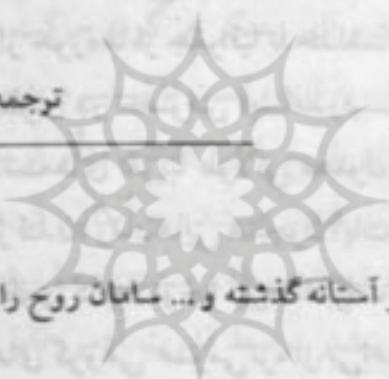


پسامدرنیسم: تاریخ یک ایده

دیوید لاین

ترجمه: دکتر محمدرضا تاجیک



«برف و بوران روزگار از آستانه گذشته و... سامان روح را واژگون کرده است.»
لئونارد کوهن، آینده»

نویسنده این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که آیا پسامدرنیته صرفاً یک ایده است یا موقعیت اجتماعی یا تجربه فرهنگی؟ پاسخ وی این است که خود پسامدرنیته به تنهایی قابل شناخت نیست، آنچه می‌توانیم بشناسیم عبارتست از آبشخورهایی که جریان مذکور از آنها نشأت می‌گیرد. به اعتقاد نویسنده جریان پسامدرن که عمدتاً از دهه ۱۹۸۰ به بعد رواج پیدا کرد حاصل تحولات متعددی بود که در جوامع غربی از لحاظ فرهنگی - اقتصادی و اجتماعی رخ داد. از نظر وی حتی در جریان پسامدرنیته مقولات فرهنگی و اجتماعی به شدت در هم تنیده شده‌اند و نمی‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. به عبارت دیگر نمی‌توان با تمرکز صرف روی یکی از این مقولات به پرسش‌های اساسی در مورد رابطه مدرنیته و پسامدرنیته پاسخ داد. امروزه به واسطه گسترش نفوذ فناوری، ارزش‌های فرهنگی جوامع غربی بُعد جهانی

به خود گرفته است و درست به همین دلیل است که پرداختن به پسامدرنیته حتی برای شناخت جوامع غیرغربی لازم و ضروری است. این مسائل جدید لزوم بازاندیشی در مدرنیته را به جد مطرح می‌کنند.

آیا پسامدرنیسم یک ایده، تجربه فرهنگی، موقعیت اجتماعی و یا ترکیبی از این سه است؟ بی‌تردید، پسامدرنیسم به مثابه یک ایده یا شکلی از نقد در سپهر اندیشه روشنفکران و در رسانه‌ها سکنی گزیده است. این مفهوم، از دهه ۱۹۸۰، به انبوهی از مناظرات گوناگون، که در پاره‌ای مواقع با عصبانیت و خشم و در مواقعی دیگر با اشتیاق همراه بوده، در بسیاری از حوزه‌ها از جغرافیا تا خداشناسی و از فلسفه تا علم سیاست، دامن زده است. جدال نظری در خصوص «پسامدرنیسم» در قلمروهای هنر، معماری، ادبیات و نقد فیلم از گذشته‌های تقریباً طولانی معمول بوده است. ساختمان‌هایی نظیر گالری ملی ونچوری^۱ در لندن، رمان‌هایی همچون آیات شیطانی و، البته، فیلم‌هایی چون بلید رانر^۲ هر کدام از منظری کانون توجه این مناظرات بوده‌اند. به ناچار، رجوع به پسامدرنیسم در رسانه‌های گروهی عمومی‌تر، از بی‌اعتنایی دلچک‌وار به روزنامه‌های کاغذی گرفته تا یک مجموعه سه قسمتی تازه (۱۹۹۲) به نام «چیزهای واقعی» در شبکه تلویزیونی BBC انگلستان، نیز پدیدار شد. بنابراین پسامدرنیسم کاملاً به فراسوی برج‌های عاج رخنه کرده، و برای بسیاری به زنجیره‌ای از تجربیات زندگی روزمره دلالت دارد.

با این حال، ایده پسامدرنیته ممکن است به مثابه آمیزه‌ای از تخیلات آکادمیک پُر شور، گزافه‌گویی عامه‌پسند یا امیدهای رادیکال ناکام مانده نمودار گردد. لکن تعقیب و پی گرفتن آن خالی از لطف نیست زیرا ما را نسبت به زنجیره‌ای از مسائل کاملاً مهم آگاه می‌سازد. این ایده، حساسیت ما را برمی‌انگیزد و ما را یاری می‌دهد که موضوع‌های مشخصی را به عنوان مشکلاتی که می‌باید توضیح داده شوند، درک کنیم. اما، من، ابتدا

1- Venturi

2- Blade Ranner

می‌خواهم شجره اجتماعی و نظری آن را مورد کنکاش قرار دهم. تاریخ این ایده چیست؟

بخش بسیار مهمی از ایده‌ها و عقاید غربی با اعتقاد به «مشیت الهی»^۱ - به عنوان یک وسیله تفسیر تاریخ - آغاز می‌شوند. اعتقاد به مشیت الهی بعدها جای خود را به ایده «پیشرفت» می‌دهد و متعاقباً از آنجا به «نیهایسم» سیر می‌کند. مشیت الهی ناظر به توجه خداوند به جهان بعد از آفرینش آن، و نظارت کردن بر فرایند خطی و تکاملی تاریخ است. یکی از مدافعین این رویکرد، متفکر مسیحی قرن چهارم آگوستین قدیس است که تراوشات اندیشه‌اش در «شهر خدا» تأثیر عمیق و به سزایی بر تمدن غرب بر جای گذاشت. اعتقاد به مشیت یا تقدیر الهی منکر هر گونه حرکت مدارواز^۲ در تاریخ بوده، و بیشتر الهام‌بخش امیدی معطوف به آینده است تا تسلیم و بدینی.^(۱)

تأکید بر حرکت رو به جلوی تاریخ با این اعتقاد متأثر از تفکر اولیه روشنگری که چیزها به طور کلی در حال بهینه شدن هستند، به آسانی در هم آمیخت. هم‌آمیز شد. رهایی خرد از چنگال تفکرات قرون وسطا و سنت، عده زیادی را به این باور رهنمون ساخت که پیشرفت سریعتر و بیشتر توسط قدرت آدمی قابل تحقق است. طنز قضیه اینجاست که اغلب مفسرین مسیحی خودشان موجب تقویت این نگرش شدند. اما، با اهمیت دادن به نقش عقل و تنزل دادن دخالت خداوند، بذره‌های یک نسخه عرفی از «مشیت الهی» به نام ایده پیشرفت، افسانده شدند.^(۲) ایقان و اطمینان به حواس انسانی جایگزین یقین به قوانین الهی شد و بستر لازم برای رویش و پیدایش جهان‌بینی‌ها علمی جدید مهیا شد. لیکن در همان زمان، سلطه اقتصادی و سیاسی اروپا در حال افزایش بود. همان‌طور که آنتونی گیدنز^۳ می‌گوید:

رشد قدرت اروپاییان، حمایت مادی این فرضیه را که بیش از پیش جدید پیرامون جهان بر اساس یک بنیان استوار و نستوه پویایی شده که هم امنیت را فراهم می‌کند و هم

1- Providence

2- Cyclical movement

3- Antony Giddens

فرصتی برای رهایی از عصبیت‌ها و دگم سنت به بشر ارزانی می‌دارد، فراهم آورد. (۳)

اما این بنیان چگونه استوار و محکم گشت؟

اگر چه روشنگری و به تبع آن پروژه مدرن برای حذف و محو عدم ایقان و تردید طراحی شده بودند، لکن خرد خودمختار همواره با تردیدهای خاص خود دست و پنجه نرم می‌کند. خرد مقید شده بود که حتی در صورت تمایل از بازگشت به تعصب و دگم اجتناب ورزد. نسبیت دانش بخش لاینفکی از اندیشه مدرن شد. اما، چون در بدیل عرفی اندیشه خدایی، کماکان «قوانین» جهانشمول جست‌وجو می‌شدند، نسبیت مایه دردسر تلقی شد. پذیرش عمومی تر کنونی این دیدگاه که نگرش‌ها و دیدگاه‌های ما متکی بر فرضیه‌ها هستند و این فرضیه با جهان‌بینی‌ها و مواضع قدرت پیوند دارند، نسبیت، نه نسبیت‌گرایی، را طبیعی جلوه می‌دهند. از نظر کسانی که گرایش‌های نیچه‌ای دارند، ما اکنون شاهد پوچ بودن رویاهای جهانشمول‌گرایی مدرن هستیم. (۴) مرحله جنینی نیهلیسم از رحم مدرنیته آغاز شد.

در اوج خودباوری و ویکتوریایی، استعمار اروپایی و مستعمره کردن مرز آمریکای شمالی، باور به پیشرفت مسلط گشت. حوادث اتفاقیه از چنین باوری حمایت کرده و آن را تثبیت می‌کردند. به رغم آنچه بعدها اتفاق افتاد [یعنی] جنگی بزرگ و انحطاط و تباهی، امیدها به طور کلی به سردی نگراییدند. نمایشگاه جهانی شیکاگو در سال ۱۹۳۳ «قرن پیشرفت» را ستود. بعد از جنگ دوم جهانی ایمان به پیشرفت دچار لرزش و آشفتگی می‌شود تا مجدداً در چهره‌ای ساختگی و مصنوعی و از رهگذر توسعه علمی و فنی و نیز پیشرفتی فاحش و بی‌سابقه در مصرف احیاء شود. اما، ضربه کاری وارد شد. وقتی به کشورها، یکی بعد از دیگری، استقلال سیاسی اعطاء شد، استعمار متلاشی شد. زبان‌های صنعت‌گرایی به گونه‌ای هراسناک در چهره تخریب محیطی، تخلیه منابع غیرقابل تجدید، و کاهش و تخریب لایه اوزون، رخ نمود.

نتیجه، تردیدی ژرف درباره آموزه‌های متداول بود. در دنیای غرب یک خیزش و شورش فرهنگی فوق‌العاده متصدیان قدیمی ترسیم‌کننده مرزها را تضعیف و یا به طور

کلی از بین برد. دهه ۱۹۶۰ هم چالش‌های سیاسی و فرهنگی بسیار مهمی را مطرح کرد: سنت و سلیقه در معرض توجه قرار گرفتند. جنبش‌های جدید اجتماعی ظهور پیدا کردند. قضیه ویتنام و سپس واترگیت بدبینی را تشدید کردند. به موازات این رویدادها، جنبش‌های دموکراسی اروپای شرقی جوانه زدند و در فرایند واگرایی کمونیسم شکوفا شدند. بنابراین، سال‌های ۱۹۸۰-۱۷۸۹ فراخنای دو قرن نمادین مدرنیته، از انقلاب فرانسه تا سقوط دولت سوسیالیستی بوروکراتیک شد و به لحاظ سیاسی به مثابه جست‌وجویی برای یک جهان عقلانی شده متجلی گشت.

با رنگ باختن و خدشه‌دار شدن رویاهای متکبرانه غربی‌سازی، و برخاستن صداهای مخالف همچون اسلام سنتی^(۵)، ایده دانش یا فرهنگ جهانشمول نیز مورد تردید قرار گرفت. پیشرفت از رهگذر توسعه فناوری و رشد اقتصادی در بهترین حالت به مثابه نیش و نوش ظاهر شدند. خرد بشری به همان اندازه که رویاهای شیرینی به همراه داشت. کابوس‌های وحشتناکی را سبب شد و ضد عقلانی بودن ادیان جدید بهتر نمایان شد. به نظر می‌رسد مشروعیت سیاسی و انگیزه شهروندی کارگر در حال افول‌اند. روشنفکران بر سر این موضوع که این روند بحرانی فاجعه‌بار و یا فرصت‌ساز بود، کلتچار رفته، و به دنبال یافتن واژه‌هایی برای توصیف شرایط جدید، روان شدند. «پسامدرنیته» هنوز بهترین واژه‌ای است که آنان مطرح کرده‌اند.

بنابراین، پسامدرن، فراتر از هر چیز به فرسودگی و تحلیل مدرنیته دلالت می‌دهد. به عنوان یک تمهید تحلیلی کلی، تفکیک پسامدرنیسم، زمانی که تأکید بر مسائل فرهنگی است و پسامدرنیته، هنگامی که تأکید متوجه مسائل اجتماعی است^(۶)، راهگشا به نظر می‌رسد. من بنا به دلایلی که توضیح خواهم داد اصطلاح «کلی» را به کار برده‌ام. به بیان ساده، این دلایل در ناممکن بودن جداسازی مقولات فرهنگی از اجتماعی، فارغ از میزان مطلوبیت این تمایز نهفته‌اند.

بنابراین، «پسامدرنیسم»، به پدیده‌های فرهنگی و فکری (نظری) اشارت دارد و یکی از این پدیده‌ها عبارت است از رها کردن «بنیان‌گرایی»، یعنی این ایده در فلسفه علم که علم بر پایه مستحکم حقایق قابل مشاهده بنا شده است. علاوه بر این، پسامدرنیسم

تمامی التزامات و اعتقادات اصلی روشنگری را مورد سؤال قرار می‌دهد. پدیده دیگر عبارت است از فروپاشی پی در پی سلسله مراتب دانش، سلیقه و عقیده و تمایل به محلی‌گرایی به جای جهانشمول‌گرایی. اگر علم ظریف است، از اقتدار نیز خلع شده است. اکنون «از لاس و گاس بیاموز» (یا از بومی‌ها، یا طبیعت) یک شعار شده است. پدیده سوم عبارت است از جایگزینی تصویر تلویزیون به جای کتاب، حرکت از لغت به سوی تصویر، از گفتمان به سوی شکل یا آن گونه که واژه‌سازان ترجیح می‌دهند حرکت از کلام محوری به سوی تصویر محوری^۱.

به دیگر سخن، «پسامدرنیسم» به رغم اینکه کماکان بر استحاله مدرنیته متمرکز است، پیوندهایی با تحولات اجتماعی فرضی دارد. یا نوعی جدید از جامعه در حال شکل گرفتن است، که نمودهای آن را اکنون می‌توان به نحوی مبهم درک کرد، یا یک مرحله جدید سرمایه‌داری آغاز شده است. در هر دو صورت، روش‌های قبلی تحلیل اجتماعی و کنش سیاسی زیر سؤال بوده می‌شوند. و در هر دو صورت، دو موضوع از اهمیت حیاتی برخوردارند. ظهور و غلبه فناوری‌های جدید اطلاعاتی و ارتباطی، که تسهیل‌کننده گسترش پدیده‌هایی همچون جهانی شدن؛ هستند و [دوم] مصرف‌گرایی، که احتمالاً مرکزیت متداول تولید را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نیاکان^۲ رتال جامع علوم انسانی

برای درک جریان‌های اصلی اندیشه پسامدرن، بهتر است قدمی به پس برداشته و اندیشمندانی را که در شکل‌گیری پسامدرنیسم سهمی داشته‌اند مورد مذاقه قرار دهیم. بی‌تردید، فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، یکی از مهم‌ترین چهره‌های پسامدرن است. او در سال ۱۸۸۸ اعلام کرد «نیهلیسم در آستانه در ایستاده است.» در اروپا، این «مرموزترین مهمان» به دیده‌ای تردید‌آمیز و توأم با هراس نگریسته شد چرا؟ برای اینکه در نزد نیچه، حقیقت «صرفاً انجماد استعاره‌های قدیمی» است. این [معنا] را باید در

1- iconocentrism

2- The Progenitors

اروپای عصر روشنگری فهمیده استعاره‌ها باید دوباره ذوب شوند تا خود را به مثابه باور یا عقیده این یا آن گروه اجتماعی آشکار سازند. او حیات خود را وقف آشکار کردن پوچی امیدهای عصر روشنگری کرد. اما، یک قرن بعد، اندیشه‌های او با شدت تمام به خانه برگشتند.^(۷)

یکی از بنیادی‌ترین درونمایه‌های مباحث پسامدرن حول واقعیت، یا خلاء واقعیت یا چندگانگی واقعیت‌ها، دور می‌زند. نیهلیسم مفهومی نیچه‌ای است که تطابق بسیار نزدیکی با این معنای سیال و بی‌پایه از واقعیت دارد.^(۸) زمانی که حالت و تمایل ناآرام و تردیدآلود عقل جدید به خود عقل باز می‌گردد، نتیجه‌اش نیهلیسم است. نیهلیسم عقلانیت را چه در هنر و چه در فلسفه یا علم، مورد حمله قرار می‌دهد. نیچه تأکید می‌کند آنچه نظام‌های عقلی نامیده می‌شوند، در حقیقت نظام‌های ترغیب و اقناع هستند. بنابراین ادعاهای مبتنی بر کشف حقیقت به صورت آنچه نیچه «اراده معطوف به قدرت» می‌نامد، آشکار می‌شوند. آنانی که چنین ادعاهایی دارند خود را فوق‌انتهایی جای می‌دهند که این ادعاها در مورد آنها صادق است و لذا بر آنان مسلط می‌شوند.

نیچه به سبب این ادعا که «خدا مرده است» شهرتی به هم می‌زند. گرچه برخی این را صرفاً استعاره‌ای برای فقدان بنیان‌های فلسفی می‌دانند، ولی در عین حال تا حدی باز نماینده ضدیت با اعتقاد به خداست. در هر صورت، شعار نیچه یعنی «خدا مرده» بدین معنی است که ما دیگر نمی‌توانیم به چیزی ابقان داشته باشیم. اخلاق یک دروغ است، حقیقت افسانه است. هیچ تضمین اساسی برای این تفاوت همچون خدا - آن سوی زبان ما و مفاهیمش باقی نمی‌ماند. اینکه تفاوت به عنوان بخشی از اراده معطوف به قدرت آشکار می‌شود نکته‌ای است که اندیشه نیچه را با هایدگر مرتبط می‌کند و ما در جای خود به آن برمی‌گردیم.

در حالی که شوک‌های عظیمی همچون «خدا مرده» ممکن است قدری مجرد و غیرواقعی به نظر برسد، لکن باید اشاره کرد که یک نسل قبل از نیچه، کارل مارکس همین فرایند را با منظری دنیوی‌تر مورد توجه قرار داد. آنچه را نیچه به یک مخلصه برای علم، عقلانیت و متافیزیک تلقی می‌کند. مارکس به «عملکردهای روزمره مبتذل در نظم

اقتصادی بورژوازی» نسبت می‌دهد.^(۹) به عبارت دیگر، تحت لوای سرمایه‌داری مردم به بازار اجازه می‌دهند که زندگیشان، را سازمان دهد. با یکسان کردن هر چیزی با ارزش بازار آن - کالایی کردن - به جست‌وجوی پاسخ‌های برای سؤالاتی درباره چیزهایی که واقعاً در این بازار مکاره ارزشمند، معتبر و واقعی هستند پایان می‌دهیم. فهم نیهلیسم همچنین در این معنای تجربی روزمره میسر است. در بستر پسامدرن، استفاده مارکس و انگلس از واژه‌های سعادت‌مندان^۱ در «یعنی، آنچه جامد است در هوا ذوب می‌شود» نص محبوب جدیدی می‌شود که از مانیفست کمونیست نقل می‌شود.^(۱۰)

دومین شخصیت در پیشینه تاریخی پسامدرنیته، هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) است. بیشترین شهرت او به سبب کتاب «هستی و زمان» (۱۹۲۷) است که در آن هایدگر توجهش را به ماهیت اندیشه در هستی موجود بشری معطوف می‌کند. وی از قرائتش از برتانو و داستایوفسکی^۲ و کیرکگارد^۳ نتیجه می‌گیرد که توجه به مسائل واقعی و مناسب تاریخی، راه رو به جلو را برای فلسفه نشان داد. این شخصیت‌ها، همانند آنچه به موضوعات مربوط به هستی می‌پردازند، اگر چه به نتایج متفاوتی می‌رسند. داستایوفسکی با این موضوع کلنجار می‌رود که آیا کسی می‌تواند ادعا کند «از آنجایی که خدایی وجود ندارد، هر چیزی جایز است»، در حالی که کیرکگارد وجود اصیل بشری را در ارتباط با خدا جست‌وجو می‌کند، چیزی که او به مثابه جست‌وجوی فزاینده ایمان و تعهد می‌فهمید. این دو همچون هایدگر، سعی می‌کنند تا با چالش دنیای مدرن، که در سیطره علم طبیعی و ظهور تکنولوژی تجلی می‌یابد، رویه‌رو شوند!^(۱۱)

هایدگر همچون آنچه به «فلسفه تفاوت» علاقه‌مند است، لکن در اعلام این مطلب که هستی و نه حقیقت است که باید مورد توجه فلاسفه واقع شود، به فراسوی آنچه قدم می‌گذارد. هایدگر اظهارات آنچه را مبنی بر اینکه تفاوت صرفاً محصول اراده معطوف به قدرت است، به منازعه می‌طلبد. هستی^۴ مقدم بر تمام موجودیت‌هایی است که ما در زمین با آن مواجهیم و این شامل بشریت نیز می‌شود. این اراده بشر نیست بلکه خود

1- The Tempest

2- Brentano & Dostovsky

3- Kierkegard

4- Being

هستی است که تولید تمایز و تفاوت می‌کند. اشتباه فلاسفه، از جمله نیچه، تمرکز بر حقیقت در جهت روشن ساختن روابط بین هستی‌هاست. وجود مقدم آنها باید ترجیحاً در مرکز توجه باشد.

هایدگر می‌گوید: «امروزه، انسان‌گرایی (اومانیسم) دچار بحران است، دقیقاً به این دلیل که بشریت خود را به عنوان قبله عالم جایگزین خداوند کرده است. انسان‌ها به جای اینکه به شناخت تفاوت هستی بپردازند، خودشان را معیار همه چیز قرار داده‌اند. در این حالت، انسان‌گرایی (اومانیسم) با فناوری مخالف نیست. برعکس، فناوری تجلی‌گر رویکرد مسلط و کنترل‌کننده‌ای است که انسان را در مرکز همه چیز قرار می‌دهد. هایدگر بر آن است که، «ماهیت فناوری چیزی فناورانه نیست». شناخت و درک این موضوع تنها راه گریز از چنگال‌های اضطراب فناوری مدرن است.

در نزد هایدگر، تنها راه رو به جلو عبارت از تطابق با وضعیتمان است؛ متافیزیک انسان‌گرایی (اومانیسم) و فناوری نمی‌توانند مبنایی برای زندگی باشند. هایدگر این «سازش با وضعیت» (برعکس «براندازی») را در کلمه «رویندنگ»^۱ خلاصه می‌کند. نظیر چنین رویکردی به طور ویژه‌ای در بحث پسامدرنیته به وسیله جیانی واتیمو^۲، که بر سیلان‌های الهام‌گرایی^۳ کسانی که پایان مدرنیته را به عنوان انحطاط، زوال و فروپاشی فرهنگی می‌بینند، تأکید می‌کند، دنبال شده است. هایدگر در اندیشه غرب یک «دوران انحطاط» می‌بیند اما به آن به عنوان فرصتی برای بازسازی می‌نگرد نه مرحله نهایی.

هیچ فایده‌ای در این ادعا وجود ندارد که این غول‌های به اصطلاح اندیشه هستی‌گرا به جست‌وجو برای یک بنیان پسامسیحی برای تفسیر تاریخ پرداخته‌اند. همچنان که واتیمو می‌گوید:

فقط مدرنیته به صورتی در حال گسترش و فعال در حالی شدیداً جهانی و سکولار میراث یهودی - مسیحی - همانندی ایده تاریخ و تاریخ رستگاری، بر شمردن

1- Verwindung

2- Gianni Vattimo

3- Apocalyptic

اصطلاحات خلقت، گناه، نجات مجدد و انتظار سرنوشت نهایی - می تواند جهت منطقی به تاریخ بدهد و موقعیت زمانی را که ما در آن هستیم تعیین کند.^(۱۲)

سؤالی که توسط هایدگر و به تبع آن کیرکگارد مطرح می شود این است که آیا انتقاد از مبانی قدیمی ما را به یک آلترناتیو کاملاً عرفی سوق می دهد.^(۱۳)

جرج زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸) همین سؤال را به صورت ضمنی در یک شرح سوم از «تراژدی فرهنگ» مطرح می کند. زیمل، که اکنون نه تنها بسیاری او را بنیانگذار جامعه شناسی، بلکه به عنوان «تنها متفکر پسامدرن» در میان جامعه شناسان می شناسند^(۱۴)، در هر دو عرصه جامعه شناسی و تحلیل فرهنگی صاحب نظر است. این تراژدی، یا بحران فرهنگ، برای او شکاف رو به گسترش بین فرهنگ عینی، و فرد از خود بیگانه ای است که در جست و جوی فردیت حقیقی و درست ناکام مانده است. زیمل برخلاف بسیاری از دیگر جامعه شناسان مدرنیست تحلیل خود را نه با بعضی کلان دیدگاه های کلی نسبت به جامعه، بلکه با تکه هایی از واقعیت جامعه شروع می کند.

جامعه شناسی فرهنگ زیمل، بر اضمحلال آشکار معنا در جهان صنعتی تأکید می کند، اضمحلالی که وی آن را به «افول مسیحیت»، در میان سایر چیزها، ربط می دهد. وی جنبش های معاصر نظیر سوسیالیسم در سیاست یا امپرسیونیسم در هنر را به مثابه پاسخی به احساس نیاز به «هدف نهایی» زندگی مورد توجه قرار می دهد که «بالاخر از هر چیز نسبی، بالاتر از شخصیت شکسته و خوانده شده انسانی»^(۱۵) است. اما در تلاشش برای «تشخیص ناخوشی» مدرنیته، می کوشد تصویری از زندگی در تمام گسست های ظاهریش ترسیم کند.

زیمل، جلوه های اجتماعی مدرنیته را مشخصاً در متروپول های شهری رو به رشد و دوری از یک اقتصاد پولی بالغ احساس می کرد.^(۱۶) این جلوه ها به وضوح در لایه های درونی زندگی شخصی افراد مشخص بود و به همین دلیل او در مقابل تحلیل مارکس، نوعی روان شناسی اجتماعی از جامعه سرمایه داری ارائه می دهد. زیمل بعضی از مباحثات پایه ای پسامدرنیته را شکل می دهد.^(۱۷) برخلاف مارکس، زیمل، سپهر توزیع،

مبادله و مصرف را سپهری نسبتاً مستقل، که دارای قانون مربوط به خود است، می‌بیند. این اهمیت نمادین پول و کالاهاست که ذهن زیمل را به خود جلب می‌کند. رشد فزاینده دلبستگی به این «دنیای اشیاء» به تدریج جهان بشر را بی‌ارزش می‌کند. زیمل، همچنین به نظریه پردازی پیرامون استقلال حوزه فرهنگ می‌پردازد. نظر به اینکه فرهنگ عینی - شکل - به گونه فزاینده‌ای علیه زندگی مبارزه می‌کند، زیمل یک نگرش و دیدگاه ترازدیک را بسط می‌دهد که در آن، به عنوان مثال، ازدواج به امری صرفاً آزاردهنده و بی‌روح تبدیل می‌شود یا مذهب برخورد با عقیده مخالف را رها می‌کند و به تصوف (درویش مسلکی) تبدیل می‌شود. منوم، تأکید زیادی بر هنر (زیبایی‌شناسی) می‌شود. برای خود زیمل، هنر وسیله غلبه بر تناقضات مدرنیته بود. او بر این باور بود که در زمان آشفتگی و عدم قطعیت، یک تغییر فراگیرتر به سوی زیباشناسی رخ خواهد داد. این دو مضمون - اشاره به کناره‌گیری از شکل، و جست‌وجوی معنا یا حتی اخلاق در هنر - مجدداً در مباحثات پسامدرنیته ظاهر می‌شوند.

افق‌های جدید

با قرار دادن قطعات «ماقبل پسامدرن» این معنا در جای خود، اکنون می‌توانیم تصویر پسامدرن را به طور واضحتری مشاهده کنیم. امام اهلانند تاریخ ایده‌ها، خود استعاره بازی معنایی از نظر بعضی از نظریه‌پردازان پسامدرن قابل ایراد و اعتراض است. این انگاره‌ها که می‌توانیم به صورت تصاعدی به سوی یک دیدگاه کامل یا کلی از پسامدرنیته پیش رویم تکفیر می‌شود. تمام آن چیزی که من برای تغییر استعاره‌ها ادعا می‌کنم این است که ما می‌توانیم جوینارهایی که آبشخور رودخانه پسامدرن هستند را شناسایی کنیم ولی نمی‌توانیم به طور جامع خود این رودخانه را مورد تحلیل قرار دهیم، چه رسد به اینکه آن را تحت انقیاد خود درآوریم.

منظور من از این جوینارهای تشکیل‌دهنده رودخانه پسامدرن، بعضی مؤلفان خاص است و منظور از شناخت این جوینارها شناخت همین افراد است، لیکن یک موضوع

مشترک میان آنها که از قسمت قبل برگزیده شد و در ذیل بسط می‌یابد، عبارت است از موضوع دانش و گفتمان. واقعیت‌های متعدد نیچه هر کدام به مثابه «گفتمان» پیکره‌بندی می‌شوند و به طرز قوی، برای مثال، در دریدا مجدداً ظاهر می‌شوند. هیچ مفهومی خارج از زبان وجود ندارد: گفتمان از جهان منفصل شده است. وقتی هیچ مرجعی وجود نداشته باشد که دال‌ها را تضمین کند، آنها آزادانه شناور می‌شوند تا تنها در ارتباط با هم فهمیده شوند و در گفتمان‌های مختلف معانی مختلف دهند. جهان معنی خرد شبیه تکه یخ‌های شناور که در طول بهار روی رودخانه شکسته می‌شوند، چندپاره می‌شود به طوری که حتی صحبت از معنی، آن گونه که به طور سنتی تصور و درک شده، را دشوار می‌سازد.

بنابراین، دانش سنتی از میان می‌رود تا در هیأت‌نماهای^۱ ساخت یافته یا به قول فوکو قدرت بر دیگران بازسازی شود. در واقع امکان تحصیل دانش یا ارائه شرحی از جهان زیر سؤال می‌رود. با اینکه در گذشته شخص می‌توانست به بررسی بازتاب ساختار دانش بر ساختار جامعه‌ای بپردازد که آن را تولید کرده - مطالعات ویر در خصوص عقلانیت دیوان سالارانه در آلمان در حال نوسازی را در نظر بگیرید - اما پسامدرن‌ها چنین ساختاری را چه در دانش یا در جامعه منکر می‌شوند. وداع با «دانش» به شکلی که در گذشته ترکیب یافته و در عوض استقبال از گفتمان‌های شناور و انعطاف‌پذیر.

در واقع، اصطلاح پسامدرن، بیشتر بعد از نگارش و انتشار کتاب «وضعیت پسامدرن» ژان فرانسوا لیوتار استعمال^۲ عمومی یافت. اما، زمانی که این واژه مصطلح شد، نویسندگان - عمدتاً فرانسوی - دیگری نیز به این گرایش پیوستند. در طول دهه «۱۹۸۰ و به رغم این حقیقت که بسیاری از اینها پسامدرن را دور انداخته، تکذیب کرده یا خودشان را از آن رها کرده بودند، پسامدرن خود را با نام آنها پیوند زد. از چهره‌های بسیار برجسته در این بحث می‌توان از ژان بودریار، ژاک دریدا، میشل فوکو و البته خود لیوتار را نام برد. لذا برای ساده کردن مطالب، من عمدتاً به این افراد رجوع می‌کنم، اما مسلماً نمی‌خواهم

از افراد دیگری نظیر «جیانی واتیمو» یا «لوسی ابریگاری» چشم‌پوشی کنم. بنابراین، سادگی اقتضاء می‌کند که روی یک یا دو ایده مربوطه از هر نویسنده متمرکز شوم به طوری که وقتی بعداً به آنها استناد می‌کنم خواننده بتواند به راحتی رشته مباحث را دنبال کند و در دریای مباحث بی‌ربط غرق نشود.

لیوتار می‌گوید: «به زبان بسیار ساده، من پسامدرن را به عنوان ناباوری و بی‌اعتقادی نسبت به فراروایت‌ها تعریف می‌کنم.»^(۱۹) کتاب لیوتار به مثابه یک گزارش غم‌انگیز از وضع موجود علم در جوامع پیشرفته برای شورای دانشگاه کبک (کانادا)، تهیه شده بود و موضوع اصلی آن پرداختن به موضوع سرنوشت اندیشه روشنگری در عصر فناوری برتر جهانی شده بود. بزرگترین فراروایت عصر روشنگری که زیر سؤال می‌رود این است که دانش خود را به عنوان یک حامل و وسیله‌رهای مشروعیت می‌بخشد. دانش «مدرن» با رجوع به کلان‌روایت‌هایی نظیر تولید ثروت یا انقلاب کارگران، خود را مشروع جلوه می‌دهد. اگر جهانمان را بهتر بشناسیم و درک کنیم آزاد خواهیم بود. لیوتار با طرح این ادعا که دیگر نمی‌توانیم به چنین گفتمان‌هایی اعتماد و باور داشته باشیم، ضربه محکمی بر اساس این نظام فکری وارد می‌کند. اما چرا نمی‌توانیم باور داشته باشیم؟

علم، که زمانی به عنوان سنگ پایه دانش مشروع و صحیح قرض می‌شد، وحدت فرضی خود را از دست داده است. و قوت علم زلتمه‌ها و زلتمه‌های فرعی بی‌را تولید مثل می‌کند، نمی‌توانیم قایل به این باشیم که آنها همه بخشی از یک کل مهم هستند. هر یک از اشکال گفتمان ملزم به ایجاد اقتدار ملی یا وطنی، در حد توان خود می‌شوند. دانشمندان باید نسبت به گذشته معتدل‌تر و میانه‌روتر باشند زیرا نمی‌توان به طور قاطع و دقیق گفت که چیزها چگونه هستند، بلکه فقط می‌توان به ارائه نظریاتی پرداخت. همان‌طور که زیگموند باومن^۱ عنوان می‌کند: «اندیشمندان دیگر قانون (علمی) وضع نمی‌کنند، بلکه فقط تفسیر می‌کنند.»^(۲۰) بنابراین، تمام آنچه باقی می‌ماند عبارت است از

«شبکه‌های منعطفی از بازی‌های زیبایی»^(۲۱) بدین ترتیب، مفهوم سنتی «دانش» و برداشت سنتی از آن فروپاشیده است. هر چند لیوتار به عوامل سیاسی و اقتصادی اشاره می‌کند، ولی به طور عمیق جنبه‌های جامعه‌شناختی استدلال خود را مورد کاوش قرار نمی‌دهد.

با اینکه بذره‌های مشروعیت‌زدایی در طی قرن نوزدهم - زمانی که به عنوان مثال نیچه عنوان کرد که علم ملزم به تولید حقیقت می‌شود و بنابراین خنثی نیست - کاشته شد، اما ظهور فناوری‌های کامپیوتری در اواخر قرن بیستم باعث شد که این فرایند به درجه اکمل برسد. این فرایندها موجب شدند تا کانون تأکید از روی ارزش ذاتی یا اهداف علم برداشته شود و بر روی «عملکرد، نحوه ایفاء، کارآمدی و بهره‌وری سیستم‌ها» متمرکز شود. به اطلاعات رایانه‌ای به عنوان شاخص داده‌های «قابل اتکاء و معتبر» اطمینان می‌شود و اینها به راهنمایی برای شیوه‌های تحقیق و کاوش تبدیل می‌شوند. در واقع، لیوتار اظهار می‌دارد که منطقی یا اهداف دانش به ندرت بدون هیچ متغیر واسطه‌ای دنبال می‌شوند. کسانی که هنوز از فروپاشی «فراروایت‌ها» آگاه نشده‌اند باید این سؤال را از خود بپرسند که «وقتی مسأله مدیریت پیش می‌آید، چه کسی به فراروایت‌ها نیازمند است؟»

مسأله فروپاشی فراروایت‌ها با یک تحول دیگر در عصر بعد از جنگ سرد نیز مرتبط است و آن عبارت احیاء و طغیان مجدد سرمایه‌داری لیبرال است، [یعنی] حیاتی تازه که بدیل کمونیست خود را مخور کرده و لذت‌جویی فردی از کالاها و خدمات را ارزش بخشیده است.^(۲۲) بنابراین، لیوتار در یک عبارت نشان می‌دهد که چگونه فروپاشی کمونیسم به عنوان یک ایدئولوژی (و بعد از ۱۹۸۹ به عنوان یک نظام سیاسی) راه را برای ظهور ذائقه‌ها، سلیقه‌ها و مدهای گوناگون در عرصه اجتماع بیشتر هموار کرده است. اما، اولاً، بیان این نکته حائز اهمیت است که موضوع فروپاشی کمونیسم موضوعی نیست که صرفاً لیوتار - که از نظر وی آینده مارکسیسم یکی از جنبه‌های اساسی مسأله پست‌مدرن می‌باشد - به آن صرفاً علاقه‌مند باشد. به هر جهت، مارکسیسم بزرگترین «فراروایت‌ها» را عرضه می‌کند. در نظر لیوتار، با اینکه تحلیل مارکسیستی

برخی از مناسبت‌های خود را حفظ می‌کند - اطلاعات تولید رایانه به خودی خود کلا است - اما مارکسیسم برای همیشه ادعای جهانشمول بودنش را از دست داده است. در حالی که اتمی شدن سپهر اجتماعی در نظر لیوتار به این معنی است که همه ما در بازی‌های زبانی محلی محاصره شده‌ایم از نظر دریدا این موضوع به متن‌ها مربوط می‌شود. اما دریدا نیز همانند لیوتار تردیدها و انتقادات جدی راجع به آنچه وی آن را سنت فلسفی غرب می‌نامد مطرح می‌کند. دریدا می‌گوید «زندگی فرهنگی دربرگیرنده متونی است که ما تولید می‌کنیم؛ این متون از طریق شیوه‌هایی که نمی‌توانیم خیلی آنها را آشکار کنیم با متون دیگری که بر ما تأثیر می‌گذارند همراه می‌شوند. وظیفه «واسازی» یک استراتژی برگرفته از قرائت دریدا از هایدگر - این است که سؤالات پیوسته‌ای راجع به متون ما و متون دیگران مطرح کند و این ایده را رد کند که متن‌ها با ثبات و به لحاظ درونی سازواره هستند. تأکید بر عدم قطعیت زبان، موضع کلام‌محوری^۱ مدرنیته را اساساً تحلیل می‌برد. گرچه برخی همچون ریچارد رورتی^۲ معتقدند استدلال دریدا این است که عصر مدرن روشنگری به پایان رسیده است، اما عده‌ای دیگر تأکید می‌کنند که دریدا همچنان در چهارچوب عناصر همان عصر کار می‌کند.^(۱۳)

چه دریدا قبول کند که شرح او یک شرح بنیامدرن است و چه قبول نکند، واقعیت مسلم این است که مفهوم «واسازی» او محور اصلی نقادی پسامدرن شده است. درست همان‌طوری که لیوتار نشان می‌دهد که چگونه دانشمندان جایگاه خود را از دست داده‌اند، دریدا نیز نشان می‌دهد که چگونه خود اقتدار رو به افول گذاشته است. اصطلاحاً، «مؤلفان» متن‌ها - هر گونه محصول یا مصنوع فرهنگی - نمی‌توانند معانی خود را بر متن‌هایشان تحمیل کنند، زیرا این متون محصول انحصاری آنها نیستند.

از این دیدگاه، مشارکت عمومی در تولید فرهنگی چیزی بیش از یک انتخاب است، زیرا مصرف‌کنندگان متون اکنون می‌توانند متون مصرفی خود را مورد صورت‌بندی و ترکیب مجدد قرار دهند. التقاط‌گرایی یا گلچین‌گرایی سبک اصلی پسامدرن می‌شود.

1- Logocentrism

2- Richard Rorty

مخاطبان نمایش‌های احساساتی تلویزیونی، نتایج داستانی ترجیحی مورد نظر خود را برای نمایش‌هایی که می‌بینند انتخاب می‌کنند. اجتماعات مستعمراتی، گله‌داری، قایق‌رانی در حومه با هم به جلسه می‌نشینند؛ اسکات جاپلین^۱، جورج تلمن^۲، و جیانی میشل^۳ در رادیو با هم ملاقات می‌کنند. اما خطر، در فروشگاه‌های زنجیره‌ای توده‌ای است. (۲۲)

این بیان نیچه که حقیقت صرفاً عبارت است از «انجماد استعاره‌های قدیمی» فقط یک قدم کوچک به سوی جهان «متنیت» دریدا است. مرزهای بین دانش و جهان یا متن و تفسیر دیگر وجود ندارند؛ ذهن معمولاً متونی که تلاش می‌کند در خود جای دهد را مورد باز تعریف و بازآفرینی قرار می‌دهد. این بدان معنی است که ذهن دیگر نمی‌تواند مدعی انسجام منطقی یا قابل کشف بودن حقیقت باشد. البته، این شامل علوم اجتماعی، که مدت‌های مدیدی است به وسیله اختلافات بر سر رویکردهای پوزیتیویستی یا هرمنوتیکی دچار شکاف شده، نیز می‌شود. نتیجه‌ای که باومن برای جامعه‌شناسی استخراج می‌کند این است که جامعه‌شناس واقعاً ناچار است جایگاه «درونی» خود را بپذیرد و تلاش نکند تا دیدگاه‌های افراد غیرمتخصص را «اصلاح کند»، بلکه باید فرصت‌هایی که چنین مطالعه‌ای به دست می‌دهد را کشف و آشکار کند. (۲۵)

فهم دیگری که از آثار دریدا صورت پذیرفته، دریافت فمینیست‌ها، به ویژه لوسی ایریگاری^۴ است که موضوع «زنان» و زبان از مباحث محواری وی هستند. به دنبال اثر ایریگاری مناظرات شدیدی بر سر این موضوع در گرفته است که آیا یک زبان مختص زنان وجود دارد یا خیر؟ دریدا در مقابل استبداد یکسانی^۵ از تفاوت^۶ دفاع می‌کند و می‌خواهد دوگانگی مذکر - مؤنث را واسازی کند. اما ایریگاری با طرح ادعای عینیت مؤنث به عنوان یک ابزار قدرت بخشی به این دوگانگی رجوع می‌کند. (۲۶) مناظره

1- Scott Japlin

2- George Telemann

3- Joni Mitchell

4- Luce Irigaray

5- Sameness

6- Difference

فمنیست‌ها با پسامدرنیست‌ها - که در فرانسه به وسیله افرادی چون جولیا کریستوا و هلن سیکوس مطرح شده - مناظره مهمی است که من بعد در فصول ۵ و ۶ به آن می‌پردازم. اثر میشل فوکو، که روی جاده‌ای حرکت می‌کند که جاده‌های موازی دیگری نیز دارد، روی موضوعاتی متمرکز است که شبیه موضوعات مورد علاقه دریدا هستند. اما، در حالی که دریدا بیشتر روی مباحث ادبی و فلسفی متمرکز می‌شود، فوکو بیشتر به علوم انسانی می‌پردازد. بیشتر اشاره کردم که انگاره معروف «تاریخ ایده‌ها» برای بسیاری از نظریه‌پردازان پسامدرن غیر قابل قبول است. ترسیم پیشرفت خطی یا طولی مفاهیم و کاوش در ارتباط بین آنها برحسب تبارهایشان یک تلاش بی‌فایده و ناامیدانه مدرنیستی است. فوکو به تبعیت از نیچه، معتقد است که «تبارشناسی» چیزی است که باید دنبال شود. در اینجا نیز دانش زیر سؤال است، اما با قدرت و همچنین ابدان یا بدن‌ها پیوند و هم‌جوئی دارد. در تبارشناسی یک خط تباری یا توارثی دنبال می‌شود اما چنین فرض نمی‌شود که بعضی پیوندهای علی وجود دارد و ریشه‌ها نیز دنبال نمی‌شوند. در حالی که برای نیچه، بدن می‌تواند برای تشریح رفتار مورد استفاده قرار گیرد، اما فوکو بدن‌ها را چیزی می‌داند که روی آنها کار می‌شود. بدن‌ها متفعل هستند. (۲۷)

در طرح فوکو، دو معرفت اصلی را می‌توان در اندیشه غربی از هم متمایز ساخت. اندیشه کلاسیک که از قرن هفدهم پا می‌گیرد و در آن هیچ مکان خاصی برای موجودات انسانی وجود ندارد. و معرفت مدرن، که قرن نوزدهم به بعد را ویژگی خاص می‌بخشد و انسان^۱ را واقعاً هم به عنوان ابژه و هم سوژه شکل می‌دهد. وقتی زبان از بازنمایی منفصل می‌شود، شقوق مجزایی از علوم بشری متولد می‌شوند. (۲۸) اما اگر بتوان تولد آنها را ریشه‌یابی کرد، در پی آن و به همان ترتیب مرگ آنها را نیز می‌توان ریشه‌یابی کرد. فوکو چیزی را نمایان می‌کند که خود آن را به عنوان محدودیت‌های عمیق جامعه‌شناسی و روان‌شناسی می‌بیند و نشان می‌دهد که چگونه انسان‌ها ممکن است به وسیله رشته‌هایی نظیر تحلیل روان‌شناختی «ناساخته»^۲ باقی بمانند. اثر او اعتبار قوی‌ای به این ایده داد که نه تنها معرفت مدرن در حال خرد شدن است، بلکه ابژه آن - یعنی انسان - نیز

مرده است. نوشته‌های بعدی فوکو، از زوایای مختلف، بر این نتیجه تلخ تأکید می‌کنند. با اینکه علوم انسانی - و هم‌تاهای کاربردی آنها نظیر کار اجتماعی - باید به عنوان «گفتمان‌های قدرت» دیده شوند که ما را در داخل طرح‌های مغایر قرار می‌دهند و جدول‌بندی، طبقه‌بندی و پردازش می‌کنند، این امر در رژیم‌های ستم جنسی و زندگی زندانی که فوکو به تحلیل آنها می‌پردازد نیز آشکار هستند.

به عنوان مثال، برداشت قوی که از مطالعه وی در خصوص معماری مدور برج مراقبت تراوش می‌کند این است که همه ما همانند زندانیان به وسیله قدرت مورد دست‌کاری سیاسی قرار می‌گیریم. در واقع، در این شرح موجودات انسانی به معنای مخلوقات آگاه، فعال و حتی سرکش در محاق مرگ فرو رفته‌اند.^(۲۹) در کتاب «انضباط و مجازات» فوکو، آزادی شبیه یک افسانه مدرن به نظر می‌آید.

اگر فوکو راهنماهای ناچیزی درباره فراسوی این چشم‌انداز ارائه می‌کند، ژان بودریار، هم‌وطن او، حتی کمتر از این اندازه ارائه می‌کند. در حقیقت او به ما توصیه می‌کند که فوکو را فراموش کنیم.^(۳۰) چیزی که او ارائه می‌کند یک بار دیگر کانون توجه را تغییر می‌دهد، اما این بار به سوی رسانه‌های ارتباطی مدرن، در حالی که دوره‌های گذشته بر تبادل‌های نمادین چهره به چهره، یا در دوره مدرن، بر چاپ متکی بودند، جهان معاصر تحت سلطه تصاویر رسانه‌های جمعی الکترونیکی قرار دارد. در عرض چند نایه فواصل بسیار زیاد توسط ارتباطاتی فوری به هم می‌پیوندند که برای ساکنان جوامع سنتی غیرقابل تصور است. در این ارتباطات عمل مونتاز، یعنی پیوند دادن تکه‌های تصویری مختلف، جهت ایجاد تأثیرات مورد نظر صورت می‌گیرد و آن را از چاپ متمایز می‌سازد. اساساً فهم، درک و برداشت ما از واقعیت به مرور زمان دگرگون شده است.^(۳۱)

کار بودریار، همراه با چند متفکر پسامدرن دیگر، تا حدی خارج از مناظره با روح کارل مارکس شکل می‌یابد. وی که در نزدیکی مرکز توفان شورش دانشجویی در ۱۹۶۸ بود، ذهن خود را درگیر آنارشیسم، مارکسیسم ساختارگرایی و نظریه رسانه‌ها کرد. اما

در کتاب «جامعه مصرفی» با تأکید بر مصرف به عنوان ویژگی یا مشخصه غالب سلطه طبقاتی، به وضوح از مارکسیسم ارتدکس انشقاق یافت. در سرمایه‌داری انحصاری مردم به عنوان مصرف‌کننده بسیج می‌شوند؛ «نیازهای آنان به اندازه قدرت نیروی کارشان ضروری می‌شود».^(۳۲) وی می‌گوید: «تبادل کالا بی‌اهمیت نیست، اما تبادل «نمادین» نظم مصرف‌کننده اساس واقعی انتقاد رادیکال از سرمایه‌داری را فراهم می‌کند».^(۳۳)

پس، چنین انتقادی چگونه می‌تواند ابراز شود؟ یقیناً نمی‌تواند بر اساس «بنیان‌های» مارکسیست یا این ایده خردگرا (راسیونالیست) که مفاهیم تا حدی می‌توانند موضوعشان را بفهمانند ابتداء شود. در اصطلاح لیوتار، اینها فراروایت‌های مرده‌اند. بودریار می‌گوید «ما اکنون در موقعیت حاد واقعیت آ قرار داریم». وقتی تمایزات بین ابژه‌ها و وانموده‌های آنها از بین می‌روند، تمام چیزی که باقی می‌ماند صورت‌های شبیه‌سازی شده می‌باشند. اینها دلالت بر هیچ چیزی غیر از خودشان ندارند، پیام‌های رسانه‌ای، نظیر آگهی‌های تلویزیونی مثال‌های جالبی در این مورد هستند. این خود ارجاعی^۲ به فراسوی بیم‌های ماکس وبر از یک جهان سرخورده و غیرمستی شده گام می‌نهد. دال‌ها ارتباط خود با مدلول‌ها را از دست می‌دهند؛ اواخر قرن بیستم شاهد تخریب بی‌سابقه معنی است. جست‌وجو برای تمایز بین اخلاقی/غیراخلاقی و واقعی/غیرواقعی بیهوده است.

آیا می‌توان این را به عنوان «انتقاد» یا «نقد» به حساب آورد؟ وقتی که هیچ موضعی و جایگاهی نباشد که از آن جا به برآورد، ارزیابی و قضاوت پرداخت، آشکار است که همین واژه «انتقاد» یا «نقد» نیز تأثیر و نفوذ خود را از دست می‌دهد. با وجود این، بعضی از نظریه‌پردازان ایده‌های بودریار را بالقوه برای چنین نقد اجتماعی سودمند می‌بینند. عده‌ای دیگر بر این باورند که بودریار چنان در ادعای خود - یعنی، هر چیزی را می‌توان برحسب صورت‌های شبیه‌سازی شده تلویزیونی درک کرد یا اینکه در جهان دیجیتالی

1- Fallen

2- hyperreality

3- Self-Referentiality

عاری از معنی، مالیخولیا یک اصل و هنجار است - غلو می‌کند که بدون اصلاح اساسی موضع او، نقد و انتقاد غیر ممکن است.^(۳۲) با این حال، عده‌ای دیگر نظیر آرتور کروکر^۱ «وحشت»^۲ او را به عنوان «مشرّب روان‌شناختی فرهنگ پسامدرن»، که مشخصه‌اش موسم‌های «پایان هزاره» آن از شیفتگی عمیق به یأس عمیق است، می‌دانند.^(۳۵) شاید حقیقت امر این باشد که جست‌وجوی خود بودریار برای «امر واقعی»^۳ به پایان نرسیده است. دنیای صورت‌های شبیه‌سازی شده صرف و مصنوعیت مکاشفه‌ای در مطالعه خسته‌کننده بودریار درباره آمریکا به وضوح دیده می‌شود. محیط حاد واقعیتی آن، یک بزرگراه در بیابان، به طور فرضی تمدن آمریکا را به نمایش می‌گذارد. وی تصدیق می‌کند که بعضی چیزها را واقعاً نمی‌توان صادر کرد، بنابراین، نوستالژی بسیاری از روشنفکران آمریکایی برای ایده‌ها و فرهنگ اروپایی بی‌فایده و بیهوده است. اروپاییان نیز بی نوستالژی نیستند؛ آنها نیز نوستالژی انقلاب‌های ناکام مانده را دارند. برایان ترنر می‌گوید، شاید یک «پارادایم مذهبی پنهانی» که در اینجا پرسه می‌زند، بودریار را نه تنها پسامدرن، بلکه «ضد مدرن» نیز می‌سازد. شاید «اثر وی را بتوان به عنوان جست‌وجویی برای امر واقعی^۴ دید که مثل یک سراب در صحرا پیش چشمانش ناپدید می‌شود.^(۳۶)

مسائل اجتماعی و فرهنگی

با اینکه ممکن است جنبه‌های از سفرگردیدادگونه من به قلمرو پسامدرنیته برای بعضی از محققین علوم اجتماعی نامأنوس باشد، چیزی که من سعی کرده‌ام نشان دهم این است که موضوعات فرهنگی و اجتماعی شدیداً درهم تنیده‌اند. مباحث و مناظرات پیرامون جهت‌گیری آینده روندهای اجتماعی - و جهانی - نمی‌توانند ابعاد فرهنگی را نادیده بگیرند. بدون فهم تحولات اجتماعی حادث در پایان قرن بیستم نیز نمی‌توان درکی روشن و اساس‌مند از هنر، معماری یا فیلم معاصر به دست آورد.

1- Arthur Kroker

2- Panic

3- The Real

4- Real

طریقی که اعتقاد به «مشیت یا تقدیر الهی» جای خود را به «پیشرفت» داد و از آنجا به نیهیلیسم موجودیت بخشید، در یک خلأ فکری و نظری رخ نداد. تاریخ توسعه سرمایه‌داری، رشد علم و تکنولوژی همراه با بحران‌های سرمایه‌داری و صنعتی‌گرایی به ما کمک می‌کند تا درک کنیم که این عقاید و ایده‌ها چگونه نضج گرفته، از بین رفته و اهمیت خود را از دست داده‌اند. همین‌طور، این ایده‌ها، خود تأثیر زیادی در الهام‌بخشی به بعضی اقدامات امیدبخش یا القاء یک احساس تسلیم و رضایت داشته‌اند و دقیقاً بدین خاطر است که بعضی از نظریه‌پردازان از ایده‌های پسامدرن خیلی انتقاد می‌کنند؛ این برخورد، در یک سطح عمیق رخ می‌دهد.

به عنوان مثال، مارشال برمن تعجب می‌کند چرا مردم می‌خواهند با فوکو در زندانش خفه بشوند. وی معتقد است که فوکو در میان فراریان میان سال از جنبش‌های کارگری - دانشجویی دهه ۱۹۶۰ بهانه و عذری برای فرار ارائه می‌دهد. وقتی که «حتی رؤیاهای آزادی ما، فقط غل و زنجیرهای بسته شده به دست و پای ما را زیاد می‌کنند» هدف و علت مقاومت در برابر بی‌عدالتی چیست؟ اما، «وقتی به بیهودگی کامل آن پی بردیم، لااقل می‌توانیم آرام بگیریم». (۳۷) عصبانیت برمن از فوکو این ایده را منعکس می‌کند که اگر به تنازع طبقاتی اولویت داده نشود، ما باید تسلیم بی‌عدالتی بشویم. از نظر فوکو و بسیاری دیگر از منتقدین پسامدرن، مسأله یا مشکل مدرنیته اگر چه شامل سرمایه‌داری یا کاپیتالیسم است، اما خیلی عمیق‌تر از آن است. بنابراین استدلال من این است که راه‌حل‌ها برای مشکل مدرنیته را شاید نهایتاً نتوان در داخل مدرنیته، یعنی جایی که مارکس جست‌وجو می‌کرد، جست‌وجو کرد.

درون‌مایه‌های عمده اندیشه پسامدرن نیز موضوعات فرهنگی و اجتماعی را به هم پیوند می‌دهند. این انگاره که مدرنیته باید مورد بازاندیشی و تجدیدنظر یا به کلی رد شود نامرتبط با شرایط اجتماعی واقعی‌ای که به دنبال گسترش کامپیوتر و فناوری‌های اطلاعاتی دیگر و پیروزی‌های سرمایه‌داری مصرفی ایجاد شده نیست. به عنوان مثال، فرهنگ جهانی‌ای که به وسیله گسترش تکنولوژی‌های الکترونیک تسهیل شده است نقش مهمی در نسبی کردن ایده‌های غربی‌ای که پیشتر غالب و حاکم بودند دارند.

بنابراین، ترک بنیادگرایی در علم و تحلیل رفتن سلسله مراتب دانش و عقیده چندان تعجب آور به نظر نمی‌رسند. با وجود این، پرسش‌های بزرگی همچنان وجود دارند. پسامدرن ممکن است دلالت بر افول مدرنیته داشته باشد، اما آیا این به معنای پایان عمر مدرنیته است یا فقط تقاضای ایجاد مجالس برای یک ارزیابی نوین از مدرنیته؟ آیا کلام محوری متروک و مرده است؟ آیا اگر تصور کنیم مسیری که از اعتقاد به مشیت و تقدیر الهی شروع می‌شود و به پیشرفت و سپس به نیهلیسم منتهی می‌شود یک خیابان یک طرفه است که راه بازگشتی ندارد، آن‌گاه در دام منطق طولی و خطی مدرن گرفتار نمی‌شویم؟ به هر حال، پاسخ ما به این سؤالات این است که نه با تمرکز صرف روی تحولات اجتماعی مفروض و نه تحولات فرهنگی، نمی‌توان به این سؤالات به طور کافی پاسخ داد. علوم اجتماعی، هر چند با تلاش برای مجزا ساختن عوامل نهانی در تحول اجتماعی شروع می‌کنند، به طور فزاینده‌ای راهنماهای خود را از تحلیل فرهنگی می‌گیرند. البته این به معنای ترک جست‌وجو برای کاوش‌های نظام‌مند نیست، بلکه به معنای تکمیل شدن این کاوش‌ها به واسطه ترکیب با تحلیل فرهنگی است. پسامدرنیسم و پسامدرنیته هر کدام باید از منظرگاه دیگری مورد نظر قرار بگیرند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

- 1988), p. 111.
- 10- William Shakespeare, *The Tempest*, Act 4, Scene 1, 1.150
- 11- See C. Stephen Evans, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992).
- 12- Vattimo, *The End of Modernity*, p. 4.
- 13- See the comments of Jon R. Snyder in the translator's introduction to Vattimo, *The End of Modernity*, p. vi.
- 14- Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, (London and Boston: Routledge, 1992), p. 31.
- 15- Quoted in David Frisby, *Fragments of Modernity*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), p. 43.
- ۱۶- مشهورترین کار زیمل اثر زیر است:
The Philosophy of Money, (London and Boston: Routledge, 1978).
- 17- David Frisby, *Simel and Since*, (London and New York: Routledge, 1992), p. 169.
- ۱۸- اصل متن فرانسوی کتاب لیوتار به نام وضع پسامدرن در ۱۹۷۹ چاپ شد اما ترجمه انگلیسی آن تا ۱۹۸۴ در دسترس نبود.
- 19- Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. xxiv.
- 20- Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, (Cambridge: Polity Press, 1989).
- 21- Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 17.
- مفهوم «بازی زبانی» از لودویک ویتگنشتاین است که، همراه با فردینان دوسوسور، تأثیر فوق‌العاده مهمی بر مبحث پسامدرن «گفتمان» داشته است.
- 22- Ibid., p. 38.
- 23- See, for example, Christopher Norris, 'Deconstruction, Postmodernism and Philosophy' in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, (Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell, 1992), pp. 167-92.
- 24- David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, (Cambridge, MA, and Oxford: Blackwell), 1990, p. 51.

- 25- Bauman, *Intimations*, p. 133.
- 26- Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).
- 27- See Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, (London and New York: Routledge, 1990), pp. 55ff.
- 28- Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1973).
- ۲۹- این نکته در آثار زیر مورد بحث قرار گرفته است:
- David Lyon, 'Bentham's Panopticon: From Moral Architecture to Electronic Surveillance', *The Queen's Quarterly*, 98: 3, 1991; and in Lyon, 'An Electronic Panopticon: A Sociological Critique of Surveillance Theory', *The Sociological Review*, 41:4, 1993.
- 30- Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, (New York: Semiotext(e), 1987).
- ۳۱- بهترین معرفی بودریار به زبان خود او در اثر زیر آمده است:
- Mark Poster, *Jean Baudrillard: Selected Writings*, (Cambridge: Polity Press, and Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).
- 32- Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, (St. Louis, MO: Telos, 1975), p. 144. First published in French in 1973.
- 33- See Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, (St. Louis, MO: Telos, 1981). First published in French in 1972.
- 34- See, for example, Martin Jay, *Forcefields*, (London and New York: Routledge, 1993), pp. 90-8; Bauman, *Intimations*, p. 155; and Bryan Turner and Chris Rojek (eds), *Forget Baudrillard*, (London and New York: Routledge, 1993).
- ۳۵- این قول از اثر زیر نقل شده است:
- Arthur Kroker, Marielouise Kroker and David Cook (eds), *Panic Encyclopedia*, (Montreal: New World Perspectives, 1989), pp. 13-16.

شهرت کروکر احتمالاً به خاطر کتاب زیر است:

The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics, (Montreal: New World Perspectives, 1988).

36- Bryan Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, (London and Beverly Hills, CA: Sage, 1990), p. 10; and Barry Smart, 'Europe/America: Baudrillard's fatal comparison' in Turner and Rojek, *Forget Baudrillard*.

37- Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, p. 35.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی