

امر ایماژینر و سرشت افسون ساز ایدئولوژی

احمد نقیب زاده*

بهزاد عطارزاده**

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم از چشم‌انداز رویکرد ایماژینر، شرحی از نسبت میان مصلحت عمومی و ایماژ ایدئولوژی ارائه دهیم. چارچوب تحلیل ایماژینری که گرنلیوس کاستریادیس مطرح کرده است، می‌تواند مبنای نظری مفیدی برای توضیح مناسبات پیچیده اجتماعی-سیاسی باشد که قابل فروکاستن به روابط کارکردی نیستند. امر ایماژینر، تصویری است که نسبت میان ابژه یا حیثیت برون‌ذات زندگی اجتماعی و سوژه یا حیثیت درون‌ذات آگاهی اعضای جامعه را

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (anaghib@gmail.com)

** دانشجوی دکترای علوم سیاسی، دانشگاه تهران (behzad.attarzadeh@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۵۳-۲۰۳

ممکن می‌کند؛ به عبارتی، امر ایماژینر اجتماعی را می‌توان صورتی از آگاهی بی‌واسطه یک اجتماع انسانی دانست. در این مقاله، در قالب شرحی که از نهاد ایماژینر جامعه و تفسیری که از گونه‌هایی از مفهوم امر ایماژینر کاستریادیس آورده‌ایم، در پی آن بوده‌ایم که تبیینی از سرشت افسون‌ساز ایدئولوژی ارائه دهیم. امر ایماژینر، که می‌تواند بنیاد آگاهی اجتماعی باشد، دارای دو وجه است: یکی وجه آفرینندگی و دیگری وجه پنهان‌ساز. اولی مبنای تأسیس و رهایی‌بخشی و شرط امکان خودآیینی است و دومی تصویر کاذبی است که با پنهان کردن قوه خلاقیت انسان در جامعه و واقعیت مناسبات اجتماعی-سیاسی، منشاء امور اجتماعی را به منبعی بیرونی نسبت می‌دهد و موجب برتری اصل «دگرآیینی» می‌شود. چنان‌که استدلال کرده‌ایم، اگر مصلحت عمومی، به‌عنوان امر ایماژینر وحدت‌بخش شهروندان آزاد یک دولت، ناظر بر وجه خلاق امر ایماژینری باشد که متضمن آگاهی از حقوق و آزادی‌های فردی در عین تأمین منافع ملی است، ایماژ ایدئولوژی، ناظر بر وجه کاذب امر ایماژینر است که امر جزئی یا منافع خصوصی را به‌جای امر کلی و منافع عمومی، ارائه می‌کند. ایدئولوژی، صورت ایماژینر افسون‌سازی است که با دگرگون‌سازی واقعیت زندگی و ارائه تصویری کاذب، تمایل دارد که افراد جامعه، تبدیل به مریدان آن شوند و منابع عمومی را ابزارهایی در خدمت مقاصد سیاسی و حفظ یا تصاحب ابزار سلطه می‌داند. براساس تعریف کاستریادیس، ایدئولوژی عبارت است از: «مجموعه‌ای از ایده‌ها که در ارتباط با واقعیت هستند، اما نه برای آشکار ساختن و تغییر آن، بلکه به‌منظور پنهان کردن و توجیه آن در امر ایماژینری که مردم را ملزم به گفتن یک چیز و ظاهر شدن یکسان با دیگران می‌کند».

واژگان کلیدی: امر ایماژینر، مصلحت عمومی، ایدئولوژی، افسون‌زدگی، کاستریادیس

انسان به‌طور ناخودآگاه، حیوانی
فلسفی است، کسی که پرسش‌های
فلسفی را بسیار بیشتر از آنکه
فلسفه چونان تأملی جامع به‌وجود
آید، در عمل طرح می‌کند؛ و او
حیوانی شاعرانه است، که
پاسخ‌هایی ایماژینر به این پرسش‌ها
می‌دهد.

کورنلیوس کاستریادیس

مقدمه

هگل، بنیاد زندگی اجتماعی-سیاسی در عصر جدید را در وجود
به‌رسمیت‌شناخته‌شده آزادی‌های جزئی برای پیگیری منافع خصوصی همسو با
آن‌ها در عین وحدت این آزادی‌ها در چارچوب مصلحت عمومی می‌داند، که به
این معناست که شرایط خاصی در دولت‌های جدید، ایجاد شده است. وحدت
یادشده، کلیتی است که در موضعی عالی‌تر از منافع جزئی قرار می‌گیرد، اما
وجودش، بنا بر دیالکتیک منطقی رواب جدید، نتیجه فعالیت قانونی سوژه‌ها/
شهروندانی آزاد با درجه‌ای از «خودآیینی» است. زمانی که حاملان منافع خصوصی،
عرصه را بر مصلحت عمومی تنگ کرده و تلاش می‌کنند منافع جزئی خود را
جایگزین منافع کلی کنند، درواقع به روح نظام اجتماعی-سیاسی تعرض کرده‌اند.
تصویری که این وضعیت غیرعقلانی را توجیه می‌کند و مشروع جلوه می‌دهد،
ایدئولوژی است. مارکس، در «ایدئولوژی آلمانی»، عملکرد ایدئولوژی را با دوربین

تاریک‌خانه‌ای^۱ مقایسه می‌کند؛ به این معنا که ایدئولوژی، واقعیت را در قالب تصویر وارونه‌ای از مناسبات واقعی زندگی اجتماعی عرضه می‌کند. ایدئولوژی، با خلق تصویری ساختگی، آگاهی جامعه را دچار افسون می‌کند و به این ترتیب، جامعه از واقعیت و مصلحت خود منحرف می‌شود. شرحی که کورنلیوس کاستریادیس، فیلسوف یونانی-فرانسوی، از نهاد ایماژینر جامعه ارائه می‌دهد، چارچوبی برای توضیح سرشت ایدئولوژی، به معنای آگاهی کاذب و عملکرد آن در افسون‌سازی «مصلحت عمومی» به سود منافع خصوصی اصحاب ایدئولوژی در مناسبات قدرت، فراهم می‌کند. فلسفه حق هگل، نسبت منطقی «امر کلی» و «امور جزئی» - یعنی نسبت وحدت میان مصلحت عمومی و منافع خصوصی - را در سیاست روشن کرد، اما فرایندی که در تصویری کاذب - جزئیت امر ایدئولوژیک را چونان امری کلی قالب می‌کند، فرایندی ایماژینر است. در ادامه می‌کوشیم ادعای اخیر را از منظر مفهوم امر ایماژینر نزد کاستریادیس تبیین کنیم، اما پیش از آن لازم است توضیحی درباره مفهوم امر ایماژینر ارائه دهیم.

۱. کاستوریادیس و امر ایماژینر^۲

در شرح امر ایماژینر نزد کاستریادیس ناگزیر از رجوع به مجموعه‌ای از مفاهیم نظری و همچنین اشاره‌هایی به پروژه سیاسی او هستیم. نقد او بر مارکسیسم و پروژه سیاسی‌اش، که آن را نیل به «خودآیینی»^۳ می‌خواند، ارتباطی استوار با روش‌شناسی او دارد. او همچنین تحلیل «امر ایماژینر» در پیوند با نقد رادیکال مارکسیسم را مبنایی می‌داند که می‌تواند، در غیاب سوسیالیسم رهایی‌بخش، فرایندی انقلابی را پیش ببرد. بریدن از مارکسیسم - مارکسیسمی که به نظر او دیرزمانی بود که به «ایدئولوژی فرقه‌ای» حفظ روابط سلطه موجود تبدیل شده بود - فیلسوف را وامی‌داشت تا چشم‌اندازی جدید از عمل انسانی و «تأسیس جهان» مطرح کند؛ چشم‌اندازی هستی‌شناختی که ضمن نقد فلسفه تاریخ و هستی‌شناسی تعیین‌گرایی

1. Camera Obscura
2. The Imaginary
3. Autonomy

مارکسیستی، خود مبنایی برای توجیه روش‌شناسی امر ایماژینر است. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، جنبه‌هایی از مفهوم امر ایماژینر است. در مقاله حاضر، وجه سیاسی نظریه کاستریادیس، در نقد سوسیالیسم و جامعه مدرن و پروژه‌های بخشی او، مدنظر نیست. باین‌حال، پیوستگی تحلیل‌های کاستریادیس با مفاهیم پروژه سیاسی او ما را ناگزیر از اشاره‌هایی به آن مفاهیم می‌کند.

شرح امر ایماژینر با طرح بحثی درباره یکی از مفاهیم‌های کلیدی اندیشه مارکس، یعنی مفهوم ازخودبیگانگی، آغاز می‌شود. از نظر مارکس، ازخودبیگانگی به معنی ساحتی در وجود انسان یا بخشی از ذات و هویت اوست که باید در اختیارش باشد، ولی از او جدا شده و درضمن، به قدرتی علیه او تبدیل شده است. وی مهم‌ترین جنبه ازخودبیگانگی را ازخودبیگانگی انسان از کارش ذات و وجه خلاق بشر می‌دانست. در تحلیل کاستریادیس، «ازخودبیگانگی در ابتدا، با ازخودبیگانگی جامعه از نهادهایش و خودمختار شدن نهادها در برابر جامعه، ظهور می‌کند». در اینجا پرسش اصلی کاستریادیس، این است که چه چیزی، چرا و چگونه در مقابل جامعه‌ای خاص، که اجتماعی تأسیس شده بر مبنای خلاقیت انسان‌ها است، خودمختار^۱ می‌شود؟ (Castoriadis, 1987: 115). وی، پاسخ به این پرسش را با نقد محدودیت‌های تبیین کارکردی آغاز می‌کند.

۱-۱. نهادها، امر کارکردی و امر نمادین

از دیدگاه کاستریادیس، نگرش «کارکردی-اقتصادی» به ما می‌گوید که هم وجود و هم نقش نهادها در جامعه، براساس کارکردی که این نهادها در جامعه‌ای معین دارند و نقشی که در ساحت اقتصادی زندگی آن جامعه ایفا می‌کنند، قابل توضیح است (Castoriadis, 1987: 115). از این منظر، نمی‌توان پاسخی برای پرسش از خودمختار شدن نهادها یافت. رویکرد کارکردی تنها می‌تواند درباره علت ایجاد نهادها، نقش آن‌ها در عرصه اقتصادی، تبدیل آن‌ها به روبنای دیگر نهادهای اجتماعی و درنهایت، (چنان‌که مارکسیسم می‌گوید) به فناوری تولید در هر دوره تاریخی، توضیحی ارائه دهد. از این منظر، پرسش‌هایی مطرح می‌شود. آیا مردم با آگاهی از ضرورت انجام کارکردی ویژه،

نهادهای متناسب را ایجاد کرده‌اند، یا اینکه نهادها به‌طور «تصادفی» به‌وجود آمده و سپس کارکردی در جامعه یافته‌اند؟ آیا جامعه، ضمن احساس نیاز به انجام کارکردی خاص، آنچه را در زندگی اجتماعی اتفاق می‌افتد، مشاهده می‌کند و سپس آن کارکرد را به این اتفاق‌ها نسبت می‌دهد، یا اینکه خدا، خرد، یا منطق تاریخی است که جوامع و نهادهای سازگار با آن‌ها را ایجاد کرده و بر آن‌ها فرمان می‌راند؟ از نظر کاستریادیس، تمام این موارد، تأکید بر یک امر خاص است که همان کارکرد یا به‌عبارتی- زنجیره ناگسستنی ابزارها و اهداف یا علت‌ها و معلول‌ها در سطحی عام و همسویی جدی میان ویژگی‌ها و عناصر نهادها و نیازهای «واقعی» جوامع معین است. کاستریادیس چنین دیدگاهی را به‌چالش می‌کشد. از نظر او اگرچه نهادها، کارکردهای حیاتی‌ای ایفا می‌کنند که بدون آن‌ها وجود جامعه ممکن نخواهد بود، اما نمی‌توان نهادها را به این یا آن نقش فروکاست یا بر پایه این نقش‌ها فهم کاملی درباره نهادها به‌دست آورد. کاستریادیس می‌گوید: «ما از نگاه کارکردگرایانه به‌ویژه به این سبب انتقاد می‌کنیم که دقیقاً در جایی که باید توجه خود را متمرکز کند، سکوت می‌کند؛ نیازهای «واقعی» جامعه کدامند؟» (Castoriadis, 1987: 116).

اگر از تعبیرهای هگلی استفاده کنیم، دیدگاه کارکردگرایانه، مبتنی بر «فاهمه» است که «برهان‌ها و استدلال‌های اقلی و مدعاهای هر دوره را به‌طور جداگانه بررسی» می‌کند و قادر نیست «مرجعیت درونی» هر یک از گونه‌های آگاهی در دوره‌های تاریخی مختلف را براساس منطق درونی آن‌ها، «یعنی با در نظر گرفتن صورت و محتوای واحد هر کدام»، در قالب روابط دیالکتیکی جزء و کل بررسی کند^(۱). فاهمه، شأن یا مرتبه انتزاع در اندیشه است؛ رویکرد کارکردگرایانه با انتزاع وجه اقتصادی و کارکردی نهادها، عنصری نامشروط و مطلق را فرض می‌گیرد و خود را از درک جنبه‌ها و واقعیت‌های دیگر مناسبات انسانی، محروم می‌کند. این نکته را می‌توان مبنای انتقادهای کاستریادیس به روش‌شناسی مارکسیسم دانست؛ مارکسیسمی که هم‌زمان با فراتاریخی و مطلق کردن وجه اقتصادی-کارکردی، خود به‌گونه‌ای مضاعف تبدیل به ایدئولوژی شده است (یک بار در حفظ مناسبات سلطه

و یک بار در روش‌شناسی). به بیان کاستریادیس، «روش در معنای فلسفی عبارت از مجموعه‌ای عمل‌گر از مقوله‌ها است» که تفکیک انعطاف‌ناپذیر آن از محتوا ممکن نیست (Castoriadis, 1987: 12). مقوله‌هایی که ما با استفاده از آن‌ها در مورد تاریخ می‌اندیشیم، خود محصولات واقعی تحول و تطور تاریخی هستند. مارکس، در صدد بود با ماتریالیسم تاریخی خود، هگل را بر روی پاهایش بایستاند و این هدف را با جدا کردن روش (دیالکتیک) از محتوا دنبال کرد. هگل تأکید می‌کرد که این، «موضوع» است که روش را مشخص می‌کند نه برعکس. از نظر هگل، دیالکتیک، روشی نیست که به هر موضوعی از بیرون اعمال شود. بر همین اساس است که وی در دیباچه «خطوط اساسی فلسفه حق» تأکید می‌کند که باید شرح منطقی‌ای از دولت و زندگی اجتماعی و سیاسی در دوران جدید را چنان‌که «هست»، ارائه داد (Hegel, 1991: 21-22) و دیالکتیک در «فلسفه حق» نیز منطبق مفهوم «روحانی» دولت است که با مطالعه موضوع کشف می‌شود^(۲).

کاستریادیس در بحث روش‌شناسی، به نوعی به هگل نزدیک می‌شود. شاید بتوان گفت، کاستریادیس می‌خواهد نشان دهد که اتفاقاً این ماتریالیسم تاریخی مارکس است که واژگونه ایستاده است و از همین رو، اصالت را به امر ایماژینر می‌دهد. از نظر کاستریادیس، دیدگاه کارکردگرایانه تنها در صورتی می‌تواند برنامه نظری خود را محقق کند که معیاری برای واقعیت^۱ نیازهای جامعه در نظر بگیرد. ولی این معیار در کجا یافت می‌شود؟ ما نیازهای موجودات زنده، ارگانیسم‌های بیولوژیکی و کارکردهای همراه با آن نیازها را می‌شناسیم، اما این به آن دلیل است که ارگانیسم بیولوژیکی، مترادف با مجموعه کارکردهایی است که ایفا می‌کند و کارکردهایی که او را زنده نگه می‌دارد. «سگ غذا می‌خورد تا زنده بماند. [اما] همچنین می‌توان گفت که سگ زنده است، تا بخورد...، درحالی‌که در مورد انسان یا جامعه، چنین گزاره‌ای نمی‌تواند بامعنا باشد». این درست است که اگر مجموعه‌ای از کارکردها (مانند تولید، پرورش کودکان و آموزش، مدیریت جمع، حل درگیری‌ها و...) به طور دائم انجام شود، جامعه می‌تواند وجود داشته باشد، اما جامعه نه قابل

فروکاستن به این کارکردها است و نه شیوه برخورد با مشکلات همراه با آن کارکردها - که می‌تواند مبنای تأسیس نهادها باشد - یک‌بار و برای همیشه برحسب سرشت آن مشکلات، مشخص شده است. «جامعه، راه‌های جدیدی در پاسخ به نیازهای خود ابداع و تعریف می‌کند و همچنین نیازهای جدیدی برمی‌سازد» (Castoriadis, 1987: 117). پرسش این است که جامعه چگونه نیازهای خود را تعریف کرده و برای آن پاسخ‌هایی ابداع می‌کند؟ از نظر کاستریادیس گام نخست برای پاسخ به این پرسش، به‌کارگیری شیوه وجودی^۱ است که در آن، این نهادها به ما عرضه می‌شوند. این شیوه وجود، امر نمادین^۲ است.

هرچه در جهان اجتماعی-تاریخی عرضه می‌شود، ناگزیر پیوندی با امر نمادین دارد. در آغاز، در زبان است که به امر نمادین برمی‌خوریم، اما در نهادها نیز به درجه‌های مختلف و به‌شیوه‌هایی متفاوت با امر نمادین روبه‌رو هستیم. این درست است که نهادها قابل فروکاستن به امر نمادین نیستند، اما وجود آن‌ها تنها در چارچوبی نمادین ممکن است؛ امور کارکردی، خارج از یک شبکه نمادین، غیرممکن هستند. «یک سازمان اقتصادی معین، یک سیستم قضایی، یک ساختار قدرت مستقر و یک مذهب، همگی به‌عنوان نظام‌های نمادین پذیرفته شده^۳ وجود دارند». این نظام‌ها شامل روابط میان نمادها (که در اینجا دارای نقش دلالت‌کننده^۴ هستند) با مدلول‌ها (روابطی چون بازنمایی‌ها، نظم‌ها، فرمان‌ها و انگیزه‌ها در انجام شدن یا انجام نشدن عملی و پیامدهای اعمال) و همچنین تأیید اعتبار این روابط است. به این معنا که نظام نمادها، روابط خاص میان دال‌ها و مدلول‌ها را برای جامعه یا گروه مشخصی الزام‌آور می‌کند. کاستریادیس در این مورد مثال‌های می‌آورد؛ مثلاً، «یک چک دستمزد، نماد حق مزدبگیران در درخواست مقدار معینی اسکناس است، که این اسکناس‌ها نیز نماد حق تملک آنان در معامله چیزهای مختلف است». «کار، که خود، مبنای پرداخت این چک‌های دستمزد است، با وجود

1. Manner of Being
2. The Symbolic
3. Sanctioned
4. Signifiers

اینکه هم به دلیل موضوع^۱ کار و هم پیامدهای آن، آشکارا امری واقعی است، مقید به اعمال نمادین^۲ است». دیگر آنکه، تصمیم‌های دادگاه‌ها نیز «نمادین هستند و پیامدهای آن‌ها نیز اغلب به طور کامل این گونه است. از جمله مجازاتِ دار زدن که هرچند واقعی است، در سطح دیگری [از تحلیل] بی‌واسطه امری نمادین است» (Castoriadis, 1987: 117-118).

کاستریادیس امر نمادین را در چارچوب تاریخ، بررسی می‌کند. امر نمادین، پدیداری در جهان اجتماعی-تاریخی و البته یک پدیدار کانونی است که همهٔ امور دیگر در این جهان با آن پیوند دارند. دربارهٔ جهان اجتماعی-تاریخی نیز، که در ادامه دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد، می‌توان گفت که دریافتی از تاریخ و جامعه است که بنا بر نقطه نظر هستی‌شناختی کاستریادیس، بر مبنای مفاهیم «زمان‌مندی» و «عارضی بودن» استوار شده و با تاریخی‌گری و تعیین‌گرایی مارکسیستی در تقابل است.

رابطهٔ امر نمادین و امر کارکردی نیز مشمول اقتضای تاریخی است. کاستریادیس، این رابطه را در نهاد حقوق و مورد حقوق رومی بررسی می‌کند. حقوق رومی مثال مناسبی از نوع رابطهٔ میان نهاد و «واقعیت اجتماعی پایه^۳» است. اگر بخواهیم از منظر کارکردی به این رابطه نگاه کنیم، باید بتوانیم نشان دهیم که سمبولیسم (نظام نمادین) در خدمت محتواست و در غیراین صورت، تا جایی می‌تواند در قانون، حضور داشته باشد که عقلانیت کارکردی مجاز می‌دارد، اما در صورت تأکید بر کارکردی بودن حقوق رومی باید از ویژگی اساسی تکامل آن طی ده قرن چشم پوشید. این تکامل، کوشش درازمدتی برای رسیدن به کارکردی بوده که در آغاز، در وضعیت کاملاً متفاوتی قرار داشته است. «حقوق رومی در آغاز عبارت بود از مجموعه‌ای از قواعد انعطاف‌ناپذیر که در آن، صورت بر محتوا غلبه داشت؛ تا جایی که هر چیزی به واسطهٔ ملزومات مجموعه قوانین یک نظام صوری توجیه می‌شد»؛ به عنوان مثال، هستهٔ کارکردی هر معامله‌ای، اراده و قصد گروه‌هایی است که وارد یک توافق می‌شوند. باین حال، این اراده و قصد برای مدتی طولانی،

1. Subject
2. Symbolic Operations
3. Underlying Social Reality

نقش اندکی در مناسبات حقوقی رمی داشت. در مقابل، آنچه مسلط بود، مناسک یا تشریفات^۱ معامله بود؛ یعنی «این واقعیت که کلمه‌هایی مشخص، ادا و رفتاری مشخص، اعمال شود»، اما «به تدریج» پذیرفته شد که مناسک نیز می‌توانند - تا جایی که با اراده واقعی طرف‌هایی مشخصی نیت شده است - دارای آثار قضایی باشند. در اینجا، پیامد کاربست رویکرد کارکردی در توضیح رابطه امر نمادین و امر کارکردی، تقلیلی بسیار گمراه‌کننده است که به قیمت غفلت از تاریخ و واقعیت تاریخی انجام می‌شود. درسی که می‌توان از حقوق رمی با تمرکز بر تکامل تاریخی واقعی آن گرفت، نه ویژگی کارکردی حقوق، بلکه استقلال نسبی فرمالیسم یا سمبولیسم در نسبت آن‌ها با ساحت کارکردی حقوق در آغاز این فرایند تکامل است؛ «فرایندی که با غلبه آرام و همواره ناتمام ساحت کارکردی بر سمبولیسم، همراه بود» (Castoriadis, 1987: 119-121).

این سمبولیسم یا نظام نمادین چگونه در تاریخ پدیدار می‌شود؟ هر جامعه معینی نظم نمادین خود را تأسیس می‌کند، اما این تأسیس، امری «آزاد» یا خودسرانه^۲ نیست؛ باید مواد لازم این تأسیس را از آنچه از گذشته در دست است، تأمین کند. نخستین منبع دردسترس، طبیعت است. از آنجاکه طبیعت، «آشوب» و بی‌نظمی نیست و هریک از ابژه‌های طبیعی، در مناسبتی با دیگری قرار دارند، ویژگی‌های طبیعی، پیامدهای مشخصی برای باورهای اجتماعی دارند. برای جامعه‌ای که «شیر» را می‌شناسد، این حیوان، نمادی است که بر قدرت دلالت می‌کند. همچنان‌که یال شیر نیز در آن جامعه، اهمیتی نمادین می‌یابد، درحالی‌که هرگز برای ساکنان قطب شمال بامعنا نبوده است. منبع دیگر برای تأسیس نظام نمادین جامعه، تاریخ است. از تاریخ و «واقعیت بالفعل»، گریزی نیست. امر ایماژینر، همانند آگاهی نزد هگل، در تاریخ، جریان دارد. «هر نظام نمادینی بر بقایا و خرابه‌های بناهای نمادین پیشین، بنا می‌شود و از مصالح آن بهره می‌برد». باین حال، دلالت‌کننده‌ها همواره به فراسوی معنا و ضمیمه‌ای صریح از مدلولی مشخص می‌روند و می‌توانند قلمروی کاملاً دور از انتظار را ایجاد کنند.

1. Ritual
2. Free

کاستریادیس، درباره نسبت میراث تاریخی، با تأسیس نظام نمادین در جامعه،
خاطره‌ای از تروتسکی نقل می‌کند که می‌تواند این رابطه را به‌خوبی بازنمایی کند.
تروتسکی در خاطرات خود اشاره می‌کند، هنگامی که بلشویک‌ها قدرت را
به‌دست گرفتند و حکومت تشکیل دادند، تصمیم گرفتند نامی برای آن انتخاب کنند.
عنوان «وزرا» یا «شورای وزرا» برای لنین، بسیار ناگوار بود، زیرا یادآور وزرای
بورژوا و فرمانروایی آن‌ها بود. تروتسکی، به این منظور، عنوان «کمیسرهای خلق» و
برای مجموعه حکومت نیز عنوان «شورای کمیسرهای خلق» را پیشنهاد کرد. لنین از
این پیشنهاد بر سر ذوق آمد و آن را «بسیار انقلابی» یافت. زبان جدید و به‌دنبال آن،
نهادهای جدید ساخته شد، اما همه این امور جدید، تا چه اندازه، جدید بودند؟ نام،
جدید بود و دست‌کم به‌صورت بالقوه- محتوای اجتماعی جدیدی را بیان می‌کرد؛
شوراها وجود داشتند و با توافق اکثریت شوراها، بلشویک‌ها قدرت را تصاحب
کرده بودند. در واقع، این واقعیت اجتماعی جاری بود که بی‌واسطه می‌شد آن را
مشاهده کرد، اما در سطحی میانی، نهادها باید در سرشت نمادینشان پذیرفته
می‌شدند و تجسد قدرت در شوراها بسته و ثابت و نیز تمایز سران دستگاه اداری
از آنان که اداره می‌شوند، مورد پذیرش قرار می‌گرفت. در این سطح، وزرا در واقع
در قالبی که پیشتر توسط شاهان اروپای غربی در پایان سده‌های میانه ایجاد شده
بود، باقی ماندند. در این شرایط، لنین، که به‌سبب فشار حوادث، کار «دولت و
انقلاب» را نیمه‌کاره گذاشت، هنگامی که خود را در برابر خلاء ایجادشده پس از
انقلاب یافت، با وجود نهادهای جدید (شوراها)، تنها قادر بود به صورت‌های
نهادی‌ای که پیشتر در تاریخ وجود داشتند، برگردد. انقلاب، زبان جدیدی ساخت و
حرف‌های جدیدی برای گفتن داشت، اما رهبران، می‌خواستند که همان چیزهای
قدیمی را با کلمه‌هایی جدید بازگو کنند. از تاریخ، گریزی نیست، هرچند فاقد
فلسفه و منطقی تعیین‌کننده باشد (Castoriadis, 1987: 121). تاریخ، عرصه ظهور نهادها
است و حتی تأسیس نهادهای نوآیین نیز با دوری از نهادهای به‌میراث‌مانده (حتی
برخی مفاهیم و مدل‌های این نهادها) ممکن نیست. با تعبیری که یادآور شرحی

هگلی است، می‌توان چنین گفت، تسلط ارادهٔ صوری و درون‌ذات^۱ فارغ از واقعیت بیرونی به تعارضی میان نظر و عمل می‌انجامد، که تاریخ، ناپایداری آن را نشان خواهد داد.

در نظریهٔ مارکسیستی، نهادها متعلق به روبنا هستند. این عوامل اقتصادی هستند که عوامل اجتماعی و نهادها را متعین می‌کنند و عوامل اجتماعی نیز خود، علت صورت‌های آگاهی و وجوه نمادین هستند. بر این مبنا، نهادها «صورت‌هایی»^۲ به نظر می‌آیند که در خدمت یک «محتوا» یا جوهر زندگی اجتماعی قرار دارند و آن را بیان می‌کنند. در چارچوب این تفکیک دوگانهٔ صورت و محتوا، این جوهر «زیربنا» است که همچنان‌که از معنای این واژه برمی‌آید، پیشتر ساخت یافته است. اگر اقتصاد، «حقوق» را و اگر روابط تولید، صورت‌های مالکیت را متعین کرده باشد، به آن معنا است که روابط تولید، چونان روابط مفصل‌بندی‌شده‌ای فهمیده می‌شود که به‌طور مؤثر منطقی و در واقعیت تاریخی— بر تجلی قضایی‌اش^۳ مقدم است. این تحلیل کارکردی، نهادها را از مبنای اجتماعی-تاریخی آن‌ها و وجه نمادینشان جدا می‌کند و به کارکردشان در ساخت اقتصادی تحویل می‌دهد. در مقابل، کاستریادیس یادآور می‌شود که «روابط تولید در مقیاسی اجتماعی مفصل‌بندی می‌شود که [این مقیاس اجتماعی] به‌خودی خود، بر شبکه‌ای دلالت می‌کند که هم‌زمان هم واقعی و هم نمادین است؛ شبکه‌ای که به‌خودی خود [پدیداری]، معتبر^۴ است». این شبکهٔ نمادین، نهاد است. در اینجا محتوای زندگی اجتماعی نیست که نظام نمادین یک جامعه را متعین می‌سازد. «طبقات، که پیشتر ذیل روابط تولید حضور داشتند، خواه‌ناخواه به‌وسیلهٔ حقوق، این نهاد مرتبهٔ دوم^۵ [به همان معنای نمادین]، به‌رسمیت شناخته می‌شوند». در واقع، چنان‌که هگل در «فلسفهٔ حق» توضیح می‌دهد، در چارچوب مناسبات حقوقی است که طبقه‌های اجتماعی، حیثیت برون‌ذات و فعلیت می‌یابند.

1. Subjective
2. Forms
3. Juridical Expression
4. Self-Sanctioning
5. Second-Order

درعین حال، کاستریادیس قائل به تقدم و برتری صورت زندگی اجتماعی (مثلاً حقوق) بر ماده آن (اقتصاد) نیست. نمی توان گفت، سمبولیسم نهادی^۱، محتوای زندگی اجتماعی را مشخص می کند؛ «اگرچه جنبه هایی از زندگی اجتماعی را تعیین می کند (نه تنها آن مواردی که احتمالاً باید تعیین کند)، اما هم زمان سرشار از روزنه ها و منافذ^۲ و درجه هایی از آزادی است». نمی توان قاعده ای کلی برای تقدم یکی بر دیگری مطرح کرد که در همه جوامع، صدق کند. این امر، مسئله ای مربوط به مراتب یا شئون^۳ یک ساختار است، که هیچ گاه انعطاف ناپذیر و از جامعه ای به جامعه دیگر، یکسان نیست. کاستریادیس، در اینجا با دور شدن از کارکردگرایی، به نسبت وحدت و رابطه متقابل میان صورت های آگاهی در نظام اجتماعی و محتوای برون ذات آن ها نزدیک می شود. آنچه در اینجا مطرح است، روابط ویژه و منحصر به فردی است که «هنگامی که تلاش شود به وسیله علیت محض یا با پیوند متقابل دلالت ها [در زنجیره ای کارکردی]، همچون آزادی مطلق، تعین کامل و...، فهمیده شود، منجر به فهم نادرست و تحریف می شود» (Castoriadis, 1987: 124-125). جامعه، نظام نمادین خود را البته نه با آزادی کامل- تأسیس می کند. نظام نمادین، با طبیعت و تاریخ محدود شده است و در نهایت، نسبتی نیز با عقلانیت دارد.

۲-۱. نظام نمادها و امر ایماژینر

کاستریادیس، امر ایماژینر را ساحتی می داند که هر نسبت و رابطه ای میان ابژه و ایماژ^۴ را ممکن می سازد. به عبارت دیگر، امر ایماژینر، نسبت میان شیء در حیثیت برون ذات را با تصویری که در آگاهی درون ذات اعضای جامعه ای معین قرار دارد، مشخص می کند. امر ایماژینر، شرط امکان نوع خاصی از رابطه میان ابژه و ایماژ است. شاید بتوان گفت، نسبت وحدت یا بیگانگی آگاهی درون ذات و واقعیت برون ذات در یک جامعه تاریخی، در چارچوب امر ایماژینر ممکن می شود. امر

-
1. Institutional Symbolism
 2. Interstices
 3. Moments
 4. Image

ایماژینر، گونه‌های اندیشیدن در جامعه را از هیچ می‌آفریند^۱ و در میدان اجتماعی-تاریخی، این امر ایماژینر است که جهت‌گیری نهادهای اجتماعی، بنیان‌انگیزه‌ها و نیازها، وجود نظام نمادها و سنت‌ها و اسطوره‌ها را توضیح می‌دهد (Thompson, 1982: 664). به عبارت دیگر، اگر خودآگاهی، چنان‌که هگل می‌گفت، دریافتی با واسطه از «مفهوم» است، امر ایماژینر، دریافتی «بی‌واسطه» از مفهوم واقعیت اجتماعی-تاریخی است؛ اگر اولی، آگاهی را موضوع «اندیشیدن فلسفی» می‌کند، دومی، بیان شاعرانه‌ای از روابط آگاهی و نهادها است. به تعبیر کاستریادیس، امر ایماژینر «پاسخی شاعرانه به پرسش‌های فلسفی است».

پیش از شروع بحث درباره جایگاه امر ایماژینر در جهان اجتماعی-تاریخی، لازم است که نسبت میان امر ایماژینر و امر نمادین را مشخص کنیم. مفهوم امر ایماژینر نزد کاستریادیس به معنای چیزی «ابداع‌شده» است؛ «چه ابداع محض باشد» و چه تحولی در معنا رخ دهد که براساس آن، نمادهای حاضر بر معنایی جز معنای عادی و کانونی‌شان دلالت کنند. او رابطه میان امر ایماژینر و امر نمادین را رابطه‌ای بسیار مبهم می‌داند. «امر ایماژینر باید از امر نمادین بهره بگیرد، نه تنها به این دلیل که خود را بیان^۲ کند، بلکه به این سبب که وجود داشته باشد^۳، تا از امری مجازی به هر آنچه بیش از آن [مجازی بودن]، فرارود». عرصه ایماژینر اجتماعی در مقدمه-به‌واسطه نظام نمادها و معانی^۴، نمود می‌یابد. این نمود در عملکرد زبان، قابل مشاهده است. کاستریادیس، زبان را منزل خاص امر نمادین می‌داند. در اینجا، معنا یا دلالت، هم شامل واژه^۵ است و هم آنچه واژه به آن، ارجاع دارد، اما در مقابل، «سمبولیسم، خود، دارای یک ظرفیت ایماژینر است»؛ این ظرفیت که «چیزی را غیر از آنچه هست، ببیند». فراتر از آن، امر نمادین، دربردارنده و مبتنی بر امر ایماژینر بنیادین^۶ است، اما این، به آن معنا نیست که امر نمادین، به‌طور کامل، همان

1. Creation ex Nihilo
2. Express
3. Exist
4. Significations
5. Term
6. Radical Imaginary

امر ایماژینر با توجه به محتوای آن است. با این حال، از آن رو که «امر ایماژینر در نهایت، برخاسته از قوه آغازین وضع و نمایش خود در نسبت با چیزها و روابطی است که وجود ندارند (یعنی امور و روابطی که هیچ‌گاه به ادراک درنیامده‌اند) و در قالب بازنمایی است»^(۳)، ما باید «از امر ایماژینر بنیادین^۱ یا نهایی، به‌عنوان ریشه مشترک امور ایماژینر و امور نمادین بالفعل، سخن بگوییم». این امر ایماژینر بنیادین، در نهایت، ظرفیت بنیادین و غیرقابل تقلیلی است که تصویرها یا ایماژهایی را نمایش می‌دهد (Castoriadis, 1987: 127).

اینکه امر نمادین، هم متضمن و شامل امر ایماژینر و هم مبتنی بر آن است، حاکی از ویژگی پیچیده رابطه میان این دو است. گویی هیچ‌کدام، علت دیگری نیست و در عین حال، امر نمادین، ریشه در یک دلالت ایماژینر بنیادین دارد که به امور نمادین و ایماژینر بالفعل (جاری) در جامعه جهت می‌دهد. در اینجا، گویی کاستریادیس از یک قلمرو آگاهی یا یک روح ملی در جامعه‌ای خاص سخن می‌گوید. البته امر نمادین، گسترده‌تر از امر ایماژینر بالفعل است. امر نمادین، تقریباً همیشه شامل عنصر واقعی-عقلایی است که امر واقعی را بازنمایی می‌کند یا از تفکر درباره آن و عمل بر مبنای آن، جدایی‌ناپذیر است، اما این عنصر عقلانی، در درون امر نمادین، ناگزیر از درآمیختن با عنصر ایماژینر بالفعل است (اشاره به اینکه امر نمادین، دربردارنده و شامل یک عنصر ایماژینر است). در «سفر اعداد» می‌خوانیم که یهودیان، مردی را که در یوم شباط کار می‌کرد، نزد موسی آوردند. قانون (امر واقعی و نهاد اجتماعی فعلیت‌یافته) مجازاتی (امر نمادین) برای این تخطی در نظر نگرفته بود، اما ارباب^۲ خود را بر موسی آشکار ساخت و خواستار سنگسار آن مرد شد، و البته مرد، سنگسار (امری نمادین) شد. واقعیت سخت امر نمادین را در این مثال به وضوح می‌بینیم. دلالت مصداقی این مجازات، اجرای قانون است، اما تناسبی میان عمل و پیامد آن مشاهده نمی‌شود. کاستریادیس در تفسیر این مورد می‌گوید «اگر، همچنان که هگل می‌گفت، عقل^۳، عمل مطابقت با هدفی است، آیا در این مثال،

1. Radical
2. Lord
3. Reason

خداوند معقول ظاهر می‌شود؟ ممکن است کسی پاسخ دهد که خود خدا، امری ایماژینر است». در واقع، منبع قانون و فرمان نهایی، یعنی منشأی که نهاد اجتماعی به آن ارجاع می‌دهد، خود، امری ایماژینر است. «پس می‌توان این‌گونه پرسید که آیا وجود ایماژینر خداوند، معقول است؟ گفته خواهد شد که در مرحله‌ای از تکامل جوامع انسانی، نهاد امر ایماژینر، واقعیت بیشتری از خود امر واقعی، تصاحب کرده است» (Castoriadis, 1987: 128). در این مثال، امر نمادین، یعنی مجازات، به‌طور هم‌زمان شامل عنصر واقعی، یعنی اعمال مجازات بر خلافکار، و همچنین عنصر ایماژینر است، که مورد اخیر، منشأ مجازاتی است که نگرش کارکردگرایانه، نمی‌تواند تناسب آن را با عمل فرد خلافکار دریابد. البته هگل، از عامل غیرعقلی در روابط انسانی، آگاه بود؛ همچنان‌که وی در نقد روشنگری می‌گوید، روشنگری، با رد ایمان، به‌عنوان خرافه، خود را از فهم ساحتی مهم از روابط اجتماعی، محروم کرد. اگر بگوییم هر آنچه عقلانی نیست، وجود ندارد، پس چگونه می‌توان تاریخ را که عرصه بسیاری از امور غیرعقلانی است، توضیح داد؟ برای توضیح آنچه در دایره عقل، قرار نمی‌گیرد، باید راهی پیدا کنیم؛ برای مثال، مناسبات کلیسایی نابخردانه حاکم بر اروپای سده‌های میانه را چگونه باید توضیح داد؟ هگل در اینجا عامل دیانت و «وجدان نگون‌بخت» انسان اروپایی را مطرح می‌کند. این «وجدان نگون‌بخت»، حوزه از خود بیرون شدن یا نمود بیرونی آگاهی است که چون این آگاهی، خارج از این جهان است، گونه‌ای از «ازخودبیگانگی» آگاهی انسان است. نسبت یک قوم و دیانت آن قوم نزد هگل، بسیار پیچیده است. «دیانت، شهودی است که یک قوم از خویش دارد». اگرچه هگل در دیانت یا آگاهی شهودی یونانی با مناسبات حیات عمومی یونانی، وحدتی می‌دید، اما هنگامی که به بحث سده‌های میانه می‌رسید، شکافی میان عالم لاهوتی ایمان و ناسوت مناسبات انسانی می‌یافت؛ تعارضی میان نظر و عمل که آثار بسیاری داشته است، اما «مذهب» عقل‌گرای روشنگری از توضیح آن عاجز است (طباطبایی، بی‌تا). اگر از تعبیرهای کاستریادیس استفاده کنیم، شاید بتوان این «وجدان نگون‌بخت» را امر ایماژینر بنیادین اروپای سده‌های میانه دانست. به‌هرحال، از دیدگاه هگل، اگر «استقرار شریعت» در دیانت مسیحی به «ازخودبیگانگی» آگاهی انسان مسیحی انجامید، نسبت آگاهی در دیانت

یهود، نفرت خدا از نوع بشر بود. خدای دین یهود، ربی است که «ارباب» است و انسان یهودی، در «انقیاد» مطلق خدای متزع از وجود است. ابراهیم از نظر هگل، «وجودی بیگانه و نمادی از ناتوانی قوم یهود در برقراری نسبت میان خود و یک سرزمین جغرافیایی مشخص است؛ یوسف نیز سلسله‌مراتب و شریعتِ سختگیر و نسبت عابد به معبودِ دیانت یهود را در مصر به صورت سیاست شاهی، برقرار کرد» (سیداحمدیان، ۱۳۹۴: ۱۸۵). یهوه با قواعدی چون «سال شباط» و «یوییل»، فرد را از تصرف در ملک خود نهی می‌کرد و این امر، دال بر بیگانگی مطلق یهود از دارایی خود و ابزار تداوم وضع موجود بود (سیداحمدیان، ۱۳۹۴: ۱۸۶). کاستریادیس فرمان‌های چنین «اربابی» را معقول نمی‌داند و فراتر از آن، منشأ این فرمان و مرجع نهاد اجتماعی را در اینجا امری ایماژینر می‌داند، اما این امر ایماژینر، وهمی باطل نیست، بلکه خود، واقعیت است و آثار واقعی در پی دارد.

حال، پرسش‌های اساسی کاستریادیس به این شرح است که چرا باید یک جامعه به دنبال ضرورتی مکمل برای اداره امور خود، به امر ایماژینر برسد؟ چرا ما، در تمام موارد، در دگرگون‌سازی این امر ایماژینر و در تمام نمودهای آن، چیزی را می‌بینیم که قابل فروکاستن به امر کارکردی نیست؟ (یعنی مجموعه‌ای از معانی که درک یک جامعه را از خود و از جهان شکل می‌دهد و هم در محتوا و هم در سبک زندگی آن جامعه، قابل تشخیص است). چرا تنها بختِ قبیله‌های شبانی سرگردان در صحراهای میان تبای و بابل در هزارهٔ دوم پیش از میلاد مسیح برای رسیدن به بهشت، پدری بود وصف‌ناپذیر، سخت‌گیر و انتقام‌گیر، که تنها خالق و مؤسس قانون بود و به این ترتیب، ایشان توحید را به تاریخ معرفی کردند؟ چرا بنیان‌گذاران شهرهای منطقهٔ مدیترانه به این باور رسیدند که تنها قانونی غیرشخصی وجود دارد که حتی بر خدایان نیز فرمان می‌راند و تلاش کردند این لوگوس را مبنای روابط میان انسان‌ها قرار دهند و به این ترتیب، هم‌زمان فلسفه و دموکراسی را ابداع کردند؟ چگونه است که، پس از سه‌هزار سال، همچنان پیامدهای رؤیاهای یهودیان و یونانیان پابرجا است؟ چرا و چگونه این امر ایماژینر، زمانی که استقرار می‌یابد، پیامدهای مشخصی دارد که به فراتر از هر نوع «محرک» کارکردی و حتی هم‌زمان در تقابل با آن است؟ چگونه این امر ایماژینر، دیرزمانی پس از گذشت از شرایطی

که به ظهور آن انجامیده بود، دوام می‌یابد و درنهایت، چگونه امر ایماژینر چونان عاملی خودمختار^۱ در زندگی اجتماعی آشکار می‌شود؟ (Castoriadis, 1987: 129-130).

کاستریادیس سعی می‌کند با اشاره‌ای به دیانت یهود و بار دیگر با نقد تبیین کارکردگرایانه، پرتوی بر این مسائل بیندازد. دیانت یهود مانند هر دینی حول یک امر ایماژینر قرار گرفته است که به‌عنوان یک دین، باید مناسکی^۲ تأسیس کند و همچنین به‌عنوان یک نهاد، باید فرمان‌هایی بر گرد خود وضع کند، اما اگر پیرامون یک «ایماژ کانونی»، دست به گسترش «ایماژ ثانویه» نزند، نمی‌تواند به‌عنوان یک دین و یا حتی به‌عنوان یک نهاد، وجود داشته باشد. «خدای، جهان را در هفت روز آفرید». چرا هفت روز؟ «می‌توان به این مورد، پاسخی فرویدی داد، یا آن را به تعدادی از امور واقع یا آداب و رسوم نسبت داد». به‌هرحال، روز هفتم، روز نیایش خداوند و استراحت اجباری است. این امر، پیامدهای بی‌شماری دارد که «نخستین آن‌ها، سنگسار آن مفلوک فقیری بود که در روز ارباب در بیابان، خار جمع می‌کرد». می‌توان مراسم و مناسک دینی فراوانی را که پیرامون ایماژ کانونی شکل گرفته و خود، به شکل‌گیری نهادها و مناسک دیگر انجامیده‌اند، در نظر آورد. تبیین کارکردگرایانه از این نهادها، محدود خواهد بود به تحویل عنصری واقعی، به عنصر واقعی دیگر و فروکاستن غیرمستقیم یک کارکرد به کارکردی دیگر. این تحویل‌های متوالی، دیر یا زود با دو محدودیت روبه‌رو خواهند شد. نخست، با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که عناصر سازنده نهایی، نمادها هستند و البته امر ایماژینر از سرشت آن نمادها جدایی‌ناپذیر و نامجزا است. دوم، سنتزهای متوالی (نهادها و کارکردهایی را که عامل دیگر نهادها عنوان می‌کنند)، این «کلیت‌های ناقص» که در کنار هم، زندگی و ساختار اجتماعی را می‌سازند و صورت‌هایی هستند که جامعه را بر خودش آشکار می‌کنند (قبایل، مراسم، شئون ضروری یک مذهب، صورت‌های روابط اقتدار و...)، دارای معنایی تجزیه‌ناپذیر هستند؛ «معنایی که برگرفته از اعمال اولیه^۳ مربوط به استقرار یک جامعه در آغاز [تأسیس آن] بوده است» (Castoriadis,

1. Autonomous

2. Rites

(130: 1987). این دو مورد، به راحتی در فرهنگ‌های «ادغام‌شده»^۱، قابل مشاهده است؛ مثلاً، در فرهنگ یونانی، دین، که از مدینه و سازمان اجتماعی و سیاسی آن جدانشدنی بود، به وسیله نمادهای خود، تمام عناصر طبیعت و فعالیت انسانی را دربر می‌گرفت و هم‌زمان، معنایی فراگیر به جهان و انسان در جهان می‌بخشید. این «وحدت زیبا»ی یونانی (به تعبیر هگل)، چیزی است که کاستریادیس آن را امر ایماژینر بنیادین یا «ایماژ کانونی»^۲ می‌خواند.

از نظر کاستریادیس، دیدگاه‌های کهن درباره منشأ الهی نهادها، زیر ردای اسطوره‌ای‌شان، به مراتب درست‌تر از دیدگاه‌های جدید در مورد نهادها است که آن‌ها را به معانی کارکردی‌شان فرومی‌کاهد. «زمانی، سوفکل درباره قوانین الهی سخن می‌راند و آن‌ها را قوی‌تر و پایدارتر از قوانین دست‌ساز انسانی می‌داند. او به منبع و منشأ این نهاد در فراسوی آگاهی عقلانی انسان‌های قانون‌گذار اشاره داشت». در واقع، ارجاع به منشأ الهی قوانین، در جهان اجتماعی-تاریخی عصر سوفکل، ارجاع به یک ایماژ کانونی است. در فراسوی فعالیت آگاهانه ساختن نهادها، این نهادها منشأ خود را از ایماژ اجتماعی می‌گیرند.

نهادها، در رابطه با اهداف، دارای ویژگی کارکردی هستند، اما این اهداف، خود برآمده از یک کارکرد نیستند. همچنین، نهادها به منزله شبکه‌های نمادین صرف نیز قابل فهم نیستند. نهادها به شبکه‌های نمادین صورت می‌بخشند، اما این شبکه‌ها به چیزی غیر از نظام نمادین ارجاع می‌دهند. هر تفسیر نمادین صرف از نهادها پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها این است که چرا جامعه، این نظام نمادین خاص را انتخاب کرده و نه نظام دیگری را؟ یا اینکه چرا و چگونه ساختار نهادی، به محض استقرار، به عاملی تبدیل می‌شود که زندگی واقعی جامعه، فرع بر آن است؟^(۴) از نظر کاستریادیس، خودمختار شدن نظام نمادین در جامعه، در هر موردی، یک پدیدار ثانوی است. هنگامی که دین، چونان عاملی خودمختار در مقابل جامعه قرار می‌گیرد، نمادهای مذهبی، تنها به دلیل برخورداری از معانی مذهبی، مستقل و دارای ارزش هستند. در اینجا این نکته اساسی مطرح است که

بعضی از معانی یا دلالت‌ها^۱ وجود دارند که به نسبت، مستقل از دلالت‌کننده‌هایی هستند که این معانی را حمل می‌کنند و حتی نقشی در انتخاب و سازمان‌دهی آن‌ها بازی می‌کنند. کاستریادیس این دلالت‌ها را «دالت ایماژینر کانونی» می‌خواند. هنگامی که از دلالت‌های ایماژینر کانونی یک جامعه سخن می‌گوییم، می‌بینیم که نمی‌توان آن‌ها را در نسبتشان با مدلول‌ها (یا مراجع) دریافت؛ این دلالت‌ها، چیزی هستند که «مدلول‌ها» و در نتیجه، رابطه با آن‌ها را ممکن می‌کنند (Thompson, 1982: 665). به عبارتی آن‌ها شرط امکان معانی و مدلول‌ها و همچنین رابطه میان دلالت‌کننده‌ها و مدلول‌ها هستند؛ برای مثال، کاستریادیس می‌پرسد، مدلول واژه «خدا» چیست؟ خدا نه معنی چیزی واقعی است، نه چیزی عقلانی و نه نماد چیزی دیگری. خدا، نه به مفهوم الهیاتی و نه ایده فلسفی آن، بلکه برای کسانی که به آن ایمان دارند، چیست؟ «خدا» نه نام خدا و نه تصویرهایی است که مردم به او نسبت می‌دهند و نه هر چیزی از این دست. «خدا در همه ادیان آن چیزی است که همه این نمادها را به نمادهای مذهبی تبدیل می‌کند». این معنا «نه یک معنای قابل ادراک (واقعی) است و نه چیزی اندیشده‌شده (عقلانی)، بلکه معنایی ایماژینر است» (Casotiaridis, 1987: 140)؛ یک معنای کانونی که سازمان‌دهنده دال‌ها و مدلول‌ها و رابطه میان آن‌ها درون یک نظام گفتاری است. این معنای کانونی، در واقع، نوعی از دلالت‌ها است که قرار نیست چیز دیگری را بازنمایی کند. احتمالاً از همین رو است که کاستریادیس می‌گوید، امر ایماژینر کانونی از هیچ^۲ خلق می‌شود.

مثال دیگری که وی مطرح می‌کند، پدیداری است که مارکس آن را شیء‌وارگی^۳ می‌خواند. «شیء‌وارگی در معنای کلی آن، یعنی انسان‌زدایی^۴ از افراد طبقه‌های استثمارشده در مراحل تاریخی معین؛ یک برده، چونان ابزار ناطق^۵ و یک کارگر همچون «چرخ‌دنده یک ماشین» دیده می‌شود». واضح است که این

1. significations
2. Ex Nihilo
3. Reification
4. Dehumanization
5. Animal

یکسان‌سازی^۱، هیچ‌گاه به‌طور کامل انجام نخواهد شد، اما چه چیزی سرشت این دلالت و شیء‌وارگی، است؟ «یک کارگر، شیء نیست، اما شیء‌وارگی نه دریافتی اشتباه از امر واقع و نه خطایی منطقی است» و نه می‌توان آن را به شیوهٔ مارکسی، «شأنی دیالکتیکی در تکمیل تاریخ حقیقت ذات انسان دانست که در آن، این ذات، خود را به‌شکل رادیکالی نفی می‌کند تا سپس به شناختی پوزیتیو از خود برسد». شیء‌وارگی، دلالتی ایماژینر است. البته، کاستریادیس، یادآوری می‌کند که امر ایماژینر اجتماعی، در اینجا، «واقعی‌تر از امر واقع است». شیء‌وارگی از نقطه‌نظر نمادین یا زبان‌شناختی، همچون تحولی در معنا و «همچون ترکیبی از استعاره^۲ و دگرنامی^۳ است». برده را تنها به‌صورت استعاری می‌توان یک حیوان پنداشت و این استعاره نیز همانند هر استعارهٔ دیگری، مبتنی بر دگرنامی است؛ «شبه‌وحدتی از ویژگی‌های جزئی که به کلیت ابژه‌های معینی، تعمیم داده شده است». در این مورد، یعنی «فهم یک مقوله از انسان با مقوله‌ای دیگر که در تمامی ملاحظات عملی آن، قابل‌تجانس^۴ با حیوانات و اشیاء است».

حال این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان امر ایماژینر را شناخت؟ کاستریادیس در تحلیل امر ایماژینر، در عبارت‌هایی که یادآورد وجود فی‌نفسه در فلسفهٔ کانت است، می‌گوید، «احاطه یافتن به مدلولی که دلالت‌کننده به آن ارجاع دارد، تقریباً غیرممکن است و براساس تعریف، «وجه وجود آن» وجه لاوجود است»^(۵). تمایز، میان دریافت حسی امور بیرونی و درونی^۵ (که ناظر بر امر واقع است) و تمایز وجود فیزیکی دال و مدلول، بی‌واسطه است. هیچ‌کس واژه «درخت» را با درخت واقعی، یا «عصبانیت» و «غم» را با آثار متناظرشان، خلط نمی‌کند. این تمایز، در سطح عقلانی نیز، وضوح کمتری ندارد. می‌دانیم واژه‌ای که برای مفهومی^۶ در نظر گرفته شده است، یک چیز است و خود مفهوم، چیزی دیگر، اما در مورد امور ایماژینر، داستان به‌گونه‌ای

1. Assimilation
2. Metaphor
3. Metonymy
4. Assimilable
5. The Internal and External Perceived
6. A Concept

دیگری است. «چگونه می‌توان خدا را، چونان دلالتی ایماژینر، جز بر مبنای سایه‌هایی^۱ که بر کنش اجتماعی مؤثر مردمی فرافکننده شده است، فهمید؟» (Casotiardis, 1987: 141) امر ایماژینر، در معنای دقیق، همانند «امور فی‌نفسه» در نظر کانت، خود را تنها براساس آثار، پیامدها، محصولات و مشتقاتش عرضه می‌کند. دسترسی بی‌واسطه به امر ایماژینر کانونی، ناممکن است. با این حال، هنگام بررسی یک جامعه، امکان رسوخ به پیچیدگی‌های نمادپردازی امر ایماژینر^۲ وجود دارد. به عبارتی، امر ایماژینر نه «در خود» بلکه «برای ما»، قابل شناخت است. «ما با آغاز از امر ایماژینری که سطح زندگی اجتماعی را بی‌واسطه پوشش داده است، به این امکان می‌رسیم و با تحلیلی مبسوط به دلالت‌هایی دست می‌یابیم که قرار نیست چیز دیگری را به‌تصویر کشیده یا بازنمایی کنند»، یعنی قرار نیست به چیز دیگری دلالت کنند. به‌نظر می‌رسد، «این دلالت‌ها مفصل‌بندی‌های نهایی‌ای هستند که جامعه‌ای معین، به جهان، به خود، و به نیازهایش، وارد کرده است»؛ الگوهای سازمان‌دهنده‌ای که شرایط امکان بازنمایی هر آنچه را جامعه می‌تواند به خود نسبت دهد، فراهم می‌کند. این الگوها و دلالت‌های ایماژینر کانونی، بر حسب سرشت خود، به صورت یک بازنمایی (یا تصویر) وجود ندارند که کسی بتواند آن‌ها را تشخیص دهد. در این مورد، کسی نمی‌تواند از ایماژها یا تصویرها صحبت کند. دلالت‌های ایماژینر کانونی، براساس آثار و پیامدهایشان و به کمک تفسیر، شناختنی هستند. نزد مؤمنان، خدا یک تصویر است، اما «خدا» به‌عنوان یک دلالت اجتماعی ایماژینر، نه «سرمجموع»، نه «مخرج مشترک» و نه «معدل» این صورت‌ها است، بلکه شرط امکان آن‌هاست و «آن چیزی است که این صورت‌های ایماژینر [یعنی مفهوم خدا نزد مؤمنان] را تبدیل به صورت‌های خدا می‌کند» (Casotiardis, 1987: 143). هسته ایماژینر پدیدارشی‌وارگی نیز ایماژی برای هر چیزی نیست، بلکه خود، دلالت ایماژینر کانونی است. دلالت‌های ایماژینر اجتماعی تنها به‌طور غیرمستقیم قابل شناخت هستند؛ آن‌ها چونان ملاطی هستند که مجموعه بی‌پایان امور واقعی، عقلانی و نمادین را در کنار یکدیگر قرار می‌دهند. این عناصر مؤسسِ جوامع، «نه‌تنها پدیدار ثنوی صرف نیروهای

1. Abschattungen
2. "Symbolization of the Imaginary"
3. "What Makes this Images 'Images of God'"

«واقعی» و روابط تولید نیستند، بلکه بندهایی هستند که اجزای جامعه را به هم گره می‌زنند و صورت‌هایی هستند که در یک جامعه معین، آنچه را «واقعی» است، تبیین می‌کنند؛ (Thompson, 1982: 665). گویی رنگ واقعیت به پدیدارهایی می‌زنند که در ذهن سوژه‌های یک جامعه خاص، واقعی جلوه می‌کند. از این منظر، همچنان‌که هابرماس می‌گوید، «ساحت ایماژینر، سبک زندگی و روح ملی^۱ یک جامعه یا یک دوره را متعین می‌کند» (Habermas, 1998: 333). به‌نظر کاستریادیس «دلالت‌های اجتماعی ایماژینر (آن‌هایی که به‌راستی اصیل^۲ هستند) به‌هیچ چیز، دلالت مصداقی ندارند و به همه چیز، دلالت مفهومی^۳ دارند. به همین دلیل است که اغلب با نمادهایشان اشتباه گرفته می‌شوند». مانند دلالت «خدا» که با نمادها و صورت‌هایش نزد مؤمنان خلط می‌شود، یا «شی‌ءوارگی» که با نهاد بردگی یا وضعیت انضمامی کارگران اشتباه گرفته می‌شود. گفتیم که پدیدار شی‌ءوارگی، یک واقعیت کاملاً انضمامی نیست. نه کارگر، شی‌ء و نه برده، حیوان است؛ شی‌ءوارگی را باید در چارچوب امر ایماژینر و با نظر به استعاره و دگرنامی فهمید. شی‌ءوارگی، یک آفرینش ایماژینر است. این پدیدار به‌وسیله رویکرد کارکردی و قوانین نظام‌های نمادین، قابل تشریح نیست، بلکه در عمل و فعلیت جامعه، قابل شناخت است. شی‌ءوارگی در مورد بردگی و پرولتاریا- در کار، استقرار یک دلالت عمل‌گر^۴ است. «شی‌ءوارگی در عمل^۵ و فعل^۶ یک جامعه مشخص، چونان معنایی که رفتار انسانی و روابط اجتماعی را با استقلال از وجود آن در آگاهی جامعه سازمان می‌دهد، عمل می‌کند». دیرزمانی پیش از آنکه قضات رومی، ارسطو، و مارکس، شروع به نظریه‌پردازی کنند، برده به‌صورت استعاره‌ی همچون حیوان به‌نظر می‌آمد و کارگر در عمل واقعی زندگی، همچون کالا دیده می‌شد (Castoriadis, 1987: 141).

1. Volkgeist
2. Primary
3. Denote
4. Operative Signification
5. In Practice
6. Doing

۳-۱. تاریخ و آفرینش ایماژینر

هر اندیشه‌ای دربارهٔ جامعه و تاریخ، خود متعلق به جامعه و تاریخ است. کاستریادیس در مقدمهٔ کتاب «نهاد ایماژینر جامعه» می‌گوید: «تاریخ اساساً پوئیس است». ارسطو سه حوزهٔ بنیادین فعالیت انسانی را که به شناخت منجر می‌شود، یا به عبارتی، سه ساحت علم را به حکمت یا علم نظری^۱، علم عملی^۲، و علم ابداعی^۳ تقسیم کرده است. «تفاوت میان علم نظری و علوم دیگر این است که در علم نظری، انسان، علم را برای خود علم (دانستن برای دانستن) می‌خواهد، ولی در علم عملی، غرض از علم، عمل است و در علم ابداعی، به وجود آوردن آنچه ساخته دست انسان صنعتگر یا هنرمند است» (ضیاشهابی، بی تا). اگر علم نظری از طریق مطالعات فلسفی و نظری در پی شناخت صرف است و علم عملی، شناخت را تابع عمل می‌داند (هدف از علوم عملی، موفقیت در عمل یا کنش است)، هدف علم ابداعی، پدید آوردن به وسیلهٔ صناعات و هنرها است. در این وجه از علم، قرار است هنر و صناعت در آفرینشی هنرمندانه، حقیقت را آشکار کنند (ابراهیمی، ۱۳۸۵: ۶۴-۴). کاستریادیس می‌گوید: «تاریخ، پوئیس است، نه شعری مقلدانه. تاریخ، آفرینش و پیدایشی هستی‌شناختی در و به واسطهٔ فعل و بازنمایی / بیان^۴ است. این فعل و این بازنمایی / بیان نیز خود، در شأنی معین، چونان فعلی اندیشیده یا همچون اندیشیدن در حین ساختن، به شکل تاریخی، تأسیس شده‌اند» (Castoriadis, 1987: 3-4). او در اینجا، آنچه‌آنچه هابرماس می‌گوید، گفتن و عمل کردن، یا بیان کردن^۵ و ساختن^۶ را چونان دو امر هم‌بنیاد^۷، در مقابل برداشت سطحی کارکردگرایانه از پراکسیس قرار می‌دهد؛ برداشتی که «ساختن» را به مداخلهٔ هدفمند در جهان وضعیت امور موجود و «گفتن» را به معناشناسی صوری گزارش امر واقع، فرومی‌کاهد (Habermas, 1998: 330-331).

1. Theoria
2. Praxis
3. Poiesis
4. Representing/ Saying
5. Legein
6. Teukhein
7. Equiprimordiality

منشأ این آفرینش، درون امر ایماژینر است. انسان، حیوانی فلسفی است، زیرا در عمل، پیش از آنکه فلسفه چونان تأملی جامع به وجود آید، با مسائل فلسفی و وجودی روبه‌رو می‌شود و حیوانی است شاعرانه، زیرا پاسخ‌هایی ایماژینر به این پرسش‌های وجودی می‌دهد (Castoriadis, 1987: 147). جامعه، هنگام روبه‌رو شدن با پرسش‌های وجودی، با طرح پاسخ‌هایی ایماژینر، به خلق معنا می‌پردازد و این‌گونه اقدام به تأسیس خود می‌کند. جامعه، در تأسیس^۱ خود، به معنای کامل، اقدام به آفرینش می‌کند، یک ایده یا مثال^۲ جدید، وضع می‌کند که نه از وضعیت امور پیشین برآمده و نه می‌تواند محصول آن باشد.

همه جوامع از دیرباز تا امروز، در پی پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های بنیادین بوده‌اند. «ما به منزله یک جمع کیستیم؟ ما نزد دیگران چگونه شناخته می‌شویم؟ ما چه می‌خواهیم...؟ چه آرزو داریم و چه کم داریم؟» جامعه باید خود را تعریف کند. نقش دلالت‌های ایماژینر، ارائه پاسخ به این پرسش‌های وجودی است. جامعه، در حیات خود، با ارائه پاسخ عملی^۳ به این پرسش‌ها، اقدام به تأسیس خود می‌کند. پاسخ به این پرسش‌ها، در فعل مردم هر جامعه‌ای، معنایی انضمامی می‌یابد. این فعل اجتماعی، خود را مجاز می‌دارد که تنها به عنوان پاسخی به پرسش‌هایی که خود، وضع کرده است، فهمیده شود. زندگی و فعالیت جوامع، در واقع، وضع و تعریف این معانی در عمل است. یکی از مهم‌ترین مسائل وجودی در یک جامعه، وجود یک گروه یا یک جمع است. هر انسانی خود را در درون یک «ما» تعریف می‌کند و نزد دیگران نیز در ارتباط با آن «ما» تعریف می‌شود، اما این ما، این گروه، و این جامعه چیست؟ کاستریادیس پاسخ می‌دهد که «نخست، یک نماد است؛ نشانه‌هایی از وجود که هر قبیله، شهر، یا جامعه‌ای، همواره به خود نسبت می‌دهد و این بالاتر از هر چیزی، یک «نام» است». در اینجا، این نام، دلالت‌کننده‌ای است که به دو مدلول اشاره دارد؛ دو مدلولی که به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با هم متحد هستند. این

1. Instituting
2. Eidos
3. De Facto

دلالت‌کننده به یک «جمع» اشاره می‌کند، اما جمعی که تنها یک مصداق محض^۱ نیست، بلکه هم‌زمان، به‌عنوان یک قصد، یک کیفیت و یک ویژگی نیز مطرح است. «ما فرزندان ابراهیم هستیم، امت برگزیده‌ای که خدا مقرر داشته است تا بر دشمنان خود، برتری یابد.» «ما یونانی هستیم؛ قوم نور». اگر این نام تنها نمادی بود که کارکرد عقلایی محضی داشت، آن‌گاه تنها نشانه‌ای می‌بود که به اعضای گروهی خاص دلالت مصداقی داشت، مانند «ساکنان ناحیه ۲۰ پاریس»، اما چنین نظری تنها در مورد تقسیمات اداری جامعه مدرن، صدق می‌کند. «برخلاف این امر، در جمعیت‌های تاریخی، در گذشته، دلالت نام، تنها محدود به دلالت مصداقی بر آن جمعیت‌ها نبود، بلکه هم‌زمان، دلالتی مفهومی نیز بر آنان داشت و این دلالت مفهومی، به مدلول‌هایی باز می‌گشت که نمی‌توانست واقعی و عقلانی باشد، اما ایماژینر بود» (Castoriadis, 1987: 146-148). همان‌گونه که گفتیم، امر ایماژینر، به‌ویژه امر ایماژینر بنیادین، به هیچ‌چیز دلالت مصداقی ندارد، اما به هرچیزی دلالت مفهومی دارد. امت برگزیده بودن، نمی‌تواند به هیچ واقعیت تاریخی و طبیعی‌ای دلالت مصداقی داشته باشد، اما می‌تواند سبب پیامدها و مشتقات بسیار مهمی شود. چنین دریافتی از اجتماع‌های تاریخی، می‌تواند استلزام‌های مهمی در تبیین مفاهیم سیاسی داشته باشد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

درون تاریخ است که جامعه در فعل و پراکسیس خود-تعریفی از خود ارائه می‌دهد. «هر جامعه، یک ایماژ از جهان طبیعی و از جهانی که در آن زندگی می‌کند، ارائه می‌دهد و آن را تکامل می‌بخشد و می‌کوشد، در هر موردی، از این تصویر، یک کل دلالت‌کننده بسازد؛ به‌گونه‌ای که هم جایی برای ابژه‌ها و موجودات طبیعی مهم در زندگی جمع، و هم جایی برای خود جمع باشد و درنهایت، یک «نظم جهانی»^۲ مشخص را تأسیس کند». این ایماژ، بینش کم‌ویش ساختاریافته‌ای از کل تجربه بالفعل انسان است. از نظر کاستریادیس، ایماژ جامعه از جهان^۳ و ایماژ جامعه

1. Pure Extension
2. World-Order
3. World-Image

از خود^۱، با یکدیگر در وحدت هستند، اما این وحدت، ذیل تعریفی که جامعه از نیازهای خود ارائه می‌دهد، در نظر گرفته می‌شود و این نیازها نیز خود، در فعالیت و کردار اجتماعی-تاریخی آن جامعه، تعریف می‌شوند. «این تصویر از خود که جامعه به خود نسبت می‌دهد، شامل شأنی ضروری از زندگی جامعه است که دربرگیرنده انتخاب ابژه‌ها و اعمال و مواردی است که برای جامعه، دارای ارزش و معناست». جامعه، خود را به منزله وجودی (یک وجود ارزشمند یا وجودی دارای ارزش زیستن) تعریف می‌کند که «بر اثر فقدان و کمیابی آن ابژه‌ها و اعمال، در معرض خطر است و به این اعتبار، فعالیتی است معطوف به ساختن این موارد کمیاب به اندازه کافی و به نحوی متناسب (برخی از این موارد، مانند تقدس، می‌تواند اموری کاملاً غیرمادی باشند)».

آنچه در نظر یک جامعه معین، مشکل به نظر می‌رسد، به‌طورکلی از وجه وجود^۲ آن جامعه، جدایی‌ناپذیر است؛ به این معنا که این مشکل در این جهان اجتماعی-تاریخی و در جایگاهش در این جهان، شکل می‌گیرد. کاستریادیس می‌گوید، هنگامی که از تاریخ زندگی یک فرد صحبت می‌کنیم، امر ایماژینر در زمینه‌ای از سرکوب سائق‌ها عمل می‌کند و برآمده از یک یا چند «تروما»، یا ضربه‌های روحی ناشی از رویدادهای بیرونی است. اما چه چیزی موجب تروما شده است؟ او پاسخ می‌دهد، به‌غیر از موارد خاص، یک رویداد، از آن‌رو تروماتیک است که در نظر فرد، چنین به نظر می‌رسد. در مورد جامعه نیز به‌گونه‌ای مشابه-مشکل، آفریده جامعه تاریخی است. ممکن نیست که بتوانیم مشکل جامعه را در معنایی عام تبیین کنیم؛ نه به این دلیل که دانش ما نسبی است یا اینکه پژوهش‌های ما به اندازه کافی پیشرفت نکرده است، بلکه به این سبب غیرممکن است که پرسش از مشکل جامعه، بی‌معناست. چیزی که مشکل جامعه باشد، وجود ندارد. چیزی یا غایتی وجود ندارد که انسان، عمیقاً به آن گرایش داشته باشد و درمقابل، به این دلیل که فناوری به اندازه کافی پیشرفت نکرده است یا اینکه جامعه، پیوسته به طبقه‌ها تقسیم می‌شده است، از آن غایت دور مانده است. درواقع، رویکرد مارکسیستی، در

تبیین مشکل از خودبیگانگی نیروی کار و خواست انسان برای نیل به برابری و آزادی، با فروکاستن علت‌های این مشکل به عقب‌ماندگی فناوری تولید یا ساخت طبقاتی جامعه، گره بر باد می‌زند. سخن گفتن از مشکلی که غایت عمل انسانی، حل و رفع آن باشد، بی‌معناست. اینکه جامعه، امری را در جهان اجتماعی-تاریخی، چونان مشکلی ادراک می‌کند، با توجه به ساحت ایماژینر جامعه، قابل توضیح است. مارکس زمانی که دربارهٔ فیتیشسم و کالا صحبت می‌کرد و اهمیت آن را برای اقتصاد سرمایه‌داری نشان می‌داد، یا جایی که بر تأثیر خاطرهٔ نسل گذشته بر آگاهی زندگان تأکید می‌کرد، زمانی که ارواح، نیرومندتر از بشرِ گوشت‌و‌خون بودند، یا احتمالاً زمانی که مذهب را افیون توده‌ها و قلب جهان قسی‌القلبی عنوان می‌کرد که خرسندی دروغین و ایماژینری را ایجاد می‌کند، به‌وضوح فراتر از دیدگاه صرف اقتصادی می‌رفت و نشان می‌داد که در سطحی از تحلیل، کارکردی بودن امری، منوط به یک ساحت ایماژینر خاص خواهد بود. باین‌حال، نقش امر ایماژینر نزد مارکس، درنهایت، به نقشی محدود و کارکردی فروکاسته می‌شد. «او آماده بود که قدرت آفرینش‌های ایماژینر انسان را -چه طبیعی و چه فراطبیعی- تصدیق کند، اما درنهایت، چنین نظر داد که این قدرت، تنها ناشی از ناتوانی واقعی انسان است». این ادعا که امر ایماژینر تنها به‌واسطهٔ ناتوانی انسان در حل مشکل واقعی خود ظهور می‌کند و کارکردی در پوشش این ناتوانی ایفا می‌کند، مشروط به این است که بدانیم و بتوانیم بگوییم که این مشکل واقعی، در هر زمان و هر جا، به‌طور یکسان، چیست. این ادعا همچنین دربردارندهٔ این نگرش است که بتواند تعریفی از انسان، خواست او و جهتی که به آن میل می‌کند -مشابه ادعایی که در مورد اشیاء دارد- ارائه دهد؛ تعریفی از نیاز انسان در جامعه.

مارکسیسم، به پرسش از نیاز انسان، پاسخی گمراه‌کننده می‌دهد: «انسان آن چیزی است که گرسنه است. آنچه به‌شدت در تلاش برای کسب آزادی است، نه آزادی از گرسنگی بلکه آزادی به‌خودی‌خود؛ آن آزادی که بشر می‌جوید، نمی‌تواند به‌طور عام، هیچ موضوع متینی^۱ داشته باشد». کاستریادیس این پاسخ مارکسیستی را

به چالش می‌کشد. البته که انسان گرسنه است، اما برای چه و چگونه گرسنه است؟ «چرا آن‌گاه که گرسنگی، به معنای صریح کلمه، ارضا می‌شود، پرسش‌ها و تقاضاهای جدیدی مطرح می‌شود؟ چرا زندگی آن‌دسته از طبقه‌های اجتماعی که همواره قادر به سیر کردن خود بوده‌اند، یا کل جوامعی که امروز قادر به چنین کاری هستند، به آزادی نیل نکرده یا [برعکس] به وجود نباتی بازنگشته است؟...». نیازی که این جمعیت‌ها از ارضای آن، ناتوان هستند، چیست؟ اگر پاسخ بدهید که ارضای این نیاز از طریق پیشرفت فناوری - که موضوع‌هایی نو تولید می‌کند - یا از طریق گروه‌های صاحب‌امتیاز - که جلوی چشمان دیگران، راه‌های دیگری برای ارضای این نیاز، به کار می‌برند - عقب می‌ماند، «آن‌گاه آنچه را در پی گفتن آن بوده‌ام، تصدیق کرده‌اید: نیاز انسان به خودی خود، به معنای موضوعی نیست که توان ارضای آن را داشته باشد. اگر نیاز به تنفس داشته باشیم [همچون ارگانسمی زنده] موضوع آن را در اتمسفر می‌جوئیم، اما در عوض، نیاز بشر در تاریخ، زاده می‌شود؛ از این‌رو هیچ نیاز مشخصی، نیاز بشر نیست» (Castoriadis, 1987: 134-135). انسان، تنها با تعریف خود به عنوان مجموعه‌ای از نیازها و موضوع‌های همراه با آن نیازها می‌تواند وجود داشته باشد، اما او همواره از این نیازها پیشی می‌گیرد، زیرا آن‌ها برخاسته از بشر و حاصل ابداع بشر در سیر واقعی تاریخ و در فرایند آفرینشی هستند که از فعل انسان صادر می‌شود و همچنان که گفتیم، این ابداع، خودسرانه نیست و به یقین در پس آن، طبیعتی وجود داشته و حداقلی از انسجام و همخوانی¹ (با دیگر امور و قضایا) لازم برای عقلانیت و همچنین تاریخ گذشته در کار بوده است. بشر از این نیازها پیشی می‌گیرد، زیرا با ساختن چیزها و با ساختن خودش، آن نیازها را می‌سازد، زیرا هیچ مبنای عقلانی، طبیعی، و تاریخی‌ای ما را مجاز نمی‌دارد که یک‌بار و برای همیشه این نیازها را مشخص کنیم. «همچنان‌که هگل پیشتر گفته بود: انسان، موجودی است که چون هست، نیست و چون نیست، هست» (Castoriadis, 1987: 135). یعنی موجودی است که «آنچه را هست، نفی می‌کند و وجود خود را به نفع آنچه نیست یا هنوز نشده، مصادره می‌کند» (سیداحمدیان، ۱۳۹۴: ۵۶). اشاره

کاستریادیس به عبارت هگل، در واقع، اشاره‌ای بر زمان‌مندی آگاهی انسان است. برای هگل، آگاهی از آنجا که زمان‌مند است، برخلاف یک شیء معین، با خود یکسان^۱ نیست. آگاهی آن چیزی هست که نیست، چون هم‌زمان که ناکامل است، پویا و در حال تحول است و البته این تحول، در تاریخ رخ می‌دهد.

کاستریادیس می‌گوید: «فهم تاریخ انسانی، خارج از مقوله امر ایماژینر غیرممکن است». «تاریخ، بیرون از تصور خلاق یا مولد^۲، فهم‌ناپذیر است». امر ایماژینر، عامل وحدت‌بخشی است که مضمون یک مدلول را می‌سازد و آن را در ساختارهای نمادین می‌یابد. تاریخ، خارج از آنچه وی امر ایماژینر بنیادین می‌خواند - که به طور جدایی‌ناپذیری هم در فعل تاریخی^۳ و هم در تأسیس جهان دلالت‌ها (یا معانی) نمود می‌یابد - ناممکن است. جهان اجتماعی، در هر موردی، به عنوان کارکرد جهان یا نظام دلالت‌ها، تأسیس و مفصل‌بندی می‌شود «و این دلالت‌ها به محض اینکه تأسیس می‌شوند، در وجهی که ما آن را امر ایماژینر فعلیت‌یافته^۴ یا به‌تصور درآمده^۵ می‌خوانیم، وجود دارند». دریافت ما از اینکه چرا یک جامعه معین یک نظام نمادین خاص را انتخاب می‌کند، تنها مبتنی بر دلالت‌های یادشده است (Castoriadis, 1987: 147). این نظام دلالت‌ها، در حقیقت، اصول نظم‌دهنده‌ای هستند که داده‌های حسی و نمادین را به شیوه خاص خود، به‌نظم می‌کشند. «امور واقعی موجود در طبیعت را نمی‌توان خارج از چارچوب مقوله‌ها و اصول نظم‌دهنده به داده‌های حسی، درک کرد.... همچنین، ابژه‌ای که در جهان انسانی، واقعی است، از طریق ساخت‌دهی اجتماعی^۶ و امر ایماژینری که به آن دلالت می‌کند، طبقه‌بندی می‌شود».

جهان اجتماعی-تاریخی، جهان عمل انسان یا فعل^۷ است. در اینجا «عمل،

1. Identical
2. Productive or Creative Imagination
3. Historical Doing
4. Actual Imaginary
5. Imagined
6. Social Structuring
7. Doing; *Faire*

همواره نسبتی با دانش^۱ دارد؛ دانشی که هرگز کامل و مطلق نیست. کاستریادیس، از میان انواع اعمال، یک نوع خاص عمل را «پراکسیس» می‌خواند. پراکسیس به سبب داشتن این ویژگی از دیگر اعمال، متمایز است که «افراد را چونان موجوداتی خودآیین^۲ در نظر می‌گیرد که ظرفیت تکامل خودآیینی را دارند. پراکسیس، مبتنی بر و منشاء یافته از دانش است، اما دانش، همواره گسیخته و زمان مند است؛ این ویژگی دانش، محدودیتی منفی نیست، زیرا شرط ابداع و ایجاد چیزی نو است» (Thompson, 1982: 661-662). از نظر کاستریادیس، برای مفهوم سازی از زمان و تاریخ باید آنچه را او «هستی شناسی سنتی» می‌خواند، رد کرد. او با لحنی که یادآور طرح پرسش های دیگر درباره وجود است، مدعی است که برای توضیح سرشت جامعه و تاریخ باید از کل سنت تفکر برآمده از یونان باستان، بگسلیم؛ سنتی که مارکس نیز جزئی از آن بود؛ سنتی که همواره تفکر در ساحت اجتماعی-تاریخی را درون چارچوب تعیین^۳ قرار می‌دهد؛ به این معنا که همواره «بودن را هم معنی متعین بودن» می‌داند. بنا به نظر او، این مابعدالطبیعه^۴ تعیین گرا «وجود را در معنای متعین تعریف می‌کند و از این رو امکان آفرینش، یعنی ظهور نامتعیین هر چیز جدیدی را مسدود می‌کند». به اشاره بگوئیم که طرح سیاسی کاستریادیس، براساس همین وجوه آفرینندگی و خودآیینی پراکسیس بنا شده است. کاستریادیس، به منظور بازنگری در سیاست رادیکال به عنوان پراکسیس رهایی بخش^۵ و آفرینش ایماژساز^۵، بحث خودآیینی را با نقد ژرف گرایش های تعیین گرایی که در مفاهیم غربی «وجود» و «دانش» نهفته بود، پیوند داد. آن گونه که مفسری می‌گوید، «کاستریادیس یک فرضیه وجودشناختی جدید را معرفی می‌کند و از «گونه ای از لایه بندی وجود که تاکنون به تصور نیامده است» دفاع می‌کند؛ «ساختاری از لایه ها که به طور جزئی به یکدیگر چسبیده اند. توالی بی پایانی در عمق

-
1. Knowledge; Savoir
 2. Autonomous
 3. Deteminacy
 4. Liberating praxis
 5. Imaginative Creation

لایه‌های وجود که همواره، اما نه به‌طور کامل، متشکل هستند و همیشه، اما به‌طور کامل، در کنار یکدیگر مفصل‌بندی شده‌اند. وجود در معنایی که او دنبال می‌کند، به‌طور خاص و موضعی^۱، قابل‌تشکل و تعیین است، اما درمجموع، وجود، «آشوب»، «مغاک»، و «کیفیتی بی‌بنیاد»^۲ است (Breckman, 2005). نقد کاستریادیس بر هستی‌شناسی غربی، از یونان باستان تاکنون، مبتنی بر این امر است که تفکر غربی بر سطح تشکل موضعی، تمرکز کرده و آن را چونان وجودی فی‌نفسه در نظر آورده است. در مقابل، کاستریادیس، گرایش به میراث‌مانده اندیشه عقلانی به اینکه امر اجتماعی و تاریخی را باید موضوع منطق تعیین‌گرا^۳ قرار داد، بر عارضی بودن هستی، آفرینش و «دگرگونی رادیکال»^۴، به معنای ظهور از هیچ صورت‌های جدید زندگی اجتماعی، تأکید می‌کند. از نظر همان مفسر، کاستریادیس «در یکی از متمایزترین ابداع‌ها در صورت‌بندی دوباره اندیشه اجتماعی، امر اجتماعی-تاریخی را قلمروی توصیف می‌کند که درون آن، تمام وجود به وسیله «امر اجتماعی ایماژینر» صورت پیدا می‌کند؛ نیرویی خلاق که به واسطه آن، جامعه از «ماگمایی» از معانی و بازنمایی‌ها بهره می‌برد تا خود را چونان شیوه و نوع خاصی از مقارنه انسان^۵، تأسیس کند». اگرچه او می‌گوید که آفرینش از هیچ، خارج از زمینه انضمامی (طبیعت، تاریخ و حداقلی از انسجام عقلانی) رخ نمی‌دهد، اما هیچ‌الگوی علی‌ای نمی‌تواند به‌طور کامل، اعمال ایماژساز را که به موجب آن، مردم، در قالب یک جمع^۶، معناها را ایجاد می‌کنند و این معناها یا دلالت‌ها را در نهادها مادیت می‌بخشند^۷، توضیح دهد. دریافت هستی‌شناختی کاستریادیس را می‌توان در ادامه آنچه جهان‌بینی تراژیک نامیده‌اند، برخواند که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

1. Locally
2. Groundlessness
3. Deterministic Logic
4. Radical Alterity
5. Human Coexistence
6. Collectivity
7. Materialize

از دیدگاه کاستریادیس، زمان اصیل^۱، صرفاً نامتعیین نیست، بلکه [عرصه] ظهور متعین‌های نو و دیگری است. «زمان، استحاله نفس^۲ آن چیزی است که هست»^(۶). آنچنان‌که کاستریادیس می‌گوید، «زمان تنها تا جایی وجود دارد که معطوف [به چیزی] است»^۳. هر جامعه‌ای نوع ویژه‌ای از زمان‌مندی را تأسیس کرده و بر مبنای آن، شیوه خاص استحاله نفس خود را تعریف می‌کند؛ «مثلاً آنچه ما «کاپیتالیسم» می‌خوانیم، خارج از آن وجه خاص استحاله نفس که کاپیتالیسم است، غیرممکن است». کاستریادیس میان دو لایه در نهاد کاپیتالیستی زمان‌مندی، تمایز می‌بیند؛ لایه نخست، لایه همگن، یکپارچه، قابل‌سنجش از زمان و زمان‌انباشت، عقلانیت و برتری بر طبیعت است. این گونه‌ای از زمان‌مندی است که آشکارا^۴ توسط نظام سرمایه‌داری تأسیس شده است، اما زمان‌مندی مؤثر^۵ آن نیست. زمان‌مندی مؤثر سرمایه‌داری، زمان گسست بی‌وقفه است؛ زمان بحران‌های جاری، زمان گسیختن دائم آنچه هست. این چیزی است که مارکس به‌عنوان تمایز جوامع سرمایه‌داری با جوامع سنتی و کهن دریافتی بود. مارکس همان‌گونه که در «مانیفست حزب کمونیست» می‌گوید: «جامعه سرمایه‌داری [بدون انقلاب دائم در ابزارهای تولید و در نتیجه در روابط تولید و بر مبنای این‌ها، در کل روابط جامعه، نمی‌تواند وجود داشته باشد.... انقلاب دائم تولید، آشفتگی بی‌وقفه در شرایط اجتماعی، عدم قطعیت، و اضطراب ابدی، دوران بورژوازی را از دوره‌های پیشین متمایز می‌کند. مناسبات به‌شدت استوار، همراه با زنجیره‌ای از تعصب‌ها و افکار پراچ و کهن، از بین می‌رود، تمام مناسبات جدید، پیش از آنکه استوار شوند، کهنه می‌شوند. هر آنچه سخت و استوار است، از بین می‌رود، هر آنچه قدسی است، نامقدس می‌شود و در نهایت، انسان ناگزیر، سر از خمار مستی برمی‌دارد و با شرایط واقعی زندگی و روابط با دیگر انسان‌ها روبه‌رو می‌شود» (Marx and Engels, 2010: 16). در مقابل

1. Genuine
2. Auto-Alteration
3. Being-Toward
4. Explicitly
5. Effective

فاصله‌ای که زمان‌مندی مؤثر و آشکار در عصر سرمایه‌داری دارند، زمان‌مندی «آشکارا تأسیس‌یافته» در جوامع سنتی بسیار بیشتر به زمان‌مندی مؤثر نزدیک بود و به گونه‌ای، بسیار بیشتر به یک ضرباهنگ منظم شباهت داشت تا گسست‌های رادیکال.

به‌هرحال، ویژگی مشترک میان همه جوامع پیش از عصر مدرن، فارغ از وجوه متفاوتشان، این است که گویی در آن‌ها زمان‌مندی مؤثر استحاله نفس از دیده پنهان و طرد شده است. کاستریادیس در این باره می‌گوید: «اگر قرار باشد زمان فعل اجتماعی، که اساساً بی‌قاعده، عارضی و دگرگون‌شونده است، با انکار زمان به گونه‌ای ایماژینر بلعیده شود... هر چیزی اتفاق می‌افتد. هر چیزی اتفاق می‌افتد، اگر قرار باشد زمینه‌ای که آفرینندگی جامعه در ملموس‌ترین شکل در آن نمود می‌یابد، به وسیله آفرینش ایماژینری پوشیده باشد که بر مبنای آن، جامعه بتواند ماهیت خود را از خود پنهان کند. هر چیزی اتفاق می‌افتد اگر قرار باشد جامعه، جامعه بودن خود را نفی کند و با نفی آن زمان‌مندی که پیشتر و بالاتر از هر چیزی، زمان‌مندی ویژه خود او است، وجود اجتماعی خود یا زمان استحاله نفسی را که جامعه بودن جامعه را ممکن می‌سازد، پنهان کند» (Castoriadis, 1987: 213; Thompson, 1982: 663-664).

۲. افسون و ایماژ: ایدئولوژی و از خود بیگانگی

کلود گُفور، همکار و هم‌رزم کاستریادیس، ایدئولوژی را قالب کردن امری جزئی به‌عنوان امر کلی و محو امر تاریخی در امری غیرزمانمند می‌داند. به‌نظر او ایدئولوژی در پیوند با ویژگی بنیادین «تقسیم اجتماعی» امکان وجود می‌یابد؛ تقسیم میان مسلط و زیر سلطه، چه این تقسیم برآمده از صورت روابط خویشاوندی باشد و چه روابط طبقاتی و یا روابط میان دولت و جامعه مدنی. همان‌گونه که مارکس می‌گفت، یک جامعه بدون ارائه تصویری از وحدت، نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما بازنمایی یا ارائه این تصویر وحدت در زمینه محدود و تفسیرپذیر روابط اجتماعی، تنها بر برافکندن یک «اجتماع ایماژینر» بر مبنای طرح تمایزهایی «واقعی»

که طبیعی نشان داده می‌شوند، دلالت دارد. در روایت ایدئولوژیک از وحدت، امر جزئی به‌عنوان امر کلی قالب می‌شود و امر تاریخی در تصویری غیرزمانمند محو می‌شود. از نظر لفور، ایدئولوژی یک نوع گفتار^۱ است که مشروعیت را دیگر در قلمرو استعلایی، قلمرو خدایان، ارواح یا اسطوره‌ها نمی‌جوید. از همین رو، نهاد ایدئولوژی در عصر مدرن و نظام سرمایه‌داری، مجال بروز یافته است. گفتار ایدئولوژیک درون امر اجتماعی، غلبه یافته است و به‌دنبال پنهان کردن تقسیم اجتماعی (روابط سلطه) و زمان‌مندی، بدون تمایل به ارجاع به یک «جهان دیگر»، است. رابطه منحصربه‌فردی میان ایدئولوژی و «جامعه تاریخی» وجود دارد؛ ایدئولوژی، پیوند میان تصویرها یا ایماژهایی است که کارکرد استقرار دگرباره ساحت «بی‌تاریخ» جامعه را در قلب جامعه تاریخی به‌عهده دارد (Thompson, 1982: 665-666)؛ به‌عبارت دیگر، از نظر لفور، ایدئولوژی طرح تصویری غیرتاریخی و فراتاریخی از جامعه با اهداف سیاسی و در خدمت روابط قدرت و صاحبان سلطه است.

مارکس، تقسیم اجتماعی را ناشی از واقعیت بی‌تفاوت تکامل می‌داند؛ از این رو، از نظر لفور، «از درک این حقیقت وامانده است که تقسیم اجتماعی اساساً با «فکر» تقسیم، یعنی نظام نمادین، درآمیخته است. تقسیم اجتماعی نباید با توزیع تجربی انسان‌ها در فرایند تولید، اشتباه گرفته شود که فروافتادن در افسانه‌ای طبیعت‌گرایانه است». مارکس، زمانی که سرمایه‌داری را از شیوه‌های پیشین تولید متمایز می‌دید، به رابطه ایدئولوژی و جامعه پی برده بود، ولی به‌نظر لفور، ایراد کار مارکس این بود که وی ایدئولوژی را تدلیس^۲ چیزی واقعی می‌دانست^۳. لفور، ایدئولوژی را خارج از «این مفروض طبیعت‌گرایانه» تعریف می‌کند؛ ایدئولوژی، چونان چین‌وشکن^۳ یک گفتار اجتماعی است؛ نوعی گفتار ثانوی که خطوط گفتار مستقر را دنبال می‌کند و در پی پوشاندن شکاف‌های نهادینه درون آن است و درواقع، ایدئولوژی، تدلیس حقیقت‌ها و تعارض‌های گفتار اجتماعی - نه امور واقعی - است؛ لفور، اعتقادی به

1. Discourse
2. Dissimulation
3. Fold Or Crease

امر واقع اجتماعی ندارد. این تدلیس به موفقیتی پایدار نمی‌انجامد، زیرا میان نظر ایدئولوژیک و عمل اجتماعی، تعارض به وجود می‌آید؛ میان نظر ایدئولوژی و آنچه درباره آن سخن می‌گوید و اقدام به تدلیس آن می‌کند، تفاوت وجود دارد؛ از این رو، گفتار ایدئولوژیک باید همواره مدلول‌های خود را تنوع ببخشد و گاهی به گذشته، گاه به حال، زمانی به اخلاق و زمانی به علم ارجاع دهد تا بتواند تلاش خود در توجیه نظم مستقر را پایدار کند. شکست‌های ناگزیر فرایند تدلیس، اصلاح دائم و سازماندهی دگرباره گفتار ایدئولوژیک را ضروری می‌کند (Thompson, 1982: 666-667). شاید این تعبیر جالب و بر درباره برخورد ایدئولوژی و عقلانیت علمی، بتواند بازنمای ضرورت شکست‌های مداوم ایدئولوژی، از منطقی متفاوت با نظر لغوری، باشد؛ از نظر وبر، عقلانیت که همواره در حال پرسش و چون‌وچرا است، نظام‌های ایستای ایدئولوژیک را به ورطه بحران نظری می‌کشاند. در برابر سیل بنیان‌کن عقلانیت، ایدئولوژی‌ها یا باید مفروضات بنیادین خود را به گونه‌ای مداوم، نقد و اصلاح کنند و به عبارتی عقلایی شوند، یا اینکه برای حفظ جایگاهشان در مناسبات قدرت و حراست از منظومه منافع مادی خود، در مقابل عقلانیت بایستند و به عبارتی، تعارض میان نظر ایدئولوژیک و عمل و واقعیت اجتماعی را عمیق‌تر کنند.

بنا به نظر لغوری، مفهوم ایدئولوژی، در جوامع پیش از سرمایه‌داری قابل‌کاربست نیست. در این جوامع، تقسیم اجتماعی از طریق بازنمایی «جهانی دیگر» تدلیس و مخفی می‌شود. با ظهور سرمایه‌داری، مرجع استعلایی تضعیف شده و شرایط برای صورت‌بندی ایدئولوژی فراهم می‌شود. ویژگی تمایزبخش ایدئولوژی از دیگر صورت‌های تدلیس در جوامع پیشین، این است که ایدئولوژی، در تقسیم اجتماعی و روابط سلطه‌ای درگیر است که قرار است دست به تدلیس آن بزند. به این معنا، تقسیم اجتماعی در درون جهان تولید، هم‌زمان بازنمایی و پنهان می‌شود. مفسری که برخی از نمونه‌های دیدگاه‌هایش را مطرح کردیم، در نقد این نظر لغوری می‌گوید: «روابط سلطه در جوامعی که «پیشاسرمایه‌داری» می‌خوانیم، با اعمال هرروزه‌ای، که تحت نفوذ [روابط] قدرت قرار دارد، تداوم می‌یابد. این اعمال اجتماعی هرروزه، با پشتیبانی روابط خویشاوندی و سنت، نقش مهمی در تثبیت و پایداری نظم اجتماعی

ایفا می‌کنند؛ گفتارهای آشکار مشروعیت، در جوامع پیشاسرمایه‌داری و سرمایه‌داری، احتمالاً نشانه مهم‌تری از انسجام نخبگان حاکم باشد، تا تثبیت جامعه به‌عنوان یک کل» (Thompson, 1982: 673). لفور بر آن بود که ایدئولوژی، نوعی گفتار است که در زمانی خاص تأسیس شده است و با وجود اینکه گفتار ایدئولوژیک، هنگام بازآفرینی یا اصلاحات، دچار تحولی پیچیده می‌شود، هویت آن به‌عنوان یک نوع، قابل تشخیص است. تامپسن با نقد این نظر، معتقد است، مطالعه ایدئولوژی به‌معنای بررسی نوع خاصی از گفتار نیست که در پیوند با نوع خاصی از جامعه است، بلکه باید در ابتدا به بررسی راه‌هایی بپردازد که از طریق آن‌ها، زبان در خدمت پایداری و تداوم یک نظام سلطه قرار می‌گیرد. او برخلاف لوفور بر آن است که مطالعه ایدئولوژی باید آنچه را می‌توان «ساحت استعلایی» خواند، در خود تلفیق کند. کاربردهای بیانی^۱ در تداوم و حفظ روابط سلطه با یک دامنه ارجاعی دوسر همراه است». بیان‌ها نه تنها به ابژه‌های صریح و حاضر مربوط می‌شوند، بلکه به یک «مدلول پنهان» که از طریق فرایند تفسیر آشکار می‌شود نیز اشاره دارند. تامپسن در اینجا به‌نوعی به دلالت‌های دوگانه امر ایماژینر نزد کاستریادیس بازمی‌گردد. «مدلول پنهان» می‌تواند مرجع دلالت ضمنی امر ایماژینر باشد. ممکن است که «مدلول پنهان» یک بیان ایدئولوژیک، همواره «جهانی دیگر» و قلمرو ملکوتی خدایان و ارواح که لوفور صورت‌های تدلیس در جوامع پیشاسرمایه‌داری را به آن‌ها پیوند می‌داد. نباشد، «اما باین‌همه، مدلول [بیان ایدئولوژیک] چیز دیگری است فراسوی آنچه بی‌واسطه در دسترس است. تنها به سبب داشتن این ویژگی «استعلایی» است که ایدئولوژی قادر به تدلیس نظام سلطه و مشروع کردن آن چیزی است که پنهان می‌کند». تامپسن به‌نوعی در تحلیل ایدئولوژی به مفهوم «پنهان‌سازی» در دیدگاه کاستریادیس نزدیک می‌شود.

اگر ایدئولوژی را از منظر امر ایماژینر اجتماعی بررسی کنیم، آنچه در نظر کاستریادیس تدلیس می‌شود، تقسیم اجتماعی نیست، بلکه جنبه خلاق و آفریننده امر ایماژینر است. هر جامعه‌ای از طریق آفرینش انسانی تأسیس شده است، اما این

ایماژسازی آفریننده یا خلاق، تنها یک وجه از امر ایماژینر است. وجه دیگر امر ایماژینر، اختفا یا پنهان‌سازی^۱ است؛ مخفی کردن نیروی خلاقیتی که برآمده از کردار اجتماعی انسان است. جوامع، این نیروی خلاق خود^۲ را با نسبت دادن آن به منابع بیرون از اجتماع، پنهان می‌کنند. «کیفیت اساسی رابطه بشر با آشوبی که او را فراگرفته و جزئی از اوست، عبارت است از حرکت دوگانه بشارت و نکوهش، تأسیس و پنهان‌سازی^۳» مفهوم اختفا یا پنهان‌سازی را می‌توان با اشاره‌ای به نظری که کاستریادیس به دین دارد، بهتر توضیح داد^(۸). او دیانت [قرون وسطای اروپا] را مترادف با دگرآیینی می‌داند که عمل معنابخش انسانی^۴ را — که زندگی اجتماعی به واسطه آن صورت می‌یابد — مخفی می‌کند. از نظر او، با اینکه دیانت، تصادف و آفرینش را در هستی تشخیص می‌دهد، اما خود، حجابی بر چهره آن‌ها است. به این معنا که «دلالت‌های اجتماعی ایماژینر، همواره تمثال^۵، شکل و تصویری — یا نام و واژه‌ای — برای مگاک^۶ فراهم می‌سازد که آن را بازنمایی می‌کند و تصویر نهادینه آن است». او این دال و تصویر نهادینه را امر قدسی می‌خواند. «دلالت امر قدسی، مگاک را چونان امری حلولی یا درونی، به‌عنوان یک فضا یا شعائر، به صحنه اجتماع باز می‌گرداند، اما این امر قدسی، یک «دیگری» است که معنا را از خارج از جامعه به آن می‌دهد». مگاک، ساحتی از هستی است که انسان به آن دسترسی ندارد؛ هستی تنها به‌صورت موضعی^۷، سازمان‌یافته و منظم است، اما در نمایی کلی، آشوبناک و بی‌بنیاد است. کاستریادیس، در تفسیری که برای تراژدی یونانی ارائه می‌دهد، تراژدی را بازنمایی آشوب هستی و «غیبت نظم برای انسان» می‌داند. «فراتر از آن، تراژدی نه‌تنها نشان می‌دهد که ما سروران نتایج اعمال خویش نیستیم، بلکه حتی

1. Occultation
2. Self-Creation
3. "Double Movement of Annunciation and Denunciation, Institution and Occultation"
4. Human Act of Signification
5. Simulacrum
6. Abyss
7. Locally

سروران معانی خویش نیز نیستیم». دیانت، مفاک این وجه ناشناخته وجود را در قالب امر قدسی، وارد مناسبات اجتماعی می‌کند و با تقدس بخشیدن به نهادها و مناسک، ساحت ایماژینر را در نهادهای معین، خودمختار می‌سازد^(۹). چنین نقدی مانند انتقاد هگل از مسیحیت سده‌های میانه در اروپا است. در این «شب دراز و پرماجرا و هول‌انگیز»^(۱۰) گویی ایماژ دیانت کلیسایی، امری خودمختار شده و چونان مرجعی خارج از مناسبات جامعه انسانی، در قالب مناسک و شعائر، بر این مناسبات مسلط شده است. مؤمن مسیحی ازیک سو «چشم به لاهوتی دارد که خالی است» و از سوی دیگر، «پای بر ناسوت قابل حسی دارد که ثبات ندارد»؛ «وجدان نگون‌بخت»، همان شکاف میان آگاهی و واقعیت زندگی زمینی است که چونان ایماژ کانونی اروپای سده‌های میانه، گسستی در وجدان یا آگاهی انسان مسیحی به‌جای می‌گذارد. به عبارتی، وجدان نگون‌بخت، آگاهی از خودبیگانه‌شده است.

همان‌گونه که گفته شد، شاید بتوان دریافت هستی‌شناختی کاستریادیس را، با وجود برخی تفاوت‌ها، در ادامه آنچه جهان‌بینی تراژیک خوانده‌اند، بررسی کرد. برخلاف تراژدی کلاسیک که روایت قهرمان تراژیکی است که در چنبره سستی و گسستی در شخصیت خود گرفتار است، جهان‌بینی تراژیک، سوگواری هستی‌شناختی شخصیت‌هایی است که از سرشت عارضی هستی به‌ستوه آمده‌اند؛ «تلاشی است برای معنا بخشیدن به هستی در جهانی که عرفی شدن اندیشه‌های خردگرا، قطعیت فرجام‌شناسی ملکوتی را برانداخته‌اند.... تراژدی، نبردی است علیه بیم از مرگ و کوششی است برای نجات زندگی‌ای که به قول ناباکف، تنها فروغی است از تابش نور میان دو ظلمت ابدی» (میلانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). در اندیشه تراژیک، آدمی هم‌زمان هم خدایگان و هم بنده و فرشته و شیطان است. تراژدی جدید، همچنان‌که در اندیشه کاستریادیس نیز می‌بینیم، دستاوردهای خرد و علم جدید را ارج می‌نهد، اما درعین‌حال، تقلیل‌گرایی این نوع خرد را برنمی‌تابد و «مانند هملت، می‌داند که حتی بلندپروازترین تلاش‌های فلسفه جدید نیز نمی‌تواند همه سایه‌روشن‌های هستی انسان را دریابد» (میلانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). اساس جهان‌بینی تراژیک، مسئله معنی و جوهر زندگی است. «تراژدی یک بازی است؛ بازی انسان با سرنوشت». در طول دوره‌های مختلف، تمام گونه‌های این اندیشه، یک نکته مشترک

داشته‌اند و آن این است که همگی، بیانگر بحران عمیقی در روابط میان انسان و جهان اجتماعی و معنوی او بوده‌اند که به پرسش‌هایی در رویارویی با این «پیر بی‌بنیاد»، دامن می‌زد^(۱۱). در تراژدی، روح عریان آدمی، فارغ از همه وسوسه‌های فریبنده، با سرنوشت عریان، سخن می‌گوید. تراژدی، عرصه پرسش‌های جان‌گدازی است که بر زندگی انسان سایه انداخته است، اما پاسخی برای آن‌ها وجود ندارد (میلانی، ۱۳۶۴: ۱۶-۷).

کاستریادیس، مبنای رویارویی انسان با چنین پرسش‌های وجودی‌ای را توسل به امر ایماژینر می‌داند. امر ایماژینر در رویارویی با آشوب هستی، پاسخ‌هایی «شاعرانه» ارائه می‌دهد. این پاسخ‌ها نه شعری مقلدانه، بلکه آفرینش هستند. «جهان‌بینی تراژیک برای گذشتن از هستی عارضی و تنهای انسان، همواره «کلیتی» می‌طلبد که در معرض فرسایش زمان نیست و با اتکای به آن می‌توان تکیه‌گاهی برای تلاش خود در معنا بخشیدن به زندگی یافت. از نظر افرادی مانند پاسکال و کی‌یرکه‌گور، این «کلیت»، خدا بود؛ گروه دیگری مانند مارکس و مالرو آن را در انقلاب می‌جستند. در مقابل، شمار قابل توجهی از هنرمندان و فیلسوفان سده‌های اخیر، رستگاری را در عرصه زیبایی‌شناسی جست‌وجو می‌کنند...» (میلانی، ۱۳۸۷: ۲۱۷). البته کاستریادیس، همه‌چیز را زمانمند می‌داند؛ گویی چیزی در نظر او فارغ از شمول فرسایش زمان نیست، اما اصل آفرینندگی امر ایماژینر، اصلی است که در هر دوره‌ای موجب آشکار شدن معناها در جهان می‌شود؛ از این رو، شاید بتوان گفت، کاستریادیس، رستگاری را نه مانند مارکس در انقلاب، بلکه در آفرینندگی امر ایماژینری می‌بیند که در هر عصری، بنا به مناسبات میان پراکسیس و آگاهی محدود و ناقص آن عصر، به‌گونه‌ای عارضی و نه در قالب یک غایت‌مندی تاریخی - شرایط امکان خلق معانی خاص زندگی را فراهم می‌کند. سرانجام، در عصر جدید، شرایطی برای رهایی انسان، ذیل خودآیینی فراهم شده است^(۱۲). تفاوت اساسی تحلیل تاریخی کاستریادیس با حرکت ایده در تاریخ از دیدگاه هگل و ماتریالیسم تاریخی مارکس، همین برداشت هستی‌شناختی تراژیک او از سرشت عارضی تحولات تاریخی است. شاید اگر این دریافت را لحظه‌ای نادیده بگیریم، تاریخ، صحنه نمایشی باشد مانند آنچه در فلسفه تاریخ هگل مطرح شده است؛ تفاوت بین آن‌ها

این است که کاستریادیس، به جای حرکت جوهری ایده در تاریخ، به دنبال توضیح شرایطی است که گذار از هر دوره به دوره جدید را به گونه‌ای عرضی و نه به ضرورت- ممکن می‌کند. از نگاه تراژیک و سرد و تیره مکبث^(۱۳)، «زندگی، قصه‌ای [بود] به روایت یک ابله، سرشار از هیاهو و آشوب، و به معنا، هیچ»^(۱۴). چنان‌که گفته‌اند، اگر هگل نیز چنین می‌اندیشید، هیچ‌گاه با نوشتن فلسفه تاریخ، خطر نمی‌کرد^(۱۵).

به هر حال، از دیدگاه کاستریادیس، اتونومی یا خودآیینی در مقابل دگرآیینی دیانت [قرون وسطایی] قرار می‌گیرد. دیانت قادر است امر عارضی و تصادف^۱ را از ساحت جامعه بزداید و منشأ جامعه را به جوهری خارجی نسبت دهد. به این ترتیب، دیانت می‌تواند به عنوان عاملی که منشأ جامعه را تعریف می‌کند، همسو و همسان با جامعه باشد. از نظر کاستریادیس، این وحدت و همسانی، در چارچوب جامعه دگرآیین ممکن است. «نهاد دگرآیین جامعه و دیانت در ذات خود، همسان هستند.... آن دو نه تنها ناظر بر سازمان‌دهی جامعه، بلکه، در پی تعریف معنایی یگانه برای جهان هستند. در حقیقت، هر دو باید [ساحت] آشوب و به ویژه آشوبی را که نفس جامعه است، پنهان کنند» (Bottici, 2009: 992). در مقابل، «خودآیینی، مستلزم بازیابی نیروی مؤسس ما و تشخیص روشن ما به عنوان منشأ قوانین است». از این نظر، سخن او به سروری بشر بر امر خارج از اجتماع دلالت نمی‌کند. او به «مطرح شدن و گشودگی بی‌وقفه این پرسش سنجش‌ناپذیر^۲ تمایل دارد که: «اگر هیچ معیاری خارج از جامعه وجود ندارد، چه چیزی می‌تواند سنجه جامعه باشد؟ اگر هیچ هنجار خارجی‌ای برای مقایسه وجود نداشته باشد، چه چیزی می‌تواند و باید قانون باشد؟»^(۱۶)

ایدئولوژی با جنبه پنهان‌سازی در امر ایماژینر، ارتباط دارد. تعریف کاستریادیس از ایدئولوژی در ادامه تعریفی است که مارکس ارائه می‌دهد و البته با وارد کردن نقش امر ایماژینر: «مجموعه‌ای از ایده‌ها که با واقعیت، در ارتباط هستند، اما نه برای آشکار کردن و تغییر آن، بلکه به منظور پنهان کردن و توجیه آن در امر

ایماژینر که مردم را ملزم به گفتن یک چیز و ظاهر شدن یکسان با دیگران می‌کند»^(۱۷). ایدئولوژی، با ارائه تصویری فراتاریخی و غیرتاریخی از جهان اجتماعی و روابط قدرت، طرحی ایماژینر درمی‌اندازد که منجر به پنهان شدن واقعیت اجتماعی-تاریخی و همچنین نیروی خلاقه جامعه می‌شود. امر ایماژینری را که چنین امکانی برای ایدئولوژی فراهم می‌کند، می‌توان ابزار اصحاب ایدئولوژی در مناسبات قدرت دانست، اما چنین تقلیل کارکردگرایانه‌ای، موجب غافل ماندن از بخش مهمی از واقعیت می‌شود و آن این است که امر ایماژینر، بر ایدئولوژی، مقدم است و ایدئولوژی بر بنیاد یک امر ایماژینر مستقر می‌شود. پرسش نخستین کاستریادیس این بود که چرا و چگونه جامعه در برابر نهادهایش، دچار ازخودبیگانگی می‌شود؟ پاسخ این پرسش را باید در جنبه پنهان‌ساز امر ایماژینر جست.

نهاد، یک شبکه نمادین و، به لحاظ اجتماعی، معتبر^۱ است که در آن، عناصر کارکردی و ایماژینر با نسبت‌ها و روابط متغیری ترکیب شده‌اند. ازخودبیگانگی، زمانی رخ می‌دهد که شأن ایماژینر^۲ در نهاد، خودمختار و مسلط شود. البته «این خودمختاری یا خودمختار شدن نهادها در سرشت مادی زندگی اجتماعی نمود و تجسد می‌یابد». چنین وضعیتی، همواره مستلزم این است که جامعه مناسبات خود را با نهادهایش در درون «وجه ایماژینر^۳» قرار دهد. به بیان دیگر، جامعه در وضعیت ایماژینر نهادها، قادر نیست چیزی را که محصول خودش است، تشخیص دهد (Castoriadis, 1987: 11)؛ مانند قداست بخشیدن به نهادهایی که ساخته دست بشر هستند و خارج کردن آن‌ها از محدوده دسترسی عقل. رهایی کامل اندیشه انسان از قید چنین ازخودبیگانگی و بندهایی و قرار دادن این نهاد، در چارچوب عقل نقاد و چنان‌که کانت می‌گفت، حتی قرار دادن دین در چارچوب عقل- دستاورد عصر روشنگری است، اما این امر نباید مانع آن شود که تصور کنیم، در دوره‌هایی بعضی از جوامع توانسته‌اند نهادها -چه صورت‌های مذهبی و چه اسطوره‌ای- را تا حدی،

1. Socially Sanctioned
2. Imaginary Moment
3. Mode of Imaginary

براساس داوری عقل تحلیل کنند^(۱۸). اگرچه هیچ‌گاه گریز از شأن ایماژینر نهادها امکان‌پذیر نبوده است، اما شأن عقلانی نهادها و تأمل خردورزانه در امور می‌تواند راه خودمختاری شأن ایماژینر را ببندد.

۳. مصلحت عمومی در برابر ایماژ ایدئولوژی

هانا آرنت، در تفسیری سیاسی از نقد قوه حکم کانت، به نقش سیاسی تخیل یا ایماژسازی^۱ اشاره می‌کند (Bottici, 2009: 987). بر این مبنا، تخیل، قوه‌ای است که با آفرینش قالب‌هایی^۲ برای شناخت و نمونه‌هایی برای عمل، میان امر کلی و امر جزئی میانجی‌گری می‌کند. «نمونه‌ها»^۳ در داوری‌های ما اهمیت حیاتی دارند. آن‌ها امور جزئی‌ای هستند که امور کلی را می‌توان از آن‌ها مشتق کرد. «نمونه، امری جزئی است که در خود، شامل قاعده‌ای عام یا یک مفهوم است؛ یا باید باشد» (Bottici, 2009: 987)؛ برای مثال، اگر کسی، در یونان عصر باستان، قرار بود قضاوتی درباره عمل شجاعانه‌ای داشته باشد، در عمق ذهنش نمونه آشیل را به‌خاطر می‌آورد. یا هنوز در میان ایرانیان، اگر بخواهند کسی را به پهلوانی توصیف کنند وی را، مثلاً، به «رستم دستان» تشبیه می‌کنند. تخیل در اینجا نقش کانونی دارد، زیرا آنچه را در مقابل ما نیست، در ذهن ما حاضر می‌کند. از نظر آرنت، تخیل، قوام‌بخش چیزی است که او آن را «ذهنیت بسط‌یافته»^۴ می‌خواند، یعنی ذهنیتی که ما را قادر می‌کند از شرایط جزئی که درگیر آن هستیم، صرف‌نظر کنیم و دیدگاه دیگران را بپذیریم؛ از این رو، قوه تخیل، میانجی‌ای است میان امر جزئی و امر کلی و بر مبنای همین میانجی‌گری است که عمل را ممکن می‌کند. عمل نوعی انسان، همواره شروع چیزی تازه است؛ تازگی نه به معنای شروع از «هیچ» بلکه به معنای اضافه کردن چیزی که پیشتر وجود نداشته است. در واقع، این قوه آغازگر، مبتنی بر توانایی ما در انتزاع از جزئیات خود و، هم‌زمان، تصور امکان وضعیت متفاوتی از امور است. چنین قوه‌ای که امر غایب را حاضر می‌کند، در عین حال، می‌تواند آنچه را وجود

1. Imagination
2. Schemes
3. Examples
4. Enlarged Mentality

دارد، نفی کند و دروغ بگوید. به این ترتیب، قوه تخیل، هم‌زمان با اینکه قادر است ما را به فراسوی آنچه هست، سوق دهد تا چیزی تازه خلق کنیم، می‌تواند کاذب و عامل پنهان‌سازی توانایی خلق هرچیز نو باشد (Bottici, 2009: 987). در واقع، قوه تخیل، دارای دو وجه است: وجه خلاق و وجه کاذب.

باری، بحث تخیل نزد آرنست، معطوف به قوه داوری فردی و ذیل فلسفه سوژه بود. این بحث با آثار نظریه‌پردازانی مانند کاستریادیس به حوزه تبیین مناسبات اجتماعی انتقال یافت. به تعبیر عده‌ای، این انتقال، همراه با گذار از نظریه "imagination" به نظریه "imaginary" بود. از دیدگاه کاستریادیس، انسان، که در آغاز سیلانی انعکاسی / انفعالی / غیرالتفاتی^۱ است، تنها از طریق فرایند اجباری اجتماعی شدن و درونی کردن معناها، ایماژینر جامعه است که انسان اجتماعی می‌شود. در واقع، انسان، در آغاز، وجودی نامتعیین و غیراجتماعی یا، به تعبیر هگل، انسان فی‌نفسه است. کاستریادیس برای تأکید بر این واقعیت از مفاهیم «روان» یا «موناد روانی» استفاده می‌کند. «روان»، در نخستین رویارویی با زبان، دست از ایژه‌های آغازین می‌کشد تا درگیر ایژه‌های اجتماعی مستقر - که به امر ایماژینر اجتماعی پشتگرم هستند - شود. به عبارت دیگر، از خود فی‌نفسه و بی‌واسطه بسیط خود بیرون می‌آید تا خود را در دیگری، که در واقع امور ایماژینر جامعه است، بشناسد. اما امر ایماژینر اجتماعی نیز خود، آفریده‌ای تاریخی و محصول خلاقیت ایماژینر انسانی است و نه تنها دگرگونی‌ناپذیر نیست، بلکه به سبب وجه خلاقش می‌تواند حتی خویشتن را نیز به پرسش بگیرد؛ بنابراین، انسان در درون جامعه و فرایند درونی‌سازی ایماژینر اجتماعی است که از فی‌نفسه بودن خارج می‌شود، با این حال، آفرینش، بازآفرینی و تداوم امر ایماژینر، خود محصول عمل و اندیشه افراد جامعه است. ما با رابطه‌ای ویژه روبه‌رو هستیم؛ جامعه افراد را تعالی می‌بخشد و این افراد، خود تشکیل‌دهنده آن جامعه هستند. چنین رابطه‌ای قابل فروکاستن به رابطه مکانیکی میان کل و اجزاء نیست، بلکه بیشتر، شبیه روابط دیالکتیکی فرد و جامعه در بیان هگلی آن است، یعنی وحدت دیالکتیکی میان کل (امر ایماژینر) و

جزء (افراد)، به گونه‌ای که اجزاء، در نهایت، کل را تشکیل می‌دهند، اما هم‌زمان، خارج از این کل، بی معنا هستند.

امر ایماژینر در کانون سیاست، به‌ویژه در معنای عام آن، یعنی امور مربوط به «پلیس» و بنابراین- عموم قرار دارد، زیرا سیاست، تنها با تصور وجود یک عموم است که ممکن می‌شود. چنین استدلالی در مورد هیئت‌های سیاسی بزرگ مانند دولت‌ها و، در عین حال، اجتماع‌های کوچک نیز صدق می‌کند. تنها از طریق امر ایماژینر است که می‌توان به وجود اشتراک‌هایی میان شهروندانی که با یکدیگر غریبه هستند، پی برد. این اشتراک‌ها وجود دارند، اما نه به سبب آشنایی چهره‌به‌چهره میان اعضای جامعه ملی، بلکه به دلیل آگاهی از وجودی عالی که آگاهی کلی اعضا را شکل می‌دهد. «در غیبت امر ایماژینر، آنچه در آگورا یا میدان‌های عمومی شهر می‌یابیم، تنها تجمعی از افراد است، نه یک پلیس» (Bottici, 2009: 991). به این ترتیب، امر ایماژینر، معنایی دوسویه دارد؛ از یک سو، ما را قادر می‌کند که از جزئیت خود، عبور کنیم و به یک کلیت وارد شویم و از سوی دیگر، باور به اشتراک‌هایی را در وجود عمومی یک جامعه یا یک دولت ملی ممکن می‌کند که امر سیاسی در معنای عام، مبتنی بر آن است. در اینجا می‌توان طنین سخن هگل را شنید که آزادی حقیقی، یا گذار از جزئیت بی‌واسطه به کلیت با واسطه، تنها در دولت ممکن است. خارج از دولت و خارج از امر ایماژینر سازنده اجتماع ملی، انسان‌ها موجوداتی خودسر و ضداجتماعی هستند.

امر ایماژینر کانونی دولت مدرن، «وحدت در عین کثرت» است. اگر مصلحت عمومی به‌عنوان امر ایماژینر وحدت‌بخش شهروندان آزاد یک دولت، به معنای وجه خلاق امر ایماژینری باشد که شامل آگاهی از حقوق و آزادی‌های فردی در عین تأمین منافع ملی است، ایماژ ایدئولوژی، وجه کاذب امر ایماژینر است. ایماژ ایدئولوژی، با انتزاع از واقعیت بالفعل، تصویری به‌ظاهر کلی برای شهروندان ترسیم می‌کند و مدعی حقیقت می‌شود، اما در واقع، امری جزئی است که با پنهان کردن مناسبات واقعی اجتماعی-سیاسی، خود را به‌جای کلیت می‌نشانند. در چنین فرایندی، اهل ایدئولوژی، در پوشش ایماژگونه یک آگاهی کاذب، در پی تأمین منافع خصوصی خود، به نام مفاهیمی به‌ظاهر عالی‌تر از منافع خصوصی دیگر

شهروندان و گروه‌های اجتماعی و حتی به قیمت مصالح عمومی دولت هستند. اینکه آیا اهل ایدئولوژی از کذب بودن ادعاهای خود آگاه هستند یا خود نیز فریفته‌ایماز کاذب خویش هستند، بحثی ثانوی است.

نتیجه‌گیری

ایدئولوژی را می‌توان نهادی دانست که شأن ایماژینر در آن، خودمختار شده است. این خودمختاری، با توجه به تعارض‌هایی که نظر ایدئولوژیک با عمل اجتماعی و عقلانیت دارد، در چالش و فشاری دائمی برای بازسازی خود به سر می‌برد. ایدئولوژی، از این چشم‌انداز، موجب از خودبیگانگی جامعه از نهادی می‌شود که در درون خودش ظهور و پرورش یافته است، اما مدعی سلطه بر جامعه و روابط قدرت است. شاید بتوان ایدئولوژی را عرصه سیاسی از خودبیگانگی دانست؛ افسون یا صورت ایماژینر افسون‌سازی که با دگرگون‌سازی واقعیت زندگی در تصویری کاذب، در پی آن است که افراد جامعه تبدیل به مریدان آن شوند و منابع عمومی، ابزارهایی در خدمت هدف‌های سیاسی و حفظ یا تصاحب ابزار سلطه باشند. از این رو، ایدئولوژی را -چنان‌که پژوهشگری می‌گوید- می‌توان به‌کمک تعبیر تاریخی *ابوالفضل بیهقی*، با «افسانه‌های پیرزنان برای خواب کردن کودکان» مقایسه کرد^(۱۹). افسانه‌های ایدئولوژی، ایماژی برمی‌سازند که با پنهان‌سازی واقعیت مناسبات اجتماعی-سیاسی، منافع خصوصی گروهی در مناسبات قدرت را به‌جای مصلحت عمومی جامعه قرار می‌دهند و منجر به از خودبیگانگی آگاهی عمومی و فروغلتیدن آن در غیریت هدف‌های جزئی می‌شوند.*

یادداشت‌ها

۱. رک. طباطبایی، جواد (بی‌تا)، *درس‌گفتارهای تفسیر پدیدارشناسی روح*، تقریر از مصطفی نصیری، ۲۰-۲۱.
۲. همان‌گونه که مفسری در توضیح دیالکتیک هگل گفته است: «روش، براساس معنای معمول این واژه، عبارت است از پاره‌ای قواعد، ضوابط و رهنمودها که شخص، آن‌ها را به‌گونه‌ای پیشینی توجیه می‌کند و در کار پژوهش موضوع به‌کار می‌گیرد، اما اگر روش را در این معنا فهم کنیم، باید بگوییم که هگل کاملاً مخالف چنین روش‌شناسی‌ای بود و از گروهی از فیلسوفان که مدعی داشتن چنین روش‌شناسی‌ای بودند، انتقاد می‌کرد. ... هگل برخلاف تمام این روش‌های پیشینی، اصرار داشت که فیلسوف باید ضوابط، قواعد و رهنمودهای خویش را به‌کناری نهد و تنها به بررسی موضوع، آن‌هم فقط برای خود موضوع، بپردازد» بیزر، فردریک (۱۳۹۳)، *هگل*. تهران: نشر ققنوس، ۲۶۸-۲۶۷.
3. "Originary Faculty of Positing or Presenting Oneself with Things and Relations That do not Exist, in the Form of Representation".
۴. کاستریادیس به تفصیل به بررسی و پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها می‌پردازد. رک: Castoriadis, Cornelius (1987), *The Imaginary Institution of Society*, Trans. Kathleen Blamey, Cambridge: Polity, 136-139.
5. its "Mode of Being, is a Mode of Non-Being".
6. "Time is the Auto-Alteration of What is".
7. "alterity" مفهومی فلسفی و انسان‌شناختی به‌معنای دیگری "otherness" است و "alteration" به‌معنای دگرگونی یا تحول به چیز دیگری. این دو واژه در اینجا به‌معنای این است که هر زمان یا دوره اجتماعی-تاریخی در خود، شرایط امکان دگرگونی و تحولی را ایجاد می‌کند.
۷. معادل گرفتن "dissimulation" با تدلیس، با توجه به معنای حقوقی واژه اخیر، ممکن است بی‌اشکال نباشد؛ با این حال به‌لحاظ لغوی، معنایی مشابه را می‌رساند. همان‌گونه که "dissimulation" به‌معنای پنهان کردن کل یا بخشی از حقیقت امری است، «بر اثر تدلیس» نیز، بنابر تعریف حقوقی مرحوم حسن امامی، «حقیقت امر را می‌پوشانند تا غیر از آنچه هست او را بنمایانند». رک: *لغتنامه دهخدا*، مدخل «تدلیس».
۸. طبعاً استنتاج‌های او دربارهٔ دیانت، مورد تأیید ما نیست و این بخش را تنها به‌منظور

توضیح شیوه استدلال او آورده‌ایم.

۹. با وجود چنین نقدی که کاستریادیس بر دیانت در برابر اتونومی دارد و با وجود تلاش برای توجیه و تصدیق خلاقیت جامعه، به شکلی معکوس، منتقدانش او را به استقرار دوباره شیوه الهیاتی در اندیشه متهم می‌کنند. این هسته نقد هابرماس بر کاستریادیس است. فیلسوف آلمانی، در شرح و نقدی، امر ایماژینر را «یک صانع (a demiurge) اجتماعی خالق زبان، طرح‌ریز جهان، جهان‌خوار و...» توصیف می‌کند. «فرایند اجتماعی عبارت از پیدایش (generation) الگوهای از بنیاد، متفاوت است؛ صانعی که خود را در کار می‌گیرد [و] آفرینش پیوسته انواع جدید با سرمشق‌های به‌کل متفاوت، به کوتاه سخن، یک پیدایش (genesis) هستی‌شناختی و خودنهیشت (self-positing) جهان‌های نو». این نقد را برخی شاگردان هابرماس ادامه داده‌اند. یکی از آن‌ها همراهی دقیقی را میان نقش خدا در فلسفه سنتی و امر ایماژینر بنیادین کاستریادیس تشخیص می‌دهد. «مبدأ، منشأ، مدلول و دال، قانون‌گذار، خالق معنا که از اول تا آخر آن برآمده از فلسفه سنتی هستند و به آن بازمی‌گردند». این نقد مهم را البته به‌گونه‌ای اشاره‌وار مطرح کردیم و فرصت پرداختن بیشتر به آن در این مجال نیست. تنها این نکته را اضافه می‌کنیم که به‌گفته مفسری-این ادعا که امر ایماژینر یک نیروی صانع است، در تقابل با تأکید کاستریادیس بر پراکسیس، به معنای مسئولیت یک سوژه فناپذیر در زمینه‌های [اجتماعی] خاص است، و بر تأکید او بر تفاوت خودآیینی بین مردان و زنان، مؤثر است.

۱۰. تعبیر هگل از قرون وسطی.

۱۱. براساس بیتی از حافظ که شاید بتوان آن را شرحی مختصر از این جهان‌بینی دانست: «جهان پیر است و بی‌بنیاد از این فرهادکش فریاد/ که کرد افسون و نیرنگش، ملول از جان شیرینم». میلانی، در دو مقاله که شرحی از جنبه‌های جهان‌بینی تراژیک ارائه می‌دهد، اندیشه هادیت و خیام را نیز در چارچوب چنین جهان‌بینی‌ای قرار می‌دهد. احتمالاً، به‌همین ترتیب، بتوان اندیشه حافظ را نیز دارای وجوهی از جهان‌بینی تراژیک دانست.

۱۲. خودآیینی در سطحی فردی، طرحی مستمر برای گسترش ظرفیت انعکاسی فهم از خود (reflective self-understanding) است و فعالیت آگاهانه‌ای است که به سوژه یا سوژگی انسان، مجال سخنی متناسب (properly speaking) می‌دهد تا [برمبنای آن] حدود اجتماعی و حتی خود را به پرسش بکشاند. خودآیینی در سطح فعالیت سیاسی جمعی، مبارزه‌ای برای طرح‌ریزی مناسبات جدیدی میان جامعه و نهادهاست. طرحی برای بازآفرینی وضعیتی نو از امور (a new state of affairs) است که در آن انسان، به‌عنوان موجودی اجتماعی قادر است و می‌خواهد که نهادهایی را که بر زندگی او فرمان می‌رانند، چونان آفریده‌های جمعی خود به‌شمار آورد و به‌این ترتیب می‌تواند هر زمان که اراده کند، این نهادها را برحسب نیاز و میل خود متحول سازد:

Breckman, 2005: 77.

۱۳. شکسپیر را از برجسته‌ترین نمایندگان جهان‌بینی تراژیک دانسته‌اند.

۱۴. سینگر، پیت (۱۳۹۳)، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو. ۱۳۹۳، ۴۱.

۱۵. اما نظام اندیشه هگل نیز عاری از وجه تراژیک نیست. از نظر او تاریخ، صحنه‌ای است

تراژیک. «شادمان کسی است که شرایط زندگی‌اش با خصلت و اراده و هوس و میل او هماهنگ باشد و از این هماهنگی، لذت ببرد، اما تاریخ، صحنه شادی نیست. روزگاران شاد، صفحه‌های سفید تاریخ هستند». چنان‌که کاسیرر در تفسیر هگل می‌گوید، «واقعیت طبق آرزوها و امیال ما رفتار نمی‌کند؛ بلکه از خمیرمایه سخت‌تری ساخته شده است و از قانون تغییرناپذیر خود پیروی می‌کند. اگر در پی تحقق مقاصد خود در جهان واقعی باشیم، نتیجه آن تنها سرخوردگی شدید خواهد بود؛ و این سرخوردگی ما را به بیگانگی میان قلمرو سوژکتیو و ابژکتیو می‌کشاند».

کاسیرر، ارنست (۱۳۸۳)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس، ۳۷۳.
۱۶. غیبت چنان معیارهایی به این معناست که دموکراسی [که بر خودآیینی استوار است] یک رژیم مخاطره تاریخی (historical risk) است؛ یک رژیم تراژیک. دموکراسی باید یک «رژیم کف نفس» باشد.

۱۷. او این عبارت‌ها را در نقد مارکسیسم می‌آورد که به‌نظر وی عذر روزگاری که نهاد/ایماژینر جامعه را می‌نوشت. چند دهه‌ای بود که تبدیل به ایدئولوژی شده بود.

Castoriadis, 1987: 11.

۱۸. از نظر کاستریادیس، تنها دو دفعه در تاریخ انسانی، جوامع نقش ایماژسازی خلاق (creative imagination) را در صورت‌بندی و تأسیس نهادهای اجتماعی به‌عهده گرفته‌اند: یک بار در دموکراسی‌های یونانی عصر باستان و بار دیگر در دوره‌های انقلاب در اروپای قرون میانه متأخر به بعد. این ادعا و برخی دیگر از ادعاهای وی لزوماً مورد تأیید ما نیست و تنها به‌منظور شرح و توضیح بحث مطرح شده است.

۱۹. نک: طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، *تأملی درباره ایران؛ مکتب تبریز و مبنای تجددخواهی*، تهران: مینوی خرد، ۲۹. وی در همان‌جا می‌گوید: «ایدئولوژی در تعارض با تاریخ آگاهی، اگر بتوان تعبیرهای کهن ادب ایرانی را در این مورد به‌کار گرفت، «پرده پنداری» است که دریدن آن، سلوک اهل عرفان بود» و در ادامه اضافه می‌کند: «نباید فراموش کرد که مبنای نظری «پرده پندار»، ایدئولوژی‌های سیاسی جدید اندیشه سیاسی تجددخواهی با همه تالی‌های آن است. تبدیل ابوذر به نخستین سوسیالیست، تنها تبدیل او به پیشگام نوعی عدالت‌خواهی نیست، بلکه فرستادن او در کام اژدهایی است که در نظام اندیشه سنتی «از غم بی‌آلتی، افسرده» بود، اما با افسون اهل ایدئولوژی، به‌ویژه در کشورهایی که به‌دنبال زوال اندیشه سیاسی جز درون نظام‌های ایدئولوژی‌های سیاسی نمی‌اندیشند، بیدار شده است».

منابع

- ابراهیمی، منصور (۱۳۸۵)، «مروری بر بوطیقای ارسطو و مفاهیم اصلی آن»، خیال، شماره ۱۸.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۳)، هگل، تهران: نشر ققنوس.
- سیداحمدیان، علیرضا (۱۳۹۴)، *خدا/یگان و بندگی از پدیدارشناسی روح هگل*، تهران: نشر چشمه.
- سینگر، پیتر (۱۳۹۳)، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- ضیا شهابی، پرویز (بی‌تا)، «هست‌شناسی ارسطو»، *تارنمای فلسفه و حکمت*، در: <http://www.iptra.ir/vdcjvyaueuqet.html>
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، *تأملی درباره ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (بی‌تا)، *درس‌گفتارهای تفسیر پدیدارشناسی روح*، تقریر از مصطفی نصیری.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
- میلانی، عباس (۱۳۶۴)، *مالرو و جهان‌بینی تراژیک*، تهران: آگاه.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷)، «هدایت و جهان‌بینی تراژیک»، در *تجدد و تجددستیزی در ایران*، تهران: اختران.

- Breckman, W. (2005), "Secularization and Disenchantment", *New German Critique*, No. 94.
- Bottici, Ch. (2009), "The Politics of Imagination and the Public Role of Religion", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 8, 985-1005.
- Castoriadis, C. (1987), *The Imaginary Institution of Society*, Trans. Kathleen Blamey, Cambridge: Polity.
- Habermas, Jü. (1998), "Excursus on Cornelius Castoriadis: the Imaginary Institution", in: *Philosophical Discourse of Modernity*, Trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity.
- Hegel, G. W. F. (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood,

trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, K., and Engels, F (2010), *The Communist Manifesto*. Trans. Samuel Moore in Cooperation with Frederick Engels, Marxists Internet Archive (marxists.org).

Rundell, J. (2001), "Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension", *Critical Horizons*. Vol. 2.

Thompson, J. B. (1982), "Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 5.