

گفتمان اخلاق و سیاست در عصر

مدرنیته و پسامدرنیته

تکنولوژیك به علت ناتوانی در عرضه يك تعريف مناسب از زندگی مطلوب، یا حل معمای هویت اجتماعی یا رفع نیازهای اخلاقی انسان، به اعتقاد بسیاری از صاحب نظران در زمینه امور بین المللی، دوران فترت را سپری می کند.^۲

اولین زنگهای خطر چنین استحاله های فرهنگی - که در آن، بخش مادی فرهنگ بر بخش معنوی و اخلاقی آن چیره است - از همان جا به صدا در آمد که صدای سوت کارخانه ها را رفته رفته به صدا در می آورد: اروپای صنعتی. اگر چه اغلب این سوداگران سرمایه بودند که کارخانه ها را از صدا می انباشتند، اما زنگ خطر مدرنیته را فرهیختگانی که کمتر آلوده بازار بودند، یعنی فیلسوفان و اندیشه گران اخلاقی نواختند. نخستین زنگ خطر را کی یو که گارد، فیلسوف و متأله دانمارکی (۱۸۱۳-۵۵)، در واپسین جملات کتاب ترس و لرز که آشکارا انتقادی است از وضع انسان در بحران اخلاقی و غیر اخلاقی، چنین به صدا در آورده است:

«زمانی بازار ادویه در هلند کمی کساد شد. تجار و بازرگانان برخی از این محموله ها را در دریا خالی کردند تا با این کار قیمت را افزایش دهند. این تدبیری قابل بخشش و شاید ضروری بود. آیا چیزی مشابه این عمل را در دنیای روان و معنویت لازم داریم؟ آیا ما آن قدر از رسیدن به نقطه های اوج مطمئن و متقاعد شده ایم که هیچ چیزی باقی نمانده است مگر آن که از روی دینداری اعتقاد داشته باشیم که هنوز آن اندازه پیش نرفته ایم، تا این که حداقل چیزی برای پر کردن وقت داشته باشیم؟... اگر چه نسلی از نسلی دیگر بسیار می آموزد، اما هرگز نمی تواند از پیشینیان خود عامل واقعی انسانی را فرا گیرد.»^۳

او ما را متوجه این الگوداری از روی فرهنگ مادی برای فرهنگ معنوی (اخلاقی) کرده است. همچنین این آوای اوست که از گسست نسلهای یاد می کند.

در این میان نخستین بار و به گونه عمیق و قابل توجه، نیچه بود که بنای انتقاد از روزگار نورانه را پس او به مثابه امکان نفی، نفی را در اثبات مختصات اصلی مدرنیته به کار می گیرد. نتیجه، مدرنیته را نفی نمی کند و بدین سان در برابر هر رویارویی با

موضوع بیوند اخلاق و سیاست از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون بارها و بارها به میان آمده است. گروهی از بزرگترین و برجسته ترین اندیشه گران و فیلسوفان تاریخ جهان، بر آن صحه گذاشته اند و پاره ای آن را مردود دانسته اند. این تأیید یابد، بستگی به چند پرسش دارد از جمله اینکه آیا انسان موجودی است هم سیاسی و هم اخلاقی؟ آیا میان اخلاق و سیاست تضادی وجود ندارد؟ آیا سیاست را می توان بر پایه نظام ارزشهای اخلاقی استوار کرد؟ و اینکه آیا جهان مدرن و پسامدرن چه روشی را در قبال اخلاق و سیاست به عرصه آزمایش و خطا نهاده اند؟^۱

با سرعت یافتن دگرگونی ها در شیوه های استفاده از ابزارها و فنون، منابع انرژی و بالارفتن میزان سرمایه گذاری در سده های اخیر، تنوعی فزاینده در مجموعه عناصر فرهنگی و ساختهای سیاسی پدیدار گشته و با همین تنوع و گسترش دامنه انتخاب «این یا آن» شریطی نو پدید آمده است. چنین فرایندی نه تنها در شیوه های زیست انسانی در تاریخ معاصر وجود دارد، که بیش از آن در سطح فرهنگ معنوی بویژه اخلاق و شیوه های تفکر منشأ اثر بوده و هست. اما سطح پیشرفتهای مزبور با سطح رشد انسان در بعد اخلاقی همراه نبوده و از این رو قرن بیستم به بزرگترین شکستها انجامیده است. باید گفت که با گشوده شدن دریچه های تازه به روی روش های تفکر و شیوه های پژوهش، ضریب بالایی از تخصصی شدن پدید آمده است. تخصص در قرون جدید، ابزارهای جدید آفریده و ابزارهای جدید شریط تازه ای پدید آورده است.

این فرایند فعال و کارکردی، جهان پس از انقلاب صنعتی را تا افاق بحران های موسوم به پسامدرنیته پیش رانده، حفظ نموده و شاید بهتر باشد بگوییم از آن خود کرده است. میزان بالای کارکرد تکنولوژی تا آن جا منشأ اثر است که اصولاً در تعریف روزگار ما، واژه مدرنیته همچون خصیصه ای بنیادی، مبنای تقسیم بندی های تاریخ جهان معاصر گردیده است. اما نمره تفکر

گفتمان اخلاق و

سیاست در عصر

مدرنیته و پسامدرنیته

دکتر محمد تو حید فام
عضو هیأت علمی دانشکده
حقوق و علوم سیاسی دانشگاه
آزاد اسلامی - واحد تهران مرکز

خرد باوری گسترش یافته در سراسر هستی رهیافتهای فلسفی، پراتزی باز می شود که دومین هلال آن هنوز بسته نشده است. حال سؤال این است که درون این پراتزی چیست؟^۴ این جاست که نقدگران اخلاق مدرن، تنها با آن دسته از اجزاء و عناصر اخلاقی مدرن سروکار دارند که کارکردی و ساختی شده اند و اکنون از اجزاء و عناصر اخلاقی به شمار می روند و تنها بخشی از اخلاق مدرن را می شناسند که در کلیت بارفتار اخلاقی غیرمدرن و بومی جانشین گشته است. نقطه عطف این دگرگونی عصر روشنگری است یا به عبارتی عصر حاکمیت عقل.

در جهان واقعی، زبان اخلاق درست به همان حد دچار نابسامانی است که زبان علوم طبیعی در جهان خیالی. در واقع ما دارای اشباحی از اخلاقی و اصطلاحات اخلاقی را به کار می گیریم. و این همه میراث فرمانروایی عقل و دوری از احساسات و نوامیس اخلاقی است.^۵

و این که عقیم ماندن عنصر اخلاقی در جهان مدرن را باید در عقلانیت روشنگر دانست یا عدم تکامل و بلوغ نهایی عقل، پرسشی است که باید در صدد پاسخ دادن بدان بود.^۶

پسامدرنیت، خدای مدرنیت را عقل می داند. پسامدرنیت ها با حمله به عقل و نشان دادن بستگی آن به تاریخ، همه چیز از جمله علم را تابع قدرت و زمان و جامعه و انموده اند و نسبیتی تمام عیار بر آن حاکم کرده اند. آزاد از ارزش نبودن سیاست، دیری است که بوسیله پسامدرنیت ها، آنتی پوزیتیویست ها و طرفداران مکتب فرانکفورت تبلیغ و ترویج می شود و افسانه علم فارغ از ارزش، سخت فرو کوفته و افشامی گردد.

باری اینان سیاست را به همراه دیگر عرصه های علم، همنشین اخلاق و هنر کرده اند.^۷ مدرنیت نتوانست با انسان و تاریخ ارتباط برقرار کند، اما پسامدرنیت در صدد رفع این از خود بیگانگی انسان است.^۸ بدین ترتیب در این مناظره انقلاب مدرنیت که به منزله شورش در برابر تنگ نظری و سنت گرایی قرون وسطایی آغاز شده بود، خود به مقام سنتی نوگرا فرو کاسته شده است.^۹ و عقل روشنگری که مورد تهاجم پسامدرن ها قرار گرفته، هم محل جهان شمول ملاقات و هم داور چنین

کشمکش فلسفی است. از این رو در حالی که میشل فوکو معتقد است تفکر مدرن قادر به استقرار و بنا نهادن اخلاق نیست، پسامدرنیت ها از جمله خود فوکو معتقدند که پسامدرنیت آکنده از نسخه های اخلاقی جهانی از پیش آماده است.^{۱۰} شاید اخطار دانشمندان به انسان معاصر برای باز یافت اخلاق، فرهنگ و وجدان، مؤید گسترش وضع پسامدرن در جهان باشد.^{۱۱} ولی این که این وضع جدید تا چه حد توانسته در این جهت کامیاب باشد، هنوز جای بسی تأمل دارد.

الف - اخلاق و سیاست مدرن

۱- نظریه اخلاقی مدرنیت (مدرنیت در نظر).

ایدئولوژی مدرنیسم، همپای نوشدن (مدرنیسیون) جوامع اروپایی در طول سده ها شکل گرفته است. یعنی به موازات قدرت یابی جامعه مدنی در برابر دولت، قاعده بندی زندگی و مناسبات با قانون، اهمیت یافتن فردیت، پیدایش دولتهای دموکراتیک و مهمتر از همه تحقق پیروزی خرد انسانی مطرح شده است. رهاورد تکنولوژی متکی بر خرد انسانی چیزی نبود مگر ایجاد تنشهای اجتماعی و اخلاقی از تضاد سوئی همگانی خردباوری و سوئی خاص برآمده از فرهنگ، زبان و شیوه های زندگی ملی. با این همه این مدافعان مدرنیت نمی خواهند به این دستاورد عصر مدرن (شکست باورهای اخلاقی مدرن) اعتراف کنند، تا جایی که کارل اتوایل در سخنرانی خود در گردهمایی استراسبورگ (۲۲-۲۱ نوامبر ۱۹۹۱) ضمن یاد کردن از این تضاد، در قبال انتقادات پست مدرن ها همچنان بر جنبه کلی و تا حدودی کانت گرایانه اصول اخلاقی پامی فشارد:

«اما من به سهم خودم فکر می کنم که وظیفه امروز ما به هیچ وجه این نیست که خصوصیت گرایی اختلاف و غم خویشتن داشتن موجودیت های فردی را روبروی معیارهایی که ارزش همگانی دارند قرار دهیم. بلکه باید میان اخلاق الزام آور و همگانی با ارزشهای فردگرایی نو ارسطویی ارتباط برقرار کنیم. همان گونه که کانت

○ آزاد از ارزش نبودن سیاست، دیری است که بوسیله پسامدرنیت ها، آنتی پوزیتیویست ها و پیروان مکتب فرانکفورت تبلیغ و ترویج می شود و افسانه علم فارغ از ارزش، سخت فرو کوفته و افشامی گردد.

○ نقش اخلاق را در زندگی و فعالیت فردی و گروهی انسانها به سختی می توان نادیده گرفت. شکی نیست که هیچ کس نمی تواند بی پیروی از قواعد اخلاقی به زندگی و کار و تلاش ادامه دهد.

به خوبی دریافته بود، این امر مستلزم آن است که اخلاق [یعنی] اصول عمده‌ای که ارزش همگانی دارند مقدم بر ارزش‌های تکامل فردی باشند. وانگهی این تقدم به نوبه خود به آرمانهای افراد خدمت می کند. زیرا که از زمان تدوین حقوق رومیان که انگیزه‌رواقي داشت، پیش روی‌های اخلاقی و قضایی حقوق بشر همواره موجب توسعه احترام خصوصیت‌گرایی‌های افراد شده است.^{۱۲} ماکس هورکهایمر در مقاله «پایان خرد» (۱۹۴۱) می نویسد که روشنفکران در ستایش از خرد با پدران کلیسایم آواز بودند. عقل برای پیشینیان «اصل پیروزمند آفرینش» بود و برای کانت «فاتح قطعی تاریخ انسان». از این ایده خرد بود که ایده‌های آزادی، عدالت و حقیقت شکل می گرفت. برخلاف هوسرل که فلسفه کانت را زمینه اصلی اندیشه مدرنیته نمی داند، مارتین هایدگر معتقد بود که کانت «برانگیزاننده مدرنیته فلسفی» است. میش فوکونیز همگام با هایدگر، کانت را آغازگر سخن مدرنیته و نیز «کشاکش انواع و سخنان مدرنیته» می داند.^{۱۳} نزد کانت، ذهن انسان سوژه متعالی شد که آرمان اخلاقی خود را در هیأت خداوند می آفریند. یعنی خدا شرط امکان زندگی اخلاقی انسان دانسته می شود. جدا از هر نتیجه‌ای که این پیشنهاد برای فلسفه اخلاق به بار می آورد، می توان گفت که با آن، دیدگاه اصلی فلسفه مدرن شکل گرفته است. لوک فری تأکید می کند که کانت با این حکم از ما خواسته است که نه فقط به سیاست و حقوق، بل به اخلاق و فرهنگ نیز مستقل از بینش تکنولوژیک بیندیشیم. به همین دلیل می توان گفت که کانت اندیشه گر مدرنیته است. گئورگ ویلهلم فردریش هگل از دیگر مدرنیست‌هایی است که ایمان به «سلطنت عقل» را به مسیری تازه انداخت. هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح از «روزگار گذار» و «زمانه مدرن» یاد کرد. مهمترین اصل زمانه مدرن را اهمیت یافتن روح ذهنی یا سوپزکتیو می داند. به نظر هگل هنوز هم سخن فلسفی مدرن از این مرزها، یعنی از گستره عنصر ذهنی نگذشته است: «حق سوژه برای یافتن فردیت، و حق او برای بهره‌مندی از آزادی یا به بیان دیگر حق آزادی سوژه

(آزادی، عنصر ذهنی) قلب و مرکز تمایز میان روزگار باستان و روزگار مدرن است.»^{۱۴} از این روست که میشل فوکو و ساختارگرایان که بر بی اعتباری سوژه تأکید داشتند، در واقع قلب بحث فلسفی مدرن (از دکارت تا هگل) را نشانه گرفته بودند.

هگل در کتاب «نظام زندگی اخلاقی» نیز از این نکته بحث کرده بود که هرگاه از اخلاق در فهم شرایط مدرن یاری می گیریم، متوجه می شویم که بحث روح مطلق یا دولت مطرح می شود. او زندگی اخلاقی فرد را در فردیت او مطرح می کند، اما چون به وابستگی متقابل آگاهی‌ها می رسیم، گویی آن فردیت از میان می رود و مردم مستقل از زندگی اخلاق فردی به دولت شکل می بخشند. هگل دولت را به مثابه هستی ارجمند اخلاقی که فراتر از اخلاق شخصی می رود، معرفی کرده است.^{۱۵}

کارل مارکس نیز از دیگر مدرنیست‌هایی است که درباره اخلاق مدرن نظرش حایز اهمیت است. اما او دیدگاه مدرنیست را با فردگرایی یکی نمی دانست برعکس از انسانی یاد می کرد که اجتماعی است و بر اساس جایگاهش در وجه تولید، در جهان تکنولوژیک و در مناسبات مالکانه تعریف می شود؛ آدمی که با مناسبات اجتماعی شناخته می شود، نه با جستجوی فردگرایی منافع. به نظر او پیشرفت، تحقق مفهوم اخلاقی از انسان نبود، بل امکان دسترسی به سعادت بود، امکانی زاده رشد نیروهای مادی که آگاهی کاذب یا ایدئولوژی آن را منکر می شد. از این رو مهمترین دستاورد مارکس را باید در نوشته‌های دوران جوانی‌اش درباره دولت، از خود بیگانگی و شیء گشتگی جستجو کرد.^{۱۶}

دیدگاه ماکس وبر نیز تا حدودی همانند دیدگاه مارکس است، یعنی او در عین حال که اهمیت دستاوردهای مدرنیته بحث می کند، چشم بر کاستی‌هایش نمی بندد. به نظر وبر مفهوم اصلی و کلیدی در مدرنیته، خردباوری و عقلانیت است. منطق ساده این خردباوری راستای کنش‌های انسانی است به سوی قاعده‌های محاسبه شدنی، کمی و ایزاری. وبر یاد آور شده که در این میان قاعده اصلی جز این نیست: بی توجهی به شخص.

از آنجا که ایدئولوژی غالب مدرنیسم را باید لیبرالیسم دانست، بجاست که نگاهی به نظریه فردگرایانه اخلاق که حاکی از وضع اخلاقی انسان مدرن است، بیفکنیم.

۲- نظریه فردگرایانه اخلاقی

فردگرایی لیبرال هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. این مفهوم، فرد را واقعی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. همچنین در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد ارزش اخلاقی والاتری قائل است. فرد به لحاظ زمانی نیز پیش از جامعه وجود داشته است و فردگرایی هستی‌شناختی مبنای فلسفی لازم برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی را به وجود می‌آورد. برپایه این دیدگاه، انسان مصون و محترم بوده و حرمت زندگی انسان‌ها باید کلاً حفظ شود. در نتیجه، توسل به خشونت مگر در جنگ میان دولت‌ها یا به منظور حفظ جامعه لیبرال ممنوع است. این گونه فردگرایی برپایه اصول اخلاقی قرار دارد که احترام برابر برای همه افراد را بعنوان موجودات اخلاقی که از حساسیت برابر برخوردارند مقرر می‌دارد.^{۱۹} در دیدگاه علمی آن چه برای نظریه فردگرایانه اخلاق اهمیت دارد، تأکید بر بی‌طرفی اخلاقی جهان، واقعیات علمی و نیز تکیه بر مفهوم شخص، به منزله مشاهده‌کننده مستقل این واقعیات است. با جدا شدن ارزش‌ها و اخلاقیات از دنیای تجربی علم، جنبه‌های فوق در حوزه انتخاب و تعهد فردی قرار می‌گیرد. «آیریس مورداگ» در کتاب «حاکمیت خیر» در تأیید جدایی اخلاق و ارزش‌ها از واقعیات تجربی علم می‌نویسد:

«ارزش به دنیای درونی کارکردهای واقعیت، یعنی دنیای علم و قضایای وابسته به واقعیت، تعلق ندارد. بنابراین باید در جای دیگری باشد. ارزش، به نوعی به اراده انسان متصل است، همانند سایه‌ای که با سایه‌ای دیگر پیوسته است و ارزش‌ها که قبلاً به مفهومی در عالم اعلی رقم زده شده بود، به دامان اراده انسان سقوط می‌کند. واقعیت متعالی وجود ندارد. تصور از خوب غیرقابل تعریف و تهی است و انتخاب انسان می‌تواند آن را پر کند.»^{۲۰}

مک اینتایر در کتاب «تاریخ مختصری در مورد

پیشرفت علم‌گرایی و تکنولوژی در سایه این بی‌اعتنایی به فلسفه انسان-محور ممکن شده است. این جنبه خشک و بی‌عاطفه که خردباوری را به پیش می‌راند، یعنی از نظر دور داشتن هر چیز نابخردانه و هر عنصر پیش‌بینی‌ناپذیر و رازآمیز به هر شکل که روی می‌نماید، در یک کلام از شر افسون نابخردی خلاص شدن است.

نیچه در «دانش شاد» نوشته است که هر چه آگاهی بیشتر می‌شود امکان اشتباه نیز بیشتر می‌شود. مدرنیته خواهان پیروزی آگاهی است. به نظر نیچه، نیهیلیسم پایان راه مدرنیته نیست، بل همراه همیشگی آن است. مدرنیته باور آوردن به چیزی نیندیشیده است؛ ارزش قائل شدن برای چیزهایی که به درستی ارزش‌گذاری نشده‌اند. نیچه نشان می‌دهد که ما عقاید، عادت‌ها، قاعده‌های پراگماتیک و اصول اخلاقی را می‌پذیریم، پیش از آنکه دلیل آنها را جستجو کنیم یا بدانیم.^{۱۷}

در آغاز سده بیستم، یعنی در دوره مشهور به مدرنیسم، هنرمندان به تهایی دل‌بسته بودند. دنیای مدرن، دنیایی که ما در آن خدارا کشته‌ایم، ما را به افراد می‌خواند و ما مثل هر قاتلی تهاییم.

همچنین هابرماس در مخالفت با کانت بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در «زندگی هر روزه، اخلاق یکسر بی‌نیاز است از فلسفه». توجیه، انکار مشروعیت و... از ضرورت‌های پراگماتیک زندگی هر روزه به دست می‌آید، نه از قاعده‌های جاودانی اخلاق. آیا این انکار قانون کلی، همه‌گیر، و جهان‌شمول اخلاقی خود انکار یکی از اصول یا ادعاهای مدرنیته نیست؟ آنچه آمد، نشان از بی‌اعتباری اخلاق در اندیشه هابرماس ندارد؛ برعکس، او با انکار اقتدار فلسفه در گستره اخلاق، آن را به زندگی هر روزه، کنش متقابل و زیست جهان مرتبط کرده است.^{۱۸}

چنان که ملاحظه شد، کانت، هگل، مارکس، وبر، نیچه و هابرماس هر کدام در پرورش ایده اخلاقی مدرنیته نقشی بازی کرده‌اند. این اندیشه‌گران همگام با حرکت دنیای صنعت، با مرکز قرار دادن عقل برای هر گونه سنجش، حتی اخلاق، حیطه شمول این عنصر را هر چه محدودتر ساختند. تنها نیچه بود که خطر این گریز انسان مدرن از اخلاق را متذکر شد.

○ به نظر هابرماس، پیروی از اخلاق گفتمانی می‌تواند جهان مدرن را از مشکل از هم گسیختگی و عارضه فردیت خودخواهانه برهاند. هر چه انسانها مشکلات خود را بیشتر از راه گفتگو و تبادل نظر با یکدیگر حل کنند، به همان اندازه بیشتر اخلاقی زندگی کرده‌اند.

نسبت به خرد سنتی و حقایق پذیرفته شده به درستی شك كن، چه آنها ممکن است فقط مجموعه‌ای از پیش‌داوریه‌ها باشند. تجربه‌گرایی ییکن و دکارت، متضمن اعتماد به تجربه و قدرت استدلال فرد و سر باز زدن او از پذیرش اقتدار سنت است. ۲۳.

۳- اخلاق، سیاست، مدرنیته (مدرنیته در عمل)

تفاوت اصلی میان برداشت آیین کلاسیک یا یونانی از سیاست و برداشت مدرن، در تمایز معناهای نظریه و کنش و معنای نسبت درونی آنهاست.

در نظریه سیاسی پس از رنسانس این بینش اخلاقی - استبدادی دگرگون شد. از يك سو فیلسوفان با تکیه بر واقع بینی اجتماعی و سیاسی از سیاست چون قاعده بهتر و آسان تر زیستن یاد می کردند (ماکیاولی) و از سوی دیگر فیلسوفانی جنبه اخلاقی زندگی سیاسی را در حد سخنی از آرمانشهر طرح می کردند. و از راهی دیگر نتیجه عملی زندگی سیاسی را در حد سخنی از آرمانشهر طرح می کردند. و از راهی دیگر به نتیجه عملی زندگی سیاسی چون تلاش برای تحقق نقشه‌ای خاص می رسیدند (تامس مور). دو فیلسوفی که ذکرشان رفت، همزمان از دوره به دفاع از منافع شهروندی رسیدند. نخستین با طرح مصلحت و منفعت شهریار، و دومی از راه نگرشی آرمانشهری. بالویاتان توماس هابز، گرایش علمی - تکنیکی پیروز شد. هابز ماس به منزله نمونه‌ای کامل، از آثار جیان با تیس تاویکو یاد می کند که در مورد «خطر فهم از سیاست چون يك علم» هشدار می داد و از ضرورت «آغازیدن از تفاهم افراد جامعه» یاد می کرد.

نقش اخلاق را در زندگی و فعالیت فردی و گروهی انسانها به سختی می توان نادیده گرفت و شکی نیست که هیچ کس نمی تواند بی پیروی از قواعد اخلاقی به زندگی و کار و تلاش ادامه دهد. البته اخلاق عبارت از هنجارها یا ارزش‌های خاص يك جامعه در يك زمان خاص نیست که بر اساس زمان و مکان تغییر کند تا هر کس که به پیروی از قواعدش علاقه ندارد با تغییر مکان زیستش یا با

اخلاق اشاره می کند که اخلاقیات لیبرالی با مارکسیسم و مسیحیت متفاوت است، چرا که این دو در این باور مشترک هستند که پیش از سؤال «چگونه باید زندگی کنم» باید به مسأله ماهیت جهان و انسان پاسخ داد. اما چنین نگرانی‌ای از نظر لیبرال‌ها خلط کردن واقعیات و ارزش‌هاست. و چنین استدلال می کنند که این دیدگاه نه تنها غیر منطقی بلکه به لحاظ اخلاقی و سیاسی نیز محکوم است، زیرا بیانگر کوششی است به منظور انتقال بار مسؤلیت اخلاقی از شانه‌های افراد به موجودات بی جانی از قبیل طبیعت و تاریخ. این سبکباری وجدان فرد، راه دیکتاتورها، احزاب و رژیم‌های توتالیتر را برای ارتکاب جنایات و حشمتناك نسبت به بشریت هموار می سازد. ۲۱.

مکتب اصالت وجود نیز با هر کوششی به منظور برگرفتن بار مسؤلیت اخلاقی از دوش فرد مخالف است. و سارتر در این زمینه در کتاب «اگزستانسیالیسم و او مانیسیم» می نویسد: «از آنجا که ما انسان را در شرایط انتخاب آزاد بدون هر گونه بهانه یا باوری تعریف کرده‌ایم، هر کس که در پشت بهانه انفعال خویش یا ابداع آموزه‌ای چیزی پناه بگیرد، خود فریب است.» ۲۲.

باتوجه به مطالب بالا، تهی بودن اخلاقی جهان، ورطه‌ای متافیزیکی پدید آورده که زیرساخت اخلاق لیبرالی را تشکیل می دهد. و این جدایی فرد از طبیعت ملازم جدایی هر انسان از همنوعانش است. پس در نتیجه همان گونه که جدایی انسان از طبیعت، قالب فلسفی خود را در جدایی واقعیات از ارزشها و «است» از «باید» می یابد، بیان فلسفی جدایی انسان‌ها از یکدیگر نیز فلسفه‌ای است که در آن تجربه فرد، سنگ محک حقیقت محسوب می شود.

لاک در کتاب «رساله‌ای درباره فهم انسان» در این باب به بیان سه نوع معرفت می پردازد: معرفت شهودی ما نسبت به وجود خویش، معرفت خویش، معرفت استدلالی از اندیشه منطقی و معرفت حسی از جهان خارج. در نتیجه، تجربه‌گرایی، فردگرایی را تقویت می کند. زیرا لاک منشأ اولیه معرفت انسان از جهان را حساسیت شخصی می داند. و ییکن در کتاب «فواید یادگیری» در این راستا نهیب می زند که به تجربه خویش از جهان وفادار باش و

○ در آموزشهای وبر، دور کهایم و هابرماس توافق شگفت‌انگیزی در مورد نقش اخلاق در سیاست و زندگی مدرن دیده می شود. از دید آنان، تنها هنگامی که به اخلاق نقش بیشتری در هدایت و رهبری اعمال و فعالیتها داده شود، امکان برقراری اقتصاد عقلایی مدرن، تعمیق همبستگی و یگانگی اجتماعی و گسترش آزادی و دموکراسی پیش می آید.

کمی حوصله خود را از مشکل وابستگی به آنها برهاند. قواعد اصلی اخلاقی قواعدی فزاینده (transcendental) است که به گونه‌عام برای همه انسانها در همه دوران‌های تاریخی و مکانهای جغرافیایی یکسان وجود دارد.

در حالی که از دید ویر سرمایه‌داری مدرن عقلایی و در نتیجه ساختار مدرن اقتصادی پدیده‌ای برخاسته از باورهای اخلاقی انسانهاست، برای امیل دورکهایم، یگانگی اجتماعی جوامع بشری هویتی اخلاقی دارد. به باور وی، اخلاق هستی‌قائم به ذاتی ندارد. اخلاق در شکل هنجارهای اجتماعی یا به بیان دقیقتر وجدان مشترک اجتماعی بر ذهن انسانها حاکمیت دارد. دورکهایم معتقد است که وجدان مشترک اجتماعی در روند حرکت تاریخی تحول می‌یابد. لذا با بررسی تکامل پدیده همبستگی اجتماعی این تحول را توضیح می‌دهد. پیروی از اخلاق گفتمانی به نظر هابرماس می‌تواند جهان مدرن را از مشکل از هم گسیختگی و عارضه فردیت خودخواهانه برهاند. هرچه انسانها مشکلات خود را بیشتر از راه گفتگو و تبادل نظر با یکدیگر حل کنند، به همان اندازه بیشتر اخلاقی زندگی کرده‌اند و به همان اندازه در استقرار اصولی چون خود سامانی فردی، ارج نهادن به یکدیگر بعنوان یک شخص معین، شناسایی و اهمیت دادن به نظارت طرف مقابل و کسب تفاهم و توافق و در نتیجه تعمیق یگانگی و همبستگی اجتماعی پیشروی کرده‌اند.

در آموزشهای ویر، دورکهایم و هابرماس توافق شگرفی در مورد نقش اخلاق در سیاست و زندگی مدرن ملاحظه می‌شود. هر سه تأکید دارند که آنچه را امروزه بعنوان شرایط شکل‌گیری یک زندگی اجتماعی خوب و سرشار از رفاه می‌شناسیم، یعنی اقتصاد عقلایی مدرن، یگانگی و همبستگی اجتماعی و آزادی و دموکراسی، بر پایه اعمال و فعالیت‌هایی شکل گرفته است که بوسیله هنجارهای اخلاقی هدایت و رهبری شده و می‌شود. همچنین تنها هنگامی که به اخلاق نقش بیشتری در هدایت و رهبری اعمال و فعالیت‌ها داد شود، امکان برقراری اقتصاد عقلایی مدرن، تعمیق همبستگی و یگانگی اجتماعی و گسترش آزادی و دموکراسی پیش می‌آید.

این اندیشه گران، هر سه تأکید دارند که هیچ تحول و تغییر یا دوام و ثباتی در وضع زندگی انسانها روی نمی‌دهد، مگر آنکه انسانها با اعتقاد به این که می‌باید شیوه کنش و زندگی خاصی در پیش گیرند، خود آن را متحقق سازند یا حفظ کنند. اما تجربه جهان مدرن به خوبی نشان داده که نتوانسته است به این غایت برسد.^{۲۴}

ب - اخلاق و سیاست پسامدرن

۱- نظریه اخلاقی پسامدرن: نقد تفکر عقلانی مدرن (پسامدرن‌نیته در نظر).

برای بحث از نظریه اخلاقی پسامدرن‌نیته، ناچار باید کمی به عقب برگشت و با مدد جستن از نظریه اخلاقی مدرن‌نیته سخن را پیش راند.

بنابراین برای شناخت مدرن‌نیته می‌توانیم از هگل شروع کنیم، با نوه‌گلیها ادامه دهیم و سپس با گذر از لوکاج، وبر، از طریق مکتب فرانکفورت و آدورنو به هابرماس برسیم که امروزه مهمترین مدافع پروژه مدرن‌نیته و عقل‌گرایی مدرن است. منتهی چون بحث اصلی ما پسامدرن‌نیته است، همان مسیر کانت - نیچه، پسامدرن‌نیته را ادامه می‌دهیم. فلسفه انتقادی کانت بر سه نقد مهم استوار است، نقد عقل ناب، نقد عقل عملی و نقد قوه داور که به ترتیب به سه مفهوم مهم فلسفه و متافیزیک غرب می‌پردازند: حقیقت، نیکی و زیبایی.

فلسفه کانت در عمق خود کاملاً مبین نیروهای واقعی تاریخی است که جامعه مدرن و مدرن‌نیته را ساخته‌اند و بدان شکل بخشیده‌اند. کانت یک مسیحی پروتستان بود و فلسفه وی در واقع بیان‌کننده نیروهای درونی خود مدرن‌نیته و حقیقت تاریخی مدرن‌نیته است.

نقد ویر به خوبی نشان می‌دهد که او در دو نکته‌ای که کانت به صورت انتزاعی در فلسفه خود مطرح کرده (علم و اخلاق) کوشیده است توجیهی عقلانی از آنها به دست دهد. در واقع دو نیروی تاریخی شکل‌دهنده خود مدرن‌نیته و جهان مدرن هستند و از این رو به واقع انتخاب فلسفه کانت به منزله نقطه شروع مدرن‌نیته انتخابی درست بوده

○ کسانی چون کاستوریادس معتقدند که پسامدرن‌نیته چیزی نیست جز نمود عصر سازشکاری، عصر سترونی ذهنی و سیاسی، عصری که در هیچ عرصه عملی و نظری دستاوردهای گران‌بهایی نداشته و ویژگی اصلی اش فقر نظری، سازشکاری، التقاط و نگرش مبتنی بر خوشباشی است.

است. فلسفه کانت در واقع چیزی نیست مگر نقد عقلانی.

مفهوم انتقاد و نقد از این ایده عصر روشنگری ناشی می شود که هر چیز و همه چیز بیشتر باید در محکمه عقل به نقد کشیده شود تا مشروعیت پیدا کند. اما اینک مسأله ساده ای مطرح می شود که کانت هم از آن آگاه بوده، یعنی اگر قرار است همه چیز در محکمه عقل به نقد کشیده شود، تکلیف خود عقل چه می شود؟ البته کانت معتقد بود که به این پرسش جواب داده و عقل را براساس خود عقل توجیه کرده است. تمام فلسفه او چیزی نیست جز نقد عقل، یعنی توجیه عقل براساس خودش و پیدا کردن بنیادهای عقل در درون خود عقل و از این طریق رسیدن به جهان بینی عقلانی دور از تناقض.

نقد عقلانی هم در طول قرون هجده و نوزده به رغم همه مسائل به راه خود ادامه داد و از طرف همه پذیرفته شد، زیرا این نقد، ابزاری مؤثر در دست بورژوازی نوپا بود؛ ابزاری برای تحکیم موقعیت نظام نو؛ لغو بی عدالتی، جهل و خرافات بازمانده از قرون وسطی؛ ابزاری برضد کلیسا و فئودالیسم. اما پس از آنکه خود نظام نو و جامعه مدرن بورژوازی مستقر شد، حربه ای که برضد نظام سنتی به کار گرفته می شد، در مورد خود مدرنیته به کار رفت و این قضیه عملاً مسأله نقد دستاوردها را مطرح ساخت. منظور از دستاوردها همان علم و اخلاقی است که قبلاً بدانها اشاره شد و بنیانشان نیز همان عقل ناب دکارتی - کانتی است. به قول پل ریکو، چیزی به نام هرمنوتیک سوء ظن یا به عبارت دیگر عصر پیامبران سوء ظن آغاز می شود، که مهمترین پیامبران سوء ظن عبارتند از مارکس، فروید و نیچه.

هدف هر سه پیامبر سوء ظن، تشدید سوء ظن نسبت به عقل، ذهنیت و تمام آن فلسفه عقل گرای ذهنی است که بر مبنای دستاوردهای آگاهی ساخته شده؛ یعنی آنان کسانی هستند که برای نخستین بار کشف می کنند چیزی به نام آگاهی کاذب وجود دارد. این بدان معناست که اولاً این تصور عصر روشنگری که عقل، آگاهی و ذهنیت منعکس کننده حقیقت است، باطل است و برعکس آگاهی می تواند نه فقط منعکس کننده حقیقت و واقعیت نباشد، بلکه به منزله حجابی بر حقیقت و واقعیت،

تحریف کننده آنها باشد و تصویر نادرستی از واقعیت عرضه کند، چه واقعیت بیرونی و چه واقعیت درونی؛ ثانیاً باز هم برخلاف تصور فلسفه مدرن کانتی، عقل، ذهنیت و آگاهی منشأ حقیقت و واقعیت نیست. ذهن ناب مورد نظر کانت نه فقط عاملی خود آیین و خودمختار که تمامی واقعیت از درون آن ساخته می شود نیست، بلکه خودش جزئی از واقعیت است؛ خودش معلولی است که به دست نیروهای خارج از آن تعیین می شود و شکل می گیرد. بنابراین اولاً ذهن و ذهنیت ضرورتاً منعکس کننده حقیقت نیست و در ثانی منشأ واقعیت - عینیت نیست.

به نظر فروید جز پذیرش روشنگری و دستاورد اصلیش یعنی علم عقلانی راه دیگری وجود ندارد. در نتیجه می بینیم که فروید و مارکس بیشتر به مدرنیته متصلند؛ یکی از راه مفهوم تاریخ و دیگری از راه مفهوم علم پوزیتیو. آنان مدرنیته را بطور کلی نفی نمی کنند و معتقدند که هنوز معنا و جهتی در این تجربه زندگی مدرن هست. این همان چیزی است که این دو را از نیچه جدا می کند، چون نیچه نخستین کسی بود که مدرنیته را به مراتب گسترده تر، مخربتر و ریشه ای تر از نقد مارکس و فروید می دانست و به همین علت هم نیچه گرگانه و نقطه عطف فلسفه مدرن و فیلسوف مورد علاقه پسامدرنیست هاست، یعنی مورد علاقه هر کسی که می خواهد مدرنیته را نفی کند، فرهنگ عقلانی نهفته در مدرنیته را بطور مطلق نفی کند و به این نتیجه برسد که در این تجربه مدرن هیچ واقعیت و ارزش اخلاقی نهفته نیست و به هیچ جایش نمی شود اتکا کرد، بلکه باید کاملاً از این تجربه مدرن فراتر رفت و به ماوراء یا مابعد آن رسید؛ یعنی همان پسامدرنیته یا مابعد مدرنیته و این همان مسأله ای است که نیچه را چنین جذاب کرده است؛ یعنی نقد نیچه از کانت و از سنت عقل گرایی ذهنی. تا آنجا که به اخلاق مسیحی مورد نظر کانت مربوط می شود، از نظر نیچه اخلاق مسیحی چیزی نیست جز اخلاق بردگان؛ نوعی نظام ارزشی که ضد اخلاق اشرافی است و بواقع در نفرت از زندگی و در ضعف نیروی حیاتی ریشه دارد. اخلاق بردگان بریستی و حقارت و بیزاری، ستایش از عقل، یکی کردن و از بین بردن تفاوتها، تمایزها،

○ پسامدرنیته به گونه ضمنی و در عمل، وحدت جامعه بشری را مبتنی بر سه نکته اصلی می داند: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. اما باید گفت، پذیرفتن اینکه کل جهان فقط بر زمینه حقوق بشر، دموکراسی و اقتصاد و بازار آزاد به وحدت می رسد و مسئله دیگری وجود ندارد، اوج ساده نگری و خام طبعی است.

یکدست کردن همه و تشویق مساوات و برابری استوار است. لذا از این نظر نیچه سوسیالیسم و مسیحیت را یکسان می‌داند. هر دوی آنها نمودی هستند از اخلاق بردگان، هر دو در بیزاری از زندگی و از بین رفتن اراده معطوف به زندگی و در انحطاط خواست قدرت ریشه دارند.

از نظر نیچه حقیقت آن است که ما در مورد نفس خودمان و شناخت خودمان از آگاهی و عقل به تفسیر خاصی از سوژه، از ذهن و ذهنیت رسیده‌ایم و سپس آن را به سادگی به کل جهان بسط داده‌ایم. این نظر نیچه ملهم از خود فلسفه عقل‌گراست. بدین ترتیب با نقد سراسری نیچه، به نوعی انهدام کامل مدرنیته می‌رسیم. دو دستاورد اصلی که زیر سؤال رفته‌اند، نه علم مستقل و استوار بر حقیقت است و نه اخلاق. هیچ گونه بنیان غایی برای معنی و ارزشها و حقایق وجود ندارد. خود عقل هم که قرار بود مایه همه این بنیانها باشد، تقریباً پا در هواست و سوژه و ذهن که برای دکارت و کانت اصل قضایا بود، در واقع خودش معلولی است که توسط نیروهای خارجی بر ساخته می‌شود. نتیجه این نقد البته روشن است: ظهور نیهیلیسم.

ظهور نیهیلیسم به این معناست که در واقع تمام تصور ما از جهان و بنیادهای آن، بر باد است و ما ناگزیریم بپذیریم که در کنه هستی چیزی جز نیستی وجود ندارد. نیچه در واقع از دو نوع نیهیلیسم سخن می‌گوید: نیهیلیسم منفعل و منفی، و نیهیلیسم فعال و مثبت. منظور از نیهیلیسم منفعل و منفی این است که اگر فرد به این نتیجه برسد که نه در جهان بیرون و نه در جهان درون بنیادی یا حقیقتی وجود ندارد خیلی راحت می‌تواند به طرد زندگی و جهان برسد.

نیهیلیسم مثبت آیین کسی است که می‌پذیرد زندگی فاقد هر گونه معنی و ارزش غایی است و هیچ حقیقت بنیانی وجود ندارد؛ او به درون مغاک نیهیلیسم، به درون نیستی که در پس تمام واقعیتها نهفته است، نگاه می‌کند؛ زهر این نیهیلیسم را می‌نوشد، ولی در مقابل نه فقط دچار حس بیزاری، دلزدگی و نفرت از زندگی نمی‌شود، بلکه برعکس قدرت زیست بیشتری از درون این نیهیلیسم کسب می‌کند.

نیهیلیسم مثبت در واقع همان جایی است که ما

با مفهوم آبرمرد و آبر انسان روبرو می‌شویم و از اینکه بخواهیم واقعیت وجود را یکبار و برای همیشه در تور مفاهیم و ارزشهای ذهنی خودمان گیر بیندازیم، چشم می‌پوشیم. تنها پس از پذیرش و غلبه بر نیهیلیسم است که سرشت خیالی جهان آشکار می‌شود و ما درمی‌یابیم که خواب می‌بینیم و باید آگاهانه به خواب دیدن و خیالپردازی خویش ادامه دهیم. نکته مهم از نظر نیچه آن است که نیهیلیسم ناشی از شکست ارزشهای مسیحی و اخلاقی و ارزشهای فرهنگی عقلانی نبوده، بلکه برعکس ثمره پیروزی و تحقق این ارزشهاست. چون افراد کوشیدند حقیقت غائی عجیبی را کشف کنند، چون فکر کردند زندگی باید معنایی عجیب و ارزش بنیانی داشته باشد و چون تمام این دستگاه فیزیکی را ساختند و آن را بر جهان تحمیل کردند و خواستند که وجود و واقعیت را در قالب مفاهیم ذهنی متافیزیکی خودشان بگنجانند؛ چون به دنبال کلی کردن جهان رفتند و خواستند تمام جهان را با معنی کنند، به نیهیلیسم رسیدند.

حال می‌پردازیم به اینکه نیچه در مقابل این نیهیلیسم چه واکنشی نشان می‌دهد. اسطوره آبر انسان^{۱۵} و نیهیلیسم مثبت یکی از راه‌حلهاست. استراتژیهای برخورد با نیهیلیسم متعدد است: چه در اندیشه خود نیچه و چه پس از آن در تحول فلسفه مدرن. برای نیچه که عقل را منشأ نیهیلیسم می‌دانست، چاره‌ای مگر توسل به اسطوره باقی نمی‌ماند. دو اسطوره‌ای که او برای مقابله با نیهیلیسم برگزید عبارت بود از: اراده معطوف به قدرت و تکرار جاودانه.

حال می‌توانیم به این مسئله بپردازیم که چگونه بسیاری از مضامین نیچه‌ای در پسامدرنیته بار دیگر تکرار شده‌اند. کل مضامینی که نیچه در انتقاد از مدرنیته مطرح کرده است، در پسامدرنیته نیز تکرار می‌شود. مسئله تکثر و نسبی بودن دیدگاههای ما، اینکه جهان واقعی در حقیقت چیزی نیست جز مجموعه‌ای از افسانه‌هایی که ما می‌سازیم؛ اینکه باید آگاهانه پذیرفت کاری که ما می‌کنیم چه در علم و چه در ارزشگذاری، چیزی جز افسانه ساختن نیست. انسان پسامدرن مثل آبرمرد نیچه کسی است که افسانه می‌سراید و آگاهانه به این افسانه‌سرایی ادامه می‌دهد و نیازی هم ندارد که باز

○ پسامدرنیست‌ها این نکته را پذیرفته‌اند که ایده بنیادین مدرنیته مبنی بر این که «انسان بورژوازی سفیدپوست غربی» نماد بشریت است و همگان باید خود را بر اساس این نمونه بسازند، مردود است و امروزه اقلیت‌های خاموش همگی در جستجوی هویت خویشند.

هم این افسانه‌ها را در پس مفاهیمی مثل واقعیت و عینیت پنهان کند. نقد نیچه از فلسفه سوژه و عقل در پسامدرنیته بار دیگر تکرار گشته و به یک مسئله اساسی بدل می‌شود و همچنین زیباشناسانه کردن زندگی و تاکید بر زیباشناسی به منزله بنیانی که می‌شود بر اساس آن به مقابله با نیهیلیسم رفت.

به عقیده نیچه باید تکثر را بپذیریم و به طور کلی به نسبی‌گرایی ریشه‌ای تن دهیم. چیزی به نام واقعیت وجود ندارد. ما فقط با تفاسیر سروکار داریم؛ با افسانه‌هایی که خودمان می‌سازیم و در هیچ جا هم نمی‌توانیم در موردی خاص به نوعی به توافق برسیم و به قول لیوتار هر کدام از ما از درون شکل زندگی خودمان، فرهنگ خودمان و آن بازی زبانی که مخصوص ماست، صحبت می‌کنیم و بین این بازبهای زبانی هم هیچ پلی وجود ندارد. هر کدام در واقع معیارهای درونی خود را دارد و نمی‌شود از این بازیها خارج شد و به آنها بطور کلی و عینی نگریست. در نتیجه هر کدام از ما در فرهنگ و سنت خودمان، در افسانه خودمان که سازنده ذات ماست، باقی می‌مانیم.

اگر بخواهیم به پسامدرنیته بعنوان ایدئولوژی رایج نزد مردمان عادی نگاه کنیم، می‌توان گفت که با نوعی تساهل و نسبی‌گرایی نیمه آگاه یا ناآگاه روبرو هستیم. مردمان عادی نیازی ندارند که همچون نیچه، مدرنیته و عقل را تخطئه کنند و از نیهیلیسم سخن بگویند. همین قدر کافی است بپذیرند آن چیزهایی که مدرنیته به عنوان عقل و حقیقت به خوردشان داده، نه فقط درست نیست، بلکه منشأ مشکلات و بدبختیها هم هست؛ و هر نظریه‌ای به همان اندازه که واقعی است غیر واقعی نیز هست. مردمان عادی این را بعنوان یک نظریه نمی‌پذیرند، بلکه به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی اعتقادات و ارزشهایشان را دیگر خیلی جدی نمی‌گیرند. تنها به نوعی نسبی‌گرایی ضمنی تن می‌دهند، بی آنکه اعتقادات قبلی خود را بطور جدی مورد سؤال قرار دهند.^{۲۴}

۲- اخلاق، سیاست، پسامدرنیته (پسامدرنیته در عمل).

پس از جنگ جهانی دوم، رشد و رونق کشورهای بانفوذ غرب، همگام با جهانی‌تر،

سیاسی، و قطبی‌تر شدن مناسبات اجتماعی در جوامع، روحیه یگانگی دوره کوتاه پس از جنگ اندک اندک تضعیف شد. سال‌های ۱۹۴۵-۶۳ که آن را در غرب سالهای طلایی نامیده‌اند، جای خود را به فرهنگ دوران جنگ سرد داد. قدرت یابی بلوک شرق، رشد مبارزات رهایی بخش ملت‌های استعمار شده (فلسطین، ویتنام، کوبا، الجزایر و سیاهان در آمریکا) و گسترش تضاد طبقاتی و نژادی در بطن جوامع صنعتی، کشاکش‌های جدیدی را به دنبال آورد. رادیکالیسم جهانی دهه ۱۹۶۰ تصویری امیدبخش از این واقعیت بود. برای بسیاری، دهه شصت، بویژه وقایع ماه مه ۱۹۶۸ پاریس، سرآغاز انقلاب در کشورهای سرمایه‌داری بود. اما هیجان بسیار زود فروکش کرد. شکست نهضت ماه مه پاریس و موضع‌گیری ضد نهضت حزب کمونیست فرانسه، بسیاری از روشنفکران مارکسیست را از خود راند و سرخوردگی عمیقی در جریانهای چپ به وجود آورد. این شکست نقطه عطفی بود در چرخش نیروهای چپ در فرانسه. به عبارت دیگر، این شکست آغازگر بازنگری جدی و گرایش به پسامدرنیته شد. بسیاری از تنوریسین‌های پسامدرنیته در فرانسه، سرخوردگان شکست نهضت پاریس هستند.^{۲۷}

سال ۱۹۶۸ همچنین شاهد سرکوبی جنبش توده‌ای در پراگ بود. امیدمقابله با انحصارگری حزبی و عملکرد سنتی و جزمی دولت شوروی سابق و احزاب بلوک سوسیالیستی در بطن این جوامع نیز به یأس نشست.

سرکوب جنبش دانشجویی در ماه اکتبر ۶۸ در تلواتلو کو (Tlateloco) مکزیک در روزهای پیش از بازی‌های المپیک، حمله بی‌دری پلیس و گارد ملی به تظاهرات ضد جنگ و سیاست‌های نژادپرستانه غالب در آمریکا و در اوج آن حمله تاریخی پلیس شیکاگو به تظاهرکنندگان مخالف جنگ در برابر ساختمان حزب دموکرات در سال ۱۹۶۹ و بالاخره هجوم گارد ملی به دانشگاه‌ها و کشته شدن چهار دانشجو در دانشگاه کنت ایالت اهاپو در سال ۱۹۷۰ و کشته شدن دو دانشجوی دیگر در دانشگاه جکسون می‌سی‌سی‌پی در روز پس از آن، پایان فعالیت جنبش دانشجویی در تشکیلات SDS (دانشجویان هوادار جامعه دموکراتیک

○ شاید به گفته برتراند راسل در تاریخ بشری به لحظه‌ای رسیده باشیم که تنها شرط بقای انسان این باشد که در یابد چگونه تحت تعلیم مسائل اخلاقی قرار گیرد. السدیر مکتائیر نیز در تحلیل وضع جوامع مدرن معتقد است که جوامع نو دچار نوعی بلا و فاجعه اخلاقی شده‌اند.

روشنفکران چپ در سال ۱۹۶۲ پایه‌گذاری شده بود، نمونه‌هایی از اوج تحولات و شکست جنبشهای رادیکال در این دوران است. این تجارب زمینه‌ساز بازنگری، کناره‌گزینی و عقب‌نشینی در این کشورها در دهه ۱۹۷۰ و تشویق نوگرایی‌های روشنفکری شد. پسامدرنیته در کنار آنچه گفته شد، بازتاب این فروکش و شکست سیاسی پایانی دهه ۱۹۶۰ نیز هست. تئوری‌های پسامدرنیته بر این باور است که مناسبات جدید، فرم مخالفت و مقاومت و حتی خواسته‌ها را تغییر داده است. تئوریسین‌هایی چون فوکو، دیلوز، گواتاری، بویژه لاکلا، موف و جمیسون در تلاشند که گونه جدیدی از جنبش سیاسی رادیکال به وجود آورند. گروه دوم افرادی مثل لیونار و متاز از مارکس، فروید و نیچه به سیاست لیبرالی کمتر با انگ جدید می‌پردازند. گروه سوم با برخورد رادیکال با گذشته خود، از همه مسایل سیاسی یکسره می‌برند. افرادی مثل بودریار، پایان جامعه، سیاست، توده‌ها و تاریخ را اعلام می‌کنند. کسانی چون کاستور یادس معتقدند که پسامدرنیته چیزی نیست جز نمود عصر سازشکاری، عصر سترونی ذهنی و سیاسی، عصری که در هیچ عرصه عملی و نظری دستاوردهای گرانبهایی نداشته و مشخصه اصلیش فقر نظری، سازشکاری، التقاط و نگرش مبتنی بر خوشباشی است که می‌گوید کاری نمی‌شود کرد، گرچه همه ما صادقیم و در نظرات هم شرکت و اظهار همبستگی می‌کنیم. به نظر می‌رسد که پسامدرنیته به طور ضمنی و در عمل، وحدت جامعه بشری را مبتنی بر سه نکته اصلی می‌داند: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. بی‌شک هیچ یک از ما نمی‌خواهد بار دیگر آن داستان غم‌انگیز و تا اندازه‌ای مضحک اقتصاد دولتی را با برنامه و عواقب استبدادی و ضد انسانی آن تکرار کند؛ اما در عین حال صاف و ساده پذیرفتن اینکه کل جهان فقط بر زمینه حقوق بشر، دموکراسی، اقتصاد و بازار آزاد به وحدت می‌رسد و مسأله دیگری هم وجود ندارد، اوج ساده‌گرایی و خام‌طبعی است. پسامدرنیست‌ها کمتر به این بحث می‌پردازند، و در عوض می‌گویند این حداقلی است که ما بدان دست یافته‌ایم: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. برای

رعایت انصاف باید گفت این امر بیشتر خصیصه ایدئولوژی پسامدرن است تا نظریه‌های پسامدرنیستی. ولی این نظریه‌ها خود در ایجاد و گسترش این ایدئولوژی مسؤوند. در این ایدئولوژی مسائلی چون وضع کشورهای توسعه نیافته، فاصله فقر و ثروت، تضادهای درونی جوامع و بروز فجایع و جنگهای منطقه‌ای، هیچ کدام نه فقط حل نمی‌شود، بلکه حتی طرح آنها نیز به دشواری صورت می‌گیرد. در عین حال پسامدرنیست‌ها به مسأله کثرت هم جواب روشنی نمی‌دهند. این نکته را پذیرفته‌اند که ایده بنیادین مدرنیته مبنی بر این که مرد بورژوازی سفیدپوست غربی نماد بشریت است و همه باید خودشان را بر اساس این نمونه بسازند، مردود است و امروزه اقلیتهای خاموش همگی در جستجوی هویت خویشند.^{۲۸}

سرانجام

رابطه واقعی اخلاق و سیاست در جهان مدرن و پسامدرن چگونه مطرح می‌شود؟ آیا هیچ رابطه‌ای بین این دو دنیای بیگانه از هم وجود ندارد؟ می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا اصلاً اخلاقیاتی در جهان وجود دارد که بتواند با توجه به محتوای خود همزمان الزامات یکسانی را به روابط خصوصی و عمومی تحمیل نماید؟^{۲۹}

مطالعه تاریخ از هنگام ساختن اهرام تا به امروز نتوانسته است مشوق خوبی برای بشر باشد. این گونه ملاحظات به کار بردن اخلاق را در سیاست چنان مشکل ساخته است که تقریباً گاهی بیهوده به نظر می‌رسد. ولی شاید به گفته برتراند راسل در تاریخ بشری به لحظه‌ای رسیده باشیم که تنها شرط بقای انسان این باشد که دریابد چگونه تحت تعلیم مسائل اخلاقی قرار گیرد و بنا به گفته ارسطو، تفکر سیاسی باید از ملاحظه نیازهای انسانی آغاز شود، و سیاست باید آن چه را آدمیان برای زندگی خوب بدان نیاز مندند به ایشان بدهد (به گونه‌ای که ارسطو به طرفداری از آنگونه نظام سیاسی بحث می‌کند که مقام شهروندی و حقوق مرتبط با آن را به طور گسترده‌تر به مردم اعطا کند).^{۳۰}

السیدیر مکتب‌تایر در کتاب «پایان فضیلت» در

○ از دید

پسامدرنیست‌ها، تدوین نظریه عمومی برای همه اجتماعات بشری، نه تنها غیرممکن، بلکه اساساً نامطلوب است زیرا موجب می‌شود که متون دیگر، تمدنهای دیگر و فرهنگهای دیگر، بر حسب «زبان و گفتمان» یک تمدن دیگر درک شود.

تدوین و نگارش است، اما در این زمینه اختلافات عمده‌ای نیز در علوم اجتماعی غربی وجود دارد. بحث‌های پسامدرنیته تا اندازه‌ای بعنوان نقد تمدن غرب به کار برده شده است.

با توجه به آنچه گفته شد، مدرنیته علی‌رغم تأکید و پافشاری سردمداران آن همچون کانت، هگل و مارکس و... از یک سو، و وبر و دورکهایم و هابرماس و... از سوی دیگر، نتوانسته نقیض خود به اخلاق را حفظ و با انسان، تاریخ و جامعه ارتباطی همگون برقرار سازد. و این همه معلول اندیشه نادرست نسبت به عقل بوده است. البته برخی عقیم ماندن عنصر اخلاقی جهان مدرن را ناشی از عدم تکامل و بلوغ نهایی عقل می‌دانند، اما تاریخ چند صدساله اخیر نشان داده که انسان مدرن با هر گامی که به سوی عقلانی کردن جهان برداشته، به همان اندازه از خویشتن خویش فاصله گرفته است.

چنین بود که افرادی تحت شعار آزاد از ارزش نبودن سیاست، علم پسامدرنیته را برافراشتند و در صدر رفیع از خود بیگانگی انسان برآمدند. میشل فوکو یکی از سرآمدان این نهضت با این اعتقاد که تفکر مدرن قادر به استقرار و بنانهادن اخلاق نیست، پسامدرنیته را آکنده از نسخه‌های اخلاقی می‌داند. شاید امروزه سخن گفتن و نتیجه‌گیری در این خصوص کمی زود باشد، ولی وضع جهان امروز حاکی از سیاست‌گریزی انسان معاصر و قائل شدن به نسبیّت در همه امور بویژه اخلاق است.

تأکید یکپارچه متفکران دوران جدید، از ماکیاوولی گرفته تا روسو بر اینکه انسانها را چنان که هستند باید شناخت و با آنان روبرو شد، از این مشکل نشأت می‌گرفت که برای جلوگیری و کنترل انفعالات نفسانی ویرانگر انسان، موعظه‌های اخلاقی فلاسفه و دستوره‌های دینی کاری از پیش نمی‌برد. لذا باید چاره تازه‌ای اندیشید.

اما در هر حال، نخستین گام، تشریح ماهیّت انسانی است. این همان راهی بود که ماکیاوولی در راستای جدایی سیاست از اخلاق پیش روی تمدن مدرن نهاد. ماکیاوولی در جدا کردن سیاست و اخلاق درست به همان شیوه‌ای عمل کرد که هر علم دیگر باید بکند. توفیق علم و نظریه علمی باید بر پایه حقایق باشد نه بر مبنای خواسته‌های فرضی یک نظام اخلاقی. مسیری که ماکیاوولی گشود با

تحلیل وضع جوامع مدرن معتقد است که، جوامع نو دچار یک بلا و فاجعه اخلاقی گشته‌اند.^{۳۱}

در این میان نباید این مطلب را نادیده گرفت که محور بسیاری از کشمکش‌ها در جوامع بشری در بادی امر، شناخت حقیقت و بازتاب عملی آن بوده است. این کشمکش به همراه نیاز رهایی انسان و با تکامل جوامع، چهره‌های مختلفی چون نیروهای سیاسی و خشونت‌های طبقاتی و فرقه‌ای را تجربه کرده است. اندیشه‌های عصر مدرنیسم، عصر ظهور و رشد جوامع صنعتی، مدعی پاسخگویی به این مشکلات بود.

پسامدرنیست‌ها اساس موجودیّت نظری خود را بر نفی شالوده راسیونالیسم علمی (ویژگی عصر مدرنیسم) نهاده‌اند. بنابراین پسامدرنیسم صرفاً ماورای مدرنیسم نیست؛ بلکه قطع رابطه با آن است و با پسامدرنیسم یعنی ادامه جهان صنعتی و استعماری بعنوان تکامل مدرنیسم متفاوت است.^{۳۲}

از دیگر موانع مورد حمله پسامدرنیست‌ها، نظریه عمومی است، چرا که اینان معتقدند هرگز نمی‌توان به سیاق مدرنیته، چه برای یک عصر تاریخی یا اعصار مختلف و گونه‌گون، نظریه‌ای عمومی ارائه داد. تدوین نظریه عمومی برای همه اجتماعات بشری، نه تنها غیرممکن، بلکه اساساً نامطلوب است. زیرا این کوشش‌ها موجب می‌شود تا متون دیگر، تمدن‌های دیگر و فرهنگ‌های دیگر، بر حسب «زبان و گفتمان» یک تمدن دیگر درک شوند. بدین ترتیب اینان، به هیچ علم فراتاریخی‌ای معتقد نیستند.

مرکز زدایی از علم اجتماعی توجه خاصی می‌طلبد. بنابراین به علوم اجتماعی نمی‌توان اعتماد داشت. ارتباط مفاهیم را می‌باید با متن فرهنگ و تمدن کشف نمود و به نوعی ساخت‌شکنی (deconstruction) دست یازید. در فرهنگ‌های مختلف نمی‌توان به اصول و روش‌های فرهنگ و تمدنی دیگر مقید بود؛ بلکه اصل، نسبیّت در همه حوزه‌هاست. آن نسبیّت که از همین مفاهیم منتج است، این است که در اخلاقیات مرکزی نیست و اخلاق مطلق وجود ندارد.^{۳۳}

گرچه مباحث مربوط به پسامدرنیته در شرف

○ مدرنیته، با وجود تأکید و پافشاری سردمداران آن همچون کانت، هگل و مارکس و... از یک سو، و وبر و دورکهایم و هابرماس و... از سوی دیگر، نتوانسته پایبندی خود به اخلاق را حفظ و با انسان، تاریخ و جامعه ارتباطی همگون برقرار سازد.

ظهور عصر روشنگری به غایت خویش نزدیک شد، بدین سان که عقل میزانی شد برای تمییز همه مسائل. ۳۴

در این سوی سکه نیز که پسامدرن‌ها عرض اندام می نمایند، علی رغم شعار یگانگی با انسان و پیوند انسان با اخلاق از یک سو و سیاست و اخلاق از سوی دیگر، هنوز ابتدای راه است و نمی توان دستور قاطعی در این زمینه صادر کرد زیرا آنچه در عرصه جهان مشاهده می شود، حاکی از خشونتتها، جنگها، تمایزات ملی، منطقه ای و بین المللی است که در نهایت، انسان عصر حاضر را پیش از پیش به اندرون خویش رانده و از علاقه او به مسائل سیاسی کاسته است.

بدین سان خود سیاست نیز باید نزد ما از دو جهت لحاظ شود: از جهت نفوذ به درون موضوع رشته خویش با عنایت به مشکلات سیاسی و از جهت موضوعگیری نسبت به مسائل سیاسی.

اگر واقعا می خواهیم سیاست سرشت اخلاقی و انسانی پیدا کند؛ اگر برآنیم که نگذاریم عوام فریبان از اضطراب و بی علاقه مردم سوءاستفاده کنند؛ نباید خاموش نشست. باید گفت و نوشت. آرمانگرایی نباید نزد ما فقط ظاهری باشد؛ نباید دوباره به آن صورت ننگین در آید که در گذشته جامعه ای مبدل برای ارتجاعی ترین و آزادی ستیزترین هدفها شده بود. حدیث آرمانخواهی تنها ممکن است از راه فعالیت توأم با حس مسئولیت خود ما در زمینه اخلاق و سیاست، تاریخ را رقم بزند. ۳۵

یادداشت‌ها:

- ۱- برای آگاهی بیشتر از پرسشهایی که درباره اخلاق و سیاست در عصر ما مطرح است، نگاه کنید به:
 - جولیا، پونتارا، «اخلاق سیاست، انقلاب» ترجمه حمید غفاری.
 - نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۷۱، صص ۹۸-۱۰۵.
 - شرف الدین، خراسانی، «سیاست و اخلاق»، هفته نامه بهمن، شماره ۱، (۱۶، ۷۴/۱۰)، ص ۱۳.
- ۲- نگاه کنید به: مجتبی، امیری، «درسهایی از قرن بیستم، مروری بر کتاب جدید انتشارات زبینگو برژینسکی (عنان گسیخته Out of control)، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۶۷ و ۶۸،

فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، صص ۲۶-۲۵.
۳- سورن، کی‌یر که گارد، ترس و لرز، ترجمه سیدحسین فاطمی، تهران، انتشارات حوزه هنری، ۱۳۷۳.

۴- درون اولین پراتز مدرن‌نیتته و در سومی پسامدرن‌نیتته قرار دارد.
۵- نگاه کنید به: السدیر، مکتتایر، «پایان فضیلت، نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین» ترجمه محمدعلی شعاعی، معرفت، شماره ۱۰، پائیز ۱۳۷۳، صص ۷۹-۸۱.

۶- نگاه کنید به: برتراند، راسل، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران، بابک، ۲۵۳۵، صص ۳۲۳-۳۱۷.

۷- نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، کیان، ش ۲۰، تیر و مرداد ۷۲، صص ۱۶-۱۸.

۸- نگاه کنید به: چارلز، جنکز، پست مدرنیسم چیست؟، ترجمه فرهاد مرتضایی، گناباد، مردییز ۱۳۷۴، صص ۱۶-۱۸.

۹- اشتاوت، گورگ، «اسلام و پیدایش مفهوم غیر غربی مدرنیتته»، ترجمه قاضیان، کیان، شماره ۲۵، خرداد و تیر ۱۳۷۴.

۱۰- نگاه کنید به: تری، ایگلتن، «خاستگاه پست مدرنیست‌ها»، آدینه، شماره ۱۰۵، آذر ۷۴، صص ۳۴.

- اربت، برنز، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۳.

- حمید، عضدانلو، «کانت مدرنیتته و فرامدرنیتته»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۸۰-۷۹، صص ۲۳.

۱۱- نگاه کنید به: نیل، پستمن، «تکنولوژی و خاطره ازلی اخلاق» ترجمه صادق طباطبایی، دنیای سخن، ش ۶۱ و ص ۷۸.

- ریچارد، برشتاین، «تکنولوژی و منش اخلاقی» ترجمه یوسف ابازری، ارغنون، ش ۱، بهار ۷۳، صص ۶۸-۳۱.

۱۲- بابک احمدی، مدرنیتته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، صص ۲۰-۱۹.

۱۳- برای آگاهی بیشتر از تأثیر کانت بر مدرنیتته رجوع شود به: حمید، عضدانلو، منبع پیشین، ۲۵-۲۳.

- ویلیام تی، بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ج ۲، تهران، آران، ۱۳۷۳، صص ۷۲۱-۷۱۴.

۱۴- بابک، احمدی، صص ۲۲-۲۱.

۱۵- برای آگاهی بیشتر از نظرات هگل در خصوص فلسفه روح و فلسفه اخلاق رجوع شود به:

- وست، ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم،

○ گروهی عقیم ماندن
عنصر اخلاقی در جهان
مدرن راناشی از عدم
تکامل و بلوغ نهایی عقل
می دانند، اما تاریخ
چندصدساله اخیر نشان
داده که انسان مدرن با هر
گامی که به سوی عقلانی
کردن جهان برداشته، به
همان اندازه از خویشتن
خویش فاصله گرفته
است.

○ پسامدرنیست‌ها با شعار «آزاد از ارزش نبودن سیاست»، در صدد برآمدن پدیده‌ای از خودبیبگانگی انسان را از میان بردارند. میشل فوکو، یکی از سرآمدان این نهضت، با این اعتقاد که تفکر مدرن قادر به بنانهادن اخلاق نیست، پسامدرنیته را آکنده از نسخه‌های اخلاقی می‌داند.

- تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۰.
- ۱۶- نگاه کنید به: بابک، احمدی، صص ۲۶-۲۷.
- ۱۷- در خصوص اندیشه و فلسفه اخلاق نیچه نگاه کنید به:
- بابک، احمدی، صص ۳۱-۳۴.
- ویلیام تی. بلوم، صص ۹۸۶-۹۳۵.
- ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، صص ۱۷۵-۹۲.
- رابرت، ب. پی‌بین، «نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم»، ترجمه محمد سعید حنایی کاشان، ارغنون، شماره ۲، پائیز ۱۳۷۳، صص ۱۸۵-۲۱۵.
- ۱۸- نگاه کنید به: بابک احمدی؛ همان.
- ۱۹- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:
- آتونوی، آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۶، صص ۲۰-۱۹.
- Barbara, Goodwin, **Using political Ideas**, London, John Wiley and Sons, Ltd, 1987, p.33.
- 20- Irish, Murdoch, **The Sovereignty of Good**, London, Routledge and Kegan Paul, 1971, pp. 58 - 80.
- 21- Alasdair, Macintyre, **A short History of Ethics**, London, Routledge and kegan paul, 1967, p,173.
- 22- Jean Paul, Sartre, **Existentialism and Humanism**, (Methuen, 1948), pp, 50-1.
- 23- See: John, Lock, **An Essay concerning Human Undrestanding**, book IV, Chapter 9.
- Bacon, **Advantage of Learning**, (Macmillan, 1970), p. 106.
- ۲۴- برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: محمد رفیع، محمودیان، «اخلاق و تحولات اجتماعی»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۴-۹۳، صص ۳۱-۳۰.
- ۲۵- برای آگاهی بیشتر از مفهوم ابر مرد نزد نیچه نگاه کنید به:
- Pearson, Keith Ansell, **An Introduction to Nitzscheas Political thinker, the perfect Nihilist**, London, Cambridge University Press, 1984.
- ۲۶- برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:
- مراد، فرهادپور، «مدرنیسم و پست مدرنیسم»، فصلنامه هنر، شماره ۲۵، صص ۴۳-۲۱.
- ۲۷- نگاه کنید به: کاظم علمداری. «جامعه‌شناسی پسامدرنیته- (۱)»، آدینه، شماره ۹۵-۹۴، شهریور ۷۳، صص ۶۹-۷۰.
- ۲۸- برای اطلاع بیشتر از کثرت‌گرایی پسامدرن نگاه کنید به: ولفگانگ، ولش، «پست مدرنیسم، ارزشهای اخلاقی و سیاسی کثرت‌گرایی»، ترجمه محمود عبادیان، همشهری (۷۳/۷/۳)، صص ۶.
- تری، ایگلتون، «خاستگاه پست مدرنیست‌ها» ترجمه سهراب معینی، آدینه، شماره ۱۰۵، آذر ۷۴، صص ۴۳-۴۰.
- De George Richard. **Ethics and Socity. Original essays on contemporary moral problem**. Newyork, Doubleday, 1966.
- Ash, William. **Moral and Politics; The Ethics of Revolution**, London, Routledge. and Kegan Paul, 1956.
- ۲۹- برای آشنایی با این قبیل سؤالات رجوع کنید به ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار، مقدمه‌ای از ریمون آرون، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، صص ۱۷۳-۱۷۲.
- جولیانو، بوتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ترجمه حمید غفاری، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پائیز و زمستان ۱۳۷۰، صص ۱۰۵-۹۸.
- ۳۰- نگاه کنید به: مارتا، نوسپام، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۹۵-۹۴.
- برتراند، راسل، صص ۲۱۴-۲۰۹.
- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی-فرهنگی، ۱۳۷۳، صص ۸۴-۷۲.
- ۳۱- السدیر، مکتتایر، «پایان فضیلت، نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین» ترجمه محمدعلی شمالی و حمید شهریاری، نامه فرهنگ، شماره ۱۷، صص ۲۰.
- ۳۲- نگاه کنید به: کاظم، علمداری، صص ۶۶.
- 33- Patricia, Waugh, **Post modernism, A Reader**, (Londen Routledge, Chapman and Hall, Inc, 1994), PP, 11 -13.
- ۳۴- نگاه کنید به موسی، غنی‌نژاد، «در اخلاق و اقتصاد»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۶۸-۶۷، فروردین و اردیبهشت ۷۲، صص ۶۵.
- ویلیام تی، بلوم، صص ۴۴۶-۴۴۵.

۳۵- نگاه کنید به: فرانتس، نویمان، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری و ویرایش و پیشگفتار هربرت مارکوزه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۶.

منابع فارسی:

۱- آرام، فرزین، «درویکرد اجتماعی مدرنیته، گفتگو، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۷۴.

۲- آریلاستر، آنتونی ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۷.

۳- آنلره یف، لئونید، «مدرنیسم و رمانتیسم پسامدرنیستی»، ترجمه وحید کیوان، کتاب توسعه، شماره ۹.

۴- اتوایل، کارل «حکم اخلاقی»، پیام یونسکو، مرداد و شهریور ۱۳۷۱.

۵- احمد، اکبر، «پست مدرنیسم و اسلام»، ترجمه سیدمحمد آوینی، نامه فرهنگ، شماره ۱۷.

۶- احمدی، بابک، حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه هنر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.

۷- مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱.

۸- استرن، ج. پ، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱.

۹- اشتاوت، گئورگ، «اسلام و پیدایش مفهوم غیرغربی مدرنیته»، ترجمه قاضیان، کیان، شماره ۲۵، خرداد و تیر ۱۳۷۴.

۱۰- الهی، اصغر، «اخلاق بازتاب شعور اجتماعی»، ایران فردا، شماره ۱۰.

۱۱- امیری، مجتبی، «درسهایی از قرن بیستم»، مروری بر کتاب جدید انتشار زیبگنیو برژینسکی (عنان گسیخته Out of Control)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۶۷ و ۶۸، Control، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲.

۱۲- اوحدی، مسعود، «سینما و منطق فرهنگی پست مدرنیست‌ها»، فصلنامه هنر، شماره ۲۵، ۱۳۷۳.

۱۳- ایگلنتون، تری، «خاستگاه پست مدرنیست‌ها»، آدینه، شماره ۱۰۵، آذر ۱۳۷۴.

۱۴- برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۳.

۱۵- برنشتاین، ریچارد، «تکنولوژی و منش اخلاقی»،

ترجمه یوسف ابازری، ارغنون، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳.

۱۶- بزرگمقام، محسن، «اخلاق و نسبیت اخلاقی»، کیهان اندیشه، شماره ۵۸، بهمن و اسفند ۱۳۷۳.

۱۷- بلوم، ویلیام تی، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ج ۲، تهران، شهر آران، ۱۳۷۳.

۱۸- پستمن، نیل، «تکنولوژی و خاطره ازلی اخلاق»، ترجمه صادق طباطبایی، دنیای سخن، شماره ۶۱.

۱۹- پونتارا، جولیانو، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ترجمه حمیدغفاری، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پائیز و زمستان ۱۳۷۰.

۲۰- پی‌بین، رابرت، ب. «نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم»، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ارغنون، شماره ۳، پائیز ۷۳.

۲۱- جنکز، چارلز، پست مدرنیسم چیست؟، ترجمه فرهاد مرتضایی، گناباد، نشر مدرن‌دیز، ۱۳۷۴.

۲۲- _____، «پست آوانگارد»، ترجمه سعید حنایی کاشانی، فصلنامه هنر، شماره ۲۵، ۱۳۷۳.

۲۳- جهانگلوی، رامین، «اندیشه مدرنیته»، گفتگو، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۷۴.

۲۴- _____، «مدرنیته از مفهوم تا واقعیت»، گفتگو، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۷۴.

۲۵- _____، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.

۲۶- حصوری، علی، «اندوخته تاریخی اخلاق»، جامعه سالم، شماره ۱۹، اسفند ۱۳۷۳.

۲۷- خراسانی، شرف‌الدین، «سیاست و اخلاق»، هفته‌نامه بهمن، شماره ۱، (۷۴/۱۰/۱۶).

۲۸- خلعت‌بری، فیروزه، «اخلاق و اقتصاد سایه‌ای»، ایران فردا، شماره ۱۰.

۲۹- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

۳۰- راسل، برتراند، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران، نشر بابک، ۲۵۳۵.

۳۱- _____، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵.

۳۲- رورتی، ریچارد، «اختلاف هابرماس و لیوتار دریاب وضع پست مدرن» ترجمه مهدی قوام صفری، نامه فرهنگ،

○ با آنکه امروزه پسامدرنیست‌ها شعار یگانگی انسانها و پیوند انسان با اخلاق از یک سو، و سیاست و اخلاق از سوی دیگر سرمی‌دهند، در عرصه جهان شاهد خشونت‌ها، جنگ‌ها، تمایزات ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی هستیم که انسان امروزی را بیش از پیش به اندرون خویش رانده و از علاقه‌اش به مسائل سیاسی کاسته است.

- شماره ۱۸، تابستان ۷۴. ۴۸- مجتهد شبستری، محمد، «جامعه بحران زده و اخلاق»،
ایران فردا، شماره ۱۰.
- ۳۳- ری، رابرت ب، «پست مدرنیسم چیست؟»، ترجمه سعیدالیاسی بروجنی، ادبیات داستانی، شماره ۲۵، آبان ۱۳۷۳.
- ۳۴- ژوبر، میشل (مصاحبه)، «اخلاق و حقوق بین الملل»، ترجمه ش. رستگار، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۵۱ و ۵۲، زمستان ۱۳۷۰.
- ۳۵- ستیس و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.
- ۳۶- سروش، عبدالکریم، «اخلاق خدایان»، کیان، شماره ۱۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳.
- ۳۷- سروش، عبدالکریم، «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، کیان، شماره ۲۰، تیر و مرداد ۷۲.
- ۳۸- عضدانلو، حمید، «کانت، مدرنیته و فرامدرنیته»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۸۰-۷۹، فروردین و اردیبهشت، ۱۳۷۳.
- ۳۹- _____، «مناظره مدرنیته و فرامدرنیته در زمینه مفاهیم»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۸۴-۸۳.
- ۴۰- علمداری، کاظم، «جامعه‌شناسی پسامدرنیسم (۱)»، آدینه، شماره ۹۴-۹۵، شهریور ۱۳۷۳.
- ۴۱- _____، «جامعه‌شناسی، پسامدرنیسم (۲)»، آدینه، شماره ۹۶، آبان ۱۳۷۳.
- ۴۲- _____، «جامعه‌شناسی پسامدرنیسم (۳)»، آدینه، شماره ۹۷، دی ۱۳۷۳.
- ۴۳- غنی‌نژاد، موسی، «در اخلاق و اقتصاد»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۶۷-۶۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲.
- ۴۴- کاظمی، سیدعلی اصغر، روش و پیش در سیاست (نگرش، فلسفی، علمی و روش شناختی)، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
- ۴۵- کاتوزیان، ناصر، «حقوق و رسوب تاریخی اخلاق»، ایران فردا، شماره ۱۰.
- ۴۶- فرهادپور، مراد، «مدرنیسم و پست مدرنیسم»، فصلنامه هنر، شماره ۲۵، ۱۳۷۳.
- ۴۷- لاریجانی، صادق، «موضوع اخلاق و حیثه آن»، کلام اسلامی، شماره ۱۳، بهار ۱۳۷۴.
- ۴۸- مجتهد شبستری، محمد، «جامعه بحران زده و اخلاق»، ایران فردا، شماره ۱۰.
- ۴۹- محمودیان، محمدرفعی، «اخلاق و تحولات اجتماعی»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۴-۹۳.
- ۵۰- مکتنایر، السدیر، «پایان فضیلت، نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین»، ترجمه محمدعلی شمالی، نامه فرهنگ، شماره ۱۷.
- ۵۱- _____، معرفت، ش ۱۰، پاییز ۱۳۷۳.
- ۵۲- _____، معرفت، ش ۱۱، زمستان ۱۳۷۳.
- ۵۳- _____، معرفت، ش ۱۳، زمستان ۱۳۷۴.
- ۵۴- _____، معرفت، ش ۱۴، پائیز ۱۳۷۴.
- ۵۵- سیدعابدینی، احمد، «فرسودگی ارزشهای اخلاقی»، ایران فردا، شماره ۱۰.
- ۵۶- موسوی، ناهید، «ضد اخلاق در آستانه اخلاق»، ایران فردا، شماره ۱۰.
- ۵۷- نوسبام، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۵۸- نویمان، فرانتس، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری و ویرایش و پیشگفتار از هربرت مارکوزه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۵۹- نیچه، فردریش، «در باب حقیقت و دروغ به مفهوم غیر اخلاقی»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ش ۳، پائیز ۱۳۷۳.
- ۶۰- وبر، ماکس، دانشمند و سیاستمدار، مقدمه از ریمون آرون، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- ۶۱- ولش، ولفگانگ، «پست مدرنیسم، ارزشهای اخلاقی و سیاسی کثرت‌گرایی»، ترجمه محمود عبدایان، همشهری، (۷۳/۷/۳).
- ۶۲- هالوب، رناته. آتنو نیوگرامشی، فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۴.
- ۶۳- هودشتیان، عطاء، «مقدمه‌ای بر زایش و پویش مدرنیته»، نگاه نو، شماره ۲۰، خرداد و تیر ۱۳۷۲.

- 8- Lock, John, **An Essay Concerning Human Undrestanding**, book IV. Chapter 9 and 3.
- 9- Macintyre, **A Short History of Ethics**. London, Routledge and keyan Paul, 1967.
- 10- Miynell, Hugo Anthony, **Freud, Marb and Morals**. London: Macmillan, 1981.
- 11- Murdoch, Irish, **The sovereignty of Good**, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- 12- Nietzsche, F., **On the Genealogy of Morals**. tra, W. Kaufmann, Newyork, 1969.
- 13- Pearson, keith Ansell, **An Introduction to Nietzsche as Political thinker; The Perfect Nihilist**, London, Cambridge University Press, 1944.
- 14- Sartre, Jean Paul, **Existantialism and Humanism**, Methuen, 1948.
- 15- Waugh, Patricia, (ed). **Post modernism, A Reader**. London: Routledge, Chapman and Hall, Inc, 1994.
- 16- Weber, Max, **The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism**. tra, T. Parsons, London, 1972.
- 1- Ash, william, **Moral and Politics; The Ethics of Revolution**. London, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- 2-Bacon, Francis, "Advantage of Learning", qouted in **Nature and Nature's Law**. ed. Marie Boas. Macmillan, 1970.
- 3- De George, Richard, **Ethics and society; Original Essays on Contemporary Moral Problems**, Newyork: Doubleday, 1966.
- 4- Fletcher, Jopseph, **Situation Ethics; New Morality**. Philadelphia, The Westmister Press, 1970.
- 5- Frankena, William K. **Ethics**. New Delhi: Printice Hall, 1986.
- 6- Goodwin, Barbara, **Using Political Ideas**. London: John Wiley and Sons Ltd, 1987.
- 7- Hume, David, **Moral and Political Philosophy**. Henry D. Aiken (ed). Newyork, Hafner Press, 1965.

