منصب استادی در فلسفه‌ی «ضدانقلابی» مبدل می‌کرد. با این حال، سرسپاری او به دیالکتیک تاریخی موجب ترسیم تاریخ بشری در قالب مجموعه‌ای از واژگونی‌های اساسی می‌شود. بیگانگی مکتوم در هر سازشی جوامع را به سوی اضمحلال و عصیان سوق می‌دهد. درک هگل از تاریخ پویا در روش‌های فکری دنیای معاصر جلوه‌ی مشهودی دارد، اما «راه حل» نهایی او ظاهراً همه‌جا مورد مخالفت قرار می‌گیرد.

عقلانی بر جامعه‌ی بشری کرد. هگلی‌های چپ‌گرا بیگانگی‌ها و آشفتگی‌های اساسی‌ای را که از نکات بارز در نگرش هگل به تاریخ بوده مورد توجه قرار داده، و به انقلاب‌های گریزناپذیر و احتمالاً راه حل نهایی‌ای قائل اند که تعارضات جامعه‌ی بشری را برطرف خواهد کرد. جی. دنیس اوبراین

همجنس‌گراهراسی (homophobia)

انزجار بیمارگونه از مردان و زنان همجنس‌گرا. سیاست همجنس‌گرایان همجنس‌گراهراسی را از اهداف اصلی حملات خود می‌شمارد. ریشه‌ی این هراس احتمالاً در برداشت فرهنگ مسلط از جنسیت، به ویژه مردانگی، است. همجنس‌خواهی می‌تواند تهدیدی برای نهادهای قدرت، مانند خانواده و دولت، باشد؛ نهادهایی که دگرجنس‌خواهی را، در مقابل پدیده‌ی «فرهنگی» همجنس‌خواهی، گرایشی «طبیعی» به شمار می‌آورند (دالیامور ۱۹۸۶).

جوزف بریستو

همزمانی / درزمانی (synchrony / diachrony)

از انواع تقابل‌های دوتایی که فردینان دو سوسور در اشاره به دو روش متفاوت توصیف مناسبات زمانی در تحلیل زبان به کار برده است. از نظر او، در تحلیل زبان ساختاری رویکرد همزمانی بر رویکرد درزمانی اولویت دارد. او وضع زبان در وهله‌ی واحدی از تاریخ آن، و نه روند رشدش در طول یک دوره‌ی زمانی، را مد نظر قرار می‌دهد. رویکرد همزمانی سوسور مجال درک مناسبات درونی و روابط موجد یک زبان را برای او فراهم آورده، نظریه‌ای که او بر اساس این موضع مطرح کرده معمولاً نخستین تحلیل به راستی ساختارگرایانه دانسته می‌شود (کالر ۱۹۷۵).

پل اینس

شده‌اند: تاریخ از برخی جهات به پایان رسیده است. (الکساندر کوژو متن‌فدترین مفسر دیدگاه هگل در این باره است. مترجمان و پیروان آمریکایی کوژو، آلن بلوم و لئو اشتراوس، پس‌ماند نگرش‌های مارکسیستی نزد کوژو را زوده، و تحلیل معطوف به «پایان تاریخ» را در میان خوانندگان آمریکایی رواج دادند.) به نظر هگل، تاریخ شکل خاصی از آگاهی انسان است. در هیچ‌یک از ادوار گذشته تفکر تاریخی برای فهم جهان به کار بسته نشده بود. تاریخ تنها هنگامی پدیدار می‌شود که افراد آزادی اساسی خود را تحقق بخشند. تنها افراد آزاد اند که می‌توانند تاریخ را بسازند (یا به آن بیان‌بیشند). با این حال، وضعیت اجتماعی‌ای که بازشناسی آزادی نخست بار در آن حاصل شد وضعیتی از نظر سیاسی سرکوب‌گرانه بود. در دنیای مدرن ظاهراً با بازشناسی کلی آزادی انسانی (ظهور «دموکراسی‌ها») مواجه ایم. در این برهه، تحولات اجتماعی همچنان ادامه یافته اما مقولات آن‌ها دیگر مقولات تاریخی به شمار نمی‌روند. مبارزه‌ی اساسی برای به رسمیت شناختن افراد اکنون پایان یافته، از این رو هر تضاد و تعارضی هم که رخ دهد تنها می‌تواند ترسیم‌کننده‌ی واقعیت تاریخی‌ای باشد که پیش از این تحقق یافته است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اوبراین ۱۹۷۵، ایپولیت ۱۹۷۴، تیلور ۱۹۷۵، کوژو ۱۹۴۷)

جی. دنیس اوبراین

هگل‌گرایی (Hegelianism)

در تعریف کلی، حاکی از جریان‌های گوناگونی است که از هگل فیلسوف تأثیر پذیرفته‌اند. هگل‌گرایی معمولاً به دو شاخه‌ی «راست‌گرا» و «چپ‌گرا» تقسیم می‌شود. هگلی‌های راست‌گرا بر سویی ضداستعلایی آثار هگل صحه می‌گذارند، بر این که: باید در انتظار پیشرفت تاریخی بود و نباید کوششی برای تحمیل اوتوپییایی

مد نظر قرار می‌گیرند که به جایگاه برجسته‌ای در میان طیفی از نوشته‌های راجع به تاریخ هنر دست یافته‌اند: اثر اول قطعاً پرخواننده‌ترین و احتمالاً همگانی‌ترین کتاب مورد تحسین درباره‌ی تاریخ هنر سنتی است، و اثر دوم از تیزبینانه‌ترین و مستدل‌ترین کتاب‌هایی است که ایده‌های مطرح درباره‌ی آن چه تاریخ هنر نوین نام گرفته را به کار بسته و شرح و بسط می‌دهند. اهمیت این کتاب‌ها همچنین از این بابت است که خوانندگان متعلق به دو سطح متفاوت را مخاطب قرار می‌دهند. کتاب گومبریچ متنی مقدماتی برای خواننده‌ای است که تازه به مطالعات هنری روی آورده، حال آن‌که کتاب بال لزوماً با خواننده/ نویسنده‌ای سروکار دارد که پیشاپیش با مطالعات هنری آشنا است. اما در این‌جا کتاب بال نیز به عنوان درآمدی دیگر - به بیان دقیق‌تر، به عنوان ایده‌ی دیگری در باب چیستی هنر - مد نظر قرار خواهد گرفت. *داستان هنر گومبریچ و خواندن «میرانت»* بال در نگرش خود به هنر اختلاف شدیدی با یک‌دیگر دارند (هرچند که در این‌جا مجال بحث از نوشته‌های آنان نیست، و باید گفت که منظور از این در کنار هم آوردن تقریباً همان تلفیق صراحت اندیشه‌ی گومبریچ و ظرافت ایده‌های بال است، که البته این صراحت و ظرافت را باید در خود این کتاب‌ها کشف کرد)، اما این دو در کنار هم مبنایی کلی را برای بحث از چیستی هنر در اختیار می‌گذارند.

گومبریچ پژوهش خود در تاریخ هنر، *داستان هنر*، را با بیان این نکته آغاز می‌کند که هیچ‌چیزی به عنوان هنر (Art) وجود ندارد. (خاطر نشان کردن این نکته خالی از فایده نخواهد بود که گومبریچ واژه‌ی «هنر» را به سه شیوه به کار می‌برد. هنگامی که هنر به صورت Art مطرح می‌شود، اشاره‌ی او به مؤلفه‌ی زیبایی‌شناختی کلی در آثار است که خود معمولاً با زبانی مغلق و مبهم از آن سخن می‌گوید؛ و هنگامی که هنر به صورت art

همساختی (homology)

اصطلاحی که لوسین گلدمان در *ساختارگرایی تکوینی* خود به کار می‌برد. همساختی حاکی از مشابهت ساختاری بین پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی متعلق به نظم‌های گوناگون، به رغم ظواهر بیرونی متفاوت آن‌ها، است. گلدمان از همساختی یک قصه‌ی پریان و تجربه‌ی یک گروه اجتماعی، یا همساختی رمان و جامعه‌ی مبتنی بر ارزش *مبادله*، سخن می‌گوید. **یان اچ. بیرچال**

همنشینی / جانشینی

(syntagmatic / paradigmatic)

از انواع *تقابل‌های دو تایی* که فردینان دو سوسور در تشریح دو نوع رابطه در زبان مطرح کرده است. تحلیل همنشینی به نحوه‌ی کاربرد واژه‌ها در یک جمله‌ی مشخص در رابطه با یک‌دیگر توجه دارد، و تحلیل جانشینی به نحوه‌ی رابطه‌یابی این‌گونه واژه‌ها با دیگر واژه‌هایی توجه می‌کند که می‌توانستند به جای آن‌ها به کار برده شوند اما نشده‌اند. سوسور پیوندهای جانشینانه را چندان مد نظر نگرفته، بیش‌تر به پیوندهای همنشینیانه پرداخته است (کالر ۱۹۷۵). ژاک دریدا (۱۹۶۷a)، در *شالوده‌شکنی زبان‌شناسی سوسوری*، تقابل این دو روش را واسازی کرده است.

پل اینس

هنر (art)

هنر چیست؟ بنا به تعریف کارکردی، هنر همان موضوعات مطرح در نوشته‌های راجع به تاریخ هنر است، و ما از این میان به طور خاص *داستان هنر* (۱۹۵۰) اثر ارنست گومبریچ و خواندن «میرانت»: *فراسوی تقابل کلام - تصویر* (۱۹۹۱) اثر میکه بال را مد نظر قرار می‌دهیم. این دو اثر از آن رو در این‌جا

گرفته تا استحکام ابتدایی مسیح مصلوب استادان توسکانی - تشویق می‌کند. در مورد نمود آثاری که او برای توجه ویژه برجسته می‌کند، خواننده می‌تواند دو چشم‌داشت داشته باشد. در مورد چشم‌داشت اول - درباره‌ی آثاری که واقعی می‌نمایند - گومبریچ می‌گوید که طرحی از یک فیل که رمبرانت با ذغال کشیده بیانی به چیره‌دستی پرداخت مشروح در نقاشی آبرنگی دورر از یک خرگوش دارد؛ و در مورد چشم‌داشت دوم - درباره‌ی آثار شبیه به آثاری که بیننده از پیش با آن‌ها آشنا و مأنوس است - خاطر نشان می‌کند که صداقت نسخه‌ی نخست و کنار گذاشته‌ای را که کاراواجو از الهام منای قدیس ترسیم کرده می‌توان بر صناعیت نسخه‌ی دوم و مقبول‌اش مرجح شمرد.

گومبریچ، با تصدیق اولیه‌ی این که هیچ چیزی به عنوان هنر وجود ندارد، این مجال را به خوانندگان خود می‌دهد تا با نگاهی به دور از پیش‌داوری، واکنش‌های متفاوت آثار در قبال پندارها و باورهای متفاوت را مد نظر قرار دهند. البته، او راهنمایی لازم در خصوص حدود این تفاوت‌ها را هم در اختیار می‌گذارد. در عین حال که می‌گوید هیچ چیزی به عنوان هنر وجود ندارد، معتقد است که هنرمندان وجود دارند - افرادی که دغدغه‌ی خاصی نسبت به تفکر درباره‌ی واکنش‌های خود در آثار خود و نسبت به تأمل درباره‌ی این واکنش‌ها دارند. به گفته‌ی گومبریچ، در سطح عادی، ما خود نیز هنرمند ایم، چون همگی هرازگاهی دغدغه‌ی ساختن چیزی خوش‌نما را داشته‌ایم، حتا اگر این دغدغه تنها کار ساده‌ی آراستن گل‌ها در یک گلدان بوده باشد. تفاوت موجود بین این هنرمند عادی که ما همه هستیم و هنرمندان مورد بحث در تاریخ هنر این است که آن هنرمندان بخش عمده‌ی عمر خود را صرف آن کار و اندیشه کرده، سرآمدان‌شان بر آن اند که خود را در راه اندیشه و کار خویش قربانی کنند.

می‌آید منظور از آن یا تصویرسازی‌های معمول است - آثار دست‌سازی نظیر هنر عامه‌پسند و هنر کودکان - و یا آن چه می‌تواند به عنوان هنر زیبا تشخیص یابد - یعنی آن آثاری که سوژه‌ی مناسب تاریخ هنر به شمار می‌روند. از جمله دلایل طرح این نکته که هیچ چیزی به عنوان هنر (Art) وجود ندارد آماده کردن خوانندگان جوان برای مواجهه با آثار بسیار متنوعی است که در جریان پژوهش او در گستره‌ای از دوران پیش از تاریخ تا زمان حال مطرح می‌شوند. کتاب گومبریچ با پرداختن به بیش از ۳۰۰ اثر، از نقاشی گاو میشی در غاری در آلتامیرا تا تندیس مفرغی یک اسب‌سوار اثر مارینو مارینی، به توصیف آثاری می‌پردازد که نماینده‌ی طیف متنوعی از سازه‌ها و شگردها، شکل و محتوا، کارکرد و هدف، اند. و از دیگر دلایل طرح آن جمله در آغاز کتاب گوش زد کردن این نکته به خواننده است که اکثر آثار مورد بحث او در واکنش به مقاصد و مقتضیات خاصی خلق شده‌اند، و منظور این نبوده که آن‌ها را از بستر خود برکنیم و به عنوان «هنر» (Art) در موزه‌ها به نمایش بگذاریم (یا در کتاب‌ها تکثیر کنیم).

در بحث او، آثار مورد بررسی بار دیگر در زمینه‌ای که از آن بر آمده‌اند مستقر می‌شوند. برای مثال، او تشریح می‌کند که چه گونه باور به نیروهای جادویی که ضامن کام‌یابی در شکارگری بوده‌اند به ظهور نقاشی بر دیواره‌ی غارها منجر شده‌اند، یا چه گونه نگاه دهقانان ایتالیایی به اسب‌های رمیده در زیر گلوله‌باران روستاها در جنگ جهانی دوم در تندیس ساخته‌ی مارینی متجلی شده است. با این حال، شاید علت اصلی طرح آن جمله در آغاز کتاب بر حذر داشتن خوانندگان از اتکا به انتظارات از پیش تعیین شده درباره‌ی چه گونه نگرستن به آثار هنری باشد. کتاب او خوانندگان را به استقبال از زبان‌های گوناگونی که باید در آثار گذشته یافت - از زیبایی کلاسیک فرشتگان ملوتزو دافورلی

آن نیست که دیگر تواریخ هنر در مقایسه با کتاب گومبریچ خصلت داستانی کم‌تری دارند، بل که فقط به معنی آن است که تاریخ گومبریچ مدعی داشتن نگرش عینی محضی درباره‌ی چیستی هنر نیست. کاراکترهای اصلی روایت گومبریچ شاهکارهای هنرمندان بزرگ اند، که همچون راهنماهایی اساسی در راه برجسته ساختن قلمروی هنر، و رای روند تاریخ آن، عمل می‌کنند، و پی‌رنگ اصلی این روایت هم به دست دادن بینشی نسبت به نیت هنرمندان و شرایط اجتماعی و فرهنگی دوران‌هایی است که در آن به سر برده‌اند. یک نمونه (اگر نیازی به مثال آوردن باشد) آثار رمبرانت است، «یکی از بزرگ‌ترین نقاشانی که تاکنون زیسته‌اند» و «بزرگ‌ترین نقاش هلند»، همان‌جا که در قرن هفدهم آیین پروتستانی به پیروزی رسید، آن‌جا که رقابت دشوار و پرشوری بین هنرمندان برای جلب نظر طبقه‌ی متوسط و خریدار تابلوهای نقاشی در جریان بود. گومبریچ مشخصاً خودنگاره‌ی متأخری از رمبرانت را به عنوان نمونه‌ی نوعی آن‌چه به تاریخ هنر تعلق دارد مورد بحث قرار می‌دهد. این اثر از آن رو یک اثر هنری محسوب نمی‌شود که با پاره‌ای عقاید رایج درباره‌ی «زیبایی» مطابقت دارد، بل که از این بابت که رمبرانت خود را با صراحت تمام در آن به تصویر کشیده، بُعد تازه‌ای از واقعیت روانی را به آن واقعیت فیزیکی‌ای می‌بخشد که در چهره‌نگاره‌های استادان پیشین، نظیر *مونا لیزا*ی داوینچی، به دست آمده بود.

در عین حال، پنداشتی از چیستی هنر که خواننده در *داستان هنر گومبریچ* با آن آشنا می‌شود در آثار اخیر شماری از مورخان هنر (و متخصصان دیگر حوزه‌های مطالعاتی که به نوشتن درباره‌ی هنر پرداخته‌اند) پنداشتی به شدت محدود انگاشته شده است. در این نوشته‌ها، که خواندن *رمبرانت: فراسوی تقابل کلام* - تصویر اثر میکه بال از آن جمله است، تاریخ هنری که

در آثار مختلفی که گومبریچ به عنوان هنر زیبا مورد بحث قرار داده شباهتی دیده می‌شود: این آثار گویای ارزش‌هایی عمیق اند و، فارغ از حجم تلاش صورت‌گرفته برای آفرینش آن‌ها، حسی از هماهنگی خودجوش و بی‌تکلف را منتقل می‌کنند. گومبریچ برای تعریف مشروح‌تر آثاری که به معرض دید خواننده قرار می‌دهد سه معیار مطرح می‌کند - که یکی ایجابی است و دو مورد دیگر سلبی اند. اول این که، در کتاب او شاهکارهای شناخته‌شده (نظیر آثار داوینچی و رمبرانت) مورد بحث قرار می‌گیرند، چون مثال‌های کوشش‌ها برای بیان ارزش‌های انسانی و تجلی هماهنگی بصری اند. دوم این که، آثاری که از رسم روز و ذوق عامه تبعیت می‌کنند (نظیر *پاپ آرت*) مطرح نمی‌شوند، چون بیش‌تر منعکس‌کننده‌ی ارزش‌های زودگذر اند تا ارزش‌های ماندگار. و سوم این که، آثاری که به تقلید و تمسخر آثار اصیل می‌پردازند (نظیر هنر دادا) جایی در این مجموعه ندارند، زیرا شایسته‌ی آن نیستند که با جدأ مورد بحث قرار بگیرند و یا به موازات آثار استادانی چون داوینچی و رمبرانت مطرح شوند.

این گزاره که «هیچ‌چیزی به عنوان هنر وجود ندارد» به همراه این گزاره که «هنرمندانی وجود دارند» نکته‌ای را در کتاب گومبریچ برجسته می‌سازد که در همه‌ی تواریخ مقدماتی هنر به صورت ضمنی مطرح است: هنر به اتکای زمینه‌ی تاریخی خود تعریف می‌شود، و مورخ با ارائه‌ی نگرشی نسبت به این زمینه است که می‌تواند فهمی از چیستی هنر را مطرح کند. کتاب گومبریچ رت (همچنان که از عنوان‌اش - *داستان هنر*، و نه تاریخ هنر - بر می‌آید) نباید صرفاً یک گزارش گاه‌شمارانه شمرد، بل که همچنین باید آن را به عنوان روایت طرح‌ریزی‌شده‌ای تلقی کرد که آثار مورد بحث در آن به همان شیوه‌ای گزینش شده‌اند که اشخاصی برای نقل قصه‌ای برگزیده می‌شوند. این گفته به معنی

پیش چشم ما چهره دگرگون می‌کند» فقط از حیث شدت (هرچند که شدت برای او بسیار حیاتی است)، و نه از حیث نوع، با تفاسیر پیترو و دوشان تفاوت دارد. مونا لیزای سیبیلوی دوشان نوعی تاریخ هنر تصویری/کلامی است که در عین حمله به آرمان‌های هنر زیبا، تاریخ هنر سنتی را هجو می‌کند و به مضحکه می‌کشد. این اثر دوشان را همچنین می‌توان به عنوان شاخص تاریخ فرهنگی‌ای در نظر گرفت که بال در کتاب خود مطرح می‌کند. نخست این که، هدف اصلی کاوش بال در روح آثار دوشان تلاش برای درک پیوندهای زبان و تصویر، و بررسی تعاملات دائمی میان خواندن و دیدن در تجربه‌ی فرهنگی است. بال، همچنین، به این درک می‌رسد که مطالعات تاریخی متکی به پس‌زمینه و معیارهای مطلوب نویسندگان آن‌ها است، پس‌زمینه و معیارهایی که در آثار برگزیده برای بررسی بازتاب می‌یابند. این امر به ویژه نه تنها در موردی که متن مطالعاتی ما هنر بوده و خوانشی ذهنی را ایجاد می‌کند صدق دارد بل‌که در مواردی که این متن همان زمینه‌ی اجتماعی هنر باشد هم صادق است، چرا که این پرداختن به این زمینه خود مستلزم گزینش و تأویلی برآمده از دیدگاه مؤلفان مطالعات خواهد بود. افزون بر این، بال در خواندن «رمبرانت»، همانند دوشان در اثر نام‌برده‌اش، مسأله‌ی اعتبار شاهکارها را از راه رویکرد هنرمندان بزرگ به فهم تجربه‌ی هنر مطرح می‌کند. بال رمبرانت را به عنوان متن مطالعاتی اصلی خود بر می‌گزیند (چون هنرمند بزرگی است که در قبال آن چه «هنر والا» شمرده می‌شود احساس مسئولیت می‌کند)، اما نگرش او به رمبرانت حول این محور می‌گردد که چه گونه آن جایگاه رفیع مهیاکننده‌ی پاسخی می‌شود که آثار رمبرانت در قبال مسائل مورد توجه در فرهنگ معاصر غرب مطرح می‌کنند. بال رمبرانت را به عنوان یک نابغه‌ی هنری ستایش نمی‌کند

در کتاب گومبریچ به چشم می‌خورد روایتی نخبه‌گرا، جنسیت‌زده (زن‌ستیز)، نژادپرست، اروپامحور شمرده می‌شود، که به شکلی کاملاً انحصاری بر آثار گزینش شده بر اساس نظریه‌ای در باب رشد پیش‌رونده‌ی بازنمایی ذهنی متمرکز شده است. اعتراض اصلی این نگرش‌ها به روایت گومبریچ اعتراض به ذهنی بودن روش آن است، ذهنیتی که آثار مورد بحث را از زاویه‌ی دید مورخ می‌نگرد. اما این اعتراض بیش‌تر معطوف به تعریفی که این روش‌شناسی بر هنر تحمیل می‌کند بوده تا به روش‌شناسی تاریخ هنر سنتی. از سه معیار مورد نظر گومبریچ در تعیین حدود آثاری که باید در داستان هنر مورد بحث قرار گرفته یا از بحث بیرون شوند، دو معیار نخست (استفاده از شاهکارها به عنوان نقاط عطف اساسی در تاریخ هنر، و طرد هنر عامه‌پسند از دایره‌ی تاریخ هنر زیبا) علناً در تناقض با هم قرار می‌گیرند؛ معیار سوم (در نظر نگرفتن هنر ضد - هنر به عنوان هنر زیبا) نیز به صورت غیرمستقیم، اما شاید به شکل بنیادی‌تر، مورد تردید قرار گرفته است. گومبریچ آثار مارسل دوشان، نظیر کاسه‌ی توالت آماده‌ساختی به نام «چشمه» و نوشته‌های «جدی» درباره‌ی آن به عنوان اثری ارائه‌کننده‌ی تعریف تازه‌ای از هنر، را «عوام‌زدگی و ابتذال» می‌داند. اما L. H. O. O. Q. (مونا لیزا با ریش و سیبیل) دوشان حمله‌ای به همین تاریخ هنر سنتی است. عنوان این اثر، آن سیبیل‌ها و ریش بزی تفسیری (از نظر گومبریچ قطعاً ناپخته) بر اثر داوینچی و در راستای این توصیف مشهور والتر پیترو از مونا لیزا به عنوان «پیرتر از صخره‌هایی که خود در میان‌شان نشست» است (مویی که دوشان به چهره‌ی مونا لیزا افزوده به نوعی او را مسن‌تر می‌کند)، تفسیری که گومبریچ آن را زابیده‌ی «ذهنیتی شنیع» می‌داند. با این حال، تفسیر خود گومبریچ بر تابلوی مونا لیزا مبنی بر این که او «زنده به نظر رسیده»، به نظر می‌رسد در

کردن کشیده‌اند با آینه‌ای خیالی یا واقعی در معرض دید بیننده‌ی این نقاشی‌ها قرار می‌گیرد. این پرسش که «جایگاه بیننده در کجا است؟»، که در تابلوی ولاسکز با استفاده از آینه و روایت‌مندی مشهود دیگر چهره‌های حاضر در تابلو مطرح می‌شود، موضوع بسیاری از نوشته‌های تاریخی/انتقادی در باب هنر بوده است. بال، با خوانشی بینامتنی از آن خودنگاره‌ی اولیه‌ی «رمبرانت» (که بیننده‌ی اثر با آن که چهره‌ی هنرمند ساکن و مجرد است می‌تواند نوعی روایت را در آن کشف کند) و ندیمگان ولاسکز، قادر به تشخیص و توصیف انواع متفاوتی از درخودنگری در نوشته‌های مطرح درباره‌ی تابلوی ولاسکز، یعنی خودنگاره‌هایی ناخواسته اما به همان اندازه واقعی از مورخان و منتقدان هنر، می‌شود. در بحث از خودنگاره‌های رمبرانت و «رمبرانت»، هدف گومبریچ واقف ساختن بیننده بر دستاوردهای رمبرانت است، حال آن که هدف بال واقف ساختن بیننده/خواننده بر این نکته است که دیدن و خواندن چه گونه می‌تواند با هم تعامل داشته باشند، چه گونه با هم تعامل داشته‌اند، و این دو چه گونه با ره‌آوردهای «رمبرانت» در تعامل اند.

بال در خوانش خود از پندی که گومبریچ داده پی‌روی کرده، با چشمانی باز و ره‌سپار سفری اکتشافی به تصاویر می‌نگرد. گومبریچ موافقتی با ره‌آوردهای بال از این سفر ندارد، اما این دو سفر خود را از نقطه‌ی مشترکی آغاز کرده، دوشادوش هم از مکان‌های مهمی گذر کرده، و در یک راستا سیر می‌کنند. گومبریچ و بال هر دو با وقوف بر این نکته کار خود را آغاز می‌کنند که، در عین حال که هنرمندان وجود دارند، هیچ‌چیزی به عنوان هنر وجود ندارد. آن‌ها هر دو قائل به اهمیت توجه به موقعیت‌های اجتماعی اند که هنرمندان در چارچوب آن کار می‌کنند، و در مورد نقش مهمی که ذهنیت مورخان در بحث‌های‌شان از آن موقعیت‌ها و

(یک دلیل در گیومه گذاشتن نام رمبرانت در عنوان کتاب او: مسأله این نیست که آثاری را مورد بحث قرار دهیم که قطعاً می‌توان آن‌ها را به رمبرانت منتسب کرد - این مسأله‌ی مورد علاقه‌ی خبرگان نخبه‌گرا است)؛ علاقه‌ی او به رمبرانت ناشی از موقعیت این هنرمند در فرهنگ عامه‌پسند است. بال، به شیوه‌ای مشابه با تفسیر دوشان بر داوینچی با استفاده از نسخه‌برداری از *مونا لیزا* در اثرش (که به نوبه‌ی خود برای مصارف بعدی تکثیر شده)، مفهوم هنرمند بزرگ را سست می‌کند، و در عین حال جدایی پایگانی میان هنر والا و هنر عامه‌پسند را بر هم می‌زند.

خوانش بال از خودنگاره‌های رمبرانت را می‌توان به عنوان نمونه‌ی خاصی از نگرش هنری مطرح در **مطالعات فرهنگی** در نظر گرفت. بال، به جای گزینش یک اثر «عمده»، «کامل»، یا «شاخص» از «رمبرانت»، خودنگاره‌ی اولیه‌ی کوچکی از او در کارگاه‌اش را به عنوان گرانگه‌ی بحث خود بر می‌گزیند. او در تحلیل خود واقع‌گرایی آن خودنگاره را مورد تردید قرار داده، بر ساخت‌مند بودن آن انگشت گذاشته، به جای آن که این تابلو را از منظر ارتباط زنجیره‌ای‌اش با چهره‌نگاری رنسانسی بنگرد (کاری که گومبریچ می‌کند)، آن را همپای **ندیمگان** ولاسکز مورد بررسی قرار می‌دهد. برخلاف گومبریچ، که خودنگاره‌ی رمبرانت را به عنوان یک تجربه‌ی کامل در نظر می‌گیرد تا تأثیر اصلی و اساسی آن را توضیح دهد، بال اغلب جزء کوچکی از اثر (مثلاً تخته‌رنگ آویخته بر دیوار پشتی در خودنگاره‌ی «رمبرانت» که موقعیت و کارکردی همچون آینه‌ی آویخته بر دیوار پشتی در اثر ولاسکز دارد) را نماینده‌ی متن خاص و اغلب نادیده‌انگاشته‌ای در اثر می‌بیند. **دیالکتیک** موجود میان هنرمند به عنوان صنعت‌گری دون‌پایه و هنرمند به عنوان خالق سربلند در تابلوهایی که «رمبرانت» و ولاسکز از خود در حال کار

بود که فلسفه آخرین سنگر اندیشه‌ی انتقادی در برابر تنزل علم به یک **پوزیتیویسم** تکنولوژیک محدود است - این عقلانیت تکنولوژیکی را اساس یک دولت اقتدارطلب حاکم بر جوامع سرمایه‌داری و کمونیستی اولیه یا پیشرفته می‌دانست. به موازات این طرز تلقی، نگرش اوتوپییایی به رابطه‌ی غیرسرکوب‌گرانه‌ی نوینی با طبیعت مطرح می‌شد که می‌توانست اساس آزادی اجتماعی باشد. هورکهایمر در نوشته‌های متأخر خود (۱۹۶۲) به بدبینی شوپنهاوری (و آشتی با مذهب) متمایل شد، و این گرایش بین او و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت فاصله انداخت.

هورکهایمر بیش از همه به خاطر جستار «نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی» (۱۹۳۸) شهرت یافته است، مقاله‌ای که عمدتاً معرف طرح مکتب فرانکفورت، مبنی بر **مارکسیسم** انتقادی آزادمنشانه‌ای رسته از بند فراز و نشیب تاریخی کردار سیاسی است. او در این مقاله نقد **مارکس** بر اقتصاد سیاسی را، بر اساس برداشت هگلی گسترده‌ای از خرد، در راستای ایجاد الگویی اساساً فلسفی برای اندیشه‌ی انتقادی بسط داده، و مدعی است که چنین اندیشه‌ای خود را در تقابل با واقعیت و در صف مبارزه برای کسب آزادی، از راه مد نظر گرفتن همه‌ی کردارهای اجتماعی از منظر «خرد و اراده»، قرار می‌دهد. او در تألیف مشترک و مهم خود با **تئودور آدورنو**، **دیالکتیک روشنگری** (۱۹۴۴)، شرایط تاریخی گسترده‌تری را که زیربنای گسست نظریه و سیاست محسوب می‌شوند ترسیم می‌کند. اما حلقه‌ی رابط نوشته‌های هورکهایمر نه رابطه‌ی آن‌ها با **مارکسیسم** که نقد «عقلی ابزاری» محدودی است که حقیقت را از اثرات «خودپایی» می‌شمارد - و این همان مضمونی است که در آثار اولیه‌ی خود (۱۹۳۰) درباره‌ی **ماکیاوللی**، **هابز**، و **ویکو** به آن پرداخته است. همین ایده، البته به تعبیری نیچه‌ای، است که هسته‌ی تلقی

آن آثار بازی می‌کند توافق دارند. به علاوه، در مورد تأثیر ژرف و دگرگون‌کننده‌ی بحث‌های کلامی، نظیر بحث‌های خودشان بر تجسمات بصری اتفاق نظر دارند. دیدارکنندگان از موزه‌های هنری به سادگی می‌توانند ذهن خود را به جای اشتغال به تصاویر، به عناوین الصاق‌شده در کنار آن‌ها مشغول کنند، و بحث از تصاویر در تاریخ هنر و تاریخ فرهنگی هم می‌تواند به همین نحو، و مانند عناوینی بسیار بسط‌یافته، تصاویری را که می‌خواهد به ذهن بیننده نزدیک‌تر کند دورتر و مبهم‌تر سازد. سرانجام این که، **گومبریچ** و **بال هردو** تأثیر نافذی را که اثر هنری می‌تواند بر بینندگان بگذارد درک می‌کنند، و هر دو با نگارش مشاهدات، اندیشه‌ها، و یافته‌های خود از سفرهای خویش در جست‌وجوی سرچشمه‌ی این توان هنری، دیگران را در کشف مستمر ماهیت هنر راهبر می‌شوند.

جرالد ایگر

هورکهایمر، ماکس (Horkheimer, Max)

(۱۸۹۵-۱۹۷۳) فیلسوف آلمانی. هورکهایمر از ۱۹۳۰ سرپرستی «مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت» زادگاه **مکتب فرانکفورت**، را بر عهده داشت. در ابتدا از مدافعان سرسخت علوم اجتماعی تجربی برخوردار از نگرش فلسفی بوده، در پی درک کلیت فرآیند اجتماعی از طریق تکوین یک رهیافت بینارشته‌ای نوین بود (و پیش از روی‌آوری تخصصی به فلسفه، در رشته‌ی روان‌شناسی تحصیل کرده بود). چنین دانشی ابزاری کاراً برای کنش سیاسی - به ویژه، تأسیس یک اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده - محسوب می‌شد. با این حال، به موازات پیشرفت فکری هورکهایمر در طول دوران فاشیسم در آلمان، برداشت او از این پروژه هرچه بیش‌تر فلسفی و ضد - علمی شد. در اواخر دهه‌ی چهل (۱۹۴۷)، در دوران تبعید در آمریکا، به این باور رسیده

هوسرل، به ویژه در ایده‌ها و منطق صوری و استعلایی، نظریه‌ای در باب ساختارهای آگاهی ارائه کرده و شرحی از نحوه‌ی کارکرد ذهن به دست می‌دهد که مبتنی بر مجموعه تمایزاتی هم‌پوشاننده، از جمله «داده‌های مادی» محسوس در تباین با «اندیشگانی‌ها»ی التفاتی، است. داده‌های مادی سازماندهی محسوسی هستند که منفعلانه توسط ذهن دریافت شده، و فاقد معنا یا تبیین مفهومی به شمار می‌روند. از این رو، داده‌های مادی در واقع مفروضات تجربه اند. برعکس، عناصر اندیشگانی، به اتکای التفاتی بودن خود، به داده‌های مادی را کد معنی می‌بخشند. امر اندیشگانی متکی بر فرض «من» استوار استعلایی است. از این رو، پدیدارشناسی هوسرل قائل به «روان‌شناسی من» سهل‌گیرانه‌ای به عنوان اساس کار خود بوده، و این شاید به خاطر همزمانی فعالیت هوسرل و فروید بوده باشد (ایده‌ها نخست بار در سال ۱۹۱۳ انتشار یافت). ژولیا کریستوا، با آن که به شدت بر «نظریه‌ی زبان» هوسرل متکی است، از درک او از من استعلایی به شدت انتقاد می‌کند (۱۹۷۴a، ص. ۱۶۶).

طرح هوسرل تکوین علم سرآغازها، یا یک فلسفه‌ی اولابود، به منظور مهیا کردن یک چنین سرآغاز علمی برای فلسفه، می‌کوشید تا همچنان از همه‌ی نظریه‌ها یا ایده‌های پیشینی برکنار بماند: در همین راستا «فرضیه‌ی عمومی منظر طبیعی» را مطرح می‌کرد که قائل به وجود یک «جهان واقع» در «بیرون»ی است که همواره وجود داشته، گو این که گاه می‌تواند متفاوت از آنچه فرض می‌شود جلوه کند (۱۹۱۳، ص. ۹۷). (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: بل ۱۹۹۰).

مایکل بین

هوکس، بل (hooks, bell) (۱۹۵۲-)

نظریه‌پرداز فمینیست سیاه‌پوست، که این نام را به جای

آدورنو و هورکهایمر از یک دیالکتیک روشننگری را شکل می‌دهد، دیالکتیکی که به موجب آن آزادی از بند طبیعت تنها به بهای سرکوب «طبیعت درونی» در صورت‌بندی سوپزکتیویته‌ی عقلانی به دست می‌آید. هورکهایمر، سوای آثارش در باب مبانی فلسفی نظریه‌ی انتقادی، مقالات فراوانی در باب سیاست و فرهنگ نوشته است. او در سازمان‌دهی و یاری‌رسانی به طرح‌های گروهی بلندپروازانه‌ای نظیر مطالعاتی در باب اقتدار و خانواده (مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی، ۱۹۳۶) هم سهیم بود. آثار اولیه‌ی او نیز الهام‌بخش یورگن هابرماس در راه ارائه‌ی صورت‌بندی تازه‌ای از نظریه‌ی انتقادی در دهه‌ی ۱۹۶۰، به منظور خلاصی یافتن از بن‌بست منفی‌نگری آدورنو، بودند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: دوبیل ۱۹۷۸، هلد ۱۹۸۰) پیتر آزبورن

هوسرل، ادموند (Husserl, Edmund)

(۱۸۵۹-۱۹۳۸) فیلسوف آلمانی، بانی پدیدارشناسی، که بر متفکرانی مانند مارتین هایدگر، هانس-گئورگ گادامر، موریس مرلو-پونتی، ژان-پل سارتر، و پل ریکور تأثیر عمده‌ای گذاشته است. هوسرل مؤلفی پرکار بود، و آثارش در مجموعه مجلداتی با عنوان کلی هوسرلیانا گردآوری شده‌اند. مهم‌ترین تألیفات او از این قرار اند: ایده‌ها: درآمدی کلی به پدیدارشناسی محض، تجربه و داوری: پژوهش‌هایی در تبارشناسی منطق، درس‌گفتارهای پاریس، ایده‌ی پدیدارشناسی، تأملات دکارتی: درآمدی به پدیدارشناسی، منطق صوری و استعلایی، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی: درآمدی به فلسفه‌ی پدیدارشناختی، و روان‌شناسی پدیدارشناختی. ژاک دریدا (۱۹۶۳) نیز منشأ هندسه‌ی هوسرل را ترجمه کرده و به همراه تفسیری مهم منتشر کرده است.

شمال انگلستان بوده، زندگی روزمره، رسانه‌ها، و فرهنگ عامه پسند، و سیر آموزش «بورسیه‌شدگان» را مورد بحث قرار می‌دهد. هوگارت در این کتاب با ملاحظه‌ی دقیق جزئیات و با هشدار دادن در برابر خطر نوستالژی، و در پی‌روی از نگاه شکاکانه‌ی اف. آر. لیویس، علیه تأثیرپذیری از گرایش‌های فرهنگی آمریکایی موضع می‌گیرد. این کتاب، به خاطر برگزیدن از مرزبندی‌های موجود میان رشته‌های گوناگون و در عین حال تجلیل از توان‌های زندگی طبقه‌ی کارگر، مورد انتقاد و البته التفات بسیار قرار گرفت.

هوگارت به زودی به مفسر رسمی مسائل فرهنگی بدل شده، از جمله فعالیت‌های اش شهادت دادن به نفع دی. ایچ. لارنس در محکمه‌ی سانسور (۱۹۶۰) و عضویت فعال در کمیته‌ی مسئول نظارت بر کیفیت برنامه‌های رسانه‌ای بریتانیا بود (گزارش پبلیکینگتون ۱۹۶۲). او مرکز مطالعات فرهنگی معاصر را در دانشگاه بیرمنگام بنیان گذاشت، و به عنوان اولین مدیر این مرکز به همراه استوارت هال فعالیت‌های پیشروانه و گسترده‌ی آن را آغاز کرد، و سپس به عنوان عضو ارشد به همکاری با یونسکو، «شورای هنر بریتانیا»، و دانش‌سرای وارندن گلدسمیتس لندن پرداخت. هوگارت نویسنده‌ی پرکاری در زمینه‌ی مسائل متنوع بود؛ بهترین تبیین واکنش‌های او در قبال عوالم اجتماعی و فرهنگی متفاوت، آواهای متمایز، و دغدغه‌های اخلاقی را می‌توان در خودزندگی‌نگاشت‌های متعدّدش (از جمله ۱۹۷۰، ۱۹۸۸) یافت.

مایکل گرین

گلوریا واتکینز برگزید. هوکس موقعیت ممزوج خود به عنوان یک زن سیاه‌پوست حاشیه‌نشین و یک روشنفکر برجسته را در راستای نقد نژادپرستی و تبعیض جنسی مطرح در فمینیسم، حقوق مدنی، و فرهنگ معاصر به کار می‌گیرد. تأملات نظری بر مفاهیمی چون «زادبوم»، «سیاهی پسامدرن»، و «تعلیمات انقلابی» شاخصه‌ی تعهد فکری هوکس به تجربه‌ی شخصی، برداشت‌های ضدماهیت‌باورانه از هویت، و حفظ و حراست از راهبردهای کنش‌گرانه در نوشتار، تعلیم، و زندگی روزمره اند. پژوهش‌های او (۱۹۸۴، ۱۹۹۰، ۱۹۹۲) مجموعه‌ی متنوعی از رویه‌های فرهنگی جاری و بدیل - از بازنمودهای نژاد و جنسیت در رسانه‌های عامه‌پسند و خودزندگی‌نگاشت‌های زنان سیاه‌پوست تا سرکوب نهادینه‌ی زنان در مجامع عمومی و در محافل دانشگاهی - را مورد کاوش قرار می‌دهند. شنون جکسون

هوگارت، ریچارد (Hoggart, Richard)

(۱۹۱۸-۲۰۱۴) مؤلف انگلیسی که در باب تحولات فرهنگی و اجتماعی، ادبیات، رسانه‌ها، و آموزش می‌نوشت. هوگارت در دبیرستان‌ها و در مدارس نظامی تدریس کرده، در سال ۱۹۵۱ پژوهشی درباره‌ی دلبلیو. ایچ. اودن و در سال ۱۹۵۷ کاربردهای سواد را منتشر کرد. اثر اخیر، که با زبانی گویا و با ساختی نامرسوم نوشته شده، تأثیر چشم‌گیری گذاشت و با تجدید چاپ نسخه‌های ارزان‌تر آن مخاطبان گسترده یافت. این کتاب، که عمدتاً معطوف به تجارب شخصی نویسنده در مطالعه‌ی تحولات واقع در فرهنگ طبقه‌ی کارگر در

ی

واقعیت به عنوان یک «موهبت»، رموزی نشان‌گر یک نظم متعالی و «فراگیرنده» اند، منکر آن بود که این نظم را بتوان با تعبیر مألوف مذهبی - یا در واقع هرگونه تعبیری - توضیح داد: «هرآن‌چه گمان می‌کنیم در باب الوهیت می‌دانیم خرافات است.»

شاید مؤکدترین بن‌مایه در تفکر یاسپرس این ناسازه باشد که انسان‌ها باید دیدگاه‌هایی، از جمله دیدگاه‌هایی اخلاقی، اتخاذ کنند که هیچ اعتباری برای آن‌ها نمی‌توان قائل شد. ما، به جای تلاش برای برطرف کردن این «ناسازه»، باید به «ایمان فلسفی» ای روی آوریم که به آزادی در انتخاب دیدگاه‌های مختلف احترام گذاشته، در برابر تقلیل انسان‌ها به اجزای طبیعت (که به گفته‌ی یاسپرس، فروید و مارکس در این راستا کوشیده‌اند) مقاومت ورزیده، و آمادگی خود برای پذیرش علائم امور متعالی را تقویت کند. او، با تأکید خود بر عدم قطعیت، التقاط‌گرایی، و گشودگی، زمینه‌ساز برخی از نگرش‌های «پسامدرنیستی» بوده است. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: شیلپ ۱۹۵۷، والراف ۱۹۷۰، یاسپرس ۱۹۵۰، ۱۹۵۱، ۱۹۶۹-۷۱) دیوید ای. کوپر

یاکوبسون، رومان (Jakobson, Roman)

(۱۸۹۶-۱۹۸۲) زبان‌شناس روس و، از سال ۱۹۲۶

یاسپرس، کارل (Jaspers, Karl) (۱۸۸۳-۱۹۶۹) یاسپرس، که در رشته‌های پزشکی و روان‌پزشکی تحصیل کرده، در دوران جنگ جهانی اول به فلسفه رو آورد، و روان‌شناسی جهان‌نگری‌ها (۱۹۱۹) را منتشر کرد که بعدها نخستین کتاب واقعاً آگزیستانسیالیستی شمرده شد. به رغم تأثیرگذاری‌اش بر معاصران خود در آلمان و فرانسه، حجم انبوه، تکرارها، و سبک مغلق آثارش او را برای نسل‌های بعدی بی‌جاذبه کرده است. تفکر یاسپرس ملهم از دو مضمون متعلق به تفکر کانت بود. نخست، حدود فهم تجربی و علمی، که آن را از درک واقعیت به عنوان یک کل متحد، و از تشریح سرشت نفس باز می‌دارد. دوم، خصلت «دوپهلو» یا «خلاف‌امدی» انسان‌ها، موجوداتی که همزمان ساکنان دنیای طبیعی و بهره‌مند از آگزیستانس (Existenz)، همزمان برخوردار از یک آزادی خودانگیخته و مسئول تعیین روند و دلالت حیات خویش، اند. همین تأکید بر آگزیستانس، و شیوه‌های تجربه‌ی ما از این آگزیستانس از ره‌گذر «موقعیت‌های مرزی» اخلاقیات، تخطی‌ها، و تصادف محض است که به شمار آوردن یاسپرس در ردیف آگزیستانسیالیست‌ها را پذیرفتنی می‌سازد. اما اشتباه است که او را، به تبعیت از ژان-پل سارتر، یک «آگزیستانسیالیست مذهبی» بخوانیم. یاسپرس در عین حال که گمان می‌کرد ادراکات ما از آزادی، و کلیت

معنا و شکل (فرم) در واقع از هم جدایی ناپذیر اند، به طوری که، در تحلیل معنایی، اشکال دستوری اساساً مقید به معانی خویش اند. به این ترتیب، او در نظریات خود برخی از مفاهیم محوری ملازم با ساختارگرایی، به ویژه اهمیتی را که این نگره برای انواع **تقابل‌های دوتایی** قائل شده، مورد استفاده قرار می‌دهد. به نظر او، تمام اشکال ارتباطی با تعامل شش عنصر اساسی ایجاد می‌شوند که هر یک از آن‌ها همبسته با یک سنخ عمومی است: خطاب‌کننده (عاطفی)، خطاب‌شونده (گنایی)، پیغام مبادله‌شده (شاعرانه)، رمزگان متقابلی که فهم‌پذیری را ممکن می‌سازد (فرازبان‌شناسانه)، وسیله‌ی ارتباط (گشایشی)، و موقعیتی که پیغام با آن مرتبط است (مرجع زمینه‌ای). هر یک از این عناصر در مواردی می‌تواند وجه غالب را تشکیل دهد - برای مثال، در مورد شعر پیغام گرانیگاه اثر می‌شود. بنابراین، یاکوبسون شعرشناسی را از عناصر زبان‌شناسی، نوعی کردار زبان‌شناختی نسبتاً خودآگاهانه، می‌داند. شعر علاوه بر جلب توجه ما به کارکرد ارتباطی‌اش، توجه ما را به نفس خود نیز جلب می‌کند. یاکوبسون، در تلاش برای به‌کارگیری زبان‌شناسی ساختاری در تحلیل شعر، خوانش‌های ارائه کرده که امروزه نمونه‌های کلاسیکی از **نقادی ادبی** ساختارگرا محسوب می‌شوند. یاکوبسون در نقادی خود می‌کوشد نشان دهد که با فنون ساختارگرا می‌توان به وجود الگوهایی پی برد که هر متن مفروضی را **ساختار** می‌دهند. بنابراین، از نظر او حصول یک علم معطوف به نقادی عینی امکان‌پذیر بود. یاکوبسون با بخش کردن اشعار مورد خوانش خود به مجموعه‌هایی از بندهای شعری، نظریه‌ی خود را به عرصه‌ی عمل می‌کشاند. این مجموعه‌ها حول محور تقابل‌های دوتایی مانند بیرونی/ درونی سازمان می‌یافتند. او توجه بسیار دقیقی به عناصر متقارن میان این مجموعه‌ها، مثلاً کاربست‌های صور ضمیری

عضو **حلقه‌ی زبان‌شناسی پراگ**. یاکوبسون دوران کار حرفه‌ای خود را با ریاست «حلقه‌ی زبان‌شناسی مسکو» آغاز کرد، و به این ترتیب در بطن جریان **فرمالیسم روسی** قرار گرفت. او و همکارانش مجذوب **خودآیینی نسبی** آثار ادبی بودند، به ویژه با توجه به آن چه دقیقاً وجه متمایزکننده‌ی این آثار از زبان غیرادبی است. یاکوبسون خود دغدغه‌ی روابط درونی‌ای را داشت که آن‌ها را وجه اصلی ادبیات می‌داند، مناسباتی که مؤلفه‌هایی چون الگوسازی زبان‌شناختی و انطباق آواشناختی را در بر می‌گرفتند.

یاکوبسون، به عنوان یکی از چهره‌های برجسته در روند توسعه‌ی **ساختارگرایی**، حلقه‌ی رابط فرمالیسم روسی با تحولات آتی در جریان کلی ساختارگرایی است. او اندیشه‌ی فرمالیسم روسی را در چارچوب فراگیری برگرفته از زبان‌شناسی فردینان دو سوسور جای می‌دهد. یاکوبسون از پیش‌گامان **نشانه‌شناسی** محسوب شده، و نقش تعیین‌کننده‌ای در ارائه‌ی نظریاتی راجع به **آشنایی‌زدایی و استعاره و کنایه** داشته است. با این حال، روی کرد او به سوسور از موضع تسلیم صرف نبود. رابطه‌ی او با زبان‌شناسی سوسوری رابطه‌ای دوجانبه است؛ او بدون بازتولید نظریه‌ی سوسور، موارد قابل استفاده‌ی خود را از این نظریه اخذ می‌کرد. از این جهت، او زبان‌شناسی ساختاری را بر پایه‌ی تعامل فرمالیسم و ساختارگرایی بنا کرده است. یاکوبسون تناقضات موجود در نظریه‌ی سوسور را، به ویژه در پرتوی مطالعه‌ی گفتاری که سوسور آن را کنار گذاشته بود، با مقتضیات کار خود بیش از اندازه نامتناسب می‌دید (بنگرید به **لانگ / پارول**). این موجب شد که او راهی برای مد نظر قرار دادن تحولات زبان‌شناختی بیابد، کاری که برای سوسور ممکن نبود. یاکوبسون، با اتکا به آثارش در باب تلفیق فرمالیسم و ساختارگرایی، نظریه‌ای مدون کرد مبنی بر این که

یا کوبسون خود تا حدی این مشکلات را پیش‌بینی کرده بود، و تلاش داشت تا نقش‌های ایفا شده از سوی هریک از الگوهای مورد تشخیص خود را توضیح دهد؛ این رویکرد به ویژه در مورد رابطه‌ی انطباق‌های آوایی و انطباق‌های معنایی به کار بسته می‌شود، به طوری که این دو گونه انطباق سرانجام در فرآیند خوانش هم‌ارز یک‌دیگر انگاشته می‌شوند. یا کوبسون به رابطه‌ی این انطباق‌ها و تجربه‌ی خود خواننده استناد می‌جست. کار خوانش یک شعر برانگیختن تجربه‌ی خواننده است، و از این رو الگوهایی که در شعر وجود دارند به گونه‌ای هم‌ارز با دریافت‌های خواننده به حساب می‌آیند. این ساختارهای درون‌بود ساختارهایی نیستند که ذهن خواننده‌ی آگاه آن‌ها را متصور شود؛ در این نظریه، الگوهای نحوی همواره منعکس‌کننده‌ی الگوهای فکری اند، حتا اگر خواننده وقوف کاملی بر آن‌ها نداشته باشد. از همین رو، یا کوبسون زبان‌شناسی ساختاری خود را رویکردی به شکل عینی درست می‌دانست.

پل اینس

یلملسو، لویی (Hjelmslev, Louis) (۱۹۶۵-۱۸۹۹) زبان‌شناسی دانمارکی. یلمسلو عمده‌ی اشتها را مرسوم تشریح نظام‌مند آثار فردینان دو سوسور و تکوین «نظریه‌ی زبان» گلوسماتیکی در پیش‌درآمدی به نظریه‌ی زبان (۱۹۴۳) است، که مشهورترین اثر او است. او، همانند سوسور، نه تنها خواهان بدل کردن زبان‌شناسی به یک علم دقیق بوده، بل که می‌خواست از زبان‌شناسی یک علم انسانی پارادایمی بسازد. نظریه‌ی او در باب گلوسم‌شناسی متکی بر تمایزات میان صورت و جوهره، بیان و محتوا، است. یلمسلو، با آن که در تحلیل خود از اشکال زبان روش‌های ریاضی را مورد استفاده قرار می‌دهد، مصمم بود از سوژه‌ی انسانی که زبان را به کار می‌برد غافل نشود، و این موجب جلب

یا الگوهای انواع صفت، داشت و توجه وافر هم به الگوسازی‌ها و انطباق‌های آواشناختی می‌کرد، که این البته از جمله توجهات همیشگی و اصلی او بود. موضع نظری یا کوبسون در این باره آن بود که اصوات، درست همانند زبان، به اتکای نظامی از مناسبات تفاوت‌بنیاد ساختار می‌یابند. نظام صوتی یک شعر جزء یک نظام کارکردی است که کل شعر را می‌سازد: اصطلاحی که او در ازای عنصر اساسی این نظام به کار می‌برد واحد آوایی یا همان «واج» بود. واج، همانند نشانه‌ی زبانی در رابطه‌ی با دیگر واج‌ها در نظامی که این واج‌ها جزئی از آن اند موجودیت می‌یابد. یا کوبسون تلاش بسیاری برای شناسایی انواع انطباق‌ها در این نظام داشت. او این پژوهش را در پرداختن به مسأله‌ی تغییرات صوتی در روند پیشرفت زبان و نیز در خوانش‌های خود از متون شعری به کار می‌بست. روش تحلیلی یا کوبسون مبتنی بر احتساب موارد متقارن و تنظیم فهرست‌هایی از وجوه نحوی مشابهی بود که کل یک شعر را ساختار می‌دهند. البته از معضلات این رویکرد اولویت قائل شدن برای کثرت شمارگانی صرف است. معضل دیگر و بسیار اساسی‌تر آن است که، چنین رویکردی متضمن این فرض است که همه‌ی آنچه در شرح یک متن حائز اهمیت بوده همان تکرار عناصر درونی است. امکان خوانش تقریباً بی‌پایانی از الگوها حاکی از آن است که روش علمی‌ای که او در صدد دستیابی به آن بوده احتمالاً ناممکن خواهد بود. از این رو، این مدعای او که روش‌اش صرفاً و عیناً بر الگوها (و بنابراین معناها)ی متنی متکی است که پیشاپیش در خود متن موجود بوده‌اند مانع از آن می‌شود که چنان خوانشی بتواند آن‌چه را که جست‌وجو می‌کند بیابد. در واقع، این خوانش را می‌توان مجود آن الگوها دانست، به طوری که در نتیجه رابطه‌ی خواننده با متن مسأله‌سازتر از آنی می‌شود که یا کوبسون پنداشته بود.

توجه او به روان‌شناسی و روان‌کاوی شد. ژاک دریدا (۱۹۶۷a) و ژولیا کریستوا (۱۹۷۴a)، در عین نگرش انتقادی به آثار یلمسلو، علناً تحت تأثیر او بوده‌اند. مایکل پین

یونگ، کارل گوستاو (Jung, Carl Gustav)

(۱۸۷۵-۱۹۶۱) روان‌پزشک سوئیسی، متخصص روان‌شناسی ژرفانگر، و بنیان‌گذار مکتب فکری موسوم به «روان‌شناسی تحلیلی». یونگ در سال ۱۹۰۷ برای نخست بار در وین با زیگموند فروید ملاقات کرد و مجذوب آثار او در باب روان‌کاوی شد. با این حال، یونگ و فروید در سال ۱۹۰۹ و متعاقب اقامت طولانی مشترک در دانشگاه کلارک در ماساچوست از یکدیگر دور شدند، و با انتشار دگرگونی و نمادهای لیبیدو (یا نمادهای دگرگونی) در سال ۱۹۱۳ این جدایی صورت قطعی و کاملی به خود گرفت. سه دلیل اساسی برای این جدایی وجود داشت. نخست این که، یونگ درک فروید از لیبیدو به عنوان امری محدود به نیروی جنسی را نپذیرفته، به نظریه‌ی نیروبخشی مبتنی بر «اصل متضادها» معتقد بود (۱۹۶۹a)، صص. ۱۸ به بعد). یونگ روان را نظام پیویا و خودتنظیم‌کننده‌ای می‌دانست که نیرو (یا لیبیدو)ی خود را از کشاکشی می‌گیرد که بین دو قطب مخالف در جریان است؛ برای کشف معنای یک چیز، همواره باید به عکس یا متضاد آن توجه کرد. دومین اختلاف نظر عمده بین فروید و یونگ به شیوه‌ای مربوط می‌شد که محتوای ناخودآگاه را از آن طریق باید به شکل نمادین تأویل کرد، خواه به عنوان بازتاب صرف یک تعارض شخصی، و خواه به عنوان نمود یک وجهه‌ی جمعی از روان فردی‌ای که محتواهای اش از طریق اسطوره‌های جهان‌روا تکرار می‌شود. فروید نمی‌توانست رسماً این دیدگاه را اتخاذ کند، و این عمدتاً به خاطر آن بود که او نگرش مذکور را

متضمن اقرار به تجارب نژادی موروثی می‌دانست. اما منظور یونگ موروثی انگاشتن چنان تجربه‌ای نبود؛ او به ساختار ناخودآگاه ژرف‌تری در قیاس با «ناخودآگاه شخصی» پی برده بود که مقرر انگیزه‌های غریزی‌ای برای اعمال بود، انگیزه‌هایی که تجارب نوع بشر آن‌ها را شکل داده و از خود متأثر ساخته، اما تنها از طریق تجربه‌ی فردی می‌توانند نمود یابند و بنابراین همچون اکتسابات فردی جلوه می‌کنند. و سرانجام، اختلاف نظرها در تحلیل متقابل فروید و یونگ از خواب‌های یک‌دیگر به رابطه‌ی آن دو خاتمه داد.

یونگ ناخودآگاه را بر پایه‌ی خواست معنوی نوع بشر جامعیت بخشید؛ به نظر او، «ژرفاها»ی ناخودآگاه، برخلاف تصور فروید، همواره تاریک و منفی نیستند. ناخودآگاه به لایه‌های زیرین طبع حیوانی فرد نفوذ می‌کند، اما به باور یونگ به بُعد بالاتری از هستی و بیرون و فراسوی آن نیز راه می‌برد. ناخودآگاه صرفاً ذخیره‌ی امور ناخوش‌آیند خردسالانه - و حتا حیوانی - نبوده، بلکه اصل همواره خلاق زندگی است (۱۹۷۰، ص. ۱۵). یونگ در ابتدا مایل بود مکتب فکری اش را، قبل موسوم شدن به «روان‌شناسی تحلیلی»، «روان‌شناسی جمعی» بنامد، و این گویای اهمیتی است که برای جنبه‌ی جمعی روان قائل بود. به نظر او، عقده‌های جمعی «ذات‌های روانی‌ای بیرون از نظارت ذهن آگاه» بودند: «از خودآگاهی گسسته و به موجودیت مجزایی در قلمروی تاریک ناخودآگاه منجر می‌شوند که هر زمان آماده‌ی توقیف با تقویت کارکرد خودآگاه اند» (۱۹۵۳). پس، عقده‌های جمعی دو وجه دارند: آن‌ها می‌توانند اثرات کاملاً متضاد، خواه خیر و خواه شر، خواه سازنده و خواه مخرب، ایجاد کنند. وجهه‌ای که آن‌ها از خود به نمایش می‌گذارند عمدتاً وابسته به نگرش خودآگاهانه و مرموز نحوه‌ی عمل‌کرد آن‌ها در ایجاد توانایی یک شخص برای فهم و ارزیابی اخلاقی است.

یعنی آن نقابی است که رفتار روزمره‌ی شخص در جامعه را زیر پوشش خود می‌گیرد. این «مسافر» همچنین با سرنمون‌های ناخودآگاه مواجه می‌شود، و در معرض خطر دل‌سپاری به جذبه‌ی غریب این عوامل ازلی، «روان‌های هم‌شکل و هم‌اره بازآیند شیوه‌های ادراک»، خواهد بود (۱۹۶۹ a، ص. ۱۳۷). او، به ویژه، با سرنمون‌های «آنیما» یا «آنیموس»، عنصر زنانه‌ی مکمل در ناخودآگاه یک مرد یا عنصر مردانه‌ی موجود در ناخودآگاه یک زن، مواجه خواهد شد. این بن‌مایه‌های «زن‌بودگی» و «مردبودگی» را نباید با **زنانگی** و **مردانگی** که خصلت‌های ذاتی زنان و مردان اند اشتباه گرفت، بل که باید آن‌ها را به انگاره‌های نمادینی تعبیر کرد که برای مثال، همبسته با مفاهیم کهن چینی بین (yin) و یانگ (yang) یا ساخت مدرن و یونگی اروس (eros) و لوگوس (logos) اند. از نظر یونگ، اروس همبسته با رابطه‌ای بر پایه‌ی پیوند است، حال آن که لوگوس رابطه‌ای بر اساس تشخیص و تفاوت ایجاد می‌کند.

پس از آنیما و آنیموس، دو سرنمونی که احتمالاً بر زندگی زن و مرد تأثیر گذاشته‌اند «حکیم پیر» و «مادر کبیر» بوده‌اند. این دو سرنمون می‌توانند در آشکال گوناگون دیگری نیز نمود یابند - در مردان، برای مثال، در قالب یک پادشاه یا قهرمان، طبیب یا حکیم، شاید یا قلدر (مثلاً جادوگر یا عفریت)؛ و در زنان، در قالب مام زمین یا یک مادر ازلی (مثلاً ساحره). با انگیزش یافتن این سرنمون‌ها، یک زن یا یک مرد می‌تواند به این باور برسد که واقعاً از «مانا» (mana) یا قدرت و حکمت ظاهراً جادویی، که سرنمون‌های مذکور با خود دارند، برخوردار شده است. یونگ روند برخوردار شدن از این سرنمون‌ها را «آماس» می‌نامد، که «متضمن بسط‌یابی شخصیت تا فراسوی حدود فردی و، به عبارت دیگر، نوعی برآماسیدن است» (۱۹۵۳، ص. ۱۴۳). با این حال، احساس قدرت بالغه‌ای که از طریق آماس حاصل

یونگ اصطلاح تفرد یا «فردیت‌یابی» را در اشاره به فرآیند تدریجی و دائمی تعادل بخشیدن و هماهنگ کردن روان فردی به کار می‌برد، فرآیندی که در جریان آن ناخودآگاه و خودآگاه نهایتاً یک‌دیگر را تکمیل و ترسیم می‌کنند. رسانه‌ی فردیت‌یابی می‌تواند یک خواب یا رؤیا یا هر پندار دیگری باشد که فرد باید به شیوه‌های مختلف «دراماتیک، دیالکتیکی، تصویری، صوتی، یا به شکل رقص، نقاشی، طراحی، یا الگوسازی» توصیف و تشریح کند (۱۹۶۹ a، ص. ۲۰۲). فردیت‌یابی را، که به چشم‌گیرترین وجه در نیمه‌ی دوم زندگی تکوین می‌یابد، همچنین می‌توان نوعی «خودپروری» یعنی یک فرآیند روانی سرنمونی (جمعی) دانست که فرد را به تجربه کردن زندگی معنوی‌اش قادر می‌سازد؛ کلید تأویل دین، اسطوره‌ها، و فلسفه‌های جهانی دقیقاً در همین جا است. یونگ مشابهتی میان دگرگونی‌های درونی در فرآیند فردیت‌یابی و ایمان‌آوری دینی می‌یابد. فردیت‌یابی را گاه سفری روان‌شناسانه در راه کشف نفس دانسته‌اند که بدون مرارت ممکن نیست. فردیت‌یابی گاه می‌تواند همچون گذری پیچاپیچ جلوه کند و به دایره‌ها، یا بهتر بگوییم، مارپیچ‌هایی منتهی شود. این فرآیند با آسیبی به شخصیت خودآگاهانه آغاز می‌شود، هنگامی که یک شخص نخست بار با نشانی دال بر وجود یک عقده‌ی سایه‌وار، یا سویه‌ی تاریک، منفی، و زیرین شخصیتی مواجه می‌شود، چیزی که حاصل جمع همه‌ی آن کیفیات ناخوش‌آیندی است که معمولاً نهانی بوده و «سویه‌ی دیگر» رفتارهایی را شکل می‌دهند که در خودآگاهی پرورش یافته‌اند (۱۹۶۹ b، بخش ۲، صص. ۸-۹). شخص باید زیستن با این وجه اغلب هراس‌آور شخصیت خود را بیاموزد، چون هیچ کلیت روانی‌ای بدون بازشناسی و جذب قطب مخالف ممکن نیست. مقابله با امور سایه‌وار لزوماً متضمن از بین رفتن «پرسونا» یا آرمان خودآگاهانه‌ی شخصیت،

همان موجود انسانی است و وجد رازآمیز نفسانگی در متعالی‌ترین شکل آن را تجربه کند. (برای آشنایی بیشتر، بنگرید به: اولانوف ۱۹۷۱، پروگوف ۱۹۷۳، جانسون ۱۹۸۳، سینگر ۱۹۷۲، فوردهام ۱۹۵۳، فون فرانستس ۱۹۷۳، ویتمون ۱۹۶۹، یونگ ۱۹۶۳) سوزان ال. فیشر

بییتس، فرانسیز آمیلیا (Yates, rances Amelia) (۱۸۹۹-۱۹۸۱) مورخ تاریخ دوران رنسانس که، پس از پشت سر گذاشتن تحصیلات اولیه‌ی نامعمل خود، خانواده‌ی کوچکی تشکیل داد و به عنوان پژوهش‌گر شخصی به کار مشغول شد. نخستین منصب آکادمیک بییتس، در سال ۱۹۴۱، عضویت در کادر آموزشی «انستیتوی واربورگ» بود که در سال ۱۹۳۱ از آلمان گریخته اما هنوز به دانشگاه لندن ملحق نشده بودند. رساله‌ی کارشناسی ارشد او در لندن درباره‌ی درام اجتماعی در فرانسه‌ی قرن شانزدهم توجه‌اش را به احوالات برخی از آموزگاران زبان در انگلستان عهد الیزابت جلب کرد که پناهندگی مذهبی - سیاسی گرفته بودند، به ویژه جان فلوریو (۱۶۲۵-۱۵۵۳)، موضوع نخستین کتاب‌اش (۱۹۳۴)، پدر فلوریو، و نیز جوردانو برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸)، فیلسوف مرتد ایتالیایی. بییتس در پژوهشی در درد بیهوده‌ی عشق (۱۹۳۶) کوشید تا در دیدگاه‌های رایج درباره‌ی تأثیرگذاری فلوریو بر شکسپیر تجدیدنظر کرده، تقابل زبان شاعرانه و زبان متکلفانه را بن‌مایه‌ی این نمایش‌نامه دانست، و این تقابل را به نوعی به تفکر مذهبی معاصر ربط داد.

همین علایق بود که در سال ۱۹۳۷ بییتس را به انستیتوی واربورگ متمایل ساخته، و او را تا پایان عمر به همکاری با این مرکز متقاعد کرد. بییتس آموخت که چه‌گونه رویکرد عملی، دانش‌نامه‌ای، و تاریخی، و دیدگاه اروپایی اعضای این محفل را در راستای

می‌شود یک توهم است و می‌تواند فرد را به برآورد اغراق‌آمیز از توان و توانایی خود وا دارد. شخص در واقع از حکمت مفروض یک خدا یا روح یا اهریمن فرانسائی (در مورد مردان) یا چهره‌ی مادرانه و سراسر حامی یک مستبد (در مورد زنان) برخوردار نیست؛ این هردو جلوه به واقع نمودهایی از ناخودآگاه اند که باید به شکل خودآگاهانه درک و فهم شوند تا ارزش حقیقی‌شان ملموس شود. با توجه به خطر آن تملک و آماس، یونگ می‌گوید از اهداف اساسی فردیت‌یابی «خلاص کردن نفس خود ... از بند قدرت و سوسه‌انگیزی انگاره‌های ازلی» است (۱۹۵۳، ص. ۱۷۴).

یک مرد یا یک زن، در نهایت و در وجه آرمانی، اگر بخت‌یار باشد، موفق به سازش دادن عناصر متضاد در هستی خود خواهد شد، و چنین انسجامی می‌تواند حاکی از همان یافتن «خدای درون» یا درک سرنمون کلیت، یعنی «نفس» (self) باشد (۱۹۵۳، ص. ۲۳۸). عباراتی چون تمامیت، محور شخصیت، و کلیت‌گویای جوهره‌ی «نفسانگی» یا «خودبودگی» اند. به نظر یونگ، در مراحل اساسی فردیت‌یابی اغلب شاهد مقارنت مهمی میان یک اندیشه، رؤیا، یا پیش‌آگاهی درونی و یک رخداد بیرونی هستیم که ممکن است مورد توجه ما قرار نگیرد چون «با در نظر گرفتن نسبیت روانی مکان و زمان، چنین پیوندی حتا قابل تصور هم نیست» (۱۹۶۹ a، ص. ۲۵۶). مهم‌تر این‌که، فرد تا کنون نیاموخته است که بر سنخ غریب تقارن‌های بامعنا و قوف یابد و پیوندهای ضروری را برقرار سازد: اصطلاح «همزمانی» (synchronicity) تعبیری است که در توصیف وجود یک رابطه‌ی حائز دلالت و اهمیت میان رخدادهای درونی و بیرونی به کار می‌رود که خود به صورت علی با یک‌دیگر مرتبط نبوده‌اند، اما درک آن‌ها نهایتاً یک زن یا یک مرد را قادر می‌سازد به کامل‌ترین وجهی پیوندهای میان این رخدادها را که حاصل‌اش

یک افلاتونی مهم می‌نمود، بییتس را بر آن داشت تا اهمیت هرمس در اعتقادیایی برونو به عالم خورشیدمحور را نیز مورد تأکید قرار دهد. به نظر بییتس، برداشت برونو از کیهان‌شناسی کوپرنیکی برداشتی هرمسی، حیات‌باورانه، و نهان‌بینانه بود: مذهبی جادویی که هماهنگی جهان را حفظ می‌کرد. مدعای جوردانو برونو و سنت هرمسی (۱۹۶۴)، این که برونو پیشاهنگ انقلاب علمی بوده (فرضیه‌ی بییتس)، مشاجره‌ها و مخالفت‌هایی در میان مورخان تاریخ علم برانگیخت. با این حال، کتاب دیگر او با عنوان *هنر حافظه* (۱۹۶۶)، در کل، به عنوان اثر مهمی برای فهم فن خطابه و فن شعر دوران رنسانس به رسمیت شناخته شد. بییتس در این کتاب به کاوش در تأثیر دستگاه حافظه‌ی مصنوعی برونو، که آن را برای تقویت قوای حافظه‌ی طبیعی طراحی کرده بود، می‌پرداخت. چنان که بییتس نشان می‌داد، چنین طرحواره‌هایی، که در فن خطابه‌ی کلاسیک ریشه داشتند، در دوران رنسانس خصلتی فراگیر یافتند.

بییتس در آثار دهه‌ی آخر عمر خود، نظیر *تئاتر دنیا* (۱۹۶۹)، *روشنگری روزیکروسی* (۱۹۷۲)، *آخرین نمایش‌نامه‌های شکسپیر* (۱۹۷۵)، و *فلسفه‌ی نهان‌بین در انگلستان عهد الیزابت* (۱۹۷۹)، مضامین و توجهات دو کتاب پیشین را پی‌گرفت. این آثار، به ویژه به خاطر خامی دعویات‌شان در باب اهمیت برخی افراد خاص، به طور مشخص جان دی (۱۶۰۹-۱۵۲۷) و رابرت فلاذ (۱۶۳۷-۱۵۴۷)، و برخی جریانات فکری، مورد انتقاد شدید واقع شده‌اند. با این همه، بییتس تأثیر منحصر به فرد، توان‌مند، و ماندگاری بر مطالعات مربوط به تفکر، اعتقادات، شیوه‌های بیان، و نیز ادبیات رنسانسی گذاشته است. (برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به: مرکل و دیباس ۱۹۸۸، ویکرز ۱۹۸۴، بییتس ۱۹۸۴)

جی. بی. تروپ

دغدغه‌ی همیشگی خود در خصوص جو مذهبی، فکری، و فرهنگی انگلستان عهد الیزابت به کار گیرد. رساله‌ی تأثیرگذار او درباره‌ی ملکه الیزابت اول در مقام یک الاهی عدالت (۱۹۴۷)، که بعدتر (۱۹۷۵) به همراه دیگر پژوهش‌های‌اش درباره‌ی آمال پادشاهان بریتانیا در دوران رنسانس منتشر شد (آمالی که در نمادپردازی‌ها، نوشته‌ها، هنرها، و نمایش‌های باشکوه تجلی یافته بود)، به شدت تحت تأثیر ابی واربورگ (۱۹۲۹-۱۸۶۶) و فریتس ساکسل (۱۹۴۸-۱۸۹۰) بود. این تأثیرپذیری در *فرشینه‌های والوایی* (۱۹۵۹) او نیز به چشم می‌خورد. همچنین، به ویژه در *فرهنگستان‌های فرانسوی در سده‌ی شانزدهم* (۱۹۴۸)، به شدت تحت تأثیر آرای دی. پی. واکر (۱۹۱۴-۸۵) بود، و در این کتاب علامه‌وارگی عرفانی فرانسوی و رویکرد آن در راستای ایجاد مجموعه‌ی هماهنگی از همه‌ی دانش‌ها برای بهبود فعالیت‌های حیاتی را مورد کاوش قرار داد. این مطالعات، که از سوی انسیتیوی واربورگ انتشار می‌یافت، تا آن زمان شهرت شایسته و هرچند محدودی برای بییتس به ارمغان آورده بود، اما او پیش از شصت سالگی به انتشار آثاری دست زد که اشتهار بسیار گسترده‌تری برای‌اش به همراه آورد. بییتس در سال ۱۹۴۹ بار دیگر و با تشریح سرشت، پیشینه، و اهمیت تاریخی تفکر جوردانو برونو، این متفکر را مورد توجه قرار داد. او با درک اهمیت تأثیرپذیری آگاهانه‌ی برونو از رامون لول (حدود ۱۳۱۵-۱۲۳۳) نخست به بررسی طرح لول برای پی‌ریزی منطق راستین و بنیادینی که بتواند شامل حال همه‌ی هنرها و علوم شود پرداخت. همچنین، شیفتگی برونو به قبالی یهودی، به تبعیت از پیکو دللا میراندولا (۹۴-۱۴۶۳)، را مورد توجه ویژه قرار داد. اشارات برونو به آرای هرمس تریسمگستوسی، کیمیاگر مصری، که به دید رنسانسی‌ها، به ویژه مارسلیو فیچینو (۹۹-۱۴۳۳)،

- Abbate, C. 1991: *Unsung Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Abel, Elizabeth 1989: *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Abdel-Malik, Anouar 1963: "Orientalism in crisis." *Diogenes*, 44: Winter, 103–40.
- Abelove, Henry, Barale, Michele Aina and Halperin, David M., eds 1993: *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S. 1980: *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen & Unwin.
- Abrams, M.H. 1953: *The Mirror and the Lamp*. New York: Oxford University Press.
- Abrams, M.H. 1971: *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: Norton.
- Abrams, M.H. 1993: *A Glossary of Literary Terms*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Achinstein, Peter and Barker, Stephen, eds 1969: *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Ackerman, Robert John 1976: *The Philosophy of Karl Popper*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Adams, Gillian 1986: "The first children's literature? The case for Sumer." <http://www.childlitassn.org>.
- Adamson, Peter and Taylor, Richard C., eds 2005: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor W. 1931 (1977): "The actuality of philosophy," *Telos*, 31.
- Adorno, Theodor W. 1932 (1984): "The idea of natural history," *Telos*, 60.
- Adorno, Theodor W. 1933 (1989): *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Adorno, Theodor W. 1936 (1977): "Adorno to Benjamin, 18 March 1936." In Ernst Bloch et al., *Aesthetics and Politics*. London: Verso.
- Adorno, Theodor W. 1951 (1978): *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott. London: New Left Books.
- Adorno, Theodor W. 1955 (1982): *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Adorno, Theodor W. 1956 (1982): *Against Epistemology*, trans. Willis Domingo. Oxford: Blackwell.
- Adorno, Theodor W. 1966 (1973): *Negative Dialectics*. London: Routledge.
- Adorno, Theodor W. 1970a (1984): *Aesthetic Theory*. London: Routledge.
- Adorno, Theodor W. 1970b: *Gesammelte Schriften*, 23 vols, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1991: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.
- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max 1944 (1973): *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London: Allen Lane; New York: Herder and Herder.
- Adorno, Theodor W. et al. 1950: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.
- Adorno, Theodor W. 1976: *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. G. Adey and D. Frisby. London: Heinemann.
- Agger, B. 1992: *Cultural Studies as Critical Theory*. London: Falmer Press.
- Ahmad, Aijaz 1992: *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.

- Ahmed, Akbar S. 1992: *Postmodernism and Islam*. London: Routledge.
- Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Aida, T. 1991: "The concept of communication in Mead's theory – a critique on the conventional concept of communication." In *Journal of the Faculty of Law*, Komazawa University, 49, 1–29.
- Aitmatov, Chingiz 1993: "The intellectual crisis, the demise of totalitarianism, and the fate of literature," *World Literature Today*, 67:1.
- Aksyonov, Vassily 1993: "Distrophy of the 'thick' and *Bespredel* of the 'thin' (literary notes)," *World Literature Today*, 67:1.
- Al-Azmeh, Aziz 1993: *Islams and Modernities*. London: Verso.
- Albrecht, Lisa and Brewer, Rose M., eds 1990: *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances*. Philadelphia, PA: New Society Publishers.
- Alcoff, Linda Martin 2000: "Is Latina/o identity a racial identity?" In Jorge J.E. Garcia and Pable de Greiff, eds, *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*. New York: Routledge, 23–44.
- Alcoff, Linda Martin 2006: *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Ali, A. Yusuf 1934 (1983): *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. Baltimore, MD: Amana Corporation.
- Allen, Paula Gunn, ed. 1983: *Studies in Native American Literature: Critical Essays and Course Designs*. New York: MLA.
- Allen, Robert C. 1987 (1992): *Channels of Discourse Reassembled*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Alter, Robert 1981: *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Alter, Robert 1985: *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books.
- Alter, Robert and Kermode, Frank 1987: *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Altham, J. and Harrison, R., eds 1995: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis 1964 (1971): "Freud and Lacan," trans. Ben Brewster. In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books.
- Althusser, Louis 1965a (1979): "Marxism is not a historicism," trans. Ben Brewster. In *Reading "Capital"*. London: Verso.
- Althusser, Louis 1965b (1970): *For Marx*, trans. Ben Brewster. New York: Vintage; London and New York: Verso, 1990.
- Althusser, Louis 1970 (1971): "Ideology and ideological state apparatuses." In *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster. London: New Left Books.
- Althusser, Louis 1971: *Lenin and Philosophy and Other Essays*; trans. Ben Brewster. London: New Left Books.
- Althusser, Louis 1972: "Ideology and ideological state apparatus." In *Education: Structure and Society*, ed. B. Cosin. Harmondsworth: Penguin.
- Althusser, Louis 1976a: *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Lock. London: New Left Books.
- Althusser, Louis 1976b (1983): "Note on the ISAs," *Economy and Society*, 12:4, 455–65.
- Althusser, Louis 1984 (1993): *Essays on Ideology*, trans. Ben Brewster and Grahame Lock. London: Verso.
- Althusser, Louis 1990: *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists' and Other Essays*, trans. Gregory Elliott. London: Verso.
- Althusser, Louis 1992 (1993): *The Future Lasts a Long Time and The Facts*, trans. Richard Veasey. London: Chatto & Windus.
- Althusser, Louis and Balibar, Etienne 1965 (1979): *Reading "Capital"*, trans. Ben Brewster. London and New York: Verso.
- Altick, Richard D. 1973: *Victorian People and Ideas: A Companion for the Modern Reader of Victorian Literature*. New York: W.W. Norton.
- Alvares, Claude 1991: *Decolonizing History: Technology and Culture in India, China, and the West, 1492 to the Present Day*. Goa: The Other India Press.
- Aman, Kenneth, ed. 1991: *Ethical Principles for Development: Needs, Capacities or Rights?* Upper Monclair, NJ: Institute for Critical Thinking, Monclair State University.
- Amin, Samir 1990: *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*. London: Zed Books.
- Andersen, Hans Christian 2008: *The Annotated Hans Christian Andersen*, trans. Maria Tatar and Julie K. Allen. New York: W.W. Norton.
- Anderson, Nancy 2006: *Elementary Children's Literature*. Boston: Pearson Education.
- Anderson, P. 1974a (1985): *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso.
- Anderson, P. 1974b (1986): *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.
- Anderson, P. 1976 (1989): *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
- Anderson, P. 1983 (1984): *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, P. 1992a: *English Questions*. London: Verso.
- Anderson, P. 1992b: *A Zone of Engagement*. London: Verso.
- Andreev, A. 1993/4: "'Trety put,' ili Bestsennyi dar Atlantidy. (Opyt noveishego filosofskopoliklinicheskogo issledovaniya)," *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6.

- Andrews, Marcellus 2009: "Burying neoliberalism," *Dissent*, 56:3, 57–62.
- Ansell-Pearson, Keith 1991: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anyon, J. 1980: "Social class and the hidden curriculum of work," *Journal of Education*, 162:1, 67–92.
- Anyon, J. 1981: "Schools as agencies of social legitimation," *International Journal of Political Education*, 4, 195–218.
- Anzaldúa, Gloria, ed. 1990: *Making Face, Making Soul, Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Foundation.
- Anzieu, Didier 1975 (1986): *Freud's Self-Analysis*, trans. Peter Graham. London: Hogarth.
- Anzieu, Didier 1989: *The Skin Ego: A Psychoanalytic Approach to the Self*, trans. C. Turner. New Haven, CT: Yale University Press.
- Apel, Karl-Otto 1980: *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Appadurai, Arjun 1990: "Disjuncture and difference in the global cultural economy," *Public Culture*, 2:2, 1–23.
- Appiah, Kwame Anthony 1985 (1987): "The uncompleted argument: Du Bois and the illusion of race." In "Race," *Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. Chicago: University of Chicago Press.
- Appiah, Kwame Anthony 1992: *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Apple, M. 1993: *Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age*. New York: Routledge.
- Arato, A. and Gebhardt, E., eds 1978: *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Blackwell.
- Arberry, A.J. 1950: *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin.
- Arberry, A.J. 1955: *The Koran Interpreted: A Translation*. London: George Allen & Unwin.
- Aristotle (1955): *The Ethics of Aristotle*, trans. J.A.K. Thomson. London: George Allen & Unwin.
- Aristotle (1946): *The Politics of Aristotle*, trans. Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press.
- Arkhangel'sky, A. 1993: "pRoza mira," *Novy mir*, 1.
- Arnold, A. James 1981: *Modernism and Negritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arnold, Matthew 1978: "God and the Bible." In *Selected Poems and Prose*, ed. Miriam Allot. New York: Dutton.
- Aronson, David 1994: "Why Tolerance?" in "Multiculturalism and diversity," *National Forum*, 74, 28–31.
- Ascroft, Bill et al., eds 1989: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*. London: Routledge.
- Associated Press 2005: "Bush Denies Racism in Katrina Response," *chron.com*, December 13. <http://www.chron.com/disp/story.mpl/nation/3520492.html>.
- Atack, Margaret 1986: "The other: feminist," *Paragraph*, 8, 25–39.
- Attfield, Robin 1983 (1991): *The Ethics of Environmental Concern*. Athens: University of Georgia Press.
- Attfield, Robin 1987: *A Theory of Value and Obligation*. London and New York: Croom Helm.
- Attfield, Robin 1995: *Value, Obligation and Meta-ethics*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.
- Atwood, Margaret 1972: *Surfacing*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Atwood, Margaret 1972: *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto: House of Anansi.
- Auerbach, Erich 1959: *Scenes from the Drama of European Literature*. New York: Meridian Books.
- Auerbach, Erich "Figura." In *Scenes from the Drama of European Literature*. New York: Meridian Books.
- Auerbach, Erich 1961: *Introduction to Romance Languages and Literature*. New York: Capricorn.
- Auerbach, Erich 1968: *Mimesis*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Auerbach, Nina 1982: *Woman and the Demon: The Life of a Victorian Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Auffret, Dominique 1991: *Alexandre Kojève: La Philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris: Grasset.
- Aulnoy, Marie-Catherine de 2004: *Contes de Fées suivi des Contes nouveaux ou Les Fées à la Mode*, ed. Nadine Jasmin. Paris: Honoré Champion.
- Aumont, Jacques 1983a: "Montage Eisenstein, I: Eisensteinian concepts," trans. Lee Hildreth, *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 5 (Spring).
- Aumont, Jacques 1983b: "Montage Eisenstein, II: Eisenstein taken at his word," trans. Lee Hildreth, *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 5 (Spring).
- Austin, Gayle 1990: *Feminist Theories for Dramatic Criticism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Austin, J.L. 1962: *Sense and Sensibilia: How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. 1967: *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Austin, J.L. 1979: *Philosophical Papers*, 3rd edn. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, Timothy 1984: *Language Crafted: A Linguistic Theory of Poetic Syntax*. Bloomington: Indiana University Press.
- Avena, Thomas, ed. 1994: *Life Sentence: Writers, Artists, and AIDS*. San Francisco, CA: Mercury House.
- Avi 1990: *The True Confessions of Charlotte Doyle*. New York: Orchard Books.
- Ayer, A.J. 1936 (1987): *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.
- Ayer, A.J., ed. 1959: *Logical Positivism*. New York: Free Press; London: Allen & Unwin.

- Azami, M.M. 1978: *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Bacciocco, Edward, Jr 1974: *The New Left in America: Reform to Revolution 1956–1970*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Bachelard, Gaston 1934 (1985): *The New Scientific Spirit*, trans. Arthur Goldhammer. Boston, MA: Beacon Press.
- Bachelard, Gaston 1957 (1969): *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas. Boston, MA: Beacon Press.
- Bachelard, Gaston 1961 (1988): *The Flame of a Candle*, trans. Joni Caldwell. Dallas, TX: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.
- Bachelard, Gaston 1934 (1964): *The Psychoanalysis of Fire*, trans. A.C.M. Ross. Boston, MA: Beacon Press.
- Bachelard, Gaston 1940 (1968): *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*. New York: Orion Press.
- Bachelard, Gaston 1971: *The Poetics of Reverie*, trans. Daniel Russell. Boston, MA: Beacon Press.
- Badiou, Alain 2003: *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, Alain 2005: *Being and Event*, trans. Oliver Feltham. London: Continuum.
- Badiou, Alain 2007: *The Century*, trans. Alberto Toscano. Cambridge: Polity Press.
- Baehr, Helen and Dyer, Gillian, eds 1987: *Boxed In: Women and Television*. London: Pandora Press.
- Bahti, Timothy 1986: "Ambiguity and indeterminacy: the juncture," *Comparative Literature*, 36, 209–23.
- Bailey, Richard W., nd Burton, Delores 1968: *English Stylistics: A Bibliography*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Baker, Houston A., Jr 1980: *The Journey Back*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baker, Houston A., Jr 1988: *Afro-American Poetics: Revisions of Harlem and the Black Aesthetic*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bakhtin, Mikhail 1929 (1984): *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. C. Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail 1965 (1984): *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail 1975 (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. C. Emerson and M. Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail 1979 (1986): *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. C. Emerson and M. Holquist, trans. V.W. McGee. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, M.M. and Medvedev, P.N. 1978: *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociologist Poetics*, trans. A.J. Wehrle. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Bal, Mieke 1987: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bal, Mieke 1991: *Reading "Rembrandt": Beyond the Word-Image Opposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balazs, Bela 1945: (1970): *Theory of the Film*. New York: Dover.
- Baldick, Chris 1983: *The Social Mission of English Criticism 1848–1932*. Oxford: Clarendon Press.
- Balfour, Ian 1988: *Northrop Frye*. Boston, MA: Twayne.
- Balibar, Etienne 1965 (1990): "The basic concepts of historical materialism," trans. Ben Brewster. In L. Althusser and E. Balibar, *Reading "Capital"*. London: Verso.
- Balibar, Etienne 1974: *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: François Maspero.
- Balibar, Etienne 1976 (1977): *On the Dictatorship of the Proletariat*, trans. Grahame Lock. London: Verso.
- Balibar, Etienne 1985: *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, Etienne 1991a: *Ecrits pour Althusser*. Paris: Editions la Découverte.
- Balibar, Etienne 1991b: "Racism and politics in Europe today," *New Left Review*.
- Balibar, Etienne 1993a: *Masses, Classes, Ideas*, trans. James Swenson. London: Routledge.
- Balibar, Etienne 1993b (1995): *The Philosophy of Marx*, trans. Chris Turner. London: Verso.
- Balibar, Etienne 2008: "Racism revisited: sources, relevance, and aporias of a modern concept," *PMLA*, 123:5, 1630–9.
- Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel 1988 (1991): *Race, Nation, Class*, trans. Chris Turner. London: Verso.
- Ballester, Ros 1992. *Seductive Farms: Woman's Amatory Fiction from 1684 to 1740*. Oxford: Clarendon Press.
- Bambara, Toni Cade 1970: *The Black Woman*. New York: New American Library.
- Bamber, Linda 1982: *Comic Women, Tragic Men: A Study of Gender and Genre in Shakespeare*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bann, Stephen and Bowlt, John E., eds 1973: *Russian Formalism*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Bantock, G. 1975: "Towards a theory of popular education." In *Curriculum Design*, ed. M. Golby, J. Greenwald, R. West. London: Croom Helm and the Open University Press.
- Banton, Michael 1977: *The Idea of Race*. London: Tavistock.
- Banton, Michael 1983: *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banton, Michael 1987: *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Barnes, Barry 1974: *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barnes, Barry 1982: *T.S. Kuhn and Social Science*. London: Macmillan.
- Barnes, Barry 1985: *About Science*. Oxford: Blackwell.
- Bar On, B. 1993: "Marginality and epistemic privilege." In Linda Alcoff and Elizabeth Potter, eds, *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Barrett, Michèle 1979: "Introduction." *Women and Writing*. London: The Women's Press.
- Barrett, Michèle 1980 (1988): *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Verso/New Left Books.
- Barrett, Michèle 1993: "Althusser's Marx, Althusser's Lacan." In *The Althusserian Legacy*, ed. E.A. Kaplan and M. Sprinker. London: Verso.
- Barrett, R. and Gibson, R., eds 1990: *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.
- Barry, N. 1987: *The New Right*. London: Croom Helm.
- Barthes, Roland 1953 (1967): *Writing Degree Zero*, trans. Annette Lavers and Colin Smith. London: Cape.
- Barthes, Roland 1953 (1957, 1982): *Mythologies*, trans. Annette Lavers. London: Granada.
- Barthes, Roland 1961 (1991): "The photographic message." In *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Noonday Press.
- Barthes, Roland 1963 (1977): *On Racine*, trans. Richard Howard. New York: Octagon Books.
- Barthes, Roland 1964 (1967): *Elements of Semiology*, trans. Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland 1966 (1987): *Criticism and Truth*, trans. K.P. Keuneman. London: Athlone Press.
- Barthes, Roland 1967a (1977): "The death of the author," trans. Stephen Heath. In *Image, Music, Text*. London: Fontana.
- Barthes, Roland 1967b: "Seven photo models of *Mother Courage*," *Drama Review*, 12:1 (Fall), 44–55.
- Barthes, Roland 1970 (1982): *The Empire of Signs*. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland 1970 (1975): *S/Z*, trans. Richard Miller. Oxford: Blackwell.
- Barthes, Roland 1973 (1976): *The Pleasure of the Text*, trans. Richard Miller. London: Jonathan Cape.
- Barthes, Roland 1977a (1991): *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Noonday.
- Barthes, Roland 1977b: *Roland Barthes by Roland Barthes*, trans. Richard Howard. London: Macmillan.
- Barthes, Roland 1977c (1978): *A Lover's Discourse: Fragments*, trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland 1978: *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland 1980 (1981): *Camera Lucida*, trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland 1982: *A Barthes Reader*, ed. Susan Sontag. London: Fontana.
- Barthes, Roland 1987 (1992): *Incidents*, trans. Richard Howard. Berkeley: University of California Press.
- Bartky, S.L. 1990: *Femininity and Comination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Bartlett, Thomas et al., eds 1988: *Irish Studies: A General Introduction*. Dublin: Gill & Macmillan.
- Barz, Gregory F. and Cooley, Timothy J. 2008: *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. New York: Oxford University Press.
- Bassin, Mark 1992: "Geographical determinism in fin-de-siècle Marxism: Georgii Plekhanov and the environmental basis of Russian history." *Geographers*, 82, 3–22.
- Bassnett, Susan 1990: *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Bassnett, Susan 1991: *Translation Studies*. London: Routledge.
- Bassnett, Susan and Lefevere, André 1990: *Translation, History and Culture*. London: Pinter.
- Bataille, Georges 1928 (1979): *The Story of the Eye*, trans. Joachim Neugroschel. London: Marion Boyars.
- Bataille, Georges 1943 (1988): *Inner Experience*, trans. Lesley Anne Boldt. Albany: State University of New York Press.
- Bataille, Georges 1949 (1988): *The Accursed Share*, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books.
- Bataille, Georges 1957a (1962): *Eroticism: Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood. London: John Calder.
- Bataille, Georges 1957b (1985): *Literature and Evil*, trans. Alistair Hamilton. London: Marion Boyars.
- Bataille, Georges 1985: *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939*, trans. Allan Stoekl, C.R. Lovitt, and D.M. Leslie. Manchester: Manchester University Press.
- Bates, E. 1976: *Language and Context: The Acquisition of Pragmatics*. New York: Academic Press.
- Bates, Ronald 1971: *Northrop Frye*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Bateson, F.W. 1951: "Contributions to a dictionary of critical terms. II: Dissociation of sensibility," *Essays in Criticism*, 1, 302–12.
- Bateson, Mary Catherine 1979: "The epigenesis of conversational interaction: a personal account of research development." In M. Bullowa, ed., *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bateson, Mary Catherine 1984 (1988): *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: Washington Square Press.
- Baudelaire, Charles 1845 (nd): "The painter of modern life." In *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne. New York: Da Capo Press.

- Baudrillard, Jean 1968: *Le Système des objets*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean 1970: *La Société de consommation*. Paris: Denoël.
- Baudrillard, Jean 1972 (1981): *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trans. Charles Levin. St Louis, MO: Telos Press.
- Baudrillard, Jean 1973 (1975): *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster. St Louis, MO: Telos Press.
- Baudrillard, Jean 1976 (1993): *Symbolic Exchange and Death*, trans. Iain Hamilton Grant. London: Sage.
- Baudrillard, Jean 1979 (1990): *Seduction*, trans. Brian Singer. London: Macmillan.
- Baudrillard, Jean 1981 (1983): *Simulacra and Simulations*, trans. Paul Foss, Paul Patton, and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean 1988: *Selected Writings*, ed. Mark Poster. Cambridge: Polity.
- Baudrillard, Jean 1990 (1993): *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean 1991: *La Guerre du Golfe n'a pas lieu*. Paris: Gallimard.
- Baynes, K., Bohman, J. and McCarthy, T., eds 1987: *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA: MIT Press.
- Bazin, André 1971: *What Is Cinema, Vol. 2*, trans. Hugh Gray. Berkeley: University of California Press.
- Bazin, André 1971: *Jean Renoir*, ed. François Truffaut, trans. W.W. Halsey and William Simon. New York: Delta.
- Bazin, André 2005: *What Is Cinema, Vol. 1*, trans. Hugh Gray. Berkeley: University of California Press.
- Beauvoir, S. de 1949 (1974, 1984): *The Second Sex*, trans. H.M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.
- Beauvoir, S. de 1963 (1987): *Force of Circumstance*, trans. Richard Howard. Harmondsworth: Penguin.
- Becker, Howard S. 1963: *The Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press of Glencoe.
- Becker, Howard S. 1974: "Art a collective action," *American Sociological Review*, 39.
- Becker, Howard S. 1982: *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Becker-Leckrone, Megan 2005: *Julia Kristeva and Literary Theory*. New York: Palgrave.
- Beetham, David 1991: *The Legitimation of Power*. London: Macmillan.
- Bell, Daniel 1979: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 2nd edn. London: Heinemann.
- Bell, David 1987: "The art of judgement." *Mind*, 96.
- Bell, David 1990: *Husserl*. London: Routledge.
- Bell, Quentin 1972: *Virginia Woolf: A Biography*, 2 vols. London: Hogarth Press.
- Bellamy, R. and Schecter, D. 1993: *Gramsci and the Italian State*. Manchester: Manchester University Press.
- Belsey, Catherine 1985: *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. London: Methuen.
- Bender, John 1987: *Imagining the Penitentiary: Fiction and Architecture of Mind in Eighteenth-Century England*. Chicago: Chicago University Press.
- Bender, John 1992: "A new history of the Enlightenment?" In *The Profession of Eighteenth-Century Literature: Reflections on an Institution*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Benevolo, Leonardo 1993: *The European City*. Oxford: Blackwell.
- Benhabib, Seyla M. 1992: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, Andrew 1989: *Translation and the Nature of Philosophy*. London: Routledge.
- Benjamin, Andrew 1991: *Thinking Art: Beyond Traditional Aesthetics*. London: ICA Books.
- Benjamin, Andrew ed. 1989 and 1992: *Judging Lyotard*. Oxford: Blackwell; London: Routledge.
- Benjamin, Walter 1913 (1972): "Metaphysics of youth." In Benjamin 1972, II.
- Benjamin, Walter 1919 (1972): "The concept of art criticism in German Romanticism." In Benjamin 1972, I.
- Benjamin, Walter 1924–5 (1972): "Goethe's *Elective Affinities*." In Benjamin 1972, I.
- Benjamin, Walter 1928a (1977): *The Origin of German Tragic Drama*. London: Verso.
- Benjamin, Walter 1928b (1979): "One-way street." In Benjamin 1979.
- Benjamin, Walter 1929 (1979): "Surrealism: the last snapshot of the European intelligentsia." In Benjamin 1979.
- Benjamin, Walter 1934 (1973): "The author as producer." In *Understanding Brecht*. London: Verso and New Left Books.
- Benjamin, Walter 1936 (1968): "The work of art in the age of mechanical reproduction." In Benjamin 1968.
- Benjamin, Walter 1938–9 (1985): "Central Park." *New German Critique*, 34.
- Benjamin, Walter 1940 (1968): "Theses on the philosophy of history." In Benjamin 1968.
- Benjamin, Walter 1968: *Illuminations*. London: Fontana.
- Benjamin, Walter 1969: *Charles Baudelaire or the Lyric Poet of High Capitalism*. London: New Left Books.
- Benjamin, Walter 1972: *Gesammelte Schriften*, 7 vols, ed. Rolf Tiedemann and Herman Schweppenhauser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter 1973: *Understanding Brecht*. London: New Left Books.
- Benjamin, Walter 1979: *One-Way Street and Other Writings*. London: Verso.
- Bennett, James R. 1986: *A Bibliography of Stylistics and Related Criticism, 1967–1983*. New York: Modern Language Association.

- Bennett, James R. 1993a: "Style." In *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. O. Preminger et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1225–7.
- Bennett, James R. 1993b: "Stylistics." In *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. O. Preminger et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1227–9.
- Bennett, Tony 1979: *Formalism and Marxism*. London: Methuen.
- Bennett, Tony 1990: *Outside Literature*. London and New York: Routledge.
- Bennington, Geoffrey 1985: *Lyotard: Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.
- Benthien, C. 2002: *Skin: On the Cultural Border between Self and the World*, trans. T. Dunlap. New York: Columbia University Press.
- Bentley, Eric, ed. 1968: *The Theory of the Modern Stage: An Introduction to Modern Theatre and Drama*. Harmondsworth: Penguin.
- Bentley, Eric, ed. 1981: *The Brecht Commentaries, 1943–1980*. New York: Grove Press; London: Eyre Methuen.
- Bentley, Eric, ed. 1990: "The influence of Brecht." In *Reinterpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benton, Mike 1989: *The Comic Book in America*. Dallas, TX: Taylor Publishing.
- Benton, T. 1984: *The Rise and Fall of Structural Marxism*. London: Macmillan.
- Benveniste, Emile 1966 (1971): *Problems of General Linguistics*, trans. Mary E. Meek. Miami: Miami University Press.
- Benveniste, Emile 1969 (1973): *Indo-European Language and Society*. London: Faber & Faber.
- Ben-zvi, Yael 2007: "Where did red go? Lewis Henry Morgan's evolutionary inheritance and US racial imagination," *The New Centennial Review*, 7:2, 201–29.
- Bergeron, Katherine and Bohlman, Philip V. 1992: *Disciplining Music: Musicology and Its Canons*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berghe, Pierre L. van den 1973: "Pluralism." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, ed. J. Honigmann. New York: Rand McNally.
- Bergson, Henri 1900 (1980): "Laughter." In *Comedy: An Essay on Comedy by George Meredith and Laughter by Henri Bergson*, ed. Wylie Sypher. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Berlin, Brent and Kay, Paul 1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Berman, Marshall 1982 (1983): *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.
- Bernal, Martin 1987: *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Bernasconi, Robert 2001: "Who invented the concept of race? Kant's role in the Enlightenment construction of race." In R. Bernasconi, ed., *Race*. Oxford: Blackwell, 11–36.
- Bernstein, Leonard 1976: *The Unanswered Question: Six Talks at Harvard*. The Charles Eliot Norton Lectures. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bernstein, R.J., ed. 1985: *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, Richard 1983: *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Berry, W. 2002: *The Art of the Commonplace: The Agrarian Essays of Wendell Berry*. Washington, DC: Counterpoint.
- Bersani, Leo 1984: *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. New York: Columbia University Press.
- Bethurum, Dorothy, ed. 1961: "Patristic exegesis in the criticism of medieval literature." In *Critical Approaches to Medieval Literature, Selected Papers from the English Institute, 1958–59*. New York: Columbia University Press.
- Bettelheim, Bruno 1976 (1986): *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. Harmondsworth: Penguin.
- Beurton, P.J., Flak, R. and Rheinberger, H. 2000: *The Concept of the Gene in Development and Evolution: Historical and Epistemological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhabha, Homi K. 1991: "'Race,' time and the revision of modernity." *Oxford Literary Review*, 13.
- Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhaskar, Roy 1975: *A Realist Theory of Science*. Hassocks: Harvester.
- Bhaskar, Roy 1986: *Scientific Realism in Human Emancipation*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy 1989: *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy 1993: *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.
- Bianchi, E., ed. 2002: *Is Feminist Philosophy Philosophy?* Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Biguenet, John and Schulte, Rainer, eds 1989: *The Craft of Translation*. Chicago: Chicago University Press.
- Blackham, H.J. 1961: *Six Existential Thinkers: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*. London: Routledge.
- Blais, Marie-Claire 1966: *A Season in the Life of Emmanuel*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

- Blake, Nigel and Kay Pole, eds 1983 (1984): *Dangers of Deterrence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Blake, Nigel and Kay Pole 1984: *Objections to Nuclear Defence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bleicher, Joseph 1980: *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge.
- Bloch, E. 1986: *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight. 3 vols, Oxford: Blackwell.
- Bloch, E. 1988: *Natural Law and Human Dignity*, trans. Dennis J. Schmidt. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bloch, E. 1991: *Heritage of Our Times*, trans. Neville Plaice and Stephen Plaice. Oxford: Polity Press.
- Bloch, E. et al. 1977 (1980): *Aesthetics and Politics*, trans. and ed. Ronald Taylor. London and New York: Verso.
- Bloom, Allan 1987: *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Bloom, Harold 1961: *The Visionary Company*. New York: Doubleday.
- Bloom, Harold 1973 (1984): *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, Harold 1975a: *Kabbalah and Criticism*. New York: Continuum.
- Bloom, Harold 1975b: *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.
- Bloom, Harold 1982: *The Breaking of the Vessels*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloom, Harold 1991: *The Book of J*. London: Faber.
- Bloom, Harold, de Man, Paul, Derrida, Jacques, Hartman, Geoffrey and Miller, J. Hillis 1979: *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury.
- Bloomfield, L. 1933: *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bloor, David 1976: *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Blum, Stephen, Bohlman, Philip V. and Neuman, Daniel M., eds 1993: *Ethnomusicology and Modern Music History*. Urbana: University of Illinois Press.
- Blum-Kulka, S., House, J., and Kasper, G., eds 1989: *Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies*. Norwood, NJ: Ablex.
- Blumenberg, Hans 1983: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Blundell, Valda, Shepherd, John, and Taylor, Ian, eds 1993: *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*. London: Routledge.
- Boas, Franz 1911: *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.
- Bohde, D. 2003: "Skin and the search for the interior: the representation of flaying in the art and anatomy of the cinquecento." In F. Egmond and R. Zwijnenberg, eds, *Bodily Extremities: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*. Aldershot: Ashgate, 10–47.
- Bohr, Niels 1934: *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boland, Eavan 1989: *A Kind of Scar: The Woman Poet in a National Tradition*. Dublin: Attic Press.
- Boland, Eavan 1995: "Outside History." In *Object Lessons: The Life of the Woman and the Poet in Our Time*. New York: Norton.
- Bolton, Richard, ed. 1989 (1992): *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography*. Cambridge: MIT Press.
- Bonaparte, Marie 1933 (1949): *The Life and Work of Edgar Allan Poe*. London: Imago.
- Bonnicksen, Andrea L. 1989: *In Vitro Fertilization: Building Policy from Laboratories to Legislatures*. New York: Columbia University Press.
- Bookchin, Murray 1980 (1991): *Toward an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.
- Booth, Steven 1983: *King Lear, Macbeth, Indefinition and Tragedy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Booth, Wayne 1974: *A Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bordwell, David 1993: *The Cinema of Eisenstein*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Borges, Jorge Luis 1974. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emece.
- Boswell, John 1982 (1990): "Revolutions, universals, and sexual categories." In *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinius, and George Chauncey, Jr. New York: Meridian.
- Bottigheimer, Ruth B. 1982: "Tale spinners: submerged voices in Grimms' fairy tales," *New German Critique: Women Writers and Critics*, 27, 141–50.
- Bottomore, T.B. 1965: (1991): *Classes in Modern Society*. London: Harper/Collins.
- Bouchard, D.F., ed. 1977: *Language, Countermemory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre 1958 (1962): *The Algerians*, trans. A.C.M. Ross. Boston, MA: Beacon Press.
- Bourdieu, Pierre 1976: "The school as a conservative force: scholastic and cultural inequalities." In *Schooling and Capitalism*, ed. R. Dale, G. Esland, M. MacDonald. London: Routledge & Kegan Paul and the Open University Press.
- Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre 1980 (1990): *The Logic of Practice*. Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 1984: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Bourdieu, Pierre 1990: *In Other Words*. Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 1992: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Editions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre 1993: *The Field of Cultural Production*, ed. Raphael Johnson. Cambridge: Polity Press.
- Bourke, Angela et al., eds 2002: *The Field Day Anthology of Irish Writing, Volumes IV and V: Irish Women's Writing and Traditions*. New York: New York University Press.
- Bouza Alvarez, Fernando 1992: *Del escribano a la biblioteca. La Civilización escrita europea en la alta edad moderna (Siglos XV–XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Bové, Paul 1990: "A conversation with William V. Spanos," *boundary 2*, 17, 1–39.
- Bowie, Andrew 1990 (1993): *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press.
- Bowie, Malcolm 1987: *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, Malcolm 1991: *Lacan*. London: Fontana.
- Bowles, Gloria and Klein, Renate Duelli, eds 1983: *Theories of Women's Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bowles, S. and Gintis, H. 1976: *Schooling in a Capitalist America*. New York: Basic Books.
- Boyers, Robert 1977: *Lionel Trilling: Negative Capability and the Wisdom of Avoidance*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Boyle, D.G. 1969: *A Students' Guide to Piaget*. Oxford: Pergamon.
- Bracey, John H., Jr, Meier, August and Rudwick, Elliott, eds 1970: *Black Nationalism in America*. New York: Bobbs-Merrill.
- Braithwaite, Edward Kamau 1978: *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770–1820*. Oxford: Clarendon Press.
- Brake, M. 1985: *Comparative Youth Cultures*. London: Routledge.
- Bramwell, Anna 1989: *Ecology in the 20th Century. A History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Brandon, R.N. 1996: *Concepts and Methods in Evolutionary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratlinger, Patrick 1988: *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830–1914*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bratlinger, Patrick 1990: *Crusoe's Footprints*. London: Routledge.
- Braudel, Fernand 1949 (1973): *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. New York: Harper & Row.
- Braudel, Fernand 1958 (1972): "History and the social sciences: the *longue durée*." In *Economy & Society in Early Modern Europe*, ed. P. Burke. London: Routledge & Kegan Paul.
- Braudel, Fernand 1979 (1981–4): *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. New York: Harper & Row.
- Braverman, Harry 1974: *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.
- Bray, Alan 1982 (1988): *Homosexuality in Renaissance English*. Boston: Gay Men's Press.
- Brazelton, T.B. 1986: "The development of newborn behaviour." In F. Faulkner and J.M. Tanner, eds, *Human Growth: A Comprehensive Treatise, Vol. 2*. New York: Plenum Press, 519–40.
- Brecht, Bertold 1978: *Brecht on Theatre*. London: Methuen.
- Breckenridge, Carol and van der Veer, Peter 1993: *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Bremond, Claude 1973: *Logique du récit*. Paris: Seuil.
- Brenkman, John 1993: "Multiculturalism and criticism." In *English Inside and Out: The Place of Literary Criticism*, ed. Susan Gubar and Jonathan Kamholtz. New York: Routledge.
- Brennan, S., ed. 2002: *Feminist Moral Philosophy: Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 28*. Calgary: University of Calgary Press.
- Brereton, Geoffrey 1968: *Principles of Tragedy*. Coral Gables: University of Miami Press.
- Breuer, Joseph and Freud, Sigmund 1893–5 (1953–74): *Studies on Hysteria*. In *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey. 24 vols, Vol. 2. London: Hogarth Press, and the Institute of Psychiatry.
- Brickman, Celia 2003: *Aboriginal Populations in the Mind: Race and Primitivity in Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Bridgewater, Patrick 1972: *Nietzsche in Anglosaxony*. Leicester: Leicester University Press.
- Brienza, Susan 1987: *Samuel Beckett's New Worlds: Style in Metafiction*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Briggs, Asa 1989: *Victorian Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bristow, Joseph and Wilson, Angie, eds 1993: *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*. London: Lawrence & Wishart.
- Brooker, Peter 1988: *Bertold Brecht: Dialectics, Poetry, Politics*. London: Croom Helm.
- Brooks, Cleanth 1947 (1968): *The Well-Wrought Urn*. London: Methuen.
- Brooks, Peter 1984: *Reading for the Plot*. New York: Alfred Knopf.
- Brower, Reuben, Vendler, Helen and Hollander, John 1973: *I.A. Richards: Essays in His Honor*. New York: Oxford University Press.
- Brown, Charles S. and Toadvine, Ted, eds 2003: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. Albany: State University of New York Press.

- Brown, James Robert 1991: *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London: Routledge.
- Brown, James Robert 1994: *Smoke and Mirrors: How Science Reflects Reality*. London: Routledge.
- Brown, Peter 1982: *Society and the Holy in Antiquity*. Los Angeles: University of California Press.
- Brown, Peter 1988: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London: Faber.
- Bruner, J. 1975: "The ontogenesis of speech acts," *Journal of Child Language*, 2, 1–19.
- Bruns, Gerald 1992: *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Bryan, B., Dadzie, S. and Scafe, S. 1985: *The Heart of the Race*. London: Virago.
- Bryson, Norman 1981 (1986): *Word and Image: French Painting of the Ancient Regime*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryson, Norman 1983 (1988): *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bryson, Norman 1984: *Tradition and Desire: From David to Delacroix*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryson, Norman 1989: *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still-Life*. Cambridge: Rection Press.
- Buber, M. 1937: *I and Thou*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Buck-Morss, Susan 1977: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Macmillan Free Press.
- Buck-Morss, Susan 1989: *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Buck-Morss, Susan 2000: "Hegel and Haiti," *Critical Inquiry*, 26:4, 821–62.
- Buckley, Jerome H. 1966: *The Triumph of Time: A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buckley, Vincent 1959: *Poetry and Morality: Studies in the Criticism of Matthew Arnold, T.S. Eliot and F.R. Leavis*. London: Chatto & Windus.
- Buell, Lawrence 1995: *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bujic, B., ed. 1988: *Music in European Thought, 1851–1912*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bullock, Alan and Shock, Maurice, eds 1957: *The Liberal Tradition: From Fox to Keynes*. New York: New York University Press.
- Bulmer, M. 1984: *The Chicago School of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bunch, Charlotte and Pollack, Sandra, eds 1983: *Learning Our Way: Essays in Feminist Education*. Trumansburg, NY: The Crossing Press.
- Burgin, Victor 1986: "Re-reading Camera Lucida." In *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Burke, Kenneth 1966: *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Peter 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- Burke, Sean 1992: *The Death and Return of the Author*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burton, Humphrey 1994: *Leonard Bernstein*. New York: Doubleday.
- Bulter, C. 1994: *Early Modernism: Literature, Music, and Painting in Europe, 1900–1916*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. 1990a: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, J. 1990a: "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory." In Sue-Ellen Case, ed., *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Butler, J. 1993: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Butler, Johnella E. and Walter, John C., eds 1991: *Transforming the Curriculum: Ethnic Studies and Women's Studies*. Albany: State University of New York Press.
- Butterworth, Charles E., ed. 1992: *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buttjes, D. 1981: *Landeskundliches Lernen im Englischunterricht*. Paderborn: Schöningh.
- Buttjes, D. 1989: "Landeskunde-Didaktik und Landeskundliches Curriculum." In *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, ed. K.R. Bausch et al. Tübingen: Francke.
- Buttjes, D. and Byram, M., eds 1991: *Mediating Languages and Cultures*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Byg, Barton 1990: "History Lessons: Brecht's Caesar novel and the film by Straub/Huillet." In *Essays on Brecht (Brecht Yearbook 15)*, ed. Marc Silberman et al. College Park, MD: International Brecht Society.
- Byram, M., ed. 1994: *Culture and Language Learning in Higher Education*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Cabral, Amílcar 1973: *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Cage, John Milton 1961: *Silence*. Wesleyan University Press.
- Cain, A. ed. 1991: *Enseignement/Apprentissage de la civilisation en cours de langue*. Paris: Institut National de Recherche Pédagogique.
- Cairns, David and Richards, Shaun 1988: *Writing Ireland: Colonialism, Nationalism and Culture*. Manchester: Manchester University Press.

- Calinescu, Matei 1987: *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Callaghan, Dymrna 1989: *Woman and Gender in Renaissance Tragedy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Callcut, D., ed. 2009: *Reading Bernard Williams*. New York: Routledge.
- Callinicos, A. 1976: *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.
- Calvino, Italo 1992: *If On a Winter's Night a Traveller*, trans. W. Weaver. London: Minerva.
- Cameron, Peter 1994: *The Weekend*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Campanhausen, Hans von 1972: *The Formation of the Christian Bible*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Campos, C., Higman, F., Mendelson, D. and Nagy, G. 1988: *L'Enseignement de la civilisation française dans les universités d'Europe*. Paris: Didier.
- Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caplan, J., ed. 2000: *Written on the Body: The Tatoo in European and American History*. London: Reaktion Books.
- Carby, Hazel 1982: "White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood." In *The Empire Strikes Back*, ed. Centre for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson.
- Carby, Hazel 1987: *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York: Oxford University Press.
- Carlson, Marvin 1984: *Theories of the Theatre: A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Carroll, Joseph 1982: *The Cultural Theory of Matthew Arnold*. Berkeley: University of California Press.
- Carson, Rachel 1962 (1972): *Silent Spring*. Harmondsworth: Penguin.
- Carter, Ronald and Simpson, Paul 1989: *Language, Discourse and Literature: An Introductory Reader in Discourse Stylistics*. London: Unwin Hyman; Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Carver, T. 1990: *Friedrich Engels, his Life and Thought*. New York: St Martin's Press.
- Carver, T., ed. 1991: *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Case, Sue-Ellen, ed. 1990: *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Casey, Edward S. 1997: *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Casey, John 1966: *The Language of Criticism*. London: Methuen.
- Casmore, Ellen 1994: *And There Was Television*. London: Routledge.
- Cassirer, Ernst 1932 (1951): *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Castells, M. 1977: *The Urban Question*. London: Edward Arnold.
- Castillo, Debra A. 1992: *Talking Back. Toward a Latin American Feminist Literary Criticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Castle, Terry 1986: *Masquerade and Civilisation in Eighteenth-Century Culture and Fiction*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius 1984: *Crossroads in the Labyrinth*, trans. Martin H. Ryle and Kate Soper. Brighton: Harvester Press.
- Castoriadis, Cornelius 1987: *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, Cornelius 1991: *Philosophy, Politics, Autonomy*, trans. David A. Curtis. Oxford: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius 1993: *Political and Social Writings*, 3rd edn, trans. David A. Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Catford, J.C. 1965: *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
- Caute, David 1988: *The Year of the Barricades: A Journey Through 1968*. New York: Harper & Row.
- Cavell, Stanley 1965: "Austin at criticism," *Philosophical Review*, 74, 204–19.
- Cavell, Stanley 1969a: "Aesthetic problems of modern philosophy." In *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 73–96.
- Cavell, Stanley 1969b: "The availability of Wittgenstein's later philosophy." In *Must We Mean What We Say?* New York: Scribners.
- Cavell, Stanley 1971: *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. New York: Viking.
- Cavell, Stanley 1972: *The Senses of Walden*. New York: Viking.
- Cavell, Stanley 1979a: *The Claim of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Cavell, Stanley 1979b: *The World Viewed*. New York: Viking.
- Cavell, Stanley 1981: *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley 1987: *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley 1994: "Counter-philosophy and the pawn of voice." In *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 53–127.

- Cavell, Stanley 1996: *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley 2003 (1969): "The avoidance of love: a reading of *King Lear*." In *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 39–123.
- Caygill, Howard 1989: *Art of Judgement*. Oxford: Blackwell.
- Céline, Louis-Ferdinand 1934: *Journey to the End of the Night*, trans. John H.P. Marks. Boston: Little, Brown.
- Centre for Contemporary Cultural Studies 1982: *The Empire Strikes Back*. London: Hutchinson.
- Certeau, Michel de 1984: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Césaire, Aimé 1939 (1983): *Cahier d'un retour au pays natal*. [Notebook of a Return to My Native Land.] In *The Collected Poetry (1939–1976)*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith. Berkeley: University of California Press.
- Césaire, Aimé 1972: *Discourse on Colonialism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chace, William M. 1980: *Lionel Trilling: Criticism and Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Chakravarty, Suhash 1991: *The Raj Syndrome: A Study in Imperial Perceptions*. New Delhi: Penguin Books.
- Chalmers, A. 1978 (1987): *What is This Thing Called Science?* Milton Keynes: Open University Press.
- Cham, Mbye B. and Andrade-Watkins, Claire, eds 1988: *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chapleau, Sebastian 2004: *New Voices in Children's Literature Criticism*. Lichfield: Pied Piper Publishing.
- Chartier, Roger 1988: *Cultural History: Between Practices and Representations*. Oxford: Polity Press.
- Chartier, Roger 1994: *The Order of Books. Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Polity Press.
- Chase, Cynthia 1986: *Decomposing Figures: Rhetorical Readings in the Romantic Tradition*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Chasseguet-Smirguel, Janine. 1981: *Female Sexuality, New Psychoanalytic Views*. London: Virago.
- Chasseguet-Smirguel, Janine and Grunberger, Béla 1976 (1985): *Reich or Freud? Psychoanalysis and Illusion*, trans. Claire Pajackowska. London: Free Press Association Books.
- Chigwada, W. 1987: "Not victims, not superwomen," *Spare Rib*, 183.
- Childs, John Steven 1986: *Modernist Form: Pound's Style in the Early Cantos*. Cranbury, NJ and London: Associated University Presses.
- Chilton, P., ed. 1985: *Language and the Nuclear Arms Debate: Nukespeak Today*. London and Dover, NH: Pinter.
- Ching, Marvin, Haley, Michael and Lunsford, Ronald, eds 1980: *Linguistic Perspectives on Literature*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Chinweizu, Onwuchekwa Jemie and Madubuike, Ihechukwu, 1983: *Toward the Decolonization of African Literature*, Vol. 1. Washington, DC: Howard University Press.
- Chodorow, Nancy 1978: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Chodorow, Nancy 1989: *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chomsky, Noam 1957: *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, Noam 1964a: *Current Issues in Linguistic Theory*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, Noam 1964b: "Review of *Verbal Behavior* by B.F. Skinner." In *The Structure of Language*, ed. J. Fodor and J. Katz. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Chomsky, Noam 1965: *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chomsky, Noam 1986: *Knowledge of Language*. New York: Praeger.
- Chomsky, Noam 1987: *On Power and Ideology*. Boston, MA: South End Press.
- Chomsky, Noam 1988: *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chomsky, Noam 1991a: *Deterring Democracy*. London: Verso.
- Chomsky, Noam 1991b: *Knowledge of Language*. New York: Praeger.
- Chow, Rey 1993: *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cioffi, Frank 1963: "Intention and interpretation in criticism," *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 44, 85–106.
- Citron, M.J. 1993: *Gender and the Musical Canon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cixous, Hélène 1975a (1987): "Sorties: out and out: attacks/ways out/forays." In *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press.
- Cixous, Hélène 1975b (1981): "The Laugh of the Medusa," trans. Keith Cohen and Paula Cohen. In *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. Brighton: Harvester.
- Cixous, Hélène 1976a: "Fiction and its phantoms: a reading of Freud's *Das Unheimliche*," *New Literary History*, 7, 525–48.
- Cixous, Hélène 1976b (1979): "Portrait of Dora," trans. A. Barrows. In *Benmusa Directs: Portrait of Dora and the Singular Life of Albert Nobbs*. London: John Calder.

- Cixous, Hélène 1991: "Coming to Writing" and Other Essays, ed. Deborah Jenson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clark, John G. 1989: "The place of alchemy in Bachelard's oneiric criticism." In *The Philosophy and Poetics of Gaston Bachelard*, ed. Mary McAllester. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 133–47.
- Clark, K. and Holoquist, M. 1984: *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clark, Kenneth 1956: *The Nude*. New York: Pantheon.
- Clark, S.H. 1990: *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge.
- Clark, T.J. 1973: *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1848–1851*. Greenwich, CT: New York Graphic Society Ltd.
- Clark, T.J. 1973 (1984): *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clark, T.J. 1985: *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*. New York: Alfred A. Knopf.
- Clarke, G. 1982: *Defending Ski-Jumpers: A Critique of Theories of Youth Subcultures*. Birmingham: Department of Cultural Studies, University of Birmingham.
- Clarke, J. 1991: *New Times and Old Enemies: Essays on Cultural Studies and America*. London: Harper Collins.
- Claybaugh, Amanda 2006: "Toward a new transatlanticism: Dickens in the United States," *Victorian Studies*, 48:3, 439–60.
- Cleary, Joe and Connolly, Clair, eds 2005: *The Cambridge Companion to Modern Irish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clement, Wallace and Williams, Glen, eds 1989: *The New Canadian Political Economy*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Clingham, Greg forthcoming: *Writing Memory: Textuality, Authority, and Johnson's "Lives of the Poets"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Margaret 1993: *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, P. 1972 (1993): "Subcultural conflict and working-class community." In *Extracts in Studying Culture*, ed. A. Gray and J. McGuigan. London: Edward Arnold.
- Cohen, S. 1985: "Anti-semitism, immigration controls and the welfare state," *Critical Social Policy*, 13, Summer.
- Cohn, J.F. and Tronick, E.Z. 1989: "Specificity of infants' response to mothers' affective behaviour," *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 28, 242–8.
- Cohn, Ruby 1969: *Currents in Contemporary Drama*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cole, M. 1992a: "Racism, history and educational policy: from the origins of the welfare state to the rise of the radical right." University of Essex: unpublished PhD dissertation.
- Cole, M. 1992b: "British values, liberal values, or values of justice and equality: three approaches to education in multicultural Britain." In *Cultural Diversity and the Schools*. Vol. 3. *Equity or Excellence? Education and Cultural Reproduction*, ed. J. Lynch, C. Modgil, and S. Modgil. London: Falmer Press.
- Cole, M. 1993: "'Black and ethnic minority' or 'Asian, black and other minority ethnic': a further note on nomenclature." *Sociology*, 27:4.
- Coleman, A.D. 1976: "The directorial mode: notes towards a definition." In *Photography in Print*, ed. Vicki Goldberg. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Collard, Cyril 1989 (1993): *Savage Nights*, trans. William Rodarmor. Woodstock, NY: Overlook Press.
- Colletti, L. 1975: "Marxism and the dialectic," *New Left Review*, 93, 3–29.
- Collier, Andrew 1994: *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso.
- Collingwood, R.G. 1945 (1972): *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Collini, Stefan 1988: *Arnold*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Patricia Hill 1990: *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Collodi, Carlo 2005: *Adventures of Pinocchio*. Mankato, MN: Creative Editions.
- Combahee River Collective 1977 (1982): "A black feminist statement." In *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. Old Westbury, NY: The Feminist Press.
- Conklin, P.K. 1988: *The Southern Agrarians*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Conn, Steven 2004: *History's Shadow: Native Americans and Historical Consciousness in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connell, R.W. 1987: *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Connolly, William, ed. 1984: *Legitimacy and the State*. Oxford: Basil Blackwell.
- Connor, Steven 1989: *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford: Blackwell.
- Connor, Steven 2004: *The Book of Skin*. London: Reaktion Books.
- Cook, David 1985: *Northrop Frye: A Vision of the New World*. New York: St Martin's Press.

- Cook, V. 1988: *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cooper, C.R., ed. 1985: *Researching Response to Literature and the Teaching of Literature: Points of Departure*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.
- Cooper, David E. 1987: *Philosophy and the Nature of Language*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Cooper, David E. 1990: *Existentialism: A Reconstruction*. Oxford: Blackwell.
- Copeland, Roger 1987: "Shades of Brecht," *American Theatre*, 3:11, 12–19, 45.
- Corbin, Henri 1993: *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain and Philip Sherrard. London: Kegan Paul.
- Cornell, Drucilla, ed. 2000: *Feminism and Pornography*. New York: Oxford University Press.
- Corner, J. 1980 (1986): "Codes and cultural analysis." In *Media, Culture and Society: A Critical Reader*, ed. R. Collins, J. Curran, N. Garnham, P. Scannell, P. Schlesinger, and C. Sparks. London: Sage.
- Cortes, Carlos 1994: "Limits to pluribus, limits to unum: unity and diversity and the great American balancing act." In "Multiculturalism and diversity," *National Forum*, 74, 6–9.
- Cosgrove, D.E. 1998: *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Costall, A. 2007: "Getting over 'the problem of other minds': communication in context," *Infant Behavior and Development*, 30, 289–95.
- Coulthard, M. 1977: *An Introduction to Discourse Analysis*. London: Longman.
- Coupland, Nikolas, ed. 1987: *Styles of Discourse*. London: Croom Helm.
- Couvalis, George 1989: *Feyerabend's Critique of Foundationalism*. Aldershot: Avebury.
- Coward, R. 1984: *Female Desire: Women's Sexuality Today*. London: Paladin.
- Coward, Rosalind and Ellis, John 1977: *Language and Materialism*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Cragg, Kenneth 1984: *Muhammad and the Christian*. New York: Orbis Books.
- Cragg, Kenneth 1988: *Readings in the Qur'an*. London: Collins.
- Cragg, Kenneth 1985: *The Call of the Minaret*. New York: Orbis Books.
- Craig, David 1975: *Marxists on Literature: An Anthology*. Harmondsworth: Penguin.
- Crane, R.S., ed. 1952: "The critical monism of Cleanth Brooks." In *Critics and Criticism: Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crane, R.S. 1953: *The Languages of Criticism and the Structure of Poetry*. Toronto: University of Toronto Press.
- Cranston, Maurice 1971: *The New Left: Six Critical Essays on Che Guevara, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Frantz Fanon, Black Power, R.D. Laing*. New York: Philosophical Library.
- Crary, Johnathon 1990 (1992): *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th Century*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Crawford, Robert 1992: *Devolving English Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Creighton, Donald 1956: *John A. Macdonald*, 2 vols. Toronto: Macmillan.
- Crenson, Matt 2005: "Katrina rebuild hinges on who will pay," Associated Press, December 4. [http://news.yahoo.com/s/ap\(2005\).1204/ap_on_bi_ge/katrina_who_should_pay_1](http://news.yahoo.com/s/ap(2005).1204/ap_on_bi_ge/katrina_who_should_pay_1).
- Crilly, Anne, dir. 1989: *Mother Ireland*. Derry: Derry Film and Video.
- Cuddy-Keane, Melba 1996: "The rhetoric of feminist conversation: Virginia Woolf and the trope of the twist." In *Ambiguous Discourse: Feminist Narratology and British Women Writers*, ed. Kathy Mazei. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cudjoe, Selwyn 1992: "C.L.R. James misbound," *Transition*, 58, 124–36.
- Culler, A. Dwight 1966: *The Victorian Mirror of History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Culler, Jonathan 1973: "The linguistic basis of structuralism." In *Structuralism: An Introduction*, ed. D. Robey. Oxford: Oxford University Press.
- Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, Jonathan 1981a: "Stanley Fish and the righting of the reader." In *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*.
- Culler, Jonathan 1981b: *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, Jonathan 1982a: "Reading as a woman." In *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, Jonathan 1982b: *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, Jonathan 1983: *Roland Barthes*. London: Fontana.
- Culler, Jonathan 1988: *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*. Oxford: Blackwell.
- Culley, Margo, and Portuges, Catherine, eds 1985: *Gendered Subjects: The Dynamics of Feminist Teaching*. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.
- Cullingford, Elizabeth Butler 2001: *Ireland's Others: Ethnicity and Gender in Irish Literature and Popular Culture*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press in association with Field Day.
- Curriculum Development Centre 1980: *Core Curriculum for Australian Schools*. Canberra: Curriculum Development Centre.

- Curtis, James 1989: *Mind's Eye, Mind's Truth: FSA Photography Reconsidered*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Daiber, Hans 2006: *Bibliography of Islamic Philosophy*. Boston: Brill, 2 vols and supplement.
- Daly, Mary 1978: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston, MA: Beacon Press.
- Daly, Mary 1984: *Pure Lust*. Boston, MA: Beacon Press.
- Daly, Mary 1992: *Outercourse: The Be-Dazzling Voyage: Containing Recollections from my Logbook of a Radical Feminist Philosopher (Be-ing an account.)* San Francisco: Harper.
- Damrosch, Leo, ed. 1992: *The Profession of Eighteenth-Century Literature: Reflections on an Institution*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Danesi, Marcel 1994: "Introduction: Thomas A. Sebeok and the science of signs." In Thomas A. Sebeok, *An Introduction to Semiotics*. London: Pinter.
- Daniels, Les 1991: *Marvel: Five Fabulous Decades of the World's Greatest Comics*. New York: Harry N. Abrams.
- Danto, Arthur C. 1975: *Sartre*. London: Fontana.
- Darnton, Robert 1990: *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*. New York: Norton.
- Darwin, Charles 1859: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: J. Murray.
- Darwin, Charles 1868: *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. London: J. Murray.
- Dasenbrock, Reed Way 1992: "Teaching multicultural literature." In *Understanding Others: Cultural and Cross-Cultural Studies and the Teaching of Literature*, ed. Joseph Trimmer and Tilly Warnock. Urbana, IL: National Council of Teachers of English.
- Dash, J. Michael 1989: "Introduction." In *Caribbean Discourse: Selected Essays*, trans. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Dauber, K. and Jost, W., eds 2003: *Ordinary Language Criticism: Literary Thinking After Cavell After Wittgenstein*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- David, Diedre 1987: *Intellectual Women and Victorian Patriarchy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Davidson, Donald 1974 (1984): "On the very idea of a conceptual scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1980: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1984a: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1984b: "On the very idea of a conceptual scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 183–98.
- Davidson, D. and Hintikka, J., eds 1969: *Words and Objections*. Dordrecht: D. Reidel.
- Davis, Madeleine and Wallbridge, David 1980: *Boundary and Space: An Introduction to the Work of D.W. Winnicott*. London: Karnac.
- Davis, Natalie Zemon 1975: *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Davis, Natalie Zemon 1976: "Women's history in transition: the European case," *Feminist Studies*, 3, 83–103.
- Dawidoff, Robert 1992: *The Genteel Tradition and the Sacred Rage: High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Dawkins, Richard 1976: *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
- Deane, Seamus 1985: *Celtic Revivals*. Winston-Salem, NC: Wake Forest University Press.
- Deane, Seamus ed. 1991: *The Field Day Anthology of Irish Writing*, 3 vols. Derry: Field Day Publications.
- Deane, Seamus 1997: *Strange Country: Modernity and Nationhood in Irish Writing Since 1790*. Oxford: Clarendon Press.
- De Boer, T.J. 2003: *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.
- de Bolla, Peter 1988: *Harold Bloom: Towards Historical Rhetorics*. London: Routledge.
- de Bolla, Peter 1989: *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject*. New York and Oxford: Basil Blackwell.
- DeCasper, A.J. and Fifer, W.P. 1980: "Of human bonding: newborns prefer their mothers' voices," *Science*, 208, 1174–6.
- De Grazia, Margreta 1991: *Shakespeare Verbatim: The Reproduction of Authenticity and the 1790 Apparatus*. Oxford: Clarendon Press.
- De Grazia, Margreta and Stallybrass, Peter 1993: "The materiality of the Shakespeare text," *Shakespeare Quarterly*, 44, 255–83.
- de Man, Paul 1971a (1989): *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press; London: Routledge.
- de Man, Paul 1971b: "The literary self as origin: the work of Georges Poulet." In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press.
- de Man, Paul 1976 (1984): *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- de Man, Paul 1979: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, Proust*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- de Man, Paul 1984: *The Rhetoric of Romanticism*. New York and London: Columbia University Press.
- de Man, Paul 1986: *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Deleuze, Gilles 1962 (1983): *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. London: Athlone Press.
- Deleuze, Gilles 1991: *Cinema*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta. 2 vols. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles, and Guatarri, Félix 1980 (1988): *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles, and Guatarri, Félix 1991 (1994): *What is Philosophy?* London: Verso.
- Delisle, Jean 1988: *Translation: An Interpretive Approach*. Ottawa and London: University of Ottawa Press.
- Delpit, L.D. 1988: "The silenced dialogue: power and pedagogy in educating other people's children," *Harvard Educational Review*, 58, 280–98.
- Denham, Robert D. 1978: *Northrop Frye and Critical Method*. University Park: Pennsylvania University Press.
- Denham, Robert D. 1987: *Northrop Frye: An Annotated Bibliography of Primary and Secondary Sources*. Toronto: University of Toronto Press.
- Derrida, Jacques 1962 (1978): *Edmund Husserl's "Origin of Geometry"*. An Introduction, trans. John P. Leavey. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques 1967b (1978): *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques 1967c (1973): *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques 1972a (1981): *Positions*, trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques 1972b (1982): *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1974 (1986): *Glas*, trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques 1977: "Limited Inc abc," *Glyph*, 2, 162–254.
- Derrida, Jacques 1978a: "An Hegelianism without reserve: from restricted to general economy in Georges Bataille." In *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, Jacques 1978b (1979): *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1979: "Living on: borderlines." In *Deconstruction and Criticism*, ed. Harold Bloom et al. London: Routledge & Kegan Paul, 75–176.
- Derrida, Jacques 1980 (1987): *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1982a: "White mythology: metaphor in the text of philosophy." In *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1982b (1988): *The Ear of the Other*, ed. Christie MacDonald, trans. Peggy Kamuf and Avital Ronell. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques 1984: "No apocalypse, not now (seven missiles, seven missives)," *Diacritics*, 14:2, 20–31.
- Derrida, Jacques 1992: "Force of law: the mystical foundation of authority." In *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et al. London: Routledge.
- Derrida, Jacques 1993 (1994): *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf. London: Routledge.
- Derrida, Jacques 1998: "Geopsychoanalysis: 'and the rest of the world,'" in Christopher Lane, ed., *The Psychoanalysis of Race*. New York: Columbia University Press, 65–90.
- Descartes, R. 1951 (1960): *Meditations*, trans. L.J. Lafleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Descombes, Vincent 1979 (1980): *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devitt, M. and Sterelny, K. 1987: *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Devonish, Hubert 1986: *Language and Liberation: Creole Language Politics in the Caribbean*. London: Karia Press.
- Dews, P., ed. 1986: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso.
- Dews, P. 1987: *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Diacritics*, 14:2, 1984: Special number on the topic of nuclear criticism.
- Diamond, Elin 1988: "Brechtian theory/feminist theory," *Drama Review*, 32:1 (Spring), 82–94.
- Diamond, J.M. 1997: *Guns, Germs, and Steel: the Fates of Human Societies*. New York: W.W. Norton.
- Diawara, Manthia 1992: *African Cinema: Politics and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Diggins, Patrick 1992: *The Rise and Fall of the American Left*. New York: Norton.
- Dill, Bonnie Thornton and Zinn, Maxine Bacca 1990: "Race and gender: Revisiting social relations." Research Paper 11. Memphis, TN: Center for Research on Women, Memphis State University.
- Dilthey, Wilhelm 1976: *Selected Writings*, ed. and trans. H.P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diop, C.A. 1974: *The African Origin of Civilization*. New York: Lawrence Hill.

- Dirven, R. and Fried, V., eds 1987: *Functionalism in Linguistics*. New York: Harper & Row.
- Dobzhansky, T.G. 1937: *Genetics and the Origin of Species*. Columbia Biological Series, No. 11. New York: Columbia University Press.
- Docherty, David 1990: *Violence in Television Fiction*. London: Libbey.
- Docherty, Thomas, ed. 1993: *Postmodernism: A Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Doi, Takeo 1973: *The Anatomy of Dependence*, trans. John Bester. Tokyo: Kodansha.
- Dolan, Jill 1988 (1991): *The Feminist Spectator as Critic*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Dolezel, Lubomir 1982: "Mukarovsky and the idea of poetic truth," *Russian Literature*, 12:3.
- Dollimore, Jonathan 1984 (1986): *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and His Contemporaries*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Dollimore, Jonathan 1985: "Introduction: Shakespeare, cultural materialism, and the new historicism." In *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, ed. Jonathan Dollimore and Alan Sinfield. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dollimore, Jonathan 1986a: "Homophobia and sexual difference." *Oxford Literary Review*, 8, 5–12.
- Dollimore, Jonathan 1990: "Shakespeare, cultural materialism, feminism and Marxist humanism," *New Literary History*, 21:3, 471–93.
- Dollimore, Jonathan and Sinfield, Alan, eds 1985: *Political Shakespeare*. Manchester: Manchester University Press.
- Donoghue, Denis 1976: *The Sovereign Ghost: Studies in Imagination*. New York: Ecco Press.
- Dort, Bernard 1990: "Crossing the desert: Brecht in France in the eighties." In *Re-interpreting Brecht: His Influence in Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doty, Alexander 1993: *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Douglas, Mary T. 1963: *The Lele of the Kasai*. Oxford: Oxford University Press.
- Douglas, Mary T. 1966 (1985): *Purity and Danger*. London: Ark Paperbacks.
- Douglas, Mary T. 1970 (1973): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage Books.
- Douglas, Mary T. and Isherwood, B. 1979: *The World of Goods*. New York: Basic Books.
- Drakakis, John, ed. 1985: *Alternative Shakespeares*. London and New York: Methuen.
- Draper, R.P. 1980: *Tragedy: Developments in Criticism*. London: Macmillan.
- Draper, Theodore 1970: *The Rediscovery of Black Nationalism*. New York: Viking Press.
- Dreyfus, H.L., 1982: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H.L. 1991: *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H.L. and Rabinow, P. 1982: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.
- Driver, Harold E. 1962: *The Contribution of A.L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice*. Baltimore, MD: Waverly.
- Drury, Shadia B. 1988: *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St Martin's Press.
- Drury, Shadia B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New York: St Martin's Press.
- Dry, Helen 1992: "Foregrounding: an assessment." In *Language in Context: Essays for Robert E. Longacre*, ed. Shin Ja Hwang and William Morrifield. Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics.
- D'Souza, Dinesh 1992: *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Vintage Books.
- Dubiel, Helmut 1978 (1985): *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DuBois, Ellen Carol et al. 1985: *Feminist Scholarship: Kindling in the Groves of Academe*. Urbana: University of Illinois Press.
- Du Bois, W.E.B. 1903 (1969): *The Souls of Black Folk*. New York: New American Library.
- Du Bois, W.E.B. 1935 (1964): "The propaganda of history." In *Black Reconstruction in America*. Cleveland, OH: Meridian Books.
- Ducrot, Oswald and Todorov, Tsvetan 1972 (1979): *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, trans. Catherine Porter. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Dudley, Andrew 1978: *André Bazin*. New York: Oxford University Press.
- Dudley, Andrew ed. forthcoming: *Opening Bazin*. New York: Oxford University Press.
- Duhem, Pierre 1954: "The physics of a believer." In *The Aims and Structure of Physical Theory*, trans. Philip Wiener. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dummett, Michael 1973: *Frege's Philosophy of Language*. London: Duckworth.
- Dunsby, J. and Whittal, A. 1988: *Music Analysis in Theory and Practice*. London: Faber Music.
- Dupriez, Bernard 1991: *Gradus: Dictionary of Literary Devices*. Toronto: University of Toronto Press.
- Durham, M. 1992: *Sex and Politics: The Family and Morality in the Thatcher Years*. London: Macmillan.
- During, S., ed. 1993: *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.

- Durkheim, Emile 1893 (1984): *The Division of Labor in Society*, trans. W.D. Halls. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile 1895 (1938): *Rules of the Sociological Method*, trans. S. Solovay and J. Mueller. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile 1897 (1951): *Suicide*, trans. J. Spaulding and G. Simpson. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile 1912, 1915 (1968): *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J.W. Swain. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile and Mauss, Marcel 1903 (1963): *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dworkin, Ronald 1986: *Law's Empire*. London: Fontana.
- Dworkin, Ronald ed. 1977: *The Philosophy of Law*. London: Oxford University Press.
- Eagle, Herbert 1981: "Verse as semiotic system: Tynjanov, Jakobson, Mukarovsky, Lotman extended," *SEEJ*, 25:4.
- Eagleton, Terry 1976: *Marxism and Literary Criticism*. London: Methuen.
- Eagleton, Terry 1978 (1982): *Criticism and Ideology*. London and New York: Verso.
- Eagleton, Terry 1982: *The Rape of Clarissa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eagleton, Terry 1983 (1985): *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Eagleton, Terry 1986a: "Marxism, structuralism and poststructuralism." In *Against the Grain*. London: Verso.
- Eagleton, Terry 1986b: "Capitalism, modernism and postmodernism." In *Against the Grain*. London: Verso.
- Eagleton, Terry 1986c: *Against the Grain: Essays 1975–1985*. London: Verso.
- Eagleton, Terry 1990: *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, Terry 1991: *Ideology: An Introduction*. London: Verso.
- Eagleton, Terry 1993: *The Crisis of Contemporary Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Eagleton, Terry, Jameson, Fredric and Said, Edward W. 1990: *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ebert, Teresa 1991: "The 'difference' of postmodern feminism," *College English*, 53:8, 886–904.
- Ebert, Teresa 1993: "Ludic feminism, the body, performance, and labor: Bringing *materialism* back into feminist cultural studies," *Cultural Critique*, 5–50.
- Ebbs, Gary 1992: "Realism and rational inquiry," *Philosophical Topics*, 20, 1–33.
- Echevarría, Roberto G., and Pupo-Walker, Enrique, eds 1995: *The Cambridge History of Latin America*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckersley, Robyn 1992: *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Eco, Umberto 1976 (1979): *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eddershaw, Margaret 1991: "Echt Brecht? 'Mother Courage' at the Citizens, 1990," *New Theatre Quarterly*, 7, 303–14.
- The Eighteenth Century: Theory and Interpretation*, Vol. 28. 1987.
- Eisenstein, Sergei 1942: *The Film Sense*, trans. Jay Leyda. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eisenstein, Sergei 1949: *Film Form*, trans. Jay Leyda. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eisenstein, Sergei 1982: *The Nonindifferent Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstein, Zillah 1981: *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.
- Eisner, Will 1985: *Comics & Sequential Art*. Tamarac, FL: Poorhouse Press.
- Elam, Keir (1980): *The Semiotics of Theatre and Drama*. London and New York: Methuen.
- Eldridge, R. 1992: "'Reading for life:' Martha C. Nussbaum on philosophy and literature," *Arion*, 2:1, 187–97.
- Elias, Norbert 1983: *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eliot, T.S. 1921 (1975): "The metaphysical poets." In *Selected Prose*, ed. Frank Kermode. London: Faber.
- Eliot, T.S. 1948: *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber.
- Eliot, T.S. 1960: "Religion and literature." In *Selected Essays*. New York: Harcourt Brace.
- Ellenburger, Henri F. 1970: *The Discovery of the Unconscious: The History and Development of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Elliott, G. 1987: *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.
- Elliott, G., ed. 1994: *Althusser: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Ellis, John 1974: *The Theory of Literary Criticism*. Berkeley: University of California Press.
- Ellis, John 1982: *Visible Fictions: Cinema, Television, Video*. London: Routledge.
- Ellmann, Mary 1968: *Thinking About Women*. New York: Harcourt.
- Ellmann, Maud 1987: *The Poetics of Impersonality: T.S. Eliot and Ezra Pound*. Brighton: Harvester.
- Elton, G.R. 1991: *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson, William 1930 (1973): *Seven Types of Ambiguity*. London: Penguin.
- Empson, William 1951: *The Structure of Complex Words*. London: Chatto & Windus.

- Engel, Marian 1976: *Bear*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Engels, F. 1939 (1970): *Herr Eugen Düring's Revolution in Science (Anti-Düring)*, trans. E. Burns. New York: International Publishers.
- Engels, F. 1940a: *On Historical Materialism*. New York: International Publishers.
- Engels, F. 1940b (1973): *Dialectics of Nature*, trans. C. Dutt. New York: International Publishers. (First published 1925.)
- Engels, F. 1968: "Letter to J. Bloch." In K. Marx and F. Engels, *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart.
- Engels, F. 1972 (1985): *The Origin of the Family, Private Property and the State*, introd. Michèle Barrett. Harmondsworth: Penguin.
- Engels, F. 1975: *Socialism: Utopian and Scientific*, trans. E. Aveling. New York: International Publishers.
- Epstein, Mikhail 1993: "After the future: on the new consciousness in literature." In *Late Soviet Culture. From Perestroika to Novostroika*, ed. T. Lahusen and G. Kuperman. Durham, NC: Duke University Press.
- Eribon, D. 1992: *Michel Foucault*. London: Faber.
- Erickson, Peter 1985: *Patriarchal Structures in Shakespeare's Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Erickson, Peter 1991: "What multiculturalism means," *Transition*, 55, 105–14.
- Erikson, E.H. 1950: *Childhood and Society*. London: Imago.
- Erikson, E.H. 1959: *Identity and the Life Cycle*. New York: International University Press.
- Erlich, Victor 1965 (1981): *Russian Formalism. History–Doctrine*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Esslin, Martin 1959 (1971): *Brecht: The Man and His Work*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Evans, M. 1981: *Lucien Goldmann*. Brighton: Harvester Press.
- Evan-Zohar, Itamar 1978: *Papers in Historical Poetics*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Ewen, David 1960: *Leonard Bernstein*. New York: Bantam Books.
- Eze, Emmanuel Chukwudi 1995: "The color of reason: the idea of 'race' in Kant's anthropology," *Bucknell Review*, 38, 200–41.
- Eze, Emmanuel Chukwudi ed. 1997: *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Fabb, Nigel, Attridge, Derek, Durant, Alan and MacCabe, Colin, eds 1987: *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*. New York: Manchester University Press/Methuen.
- Fabre, Genevieve E. 1983: *Drumbeats, Masks and Metaphor: Contemporary Afro-American Theatre*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fairbairn, W.R.D. 1952: *An Object Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books.
- Fakhry, Majid 2004: *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Fama, J.V. 1981: *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz 1952 (1989): *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press (also new trans. by Richard Philcox, 2008).
- Fanon, Frantz 1959 (1988): *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz 1961 (1988): *The Wretched of the Earth* (Preface by Jean-Paul Sartre), trans. Constance Farrington. New York: Grove Press (also new trans. by Richard Philcox, 2004).
- Fanon, Frantz 1964 (1988): *Toward the African Revolution*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
- Fantz, A. 1963: "Pattern vision in human neonates," *Science*, 140, 296–7.
- Farnham, Christie, ed. 1987: *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Farroni, T., Menon, E. and Johnson, M. 2006: "Factors influencing newborns' preference for faces with eye contact," *Journal of Experimental Child Psychology*, 95, 298–308.
- Fekete, John 1977 (1978): *The Critical Twilight*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Felluga, Dino Franco 2006: "Addressed to the nines: the Victorian archive and the disappearance of the book," *Victorian Studies*, 48:2, 305–19.
- Felman, Shoshana 1977: "Turning the screw of interpretation," *Yale French Studies*, 55/56, 94–207.
- Felman, Shoshana 1987: *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Fend, M. 2005: "Bodily and pictorial surfaces: skin in French art and medicine, 1790–1860," *Art History*, 28:3, 311–39.
- Ferguson, Frances 1984: "The nuclear sublime," *Diacritics*, 14:2, 4–10.
- Ferguson, Frances 1992: "Romantic studies." In *Redrawing the Boundaries*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.
- Ferguson, Margaret W., Quilligan, Maureen and Vickers, Nancy J., eds 1985: *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ferguson, Russell et al., eds 1990: *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT Press/New York: New York Museum of Contemporary Art.

- Fernandéz Moreno, César and Ortega, Julio, eds 1980: *Latin America in its Literature*, trans. Mary G. Berg. New York: Holmes and Meier.
- Fetterly, J. 1978: *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Feyerabend, P. 1975 (1993): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books and Verso.
- Feyerabend, P. 1981a: *Realism, Rationalism and Scientific Method (Philosophical Papers, Volume 1)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. 1981b: *Problems of Empiricism (Philosophical Papers, Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. 1991: *Three Dialogues on Knowledge*. Oxford: Blackwell.
- Feyerabend, P. 1992: *Farewell to Reason*. London: Verso.
- Field, T.M. 1984: "Early interactions between infants and their post-partum depressed mothers," *Infant Behaviour and Development*, 4, 517–22.
- Field Day Theatre Company 1986: *Ireland's Field Day*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Finch, Henry Le Roy 1971: *Wittgenstein – The Early Philosophy*. New York: Humanities Press.
- Finch, Henry Le Roy 1977: *Wittgenstein – The Later Philosophy*. New York: Humanities Press.
- Fine, Arthur 1986: *The Shaky Game: Einstein, Realism, and Quantum Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fine, M. 1987: "Silencing in public schools," *Language Arts*, 64:2, 157–74.
- Finnegan, Ruth 1977: *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firestone, Shulamith 1970 (1971): *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam.
- Fischer, Michael 1989: *Stanley Cavell and Literary Skepticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fish, S. 1967: *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*. New York: St Martin's Press.
- Fish, S. 1980: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fish, S. 1989a: *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press.
- Fish, S. 1989b: "Being interdisciplinary is so very hard to do." In *Profession 89*. New York: Modern Language Association.
- Fisher, R.A. 1930: *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford: Clarendon Press.
- Fishman, J. 1982: "Whorfianism of the third kind: ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset," *Language in Society*, 11, 1.
- Fiske, John 1987: *Television Culture*. London: Methuen.
- Fiske, John 1989: *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman.
- Fitzpatrick, Peter and Hunt, Alan, eds 1987: *Critical Logical Studies*. Oxford: Blackwell.
- Fleming, Richard 1993: *The State of Philosophy: A Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Fleming, Richard 2004: *First Word Philosophy: Wittgenstein–Austin–Cavell, Writings on Ordinary Language Philosophy*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Fleming, Richard and Duckworth, William, eds 1989: *John Cage at Seventy-Five. Bucknell Review*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Fleming, Richard and Payne, Michael, eds 1987: *The Senses of Stanley Cavell. Bucknell Review*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Flint, Kate 2000: *The Victorians and the Visual Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Floistad, G., ed. 1987: *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 5: *African Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fodor, Jerry and LePore, Ernest 1991: *Holism: A Shopper's Guide*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fontana, B. 1993: *Hegemony and Power*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foot, Philippa 1978: *Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fordham, Frieda 1953 (1970): *An Introduction to Jung's Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- Forrest, Philippe 1995: *Histoire de Tel Quel 1960–1982*. Paris: Seuil.
- Forster, E.M. 1941 (1951): "Virginia Woolf." In *Two Cheers for Democracy*. London: Edward Arnold.
- Foster, David William, ed. 1992: *Handbook of Latin American Literature*. 2nd edn. New York: Garland.
- Foster, George 1960: *Culture and Conquest*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Foster, Hal, ed. 1983 (1991): *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Seattle, WA: Bay Press.
- Foster, R.F. 2002: *The Irish Story: Telling Tales and Making It Up in Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, Richard 1962: *The New Romantics: A Reappraisal of the New Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, Michel 1963 (1976): *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel 1969 (1986): "What is an author?" trans. Josué V. Harari. In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1971a (1977): "Nietzsche, genealogy, history." In *Language, Counter-memory, Practice*, ed.

- Donald F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press; Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel 1971b: "Orders of discourse," *Social Science Information*, 10:2, 7–30.
- Foucault, Michel 1973: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books; London: Tavistock.
- Foucault, Michel 1974: *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel 1975 (1977): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Allen Lane.
- Foucault, Michel 1976 (1990): *The History of Sexuality*, 3 vols. Vol. 1, *An Introduction*, trans. by Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel 1977a (1980): "Truth and power." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel 1977b: "Preface to transgression." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel 1978: "Politics and the study of discourse," *Ideology and Consciousness*, 3, 7–26.
- Foucault, Michel 1980a: "Two lectures." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel 1980b: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel 1986a: "What is Enlightenment?" In Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1986b: "Kant on enlightenment and revolution," *Economy and Society*, 15:1, 88–96.
- Foucault, Michel 1986c: "Nietzsche, genealogy, history." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1987: *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. London: Athlone Press.
- Foucault, Michel 1988a: "Power, moral values, and the intellectual: an interview," *History of the Present*, 4, 1–2, 11–13.
- Foucault, Michel 1988b: "On problematization," *History of the Present*, 4, 1–2, 11–13.
- Foucault, Michel 1988c: "Questions of method: an interview with Michel Foucault." In *After Philosophy: End or Transformation?* ed. K. Baynes, J. Bohman, and T. McCarthy. London: MIT Press, 100–117.
- Foucault, Michel 1989a: "The archaeology of knowledge." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966–84)*. New York: Semiotext(e), 45–56.
- Foucault, Michel 1989b: "The order of things." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966–84)*. New York: Semiotext(e), 1–10.
- Foucault, Michel 1989c: "An historian of culture." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966–84)*. New York: Semiotext(e), 73–88.
- Fowler, R. 1981: *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*. London: Batsford.
- Fowler, R. 1986: *Linguistic Criticism*. New York: Oxford University Press.
- Fowler, R. 1987: *A Dictionary of Modern Cultural Terms*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fowler, R. 1991: *Language in the News*. London: Routledge.
- Fowler, R., Hodge, R., Kress, G., and Trew, T. 1979: *Language and Control*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fox, Martin, ed. 1988: *Print*, 17:6, 59–206.
- Fox, Mem 2008: *Reading Magic: Why Reading Aloud to Our Children Will Change Their Lives Forever*. Orlando, FL: Harcourt.
- Fox, Richard G. 1991: *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Frank, Manfred 1972: *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik, Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. Munich: Winkler.
- Frank, Manfred 1977 (1990): *Das Individuelle-Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher (The Individual-Universal. Text-Structuration and Interpretation Following Schleiermacher)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, Manfred 1979 (1980): "The infinite text;" trans. Michael Schwerin. In *Glyph 7. The Strasbourg Colloquium: Genre: A Collection of Papers*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Frank, Manfred 1984 (1989): *Was Ist Neo-Strukturalismus?* Frankfurt: Suhrkamp (*What Is Neo-structuralism?*; trans. Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis: Minnesota University Press.)
- Frank, Manfred 1986: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person, und Individuum aus Anlaß*.
- Frank, Manfred 1987 (1992): "Is self-consciousness a case of *présence à soi*? Towards a meta-Critique of the recent French critique of metaphysics," trans. Andrew Bowie. In *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood. Oxford: Blackwell Publishers.
- Frank, Manfred 1989a: *Einführung in die frühromantische Ästhetik (Introduction to Early-Romantic Aesthetics)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, Manfred 1989b: *Das Sagbare und das Unsagbare (The Sayable and the Unsayable)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, Manfred 1990: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Frank, Manfred 1991: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.

- Frank, Manfred 1992: *Stil in der Philosophie (Style in Philosophy)*. Stuttgart: Reclam.
- Franke, Robert, G. 1993: "Beyond good doctor, bad doctor: AIDS fiction and biography as a developing genre," *Journal of Popular Culture*, Winter, 93–101.
- Franklin, John Hope 1957 (1989): "The new negro history." In *Race and History: Selected Essays 1938–1988*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Franklin, Phyllis, ed. 1993: "Multiculturalism: the task of literary representation in the twenty-first century," *Profession* 93. New York: Modern Language Association.
- Franklin, S., Lury, C. and Stacey, J. 1991: *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*. London: Harper Collins.
- Frege, Gottlob 1952: "On sense and reference." In P.T. Geach and M. Black, eds. *Translations from the Philosophical Writings*. Oxford: Blackwell.
- Frege, Gottlob 1977: *Logical Investigations*, trans. P.T. Geach. Oxford: Blackwell.
- Freire, Paolo 1972: *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder & Herder.
- French, Philip 1980: *Three Honest Men: Edmund Wilson, F.R. Leavis, Lionel Trilling*. Manchester: Carcanet.
- Freud, Sigmund 1896 (1974): "The aetiology of hysteria." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey; 24 vols (Hereafter abbreviated SE). Vol. 3, 187–222. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, Sigmund 1900: *The Interpretation of Dreams*. SE, vols 4–5.
- Freud, Sigmund 1901a: *The Psychopathology of Everyday Life*. SE, vol. 6.
- Freud, Sigmund 1901b: "On dreams." SE, vol. 5, 629–714.
- Freud, Sigmund 1905a: "Three essays on the theory of sexuality," SE, vol. 7, 1–246.
- Freud, Sigmund 1905b: "Fragment of an analysis of a case of hysteria." SE, vol. 7, 1–122.
- Freud, Sigmund 1905c (1960): *Jokes and Their Relationship to the Unconscious*. SE, vol. 8.
- Freud, Sigmund 1907: "Delusions and dreams in Jensen's *Gradiva*." SE, vol. 7, 1–122.
- Freud, Sigmund 1908a: "On the sexual theories of children." SE, vol. 9, 205–26.
- Freud, Sigmund 1908b: "Creative writers and day-dreaming." SE, vol. 9, 141–54.
- Freud, Sigmund 1910a: "The antithetical meaning of primal words." SE, vol. 11, 153–62.
- Freud, Sigmund 1910b: "A special type of choice of object made by men." SE, vol. 11, 163–276.
- Freud, Sigmund 1910c: "Leonardo da Vinci and a memory of his childhood." SE, vol. 11, 59–138.
- Freud, Sigmund 1912: "The dynamics of the transference." In SE, vol. 2, 97–100.
- Freud, Sigmund 1913: "The claims of psychoanalysis to scientific interest." SE, vol. 13, 163–90.
- Freud, Sigmund 1914a: "The Moses of Michelangelo." SE, vol. 13, 209–38.
- Freud, Sigmund 1914b: "On the history of the psychoanalytic movement." In SE, vol. 14, 1–66.
- Freud, Sigmund 1915: "The unconscious." SE, vol. 14, 159–216.
- Freud, Sigmund 1918: "The taboo of virginity." SE, vol. 11, 191–208.
- Freud, Sigmund 1919: "The uncanny." SE, vol. 17, 217–52.
- Freud, Sigmund 1920: *Beyond the Pleasure Principle*, SE, vol. 18, 1–64.
- Freud, Sigmund 1922: "Medusa's head." SE, vol. 18, 273–6.
- Freud, Sigmund 1923a: *The Ego and the Id*. SE, vol. 19, 1–66.
- Freud, Sigmund 1923b: "The infantile genital organization: an interpolation into the theory of sexuality." SE, vol. 19, 173–82.
- Freud, Sigmund 1923c: "Two encyclopedia articles." SE, vol. 18, 235–54.
- Freud, Sigmund 1924: "The dissolution of the Oedipus complex." SE, vol. 19, 173–82.
- Freud, Sigmund 1925 (1977): "Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes." In *On Sexuality. Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, ed. A. Richards. Harmondsworth: Penguin.
- Freud, Sigmund 1926: "The question of lay analysis." SE, vol. 20, 177–250.
- Freud, Sigmund 1927: "Dostoevsky and parricide." SE, vol. 21, 173–94.
- Freud, Sigmund 1930: *Civilization and Its Discontents*, SE, vol. 21, 59–146.
- Freud, Sigmund 1931 (1977): "Female sexuality." In *On Sexuality. Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, ed. A. Richards. Harmondsworth: Penguin.
- Freud, Sigmund 1933: *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*. SE, vol. 22, 1–182.
- Freud, Sigmund 1938: "An outline of psychoanalysis." SE, vol. 23, 139–208.
- Freud, Sigmund 1974: *The Freud/Jung Letters*; trans. Ralph Manheim and R.F.C. Hull; ed. William MacGuire. London: Hogarth Press and Routledge & Kegan Paul.
- Freud, Sigmund 1985: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887–1904*, trans. and ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Freund, E. 1987a: "Literature in the reader: Stanley Fish and affective poetics." In *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London: Methuen.
- Freud, Sigmund 1987b: "The peripatetic reader: Wolfgang Iser and the aesthetics of reception." In *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London: Methuen.
- Freud, Sigmund 1987c: *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London: Methuen.
- Fried, M. 1980: *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fried, M. 1998: *Art and Objecthood: Essays and Reviews*. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedan, Betty 1963: *The Feminine Mystique*. New York: Norton.
- Friedan, Betty 1981: *The Second Stage*. New York: Summit Books.
- Friedman, M., ed. 1956: *Studies in the Quantity Theory of Money*. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, M. 1962: *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, M. and Friedman, R. 1980: *Free to Choose*. London: Secker & Warburg.
- Frisby, David 1985: *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press.
- Frith, Simon 1981: *Sound Effects*. New York: Pantheon.
- Fromm, Erich 1932 (1978): "The method and function of an analytical social psychology: notes on psycho-analysis and historical materialism." In *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt. Oxford: Blackwell.
- Frye, Northrop 1957: *Anatomy of Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frye, Northrop 1980: *Creation and Recreation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Frye, Northrop 1982: *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt.
- Fuegi, John 1972: *The Essential Brecht*. Los Angeles, CA: Hennessey & Ingalls.
- Fueler, Linda K. 1992: *The Cosby Show: Audiences, Impact and Implications*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Fuentes, Carlos 1992: *The Buried Mirror. Reflections on Spain and the New World*. Boston, MA: Houghton-Mifflin.
- Fujikane, Candace 2000: "Asian settler colonialism in Hawaii," *Amerasia*, 26:2, xv–xxii.
- Fukuyama, Francis 1992: *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Fuller, Steve 1989: *Philosophy of Science and Its Discontents*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fuss, Diana, ed. 1991: *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.
- Gabrielli, Francesco 1984 (1957): *Arab Historians of the Crusades*. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1960 (1993): *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall. London: Sheed & Ward.
- Gadamer, Hans-Georg 1975 (1989): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1976: *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D.E. Linge. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1981: *Reason in the Age of Science*, trans. F.G. Lawrence. Cambridge, MA: WIT Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1986a: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode 2 (Hermeneutics II. Truth and Method 2)*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1986b: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. N. Walker; ed. R. Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1989: "Text and interpretation." In *Dialogue and Deconstruction*, ed. D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. Albany: State University of New York Press.
- Gaita, R. 1983: "Values, human good, and the unity of a life," *Inquiry*, 26, 407–24.
- Galan, F.W. 1984: "Film as poetry and prose: Viktor Shklovsky's contribution in poetics of cinema," *Essays in Poetics: The Journal of the British Neo-Formalist School*, 9:1.
- Gallagher, Catherine 2005: "Theoretical answers to interdisciplinary questions or interdisciplinary answers to theoretical questions," *Victorian Studies*, 47:2, 253–9.
- Gallop, Jane 1988: *Thinking Through the Body*. New York: Columbia University Press.
- Gamble, A. 1988: *The Free Economy and the Strong State*. London: Macmillan.
- Gandelman, Claude 1988: "The dialectic functioning of Mukarovsky's semiotic model." In *The Prague School and Its Legacy: In Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts*, ed. Y. Tobin. Amsterdam: Benjamins.
- Gane, M. 1983: "On the ISAs episode," *Economy and Society*, 12.4, 431–55.
- Garza Cuaron, Beatriz 1991: *Connotation and Meaning*, trans. C. Broad. Berlin: Mouton de Guyter.
- Gates, Henry Louis, Jr 1978: "Preface to blackness: text and pretext". In *Afro-American Literature: The Reconstruction of Instruction*, ed. Dexter Fisher and Robert B. Stepto. New York: Modern Language Association.
- Gates, Henry Louis, Jr 1985 (1992): "Writing 'race' and the difference it makes." In *Loose Canons: Notes on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.

- Gates, Henry Louis, Jr 1988a: *The Signifying Monkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr 1988b: Foreword to Anna Julia Cooper. *A Voice from the South*. New York: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr 1990 (1992): "The master's pieces: on canon formation and the African American tradition." In *Loose Canons: Notes on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr 1992: *Loose Canons: Notes on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr 1989: "TV's black world turns – but stays unreal," *New York Times*, November 12.
- Gates, Henry Louis, Jr 1993: "Beyond the culture wars: identities in dialogue." In *Multiculturalism: The Task of Literary Representation in the Twenty-First Century*. *Profession* 93, ed. Phyllis Franklin; New York: Modern Languages Association.
- Gauss, Kathleen McCarthy and Grundberg, Andy 1987: *Photography and Art: Interactions Since 1946*. New York: Abbeville Press.
- Gay Left Collective, eds 1980: *Homosexuality: Power and Politics*. London: Allison & Busby.
- Gay, Peter 1967: *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Gay, Peter 1988: *Freud: A Life for Our Time*. London: Dent.
- Gayle, Addison, Jr, ed. 1971 (1972): *The Black Aesthetic*. New York: Doubleday.
- Geertz, Clifford 1973 (1993): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books; London: Fontana.
- Geertz, Clifford 1975: "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding." In N.R. Goldberger and J.B. Veroff, eds, *The Culture and Psychology Reader*. New York: New York University Press, 25–40.
- Geertz, Clifford 1989: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press.
- Geis, Deborah R. 1990: "Wordscapes of the body: performative language as *Gestus* in Maria Irene Fornes's plays," *Theatre Journal*, 42, 291–307.
- Gelb, I.J. 1963: *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gendzier, Irene L. 1973: *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books.
- Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An Essay on Method*. Oxford: Blackwell.
- Genette, Gérard 1982a: *Figures of Literary Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Genette, Gérard 1982b: *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris: Seuil.
- Gennep, Arnold van 1908 (1960): *The Rites of Passage*, trans. M. Vizedom and G. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.
- Genova, A.C. 1984: "Good transcendental arguments," *Kant-Studien*, 75, 469–95.
- Gentzler, Edwin 1993: *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge.
- Georghagen, Vincent 1981: *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. London: Pluto Press.
- Geras, N. 1972 (1986): "Althusser's Marxism: an account and assessment." In *Literature of Revolution*. London: Verso.
- Geras, N. 1986: "Post Marxism?" *New Left Review*, 163, 40–82.
- Geuss, Raymond 1981: *The Idea of a Critical Theory: Habermas & the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geyer, R.F. 1992: *Alienation, Society and the Individual*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Gibbins, Peter 1987: *Particles and Paradoxes: The Limites of Quantum Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbons, John, ed. 1994: *Language and the Law*. Harlow: Longman.
- Gibbons, Luke 1988: "Coming out of hibernation? The myth of modernity in Irish culture." In *Across the Frontiers*.
- Gibson, J. and Huemer, W., eds 2004: *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge.
- Giddens, Anthony 1973 (1980): *The Class Struggle of the Advanced Societies*. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony 1990: *Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony and Held, David, eds 1982: *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates*. Berkeley: University of California Press.
- Gilbert, Margaret 1989: *On Social Facts*. London: Routledge.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan 1979: *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan 1988: *No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, 2 vols. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan, eds 1979: *Shakespeare's Sisters: Feminist Essays on Women Poets*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan, eds 1985a: *The Norton Anthology of Literature by Women: The Tradition in English*. New York: Norton.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan, eds 1985b: *A Classroom Guide to Accompany the Norton Anthology of Literature by Women*. New York: Norton.
- Gilbert, Sandra M. and Gubar, Susan, eds 1986: *The Female Imagination and the Modernist Aesthetic*. New York: Gordon & Breach.

- Gill, Roma, ed. 1974: *William Empson: The Man and His Work*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gill, S., ed. 1993: *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilligan, Carol 1982 (1993): *In a Different Voice*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul 1982: "Steppin' out of Babylon – race, class and autonomy." In *The Empire Strikes Back*, ed. University of Birmingham, Centre for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson.
- Gilroy, Paul 1987: *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.
- Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Ginzburg, Carlo 1980: *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René 1977: *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René 1984: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, trans. Yvonne Freccero. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René 1986: *The Scapegoat*, trans. Yvonne Freccero. London: Athlone Press.
- Girard, René 1987a: *Job: The Victim of His People*, trans. Yvonne Freccero. London: Athlone Press.
- Girard, René 1987b: *Things Hidden Since the Foundation of the World*, trans. Stephen Bann. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Giroux, H. 1983: *Theory and Resistance in Education*. New York: Bergin & Garvey.
- Glasgow University Media Group 1976: *Bad News*. London: Routledge.
- Glenn, Evelyn 1986: *Issei, Nissei, War Bride: Three Generations of Japanese American Women in Domestic Service*. Philadelphia: Temple University Press.
- Glissant, Edouard 1981 (1989): *Caribbean Discourse: Selected Essays*, trans. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Glotfelty, Cheryl and Fromm, Harold, eds 1996: *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens: University of Georgia Press.
- Glover, Jonathan 1977: *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth: Penguin.
- Glover, Jonathan 1989: *Ethics of New Reproductive Technologies: The Glover Report to the European Commission*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Gluck, M. 1985: *Georg Lukács and His Generation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Godbout, Jacques 1968: *Knife on the Table*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Goldberg, David Theo 1993: *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo 2002: *The Racial State*. Oxford: Blackwell.
- Goldberg, David Theo 2006: "Deva-stating disasters: race and poverty post-Katrina," *Du Bois Review*, 3:1, 83–95.
- Goldberg, David Theo 2008: "Racisms without racism," *PLMA*, 123:5, 1712–16.
- Goldberg, Jonathan 1983: *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne and Their Contemporaries*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Goldberg, Vicki, ed. 1981 (1988): *Photography in Print*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Goldmann, Lucien 1956 (1964): *The Hidden God*, trans. P. Thody. London: Routledge & Kegan Paul.
- Goldmann, Lucien 1967 (1970): "The sociology of literature: status and problems of method." In *The Sociology of Art and Literature*, ed. M.C. Albrecht et al. London: Duckworth.
- Goldmann, Lucien 1977: *Lucács and Heidegger: Towards a New Philosophy*. London and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.
- Gombrich, Ernst 1950 (1995): *The Story of Art*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1960 (1969): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1963 (1971): *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1966 (1978): *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance I*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1971: *Ideas of Progress and Their Impact on Art*. New York: Cooper Union School of Art and Architecture.
- Gombrich, Ernst 1972 (1978): *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance II*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1979: *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*. Oxford: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1982: *The Image and the Eye: Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation*. Oxford: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst 1991: *Topics of Our Time, Twentieth Century Issues in Learning and in Art*. London: Phaidon Press.
- Gombrich, Ernst and Eribon, Didier 1993: *Looking for Answers: Conversations on Art and Science*. London: Harry N. Abrams.
- Goodman, Nelson 1978: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Goodman, Nelson 1983: *Fact, Fiction and Forecast*, 4th edn. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

- Goodman, P. 1960 (1966): *Growing up Absurd*. New York: Vintage Books.
- Goodman, P., Perls, F. and Hefferline, R. 1951: *Gestalt Therapy*. New York: Dell Publishing.
- Goodrich, Peter 1987: *Legal Discourse: Studies in Linguistics, Rhetoric and Legal Analysis*. London: Macmillan.
- Goodwin, Andrew 1992: *Dancing in the Distraction Factory: Music Television and Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goody, Jack 1977: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack 1987: *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack and Watt, Ian 1968: "The consequences of literacy." In *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goren, C.G., Sarty, M. and Wu, P.Y.K. 1975: "Visual following and pattern discrimination of face-like stimuli by newborn infants," *Paediatrics*, 56, 544–9.
- Gorman, David 1992: "A bibliography of Russian formalism in English." *Style*, 26:4.
- Goslan, Richard 1993: *René Girard and Myth: An Introduction*. New York: Garland.
- Gould, S.J. 1989: *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W.W. Norton.
- Gould, S.J. 2002: *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gracia, Jorge J.E., ed. 1986: *Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values, and the Search for Philosophical Identity*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Gradenwitz, Peter 1987: *Leonard Bernstein: The Infinite Variety of a Musician*. New York: St Martin's Press.
- Graff, Gerald 1979: "What Was New Criticism?" In *Literature Against Itself: Literary Ideas in Modern Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graff, Gerald 1987: *Professing Literature: An Institutional History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graff, Gerald and Robbins, Bruce 1992: "Cultural criticism." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.
- Graff, Harvey 1982: *Literacy and Social Development in the West: A Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, J.F. 1985: *Difference and Translation*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- Gramsci, A. 1957 (1968): *The Modern Prince and Other Writings*, trans Q. Hoare. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, A. 1929–35 (1971): *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Q. Hoare and G.N. Smith. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, A. 1977: *Selections from Political Writings*, trans. J. Mathews; ed. Q. Hoare. New York: International Publishers.
- Grandy, R. and Warner, R. 1986: *Philosophical Grounds of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Grant, George 1965: *Lament for a Nation*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Gray, A. and McGuigan, J., eds 1993: *Studying Culture: An Introductory Reader*. London: Edward Arnold.
- Gray, Piers 1982: *T.S. Eliot's Intellectual and Poetic Development 1909–1922*. Brighton: Harvester.
- Green, André 1986: *On Private Madness*. London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Green, Geoffrey 1982: *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Green, M., ed. 1987: *Broadening the Context: English and Cultural Studies*. London: John Murray.
- Greenberg, Clement 1961 (1968): *Art and Culture*. Boston, MA: Beacon Press.
- Greenberg, Clement 1964: *Post Painterly Abstraction*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.
- Greenberg, Clement 1971: "Counter avant-garde," *Art International*, 15.
- Greenberg, Clement 1986: *The Collected Essays and Criticism*, ed. John O'Brien. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Greenblatt, Stephen 1980: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greenblatt, Stephen ed. 1982: *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance*. Norman: University of Oklahoma Press and Pilgrim Books.
- Greenblatt, Stephen 1988: *Shakespearean Negotiations*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenblatt, Stephen 1990: "Resonance and wonder." In *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, Chapman, and Hall.
- Greenblatt, Stephen 1991: *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenblatt, Stephen and Gunn, Giles, eds 1992: *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Studies*. New York: Modern Language Association.
- Greenleaf, W.H. 1965: *Oakeshott's Philosophical Politics*. London: Longman.
- Greer, Germaine 1970: *The Female Eunuch*. London: MacGibbon & Kee.
- Greer, Germaine 1979: *The Obstacle Race: The Fortunes of Women Painters and Their Work*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
- Greer, Germaine 1982: "Tulsa Center for the Study of Women's Literature – What we are doing and why

- we are doing it," *Tulsa Studies in Women's Literature*, 1:1, 5–26.
- Greer, Germaine 1984: *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility*. New York: Harper & Row.
- Greer, Germaine, ed. 1988: *Kissing the Rod: An Anthology of Seventeenth-Century Women's Verse*. London: Virago.
- Greimas, A.J. 1966: *Semantique structurale*. Paris: Larousse.
- Greimas, A.J. 1970: *Du Sens*. Paris: Seuil.
- Greimas, A.J. 1973: "Les Actants, les acteurs et les figures." In *Semiotique narrative et textuelle*, ed. Chabrol. Paris: Larousse.
- Greimas, A.J. 1987: *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. London: Pinter.
- Griaule, M. 1965: *Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.
- Grice, Paul 1989: *Studies in the Ways of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grieder, Alfons 1986: "Gaston Bachelard – 'phénoménologue' of modern science," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 17:2, 107–23.
- Grimm, Jacob and Grimm, Wilhelm 2004: *The Annotated Brothers Grimm*, trans. Maria Tatar. New York: W.W. Norton.
- Grimm, Reinhold and Hermand, Jost, eds 1989: *From the Greeks to the Greens. Images of the Simple Life*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Groddeck, Georg 1923 (1935): *The Book of the Id*. London: C.W. Daniel.
- Groff, Peter S. with Leaman, Oliver 2007: *Islamic Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Groos, K. 1976: "Teasing: the play of man." In J. Bruner, K. Sylva and A. Jolly, eds, *Play*. Harmondsworth: Penguin, 15–30.
- Gros Louis, Kenneth R.R., ed. 1974 (1982): *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. 2 vols. Nashville, TN: Abington Press.
- Grossberg, L. 1989: "The formation(s) of cultural studies," *Strategies*, 2, 114–49.
- Grossberg, L., Nelson, L. and Treicher, P., eds 1992: *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Grosskurth, Phyllis 1986: *Melanie Klein*. London: Hodder and Stoughton.
- Grosz, Elizabeth 1989: *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin.
- Grotzer, Pierre, ed. 1979: *Albert Béguin et Marcel Raymond: Colloque de Cartigny sous la direction de Georges Poulet, Jean Rousset, Jean Starobinski, Pierre Grotzer*. Paris: Corti.
- Gruchy, John Walter de 2003: *Orienting Arthur Waley: Japonism, Orientalism, and the Creation of Japanese Literature in English*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Grundmann, Rainer 1991: *Marxism and Ecology*. Oxford: Clarendon Press.
- Grundy, S. 1987: *Curriculum: Product or Praxis*. Lewes: Falmer.
- Gudkov, L. and Dubin, B. 1993: "Bez napryazheniya . . . Zametki o kul'ture perekhodnogo perioda," *Novy mir*, 2.
- Guha, Ranajit 1982–94: *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, 8 vols. New Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit and Spivak, Gayatri 1988: *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Guignon, Charles, ed. 1993: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guillaume, Alfred 1977 (1954): *Islam*. Harmondsworth: Penguin.
- Guillory, John 1983: "The ideology of canonformation: T.S. Eliot and Cleanth Brooks," *Critical Inquiry*, 10, 173–98.
- Gunew, S., ed. 1990: *Feminist Knowledge, Critique and Construct*. London and New York: Routledge.
- Gunn, Daniel 1984: "Making art strange: a commentary on defamiliarization," *Georgia Review*, 38:1.
- Gunn, Thom 1992: *The Man with Night Sweats*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Gutas, Dimitri 1988: *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
- Gutas, Dimitri 1998: *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. London: Routledge.
- Gutas, Dimitri 2002: "The study of Arabic philosophy in the twentieth century: an essay on the historiography of Arabic philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, 5–25.
- Gutting, Gary 1989: *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, Gary, ed. 1980: *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Guyer, Paul 1979: *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen 1962 (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. T. Burger and F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen 1968 (1981): *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen 1975: *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.

- Habermas, Jürgen 1979: *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen 1980 (1983b): "Modernity – an incomplete project." In *Postmodern Culture*, ed. H. Foster. London: Pluto Press.
- Habermas, Jürgen 1983a (1992): *Moral Consciousness and Communicative Rationality*, trans. C. Lenhardt and S. Weber Nicholson. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1983b: "Modernity – an incomplete project." In *Postmodern Culture*, ed. H. Foster. London: Pluto Press.
- Habermas, Jürgen 1984: *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. *Reason and the Rationalization of Society*, trans. T. McCarthy. Cambridge: Polity Press/Basil Blackwell.
- Habermas, Jürgen 1985 (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity*; trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1986: "Taking aim at the heart of the present." In *Foucault: A Critical Reader*; ed. D.C. Hoy. Oxford: Blackwell, 103–8.
- Habermas, Jürgen 1987: *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. *Lifeworld and System*, trans. T. McCarthy. Cambridge: Polity Press/Basil Blackwell.
- Hacking, I. 1975: *Why Language Matters to Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, I. ed. 1981: *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Hacking, I. 1983: *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haegeman, L. 1991: *Introduction to Government and Binding Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Halbfass, Wilhelm 1988: *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Haldane, J.B.S. 1932: *The Causes of Evolution*. London: Longmans, Green.
- Hall, David D. 1989: *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Belief in Early New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, Stuart 1980a: "Encoding/decoding." In *Culture, Media, Language*, ed. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, and P. Willis. London: Hutchinson.
- Hall, Stuart 1980b: "Race, articulation and societies structured in dominance." In *Sociological Theories: Race and Colonialism*, ed. UNESCO. Paris: UNESCO.
- Hall, Stuart 1980c: "Cultural studies: two paradigms," *Media, Culture, and Society*, 2, 55–72.
- Hall, Stuart 1981: "Notes on deconstructing 'the popular.'" In *People's History and Socialist Theory*, ed. R. Samuel. London: Routledge.
- Hall, Stuart 1982: "'The rediscovery of 'ideology,' return of the repressed in media studies." In *Culture, Society and the Media*; ed. M. Gurevich et al. New York: Methuen, 56–90.
- Hall, Stuart 1985a: "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates," *Critical Studies in Mass Communication*, 2:2, 91–114.
- Hall, Stuart 1985b: "The toad in the garden: Thatcherism amongst the theorists." In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Hall, Stuart 1988: *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.
- Hall, Stuart 1990: "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart.
- Hall, Stuart ed. 1992: *Understanding Modern Societies: An Introduction*. Vol. 1. *Formations of Modernity*. Vol. 2. *Political and Economic Forms of Modernity*. Vol. 3. *Social and Cultural Forms of Modernity*. Vol. 4. *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press/Open University.
- Hall, Stuart, Clarke, J., Jefferson, T., and Roberts, B., eds 1976: *Resistance through Rituals*. London: Hutchinson.
- Hall, Stuart, Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., and Roberts, B. 1978: *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. London: Macmillan.
- Hall, Stuart, Hobson, D., Lowe, A., and Willis, P. 1980: *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.
- Hallen, Barry and Sodipo, J.O. 1986: *Knowledge, Belief & Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. London: Ethnographica.
- Halliday, M.A.K. 1978: *Language as Social Semiotic*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M.A.K. 1985: *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M.A.K. and Hasan, Ruquaya 1985: *Language Context and Text: A Social Semiotic Perspective*. Geelong, Victoria: Deakin University Press.
- Halliward, Peter 2003: *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Halperin, David M. 1989: "Is there a history of sexuality?" *History and Theory*, 28, 257–64.
- Hamilton, A.C. 1990: *Northrop Frye: Anatomy of His Criticism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hamilton, Richard 1982: *Collected Words, 1953–1982*. London: Thames & Hudson.
- Hammarberg, Titta 1984: "A reinterpretation of Tynyanov and Jakobson on prose (with some thoughts on the Bakhtin and Lotman connection). In honor of Ladislav Matejko." In *Language and Literary Theory*, ed. B. Stolz, I. Titunik, and L. Dolezel. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hammond, Gerald 1983: *The Making of the English Bible*. New York: Philosophical Library.

- Hammond, M., Howarth, J. and Keat, R. 1991: *Understanding Phenomenology*. Oxford: Blackwell.
- Hanfling, Oswald 1981: *Logical Positivism*. Oxford: Blackwell.
- Haraway, Donna 1985 (1990): "A Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s." In *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge.
- Harding, S. 1991: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, Sandra G. 1976: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. Dordrecht: D. Reidel.
- Hardt, H. 1992: *Critical Communication Studies: Communications, History and Theory in America*. London: Routledge.
- Hardt, Michael 1993: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. London: University College London Press.
- Hare, R.M. 1981: *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press.
- Hargreaves, A. 1989: *Curriculum and Assessment Reform*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harker, Dave 1985: *Fakesong. The Manufacture of British Folksong. 1700 to the Present Day*. Milton Keynes: Open University Press.
- Harlow, Barbara 1987: *Resistance Literature*. London: Methuen.
- Harootunian, H.D. 1988: *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Natives*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harré, Rom 1972: *The Philosophies of Sciences*. London: Oxford University Press.
- Harré, Rom 1983: *Great Scientific Experiments*. London: Oxford University Press.
- Harré, Rom 1986: *Varieties of Realism: A Rationale for the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harries, Elizabeth Wanning 2001: *Twice Told Tales: Women Writers and the History of the Fairy Tale*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harris, John 1992: *Wonderman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, Leonard, ed. 1983: *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*. Dubuque, IO: Kendall/Hunt.
- Harris, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
- Harris, Roy 1987 (1991): *Reading Saussure*. La Salle, IL: Open Court.
- Harris, Wilson 1983: *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination*. Westport, CT: Greenwood.
- Harris, Z. 1951: *Methods in Structural Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harris, Z. 1951 (1972): "Review of Selected Writings by Edward Sapir." Reprinted in *Edward Sapir: Appraisals of His Life and Work*, ed. K. Koerner. Amsterdam: John Benjamins.
- Harris, Z. 1952: "Discourse analysis," *Language*, 28.
- Harris, Z. 1982: *A Grammar of English on Mathematical Principles*. New York: Wiley.
- Harrison, B. 1979: *An Introduction to the Philosophy of Language*. London: Macmillan.
- Harrison, Paul Carter 1972: *The Drama of Nommo: Black Theater in the African Continuum*. New York: Grove Press.
- Hart, H.L.A. 1983: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Harten, Hans-Christian and Harten, Elke 1989: *Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Hartman, Geoffrey, ed. 1979: *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury.
- Hartman, Geoffrey 1981: *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hartman, Geoffrey and Budick, Sanford, eds 1986: *Midrash and Literature*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hartsock, N. 1983: "The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism." In S. Harding and M.B. Hintikka, eds, *Discovering Reality*. London: D. Riedel, 283–310.
- Hartz, Louis 1955: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Harvey, David 1989: *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harvey, David 2001: *Spaces of Capital*. New York: Routledge.
- Harvey, Paul 1955: *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Hassan, Ihab 1971 (1982): *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. New York: Oxford University Press; 2nd rev. edn, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hassan, Ihab 1975: *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hassan, Ihab 1980: *The Right Promethean Fire: Imagination, Science, and Cultural Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hassan, Ihab 1987: *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press.
- Hatim, Basil and Mason, Ian 1990: *Discourse and Translation*. London: Longman.
- Haug, W.F. 1986: *Critique of Commodity Aesthetics*. Cambridge: Polity Press.
- Hawkes, Terence 1977 (1983): *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen; Routledge.

- Hayman, Ronald 1986: *Writing Against: A Biography of Sartre*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Haynes, John 1989: *Introducing Stylistics*. London: Unwin Hyman.
- Healy, Thomas 1992: *New Latitudes: Theory and English Renaissance Studies*. London: Edward Arnold.
- Hebdige, D. 1979: *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.
- Hederman, Mark and Kearney, Richard, eds 1982 (1987): *The Crane Bag Book of Irish Studies*. 2 vols. Dublin: Blackwater Press (vol. 1); Wolfhound Press (vol. 2).
- Hedrick, Todd 2008: "Race, difference, and anthropology in Kant's cosmopolitanism," *Journal of the History of Philosophy*, 46:2, 245–68.
- Hegel, G.W.F. 1821 (1991): *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood; trans. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. 1899 (1956): *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. New York: Dover Publications.
- Heidegger, Martin 1927 (1980): *Sein und Zeit*; Tübingen: Max Niemeyer; trans. J. Macquarrie and E. Robinson, *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin 1947 (1993): "A letter on humanism," trans. Grank A. Capuzzi and J. Glenn Gray. In *Basic Writings*, ed. D.F. Krell. London: Routledge.
- Heidegger, Martin 1950 (1962): "Letter to Husserl." In *Husserliana*, Vol. I. The Hague: Nijhoff.
- Heidegger, Martin 1959 (1982): *Unterweg zur Sprache*; Pfullingen: Neske, trans. Peter Hertz, *On the Way to Language*. New York: Harper.
- Heidegger, Martin 1967: *What Is a Thing?* trans. W.B. Barton, Jr and Vera Deutsch. South Bend, Indiana: Regnery & Gateway.
- Heidegger, Martin 1971: *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin 1972: *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin 1975 (1982): *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin 1978: *Basic Writings*, ed. and trans. D.F. Krell. London: Routledge & Kegan Paul.
- Heidsieck, François 1971: *L'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heilbrun, Carolyn 1973: *Toward a Recognition of Androgyny*. New York: Knopf.
- Heise, Ursula 2008: *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*. Oxford: Oxford University Press.
- Heisenberg, Werner 1956 (1958): *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Row.
- Held, David 1980 (1989): *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- Held, Virginia, ed. 1993: *Feminist Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hermund, Jost 1991: *Grüne Utopien in Deutschland. Zur Geschichte des ökologischen Bewusstseins*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hermans, Theo 1985: *The Manipulation of Literature*. London: Croom Helm.
- Hernadi, Paul 1972: *Beyond Genre: New Directions in Literary Classification*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Herr, Cheryl 1986: *Joyce's Anatomy of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Herr, Cheryl 1994: "A state o'chassis: mobile capital, Ireland, and the question of postmodernity." In *Irishness and (Post)Modernism*; ed. John S. Rickard. *Bucknell Review*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Hewitt, Martin 2006: "Why the notion of Victorian Britain does make sense," *Victorian Studies*, 48:3, 395–438.
- Hill, Claude 1975: *Bertolt Brecht*. Boston, MA: Twayne.
- Hill, Errol, ed. 1980: *The Theater of Black Americans*. 2 vols. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Himmelfarb, Gertrude 1989: "Some reflections on the new history," *American Historical Review*, 94, 661–70.
- Hindess, B. and Hirst, P. 1977: *Mode of Production and Social Formation*. London: Macmillan.
- Hinshelwood, R.D. 1989: *A Dictionary of Kleinian Thought*. London: Free Association Books.
- Hirk, Aritha van 1981: *Tent Peg*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Hirsch, E.D. 1987: *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Hirsch, E.D. 1994: *The Dictionary of Cultural Literacy*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Hirschberg, Stuart 1992: *One World, Many Cultures*. New York: Macmillan.
- Hirschkop, K. and Shepherd, D., eds 1989: *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Hirst, P. 1976 (1979): "Althusser and the theory of ideology." In *On Law and Ideology*. London: Macmillan.
- Hirst, P. 1979: *On Law and Ideology*. London: Macmillan.
- Hitchcock, Henry-Russell and Johnson, Philip 1932 (1966): *The International Style*. New York: W.W. Norton.
- Hjelmslev, Louis 1943 (1961): *Prolegomena to a Theory of Language*, trans. F.J. Whitfield. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hobbes, T. 1651 (1991): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Marshall 1974: *The Venture of Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 3 vols.
- Hodgson, Peter 1985: "Viktor Shklovsky and the formalist legacy: initiation/stylization in narrative fiction. A *Festschrift* in honor of Victor Erlich." In *Russian*

- Formalism. A Retrospective Glance*, ed. R. Jackson and S. Rudy. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hofstadter, Richard 1955: *The Age of Reform: From Bryan to F.D.R.* New York: Vintage/Random House.
- Hoggart, R. 1958: *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin.
- Hoggart, R. 1970: *Speaking to Each Other*. 2 vols. London: Chatto & Windus.
- Hoggart, R. 1988: *Life and Times*. 3 vols. London: Chatto & Windus.
- Holderness, Graham 1988: *The Shakespeare Myth*. Manchester: Manchester University Press.
- Hollander, John 1981: *Rhyme's Reason*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hollier, Denis, ed. 1979: *Le Collège de sociologie: Textes de Georges Bataille et autres*. Paris: Gallimard.
- Hollingdale, R.J. 1973: *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hollis, Martin and Lukes, Steven, eds 1982: *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press; Oxford: Basil Blackwell.
- Holmes, Helen Bequaert, ed. 1992: *Issues in Reproductive Technology I: An Anthology*. New York and London: Garland Publishing.
- Holmes, James 1970: *The Nature of Translation: Essays on the Theory and Practice of Literary Translation*. The Hague: Mouton.
- Holmes, James 1988: *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi.
- Holt, Thomas 1986: "Introduction: whither now and why?" In *The State of Afro-American History*, ed. Darlene Clark Hine. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Holub, R.C. 1991: *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*. London: Routledge.
- Honko, Lauri and Voigt, Vilmos 1980: *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*. Budapest: Akademiai Kiado.
- Honner, John 1987: *The Description of Nature: Niels Bohr and the Philosophy of Quantum Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Honneth, Axel 1985: *Critique of Power: Stages of Reflection of a Critical Theory of Society*, trans. Ken Bayes. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, Axel 1993: "Conceptions of 'civil society,'" *Radical Philosophy*, 64, 19–22.
- Hood, Mantle 1971: *The Ethnomusicologist*. New York: McGraw-Hill.
- hooks, bell 1984: *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, bell 1989: *Talking Back: Thinking Feminist/Thinking Black*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, bell 1990: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, bell 1992: *Black Looks: Race and Representation*. Boston, MA: South End Press.
- Hookway, Christopher 1985: *Peirce*. London: Routledge.
- Hörisch, Jochen 1988: *Die Wut des Verstehens*. [The Rage of Interpretation.] Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max 1930: *Anfänge der burgerklichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Horkheimer, Max 1938 (1972): "Traditional and critical theory." In *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder.
- Horkheimer, Max 1947 (1974): *Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press.
- Horkheimer, Max 1962 (1967): "Schopenhauer today." In *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. Kurt H. Wolff and Barrington Moore, Jr.
- Horkheimer, Max 1972: "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung." In *Sozialphilosophische Studien*, ed. Werner Brede. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horton, J. and Mendus, S., eds 1995: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Hosek, Chavia and Parker, Patricia, eds 1985: *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Houghton, Walter E. 1957: *The Victorian Frame of Mind, 1830–1870*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hourani, Albert 1991: *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- House, J. and Blum-Kulka, S. 1986: *Interlingual and Intercultural Communication: Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies*. Tübingen: Gunter Narr.
- Householder, Fred 1971: *Linguistic Speculations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houtondji, Paulin 1983: *African Philosophy: Myth or Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Howard, Jean E. 1994: *The Stage and Social Struggle in Early Modern England*. London: Routledge.
- Howard, Jean E. and Connor, Marion F. eds 1987: *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology*. London and New York: Methuen.
- Howard, Richard 1980: *Alone with America: Essays on the Art of Poetry in the United States Since 1950*. New York: Atheneum.
- Howe, Irving 1973: "Auschwitz and high mandarin." In *The Critical Point: On Literature and Culture*. New York: Horizon Press.
- Howell, D. 1983: *British Workers and the Independent Labour Party 1888–1906*. Manchester: Manchester University Press.
- Howells, Christina, ed. 1992: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howes, Marjorie 1996: *Yeats's Nations: Gender, Class, and Irishness*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Howes, Marjorie 2006: *Colonial Crossings: Figures in Irish Literary History*. Dublin: Field Day Publications.
- Hoy, D.C., ed. 1986. *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hoy, D.C., ed. 1988: "Foucault: modern or postmodern?" In *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*; ed. J. Arac. London: Rutgers University Press, 12–41.
- Hoy, David Couzens and McCarthy, Thomas 1994: *Critical Theory*. Oxford: Blackwell.
- Hozien, Muhammad 2008: "On defining the field: Islamic philosophy, Arabic philosophy, or Muslim philosophy?" *Journal of Islamic Philosophy*, 3, 7–10.
- Hudson, W. 1982: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan Press.
- Hull, D.L. 1974: *Philosophy of Biological Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hull, Gloria T., Scott, Patricia Bell and Smith, Barbara, eds 1982: *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, NY: The Feminist Press.
- Hume, D. 1748 (1987): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Humm, Maggie 1986: *Feminist Criticism: Women as Contemporary Critics*. New York: St Martin's Press.
- Hunt, Geoffrey 1987: "The development of the concept of civil society in Marx," *History of Political Thought*, 8, 263–76.
- Hunt, Lynn 1991: "History as gesture; or, the scandal of history." In *Consequences of Theory: Selected Papers from the English Institute, 1987–88*, ed. Jonathan Arac and Barbara Johnson. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hunt, Lynn ed. 1993: *The Invention of Pornography, 1500–1800: Obscenity and the Origins of Modernity*. New York: Zone Books.
- Hunt, Peter 1991: *Criticism, Theory, and Children's Literature*. Oxford: Blackwell.
- Hunt, Peter 1996: *International Companion Encyclopedia of Children's Literature*. London: Routledge.
- Hurka, Thomas 1993: *Perfectionism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Hurston, Zora Neale 1935 (1978): *Mules and Men*, Part II. Bloomington: Indiana University Press.
- Hurtig, Mel 1985: *The Canadian Encyclopedia*. Edmonton: Hurtig Publishers.
- Husemann, H. 1994: "From NIMBY Landeskunde to IMBY cultural studies." In *Culture and Language Learning in Higher Education*, ed. M. Byram. Clevedon: Multilingual Matters.
- Husserl, E. 1900–1 (1970): *Logical Investigations*, trans. J. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul.
- Husserl, E. 1913 (1962): *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. Boyce-Gibson. New York: Collier.
- Husserl, E. 1936 (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1950 (1977): *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, E. 1965: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Q. Lauer. New York: Harper & Row.
- Husserl, E. 1975: *The Paris Lectures*, trans. P. Koestenbaum. The Hague: Nijhoff.
- Hutchins, Loraine and Kaahumanu, Lani, eds 1991: *Bi Any Other Name: Bisexual People Speak Out*. Boston, MA: Alyson.
- Huxley, J. 1942: *Evolution: The Modern Synthesis*. London: Allen and Unwin.
- Hylton, Peter 1982: "Analyticity and the indeterminacy of translation," *Synthese*, 52, 167–84.
- Hymes, D. 1967 (1986): "Models of the interaction of language and social setting." In *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, ed. J.J. Gumpertz and D. Hymes. Oxford: Basil Blackwell.
- Hymes, D. 1972: "On communicative competence." In *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin.
- Hyppolite, J. 1963: *Sens et Existence dans la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Oxford: Clarendon Press.
- Hyppolite, J. 1974: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. S. Cherniak and J. Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Iggers, Georg G. 1973: "Historicism." In *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener. New York: Charles Scribner Sons.
- Ignatiev, Noel 1995: *How the Irish Became White*. New York: Routledge.
- Iida, Yumiko 2002: *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics*. London: Routledge.
- Ikegami, Y. 1981: *Linguistics of Doing and Becoming*. Tokyo: Taishukan.
- Ikegami, Y. 1982: *Poetics of Language*. Tokyo: Iwanami.
- Ikegami, Y. 1983: *Poetics and Cultural Semiology*. Tokyo: Chikuma.
- Ikegami, Y. 1991: *The Empire of Signs, Semiotic Essays on Japanese Culture*. Amsterdam: Benjamins.
- Illich, Ivan 1973: *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.
- Inden, Ronald 1990: *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Indian Voices: The First Convocation of American Indian Scholars*: 1967. San Francisco: Indian Historian Press.
- Ingarden, R. 1931 (1973): *The Literary Work of Art*, trans. G. Grabowicz. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Ingarden, R. 1964 (1979): "Artistic and aesthetic values." In *Aesthetics*, ed. H. Osborne. Oxford: Oxford University Press.
- Inglis, Fred 1993: *Cultural Studies*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Institute for Social Research 1936: *Studien über Autorität und Familie*. Paris: Felix Alcan.
- International Council for Canadian Studies: 1992: *International Dictionary of Canadian Studies*. Ottawa: ICCS.
- Iqbal, Sir Mohammad 1934 (1984): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Iqbal, Sir Mohammad 1915 (1978): *The Secrets of the Self*, trans. R.A. Nicholson. Lahore: Ashraf Publications.
- Irigaray, Luce 1974 (1985): *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian G. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce 1977a (1991): "The poverty of psychoanalysis," trans. David Macey and Margaret Whitford. In *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell.
- Irigaray, Luce 1977b (1985): *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Iser, Wolfgang 1974: *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Iser, Wolfgang 1978: *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Iser, Wolfgang 1980: "Interaction between text and reader." In *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, ed. Susan Suleiman and Inge Crosman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Iser, Wolfgang 1980: "The reading process: a phenomenological approach." In *Reader-Response Criticism*, ed. Jane Tompkins. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Israel, J. 1971: *Alienation, from Marx to Modern Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Jackson, B.D. 1972: "The theory of signs in St Augustine's *De Doctrina Christiana*." In *Augustine*, ed. R. Markus. Garden City, NY: Doubleday.
- Jackson, R. and Rudy, S., eds 1985: *Russian Formalism: A Retrospective Glance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jackson, Richard L. 1988: *Black Literature and Humanism in Latin America*. Athens: University of Georgia Press.
- Jacobs, Joanne 1994: "Multiculturalism: giving an appreciation of patriotism," *Tallahassee Democrat*, May 21, 13A.
- Jacobus, Mary 1990: *Romanticism, Writing, and Sexual Difference: Essays on the Prelude*. Oxford: Clarendon Press.
- Jakobson, Roman 1957 (1971): "Shifters, verbal categories and the Russian verb." In *Selected Writings*, Vol. 2. The Hague: Mouton.
- Jakobson, Roman 1971: "On realism in art". In *Readings in Russian Formalist Poetics*, ed. K. Pomorska and L. Mateika. Cambridge: MIT Press.
- Jakobson, Roman 1990a: *On Language*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Jakobson, Roman 1990b: *Selected Writings*. 4 vols. The Hague: Mouton.
- Jakobson, Roman and Jones, Lawrence G. 1970: *Shakespeare's Verbal Art in Th'Expençe of Spirit*. The Hague: Mouton.
- James, C.L.R. 1936 (1971): *Minty Alley*. London: New Beacon Books.
- James, C.L.R. 1937 (1973): *World Revolution 1917: The Rise and Fall of the Communist International*. Connecticut: Hyperion Press.
- James, C.L.R. 1938: *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Saint Domingo Revolution*. New York: Dial Press.
- James, C.L.R. 1948 (1980): *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*. Connecticut: Lawrence Hill.
- James, C.L.R. 1953 (1986): *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*. London: Allison & Busby.
- James, C.L.R. 1962 (1984): *Party Politics in the West Indies*. Trinidad: Imprint Caribbean.
- James, C.L.R. 1963 (1983): *Beyond a Boundary*. New York: Pantheon.
- James, C.L.R. 1977: *The Future in the Present*. London: Allison & Busby.
- James, C.L.R., Dunayevskaya, Raya and Boggs, Grace Lee 1953 (1986): *State Capitalism and World Revolution*. Chicago: Charles H. Kerr.
- James, Henry 1987: *The Critical Muse: Selected Literary Criticism*, ed. Roger Gard. Harmondsworth: Penguin.
- Jameson, Fredric 1971 (1974): *Marxism and Form*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric 1972: *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric 1979 (1988): "Marxism and historicism." In *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*. Vol. 2, *Syntax of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jameson, Fredric 1981 (1989): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Routledge; Methuen.
- Jameson, Fredric 1984: "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism," *New Left Review*, 146, 53-92.

- Jameson, Fredric 1990: *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of Dialectic*. London: Verso.
- Jardine, Alice 1985: *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jardine, Alice and Smith, Paul, eds 1987: *Men in Feminism*. London: Methuen.
- Jardine, Lisa 1983: *Still Harping on Daughters: Women and Drama in the Age of Shakespeare*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Jarvis, Robert 1984: *The Illogic of American Nuclear Strategy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jaspers, Karl 1950: *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Mannheim. London: Routledge.
- Jaspers, Karl 1951: *The Way to Wisdom*, trans. R. Mannheim. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jaspers, Karl 1969–71: *Philosophy*, trans. E.B. Ashton. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Jay, Martin 1973: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*. London: Heinemann.
- Jay, Martin 1984a: *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Jay, Martin 1984b: *Adorno*. London: Fontana.
- Jayawardena, Kumari 1986: *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- Jaye, Michael and Watts, Ann Chalmers 1981: *Literature and the Urban Experience*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Jencks, Charles 1991: *The Language of Post-Modern Architecture*. 6th edn. London: Academy Editions.
- Jenkins, Richard 1992: *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Jenks, Chris 1993: *Culture*. London: Routledge.
- Jhally, Sut and Lewis, Justin 1992: *Enlightening Racism: The Cosby Show, Audiences, and the Myth of the American Dream*. San Francisco, CA: Westview Press.
- Johnson, Barbara 1980: *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Johnson, Barbara 1990: *A World of Difference*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Johnson, Kenneth R. et al. 1990: *Romantic Revolutions: Criticism and Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Johnson, M.H. and Morton, J. 1991: *Biology and Cognitive Development: The Case of Face Recognition*. Oxford: Blackwell.
- Johnson, Philip 1947 (1978): *Mies Van Der Rohe*. New York: The Museum of Modern Art.
- Johnson, Richard 1984: *What Is Cultural Studies Anyway?* Birmingham: CCCS.
- Johnson, Robert 1983: *We: Understanding the Psychology of Romantic Love*. San Francisco: Harper & Row.
- Jones, LeRoi and Neal, Larry, eds 1968: *Black Fire*. New York: Morrow.
- Jordon, Constance 1990: *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Journal of the Midwest Modern Language Association* 1991: "Cultural studies and New Historicism," 24:1 (special issue).
- Judson, O. 2008: "Let's get rid of Darwinism," *The New York Times*, 15 July. <http://judson/blogs.nytimes.com/2008/07/15/lets-get-rid-of-darwinism/>.
- Jung, C.G. 1953: "Two essays on analytical psychology." In *The Collected Works*, Vol. 7. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C.G. 1963: *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon Books.
- Jung, C.G. 1969a: "The structure and dynamics of the psyche." In *The Collected Works*, Vol. 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C.G. 1969b: *The Collected Works*, Vol. 9, Parts I & II. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C.G. 1970: "The development of personality." In *The Collected Works*, Vol. 17. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kabbani, Rana 1989: *Letter to Christendom*. London: Verso.
- Kadarkay, A. 1991: *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Oxford: Blackwell.
- Kaetz, James P., ed. 1994: "Multiculturalism and diversity," *National Forum*, 74, 2–40.
- Kagame, Alexis 1956 (1975): *La Philosophie bantou-rwandaise de l'être*. Brussels: Académie Royale des Sciences Coloniales.
- Kagarlitsky, Boris 1993: "A step to the left, a step to the right." In *Late Soviet Culture. From Perestroika to Novostroika*, ed. Th. Lahusen and G. Kuperman. Durham, NC, and London: Duke University Press.
- Kahn, Coppelia and Schwartz, Murray M., eds 1980: *Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Kamps, Ivo 1991: *Shakespeare Left and Right*. London: Routledge.
- Kandiyoti, Deniz, ed. 1991: *Women, Islam and the State*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Kant, Immanuel 1781/7 (1929): *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press.
- Kant, Immanuel 1785 (1948): *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton. London: Hutchinson.
- Kant, Immanuel 1790 (1988): *Kritik der Urteilskraft*, ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp; [trans. J.C. Meredith. *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.] Kaplan, C. 1986: "The feminist politics of literary theory." In *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*. London: Verso.

- Kant, Immanuel 1997: "From physical geography." In E.C. Eze, ed., *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford: Blackwell, 58–64.
- Kaplan, E.A. and Sprinker, M., eds 1993: *The Althusserian Legacy*. London: Verso.
- Kaplan, Steven L., ed. 1984: *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin: De Gruyter.
- Katz, Barry 1982: *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso.
- Kaufmann, Walter 1950 (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kaufmann, Walter 1968: *Tragedy and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kauppi, Niilo 1990: *Tel Quel: La constitution sociale d'une avant-garde*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica (Commentationes Scientiarum Socialium, No. 43).
- Kay, S. 2006: "Original skin: flaying, reading, and thinking in the legend of Saint Bartholomew and other works," *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 36:1, 35–73.
- Kaye, H.J. and McLelland, K. 1990: *E.P. Thompson, Critical Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kaye, K. 1984: *The Mental and Social Life of Babies: How Parents Create Persons*. London: Methuen.
- Keane, John 1988a: *Democracy and Civil Society*. London: Verso.
- Keane, John, ed. 1988b: *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso.
- Kearney, Richard 1988: *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Kellner, Douglas 1984: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London: Macmillan.
- Kellner, Douglas 1989: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Kellner, Douglas 1990: *Television and the Crisis of Democracy*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kelman, Mark 1985 (1992): *A Guide to Critical Legal Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kerman, J. 1985: *Musicology*. London: Fontana.
- Kermode, Frank 1957: *The Romantic Image*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kermode, Frank 1967: *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press.
- Kermode, Frank 1975: *The Classic*. London: Faber.
- Kermode, Frank 1979: *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kermode, Frank 1983: *The Art of Telling*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kermode, Frank 1985: *Forms of Attention*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kermode, Frank 1988: *History and Value*. Oxford: Clarendon Press.
- Kermode, Frank 1990a: *An Appetite for Poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kermode, Frank 1990b: "New ways with Bible stories." In *Poetry, Narrative, History*. Oxford: Blackwell.
- Kermode, Frank 1990c: *Poetry, Narrative, History*. Oxford: Blackwell.
- Kermode, Frank 2000: *Shakespeare's Language*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Kermode, Frank, Fenden, S. and Palmer, K. 1974: *English Renaissance Literature: Introductory Lectures*. London: Gray Mills.
- Kesteloot, Lilyan 1963 (1974): *Black Writers in French. A Literary History of Negritude*, trans. Ellen Conroy Kennedy. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Khalidi, Muhammad Ali, ed. 2005: *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khana, Ranjana 2003: *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kiberd, Declan 1996: *Inventing Ireland*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kim, Claire Jean 1999: "The racial triangulation of Asian Americans," *Politics and Society*, 27:1, 105–38.
- Kimball, Roger 1990: *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*. New York: Harper & Row.
- King, R. 1973: "Paul Goodman." In *The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom*. New York: Dell Publishing.
- Kirszner, Laurie G. and Mandell, Stephen R., eds 1994: *Common Ground: Reading and Writing about America's Cultures*. New York: St Martin's Press.
- Kitses, Jim 1969: *Horizons West*. London: British Film Institute and Secker & Warburg.
- Kittel, Harold and Frank, Armin Paul 1991: *Interculturality and the Historical Study of Literary Translation*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Kleber, Pia and Visser, Colin, eds 1990: *Re-interpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleberg, Lars and Lovgren, H., eds 1987: *Eisenstein Revisited: A Collection of Essays*. Stockholm: Almquist and Wiksell.
- Klein, Melanie 1975a: *Guilt and Reparation and Other Works 1921–45*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Klein, Melanie 1975b: *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Klein, Melanie 1975c: *The Psychoanalysis of Children*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

- Klein, Melanie 1975d: *Narrative of a Child Analysis*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Klein, Richard 1990: "The future of nuclear criticism," *Yale French Studies*, 77, 76–100.
- Klinkowitz, Jerome 1988: *Rosenberg, Barthes, Hassan: The Postmodern Habit of Thought*. Athens: University of Georgia Press.
- Klusacek, Allan and Morrison, Ken, eds 1993: *A Leap in the Dark: AIDS Art and Contemporary Culture*. Quebec: Véhicule Press.
- Knoepfmacher, U.C. and Tennyson, G.B., eds 1977: *Nature and the Victorian Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Kockelmans, J., ed. 1980: *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretations*. New York: Anchor.
- Koelb, Clayton and Noakes, Susan 1988: *The Comparative Perspective on Literature. Approaches to Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Koerner, K. 1984: *Edward Sapir: Appraisals of His Life and Work*. Amsterdam: John Benjamins.
- Kofman, Sarah 1974 (1991): *Freud and Fiction*, trans. Sarah Wykes. Cambridge: Polity Press.
- Kogan, Pauline 1969: *Northrop Frye: High Priest of Clerical Obscurantism*. Montreal: Progressive Books and Periodicals.
- Kohak, Erazim 1984: *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kohnke, Klaus Christian 1991: *The Rise of Neo-Kantianism*, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève, Alexandre 1947 (1977): *Introduction to Hegel. Lectures on "The Phenomenology of Mind"*, ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kolakowski, Leszek 1972: *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. London: Penguin.
- Kolko, Gabriel 1984: *Main Currents in Modern American History*. New York: Pantheon.
- Körner, Stephan 1967: "The impossibility of transcendental deductions," *Monist*, 51, 317–31.
- Kostelantez, Richard 1988: *Conversing with Cage*. New York: Limelight Editions.
- Kostelack, Reinhart 1979 (1985): *Futures Past: The Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kostof, Spiro 1985: *A History of Architecture: Settings and Rituals*. New York: Oxford University Press.
- Kracauer, Siegfried 1947 (1960): *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press.
- Kramer, Hilton 1973: *The Age of the Avant-Garde: An Art Chronicle of 1956–72*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Kramer, J. 1983: *English Cultural and Social Studies*. Stuttgart: Metzler.
- Kramer, J. 1990: *Cultural and Intercultural Studies*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Kramer, J. 1994: "Cultural studies in English studies: a German perspective." In *Culture and Language Learning in Higher Education*. Ed. M. Byram. Clevedon: Multilingual Matters.
- Kramer, L. 1990: *Music as Cultural Practice 1800–1900*. Berkeley: University of California Press.
- Krauss, Rosalind 1981 (1985): "The originality of the avant-garde," *October*, 18.
- Krauss, Rosalind 1984: "A note on photography and the simulacral," *October*, 31, 49–68.
- Krauss, Rosalind 1985: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Krauss, Rosalind 1993: *The Optical Unconscious*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Krieger, Murray 1973: *The Tragic Vision*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Blackwell.
- Krishman, Prabha and Dighe, Anita 1990: *Affirmation and Denial: Construction of Femininity on Indian Television*. New Delhi: Sage Publications.
- Kristeva, Julia 1967: "Word, dialogue and novel," trans. Alice Jardine, Thomas Gora, and Leon Roudiez. In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell.
- Kristeva, Julia 1969: *Sémiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Kristeva, Julia 1970: *Le Texte du roman*. The Hague: Mouton.
- Kristeva, Julia 1973 (1986): "The system and the speaking subject." In Toril Moi, ed., *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell, 25–33.
- Kristeva, Julia 1974a (1984): *Revolution in Poetic Language*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1974b: *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows. London: Marion Boyars.
- Kristeva, Julia 1977 (1986): "Why the United States?" In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Blackwell, 272–91.
- Kristeva, Julia 1979 (1986): "Women's time." In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell, 187–213.
- Kristeva, Julia 1980a (1982): *Powers of Horror*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1980b (1984): *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1986: *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Blackwell.

- Kristeva, Julia 1989: *Black Sun*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1990a: *Lettre ouverte à Harlem désir*. Marseille: Rivages.
- Kristeva, Julia 1990b: *Les Samuraïs*. Paris: Fayard.
- Kristeva, Julia 2000: *The Sense and Non-sense of Revolt*, trans. Jeanine Herman. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 2001–4: *Female Genius: Life, Madness, Words – Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, trans. Ross Guberman and Jane Marie Todd. New York: Columbia University Press, 3 vols.
- Kristeva, Julia 2002: *Intimate Revolt*, trans. Jeanine Herman. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 2004: *Revolt, She Said*. Cambridge, MA: Semiotexte, MIT Press.
- Kroeber, A.L. 1917: “The superorganic,” *American Anthropologist*, 19, 163–213.
- Kroeber, A.L. 1923 (1948): *Anthropology*. New York: Harcourt Brace.
- Kroeber, A.L. 1944: *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press.
- Kroeber, A.L. 1952: *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kroeber, A.L. 1957 (1963): *Style and Civilization*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kroeber, A.L. and Kluckhohn, Clyde 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage.
- Kroeber, Theodora 1970: *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*. Berkeley: University of California Press.
- Kroetsch, Robert 1970: *Studhorse Man*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Kruger, Loren 1994: “‘Stories from the production line:’ modernism and modernization in the GDR production play,” *Theatre Journal*, 46, 489–505.
- Krupat, Arnold 1985: *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. Berkeley: University of California Press.
- Krupat, Arnold 1989: “The dialogic of Silko’s *Storyteller*.” In *Indian Literatures*, ed. Gerald Vizenor. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kuenzli, R.E. 1980: “The intersubjective structure of the reading process: a communication-oriented theory of literature.” *Diacritics*, 10, 47–56.
- Kugiumutzakis, G. 1998: “Neonatal imitation in the intersubjective companion space.” In S. Braten, ed., *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*. Cambridge: Cambridge University Press, 63–8.
- Kuhn, T.S. 1957: *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, T.S. 1962 (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. 1977: *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kunst, Jaap 1950: *Musilogica: A Study of the Nature of Ethno-musicology, its Problems, Methods, and Representative Personalities*. Amsterdam: Indisch Instituut.
- Kunst, Jaap 1959: *Ethnomusicology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kushner, Tony (interviews by Lynn Jacobson) 1989: “American Brecht,” *American Theatre*, 6:7, 46–52, 122–3.
- Kuspit, Donald 1993: *The Cult of the Avant-Garde Artist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kustanovich, Konstantin 1993: “Erotio glasnost: sexuality in recent Russian literature,” *World Literature Today*, 67:1.
- Lacan, Jacques 1932 (1975): *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1948 (1977): “Aggressivity in psychoanalysis.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 8–29.
- Lacan, Jacques 1949 (1977): “The mirror-stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 8–29.
- Lacan, Jacques 1951 (1982): “Intervention on transference.” In *Jacques Lacan and the Ecole Freudienne: Feminine Sexuality*, trans. Jacqueline Rose; ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan, 61–73.
- Lacan, Jacques 1953 (1977): “The function and field of speech and language in psychoanalysis.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 32–106.
- Lacan, Jacques 1957 (1977): “The agency of the letter in the unconscious, or reason since Freud.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 146–78.
- Lacan, Jacques 1958 (1977): “On a question preliminary to any possible treatment of psychosis.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 178–225.
- Lacan, Jacques 1958 (1982): “The meaning of the phallus,” trans. Jacqueline Rose. In *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan.
- Lacan, Jacques 1959: “Desire and the interpretation of desire in *Hamlet*,” trans. James Hulbert. *Yale French Studies*, 55/56, 1–52.
- Lacan, Jacques 1960 (1977): “Subversion of the subject and dialectic of desire.” In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 178–225.
- Lacan, Jacques 1965: “Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein,” *Cahiers Renaud-Barreault*, 53, 7–13.

- Lacan, Jacques 1966: *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1968: *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, ed. and trans. A. Wilden. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lacan, Jacques 1973 (1977): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Lacan, Jacques 1975 (1988): *The Seminar of Jacques Lacan*. Book 1, *Freud's Papers on Technique, 1953–54*, trans. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques 1977: *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Lacan, Jacques 1978 (1988): *The Seminar of Jacques Lacan*. Book 2, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques 1981: *Le Séminaire de Jacques Lacan*. Livre Trois, *Les Psychoses, 1955–1956*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1992: *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics, 1959–60*, trans. Dennis Porter. London: Routledge, 1992.
- LaCapra, Dominick 1985: *History and Criticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- LaCapra, Dominick and Kaplan, Steven L., eds 1982: *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lachs, John 1988: *George Santayana*. Twayne's United States Authors Series. Boston, MA: Twayne Publishers.
- Laclau, E. and Mouffe, C. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, trans. Winston Moore and Paul Cammack. London and New York: Verso.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1989: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. and trans. Christopher Fynsk. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1990: *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, trans. Chris Turner. Oxford: Blackwell.
- Lado, R. 1964: *Language Teaching*. New York: McGraw-Hill.
- Lafrance, Guy, ed. 1987: *Gaston Bachelard*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Laing, D. 1978: *The Marxist Theory of Art*. Boulder, CO: Harvester/Westview Press.
- Lakatos, I. 1974: "Falsification and the methodology of scientific research programmes." In *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. and Musgrave, A., eds 1970: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laland, K.N. and Brown, G.R. 2002: *Sense and Non-sense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. New York: Oxford University Press.
- Lampe, G.W.H., ed. 1969: *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 2. *The West from the Fathers to the Reformation*. New York: Cambridge University Press.
- Lampert, Laurence 1993: *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Landry, Donna 1990: *Muses of Resistance: Laboring-Class Women's Poetry in Britain, 1739–1796*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, P.H. 1941: *Music in Western Civilization*. New York: W.W. Norton.
- Lange, F.A. 1974: *The History of Materialism*, trans. E.C. Thomas. New York: Arno Press.
- Lange-Churión, Pedro and Mendieta, Eduardo, eds 2001: *Latin America and Postmodernity*. Amherst, NY: Humanity Books.
- Laplanche, Jean and Pontalis, J.-B. 1967 (1973): *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Larrain, J. 1979: *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson.
- Lash, Scott and Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Latour, Bruno and Woolgar, Steve 1979 (1986): *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Latynina, Yuliya 1993: "Dedal i Gerkules, ili Neskol'ko rassuzhdenii o pol'ze literatury," *Novy mir*, 5.
- Laudan, Larry 1990: *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laughlin, Karen 1990: "Brechtian theory and American feminist theatre," In *Re-interpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laurence, Margaret 1965: *The Stone Angel*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Lauter, Paul 1990: "The literatures of America: a comparative discipline." In *Redefining American Literary History*, ed. A. LaVonne Brown Ruoff and Jerry W. Ward, Jr. New York: Modern Language Association.
- Lavers, A. 1982: *Roland Barthes: Structuralism and After*. London: Methuen.
- Lawall, Sarah N. 1968a: "Marcel Raymond." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lawall, Sarah N. 1968b: "Georges Poulet." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Lawall, Sarah N. 1968c: "Marcel Raymond." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lawall, Sarah N. 1968d: "Jean-Pierre Richard." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lawrence, D.H. 1985: *A Study of Thomas Hardy and Other Essays*, ed. Brian Steele. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawton, D. 1989: *Education, Culture and the National Curriculum*. Sevenoaks: Hodder and Stoughton.
- Layton, Robert, ed. 1989: *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Hyman.
- Layton-Henry, Z. 1992: *The Politics of Immigration*. Oxford: Blackwell.
- Leaman, Oliver 2001: *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leavis, F.R. 1943 (1948): *Education and the University*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leavis, F.R. 1948 (1972): *The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*. Harmondsworth: Penguin.
- Leavis, F.R. 1986: *Valuation in Criticism and Other Essays*, ed. G. Singh. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leavis, Q.D. 1938 (1975): "Review of *Three Guineas* by Virginia Woolf," *Scrutiny*, September. In *Virginia Woolf: The Critical Heritage*; ed. Majumdar and McLaurin. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lebra, Takie Sugiyama 2004: *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Leclaire, Serge and Laplanche, Jean 1966 (1972): "The unconscious: a psychoanalytic study," trans. P. Coleman, *Yale French Studies*, 48, 118–75.
- Le Corbusier 1929 (1971): *The City of To-morrow and Its Planning (Urbanisme)*, trans. F. Etchells. London: Architectural Press.
- Le Corbusier 1960: *Creation is a Patient Search*. New York: Frederick A. Praeger.
- Lecourt, D. 1975: *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. London: New Left Books.
- Ledbetter, Steven, ed. 1988: *Sennets and Tuckets: A Bernstein Celebration*. Boston, MA: David R. Godine.
- Le Dœuff, Michèle 1989 (1991): *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.*, trans. Trista Selous. Oxford: Blackwell.
- Lee, Brian 1966: "The New Criticism and the language of poetry." In *Essays on Style and Language*, ed. Roger Fowler. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lee, Dennis 1968: *Civil Elegies*. Toronto: House of Anansi.
- Lee, Keekok 1989: *Social Philosophy and Ecological Scarcity*. London: Routledge.
- Lee, Martyn J. 1993: *Consumer Culture Reborn, the Cultural Politics of Consumption*. London: Routledge.
- Lefebvre, H. 1982: *The Sociology of Marx*, trans. N. Guterman. New York: Columbia University Press.
- Lefevre, André 1991: "The dynamics of the system: convention and innovation in literary history." In *Convention and Innovation in Literature*, ed. Theo D'hoen, Rainer Grubel, and Helmut Lethen. Amsterdam: Benjamins.
- Lefevre, André 1992: *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
- Lehman, David 1990: "The not-so-new formalism," *Michigan Quarterly Review*, 29:1.
- Lehman, W., ed. 1967: *A Reader in Nineteenth-Century Indo-European Historical Linguistics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Leiderman, N. and Lipovetsky, M. 1993: "Zhizn posle smerti, ili Novye svedeniya o realizme," *Novy mir*, 7.
- Leighton, Mike, ed. 1992: *Eighteenth-Century Studies: The Rights of Man*. Pretoria: HSRC Publishers.
- Leitch, Vincent B. 1994: "Cultural studies." In *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, ed. Michael Groden and Martin Kreiswirth. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lemelin, Roger 1969: *The Town Below*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Lemon, Lee T. and Reis, Marion J., eds 1965: *Russian Formalist Criticism: Four Essays*. Lincoln: Nebraska University Press.
- Lenin, V.I. 1987: *Introduction to Marx, Engels, Marxism*. New York: International Publishers.
- Lentricchia, Frank 1980: *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press; London: Athlone Press.
- Lenz, Carolyn Ruth, Greene, Gayle and Neely, Carol Thomas, eds 1980: *The Woman's Part: Feminist Criticism of Shakespeare*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lenzer, Gertrud 2001: "Children's studies: beginnings and purposes," *Lion and the Unicorn*, 25:2, 181–6.
- LePan, Douglas 1953: "A country without a mythology." In *The New Oxford Book of Canadian Verse in English*, ed. Margaret Atwood. Toronto: Oxford University Press.
- Lepin, J., ed. 1984: *Scientific Realism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- LePore, Ernest 1986: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel 1975 (1979): *Montaillou, the Promised Land of Error*, trans. Barbara Bray. New York: Vintage.
- Lerner, Gerda 1971: *The Woman in American History*. Menlo Park, CA: Addison-Wesley.
- Leudar, I. and Costall, A. 2009: *Against Theory of Mind*. London: Palgrave Macmillan.
- Levin, Bob 1988: "Comics," *Spin*, 4:5, 40–5.
- Levin, Harry 1972: *Refractions, Essays in Comparative Literature*. Oxford: Oxford University Press.

- Levin, Richard 1988: "Feminist thematics and Shakespearean tragedy," *PMLA*, 103, 125–38.
- Levin, Richard 1990: "The poetics and politics of Bardicide," *PMLA*, 105, 491–504.
- Levine, Carol, ed. 1993: *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Bioethical Issues*. Hartford, CT: Dushkin.
- Levine, Kenneth 1986: *The Social Context of Literacy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Levine, Lawrence W. 1977: *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Levine, Lawrence W. 1988: *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levine, N. 1975: *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*. Oxford: Clio Books.
- Levins, Richard and Lewontin, Richard 1985: *The Dialectical Biologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Levinson, S.C. 1980: "Speech act theory: the state of the art." In *Language Teaching and Linguistics: Abstracts*, 13, 5–24.
- Levinson, S.C. 1983: "Deixis." Chapter 2 of *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1949 (1969): *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Herle Bell, Richard von Sturmer, and Rodney Needham. London: Eyre & Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, Claude 1950 (1987): *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévi-Strauss, Claude 1955 (1973): *Tristes tropiques*, trans. J. and D. Weightman. London: Cape.
- Lévi-Strauss, Claude 1962a (1963): *Totemism*, trans. Rodney Needham. Boston, MA: Beacon Place.
- Lévi-Strauss, Claude 1962b (1970): "History and dialect." In *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1970: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1971 (1981): *The Naked Man*. London: Jonathan Cape.
- Levitas, R. 1986: *The Ideology of the New Right*. Cambridge: Polity Press.
- Lewis, D.K. 1970 (1983): "General semantics." In *Philosophical Papers*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Gordon K. 1968: *The Growth of the Modern West Indies*. New York: Monthly Review Press.
- Lewis, Gordon K. 1983: *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects 1492–1900*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lewis, Justin 1985: "Decoding television news." In *Television in Transition*; ed. P. Drummond and R. Peterson. London: British Film Institute.
- Lewis, Justin 1991: *The Ideological Octopus: An Exploration of Television and Its Audience*. London: Routledge.
- Lewis, Linden 1991: "The groundings of Walter Rodney," *Race and Class*, 33:1, 71–82.
- Leyh, Gregory, ed. 1992: *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Likhachev, D. 1993: "O russkoi intelligentsii," *Novy mir*, 2.
- Likhachev, D. 1994: "Kul'tura kak tselostnaya sreda," *Novy mir*, 8.
- Lindley, David 1985: *Lyric*. New York: Methuen.
- Lings, Martin 1983: *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Vermont: Inner Traditions International.
- Lipietz, Alan 1987: *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*. London: Verso.
- Lippard, Lucy R. 1970: *Pop Art*. London: Thames & Hudson.
- Lipset, Seymour Martin 1992: *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*. New York: Routledge.
- Lipsitz, George 2006: "Learning from New Orleans: the social warrant of hostile privatism and competitive consumer citizenship," *Cultural Anthropology*, 21:3, 451–68.
- Lipton, Peter 1993: *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge.
- Liu, Alan 1989: "The power of formalism: the New Historicism," *ELH*, 56:5.
- Liu, Lydia H. 1995: *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – 1900–1937*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Livingstone, Marco, ed. 1991: *Pop Art*. London: Royal Academy of the Arts.
- Lloyd, David 1993: *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lloyd, David 1999: *Ireland After History*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press in association with Field Day.
- Lloyd, Geoffrey E.R. 1993: *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. 1964 (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Fontana/Collins.
- Lodge, David 1981: *Working with Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Loesberg, Jonathan 1999: "Cultural studies, Victorian studies and formalism," *Victorian Literature and Culture*, 27:2, 537–44.
- Longley, Edna 1990: *From Cathleen to Anorexia: The Breakdown of Irelands*. Dublin: Attic Press.
- Lonsdale, Roger, ed. 1989: *Eighteenth-Century Women Poets: An Oxford Anthology*. Oxford: Clarendon Press.

- Lord, Albert 1968: *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lord, Barry 1974: *The History of Painting in Canada: Towards a People's Art*. Toronto: NC Press.
- Lorde, Audre 1981: "An open letter to Mary Daly." In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa. Watertown, MA: Persephone Press.
- Lorde, Audre 1984: *The Uses of the Erotic: The Erotic as Power*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Lorimer, Douglas A. 1978: *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*. Leicester: Leicester University Press.
- Lotman, Jurij 1977a: *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lotman, Yury 1977b: *Analysis of the Poetic Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1936: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1960: *The Revolt Against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of Ideas*. LaSalle, IL: Open Court.
- Lovejoy, Arthur O. 1961: *Reflections on Human Nature*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lovell, T. 1980: *Pictures of Reality*. London: British Film Institute.
- Lovell, T. 1985: *Consuming Fiction*. London: Verso.
- Lowenthal, Leo 1942–3: "Radio and popular music." In *Radio Research*, ed. P.F. Lazensfeld and F. Stanton. New York: Duell, Sloan & Pearce.
- Lowie, Robert H. 1937: *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lubac, Henri de 1959–64: *Exegèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*. 4 vols. Paris: Aubier.
- Lucretius 1951 (1986): *On the Nature of the Universe*, trans. R.E. Latham. Harmondsworth: Penguin.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1910 (1974): *The Soul and the Forms*. London: Merlin; Cambridge, MA: MIT Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1937, 1962 (1983): *The Historical Novel*, trans. H. and S. Mitchell. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1958 (1963): *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1916 (1971a): *The Theory of the Novel*, trans. A. Bostock. London: Merlin Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1923 (1971b): *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone. London: Merlin Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1975. *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone. London: Merlin Press.
- Lukács, Gyorgy [Georg] 1980. *Essays on Realism*, trans. D. Fernbach. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lunn, Eugene 1982: *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*. Berkeley: University of California Press.
- Lycan, W.G., ed. 1990: *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lye, Colleen 2008: "The Afro-Asian analogy," *PMLA*, 123:5, 1732–6.
- Lynch, James 1993: *Multicultural Education in a Global Society*. New York: Falmer Press.
- Lyotard, Jean-François 1971: *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.
- Lyotard, Jean-François 1974 (1993): *Economie libidinale*. Paris: Minuit; trans. Iain Hamilton Grant, *Libidinal Economy*. London: Athlone Press.
- Lyotard, Jean-François 1979 (1989): *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit; trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press (1979); Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François 1982 (1984): "Answering the question: What is postmodernism?" In *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Lyotard, Jean-François 1984 (1988): *Le Différend*. Paris: Minuit; trans. Georges van den Abbeele, *The Differend: Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François 1985: *La Faculté de juger*. Paris: Minuit.
- Lyotard, Jean-François 1986 (1993): *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982–1985*. Paris: Galilée; trans. Don Barry et al., *The Postmodern Explained to Children: Correspondence, 1982–1985*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François 1988 (1991): *L'Inhumain: causeries sur le temps*. Paris: Galilée; trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, *The Inhuman: Reflections on Time*. Cambridge: Polity Press.
- Lyotard, Jean-François 1991 (1994): *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, critique de la faculté de juger, sections 23–29*. Paris: Galilée; trans. Elizabeth Rottenberg, *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgement Sections 23–29*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lyotard, Jean-François 1993: *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman. London: UCL Press.
- Lyotard, Jean-François and Thébaud, Jean-Loup 1979 (1985): *Au Juste*. Paris: Christian Bourgeois; trans. Wlad Godzich, *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press.
- McAllester, Mary 1990: "On science, poetry and the 'honey of being:' Bachelard's Shelley." In *Philosophers' Poets*, ed. David Ward. London: Routledge, 153–76.

- McAllester, Mary 1991: *Gaston Bachelard: Subversive Humanist*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McArthur, Colin 1972: *Underworld USA*. London: British Film Institute and Secker & Warburg.
- MacCabe, Colin 1978: *James Joyce and the "Revolution of the Word."* London: Macmillan.
- MacCabe, Colin 1979: "On discourse," *Economy and Society*, 8:3, 279–307.
- MacCabe, Colin 2003: *Goddard: Portrait of the Artist at 70*. New York: Farrar Straus and Giroux.
- McCallum, Pamela 1983: *Literature and Method: Towards a Critique of I.A. Richards, T.S. Eliot, and F.R. Leavis*. Dublin: Gill & Macmillan.
- McCarthy, T. 1984: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- McClary, S. 1991: *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McCloud, Scott 1993: *Understanding Comics*. Northampton, MA: Tundra Publishing.
- McCole, John 1993: *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McCormick, John 1987: *George Santayana: A Biography*. New York: Alfred A. Knopf.
- McCormick, John 1989: *Reclaiming Paradise. The Global Environmental Movement*. Bloomington: Indiana University Press.
- MacDonell, D. 1986: *Theories of Discourse: An Introduction*. Oxford and New York: Blackwell.
- McDowell, Deborah 1989: "Reading family matters." In *Changing Our Own Words*, ed. Cheryl A. Wall. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- McDowell, W. Stuart 1976: "Actors on Brecht: the Munich years," *Drama Review*, 20:3, 101–16.
- Macey, David 1988: *Lacan in Context*. London: Verso.
- Macey, David 1993: *The Lives of Michel Foucault*. London: Hutchinson.
- McGann, Jerome J. 1983: *The Romantic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- McGinnis, Jon and Reisman, David C., eds 2007: *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis, IN: Hackett.
- McGowan, J. 1991: "The literary left: Jameson, Eagleton, Said." In *Postmodernism and Its Critics*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- McGuire, Randall H. 1992: "Archaeology and the first Americans," *American Anthropologist*, 94, 816–36.
- Machado, Arlindo 1981: "Eisenstein: a radical dialogism," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*, 6:17–18 (Summer–Fall).
- Macherey, Pierre 1965: "A propos du processus d'exposition du *Capital*." In L. Althusser et al., *Lire le Capital I*. Paris: François Maspero.
- Macherey, Pierre 1966 (1978): *A Theory of Literary Production*; trans. G. Wall. London and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.
- Macherey, Pierre 1979: *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero.
- Macherey, Pierre 1989: *Comte: La Philosophie et les sciences*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, Pierre 1990 (1994): *A quoi pense la littérature?* Paris: François Maspero.
- Macherey, Pierre 1995: *The Object of Literature*, trans. David Macey. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macherey, Pierre and Balibar, Etienne 1974 (1993): "On literature as an ideological form;" In *Contemporary Marxist Literary Criticism*; trans. Ian McLeod, John Whitehead, and Ann Wordsworth; ed. Francis Mulhern. London: Longman.
- MacIntyre, Alasdair 1967: *A Short History of Ethics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, Alasdair 1980 (1985): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1999: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- MacIntyre, Alasdair 2006a: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair 2006b: *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair 2009: *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- McKenzie, D.F. 1986: *Bibliography and the Sociology of Texts*. Panizzi Lectures 1985. London: The British Library.
- McKeon, Michael 1987: *Origins of the English Novel, 1660–1740*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Mackie, J. 1974: *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. 1978: *Ethics*. Harmondsworth: Penguin.
- MacKinnon, Catharine 1979: *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. New Haven, CT: Yale University Press.
- MacKinnon, Catharine 1987: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacKinnon, Catharine 1989: *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- MacKinnon, Catharine 1993: *Only Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McLellan, D. 1973 (1977): *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper & Row.
- McLellan, D. 1975: *Karl Marx*. New York: Viking Press.
- McLellan, D. 1977 (1978): *Engels*. New York: Viking Press.
- McLellan, D. 1986: *Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.
- McLuhan, Marshall 1964: *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routledge & Kegan Paul.
- McLuskie, Kathleen 1989: *Renaissance Dramatists*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- McManmon, John 1990: "Formalism, structuralism, poststructuralism, and text," *Christianity and Literature*, 40:1.
- McRobbie, A. 1991: *Feminism and Youth Culture*. London: Macmillan.
- McRobbie, A. 1994: *Postmodernism and Popular Culture*. London: Routledge.
- Macmurray, John 1961: *Persons in Relation*. New York: Harper.
- Magee, Bryan 1973 (1982): *Karl Popper*. London: Woburn Press.
- Magner, James 1971: *John Crowe Ransom: Critical Principles and Preoccupations*. The Hague: Mouton.
- Magowan, Robin 1964: *Jean-Pierre Richard and the Criticism of Sensation*. Detroit: Wayne State University Press.
- Mahdi, Muhsin 1990: "Orientalism and the study of Islamic philosophy," *Journal of Islamic Studies*, 1, 79–93.
- Mahdi, Muhsin 2001: *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Majumdar, Swapan 1987: *Comparative Literature, Indian Dimensions*. Calcutta: Papyrus.
- Malcolm, Norman 1962: "Knowledge of other minds." In V.C. Chappel, ed., *The Philosophy of Mind*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Malcolm, Norman 1989: *Wittgenstein: A Memoir*. London: Oxford University Press.
- Malotki, E. 1983: *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*. The Hague: Mouton.
- Mann, Paul 1991: *The Theory-Death of the Avant-Garde*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mannheim, Karl 1924 (1972): "Historicism." In *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. and trans. Paul Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, Karl 1929 (1954): *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt.
- Manning, Peter J. 1990: *Reading Romantics: Texts and Contexts*. New York: Oxford University Press.
- Marcus, Jane 1982 (1987): "Taking the bull by the udders: sexual difference in Virginia Woolf – a conspiracy theory." In *Virginia Woolf and Bloomsbury: A Centenary Celebration*, ed. Jane Marcus. London: Macmillan.
- Marcus, Sharon 2003: "Same difference? Transnationalism, comparative literature, and Victorian studies," *Victorian Studies*, 45:4, 677–86.
- Marcuse, Herbert 1928 (1969): "Contribution to a phenomenology of historical materialism." *Telos*, 4.
- Marcuse, Herbert 1937 (1968): "The affirmative character of culture." In *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1941 (1960): *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1955 (1966): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1964: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1969: *An Essay on Liberation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1972: *Counter-Revolution and Revolt*. Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert 1977 (1978): *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston, MA: Beacon Press.
- Margolis, Joseph 1991: *The Truth About Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Marmor, Andrei 1992: *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Marranca, Bonnie and Dasgupta, Gautam, eds 1991: *Interculturalism and Performance: Writings from PAJ*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Martin, J. 1984: *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Martin, Tony 1972: "C.L.R. James and the race/class question," *Race*, 14:2, 183–93.
- Martinich, A., ed. 1990: *The Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Maruyama, K. 1981: *The Thought of Saussure*. Tokyo: Iwanami.
- Maruyama, K. 1984: *The Fetishism of Culture*. Tokyo: Keiso.
- Maruyama, K. 1987: *Language and Unconsciousness*. Tokyo: Kodansha.
- Maruyama, K., ed. 1985: *The Dictionary of Saussure*. Tokyo: Taishukan.
- Marx, Karl 1954 (1965): *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Samuel Moore and Edward Aveling. London: Lawrence & Wishart. (First published 1867.)
- Marx, Karl 1959 (1981): *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. London: Lawrence & Wishart.

- Marx, Karl 1963 (1964): *Early Writings*, trans. and ed. T.B. Bottomore. New York: McGraw-Hill.
- Marx, Karl 1975: *Early Writings*, ed. L. Colletti. Harmondsworth: Pelican/*New Left Review*.
- Marx, Karl 1976: *Preface and Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy*. Peking: Foreign Languages Press.
- Marx, Karl 1977: *Selected Writings*, ed. D. McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl and Engels, Frederick 1932 (1976): *The German Ideology*, trans. C. Dutt, W. Lough, and C.P. Magill. In Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 1845–7. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl 1952 (1973): *Manifesto of the Communist Party*, trans. S. Moore. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl 1956 (1980): *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company*, trans. R. Dixon and C. Dutt. Moscow: Progress Publishers. (First published 1845.)
- Marx, Karl 1957 (1975): *On Religion*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl 1968: *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl 1970 (1982): *The German Ideology: Part One*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl 1973: *Feuerbach: Opposition of the Materialist and Idealist Outlooks: The First Part of "The German Ideology"*. London: Lawrence & Wishart. (First published 1845.)
- Marx, Werner 1971: *Heidegger and the Tradition*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Marxist-Feminist Literature Collective 1978: *The Sociology of Literature: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1977*, ed. F. Barker et al. Colchester: University of Essex.
- Masolo, D.A. 1994: *African Philosophy in Search of Identity*.
- Masson, Jeffrey Moussaieff 1984: *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Mast, Gerald, Cohen, Marshall and Braudy, Leo, eds 1974 (1992): *Film Theory and Criticism*. New York: Oxford University Press.
- Matejka, L., ed. 1978: *Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle*. Michigan Slavic Contributions, 6. Ann Arbor: Department of Slavic Languages and Literatures.
- Matejka, L. and Titunik, I.R., eds 1976: *Semiotics of Art; Prague School Contributions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Matejka, Ladislav and Pomorska, Krystyna, eds 1980: *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mathews, Robin and Steele, John 1970: "The universities: take over the mind." In *Close the 49th Parallel, Etc.: The Americanization of Canada*; ed. Ian Lumsden. Toronto: University of Toronto Press.
- Mathieu, Jean-Claude 1986: "Les cinq sensations de J.-P. R." In *Territoires de l'imaginaire: pour Jean-Pierre Richard/Textes réunis par Jean-Claude Mathieu*. Paris: Seuil.
- Mauron, Charles 1954 (1969): *L'Inconscient dans la vie et l'oeuvre de Racine*. Paris: Jose Corti.
- Mauss, Marcel 1923 (1990): *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*; trans. W.D. Halls. London: W.W. Norton.
- Mauss, Marcel 1979: *Sociology and Psychology*, trans. B. Brewster. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mauss, Marcel and Hubert, H. 1902–3 (1972): *A General Theory of Magic*, trans. R. Brain. London: Routledge & Kegan Paul.
- May, Charles E. 1989: "Metaphoric motivation in short fiction: 'In the beginning was the story.'" In *Short Story: Theory at the Crossroads*, ed. Susan Lohafer and Jo Ellyn Clarey. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Mayr, E. 1984: "What is Darwinism today?" *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 145–56.
- Mbiti, John S. 1969: *African Religions and Philosophy*. New York: Praeger.
- Mead, G.H. 1934 (1962): *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study in Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret 1930: *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret 1935: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret 1949: *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret 1964: *Anthropology, a Human Science: Selected Papers, 1939–1960*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Mead, Margaret 1970: *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap*. Garden City, NY: Natural History Press.
- Mead, Margaret 1972 (1975): *Blackberry Winter: My Early Years*. New York: Morrow.
- Mead, Margaret 1977: *Letters from the Field: 1925–1975*. New York: Harper & Row.
- Medvedev, P.N. 1928 (1978): *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*, trans. A.J. Wehrle. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Meinecke, Friedrich 1936 (1972): *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J.E. Anderson, with

- revisions by H.B. Schimdt. London: Routledge & Kegan Paul.
- Meinig, D.W. 1979: "Reading the landscape: an appreciation of W.G. Hoskins and J.B. Jackson." In D.W. Meinig and J.B. Jackson, eds, *The Interpretation of Ordinary Landscapes: Geographical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 195–244.
- Mellor, Anne K., ed. 1988: *Romanticism and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Melotti, U. 1977: *Marx and the Third World*; trans. P. Ransford. London Macmillan.
- Meltzoff, A. and Moore, K. 1977: "Imitation of facial and manual gestures by human neonates," *Science*, 198, 75–8.
- Membi, Albert 2000: *Racism*, trans. Steve Martinot. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mendel, G. 1866: "Versuche über Pflanzenhydriden," *Ueberhandlungen des naturforschenden Vereines in Brünn*, 4, 3–47.
- Mercer, Kobena, ed. 1988: *Black Film/British Cinema, ICA Document 7*. London: ICA.
- Merkel, I. and Debus, A.G. eds 1988: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington, DC: The Folger Shakespeare Library; London and Toronto: Associated University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1942a, 1945, 1961, 1962 (1981): *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. 1942b (1963): *The Structure of Behavior*, trans. A.L. Fisher. Boston, MA: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. 1947 (1969): *Humanism and Terror*, trans. J. O'Neill. Boston, MA: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M. 1955 (1973): *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964a: "Eye and mind." In *The Primacy of Perception*; trans. James Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964b (1968): *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Mernissi, Fatima 1991: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland. New York: Addison-Wesley.
- Merriam, Alan P. 1964: *The Anthropology of Music*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Meschonnic, Henri 1992: "Modernity, modernity." *New Literary History*, 23.
- Messer-Davidow, Ellen 1987: "The philosophical bases of feminist literary criticism." *New Literary History*, 19:1, 65–104.
- Meszaros, I. 1970: *Marx's Theory of Alienation*. London: Merlin Press.
- Metcalf, William 1982: *Understanding Canada*. New York: New York University Press.
- Mews, Siegfried, ed. 1989: *Critical Essays on Bertolt Brecht*. Boston, MA: G.K. Hall.
- Meyer, L.B. 1956: *Emotion and Meaning in Music*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meynell, H.A. 1981: *Freud, Marx, and Morals*. London: Macmillan.
- Midgley, Mary 1979: *Beast and Man, The Roots of Human Nature*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.
- Midwinter, E. 1975: "Curriculum and the EPA community school." In *Curriculum Design*, ed., M. Golby, J. Greenwald, and R. West. London: Croom Helm and the Open University Press.
- Miles, R. 1982: *Racism and Migrant Labour*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Miles, R. 1989: *Racism*. London: Routledge.
- Milic, Louis T. 1967: *Style and Stylistics: An Analytical Bibliography*. New York: Free Press.
- Miller, J. Hillis 1965: *Poets of Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Miller, J. Hillis 1966 (1991): "The Geneva school." In *Theory Now and Then*. Durham, NC: Duke University Press.
- Miller, J. Hillis 1971 (1991): "Geneva or Paris: Georges Poulet's 'Criticism of Identification.'" In *Theory Then and Now*. Durham, NC: Duke University Press.
- Miller, J. Hillis 1982: "Hommage à Georges Poulet," *MLN*, 97:5, v–xii.
- Miller, J. Hillis 1991: *Hawthorne and History: Defacing It*. Oxford: Basil Blackwell.
- Miller, Timothy F. and Poirier, Suzanne, eds 1993: *Writing AIDS: Gay Literature, Language, and Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Millett, Kate 1970 (1971): *Sexual Politics*. New York: Avon Books.
- Mills, Charles 1997: *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mills, Charles 2008: "Racial liberalism," *PMLA*, 123:5, 1380–97.
- Mills, R. 2005: "Skin show." In *Suspended Animation: Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*. London: Reaktion Books, 59–82.
- Milosz, Czeslaw 1983: *The Witness of Poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mitchel, W.O. 1947: *Who Has Seen the Wind*. Toronto: Macmillan of Canada.
- Mitchell, Cristopher, ed. 1988: *Changing Perspectives in Latin American Studies: Insights from Six Disciplines*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mitchell, Juliet 1966 (1984): *The Longest Revolution: On Feminism, Literature, and Psychoanalysis*. New York: Pantheon.
- Mitchell, Juliet 1974: *Psychoanalysis and Feminism*. London: Allen Lane; New York: Random House.

- Mitchell, Juliet and Rose, J. 1982 (1985): *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the École Freudienne*. Basingstoke and London: Macmillan.
- Mitchell-Kernan, Claudia 1972: "Signifying, loudtalking and marking." In *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, ed. Thomas Kochman. Urbana: University of Illinois Press.
- Moers, Ellen 1976: *Literary Women: The Great Writers*. New York: Doubleday.
- Mohanty, Chandra Talpade et al., eds 1991: *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, J.N. 1985: *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Mohanty, J.N. 1989: *Transcendental Phenomenology*. Oxford: Blackwell.
- Moi, Toril 1985: *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: Methuen.
- Moi, Toril 1994: *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell.
- Moi, Toril 2006: *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism: Art, Theater, Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Moked, G. 1988: "Objective features of text-analysis according to Mukarovsky: a brief survey and some critical remarks." In *The Prague School and Its Legacy: In Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts*. Amsterdam: Benjamins.
- Monette, Paul 1988: *Borrowed Time: An AIDS Memoir*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Montrose, Louis 1979–80: "The purpose of playing: reflections on a Shakespearean anthropology," *Helios*, 7, 51–74.
- Montrose, Louis 1986: "Renaissance literary studies and the subject of history," *English Literary Renaissance*, 11:1, 5–12.
- Montrose, Louis 1992: "New historicisms." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.
- Moore, G.E. 1903 (1959): *Principis Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Stephen D. 1990: *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Moore, S.W. 1993: *Marx Versus Markets*. University Park, PA: Penn State University Press.
- Morgan, Lewis H. 1877 (1963): *Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, ed. E.B. Leacock. Cleveland and New York: World.
- Morgana, Cherrie and Anzaldua, Gloria, eds 1981: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone Press.
- Morley, D. 1992: *Television, Audiences and Cultural Studies*. London: Routledge.
- Morris, Ivan I. 1970: *Madly Singing in the Mountains: An Appreciation and Anthology of Arthur Waley*. London: Allen and Unwin.
- Morris-Suzuki, Tessa 1998: *Reinventing Japan: Time, Space, Nation*. Armonk, NY: East Gate.
- Morrison, K.R.B. 1994a: *Implementing Cross-Curricular Themes*. London: David Fulton.
- Morrison, K.R.B. 1994b: "Habermas, pedagogy and the school curriculum"; paper presented at the Educational Conference *Innovations in Education*. Penang, Malaysia: University of Science.
- Moses, Wilson Jeremiah 1978: *The Golden Age of Black Nationalism, 1850–1925*. Hamden, CT: Archon Books.
- Mowat, C.L. 1968: *Britain between the Wars*. London: Methuen.
- Mowitt, John 1992: *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mudimbe, V.Y. 1973: *Entretailles*. Paris: Editions Saint Germain-des-Prés.
- Mudimbe, V.Y. 1974: *L'Autre Face du royaume*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Mudimbe, V.Y. 1976: *Before the Birth of the Moon*. New York: Simon and Schuster.
- Mudimbe, V.Y. 1982: *L'Odeur du père*. Paris: Présence Africaine.
- Mudimbe, V.Y. 1988: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V.Y. 1991: *Parables and Fables*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Muecke, D.C. 1970: *Irony*. London: Methuen.
- Mueller, Roswitha 1989: *Bertolt Brecht and the Theory of Media*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mukarovsky, Jan 1976 (1977): *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*, trans. and ed. John Burbank and Peter Steiner. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Mukarovsky, Jan 1978: *Structure, Sign, and Function: Selected Essays by Jan Mukarovsky*, trans. and ed. John Burbank and Peter Steiner. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Mukerji, Chandra, and Schudson, Michael, eds 1991: *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.
- Mulhall, Stephen 1994: *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*. London: Oxford University Press.
- Mulhern, Francis 1979: *The Moment of "Scrutiny."* London: New Left Books.
- Mulhern, Francis, ed. 1992: *Contemporary Marxist Literary Criticism*. London and New York: Longman.

- Mulhern, Francis 1994: "Message in a bottle: Althusser in literary studies." In *Althusser: A Critical Reader*, ed. Gregory Elliott. Oxford: Blackwell.
- Müller-Vollmer, Kurt 1986: *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, Lewis 1961: *The City in History: Its Origins, Its Transformations, Its Prospects*. London: Oxford University Press.
- Munn, Nancy D. 1973: "Symbolism in a ritual context: aspects of symbolic action." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*; ed. J. Honigmann. Chicago: Rand McNally.
- Muntz, Peter 1985: *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Murakami, Fuminobu 2005: *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture: A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kjin*. London: Routledge.
- Murji, Karim and Solomos, John 2005: "Introduction: racialization in theory and practice." In *Racialization: Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Mark C., ed. 2003: *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, L. and Trevarthen, C. 1985: "Emotional regulation of interactions between two-month-old infants and their mothers." In T. Field and N. Fox, eds, *Social Perception in Infancy. Social Perception in Infancy*. Norwood, NJ: Ablex.
- Murray, M. 1978: *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Museum of Broadcasting 1985: *Leonard Bernstein: The Television Work*. New York: Museum of Broadcasting.
- Musgrove, Frank 1974: *Ecstasy and Holiness. Counter Culture and the Open Society*. London: Methuen.
- Mutahhari, Murtada 2002: *Understanding Islamic Sciences*. London: ICAS.
- Myers, Eugene A. 1964: *Arabic Thought and the Western World*. New York: Frederick Ungar.
- Myers, Helen, ed. 1992: *Ethnomusicology: An Introduction*. W.W. Norton.
- Nadel, J. and Tremblay-Leveau, H. 1999: "Early perception of social contingencies and interpersonal intentionality: dyadic and triadic paradigms." In R. Rochat, ed., *Early Social Cognition*. Mahwan, NJ: Lawrence Erlbaum, 189–212.
- Nagy, E. and Molnar, P. 2004: "Homo imitans or homo provocans? The phenomenon of neonatal imitation," *Infant Behaviour and Development*, 27, 57–63.
- Nair, S. and Lowy, M. 1973: *Goldmann*. Paris: Seghers.
- Nakane, Chie 1970: *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Nakane, Chie 2006: *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. Albany: State University of New York Press.
- Nakane, Chie with Aminrazavi, Mehdi, eds 1999–2009: *An Anthology of Philosophy in Persia*. London: I.B. Tauris, 3 vols.
- Nakane, Chie and Leaman, Oliver, eds 1996: *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 2 vols.
- Nandy, Ashis 1983: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- National Women's Studies Association Task Force for the Association of American Colleges 1991: *Liberal Learning and the Women's Studies Major: A Report to the Profession*. Washington, DC: Association of American Colleges.
- Nattiez, J.-J. 1990: *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Neal, Larry 1971 (1972): "The black arts movement." In *The Black Aesthetic*, ed. Addison Gayle, Jr. New York: Doubleday.
- Needham, Joseph 1969: *Science and Civilisation in China, Vols 1–7: The Grand Titration; Science and Society in East and West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Benjamin and Gittleman, Jerome, trans. 1910 (1973): "Max Weber, Dr Alfred Ploetz, and W.E.B. Du Bois," *Sociological Analysis*, 34:4, 308–12.
- Nelson, Emmanuel S., ed. 1992: *AIDS: The Literary Response*. New York: Twayne.
- Nettl, Bruno 2005: *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and Concepts*. Urbana: University of Illinois Press.
- Nettl, Bruno and Bohlman, Philip V., eds 1991: *Comparative Musicology and Anthropology of Music: Essays on the History of Ethnomusicology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nettleford, Rex 1978: *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica*. Los Angeles: The Center for Afro-American Studies.
- Neville, Richard 1970: *Play Power*. London: Cape.
- New Encyclopedia Britannica*. 15th edn. 1993: Chicago: Encyclopedia Publications.
- Newhall, Beaumont 1937 (1982): *The History of Photography*. New York: Museum of Modern Art.
- Newman, Karen 1991: *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama*. Chicago: Chicago University Press.
- Newton-Smith, W.H. 1981: *The Rationality of Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ngugi wa Thiong'o 1986: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: Heinemann.
- Ní Dhomhnaill, Nuala 2005: "Why I Choose to Write in Irish, the Corpse that Sits Up and Talks Back." In

- Selected Essays*, ed. Oona Frawley. Dublin: New Island.
- Nichols, Bill 1989: "Form wars: the political unconscious of formalist theory," *South Atlantic Quarterly*, 88:2.
- Nicholls, Peter 1989: "Old problems and New Historicism," *Journal of American Studies*, 23, 423–34.
- Nida, Eugene 1964: *Towards a Science of Translating*. Leiden: E.J. Brill.
- Nida, Eugene and Taber, E. 1969: *The Theory and Practice of Translating*. Leiden: E.J. Brill.
- Nietzsche, Friedrich 1872 (1967): *The Birth of Tragedy*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich 1873–6 (1983): *Untimely Meditations*, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich 1878–80 (1986): *Human, All Too Human*, Vols I and II, including *Assorted Opinions and Maxims* and *The Wanderer and His Shadow*, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich 1881 (1982): *Daybreak*, trans. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich 1882 (1974): *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich 1883–92 (1976): *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann. In *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich 1886 (1968): *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann. In *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich 1887 (1968): *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann. In *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich 1888/95 (1976): *The Antichrist*, trans. Walter Kaufmann. In *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich 1901 (1968): *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich 1980: *Sämtliche Werke* [Complete Works]; ed. F. Colli & M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nkrumah, Kwame 1964: *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.
- Noe, K. 1985: "Language and praxis." In *The Philosophical Series*. Vol. 2, *The Experience, Language and Recognition*, ed. S. Omori et al. Tokyo: Iwanami.
- Norman, R. 1980: *Hegel, Marx and Dialectic*. Hassocks, Sussex: Harvester.
- Norris, Christopher 1978: *William Empson and the Philosophy of Literary Criticism*. London: Athlone Press.
- Norris, Christopher 1982: *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen.
- Norris, Christopher 1983: *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*. London: Methuen.
- Norris, Christopher 1985: *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*. London: Methuen.
- Norris, Christopher 1987: *Jacques Derrida*. London: Fontana.
- Norris, Christopher 1988: *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*. London and New York: Routledge.
- Norris, Christopher 1989: *Deconstruction and the Interests of Theory*. London: Pinter.
- Norris, Christopher 1990: *What's Wrong with Post-modernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Norris, Christopher 1991: *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Blackwell.
- Norris, Christopher 1992: *Uncritical Theory: Post-modernism, Intellectuals and the Gulf War*. London: Lawrence & Wishart.
- Norris, Christopher 1993: *The Truth about Post-modernism*. Oxford: Blackwell.
- Norris, Christopher and Mapp, Nigel, eds 1993: *William Empson: The Critical Achievement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norton, Bryan G. 1992: "Epistemology and environmental values," *The Monist*, 75, 208–26.
- Novick, Peter 1988: *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State and Society*. Oxford: Basil Blackwell; New York: Basic Books.
- Nussbaum, Felicity 1989: *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Nussbaum, Felicity and Brown, Laura, eds 1987: *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature*. New York and London: Methuen.
- Nussbaum, Martha C. 1986 (2001): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1990: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1992: "Reply to Richard Eldridge," *Arion*, 2:1, 198–207.
- Nussbaum, Martha C. 1993: "Non-relative virtues: an Aristotelean approach." In *The Quality of Life*, ed. Martha Nussbaum and Amartya Sen. Oxford: Clarendon Press, 242–69.
- Nussbaum, Martha C. 1994: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Nussbaum, Martha C. 1995: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha C. 1997: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 1999a: "The professor of parody: the hip defeatism of Judith Butler," *New Republic*, 22 February, 37–45.
- Nussbaum, Martha C. 1999b: *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2000: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2001: *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2004: *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2006: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2007: *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MN: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2008: *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. et al. 1996: *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press.
- Oakeshott, Michael 1962 (1991): *Rationalism in Politics*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael 1975: *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Oakland, J. 1993: "Definition and methodology. The civilization debate and practice in Norway." *Les Cahiers de l'Observatoire*, 6, 33–48.
- O'Brien, G.D. 1975: *Hegel on Reason and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Brien, Michael 1988: "A heterodox note on the southern renaissance." In *Rethinking the South*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- O'Bryan, C.J. 2005: *Carnal Art: Orlan's Refacing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ogunyemi, Chikwenye Okonjo 1985: "Womanism: the dynamics of the contemporary black female novel in English." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11, 68–80.
- O'Hear, Anthony 1980: *Karl Popper*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Öhman, A. and Mineka, S. 2001: "Fears, phobias, and preparedness: toward an evolved module of fear and fear learning." *Psychological Review*, 108, 483–522.
- Ohmann, Richard 1976: *English in America: A Radical View of the Profession*. New York: Oxford University Press.
- Okrent, Mark 1988: *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Oliver, Kelly 1993: *Reading Kristeva: Unraveling the Doublebind*. Bloomington: Indiana University Press.
- Omi, Michael and Winant, Howard 1986: *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge.
- Omi, Michael and Winant, Howard 1994: *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- O'Neill, Onora 1989: *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York and London: Methuen.
- Open University 1989 (1990): *Popular Culture*. Milton Keynes: Open University Press.
- Opie, Ione and Opie, Peter, eds 1974: *The Classic Fairy Tales*. New York: Oxford University Press.
- Orgel, Stephen 1989: "Nobody's perfect: or why did the English stage take boys for women?" *South Atlantic Quarterly*, 88, 7–29.
- Ormiston, Gayle L. and Schrift, Alan D. 1990: *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. Albany: State University of New York Press.
- Ortega, Julio 1985: *Critica de la Identidad. La Pregunta por el Perú en su Literatura*. Mexico City: Fondo de Cultura Economica.
- Orika, H. Odera 1990a: *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi: Shirikon.
- Orika, H. Odera 1990b: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debates about African Philosophy*. Nairobi: Shirikon.
- Ostriker, Alicia 1993: *Feminist Revision and the Bible*. Oxford: Blackwell.
- Outka, Paul 2008: *Race and Nature from Transcendentalism to the Harlem Renaissance*. New York: Palgrave Macmillan.
- Owen, Louis 1993: *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Owen, Roger C. 1967: *The North American Indian: A Source Book*. New York: Macmillan.
- Owusu, Kwesi, ed. 1988: *Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts and Culture*. London: Camden Press.
- Padhi, Bihhu 1987: *The Modes of Style in Lawrence's Fiction*. Troy, NY: Whitston.
- Palmer, Richard 1969: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Palumbo-Liu, David 2005: "Rational and irrational choices: form, affect, and ethics." In Françoise Lionnet and Shu-mei Shih, eds, *Minor Transnationalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Papineau, David 1978: *For Science in the Social Sciences*. London: Macmillan.
- Parfit, Derek 1984: *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Park, R.E., Burgess, E.W. and McKenzie, R.D. 1925 (1967): *The City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parkin, Frank 1971: *Class Inequality and Political Order*. London: MacGibbon.
- Parkin, Frank 1979: *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.
- Parkinson, G.H.R., ed. 1968: *The Theory of Meaning*. London: Oxford University Press.
- Parry, Milman 1971: *The Making of Homeric Verse*. London: Clarendon Press.
- Pasanen, Outi 1986: "Postmodernism: an interview with William V. Spanos," *Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik*, 11:2, 195–209.
- Pastore, Judith Laurence, ed. 1993: *Confronting AIDS through Literature: The Responsibilities of Representation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Patterson, Francine and Linden, Eugene 1981: *The Education of Koko*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Patterson, Michael 1994: "Brecht's legacy." In *The Cambridge Companion to Brecht*, ed. Peter Thomson and Glendyr Sacks. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patton, Cindy 1990: *Inventing AIDS*. New York: Routledge.
- Pavis, Patrice 1983: *Languages of the Stage: Essays in the Semiology of Theatre*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Payne, Michael 1991: "Canon: New Testament to Derrida." *College Literature*, 18:2, 5–21.
- Payne, Michael 1993: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*. Oxford: Blackwell.
- Payne, Michael 1997: *Reading Knowledge: An Introduction to Barthes, Foucault and Althusser*. Oxford: Blackwell.
- Payne, Michael and Schad, John, eds 2003: *Life After Theory*. London: Continuum.
- Paynter, J. et al., eds 1992: *Companion to Contemporary Musical Thought*. London: Routledge.
- Paz, Octavio 1985: *One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History*, trans. Helen R. Lane. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Peatman, J.G. 1942–3: "Radio and popular music." In *Radio Research*; ed. P.F. Lazarsfeld and F. Stanton. New York: Duell, Sloan & Pearce.
- Pêcheux, M. 1975 (1982): *Language, Semantics and Ideology*, trans. Harbans Nagpal. London: Macmillan.
- Peck, Dale 1993: *Martin and John*. New York: St Martin's Press.
- Peck, J., ed. 1987: *The Chomsky Reader*. London: Serpents Tail.
- Peirce, C.S. 1868 (1958): "Some consequences of four incapacities." In *Charles S. Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener. New York: Dover.
- Peirce, C.S. 1958: *Charles S. Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener. New York: Dover.
- Pennac, Daniel 2006: *The Rights of the Reader*. Cambridge: Candlewick.
- Pepper, David 1993: *Eco-Socialism From Deep Ecology to Social Justice*. London: Routledge.
- Perloff, Marjorie 1990: *Poetic License: Essay on Modernist and Postmodernist Lyric*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Perrault, Charles 1981: *Contes*. Paris: Folio Classique, Edition Gallimard.
- Peterson, R.A. 1976: *The Production of Culture*.
- Petrey, S. 1990: *Speech Acts and Literary Theory*. London and New York: Routledge.
- Petrucci, Armando 1986: *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*. Turin: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Phillips, Adam 1995: *Terrors and Experts*. London: Faber.
- Philosophical Topics*, 20, 1992: "The philosophy of Hilary Putnam."
- Piaget, Jean 1950: *The Psychology of Intelligence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Piaget, Jean 1953a: *Logic and Psychology*. Manchester: Manchester University Press.
- Piaget, Jean 1953b: *The Origin of Intelligence in the Child*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Piaget, Jean 1959: *The Language and Thought of the Child*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Picker, John M. 2003: *Victorian Soundscapes*. Oxford: Oxford University Press.
- Pines, Jim and Willeman, Paul, eds 1989: *Questions of Third Cinema*. London: British Film Institute.
- Pinkney, Alphonso 1976: *Red, Black and Green: Black Nationalism in the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl 1957: "Economy as instituted process." In *Trade and Market in the Early Empires*, ed. K. Polanyi et al. Glencoe, IL: Free Press.
- Pomorska, Krystyna 1968: *Russian Formalist Theory and Its Poetic Ambiance*. The Hague: Mouton.
- Poole, Adrian 1987: *Tragedy: Shakespeare and the Greek Example*. Oxford: Basil Blackwell.
- Poole, Debra 1997: *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Poovey, Mary 1984: *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary*

- Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen. Chicago: University of Chicago Press.
- Popov, Yevgeny 1993: "The silhouette of truth," *World Literature Today*, 67:1.
- Popper, Karl 1934 (1937): *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper and Row; London: Hutchinson.
- Popper, Karl 1945a and 1957 (1960): *The Poverty of Historicism*. New York: Harper and Row; Basic Books.
- Popper, Karl 1945b (1966): *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl 1982: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. London: Unwin Hyman.
- Porcher, L. 1986: *La Civilisation*. Paris: Clé International.
- Posnock, Ross 1997: "How it feels to be a problem: Du Bois, Fanon, and the 'impossible life' of the black intellectual," *Critical Inquiry*, 23:2, 323–49.
- Porter, John 1965: *The Vertical Mosaic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Postlewait, Thomas and McConachie, Bruce A., eds 1989: *Interpreting the Theatrical Past: Essays in the Historiography of Performance*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Postman, Neil 1994: "Interview with Neil Postman," *Spin* (January), 66–9, 87.
- Poulantzas, N. 1975: *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Books.
- Poulet, Georges 1949–68a (1956): *Studies in Human Time*, trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Poulet, Georges 1949–68b (1959): *The Interior Distance*, trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Poulet, Georges 1963 (1977): *Proustian Space*; trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Poulet, Georges 1969: "Phenomenology of reading." *New Literary History*, 1, 53–65.
- Poulet, Georges 1971: *La Conscience critique*. Paris: Corti.
- Prasad, Madhava 1992: "On the question of a theory of (Third World) literature," *Social Text*, 31/32, 57–82.
- Prawer, Siegbert 1973: *Comparative Literary Studies: An Introduction*. London: Duckworth.
- Preminger, Alex et al. 1993: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Prendergast, Christopher 1992: *Paris and the Nineteenth Century*. Oxford: Blackwell.
- Price, Kenneth M. and Leitz, Robert C. III, eds 1991: *Critical Essays on George Santayana*. Boston, MA: G.K. Hall.
- Pritchett, James 1993: *The Music of John Cage*. London: Cambridge University Press.
- Progoff, Ira 1973: *Jung, Synchronicity and Human Destiny*. New York: Dell.
- Propp, Vladimir 1958 (1968): *Morphology of the Folktale*, trans. L. Scott. Bloomington: Indiana Research Centre in Anthropology; Austin: University of Texas Press.
- Pryse, Marjorie 1985: "Zora Neale Hurston, Alice Walker, and the 'ancient power' of black women." In *Conjuring: Black Women, Fiction and Literary Tradition*, ed. Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers. Bloomington: Indiana University Press.
- Pudovkin, V.I. 1933: *Film Technique*, trans. Ivor Montagu. London: Newnes.
- Puren, C. 1988: *Histoire des méthodologies*. Paris: Nathan.
- Putnam, Hilary 1975 (1979): *Philosophical Papers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1981: *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1983a: *Philosophical Papers*. Vol. 3, *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1983b: *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1987: *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court.
- Putnam, Hilary 1990: *Realism with a Human Face*, ed. James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary 1992: *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W.O. 1953a (1980): "Two dogmas of empiricism." In *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W.O. 1953b (1980): *From a Logical Point of View*. New York: Harper and Row; Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W.O. 1960: *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W.O. 1969: *"Ontological Relativity" and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Quine, W.O. 1990 (1992): *Pursuit of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Racial Privacy Initiative 2003: http://www.adversity.net/RPI/rpi_mainframe.htm.
- Radford, A. 1988: *Transformational Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radway, J. 1984 (1987): *Reading the Romance*. London: Verso.
- Radnitzky, Gerard and Andersson, Gunnar, eds 1978: *Progress and Rationality in Science*. Dordrecht: Reidel.
- Radway, Janice 1984: *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Rafael, Vicente 2000: *White Love and Other Events in Filipino History*. Durham: Duke University Press.
- Rahman, Fazlur 1982: *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce. Austin: University of Texas Press.
- Rajan, Tilottama 1980: *Dark Interpreter: The Discourse of Romanticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rajan, Tilottama 1990: *The Supplement of Reading: Figures of Understanding in Romantic Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rajchmann, J. and West, C., eds 1985: *Post Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rama, Angel 1985: *La crítica de la cultura en América Latina*, ed. Tomás Eloy Martínez and Saul Sosnowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ramberg, Bjorn T. 1989: *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rapping, Elaine 1994: *Media-tions: Forays into the Culture and Gender Wars*. Boston, MA: South End Press.
- Rasmussen, D.M. 1990: *Reading Habermas*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rasputin, Valentin 1993: "'Motherland' is not an abstract notion," *World Literature Today*, 67:1.
- Raulet, G. 1983: "Structuralism and post-structuralism: an interview with Michel Foucault," *Telos*, 55, 195–211.
- Rawls, John 1971 (1972): *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Raymond, Marcel 1933 (1961): *From Baudelaire to Surrealism*, trans. G.M. New York: Wittenborn, Schultz.
- Readings, Bill 1991: *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London: Routledge.
- Reddy, V. 1991: "Playing with others' expectations: teasing and mucking about in the first year." In A. Whiten, ed., *Natural Theories of Mind*. Oxford: Blackwell, 143–58.
- Reddy, V. 2000: "Coyness in early infancy," *Developmental Science*, 3:2, 186–92.
- Reddy, V. 2001: "Infant clowns: the interpersonal creation of humour in infancy," *Enfance*, 3, 247–56.
- Reddy, V. 2005: "Before the third element: understanding attention to self." In N. Eilan, C. Hoelt and T. McCormack, eds, *Joint Attention: Communication and Other Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Reddy, V. 2008: *How Infants Know Minds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Redner, Harry 1986: *The Ends of Philosophy*. London: Croom Helm.
- Reich, Wilhelm 1933 (1972): *Character Analysis*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Reich, Wilhelm 1935 (1972): *The Sexual Revolution*, trans. Theodore P. Wolfe. London: Vision Press.
- Reiche, Reimut 1968 (1970): *Sexuality and the Class Struggle*. London: New Left Books.
- Reichert, John 1977: *Making Sense of Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reinelt, Janelle 1990: "Rethinking Brecht: deconstruction, feminism and the politics of form." In *Essays on Brecht (Brecht Yearbook 15)*, ed. Marc Silberman et al. College Park, MD: International Brecht Society.
- Reinelt, Janette and Case, Sue-Ellen, eds 1991: *The Performance of Power: Theatrical Discourse and Politics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Reinelt, Janelle G. and Roach, Joseph R., eds 1992: *Critical Theory and Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Renan, Ernest 1863 (1955): *The Life of Jesus*, trans. J.H. Holmes. New York: Random House.
- Rescher, Nicholas 1987: *Scientific Realism: A Critical Reappraisal*. Dordrecht: D. Reidel.
- Révauger, J-P. 1993a: "Civilization and culture: towards a synthesis." *Les Cahiers de l'Observatoire*, 6, 21–32.
- Révauger, J-P. 1993b: *Civilization: Theory and Practice*. Grenoble: Université Stendhal.
- Revill, David 1992: *The Roaring Silence: John Cage: A Life*. New York: Arcade Publishing.
- Rich, Adrienne 1973 (1979): "Toward a womancentered university." In *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*. New York: Norton.
- Rich, Adrienne 1976: *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- Rich, Adrienne 1979: *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*. New York: Norton.
- Rich, Adrienne 1980: "Compulsory heterosexuality and lesbian existence." In *Women, Sex and Sexuality*, ed. C.R. Stimpson and E. Spector Person. Chicago: University of Chicago Press.
- Rich, Adrienne 1986: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979–1985*. New York: Norton.
- Rich, Adrienne 1993: *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*. New York: Norton.
- Richard, Jean-Pierre 1954: *Littérature et sensation*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1955a: *Poésie et profondeur*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1955b (1980): "Verlaine's faded quality;" trans. Sarah Lawall. *Denver Quarterly*, 15:3, 27–43.
- Richard, Jean-Pierre 1961: *L'Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1974: *Proust et le monde sensible*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1979: *Microlectures*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1984: *Pages Paysages: Microlectures II*. Paris: Seuil.
- Richard, Jean-Pierre 1990: *L'Etat des choses: études sur huit écrivains d'aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- Richards, I.A. 1929 (1964): *Practical Criticism*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Richards, J. 1989: *Imperialism and Juvenile Literature*. Manchester: Manchester University Press.
- Richards, Thomas 1991: *The Commodity Culture of Victorian England: Advertising and Spectacle, 1851–1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Richman, Michele 1982: *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Ricketts, Thomas G. 1982: "Translation, rationality, and epistemology naturalized," *Journal of Philosophy*, 86, 113–36.
- Ricoeur, P. 1969 (1974): *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil; [*The Conflict of Interpretations*, ed. D. Ihde. Evanston, IL: Northwestern University Press.]
- Ricoeur, P. 1970: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ricoeur, P. 1978: *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ricoeur, P. 1984–6: *Time and Narrative*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. 3 vols. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. and Gadamer, H.-G. 1982 (1991): "The conflict of interpretation: debate with Hans-Georg Gadamer." In *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. M.J. Valdes. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Riffaterre, Michael 1979 (1983): *Text Production*, trans. Terese Lyons. New York: Columbia University Press.
- Rigby, S.H. 1992: *Engels and the Formation of Marxism*. Manchester: Manchester University Press.
- Rimmon-Kenan, Shlomith 1983: *Narrative Fiction*. London: Methuen.
- Riquelme, J.P. 1980: "The ambivalence of reading," *Diacritics*, 10, 47–56.
- Roberts, David 1991: *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory After Adorno*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Robbins, Derek 1991: *The Work of Pierre Bourdieu*. Milton Keynes: Open University Press.
- Robin, R. 1992: *Socialist Realism: An Impossible Aesthetic*, trans. C. Porter. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Robins, R. 1967: (1990): *A Short History of Linguistics*. London: Longman.
- Robinson, Alan A. 1970: *The Sexual Radicals*. London: Maurice Temple.
- Robinson, Lillian S. 1978: *Sex, Class, and Culture*. New York: Methuen.
- Robinson, Maxime 1961 (1980): *Muhammad*, trans. Anne Carter. New York: Pantheon.
- Robinson, Maxime 1966 (1978): *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce. Austin: University of Texas Press.
- Rockmore, T. 1992: *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Roderick, R. 1986: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. London: Macmillan.
- Rodin, Judith and Collins, Aila, eds 1991: *Women and New Reproductive Technologies: Medical, Psycho-social, Legal, and Ethical Dilemmas*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Rodney, Walter 1969: *The Groundings with My Brothers*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Rodney, Walter 1970: *A History of the Upper Guinea Coast, 1545–1800*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodney, Walter 1972: *How Europe Underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Rodney, Walter 1980: *Kofi Baadu Out of Africa*. Guyana: Guyana National Lithographic.
- Rodney, Walter 1981: *A History of the Guyanese Working People, 1881–1905*. Baltimore, MD, and London: Johns Hopkins University Press.
- Rodney, Walter 1990: *Walter Rodney Speaks: The Making of an African Intellectual*. New Jersey: Africa World Press.
- Rodnyanskaya, Irina 1993: "Gipsovyi veter. O filsofskoi intosikatsii v tekushchei slovesnosti," *Novy mir*, 12.
- Roemer, Kenneth 1983: *Native American Renaissance*. Berkeley: University of California Press.
- Roger, P. 1986: *Roland Barthes, Roman*. Paris: Grasset.
- Rohner, Ronald P. and Rohner, Evelyn C. 1969: "Franz Boas and the Development of North American Ethnology and Ethnography." In *The Ethnography of Franz Boas*; ed. R. Rohner. Chicago: University of Chicago Press.
- Rolston, Holmes, III 1988: *Environmental Ethics, Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rorty, Richard, ed. 1970 (1971): *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard 1972 (1982): "The world well lost." In *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, Richard 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 1991: "Texts and lumps." In *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 78–92.
- Rorty, Richard 1993: "Putnam and the relativist menace," *Journal of Philosophy*, 90, 443–61.
- Rose, Gillian 1978: *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan.

- Rose, Gillian 1981: *Hegel Contra Sociology*. London: Athlone Press.
- Rose, Mark 1993: *Authors and Owners: The Invention of Copyright*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosen, Charles 1971: *The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven*. London: Faber & Faber.
- Rosen, Charles 1976: *Schoenberg*. Glasgow: Fontana/Collins.
- Rosen, Charles 1980: *Sonata Forms*. New York and London: Norton.
- Rosen, Charles and Zerner, H. 1984: *Romanticism and Realism: The Mythology of Nineteenth-Century Art*. New York: Viking.
- Rosenbaum, S.P., ed. 1992: *Women & Fiction: The Manuscript Versions of "A Room of One's Own"*. Oxford: Shakespeare Head Press/Blackwell Publishers.
- Rosenberg, A. 2006: *Darwinian Reductionism, or, How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*. Chicago: Chicago University Press.
- Rosenberg, A. and McShea, D.W. 2008: *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Rosenberg, Harold 1959: *The Tradition of the New*. New York: Horizon Press.
- Rosenberg, Harold 1962: *Arshile Gorky: The Man, the Time, the Idea*. New York: Horizon Press.
- Rosenberg, Harold 1964 (1966): *The Anxious Object: Art Today and Its Audience*. New York: Horizon Press.
- Rosenberg, Karen 1985: "The concept of originality in formalist theory. A *Festschrift* in honor of Victor Erlich." In *Russian Formalism. A Retrospective Glance*, ed. R. Jackson and S. Rudy. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rosenblatt, L.M. 1978: *The Reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Rossi, Pietro, ed. 1988: *La memoria del sapere: Forme di conservazione e strutture organizzative dell'Antichità a oggi*. Rome/Bari: Laterza.
- Rozzak, T. 1968 (1971): *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. London: Faber.
- Rozzak, T. 1972: *Where the Wasteland Ends: Politics and Transience in Postindustrial Society*. Garden City, NY: Doubleday.
- Roudinesco, Elisabeth 1986: *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France 1925–1985*, trans. Jeffrey Mehlman. London: Free Association Books.
- Rousseau, George, ed. 1972: *Organic Form: The Life of an Idea*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rousseau, George and Porter, Roy, eds 1988: *Sexual Underworlds of the Enlightenment*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rowe, J.C. 1990: "Structure." In *Critical Terms for Literary Studies*, ed. F. Lentricchia and T. McLaughlin. Chicago: University of Chicago Press.
- Roy, Gabrielle 1947 (1969): *The Tin Flute*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Ruben, David-Hillel 1982: *Explaining Explanation*. London: Routledge.
- Rubin, Gayle 1975: "The traffic in women." In *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press.
- Ruoff, A. LaVonne Brown 1990: *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography*. New York: Modern Language Association.
- Russo, John 1989: *I.A. Richards: His Life and Work*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Russell, B. 1934: *The Meaning of Marx: A Symposium*. New York: Farrar & Rinehart.
- Russell, B. 1946: *Is Materialism Bankrupt? Mind and Matter in Modern Science*. Girard, KS: Haldeman-Julius Publications.
- Russell, B. 1956: *Logic and Knowledge*. London: Allen & Unwin.
- Rustin, Margaret and Rustin, Michael 1987: *Narratives of Love and Loss*. London: Verso.
- Ruthven, K.K. 1979: *Critical Assumptions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruthven, K.K. 1984: *Feminist Literary Studies: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruthven, K.K. 1993: *Nuclear Criticism*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Ryan, M. 1982: *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Ryle, G. 1949: *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Sadock, J. 1974: *Towards a Linguistic Theory of Speech Acts*. New York: Academic Press.
- Said, Edward 1975 (1985): *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward 1978 (1979): *Orientalism*. New York: Random House and Vintage.
- Said, Edward 1979 (1980): *The Question of Palestine*. New York: Random House.
- Said, Edward 1981: *Covering Islam*. New York: Pantheon.
- Said, Edward 1983: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, Edward 1993 (1994): *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus; New York: Alfred A. Knopf.
- Said, Edward 2003: "Representing the colonized: anthropology's interlocutors." In *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 293–316.

- Salkie, Raphael 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics*. London: Unwin Hyman.
- Salmon, Wesley C. 1984: *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Salmon, Wesley C. 1989: *Four Decades of Scientific Explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salomon, Barbara, ed. 1992: *Other Voices Other Vistas: Short Stories from Africa, China, India, Japan, and Latin America*. New York: New American Library.
- Salvadori, Massimo, ed. 1972: *European Liberalism*. New York: John Wiley.
- Salvaggio, Jerry L. 1979: "Between formalism and semiotics: Eisenstein's film language," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*, 4.
- Samson, Anne 1992: *F.R. Leavis*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Sandel, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sansome, Livio 2003: *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. London: Palgrave Macmillan.
- Sapir, E. 1921: *Language*. New York: Harcourt Brace.
- Sapir, E. 1949: *Selected Readings in Language, Culture and Personality*, ed. D. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press.
- Sarat, Austin and Kearns, Thomas R., eds 1991: *The Fate of Law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sartre, Jean-Paul 1937 (1957): *The Transcendence of the Ego*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Noonday.
- Sartre, Jean-Paul 1938 (1965): *Nausea*. London: Penguin.
- Sartre, Jean-Paul 1940: *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1943 (1958): *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes. London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul 1946 (1990): *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet. London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul 1948 (1983): *What Is Literature?* trans. B. Frechtman. London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul 1961 (1967): "Preface to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*," trans. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin.
- Sassen, S. 2006: *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sauer, C. 1925: "The morphology of landscape," *University of California Publications in Geography*, 22, 19–53.
- Saussure, Ferdinand de 1972 (1983): *A Course in General Linguistics*, trans. R. Harris. London: Duckworth; 1916 (1966): trans. Wade Buskin. New York: McGraw.
- Savage, Jon 1992: *England's Dreaming*. London: Faber.
- Savage, M. and Warde, A. 1993: *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*. London: Macmillan.
- Sayres, Sohnya 1990: *Susan Sontag: The Elegiac Modernist*. London: Routledge.
- Scarry, Elaine 1985: *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Scarry, Elaine ed. 1988: *Literature and the Body*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Scarry, Elaine 1994: *Resisting Representation*. New York: Oxford University Press.
- Scarry, Elaine ed. 1995: *Fins de Siècle*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Scarry, Elaine 1998a: "The fall of TWA 800: the possibility of electromagnetic interference," *New York Review of Books*, April 9.
- Scarry, Elaine 1998b: "An exchange on TWA 800," *New York Review of Books*, July 16.
- Scarry, Elaine 1999a: *Dreaming by the Book*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Scarry, Elaine 1999b: *On Beauty and Being Just*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Scarry, Elaine 2000a: "Swissair 111, TWA 800, and electromagnetic interference," *New York Review of Books*, September 21.
- Scarry, Elaine 2000b: "The fall of Egypt Air 990," *New York Review of Books*, October 5.
- Scarry, Elaine 2003: *Who Defended the Country?* Boston: Beacon.
- Schechner, Richard 1985: *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schegloff, E.A. 1968 (1986): "Sequencing in conversational openings." In *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, ed. J.J. Gumpertz and D. Hymes. Oxford: Basil Blackwell.
- Scheler, M. 1916 (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Francke.
- Schilpp, P.A., ed. 1957: *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor.
- Schilpp, P.A., ed. 1981: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle, IL: Open Court.
- Schimtt, R. 1967: "Phenomenology." In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards. New York: Macmillan and Free Press.
- Schleiermacher, Friedrich 1977: *Hermeneutik und Kritik (Hermeneutics and Critique)*; ed. Manfred Frank. Frankfurt: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom 1975 (1982): *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. London: Faber.
- Scholes, Robert 1969: *Elements of Poetry*. New York: Oxford University Press.
- Scholte, Bob 1973: "The structural anthropology of Claude Lévi-Strauss." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, ed. J. Honigmann. New York: Rand McNally.

- Schubnell, Matthias 1993: "What other story?: Mythic subtexts in Leslie Silko's 'Storyteller,'" *Nebraska English Journal*, 38, 40–8.
- Schulman, Sarah 1990: *People in Trouble*. New York: Dutton.
- Schultz, H.J. and Rhein, P.H. 1973: *Comparative Literature. The Early Years*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schwartz, Richard B., ed. 1990: *Theory and Tradition in Eighteenth-Century Studies*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Schwartz, Steven, ed. 1977: *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schwartz, W. 1989: "Some remarks on the development, poetic range and operational disposition of Mukarovskij's term 'semantic gesture.'" In *Issues in Slavic Literary and Cultural Theory*, ed. K. Eimermacher, P. Grzybek, and G. Witte. Bochum: Brockmyer.
- Schweickart, Patrocino 1984 (1986): "Reading ourselves: Toward a feminist theory of reading." In *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, ed. Elizabeth A. Flynn and Patrocino P. Schweickart. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Schweitzer, D. and Seyer, R.F., eds 1989: *Alienation Theories and Alienation Strategies*. Middlesex: Science Reviews.
- Scott, Joan Wallach 1988: *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Scott, Joan Wallach 1989: "History in crisis?" *American Historical Review*, 94, 680–92.
- Scott, Patrick and Fletcher, Pauline, eds 1990: *Culture and Education in Victorian England*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Scruton, R. 1980 (1984): *The Meaning of Conservatism*. London: Macmillan.
- Scruton, R. 1988: "The New Right in Central Europe." *Political Studies*, 36:4, 638–53.
- Scruton, R. 1991: "What is conservatism?" In *Conservative Texts: An Anthology*. London: Macmillan.
- Searle, John 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1975: "Indirect speech acts." In *Syntax and Semantics*, Vol. 3, ed. P. Cole and J. Morgan. New York: Academic Press.
- Searle, John 1979: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1983: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John 1989: "How performatives work," *Linguistics and Philosophy*, 12:5, 535–58.
- Sebeok, Thomas, ed. 1960: *Style in Language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sebeok, Thomas 1994: *An Introduction to Semiotics*. London: Pinter.
- Secord, James 2001: *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*. Chicago: Chicago University Press.
- Segal, Hanna 1952 (1986): "A psychoanalytic approach to aesthetics." In *The Work of Hanna Segal: A Kleinian Approach to Clinical Practice*. London: Free Association Books and Maresfield Library.
- Segal, Hanna 1979: *Klein*. London: Fontana.
- Segall, M.H., Dasen, P.R., Berry, J.W. and Poortinga, Y.H. 1999: *Human Behavior in Global Perspective*. Boston: Allyn and Bacon.
- Seigel, J.E. 1993: *Marx's Fate: The Shape of a Life*. University Park, PA: Penn. State University Press.
- Seiter, Ellen, Borchers, Hans, Kreuzner, Gabriele and Warth, Eva-Maria, eds 1989: *Remote Control: Television, Audiences and Cultural Power*. London: Routledge.
- Sekula, Allen 1975: "On the invention of photographic meaning." In *Photography in Print*, ed. Vicki Goldberg. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Seldon, R. 1985: "Reader-oriented theories." In *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Brighton: Harvester Press.
- Selivanova, Svetlana 1993: "From the seventies to the nineties," *World Literature Today*, 67:1.
- Sellers, Susan 1991: *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France*. London: Macmillan.
- Semenov, Oleg 1993: "Iskusstvo li – iskusstvo nashego stoleitiya?" *Novy mir*, 8.
- Senghor, Léopold Sédar, ed. 1948: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sennett, R., ed. 1969: *Classic Essays on the Culture of Cities*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Serge, Cesare 1979: *Structures and Time. Narration, Poetry, Models*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sereqberhan, Tsenay 1994: *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*. New York: Routledge.
- Sereqberhan, Tsenay ed. 1992: *African Philosophy: The Essential Reading*. New York: Paragon.
- Sevaldsen, J. 1993: "Civilization as comparative politics." *Les Cahiers de l'Observatoire*, 6, 9–20.
- Sewall, Richard B. 1980: *The Vision of Tragedy*. Stanford, CA: Stanford University Press; New Haven, CT: Yale University Press.
- Sewell, T. 1992: *Black Tribunes: Race and Representation in British Politics*. London: Lawrence & Wishart.

- Sharif, M.M. 1989: *A History of Muslim Philosophy*. Delhi: LLP, 2 vols.
- Shaw, C.R. 1930 (1966): *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shelemay, May Kaufman, ed. 1990: *The Garland Library of Readings in Ethnomusicology*. New York: Garland.
- Shiach, Morag 1989a: "Their 'symbolic' exists, it holds power – we, the sowers of disorder, know it only too well." In *Between Feminism and Psychoanalysis*, ed. Teresa Brennan. London: Routledge.
- Shiach, Morag 1989b: *Discourse on Popular Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Shiach, Morag 1991: *Hélène Cixous: A Politics of Writing*. London: Routledge.
- Shilts, Randy 1987: *And the Band Played On: Politics, People and the AIDS Epidemic*. New York: St Martin's Press.
- Shinoda, K. 1989: *Roland Barthes*. Tokyo: Iwanami.
- Shklovsky, V. 1925 (1991): *Theory of Prose*, trans. Benjamin Sher. Elmwood Park, IL: Dalkey Archive Press.
- Short, M. 1973: "Some thoughts on foregrounding and interpretation," *Language and Style*, 6.
- Showalter, Elaine 1977: *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Showalter, Elaine 1983: "Critical cross-dressing: Male feminists and the woman of the year," *Raritan*, 3, 130–49.
- Showalter, Elaine 1989: "A criticism of our own: Autonomy and assimilation in Afro-American and feminist literary theory." In *The Future of Literary Theory*, ed. Ralph Cohen. New York: Routledge.
- Showalter, Elaine 1990: *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*. New York: Viking Press.
- Showalter, Elaine 1991: *Sister's Choice*. New York: Oxford University Press.
- Showalter, Elaine 1993: "American gynocriticism," *American Literary History*, 5:1, 111–28.
- Showalter, Elaine ed. 1985: *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*. New York: Pantheon.
- Showalter, Elaine ed. 1989: *Speaking of Gender*. London: Routledge.
- Shreider, Yu 1993: "Mezhdu molokhom i mamonoj," *Novy mir*, 5.
- Shreider, Yu 1994: "Tsennosti, kotorye my vybiraem," *Novy mir*, 1.
- Shusharin, D. 1994: "Vozvrashchenie v kontekst," *Novy mir*, 7.
- Siewers, Alfred K. 2009: *Strange Beauty: Ecocritical Approaches to Early Medieval Landscape*. New York: Palgrave Macmillan.
- Silberman, Marc 1993: "A postmodernized Brecht?" *Theatre Journal*, 45, 1–19.
- Silver, Brenda 1991a: "The authority of anger: *Three Guineas* as case study," *Signs*, 16.
- Silver, Brenda 1991b: "Textual criticism as feminist practice: or, who's afraid of Virginia Woolf Part II." In *Representing Modernist Texts*, ed. George Bernstein. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Silverman, H.J., ed. 1991: *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge.
- Simonson, Rick and Walker, Scott, eds 1988: "Introduction." In *Multicultural Literacy*. St Paul, MN: Graywolf Press.
- Simonson, Rick and Walker, Scott 1988: *Multicultural Literacy*. St Paul, MN: Graywolf Press.
- Simpson, Amelia 1993: *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Simpson, David 1979: *Irony and Authority in Romantic Poetry*. London: Macmillan.
- Simpson, G.G. 1944: *Tempo and Mode in Evolution*. New York: Columbia University Press.
- Simpson, G.G. 1951: "The species concept," *Evolution*, 5, 285–98.
- Simpson, Lewis, ed. 1976: *The Possibilities of Order: Cleanth Brooks and His Works*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Sinclair, J.McH. and Coulthard, R.M. 1975: *Towards an Analysis of Discourse*. London: Oxford University Press.
- Sinfield, Alan 1992: *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, June 1972: *Boundaries of the Soul: The Practice of Jung's Psychology*. New York: Doubleday.
- Singer, Peter 1979: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter ed. 1986: *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Slobin, D. 1971 (1979): *Psycholinguistics*. Glenview, IL: Scott, Foresman.
- Smalley, Beryl 1984: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smart, Barry 1983: *Foucault, Marxism, and Critique*. London: Routledge.
- Smart, Barry 1985: *Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Smart, J.J.C. and Williams, B. 1973: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Barbara Herrnstein 1988: *Contingencies of Value*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Craig S. 2006: "In Paris streets, soup with a twang of intolerance," *The International Herald Tribune*, February 28. <http://www.iht.com/articles/2006/02/28/news/paris.php>.
- Smith, David Lionel 1991: "The black arts movement and its critics," *American Literary History*, 3, 93–110.
- Smith, Gary, ed. 1988: *On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Smith, Gary 1989: *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Iris 1991: "Brecht and the mothers of epic theatre," *Theatre Journal*, 43, 491–505.
- Smith, M.G. 1965: *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Peter J. 1981: *Realism and the Progress of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Roth C. 1985: "Bachelard's logosphere and Derrida's logocentrism: is there a difference [sic]?" *French Forum*. 10, 225–34.
- Smith, Valerie 1989: "Gender and Afro-Americanist literary theory and criticism." In *Speaking of Gender*, ed. Elaine Showalter. New York: Routledge.
- Smith, William Robertson 1889 (1957): *Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: Meridian Books.
- Smitherman, Geneva 1977: *Talkin and Testifyin: The Language of Black America*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Smyth, J. 1991: *Teachers as Collaborative Learners*. Buckingham: Open University Press.
- Snell-Hornby, Mary 1988: *Translation Studies; An Integrated Approach*. Amsterdam: John Benjamins.
- Solé, Carlos A., ed. 1989: *Latin American Writers*. 3 vols. New York: Charles Scribners' Sons.
- Solich, Wolfgang 1993: "The dialectic of mimesis and representation in Brecht's *Life of Galileo*," *Theatre Journal*, 45, 49–54.
- Sollers, Walter 1989: *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, J. Fisher 1988: *Discourse and Reference in the Nuclear Age*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Solomon, Miriam 1989: "Quine's point of view," *Journal of Philosophy*, 86, 113–36.
- Solomon, Robert C. 1972: *From Rationalism to Existentialism*. New York: University Press of America.
- Solomon, Robert C. 1988: *Continental Philosophy Since 1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Solzhenitsyn, A. 1994: "'Russkii vopros' k kontsu XX veka," *Novy mir*, 7.
- Sonnino, Lee A. 1968: *A Handbook to Sixteenth-Century Rhetoric*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sontag, Susan 1966: *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 1969 (1988): *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 1973 (1977): *On Photography*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 1978: *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 1980: *Under the Sign of Saturn*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 1982: *A Susan Sontag Reader*; ed. Elizabeth Hardwick. Harmondsworth: Penguin.
- Sontag, Susan 1986: "The way we live now." In *The Best American Short Stories of the Eighties*; ed. Shannon Ravenel. New York: Houghton.
- Sontag, Susan 1989: *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Sontag, Susan 2004: *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Soper, K. 1986: *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.
- Speirs, Ronald 1987: *Bertolt Brecht*. New York: St Martin's Press.
- Sperber, D. and Wilson, D. 1986: *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Speth, J. 2003: *Worlds Apart: Globalization and the Environment*. Washington, DC: Island Press.
- Spiegelberg, H. 1960 (1982): *The Phenomenological Movement*. The Hague: Nijhoff.
- Spiegelman, J., Khan, P.V.I. and Fernandex, T. 1991: *Sufism, Islam and Jungian Psychology*. Arizona: Falcon Press.
- Spitz, David 1982: *The Real World of Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spivak, Gayatri C. 1987a: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Spivak, Gayatri C. 1987b (1988): "Subaltern studies: deconstructing historiography." In *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha and Gayatri C. Spivak. Delhi: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri C. 1994: *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Sprigge, Timothy L.S. 1974: *Santayana: An Examination of His Philosophy*. London, and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.
- Sprinker, M. 1987: *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London: Verso.
- Sprinker, M. ed. 1992: *Edward Said: A Critical Reader*. Cambridge, MA, and Oxford: Blackwell.
- Squires, Radcliffe, ed. 1972: *Allen Tate and His Work: Critical Evaluations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stacy, R.H. 1974: *Russian Literary Criticism: A Short History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Stafford, Barbara Maria 1991: *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Starobinski, Jean 1957 (1988): *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.
- States, Bert O. 1985: *Great Reckonings in Little Rooms: On the Phenomenology of Theatre*. Berkeley, CA, and London: University of California Press.
- Steiner, George 1960 (1977): *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in Contrast*. London: Faber; New York: Viking.

- Steiner, George 1967: *Language and Silence*. London: Faber.
- Steiner, George 1971: *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. London: Faber.
- Steiner, George 1975: *After Babel*. London and New York: Oxford University Press.
- Steiner, George 1978: *Heidegger*. New York: Viking.
- Steiner, George 1984: *George Steiner: A Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Steiner, George 1989: *Real Presence*. London: Faber.
- Steiner, Peter, ed. 1982: *The Prague School, Selected Writings, 1929–1946*. University of Texas Press Slavic Series, 6. Austin: University of Texas Press.
- Steiner, Peter 1984: *Russian Formalism: A Metapoetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sterelny, K. and Griffith, P.E. 1999: *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, D. 1985: *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Sternberg, Meir 1985: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Steward, Julian H. 1973: *Alfred Kroeber*. New York: Columbia University Press.
- Stewart, John Lincoln 1965: *The Burden of Time: The Fugitives and Agrarians*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stimpson, Catherine R. with Cobb, Nina Kressner 1986: *Women's Studies in the United States*. New York: Ford Foundation.
- Stocking, George, ed. 1974: *The Shaping of American Anthropology, 1883–1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.
- Stone, Merlin 1976: *When God Was a Woman*. New York: Dial Press.
- Stone, Merlin 2000: "Wittgenstein on deconstruction." In A. Crary and R. Read, eds, *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 83–117.
- Stone, Merlin 2004: "On the old saw, 'every reading of a text is an interpretation': some remarks." In J. Gibson and W. Huemer, eds, *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge, 186–208.
- Stout, J. 1984: "Virtue among the ruins: an essay on MacIntyre," *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26, 256–73.
- Stove, David C. 1982: *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Oxford: Pergamon.
- Strauss, Leo 1952 (1988): *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo 1953: *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo 1959: *What is Political Philosophy?* New York: Free Press.
- Strauss, Leo 1963 (1991): *On Tyranny*. New York: Free Press.
- Strauss, Leo 1964: *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strawson, P.F. 1959: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Street, Brian 1984: *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Striedter, Jurij 1989: *Literary Structure, Evolution, and Value. Russian Formalism and Czech Structuralism*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Stroud, Barry 1968: "Transcendental arguments," *Journal of Philosophy*, 65, 241–56.
- Stuckey, Sterling 1972: *The Ideological Origins of Black Nationalism*. Boston, MA: Beacon Press.
- Suleiman, S.R. 1980: "Introduction: varieties of audience-oriented criticism." In *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, ed. S.R. Suleiman and I. Crosman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Suleiman, S.R. 1989: "As is." In *A New History of French Literature*, ed. Denis Hollier. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Suvin, Darko 1984: *To Brecht and Beyond: Soundings in Modern Dramaturgy*. Brighton: Harvester Press; Totowa, NJ: Barnes and Noble Books.
- Swann, Bian, ed. 1983: *Smoothing the Ground: Essays on Native American Oral Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Symons, T.H.B. 1975: *To Know Ourselves: The Report of the Commission on Canadian Studies*. Ottawa: Association of Universities and Colleges of Canada.
- Takeuchi, Y. 1981: *The Theory of Culture*. Tokyo: Iwanami.
- Takeuchi, Y., and Maruyama, K. 1982: "Language, sign and society," *Thought*, 693, 1–29.
- Tanner, Tony 1980: "A preface to A.H." In George Steiner, *The Portage to San Cristobal of A.H.* Cambridge: Granta.
- Tanner, Tony 1992: *Venice Desired*. Oxford: Blackwell.
- Tao, Dongfeng 2002: *Wenhua yanjiu: xifang yu zhongguo*. Beijing: Beijingdaxue Chubanshe.
- Tao, Dongfeng and Yuanpu, Jin, eds 2005: *Cultural Studies in China*. Singapore: Marshall Cavendish Academic.
- Tao, Dongfeng and Yanrui, Xu 2006: *Dangdai zhongguo de wenhuapiping*. Beijing: Beijingdaxue Chubanshe.
- Tartar, Maria 1992: *Off with Their Heads: Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tartar, Maria ed. 1999: *The Classic Fairy Tales*. New York: W.W. Norton.
- Tartar, Maria 2003: *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tate, Allen 1969: *Essays of Four Decades*. Chicago: Swallow Press.

- Taylor, C. 1975: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Gary and Warren, Michael 1983: *The Division of the Kingdom: Shakespeare's Two Versions of King Lear*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Talbot J. 1980: *Linguistic Theory and Structural Linguistics*. Oxford and New York: Pergamon Press.
- Teigas, Demetrius 1995: *Knowledge and Hermeneutic Understanding: A Study of the Habermas–Gadamer Debate*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Tempels, Placide 1969: *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine.
- Tennenhouse, Leonard 1986: *Power on Display: The Politics of Shakespeare's Genres*. New York and London: Methuen.
- Terlazzo, R. forthcoming: "Progressive politics: liberalism, humanism, and feminism in Nussbaum's capabilities approach," *South African Journal of Philosophy*, 28:2.
- Tester, Keith 1992: *Civil Society*. London: Routledge.
- Tetreault, Mary Katy Thompson 1985: "Feminist phase theory: An experience-derived evaluation model," *Journal of Higher Education*, 56:4, 363–84.
- Thelander, Dorothy R. 1982: "Mother Goose and her goslings: the France of Louis XIV as seen through the fairy tale," *Journal of Modern History*, 54:3, 467–96.
- Therborn, G. 1980: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London and New York: Verso.
- Thieme, J.P. 1957 (1982): "The Indo-European language." *Scientific American*, October. Repr. in *Human Communication*, ed. W.S.-Y. Wang. San Francisco: W.H. Freeman.
- Thomas, A., ed. 2007: *Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E.M. 1971: *Russian Formalism and Anglo-American Criticism: A Comparative Study*. The Hague: Mouton.
- Thompson, E.P. 1955 (1977): *William Morris: Romantic to Revolutionary*. New York: Pantheon.
- Thompson, E.P. 1963 (1980): *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, E.P. 1978: *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press.
- Thompson, E.P. 1993: *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Evan 2007: *Mind in Life: Body, Phenomenology, and the Sciences of Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, J.B. 1984: *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, Kenneth 1982: *Emile Durkheim*. Chichester: Ellis Horwood.
- Thompson, Kristin 1981: "Eisenstein's *Ivan the Terrible*: a neoformalist analysis," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*, 6:17–18 (Summer–Fall).
- Thompson, Marvin and Thompson, Ruth, eds 1989: *Shakespeare and the Sense of Performance: Essays in the Tradition of Performance Criticism in Honor of Bernard Beckerman*. Newark, NJ: University of Delaware Press.
- Thomson, Peter and Sacks, Glendyr, eds 1994: *The Cambridge Companion to Brecht*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillyard, E.M.W. 1943: *The Elizabethan World Picture*. London: Chatto & Windus.
- Timms, Edward and Kelly, David 1985: *Unreal City: Urban Experience in Modern European Literature and Art*. Manchester: Manchester University Press.
- Tobin, Y., ed. 1988: *The Prague School and Its Legacy, in Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts*. Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe, 27. Amsterdam: John Benjamins.
- Todd, Janet 1988: *Feminist Literary History*. Cambridge: Polity.
- Todd, Janet 1989: *The Sign of Angelica: Women, Writing and Fiction 1660–1800*. London: Virago.
- Todorov, Tzvetan 1967: *Littérature et signification*. Paris: Larousse.
- Todorov, Tzvetan 1970 (1982): *The Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre*, trans. Richard Howard. Cleveland, OH: Case Western Reserve University Press.
- Todorov, Tzvetan 1971: *Poétique de la prose*. Paris: Seuil.
- Todorov, Tzvetan 1981a: *Introduction to Poetics*, trans. R. Howard. Brighton: Harvester Press.
- Todorov, Tzvetan 1981b (1984): *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, trans. W. Godzich. Manchester: Manchester University Press.
- Tokar, Brian 1987 (1992): *The Green Alternative. Creating an Ecological Future*. San Pedro, CA: R. & E. Miles.
- Tokieda, M. 1941: *The Principle of the Study of the Japanese Language*, Vol. 1. Tokyo: Iwanami.
- Tokieda, M. 1955: *The Principle of the Study of the Japanese Language*, Vol. 2. Tokyo: Iwanami.
- Tomalin, Claire 1974: *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Tompkins, J. 1980: "An introduction to reader-response criticism." In *Reader-Response Criticism*, ed. J. Tompkins. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Tong, Rosemarie 1989: *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. Boulder, CO: Westview Press.
- Torrance, J. 1977: *Estrangement, Alienation, and Exploitation: A Sociological Approach*. New York: Columbia University Press.
- Totosy de Zepanek, Steven 1992: "Systemic approaches to literature: an introduction with selected bibliography." In *Canadian Review of Comparative Literature*, 19:1–2.

- Toury, Gideon 1980: *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Trask, Haunani-Kay 2000: "Settlers of color and 'immigrant' hegemony: 'locals' in Hawaii," *Amerasia*, 26:2, 1–24.
- Traub, Valerie 1992: *Desire and Anxiety: Circulations of Sexuality in Shakespearean Drama*. London: Routledge.
- Trevarthen, C. 1980: "Sharing makes sense: intersubjectivity and the making of an infant's meaning." In R. Steele and T. Threadgold, eds, *Language Topics: Essays in Honour of Michael Halliday*. Amsterdam: John Benjamins.
- Trevarthen, C. 2001: "Intrinsic motives for companionship in understanding: their origin, development and significance for infant mental health," *Infant Mental Health Journal*, 22:1/2, 95–131.
- Trilling, Lionel 1950 (1979): *The Liberal Imagination*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Trilling, Lionel 1956 (1978): *A Gathering of Fugitives*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Trinh T. Minh ha 1989: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Troeltsch, Ernst 1923 (1979): *Christian Thought: Its History and Application*. Westport, CT: Hyperion Press.
- Truffaut, François 1978 (1994): *The Films in My Life*, trans. Leonard Mayhew. New York: Da Capo Press.
- Tuan, Y.-F. 1974: *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Tucker, Herbert 1999: "The fix of form: an open letter," *Victorian Literature and Culture*, 27:2, 531–5.
- Tugendhat, Ernst 1970: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst 1979 (1986): *Self-Consciousness and Self-Determination*, trans. Paul Stern. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tugendhat, Ernst 1976 (1982): *Traditional and Analytic Philosophy*, trans. P.A. Gerner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, Ernst 1992: *Philosophische Aufsätze (Philosophical Essays)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Turnbull, Colin 1983: *The Human Cycle*. New York: Simon and Schuster.
- Turner, Bryan S. 1974: *Weber and Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Victor W. 1982: "Liminal to liminoid in play, flow, and ritual." In *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, Victor W. 1982: *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, Victor W. 1986: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Tynyanov, Yury 1981: *The Problems of Verse Language*; trans. M. Sosa and B. Harvey. Ann Arbor, MI: Ardis.
- Ulanov, Ann 1971: *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ulmer, Gregory 1989: *Teleteory: Grammatology in the Age of Video*. London: Routledge.
- UNESCO 1982: *Cultural Industries. A Challenge for the Future of Culture*. Paris: UNESCO.
- Unger, Roberto Mangabeira 1986: *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Urban Life* 1983: Special issue: "The Chicago school: the tradition and the legacy," 11:4.
- Urmson, J.O. 1965: "J.L. Austin," *Journal of Philosophy*, 62, 499–508.
- Vachek, J. 1966: *The Linguistic School of Prague; an Introduction to its Theory and Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vachek, J. and Duskova, L., eds 1983: *Praguiana, Some Basic and Less Known Aspects of the Prague Linguistic School*; Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe, 12. Amsterdam: John Benjamins.
- van Dijk, T.A. 1985: *Handbook of Discourse Analysis*. 4 vols. London: Academic Press.
- van Erven, Eugene 1988: *Radical People's Theatre*. Bloomington: Indiana University Press.
- van Erven, Eugene 1992: *The Playful Revolution: Theatre and Liberation in Asia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Van Leuven-Zwart, Kitty and Naaijken, Tom, eds 1991: *Translation Studies: The State of the Art*. Amsterdam: Rodopi.
- Van Reijen, Willem and Veerman, Dick 1988: "An interview with Jean-François Lyotard," *Theory, Culture and Society*, 5, 277–309.
- Vattimo, Gianni 1985 (1988): *The End of Modernity*, trans. J.R. Snyder. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, Gianni 1993: *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*, trans. Cyprian Blamires. Cambridge: Polity Press.
- Veeger, H. Aram, ed. 1989: *The New Historicism*. London and New York: Routledge.
- Vendler, Helen 1988: *The Music of What Happens: Poems, Poets, Critics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Venturi, Robert 1966: *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: The Museum of Modern Art.
- Venturi, Robert, Brown, Denise Scott and Izenour, Steven 1972 (1977): *Learning from Las Vegas*:

- The Forgotten Symbolism of Architectural Form*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Venuti, Lawrence 1991: *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London: Routledge.
- Viala, Alain 1985: *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. Paris: Editions de Minuit.
- Vickers, B., ed. 1984: *Occult Mentalities in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vizenor, Gerald, ed. 1989 (1993): *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Vlastos, Stephen, ed. 1998: *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Vogel, Harold L. 1986 (1990): *Entertainment Industry Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voloshinov, V.N. 1926 (1976): *Freudianism: A Marxist Critique*, trans. I.R. Titunik; ed. N.H. Bruss. New York: Academic Press.
- Voloshinov, V.N. 1929 (1973): *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. L. Matejka and I.R. Titunik. New York: Seminar Press.
- Von Franz, Marie-Louise 1973: *Interpretation of Fairy Tales*. Zurich: Spring Publications.
- Waal Malefijt, Annemarie de 1974: *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York: Knopf.
- Wachterhauser, B.R., ed. 1994: *Hermeneutics and Truth*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Waelhens, Alphonse de 1951: *Une Philosophie de l'ambiguïté: L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Waley, Arthur 1918: *A Hundred and Seventy Chinese Poems*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1921: *The Noh Plays of Japan*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1921–33: *The Tale of Genji*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1928: *The Pillow Book of Sei Shonagon*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1937: *The Book of Songs (Shih Ching)*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1946: *Chinese Poems*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1956: "The Tale of Genji," *Vogue*, 64:9, 65.
- Waley, Arthur 1959: *The Poetry and Career of Li Po*. London: Allen and Unwin.
- Waley, Arthur 1963: *The Secret History of the Mongols*. London: Allen and Unwin.
- Walker, Alice 1984: *In Search of Our Mothers' Gardens*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Wallace, Michelle 1992: *Black Popular Culture*. Seattle, WA: Bay Press.
- Wallerstein, Immanuel 1991: *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Part V: "Revisiting Braudel." Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel 2000: "The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis." In *The Essential Wallerstein*. New York: New Press, 71–105.
- Walliman, I. 1981: *Estrangement: Marx's Concept of Human Nature and the Division of Labor*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Wallon, Henri 1984: *The World of Henri Wallon*; ed. Gilbert Voyat. New York: Aronson.
- Wallraff, Charles F. 1970: *Karl Jaspers: An Introduction to His Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Walzer, Michael 1983: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.
- Walzer, Michael 1987: *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, Richard 1962: *Greek into Arabic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wang, Hui 2003: *China's New Order: Society, Politics, and Economy in Transition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wang, Ning 2003: "Cultural studies in China: towards closing the gap between elite culture and popular culture," *European Review*, 11, 183–91.
- Wardle, Ralph 1951: *Mary Wollstonecraft*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Warhol, Andy and Hackett, Pat 1980: *Popism, the Warhol '60s*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Warnke, G. 1987: *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Warnock, Mary 1965: *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson.
- Warnock, Mary 1970: *Existentialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, Austin and Wellek, René 1968: *Theory of Literature*. New York: Harvest.
- Waters, Lindsay and Godzich, Wlad, eds 1989: *Reading De Man Reading*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Watney, Simon 1987: *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media*. Comedia.
- Watson, George 1962: "The mid-century scene." In *The Literary Critics*. Harmondsworth: Penguin.
- Watt, W. Montgomery 1987 (1962): *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wayne, Valerie 1991: *The Matter of Difference: Materialist Feminist Criticism of Shakespeare*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Weber, Carl 1980: "Brecht in eclipse?" *Drama Review*, 24:1, 115–24.

- Weber, Jean Jacques 1983: "The foreground-background distinction: a survey of its definitions and applications," *Language and Literature*, 8:1-3.
- Weber, Max 1921 (1968): *Economy and Society*. 3 vols. New York: Bedminster Press.
- Weber, Max 1922a (1948): "Wirtschaft und Gesellschaft." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. and trans. H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weber, Max 1922b (1953): "The three types of political rule," *Berkeley Publications in Society and Institutions* 4:1, 1-11.
- Weber, Max 1962: *The City*. New York: Collier.
- Webster, Grant 1979: *The Republic of Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Weeks, Jeffrey 1977 (1990): *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet.
- Weiler, Kathleen 1988: *Women Teaching for Change: Gender, Class and Power*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey Publishers.
- Weisheimer, J.C. 1985: *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Weisheimer, Joel 1991: *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Weisstein, Ulrich 1974: *Comparative Literature and Literary Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wellek, René 1963: "Concepts of form and structure in twentieth-century criticism." In *Concepts of Criticism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1969: *The Literary Theory and Aesthetics of the Prague School*. Ann Arbor, MI: Department of Slavic Languages and Literatures, University of Michigan.
- Wellek, René 1970: *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986a: *English Criticism 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 5.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986b: "Cleanth Brooks." In *American Criticism, 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 6.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986c: *American Criticism 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 6.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986d: "T.S. Eliot." In *English Criticism, 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 5.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986e: "William Empson." In *English Criticism 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 5.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986f: "New criticism." In *American Criticism, 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 6.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986g: "John Crowe Ransom." In *American Criticism, 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 6.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986h: "I.A. Richards." In *English Criticism 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 5.) New Haven, CT: Yale University Press.
- Wellek, René 1986i: "Allen Tate." In *American Criticism, 1900-1950*. (A History of Modern Criticism 1750-1950, Vol. 6.) New Haven, CT: Yale University Press.
- West, Cornel 1982: *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- West, Cornel 1989: *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- West, Cornel 1993a: *Race Matters*. Boston, MA: Beacon Press.
- West, Cornel 1993b: *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.
- West, Cornel and Rajchman, John, eds 1985: *Post-Analytical Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Wheeler, Michael 1991: *Death and the Future Life in Victorian Literature and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheeler, Wendy 2006: *The Whole Creature: Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture*. London: Lawrence and Wishart.
- White, A. and Stallybrass, P. 1986: *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- White, Hayden 1975 (1986): "Historicism, history, and the figurative imagination." In *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- White, James Boyd 1985: *Hercules's Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*. Madison: University of Wisconsin Press.
- White, Tim, ed. 2008: *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitford, Margaret 1991: *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London: Routledge.
- Whitmont, Edward 1969: *The Symbolic Quest - Basic Concepts of Analytical Psychology*. New York: C.G. Jung Foundation.
- Whitlock, Trevor 1980: "Eisenstein on Montage Metaphor." In *Generous Converse: English Essays in Memory of Edward Davis*, ed. B. Green. Cape Town: Oxford University Press.

- Whitty, G. 1985: *Sociology and School Knowledge*. London: Methuen.
- Whorf, B.L. 1956: *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, ed. J.B. Carroll. Cambridge, MA: MIT Press.
- Widdowson, H.G. 1978: *Teaching Language as Communication*. Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson, H.G. 1984: *Explorations in Applied Linguistics II i* Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson, H.G. 1990: *Aspects of Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson, H.G. 1992: *Practical Stylistics*. London: Longman.
- Wiebe, Rudy 1973: *The Temptations of Big Bear*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Wiget, Andrew 1985: *Native American Literature*. Boston, MA: Twayne.
- Wilcox, Helen, ed. 1990: *The Body and the Text: Hélène Cixous, Reading and Teaching*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Wiley, N., ed. 1987: *The Marx–Weber Debate*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Willett, John 1959: *The Theatre of Bertolt Brecht: A Study from Eight Aspects*. Norfolk, CT: James Laughlin (New Directions).
- Willett, John ed. 1964: *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*. New York: Hill & Wang.
- Willett, John 1984: *Brecht in Context*. London: Methuen.
- Willey, Basil 1977: *Nineteenth Century Studies*. New York: Columbia University Press.
- Wiley, Thomas E. 1978: *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought*. Detroit: Wayne State University Press.
- Williams, Bernard 1973: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard 1981: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.
- Williams, Bernard 1993: *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Bernard 1995: *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard 2002: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, Bernard 2005: *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, ed. Geoffrey Hawthorn. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, Bernard 2006a: *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. A.W. Moore. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, Bernard 2006b: *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, ed. Myles Burnyeat. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams, E. 1964: *Capitalism and Slavery*. London: Deutsch.
- Williams, Patricia J. 1991: *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, Raymond 1958 (1993): *Culture & Society: Coleridge to Orwell*. London: Hogarth Press.
- Williams, Raymond 1961: *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin; London: Chatto and Windus.
- Williams, Raymond 1966: *Modern Tragedy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Williams, Raymond 1973: *The Country and the City*. London: Chatto & Windus.
- Williams, Raymond 1974: *Television and Cultural Form*. New York: Schocken Books.
- Williams, Raymond 1976 (1988): *Keywords*. London: Fontana.
- Williams, Raymond 1977: *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Raymond 1978 (1980): “The Bloomsbury fraction.” In *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.
- Williams, Raymond 1979a (1980): “Base and superstructure in Marxist cultural theory.” In *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.
- Williams, Raymond 1979b: *Politics and Letters*. London: New Left Books.
- Williams, Raymond 1980: *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.
- Williams, Raymond 1981: *Culture*. London: Fontana.
- Williams, Raymond 1989: *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso.
- Williamson, Allan 1984: *Introspection and Contemporary Poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Willingham, John 1989: “The New Criticism then and now.” In *Contemporary Literary Theory*, ed. D. Atkins and L. Morrow. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Willis, P. 1979: *Learning to Labour*. London: Saxon House.
- Willis, P. 1990: *Common Culture*. Milton Keynes: Open University Press.
- Wilshire, B. 1982: *Role Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilson, Daniel J. 1980: *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wilson, E. 1991: *The Sphinx in the City*. London: Virago.
- Wilson, E.O. 1975: *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Wimsatt, W.K. and Beardsley, Monroe C. 1946 (1954): "The intentional fallacy." In *The Verbal Icon*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Wimsatt, W.K. and Beardsley, Monroe C. 1949 (1954): "The affective fallacy." In *The Verbal Icon*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Winchester, Simon 2008: *The Man who Loved China: The Fantastic Story of the Eccentric Scientist who Unlocked the Mysteries of the Middle Kingdom*. New York: Harper.
- Winkler, Earl R. and Coombs, Jerrold R., eds 1993: *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Winner, Thomas 1987: "Text and context in the aesthetic theories of Jan Mukarovsky." In *Text and Context: Essays in Honor Nils Ake Nilsson*, ed. P. Jensen, B. Lonquist, F. Bjorling, L. Kleberg, and A. Sjoberg. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Winnicott, D.W. 1958: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-analysis*. London: Tavistock.
- Wiredu, Kwasi 1980: *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witte, Bernd 1985 (1991): *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*. Detroit: Wayne State University Press.
- Wittgenstein, L. 1958 (1969): *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan.
- Wittgenstein, L. 1989: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittig, Monique 1969 (1971): *Les Guerillères*, trans. David Le Vay. New York: Viking.
- Wittig, Monique 1973 (1975): *The Lesbian Body*, trans. David Le Vay. London: Peter Owen.
- Wittig, Monique 1986: "The mark of gender." In *The Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press.
- Wolff, P.H. 1987: *The Development of Behavioral States and the Expression of Emotions in Early Infancy: New Proposals for Investigation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolfson, Susan 1986: *The Questioning Presence: Wordsworth, Keats, and the Interrogative Mode in Romantic Poetry*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wollen, Peter 1969 (1972): *Signs and Meaning in the Cinema*. London: British Film Institute and Secker & Warburg.
- Wolin, Richard 1982: *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. New York: Columbia University Press.
- Wood, David, ed. 1992: *Derrida: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Wood, Ellen Meiksins 1990: "The uses and abuses of 'civil society.'" In *The Socialist Register 1990*, ed. Ralph Miliband, Leo Panitch, and John Saville. London: Merlin Press.
- Woodmansee, Martha and Jaszi, Peter, eds 1994: *The Construction of Authorship. Textual Appropriation in Law and Literature*. Durham, NC: Duke University Press.
- Woods, R. 1977: "Discourse analysis: the work of Michel Pêcheux," *Ideology and Consciousness*, 2, 57–79.
- Woolf, Virginia 1927 (1977): *To the Lighthouse*. London: Grafton.
- Woolf, Virginia 1938: *Three Guineas*. London: Hogarth Press.
- Woolgar, Steve, ed. 1988: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.
- Worcester, Kent 1992: "A Victorian with the rebel seed: C.L.R. James and the politics of intellectual engagement." In *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean*, Vol. 1, ed. Alistair Hennessy. London: Macmillan Education. Wright, Elizabeth 1984: *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*. London: Methuen.
- Worcester, Kent 1989: *Postmodern Brecht: A Re-Presentation*. London: Routledge.
- Wright, Erik Olin 1985: *Classes*. London: New Left Books.
- Wright, Erik Olin 1989: *The Debate on Classes*. London: Verso.
- Yates, F.A. 1984: *Collected Essays*. 3 vols. London: Routledge.
- Young, G.M. 1977: *Victorian England: Portrait of an Age*. New York: Oxford University Press.
- Young, M.F.D., ed. 1971: *Knowledge and Control*. Basingstoke: Collier-Macmillan.
- Young, Nigel 1977: *An Infantile Disorder? The Crisis and Decline of the New Left*. Boulder, CO: Westview.
- Young, T.D. 1985: "The fugitives: Ransom, Davidson, Tate." In *The History of Southern Literature*, ed. L.D. Rubin et al. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Young, Thomas, ed. 1986: *John Crowe Ransom: Critical Essays and a Bibliography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1982: *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Yúdice, George, Franco, Jean and Flores, Juan, eds 1992: *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zan, Yigal 1989: "The scientific motivation for the structural analysis of folktales," *Fabula: Journal of Folktale Studies*, 30: 3–4.
- Zarate, G. 1993: *Représentations de l'étranger et didactique des langues*. Paris: Didier.
- Zavala, Iris 1992: *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington: Indiana University Press.

- Zea, Leopoldo, ed. 1986: *América Latina en sus ideas*. Mexico City: Siglo Veintiuno.
- Zea, Leopoldo, ed. et al. 1985: *El problema de la identidad latinoamericana*. Mexico City: Universidad nacional autónoma de México.
- Zhdanov, A.A. 1950: *On Literature, Music and Philosophy*. London and New York: Lawrence & Wishart.
- Ziolkowski, Jan M. 2007: *Fairy Tales from Before Fairy Tales: The Medieval Latin Past of Wonderful Lies*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Zipes, Jack 1979: *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Zipes, Jack 1999: "Breaking the Disney spell." In Maria Tatar, ed., *The Classic Fairy Tales*. New York: W.W. Norton, 332–52.
- Zipes, Jack ed. 2001: *The Great Fairy Tale Tradition: From Straparola and Basile to the Brothers Grimm*. New York: W.W. Norton.
- Žižek Slavoj 1989: *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek Slavoj 1993: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Žižek Slavoj 2007: "Žizek Omnibus/Lacan.dot.com," www.lacan.com/lacan1.htm.
- Zuidervaart, Lambert 1991: *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zukin, S. 1995: *The Culture of Cities*. Oxford: Blackwell.
- Zwerdling Alex 1986: *Virginia Woolf and the Real World*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

A Dictionary of Cultural and Critical Theory

Second Edition

Editors: Michael Payne and Jessica Rae Barbera

Advisory Board: Simon Frith, Henry Louis Gates, David Rasmussen, Janed Todd

— ترجمه‌ی فارسی کتاب، با مسئولیت مترجم، به رایگان در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد —