

شهر انسان محور در عصر فرانوگرا یا تأمل پسا ساختارگرایی*

فرهاد برندک** - فریدون بابایی اقدم^۲ - حسن محمودزاده^۳

۱. دکتری جغرافیا و برنامه ریزی شهری، دانشکده برنامه ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشیار گروه جغرافیا و برنامه ریزی شهری، دانشکده برنامه ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
۳. دانشیار گروه جغرافیا و برنامه ریزی شهری، دانشکده برنامه ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۳/۰۱/۰۸ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۴/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹

چکیده

فلسفه فرانوگرا (پست مدرن) را واکنشی مشروع به یکنواختی دیدگاه عام عصر نو (مدرن) نسبت به جهان به شمار آورده اند. حال آن که با فلسفه فرانوگرا یا تأمل پسا ساختارگرایانه، این ایده مطرح می شود که صورت های معرفتی دیگری هم ممکن است. چیزی که اکنون است تنها شیوه ممکن نبوده است. شهر انسان محور در این شیوه جدید چیست؟ قابل درک هم است که روشن ساختن منشأ، معانی و کارکردهای چندوجهی شهرها در سنت فلسفی جایگاه برجسته ای را اشغال کرده است. با توجه به تحولات شناختی و ظهور عصر تفکرهای مختلف فلسفی لزوم پرداخت به مسئله انسان محوری شهر متناظر با این تفکرها جهت مواجهه حقیقی با شهر خود را نمایان می سازد. ما در این جا مسئله انسان (محوری) را در فلسفه فرانوگرا و فلسفه شهر گردهم می آوریم. هدف پژوهش حاضر، فهم شهر انسان محور در تفکر فلسفی فرانوگرا می باشد. پژوهش حاضر از نوع بنیادین بوده که بر مبنای رویکرد کیفی و روش توصیفی - تحلیلی، با بهره گیری از فلسفه فرانوگرا به بازبانی و یا بازتفسیر (تدقیق) و استخراج مفاهیم مرتبط با موضوع مربوطه (شهر انسان محور) در فلسفه شهر می پردازد. مطابق با نتایج حاصله، آنچه در عصر باستان به مثابه یک کل سوپراکتیو در کنار امر ایزدگویی، جهان های جداگانه ای را شکل می داد و در عصر نو همراه با هگل و دیالکتیک اش، در تقابل با هم به امر جزئی دیگر ختم می شده در عصر فرانوگرا در فرم جهان خیالی (تصوری) و جهان ادراکی (عینی) در تضاد با هم به امر جزئی بدل نمی گردند و از سوی دیگر جا برای ظهور «دیگری» یا همان عنصر و جهان سومی یعنی جهان زیسته فراهم می گردد.

واژگان کلیدی: انسان محور، شهر، فرانوگرا، پسا ساختارگرایی.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تحلیل معرفت شناختی شهر انسان محور در خوانش پسا ساختارگرایی و دلالت های آینده پژوهانه آن برای شهر اردبیل» است که با راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم در سال ۱۴۰۱ انجام گرفته است.

** E-mail: farhad.barandak@tabrizu.ac.ir

۱. مقدمه

یک سو سمبل و از سوی دیگر نقد فورماسیون اجتماعی - اقتصادی مدرن مغرب زمین می‌باشد (D'haen 2006, 5). امروز آن چه این شک‌گرایی را موجب می‌شود، دیگر دگرگونی اساسی در طبیعت نمی‌باشد، بلکه دگرگونی در بستر فورماسیون قدرت آن چنان که برای فوکو حادث می‌شود، یا فناوری‌های وانمایی آن چنان که بودریار می‌پندارد، یا بازی زبانی در نگاه لیوتار، و یا قراردادی انگاشتن زبان توسط دریدا در فرهنگ می‌باشد. در فرهنگ و در این فرهنگ، طبیعت، قدرتی برای انفکاک خود ندارد و نمی‌تواند خود را جدای از انسان، واقعیت فیزیکی محض بدارد. این انسان است که آن را تعریف (کشف/ خلق) می‌کند (Martinez 2014, 306). نیچه خاطر نشان می‌کند که همه و هر آدمی، دنیا را بیان کرده و به بقیه آدم‌ها توصیه می‌دارد که دنیا را مثل او ببیند و در این کار با وی سهیم باشند. آدم‌ها در پی یافتن قوانین و نظم‌های سابق نیستند بلکه آن‌ها این قوانین و نظم‌ها را با عزم خود همراه کرده و سعی در واداشتنی آن بر دنیا دارند (Ghezelsefi 2008, 146).

ایده‌ی «انسان در مرکز جهان» عصر نو، با فرانوگرایی در هم می‌شکند. میشل فوکو در اقتدا به اندیشه نیچه، پایان انسان را بیان می‌دارد که در پی آن نابودی سوژه از میدان اجتماعی و همچنین علم فرا می‌رسد. وی اعلام می‌کند که انسان، اختراع شده است. وی بیان می‌کند که در سده ۱۹ میلادی، چگونه روندهای پرورش و نظم‌بخشی به بدن انسان‌ها در قلمرو گسترده‌ای از محل‌ها نظیر مدرسه، بازداشتگاه و کارخانه‌ها بروز یافته‌اند. فایده داشتن، تابع بودن و تولیدگر بودن بدن‌ها، برآیند این فعالیت‌های نظم‌بخشی بوده است. روند اضمحلال انسان به دوره‌ای مربوط می‌شود که در پناه اندیشه‌های نیچه، فروید و مارکس، سوپرکتیویسم مورد ظن واقع شد. برای فروید و مارکس، خود، بر کانونی‌شدگی اتکا ندارد و برآیند وضعیت‌ها و ساختارهایی می‌باشد که بر او تسلط یافته است (Ghezelsefi 2008, 147). گری خاطر نشان می‌کند که انسان از درون همان آیین روشنفکری، نفی گشته است (Grey 1993, 463).

دوره روشنفکری سده‌های پیشین، کوبشی بر بنیاد قلمداد می‌شود. تواتری از نابودی موثر افسانه‌های آرام‌بخشی که به واسطه آن‌ها خود را می‌خواستیم پیدا کنیم. فروید بیان می‌دارد که کوپرنیک، به تنهایی نخستین اندیشمند از بین اندیشمندان زایا بوده که اساسی آرامش‌بخش جهان‌بینی سنتی را به هم ریخته است. وی به صورت عملی، موضع انسان را دگرگون می‌کند و آن را از محوریت و مرکزیت دنیا تغییر می‌دهد. سده‌های بعد برای داروین، وضعیت برجسته و اعلا‌ی انسان به لحاظ بیولوژیکی در هم می‌ریزد و بعد فروید بیان می‌دارد که عقلانیتی که برای انسان‌ها خاصیت برجسته قلمداد می‌شده، از اصل تصنعی است. کیدنر خاطر نشان می‌کند که محوربودگی انسان، در

انسان و انسان‌محوری، همواره از اساسی‌ترین پرسش‌ها برای اندیشمندان و متفکران فلسفی قلمداد می‌شود. حال آن‌که بخواهیم این مسئله را با شهر همراه نماییم. مشخص است که برای پاسخ به سوال «شهر انسان‌محور چیست؟»، اول باید بدانیم این پرسش در کدام زمینه قابل پرداخت است. فلسفه با تاکید بر (باز)یابی معنا، بنیادی‌ترین پایه را برای رسیدگی به این‌گونه سوالات داراست. شهر همواره ابژه مطالعاتی برای رشته‌های انسانی مختلف بوده است، لکن امروزه با انبوهی از تاملات فکری و تعاملات انسانی - اجتماعی، مفاهیم تازه‌تری در پیوند با «پسا/ پست» همانند پسا-ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم صورت یافته است که موجب شده مسئله انسان در شهر پروبلماتیک شود. کار ما در این نوشتار پرداخت به این پروبلماتیک می‌باشد که مشخصاً محوربودگی انسان در شهر را در نظر دارد.

هدف مشخص ما در این جا فهم شرایط فرانوگرا یا پسا ساختارگرایی در شهر آن هم با تکیه بر انسان‌محوری می‌باشد. لذا سوال اصلی پژوهش این‌گونه مطرح می‌گردد که شهر انسان‌محور در تامل پسا ساختارگرایی یا فلسفه فرانوگرا چیست؟

۲. انسان‌محوری در فلسفه فرانوگرا یا پسا ساختارگرایی

فرانوگرایی و یا آن چه رابرتسون آن را «شرایط تازه دنیا» بیان کرده، دید تازه‌ای را باز کرده تا با چشم نویی با مسائل روبه‌رو شویم و در این جاست که امکان بیان راه‌حل نو برای مسائل حاضر پدیدار می‌گردد (Ghezelsefi 2008, 139). از فرانوگرایی گرچه به مثابه زمان پس از مدرن/ نو یاد می‌شود اما هم چنان که مک‌مانوس (۲۰۲۰) خاطر نشان می‌کند «خاصیت اساسی پست‌مدرن، صورت یگانه‌ی آن در معرفت‌شناسی شک‌گرایانه بوده و هست. معرفت‌شناسی شک‌گرایانه‌ای که در صورت‌های متفاوتی ظاهر می‌شود» (Mcmanus 2020, 30).

کراتیلوس در زمان باستان بیان نمود که وضع دگرسانی اساسی در اشیا به گونه‌ای است که نمی‌توان در یک رودخانه، (نه دو بار که هراکلیتوس بیان کرده بود) یک گام نهاد. به عبارتی، دگرگونی‌ها به اندازه‌ای دائمی هستند که با یک گام گذاشتن در رودخانه، رودخانه‌ی دیگری پدید می‌آید. این دگرگونی بنیادین برای او، این برآیند معنایی را به همراه داشت که ممکن نیست به دانش و شناخت قابل اعتمادی دست بیابیم: امری واهی است که تلاش و کوشش نماییم تا در مورد دنیا، بیان مشخصی داشته باشیم. کراتیلوس در مواجهه با این پروبلماتیک معرفت‌شناختی، «سکوت» اختیار کرد. وی از هر گونه صحبت درباره حقیقت اجتناب می‌نمود ولی با تکان دادن انگشتان‌اش سعی می‌کرد به دیگران بفهماند که آن چه را که می‌گویند او می‌شنود (Ward 1997, 247).

شک‌گرایی فرانوگرا برآیند بغرنجی از تاریخ بوده که از

کنیم، نوع خودمان را نیز در مرحله بعد جدا می‌نماییم: گروه پزشکان، گروه سیاستمداران، گروه کارمندان، گروه مهندسان و غیره. باری، انواع زیاد هستند. کاری که در «جمهوری» افلاطون اتفاق افتاد همین بود که صرفاً فیلسوفان را انسان قلمداد می‌کرد: «فیلسوف همچون چوپانی که مسئول گوسفندان (انسان‌ها) می‌باشد». لذا انسان در خود خویش، در مقابل انسان ظاهر می‌شود.

آن چیزی که بنیاد تجدید اندیشه درباره تقابل انسان- غیرانسان را می‌سازد، «هستی‌شناسی رابطه‌ای» است؛ یعنی فهم جهان به‌مثابه ساخت انبوهی از روابط. برداشت منتقدانه از انسان در این هستی‌شناسی، به‌گونه‌ای ادامه می‌یابد که در آن غیرها نیز در دنیا قدرت کنشگری پیدا می‌کنند. تسلط غالب انسان، خودمختاری و عقلانیت او مسئله‌ساز می‌شود (Roe 2009, 251).

سه موضوع در تحلیل ارتباط انسان- غیرانسان مطرح می‌شود: اول، رابطه انسان و محیط است. دوم، رابطه انسان و تکنیک (و به‌ویژه بیوتکنولوژیک) و سوم -هم‌چنان که دو موضوع دیگر را پوشش می‌دهد- نظریه‌پردازی پسا‌ساختارگرایی می‌باشد که دوگانه‌انگاری‌های مدرن را نظیر طبیعت- جامعه، ذهن- بدن را از بین می‌برد (Roe 2009, 252). لذا در این‌جا روندی با سه نقطه تاملی پیرامون شهر انسان‌محور مواجه می‌شویم: ضدشهرگرایی اولیه؛ بازساخت ضدشهرگرایی؛ و پسا‌ساختارگرایی- ساخت‌شکنی شهر. ما در این‌جا بر ساخت‌شکنی شهر تمرکز می‌کنیم.

۲-۲- ساخت‌شکنی شهر

۲-۲-۱- تعامل فضا، قدرت و اقتصاد در شهر

تعامل فضا، قدرت و اقتصاد در (باز)ساختاردهی شهر- انسان، این ضرورت را ایجاب می‌نماید که ما رویکرد عمیق‌تری نسبت به رویکرد پیونددهنده‌ی انسان با محیط و با تکنیک اتخاذ کنیم. روشنگری با ناکامی معرفت‌شناختی و اخلاقی، پسا‌ساختارگرایان را بدین سمت سوق داد که خاصیت جزمی ادعای جهانی بودن^۱ را برملا سازند. بعد از دوره جنگ جهانی دوم و تحت تفکرات اندیشمندان فرانسوی همانند ژاک دریدا و میشل فوکو، چرخش پسا‌ساختارگرایانه به پرهیاهوترین و عظیم‌ترین تحولات در تئوری اجتماعی بدل یافته است. تئوری شهری، به صورت نابی، این تحولات را مطابق پیوستگی‌اش با جغرافیای انسانی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی و دگرباشان مورد استقبال قرار می‌دهد. برداشتها و تحلیل‌های پسا‌ساختارگرایانه شهر معاصر، معرفت‌شناسی کل‌گرا را انکار می‌نمایند. این برداشتها بر این ادعا اصرار می‌ورزند که بایستی «روایت‌های بازی» از پدیده‌های شهر حضور یابد تا کشمکش نظری این جنبه‌ها را در بر بگیرد و مورد بحث واقع شود (Parker 2018, 323).

طاعت هدف ایدئولوژیک بوده است و این کار را با متمایل کردن نگاه‌ها از خاستگاه‌های نهفته گزندهای محیطی به خاصیت‌های رفتاری انسان انجام می‌داده است. صحیح می‌باشد که ما، آدم‌ها را عاملین بارز نابودی محیط قلمداد نماییم، لکن پیوند دادن رفتار ما به «محوربودگی انسان» غفلت از خاستگاه رفتار موجود در نظام صنعتی می‌باشد که درون آن اجتماعی گشته‌ایم (Kidner 2014, 477). وی اعلام می‌کند که این صنعت‌محوری بوده است نه انسان‌محوری. آن چیزی که از یک سو انسان و از سوی دیگر طبیعت را مطیع سیستم اقتصادی کرده، «محوربودگی صنعت» بوده است. محوربودگی انسان، همواره برای بازنمایی عامل اساسی نابودی محیط بهره برده می‌شد. اما این امکان وجود دارد که این امر نخستین برآورد و گمانه‌زنی باشد و زیربنای اساسی‌تر را پنهان نگه دارد. آن، نموده‌های مخصوص خاص و حاصل از سیستم صنعتی را پوشیده نگه می‌دارد که از یک سو طبیعت را نابود می‌سازد و از سوی دیگر انسان را تحت استعمار قرار می‌دهد (Kidner 2014, 465).

در کل محوربودگی انسان مختص یک دوره فکری مشخص و معین نیست. می‌توان آن را در فورماسیون‌های مختلفی پیدا و محتوایش را شکافت. یک انسان‌محوری تازه و نو با نابودی امر استعلائی در عصر حاضر پدید آمدنی‌ست. محوربودگی انسان در عصر پست‌مدرن، بر آزادی تاکید می‌دارد؛ تاکیدی که از جدا از هر صورت استعلائی است. همچنین بر تمایز معطوف بوده است. گفتنی‌ست که واقعیت(ها) چندپاره هستند. دنیا‌های زیادی موجود هستند، نه این‌که صرفاً ما در یک دنیا حاضر باشیم، بلکه دنیا‌های متفاوت با فهم‌های متفاوت هم‌زاد هستند (Sandu 2011, 39).

۲-۱- شهر انسان‌محور در فلسفه فرانگرا یا پسا‌ساختارگرایی

برای هگل و فلسفه مدرن، گسست هم‌زاد امر کلی است. در ادامه‌ی مدرنیته، برای فرانگرایان، همیشه یک «دیگری» هست. در مدرن شهری با عاملیت انسان پدید می‌آید که ادعای توسعه دارد و این‌ها دربردارنده یک گسست هستند؛ گسستی که با خط فاصله (-) خود را نشان می‌دهد: یعنی «انسان- غیرانسان». این اصطلاح دربردارنده کشمکش نظری بوده تا بیاندهیم که انسان به چه صورتی از اشیاء یا غیرانسان‌ها جدا یافت می‌شود. لذا این بیش از آن‌که تضاد تلقی شود، رابطه انسان و غیرانسان را بازنمایی می‌کند. این ارتباط بیانگر تجدید اندیشه منتقدانه از مقوله انسان است (Roe 2009, 251). بنیادی‌ترین غیرها، اولاً، دربردارنده‌ی هر شی (طبیعت و فناوری) می‌باشد. ولی در مرحله بعد، انسان را نیز شامل می‌شود. چون ما نمی‌توانیم تفکر جداساز را جداسازیم. ما اگر انسان‌ها را از حیوانات و گیاهان، و نوع سایر جدا

در گذشته و زیر بار نوگرایی، شهر توسعه‌ای همانند امر کلی، جهان انسان را مطیع می‌ساخت. در نقطه روبه‌رو، اگر رسیدن به امر انضمامی، وظیفه اندیشه‌ی انتقادی باشد، آنگاه حرکت از سوژکتیویسم به سوی زیست‌جهان پسامدرن را می‌توان حرکتی برای دستیابی به این امر انضمامی یافت (Lajvardi 2006, 123). شایان ذکر است که فرق است بین زیست‌جهان اصلی و زیست‌جهان زندگی روزمره ما.

آن جهانی که بدون فصل در تجربه داده می‌شود، یعنی زیست‌جهان اصلی؛ آنی است که بدون فصل در آگاهی داده می‌شود. آن صرفاً چیزی را در برمی‌گیرد که بدون فاصله درک می‌شود، آن گونه که ما آن را به صورت انفعالی درمی‌یابیم و بایستی آن را ملحوظ داریم؛ لذا جدای از هر گونه لایه معنایی است که به درک فعالانه ما مربوط می‌شود. هست‌یافتن چنین وضعی اگر نخواهیم بگوئیم غیرممکن است، واقعاً سخت است و صرفاً ممکن است با انسان‌های نخستین بروز یابد. این چنین جهانی، تا جایی که برای همه انسان‌ها ثابت می‌ماند، احتمالاً، یکسان سر جای خود می‌ماند. این جهان - که اساساً به وسیله انسان‌ها تشکیل نمی‌شود و حاضر است تا اساس تمام اعمال انسان‌ها شود - آنی نیست که در تجربه در دسترس باشد. جهان، همان گونه که هوسرل آن را در بحران می‌بیند، افق کامل تجربه‌ی ممکن است؛ آنی است که سابقاً بنیادی برای هر دستاورد جمعی داده شده است و به همان‌سان، خود به واسطه دستاوردهای جمعی صورت می‌پذیرد. لذا زیست‌جهان، فرهنگی‌ست. جهان فرهنگی که محیط بر ما است و با سایر زیست‌جهان‌ها تفاوت دارد. این جهانی‌ست که دائماً در آن «زندگی می‌کنیم» (Pickles 2009, 114).

۲-۲-۱- زندگی روزمره از افلاطون تا لوفور

در رابطه با فلسفه و تفکر انتزاعی (از جمله علمی) به‌طور کلی، امر روزمره اغلب نامناسب تلقی می‌شود؛ زیرا در پیوند دادن ما به فعالیت‌های عادی، ملموس و زودگذر، به نفع تفکر نظری نیست و از نظر فکری محافظه‌کار می‌شود. وقتی صحبت از هنر به میان می‌آید، اگر بتوانیم امر روزمره را منبع انگیزه‌های زیبایی‌شناختی بدانیم، باز بودن و ناکارآمدی زیبایی‌شناختی نشان‌دهنده‌ی خود زندگی روزمره نیست، بلکه تلاشی برای فراتر رفتن از آن افق‌ها است (Sheringham 2006, 24). اگر پیوند فلسفه، علم و هنر را بپذیرا باشیم در این جا می‌توانیم نسبت امر روزمره را با زمان حال و آینده بفهمیم؛ زندگی روزمره در عین حال که به حال مربوط می‌شود تلاشی برای تصرف آینده می‌کند؛ چه بسا زندگی روزمره خود آینده است.

زندگی روزمره سابقه طولانی دارد. زمانی که افلاطون، فیلسوفان را بر بنیاد شهر قرار داده بود، گورگیاس سعی داشت بفهماند که آن چیزی که بنیاد جامعه است زندگی روزمره هست. افلاطون، همچون موسس متافیزیک غرب،

پساساختارگرایی همانند ساخت‌شکنی، فلسفه تفاوت و فلسفه رخداد (Williams 2014) شهرها را همچون فورماسیون‌های معرفت‌شناختی به دیده می‌دارد که استراتژی‌های گفتمانی خاصی را در بر می‌گیرند. شهر خوانده می‌شود؛ شهر همانند زبان و به‌مانند نقشه‌های قدرت خوانده می‌شوند (Parker 2018, 328). فوکو، مفهوم انسان را نتیجه ساختارهای قرن ۱۹ میلادی معرفت و یا شکل‌های گفتمانی معین از رویه‌ی تجربه جهان در یک وقت معین، روشن می‌سازد. معرفت، برآیند نهادها است و همچنین برآیند رخدادهای عصرها و قدرتی می‌باشد که این توانایی را داراست که له و علیه هر کس کار کند. در درون رویه‌های اجتماعی مشخص است که مرکز قدرت واقع شده است. قدرت در نهادی مشخص محل ندارد. برای میشل فوکو، علوم اجتماعی، مجهولات را در ساختار معلومات بیان می‌کند؛ علوم اجتماعی، مجهولات را منهدم می‌سازد. وی در پی این است که دانسته‌های پیشین بدیهی‌مان را امتحان کند و طرز ساخته‌شدن گفتمان‌ها و خود گفتمان‌ها را آشکار سازد. برای نمونه، گفتمان دیوانگی و عاقلی را می‌توان بیان نمود که قرن‌ها استعمال شده‌اند و بنیان فکری ما را بسته به این موضوعات شکل داده‌اند. فوکو از گروه یکدست مورخان جدا می‌شود. وی این کار را با بیان گسست‌های تاریخی و دوران متفاوت تاریخی که تحت تسلط رویه‌های مختلف، ساختارهای گوناگونی را موجب شده بودند انجام می‌دهد. ساختارها متحول می‌شوند و به قدری که برای یک عصر و نسلی که مطابق با آن عمل می‌نمودند، خودی و قطعی تلقی می‌گردد برای عصر و نسل دیگر غیرخودی و غریبه می‌آید. عمل میشل فوکو، ساخت‌شکنانه است؛ بدین لحاظ که ذات قطعی انگاشته‌شده و مقبول ساختارها را دچار چالش می‌کند. فوکو، بدین جهت که معنا از متن پدید می‌آید و قدرت تعریف معیوب و گذرا دارد، با تبیین گسست‌ها این فکر را ایجاد می‌نماید که امکان دارد سایر صورت‌های معرفتی نیز باشند. فوکو است که ما را به این نتیجه عقلانی می‌رساند که فهم نماییم آن چیزی که در حال حاضر بوده، یگانه شیوه‌ی ممکن نیست (Bounds 2020, 64). عقیده فوکو در تئوری شهری شامل‌پذیر می‌باشد؛ در واقع ساخت‌شکنی روایت‌های پیشین درباره‌ی شهر و شهری‌شدن موجب می‌شود تا شهر را همچون مکان شکل‌های مختلف، روایت‌های متفاوت و هویت‌های گوناگون شهری پنداشت (Parker 2018, 327).

۲-۲-۲- زیست‌جهان زندگی روزمره به عنوان «دیگری» مهم

آن چیزی که فیلسوف پاساساختارگرایی، آنری لوفور، در گفتمان قرار می‌دهد، فضای ذهنی (معرفت‌شناسی فضا) است با فضای واقعی (Parker 2018, 68)؛ در این جا ترکیب دنیای تصویری با دنیای ادراکی به جزم نمی‌انجامد و فرصتی برای بروز و ظهور جهان زیسته فراهم می‌شود.

سوسیالیسم می‌دانست. باری، این که بگوییم زندگی روزمره به وسیله انقلاب ۱۹۱۷ میلادی و تاسیس اتحاد جماهیر شوروی اختراع گردید، بیان خیلی صحیحی نمی‌باشد. بلکه می‌بایست به بهای سنگینی که یک رخداد تاریخی به مفهوم موجود بخشیده نگاه کرد. زندگی روزمره، در عصر ماقبل انقلاب و مخصوصاً با گنورگ لوکاچ اولیه، معنای منفی حمل می‌کرد و ساختگی و غیر واقعی بودن آن در عصر جدید را نمایان می‌نمود (Goonewardena 2008, 118).

در نوشتار «متافیزیک تراژدی» ۱۹۰۹ میلادی گنورگ لوکاچ، آن چیزی که با زندگی روزمره در تقابل قرار می‌گیرد، وجود برتری است که روح و فرم دارد. برای وی در این اثر، زندگی روزمره آشفتگی‌ای از سیاهی و روشنایی است: هیچ چیز به صورت تمام و کمال سر نمی‌گیرد، صداها گذشته با صداها نو و سرسام‌آور در هم ریخته می‌شوند، هر چیزی روان است، در یک چیز دیگر امتزاج می‌یابد و آمیزش، لجام‌گسیخته و آلوده هست: هر چیزی از بین می‌رود و ویران می‌شود، هیچ چیز به زندگی واقعی نمی‌رسد... زندگی واقعی دائماً غیرواقعی هست، دائماً غیر ممکن، در قلب زندگی تجربی. به‌ناگاه تالوویی رخ می‌دهد، آذرخشی که راه‌های پیش‌پا افتاده‌ی زندگی تجربی را نورانی می‌سازد: چیزی پریشان‌کننده و وسوسه‌انگیز، مهلک و حیرت‌آور؛ حادثه، لحظه عظیم، معجزه؛ یک بارورسازی و یک سراسیمگی. نمی‌شود طاقت آورد، هیچ کس نمی‌تواند تاب بیاورد، هیچ کسی نمی‌تواند در این بلندی زیست کند؛ در فراز زیست خود و امکانات غایی خود. دوباره انسان باید کرخت گردد. برای زندگی باید منکر زندگی شد (Lukacs 1974, 152-153). برای لوکاچ این تضاد سخت زندگی روزمره و زندگی واقعی، اصیل و نااصیل، یک دهه بعد و بعد از متمایل شدن او به مارکسیسم (مخصوصاً به سبب اثر گفتار شیء‌پرستی کالایی در سرمایه) به نگاهی بدل یافت که در آن زندگی روزمره زیر پرتو شیء‌وارگی^۲ آگاهی است: برای لوکاچ در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» (۱۹۲۳)، پدید آمدن زندگی واقعی با تقدیر پرولتاریا ارتباط دارد تا موضوع لحظه‌های روشنایی (Sheringham 2006, 31).

پس از بیان شیء‌وارگی، با کار هایدگر بوده که تشابهاتی با لوکاچ ظاهر می‌شود و در کنار آن توسعه‌ای شگفت‌انگیز در فکر روزمره‌گی پدید می‌آید. چه بسا بی‌راه نباشد که همراه لوسین گلدمن مدعی باشیم که «هستی و زمان» قرض‌دار لوکاچ است. روشن است که بار امر روزمره‌گی و وجه منفی آن که توسط هایدگر داده می‌شود انعکاس لوکاچ بوده است و از این روی، اثرگذاری هر دوی آن‌ها برای لوفور قابل توجه می‌باشد (Sheringham 2006, 31). در جدال هایدگر و لوکاچ، لوفور خاطر نشان می‌کند که افول ارزش زندگی روزمره به امری سطحی، پوچ و ضد زندگی واقعی، از رمانیسم (مخصوصاً آلمانی) سرچشمه

دیدگاه متفاوتی نسبت به آن چه واقعی و ارجح و خیالی و پست است دارد. وی زندگی روزمره را پست، موقتی، نالایق می‌پنداشت و جهان مثالی را ارجح بر آن. اما از اوایل سده ۱۸ میلادی تحولاتی رخ می‌دهد که موجب می‌شود رویه‌های تازه‌ای برای اندیشه و ساختاردهی فعالیت‌های روزمره پدید آید. یکی از مهم‌ترین این عوامل، نقش تازه قدرت دولتی بود که مردم را بدین سمت هدایت نمود که در مورد ظواهر اجتماعی بیش‌تر اندیشه نمایند (Sheringham 2006, 24). حس، وجه مشخص تجربه‌ی ما که با روزمره‌گی و زندگی روزمره درهم‌تنیده، اساساً جایی ظاهر می‌شود که این مهم در معرض تهدید بود. نظریه‌ی بیگانگی که بر اندیشه نخستین مارکس غالب است و اساساً بر لوفور اثر می‌گذارد، بلاواسطه با غریب شدن تجربه روزمره ارتباط دارد، چون آن چیزی که به‌مثابه کالا قلمداد می‌شد نیروی کار بود (Sheringham 2006, 26).

بین زندگی روزمره و مارکسیسم ارتباط قدیمی و متنوعی برقرار است. آن‌ها در نخستین کار مشترک و اساسی‌شان یعنی ایدئولوژی آلمانی، خاطر نشان می‌کنند که پیش‌گذاردهایی که از آن آغاز می‌نماییم، اختیاری و با انتخاب و جزمی نیستند، آن‌ها پیش‌گذاردهای واقعی بوده که صرفاً در خیال قابل انتزاع می‌باشند. آن‌ها انسان‌های واقعی، فعالیت‌هایشان و شرایط مادی بوده که با آن زیست می‌کنند (Goonewardena 2008, 118). آن‌ها نه صرفاً مبتنی بر واقعیت هستند که بر تسلط حاضر بین روند انتزاعی و زیست عینی اشاره می‌دارند. پیش‌گام فرهنگی روسیه سه گسستی را که انتظام اجتماعی سرمایه‌داری متکی بر آن‌ها بود از بین برد: «گسست بین زیست و هنر»، «گسست بین جامعه و سیاست» و «گسست بین سیاست و هنر». در این «نقد گسست» اساساً کاربردی، انقلاب در بردارنده‌ی وجوه سیاسی و زیبایی‌شناختی می‌بود: «دل‌مردگی دولت» و «پایان هنر». این نخستین امتزاج مهم تئوری‌های مارکسیستی درباره زندگی روزمره، از قبیل سیاست و هنر و آمیختگی آن‌ها در زندگی روزمره‌ی دمکراتیک بود (Goonewardena 2008, 118). جان رابرتز خاطر نشان می‌کند که فحوای ایده‌آلیستی امر روزمره روسی در پسا ۱۹۱۷ میلادی را نبایستی کم پنداشت؛ به طوری که آن در فرهنگ شوروی تحت توسعه فکری و واکاوی اساسی واقع می‌شود و به‌صورت گسترده‌ای فحوای آن را در سده ۲۰ میلادی صورت می‌بخشد و سایر استعمال‌های روزمره را تحت شعاع قرار می‌دهد. اکنون آن چیزی که سابقاً بیهوده، بی‌مصرف و کلیشه‌ای پنداشته می‌شد، سرچشمه همکاری، تعامل و تحول وسیع جمعی می‌باشد (Roberts 2006, 20). لئون تروتسکی هر چند به صورت اندک در تئوری‌های معاصر مورد نظر واقع می‌شود اما همچنان از نخستین مارکسیست‌هایی توصیف می‌گردد که زندگی روزمره را میدان انقلاب و محل ایجاد

نائل می‌آید (Bowie 1993, 21-22). این‌گونه برمی‌آید که هایدگر با بیان لحظات رویایی و آتی نوعی استعلاء را معرفی می‌نماید. اما تمام بحث وی اصراریست بر این نکته که چگونه لحظه‌های رویایی و آتی را نمی‌توان مستقل از زمینی که در آن ماندگار هستند، پنداشت. کلا، برای انسان، روزمره‌گی، عرصه خویش است (Sheringham 2006, 33).

زندگی روزمره برای لوفور، قلمروی عدم اصالت نیست و وی در مقابل بدبینی هایدگر نسبت به عادی‌بودگی ایستادگی می‌کند. لوفور قدرت سیاسی مثبت زندگی روزمره را توصیه می‌نماید و این مهم را با بنیان‌گذاری عدم اصالت در بیگانگی که به‌وسیله دانش انتقادی به چالش کشیده می‌شود انجام می‌دهد. همان‌گونه که زندگی روزمره برای میشل تربیج تنها یک پسماند نیست... هم تقلید از کمال، هارمونی و یگانگی از دست رفته است و هم آخرین بقایای باقیمانده از آن فراوانی... نقد زندگی روزمره قرائتی دوگانه دارد؛ در آن واحد، نفی امر غیراصیل و غریب، و کشف انسانی که هنوز در آن به خاک سپرده شده است (Butler 2012, 26). زندگی روزمره به عنوان یک «دیگری» مهم، اساس است.

۳. جمع‌بندی

شهر انسان‌محور چیست؟ ایجاد پارک، فضای سبز و جادادان به طبیعت می‌تواند شهر را انسانی کند؟ کاستن از عرض خیابان و تعداد اتومبیل و افزودن به پیاده‌راه شهر را انسانی می‌کند؟ جایگاه ادراک انسانی در فهم شهر انسان‌محور کجاست؟ تمامی این سوالات اساسی هستند؛ و تمام مسئله انسان است. انسان زمانی به (باز)شناسی خود دست می‌زند که خود را در جهان رهاشده پیدا کند. این رهاشدگی می‌باشد که اندیشمندان فلسفی را به واکاوی او در جهان (به‌طور عام) و اندیشمندان شهری را به واکاوی او در شهر (به‌طور خاص) سوق می‌دهد.

در این مقاله سعی شد تا مسئله انسان‌محوری در فلسفه فرانگرا را با شهر همراه کنیم. اگر فلسفه باستان و نو را نیز در نظر بگیریم به تصویر روشن‌تری از شهر انسان‌محور فرانگرا نائل می‌آییم: آن‌چه در عصر باستان به مثابه امر کلی و امر جزئی، دو جهان مجزا یا شهر بنیادگرا و شهر قراردادگرا را شکل می‌داد و در عصر نو همراه با هگل و دیالکتیک‌اش، در تقابل با هم به یک جزم بعدین در صورت شهر توسعه‌ای مختوم گشته، در عصر فرانوگرایی در فرم جهان خیالی (تصوری) و جهان ادراکی (عینی) در تضاد با هم به امر جزمی بدل نمی‌گردند و از سوی دیگر جا برای ظهور «دیگری» یا همان عنصر و جهان‌سومی یعنی جهان‌زیسته فراهم می‌گردد.

شهر انسان‌محور در تأمل پس‌اساختارگرایی با فهم اجتماعی از جهان‌زیسته به عنوان یک اساس همراه است.

یافته است؛ این در حالی بود که برای لوکاچ احتمال وحدت و پیوستگی وجود داشت اما هایدگر به صورت بدبینانه هستی‌شناسی‌ای را بسط داد که در آن ذات حقیر روزمره‌گی، غیرقابل وصول می‌گردد (Sheringham 2006, 32).

روزمره‌گی برای هایدگر ارتباطی دارد با دازاین (بودن). و این ارتباط، آتی است که در ذات جدایی‌ناپذیر یا در قید آن می‌باشد. این روزمره‌گی همانند عادی‌بودگی می‌باشد و بازشناسایی دازاین در این‌جا سخت است؛ بودن در اینجا متروک تلقی می‌گردد. با این اوضاع، هایدگر بر ضرورت دیدن دازاین در این زمینه یعنی جایی که به لحاظ هستی‌شناختی فاصله‌دار است تأکید می‌دارد. دلالت هستی‌شناختی روزمره‌گی عادی، پیوسته مورد غفلت قرار می‌گیرد و لازم است با شخصیت‌پردازی مثبت دست‌یافتنی گردد، ولو آن‌که به‌طور مؤثری، بودن از یاد برود. آن‌چه بنیادین است این‌که زمانی که بودن به یاد آورده می‌شود، آن نه در جایی دگر بلکه در همان محل رخ می‌دهد. هایدگر بر سخت بودن کران‌بندی معنای وجودی «روزمره‌گی» اصرار می‌ورزد و یادآوری می‌کند که معمولا «ما هرگز به آن توجه نمی‌کنیم». آن عاملی که کلیدی‌ست، زمان‌مندی / گذرایی^۳ می‌باشد. هایدگر ضمن بیان ساختارهای دازاین به عنوان شیوه بودن، بیان می‌کند که بایستی دازاین در رابطه با این امتداد زمانی نگریسته شود. اگر دازاین متضمن پنداشت با زمان است، این پنداشت و یا تصدیق، زندگی روزمره را به عنوان زمینه خود داراست. هایدگر به‌طور اساسی بیان می‌دارد که «روزمره‌گی، خود زمان‌مندی است». روزمره‌گی، شبهه‌ی متحیرکننده‌ی زمان‌مندی را نمایان می‌کند؛ جلوه‌های دوگانه آن به صورت تجمعی یا انباشتی و غیرتجمعی یا غیرانباشتی می‌باشد. از یک طرف، روزمره‌گی روز-به-روز^۴ می‌باشد؛ مجموع روزها یا تقویمی نیست. از طرف دیگر، مفهوم فرعی از ذات زمانی را داراست. آن، چیزیست که به روزمره‌گی این توانایی را می‌بخشد تا به معنای «چگونه» ای باشد که دازاین «در روز زندگی نماید». دازاین اگر تحت سیطره روزمره‌گی نیز قرار داشته باشد، صرفاً در درون لایه‌های آن است که می‌توان بر روزمره‌گی تسلط یافت. لذا «روزمره‌گی شیوه‌ای برای بودن می‌باشد»: از یک‌سو سستی و مُردگی را داراست و از سوی دیگر لحظه‌های رویایی و آتی دارد؛ با این حال اگر (در سیر این لحظات) وجود، حتی می‌تواند بر امر روزمره غلبه کند... اما به هیچ وجه نمی‌تواند آن را ساکت نماید (Sheringham 2006, 32-33).

مالکوم بووی قیاسی روشنگر با روانکاو انجام می‌دهد: برای فروید، امر روزمره عرصه‌ی نیروی شهوانی بوده که ناخودآگاه خود را در آن احساس می‌نماید. در آتی که برای هایدگر، در یک زمان و در عین حال، زیستگاه خاص و نزدیکی است که دازاین در آن ریشه دارد و امر عادی‌ای می‌باشد که دازاین به لحظات رویایی و آتی خود

تشکر و قدردانی

این مقاله هیچ حامی مالی و معنوی نداشته است.

تعارض منافع

این مقاله فاقد هرگونه تعارض منافی است.

تاییدیه اخلاقی

نویسندگان متعهد می‌شوند که کلیه اصول اخلاقی انتشار اثر علمی را براساس اصول اخلاقی COPE رعایت کرده‌اند و در صورت احراز هر یک از موارد تخطی از اصول اخلاقی، حتی پس از انتشار مقاله، حق حذف مقاله و پیگیری مورد را به مجله می‌دهند.

درصد مشارکت

نویسندگان اعلام می‌دارند به‌طور مستقیم در مراحل انجام پژوهش و نگارش مقاله مشارکت فعال داشته‌اند.

پی‌نوشت

1. Universality
2. Reification
3. Temporality
4. Day-by-Day

فهرست منابع

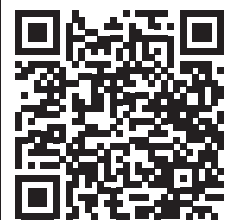
- Bounds, Michael. 2020. *Urban social theory: city, self, and society*. Translated by Rahmatallah Sedigh Sarvestani. Tehran: Tehran University Press. [in Persian]
- Bowie, Malcolm. 1993. *Psychoanalysis and the Future of Theory*. Oxford: Blackwell.
- Butler, Chris. 2012. *Henri Lefebvre: Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*. Oxon: Routledge.
- D'haen, Theo. 2006. Introduction: Cultural Identity and Postmodern Writing. In *Cultural Identity and Postmodern Writing*, edited by Theo D'haen and Pieter Vermeulen. New York: Rodopi.
- Ghezelsefi, Mohammad Taghi. 2008. Epistemological Traits of Thinking in Pre-modern, Modern and Postmodern Eras. *Letter of Political Science* 3(1): 119-157. https://www.ipsajournal.ir/article_41.html. [in Persian]
- Goonewardena, Kanishka. 2008. Marxism and Everyday Life; On Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others. In *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, edited by Kanishka Goonewardena, Stefan Kipfer, Richard Milgrom and Christian Schmid. New York: Routledge.
- Grey, William. 1993. Anthropocentrism and Deep Ecology. *Australasian Journal of Philosophy* 71(4): 463-475. <https://doi.org/10.1080/00048409312345442>
- Kidner, David. 2014. Why anthropocentrism is not anthropocentric. *Dialectical Anthropology* 38(4): 465-480. <https://www.jstor.org/stable/43895119>
- Lajevardi, Laleh. 2006. Theories of everyday life. *Social sciences Letter* 26: 123-140. https://jnoc.ut.ac.ir/article_14917.html. [in Persian]
- Lukacs, Georg. 1974. *Soul and Form*. Translated by Anna Boštock. Cambridge: The Merlin Press Ltd.
- Martinez, Michael. 2014. *American environmentalism: philosophy, history, and public policy*. Boca Raton: CRC Press / Taylor & Francis.
- Mcmanus, Matthew. 2020. *The Rise of Post-Modern Conservatism: Neoliberalism, Post-Modern Culture, and Reactionary Politics*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Parker, Simon. 2018. *Urban theory and the urban experience*. Translated by HamidReza Talkhabi and Farrokh Mehraeen. Tehran: Tisa Press. [in Persian]
- Pickles, John. 2009. *Phenomenology, Science and Geography; Spatiality and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, John. 2006. *Philosophizing the Everyday: Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*. London: Pluto.
- Roe, Emma. 2009. Human-Nonhuman. *International Encyclopedia of Human Geography*: 251-257. <https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00702-1>
- Sandu, Antonio. 2011. Assumption of Post-Structuralism in Contemporary Epistemology. *Postmodern Openings Journal* 7: 39-52. <https://ssrn.com/abstract=1940947>
- Sheringham, Michael. 2006. *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Steven. 1997. The Social Production of Postmodern Skepticism. *Sociological Focus* 30(3): 247-262. <https://doi.org/10.1080/00380237.1997.10571077>
- Williams, James. 2014. *Understanding poststructuralism*. Oxon: Routledge.

نحوه ارجاع به این مقاله

برندک، فرهاد، فریدون بابایی اقدم، و حسن محمودزاده. ۱۴۰۳. شهر انسان محور در عصر فرانوگرا یا تأمل پس‌ساختارگرایی. نشریه معماری و شهرسازی آرمان شهر ۱۷(۴۷): ۴۹-۵۶.

DOI: 10.22034/AAUD.2024.342041.2664

URL: https://www.armanshahrjournal.com/article_201677.html/



COPYRIGHTS

Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the Armanshahr Architecture & Urban Development Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

