

موناد از طریق هنر و فلسفه برقرار می‌کنند. تولد زیبایی شناختی با پایان گرفتن دوران الهی-سیاسی و افسون‌زدایی جهان همراه است.

زیبایی‌شناسی مدرن ما را در برابر این مسئله قرار می‌دهد که حقیقتی به خود خود وجود ندارد، بلکه آنچه ما در برابر خود می‌یابیم بی‌نهایتی از نگرش‌های گوناگون است. این دقیقاً فردگرایی افسارگسیخته‌ای است که فلسفه نیچه در برابر چشمان ما قرار می‌دهد. به قول هایدگر فلسفه نیچه «مونادولوژی بدون خداست»، زیرا لاینیتس هم در مورد نگرش‌ها و دورنماهای گوناگون صحبت می‌کند، ولی او به دنبال ایجاد هارمونی از پیش تعیین شده برای ایجاد رابطه میان مونادهاست.

زیبایی‌شناسی مدرن بر جهان حسی و ذوقی تأکید می‌کند که مشروعیتی جز برای فردیت فرد ندارد. لذا، مسئله اصلی که مدرن‌ها در زمینه هستی‌شناختی و زیبایی‌شناختی با آن درگیر هستند، یافتن پُل ارتباطی میان اذهان مدرن است، یعنی آن‌جا که «حس» من تبدیل به یک «حس عمومی»^۱ می‌شود مسئله رعایت حقوق فردی در عین ایجاد یک قرارداد اجتماعی است.

این سؤالی است که هنوز برای ما زنده است. آنچه که مدرنیت را امری پویا و سیال می‌کند این امر است که پاسخ به این سؤال ناتمام باقی مانده است.

سیاست مدرنیته و مدرنیته سیاسی^۱

هر سیاستی ایده‌ای از انسان را با خود به همراه دارد. سیاست مدرن و یا بهتر بگوییم مدرنیته سیاسی پاسخ سیاسی و اجتماعی است به این پرسش اصلی مدرنیته که انسان مدرن کیست؟ و زندگی مدرن چیست؟ در این جا سؤالی که به ذهن می‌آید این است که: زندگی سیاسی مدرن چه تفاوت اساسی با زندگی سیاسی دوره یونان و روم باستان دارد؟ و چه تفاوت‌هایی میان آرمان‌ها و هنجارهای دوره باستان و عصر مدرن وجود دارد؟

مدرنیته یک رویداد و یک واقعه تاریخی، سیاسی و فکری است. ولی مدرنیته همچنین یک رویداد انسان‌شناختی و کیهان‌شناختی نیز هست. از این نظر، مدرنیته یک روند و یک پرسش است که پانصد سال به طول انجامیده و هنوز هم ادامه دارد. پس می‌توان گفت که پسامدرنیسم دوره‌ای گفتمانی-فلسفی است که به نوعی درگیر بحران‌های مدرنیته است. از این رو پسامدرنیسم در چارچوب روند مدرنیته قرار می‌گیرد. این روند مدرنیته در واقع با گسستی به وجود می‌آید که خود تبدیل به سنت می‌شود. پس مدرنیته سنت گسستی است که همیشه همراه با بحران بوده است، زیرا به قول بالاندیه حرکتی است همراه با عدم تعیین و عدم قطعیت. مدرنیته به‌طور پیوسته خود را مورد سؤال قرار

۱. سخنرانی در خانه هنرمندان، دی ۱۳۸۰.

می‌دهد و این امر دقیقاً موضوعی است که از مدرنیته یک سنت گسست می‌سازد. مسئله دیگری که می‌بایستی در این جا مطرح کرد این است که مدرنیته یک امر خودبنیاد است، یعنی در واقع گفتمانی است که جوهر خود را به عنوان بنیاد خود مطرح می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که مدرنیته هم یک گفتمان فلسفی است و هم منظومه‌ای ذهنی که علم، هنر و فلسفه مدرن را دربرمی‌گیرد. از این جهت، مدرنیته همواره پایه و اساس گفتمان مدرن را در جوهر خود می‌یابد. در این جا ما متوجه بحث فوکو در مورد مقاله روشنگری چیست؟ کانت می‌شویم و این موضوع که از نظر فوکو بحث کانت بحث روشنگری در مورد روشنگری و یا بهتر است بگوییم بحث مدرنیته در مورد مدرنیته است. بحث مدرنیته در مورد مدرنیته به معنای توجه فکر مدرن به کنونی بودن^۱ و معاصر بودن خودش است. معاصر بودن مدرنیته با فکر مدرن به معنای خودبنیادی مدرنیته است. این خودبنیادی مدرنیته در برابر کیهان محوری دوران باستان و وضعیت الهی-سیاسی قرون وسطی از وضعیتی عقل محور برخوردار است. مدرنیته از طریق این روند عقل محوری بنیاد سیاسی خود را طرح می‌کند و جایگاه جدیدی برای انسان در جهان بی پایان مدرن می‌یابد. بدین گونه، انسان با از دست دادن وضعیت کیهان‌شناختی خود (که در فیزیک و متافیزیک ارسطویی ترسیم شده است) وضعیت انسان‌شناختی جدیدی را کسب می‌کند و این بار سیاست خود را نه در ارتباط با طبیعت^۲ بلکه در ارتباط با روند عقل‌گرایی شکل می‌دهد. به این ترتیب، ما از دنیای کیهان محور و سپس وضعیت الهی-سیاسی می‌رسیم به دنیای عقل محوری که در آن انسان سوژه‌ای خودمختار تعریف می‌شود. این گذر از جهان باستان به جهان مدرن گذری است از کیهانی طبقه‌بندی شده (که در آن حقوق طبیعی انسان بنابه طبیعت تعریف می‌شود) به جهانی بی پایان و ریاضی شده (که در آن حقوق طبیعی از تعریف و معنای جدید انسان نشأت می‌گیرد). این تعریف جدید از انسان در جهان مدرن در وضعیت جدید فرد و فردیت تجلی می‌یابد. این فردیت در سه بُعد فلسفی، اقتصادی و

1. actualité

2. plusis

سیاسی-اجتماعی خود را نشان می‌دهد. در این جا ما به این گسست هستی‌شناختی و سیاسی مدرنیته پی می‌بریم. در جهان سیاسی مدرن منشأ حق و قدرت برخلاف فلسفه ارسطویی و فلسفه قرون وسطی نه کیهان است و نه خداوند، بلکه فردیت سکولار شده شهریار است. برای ماکیاوولی منشأ قدرت نظام‌های جمهوری و شهریاری مردم و یا شهریارها هستند. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که قدرت در مدرنیته سیاسی نه منشأ طبیعی دارد و نه منشأ الهی، بلکه قدرتی است دنیوی شده که به شکل قرارداد اجتماعی ظهور می‌کند. سیاست مدرن با ایده جدیدی از انسان فردیت مدرن و جامعه سیاسی مدرن را ترسیم می‌کند. این ایده جدید از انسان را می‌توان در نگرش انسان اروپایی به هنر، علم و سیاست از دوره رنسانس به بعد دید. انسان رنسانسی دیگر انسان گناهکار قرون وسطی نیست. از دیدگاه فلسفه قرون وسطی انسان همواره موضوع گناه را از آفرینش حضرت آدم تا روز قیامت با خود به همراه دارد. به عبارت دیگر، بینش قرون وسطی از انسان بینشی خطی بود که از سفر آفرینش شروع می‌شد و به روز قیامت می‌انجامید. گسست فلسفی، هنری و علمی رنسانس با قرون وسطای آگوستینی و توماسی، ایده «تحول» را جایگزین ایده «خطی» از انسان کرد. با شروع رنسانس ما با انسانی روبه‌رو هستیم که آفریننده است و نه گناهکار. همچنین انسان مدرنی که از رنسانس به بعد مطرح می‌شود انسانی است که دارای خصلتی تاریخی است، تاریخی که بعدها در افکار کانت، هگل و مارکس تبدیل به فلسفه تاریخ می‌شود. هنرمندان و اندیشمندان رنسانس بُعد اجتماعی-سیاسی تاریخ را در مقابل بُعد الهی-معادشناختی قرون وسطی قرار می‌دهند. بُعد اجتماعی-سیاسی رنسانس بنیاد و اساس هستی‌شناختی خود را در قدرت تأویل و تفسیری می‌یابد که رنسانس از گذشته تاریخی خود و حال خود می‌کند. رنسانس اولین دوره تاریخی است که از تاریخی بودن خود آگاهی دارد و با تکیه بر این آگاهی به تفسیر گذشته بشری می‌پردازد. رنسانس از گذشته‌ای دور که دنیای یونان و روم را تشکیل می‌دهد تفسیر جدیدی ارائه می‌دهد زیرا خود را به‌عنوان آفریننده‌ای نو در جهان نو می‌پندارد. بهترین مثال این قدرت آفرینندگی و اراده به نوگرایی را در آثار میکلا‌آنجلو و لئوناردو

می‌توانیم بررسی کنیم. نقاشی معروف میکل‌آنجلو در نمازخانه سیستین در واقع تفسیر جدید و پرقدرتی است از آفرینش انسان. از این‌رو، این اثر میکل‌آنجلو فقط از نظر هنری و زیبایی‌شناختی پراهمیت نیست، بلکه دارای اهمیتی هستی‌شناختی نیز هست. میکل‌آنجلو تمامی اندیشه و روح رنسانسی خود را در این اثر دخالت داده است. میکل‌آنجلو مانند بسیاری از اندیشمندان و هنرمندان عصر رنسانس در جست‌وجوی ابداع جهانی نو و تازه است. ولی برای ابداع چنین جهانی از میراث باستان کمک می‌گیرد. شاید به همین دلیل بتوان گفت که رنسانس فقط یک شروع نیست بلکه شروعی دوباره است. یک باززایی است، یعنی بازنمایی و بازنگری گذشته غرب و ایجاد رابطه‌ای تنگاتنگ میان آن گذشته و حال. درحقیقت سپیده‌دم مدرنیته با تفسیر جدیدی از سنت‌های بشری و عهد عتیق آغاز می‌شود. این قدرت و شجاعت تفسیر و تأویل جدید را در طول تمام تاریخ مدرنیته و به‌ویژه مدرنیته سیاسی می‌توان بررسی کرد. آنچه را که امروزه به‌عنوان «اندیشه انتقادی» می‌شناسیم، خصیصه اصلی جوهر مدرنیته و سردمداران فکری و هنری آن است. اندیشمندان پسامدرن نیز به‌نوعی از این ویژگی انتقادی برای به چالش کشیدن مدرنیته و پاسخ به بحران‌های آن استفاده می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که اندیشه انتقادی، که در قدرت بازنگری به گذشته بشری و دادن تفسیر جدیدی از آن تجلی می‌یابد، پارادایم اصلی مدرنیته است. زمانی که به دوران رنسانس می‌اندیشیم می‌بینیم که انسان رنسانسی برخلاف انسان قرون وسطایی سوژه اعمال خودش است. شاید به همین دلیل نیز در رنسانس و بعد از آن دیگر مقوله‌ای به نام «تاریخ الهی» و مفهوم «گناه» نداریم. «گناه» از این دوره به بعد امری معادشناختی نیست، بلکه مقوله‌ای اجتماعی و سیاسی است. تاریخ به طبیعت انسان می‌پردازد و مفاهیمی چون «حق طبیعی» نیز جایگزین تاریخ الهی می‌شوند. این ارزیابی جدید از جهان و انسان همراه است با مفاهیم جدیدی که مدرنیته سیاسی یا بهتر است بگوییم سیاست مدرنیته را می‌سازند. این‌ها مفاهیمی هستند چون طبیعت، مرگ، قدرت و حاکمیت. افرادی که با کتاب‌های قرون وسطایی آشنایی دارند، می‌دانند که مفهوم «مرگ» همچون مفهوم «گناه» یکی از مفاهیم کلیدی این دوران است.

این جمله معروف آلکویین^۱ در قرن هشتم میلادی که می‌گوید: «انسان چیزی نیست جز برده مرگ، چون شمعی در باد» نشانگر اهمیت بیش از حدی است که مرگ در تصور انسان‌های قرون وسطی می‌یابد. چرا مرگ مهم است؟ زیرا که بنا به تاریخ الهی مسیحیت که از حضرت آدم تا روز قیامت ادامه دارد، زندگی واقعی پس از مرگ آغاز می‌شود. قرون وسطی با نگاه به مرگ و گناه به زندگی می‌اندیشد. در دوره رنسانس، زیبایی و زندگی جای مرگ و گناه را می‌گیرند. آن‌جا که به مفهوم زندگی پرداخته می‌شود به مفهوم پیشرفت در زمینه فرهنگ و زیبایی‌شناسی بها داده می‌شود. با تحول مفهوم «زندگی» به حیطة سیاست و اقتصاد باز می‌گردیم. جمهوری فلورانس و ونیز در مرکز تجربه سیاسی مدرن قرار می‌گیرند و مفهوم «طبیعت» از چارچوب الهی به چارچوب سیاسی و زیبایی‌شناختی منتقل می‌شود. در مدرنیته سیاسی منظور از «طبیعت» دیگر فوسیس^۲ یونانی نیست، بلکه منظور طبیعت و سرشت بشری است. منظور مدرن‌ها از «طبیعت» دیگر «طبیعت» ارسطویی نیست. یکی از متفکرانی که این بحث جدید «طبیعت بشری» را آغاز می‌کند فرانسیسکو ویتوریا است. ویتوریا (به دنبال اراسموس که در مخالفت با سه پول ودا^۳ از نفس سرخپوستان امریکای جنوبی سخن می‌گوید و به همین دلیل با کشتار آنان توسط اسپانیولی‌ها مخالفت می‌کند) مفهوم «حق طبیعی» را برای اولین بار پیش می‌کشد. از دیدگاه او حقوق اجتماعی انسان در حق طبیعی او نهفته است. به عبارت دیگر، انسان اگر دارای حقوق سیاسی و اجتماعی است، به این دلیل است که این حقوق به او به صورت طبیعی داده شده است. مهم‌تر این‌که انسان به دلیل سرشت بشری خود دارای حقوقی است. از نظر ویتوریا این حقوق کلی و جهانی هستند، و فقط در یک قوم و ملت خلاصه نمی‌شوند. فقط برای اروپایی‌ها صادق نیست، سرخپوستان نیز از آن برخوردارند. در این‌جا گسستی با فکر ارسطویی صورت می‌گیرد که بعدها در قرن شانزدهم میلادی توسط گروسیوس کامل می‌شود.

1. Alcuin

2. physis

3. Sepulveda

گروسیوس نیز به نوبه خود در کتابی در مورد جنگ و صلح به این مسئله حق طبیعی به مثابه یک حق کلی و بشری توجه می‌کند. ولی گروسیوس در افسانه به مفهوم «حق طبیعی» از مفهوم «اراده» نیز سخن به میان می‌آورد. گروسیوس می‌گوید: «در واقع این فرد طبیعی است که از قدرتی ارادی برخوردار است». قدرت ارادی‌ای که گروسیوس از آن سخن می‌گوید، مبنای اصلی قراردادهای اجتماعی است که افرادی چون هابز، لاک و روسو از آن صحبت می‌کنند. در این جا فرد برای نخستین بار در مرکز قراردادهای اجتماعی قرار می‌گیرد. از دیدگاه نظریه پردازان قرارداد اجتماعی و حتی متفکری چون ماکیاوولی که قبل از آنها به مسئله خودمختاری سیاست در برابر دین می‌پردازد، ارتباط مستقیمی میان دو مفهوم «حاکمیت» و «اراده فردی» وجود دارد. از نظر مدرن‌ها حاکمیت یعنی حاکمیت سیاسی و از نظر متفکر مدرنی چون بودن^۱ که نویسنده کتابش رساله در مورد جمهوری در سال ۱۵۷۶ است، حاکمیت مدرن خودمختار و خودبنیاد است. او در مخالفت با آگوستین قدیس و توماس آکویناس قدیس امر عمومی را امری نمی‌داند که با دنیای تعالی در ارتباط است. از نظر بودن حاکمیت امری مطلق، تجزیه‌ناپذیر و مستمر است. به عبارت دیگر، سیاست مدرن وابسته به هیچ اصل تعالی نیست و ما از یک وضعیت خدامحور به یک وضعیت عقل‌محور گذر می‌کنیم. عقلی که در مرکز عالم قرار می‌گیرد خودبنیاد است و عالم سیاست تبلور اراده اوست. ما در این جا با سیاست سکولاریزه‌ای مواجه هستیم که خود را به طور کلی از عالم تعالی و عالم غیرسیاسی جدا می‌کند. یکی از ارکان مهم این سیاست دنیوی شده، مسئله تأسیس است. آنچه که برای مدرن‌ها در سیاست مهم جلوه می‌کند، تأسیس نهادها و تأسیس حاکمیت است. پس سیاست اساساً امری است که می‌بایستی ابداع شود. سیاست مدرن بخشی از طبیعت نیست، مصنوع است. سیاست به شکل طبیعی (فوسیس) یا از عالم غیبی به ما داده نمی‌شود، سیاست را باید رفت و ابداع کرد. این دقیقاً کاری است که مدرن‌ها انجام می‌دهند. آنها سیاست مدرن را با رجوع

1. Bodin

به مفاهیم عقلی مدرن می‌سازند. برای مدرن‌ها دیگر فاصله‌ای بُعد واقعی جامعه را از بُعد آرمانی جامعه جدا نمی‌کند. مدرنیته سیاست مدرن را در یکسانی میان این دو می‌بیند. هگل فیلسوفی است که می‌گوید واقعیت عقلانی است و عقل واقعی است. در واقع برای او زمانی در نظام فکری اش می‌رسد که عقل و واقعیت در چارچوب دولت یکی می‌شوند. هگل را می‌توان تکمیل‌کننده فلسفی نظریه‌های قرارداد اجتماعی هابز، لاک و روسو دانست. هر چند که این سه متفکر تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند، ولی هر سه در پی ایجاد قرارداد اجتماعی برای پایان دادن به خشونت در جامعه و یافتن یک سامان سیاسی هستند. آنجا که هابز و لاک گذر از وضع طبیعی به وضع مدنی را امر مثبتی بررسی می‌کنند، روسو از آن به عنوان سیر قهقرایی یاد می‌کند. از دیدگاه روسو تمدن بشری اساساً امری منفی است که موجب فساد بشر شده است. پس نگاه روسو بیش‌تر به گذشته است و دورانی که بشر در طبیعت سعادت‌مند بوده است. دفاع روسو از جوامع آتن و اسپارت بسیاری را بر این می‌دارد که از او به عنوان «مدرنی با روح باستانی» صحبت کنند. روسو متفکری است کاملاً مدرن ولی آرمان او در جهان باستان قرار می‌گیرد. زیرا انسان آرمانی روسو یک شهروند آتنی مثل سقراط است که تضادی میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی او وجود ندارد. از نظر روسو شهروند است چون انسان است و انسان است چون شهروند است. پس مسئله روسو پیاده کردن مدل و نمونه شهروند آتنی در دوران مدرن است و این در واقع پروژه اصلی روسو در کتاب قرارداد اجتماعی است. ولی روسو متفکری مدرن است زیرا بُعد تاریخ را جایگزین بُعد طبیعی می‌کند. بُعد تاریخی اندیشه روسو را در مفهوم «کمال‌پذیری» انسان می‌توان یافت. روسو معتقد است که انسان کمال‌پذیر است و بنابراین قادر است که به یک آزادی تام و مطلق دست بیابد. این آزادی مطلق که روسو از آن سخن می‌گوید در حقیقت حاکمیتی است که در ارتباط با یک «اراده عمومی» مطرح می‌شود و هیچ‌کس و هیچ چیزی هم نماینده آن نیست. از نظر روسو این اراده عمومی مطلق و تجزیه‌ناپذیر است و به همین دلیل در هیچ نماینده و میانجی هم تجلی نمی‌یابد. دموکراسی‌ای که روسو از آن سخن به میان می‌آورد، یک دموکراسی مستقیم و بدون میانجی است.

دموکراسی‌ای که بسیاری از متفکران قرن بیستم چون تالمون^۱ از آن به‌عنوان «دموکراسی تام‌گرا» یاد کرده‌اند. شاید به این دلیل که در نظام فکری روسو سعادت فرد نه به شکل خصوصی بلکه به شکل همگانی تأمین می‌شود. روسو یکی از مهم‌ترین اندیشمندان مدرنیته سیاسی است و تأثیر او بر کانت، هگل و مارکس غیرقابل انکار است. تمام بحث‌های کانت در زمینه اخلاق و طرح مسئله سوژه خودمختار با تأثیر از مفهوم «اراده عقلانی» روسو شکل می‌گیرد. معروف است که کانت تنها عکسی که در اتاقش داشت، عکس روسو بود. سوژه خودمختار کانتی در منشأ قوانینی قرار می‌گیرد که خود به شکل عقلانی وضع می‌کند و با قرارداد آن‌ها در یک تاریخ کلی جهان به‌صورت یک ایده یا یک تکلیف، مسئله صلح پیوسته و مستمر و نهادی چون جامعه ملل را مطرح می‌کند. از این نظر فلسفه تاریخ کانت که در بطن پروژه مدرنیته سیاسی قرار گرفته به شکل تعیین‌گرایی مطرح نمی‌شود. قرائت کانت از روسو ما را به نگرشی احتمالی از تاریخ می‌رساند. درحالی‌که به عکس قرائت هگلی از روسو و کتاب قرارداد اجتماعی ما را به این بحث می‌رساند که اراده آزاد روسویی در واقع سوژه‌ای است خودآگاه که آگاهی از آزادی‌اش را در یک روند پدیدارشناختی-منطقی و حقوقی به‌دست می‌آورد و در نقطه‌ای از تاریخ سیاسی و پدیدارشناختی، بشر در سامان دولت این آزادی را به‌دست می‌آورد. به عبارت دیگر، برای فیلسوف مدرنی چون هگل مدرنیته سیاسی در یکسانی شهروند سیاسی دولت و بورژوازی اقتصادی جامعه مدنی (به‌معنای نظام احتیاجات) صورت می‌گیرد. هگل نخستین فیلسوفی است که به جدایی میان جامعه مدنی و دولت واقف است. ولی از نظر او این جدایی نباید در سامان دولت رفع شود. هدف هگل رسیدن به سامان سیاسی مدرنی است که فرد در بطن به مراتب بیش‌تر از یک بورژوا یعنی یک عامل اقتصادی عمل کند. دولت از نظر هگل تبلور اراده عقلانی فرد به‌عنوان شهروند سیاسی است. مارکس با نقد دولت هگلی راه را برای ایجاد جامعه سیاسی آرمانی جدیدی باز می‌کند. در طی

1. Talmon

۱۵۰ سال گذشته بحث میان نگرش هگلی از سیاست مدرن و نگرش مارکسی به آن موضوع اصلی مدرنیته سیاسی بوده است. بحث دیگری که در بطن مدرنیته سیاسی مطرح بوده است، بحث میان بنجامین کنستان و ژان ژاک روسو است. این بحث دوم، بحث آزادی است. روسو معتقد به دموکراسی بدون میانجی و شرکت مستقیم شهروندان در امور اجتماع سیاسی است. همان طور که گفته شد او نگاهی نوستالژیک و رمانتیک به دولت شهر آتنی دارد. کنستان به عکس مخالف مدل روسویی از سیاست است. او معتقد است که مسئله مهم مدرن ها سعادت در حیطه خصوصی است و فضاهای سیاسی مدرن اجازه شرکت مستقیم شهروندان را در امور سیاست را نمی دهد. پس آزادی و دموکراسی بدون میانجی غیر ممکن است و آزادی روسویی مساوی است با نبود آزادی. در واقع اگر بخواهیم این بحث روسو و کنستان را با مفاهیم فلسفی آیزایا برلین مطرح کنیم می توانیم بگوییم که کنستان در نقد خود از روسو نگران «آزادی های منفی» افراد مدرن است و روسو به دنبال ایجاد «آزادی مثبت». مسئله روسو، مسئله حاکمیت آزادی در چارچوب اراده عمومی است، در حالی که مسئله کنستان، مسئله دفاع از فضای خصوصی فردیت مدرن است. کنستان مفهوم مدرن از سعادت بشری را در مخالفت با مفهوم قدیمی آن قرار می دهد و معتقد است که سیاست مدرن می بایستی در رابطه با فردیت مدرن و اراده فردی مدرن عمل کند. در حقیقت کنستان از حاکمیت مردم و آزادی های مدرنی که توسط انقلاب فرانسه به دست آمده است به دفاع برمی خیزد، ولی تجلی واقعی این آزادی ها را در حاکمیتی با میانجی می بیند. همان طور که مشاهده می کنیم، کنستان و روسو هم به نوبه خود چون مارکس و هگل بحث در مورد رابطه میان آزادی و حاکمیت را بر سر لوحه اندیشه خود قرار می دهند. شاید به جرأت بتوان گفت که این بحث امروزه کماکان در مرکز اندیشه های سیاسی مدرن قرار دارد و هرگاه که صحبت از مدرنیته سیاسی به میان می آید این جمله تامس جفرسن در ذهن ما مدرن ها شکل می بندد که: «هر کشوری که می خواهد آزادی های خود را حفظ کند، می بایستی از فرمانروایانی برخوردار باشد که هر از گاه از روحیه مقاومت مردم خود آگاه باشند». این روحیه مقاومت نتیجه مدرنیته سیاسی است که سیاست مدرنیته در منشا آن قرار می گیرد.

سنت و سرنوشت مدرنیته در فرایند جهانی شدن^۱

بخش نخست

شاخصه اروپا در سده‌های میانه مذهب بود. این عامل، بیش از هر چیز دوره قرون وسطایی را از دوره‌های باستان و نوین متمایز می‌کند. دامنه نفوذ مسیحیت بر سراسر جامعه اروپایی گسترده بود و تأثیر آن بیش از همه، در زندگی فکری و فرهنگی اروپا احساس می‌شد. آموزش قرون وسطایی، هنر موسیقی و معماری، از برخی جهات برانگیخته و یا متأثر از بسیاری جنبه‌های زندگی دینی بود. در واقع، مهم‌ترین شاخه آموزش الهیات بود، که در آن دوره به عنوان ملکه علوم^۲ خوانده می‌شد.

با پایان گرفتن سده چهاردهم، رنسانس^۳ یا نوزایی (۱۳۵۰ - ۱۶۰۰) آغاز شد و عمدتاً در ایتالیا، که یکی از مراکز اصلی مسیحیت بود، نمود یافت. این جریان امواج نوینی از دانش و به‌ویژه میراث تمدن یونان باستان^۴ را برانگیخت و به پیش برد. رونیا می‌نویسد:

رنسانس نخست، ترکیبی از اندیشه یونانی و مسیحی به‌نظر می‌آمد...

۱. سخنرانی در دانشگاه تورنتو، تیر ۱۳۷۸.

2. Langer (1968:577)

3. Renaissance

4. Hunter (1992:26)

چنانکه حتی با وجود آن، اجماع و وفاق‌های رایج در مسیحیت کماکان بدون مسئله باقی ماند. امر تحقیق آزادانه و انتقاد عقلانی که نشانگر گذار به سوی گرایش‌های غیرمذهبی (سکولاریزم) بود، پذیرفته شد.^۱

شاید یکی از مهم‌ترین خدمات رنسانس پشتیبانی اساسی آن از مدرنیته بوده است: مدرنیته به‌عنوان اهرم خیزش مدرنیته، و پس‌زدن مظاهر پیش از مدرنیته از طریق نوکردن هر آنچه که رنگ و بوی کهنگی می‌داد، عمل کرد.^۲ عصر رنسانس و کشفیات علمی همراه با آن، زمینه‌ای برای پدید شدن روشنگری^۳ یا عصر عقل شد که به‌صورت انقلاب صنعتی نمود و گسترش یافت. بدین ترتیب، شیوه‌ای که انسان به خدا، خود و جهان خود می‌اندیشید، برای همیشه و به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر دگرگونه شد.

برجسته‌ترین چهره قرن شانزدهم، رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) بود. از بستر اندیشه‌های او عقل‌گرایی سر بر آورد که در واقع به‌عنوان مرکز معرفت‌شناختی عصر مدرن محسوب می‌شد. این اندیشه با شک به همه چیزهای موجود آغاز شد و سرانجام بر سر این اصل بدیهی ایستاد که: من فکر می‌کنم، پس هستم.^۴ باور دکارت بر عقل مستقل انسانی، همچون تکانه‌ای بر پیکره معرفت‌شناسی فرو آمد و سبب دگرگونی و انتقال کلی آن شد. معرفت‌شناسی، دیگر به اعتبار این فرض از قدرت خدا باقی نماند که: دانش بشری تنها گوشه اندکی از دانش بی‌کران اوست. بلکه بر این پایه قرار یافت که شناخت به‌گونه‌ای مستقل شکل می‌گیرد و به‌عنوان حقیقتی مستند و اصلی مستقل و بی‌نیاز به منابع دیگر قدرت است.^۵ اصل اساسی عصر روشنگری، در واقع کفایت و اختیار عقل انسانی بود. آن‌چنان که امانوئل کانت^۶ می‌گفت: آزادی بر پایه استقلال در افرادی وجود دارد که در پژوهش و بازشناسی جهان، بدون وابستگی به قدرتی خارجی (چه خدا و چه انسان)، آزادند و آزادانه در پناه قوانین خودساخته زندگی می‌کنند. هدف

1. Runia (1994:303)

2. Sampson (1994:33)

3. Hunter (1992:28)

4. cogito ergo sum

5. Carson (1997:2)

6. Immanuel Kant

روشنگری آن بود که انسان از تهدیدها و قهر طبیعت آزاد شود و بر آن چیره گردد. عقل، ابزاری برای انسان در شناختن طبیعت بود. روشنگری، از مفاهیم، رخدادها و اتفاقاتی که تا آن زمان در زمره سازوکار آسمانی قلمداد می‌شدند، پرده برداری و خرافه‌زدایی کرد. تکنولوژی وجهی است که این فرایند را تکمیل می‌کند و نظامی است که دارای سازمان، روال‌ها، نهادها، واژگان نوین، معادلات و ذهنیت‌های خود است.

کارآمدی روشنگری بر بستر این باور نیرو می‌گرفت که: دانش و شناخت عینی است و پژوهشگر ناظر و شاهد بی‌طرف است. سنت، سبب انجماد و رکود غرب شده بود. این امر، در وهله نخست از ناحیه سنت‌های مذهبی بود که بر دیدگاه‌هایی مخالف با تحقیق آزادانه (که لازمه‌اش جست‌وجو برای دانش بیش‌تر بود)، پای می‌فشرد.^۱ در نتیجه، علم و روش‌شناسی علمی ناگزیر از یک موقعیت بلامنازع و به‌عنوان شاخص نهایی حقیقت، برخوردار شد.^۲ عقلانیت ابزاری تبدیل به یک عمل راهبردی عینی و هدف‌گرا شد و به‌عنوان نیروی محرکه چیرگی بشر بر طبیعت عمل کرد.

در مسیر علوم نوین، انسان می‌بایست همه دعاوی کهنه و مربوط به گذشته را بازننگری و اصلاح می‌کرد. از آن‌جا که این قیود ذهنی، می‌بایست در عصر روشنگری درهم می‌شکست، همه باورها و نگرش‌ها نیز بایستی مورد پرسش واقع می‌شدند. آنچه که زمانی افسانه‌ای به شمار می‌آمد، اکنون با علت‌های تجربی قابل توضیح می‌شد و در این فرایند، ناشناخته‌ها و رمز و رازهایی که تا آن زمان برای انسان وجود داشت، از پیش‌پا برداشته می‌شد. هر چیز، به‌صورت یک چیز صرف درمی‌آمد و اهمیت آن تنها در رابطه با فایده‌ای بود که برای انسان داشت.

این باور که انسان سرانجام سلطه عملی خود را بر طبیعت به دست می‌آورد، به حقیقت می‌پیوست و در این راه، تنها تنگناهای آن در گرو امکانات و سطح

1. Jack Goody in *Through a Glass, Darkly*, p. 31.

2. Runia (1994:303)

پیشرفت علم بود. طب خرافی، با گسترش تکنولوژی و در پرتو این اصل عقلانی که هر چیز همان است که هست، به کنار گذاشته می‌شد. دانش نوین سبب گوشه‌نشینی و از میان رفتن باورهای کهنه و خرافی شد. برنامه‌روشنگری چنین بود و نتیجه آن، به پرسش کشیدن باورهایی بود که تا آن زمان به‌عنوان اصول جزمی پذیرفته شده بودند. این روشنگری در واقع آزادی ذهن، جسم و روح انسانی بود.

باورهای سنتی جامعه اروپا که به واسطه آیین‌های کلیسای کاتولیک رومی حفظ می‌شدند، فرو پاشید، به‌صورت سنت‌های نوین درآمد و با پدیده‌های شهرنشینی، آموزش توده‌ای و بهبود ارتباطات و اندیشه‌های روشنگری همراه شد.^۱ عصر روشنگری با چنین عقبه‌ای به دوران مدرن گام نهاد. آن‌گاه این پرسش پیش آمد که: «مدرنیته چیست؟»

پیشینه واژه انگلیسی «مدرنیته»، به سده شانزدهم برمی‌گردد. اما تنها در نیمه سده نوزدهم، معنای کامل و کنونی خود را باز یافت... مدرنیته هماهنگ یا عصری است که در آن آرمان‌ها و کمال مطلوب غرب نهفته است، عصری که نسبتاً اخیر است. مدرنیته به دو چیز برمی‌گردد: نخست، جنبش‌های ویژه در الهیات و هنر و دوم جهان‌بینی. در این مورد دوم، مدرنیته به سادگی اشاره به قضاوت‌ها و جهان‌بینی‌های نو دارد. در این راه، مدرنیته یک فلسفه و حتی آیین اعتقادی است. همچنین وجهی از تمدن است که در شاهراه نوآوری‌هایی که از پایان سده هفدهم آغاز شد و در سده‌های نوزدهم و بیستم به اوج بلوغ خود رسید، قرار دارد. مدرنیته هم آرمان است و هم واقعیت و در هر جنبه‌ای از زندگی، علوم، هنر، اقتصاد، اندیشه، زندگی خانوادگی و غیره، کاربرد دارد. شاید ساده‌ترین راه بیان آن چنین باشد که بگوییم: مدرنیته یک انتقال و گذار بزرگ از شیوه سنتی به شیوه نو است.^۲

1. *Overcoming Modernity*, p. 4.

2. Edgar (1995:360)

به این ترتیب روشن است که نوگرایی صرفاً دوره‌ای با عمر موقت نیست، بلکه به عکس، دوره‌ای است که بار توسعه و پیشبرد اصول روشنگری را به دوش دارد. هورکهایمر^۱ و آدورنو^۲ چنین می‌گویند که: این امر تجربه‌ای یکپارچه و یگانه برای این دوره نیست، بلکه واقعیتی مکرر و بازگشتی در انسان است. رابطه نزدیک روشنگری و دوره مدرن شبیه رابطه علت با معلول است. این یک جریان اجتماعی بی‌پایان است که میان وام‌گیری، هم‌آمیزی و اصلاح‌نژاد از یک سو، و تأیید اعتبار و روایی فرهنگ از دیگر سو، نوسان می‌کند. فلسفه، همچون تکانه‌ای فکری برای مدرنیته عمل کرد. شهرنشینی و سرمایه‌داری، نمود عینی و مادی آن بودند و تکنولوژی در این میان ابزاری بود که طرح را به بار می‌نشاند. فلسفه تنها یار و طرف مدرنیته نبود. ولز^۳ برخی از این نیروهای قدرتمند را برمی‌شمارد: آنچه جهان نوین را شکل می‌دهد، تنها ذهن‌های نیرومند نیست. نیروهای قدرتمند، نه فلسفه بلکه شهرنشینی، سرمایه‌داری و تکنولوژی‌اند.^۴

پایدارترین مظهر روشنگری روح سرمایه‌داری بود. آموزه‌های ژان کالون اصلاح طلب، آفریننده اخلاق پروتستانی و اصول اعتقادی‌ای بود که سرمایه‌داری را رشد و گسترش داد. این اندیشه به میان آمد که: سودطلبی صرفاً بر پایه حرص و آز نیست، بلکه بیانگر رابطه‌ای شرافتمندانه میان زندگی و دغدغه‌های یک موجود تولیدگر است.^۵ این امر، بعداً سبب آزادی رقابت در بازار آزاد و تسهیم مالکیت بر ابزار تولید و ایجاد حقوق خصوصی برای سرمایه شد.^۶ روشنگری

1. Horkheimer

2. Adorno

3. Wells

4. Wells (1993:61).

5. Werber, pp. 47-78.

۶- گرایش موازی دیگر رشد تکنولوژی و صنعت است. ۲- عوامل زیر در پیدایش ارتباطات سریع نقش داشته‌اند: استفاده از دستگاه‌های پرسرعت چون تلگراف، تلفن، و ابزارهای گونه‌گون تصویری برای ارتباط مردم با هم و یا با دیگر منابع اطلاعاتی که با ابزار اطلاع‌رسانی گذشته از نظر کیفی بسیار متفاوت بودند. ۳- شهرنشینی و جهانی شدن با این ←

می‌بایست در را به روی مدرنیته دیگری می‌گشود.

شیوه سنتی زندگی، بر پایه ترکیبی از کشاورزی، چادرنشینی و همراه با نخبگان و سرآمدان نظامی و زمین‌دار و مرکزیت مذهب مردمی، استوار بود.^۱ نوگرایی شیوه نوین دیگری در انجام امور ساز کرد. سنت‌های نوینی در تجارت پای می‌گرفت، و سنت مذهب و سنت‌های فرهنگی همه دگرگون و اصلاح می‌شدند. یک برداشت از سنت آن است که حق‌گزینش را از انسان سلب می‌کند و قوه ابتکار او را می‌ستاند. اما این تعریف را باید چنین بازسازی کرد که: آن دسته سنت‌هایی که چنین پیامدهایی دارند، سنت‌هایی هستند که باید از پیش‌پا برداشته شوند و برای ایجاد سنت‌های نو فضا باز شود. اندیشه سنت، این واقعیت را کور می‌کند که: سنت خود محصول انتخاب انسان است که سپس به صورت مانعی برای انتخاب بعدی انسان تبدیل می‌شود.^۲ به‌رغم آن که سنت ممکن است سبب محدودیت، واگشت، یا شتاب‌گیری و کژروی و یا به‌کرد فرایند مدرنیته شده باشد، اما نتوانسته روند مدرنیزاسیون یا نوسازی را از مسیر اصلی خود بگرداند.^۳

تفاوت میان مدرنیته و مدرنیزاسیون یا نوسازی آن است که نوسازی اشاره به نوسان‌ها و تلاش‌های گونه‌گون تاریخی دارد که هر کشور در رسیدن به آستانه مدرنیته انجام می‌دهد. از این‌رو، نوسازی از لحاظ ماهیت تکثرگرا است. حال آن‌که مدرنیته نیز از نظر تجربه و واقعیت، تا حدودی نموده‌های مشابهی با آن دارد.^۴

نحولات همراه شد. شاخص‌های دو سده اخیر نشان می‌دهند که روند شهرنشینی در جمعیت کل جهان از میزان کمتر از ۵٪ در سال ۱۸۰۰ به میزان ۵۵٪ در سال ۲۰۰۰ رسیده است. ۴- و سرانجام، گرایشی که برای نوگرایی جنبه بنیادی دارد، یعنی دموکراسی آغاز شد. (Edgar (1955. 363-366)

1. *Overcoming tradition and modernity...* p. 5.
2. *Overcoming tradition and modernity ...*, p. 16.
3. *Overcoming tradition and modernity ...*, p. 8.
4. *Gole in Through a Dark Glass, Darkly*, p. 42.

مقصد و چشم‌انداز روشنگری، برتری و سالاری انسان بر طبیعت بود. امیدش به یگانگی با طبیعت و از میان برداشتن هرگونه بیگانگی از طریق دانشوری و درک امور بود. قصدش بر شدن فرد توده‌ای^۱ در یک جامعه برابری طلب و دارای منافع متقابل بود. عزمش جدایی کلیسا از دولت بود.

واقعیت برنامه روشنگری، عملاً در جهت بیداری و هوشیاری انسان در برابر پیامدهای خود مدرنیته است. فغان برپاست که ارتباطها و پیوستگی‌های ما و ارزش‌های نظری و ایدئولوژیک پیشرفت‌هایی که تاکنون صورت پذیرفته، در بازار فله‌ای جامعه امروزی مفقود و ناپدید گردیده است. فریادها به پاس است که روشنگری بر پایه همان ویژگی‌های افسانه‌ای پیشین که کنار گذاشته شده‌اند، رخ نموده است.^۲ به جای آن‌که به یک وضعیت حقیقتاً انسانی گام بگذاریم، انسان در مرداب نوع جدیدی از وحشی‌گری و بربریت مغروق شده است. دیگر فلسفه‌ای با قواعد مشخص و از پیش معلوم برای حل مسائل، در جامعه وجود ندارد. این واقعیت بدبینانه پدید شده که: انسان فایده خدمات اقطاع‌داران^۳ و یا شوالیه‌ها را به ارباب‌ها و انواده و به جای آن راه کرنش و نوکری به تکنولوژی و عقل‌مداری را پیش گرفته است.

هایدگر می‌گوید که انسان در راه چیرگی و آقایایی (بر طبیعت)، چشم‌بینای خود را از دست داد و در این راه، در تشخیص و تمایز درست از غلط ناتوان شد. پسامدرن‌ها^۴ از شرایط و عصر پس از جنگ اول جهانی سخن گفته‌اند.^۵ فیلیپس^۶ در تعریف پسامدرن‌ها عنوان می‌دارد که پسامدرنیسم در واقع واکنشی علیه مدرنیته‌ای است که از عصر رنسانس و روشنگری سر برون کرده بود.^۷ افزون بر این، پسامدرنیسم به یک وجه و شیوه فکری اطلاق می‌شود که آرمان‌ها،

1. mass individual

2. Horkheimer and Adorno

3. manor

۴. این اصطلاح نخستین بار از سوی فردریکر دو اونیز (Fredrico de Oniz) و سپس از سوی آرنولد توین بی (Arnold Toynbee) مورخ نامدار انگلیسی به کار رفت.

5. Mohler (1995:12)

6. Phillips

7. Phillips (1995:12)

اندیشه‌ها و ارزش‌های نوگرایی را به پرسش می‌گیرد.

پاژت^۱ بر این تعریف می‌افزاید که: «پسامدرنیسم به خلاف مارکسیسم کلاسیک و یا اثبات‌گرایی منطقی، دربردارنده هیچ مجموعه‌ای عملی و نظری که به انسجامش کمک کند نیست، مگر چیزی که آن را ایستار پسامدرن می‌گوییم».^۲ ایستار پسامدرن با یک منش متناقض در جست‌وجوی حقیقت غایی، بر مرگ حقیقت و هر فراروایت^۳ و وحدت‌بخش (یا کل‌گرا) شادمانی و پایکوبی می‌کند. به تکثرگرایی، بومی‌گری^۴ و تاریخ‌گرایی خوشامد می‌گوید. بحث درهم شکستن اعتماد راستین در ظرف خود را مطرح می‌کند تا سرنوشت خودش را سامان دهد. او بر از دست رفتن اطمینان در رهیافت‌های جهانی برنامه‌های اجتماعی، و نیز در موازین جهانی عقلانیت اشاره می‌کند. درعین حال، دربردارنده محصولات جنبی عاطفی‌ای چون خشم، بیگانگی، تشویش، نژادپرستی و جنس‌گرایی است.^۵

بدین ترتیب، آیا پسامدرنیسم بر مدرنیته چیره شده و آن را در محاق خود پوشانده است و یا صرفاً بازتابی از یک مرحله ویژه (و شاید حتی به هم ریخته و بازگون) مدرنیته است؟^۶ الیسون^۷ خیزش پسامدرنیسم را برآیند تأثیر فلسفه می‌داند. او سه عامل مؤثر و عمده فلسفی در پسامدرنیسم را برمی‌شمارد:^۸ نخستین عامل، خودمداری^۹ (آزمون، تحلیل و درگیری با خود) است. با این طرح فلسفی که از دکارت آغاز شد و از سوی متفکرانی چون کانت، هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، و شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) جامعه عمل پوشید و توسط اندیشمندانی چون زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، کارل راجرز، آلفرد آدلر (۱۸۷۰-۱۹۳۷) ... و جان برادشاو، رشد و گسترش یافت، ذهنیت‌گرایی،

1. Padgett

2. Padgett (1996:129)

3. matanarrative

4. locality

5. *Interpreting*, p. 11.

6. *Interpreting God and the Post Modern Self*, p. 11.

7. Allison

8. Allison (1996:1)

9. egocenterism

نسبیت‌گرایی، و ضد مطلق‌گرایی به صورت کلیدهای معرف و مفسر اندیشه‌های غربی درآمدند. مفهوم خود به جای خدا، محل ارجاع معرفت‌شناختی شد و به دنبال آن، مفهوم خود در هویت و اقتدار مذهبی به زیر پرسش رفت. بدین ترتیب، خود اهمیتی خداگونه یافت و سرانجام، خودگرایی به صورت یک مذهب رسمی برای پسا‌مدرنیسم درآمد. نتیجه آن، برآمدن مفهوم ابر انسان از سوی نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) و اعلام این دریافت بود که خدا مرده است.

جنبش فلسفی و پیشرفت از خود‌مداری به اصالت وجود اجتناب‌ناپذیر بود. اشارات کیرکه‌گارد^۱ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) درباره پوچی، یأس، هراس و وحشت، تشویش، فردگرایی، انزوا، و عواطف درون، در دیدگاه‌های سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) و کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) درباره خود‌محوری، شک، بیهودگی، سوءظن، بی‌پناهی و بیگانگی بازتاب یافت و کشانده شد. در چارچوب اصالت وجود، مفهوم ارزش عملی و اخلاق جهانی به‌عنوان مفاهیمی پوچ و افسانه‌ای قلمداد می‌شوند. فراروایت‌ها نیز به سادگی هم‌تراز افسانه‌های پریان و از ما بهتران ارزیابی می‌شوند.

همین فرایند نیز به‌عنوان بخشی از دنباله و عقبه روشنگری در هر دوره، از باستان تا کنون، ارزیابی شده است.^۲ گفته‌اند: آن‌گاه که دانش و اندیشه در دام مقولات متافیزیکی می‌افتند، به خود‌ویرانی گرفتار می‌شوند. حقایق، به گونه‌ای ناگزیر سرانجام به قلمرو افسانه می‌پیوندند. اصول ضرورت غایی باید به حقیقت آراسته باشند. و این که: همه پیکره روشنگری سرانجام ویران خواهد شد. افزون بر این‌ها، اصالت وجود شورشی علیه عقلانیت، نظام‌های اعتقادی مستقل و الهیات و فلسفه‌های گزاره‌ای است. ساختار شکنی^۳ در واقع فرزند خلف اصالت وجود است.

از آن‌جا که افسانه‌ها در واقع روشنگری‌های گذشته‌اند، پس روشنگری در هر گام، ژرف در بستر افسانه‌ها فرو می‌غلطد. ویژگی‌های اصالت وجود، از جمله

1. Kierkegaard

2. Horkheimer and Adorno

3. deconstructionism

سوء ظن به واقعیت غایی، ارتقای تجارب درونی، و حق‌گزینش فردی، همه در اندیشه پسامدرنیسم پدید می‌شوند. هایدگر سخن پیش می‌کشد که این فرایند اجتناب‌ناپذیر است. زیرا، تکنولوژی (اوج دانش در برنامه‌روشنگری) که تنها ابزار دستیابی به اهداف انسان ساخت است، همه نیازهای انسانی را برآورده نمی‌کند.^۱ او احساس می‌کند که انسان، آن‌گاه که از زمینه ثبات و امنیت (که در مذهب وجود دارد) ریشه‌کن می‌شود، دچار بیگانگی معینی می‌گردد. مسیحیت به صورت شاخه‌ای از مجردات متافیزیکی درآمد و علم نیز نتوانست خلأ ایجاد شده در طرح روشنگری را پر کند. انسان در روند پیشرفت تکنولوژی خود را چونان یک مهره صرف می‌انگاشت. درست همچون یک ابزار ذخیره، و یا آن‌چنان که هابرماس مطرح کرده، انسان صرفاً به دست ترقی و پیشرفت علمی و فنی رهنمون می‌شود و کار، در واقع نماد هدف غایی از هستی انسان است.

ایده چندوجهی ما از مدرنیته غربی، به‌طور کلی در نگرش‌ها و تعاریف مارکس از سرمایه‌داری، وبر^۲ در تعریف عقلانیت، دیوان‌سالاری و اخلاق پروتستانی، و یا در کار راستو^۳ در تعیین مراحل صنعتی شدن، و حتی در کار مک‌لوهان دربارهٔ کهکشان گوتنبرگ و تأثیر وسیع آن در تولید و توزیع دانش انسانی، نمود یافته است. در این فرض، یک هشدار به چشم می‌آید و آن این‌که در مطالعات مدرنیزاسیون و نوسازی در جهان غرب، ابهاماتی نهفته است.^۴

اشتراوس^۵ توضیح می‌دهد که مدرنیته درک نوینی از احساس هستی و وجود است: این احساس بیش‌تر آمیخته به تجربه‌ای از رعب و سرخوردگی است تا آن‌که مبین هماهنگی و صلح باشد. احساسی از هستی تاریخی است.^۶ در پرتو فروپاشی ارزش‌ها یا موازین جهانی سنت، خودپسامدرن تبدیل به نوعی

1. Heidegger

2. Weber

3. Rostow

4. David Koft, *Tradition and Modernity*, p. 8.

5. Strauss

6. Strauss p. 96

خود می شود (دربردارنده تناقضاتی چندجانبه و متعدد از پسامدرنیسم)، که به صورت مظاهر روزمره جنس، نژاد، طبقه و هویت‌های اجتماعی نژاد پایه نمود می یابد.

نیست‌انگاری^۱ سومین عامل مؤثر در پسامدرنیسم است. طرح نیست‌گرایی در اندیشه برهنه کردن همه نظام‌های عقلی، به عنوان نظام‌های اعتقادی است؛ بدان معنا که موضوعات مربوط به حقیقت تبدیل به موضوعات کلامی^۲ می‌شوند.^۳ نتیجه و تالی منطقی و یا فلسفی خودمداری و اصالت وجود، نیست‌انگاری است. نیست‌انگاری آموزش می‌دهد که هیچ، در غایت واقعیت است و معنادار، و هیچ ارزش عملی و واقعی و یا حقیقت مطلق وجود ندارد. زندگی بشر و هستی او، رازهایی درنیافتنی و غیرقابل درک‌اند. و کیهان، نه هیچ مقصود معینی دارد و نه هیچ توضیح روشنی از خود دربردارد. تنها معنا و حقیقی که ما می‌توانیم دریابیم، در خود ما نهفته است.^۴

دنیشن^۵ به این موضوع پرداخته که: در چارچوب استنتاجات کانتی، یک عنصر ذهنی وجود دارد که از سوی غالب پیروانش نادیده گرفته شده است.^۶ بدین ترتیب، او پرسش می‌کند که اگر شناخت نتیجه‌ای از تفسیرهای فردی ما درباره تجارب عاطفی شخص ماست، پس این شناخت در چه صورت و معنایی عینی خواهد بود؟

کانت و کیرکه‌گارد از زاویه دیگری به مسئله می‌نگرند و در را به روی ذهن‌گرایی باز می‌کنند. این ذهن‌گرایی، بعداً در عرصه پسامدرنیسم جنبه‌ای انفجاری به خود می‌گیرد. فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، پدر هرمنوتیک، تردیدهایی بس جدی پیرامون عینی بودن متن انجیلی وارد می‌کند که سبب آغاز فرایند ویرانی منبع سنت مذهبی (به عنوان یک منبع بدون خطا و

1. nihilism

2. rhetoric

3. *Interpreting God*, p. 16.

4. Allison (1996:2-3)

5. Denison

6. Denison (998:548)

تفسیری مطابق به نعل) در سیر اندیشه غرب گردید.^۱ اما مسئولیت تکمیل این وظیفه به عهده فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، متفکر اصلی پسامدرنیسم، افتاد و با این نظریه آغاز شد که زبان توان انتقال حقیقت غایی را داراست. او این اندیشه را پیش کشید که هر آن چه برای ما مانده، صرفاً تفسیر است.^۲

افزون بر این، پژوهش‌هایی از پسامدرنیسم در کارهای هرمنوتیک جدید ارنست فوکس^۳، گرهارد ابلینگ^۴ و سپس در کارهای مارتین هایدگر بازتاب یافته بود. هرمنوتیک مدرن، با تأکیدی که بر رخداد زبان و خودفهمی^۵ داشت، واقعیت عینی بودن حقیقت را انکار می‌کرد.^۶ هرمنوتیک مدرن، شدیداً وابسته به مطالعات مربوط به تحلیل زبانی بود. برای مثال گادامر از پژوهش‌های زبان‌شناختی خود چنین استنتاج کرد که رابطه متقابل میان متن و مفسر، آمیختگی افق‌ها است.^۷ اعتقاد او به بازی زبانی، پرسش‌هایی جدی درباره توانایی زبان در برآوردن معناها و ارزش‌ها مطرح کرد.

این تحولات زبان‌شناختی، راه را برای گرایش‌های ساخت‌شکنا^۸ پسامدرنیسم باز کرد. درست است که خلع‌ید از مدرنیته و خیزش پسامدرنیسم در واقع محصول هیچ جنبش فردی و تک نیست، اما به نظر، دو مشخصه بارز در گذار از مدرنیته به پسامدرنیسم دیده می‌شوند. مشخصه نخست، جنبشی در ادبیات است که ساختارگرایی^۹ خوانده می‌شود. ساختارگرایی، نخست با مطالعه ساختار زبان آغاز شد. اما بعداً با توسعه افق دید و دربرگرفتن موضوعات انسان‌شناختی و اسطوره‌ای، رشد و گسترش یافت. ساختارگرایان به این نتیجه دست یافتند که زبان یک ساختمان اجتماعی است. هر فرهنگ، برای رسیدن به ساختارهای معنایی، روایت‌ها و یا متن‌ها را وسیع و متحول می‌کند.^{۱۰} و بدین

1. Friedrich Schleiermacher (1976:131)

2. Nietzsche (1969:214)

3. Ernst Fuchs

4. Gerhard Ebeling

5. self-understanding

6. Packer (1992:344)

7. Gadamer (1976:261)

8. deconstructionism

9. structuralism

10. Ehrmann (1970:9)

شیوه، مردم می‌توانند تجارب خود را سامان دهند و معنا ببخشند.

سه تن از برجسته‌ترین چهره‌های پساامدرنیسم، شامل دو فرانسوی یعنی میشل فوکو و ژاک دریدا، و یک امریکایی به نام ریچارد رورتی^۱ هستند. شهرت فوکو در آن است که او نخستین کسی است که از فرضیه روشنگری درباره عینی بودن شناخت خلع‌ید کرده است. فوکو عنوان کرد که زبان، حقیقت جهانی را بیان نمی‌کند بلکه بازتابی از تجربه شخصی فرد است.^۲ او در مطالعات انسان‌شناختی خود مطرح می‌کند که میان استفاده از زبان و قدرت نوعی همبستگی وجود دارد، به گونه‌ای که زبان برای قدرتمندان و صاحبان امتیاز جنبه‌ای ابزاری دارد و در حفظ و حمایت از پایگاه اجتماعی-سیاسی آن‌ها عمل می‌کند.^۳ نزد فوکو، وظیفه هرمنوتیک خلع از قدرت نهفته در ورای متنی است که ما می‌خوانیم. در نتیجه، او نسبت به مضبوطات و اسناد تاریخی از آن دست که عرضه می‌شوند، چنین نظر دارد که همه ذهنی و تحریف شده‌اند و در واقع جهان‌بینی نویسنده و خواننده را بازتاب می‌کنند. رخدادهای تاریخی‌ای که ما ضبط می‌کنیم، آن‌هایی است که در واقع با میل ما به قدرت تناسب دارند.

ژاک دریدا، با جنبشی که به نام ساختارشکنی شناخته شده، نزدیکی و پیوندی تنگ دارد. هدف اصلی او در واقع خنثی کردن چیزی است که خود آن را عقل‌مداری^۴ (یا حاکمیت عقل) خوانده است.^۵ دریدا این باور ساختارگرایان را که معنا در ذات متن است، رد می‌کند. او نمی‌پذیرد که واژگان حامل و بارور معنایند. بلکه بر آن است که، واژگان تنها به واژگان دیگر اشاره دارند. معنا وابسته به داننده است و نه متن، و زمانی بروز می‌یابد که مفسر با متن به گفتمان درآید.^۶ پس دلایلی بنیادی که بتوان بدان‌ها تکیه کرد وجود ندارد.^۷

دریدا، فرد را وامی‌دارد تا از اندیشه واقعیت متعالی دست بشوید و به جای

1. Richard Rorty

2. Denison (1998:550)

3. Foucault (1977:93)

4. logocentrism

5. Derrida (1981:35)

6. cf. Gadamer 1976: xix

7. Brueggeman (1993:10)

آن، روی متن متمرکز شود. آن چنان که متن خود به گونه مستقیم با شخص از در سخن درآید. وان هوزر^۱، ارج و وزن چنین نظری را ارزیابی نموده و می‌گوید: «دریدا به توانایی عقل در دستیابی به یک استنتاج کلی، یعنی توضیحی جهانی از برخی جنبه‌های واقعیت، شک دارد. دریدا یک خنثی‌گر^۲ و یک ضدساختار است و چیزی همچون عقد و پیمان میان زبان و واقعیت را خنثی می‌کند. یعنی چیزی که مورد اعتقاد فلسفه غرب است و از نگاه این فلسفه، توان آشکار کردن حقیقت را دارد.»^۳

سومین کسی که در تحول نمونه پسامدرنیسم مؤثر بوده، ریچارد رورتی است. او می‌گوید: «در اعماق و درون ما چیزی جز آن‌چه که خود قرار داده‌ایم، وجود ندارد. نه معیاری که خود به وجود نیآورده باشیم، نه موازینی برای عقل، ... و نه مبحثی جدی که تابع رسوم و رفتار ما نباشد.»^۴ از موضع‌گیری تندتر رورتی چنین برمی‌آید که فرد باید در کار ادامه‌گفتمان، خوشنودتر از کار پی‌جویی حقیقت باشد.^۵ این برداشت شوون^۶ را برانگیخته تا درباره اندیشه رورتی چنین بگوید که: نگرش رورتی بر انکار عینیت و ستایش بی‌چون و چرا از درک دیداری و ظاهری استوار است.^۷ رورتی ضمن موافقت با فوکو و دریدا در این که: زبان بازتابنده واقعیت نیست، باز هم از آن‌ها فراتر می‌رود و بر این نظریه پراگماتیک^۸ تأکید می‌کند که: حقیقت آن است که به کار آید.

یکی دیگر از پسامدرن‌های متنفذ و فرهیخته، ژان-فرانسوا لیوتار^۹ (۱۹۲۴-۱۹۹۸) است. لیوتار بر آن است که دیگر به صرفه نیست تا برای توضیح روایت‌های کوچک، یک فراروایت را بپذیریم.^{۱۰} آنگاه که شناخت علمی، از روایت اقتدارگر خود رها شود، از آن‌جا که مشروعیتش صرفاً بر پایه مجموعه‌ای از موازین ذهنی و درونی است، همه آن‌چه که به جا می‌ماند کثرتی

1. Vanhoozer

2. undoer

3. Vanhoozer (1998:7)

4. Rorty (1982:xlili)

5. Rorty (1979:393)

6. Schwehn

7. Schwehn (1997:158)

8. pragmatic

9. Jean-Francois Lyotard

10. Lyotard (1984:29)

از بازی‌های زبانی خواهد بود.^۱ بدین ترتیب لیوتار از این نظریه دفاع می‌کند که شناخت علمی، پیش از آن‌که در تدارک حقیقت بکوشد، باید ظرفیتی اجرایی بیابد.

نخستین ستون پسامدرنیسم، این اعتقاد معرفت‌شناختی آن است که هیچ واقعیتی مستقل از تفسیرهای زبانی در تجارب شخصی ما وجود ندارد. ستون دوم پسامدرنیسم این اعتقاد زبان‌شناختی اوست که ما جهان‌های خود را دقیقاً از روی گفتارهایی می‌سازیم که برای توضیح و تفسیر تجارب شخصی خود به کار می‌بریم. ستون سومی که پسامدرنیسم بر آن تکیه دارد، نگرش پراگماتیک آن است.

بخش دوم: رد بنیادگرایی^۲

پسامدرنیسم، بنیادگرایی را انکار می‌کند. بنیادگرایی بر آن است که شناخت می‌تواند از بستر برخی اصول نخستین، بی‌چون و چرا و غیرقابل تردید (اریکسون ۱۹۱۸-۱۹۸۸) سیر بگیرد. این واقعیت که پسامدرن‌ها به همه‌گونه فراروایت‌های نظارتی و کنترل‌کننده متعرضند، غیرقابل انکار است. والش^۳ می‌گوید: «در این میان چندان مهم نیست که آن طرح مربوط به یک نظام مجرد متافیزیکی باشد و یا یک فراروایت جامع از تاریخ؛ هر دو به یکسان مورد تردید ذهن پسامدرن‌اند.»^۴

از آن‌جا که دریدا و فوکو هر دو با اندیشه واقعیت عینی مخالفند و نمی‌پذیرند که واقعیت همچون یک ساختمان اجتماعی است، بنابراین مسئله شناخت متعالی^۵ از دریچه نگاه پسامدرنیسم بی‌نتیجه و بی‌دنباله خواهد بود. با این‌گونه انکار فراروایت‌ها و دانش عینی، بحرانی در نگرش مدرن پیش می‌آید که: پس حقیقت چیست؟

1. Lyotard (1984:25)

2. foundationalism

3. Walsh

4. Walsh (1995:138)

5. transcendent knowledge

عقلانیت ابزاری و دیالکتیک عصر روشنگری

هر آن چه که به عنوان شرایط انسانی در نظر بود، همه غالباً به ضد خود تبدیل شده است. استفاده از علوم طبیعی و تکنولوژی و توسعه فاجعه‌انگیز آن‌ها، به یک بازار اقتصادی آزاد و افسارگسیخته انجامیده است. بنابراین، باید ریشه این پیامدها را در سنت‌های گذشته جست. هر چند در عصر روشنگری گام‌های بلند اخلاقی چون حقوق بشر، و الغای تجارت برده نیز برداشته شد.^۱

سپس در موج‌خیزهای بعدی عصر روشنگری، رشته‌هایی از احساسات، جهان‌بینی‌ها و اندیشه‌های متفاوت سربرکرد که فرد و انسانیت را در مسیرهای گوناگون به دنبال می‌کشید و پیامدهای آن به معنای واقعی گیج‌کننده بود.

افزون بر مدرنیته‌های اولیه، مدرنیته‌های دیگری نیز رخ نمودند. فرایند مدرنیزاسیون یا نوسازی برای دیگر تمدن‌هایی که به ارزش‌های لیبرالی و صنعتی غرب مربوط نبودند، اغلب نه تنها تجربه‌ای گیج‌کننده، بلکه خشونت‌بار نیز بود. در این جا، مدرنیته به سادگی همچون رود در رویی با یک مجموعه اندیشه‌های جایگزین به شمار نمی‌آمد. بلکه، بخشی از یک فرایند سلطه‌جویی، نفوذ در جامعه، دستکاری و شکل‌بندی بنیادهای مردمی و اجرای نوعی سازگاری و آشتی با سازمان‌های سیاسی و اقتصادی جدید، که قارچ‌گونه در سراسر جهان سر برآورده بودند، تلقی می‌شد.^۲

اقتصاددانان نوسازی را به معنای به‌کارگیری تکنولوژی از سوی انسان برای نظارت و سلطه بر منابع طبیعی قلمداد می‌کردند. محققان علوم سیاسی بر جنبه‌های آشفته‌ساز آن در ساختمان ملت تأکید می‌کردند. یک برخورد، مربوط به انتقال انسانی فرهنگ و تحرک و جابه‌جایی‌های سریع بود. در این میان، نوسازی پیش شرط توسعه قلمداد می‌شد. رویکرد متفاوت دیگری از سوی امریکای لاتین مطرح بود که می‌گفت: مدرنیته زمانی حاصل می‌شود که رونق

1. Peeters, *Through a Dark Glass*, p. 67.

2. Will Art in *Through a Glass, Darkly*, p. 10.

مصرف و گسترش بخش متوسط جنبه واقعی به خود بگیرد. در دیگر کشورهای جهان سوم، سنت نوین را در آن می دانستند که شهرنشینی تا آنجا گسترش یابد که جامعه کاملاً روستازدایی شود.^۱

سنت و نوسازی به عنوان گزینه‌هایی ایدئولوژیک در مسیر مدرنیته به شمار می آمدند. اینک، صرف نظر از آن که چه گزینه‌ای درست بوده، بحران پیش آمده است. اما زمانی که اروپاییان از این بحران مدرنیته سخن می گویند، به خلاف آسیاییان منظورشان خطری است که نظام‌های ارزشی آن‌ها را تهدید می کند.^۲ برخورد اولیه فرهنگ‌های غیرغربی با مدرنیته چنین می نمود که رسیدن به آن را امری مطلوب دانسته و آن را راهی برای الهام‌گیری و تحقق آرزوهای خود می انگاشتند. آن را کم‌تر به عنوان یک تجربه نامتجانس قلمداد می کردند. نلوفر گله^۳ عنوان کرده است که: «چه از طریق فرایند استعمارگرانه مبلغان تمدن، و چه امروز به واسطه عواملی چون امپریالیسم جهانی، رسانه‌ها و مهاجرت، بدهستان‌های مدرنیته به روندی نامتجانس در پیویش‌های تاریخی (تأسیس دولت-ملت‌ها)، ذهنیات اجتماعی (گرایش‌های غیردینی، برابری خواهی و دموکراسی، و محصولات فرهنگی (هنر، زیباشناسی و علوم)» تبدیل می شود. او مدرنیته را به مثابه موضوعی «کنونی» معرفی می کند که نه تنها مؤسسات و نهادها، بلکه «ذهنیات اجتماعی»، زندگی روزمره و نژاد و جنس و حق تعیین سرنوشت را تحت تأثیر قرار می دهد.^۴

در نگاه نخست، سنت‌ها به نظر مواعی بر سر راه مدرنیته قلمداد می شدند. این دسته از سنت‌ها یا از میان رفتند و یا به فراموشی سپرده شدند.^۵ مسئله رضایت مصرف‌کننده به عنوان هدف نهایی مدرنیته، آنگاه که در نوبت تاریخی

1. *Tradition and Modernity*, p. 24.

2. Wolf Lepenies in *Through a Glass, Darkly*, p. 27.

3. Nilufer Gole

4. Gole's *Global Expectations, Local Experiences-Non-Western Modernities in Through a Glass, Darkly*, p. 40.

5. *Tradition and Modernity*, p. 1.

خود قرار گیرد، انگیزه‌ها و علت‌های بحران را روشن می‌کند.^۱ مشکل جامعه‌های در حال توسعه مربوط به ظرفیت ذاتی آن‌ها در نوسازی نبود. بلکه پیش‌تر ناشی از فقدان مجموعه نهادهای نوین، سازوکارهای تنظیم‌کننده و یا احکام و قواعد هنجاری برای اداره نظام‌های اجتماعی، و نیز فقدان ظرفیت برای رفع اختلافاتی بود که در سیاست‌های آن‌ها بروز می‌کرد.^۲

مدرنیزاسیون یا نوسازی (به معنای غیرایدئولوژیک و ناب خود) اساساً یک اصطلاح تکنولوژیک است و نه یک اصطلاح ارزشی. نوسازی در این معنا، بیانگر جایگزینی ماشین با نیروی کار انسانی، شتاب بخشیدن به شبکه‌های ارتباطی و تحرک سریع مردم و کارهاست. خودکار شدن خدمات نیز برخی از مشخصات مهم آن را بازگو می‌کند.^۳ اما، پویای مدرنیته هیچ‌گونه تأثیر انتقالی بر سنت‌های کهن‌تر در بسیاری از جامعه‌های غیرغربی نداشت. منابعی برای دگرگونی وجود داشت، اما سخت و تغییرناپذیر بودند. قدرت سالبه و نفوذناپذیری آن‌ها، از آن‌رو بود که در آغاز زندگی یک نظام و یا هم‌عرض و شانه به شانه با اشکال نوین مدرنیته قرار داشتند.^۴ بدین ترتیب، هر آنچه که نو بود، می‌بایست به همان شکل دست نخورده خود انکار می‌شد، زیرا تأثیر ویران‌کننده مدرنیته در این جامعه‌های غیرغربی از اثرات مثبت آن پیش‌تر حس می‌شد.

آیین‌های سنتی گذشته زمانی که در معرض دستکاری قرار می‌گرفتند، به‌نظر سودمند می‌شدند. به نگاهی که این آیین‌ها عملکردی نو می‌یافتند و یا معنای جدیدی می‌گرفتند، خود به‌کسوت نو درمی‌آمدند.^۵ بدین ترتیب سنت‌های نوینی که پای می‌گیرند، با این برداشت همراهند که به‌کارگیری کورکورانه تجارب غرب و پذیرش بی‌چون و چرای نسخه‌های غربی به‌عنوان مسیر بهینه نوسازی، در واقع شیوه‌های کارآمدی برای مدرنیته نیستند.

1. Ibid, p. 28.

2. Ibid, p. 29.

3. Ibid, p. 31.

4. Ibid, p. 53.

5. *Tradition and Modernity*, p. 1.

نوعی تفرعن و خودبزرگ‌بینی فرهنگی از سوی اروپاییان و امریکاییان شمالی نسبت به همه سنت‌های غیراروپایی پای‌گرفت که رنگ و بوی خودشیفتگی فرهنگی داشت و در نگاه ظاهر نیز بسیار مقتدر جلوه می‌کرد.^۱ انکار و رد بنیادگرایی، در درون باه خود رد اقتدار را نیز به همراه دارد. این امر را می‌توان از خلال زبان دوپهلوی و ناملموسی که پسامدرن‌ها به کار می‌گیرند، دریافت. واژگانی چون «امپریالیست» و «ارباب» برای توضیح روایت‌های بزرگ به کار می‌روند.^۲ این یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اندیشه پسامدرن است.

اگر حقیقت عینی انکار شود، نتیجه ناگزیر آن نسبیت‌گرایی است. فردگرایی مستحکمی که در اندیشه پسامدرن بود، از پایگاه حقایق عینی موروثی به وادی کشف‌الشهود انتقال یافت. کارل^۳ خاطر نشان کرده است که «اگر خدا را بردارید، جای اندکی برای مذهب می‌ماند. مذهب را که بردارید، جای اندکی برای ارزش‌های مطلق خواهد بود. یک جامعه ممکن است اندیشه‌های زیبایی پیرامون درستی و نادرستی، و یا درباره واقعیت نیکویی و پلشتی اهریمنی داشته باشد. اما همه این‌ها در یک جامعه غیردینی جنبه‌ای نسبی می‌یابند.»^۴ در این صورت، یک جهان اخلاقی خاکستری خواهیم داشت.

اما، این تکثرگرایی در نبود مطلق‌ها جنبه‌ای ضروری و آمرانه می‌یابد و در جست‌وجوی حقیقت مطلق چونان یک سرچشمه عمل می‌کند. در سنت غربی، واگرایی ارزش‌ها و اعتقادات به صورت یک فضیلت اجتماعی درآمده و به رغم وجود قانون و یا مذهب، همه جنبه‌های زندگی ما را تحت‌الشعاع قرار داده است. آزادی‌های فردی از سوی همگان در جامعه محترم شمرده می‌شود. از اصول جان استوارت میل، آزمندانه پاسداری می‌کنند؛ این اندیشه جاری است که: «تنها هدفی که به خاطر آن، قدرت می‌تواند درست و بی‌دغدغه بر هر یک از اعضای جامعه مدنی اعمال شود، جلوگیری از آسیب دیدن دیگران، به رغم اراده اوست.

1. David Kopf in Tradition and modernity, p. 8.

2. Derrida (1981:34)

3. Carrell

4. 1994: 355-356

منافع و علایق فرد، چه اخلاقی و یا مادی، تضمین کافی ندارد.^۱ (اما مجوزهای سیاسی رویکرد خیرخواهانه‌تری به این نظر اخیر دارند).

کمی فاصله بگیریم تا بتوان محدودیت‌های اجتماعی موجود در سنت سیاسی را که به قصد جلوگیری از سقوط انسانیت در بی‌نظمی مطرح شده‌اند، به تصویر بکشیم. سه‌گونه آزادی بنیادی با نگرش استوارت میلی در جریان دموکراسی‌های لیبرالی شکل گرفته است: آزادی وجدان که دربردارنده اندیشه، احساس، عقیده، عواطف و غیره، در همه زمینه‌ها (اخلاقی، دینی، علمی و فلسفی) است. این آزادی شامل آزادی بیان و نشر عقاید است. دومی، آزادی سلايق و دغدغه‌هاست که در آن هر کس می‌تواند طرح و برنامه زندگی خود را، صرف‌نظر از این که دیگران چه می‌اندیشند، پی‌بریزد. آزادی سوم، آزادی مشارکت و همبستگی است، که در آن افراد آزادند وحدت کنند، به هم آیند و یا با هر کسی که خود برمی‌گزینند، مشارکت کنند (با این هشدار همیشگی که حتی المقدور به دیگران آسیب نرسانند).^۲ بحث آن است که بدون این آزادی‌ها، هیچ جامعه‌ای آزاد نیست. باید یادآوری کرد که این امر تنها یک پارادایم^۳ است و نسبت به شرایط ویژه‌ای که در آن عمل می‌کند، جنبه ابزاری دارد. در فرهنگ‌هایی که دارای چنین سنت سیاسی نیستند، به‌کارگیری سریع و بی‌مقدمه چنین اصولی برای جامعه و بدون آمادگی آن، ممکن است سبب شود که فرایند جذب ناکامل بماند و نابجایی‌های انسانی دردناکی در آن رخ دهد.

بدین ترتیب (جامعه غربی) در یک فضای تکثرگرا می‌زید که بسیاری فرهنگ‌ها، مذاهب و شیوه‌های زندگی را دربردارد. در این جامعه، تنوع به‌عنوان چیزی که باید مورد ستایش و پشتیبانی قرار گیرد تلقی می‌شود. اما این امر می‌تواند به یک بحران بیانجامد: مک‌گرث^۴ تکثرگرایی را از این منظر می‌نگرد که پدیده جدیدی نیست، بلکه از گذشته و طی سالیان دراز جذب نهادها، قشرها و

1. John Stuart Mill: ON LIBERTY

2. John Stuart Mill. ON LIBERTY

3. paradigm

4. McGrath