

تخیل معمولی باختین

یوسف اباضری

من صاحب چیزی نیستم مگر امر روزمزه که هرگز نمی توان از آن جدایم ساخت. رمز و راز ناگشوده باقی می ماند یا از دست می گریزد یا در همین جا مامن می گزیند، جایی که در آن هر چیز آن چنان که رخ می دهد، رخ می دهد.

مارتین بوبر

اندیشه فیلسوف اجتماعی و نظریه پرداز فرهنگی روسی، میخائیل. م. باختین (1895 - 1975) در طول دو دهه اخیر عملاً در بسیاری از رشته های علوم انسانی فراگیر شده است. اگر چه نفوذ او هنوز آنقدرها شتاب نیافته که در علوم اجتماعی پا گیرد، نشانه هایی وجود دارد که این وضعیت در حال تغییر است (بل و گاردینر 1998؛ مندل کر 1995). خاصه به شکلی فزاینده این امر بازشناخته می شود که سویه های خاصی از رویکرد باختین به ویژه آن سویه ها که مربوط به مفهوم «امر معمولی» (prosaics) «است، واژه ای جدید که در اصل دو باختین شناس برجسته یعنی گری سال مورسان و گری امرسون 1 جعل کرده اند مطالب بسیاری برای عرضه به نظریه انتقادی زندگی روزمزه در خود نهفته دارند. در این مقاله طرحی از اندیشه های باختین درباره محوریت «امر معمولی» در هستی اجتماعی انسان ارائه خواهد شد. من با شرح موجز زندگی باختین و معنای فکری او کار را شروع خواهم کرد و با بحث درباره نوشته های پدیدارشناسانه اولیه او کار را پی خواهم گرفت، نوشته هایی که در آنها طرح اولیه مفهوم امر معمولی و اخلاق و بین الاذهانیت، که علاقه مندی مادام العمر او بودند، ریخته شد. مضمون کلیدی در چنان متونی عبارت از این است که ارزشها و معناهایی که به طور کاملاً مستقیم زندگی ما را شکل می دهند، از تقاضاهای وجودی زندگی روزمزه و روابط بین الاثینی بلاواسطه ما نشأت می گیرند. بنابراین امر روزمزه بر سازنده ساختی اساسی است که داوریهها و کنشهای ما، خاصه آنهایی را که خصوصیت اخلاقی و هنجارمند دارند جامه عمل می پوشانند. سپس به واری «چرخش زبانی» باختین در اواسط سالهای 1920 خواهیم پرداخت. باختین در این دوره از فعالیت خود امر معمولی را بدوا درون خصوصیات گفتگویی استفاده زبانی، که هم در زندگی و هم در ادبیات یافت می شود، قرار می دهد و تأکید می کند که ادغام واژگان و ژانرهای گفتاری روزمزه در اشکال فرهنگی متنوع (خاصه در رمان) به تغییر شکل آگاهی انسانی در جهت بازتر و تأملی تر و گفتگویی تر شدن کمک می کند. بخش پایانی به واری نسبت کارناوال و زندگی روزمزه در نوشته های باختین اختصاص دارد، نوشته هایی که در آن بینش معمولی نوشته های اولیه او به گونه ای پروبلماتیزه می شود و به شیوه ای آشکارتر خصوصیتی انتقادی و اجتماعی سیاسی به خود می گیرد.

زندگی و آثار باختین: طرحی موجز

میخائیل میخائیلویچ باختین در نوامبر 1895 در آرل واقع در روسیه به دنیا آمد. او فرزند کارمند بانک و آریستوکراتی بی نشان (déclassé) بود. باختین در اودسا و کریمه بزرگ شد و در دانشگاه اودسا فقه اللغة و ادبیات کلاسیک خواند. سپس به دانشگاه پتروگراد انتقال یافت و در سال 1918 از آنجا فارغ التحصیل شد. باختین پس از فارغ التحصیل شدن، در چند شهرستان روسیه، در مدارس ابتدایی تدریس کرد و دست آخر از شهر نول در روسیه سر در آورد. در اینجا گروهی از نویسندگان و دانشمندان و موسیقی دانان همفکر جذب او شدند و حلقه ای تشکیل دادند که به حلقه باختین موسوم شد. این حلقه متشکل از گروهی از دانشمندان و هنرمندان و محققانی بود که بسیار با یکدیگر نزدیک بودند و در اوایل دهه 1920 به طور منظم، اول در نول و بعداً در ویبیسک، با یکدیگر ملاقات می کردند تا به قول یکی از اعضا تا سحرگاهان غرق در نوشیدن چای پررنگ و صحبت پرشور شوند (برندست، 1996). بدون شک باختین پیشگام فکری آنان بود. سایر اعضا عبارت بودند از و. ن. ولوشینف (شاعر و موسیقی شناس و زبان شناس) و پ. ن. مدوئف (ناقد ادبی و مقاله نویس). حلقه درگیر گفتگوهای خودمانی می شد و به همراه شرکت کنندگانی از قبیل ل. و. هامپیانسکی (نظریه پرداز ادبی) و م. ی. کاکان (فیلسوف) طیفی وسیع و فوق العاده از مطالب را منتشر کرد. اعضا به شدت از فلسفه نوکانتی تأثیر پذیرفته بودند. شماری از آنان در آلمان زیر نظر نوکانتیهای برجسته ای همچون هرمان کوهن تحصیل کرده بودند. برخی دیگر مثل ولوشینف و مدوئف، گرایشهای آشکارتر مارکسیستی داشتند. حتی مدوئف، مناصب دولتی چندی را در آموزش و فرهنگ در رژیم تازه کار شوروی بر عهده گرفته بود. باختین در دوره نول / ویبیسک (24 - 1918) مجموعه مقالاتی نوشت که تأثیر فلسفه کلاسیک آلمان بر آنها مشهود بود. او در این مقالات در پی بسط زیبایی شناسی عامی درباره خلاقیت هنری و نظریه ای درباره «دیگری» یا بین الاذهانیت بود. بدبختانه در این دوره باختین به استمیلیتیس، نوعی بیماری خطرناک استخوانی، مبتلا شد که باعث شد در سال 1938 پای راست او را قطع کنند. باختین در تمامی طولی زندگی اش بیماریهایی حاد داشت و مدیون مراقبتهای ماهرانه ایلنا الکساندرنا اکلویچ بود، زنی که در سال 1921 با او ازدواج کرد. باختین، در سال 1929 نخستین کتابش را با نام خود تحت عنوان اصلی مسائل هنر داستایفسکی منتشر ساخت، هرچند مدوئف و ولوشینف تا این زمان مقالات و کتابهایی چند منتشر کرده بودند. 3 کتاب باختین درباره داستایفسکی به طور کلی با واکنش خصمانه سازمانهای فرهنگی حزب کمونیست روبه رو شد، سازمانهایی که شروع به پذیرش زیبایی شناسی رسمی مبتنی بر رئالیسم سوسیالیستی کرده بودند. گ پ ا (سازمانی که بعدها به کا گ ب مبدل شد) در همین سال باختین را ظاهراً به سبب وابستگی به کلیسای ارتدکس روسیه دستگیر کرد. او محکوم شد که 5 سال در اردوگاههای کار سبری کند که در صورت وقوع، با توجه به وضعیت جسمانی شکننده او، منجر به مرگش می شد. خوشبختانه به سبب دخالت شخصی آناتولی لوناچارسکی که در آن زمان وزیر فرهنگ شوروی بود محکومیت او به تبعید در قزاقستان تغییر یافت. (لوناچارسکی بسیار تحت تأثیر کتاب باختین درباره داستایفسکی قرار گرفته بود و حتی نقدی مثبت در یکی از مجله های ادبی شوروی درباره آن نوشته بود).

باختین در مشاغل اداری متعددی در سازمانهای مختلف در سیبری و قزاقستان کار کرد. زمانی که دوران تبعید او به پایان رسید به او اجازه داده شد که در مرکز تربیت معلم در سارانسک به تدریس بپردازد. او در این دوران مهم ترین آثارش را نوشت، از جمله مجموعه ای از مقالات درباره سرشت زبان در ادبیات و جامعه در متن تاریخ فرهنگ اروپایی، و رساله ای بلند درباره آنچه کروئوئوپ chronotope می نامید مقوله ای که ناظر بر این معناست که چگونه روابط زمانی و مکانی در دنیای اجتماعی و متون ادبی با یکدیگر پیوند می خورند و تعامل می کنند. شاید مهم ترین (و به یقین مناقشه برانگیزترین) اثری که باختین در این دوران نگاشت رساله ای درباره نویسنده فرانسوی دوره رنسانس، فرانسوا رابله، بود. باختین در این اثر توجه خود را بر سرشت فرهنگ «کارناوالی» در دوران قرون وسطای پسین و دوران مدرن اولیه معطوف کرده بود. او این متن را در سال 1940 به پایان رساند و آن را به عنوان پایان نامه دکتری ارائه کرد که مورد قبول قرار نگرفت. (به نظر می رسد که توجه آشکار این اثر بر کارکردهای جسمانی «پایین تنه ای» را حساسیتهای مؤسسات ادبی شوروی برنتابیده باشد).

کتاب رابله متعاقباً در سال 1965 در اتحاد جماهیر شوروی چاپ شد و سریعاً به فرانسوی و انگلیسی ترجمه شد. بعد از ناکامی پایان نامه دکتری و به رغم آشوبی که از پی حمله آلمان در سال 1941 در روسیه پدید آمد، باختین فرصت کرد تا کتابی بلند درباره زیبایی شناسی گوته بنویسد، اما به سبب کمبود کاغذ و از آنجا که سیگارکشی قهار بود، به طور منظم این نوشته را پاره کرد و از کاغذ آن برای پیچیدن توتون استفاده کرد. شماری از دستنوشته های دیگرش در ایام جنگ در انبار رها شدند تا بپوسند. برخی از آنها را شاگردان وی در دهه 1960 از نو کشف کردند. باختین بعد از پایان جنگ تا اوایل دهه 60 مدام میان شهری کوچک نزدیک مسکو و سارانسک در رفت و آمد بود و زمانی که بازنشسته شد اجازه یافت به مسکو برود. باختین در سال 1975 در مسکو درگذشت. برخی از طرحهای پایانی او عبارت بودند از: تجدیدنظر گسترده در کتابش درباره داستایفسکی که چاپ دوم آن در روسیه در 1963 منتشر شد و مجموعه ای از یادداشتهای کوتاه و نوشته های پراکنده ای که عبارت بودند از مقاله ای برنامه ریزی شده درباره علوم انسانی که در آن وی به مضامین فلسفی تر کارهای اولیه اش بازگشته بود.

فلسفه کنش

چنان که گفته شد، باختین در دوران نول / ویتبسک مجموعه ای از متون پیچیده و کنایه نوشت که به شکلی گسترده و امدار انبوهی گنج کننده از تأثیرات نحله های فلسفی بود که از آن جمله می توان به فلسفه نوکانتی و پدیدارشناسی هوسرلی و زندگی گرایی برگسونی اشاره کرد. حاصل این تأثیرات فلسفی، ترکیبی متمایز و غنی بود که به شکل جنینی بسیاری از اندیشه های کلیدی او را در بر داشت، اندیشه هایی که در تمامی دوران کاری طولانی و بارآور او دستمایه او بودند. بسیاری از این آثار، هر چند اساساً به منظور انتشار نوشته نشده بودند، متعاقباً در دهه 1970 در روسیه در دسترس قرار گرفتند و در سالهای اخیر تحت عناوین فلسفه کنش (1993) و هنر و پاسخگویی: مقاله های فلسفی اولیه م. م. باختین (1990) به انگلیسی ترجمه شدند. در کتاب نخست، باختین با طول و تفصیل بر معانی ضمنی گسست میان تجربه بلاواسطه و بازنمونهای نمادین پسینی ما از این تجارب، تأمل کرد. همان طور که مایکل هالکویست با زیرکی گفته است، علاقه نخستین باختین در این مرحله از شکل گیری تحول فکری او

بازگشت به سوی بلاواسطگی عریان تجربه است، تجربه ای که از درون ویژگی محض زندگی خاص احساس می شود، یعنی گزاره رخدادها به همان گونه که رخ داده اند. او در جستجوی کیفیت ناب رخداد در زندگی است قبل از آنکه مواد گداخته چنان تجربه ای به سردی گراید و در قالب تئوریا یا شرحهایی از آنچه رخ داده است سخت و منجمد شود.

باختین می خواهد بداند که چگونه تفاوت میان آنچه اکنون هست و آنچه بعد از اکنون باید باشد تفاوتی که مستمراً سبب جدایی این دو می شود می بایست با رابطه ای که من با تمامی فردیت جایگاه منحصر به فردم در هستی میان آنها برقرار می کنم می توانم به هم متصل شوم. (1993: x)

آنچه هالکویست در اینجا «گدازه رخدادها» نام می نهد برای باختین امری حیاتی است، زیرا در اینجا است که خصوصیت منحصر به فرد اعمال و کنشهای روزمره ما و حقیقتاً خود نفسانیت ما بر ساخته می شود. اینجا همان واقعیت شاخص (paramount reality) است، یعنی جایی که «ما خلق می کنیم و می شناسیم و تأمل می کنیم و زندگی خود را سپری می کنیم و می میریم جهانی که در آن کنشهای فعالیت ما (acts of our activity) عینیت می یابند و جهانی که در آن این کنشها عملاً جریان می یابند و یک بار و فقط یک بار عملاً به انجام می رسند» (باختین، 1993: 2). زندگی باید به عنوان مجموعه مداومی از کنشهای واحد فهمیده شود و هر کنش یا «رخدادی» می بایست برحسب مضمون خود به عنوان «داده تجربی و محسوس» درک شود (1993: 4). این امر به معنای آن نیست که هستی انسانی به موازات جریان مستمر و آشوبناک رخدادها و محسوسات گسسته پیش می رود یعنی چیزی شبیه به برداشت هنری برگسون از دیمومیت. فزونتر، ما در پی آنیم که چنان رخدادها را به شیوه ای نمادین و شناختی یا به اصطلاح باختین، به شیوه ای هماهنگ = آرشیکتونیک (architectonic) سازمان دهیم تا معنا و مفهومی فراگیر به آن عطا کنیم (بندر، 1998: 181). با این همه، این جریان تبدیل زندگی به کلی منسجم یا به آنچه مرلو پونتی آن را گشتالت می نامد نمی تواند منحصر به شناختی انتزاعی و نظری اتکاء کند. داورها و ارزشها و جهت گیریهای رفتاری ما باید به شیوه ای ارگانیک از درون جریان زندگی روزمره برخیزد و ما باید عملاً از تقاضاهای اخلاقی و وجودی این قلمرو معمولی آگاه باشیم و به آن پاسخ دهیم. البته جای انکار نیست که شناخت انتزاعی سویه ای مهم از زندگی بشری است و در قلمروهایی همچون علم و تکنولوژی برای بقای جسمانی ما امری ضروری به نظر می رسد. در این حال محدودیتهای چنان عقلانیتهای صوری باید بازشناخته شود و در مرزهای روشن بازداشته شود. در غیر این صورت همان طور که یورگن هابرماس گفته است عقل نظری می تواند محوریت زندگی روزمره را به مستعمره ساختن و جابه جا کردن تهدید کند.

باختین متذکر شده است که تاریخ تفکر غربی در زمانهایی با دیدگاههایی نشان خورده است که اعتبار تجربه جسمانی و زنده را به نفع بر ساخته های نظری غامض و مبهم رد کرده اند افلاطون گرای میثالی این دیدگاه است. به هر تقدیر، از نظر باختین صور تفکر مدرن اند که به سیستماتیک ترین شیوه آنچه را او «بودن به عنوان رخداد» یعنی بودن یا وجودی که تجربه در حال استمرار زنده آن را بر ساخته است می نامد از شناخت انتزاعی جدا ساخته است تا دومی را امتیاز بخشد. از نظر باختین خواست فراتر رفتن از زندگی روزمره با توسل به انتزاعات نظری «خصلت ویژه ایام مدرن است و می توان گفت خصلت انحصاری قرون نوزدهم و بیستم» (1993: 8). عقل گرایی علمی، تبدیل بودن به عنوان رخداد، را به مجموعه ای از انتزاعات عام گرایانه تشویق می کند، عملی که با از میان بردن توانهای رشد و تحول مستمر، وجود را از صیوریت جدا می سازد. به طور کلی آنچه باختین «تفکر نظری استدلالی» می نامد خصوصیت محسوس و ملموس رخداد زنده را از میان می برد و «شکافی اساسی میان محتوا یا معنای کنش / فعالیت داده شده، و فعلیت تاریخی هستی آن» به وجود می آورد (1993: 2). یعنی زمانی که نظامهای نظری بزرگ از زیست جهان جدا می شوند به نماینده آن تبدیل می شوند و مطابق قواعد درونی خود عمل می کنند و جهان تجربی کنش و آگاهی عملی را دور می زنند. اما قیمتی گراف می بایست برای یقینی معرفتی پرداخت که عقل گرایی علمی در پی آن است، یقینی که در آن ابهام و پیچیدگی که نشان جهان روزمره است به شیوه ای مهارناشدنی در جریان جستجوی بلاوقفه برای آنچه دکارت دوست می داشت آن را «اندیشه های روشن و واضح» بنامد حذف می شود. بنابراین وضعیتهای اجتماعی فرهنگی مدرنیته ما را تشویق می کند که رابطه مبتنی بر شناخت ناب را بر شناخت عملی و بر محیط زندگی خود ارجح بدانیم و این امتیاز قائل شدن بینشی ابزاری و فاصله مند را نسبت به جهان تقویت می کند. چنین منطق ضرورت گرایانه ای یا همان طور که باختین گفته است، نظریه گرایی در خصوصیت کاملاً آشکار «فایده گرایی» علم و تکنولوژی مدرن بازتاب یافته است که در آن هر فعالیتی با ارجاع به هدف فراگیر کنترل و کارایی تکنیکی توجیه می شود. همان طور که مورسان و امرسون به شیوه ای موجز گفته اند نظریه گرایی را می توان به عنوان طرحی عقل گرا برای وابسته کردن زندگی روزمره به نظام متافیزیکی صوری شده ای متصور شد که آگاهی مسلم انگاشته شده آن را ترسیم می کند، آگاهی ای که هر نوع تجربه یا بینشی را که نمی تواند کاملاً در خود هضم کند بی ارزش می سازد یا حذف می کند. چنین «برنامه استعلایی منطقی» ناگزیر «رخدادگی» یا ویژگی محسوس هستی اجتماعی جسم مند را سرکوب می کند و «ایمانی کور» به قوانین و نظامهای «تکنیکی» را که مطابق منطق درونی خود انکشاف می یابند، تشویق می کند (مورسان و امرسون، 1998: 9).

این جهت گیری کمک می کند تا خصومت آشکار باختین با علم اجتماعی پوزیتیویستی و فلسفه ایدئالیستی را توضیح دهیم، آن هم اساساً به این سبب که این نخله ها تأثیراتی عمیق و به طور گسترده منفی بر جامعه برجای نهادند. به عنوان مثال، باختین هم او یا مقوله «عقل ابزاری» مکتب فرانکفورت تأکید می کند که تکنولوژی «هنگامی که از وحدت قبلاً موجود زندگی جدا می شود و تسلیم اراده قانون درونی تحول خود می گردد، به چیزی ترسناک بدل می شود. تکنولوژی می تواند گاه به گاه به عنوان نیروی خوفناک مخرب غیرمسئولی به درون آن وحدت بخلد» (1993: 7). بنابراین از نظر باختین یکی از احکام اصلی مدرنیته در تلاشی نهفته است که با توسل به آنچه هایدگر (1997) «تصویر جهان تکنولوژیک» نامیده است، از وضعیت مندی مان در زمان / مکان انضمامی فراتر رود. این امر نتایج اجتماعی سیاسی محسوسی در بر دارد: ما نمی توانیم به عنوان «انسانهایی فعال که منفرد و پاسخگو هستند» در جهان حضور داشته باشیم (باختین، 1993: 7)؛ [بر همین سیاق] تأملی انتزاعی و سرد از فراز قله ای دور جایگزین مشارکت فعال و جسمانی ما در جهان معناها و ارزشهای روزمره می شود. اشتیاق برای فراتر رفتن از ابهام و در هم برهمی زندگی روزمره به ما اجازه می دهد که از وظایف وجودی و اخلاقی شانه خالی کنیم که هستی روزمره بر دوش ما به عنوان سوژه هایی جسم مند قرار می دهد. باختین می نویسد: «من به عنوان روحی جسم زوده رابطه اجباری و مبتنی بر وظیفه خود را با جهان از دست می دهم، من فعلیت جهان را از دست می دهم» (1993: 43). جستجو برای زیستن چنان «زندگی جسم زوده حادثی» فقط می تواند به هستی روح مانند و خیالی ای منجر شود که از جهان جدا شده است، یعنی «وجودی بی اعتنا که در هیچ چیز ریشه ندارد» (1993: 43). امتیاز بخشیدن به سوژه شناختی نامحسوس منجر به گرایشی شدید می شود تا نفس (self) را با فرآیندهای ذهنی خودمحورانه یکی فرض کنیم، یعنی چیزی که باختین نامش را «وجود روانی» می گذارد. این امر در واقع شکلی از ذهن گرایی افراطی و خودمحورانه یا خودگرایی است که دانا هرووی آن را چنین توصیف کرده است: «بینش ارباب، انسان، خدای یگانه که نگاهش تمامی تفاوتها را تولید می کند و تصاحب می کند و نظم می بخشد» (1995: 184).

باختین برای مواجهه با انتزاعات فلسفه ایدئالیستی و پوزیتیویسم علمی می گوید که ما باید سرشت عمل یا «کنش» انضمامی را، که مقوم محور ارزش جوهری برای هستی انسانی است، بشناسیم. موضع او از حیثی مهم شرعی است بر این گفته مشهور گوته که «در آغاز عمل بود». از نظر باختین نفس باید به عنوان موجودی پویا و جسم مند فهمیده شود که بی تابانه در حال خلایق است و می کوشد تا به زندگی و محیطش معنا و ارزش عطا کند. ما ناگزیریم که به ارزشداوریهی و انتخابهای خاصی در مورد بودن در جهان خود دست بزنیم تا «دادگی» ارائه شده و امر واقع بودن عینی محیطمان را مبدل به «جهان برای من» منسجم کنیم. با بدل کردن جهان به مکانی با معنا، آدمی یا سوژه ای که در ارزشهای شخصی غوطه ور شده است، فعالانه با وضعیت زنده خود درگیر می شود و آن را تغییر می دهد و با تغییر دادن آن مستمرا خود را نیز تغییر می دهد. این جریان جریانی مستمر است: نفس با تغییر زندگی و محیطش مستمرا خلق می شود و بنابراین چیزی فرجام ناپذیر است و همواره در معرض تحول و تغییرهای بعدی است. آنچه باختین در این جا سعی می کند به طراحی آن بپردازد، پدیدارشناسی چیزی است که نامش را «کار عملی» می گذارد، کاری که توجهش به فعالیتهای محسوس ما در زیست جهان معطوف است، فعالیتهایی که همچون «وجود نخستین» موریس مرلو پونتی قبل از عملیات بلندمرتبه شناخت انتزاعی رخ می دهد. فقط زمانی که هم او با ضربات و بافتهای زندگی روزمره به شیوه ای «مشارکتی» ببندیم و عمل کنیم، می توانیم کاملاً «پاسخگوی» کنشهای خود باشیم، آن هم بدین معنا که به شیوه ای تأملی از معنای ضمنی وجودی و اخلاقی کنشهایمان آگاه باشیم. بنابراین بودن به عنوان رخداد می بایست تا به آخر زیسته شود نه این که از فراز قله ای دور به شکلی منفعلانه فهمیده شود. شیوه تفکر فقیرکننده و مبتنی بر ضرورت که مدرنیته آن را تداوم می بخشد گرایش دارد که خصوصیت ذاتاً آمیخته با ارزش و تعاملی و جسم مند زندگی بشری را مورد غفلت قرار دهد. با این طرز تفکر فقط می توان بدین شکل جنگید: طرد انتزاع نظری به عنوان چیزی که فی نفسه دنبال می شود تا بتوان فعل انضمامی را به عنوان مرکز ارزش شناسانه ای (axiological center) درک کرد که وجود ما حول آن می چرخد. پاسخ گویی، نیازمند وجود سوژه ای جسم مند و مشارکت کننده است.

باختین در مبارزه با منطق عقل صوری بر آن است که 1 هیچ نوع امکانی وجود ندارد که جایگاه منحصر به فردمان را در وحدت قبلاً موجود زندگی پشت سر گذاریم و 2 شناخت نظری فقط یکی از سویه های «عقل عملی» گسترده تر است. تأمل فلسفی انتزاعی یا زیبایی شناختی، فی نفسه هرگز نمی تواند وارد این جهان هستی زنده شود و برای این کار نیازمند «اتحاد عملی» با کنشهای انضمامی است که من از طریق جسمانیت زنده ام آنها را انجام دهم.

باختین با اتخاذ این موضع این فرض همگانی را مردود می انگارد که زندگی روزمره قلمرو امور مبتدل و مبتنی بر عادت و به تبع آن نهدی از هر نوع معنای درونی است؛ فرضی که بر آن است معنا را باید از قلمروهای بیرونی، از قلمروهایی همچون فلسفه دین یا سیاست، به زندگیمان وارد کنیم. در عین حال این امر باید روشن شده باشد که باختین مبلغ نوعی نسبی گرایی طرفدار پست مدرنیسم نیست. در واقع اگرچه ما باید بودن به عنوان رخداد را «از درون» بفهمیم اما این امر به معنای فرو غلتیدن به ذهن گرایی یا روانشناسی گرایی نیست. منظور باختین از اصطلاح «کنش انجام شده پاسخ گو» فعالیت ترکیبی یا هماهنگ کننده است که «احساس و امر واقع، و امر عام و امر فردی، و امر واقعی و امر ایذنال» را گرد هم بیاورد (1993 : 29). پاسخ گویی اغلب به نظر می رسد به معنایی تقریباً هابرماسی، قابلیت بیان حقایق خاص وضعیتی مفروض به شیوه ای باشد که دیگران بتوانند در متن زیست جهان مشترک آن را به طور عقلانی بفهمند. بنابراین معنای کنشها در متن وضعیتهای ویژه، امری مشترک است و به طور جمعی برساخته می شود و چیز ذهنی نابی نیست. همان طور که از نظر وینگشتاین «زبان خصوصی» وجود ندارد، از نظر باختین نیز پاسخ گویی متضمن ارتباط مستمر با دیگران انضمامی و احساس مسئولیت در قبال آنهاست. باختین در جایی می گوید که ما باید موجوداتی باشیم از حیث عقلانی پاسخ گو. ما از طریق کنش عملی می توانیم شکاف میان «خرده زمان و مکانی» را که در اختیار داریم با «کلیت زمانی و مکانی عظیم» پر کنیم (1993 : 51). یا به اصطلاح جامعه شناختی تر، میان قلمرو خرد زندگی شخصی با تعامل صمیمانه، و قلمرو عمومی تر سیاست و فرهنگ پیوندی برقرار کنیم. این عقلانیت، عقلانیتی عملی است که در عمل انضمامی ریشه دارد و برخلاف نوعی «حقیقت» که به شیوه ای عام گریانه و زمینه زوده طراحی شده است از موقعیتهای خاص جدایی ناپذیر است. باختین می گوید که ما همواره باید «امضا یا نشان عاطفی ارادی» خود را در پای کنش موردنظر بگذاریم و هر نوع تجلیات یا عینیت یابیهایی که از چنان کنشی نشأت گیرد باید این امضا در پای آن دیده شود.

آنچه بحث فعلی آشکار می سازد این است که باختین با قوت تمام آنچه را امانوئل لویاس تشخیص داده است [و خود نیز مردود شمرده است]، مردود می شمارد: «افضل شمردن عین گرایی فکری که علم آن را تأیید کرده باشد و تبدیل آن به الگوی هر نوع فهمی، حتی در فلسفه غربی که خود همین علم از آن برخاسته است» (1994 : 22). علاقه مندی به نظریه انتزاعی و عینی کردن جهان در پارادایم مدرنیستی مبین عقب نشینی از تجربه زنده و نشانه بیگانگی ژرف از جهان روزمره است. از نظر باختین عقلانیت اخلاقی فقط می تواند از دل موقعیتهای ویژه استنتاج شود و نباید به سادگی آن را از مفاهیم پیشین استنتاج کرد. اگر ارزشها و هنجارهای ما با بلاواسطگی زندگی روزمره پیوند مستمر نداشته باشند، آن گاه «محتوای منفک شده کنش شناختی را قوانین درونی آن تحت سلطه می گیرند و این کنشها نیز طبق این قوانین انگار که اراده ای از آن خود دارند، بسط و تحول می یابند». زمانی که ما چنان «کنش منترع ساختنی را انجام می دهیم، ما را قوانین خودائین آن کنترل می کنند یا به عبارت دقیق تر ما به عنوان انسانهای فعال که فردیت دارند و پاسخ گو هستند در انجام چنین عملی حضور نداریم» (باختین 1993 : 7). این امر مجدداً مبین خصوصیت باختین با نظامهای اخلاقی مطلق گرا از نوع اخلاق کانتی است زیرا که چنان نظامهایی اساساً بر تعمیمهای افراطی و بر اصول عام گرای بی پایه استوارند. از آنجا که دخالت من در جهان، منحصر به فرد و تکرار نشدنی است و کس دیگری در آن سهیم نیست، هیچ کس نمی تواند به نمایندگی از طرف من مسئولیت آن را بپذیرد: «آنچه را من می توانم انجام دهم، هیچ کس دیگر نمی تواند انجام دهد» (1993 : 40). این عبارت وصف گفته فراموش نشدنی و مکرر باختین است: هیچ «جان پناهی» در هستی نیست، ما نمی توانیم اعمال خود را با توسل به انتزاعاتی همچون احکام مسلم، ناخودآگاه، مأموریت تاریخی پرولتاریا توجیه کنیم، همچنین نمی توانیم صرفاً از روی عادت و عرف دست به عمل بزنیم. توسل به چیزهایی که گفته شد، پناه بردن به همان جان پناهی است که ما با رفتن به آن از مسئولیت خود طفره می رویم. ما به هر موردی که توسل بجویم، «عملی پاسخ گویانه انجام نداده ایم بلکه رفتاری تکنیکی یا ابزاری» در پیش گرفته ایم، رفتاری که از معنای وجودی و قابلیت پاسخ گویی تهی است.

جهانی که در آن کنش و کردار عملاً جریان می یابد و عملاً به انجام می رسد، جهانی یکتا و منحصر به فرد است که به شیوه ای انضمامی تجربه می شود: این جهان، جهانی است که دیده می شود و شنیده می شود و لمس می شود و به اندیشه در می آید. این جهان، جهانی است که در تمامیتش آهنگ عاطفی ارادی اعتبار تصدیق شده ارزشها در آن ظنن می افکند. یکتایی منحصر به فرد این جهان برای فعلیت را وقوف من به مشارکت منحصر به فرد در این جهان، یعنی پناه نگرفتن من در آن، تضمین می کند. از آن جا که من از درون خودم، در قالب کنشهای انجام شدنی یا اعمالی همچون افعال دیدن و اندیشیدن و کارهای عملی صادر می کنم با جهان روبه رو می شوم. (باختین، 1993 : 7-56)

آنچه خاصه در اینجا مورد توجه است این است که به نظر می رسد باختین حداقل به شیوه ای آزمایشی در حال طراحی خط سیر نظریه اجتماعی مابعد دکارتی است، خط سیری که در آن نوگرایی ذهن / عین سنتی فلسفه غربی به نفع چیزی کنار گذاشته می شود که گادریچ (1991) نامش را پارادایم «ذهن / عین» گذاشته است. در رویکرد اخیر رابطه ما با دیگران و جهان ضرورتاً جسم مند و مشروط به موقعیت زمانی / مکانی انضمامی، و آمیخته با ارزیابیهای هنجارمند است. باختین بر آن است که رابطه غیر بی اعتنا و محسوس با ابژه، رابطه برونی مبتنی بر ضرورت یا «دادگی» نیست بلکه جزو لاینفک از رخداد در حال وقوع تجربه ورزی من است که در آن آنچه هست و آنچه باید باشد، وجود و ارزش، جدایی ناپذیرند» (1993 : 32). این ارزشها و معناهای محوری جزو ذاتی روابط و فعالیتهاست وجود روزمره اند. بنابراین مشارکت جسم مند ما در جهان همان چیزی است که به طور مؤثر تقسیم بندی سوژه / ابژه را مورد تردید قرار می دهد نوگرایی که از نظر باختین در هر حال نوگرایی دروغین است و زاده مسائل و معماهای مدرنیته و ستایش عقلانیت انتزاعی در مقابل نوعی از عقل عملی وسیع تر است که در مقابل آن قرار می گیرد. فقط «تخیل معمولی (prosaic imagination)» می تواند حادثی بودن و

پیچیده بودن و «در هم برهم بودن» صرف زندگی روزمره را درک کند و نفس پدیده تفاوت یا «دیگری بودن» را بازشناسد؛ فقط تفکر مشارکتی می تواند

این اشکال متکثر و گوناگون را بفهمد، آن هم بدون آن که آن را گم کند یا پراکنده سازد، و بدون آن که اسکلتی صرف از خطوط و لحظات ادراکی را پشت سر باقی نهد. واکنش بی اعتنا یا خصمانه، همواره واکنشی است که ابژه خود را فقیر می سازد و آن را تجزیه می کند. این واکنش در پی آن است که ابژه را با تمامی ابعاد متکثرش دور زند، از آن غفلت نماید یا بر آن غلبه کند. (باختین، 1993: 64)

بین الاذهانیت: رابطه «من / دیگری»

باختین در کتاب به سوی فلسفه کنش بر خصوصیت وضعیت مند و جسم مند هستی زنده و نتایج آن برای زیبایی شناسی و اخلاق تأکید می گذارد. نتیجه کار بنا کردن فلسفه اجتماعی متمایزی است که مشخصه آن عبارت است از «شکلی از اندیشیدن که اهمیت امر روزمره و امر عادی و امر معمولی را مسلم فرض می کند» (مورسان و امرسون، 1990: 15). شگفت آن که باختین نسبتاً چیزهای اندکی درباره پدیده بین الاذهانیت یا به طور دقیق تر آنچه نیک کراسلی (1996) نامش را «بین الاذهانیت» (intercorporeality) «می گذارد، گفته است. در بخش پایانی این کتاب، به هر تقدیر باختین اشاراتی به اهمیت چیزی می کند که ادموند هوسرل نامش را «مسأله انسانهای دیگر» می گذارد. در این جا باختین می گوید که فلسفه اخلاق اصیل نمی تواند در خارج از تقابل خود و دیگری تدوین شود. هر نوع تلاشی برای پاسخ دادن به پرسشها و تقاضاهای جهان، باید نسبت به این حقیقت حساس باشد که من و دیگری در رخداد مستمر وجود با یکدیگر پیوند می خوریم و این که شرکت کنندگانی برابر در زیست جهانی مشترک هستیم. اما با این همه از حیث جسمانی منحصر به فردیم. اگرچه این بصیرت در این کتاب به اندازه کافی شرح و بسط داده نشده است اما باختین در مقاله عمده بعدی خود «نویسنده و قهرمان در فعالیت زیبایی شناختی» (که در کتاب هنر و پاسخ گویی آمده است) رابطه من / دیگری را به مضمون اصلی اثر خود بدل کرده است. او در این مقاله به ما خاطر نشان می کند که زندگی همواره به سوی آنچه باید باشد رهسپار است. به طور کلی وجود به درستی به عنوان «فرآیند باز تحقق ارزش شناسانه» فهمیده شده است (1990: 129)، یعنی فعالیت پیوسته ای از خلق معنای وجودی. با این همه هنگام برخورد با جهان به عنوان موجوداتی جسم مند، توانایی ما برای نسبت دادن معنا و مفهوم که فقط بر افکار و اندیشه ها و اعمال و دریافتهای خود ما متکی باشد، دچار محدودیتهایی چند است. خاصه از حیث «تألیف کردن» (authering) «نفس خود ما. باختین تأکید خاصی بر پدیده «ماورا» (transgression) «می گذارد یعنی آنچه از فعالیت شناختی و هستی ذهنی بلاواسطه ما فراتر می رود یا در برون آن نهفته است و ضرورتاً شامل «دیگری» است. بحث اساسی او این است که همان طور که ما مجبوریم که به «ابژه جهان» اطرافمان معنا عطا کنیم، نیازمندیم که با خود نیز به عنوان موجوداتی منسجم و با معنا روبه رو شویم. ولی ما از منظر خود (من برای خودم) آشکارا قادر نیستیم ظاهر بیرونی خود را ببینیم و بر آن احاطه یابیم و قادر نیستیم جایگاه خود را در «جهان جسمی تصویری» بفهمیم (یعنی همان محیط زندگی ابژه ها و رخدادها و سایر نفسها). توانایی یافتن برای درک خودمان به عنوان کلهایی منسجم و با معنا، برای تحول فرآیند فردی شدن و خود فهمی و آگاهی اخلاقی، امری بنیادی و ضروری است. اولیور زکس خاطر نشان می کند که «هر یک از ما روایتی منفرد هستیم که به طور مستمر و ناخودآگاهانه به دست خودمان، از طریق خودمان و در خودمان در ادراکاتمان و احساساتمان و اندیشه هایمان و کنش هایمان و به همان اندازه در گفتارمان و روایتهای شفاهی مان برساخته می شود». (1987: 11-110). به هر تقدیر باختین می توانست گفته زیر را به بیانات زکس اضافه کند: فرآیند برساختن روایت زندگی منفرد نیازمند منظری اضافی و برونی نسبت به منظر خود ماست. دیگری در رابطه ای برونی یا exotopy با ما قرار دارد آن هم به شیوه ای که از افق ادراکی و وجودی ما فراتر می رود یا در ماورای آن قرار دارد.

باختین با توسل به استعاره ای بصری بر آن است که ما فقط می توانیم از طریق «نور ارزش شناختی وام گرفته از دیگری زندگی کنیم» (1990: 134). چون هر یک از ما جایگاهی منحصر به فرد را در فضا زمان اشغال کرده ایم، پس در درون قلمرو فعالیتیمان می توانیم چیزهایی را ببینیم و تجربه کنیم که دیگران نمی توانند. عکس این امر نیز به طور برابر صحت دارد، بدین معنا که دیگری نیز می تواند چیزهایی را ببیند و بفهمد که ما قادر به دیدن و فهمیدن آن نیستیم. بنابراین در برخورد با خود ما، دیگری از ما «قدرت رؤیت اضافی» تری دارد و بر عکس. باختین تأکید می کند که این مشارکت جمعی در جهان روزمره که از طریق آن میدانهای دید ما با یکدیگر تلاقی می کنند و همدیگر را تکمیل می کنند، بدون این که کاملاً یکی شوند نمی تواند فقط با میانجی «اندیشه استدلالی شناختن» رخ دهد. این امر از نظر او در افتادن به چیزی است که نامش را «معرفت شناختی گرایی» می گذارد. فعالیت و اندیشه مشارکتی اصیل نیازمند رابطه متعدهانه و جسم مندانه یا به اصطلاح گفتگویی با دیگری و با جهان به طور کلی است. در غیر این صورت خصوصیت ذاتاً عاطفی و اخلاقی مواجهه خود دیگری به شیوه ای مهلک به خطر می افتد. قابلیت ما برای شناخت انتزاعی و تفکر باز نمونی قادر به درک پیوند جسم مندانه میان خود و دیگری در متن زندگی روزمره نیست و نمی تواند «در هم بافتگی ارگانیک» ما با جهان اجتماعی و طبیعی مشترک را بفهمد: «فقط موجود بشری دیگری است که من به عنوان همزاد جهان خارج تجربه اش می کنم و او بدین طریق می تواند به این جهان تنیده شود و با آن سازگار گردد» (باختین، 1990: 40).

این موضع مجدداً به شیوه ای بارز نتایج زیان بار ایندالیسم ذهن گرا را نشان می دهد. باختین متذکر می شود که اگر فقط خود فرد، یگانه موجود ذی شعور در جهان می بود، من گرایی می توانست استدلالی مجاب کننده باشد. اما از آن جا که ما همواره با اشخاص دیگر در درون زیست جهان مراد می کنیم «امری نامعقول است که تمامی جهان را (از جمله خود مرا) در آگاهی انسانی دیگر قرار دهیم، انسانی که خود به طور آشکار فقط ذره ای از جهان کبیر است» (1990: 39). افزون بر این از آن جا که ارزشها در تمامی تجارب و کنشهای بشری حاضر یا مجسم اند، ملاحظاتی اخلاقی می بایست در زیست جهان مشترک در وضعیت روزمره محسوس ریشه داشته باشند (گار دینر، 1996b). (1996a) توانایی باز شناسی ایماها و کلمات دیگری به عنوان چیزی شبیه به کلمات و ایماهای خود آدمی، آن هم به عنوان بخشی از همان زیست جهان و ساختار تجربه ادراکی، در نهایت همان چیزی است که اخلاق بین الاذهانی معتبر را ممکن می سازد. اما با این همه باختین

قاطعانه معتقد است که پیوند خود و دیگری در درون زیست جهان، «تفاوت‌های عمیق» آنان را از بین نمی‌برد زیرا که هر نوع خارجیت یا exotopy می‌بایست در هر مواجهه بین الاذهانی اصیل به طور موفقیت آمیزی تأمین و محافظت گردد. من می‌توانم وجود دیگری را غنی سازم و برعکس، و این امر «فقط تا آن جا میسر است که من از وجود او قدم به برون نهم و به شیوه فعالانه ای وجود او را در جسمانیت برونی معتبری بیوشانم و آن را با ارزشهایی که ماورایی هستند احاطه کنم» (باختین، 1990: 70). مواجهه با دیگری ما را و می‌دارد تا تمایل طبیعی مان برای ذهن‌گرایی درون‌نگرانه را رها کنیم و بنابراین ما را به جهان خارج و نفسهای دیگر پیوند می‌زند؛ حاصل آن که دیگری همان «من خود» (I - myself) «هستم تن و خود من فقط می‌توانند در حضور دیگری ارزشی داشته باشند: «من خود» نمی‌تواند موعلف ارزشهای من باشد، همان طور که من نمی‌توانم با کشیدن موهام خود را از زمین بلند کنم» (باختین، 1990: 55).

بنابراین از نظر باختین ارزش هماهنگ کننده نفس جسم مند فقط می‌تواند در و از طریق رابطه با دیگری انضمامی تأیید و تصدیق شود: «جسم چیزی خود بسنده نیست؛ محتاج دیگری است، نیازمند بازشناسی و فعالیت شکل بخش اوست» (1990: 51). از آن جا که در نهایت ما مسئول هر نوع «پاسخی» هستیم که به دیگری و به جهان در جریان تألیف (مشترک) زندگی‌مان می‌دهیم، غیریت متضمن سوبه ای هنجارمند نیز هست. برخلاف آنچه مایکل هالکویست می‌گوید، شراکت صرفاً اصل اقتصادی یا اخلاقی انتزاعی نیست بلکه «وضعیتی است که جزء ذاتی انسان بودن است» (1990: 34). از آن جا که هر یک از ما موضعی منحصر به فرد را در زمان / مکان اشغال می‌کنیم رابطه خود دیگری متقابلاً تا آن جا غنی کننده است که exotopy یا «خارجیت» به طور موفقیت آمیزی تأمین شود. به هر تقدیر باختین تأکید می‌کند که «اگر رخداد با تمامی اجزای متشکله اش به فضای واحد آگاهی فردی منتقل شود در درون همین آگاهی فردی است که آن رخداد باید فهمیده شود و با تمامی اجزای متشکله اش استنتاج شود» (1990: 87)؛ حاصل این امر نه غنا بلکه عسرت است. این امر رخداد زنده را شی‌ءگون می‌کند و خاص بودن تجربه زنده را به انتزاعی تهی بدل می‌سازد. آنچه در این نسخه برداری از دست می‌رود نیروهای خلاق زنده عملی هستند که در مواجهه میان خود و دیگری در پهنه زندگی روزانه دست اندر کارند یعنی یکپارچگی «مشارکت کنندگانی که در رخداد شرکت می‌کنند، و زنده اند اما در اساس در یکدیگر ادغام نمی‌شوند» (باختین، 1990: 87). باختین، به پیروی از موضعی که ابتدائاً در کتاب به سوی فلسفه کنش طراحی کرده است، بر آن است که این شی‌ءوارگی بدین سبب رخ می‌دهد که رابطه شناختی نابی در قبال دیگری تشویق می‌شود و صاحب والاترین ارزش شمرده می‌شود. بدین ترتیب ما با دیگری نه به عنوان سوژه ای دیگر بلکه به عنوان ابژه رویه رو می‌شویم. تأمل سرد انتزاعی از فراز قله ای دور جایگزین مشارکت همگانی فعال در افق مشترک ارزش و معنا می‌گردد. رابطه حقیقتاً اخلاقی با دیگری مستلزم آگاهی مبتنی بر عشق و ارزش در متن هستی روزمره است نه نگاه خنثای عینی کننده ای که از نقطه ارسیمیدسی نفس خودمدار تنها بر جهان دوخته می‌شود. از نظر باختین «اندیشه شناختی استدلالی» حداقل بر حسب معنای خود اساساً امری غیر اخلاقی است زیرا که این آگاهی نمی‌تواند «آگاهی دیگری را که در خارج آن قرار دارد تحمل کند، نمی‌تواند وارد روابطی با آگاهی دیگر بشود که خود آئین و متمایز از خود است» (1990: 88).

گفتگوگرایی و «چرخش زبانی»

به طور مختصر بحث‌های اساسی را که تا به حال انجام داده ایم متذکر می‌شویم: از نظر باختین، همچون نظر آلفرد شویتس پدیدارشناس، «واقعیت شاخص» انسانها هستی جسم مند ما در زیست جهان روزمره است. به هر تقدیر برخلاف نظر شویتس، از نظر باختین قلمرو امر روزمره فقط مخزن کنشهای مبتنی بر عادت و غیرتأملی و اندیشه های آشفته و نامنظم نیست بلکه این قلمرو مقوم ساحتی نخستین است که در آن ارزشهای ما به طور فعال بر ساخته می‌شود، و در آن جهان حادث به جهان با معنا تغییر شکل می‌یابد. همان طور که گراهام پشی با زیرکی گفته است، اندیشه های باختین درباره این موضوع «متوجه معنای زندگی نیست بلکه معطوف به زندگی معناست» (1993: 61). افزون بر این زمانی که باختین مقاله «مؤلف و قهرمان» را در اوایل دهه 1920 نوشت دریافت که این فرآیند خلق معنا نمی‌تواند در جایی خارج از «مواضع متقابل» خود و دیگری صورت گیرد، جایی که در آن سوژه های جسم مند زندگی خود را در مکانها و زمانهای متمایز می‌زیند اما در زیست جهانی مشترک با یکدیگر مشارکت و فعالیت می‌کنند تا با تمهید نظرگاهی خارجی یا اگزوتوپیک، یعنی «بینشی اضافی»، از روایت زندگی یکدیگر «بهره مند شوند». ذکر این نکته بجاست که اگر چه باختین در این نوشته های پدیدارشناسانه اولیه متوجه سرشت زبان است اما مسأله زبان در آنها به طور عمده اهمیت ثانوی دارد به عنوان مثال در «موعلف و قهرمان» می‌گوید که «زبان یا فرونتر دنیای زبان در گفته (utterance) زندگی زیست شده در درون من و در درون دیگری فعلیت می‌یابد» (1990: 230). این گفته شاید به نظر تعجب آمیز آید زیرا که معمولاً باختین را فیلسوف تمام و کمال زبان و گفتگو متصور می‌شوند. آنچه در نوشته های باختین از نیمه دهه 1920 به بعد شاخص و برجسته به نظر می‌رسد این است که زبان یا خاصتر اجزای گفتگویی استفاده زبانی (language-use) که هم در تمامی انواع کنشهای گفتاری روزمره و هم در تمامی انواع متون فرهنگی مستتر است به کانون توجه باختین بدل می‌شود. از نظر باختین گفتگو صرفاً شکلی از مبادله زبانی که میان دو آگاهی یا ذات موجود صورت می‌گیرد نیست زیرا که این امر همان ابرادی است که او از الگوی ساختگرایی مشهور استفاده زبانی فردیناند دوسوسور می‌گیرد. از نظر باختین گفتگوگرایی مقوم دیدگاهی عام است، «الگویی از جهان» که بر تعامل و به هم پیوستگی مستمر، و عقلانیت، و رخنه پذیری قلمروهای نهادین و فیزیکی تأکید می‌کند. عنصر محوری این جهان بینی این مفهوم است که موجودات موناذهای از قبل بر ساخته نیستند بلکه در و از طریق روابط گفتگویی با سایر چیزها شکل می‌یابند، فرآیندی که مستمر است و پایان و نهایتی غایی ندارد.

با توجه به جهان اجتماعی فرهنگی فی نفسه، باختین موعگد می‌سازد که پدیده «خود بودگی» از طریق عملکرد شبکه فشرده و درگیرانه گفتارها و کنشهای بامعنا بر ساخته می‌شود، گفتارها و اعمالی که خود مبتنی بر پدیدارشناسی ظریف رابطه خود دیگری در درون زیست جهان روزمره اند. منظور اصلی باختین این است که من خودبسندگی دکارتی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر به عنوان مقوله ای اسطوره ای که فلسفه های ایدئالیستی من شناسانه آن را وضع می‌کنند. سبب این امر آن است که خود جریان کسب خودآگاهی و حس متمایز بودن در

برابر دیگران، چیزی است که کاملاً بر تعامل کلامی ما با «من» دیگر باز بسته است. باختین تأکید می کند که «من خود را بدو از طریق دیگران باز می شناسم: من از آنان کلمات و اشکال و مایه هایی را برای شکل گیری ایده ای اولیه از خودم می گیرم. همان طور که بدن ابتدائاً در بطن مادر (بدن) شکل می گیرد، آگاهی فرد نیز پیچیده در آگاهی دیگری سر برون می کند» (1986 : 138). جدایی مطلق از دیگری و اشتیاق به خود آیینی ناب به سروری و آقایی از نوع رابینسون کروزبی ختم نمی شود بلکه فقط با از دست دادن خود یا نوعی مرگ مجازی پایان می گیرد: «بودن ارتباط برقرار کردن است. مرگ مطلق (عدم) ناشنیده ماندن و باز ناشناخته ماندن است» (باختین، 1984 : 287). حضور دیگری در خود می بایست باز شناخته شود و محترم شمرده شود. فقط این زمان است که می توانیم از خودی آگاه شویم که به طور عمیقی اجتماعی و بین الاذهانی است. باختین اصرار می ورزد هر آن چیزی که به خود مربوط است از طریق کلمات دیگران وارد می شود، حتی من گرایانه ترین و تک گویانه ترین صدا مبتنی بر «پشتیبانی اجتماعی است و مایی را پیش فرض می انگارد. (1280 : b1984) «می بایست این امر را باز شناسیم که هر جنبه ای از آگاهی و هر عملی که شخص درگیر آن شود به شکلی گفتگویی از طریق فراز و فرود کثیری از کنشهای ارتباطی مستمر و ذاتا پاسخگو بر ساخته می شود. برخلاف کلام تک گویانه که همیشه «به سوی خود و موضوع ارجاعی خود» باز می گردد، کلام گفتگویی رابطه ای گسترده با کلام دیگری دارد و همواره خطاب به کسی است اعم از این که واقعی باشد یا خیالی خطاب به شاهدی، داور یا صرفاً شنونده ای و همواره مشتاقانه منتظر پاسخ دیگری است. کلام گفتگویی محمل منفعل توصیف یا اطلاعاتی خنثی نیز نیست، زیرا که سبب به زبان آوردن آن برانگیختن پاسخ و آغاز کردن گفتگویی است. اینجا «حیطه جنگ میان دو صدا است». «کلام، کلام زنده که به شیوه ای جدایی ناپذیر به مرادده ای متکی بر گفتگو پیوند خورده است، بر مینای سرشت خود درصدد شنیده شدن و پاسخ گرفتن است» (باختین. 300 : b1984 به همین سبب گفتگوگرایی تمحیل نظام نظری انتزاعی بر جهان اجتماعی تاریخی انضمامی را مردود می داند. گفتگوگرایی وظیفه پرشش را با مفروض شمردن وقار مطلق آدمیان واقعی و زمینی و مبادله نمادینی که در قلمرو امر روزمره رخ می دهد شروع می کند. گفتگوی واقعی، در نهایت، فرجام گشوده و «تمام ناشدنی» است و با منطق درونی توسعه سازگار نیست و در مفهومی ضرورت گرایانه بر طبق شیوه ای از قیل تعیین شده و داده شده و در زمانی موقت شکوفا نمی شود. ریک باورز این موضع را به شیوه ای متمر ثمر چنین مشخص می سازد: «طرد فروبستگی، ستایش تفاوت، تأکید بر گفتاری که مهر اجتماعی دارد» (1994 : 569). از آنجا که زندگی اجتماعی در بطن خود متضمن ارتباط بین الاذهانی است و گفتگو خود در شاکله اش فرجام گشوده است نتیجه گرفته می شود که آدمیان و کنشهای اجتماعی فرهنگی که آنها درگیر آن می شوند بر فرآیند مستمر غیر فرجام مند (صیوروت) استوارند. در زمانی که باختین مسائل بوطیقای داستایفسکی را نوشت این امر را باز شناخت که رسانه نخستینی که از طریق آن روابط بین الاذهانی جریان می یابد و ارزشها و معناها را نظم پیدا می کند خود زبان است. سیلان بی وقفه گفتگوی زنده کاملاً مبین زیر و بمها و سایه روشنهای مبهم معنا در زندگی روزمره و توانهای غنی و مهار ناشدنی که جزء ذاتی تجربه معمولی بشری اند و در هم تنیدگی پیچیده رابطه خود دیگری است. همان طور که الیور زکس گفته است، گفتار «فقط از کلمات تشکیل نشده است بلکه از بیان نیز تشکیل شده است یعنی بیان کلی معنای شخص با کل وجود شخص» (1987 : 81). به هر تقدیر فهم این نکته مهم است که «چرخش زبانی» باختین، به نوعی «چرخش اجتماعی» نیز هست. در این معنا که او محدودیتهای رویکرد پدیدارشناسی ناب را در مطالعه بین الاذهانیت و زیبایی شناسی در می یابد. مقوله «چرخش اجتماعی» یکی از مضامین اصلی کتاب مایکل برنارد دانلز به نام میخائیل باختین: در میان پدیدارشناسی و مارکسیسم است (1994). برنارد دانلز بر آن است که پدیدار شناسی، خاصه در آثار ادموند هوسرل و رومن اینگاردن، عموماً متوجه فرآیندی است که از طریق آن افراد به طور شناختی با ابژه ها ارتباط پیدا می کنند و آگاهی و فهمی از جهان خود خاصه بر حسب مضامین احکام زیبایی شناختی بسط و گسترش می دهند. در مقابل، رویکردهای جامعه شناختی تر خاصه مارکسیسم مایل اند که توجه خود را بر روابط اجتماعی معطوف کنند. کتاب به سوی فلسفه کنش پدیدارشناسانه ترین نوشته باختین است اما مقاله «مؤلف و قهرمان» را می توان اثری در حال گذار متصور شد، زیرا که در اینجا باختین تأکید خاصی بر پدیده بین الاذهانیت می گذارد. او اساساً با جمع بندی مدل نفس ابژه (self - object) پدیدارشناسی که هوسرل و دیگران آن را تنظیم کرده اند دست به این کار می زند. در این ایام هنوز محتوای جامعه شناسانه واقعی برداشت باختین از زندگی روزمره و محسّنات بینش معمولی، طرح وار و توسعه نیافته است. اما زمانی که زبان توجه باختین را به خود جلب می کند او شروع به ترسیم خطوط کلی و شناختی تر رویکرد ماتریالیستی و تاریخی گرایانه به مطالعه روابط انسانی و پراکسیس ارتباطی می کند. برنارد دانلز مشخصه این پارادایم دوم را گونه ای غریب و ضد تقلیل گرا از مارکسیسم می داند. در چنان نظریه ماتریالیستی کانون توجه از پدیدارشناسی به طور کلی دور می شود و به فرآیندی معطوف می گردد که سوژه ها از طریق بازنمایی شان در میان عوامل اجتماعی گسترده تر خاصه عوامل روینای ایدئولوژیک و زبان بر ساخته می شوند. باختین بر همین سباق در نوشته های متأخرش سویه زبانی زندگی انسانی را از حیث نسبت آن با شکل گیری خود بودگی و روابط اجتماعی به طور کلی، به کانون اصلی توجه خود بدل می سازد؛ یعنی نکته ای که بینشی اساسی به ما عطا می کند تا بفهمیم چگونه سوژه ها از حیث ایدئولوژیک در درون ساختهای استدلالی و فرهنگی خاص که نشان روابط نامتقارن قدرت بر آنها خورده است «جای می گیرند». این تغییر مفهومی، باختین را به اهمیت نقد اجتماعی فرهنگی حساس می کند. به عنوان مثال او معتقد می شود که گروههای اجتماعی فرودست می توانند گفتارهای تک گویانه یا اقتدار مدارانه را به «گفتگو» بدل سازند و معانی و ارزشها و دلالتهای جدیدی بدانها ببخشند. اما او همچنین باز می شناسد که توانایی ما برای واژگون کردن یا گفتگویی کردن چنان ایدئولوژیهای تک گویانه ای متکی است بر آگاهی ما از و قابلیت ما برای تغییر شکل وضعیتهای مادی یا اجتماعی تاریخی که در درون آنها ساختارهای استدلالی خاصی قرار دارند و چنان درگیریهایی ایدئولوژیکی رخ می دهند. بنابراین باختین حداقل به طور ضمنی «نظریه ای را بسط داد که میان دانش بلاغی یعنی دانش متکی بر زبان و دانش مادی یعنی دانش فرا زبانی تمایز قائل است؛ با وجود این، نظریه او در نسبت با هر دو عمل می کند و دانش معتبر درباره هر دو را آشکار می سازد» (برنارد دانلز، 1994 : 171).

باختین، علی رغم تمایل به نظریه اجتماعی که ماتریالیستی بودن آن بیشتر به چشم می خورد، در تمامی طول کاری خویش به نوسان میان مفاهیم پدیدارشناسانه و جامعه شناسانه ادامه داد، بدون آن که کاملاً آن دو را با یکدیگر آشتی دهد یا ترکیب کند. می توانیم ببینیم که دلمشغولیهایی او با امر روزمره در دهه 1930 بر نوشته های او درباره تاریخ فرهنگی اروپا و رمان تأثیر گذاشت. از جمله می توان به مقالاتی همچون «گفتاری درباره رمان»، «شمه ای از پیش تاریخ گفتار رمانی» و «شکلهای زمان و کروئوتپ در رمان» نام برد. در مابقی این بخش من بر دو مضمون محوری که در تمامی این آثار به چشم می خوردند خواهم پرداخت:

1 چگونگی پدیده Heteroglossia یا ژانرهای گفتاری چند شکل و وجوه گفتار، در زیست جهان روزمره یافت می‌شوند و در درون شکل رمان ادغام می‌شود؛ و 2 چگونگی باختین «معرفت‌شناسی معمولی (prosaic epistemology)» را که در ابتدا در نوشته‌های پدیدارشناسانه اش معرفی کرده بود، بسط و گسترش می‌دهد.

در مورد مفهوم هیترولوگلسیا می‌توان این نکته مهم را گوشزد کرد که آنچه در این جا رویکرد باختین را جان بخشید قصد او برای نقد مواضع نظری و زیبایی‌شناختی متعددی بود که از نظر او در خدمت استحکام بخشیدن و موجه جلوه دادن متمرکز شدن و سلسله مراتبی شدن چیزی هستند که او نامش را قلمرو «لفظی ایدئولوژیک (verbal _ Ideological)» در متن زیست جهان روزمره می‌گذارد. باختین استدلال می‌کند که واریسی شتابزده رمان مدرن اروپایی، حضور تنوعی از «انواع گفتار اجتماعی» را نشان می‌دهد. بنابراین «پس زمینه اجتماعی انضمامی» گفتار و مراجع زمان مکان یا کروئوتپهایی را که آنها در بر دارند قبل از آن که سرشت گفتگویی رمان بتواند فهمیده شود، می‌بایست آشکار شود. در حالی که همین خصوصیت چند صدایی رمان مدت زمانی طولانی بود که باز شناخته شده بود اما رویکردهای سنتی این امر را با ارجاع به روشهای نامتعارف سبکی نویسنده ای خاص تبیین می‌کردند. از نظر باختین این رویکرد ناقص است زیرا که فرض را بر آن می‌گذارد که فرد نویسنده مسئول تمامی خلاقیت زیبایی‌شناختی و مرکز خلق معناست. او مورد اخیر را به عنوان ردیابی ایدئالیسم خودمحوارانه رد می‌کند و استدلال می‌کند که صدای مؤلف در قیاس با ادغام هیترولوگلسیای اجتماعی در شکل رمان، امری ثانوی است. در واقع بُت واره کردن صدای مؤلف پیامدهای شومی در بر دارد: از نظر باختین این امر چیزی نیست مگر بیان ایدئولوژیک نیروهایی که می‌کوشند تا به شیوه ای هژمونیک جهان اجتماعی را هم شکل سازند و خاص بودن انضمامی زندگی روزمره را بپوشانند و مخفی سازند. از نظر او جنبشهای زبانی ادبی و فلسفی چندی را از بوطیقای ارسطو گرفته تا ساختگرایی سوسور می‌توان جزو همین نحله‌های شی‌واره کننده و متمرکزکننده دانست. این سنتها بیش از آن که مثالی ساده و بی‌طرفانه از «تحقیقات ناب» باشند، فعالانه به مستحکم کردن زبانی واحد در سرتاسر تاریخ اروپا یاری رسانده‌اند. این زبان رسمی، اشکال گفتگویی فاخر و انواع ادبی را که خاص نخبگان آموزش یافته است سرمشق خود قرار داده است و خود را در تقابل با گفتار روزمره «خاکی» تعریف کرده است، یعنی شیوه‌هایی از گفتار که در خیابان و در بازار و در میادین عمومی رواج دارد. مقامات رسمی می‌کوشند تا بر این زبانهای هیترولوگلات نظمی ثابت بخشند و با استناد به سبکی معیار این زبانها را تابع آن سازند «تا کیفیت از حیث اجتماعی فروبیسته گروه ممتاز را حفظ کنند» و مرز میان استفاده زبان «مشروع» و «نامشروع» را استحکام بخشند. باختین بر آن است که مع هذا تلاشها برای وحدت بخشیدن به جهان لفظی ایدئولوژیک هرگز به طور کامل موفقیت آمیز نبوده است. این گرایش تمرکزگرا به سوی انسجام را فرایندهای مرکزگریز کمابیش قدرتمندی همراهی می‌کنند که با همان شدت و حدت ادامه دارند. فرآیند مرکزگریز که باختین به طور فزاینده ای آن را با ژانرهای «مردمی جشنی (folk-festive)» «مردم معمولی یکی می‌انگارد ادامه می‌یابد تا از درون بازگونی و وحدت زدایی نظام زبانی که رسماً تضمین شده است استمرار یابد. به طور کلی او جهان اجتماعی را صحنه نبرد بی‌پایانی می‌داند که میان نیروهای رسمی که طالب ایستایی و جمود هستند و انگیزشهای «غیر رسمی» که طالب جنبش و تغییر و تکثرند جریان دارد. کثرت یافتن بینشهای اجتماعی ایدئولوژیک در جامعه مدرن به طور مؤثر، هژمونی جهانی بینی و زبان رسمی واحد و یگانه را پایان می‌بخشد و «انواع مکنتر اهداف عاطفی و فرهنگی معنایی» را که در روابط اجتماعی روزمره مندرج اند از قید و بندهای یک بعدی اشکال اولیه تفکر اسطوره ای آزاد می‌سازد. باختین می‌نویسد: «تنوع درونی گفتار گویش ادبی و محیط غیرادبی گرداگرد آن، اقتدار رسوم و سنتی را که هنوز آگاهی زبانی را مقید می‌سازند، سست می‌سازد» (1981 : 9-368). بنابراین از نظر باختین زبان فقط به صورت انتزاعی واحد است؛ در واقعیت تکثری فرونکاستنی از «نظامهای اعتقادی اجتماعی و لفظی ایدئولوژیک» وجود دارد. در هر «زبان ملی» رسمی همواره شماری از «زبانهای اجتماعی» و ژانرهای گفتاری روزمره، من جمله اشکال شفاهی یا ژورنالیستی، زبان بازار یا گویشهای روستایی وجود دارد. این زبانها دارای طیفهای متفاوتی از اهداف و لهجه‌ها و ارزیابیهای اجتماعی هستند. آنها از جهان روزمره بر می‌خیزند و با یکدیگر درگیر می‌شوند و الگوهای خاصی از انگیزش و کنش را به آگاهی انسانی وارد می‌کنند و آن را جان می‌بخشند و به شیوه ای گفتگویی همزیستی می‌کنند و با هم ارتباط برقرار می‌سازند. قابلیت رمان برای جذب چنان انواعی از گفته‌ها و ژانرهای گفتار روزمره است که آن را به جایگاه مهمی بدل می‌سازد که از طریق آن مبارزات ایدئولوژیک و استدلالی گسترده تر تلخیص و تجزیه می‌شوند. رمان با ساختن ایماژهای هنری زبانهای اجتماعی، آن هم از مواد خام هیترولوگلسیای زبانهای روزمره، به نقطه ای ممتاز دست می‌یابد و از طریق آن «گفتگوی بزرگ» دوران را می‌فهمد. سخن کوتاه، رمان «مطلق گرای زبان منفرد و واحد را با به کارگیری زبانهای گروههای اجتماعی و اصناف و سایر اقتشار زندگی اجتماعی نفی می‌کند» (باختین، 1981 : 7-336).

این امر مرا به دومین مضمون نوشته‌های باختین درباره رمان در دهه 1930 رهنمون می‌شود: از میان رفتن «فاصله حماسی» که با تزریق هیترولوگلسیا به شکل رمان حاصل می‌شود فهم عمیق جای مندی بین الابدانی ما را در زندگی روزمره میسر می‌سازد. قبل از ظهور رمان، ژانرهای ادبی، از قبیل حماسه، منحصر در زمان و مکان اسطوره ای قرار داشتند یعنی نوعی کروئوتپ انتزاعی که هیچ رابطه ای با زمان مندی و مکان مندی که مردم واقعی در جوامع تاریخی عملاً آن را تجربه می‌کردند نداشت. از نظر باختین بارزترین نکته درباره رمان این است که رمان ساخت یافته است، آن هم نه با رجوع به فاصله بعید گذشته اسطوره ای شده، همان «دوران طلایی» که دیرزمانی است مرده است و دسترس ناپذیر است و در «خارج از هر نوع تماس ممکن با دنیای معاصر با تمامی گشودگی اش قرار دارد»، بلکه با رجوع به «فضایی که حداکثر تماس را میان ابژه باز نموده شده و جامعه معاصر» دارد و آکنده از «تجربه شخصی و تخیل خلاق آزاد است» (1981 : 31-19). این جهش به سمت شکلی از «تماس مستقیم و حتی خام» با تاریخ فعلی و تجربه محسوس جسم مند، به تغییر مسیر در خودآگاهی انسانی شتاب می‌بخشد تا از شی‌وارگیهای جوامع اسطوره ای شعری جدا شود و به طرف فهم همه جانبه تر و انتقادی تر از وضعیتهای مادی زندگیهای اجتماعی روزمره ما برود. او می‌نویسد: «مشخصه دوران مدرن پیچیدگی فوق العاده و ژرفا یافتن ادراک ما از جهان است. به شیوه ای غیرمعمول این تقاضا رشد می‌یابد که بشر فهمی بصیر یابد و در اتخاذ نگرش عینی و انتقادی به بلوغ رسد» (1981 : 40). می‌بایست متذکر شویم که باختین با اتخاذ این موضع، وابستگی خود به دیدگاهی پیچیده و اساساً دیالکتیکی از مدرنیته را نشان می‌دهد، دیدگاهی که از مخاطرات و افراطها و همچنین از کیفیات بالقوه آزادی بخش خودآگاه است. 5.

امر معمولی و کارناوال

آنچه می‌توانیم در نوشته‌های باختین درباره تاریخ ادبی و فرهنگی آشکار کنیم تجدیدنظر و بسط و گسترش برداشت پدیدارشناسانه اولیه او درباره امر معمولی و وارد کردن آن به قلمرو گفتار اجتماعی و ژانرهای ادبی متعدد است. همان‌طور که استانی آرنو ویس گفته است «باختین از این نظریه دفاع می‌کند که اشکال زیبایی‌شناختی و اجتماعی تحت شرایط ویژه‌ای تولید می‌شوند و وظیفه مطالعه زبان، شکل دیگری از تاریخ نگاری است: تحلیل زندگی روزمره» (1994 : 140). ما می‌توانیم مشاهده کنیم که مبانی آگاهی که به طوری واضح‌تر اجتماعی سیاسی است، در حال ظهور است و این امر از گفته‌های باختین مشهود است، گفته‌هایی درباره «نبرد» بلاوقه میان نیروهای اجتماعی فرهنگی رسمی (تک‌گوکننده، متمرکزکننده) و «غیررسمی» (گفتگوکننده، تکثیرکننده). باختین نیروهای غیررسمی را با فرهنگ عامیانه یا «مردمی جشنی» مردم و «عنصر همیشه زنده گفتار غیررسمی و اندیشه غیررسمی» یکی می‌داند. آنچه ستلی برس و وایت (1986) «پوپولیسم کیهانی» باختین می‌نامند در کتاب رابله و دنیای او به اوج خود می‌رسد، کتابی که برخی آن را مهمترین اثر او می‌دانند و برخی دیگر در این ادعا مناقشه می‌کنند، اما این کتاب به یقین مهم‌ترین متن سیاسی اوست. در این کتاب باختین توجه خود را به کیفیات پر شر و شور و گسلنده و لذت‌جویانه اشکال فرهنگی مردمی و پیکره جمعی در دوره‌ای تاریخی معطوف می‌کند که نشان فروپاشی دوران قرون وسطی و ظهور فرهنگ بازتر و انسانی‌تر رنسانس است.

قبل از این که به بحثی جامع درباره این کتاب بپردازیم، مهم است این نکته را روشن سازیم که باختین زمانی که از نظریه گرایی انتقاد می‌کرد، چه چیزی در ذهن می‌پروراند و همچنین این نکته را مشخص کنیم که سرشت دقیق رابطه میان امر معمولی و کارناوال چیست. موضع مابعد‌دکارتی باختین به روشنی به ادعاهای گزافه‌گویانه و اغراق‌آمیز سنتهایی که ملهم از عقل‌گرایی و پوزیتیویسم هستند ظنین است زیرا او احساس می‌کند که گفتگو در وسیع‌ترین معنای ممکن خود مهم‌ترین میانجی است که از طریق آن خود بودن و روابط اجتماعی بیان می‌شوند و تحقق می‌یابند. باختین به طور مستمر حضور چیزی را مورد تأکید قرار می‌دهد که زمانی رولان بارت آن را «بذر صدا» نامید، یعنی ردپای شخصیت‌جاندار که در پس هر گفته‌ای پنهان است. برداشت تیزبینانه باختین از خاص بودن ناب تجربه زنده یا شیء فی‌نفسه او را بدان سو راند تا شیء وارگی زبان و کنشهای انسانی انضمامی را که رویکردهای فرمالیستی و عقل‌گرا به وجود آورده بودند طرد و نفی کند. توجه مستمر باختین به ارزش و معنای وجود توضیح می‌دهد که چرا برخی از تیزترین نیشهای انتقادی خود را برای انتزاعات سترون ایدئالیسم فلسفی نگه داشته است. گفتگوگرایی می‌بایست با مادیت مبهم و محسوس هستی‌شناسی و همچنین تقاضاهای مستمر اخلاقی پراگماتیک که «زندگی زیسته» از ما طلب می‌کند درگیر شود. با این همه در عین حال توجه به این امر مهم است که نباید به گونه‌ای سخن گفت که باختین با سودمندی نظریه فی‌نفسه مخالف است. این نکته را کن‌هرش کُپ با قوت بیان کرده است. او بر آن است که تفسیر مکرر از باختین به عنوان «نظریه پرداز ضد نظریه» این واقعیت را به غفلت می‌سپارد که او در تمامی نوشته‌های خود در استفاده از مفاهیم و شیوه‌های تحلیل انتزاعی تردید به خود راه نداد. خطرات بارزی در این ادعای جزمی وجود دارد که امر روزمره نمونه‌ای برای هر چیزی است که در هستی‌شناسی ارزشمند است. نتیجه این ادعا تشویق نوعی تجربه‌گرایی ساده لوحانه است که به شکلی غیرانتقادی وضع موجود را تأیید و تصدیق می‌کند. همان‌طور که هرش کُپ گفته است «[به کارگیری] بزرگ‌ترین انتزاعات ممکن و نفی به کار گرفتن استدلال مفهومی به خام‌ترین و جزمی‌ترین نوع تجربه‌گرایی منجر می‌شود و از این طریق تعصبات و عقاید فردی ما (یعنی برداشت عمومی و نامستدل ما از این که گفتگوگرایی و مسئولیت از چه چیزی تشکیل شده است) به عنوان حقایقی فلسفی ارائه می‌گردند. (23 : b1990)» این تفسیر را گفته خود باختین تقویت می‌کند، مبنی بر این که روشنگری و اشکال تفکر مدرنیستی مایل‌اند برداشتی ایستا و تنگ‌نظرانه تجربه‌گرا از واقعیت را تشویق کنند و از این طریق امر داده شده بلاواسطه را به بهای آگاهی از واقعیت عمیق‌تر و در حال تحول تضمین کنند. چنان تجربه‌گرایی آشکارا از باز‌شناسایی «جنین، جوانه‌ها و بذرها، پیشگوییها و الهامات» اتفاقات ممکن آینده عاجز است. (124 : a1984) بنابراین توسل به امر معمولی به عنوان نوعی تضمین امر غیر ایدئولوژیک به آسانی مستعمره ساختن گسترده زندگی روزمره به دست گفتارهای مسلط و اعمال قدرت را به غفلت می‌سپارد، یعنی همان چیزی که میشل فوکو آن را منضبط ساختن زیست جهان از طریق تکنولوژیهای متعدد کنترل اجتماعی توصیف می‌کند، و این امر، امری است که از نظر بسیاری یکی از مهم‌ترین صور مدرنیته است. همان‌طور که گایاتری سپیواک به نحوی مستدل گفته است، گرایش پدیدارشناسی به امتیاز بخشیدن به تجربه مستقیم یا بلاواسطه اغلب منجر به این نتیجه می‌شود که «نظریه» به طور کلی فقط می‌تواند به کار سرکوب تفاوت و ناهمگنی به کار آید. چنان موضعی منجر به پوپولیسمی مبهم می‌گردد که به معنایی ناشایست «یوتوپایی» است، زیرا که این نظریه فرض را بر این می‌گذارد که سرکوب شدگان بدون ترجمه توانهای عصیان‌گرایانه خود به اشکال مؤثری از سازمان اجتماعی می‌توانند آزادی خود را تحقق بخشند و زیرا که این نظریه مانع پروژه گرامشی مبنی بر «وظیفه دشوار تولید [فرهنگ] ضد هژمونی غالب» می‌شود. همان‌طور که سپیواک گفته است تأکید بر اهمیت امر روزمره نباید ما را بدان سو براند که نیاز به بت‌زدایی از امر انضمامی را به غفلت بسپاریم. موضع سپیواک را مایکل برنارد دانلز موعکد می‌سازد، زمانی که می‌گوید ما باید از وضعیتهای اجتماعی تاریخی گسترده‌تر که فعالیت‌های روزمره در آن رخ می‌دهند مطلع باشیم. او می‌گوید که باختین به شیوه‌ای زیرکانه از «پیوند میان اخلاق و ضد نظریه‌گرایی زندگی زیسته از یک سو و نیاز به فهم مواد و مصالحی که زندگی زیسته از آن تشکیل شده‌اند از سوی دیگر، آگاه بود. او از عناصر نقد اجتماعی یا نظریه‌ای که مورد نیاز بود تا به طور کامل کنش اخلاقی شناختی را بفهمد آگاهی داشت» (1995 : 51). به عبارت دیگر برخی عناصر انتزاع یا شناخت نظری همواره در فهم تأملی ما از نفس و موقعیت تجربی حضور خواهد داشت. خلاصه‌اگر ما این امکان را ببینیم که آگاهی روزمره ممکن است تحت تأثیر عوامل ایدئولوژیک قرار گیرد، از آن جا که «عقل سلیم» ما می‌تواند به طور عمیق به دست نیروهای اجتماعی سیاسی گسترده و اصول گروه‌های اجتماعی مسلط شکل گیرد، نقد ایدئولوژی یا آنچه پل ریکور آن را «هرمنوتیک شبهه» می‌نامد، باید در برنامه هر نوع نظریه اجتماعی آزادی بخش اصیل گنجانده شود.

دوم، اهمیت دارد که تأکید کنیم که کارناوال (خاصه حالات یوتوپایی و «آشنازدایی‌کننده آن») و امر معمولی، برخلاف آنچه گاهی اوقات در تقاسیم مربوط به باختین ابراز می‌شود، مفاهیمی متضاد نیستند. همان‌طور که وال و تامسن به نحوی مستدل تأکید کرده‌اند «کارناوال در امر روزمره غوطه‌ور است و امر روزمره نمی‌تواند از دیگری خود یعنی کارناوال جدا شود. نظریه پرداز باختین درباره امر روزمره که به

شیوه ای جدایی ناپذیر با امر کارناوالی گره خورده است، رتپای دیگری را در بی اهمیت ترین گفته ها جستجو می کند و بر آن تأکید می ورزد» (1993 : 66). یا همان طور که خود باختین گفته است ما نباید چشم خود را به «رنگهای کارناوالی که در زندگی روزمره باقی مانده اند» ببندیم (1986 : 154). آنچه نحوه استفاده باختین از مفهوم «کارناوال» میسر می سازد عبارت است از پروبلماتیزه کردن تفاسیر تجربی ساده گرایانه و غیرانتقادی از زندگی روزمره ما آن هم با جلب توجه ما به نیروهای بنیانی اجتماعی فرهنگی که از مفاهیم پذیرفته شده عقل سلیم و ملاحظات مبتنی بر عادت ما تخطی می کنند و آنها را از هم می گسلند (پلان، 1989 : 7؛ ایگلتون، 1986 : 118). باختین می نویسد: ایماژ کارناوالی «امر مقدس و امر دنیوی، و سطح بالا و سطح پائین، و امر بزرگ و امر کوچک، و عاقل و احمق را گرد هم می آورد و وحدت می بخشد و در هم می آمیزد و ترکیب می کند» (1984 : 123) و با انجام چنین کاری بر اجتناب ناپذیری تغییر و دگرگونی تأکید می کند. کارناوال با تخطی از قواعد و هنجارهای مرسوم که بر سویه های معمولی و مبتنی بر عادت زندگی روزمره سلطه دارند «زندگی را پشت و رو می کند»: کارناوال مبین «نقص، صیرورت، ابهام، تعریف ناپذیری، و امر غیر مشروع است یعنی در واقع تمام چیزهای که از چنگ انتظارات بهنجار و رضایت‌مندی معرفت شناختی ما می‌گریزند» (کلارک و هالکویست، 1984 : 312). بنابراین توسل باختین به «امر کارناوالی» را در بهترین شکل می توان به عنوان استمرار و بسط مضمون امر معمولی در جهتی کاملاً نو و بدیع دانست. این مفهوم مبین آرزوی اوست برای شیء عکس زدایی کردن از دنیای اجتماعی فرهنگی و غلبه بر بیگانگی که جامعه معاصر به وجود آورده است و تشویقی است برای تجدید آگاهی از آنچه او «ته نشستهای واقعبینانه ناخالص» می خواند، یعنی همان توانهای پنهان و اغلب به تمامی سرکوب شده ای که در میان امر محسوس و جسمانی و دنیوی نهفته است. باختین در کتاب رابله و دنیای او، فرانسوا رابله نویسنده قرن شانزدهمی و رمان او گارگانتو و پانتاگروئل را به دلایل چندی می ستاید، اما سبب ستایش او در وهله نخست از این اثر داستانی این است که این قصه موفق شده است فرهنگ زنده و روزمره «آدمیان معمولی را نشان دهد، فرهنگی که تا حدی زیاد فرهنگ کلمات رک و بی پرده ای است که در ملاء عام و در خیابان و بازار گفته می شود (1984 : 182). از نظر باختین کیفیات خاکی و محسوس و حتی وقیح زندگی روزمره معمولی قدرت نمادین عظیمی برای مبارزه با «جدیت تک بعدی» فرهنگ رسمی دارد. از نظر او ایماژها و مجازهای «فرهنگ مردمی هزاران ساله» (سر) و ته کردنهای نمادین، دلفک بازیهای نمادین و جز آن) قادرند ایدئالیسم باد کرده «آثار از قرون به جای مانده» و اصول حامیان مدرسه ای خود گماشته نظم و سعادت و احترام را بترکانند و از این طریق بنیادهای ایدئولوژیک نظام قرون وسطایی مختصر و پزمرده را متزلزل سازند. فرهنگ مردمی جشنی با طرد زهدگرایی و معنویت آن جهانی قرون وسطایی، بدوا بر سویه های جسم مند زندگی انسانی در متن مرادوه غیررسمی روزمره تأکید گذاشت. باختین می نویسد: «لحن یوتوبیایی در اعماق زندگی انضمامی و عملی غوطه ور است، زندگی ای که می تواند لمس شود و پر از عطر و صداست...». «این همه کاملاً با خصوصیت ویژه تمامی ایماژهای رابله سازگار است، ایماژهایی که عام گرای و یوتوبیایگری گسترده را با نشانه هایی که به طور خارق العاده انضمامی و آشکار و روشن هستند و کاملاً مکان مندند و از حیث تکنیکی دقیق اند، ترکیب می کنند. (1984 : 185) «تأکید از من است. کتاب رابله و دنیای او مبین گسترده ترین و عمیق ترین تلاش باختین برای برانداختن مفهوم سوژه سلطه گر و تک گویانه و بنیانهای هستی شناختی آن است که بر دوتالیسمی کوه بیانه میان سوژه و ابژه، و ذهن و جسم، و طبیعت و فرهنگ استوار است. باختین می خواهد این جهت گیری را ملغی کند و به جای آن نظام مفهومی و حسی بدیلی را پیشنهاد کند که امر جسمانی و روزمره را امتیاز می بخشد. خاصه او می خواهد مضامین در حال ظهور جسم مندی و بین الابدانیت را که به شکلی طرح وار در نوشته های پدیدارشناسانه اولیه اش بسط داده است با اعطای درجه آشکارا بیشتری از انضمامیت و ویژگی اجتماعی تاریخی «پروورانند». «دیگری و غیریت» در متن امر کارناوالی کمتر به موضوع تلاقی حوزه های بصری متفاوت یا مبادلات لفظی بدل می گردد تا به هم تنیدگی جسمانی خود و دیگری من جمله «سویه دیگر طبیعت» آن هم در متن چیزی که مرلو پونتی دوست داشت آن را «تن فراگیر جهان» بنامد. (گار دینر 1998)

این جهت گیری، از بحث باختین درباره «تن گروتسک (Grottesque body)»²⁰ «و نیز از تحلیل او از «قوانین تن (body canons)» که ادعا می کند متوالیا در تاریخ اروپا از قرون وسطی به بعد باب شده است به خوبی آشکار است. مقوله امر گروتسک با طرد زهدگرایی و معنویت آن جهانی قرون وسطی گرای بر سویه های محسوس و جسمانی هستی بشری تأکید می کند. تمام آنچه انتزاعی است و ایدئالیز شده است، با فروکشاندن شدن این ایماژها و نمادها تا سطح امر دنیوی و مادی که مبین «وحدت تجزیه ناپذیر» زمین و تن هستند خلع درجه می شوند و به «پایین» کشیده می شوند. رئالیسم گروتسک «خلع درجه می کند و به زمین فرو می کشد و سوژه های خود را به تن مبدل می کند» (1984 : 20). ماتریالیسم غیرعادی و «وقیح» باختین ارائه شده است تا مصممانه با انتزاعات سترون فلسفه ایدئالیستی مبارزه کند. این امر به روشنی زمانی ابراز می شود که او می نویسد: ایماژ گروتسک «حقیقت را مادیت می بخشد و بدان اجازه نمی دهد که از زمین جدا شود و در عین حال سرشت کیهانی و عام زمین را محافظت می کند. (1984 : 285) «بر همین سیاق، اعمالی از قبیل قضای حاجت و ترشحات جسمانی و سکس و تولد و خوردن و نوشیدن و حاملگی، نقش نمادین عمده ای در متون و اعمال فولکوریک ایفا می کنند. همان طور که رناته لاکمان گفته است «امور مادی و جسمانی، به قول معروف، به طور کلی اموری آشکارند، آنها چیزهای هستند که واقعا «واقعی» هستند، آنچه برای باختین اهمیت دارد ماده است» (1989 : 126). به عنوان مثال اعمال مزمره کردن و خوردن و آشامیدن، یعنی ایماژهایی که اغلب در رابله و دنیای او تکرار می شوند، تن را به عنوان چیزی باز و تمام نشده نشان می دهند و پیوند آن با جهان از آنجا به نحوی کامل آشکار می گردد که این تن با جذب جهان مادی و با در آمیختن با سایر موجودات و اشیاء و حیواناتی که آن را احاطه کرده اند از محدودیتهای خود تخطی می کند. «مواجهه انسان با جهان که در درون دهانی صورت می گیرد که باز است و گاز می گیرد و می دزد و می جود یکی از کهنترین و مهمترین موضوعات اندیشه و تخیل بشری است. در اینجا آدمی جهان را مزمره می کند، آن را به تن خود وارد می کند و آن را بخشی از خود می سازد». باختین سپس موعّد می سازد که از این طریق «مرزهای میان انسان و جهان پاک می شود. (1984 : 281) « باختین با ترفیع اندیشه تماس محسوس و مستقیم و آشنا با همه چیز و ترجیح دادن آن به انتزاعات و الامقام اندیشه علمی یا نظامهای کلامی مبهم به طوری مؤثر نشان می دهد که تنی که در رئالیسم گروتسک ترسیم می شود ابژه ای خوددائین و خود بسنده نیست. این رئالیسم مصممانه با وجود آتمیزه شده و کامل شده فرهنگ بورژوازی مخالف است. کارناوال با مخدوش کردن تمایز میان ذهن و جسم، و خود و دیگری، و میان انسان و طبیعت دست به مبارزه ای عمیق با ایدئال بوژوازی سنتی پیش بینی پذیری و استواری و فرو بستگی می زند (گار دینر 1999، b1993).

بنابر این اوج زیبایی شناسی گروتسک در تصویری نهفته است که از تغییر شکل و تغییر زمان مند، و از فرآیند متضاد اما به هم پیوسته تولد و مرگ، و از پایان یافتن و صیرورت رسم می کند. نمادگرایی گروتسک آشکارا امکان کمال و پایان یافتن و غایت را نفی می کند. به عنوان مثال ایماژهای کارناوالی اغلب متضمن ترکیبی بازیگوشانه از اشکال حیوانی و گیاهی و انسانی یا دگرپسویی یکی به دیگری است، به گونه ای که «مرزهایی که مقسم امپراطوریهای طبیعت در تصویر معمول از جهان است به طور گستاخانه ای زیر پا گذاشته می شود» (باختین 32 : 1984). نظام ایماژهایی که ملازم تن گروتسک هستند در مناسک و زبان و آثار هنری فرهنگ مردمی اشکال بی شماری به خود می گیرند: در سوگند خوردنها و لعنت کردنهای محاوره ای، «در صحبت‌های بازاری»، در تقابلهای نمادین تعریف / تقبیح و تاج گذاشتن / تاج برداشتن، در فولکور و اسطوره (مثل قصه های غولها و گرغینها⁽³⁾ و هارپی⁽⁴⁾ها و دیوها)، در جادوی سیاه و نمایشهای رمزآلود، در باقی مانده های تن قدیسان و در سیرکها و نمایشهای روحی بازاری. کارکردهای امر کارناوالی عبارت است از: بازگونی بیگانگی آدمی از طبیعت که نظم سلسله مراتبی قرون وسطی آن را به وجود آورده است و آشتی دادن مجدد آدمیان با دنیای طبیعت (من جمله طبیعت انسانی) و از این طریق «نزدیکتر ساختن آن با آدمی». سخن کوتاه، فرهنگ مردمی جشنی وعده آینده ای بهتر و سعادت آمیزتر را می دهد، آینده ای که مشخصه آن وفور مادی و برابری و آزادی است نوعی بینش بوتوپیاپی متمایز که «سرزمین اسطوره ای cokayine مظهر آن است.» باختین می گوید: «فتح مردمی جهان تمامی بیگانگیها را به حال تعلیق درآورد و نابود کرد، جهان را به انسان و به تن او نزدیکتر ساخت، به انسان اجازه داد که هر چیزی را لمس کند و بیازماید، تمام جوانب آن را واری کند، وارد آن شود، آن را پشت و رو کند، آن را با هر پدیده دیگر مقایسه کند تا هر اندازه ستوده و مقدس باشد، آن را تحلیل کند، وزن کند، اندازه گیری کند و با آن ور رود. تمامی اینها می تواند در یگانه پهنه تجربه حسی مادی رخ دهد. (380 : 1984 a)» شاید مثال اجتماعی تاریخی مشخصی بتواند کمک کند تا برداشت باختین از کارناوال و تن گروتسک روشن شود. پیتر برگ مورخ برجسته فرهنگ در کتاب خویش فرهنگ مردمی در اوایل اروپای مدرن به تفصیل «جشن دیوانگان» را مورد بحث قرار می دهد. این جشن نوعا در اواخر دسامبر برگزار می شود و رخداد اصلی آن انتخاب کشیشی قلابی است یعنی «ارباب اغتشاش». از پی آن این حرکات انجام می شود: رقصیدن، و شلوغ بازی خیابانی، و برپا کردن مراسم نیایش قلابی که کشیشی آن را هدایت می کند که لباس زنانه پوشیده یا لباس خود را برعکس به تن کرده است، و خواندن اشعار و آوازهایی با کلمات شنیع، و ورق بازی در محراب، و خوردن و نوشیدن به افراط خاصه خوردن سوسیسهای خونی بزرگ که نماد آشکار ذکر / باروری است. همان طور که برگ می گوید، جشن دیوانگان مثال کامل «نمایش دقیق جهانی است که زیر و رو شده است» (1978 : 192). تصمیم باختین برای پرداختن به رابطه و فرهنگ مردمی جشنی این دوره به روشنی تصمیمی دلخواه نبوده است. او آگاهانه در پی آن بر آمد که برهه ای تاریخی را که اهمیتی حیاتی داشت بشناسد، دوره ای که وقفه ای نسبتا کوتاه بود در میان زوال فئودالیسم (که تن را نفی می کرد و خوار می کرد) و دوره قبل از استحکام یافتن دوالیسم دکارتی و ستایش از بصیرت انتزاعی و تفسیر نفس اجتماعی به عنوان خود وحدت یافته و مستقل. همان طور که استیفن تولمین در شهر جهانی: برنامه پنهان مدرنیته تأکید می کند، شکوفایی موقت و وعده بزرگ انسان گرایی رنسانس که در نوشته های رابطه و مونتتی و اراسموس تبلور یافته است، هنگامی که متفکرانی همچون دکارت و لایب نیتس بعد از قرن هفدهم بر زندگی فکری اروپا تسلط یافتند بر باد رفت. درحالی که گروه نخست بر امور حسی و محلی و شفاهی و سوبه های خاص زبان و زندگی انسانی تأکید می کردند چیزی که دیدگاه معمولی باختین اساسا آن را می ستاید گروه دوم کیهان شناسی و فلسفه را به «فضایی بالاتر و آسمانی تر انتقال دادند، فضایی که در آن طبیعت و اخلاق می بایست با نظریه های انتزاعی و بی زمان و عام و کلی سازگار شود» (1990 : 35). تولمین بر آن است که روشنگری این گرایش فکری آمرانه و شی عواره کننده را استحکام بخشید، گرایشی که نتایج زیان بخش آن امروزه نیز احساس می شود. باختین بدون کوچکترین تردیدی می توانست با ارزیابی تولمین موافقت کند. باختین در جنگی موفقیت آمیز با اشکال فکری مابعدطبیعی و اسطوره ای ماقبل مدرن در کتاب رابطه و دنیای او استدلال می کند که رجحان قائل شدن مدرنیته برای عقل صوری شده، تلیخیص و چکیده شدن واقعیت را تشویق می کند. با چسبیدن جزمی به «معیارهای اخلاقی و عقلانی انتزاعی» نظامهای ایدئالیستی متافیزیکی در دوران مدرنیته توسعه یافته اند و بشر را از فهم و شرکت در پویایی درونی و فرجام گشودگی جهان مانع شده اند. دیدگاه مکانیستی اصحاب روشنگری به ماده و تمایلشان به نوع بندیهایی انتزاعی به فقیر شدن جهان کمک کرده است و فهم درست «فرهنگ ابهام» را که باختین به روشنی ترجیحش می داد مانع شده است. باختین می نویسد: «در عصر روشنگری عقل شناختی به ابزار سنجش هر آنچه هست بدل شد. این ضد تاریخی گرایی و عقلانیت انتزاعی.... دایرة المعارف نویسان را از فهم نظری سرشت مبهم خنده شادمان بازداشت. (118 : 1984 a)»

نتیجه

آنچه در این مقاله سعی کرده ام نشان دهم این است که نشان آثار میخائیل باختین دلمشغولی مستمر با سرشت و پویاییهای زندگی روزمره است. به رغم تغییرها و جهشهای متعدد در اندیشه او، آنچه در تمامی نوشته هایش شاهد آن هستیم، سوءظنی عمیق به ایدئالیسم متافیزیکی و انتزاعی و نظریه های اجتماعی جبرگرایانه و تقلیل گراست. او در پی آن است که ما را به پهنه هستی انسانی جسم مند و محسوس و روابط بین الاثنی انضمامی بازگرداند. از این حیث اندیشه باختین رگه آشنایی از مارکسیسمی در خود دارد که طالب طرد آثار شی عوارگی و بیگانگی از آگاهی انسانی و روابط اجتماعی است. اگرچه ماتریالیسم غیرعادی و «جسمانی» او شاید به دیونوسوس گرایی وجدآمیز نیچه نزدیک تر باشد تا بینش معقولانه مارکس درباره انسان کارورز. باختین در عین حال خاصه در کتاب رابطه و دنیای او این برنامه را پی می گیرد بدون آن که آرمانهای آزادی بخش و بوتوپیاپی را کاملاً رها کند. امر معمولی باختین وعده شیوه ای بدیع⁽⁵⁾ از مفهوم پردازی درباره سرشت روابط اجتماعی فرهنگی به شیوه ای انتقادی را می دهد، نظریه ای که بر ظرایف گفتگوی میان انسانها و «عمق» پدیدارشناسانه رابطه خود دیگری و بر فعالیتهای ذاتی و توانهای مهارنشده که در بطن فعالیتهای روزمره قرار دارد و بر محدودیتهای و خطرهای عقلانیت انتزاعی، تأکیدی خاص می گذارد. دست آخر در دل این دلمشغولی با امر روزمره مسأله ای اخلاقی نهفته است که با این اصرار باختین به اوج خود می رسد: «فلسفه ای درباره زندگی فقط می تواند فلسفه ای اخلاقی باشد» (1993 : 56). فقط جهت گیری ای معمولی می تواند آگاهی عمیق از زیر و بم وضعیت، و از آهنگ صدا، و چیزی را که باختین «تفاوت رادیکال» می نامد سرعت بخشد. باختین ما را به نفس پدیده تفاوت یا «دیگری بودن» و ضرورتی اخلاقی که در پس مراقبت و نگهداری از آن نهفته است هوشیار می کند. همان طور که ویلیام. چ.

تورونتون به نحوی مستدل گفته است، «نفس امکان تفاوت فرهنگی بر ناخالصی سیاسی استوار است سیاستی بدون راه حل‌های غایی یا بازنمونی (پوزیتیویستی یا «شعری»)» «غایت پذیر» (1994 : 92).

این مقاله ترجمه ای است از فصل سوم کتاب زیر:

Gardiner, Michael E (2000), Critiques of everyday life, London, Routledge.

یادداشتها:

1. برداشت مورسان و امرسون از امر معمولی از حیث نسبت آن با آثار باختین و به عنوان روش شناسی علوم انسانی از حیث کلیتر را می توان در مورسان و امرسون (1990 و 1989)، مورسان (1988 و 1995) و امرسون (1995) یافت.

2. بررسی گسترده تر آثار باختین را می توان در آلکوئیست (190)، امرسان (1993)، تودوروف (1984) و بیگر (1986) یافت، اما اثر معیار کلارک و آلکوئیست (1984) است.

3. ریشه های قضیه مشهور (یافاحش) «پرسش موعلف» را می توان تا سال 1971 پی گرفت، زمانی که آکادمیسین برجسته شوروی و. و. ایوانف این تز را ارائه کرد که حداقل سه اثر کلیدی این حلقه کتاب روش صوری در تحقیقات ادبی نوشته مدودف و کتابهای مارکسیسم و فلسفه زبان و فریودگرایی: نقدی مارکسیستی نوشته ولوشینف را در واقع خود باختین نوشته است. ایوانف بر آن بود که ولوشینف و مدودف فقط آثار باختین را ویراستاری یا استتساخت کرده اند. سبب این که اساساً چرا این کتابها را به ولوشینف و مدودف نسبت داده اند ناروشن است، خاصه از این حیث که باختین در همان زمان آثاری دیگر را با نام خود منتشر ساخت. مطالب درباره «پرسش موعلف» حجیم است: ایوانف (1974) و کلارک و هالکوئیست (1984، 1986) مدافعان اصلی این ادعا هستند که باختین آثار مورد مناقشه را خود نوشته است درحالی که تودوروف (1984) احتیاط بیشتری به خرج می دهد و تیتونیک (1986، 1984) همانند مورسان و امرسون (1990) این فرضیه را به طور کلی مردود می داند.

4. هر تقدیر، در عین حال این نکته باید باز شناخته شود که باختین درباره پیوندهای میان زبان و قدرت و نهادهای اجتماعی نظریه ای ارائه نکرد، نظریه ای که از حیث جامعه شناختی کامل باشد. (نگاه کنید به گاردینر 1992؛ هرش کپ 1986؛ پشی 1989).

5. به طور کلی به آسانی نمی توان آثار باختین را جزو چیزی دانست که اگر آن را «پست مدرنیسم رسمی» می داند و می توان این استدلال را پیش کشید که باختین با بینش هابرماس در مورد «مدرنیته رادیکال شده» و جوه اشتراک بیشتری دارد. (نگاه کنید به گاردینر و بل 1998؛ گاردینر 2000؛ هرش کپ 1990a؛ نیلسن 1995؛ زالوا 1998).

مراجع:

- Bakhtin, M. (1984 a) Rabelais and His World, H. Isowolsky (trans.), Cambridge MA: MIT press.
- Bakhtin, M. (1981) The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin, M. Holquist *ed), C. Emerson and M. Holquist (trans.), Austin: Texas university press.
- Bakhtin, M. (1984b) Problems of Dostoevsky's poetics, C. Emerson (ed. and trans.), Manchester: Manchester university press.
- Bakhtin, M. (1986) Speech Genres and other Late Essays, C. Emerson and M. Holquist (eds.), V. W. McGree (trans.), Austin: Texas university press.
- Bakhtin, M. (1990) Art and Answerability: Early Philosophical Essays by M.M. Bakhtin, M. Holquist and V. Liapunov (eds.), V. Liapunov (trans. and notes), K. Brostrom (Supplement trans.), Austin: Texas university press.
- Bakhtin, M. (1993) Toward a Philosophy of the Act, V. Liapunov (trans.), Austin: Texas university press.
- Bell, M.M. and Gardiner, M (eds.) (1998) Bakhtin and the human Sciences: No last Words, London: Sage.
- Bender, C. (1998) "Bakhtinian Perspectives on "Everyday life" sociology", in M.M. Bell and M. Gardiner (eds.), Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words, London: Sage.
- Bernard-Donals, M. (1994) Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism, Cambridge: Cambridge university press.
- Brandist, C. (1996) "The Bakhtin Circle", The Internet Encyclopaedia of Philosophy

- Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York: New York university press.
- Clark, K. and Holquist, M. (1984) *Mikhail Bakhtin*, Cambridge MA: Harvard university press.
- Crossley, N. (1996) *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, London: Sage.
- Eagleton, R. (1991) *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
- Emerson, C. (1993) "Bakhtin, Mikhail Mikhailovich", in I.R. Makaryk (ed.). *Encyclopedia of Contemporary literary: Approaches, Scholars, Terms*, Toronto: university of Toronto press.
- Emerson, C. (1995) "Introduction: Dialogue on every corner, Bakhtin in every class", in A. Mandelker (ed.), *Bakhtin in Contexts: Across the Discipline*, Evanston: Northwestern university press.
- Gardiner, M. (1993 a) "Bakhtin's Carnival: Utopia as Critique", in D. Shepherd (ed.), *Bakhtin: Carnival and other Subjects*, Amsterdam: Rodopi.
- Gardiner, M. (1993b) "Ecology and Carnival: Traces of a "Green" Social Theory in the Writings of M.M. Bakhtin", *Theory and Society* 22, 6:765-812.
- Godzich, W. (1991) "Correcting Kant: Bakhtin and Intercultural Interactions", *Boundary 2*:18, 2:5-17.
- Gordiner, M. (1992) *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the theory of Ideology*, London: Routledge.
- Heidegger, M. (1977) "The Question Concerning Technology", in D.F. Krell (ed.), *Heidegger: Basic Writings*, Sanfrancisco: Harper Collins publishers.
- Hirschkop, K. (1986) "Bakhtin, Discourse and Democracy", *New Left Review* 160:92-113.
- Hirschkop, K. (1990a) "Heteroglossia and Civil Society: Bakhtin's public square and the politics of modernity", *Studies in the literary imagination* 2,1:65-75.
- Hirschkop, K. (1990b) "On value and Responsibility" *Critical Studies* 2,1/2:13-27.
- Holquist, M. (1990) *Dialogism: Bakhtin and his world*, London and New York: Routledge.
- Ivanov, V.V. (1974) "The significance of M.M. Bakhtin's Ideas on sign, utterance, and dialogue for modern semiotics", in M. Baran (ed.), *Semiotics and structuralism: Reading from the Soviet union, white plains: International Arts and Sciences press, Inc.*
- Levinas, E. (1994) *Outside the Subject*, Stanford: Stanford university press.
- Mandelker, A. (ed.) (1995) *Bakhtin in Contexts: Across the Disciplines*, Evanston: North western university press.
- Morson, G. S. and Emerson, C. (1990) *Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics*, Standord: Stanford university press.
- Morson, G.S. (1988) "Prosaics: An Approach to the Humanities", *American Scholar Autumn* 515-28.
- Morson, G.S. (1995) "Prosaic Bakhtin: Landmarks, Anti-Intelligentsialism, and the Russian countertradition", in A. Mandelker (ed.), *Bakhtin in Contexts: Across the Disciplines*, Evanston: Northwestern university press.
- Morson, G.S. and Emerson, C. (1989) "Introduction: Rethinking Bakhtin", in G.S. Morson and C. Emerson (eds.), *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*, Evanston: Northwestern university press.
- Nielsen, G. (1995) "Bakhtin and Habermas: Towards a Transcultural Ethics", *Theory and Society* 24,6:803-35.
- Pechey, G. (1989) "On the Borders of Bakhtin: Dialogisation, Decolonization", in K. Hirschkop and D. Shepherd (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester university press.

- Polan, D. (1989) "Bakhtin, Benjamin, Sartre: Toward a Typology of the Intellectual Critic", in C. Kelly, M. Makin, and D. Shepherd (eds.), *Discontinuous Discourses in Modern Russian Literature*, London: Macmillan.
- Sacks, O. (1987) *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and other Clinical Tales*, New York: Harpr Collins publishers.
- Spivak, G (1988) "Can the subaltern speak?", in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan.
- Stallybrass, P. and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, London: Methuen.
- Thornton, W.H. (1994) "Cultural Prosaics as Counterdiscourse: A Direction for Cultural Studies After Bakhtin", *Prose Studies* 17, 2:74-93.
- Titunik, I.R. (1984) "Bakhtin &/or voloshinov &/or Medvedev: Dialogue &/or Doubletalk?", in B. Stolz et al. (eds.), *Language and Litrary Theory*, Ann Arbor: Michigan slavic publications.
- Titunik, I.R. (1986) "The Bakhtin problem: Concerning Katerina Clark and Michael Holquist's Mikhail Bakhtin", *slavic and East European Journal* 30,1:91-5.
- Yaeger, P. (1986) "Emancipatory Discourse", *Contemporary Literature* 27,2:246-56.
- Zalava, I.R. (1988) "Bakhtin Versus the postmodern", *Sociocriticism* 4.2,8:51-69.

ارغنون / 20 / تابستان 1381

grotesque] مسخره، مضحک، خنده دار، عجیب و غریب، بی تناسب، بی معنا.

2 گریفین: موجودی با سر و بالهای عقاب و بدن شیر.

3 هارپی: موجودی با صورت زن و بال و پر پرندگان. به صورت کنایی به زن درنده خو و سنگدل نیز گفته می شود.

4 بدیع ترجمه واژه novel است. در عین حال واژه novel معنای رمان و قصه نیز می دهد. نویسنده در متن، در پراگماتیسم کوتاهی که ترجمه نشده است متذکر شده که با واژه novel جناس بسته است، یعنی آن را هم در معنای تازه و بدیع و هم در معنای رمان به کار برده است. ترجمه این جناس به فارسی میسر نیست. م.

منبع: پایگاه اطلاع رسانی حوزه (<https://hawzah.net/fa/Article/View/88614>)

به نقل از: منبع: مجله ارغنون، شماره 20، مایکل گاردینر / ترجمه یوسف ابادری