

گذار از حقوق بشر به حقوق انسان‌ها

ازاین‌رو و نیز در ادامه دیدگاه چنین افرادی به‌ویژه ضدتلاش‌یابوری(۱۷) پراگماتیستی امثال دیوبی برآن می‌شود در برابر مفاهیم جوهری همچون حقیقت و تحولات مشابیهی که به‌شیوه فلسفی تئوریزه شده‌اند، مقاومت کند. او معتقد است براساس تلقی‌های فلسفه کلاسیک گفته شده بود آدمی دارای سرشت ذاتی است؛ چیزی که تغییر‌ناپذیر بوده و آدمی خوانده می‌شود. درحالی‌که در دوران مابعد داروینی، متفکرانی چون فروید نشان دادند که هیچ اساسی، بنام عقل وجود ندارد. «روان‌شناسی اخلاقی فرویدی واژگانی برای توصیف خود(۱۸)، در اختیار ما می‌گذارد که اساسا متفاوت از واژگان افلاطون و حتی افلاطون‌گرای وارونه است.» (زورتی، ۱۳۸۵، ص ۸۲) فروید تمینات اخلاق گرای و رمانتیسم را به یکسان ارج می‌نهد، اما از برتر دانستن یکی در قبال دیگری یا تلاش برای رایه هم‌پهادی از این دو سر باز می‌زد. او خط تفارق قطعی بین اخلاقی خصوصی خودآفرینی و اخلاقی عمومی یا هم‌سازی رسم کرد. او ما را متعاند می‌کند که هیچ‌گونه اعتقادات و امیال مشترک عام و جهانشمولی وجود ندارد که بین این دو پلی بزند-اعتقادات و امیالی که به ما در مقام انسان تعلق داشته و ما را با هم‌نوعان‌مان صرافابه‌عنوان انسان متحد می‌کند.

در پی چنین فرضی او با اشاره به این بیشن جان استوارتمیل که «بهتر است دولت‌ها تلاش خود را صرف ایجاد بهترین توازن بین واگذاری زندگی خصوصی مردم بر خود آنها و تلاش برای جلوگیری از درد و رنج آنان کنند»(زورتی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴)، به انتقاد شدید از فلسفه اخلاقی کانتی می‌پردازد. به‌زم رورتی زمانی‌که فروید را می‌خوایم دیگر آن وظیفه‌شناس کانت که وظایفی عام و کلی انجام می‌دهد، برای ما معنای خود را از دست می‌دهد. رورتی در مقاله «همبستگی» که به تفصیل نظریه اخلاق خود را در آن بسط داده به این مساله اشاره می‌کند که کانت، با الهام از بزرگ‌ترین انگیزه‌های ممکن، فلسفه اخلاق را در چپتی سبوق داد که درک اهمیت چنان توصیفات تجربی مشروخی برای پیشرفت اخلاق را برای فیلسوفان اخلاق دشوار کرد. کانت می‌خواست انواع پیشرفت‌هایی را که در واقع تا دوران او میسر شده بود، بهبود بخشد، اما این کار را نه با تأکیدگذاری بر شفقت نسبت به درد و رنج و تاسف از قساوت (رنج‌رسانی به دیگران یا بی‌اعتنایی به رنج انسان‌ها) بلکه متأسفانه با تأکیدگذاری بر مقابلیت و تکلیف- به‌ویژه تکالیف اخلاقی انجام‌پذیر- می‌دانست. مشکل کانت این بود که تلاقیات را چیزی سواي قابلیت اخلاقی به رنج و تحقیر و همدل‌تنداری با افرادی که در معرض آن قرار گرفته‌اند، مبدل کرد» (زورتی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۰)

رورتی با تأیید این بیشن مایکل اوکشت که می‌گفت: «اخلاق صدای خود ما به‌نوعان اعضای یک جامعه‌است» و همسویی با نظریه کمون‌تاریز اخ که بر آنند این جامعه است که شکل‌دهنده خویشن اخلاقی اعضای خود‌است، کانت را خطاب قرار ده، می‌گوید: «این دید یعنی ایده وجود یک مولفه انسانی جامع و جهان‌گرا و محوری به‌نام خرد و استعدادی که منشأ تکالیف اخلاقی ما باشد. هرچند در گذشته بسیار موثر بوده اما اکنون می‌تواند همچون نردبانی کنار گذاشته شود.» به‌عقیده او اخلاق در جمله «همیشه حقیقت را بگو» خلاصه نمی‌شود، چراکه اخلاق نه تفلاشی از اصول کلی و نه مجموعه‌ای از قواعد، بلکه یک زبان بومی است. اصول کلی و حتی قواعدی را می‌توان از آن استخراج کرد، اما نکته مهم این است که درک کنیم، زبان ساخته دستوران نیست، ساخته سخن‌گویان است. رورتی می‌گوید: «اگر مطالبات یک نفرش اخلاقی مطالبات یک زبان اکلمی تاریخی است! باشد.» پس پایداری نرنزل‌نایندیز بر شخص بر عقاید اخلاقی خود نتیجه احساس تعلق کردن به این اتفاق است.» (زورتی، ۱۳۸۵، صص۷۵-۷۰) البته رورتی خود آگاه بر این مسأله است که ما به درجات تواناگونی نسبت به جوامع گوناگون احساس تعلق می‌کنیم. برخی از این جوامع با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و برخی دیگر با هم در تعلق‌اند. در دراین‌صورت ما با قواعد متعارف برای کاوش عقلانی و مسوولیت اخلاقی مواجه می‌شویم که ممکن است برای ما بن‌بست‌ها یا معماهای اخلاقی به‌وجود آورد. به‌هرحال چنان‌که نویسنده‌ای به‌درستی آشکار کرده است، فلسفه اخلاق رورتی نهایتاً به نوعی «قوم‌محوری» منتهی می‌شود. قوم‌محوری بآزتاب این اصل معرفتی است که حقیقتی بیرون از انسان نیست و ما تنها با کاونشگرانی از نهج خود روبرویمیم که قواعد کوش و قیود به‌سخنی را بر ما تحمیل می‌کنند. اینان اعضای همان جامعه‌ای هستند که ما خود را متعلق به آن می‌پنداریم. قوم‌محوری نهایتاً مسوولیت اخلاقی ما را مشخص می‌کند، بلکه مهم‌تر آنکه در تعیین محدوده جامعه اخلاقی ما یعنی، جامعه‌ای که ما در برابر اعضای آن خود را مسوول می‌دانیم، نیز نقش ایفا می‌کند. اصولاً ما نسبت به کسانی احساس مسوولیت اخلاقی می‌کنیم که یکی از «ما» تلقی می‌شوند. به‌عبارت دیگر، قوم‌محوری اصلی‌ترین مفهومی است که احساس مسوولیت اخلاقی ما را در جهان چندلایه و متکثر امروزی توضیح می‌دهد. اما نکته مهم این است که مسوولیت امری محلی است و نه جهانی یا جهانشمول. حس همبستگی اخلاقی، زمانی شدیدتر است کسانی که ما نسبت به آنها احساس همبستگی می‌کنیم یکی از «ما» دانسته‌شوند و منظور از ما در اینجا جمعی کوچک‌تر و محلی‌تر از آن چیزی است که در فلسفه اخلاق کانتی نوعی بشر نامیده می‌شد (نقوی، ۱۳۸۷، صص۱۰۹-۸۵). رورتی برای توضیح اینکه در این شرایط معنای گذار از حقوق بشر به حقوق انسان‌ها چه معنایی دارد، می‌گوید: «بزرگ‌ترین گروهی که ما خود را متعلق به آن می‌دانیم «بشریت» یا همه موجودات قابل نیستند من مدعی‌ام که هیچ‌کس نمی‌تواند چنین احساس تعلقی داشته باشد.»

در شرایطی که انسان‌گرایی مارکسیستی تعهدآور سارتر بر پیش‌فرض ادراک عقلی حرکت‌های تاریخی استوار بود «لوی استروس است؛ پروتو سنت جامعه‌شناسی فرانسه و کارهای میدانی خودش در حوزه انسان‌شناسی، جامعه را متشکله‌ای دانست محصول ساختار نسبتاً پایدار روابط بین عناصر اجتماعی» (همان) بر قوام این تعریف این سوال مطرح می‌شود که «اگر جامعه ذاتا ساختاری پایدار باشد که دگر‌پس‌ی‌های آن را نتوان پیش‌بینی کرد، دیگر عرصه‌ای برای انسان باقی نمی‌ماند تا به آینده. خودش شکل دهد.» (همان) البته او تکلیف خود را با این ترس در کتاب گرمسیربان اندوهگین مشخص کرده بود «جهان بدون نوع بشر آغاز شده است و بدون او به پایان خواهد رسید» (Strauss Levi، ۱۹۵۵:۴۰). اگر این گزاره را کنار گزاره‌هایی همچون «انسان شیان هستی است نه سرور آن» (Heidegger Martin، ۱۹۶۶:۲۴۵) از مارتین هایدگر که به سال ۱۹۴۶ در کتاب‌نامه‌ای درباره انسان‌گرایی آورده است، جمله پایانی کتاب نظم چیزها: «انسان اختراعی متاخر است که بزودی همچون چهره‌ای نقش شده بر ماسه‌ها ناپدید خواهد شد» (Foucault Michel، ۱۹۶۶:۸۷) نوشته میشل فوکو بگذاریم و آنها را با عبارت «انسان، آینده انسان است» ژان‌پل سارتر که به سال ۱۹۴۵ مطرح کرده بود مقایسه کنیم، خواهیم یافت این اتمسفر، در چرخشی عظیم، عمیقاً، سویه «ضدانسان‌گرایی رادیکال» به خود گرفته است.

مارتین هایدگر با تأکید بر این پیش‌فرض که «از زمان افلاطون، فلسفه غرب همواره به بعضی فرض‌های متافیزیکی نسنجیده درباره ماهیت انسان دامن زده که مساله بنیادی هستی را پنهان داشته و خود انسان را در مرکز مخلوقات جای داده است» (لیلا مارک، ۱۳۶۲:۲۰۹-۲۴۴) و با شبهه افکندن بر «مفهوم انسان و احیاناً رهانیدن ما [انسان‌ها] از آن» (همان)، «شکوفندگی خویش‌پند و مستقل آدمی که باید هدف همه کوشش‌ها و تلاش‌های او باشد» (همان) را عملاً مورد تردید قرار داد؛ اساساً دیگر روشن نبود که بتوان به عقل توسل جست. دیگر حتی نمی‌شد از انسان سخن گفت بی آنکه آن واژه را در گیومه گذاشت. انسان! در گیومه! نقطه‌ای شده بود که نیروهای مختلف اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و روانی، اتفاقاً، در آن تلاقی داشتند. (همان) «این فرآیند عقل‌زدایی از تاریخ، جهان‌شمول‌زدایی از حق ویزه مرد سفید اروپایی، انسان مرکز‌زدایی از هستی و محور‌زدایی از زبان عملاً موجب شد، ریشه همه بلای‌های زندگی مدرن- علم، تکنولوژی، سرمایه‌داری و کمونیسم- به این انسان شکل‌انگاری اولیه‌هستی» (همان) ختم شود. «شمول جهانی هرگونه حق و ارزش سیاسی در معرض شبهه قرار گیرد و اصولاً انسان مدعی آن حقوق و ارزش‌ها زیر سوال رود» (همان)، «هر آنچه در جوامع غربی از مقبولیت عام بی‌بهره و در حاشیه فرهنگ بود، به جهات فلسفی توجهی حتی تجلیل» (همان) شود، «همه تصورات جهان‌شمولی که اروپاییان مدعی پیروزی از آنها بودند

عقل، علم، پیشرفت و دموکراسی لیبرال- سلاح‌های فرهنگی» (همان) و مختص فرهنگی خاص قلمداد شوند که «به منظور ردوبن غیرت این غیر غیراروپایی ساخته و پرداخته شده‌اند» (همان) و نهایتاً «با جای گرفتن انسان در شبکه‌ای از مناسبات ا- ساختارها... ثبت تصویر ما از آدمی زایل شود» (همان) و همه چیز در «خرد ساختار» (همان‌ها خلاصه می‌شد. در این‌برهه از زمان که گفتمانی مبنی بر «غیریت»، «استقلال فرهنگی»، «منطقه‌شمولی» و بازتقدیق منزلت «انسان» در مواجهه با هستی در حال شکل‌گیری بود، بر معماری متأثر از مدرنیسم چه می‌رفت؟ برای پاسخ به این پرسش می‌توان با تدوین گستره نفوذ جغرافیایی این جنبش آغاز کنیم؛ «جنبش مدرن میان دو جنگ جهانی، به‌سختی پدیده‌ای جهانی تلقی می‌شد؛ این جنبش ویژگی حرکت فکری کشورهای خاصی در اروپای غربی، ایالات‌متحده و بعضی از بخش‌های اتحاد جماهیر شوروی محسوب می‌شد» (کرتیس ویلیام، ۱۳۸۲:۵۸) از حدود سال ۱۹۶۰ و پس از تعمیق تجارت جهانی بود که «معماری مدرن به بسیاری از نواحی دیگر دنیا راه یافت و انتقال سبک‌های معماری نسبت به گذشته با سرعت بیشتری صورت گرفت.» در یک نگاه مقایسه‌ای می‌توان پی برد که اواخر دهه‌های ۴۰، ۵۰ و ۶۰ با تنوع گسترده‌ای در جنبش مدرن در مراکز اصلی آن ولی با ارزشگذاری بیشتر بر اصول بومی، متغیر و منطقه‌ای» (همان:۵۱) مواجه هستیم، البته باید اذعان داشت که این منطقه‌شمولی با مسایلی نیز همراه بود یکی آنکه «اگر تایپ‌ها در جغرافیای جدید تا چه اندازه متحول و تا چه اندازه تحت تأثیر بازه‌های تقلیدی تعریف می‌شوند، مساله بعد ارتباط این آر که تایپ‌ها و قالب‌ها در بافت جدید بود... به عبارت دیگر کدام بخش از نمونه‌های اولیه باید حفظ می‌شدند و کدام بخش برای انطباق با آب و هوا، فرهنگ‌ها، عقاید، فناوری‌ها و سنت‌های معماری دیگرگون متحول می‌شدند، مساله سوم مشکل مساله اول بود؛ اگر ایده‌های خارجی نو‌پذیرش‌شده شود، کدام شیوه قدیمی یا بومی باید کنار گذاشته شود؟» (همان)

برای پاسخ به پرسش‌های پیش آمده و از آن مهم‌تر یافت چگونگی حضور آن غیراروپایی در یک مقیاس جهانی صرفاً می‌توان به شبکه منسجم معماران و تاریخ‌نگاری آن رجوع کرد، در چند اینجا محور بحث برآمده از نیاز به مسکن انبوه در جوامع صنعتی، نه معماری که شهرسازی است، پس از جنگ جهانی دوم صورت‌بندی دکترین کاملاً تشریف‌شامل کنگره بین‌المللی معماری مدرن یا سیام۳ قرار گرفت، جمعی که سال ۱۹۴۲ منتهی شد، ملیفستی شدیداً عقل‌باور و تحلیل‌مبنیاب، تاخیر چهار کارکرد عمده برای شهر: زندگی، کار، فراغت و جابه‌جایی، ملیفستی که رد لوکوربوزیه بر تار و پود آن تنیده بود. البته این رهیافت کارترین و فرمال برای اعضای جوان‌تر سیام که پس از جنگ به این مجموعه پیوستند غیرقابل قبول بود و

اندیشه

جنبش متابولیسم و زایش تکنوتوپیا؛ از اییستمه تا تعرض

انسان بحرانی، منطقه‌شمولی و تدوین پارادایم‌های نو آیین

آرش بصیرت*



«غیریت ۱»، «استقلال فرهنگی»، «منطقه‌شمولی» در برابر جهان‌شمولی، تدقیق منزلت «انسان» در مواجهه با هستی، «مرکز و «محور»، این واژه‌ها و عبارات از چه زمانی و چرا وارد گفتمان رسمی معماری شدند؟ تأثیرشان بر سپهر عمومی معماری چه بود؟ آیا جریان‌های فکری برآمده از این گفتمان توانستند به حدود جنبش‌های معماری در مقیاس محلی یا منطقه‌ای بینجامند؟ آیا معماری به‌ذات این ظرفیت را داشت تا درد را در قلمتی تمام و کمال کمر به تبلور عینی گفتمان برآمده از این مفاهیم بندد؟ برای پاسخ به پرسش‌های پیش آمده باید دو جریان در دو حوزه مختلف را پی گرفت، نقطه تلاقی آنها را یافت و پی آینده‌ای این تلاقی را-سبأ تمرکز بر جنبش متابولیسم که منظور نظر این نوشتار است- تدقیق نمود، یکی از این جریان‌ها تحولات فکری‌ای

اینان تنها زمانی حاضر به حمایت از لوکوربوزیه شدند که او تا اندازه‌ای مواضع پیشینش را تعدیل کرد. آنها متوجه این مهم شده بودند که «تجزیه ساختوساز در مقیاس سترگ، قبل از همه، نارسایی الگوهای قبل را که محصول سال‌های بین دو جنگ و به ویژه سال‌های نخست پس از جنگ جهانی دوم بودند و به سبب مقابوس سرخ‌تابه فرهنگ کلاسیک امکان نقدشان فراهم نایمده بود را آشکار کرد. مجادلات معماران در واپسین کنگره‌های سیام گواه این حقیقت است: معماری که بسیاری از مهم‌ترین پروژه‌های دهه ۵۰، طراحی کردند و شاهد اجرای آن بودند، با آگاهی از نارسایی آیین‌نامه‌های منشور آن کشیدند قواعد جدیدی، منطبق بر واقعیت‌های متنوع و پیچیده مدرن، تدوین کنند» (بنه ولو لئونارد، ۱۳۸۴:۱۱۶۲) روز این تعارض آشکار میان سنت‌های سیام و واقعیت‌های بیرون از آن موجب شد عملاً در سال ۱۹۵۴ گروه هلندی دژرن ملیفست سیام را نفی کنند. این گروه همزمان با نشست سیام به سال ۱۹۵۶ خود را تیم X نامید و در سال ۱۹۵۹ همزمان با یازدهمین اجلاس سیام تمام اعلام انحلال مجمع، بنیان تیم ۱۰ را اعلام کردند. تیم ۱۰ متشکل از معماری‌ای بودند پیشتر تحت تأثیر ساختارگرای‌های هلندی‌ای همچون آلدو ون ایک و آلیسون و پتر اسمیتسن این تیم نه صرفاً با مواضع متذکر در منشور آن مخالفت داشت بلکه نو عظمت‌گرایی را نیز مردود می‌دانست، در نظر اعضای تیم X، معماری باید به جای تلاش برای خلق نمادهایی بازنماینده اجتماع، از هم در یک چارچوب عقل‌باور خشک، حمایت را در قامت پدید می‌دهد. معماری در واقعیت باید برای آنها معماری به یک باز نمود فکر که زبانی بود مبنایی که در چارچوب آن فرم و معنا یکی می‌شدند، به هم می‌رسند و با هم گره می‌خورند.

جز اجتماع بنیابی و روان‌شناسی ادراکی که هر دو از مولفه‌های تیم X بودند نظریه سیستم‌ها نیز بخشی از ماتریس تدقیق این تیم در رهیافت طراحانه‌اش است؛ نظریه‌ای مبتنی بر دو مفهوم خودتنظیمی و سیبرنتیک، نظریه‌ای که در آن جوامع همچون نظام‌های اطلاعاتی دیده می‌شوند و شهر و معماری در قامت ابزاری برای تغییر ریز محیط‌ها و تدقیق الگوهای رفتاری به کار می‌آیند.

ایسن تعلق خاطر در تیم X با یک چالش دیگر نیز عجین شد، چالشش حاصل از شکاف میان کلیت حاکم بر جوامع هنر- صنعت‌منا از یکسو و نگاه متأخر به سرمایه‌داری که در چارچوب آن دموکراسی، فردگرایی، کالای و مصرفی شدن به واسطه کدهای از پیش معهود فرهنگی حمایت می‌شوند، از سوی دیگر اما این رویکردها چگونه با مفاهیمی

همچون بوم و منطقه گره خورد، واقعیت این است که «بیشتر کشورهای در حال توسعه تا دوره پس از جنگ تحت‌تأثیر جنبش‌های مدرن قرار نگرفتند و بنابراین با نمونه‌های خالص سبک بین‌المللی روبرو و نشدند؛ بلکه با شیوه‌های تعدیل‌یافته‌تر و بعدی معماران مدرن تطبیق یافتند؛ برای مثال هند، بیش از کارهای اولیه لوکوربوزیه، به‌شدت تحت تأثیر کارهای متأخر وی قرار گرفت» بود، آنچنان که چاندیگار-کریه‌دارنده نشانه‌های روشنی از انطباق منطقه‌ای بود. طرح‌های لوسی کان۵ برای داکا به طور مشابه الگویی برای معماران هندی و پاکستانی بود، عملاً دوره پس از جنگ در اروپا با مقاومت‌های بسیار در مقابل جنبه‌های نابروزی سبک بین‌المللی مشخص شد؛ برای مثال رویکرد دگر و ویزگی

است که می‌توان تحت شمول نقد مدرن‌بته صورت‌بندی‌شان کرد و دیگری وضعیت خود معماری مدرن است، به یاد داشته باشیم که این ناهمگنی و ناهمخوانی هم‌زمان میان گرایش‌های فکری مابعد مدرن و معماری مدرن محصول پس‌ماندگی تاریخی معماری است نسبت به تحولات فکری، برای پاسخ به پرسش‌های پیش آمده باید به اتمسفر گفتمانی پس از جنگ دوم جهانی بازگشت،

اواسط دهه ۵۰ میلادی مصادف است با «روی گرداندن از تعهد اگزستانسناپل مورد توصیه سارتر و توجه به علمی جدید به‌نام ساختارگرایی... اصطلاح ساختارگرایی را انسان‌شناس فرانسوی کلود لوی استروس وضع کرد و به منظور توصیف روش کاربرد ساختار زبان، عموماً، در بررسی جامعه و خصوصاً رسوم و آداب و اسطوره‌ها» (لیلا مارک، ۱۳۸۶:۲۰۹-۲۳۴).

بومی که جزء جدایی‌ناپذیر کارهای التو، لوکوربوزیه و تیم ۱۰ بود با توجه به سنت‌های محلی، شیوه تطبیاقی و انعطاف‌پذیرتری را ارائه کرده، این رویکرد در بسیاری از قسمت‌های دیگر جهان نیز به ثمر نشست. (کرتیس ویلیام، ۱۳۸۲:۵۲۳) یکی از این کشورها ژاپن بود، این تطبیق‌پذیری با مدرنیسم در ژاپن آنچنان قوی بود که تیم ۱۰ با وجود تمامی وجوه افتراق خود مخصوصاً در مواجهه با نو عظمت‌گرایی در ۱۹۵۹ از کنزو تانگه- مهم‌ترین و تأثیرگذارترین معمار معاصر ژاپن- برای شرکت در آخرین کنفرانس سیام در آئرلو دعوت به عمل آورد، تا آن غیر غیرواروپایی نیز به سخن آید و از زبان معماری اروپا محور‌زدایی شود، آنچه اروپایی‌ها را مشغول ساخته بود، زبان معماری کنزو تانگه بود، زبان زیستی اطلاعاتی‌ای که کنزو تانگه از پروژه بندر توکیو به این سو-اختیار کرد، زبانی در گرو تکنولوژی‌هایی که مبتنی بر زیست‌شناسی، تکنولوژی‌های ارتباطی اطلاعاتی وضع شده بود، اما این زبان عملاً متأثر از دست‌انراش بود. آراتا ایسوزاک، کیشو کروکاوا و ساداو اوتانابه؛ معماری را تعدادی‌شان بخشی از گروهی بودند که بعدها به جنبش متابولیسم شهرت یافت. گروهی که ملیفستش را با تصاویری از بسط از گاتیک سلولی در کنفرانس جهانی طراحی در توکیو ارائه داد. این گروه تمرکز نوشتاری‌اش را در تمامی دهه ۶۰ به جد بر مفاهیمی همچون زیست‌شناسی، هم‌زیستی، سیبریگرها، علم سیبرنتیک و پروتز معطوف داشت. پروژه‌های آنها به گونه‌ای ترسیم می‌شد که گویی سیستم‌هایی ظرفی‌اند متشکل از رشت‌ها و تارهای متقاطع- معماری در قامت یک چرخه زیستی.

کنزو تانگه اولین پروژه‌های متابولیست‌ها (مارین سیتی و سل سیتی کیناوری کینکتا، طراحی شده به سال ۱۹۵۹؛ متشکل از «یک ساختار تام و تمام از شبکه‌های زیستی و مبتنی بر شبکه‌ای متحرک که در آن سازه‌های ثابت امکان رشد، مرگ و باز رشد واحدهای ساختمانی را فراهم می‌آوردند) را در کنار کلان‌سازه‌های خودش در اجلاس آئرلو، نمایش داد.

اسمیتسون، در می ۱۹۶۰، تانگه را نیز به تیم ۱۰ باقی‌مانده از اجلاس طراحی معماری اضافه کرد، در همان سال، در کنفرانس توکیو، متابولیست‌ها خود را با صحبت‌های تانگه، که در قامت بد معنوی‌شان تعریف می‌شد، هم‌نوا نشان دادند و با مواضع اعلام شده از سوی لویی کان و اسمیتسون نیز همراهی کردند» (Mark Wigley، ۲۰۰۱:۸۸-). آنها «پیشنه‌ا کردند حساب کلان سازه‌ها، در حساب ظرف‌های با منظور معین (مانند سکونت، کار و غیره) جدا شود و بدان‌ها در قالب شبکه‌های فراساختار با نیازهای مختص خود و انعطاف‌پذیر در مقیاس خرد و قابل تغییر در طول زمان» (بنه ولو لئونارد، ۱۳۸۴:۱۱۵۳) نگاه‌شود، معماران جوان عملاً با گفتمان در حال تحول تیم ۱۰ همراه شدند. مایکی به اجلاس تیم ۱۰ در سال ۱۹۶۰ دعوت شد و کنزوکاوا در سال‌های ۱۹۶۲ و ۶۶ به صحبت پیرامون شبکه‌ها پرداخت.

اما معماری بوم‌ی ژاپن چگونه با مدرنیسم گره خورد؟ مرور بر پیشینه معماری ژاپن معاصر- پس از قرن بیستم- نشان خواهد داد که مدرنیسم و مواجهه با آن جدا از پست و بلندهایش عتاق درخورد دارد، ویلیام کرتیس در کتاب معماری مدرن از

•



بازاندیشی در ادبیات مساله‌گرا

تحلیلی بر زبان مساله‌گرایی



■ قفسلی را در نظر بگیرید که برای بازکردنش کلیدی دارید اما گاهی همین کلید، به سختی قفل را باز می‌کند، با وجودی که متعلق به همان قفل است. برای باز کردن این قفل به شگردی نیاز هست؛ شگردی که در فهم متعارف common sense به آن می‌گویند «قفل»؛ بر همین منوال می‌توان معرفت زیستی را اصطلاحاً معرفت قفسلی، یا معرفت انضمامی نامید؛ معرفتی که حاصل و برآمده از تجربیات زیستی و دشواری‌های تجربی حل مساله به‌ویژه حاصل تجربیات نسل‌های پیشین در حل مسایل زیستی آنهاست. وجه دیگری معرفت انضمامی و قفسلی این است که فرد آن را دارد ولی از داشتنش الزاماً با خبر نیست. به عبارت دیگر معرفت و دانشی است که در درون حافظه فرد هست بی‌آنکه اذعان به دانستن آن و نیاز به اذعان به دانستن آن وجود داشته باشد ولی عمل می‌کند، راهنمایی عمل می‌شود، نقد می‌کند و نقد می‌شود. تنها فضایی که چنین معرفت و دانشی قدرت بروز و ظهور می‌یابد، حوزه ادبیات مساله‌گراست. بنابراین می‌توان ادعا کرد که ادبیات مساله‌گرا، تنها ابزار معتبر و نیز گسترده‌ترین زمینه برای کشف، بیان، نقد و ماندگار سازی معرفت زیستی است.

بدون حضور این شگردهای معرفتی، فرآیند دانایی ناقص خواهد ماند و ادبیات هم به‌ویژه ادبیات مساله‌گرا قدرت بالندگی‌اش را به‌تدریج از دست خواهد داد. ادبیات مساله‌گرا، با تکیه بر معرفت زیستی، به مخاطب و به یک یا چند نسل، وسعت میدان دید می‌دهد؛ امکانی که در فرآیند رشد جامعه و تقویت فردیت انسانی، امکانی بس والا و ارزشمند است. همین وسعت دید است که در جامعه علمی، موجب ظهور نوآوری علمی و در جامعه عرفی، موجب بسط مدنیت و ارزش‌های انسانی خواهد شد.

«سوال»، وجه ذهنی «مساله» است و «مساله» وجه عینی «سوال» است. ادبیات مساله‌گرا، «مساله» را به «سوال» تبدیل می‌کند تا بتواند دربار‌اش بیندیشد. ادبیات مساله‌گرا، «سوال» را هم به «مساله» تبدیل می‌کند، بی‌آنکه در جهان‌شمول‌بودن مساله را نشاناسایی کند؛ بی‌آنکه در جهان‌شمول‌بودن قواعد حل مساله اخلاخل ایجاد کند. ادبیات مساله‌گرا، نهایتاً به مثابه تنها‌ابزار معتبر و در دسترس بشر، امکان ایجاد تمایز مساله از شبه‌مساله فراهم کرده و وضوح‌بخشی به هر کدام را در حوزه عمومی فراهم می‌کند. تمایز مساله از شبه‌مساله، شرط فهم هر مساله و سپس حل هر مساله است. اگر در جوامع کلام- محور و ایدئولوژیک، مساله حل نمی‌شود بلکه حذف می‌شود، این است که در این جوامع ما اساساً با سوال مواجه نیستیم، چرا که برای هر پرسشی، پاسخی ازقبل تعیین، تهیه و تمییه شده است. واضح است که با گسترش چنین ادبیاتی در جوامع، مسایل آن جامعه نه تنها حل نمی‌شود (چون شناخته نمی‌شود) بلکه همواره بیشتر و پیچیده‌تر هم شده، به‌طوری‌که به‌تدریج جای‌شان را به شبه‌مساله‌ها می‌دهند و در فرم‌های نوین تکثیر هم می‌شوند.

ادبیات مساله‌گرا کشف تناقض می‌کند بی‌آنکه خودش به تناقض دچار شود. درحالی‌که ادبیات شبه‌مساله‌گرای کلام‌محور (تئولوژیک و ایدئولوژیک) خودشان محصول تناقض و نماد تناقض‌اند. چرا که حوزه بیان شفاف‌هی و کلامی، سرشار از تناقض است. تناقض‌هایی که اغلب از دید خود متکلم و ایدئولوگ مخفی می‌ماند، حتی برای چندین نسل (تناقض‌های فکری در ادبیات را به تضاد‌های اجتماعی نباید اشتباه گرفت. تضاد‌های اجتماعی از جنس تناقض نیستند و حکم تناقض در موردشان اعتبار ندارد).

نتیجه

تغییر، نتیجه منطقی ادبیات مساله‌گراست. در ادبیات مساله‌گرا، نویسنده مساله‌گرا همراه با اثرش تغییر می‌کند و تحول می‌یابد؛ چرا که معرفت زیستی او جزئی از متن نگارشی او هم هست و با تغییر در همین معارف است که نویسنده هم تغییر می‌کند و آثارش هم پی‌درپی تغییر می‌کند، ضمن اینکه بازخوردهای نوشته‌اش که از جانب مخاطبان اثر به نویسنده می‌رسد هم رفتار او را به‌تدریج تغییر می‌دهد؛ همان‌طور که خود نویسنده هم در تغییرات اجتماعی مخاطبانش حضور کامل و قاطع دارد و این همه برخلاف ادبیات شبه‌مساله‌گراست که یکبار و برای همیشه، نوشته و تقدیس می‌شود و هرگز به مصاف هیچ نقد و تجدیدنظری و هیچ تحول و تغییری نمی‌رود. ادبیات مساله‌گرا به این ترتیب، ترس و اضطراب از تغییر‌پذیری را از مخاطبان آثار و افراد جامعه رسوخ می‌کند و نوعی وارفتگی و لُختی تاریخی ایجاد می‌کند، به‌طوری‌که افراد را به موجوداتی خموده، ترسو، سازشکار، منفعل و غیر خلاق تبدیل می‌کند.