

طبقات شده است.^۱ تفاوت آنجاست که امروزه بدون وجود افق‌ها و چشم‌اندازهای اخلاقی و در نبود اقتدارها و مطلق‌های اصول اخلاقی، ما ناچار باید میان نظام‌های ارزشی گونه‌گون و ناسازگار گزینش کنیم و در نتیجه، تنها باید خود مسئولیت‌ها را به عهده بگیریم.^۲

در این میان، تنها نکته جدید پاسخ روشنفکرانه‌ای است که به آن داده می‌شود: پاسخ این است که تکثر عقاید صرفاً موضوعی در چارچوب واقعیت‌های قابل مشاهده نیست، بلکه از لحاظ نظری (نه تنها به‌طور کلی در زندگی فکری و فرهنگی، بلکه به‌ویژه در رابطه با مذهب) نیز موجهند. ممکن است عنوان شود که مفهوم «انسان توده»^۳ نیچه، به این نتیجه نظر داشته است که «خدا مرده است» و یا دست‌کم، به اندازه پیش از اهمیت برخوردار نیست. بدین ترتیب، ادعای هر فرد یا گروه بر این که منحصراً اوست که حقیقت را در دست دارد، به عنوان امری برابر و معادل با فاشیسم تلقی شد.

کثرت‌گرایی فرهنگی، انواعی از فرهنگ‌ها را در یک جامعه ویژه زیربال و پر می‌گیرد و مدعی است که به غنا و باروری می‌انجامد. کثرت‌گرایی مذهبی بر این باور است که تفاوت میان مذاهب موضوع و مسئله حقیقت و بطلان نیست، بلکه نگرش‌ها و منظرهای متفاوتی از یک حقیقت‌اند.^۴ پیامدها و تبعات روشنگری در جاهایی به کثرت‌گرایی فکری می‌انجامد که نخست مطلق‌ها، باورهای خشک و یا بنیادها را مورد رد و انکار قرار می‌دهند. نظام‌های اعتقادی، به یک سان روا و معتبر دانسته می‌شوند و همه به نوعی دارای اعتبارند. حقیقت در منبع اعتقاد نیست، بلکه تساهل سرآمد همه چیز است.^۵

جاذبه و دافعه میراث روشنگری تنها نمونه‌ای از کثرت‌گرایی در پهنه ارزش‌های اخلاقی و عینیت‌های جامعه ماست.^۶ این موضوع، چارلز تایلور و

1. 1992:362

2. Peters through, p. 73.

3. mass man

4. Newbigin (1989:14)

5. Carrell (1994:355)

6. Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*, John Murry, London, 1990.

بنجامین لی را بر آن داشته تا بپرسند که آیا امکان ایجاد یک مدرنیته برتر و هنجاری وجود دارد یا نه؟ و یا این پرسش را مطرح کنند که آیا کثرت‌گرایی در زمینه مدرنیته فرهنگی متفاوت می‌تواند وجود داشته باشد؟^۱ به هر حال، این مسائل و تردیدها در واقع سمی مهلک برای جامعه غربی شده‌اند.

بخش سوم: اصالت و اصلاح

با این همه، مدرن و مدرنیته دیگر از انحصارات غرب نیست. افزون بر این، راه مدرنیته در بردارنده تجارب گوناگون است و پدیده‌ای یکسان نیست. سنت، جایگاه و ضرورت‌های بسیار متفاوتی در جامعه می‌یابد. سنت در واقع برای به ثمر رسیدن مدرنیته، نقش و جنبه‌ای ابزاری دارد. بنابراین، مدرنیته باید از منظر برخورد با تجارب غیر غربی مورد بازاندیشی قرار گیرد.^۲

پسامدرنیسم، نه تنها آمیخته به کثرت‌گرایی است، بلکه به عمل‌گرایی نیز آراسته است. در جهان‌نگری نوین، هر چیز باید عقلانی باشد. امروزه تنها این دیدگاه کارایی دارد. این دید گرچه عمل‌گرا است، اما برابر و یکسان با پسامدرنیسم نیست. برهانش چنین است که: چون حقیقت عینی دور از دسترس درک ماست، پس ما باید عملی‌ترین راه را بپیماییم. زیرا هدف جست‌وجویی جدید برای حقیقت نیست، بلکه برای درمان و رفاه است.^۳

محمد اقبال، از نقش و فایده سنت‌های اسلامی به عنوان ابزار روشنگری در نوگرایی داد سخن می‌دهد و پای عقلانیت ابزاری را به میان می‌کشد. او نمونه‌ای همسان با نظام اخلاقی پروتستانی ارائه می‌دهد و نیاز مسلمین در جهان نوین را آن می‌داند که پیوسته ابهام و اوهام را بشکنند و هسته اصلی پویشی که او آن را گوهر اسلام و رسالت پیامبرانه می‌خواند، دوباره سامان دهند.^۴ بدین ترتیب،

1. Taylor, Charles and Benjamin Lee, *Multiple Modernities Project Center for Transcultural Studies*, 1998, p. 10.

2. Will Arts in *Through A Glass*, Darkly, p. 6.

3. Houston (1994:186)

4. Charles Adams in *Tradition and the Legitimization of Social Change-Tradition*

سنت در درون خود حقیقتاً توانایی انجام دگرگونی را دارد. سنت غالباً از درون، ابزار دگرگونی و گذار از کهنه به نو را فراهم می‌کند. هرگونه امتناع در برابر آن امری پراگماتیک نخواهد بود و به ناگزیر به بحران در نوگرایی می‌انجامد.^۱

پراگماتیسم در نگرش پسامدرنیسم، بر مفهوم کارآمدی مبتنی است. آن را مفهومی برتر می‌داند و بر آن، تکنولوژی را نیز می‌افزاید. پرسش بسیار مهم این است که: آیا به کار می‌آید؟ یکی از پراگماتیست‌ها به نام ویلیام جیمز، برای نخستین بار عنوان کرد که فرد باید هر دیدگاه را بر پایه ارزش نقد آن مورد داوری قرار دهد.^۲

اصالت فرهنگی، به عنوان نیاز زمانه در جهان سوم قلمداد شده است. این نیاز واکنشی در برابر شکست توسعه‌گرایی است که نخست برای به‌کرد و اصلاح خبط‌های استعماری در پیش گرفته شد. توجه به اصالت، بازتابی از شکست در پدید شدن لیبرالیسم حقیقی‌ای بود که به عنوان یار و همراه توسعه‌گرایی دانسته می‌شد. پاسخی به ناتوانی مدرنیته در تدارک یک منطق بطلان‌ناپذیر بود. حال آن‌که استعمار، توسعه‌گرایی و آزادی از این منطق برخوردار بودند.^۳

جست‌وجوگران اصالت، چاره خود را در رها کردن و چشم‌پوشی از قواعد معین رسیدن به مدرنیته یافتند و برای چشم‌انداز آینده، نگاه خود را به سنت‌های محلی و بومی دوختند. باور بر این بود که اصالت تنها ابزار عملی و معتبر برای فرار از تناقضات و تردیدهای ذهن‌گرایی و آن بی‌معنایی و پوچی‌ای است که غالباً با چشم‌اندازهای پسامدرنیسم در امور انسانی پیوند دارند.^۴

گرچه این امر، انکار طرح بنیادهای مورد پذیرش جهانی بود، اما عملاً در صدد بازسازی تجربه انسانی بر زمینه‌ای ژرف‌تر، درونی و غیرعقلانی است تا فرد یا جامعه فردی آن را به صورت «اصیل» دریابد. جست‌وجویی است در پی

and modernity, p. 122.

1. Rhoda Lois Blubberg, *Technology and Modernity*, p. 131.

2. William James (1955-192)

3. *Overcoming*, p. 3.

4. *Overcoming*, p. 3.

این که «ما» چه هستیم و با این نکته که «آنها» از ما می خواهند که چه باشیم، در تضاد است.^۱ سنت، تا هنگامی که تأثیر غربی شدن از هیچ جنبه‌ای از زندگی رخت نبسته و همواره نشان‌هایش هویداست، نمی‌تواند به وضع موجود بازگشت نماید. اکنون دیگر، تکنولوژی بر رقابت‌طلبی‌های سنت چیره شده و به موقعیت بلامنازعی رسیده است که نشان از هویتی جهانی دارد.^۲ امروزه دیگر گزینه‌هایی چون غرب و شرق و یا سنت و مدرنیته وجود ندارد. مسئله این است که به چه شیوه‌ای باید مدرن بود که از آن خودمان باشد.^۳ در جامعه‌ای که به گونه‌ای روزافزون جهانی می‌شود، سنت‌های گذشته باید چنان پرداخته شوند که هم دگرگونی‌ها را بپذیرند و هم خصلتی یگانه بیابند که نمایندگی ارزش‌های مطلوب را داشته باشد.

بنابراین، معمولاً اصالت‌خواهی به معنای آرزو برای جلوگیری از گسترش مدرنیته و حفظ یک جامعه سنتی (که بسیار سال‌ها پیش ناپدید شده)، نیست. بلکه فریادی است برای رام کردن ببر نوسازی: به عبارت دیگر در پی نوعی مدرنیته‌ای است که کم‌تر لعاب اجبار و خودکامگی و شیطنت دارد، فراگیرتر است و از همه مهم‌تر، در آفرینش شیوه‌ای از زندگی که از لحاظ مادی و معنوی رضایت‌بخش‌تر باشد، خلاقیت بیش‌تری دارد.^۴ اصالت، پاسخی به شرایط اجتماعی برآمده از هجوم مدرنیته است. اصالت، از منظر روشنفکری نیز حلقه اتصال اندیشه‌هایی است که سیاست‌های مدرنیته بر پایه آن‌ها شکل گرفته‌اند.

در سطح فردی، اصالت دارای ریشه‌هایی است که آفرینش‌های شخصی، ساخت و کشف یک ماهیت اصیل از آن‌ها شکل می‌گیرد و به ظاهر با قواعد ماندگار جامعه و هر آنچه که بالقوه به‌عنوان اخلاقیات شناخته می‌شود، مخالفت دارد. اما این عمل جنبه‌ای پاک‌کننده و بهبودبخش نیز دارد که افق‌های معنایی را می‌گشاید و «خود» را در فرایند یک گفت‌وگو، برای رسیدن به تعریف

1. *Overcoming*, p. 14.

2. Hans Belting in *Through a Glass, Darkly*, p. 57.

3. *Overcoming*, p. 4.

4. *Overcoming*, p. 7.

مناسبی از این که «خود» کیست، وارد می‌کند. اصالت خود اندیشه‌ای درباره آزادی است. این بحث، در بردارنده مفهومی از «من» است که طرح «زندگی من» را در برابر نیاز به سازگاری با بیرون دنبال می‌کند.^۱ و در نتیجه، نگرش روشنی به دست می‌آید که یک شخصیت واقعاً کیست و بدین ترتیب فرد می‌تواند جایگاه خود مسئولانه‌تری را بیابد. این امر باید به فرد فرصت دهد تا کامل‌تر و متنوع‌تر زندگی کند، به گونه‌ای که زندگی از آن او باشد و تناسب بیش‌تری برای او داشته باشد.^۲

جست‌وجو برای اصالت با اصلاح در سنت‌های دینی و غیردینی مصادف بوده است: امه سزر^۳،^۴ و لئوپلد سنگور^۵، مفهوم سیاه بودن^۶ را که بر فرهنگ تأکید می‌کند و با ایمان کار ندارد، پیشنهاد کرده‌اند. جولیس نیرره^۷، پاسخ را در ترغیب و انگیزش سنت‌های مشترک به سمت حوزه‌های اخلاق و دین یافته است. گوستاو گوتیهرز^۸ بر اندیشه الهیات آزاد دامن می‌زند که توانست در درون کلیسای کاتولیک در امریکای لاتین، به مسیحیت صیغه‌ای انقلابی بدهد.^۹

باید بریدگی و انفصال میان سنت و مدرنیته در زمینه‌های غیرغربی را پر کرد. باید گفتمانی میان آنچه که به عنوان اجزای ناهماهنگ دیده می‌شود و سازگاری اندکی دارند، برقرار شود.^{۱۰} آن‌گونه که اکبر عباس با حرارت و جدیت عنوان می‌دارد: «فضا، در هر جا که دگرگونی‌ها راستای روشن و مشخصی ندارند، با شتاب‌ها و در دامنه‌های زمانی مختلف گسترش می‌یابد. مفهوم زمان‌شناسی و

1. Taylor, Charles *The Malaise of Modernity*. Anansi Press, Toronto, 1992. p. 67.

۲. مارکس و لنین به دنبال مفهوم قرارداد اجتماعی روسو، مفهوم انسان-مرکزی را در مباحث جدید خود، از جمله در بحث بی‌خدایی و تنهاج‌طلبی زیست‌محیطی که حتی جامعه‌ای سرمایه‌داری را نیز دربرمی‌گرفت، مورد توجه قرار دادند. (Charles Taylor, p. 94)

3. Amié Césaire

4. French Politician and Philosopher from Martinique

5. Leopold Senghor

6. negritude

7. President of Tanzania

8. Gustavo Gutierrez

9. *Overcoming*, p. 16.

10. Gale in *Through a Glass, Darkly*, p. 53.

دوره‌بندی تاریخی تضعیف می‌شود، آنچه‌آن که کهنه و نو هم‌عصر می‌شوند و پیوستگی‌ها و بردگی‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند... پیش از نو و پس از نو، دست در دست هم، بی‌آن که سختی با هم داشته باشند، کنار می‌آیند.^۱

تجدید حیات^۲ سنت گذشته، بخشی از راه‌حل‌ها و وظیفه پراگماتیسم است. این وظیفه، نیاز به مفهوم پایداری و پیوستگی، ارتقای آن و احراز یک هویت جداگانه را برآورده می‌کند و راه‌حل‌هایی برای دشواری‌های معاصر فراهم می‌سازد.^۳ سنت و مدرنیته دو قطب یک نمونه مطلوب نیستند. بلکه فرایندهایی درهم تنیده‌اند و دارای عناصری متفاوت با تأثیر متقابل درهمند.^۴

عبارت سنت، بازتابنده جاذبه‌ای نیرومند از همبستگی خودکار میان فرهنگ موجود و عقب‌ماندگی بود. این عقب‌ماندگی، به‌طور کلی دارای مشخصه‌هایی چون ارتباطات کند و محدودیت‌پذیری در چارچوب زندگی جامعه است. سنت همچنین با مفهوم دین‌داری^۵ (به معنای وسیع کلمه)، به‌عنوان یک جهان‌بینی و یا ایدئولوژی توده‌ها، درآمیخته بود. فرناندو هنروک کاردسو^۶ این مفهوم را به‌عنوان حس هویت فرهنگی خوانده است. اما آن را واجد ارزش‌های متعالی نمی‌داند، بلکه بر آن است که دارای ارزش‌های موروثی غیردینی است. ملی‌گرایی فرهنگی نشانگر تعهد مستمر و پایدار توده‌های وسیع به یک جهان‌بینی کهن است.^۷ (درواقع) این پدیده ممکن است به هنگامی که اصالت با مفهوم توسعه در جهان غیرغربی به رقابت برمی‌خیزد، به حد افراط خود برسد.

1. Abbas, Akbar. *Hong Kong, Culture and the politics of Disappearance*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1997.

2. revitalisation

3. *Tradition and Modernity*, p. 2.

4. *Tradition and Modernity*, p. 2.

5. religiosity

6. Fernando Henroque Cardeso

7. Ivan Louis Horowitz. *Tradition, Modernity and Industrialization*, towards an integrated developmental paradigm, p. 24.

استفاده درست از سنت همواره نمی تواند دیگر خواهانه^۱ باشد. زیرا کاربرد و سودمندی آن همواره جنبه‌ای ابزاری دارد. می توان از آن برای حصول نتایج سیاسی در برخورد با توده‌ها و تابع ساختن آن‌ها و یا به‌عنوان ابزاری برای ایجاد ثبات استفاده کرد. به پیش‌بردن همزمان نوسازی و سنت از سوی سطوح مختلف دولتی غالباً دربردارنده نتایج متناقض و ستیزبرانگیز است.^۲ در تحلیل سطح دولتی و یا کلان، کل نهادهای سنتی ممکن است ارتقا یابند، و یا شکست بخورند و به سادگی در معرض فساد قرار گیرند. در سطح فردی (فرد و یا خانواده)، چنین اقداماتی به‌طور کلی، آگاه یا ناآگاه و به‌گونه‌ای مستقل برگرفته و یا رد می‌شوند.^۳ در سطح فردی، اخیراً به واسطه کاربردهای اخلاق نظری و عملی علوم و فن‌آوری نوین، ستیز میان سنت و نوخواهی به‌عنوان مقوله‌ای از پیشرفت، به‌ویژه در کشورهای جهان سوم، بالا گرفته است. حسن مسئولیت فرد نسبت به دیگران، از طریق پذیرش همه پیامدهای ناشی از تصمیمات یک شخص (خود-مسئولیتی)، در واقع چارچوب تعهدات اجتماعی و اداری او را نسبت به جامعه‌اش مشخص می‌کند. فرد، میان تلاش برای وفادار ماندن به خود و پرهیز از نسخه‌های اخلاقی رفتار و راه‌های کسب موفقیت بیرونی، و نیز پای‌بندی به ندها و انگیزه‌های کاملاً درونی خود سرگردان است.^۴

برای ملل در حال توسعه که تجربه استعمار را از سر گذرانده‌اند، توسعه به‌صورت امری کاملاً مظنون در آمده بود. چرا که نوسازی با امپریالیسم شناخته می‌شد. مدرن شدن، پدیده‌ای خارجی بود و خارجی، در واقع به معنای طرد و زدودن سنت‌های بومی از سوی امپریالیسم به شمار می‌آمد. این امر فوریت جست‌وجو و کسب یک هویت بی‌طرف را گوشزد می‌کرد.^۵ چنین دریافت شده بود که جامعه باید برنامه‌ای برای خود و مطابق با نیازهایی که از سوی سنت‌های

1. altruistic

2. M.E. Roine and N.R.Keddie, eds. *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*. Albany, N.Y. SUNY Press, 1981.

3. *Tradition and Modernity*, p. 3.

4. *Overcoming Tradition*, p. 1.

5. *Tradition und Modernity*, p. 4.

فرهنگی اش گوشزد می‌شود، پی بریزد و از نفوذ و تأثیر عوامل برنامه‌ریز بین‌المللی مصون بماند.^۱

لغزش به ذهن‌گرایی

ماهیت جامعه ما هر چه که باشد، فرد مستعد جابه‌جایی است و به‌گرایش حرکت‌های ذره‌ای دامن می‌زند. افزایش برخورد مردم با هم بر پایه تصادف صرف، فرد را از ایجاد رابطه و ژرفا بخشیدن عاطفی به آن محروم می‌کند و بدین ترتیب، شیوه نگرش به کل جامعه را به یک نگرش ابزاری بدل می‌کند.^۲ انسانیت اکنون آن است که ما با عمل و سخن خود نشان می‌دهیم. ستایش فوکو از زیبایی‌شناسی، در واقع قریادی است رسا و روشن در این‌که: میان خودیابی و آنچه که هنرمند می‌آفریند، رابطه‌ای وجود دارد. نیاز به اصیل بودن مطرح است، و نه از پیش بودن. به هر حال، خودتعیینی^۳ رابطه‌ای تنگ و در هم‌تنیده با اخلاق، و روشن‌تر، با اخلاق توده‌ها دارد.^۴

بخش چهارم: گذار به نیست‌انگاری

یکی از پیچیده‌ترین جنبه‌های پسامدرنیسم، گذار آن به سوی نیست‌انگاری است. نیست‌انگاری به روشن‌ترین شکل در نوشته‌های نیچه که مرگ خداوند را اعلام کرده بود، هویدا است: آن‌گاه که دیگر چیز ناشناخته‌ای برای انسان به جا نماند، او خود را رها و بری از ترس تصور می‌کند.^۵ و آن‌گاه که انسان روح (عناصر علی وجود) چیزها را می‌شناسد، دیگر آن‌ها برای او ماهیتی دوگانه ندارند. و رابطه سطحی و مقطعی میان شیء و انسان به یک سطح عقلانی نزول می‌کند و

1. *Tradition und Modernity*, p. 1.

2. Charles Taylor, p. 59.

3. self-determination

4. Charles Taylor, p. 66.

۵. این برداشت از این اندیشه برآمده که طبیعت از جسم و روح ساخته می‌شود. انسان به کالبدش شناخت دارد اما در برابر روح گیج و سرگردان است و این امر به ترس او می‌انجامد. چنین تصور شده که آن روح به قلمرو خدایی تعلق دارد.

در واقع، به «گردونه تصادفی معنا» تبدیل می‌شود.^۱ آنچه که به جا می‌ماند، جهانی بی‌هدف، بی‌مرکز، بی‌مآخذ، و بدون امید است. این است نیست‌انگاری، بدان اعتبار که هیچ چیز معناداری وجود ندارد.

پرسش نیچه آن است که چگونه انسان می‌تواند بدون افسانه‌ها و اساطیر سنتی (که هم استقلال و آفرینش‌گری را از او سلب می‌کنند، و هم او را از یأس در امان می‌دارند)، زندگی کند؟^۲ سنت، در میان این نابسامانی وجود، ایجاد آرامش می‌کند. آن لحظه که انسان می‌اندیشد که طرح مدرنیته در زدودن سنت نتیجه داده است، بهره‌ای تازه از سنت‌های گذشته، زیباشناختی بومی و خاطرات به شکلی بیرون از انتظار سر برمی‌کند. این وضع، نه سبب بازپیدایش آن سنت‌ها بر سکوی اهمیت است و نه بازگشت به گذشته است. بلکه، جست‌وجویی متناقض برای هماهنگی میان ذهنیت و مدرنیته است.^۳ محافظت از آسایش در برابر سردرگمی و خلأ است، که اگر به مرحله نیست‌انگاری برسد، رها خواهد شد. فقدان ترس، در واقع شرطی بطلان‌پذیر است.

مدرنیته‌های متعددی که از مدرنیته غیرغربی برآمده، در واقع حاکی از جست‌وجو در پی پاسخی چاره‌ساز برای تنش‌های میان هویت و نیروهای مختلف و همسو در مدرنیته است. این طرح می‌کوشد عناصر جدلی همعرض میان موقتی‌های نو، و جست‌وجو برای جاودانگی آن‌ها را درک نماید. باز به گفته گُله: «(این) طرحی است که در پی کاوش در میان آشفتگی‌های ظاهری ناشی از نمودهای آسیب‌شناختی تصورات اجتماعی، ترکیب هویت و مدرنیته (از جمله ملی‌گرایی، بنیادگرایی) و کشف رمز از عبارات (حوزه‌های) شلوغ و درهم‌ریخته مربوط به نوآوری‌های اجتماعی است.»^۴

1. Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of the Enlightenment*.

2. *Overcoming*, p. 36.

3. Gole, p. 55.

4. Gole, p. 55.

حرکت به سوی پراکندگی و افتراق

بی‌اعتمادی به تمرکزگرایی، شاخصه پسامدرنیسم است. از این رو، پسامدرنیسم به جزء‌نگری و شاخه‌گرایی گرایش دارد. این امر، به‌ویژه در آن‌جا که پدیده جهانی شدن به پیش می‌رود و وفاق بر آن است که ما در یک دهکده جهانی زندگی می‌کنیم، به‌نظر متناقض می‌آید. این گونه تکه‌پارگی و انفصال را می‌توان در زمینه‌های سیاسی و اخلاقی نیز مشاهده کرد. امروزه ما گروه‌هایی چون سبزها، فمینیست‌ها و سنت‌گرایان تندرو را داریم. پسامدرنیسم هر دو گرایش همسطح کردن فرهنگ‌ها، و دامن زدن و بزرگ کردن اختلاف میان آن‌ها را در خود دارد. پسامدرنیسم، جامعه را به فرهنگ‌های برخوردار و فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های ناهشیار تقسیم می‌کند. افراد و مردم در جست‌وجوی هویت‌های خود هستند. اما نه در درون خود، خانواده و یا قوم و ملت‌شان، بلکه آن را در گروهی که بدان تعلق دارند، می‌یابند. یک سنت ویژه در کار شکل دادن عقلانیت در زندگی روزمره است. اما این امر، با روزمرگی، تکرار، گفت‌وگوهای پوچ و بی‌ارزش و کارهای عادی شکل می‌گیرد. سنت در این معنا، در تضاد با نیرویی است که سنت را می‌آفریند.^۱

غربی‌ها و غیرغربی‌ها هر دو خود را با این نیاز مشغول داشته‌اند که در پس حقیقت جاری و پذیرفته شده، نوعی حقیقت را کشف می‌کنند، زیرا آن‌ها موازین رسمی حقیقت را غیرقابل اعتماد می‌دانند و یا نتیجه گرفته‌اند که آن موازین به درستی و کامل درک نمی‌شوند و یا به کار نمی‌آیند.^۲ بدون تکیه به برخی بنیادهای سنتی، این پرسش پیش می‌آید که آیا اخلاقیات بر پایه کشف‌الشهود است یا از ناحیه احساس و یا عقل برمی‌آید؟ آیا اخلاقیات به زمان و مکان وابسته است یا آن که مستقل از رخدادهای تاریخی است؟ آیا اخلاقیات ذهنی است یا عینی، دگرگونی‌پذیر است یا ثابت، ویژه است یا جهانی است؟^۳

1. *Overcoming*, p. 36.

2. *Overcoming*, p. 52.

3. Harry Peeters, *Old Virtues and Vices as Icons for a New Morality in Through a Glass, Darkly*, p. 68.

کانت اظهار داشته است که سلطه انسان بر طبیعت (یعنی مدرنیته، سرانجام علیه این انسان صاحب اندیشه قد علم می‌کند. چرا که از بازتاب زمزمه‌های او چیزی به جا نمی‌ماند مگر این صدای جاودان: من می‌اندیشم، که باید در همه اندیشه‌هایش جاری باشد. بروت^۱، مدرنیته را همچون اعمال مردان جادو در سنت‌های گذشته می‌شمارد که جنبه‌ای مقدس یافته است.^۲

جان‌گرایی^۳، شیئی را معنوی کرد، همان‌گونه که صنعت‌گرایی نیز روح انسان را به شیئی مبدل ساخت. آن‌گاه که عقل ابزاری چون داور بر اخلاق انسانی بر کرسی بنشیند، هر چیز در جامعه به شیئی تبدیل می‌شود. از یک جهت، این امر، در صورتی که همه جنبه‌های زندگی به اعتبار یک تحلیل هزینه-فایده عقلانی شود، آزادی‌بخش است و در غیر این صورت یک خودکشی داوطلبانه است و تجارب اصیل انسانی به حد یک انتخاب از فهرست غذا در مهمان‌سرا نزول می‌یابد.

بدین ترتیب، انسان چیزی جز لذت و ارضای شخصی برای زندگی ندارد و خود را تنها به عنوان یک واقعه می‌یابد که در لمحّه‌های موقتی و فضایی زندگی می‌کند. پیش از این، اخلاق چونان ندایی درونی بود و خوب و بد با جزا و مکافات که از سوی خداوند مقرر می‌شد، پیوند داشت.^۴ در شرایط نیست‌انگاری چیزی که انسان را از غایت خود تحقیق‌ی بازبدارد، موجود نیست.

گذشته تکرار ناشدنی است، اما باید آن را چون منبع شناخت گذشته نگریست. انسان به اراده خود گرفتار همه تکنولوژی و در راه مدرنیته‌های بزرگ‌تر است. اما، اهمیت انسان پیش‌تر از آن است که صرفاً به عنوان گوشه‌ای از بازی تکنولوژی برای اهداف نامعین و ناشدنی تولیدی، درآید. اما، اگر انسانیت از ورطه نیست‌انگاری محفوظ مانده، تنها بدین اعتبار است که او همواره توانسته است جنبه‌های فرهنگ سنتی، ارزش‌ها و حتی مذهب را برای خود یادآوری کند. تا زمانی که این مناسبات در تعیین وظایف انسان (و اگر نه در

1. Brute

2. *Dialectic of the Enlightenment*, p. 28.

3. Animism

4. *Overcoming*, p. 26.

سعادتش)، نقش و جنبه آمرانه دارند، او نمی‌تواند حقیقتاً خود را از تأثیرات سنتی برهاند.^۱

ممکن است پرسش شود که چرا برخی سنت‌های معین در جریان گذار یک جامعه به وضعی بهتر، از دیگر سنت‌ها بهتر عمل می‌کنند؟ چه چیز در میراث ما و یا زمان وجود دارد که به جای یک رویکرد تکاملی سبب برانگیختن رویکردی انقلابی می‌شود؟^۲ هورکهایمر و آدورنو چنین اظهار می‌کنند که عقلانیت ابزاری می‌تواند به گونه‌ای موفق با اسطوره مبارزه کند، اما به قیمت برقراری اسطوره جدید، دیالکتیک فرایند روشنگری چنین است. آنگاه که زمان مدرنیته و نوبت پیروزی نوسازی بر سنت‌های کهن فرا رسد، سنت‌های نوین و بهنگام دیگری شکل می‌گیرند، و راه‌های نوینی را برای فرا رسیدن یک روشنگری نو و مدرنیته تالی آن می‌گشایند.

1. *Overcoming*, p. 34.

2. *Overcoming*, p. 191.

نگاهی کوتاه به مفهوم پسامدرنیسم^۱

۱. معنای کلمه

پسامدرنیسم که در فارسی به صورت «پست مدرنیسم» نیز به کار می‌رود از ترکیب پیشوند «پسا» به معنای (Post) و «مدرنیسم» (Modernism) تشکیل شده است. مدرنیسم از مشتقات مدرن و مدرنیته، از ریشه لاتینی (modo) به معنای «اکنون» است. به همین دلیل باید میان دوره‌های ماقبل مدرن (Premodern)، مدرن (modern) و پسامدرن (Postmodern) تفاوت قائل شد. به طور خلاصه ماقبل مدرن به دوره‌ای گفته می‌شود که فرد تحت تسلط سنت و اقتدار الهی و قدرت سیاسی است. در دوره مدرن فردیت اعتلا یافته و سنت نقد می‌شود. در این دوره فرد خودمختار با ظهور یا ظهور به شکل سوژه دکارتی خود را ارباب و مالک طبیعت اعلام می‌کند و به مفهوم پیشرفت و بینش فعلی از تاریخ ارزش و بها می‌دهد. از دیگر خصوصیات دوران مدرن می‌توان به آگاهی فرد از فردیت خود، جدایی دین از دولت، تأکید بر آزادی‌های فردی و آنچه ماکس وبر «افسون‌زدایی جهان» می‌نامد، اشاره کرد. همچنین دوران مدرن در رویدادهای تاریخی چون انقلاب امریکا و فرانسه و دو اعلامیه استقلال امریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه تجلی می‌یابد. مدرنیته نیز دوران تأکید بر

۱ سخنرانی در حله آگورا، دانشگاه نورنبرگ، نبر ۱۳۸۰.

علم گالیله‌ای و نیوتونی همراه با انقلاب‌های علمی و صنعتی در غرب است. به عبارت دیگر، دوران مدرن یا مدرنیته در دو عنصر اصلی خلاصه می‌شود:

۱. عقل‌ابزاری - به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان از طریق به‌کارگیری علم و تکنولوژی

۲. عقل انتقادی - به معنای تأکید بر سوژه خودمختار که شناسنده خود و جهان است و بر آزادی‌های فردی خود تأکید می‌کند.

از نظر تاریخی، فرهنگ مدرن با دوره رنسانس آغاز شده و با عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و ایده‌آلیسم آلمانی به‌عنوان گفتمان کلیدی غرب تحکیم می‌شود.

اندیشه پسامدرن، تفکری است که به‌منظور تعیین حدود عقلانیت مدرن آن را نقد و کامل می‌کند. گرچه بسیاری بر این عقیده‌اند که پسامدرنیسم به‌نوعی پایان مدرنیسم است ولی درحقیقت پسامدرنیسم به نگرشی - چه فلسفی و چه هنری - گفته می‌شود که در چارچوب مدرنیسم اتفاق می‌افتد. درعین حال که چالشی است علیه این چارچوب، اما در درون این منظومه فکری و فلسفی مدرن اتفاق می‌افتد. درعین حال که فرزند آن است، اهداف و گفتمان آن را به چالش می‌خواند.

آنچه پسامدرنیسم در پی نقد آن است، اعتقاد دوران مدرن به عقل به‌عنوان کلی‌ترین و عینی‌ترین مسند واقعیت و این اعتقاد است که تمامی تغییر و تحولات اجتماعی بر مبنای فعالیت عقل صورت می‌گیرد. از این‌رو، پسامدرنیسم همراه با نقد پروژه روشنگری و مفاهیمی چون پیشرفت، کلیت، عقلانیت و نظام‌مندی تمامی اصول فردی و اجتماعی مدرنیته و ساختار معرفتی نهادهای سیاسی آن را مورد تردید قرار می‌دهد. به‌طور خلاصه پسامدرنیسم چالشی است فلسفی، هنری، جامعه‌شناختی و سیاسی علیه تمامی ستون‌ها و پایه‌های فکری و سیاسی و علمی مدرنیته همانند اومانیسم، لیبرالیسم، رئالیسم و علم جدید و تکنولوژی.

عصر روشنگری که معتقد بود دوران تاریکی و خرافات را پشت‌سر گذاشته است، با انتقاد به قدرت کلیسایی، مسئله مشروعیت سیاسی مدرن را مطرح کرد

و با تکیه بر انقلاب نیوتونی و اعتقاد به پیشرفت علمی و اخلاقی بشر، مبانی اقتصادی و سیاسی قرن هجدهم را که در لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی تجلی یافته است فراهم کرد. از نظر روشنگری، شناخت، مقوله‌های خنثی و عینی است که می‌تواند مبنای آزادی و نجات بشر شود و رؤیای آن تسلط بر جهان و پیشرفت بشری از طریق این شناخت فلسفی و علمی بود. پسامدرنیسم، در واقع، مخالفت جدی با این نگرش و نگاه فلسفی به انسان و جهان است.

۲. شکل‌گیری فکر پسامدرن

بسیاری نیچه، هایدگر و آدورنو و هورکهایمر را از پایه‌گذاران پسامدرنیسم می‌دانند. نیچه نخستین فیلسوف شالوده‌شکن مدرنیته است که بسیاری از متفکران پسامدرن چون دریدا، فوکو، لیوتار و بودریار را تحت تأثیر قرار داده است. نوک حمله نیچه مسئله حقیقت است و در پاسخ به این سؤال پایلت^۱ از حضرت مسیح که می‌پرسد «حقیقت چیست؟» و حضرت مسیح سکوت می‌کند، نیچه پاسخ می‌دهد که «حقایق توهماتي هستند که فراموش کرده‌اند که چیزی جز توهم نیستند.»

به گفته پسامدرن‌ها فکر و اندیشه فلسفی هایدگر پیامدهای مثبتی برای نقد و فرار از مدرنیته داشته است، ولی برخی از آنان معتقدند که هایدگر خود اسیر عصر خود باقی می‌ماند. شاید بتوان گفت که هایدگر دوره دوم، یعنی هایدگر به عنوان نویسنده کتاب‌های زمان و وجود (۱۹۶۲) یا پایان فلسفه و وظیفه اندیشیدن (۱۹۶۳) به بحث‌های پسامدرن در مورد زبان به عنوان نظام تمایزی و تفاوتی از نشانه‌ها که حضورشان در ارتباط با عنصری که حضور ندارد تعیین می‌شود کمک کرده است.

همچنین کتاب دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر شاید بیش‌ترین تأثیر را بر متفکران پسامدرن در جهت نقد پروژه روشنگری گذاشته باشد. موضوع اصلی کتاب توضیح این مطلب است که هدف اصلی روشنگری

آزادکردن انسان از اختناق سیاسی و بدبختی اقتصادی و مادی بوده است. ولی روشنگری خود تبدیل به اسطوره‌های شده است که همراه با بدبختی و فلاکت است. از منظر آدورنو و هورکهایمر پروژه عقلانی روشنگری به تسلط تکنولوژی بر جهان و اسیر و بنده شدن فرد در نظام‌های توتالیتر منجر شده است.

به گفته وولفگانگ ولس^۱ مفهوم پسامدرن نخستین بار در اوایل سال‌های ۱۸۷۰ به کار رفته است. ولی آنچه مسلم است این است که کلمه پسامدرنیسم در سال ۱۹۲۶ به صورت عنوان کتاب برنارد بل^۲ تحت عنوان *Postmodern and other Essays* به کار گرفته شده است. در سال‌های ۱۹۵۰ کلمه «پسامدرن» در نوشته‌های چارلز اولسون^۳ در زمینه شعر و نقد ادبی به کار می‌رود. اولسون تحت تأثیر فلسفه هایدگر می‌کوشد تا با سنت عقل‌گرا و اومانیستی غرب گستی در زمینه شعر و ادبیات برقرار کند. اولسون با تکیه بر ایده هایدگری «پایان متافیزیک عقل مرکزی»^۴ مبانی جدیدی را در زمینه شعر پسامدرن پایه‌ریزی می‌کند، در سال ۱۹۵۹ اروینگ هاو^۵ مقاله معروفی در مورد «جامعه توده‌ای و ادبیات داستانی پسامدرن» می‌نویسد و در این مقاله سائول بلو، سالینجر و نورمان میلر را به عنوان نویسندگان پسامدرن معرفی می‌کند.

بین سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۷ جریانات ضد مدرنیستی جدیدی در زمینه معماری و هنر و ادبیات به وجود می‌آیند. در زمینه ادبیات و نقد ادبی این جریانات در نوشته‌های دو شخص به نام‌های لئونارد مهیر^۶ در مقاله «پایان رنسانس» و ایهاب حسن^۷ در مقاله «مثله شدن اورفئوس» تجلی می‌یابند. مسئله ایهاب حسن تفکیک میان ادبیات مدرن و ادبیات پسامدرن است که از نظر او ادبیات سکوت^۸ است. برای ایهاب حسن «ادبیات سکوت» ادبیاتی است که ضد مدرن و ضد هر گونه بازنمایی^۹ باشد. به گفته او ساموئل بکت نماینده

1. Wolfgang Iser

2. Bernard Bell

3. Charles Olson

4. logocentric metaphysics

5. Irving Howe

6. Leonard Meyer

7. Ihab Hassan

8. literature of silence

9. representation

ادبیات سکوت به معنای جدید آن است. ادبیات سکوت از نظر حسن ادبیاتی ضداومانیستی است که از اشارات بلندپروازانه مدرنیسم دوری می‌کند، چون با هر گونه اوتوریتاریسم، اومانیسم و نخبه‌گرایی (elitism) مخالف است. لئونارد مه‌یر نیز به دنبال نگرش انقلابی از انسان است و معتقد است که انسان دیگر مرکز جهان نیست و هیچ تفاوتی با درختان، سنگ‌ها و باکتری‌ها ندارد.

لئونارد مه‌یر به دنبال ایجاد زیبایی‌شناسی‌ای ضداومانیستی است. حسن و مه‌یر هر دو بر این اعتقادند که ادبیات داستانی و شعر باید به دنبال ایجاد رؤیاهای بی‌حد و مرز باشند و برای این کار باید از زبان فاصله گرفت. این فاصله‌گیری به دو شکل ممکن است: به شکل طنزآمیز مالارمه^۱ یا به شکل بدون تبعیض آرتور رامبو^۲.

به دنبال حسن و مه‌یر در سال‌های ۱۹۶۰ در امریکا سوزان سونتگ^۳ و لسلی فیدلر^۴ به شیوه‌های انتقادی به مدرنیسم در هنر و ادبیات توجه می‌کنند. سونتگ در مقاله‌ای تحت عنوان «علیه تفسیر»^۵ به سال ۱۹۶۴ می‌نویسد: «ما باید به حس‌های خود برگردیم. باید یاد بگیریم که بیش‌تر ببینیم، بیش‌تر بشنویم و بیش‌تر حس کنیم.» بنابراین از نظر سوزان سونتگ تفسیر و تأویل عملی ارتجاعی است و باید از آن پرهیز کرد چون ارزش آثار هنری در تفسیر ما از آنها نیست، بلکه در معانی خود آثار است.

سونتگ در سینما دو فیلم سال گذشته در مارین باد آلن رنه و زیستن زندگی خود ژان لوک گدار^۶ را مثال می‌زند.

برای سونتگ فیلم رنه حالتی غیرقابل تفسیر دارد و حس‌های تصاویر را به شکل بلاواسطه درک می‌کند. گدار هم هرگونه علیت را رد می‌کند و نمی‌کوشد تا چیزی را توضیح بدهد. فیلم گدار معرف یک نگرش خاص نیست، بلکه مخلوطی است از اسناد گوناگون چون متن، روایت و کلمات قصار.

1. Mallarme

2. Rimbaud

3. Sontag

4. Fiedler

5. against interpretation

6. Godard

فیدلر هم به نوبه خود مرگ مدرنیسم را اعلام می‌کند و می‌گوید که ما در دورهٔ پسامدرن وارد شده‌ایم که دوردای است ضد عقلانی و عاطفی. برای فیدلر زمان پسامدرن فاصله میان نخبگان و توده‌ها را از میان برمی‌دارد و به همین دلیل این هنر پسامدرن هنری ضد هنری و اساساً سیاسی است.

در سال ۱۹۷۳ دانیل بیل^۱ جامعه‌شناس امریکایی کتاب اعتلای جامعه پسا صنعتی را چاپ می‌کند و بر این نظر است که ما در غرب در جوامع مصرفی توده‌ای هستیم که بی‌کاری را به همراه دارد. برای دانیل بیل جامعهٔ پسا صنعتی جامعه‌ای است که در آن مسئله خدمات از تولیدات بهتر است و صنایع بر مبنای علم و تکنولوژی مرکزیت یافته‌اند و نخبگان جدید تکنوکرات‌ها هستند که قشر بندی جدیدی به جامعه می‌دهند.

دانیل بیل در سال ۱۹۷۶ در کتاب تضادهای فرهنگ سرمایه‌داری می‌نویسد: «ما شاهد فرسودگی مدرنیسم هستیم و انواع گوناگون پسامدرنیسم تجلیات تجزیه‌شدن خود در کوششی برای از بین بردن خویشتن فردی است.» در همین سال‌های ۱۹۷۰ ایهاب حسن در مقاله‌ای تحت عنوان عرفان جدید، پسامدرنیسم را به عنوان رابطه جدیدی میان انسان و محیط زیست او بیان می‌کند. او معتقد است که دو معرف اصلی پسامدرنیسم عدم تعیین و عدم تعالی بودن است. در همان سال‌های ۱۹۷۰ به همراه حسن، ویلیام اسپانوس^۲ مجلهٔ *Boundary* را پایه‌گذاری می‌کند. اسپانوس به همراه حسن و اولسون می‌کوشد تا ضد اومانیزم هایدگری را به ایده‌های پسامدرن مرتبط سازد.

در زمینهٔ معماری دو چهرهٔ مهم سال‌های ۱۹۷۰ چارلز جنکس^۳ و رابرت ونتوری^۴ هستند. در واقع کلمه «پسامدرن» با استفاده جنکس از آن و چاپ کتابی تحت عنوان زبان معماری پسامدرن در سال ۱۹۷۵ عوام‌پسند می‌شود. برای جنکس معماری مدرن آرمانی جهانی و عالم‌گیر داشت و استفاده‌ای کاربردی از مواد داشت. در حالی که پسامدرنیسم در معماری به یک نوع کثرت‌گرایی می‌رسد

1. Daniel Bell

2. Spanos

3. Jencks

4. Venturi

چون از تکنولوژی‌های جدید استفاده می‌کند. مرزها در معماری پسامدرن نامشخص اند و فضاها نامتناهی و بدون لبه. به همین دلیل برای جنکس معماری پسامدرن معماری است دورگه و پیوندی (hybrid). جنکس در کتاب پسامدرنیسم چیست؟ که در سال ۱۹۸۶ چاپ شد می‌نویسد که هدف پسامدرنیسم تحقق وعده فرهنگی کثرت‌گرا با آزادی‌های گوناگون است و دورشدن از نظام یک بُعدی مدرن که صداهای مخالف را خفه می‌کرد و اصولی کلی برای سلیقه و ذوق برقرار می‌کرد. برای جنکس معماری مدرنیست با کوشش‌های عقاب‌گرایانه خود نظم خاصی را به فرد تحمیل می‌کرد، در صورتی که معماری پسامدرنی شوخ‌طبعی و زینت را وارد فضاهای شهری می‌کند.

زابت و نتوری هم که از نظریه پردازان مهم پسامدرنیسم در معماری است، بر این عقیده است که پسامدرنیسم مخلوطی از شیوه‌های گوناگون را به همراه دارد و در کتاب تضاد و پیچیدگی در معماری در سال ۱۹۸۸ می‌نویسد: «من شلوغی پرشور و نشاط را به وحدت روشن و آشکار ترجیح می‌دهم.» و نتوری تجلی این شلوغی پرشور و نشاط را در شهر لاس وگاس می‌بیند. شهری که در آن به گفته او نشانه‌ها و علامت‌ها از معماری مهم‌تر است.

مهم‌ترین کوششی که از نظر فلسفی برای نظریه پردازان در زمینه پسامدرنیسم شده است در اندیشه فیلسوف فرانسوی ژان فرانسوا لیوتار^۱ صورت گرفته است. لیوتار در کتاب وضعیت پسامدرن (۱۹۷۸) به مسئله شناخت در دوره پسامدرن توجه می‌کند. او معتقد است که کامپیوتری شدن جوامع صنعتی مدرن تغییری در ماهیت شناخت به وجود آورده است. شناخت تبدیل به یک کالای اطلاعاتی شده است و علم از وضعیت اصلی و نخستین خود جدا شده و تبدیل به ابزاری در دست قدرت شده است. بنابراین کسانی که کنترل شناخت را در دست دارند، سیاست را نیز کنترل می‌کنند. لیوتار معتقد است که در دوران پسامدرن، روایت‌های بزرگ^۲ که در تمدن غرب حقیقت تعالی و عالم‌گیر را مطرح

1. Lyotard

2. grand narrations

می‌کردند، جای خود را به بازی‌های زبانی^۱ داده‌اند. ولی علم کماکان برخلاف ایدئولوژی‌های سیاسی قادر به حفظ هاله‌ی تعالی خود بوده است و شناخت علمی خود را فراسوی بازی‌های زبانی قرار می‌دهد و برای مشروع جلوه‌دادن خود به گستره روایت پناه می‌آورد. شناخت علمی از طریق روایت، خود را به دیگران معرفی می‌کند و معتقد است که عالم‌گیر و در هر وضعیتی و برای همه چیز قابل توجیه است. هدف لیوتار مخالفت با اوتوریت‌های بزرگ است که به گفته او موجب ایجاد اختناق در رابطه با خلاقیت‌های فردی بوده است، و در برابر آن، روایت‌های کوچک^۲ را قرار می‌دهد. این روایت‌ها توسط عده کوچکی از افراد و به منظور پیشبرد اهداف مشخصی به وجود می‌آید که اتحاد میان دانشجویان و کارگران در مه ۱۹۶۸ برای پاسخ‌دادن به مسائل اجتماع فرانسه مثالی از آن است. او برای مخالفت با روایت‌های بزرگ به شالوده‌شکنی نیچه‌ای باز می‌گردد و این اعتقاد را که نظام‌های اعتقادی، ایمانی و فکری ما دارای شالوده‌های محکم هستند را رد می‌کند. برای لیوتار وقایعی^۳ وجود دارند که نگرش ما از جهان و گفتمان‌های ایدئولوژیک را زیر سؤال می‌برند. آشویتس و وقایع مه ۶۸ مثال‌هایی هستند که روایت‌های بزرگ تاریخی در برابر آن‌ها شکست می‌خورند. قبول این امر که وقایع قابل پیش‌بینی نیستند و این امر که آینده همیشه گشوده و باز است و آن را نمی‌توان از قبل تعیین کرد، ورود روایت‌های بزرگ را تعیین می‌کند. از طرف دیگر، برخوردهایی که میان منافع گوناگون وجود دارد، همیشه به صورت اختلاف^۴ باقی می‌ماند و هیچ‌گاه قابل حل نیست. لیوتار در اینجا با هابرماس مخالف است چون او به دنبال یک توافق نهایی در اجتماع است. اما برای لیوتار توافق پایان آزادی و اندیشه است. از دیدگاه او عدم توافق است که به ما اجازه کارکردن و تجربه آزادی را می‌دهد. ابداع همیشه با عدم توافق و مخالفت همراه است.

یکی دیگر از متفکران پسامدرن، جامعه‌شناس فرانسوی ژان بودریار است که

1. language games

2. little narrations

3. events

4. different

معتقد است جهان پسامدرن جهان شبیه‌سازی^۱ است و به همین دلیل دیزنی لند و تلویزیون واقعیت‌های امریکا را تشکیل می‌دهند. از نظر بودریار ما وارد جهان فراواقعی^۲ شده‌ایم. به عبارت دیگر، واقعیت تولید می‌شود، ولی از قدرت ما خارج است. بودریار حتی مقاله‌ای راجع به جنگ خلیج فارس در اوایل دهه ۱۹۹۰ نوشت و اشاره کرد که این جنگ، کاملاً ساخته و پرداخته رسانه‌ها بود و آن‌ها چنین جنگی را برای ما تصویر کردند. آنچه که ما از واقعیت و جهان واقعی می‌بینیم در واقع تصویری است که به ما نشان داده می‌شود. رسانه‌ها به صورت دریچه نگاه ما به جهان عمل می‌کنند. حتی وقتی که در صدد مخالفت با این نظام سرمایه‌داری پیشرفته باشیم بلافاصله به بخشی از آن تبدیل می‌شویم. از نظر بودریار پیروزی عقل ابزاری بر شیوه‌های زندگی بشری موجب انحلال سوژه اجتماعی و خصوصی شدن بُعد سیاسی شده است. این انحلال که همراه با انحلال کامل سوژه هگلی به دنبال نقد نیچه‌ای از متافیزیک است، متفکران پسامدرن را به سوی نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی سوق می‌دهد که همراه با پلورالیسمی افسون‌زدا سقوط ایدئولوژی‌ها و نگرش‌های سهوگرایانه را فراهم می‌آورد.

مدرنیته و مخالفان آن در ایران^۱

فروپاشی کمونیسم در دهه پایانی قرن بیستم همزمان بود با اقبال گسترده روشنفکران ایران به پدیده‌ای که به عنوان پسامدرنیسم^۲ موسوم است. این پدیده، خود ملتها و امتزاج دو جریان فکری شامل مضامین مکاشفه‌ای در فلسفه قرن نوزدهم، و جریان منطق نوین فرهنگی، اشکال نوین ارتباطات، و شکل‌بندی‌های اقتصادی در خلال دوره سرمایه‌داری است. ترکیب‌گرایی‌های پس از کمونیسم و پس از مدرنیته، این اعتقاد را در میان برخی روشنفکران ایران برانگیخت که برنامه عمل مدرنیته برای نظریه‌پردازی در سیاست و جامعه دیگر تناسب و کاربردی ندارد.

پیش از آن‌که به مرکز بحث گام بگذاریم، لازم است برخی مسائل مربوط به ترکیب این دو فرهنگ متناقض را روشن کنیم: پیش از همه باید گفت، فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی و اتحاد شوروی سابق به معنای آن نیست که ریشه‌های نظری کمونیسم در کشورهای جهان سوم نیز سست گردیده است. دوم آن‌که، تقریباً ناممکن است بتوان یک تعریف جامع از «پسامدرنیسم» ارائه داد.

۱. سخنرانی در سمپوزیوم «ایران: بین سنت و مدرنیته»، دانشگاه تورنتو، اردیبهشت ۱۳۸۰.

2. postmodernism

واژه پسامدرن^۱، ترکیبی متناقض است که به نظر می‌رسد اشاره به فروپاشی و پایان مدرنیته دارد. پرسشی که برای ما پیش می‌آید این است که: «اگر مدرن بیانگر زمان حال و موجود است، پس چگونه چیزی می‌تواند فراتر و یا بعد از خود باشد؟» به دیگر سخن، چه چیزی بعد از حال و موجود می‌آید که ادامه حال و موجود است؟ این مقوله‌بندی «پسامدرن» نیز همانند ادعای فروپاشی کمونیسیم، بدان معنا نیست که مدرنیته، تا به مرحله‌ای نرسد که «بودریار»^۲ جامعه‌شناس فرانسوی آن را عصر «فراواقعیت» نامیده است، نمی‌تواند زاینده ابعاد جدیدی در اندیشه مدرن باشد. به عکس، اگر یک فرهنگ پسامدرن هم وجود داشته باشد، دارای برخی ویژگی‌ها و مشخصه‌های مشترک با مرحله‌ای است که به عنوان «کمونیسیم فراعقلانی» خوانده می‌شود، و سرانجام به همان سرنوشت هم دچار خواهد بود. فرهنگ پسامدرن، بسیار مشابه با کمونیسیم، دارای شعارهای مخصوص خود، عقلانیت‌ها و برنامه‌های جمعی بر پایه نمونه و الگوی زندگی مصرفی و یک فرهنگ توده‌ای رسانه سویه^۳ است. همان‌گونه که تصویر میکی ماوس نمایشگر بسیاری مکان‌های عمومی در امریکای شمالی است، تصویر لتین نیز بازتابنده مکان‌های عمومی در اتحاد شوروی سابق است.

حالا اجازه بدهید به انطباق زمانی یاد شده در جمله نخست برگردیم؛ یعنی به این نکته که فروپاشی کمونیسیم، به نظر مصادف با زمانی بود که پسامدرنیسم در گفتمان فلسفه سر بر کرد. در سال‌های پایانی دهه ۱۹۸۰، بودریار پایان دوره «مدرنیته» و در سال‌های نخست دهه ۱۹۹۰ فرانسیس فوکو یاما «پایان تاریخ» را اعلام می‌کند. همه این پایان‌ها به نظر مصادف‌اند با پایان قرن و پایان هزاره دوم، و بنابراین شاید بتوان پایان‌های دیگری چون «پایان سیاست» و «پایان فلسفه» را نیز به این سیاه بلند بالای پایان‌های غم‌انگیز (که به نظر مبتلا به روشنفکران معاصر شده است)، افزود. مطمئناً معنای این پایان‌های ادعایی چندان روشن

1. postmodern

2. Baudrillard

3. media-oriented

نیست و این دعاوی در غرب مجادلاتی را نیز برمی‌انگیزند. اما در جهان سوم کج فهمی‌هایی دربارهٔ برخی مفاهیم کلیدی مدرنیته پیش می‌آورند. بدین ترتیب، ترکیب غم‌انگیز پایان ادعایی کمونیسم و مدرنیته، نیاز به تحلیل‌های متفاوت از شرایط سیاسی پسامدرنیسم و کاربرد آن در واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی کشورهای چون ایران دارد. از سوی دیگر، درحالی‌که در کشورهای چون ایران، ضرورت یک نگرش انتقادی به عقلانیت فلسفی و سیاسی مدرن شدیداً احساس می‌شود، بخش‌هایی از روشنفکران ایرانی به جای توسعه دادن، غنا بخشیدن و اصلاح و بازسازی ابزارهای مفهومی لازم، همه‌گونه واکنش برای بی‌اعتبار ساختن و از میدان بیرون کردن آن از خود نشان می‌دهند. مارکسیسم و مارکسیسم دوران آخر^۱ که برای چندین دهه در میان روشنفکران ایرانی رونق و اقبال داشت، جای خود را به پسامدرنیسم و اصول آن، از جمله «شبیه‌سازی»^۲ و «پراکندگی»^۳ و خصومت با هر نکته مربوط به نظام، ساختار و فرایند داده است. گرچه این خصومت، دامن مفهوم مدرنیته را (به‌عنوان یک نظام اجتماعی) نیز می‌گیرد، اما این امر مانع از آن نیست که جریان‌های روشنفکری از «عقلانیت ابزاری» به‌عنوان یک قانون جهانی و اجتناب‌ناپذیر طبیعی بهره‌گیرند. با این حال آن‌ها به گونه‌ای متناقض، با تأکید بر عدم امکان نیروی «جهانی ساز» عقلانیت انتقادی، امکان دسترسی انتقادی به این نیروی تعمیم‌دهنده را مردود می‌شمارند. مفاهیم پسامدرنیسم ایرانی دربارهٔ «پراکندگی و افتراق» و «نسبی‌گرایی» در این جا به گونهٔ غریبی با «روایت کلان» نهایی از «پایان تاریخ» پیوند می‌یابند.

لغزش روشنفکران ایرانی به پسامدرنیسم را نباید به‌عنوان پیشرفت در اندیشه مدرن قلمداد کرد. شرایط پسامدرنیسم در ایران را باید به‌عنوان پیامد فروپاشی «عقلانیت انتقادی» در میان اکثریت روشنفکران ایرانی دانست. احتمالاً متناسب‌ترین مصداق برای درک ماهیت این وضعیت فکری در ایران، «انفجار به

1. late marxism

2. simulation

3. fragmentation

درون» است. «طرح به هم ریخته» مدرنیته در ایران با از دست دادن معنای خود، به درون منفجر می شود. در نتیجه این درون ریزی، کنش های نهادی به صورت تک هایی از خود تبدیل می شوند و سپس صورت تک ها به عنوان وجوه واقعی و عملی در ادامه زندگی خود درمی آیند. آنچه که از فروپاشی «عقلانیت انتقادی» سر برمی کند، القائات و بازتاب های شناور چیزهایی است که زمانی از زمینه سیاسی و فرهنگی برتابیده بود. این فرایند به واسطه یک رفتار و حالت سیاسی غیرعقلانی، که از بی علاقه‌گی و نفرت به سیاست های جهانی و ملی نشأت می گیرد، کامل می شود و به صورت فردگرایی خودخواهانه، بازارمدار و بدون موضوع که امروزه به چشم می بینیم، نمود عینی می یابد. افزایش غم انگیز نگرانی ها و تشویق های اجتماعی و بدبینی به آینده جهان در پی از هم گسیختن چارچوب فلسفی، به عنوان یک نمود و نمایش انتقادی در جامعه، جریان های اصلی روشنفکری ایرانی را به سمت ابراز واکنش های پسامدرنیسم سوق داده است. فرهنگ پسامدرن ایرانی، با تأثیرپذیری شدید و الهام از نیچه، هایدگر و اندیشمندان پسامدرن معاصر، انتقاد کلی از مدرنیته را دستمایه ساخته و با «برنامه سیاسی دموکراسی» به عنوان یک «توهم» برخورد می کند. در ایران، یک جریان کلی و کامل در عرصه فکری معاصر ما وجود دارد که می گوید از نیچه آموخته است که: نمی توان از نارسایی ها و کاستی های عقلانیت مدرن رها شد مگر آن که برنامه سیاسی دموکراسی نقی و انکار شود. زیرا این برنامه، مطابق با اندیشه نیچه، «شکلی از فساد و زوال سازمان سیاسی» است. نقد «اندیشه دموکراسی» اساساً به معنای رد و نقی منطق عقلانیت گفتمانی است. به سخن دیگر، ایستار توهم گریزانه پسامدرن های ایرانی در برخورد با روشنگری (به عنوان منبع تشکل و همگن سازی سیاسی و اجتماعی)، به یک سوءظن ژرف و انکار مستقیم وفاق سیاسی می انجامد. فرسودگی جدی در سازوکارهای سیاسی که زمانی به عنوان راهنمای نوسازی و ترقی اجتماعی در ایران به شمار می رفت و افزایش سیطره اقتصاد بر سیاست، در میان پسامدرن های ایرانی یک ایستار قبیله گرا و ضد جهانی گرایی پدید آورده است. این قبیله گرایی نوین ایرانی، مهر مشخصه های پسامدرنیسم (به ویژه اشکال

مرکز‌گریز پراکندگی فرهنگی، ضدجهانی شدن و ضددموکراسی را بر پیشانی دارد و بدان نیز کمک می‌کند. این ایستار همچنین پرسش‌هایی درباره نقش و نیروی مباحث گفتمانی و به‌ویژه ظرفیت آن به‌عنوان یک بنیاد فلسفی برای عمل و اخلاق مسئولیت به پیش می‌کشد.

شک‌گرایی و بدبینی به بنیادهای سیاسی روشنگری، عقلانیت‌زدایی فلسفی و نسبی‌گرایی سیاسی-اجتماعی، این‌جا در میان پسامدرن‌های ایرانی به‌عنوان میراث هایدگر- نیچه‌ای به هم آمیخته است.

این انکارها دو پیامد مهم به دنبال دارند: نخست، موضع پسامدرن‌های ایران سبب مشکلاتی جدی و قابل ملاحظه برای هر امر سیاسی و مسئولیت اخلاقی است. دوم آن‌که پسامدرن‌های ایرانی فرقی میان حوزه عمومی گفتمان و حوزه قدرت سیاسی قائل نیستند و اولی را به بهانه نارسایی‌های دومی انکار می‌کنند. عقلانیت مدرن را به‌عنوان یک ابزار فشار در دست قدرت مطلقه (مثل آنچه که در نازیسم و استالینیزم رخ داد) می‌داند. مدرنیته، از دیدگاه این روشنفکران برابر است با ایمان و اعتقادی راسخ به عقل «روشنگری». این عقل به قفس آهنین علم و تکنولوژی تعبیر شده که اکنون به‌صورت پدیده‌ای بی‌وقفه و جهانی زیر پرچم «نوسازی» درآمده است.

به اعتقاد من، موفقیت کنونی ما در ایران و بحران فلسفی‌ای که اکنون با آن روبه‌رویم، ایجاب می‌کند که خود را از کمند موضع‌گیری‌های فکری برله یا علیه پسامدرنیسم برهانیم. ما باید خود را از دام این دو راه برهانیم که می‌گوید یا پذیرای ساختارشکنی پسامدرن باشیم و یا این‌که در چارچوب عقلانیت ابزاری (که نمونه‌اش در روح ناب تکنولوژی در جامعه ایرانی دیده می‌شود) قرار گیریم. به‌عکس، بدون انتقاد از فلسفه‌های سیاسی پیش و پس از مدرنیته در عرصه فکری ایرانی، نمی‌توان از سیاست‌های گفتمانی و دموکراسی مشارکتی دفاع کرد. جهان‌نگری پیش از مدرنیته، در واقع یک دیدگاه «افسون‌گرا»^۱ است که می‌گوید: «یک حقیقت، به‌عنوان منبع اقتدار وجود دارد». دیدگاه پسامدرن، دیدگاهی

1. enchanted

پهنه‌نگر^۱ و نسبی‌گرا است که از ارائه پیشنهاد مشخص برای تحلیل و عمل سیاسی عاجز است. نزد روشنفکران پسامدرن ایرانی، مفهوم «وفاق»، مفهومی کهنه و ارزشی مشکوک است. این امر عمدتاً از آن روست که جست‌وجو برای «نظریه درست» و «حقیقت مطلق» منجر به سوءظن درباره مفهوم خود «سیاست» می‌شد. نسل‌های اندیشمندان و مجریان سیاسی ایران به دنبال مفهوم «آزادی» در سیاست نبودند. آن‌ها در پی مفهوم «اقتدار» بودند. چپ‌گرایان ایرانی از تشخیص آزادی در اندیشه دموکراسی ایرانی عاجز بودند، چرا که پدیده انقیاد و بهره‌کشی در گرایش توتالیتراریسم مارکسیسم لنینیسم را نمی‌شناختند. روشنفکران پسامدرن ایرانی از همین ضعف فلسفی رنج می‌برند. خواه آن‌ها در پی یک برنامه سیاسی نباشند و خواه به تمایز میان دو مفهوم آزادی (مثبت و منفی) بی‌علاقه باشند، این دو ایستار آن‌ها را از داوری درباره تفاوت میان رژیم‌های دموکراتیک و اقتدارگرا عاجز و ناتوان کرده است. این امر مانند آن است که ما در چنگال چنین تناقضی گرفتار شویم که: یا دوباره روی پیش از مدرنیته و نمادگرایی متافیزیکی سنتی ناشی از آن سرمایه‌گذاری کنیم و در نتیجه از درک و بهره‌گیری از مواهب و تازگی‌های اندیشه‌های مدرن سیاسی باز بمانیم و یا آن‌که همه وجوه نمادسازی و عمل سیاسی را تعطیل کنیم و بهای بی‌توجهی به سیاست را به‌عنوان یک فضای تولیدگر، بپردازیم.

اکنون که مخاطرات و کاستی‌های مربوط به ایستار پسامدرن در ایران را برجسته کردیم، اجازه دهید بکوشیم پاسخی برای این مسئله بیابیم که: به کدام شیوه روشنفکران ایرانی می‌توانند یک گفتمان انتقادی با گذشته و آینده خود، بدون آن‌که به لباس پیش از مدرنیته و یا پسامدرنیسم درآیند، ایجاد کنند؟ می‌توان این پرسش را با پرسش دیگری به این شرح تکمیل کرد که: چگونه مسئله گفتمان دموکراسی می‌تواند در مقابله با «نمود فرهی» پیش از مدرنیته و نمود شناور و نامعین «پسامدرنیسم» درک و قاعده‌مند شود؟

یکی از جنبه‌های مهم گفتمانی این اندیشه، ابتکار یک تمایز میان دو مفهوم «سیاست»^۱ و سیاسی^۲ و یا میان «روش سیاسی»^۳ و «سازمان سیاسی»^۴ است. در این مرزبندی، سیاست نشانگر راهبردهای قدرت است درحالی‌که مفهوم سیاسی دارای یک جایگاه فلسفی است. بدین ترتیب، مفهوم سیاسی در آن چه که ما «فعالیت سیاسی» می‌خوانیم آشکار نمی‌شود، بلکه در «قالب نهاد جامعه» بروز می‌یابد. آن چه که به روشنفکران گفتمانی مدرن در ایران امروز مربوط می‌شود، فرار از مفهوم سیاسی به خاطر نظریه‌های زیباشناختی، کلامی و یا ادبی نیست. وظیفه بلافصل فلسفی آن‌ها این است که از طریق چالش با مفاهیم پیش از مدرن و پسامدرن سیاست، به پی‌ریزی بنیادی اندیشه و عمل انتقادی درباره مفهوم سیاسی پردازند و راه‌های نوینی برای پی‌جویی و واریسی در اندیشه سیاسی و عمل سیاسی پیشنهاد کنند. این توجه ویژه به مفهوم «سیاسی» به‌عنوان یک چارچوب شکل‌دهنده و یا بنیادساز زندگی سیاسی شامل (فعالیت) داوری در مفهوم سیاسی است. این فعالیت، نشانگر فضایی ماقبل و یا مابعد سیاسی که مصون از آن بنیادسازی باشد، نیست. این توان از داوری در مفهوم سیاسی، به یک نیاز دوگانه مربوط می‌شود. نخست نیاز به دخالت عقلانیت انتقادی، که مسئولیت واریسی در گوهر و ماهیت اندیشه را به‌عهده بگیرد و دوم، نیاز برای دخالت در زندگی عمومی از طریق نظر و عمل. این وظیفه دوگانه در کشف و دفاع از فضای عقلانیت انتقادی و دموکراسی گفتمانی برعهده نسل چهارم روشنفکران ایرانی است. وظیفه اصلی در این‌جا تنظیم یک ایستار انتقادی در برابر هر وفاق از پیش تعیین شده و لزوم نهادینه کردن گفتمان و بحث عمومی در شکل گفتمان عقلانی است. بنابراین، مرز و خط جدایی میان نسل چهارم روشنفکران و پسامدرن‌های ایرانی نه‌تنها، خط جدایی میان «مدرنیته انتقادی» و «پراکندگی پسامدرن‌ها» است، بلکه مرز میان «سیاست گفتمان مدنی» و «سیاست بی‌موضوع و بی‌بازیگر» نیز هست. روشنفکران پسامدرن ایران،

1. politics

2. political

3. policy

4. polity

مدرنیته را نوعی «شیوه زندگی»^۱ و شیوه‌ای برای اندیشه^۲ می‌دانند که به گذشته ما تعلق دارد. اما نزد نسل چهارم روشنفکران ایرانی، مدرنیته متعلق به گذشته ایران نیست، بلکه متعلق به آینده ایران است. ما برای تدارک آینده‌مان نیاز به درک گذشته و دلایل تنزل و عقب‌ماندگی از مدرنیته در گذشته‌مان داریم. اما این کار انجام نمی‌شود مگر آن‌که میان دو مفهوم «عقلانیت ابزاری» و «عقلانیت انتقادی» فرق بگذاریم و عقلانیت انتقادی را برای درک و اشراف بر عقلانیت ابزاری به کار بگیریم.

