

۴

آونگ تجدد*

نوشته: آگنس هلر
ترجمه: مراد فرهادپور



مفهوم

در این مقاله بیشتر خواهم کوشید تا به «تخلیه بار» Unload یا سبک کردن مفهوم (اصطلاح) تجدد پردازیم، تا واسازی deconstruction آن. سعی نخواهم کرد تا از ابتدا کاربرد این اصطلاح را مشروع جلوه دهم، بلکه با استعمال آن، بدان معنا خواهم بخشید. از این رو کار را با کلی‌ترین و طرفه‌آمیزترین شیوه بحث درباره تجدد آغاز کرده و بحث خویش را با کنار هم نهادن تجدد و ماقبل تجدد به پیش می‌برم. به نظر می‌رسد که جفت تجدد / ماقبل تجدد شکل جدیدی از یک نمونه‌ازلی است، یعنی همان تقابل قدیمی «یونانی در برابر بربر» با «مسیحی در برابر کافر (پاگان)». آنان که

* Agnes Heller, "Modernity's Pendulum", in *Theses Eleven*, No. 31., 1992.

از این تقابل سخن می‌گویند، موضع جهان خویش را اختیار می‌کنند و از این دیدگاه جهان خود را در تقابل با جهان دیگران تعریف می‌کنند. این گونه کنار هم نهادن، حداقل شرایط لازم برای شناخت نفس را فراهم می‌آورد. هویت هر نفسی از طریق مشخص و متمایزگشتن معین می‌شود، بدین معنا که تعریف (یا تعیین) نفس به منزله آنچه که دیگری نیست، تشخیص آن را ممکن می‌سازد. به قول لومان، تمایز نهادن یعنی سرآغاز بر ساختن یک نظام در تقابل با زمینه تاریک یک محیط. بدون ایجاد آن تمایز نخستین، آدمی هرگز نمی‌تواند موضع فرد ناظر (یا مشاهده‌گر) را برگزیند. بدون پذیرش و تأیید نظریه سیستمها نیز می‌توان به نتیجه‌گیریهای مشابهی رسید.

با این حال، علی‌رغم این تمایز نخستین، و همچنین برغم احراز حداقل شرایط لازم برای شروع تحقیقی با معنا درباره ماهیت جهان خودمان، جفت مدرن / ماقبل مدرن هیچ وجه مشترکی با نمونه و سرمشق ازلی خود ندارد. آن تمایز نخستین یا ازلی، جهان فردگوینده را بر حسب مفاهیم برتری و پستی یا فرادستی و فرودستی، در تقابل با جهان دیگری قرار می‌داد؛ نخستین و اولی‌ترین غایت این تمایز بزرگ‌نمایی نفس خویش بود، نه صرف تعریف نفس. شکی نیست که بزرگ‌نمایی خویش و خوار شمردن دیگری هنوز جزئی از جهان مدرن است، اما تقابل مدرن / ماقبل مدرن صرفاً در این امر خلاصه نمی‌شود. مردمان عصر جدید جهان مدرن خود را اساساً و ذاتاً از تمامی جهانهای ماقبل مدرن متفاوت می‌دانند، صرفنظر از قضاوتشان درباره برتری یا پستی بودن آن نسبت به اعصار ماقبل مدرن، و حتی بدون توجه به این که شاید خود ایشان در نهایت این جهانها را غیر قابل قیاس بدانند. فرض بر آن است که این تفاوتها ماهیتی تاریخی، فرهنگی و ساختاری دارند، ولی یکسان شمردن کل عالم با جهان فردگوینده هرگز به روشنی بیان نشده و مسلم انگاشته نمی‌شود.

اما صفت «تاریخی» تنها می‌تواند حاکی از فرآیندی زمانمند باشد: پس ما در اینجا با «قبل» و «بعد» سروکار داریم. از آنجا که مدرن (بنا به تعریف) بعد از ماقبل مدرن فرارسیده است، پس کاربرد این اصطلاح خود مبتنی بر تفکر تاریخی است. چنین تصور

می‌شود که تولد نظام و ترتیبات مدرن، نشانه پایان نظام (ماقبل مدرن) قبلی است، به نحوی که دیگر امکان بازگشت به شکل کهن وجود ندارد. اندیشیدن بر مبنای مفاهیم «قبل» و «بعد» کار تازه‌ای نیست. این نوع تفکر در همه حکایات مربوط به پیدایش و تکوین حضور دارد. اما یهودیت (و مسیحیت) عنصر جدید و ناآشنایی را به این الگو افزودند: اکنون جهان فردگوینده صرفاً عالمی جدید یا جانشین ساده عالم قبلی محسوب نمی‌شود، بلکه مرحله و عصری نو در تاریخ (الهی) بود، مرحله‌ای ذاتاً متفاوت و کاملتر. نخستین روایات مهم در توصیف ظهور تجدد از این الگوی یهودی - مسیحی سرمنشق می‌گرفتند: عصر متأخر بهتر و برتر بود. یا حتی از این هم بیشتر: عصر جدیدتر زمان رستگاری بود. اینها همان روایات اعظم grand narratives بودند (و هستند).

اما فهم نفس بر حسب روایات اعظم با (خود) آگاهی پُست - مدرنیستی عصر جدید جور در نمی‌آید، و به همین دلیل نیز کنار گذاشته شده است. تمایلی ندارم در باب احتمال یا عدم احتمال ظهور مجدد آن به پیشگویی پردازم. در هر حال، داستان ما مسلماً با این نوع کلاسیک [داستان‌پردازی] تفاوت دارد. وقتی امری تاریخی را مورد بحث قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم از سخن گفتن تاریخی پرهیز کنیم، به ویژه اگر دیدگاهمان دیدگاه جهانی باشد که همچون جهان ما، خود را به نحوی تاریخی می‌شناسد و می‌فهمد. اما سخن گفتن تاریخی مترادف بازگویی و تکرار نوعی حکایت اعظم نیست.

با این حال، هنوز مشترکات معدودی میان داستان ما و روایت اعظم وجود دارد که بیشتر برخی از آنها را بر شمردیم. ما نیز جهان مدرن و ماقبل مدرن را به مثابه عوالمی ذاتاً متفاوت کنار هم می‌نهییم، از دیدگاه مدرن درباره مسائل سخن می‌گوییم، پیشفرض ما نیز آن است که جهان قبلی (ماقبل مدرن) شرط ظهور جهان بعدی (مدرن) است (یا بود). ما نمی‌توانیم مانع تجلی آگاهی تاریخی خود شویم، یعنی همان آگاهی از این که ما نیز چون هر کس دیگری محصور و در بند زمانیم، آنها در زمان «خود» و ما در زمان خویش. می‌توانیم این نکته را نیز اضافه کنیم که ما هم جهان مدرن را بر حسب (مفهوم) کلیت توصیف می‌کنیم.

اما حاصل جمع یا برآیند این همه، نوعی روایت اعظم نیست. اگر یک دازاین (واقعیت بشری) Dasien جمعی وجود داشت، حاصل این همه نیز نوعی هستی‌شناسی بنیادین جمعی می‌بود. ولی چنین چیزی وجود ندارد. در واقع به همین دلیل است که مقایسه خود با دیگری (یا با جهان ماقبل مدرن) همواره شرط اساسی فهم نفس باقی خواهد ماند، هرچند که هرگز شرط کافی آن نخواهد بود. این مقایسه هرگز کافی نیست، زیرا جهان مدرن واقعیتی شفاف نیست.

بیشتر گفتیم که پیشفرض روایت اعظم وجود نوعی «اختلاف رُنه» میان جهانهای مدرن و ماقبل مدرن است. یکی از آنها باید والاتر از دیگری باشد، زیرا حکایت ما باید بازگوکننده پیشرفت یا انحطاط باشد: حکایتی درباب «رستگاری» یا (و) «هبوط». صرف توصیف جهان ماقبل مدرن به منزله شرط ظهور جهان مدرن کافی نیست. روایت اعظم مستلزم چیزی بس بیش از این است. باید نوعی رابطه ضروری میان مدرن و ماقبل مدرن برقرار کرد، رابطه‌ای که می‌تواند صرفاً برحسب غایت‌گرایی Teleology بیان شود و یا برحسب نوعی تعین علی (که در این مورد خاص چیزی نیست مگر نوعی غایت‌گرایی پنهان). پیامد این کار نیز طرح مفهوم عام «تاریخ» و انتساب نوعی پویا Dynamis بدان است. [از این دیدگاه] تاریخ عاملی متافیزیکی است که - به منزله نوعی پویا - کمال و همچنین غایت و مقصد خود را در وجود اولیه خویش نهفته دارد. اما این فرض که جهان ماقبل مدرن شرط ظهور جهان مدرن است، مستلزم ارائه حکمی خاص درباره رابطه فوق نیست و به وجود نوعی غایت پنهان در بطن گذشته تاریخی نیز اشاره نمی‌کند. می‌توان چنین فرض کرد که شمار بسیاری از عوامل غیر ضروری در ظهور تجدد دخیل بوده‌اند؛ تجدد می‌توانست زودتر یا دیرتر ظاهر شود و یا اصلاً ظاهر نشود. ولی از آنجا که این ظهور به واقع رخ داده است، پس به حق می‌توان به جستجوی «اشارات» و «سرنخهای» پرداخت که از ظهور بالقوه و از سیقتهای بالفعل - و مکرر - آن در گذشته‌های باستانی خبر می‌دهند. حکایت ما به منزله داستانی حادث و غیر ضروری، فاقد هرگونه قصد و نیت است، نه مبشر رستگاری است و نه تلابه‌دار هبوط. در آن از هیچ

طرح یا نقشه الهی نشانی یافت نمی‌شود. آینده هنوز هم ناشناخته، و مهمتر از آن، نامعین است.

در روایات اعظم سستی، «کلی‌گرایی» معرف یکی از تجلیات اصلی «پایان» - محتوم یا قریب‌الوقوع - «تاریخ» بود. فلاسفه شاهد گرد آمدن کل نژاد بشر به زیر یک خیمه بودند، و از این جایگاه ممتاز گذشته همه اقوام و فرهنگها را به منزله مقدمات طولانی تحقق این محصول نهایی تفسیر می‌کردند. فرض بر آن بود که همه خصوصیات ویژه عاقبت محو می‌شوند (مارکس) یا در کلیتی والاتر پشت سر گذارده می‌شوند (هگل). این مفهوم از کلی‌گرایی ماهیتی شدیداً هنجاری داشت. مفهوم من از کلی‌گرایی، مفهومی تجربی است. از دید من کلی‌گرایی نه تصویری مبین برتری است و نه تجلی آن، بلکه صرفاً مفهومی است متکی بر این مشاهده ساده که ترتیبات اجتماعی مدرن در سراسر کره ارض مستقر شده است و جزایر کوچک باقیمانده از نظامات ماقبل مدرن به سرعت نقصان می‌یابند. بنابراین، کلی‌گرایی تجربی صرفاً مترادف این عبارت است: «در سراسر کره خاکی ما».

رها ساختن اعتماد به نفس متافیزیکی روایت اعظم نه قماری از سر یأس است و نه حرکتی مبتنی بر بدبینی و کلی‌مسلمکی، هر چند که براحتی می‌تواند به یکی از این دو بدل شود. اما در عین حال منشأ آن می‌تواند شکل محدود و معتدلی از شکاکیت باشد. شکاکیت بنا به تعریف محدود است، والا نگرشی فراگیر می‌شود که خود هنوز نوعی متافیزیک است، یعنی یک متافیزیک پشت و رو شده. آنچه به دنبال می‌آید جستاری در خصلت و سرشت تجدد است که از دیدگاه نوعی شکاکیت محدود عرضه می‌شود. نگارنده معتقد نیست که ما می‌توانیم معمای تاریخ را حل کنیم، یا اینکه اصلاً چنین معمایی برستی وجود دارد. برعکس، نکته اصلی تشخیص قدرت امر حادث یا تصادف در دو تفسیر متفاوت از اصطلاح «قدرت» است. تصادف، به منزله نوعی قدرت، مقاصد ما را سد می‌کند و رویاهامان را به سخره گرفته یا به طرزی معجزه‌وار تحقق می‌بخشد. تصادف در عین حال به ما قدرت می‌دهد تا به ابداع پرداخته و چیزی نو را - برای خیر یا شر - به جهان معرفی کنیم. علاوه بر اینها، شکاکیت محدود با گنگی و ناخوانایی و عدم

شفافیت جهان مدرن روبرو شده، آن را می پذیرد. دورنماها و دیدگاههای گوناگونی که این ناخوانایی از خلال آنها بررسی می شود، در واقع مؤید وجود جهانی کیدر و غیر شفاف اند، نه منکر آن. این دیالکتیک کهن سقراطی که «هرچه بیشتر بدانی، بیشتر می فهمی که هیچ نمی دانی»، در عصر جدید به اوج خود می رسد. مع هذا، این دیالکتیک هرگز مانع از آن نشد که اشخاص جدی و کنجکاو به دنبال معرفت و خودشناسی بروند. این امر که آیا تفکر در باب تجدد می تواند به معرفتی قابل اطمینان منجر شود، هنوز هم پرسشی باز است. اما این که آیا ما برآستی به تفکر در باب شرایط زندگی مان نیاز داریم یا نه، پرسشی باز نیست زیرا ما خود طالب و مشتاق چنین تفکری هستیم. و نکته آخر این که، اگر چه درباره تصادف چیز چندانی نمی توان گفت، ولی تردیدی نیست که می توان درباره قواعد منظم، موارد تکراری، پیوندهای مبتنی بر عرف و عادت، و همه اموری که وقایع حادث و تصادفی در متن آنها رخ می دهد، به اظهار نظر پرداخت. بخشهای بعدی این مقاله نیز به بررسی همین امور اختصاص دارد.

پویش تجدد

نخست باید تمایزی میان پویش تجدد از یکسو و نظام اجتماعی مدرن از سوی دیگر قائل شد. بقای تجدد مستلزم وجود هر دو آنهاست. در آنجاهایی که تجدد به نحوی بومی و از طریق آزمون و خطا بسط یافت، پویش تجدد مقدم بر ظهور نظام اجتماعی مدرن بود، زیرا که اولی راه را بر دومی گشود. این پویش حتی پس از استقرار نظام جدید نیز، در کل، به عملکرد خود ادامه داد. اما در قرن ۱۹، و به ویژه در قرن ۲۰، نظام اجتماعی مدرن چنان موفق از آب درآمد که به دیگر مناطق نیز انتقال یافته در آنها ریشه کرد، مناطقی که در آنها پویش تجدد هنوز ظاهر نگشته بود. صرف نظر از ماهیت اجباری یا خودخواسته این انتقال، غیبت کامل پویش مدرن، یا عملکرد صرفاً مقطعی آن، موجب آن گشته که نظام مدرن در تمام مناطقی که

تجدد، در قیاس با مدل اصلی، خصلتی مخدوش داشت، در وضعی بی ثبات باقی بماند. دیالکتیک همان پویش و شوق نهفته در تجدد است. اصطلاح «دیالکتیک» در اینجا هم به مفهوم سقراطی - افلاطونی و هم به مفهوم هگلی آن به کار می رود. در تجدد این دو مفهوم درهم می آمیزند. در مفهوم دوم از دیالکتیک، تجدد خود را از طریق نفی، مستقر و تجدید می کند. تجدد تنها هنگامی هویت خویش را حفظ می کند که چیزهای بسیاری پیوسته تغییر کند، یا لاقبل برخی امور پیوسته جایگزین گردد. تجدد از تخصصات و جدالهای درونی خود نیرو گرفته، با تغذیه از آنها رشد می کند. هرگاه یک نخاصم - که فلاسفه آن را تضاد می نامند - حل شده یا تعالی یابد، بی درنگ تخصصات جدیدی جای آن را پر می کند؛ و این فرآیند تضاد - تعالی باید بی وقعه و پیوسته ادامه یابد.

بعلاوه، متجددین هیچ مرز یا محدودیتی را تأیید نمی کنند و پیوسته از این مرزها فراتر می روند. آنان مشروعیت نهادها را زیر سؤال برده، آنها را به نقد کشیده و طرد می کنند. آنان همه چیز را مورد سؤال قرار می دهند، و بدین طریق به عوض تخریب نظام مدرن، از آن حمایت می کنند. اعمال و رفتاری که زمانی برای نظام اجتماعی ماقبل مدرن مهلک و مخرب محسوب می شد، حافظ زندگی و بقای نظام مدرن است. افلاطون از دمکراسی هراس داشت؛ به قول سقراط در نظام دمکراسی، انواع شخصیتی متفاوت و ناسازگارند و همین تنوع و گوناگونی است که به آشوب و ناهماهنگی منجر می شود. و این ناهماهنگی نیز به نوبه خود دولت شهر را نابود می کند. و حق هم با افلاطون بود. در جهان باستان، ویژگیهای نهفته در دمکراسی، یعنی پرسشگری و چالش دائمی، تنوع و ناهماهنگی، همگی عواملی مخرب (یا به عبارت بهتر عواملی خود - نابودگر) هستند. به همین دلیل است که در طول تاریخ دولتهای ماقبل مدرن، دمکراسی آتن به صورت یک نظم سیاسی واحد و استثنایی باقی ماند. اما همین دمکراسی جامه ای است که گویی از قبل برای دولتهای مدرن دوخته شده است.

می توان پویش تجدد را نوعی بازی دانست، زیرا این پویش قواعد خاص خود را

دارد. هرچند که اینها قواعدی سخت و تغییرناپذیر نیستند. بازیگران نیز عبارتند از کهنه و نو. پویش تجدد امری تاریخی است و ذهنیت شرکت‌کنندگان در بازی نیز به طرز بارزی تاریخی‌گراست. معمولاً، نهادهای موجود فعلی از دیدگاه نهادهای تخیلی (آینده) مورد حمله قرار گرفته و بدین طریق به نهادهای «قدیمی» بدل می‌شوند؛ یا به زبان فلسفه هگلی به نحوی «اثباتی» استقرار یافته و نهادهایی «مثبت» می‌شوند. اما گاهی نیز می‌توان از موضع نهادی منسوخ (قدیمتر) با نهادی موجود (جدیدتر) مقابله کرد (و این همان قمار روماتیسیسم است). هرچه مسلم‌انگاشتن نظام مدرن شدیدتر باشد، گرایش به یکی کردن «نو» با «بهتر» نیز بیشتر خواهد شد. در مورد نهادهای اجتماعی، صفت «بهتر» می‌تواند به معنای «کارا تر» یا «عادلان‌تر»، و یا هر دو، باشد.

حامل اصلی پویش تجدد، عدالت پویاست. عدالت پویا، در تقابل با عدالت ایستا، ربطی به اعمال قاعده و معیاری واحد بر همه چیز و همه کس ندارد، بلکه هدفش بیشتر سنجش و آزمودن خود معیارها (قواعد یا هنجارها) است. عبارت زیر مبین خواست عدالت به شکلی پویاست: «این (نظم موجود) غیر عادلانه است. پس باید جایش را به بدیلی دیگر بخشد که بیشتر یا کاملاً عادلانه است». اگر شخصی نهادی را به دلیل ناعادلانه بودن طرد کند، همو موظف است که راه حل‌های نهادی دیگری را توصیه کند، چه در غیر این صورت باید گفت که او از شرکت در این بازی زبانی، یعنی عدالت پویا، عاجز است. همچنین از کسی که چنین ادعایی کرده است، انتظار می‌رود تا شخصاً یا توسط نماینده‌ای داوطلب، در دفاع از نظم جدید پیشنهادی خویش (که بنا به فرض نظمی عادلانه‌تر یا کاملاً عادلانه است) دلایلی اقامه کند. از آنجا که در مورد عدالت پویا معیار اندازه‌گیری فزونی یا نقصان عدالت نمی‌تواند خود عدالت باشد، پس استدلال مطرح شده معمولاً بر ارزشهای مربوط به آزادی و (یا) زندگی متکی خواهد بود.

پیروی از عدالت پویا در جوامع ماقبل مدرن نیز مشهود است، اما این امر معمولاً فقط در زمان بحران رخ می‌دهد، آنهم غالباً به هنگام جایگزین شدن ترتیبات اجتماعی موجود با نظمی جدید. در این مواقع عدالت پویا مرحله‌ای میانی است که با استقرار

فرهنگ پروز محو می شود. ولی حتی در این شرایط نیز عدالت پویا به ندرت در سطحی کلی اعمال می شود، زیرا اگرچه این یا آن نهاد خاص به مبارزه طلبیده می شود، اما وجود باقی نهادها مسلم انگاشته می شود، و در اغلب موارد نیز مردمان به نهادهای سستی متوسل می شوند، نه به ارزشهای مربوط به آزادی و (یا) زندگی. اما در عصر جدید عدالت پویا تعمیم می یابد، آنهم به سه شکل متفاوت. نخست، هیچ نهادی تافته جدا بافته نیست و تک تک نهادها می توانند مورد آزمون قرار گرفته و به عنوان نهادهای ناعادلانه، ناحق یا ناموجه محکوم شوند. دوم، هرکسی می تواند مدعی نامشروع بودن این یا آن نهاد گشته، خواستار سلب مشروعیت از آن گردد. و سوم، تمامی کسانی که در دفاع از راه حلها و بدیلهای دیگر استدلال می کنند، می توانند برهان خویش را بر پایه درستی و اعتبار [حق] آزادی و حیات استوار سازند، زیرا این دو مبین ارزشهای کلی (جهانشمول و همگانی) هستند. این سه جنبه به صورتی هماهنگ تحول و بسط می یابند و ترکیب نهایی آنها معرف این واقعیت است که ما اکنون در فرآیند ظهور اولیه (آغازین) نظام اجتماعی مدرن به نقطه ای بدون بازگشت رسیده ایم.

عدالت پویا بهترین نمونه و مثال خصلت دیالکتیکی نظام مدرن است. نزاع بر سر عدالت هیچ گاه یکسویه نیست. یک طرف نهاد مورد نظر را از پاره ای جهات به مبارزه می طلبد، و طرف مقابل نیز به دفاع از آن می پردازد. دو برداشت متفاوت از عدالت با یکدیگر سرشاخ می شوند، اما مفهوم عدالت هنوز یکی است. این گونه برخوردها معرف رایج ترین نوع تخصیصات اجتماعی اند، و اگر نهاد قدیمی، پیش از شروع تردید درباره نهاد جدید، برای همیشه محو گردد، می توان گفت لحظه «تعالی» فرارسیده است، البته به شرط آن که تمامی کارکردهای نهاد کهن، و همچنین برخی از گرایشات ذاتی آن، هنوز هم در متن نهاد جدید حفظ شده باشد. در این هنگام است که شروع دور جدید منازعات ممکن می گردد. در تکنولوژی، [امر] نو با سرعتی بس بیشتر کهنه می شود - چه با نزاع و درگیری و چه بدون آن. در عرصه فرهنگ نیز فرآیند کاملاً مشابه ای تحقق می یابد (نخست فقط در قلمرو فرهنگ «خواص» که متعاقباً قلمرو فرهنگ «عوام» را نیز

تسخیر می‌کند). مع‌هذا، این «تعالی» همواره از طریق منازعه باز و آشکار صورت می‌پذیرد، و اگر موضوع منازعه الزاماً زیبایی شیوه‌های «قدیمی» آفرینش هنری نباشد، آنگاه بی‌تردید دعوا بر سر حقیقت و صداقت این شیوه‌هاست. در عرصه فرهنگ و هنر دسناورد نو و ابداعی نیمه نخست قرن بیستم، کشف [شیوه‌های] بسیار کهن به منزله متحد و یار نوترین‌ها بود. این تصور در ذهن آدمی ایجاد می‌شود که جهان مدرن در حال دویدن به سوی است: به جلو، به آینده، اما با دویدن به جلو؛ در واقع به عقب می‌رسد. قضاوت در این باره که آیا سرعت [بیشرفت] پوشش تجدد سرعتی طبیعی و نرمال است - یا به عبارت دیگر از لحاظ حفظ نظام اجتماعی مدرن سرعتی بهینه است - نه، کار دشواری است. به احتمال قوی چنین نیست، و پس از استقرار کامل نظام مدرن می‌توان ضرب آن را کند کرد. حال ممکن است این تصور ایجاد شود که عدالت پویا در عصر ما نیز به همان سرنوشتی دچار خواهد شد که قبلاً در معدودی فرهنگهای ماقبل مدرن رخ داده است: یعنی پس از ایفای نقش قابله در فرآیند زایمان و تولد جهانی نو، اکنون باید بازنشسته شود. اما چنین نخواهد شد. سرعت گامهای پوشش مدرن می‌تواند کاهش یابد، ولی محو کامل عدالت پویا، بدون نابودی نظام اجتماعی مدرنی که ما می‌شناسیم، ناممکن است. این صرفاً نوعی پیشگویی یا حدس نظری نیست، زیرا تلاشهای گوناگون برای استقرار نظام اجتماعی مدرن در غیبت پوشش مدرن - نظیر مورد اتحاد شوروی - نتیجه‌ای جز شکست خفتبار در پی نداشته و تنها این نکته را کاملاً روشن ساخته که تجدد بدون پویایی (بوژه تجدد بدون عدالت پویا) دوام و بقایی ندارد.

این فلسفه بود که دیالکتیک را ابداع کرد؛ روبرو عدالت پویا نیز مشروعیت خود را از فلسفه کسب کرد. پرس و جو و آزمون روشمند مفاهیم سنتی با نهضت سوفسطائیان آغاز گشت و در متن این سنت [فلسفی] این سقراط بود که فرآیند مرکب نفی / تعالی را ساخته و پرداخته کرد. فهم سنتی از مفاهیم سیاسی و اخلاقی، از دیدگاه معنا و تفسیری والایتر و عامتر، و اساسی Deconstructed شد. و بدین گونه آن بازی زبانی مشهور آغاز گشت: «این حقیقی نیست، حقیقت چیز دیگر (والایتری) است»، «این خوب نیست،

خوبی چیز دیگر (والاتری) است»، «این عادلانه نیست، عدالت چیز دیگر (والانری) است.» برخی نمایندگان شاخص فلسفه مدرن بر آنند که تجدد یعنی تحقق فلسفه؛ و این نظر از یک جهت یقیناً درست است. هرکسی می‌تواند به سراغ دیالکتیک رود، و بواقع نیز همگان چنین می‌کنند - هرچند غالباً به شیوه‌ای غیر فلسفی. زیرا اگر رویه دیالکتیکی امری مسلم انگاشته شود، دیگر برای پرداختن بدان نیازی به داده‌های input معنوی نیست.

دیالکتیک واقعی همان پویش تجدد است، و دیالکتیک ایده‌آل (و صرفاً مفهومی) همان پویایی فلسفه. این واقعیت که فلسفه (به همان نحوی که می‌دانیم) به وجود آمد، از زمره حوادث و تصادفات نیکوست. ولی باید به خاطر داشت که تولد فلسفه، و همچنین تولد شعر تراژیک، از نتایج دمکراسی بود. تا آنجا که می‌توان دید (و با در نظر گرفتن همه خطاهای ممکن در تشخیص و ارزیابی امور) نخستین بار در آتن قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد بود که پویش تجدد نیرومندانه کوشید تا مقاومت نظام اجتماعی ماقبل مدرن را درهم شکند. اما این تلاش به جایی نرسید. عصری که ما روشنگری یونانی می‌خوانیمش، یعنی همان عصر طلایی یونان باستان، مقدمه ظهور چیزی بود که هرگز رخ نداد. جستجوی دلایل آن نیز بی‌ثمر است. ناقدان تجدد (برای مثال هایدگر و آدورنو) بارها به ظهور نوعی تخیل تکنولوژیکی مدرن در یونان باستان اشاره کردند؛ این واقعیت که ارسطو تدوین قانون اساسی را نوعی فن یا *Techne* می‌دانست، خود نمونه گویایی است. اما همین تخیل یونانی فاقد تصور آینده بود و ایده یک نظام اجتماعی متفاوت مبتنی بر برابری نیز برایش ناشناخته بود. بدون حضور مؤثر و نیرومند چنین ایده‌ای، پویش تجدد خود به خود امری حاشیه‌ای می‌شود.

پویش تجدد به شکلی قدرتمند در آخرین قرن حیات جمهوری رم ظاهر شد، و در اواخر قرن اول میلادی توان خود را از دست داد و متوقف گشت. درحالی که در آتن ابعاد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی این دینامیسم به‌طور همزمان ظاهر شدند، در رم ظهور آنها تماماً ناهمزمان *desynchronized* بود. هنگامی که نوعی تخیل آینده‌نگر، همراه با

ایده نوعی برابری، در هیئت انقلاب معنوی مسیحیت سراسر روم را فراگرفت، شکل سیاسی نزاع بر سر عدالت بنفد سرد و بی‌رمنق شده بود، در مورد سرمایه‌داری روم نیز وضع از همین قرار بود، مگر در منطقه گُل Gaul ماورای آلپ.

پویش تجدد بار دیگر در زمان رونسانس اروپایی با سلیح کامل پا به‌صحنه گذارد و این بار بدون ترحم و وقفه ادامه یافت. اما این یک لشکرکشی طولانی بود. تنها در همین اروپای کوچک، سه قرن (و در برخی مناطق حتی چهار قرن) طول کشید تا نظام اجتماعی مدرن جانشین «دستگاه یا مصنوع طبیعی» natural artifice ماقبل مدرن گردد. احتمالاً تکثر و تنوع زندگی سیاسی و قومی اروپا در تحقق این پیروزی سهمی داشته است. نظام مدرن نخست به‌عنوان یک استثنی در گوشه‌ای از اروپا، مثلاً در شهری چون آمستردام، استقرار یافت و سپس به تدریج در گوشه‌ای دیگر، مثلاً سوئیس، گسترش پیدا کرد. در اینجا و آنجا ریشه کن شد، اما هر بار با حدت بسیار در گوشه‌ای دیگر سر برافراشت. پویش تجدد هرگز کاملاً متوقف نشد؛ حتی پس از عقب‌نشینی‌های بسیار نیز باز مفری برای تداوم و بسط آزادانه خود یافت. نیروی حرکتی آن حاصل فشارهای متعدد بود. با این حال، ذکر و تکرار این نکته ضروری است که حتی در این اوضاع و احوال مساعدتر نیز، هنوز احتمال سقط جنین وجود داشت. تا قبل از وقوع انقلاب فرانسه، همه چیز نامعین بود.

تنها با انقلاب فرانسه بود که درخشش این پروژه حاشیه‌ای برای نخستین بار آشکار شد. کانت با نبوغ خویش، به اهمیت حیاتی تخیل در این دگرگونی عظیم پی برد. او نوشت: «چنین واقعه‌ای بنا به ماهیتش فراموش ناشدنی است». مع هذا اصطلاح «پروژه تجدد» را تنها با بی‌میلی می‌توان به کار برد. هر پروژه یا طرحی می‌تواند تحقق یابد، زمانی می‌رسد که با اطمینان می‌شود گفت این پروژه به انجام رسیده است. در این مفهوم، تجدد نوعی پروژه نیست. انقلاب فرانسه سکوی پرتاب سمبولیک تجدد است. واژه «پرتاب» نشانگر آن است که از این زمان به بعد مقولات اصلی تجدد استقرار یافته‌اند، حتی اگر صرفاً در شکل توانهای بالقوه انتزاعی باشد. احتمالاً پویش Dynamis واژه بهتری از

«توانهای بالقوه» است، زیرا مقولات تجدد همواره در حال «فعالیت مداوم» (energeia) اند. هابرماس از پروژه ناتمام تجدد سخن می‌گوید. این توصیفی مناسب است اگر به دنبالش اضافه کنیم که این پروژه هرگز تمام نخواهد شد، زیرا تمام کردنش به معنی کشتن آن است. تجدد (و در اینجا مراد ما نظام اجتماعی مدرن به منزله قلمرو تجلی پویش تجدد است) نیز می‌تواند همچون ماقبل - تجدد به اشکال گوناگون عملاً بی شمار ظاهر شود، اما پویش آن همه اشکال تجدد را دربر می‌گیرد. این سخن که انقلاب فرانسه - و هر چیزی که انقلاب سمبول آن است - «بنا به ماهیتش فراموش ناشدنی است» به چیزی بیشتر از ثبت شدن در صحیفه تاریخ اشاره می‌کند. در این مفهوم ابتدایی هر آنچه هنوز می‌توانیم از خلال متون و آثار به خاطر آوریم، فراموش ناشدنی است. اما اکنون جهان ماقبل مدرن به مفهومی ژرفتر، صرفنظر از دانش ما نسبت بدان، لااقل در اروپا فراموش گشته است، یعنی بدین مفهوم که این جهان دیگر منشأ خاطره زندگان نیست. خاطره زنده یعنی نقش و اثر جهان ما بر نحوه نگرش، تخیل و تفکر ما. خاطره زنده مهر و نشان افق تاریخی ماست. ما خدایان مرده را به یاد می‌آوریم، اما تنها خدایان زنده برآستی فراموش ناشدنی‌اند.

نجلیات پویش تجدد در جوامع ماقبل مدرن، با فوران «مازاد فرهنگی» همراه بوده است. بدون تصاویر، حکایات و اعتقادات معنا آفرین، هیچ جامعه‌ای زنده نمی‌ماند، هرچند برخی فرهنگها نسبت به باقی از لحاظ معنوی غنی تراند. با این حال هنوز نمی‌توان زندگی فرهنگی پیچیده تر از حد متوسط را «مازاد فرهنگی» نامید. تنها زمانی می‌توان از وجود مازاد فرهنگی سخن گفت که فرآیند آفرینش معنوی مستقیماً متوجه [ارزشها و قلمروهای] جاودانی، سرمدی و جهانشمول باشد و مردمان را به مرتبه‌ای بس بالاتر از رده «فرهیختگان» ارتقاء دهد، گروهی که معمولاً در هیئت کاهنان یا مقامات غیردینی در همه جا وجود داشته‌اند. برای مثال، آتن قرون پنجم و چهارم پیش از میلاد انواعی از خلاقیت فرهنگی، همچون فلسفه، تراژدی و تاریخنگاری را آفرید. یهودیت و مسیحیت، به همراه ایده‌های برابری و عدالت اجتماعی، همگی از درون نبوغ تمدن

یهودی سر بر آوردند، و ثمره روح نظام ساز رُم نیز الهیات مسیحی و بنیانهای قانون و حقوق جدید بود. وقتی پوپش تجدد نظم اجتماعی کهن را در اروپا به مبارزه طلبید، «مازاد فرهنگی» از منابع گوناگون فوران کرد. عصر، عصر ظهور انواع و اقسام «نوابغ» بود. انواع گوناگون خلاقیت فرهنگی، از علوم طبیعی گرفته تا موسیقی چندصدایی و رُمان، همگی نیازمند ابداع و نوآوری مداوم بودند، وضع در مورد انواع احیاء شده کهن، نظیر تراژدی، مجسمه‌سازی و نقاشی نیز به همین منوال بود. هر دهه‌ای چیزی سترگ و نو به ارمغان آورد. ولی پس از استقرار نظام مدرن، نیروهای فرهنگ اروپایی رو به کاستی گذاشت. دیگر نیازی به آنها نیست. این امر تاحدی مرموز به نظر می‌رسد، و تا آنجا که توضیحی واقعی برایش ارائه نشود، برآستی هم مرموز است. اما در اوضاع و احوال موجود، عمده‌ترین گرایش فرهنگی زمان ما، یعنی هرمنوتیک در تمامی اشکالش، بیشتر از گذشته الهام می‌گیرد تا از حال. شوق به فنا ناپذیری، جاودانگی و جهانشمولی، اگر نه در عرصه حیات فردی، لااقل در قلمرو فرهنگ، فسرده است. اگر بخواهیم ارزیابی موزونی از امکانات و قابلیت‌های جهان خویش ارائه دهیم، باید تاحدی شکاکیت و بدبینی نسبت به توانهای فرهنگی آینده را پذیرا شویم. به احتمال قوی در آینده شاهد تولید مازاد فرهنگی نخواهیم بود، انرژیهای فرهنگی تنها به میزانی تولید خواهد شد که برای سلامت معنوی، یا شاید صرف بقای جهان مدرن کافی باشد. مع هذا، تمامی نهادهای مدرن به احتمال قوی وضعی بهتر از نهادهای ماقبل مدرن خواهند داشت، نه به این دلیل که از قدرت خلاقه بیشتری بهره‌مند خواهند شد، بلکه به این سبب که قدرت بیشتری را صرف یادآوری و به‌خاطر آوردن خواهند کرد.

نظام مدرن

اصطلاح نظام اجتماعی پایه، معرف مکانیسم و چارچوب ثابت توزیع (تنظیم) و توزیع مجدد (تنظیم مجدد) آزادی و فرصتها و بختهای زندگی در راستای کل واحد اجتماعی [روستا، شهر، کشور...] است که باید حفظ و باز تولید شود. این تعریف اهمیتی

وافر دارد، زیرا اگر وضع خاصی از یک نظام اجتماعی را به طور مجزا در نظر آوریم، در متن همان نظام شاهد دگرگونی‌ها و جابجایی‌های ریشه‌ای در توزیع آزادی و بخشهای زندگی، و یا هر دو، خواهیم بود. این وضع در بسیاری از نظامهای ماقبل مدرن برقرار بوده و در عین حال مشخصه بارز نظام مدرن نیز هست.

نصور جهانی بدون هرگونه چارچوب یا الگوی مشخص توزیع، یا جهانی کاملاً بدون نظم و ترتیب، ناممکن نیست. گمان می‌رفت عصر طلایی آوید (و نیز بسیاری دیگر) چنین جهانی است؛ مارکس هم در برخی از طرحهای منجی‌گرایانه Messianic خویش برای جامعه کمونیستی، تصویری از این جهان خیالی به دست می‌دهد. البته نکته مورد نظر ما این نیست که هر آنچه به فکر خطور می‌کند، ممکن نیز هست، بلکه قصد اصلی تأکید بر این حقیقت است که بدون تصور نوعی مکانیسم و الگوی بنیانی برای تنظیم و تنظیم مجدد [فرصتها]، نمی‌توان عنوان جامعه را بر گروهی از افراد بشر اطلاق کرد. باتوجه به این امر، تنها می‌توان از دو نوع (یا دو تعبیر از) توزیع بنیانی آزادیها و بخشهای زندگی سخن گفت: نوع مبتنی بر بده بستان نامتقارن Asymmetric Reciprocity و نوع مبتنی بر بده بستان متقارن. احتمال منطقی دیگری نیز وجود ندارد.

تمامی نظامهای اجتماعی ماقبل مدرن بر الگوهای بده بستان نامتقارن استوارند، درحالی که بنیان نظامهای مدرن را بده بستان متقارن تشکیل می‌دهد. البته هیچ جامعه‌ای یافت نمی‌شود که نمونه‌های خاصی از هر دو نوع را دربر نداشته باشد. پرسش اصلی آن است که کدام یک از آنها اصل بنیانی حاکم بر تنظیم امور جامعه است.

ارسطو، که باید او را تیزبین‌ترین مشاهده‌گر نظام مبتنی بر بده بستان نامتقارن دانست، کوشید تا میان نظام پایه و نظامهای فرعی مستقر در چارچوب نظام پایه تمایزی قائل شود، بدین ترتیب که اولی را به طبیعت (physis)، و دومی را به عرف یا قانون (nomos) نسبت داد. بنابراین، مردان طبیعتاً ارباب یا بنده، و زنان طبیعتاً پستر از مردان‌اند، اما این که حکومت بر مردان آزاد حق یک نفر یا چند نفر یا بسیاری از مردمان است، از عرف (یا قانون) ناشی می‌شود. از این رو، نظام اجتماعی ماقبل مدرن را

می‌توان مصنوع طبیعی نامید، زیرا تا وقتی که این نظام برپا و بری از شک بود، چنان مسلم انگاشته می‌شد که گویی امری طبیعی است. ارسطو این نکته را نیز افزود که قاعده طلایی عدالت در مورد روابط مبتنی بر بده‌بستان نامتقارن صادق نیست، و حق هم با او بود. اما در درون تک‌تک لایه‌های این مصنوع طبیعی، بده‌بستان متقارن وجود دارد، نظیر روابط میان بردگان یا زنان هم‌رتبه و هم‌شان، و به‌ویژه میان مردان آزاد تحت حکومت دموکراسی. البته باید افزود که در چارچوب بده‌بستان نامتقارن، دموکراسی یک استثنای مطلق بود، زیرا تقریباً در تمامی نظامهای اجتماعی ماقبل مدرن، از چین و مصر باستان گرفته تا روم و اروپای فئودال، عدم تقارن اصلی فراگیر و جاری بود.

از دیدگاه هر نوزادی، متولد شدن در این یا آن لایه اجتماعی امری تماماً تصادفی است. میان دو اصل پیشینی *apriori* هستی بشری (یعنی اصول پیشینی ژنتیک و اجتماعی) هیچ پیوند ضروری وجود ندارد. با این حال، در لحظه تولد هر فرد همین تصادف به تقدیر بدل می‌شود: نوزاد باید با انتظارات و توقعات متناسب به‌مکان و موقعیت تولدش سازگاری و تطابق یابد. برده، برده به دنیا می‌آید و مرد آزاد آزاد، و هر دو آنها باید به آنچه هم اینک هستند، بدل شوند: یعنی به برده و آزاد مرد یا به عبارت بهتر به برده نیک و آزاد مرد نیک، آنهم براساس معیارها و هنجارهایی که بر ایشان مسلط است. الگو و ایده کامل یک جامعه ماقبل مدرن را می‌توان در فصول سوم تا پنجم جمهوری افلاطون یافت (اما نه در فصول بعدی). هرکس باید به کار خویش بپردازد. هیچ قشر، و هیچ فرد متعلق به قشری خاص، نباید در کار افسار دیگر دخالت کند. در ضمن باید افزود که افلاطون از این نکته آگاه بود که دو اصل پیشینی (ژنتیک و اجتماعی) ضرورتاً همخوان نیستند و در نتیجه عملکرد کامل و بی نقص نظام مبتنی بر بده‌بستان نامتقارن مستلزم نقل و انتقال میان افسار است، چیزی که در این نظام بخصوص باید همواره امری حاشیه‌ای باقی بماند.

نظام ماقبل مدرن را در عین حال می‌توان (به پیروی از نیکولاس لومان) «جامعه قشربندی شده» نامید، زیرا در یک مصنوع یا دستگاه طبیعی قشربندی بر کارکردها

(فونکسیونها) الویت دارد. تولد شخص در قشری خاص و شأن و مقام او به هنگام تولد، تعیین کننده کارکردهایی است که او در طول زندگیش اجرا خواهد کرد، حال آن که وضع در جوامع مدرن کاملاً برعکس است.

از آنجا که تخصیص حقوق، آزادیها و بختهای زندگی به هنگام تولد صورت می پذیرد، و بنابه تعریف، ماهیتی سلسله مراتبی دارد، پس قدرت نظام ماقبل مدرن در تعیین [شکل زندگی فرد] کاملاً فراگیر و نافذ است. هنجارها و قواعد، فعالیتها، سنن و بازیهای زبانی (گاهی نفس زبان) و در بسیاری موارد حتی دین و مذهب اقشار مختلف نوعاً متفاوت است و نظامی سلسله مراتبی دارد. دهقان زادگان و عوام الناس شخصیتی عوامانه دارند، بزرگ زادگان (بر طبق هنجارهای رایج) از شخصیتی «اشرافی» برخوردارند. آداب معاشرت آنان، طرز غذا خوردن و لباس پوشیدن و کلیه رفتارهای آنان از جنسیت گرفته تا خانواده، همگی نوعاً متفاوت است. به زبان ساده و سراسر می توان گفت که نظام اجتماعی ماقبل مدرن در زندگی روزمره و در روابط روزمره میان اقشار ریشه دارد.

شکل هندسی هرم، تصویرستی و بهترین نمایش گرافیکی نظام کهن است که در رأس آن یک شخص (شاه یا امیر) قرار دارد. جوامع قشربندی شده پایه و قاعده ای وسیع دارند. حتی وقتی روبنا - مثلاً در اثر جنگ داخلی - فرو می ریزد، پایه ها باقی می ماند. جوامع ماقبل مدرن تا زمانی که حداقل شرایط زندگی فراهم است، ثبات و توازن خود را حفظ می کنند. پیش راندن آنها به یاری تلاش و برنامه ریزی بشری در این با آن جهت خاص، مستلزم صرف نیروی عظیم است. آنها به همین ترتیب در مقابل آشوب و بی نظمی نیز مقاوم و سرسخت اند.

باتوجه به عمر دراز و ثبات نظام ماقبل مدرن، اغراق نیست اگر بگوییم که واسازی این مصنوع طبیعی به توسط پویش تجدد - و محصول آن، یعنی ظهور نظام اجتماعی مدرن - مهمترین واقعه در تاریخ تمدنهای بشری است. بر ویرانه های جهان کهن، دنیایی به تمامی جدید سر بر آورده است. نوع بشر (یا تقریباً همه فرهنگهای بشری) اکنون آموخته است تا توزیع آزادی (ها) و بختهای زندگی را به شیوه ای کاملاً جدید سامان

دهد. از آنجا که این تجربه تازه آغاز شده است، تجربه تاریخی که بتوان با اتکاء بدان به پیشینی پرداخت، ناچیز است. اما بی شک می توان درباره وضعیت فعلی و گذشته کوتاه اما گویای آن، سخن گفت.

کیش و آیین بدهستان متقارن به خوبی شناخته شده است. در این آیین «همه ابنای بشر آزاد به دنیا می آیند» یا «همه ابنای بشر (از بدو تولد) به نحوی برابر آزادند» یا «همه ابنای بشر از حقی (برابر) برای زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی برخوردارند». گسترش این آیین یعنی به صد در آمدن ناقوس مرگ همه نظامهای ماقبل مدرن، صرف نظر از این که واقعیت زندگی با آرمانهای آیین جدید خواناست یا نه. زیرا نکته اصلی و مهم، وجود خود آیین است که رویاء عصر جدید را به نحوی موجز بیان می کند. حتی اگر نهاد خیالی کاملاً جدید و بی سابقه ای ظهور کند، این نهاد نیز پویش خاص خود را مستقر خواهد کرد: فرآیندی که به تحقق کامل آن نهاد منجر شود. از این زمان به بعد، مصنوع طبیعی به چیزی غیر طبیعی بدل می شود.

روسو زمانی این نکته را مطرح ساخت که همه آدمیان آزاد متولد می شوند، مع هذا آدمیان هنوز همه جا در زنجیرند. این عبارت درخشان را می توان به دو شیوه متفاوت تفسیر کرد که هر دو به یک اندازه باموضوع عبارت تناسب دارند. می توان گفت اگرچه نهاد خیالی تجدد متولد شده است، اما تجدد هنوز هم تمام بازمانده های نظام ماقبل مدرن را در ساختار خود حمل می کند. از آنجا که همه آدمیان آزاد به دنیا می آیند، پس باید به آنچه از قبل هستند (یا لاقبل در خیال هستند) بدل شوند، یعنی واقعاً آزاد گردند. وعده تجدد باید به تمامی تحقق یابد. این حکم آخری نیز می تواند لاقبل به دو صورت تفسیر شود. نخست، بهترین توانهای بالقوه تجدد هنوز باید بسط و تحقق یابد، و دوم، آزادی هنوز هم امری مشروط است و با آزادی مطلق فاصله دارد، پس باید مطلق شود. تفسیر دوم نه فقط تفسیری هنجاری بلکه حکمی مثبتی بر خواست حداکثر Maximalist است. زیرا حتی اگر رسیدن به آزادی مطلق ممکن باشد (که من شک دارم)، آزادی در متن یک نظام اجتماعی مسلماً نمی تواند مطلق باشد. ادعای تحقق این

گونه آزادی مطلق می‌تواند به تحقق عکس آن منجر شود، یعنی به بندگی و اسارت همه تحت عنوان آزادی برای همه. فقط به شرط آزاد متولدشدن همگان است که هرکس می‌تواند آزادی همه را به بندگی همه بدل سازد. اما پیام رسو را می‌توان به شیوه‌ای دیگر نیز تفسیر کرد؛ می‌توان گفت عبارت رسو به ظرافت تمام بدترین نتیجه ممکن یا بدترین نوع نظام مدرن را توصیف می‌کند. در واقع این بدترین نتیجه ممکن حکم فوق را اثبات می‌کند؛ فقط به شرط آزاد متولدشدن همه افراد است که آزادی هرکس می‌تواند به اسارت او بدل شود.

آنجا که همه آزادند، قشربندی جامعه به اصناف Estates نیز محو می‌شود. این که محو کامل اصناف چقدر به درازا می‌کشد، پرسشی فرعی است، زیرا تا زمانی که بازمانده‌های اصناف برجای می‌مانند، اصناف نظام کهن [فئودالی] شکل طبقات اجتماعی جامعه جدید را به خود می‌گیرند. نتیجه آن می‌شود که در سطح زندگی روزمره هیچ‌گونه سلسله مراتب اجتماعی پانمی‌گیرد. فقیر و غنی هنوز وجود دارند. اما این تفاوتی صرفاً کمی است نه تمایزی کیفی. در ایالات متحده آمریکا - این محصول ناب تجدد - ذوق و سلیقه فقرا و اغنیاء و حتی تصور ذهنی آنها از زندگی خوب، یکسان است.

در متن نظام مدرن، سلسله مراتب اجتماعی در سطح نهادهای تخصصی مستقر می‌شود. نهادها می‌توانند بایکدیگر رابطه‌ای مبتنی بر سلسله مراتب داشته باشند، و البته تقریباً همه نهادهای مشخص نیز سلسله مراتب درونی خود را دارند. در نظام ماقبل مدرن این جایگاه مردان و زنان در سلسله مراتب اقشار اجتماعی بود که وظایف و کارکردهای آنان را تعیین می‌کرد. در نظام مدرن، برعکس، کارکرد (ها) و وظایف آنان در نهادهای تخصصی است که نهایتاً مقام آنان در سلسله مراتب اقشار اجتماعی را تعیین می‌کند. بنابراین مردان و زنان آزاد به دنیا می‌آیند، اما امکانات آنان، و در نتیجه آزادیهایشان، در همه جا محدود است. این که پس از تولد تا چه حد آزاد خواهند ماند، تا چه میزان محدود یا حتی اسیر خواهند شد، وابسته به همین نهادهای تخصصی است. اگر نهادها

بطور نسبی از یکدیگر مستقل اند، اگر مردان و زنان می‌توانند به‌یوش از یک نهاد راه یابند و قادرند از هریک از آنها خارج شوند، پس دیگر اسیر و بنده نیستند، هرچند که آزادیهایشان محدود است. شرایط بهینه مستلزم وجود فرصتهای برابر واقعی است، و اضافه بر آن، ممکن بودن اجرای کارکردهای متعدد (در صورت تمایل فرد). به‌همین ترتیب اگر وضع بعکس باشد، اگر یک نهاد واحد تمام نهادهای دیگر را ببلعد و ساختار سلسله مراتب درونی آنها را تعیین کند، اگر تنها یک کارکرد جامع فراگیر وجود دارد که جایگاه دیگر کارکردها را در سلسله مراتب نهادی جامعه مشخص می‌کند، پس مردان و زنان حتی تحت شرایط فرصتهای برابر نیز به کلی اسیر و در بندند. هیچ نظام ماقبل مدرنی نمی‌توانست همچون نظام خودکامه مدرن Totalitarianism - این نوزاد خونریز تجدد - همه مردان و زنان را به بند کشد.

بنابراین در متن تجدد، مسئولیت و بار «ساماندهی» جامعه صرفاً بر دوش نهادهای تخصصی است. در اینجا منظور از «تخصصی»، اشاره به نهادهایی است که از نظر کارکردی تخصصی شده‌اند، نظیر نهادهای سیاسی، آموزشی و اقتصادی. ماکس وبر میان حوزه‌های اجتماعی با حوزه‌های ارزشی تمایز گذاشت، زیرا از نظر او هر حوزه‌ای رب النوع خاص خود را داشت. با این حال در اینجا استعمال اصطلاح «نهاد» بر «حوزه» مرجح است تا بتوان بر این نکته تأکید کرد که هر حوزه واحدی می‌تواند دربرگیرنده شماری از نهادها باشد، و این که نهادهای چند کارکردی که پایی در این و پایی در آن حوزه دارند نیز وجود دارند و هریک از آنها می‌توانند به استقلال نسبی از دیگر نهادها دست یابند. بعلاوه، مسئولیت ساماندهی جامعه حداقل شامل دو جنبه هنجاری تعیین‌کننده است. نهادها باید موجد ثبات باشند و در عین حال امکان تغییر مداوم و همچنین تجدید حیات را فراهم آورند. آنها در ضمن باید چارچوبی برای زندگی خوب ارائه دهند که در متن آن حتی شهروندان متوسط نیز بتوانند، به شرط سعی و کوشش، به خواست [برحق] خویش برسند. هنگامی که کانت اظهار داشت ما به آن نوع نهادهایی نیاز داریم که در چارچوب آنها حتی نژادی از شیاطین نیز درست رفتار می‌کنند، در واقع

خطوط کلی شرایط بهینه نظام اجتماعی مدرن را ترسیم کرد.

«همه مردان و زنان آزاد به دنیا می آیند، این آیین نظام مدرن در عین حال حکمی در باب حادثی بودن هستی بشری است. این که ما همگی آزاد به دنیا می آییم، بدان معنی است که تولد همگی مان از لحاظ اجتماعی امری حادث و تصادفی است. ما در شکل مجموعه یا بسته‌ای از امکانات بالقوه پایه جهان می‌گذاریم، تقدیر ما به هنگام تولد مان رقم نمی‌خورد، زیرا ما فاقد هرگونه سرنوشت از پیش معینی هستیم. برخلاف جهان ماقبل مدرن، جهان مدرن ماهیتی غایت‌گرایانه ندارد. به همین علت است که در جهان ما ضرورت اساساً به شکل علل فاعله نمایان می‌شود، نه علل غایی. من حتی از این هم جلو تر می‌روم و اعلام می‌دارم که حکم «ما همگی آزاد به دنیا می آییم» در واقع بدین معناست که ما همگی موجوداتی حادثیم. اگر آزاد متولد شدن یعنی حادث بودن از لحاظ اجتماعی، پس باید گفت این یک آزادی تو خالی است، آزادی به منزله هیچ یا نیستی. در واقع نیز پرتاب شدن به درون آزادی دقیقاً همان پرتاب شدن به درون نیستی است. اما این نیستی (یا همان حادثی بودن ما)، هنوز هم چیزی سواى هیچ است، زیرا به لطف آن مردان و زنان می‌توانند (به طرزی برابر) آزاد باشند، زیرا هیچ تقدیر (یا غایت) از پیش معینی راه آنان به سوی کسب آزادی خود ساخته را مسدود نکرده است. البته مفاهیم دیگری از آزادی نیز وجود دارند که غنی تر و انضمامی ترند، نظیر خلاقیت و آفرینندگی، خودآیینی و استقلال، بهره‌مندی از قدرت و توانایی، و تحقق نفس. اما تردیدی نیست که آزادی تو خالی مبتنی بر حدوث (اجتماعی) اکنون هم از لحاظ منطقی و هم از لحاظ هستی شناختی به شرط اصلی تحقق دیگر انواع آزادی، و همچنین شرط اصلی تحقق بندگی خود ساخته، بدل شده است.

من نظام ماقبل مدرن را مصنوع طبیعی نامیدم؛ به همین قیاس می‌توان گفت که تجدد نیز به مصنوع طبیعی دیگری بدل خواهد شد. اما این قیاسی نادرست است. تجدد احتمالاً از ناحیه شهروند عادی جامعه مدرن، [نظامی] مسلم و همیشگی پنداشته خواهد شد، و تنها همین امر می‌تواند آن را به «نظامی طبیعی» بدل کند. ولی علی‌رغم همه این

«نگرشهای عادی»، بازاندیشی و تأمل تجدد در نفس خود، ضرورت تاریخی خویش را از دست نخواهد داد. تجدد خود را همچون محصولی تاریخی درمی‌یابد، و هرگز فراموش نمی‌کند که چیزی دیگر، یعنی نظام ماقبل مدرن، بر آن مقدم بوده است. با توجه به قدرت فراگیر آگاهی تاریخی و خاطره تاریخی نهفته در آن، تجدد هرگز خود را «طبیعی» نخواهد پنداشت. بعلاوه، چون بقای تجدد منوط به تداوم همیشگی پویش تجدد است، پس نفی و تغییر جزء ثابت و همیشگی تجدد باقی خواهد ماند. تجدد هرگز امری مسلم انگاشته نخواهد شد، یعنی بدان شیوه‌ای که ماقبل تجدد زمانی مسلم و طبیعی و جاودانی تصور می‌شد. تجدد صرفاً مصنوعی صاف و ساده است، نه مصنوعی طبیعی و به منزله یک مصنوع ساده همواره شکننده و آسیب‌پذیر خواهد ماند.

نظام اجتماعی مدرن شباهتی به هرم ماقبل مدرن ندارد. نظام جدید فاقد پایه‌ای وسیع و محکم در زندگی روزمره است. حفظ توازن تجدد کار دشواری است. هر فاجعه کوچکی (نظیر بسته شدن منابع انرژی برای یک سال) می‌تواند تعادل آن را برهم زند. کسی نمی‌داند آیا تجدد قادر به حفظ بقای خود خواهد بود یا نه، و یا از چه راه و ناکی باقی خواهند ماند. ولی نباید از یاد برد که تجدد هنوز نظامی جدید و نوپاست.