

مدرنیسم و پست مدرنیسم

نوشته حاضر، متن سخنرانی‌ای است که در تاریخ ۱۵ اردیبهشت، به دعوت انتشارات روشنگران، در ششمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، برگزار شد. این سخنرانی جنبه‌ای کلی و غیرتخصصی داشت، و هدف از آن، صرفاً ارائه اطلاعات و طرح نکاتی چند در باره واژه‌هایی بود که این روزها زیاد به گوش می‌خورند. برغم تمامی محاسن و فواید ناشی از برگزاری چنین جلساتی، باید گفت بحث در باره مقولاتی چون مدرنیسم و پست مدرنیسم فقط هنگامی براستی مثمر خواهد بود که زمینه‌ای معنایی، برای آن فراهم شود. شکل‌گیری این زمینه نیز عمدتاً منوط به ترجمه متون و مقالاتی است که این مباحث از دل آنها زاده شده‌اند. این تصور که با انتشار چند مقاله سه یا چهار صفحه‌ای - در مجلاتی که حاوی همه چیز و در نتیجه هیچ چیزند - یا برگزاری چند سخنرانی، و یا حتی با مونتاز چند ترجمه نصفه‌نیمه و مغلوط و ارائه آن به‌عنوان تألیف، می‌توان به بحث در باره مدرنیسم پرداخت، بیش از آن که نشانه ساده‌لوحی باشد، مقدمه و زمینه‌ساز شارلاتانیسم روشنفکرانه است. در غیبت چنین زمینه‌ای، مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز به سرنوشت اسلاشان (اگزیستانسیالیسم و استروکتورالیسم) دچار خواهند شد و غلبه بر سترونی، فقر نظری و برخورد با آراء تقلیدی و غیر خلاق، ناممکن خواهد ماند. این تصور که می‌توان با نگرشی توریستی، به سراغ مباحث جدید فلسفه و علوم انسانی رفت، همان‌قدر باطل است که تصور بی‌نیازی مطلق ما از آشنایی با این مباحث و نفی تعصب‌آمیز کل مسئله. بحث در باره مدرنیسم جزئی جدایی‌ناپذیر از تلاش ما برای آگاهی از سرنوشت و وضعیت تاریخی خودمان است؛ و از این‌رو عجز در پیشبرد این بحث، بیانگر چیزی بیش از کمبود دانش نظری یا بحرانی روشنفکرانه است. در هر حال تا زمانی



که زمینه معنایی لازم فراهم نیامده است، این خطر باقی است که بحث در باره مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، کاربردی صرفاً تزئینی یافته، از حد «مُد»ی روشنفکرانه فراتر نرود.

قرار بود این سخنرانی در همه بخشهایش ایراد شود که به علت محدودیت وقت، بخش دوم حذف گردید. بخش اول که به بررسی پست‌مدرنیسم به منزله «نظریه» می‌پردازد، اساساً چیزی نیست، مگر روایت ساده‌شده بخشی از تاریخ عقاید فلسفی. قرار بود این بخش با شروع از فلسفه انتقادی «کانت» و سپس طرح نقد «نیچه» از عقل‌گرایی مدرن، ظهور مجدد برخی از مضامین نیچه‌ای در نظریات پست‌مدرنیستی را مورد بحث قرار دهد. قصد من آن بود که رد پای مفاهیم نیچه‌ای (زیباشناسانه کردن زندگی، نقد حقیقت به منزله خواست قدرت، نقد عینی‌گرایی علمی و بازی بی‌پایان تفاسیر) را در آثار «دریدا»، «فوکو» و «لیوتار» دنبال کنم. اما بازهم به سبب ضیق وقت ناچار شدم به ذکر اشاراتی در مورد مفهوم «زیباشناسانه کردن زندگی» بسنده کنم. در بخش دوم، هدف اصلی من آن بود که تکیه بر مباحث جدید در باره «جامعه ارتباطات همگانی» و «تشدید و همگانی شدن ارتباطات»، پست‌مدرنیسم را به منزله واقعیت موجود، مورد بررسی قرار دهم. ارائه تحلیل‌های متفاوت از پدیده رسانه‌های همگانی و تکنولوژی ارتباطات، محور اصلی بحث بود. زیرا دقیقاً در اینجاست که دو سنت متفاوت و معارض با یکدیگر برخورد کرده، مقطعی مشترک می‌یابند: از یکسو، سنتی که تغییراتی صنعتی - تکنولوژیکی را محور اصلی تحولات جامعه مدرن دانسته و از این‌رو بیشتر از «جامعه مابعد صنعتی» سخنی می‌گوید تا از جامعه مابعد مدرن، و از سوی دیگر، سنتی که می‌کوشد تحول از جامعه مدرن به پست مدرن را تحت مقولات فرهنگ و ایدئولوژی مورد بررسی قرار دهد. گره خوردن دو جنبه فرهنگی و صنعتی - تکنولوژیکی، عملاً رسانه‌های

همگانی و تکنولوژی ارتباطات را به مسئله‌ای مرکزی بدل کرده است. بر همین اساس، قصد داشتم بحث را با مفهوم «صنعت فرهنگسازی آدورنو و هورکهایمر» آغاز کنم، زیرا این مفهوم - حتی در سطح نامگذاری و زبان نیز - وحدت دیالکتیکی این دو جنبه را بخوبی بیان کرده و آن را به منزله مکانیسم اصلی تحول جامعه مدرن و سرمایه‌داری متأخر، معرفی می‌کند. تعجبی ندارد که این مفهوم، نقطه شروع و خاستگاه مجموعه‌ای از مفاهیم و نظریه‌های انتقادی باشد: جامعه تک‌ساحتی، جامعه و فرهنگ نوده‌ای، جامعه مصرفی، جامعه نسپاشی (Spectacle Society) و سرانجام «پست‌مدرنیسم به منزله منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» (فردریک جیمسون). قصد من آن بود که با دنبال کردن این مسیر انتقادی، علاوه بر طرح نکاتی درباره تاریخ نظریه‌های انتقادی، برخی از نگرش‌های جدید را به واقعیت پست مدرن، معرفی کنم، یعنی آراء و نظراتی که متفکر فرانسوی «ژان بودریار» طی سالهای اخیر در مورد نقش تصویر (ایماژ) در شکل‌گیری واقعیت، غیرواقعی یا خیالی شدن واقعیت توسط عملکرد رسانه‌ها و... بیان کرده است.

یکی دیگر از اهداف این بخش، توصیف این مسئله بود که چگونه نظریه پردازان متفاوتی چون «آدورنو» و «مک لوهان» در برخورد با پدیده رسانه‌های همگانی و تکنولوژی ارتباطات، به تفاسیری کم و بیش مشابه می‌رسند، اگرچه نتایج نظری و عملی که از این تفاسیر اخذ می‌کنند، غالباً متفاوت و حتی متضاد است. (این تشابه، تفاوت و جابجایی، در بحث میان مدرنیستها و پست‌مدرنیستها نیز به صورتی بارز حضور دارد، بنحوی که هر طرف دست طرف مقابل را از پیش می‌خواند). بدین منظور بخشی از بحث را به بررسی جمله مشهور مک لوهان اختصاص دادم که می‌گوید: «رسانه خود همان پیام است» اگر این عبارت را به زبان نظریه انتقادی آدورنو برگردانیم، چنین می‌شود: با ظهور صنعت

فرهنگسازی، ایدئولوژی نیز جامع و فراگیر گشته، از طریق سلطه «عقل ابزاری» (عقلانیت تکنولوژیک) چنان در عمق جامعه رسوخ کرده، درونی می‌شود که تشخیص آن به منزله واقعی مجزا و متمایز ناممکن می‌گردد. هر دو تفسیر در این نکته متفق‌القولند که تصور به کارگیری رسانه‌ها و تکنولوژی ارتباطات به منزله ابزاری خنثی برای انتقال پیامهای (ایدئولوژیک) از پیش تعیین شده، گمانی باطل و نشانه ساده‌پنداری است. از نظر «نومحافظه‌کاران» و کسانی که از جامعه مابعد صنعتی و پایان تاریخ سخن می‌گویند، (و همچنین برای بسیاری از پست‌مدرنیستها) بروز این تحولات به معنای پایان عصر ایدئولوژی (آرمانگرایی) است. به اعتقاد این گروه، پایان عصر ایدئولوژی، یعنی پایان و توقف پویش (دینامیسم) فرهنگی مدرنیسم و ختم نظریه‌پردازی انتقادی و انقلابی در عرصه سیاست، هنر، فلسفه و علوم انسانی که همواره جزء اصلی این پویش بوده است. حتی در قلمرو پوپایی چون نقاشی مدرن نیز پرسشها، پاسخها، تحولات و بدیل‌های ممکن به نقد تحقق یافته است. به عبارت دیگر، پیش - نهادهای روشنگری و تجدد مرده‌اند و تنها پیامدهای آنها، یعنی تکنولوژی، اقتصاد و روابط اجتماعی مدرن به حرکت خود ادامه می‌دهند. «ما به مابعد تاریخ رسیده‌ایم» و بهتر است به فکر شمارش ذخایر خود باشیم (آرنولد گین).

از دیدگاه نظریه انتقادی، همین تحولات به معنای حرکت به سوی جامعه‌ای است تماماً اداره‌شده، که در متن آن نه فقط نظریه انتقادی بلکه هرگونه نظر و تفکری به امری زاید و «بی‌فایده» بدل می‌شود. این امر بی‌شک بنیادهای نقد اجتماعی را سست می‌کند، از این‌رو جستجو برای کشف روشها و بنیانهای نوین، جهت تداوم نظریه انتقادی و تفکر مستقل، ضروری می‌شود. به اعتقاد آدورنو این روشها، مفاهیم و نگرشهای جدید تنها می‌توانند محصول نقد درونی تفکر مدرن و مقابله با «اهلی‌کردن» فکر و جذب آن در عقلانیت ابزاری باشند،

و به همین دلیل نیز او مجموعه این روشها را «دیالکتیک منفی» می‌نامد.

ژان بودریار نیز از مسیر خاص خود به نتایج مشابهی می‌رسد. او نیز معتقد است که نقد اجتماعی و نظریه انتقادی ناممکن گشته است. از نظر بودریار، علوم اجتماعی چیزی نیست مگر نوعی دلتنگی (نوستالژی) برای گذشته؛ این علوم حتی در پیشرفته‌ترین شکل خود نیز فقط به مضامینی می‌پردازند که دوره آنها به سر رسیده است (بودریار نظریات میشل فوکو در باره قدرت را مثال بارزی از این امر می‌داند). علوم اجتماعی اکنون فاقد مخاطب و حتی فاقد موضوع است زیرا واژه‌های «اجتماع» یا «اجتماعی» دیگر هیچ‌گونه مصداق یا مابازاء خارجی ندارد. برخلاف آدورنو، بودریار از ناممکن شدن نقد استقبال می‌کند، زیرا به گمان او این امر نشانه پایان مدنیت غربی و حرکت به سوی «مبادله سمبولیک» خاص جوامع بدوی است.

موضوع بخش سوم که بیشتر جنبه جدلی دارد، پست‌مدرنیسم به منزله ایدئولوژی است. این بخش دربرگیرنده نطفه و ایده‌های اولیه بحثی است که به یکی از مهمترین پرسشهای عصر ما می‌پردازد. به جرأت می‌توان گفت مسئله وحدت و کثرت یا همگونی و تفاوت مهمترین و حیاتی‌ترین پرسشی است که تاریخ عصر جدید در برابر بشریت قرار داده است. این بحث نیازمند زمینه‌ای فلسفی است که از حد اشارات محدود ارائه شده در سخنرانی، بسیار فراتر رفته، سنتها، گرایشها و نگرشهای فلسفی و سیاسی بسیاری را در بر می‌گیرد، و در گام بعدی نیز باید از سطح برخورد با نظریه‌ها فراتر رفته، به خود واقعیت موجود پردازد؛ کاری که در زمانه ما به ندرت و بسختی صورت می‌گیرد. در هر حال، تحقق چنین بحثی هنوز متعلق به آینده است، و اگر روزی نیز بواقع تحقق یابد، مسئله ایدئولوژی پست مدرن تنها جزئی از آن را تشکیل خواهد داد.

پرسش محوری بحث این است: مبانی هماهنگی و

وحدت در جوامع بشری و نهایتاً در کل جامعه بشری چیست؟ و در متن این وحدت چه نوع کثرتی یا چه نوع تفاوتها و تمایزاتی - و هر یک تا چه حد - قابل پذیرش و بامعنایند؟ برخورد دو جریان اصلی فلسفه سیاسی مدرن، یعنی لیبرالیسم و مارکسیسم، با این پرسش حاکی از آن است که آنها حتی در طرح مسئله به شیوه‌ای درست نیز ناموفق بوده‌اند، چه رسد به حل آن. این دو جریان هر دو اساساً فردگرا هستند و مسئله کثرت و وحدت یا تفاوت و هماهنگی را نیز فقط در شکل رابطه فرد و جمع مطرح می‌کنند. تأکید بر فرد به منزله واحد اصلی تشکل و وحدت جمعی، پیامدهای خاصی را به دنبال دارد که مهمترین آنها عبارتند از: ندیده‌گرفتن میانجی‌ها و آن عرصه‌هایی از حیات جمعی که در فاصله میان فرد و جامعه قرار دارند، و تعریف فردیت و هویت فردی به صورتی کاملاً انتزاعی، یعنی تعریف فرد به منزله همان سوژه عقلانی دکارتی که همواره بنیان اصلی عقل‌گرایی مدرن بوده است. (البته این رابطه دوطرفه است، زیرا روابط حقوقی مبتنی بر حقوق و تکالیف فردی و صحنه دادگاه نیز منشاء اصلی این تصور از سوژه بوده است). نقد «مارکس» از ماهیت انتزاعی فردگرایی بورژوایی [تقابل مفاهیم بورژوا و شهروند] نیز در نهایت کارساز نیست. تحلیل او از کار به منزله «خودآفرینی خلاق»، و نقد او از پدیده کار از خود بیگانه، به مثابه جدایی و بیگانگی فرد مؤلد از محصول و فرآیند تولید خویش - که کار را به مشقتی تحمیلی و بی‌معنا بدل می‌سازد - در نهایت از محدوده فردگرایی انتزاعی، خارج نمی‌شود، بلکه با طرح مفهوم مؤلدان آزاد، صرفاً مُعضل سوژه عقلانی فردیت یافته را به عرصه یا پارادایم تولید و فعالیت مؤلد، انتقال می‌دهد.

باقی ماندن در سطح تعریف انتزاعی فردیت بدین معناست که بخش مهمی از هویت مستقل و متمایز افراد نادیده گرفته، حتی سرکوب می‌شود. افراد پیش از آنکه به جامعه تعلق داشته باشند، عضو خانواده و قومی

خاص‌اند، زن یا مردند، سیاه، سپید یا سرخ‌پوست‌اند، بودایی، کاتولیک یا مسلمان‌اند، به زبان و لهجه‌ای خاص سخن می‌گویند و به اعتقادات، سنن و طرز خاصی از زندگی پای‌بندند. اما از دید تفکر روشنگری، که «جان استوارت میل» و مارکس هر دو بدان وفادارند، این تمایزات همگی بی‌ربط و بی‌معناست. همه افراد مستقل از رنگ، نژاد، جنسیت، قومیت و مذهب در برابر جامعه و قانون برابرند. شکلی نیست که در قیاس با تمایزات و تبعیضات جوامع سنتی، تعریف فردیت بر اساس حقوق سیاسی و اجتماعی برابر، گامی به پیش است، اما قیمتی که برای آن پرداخت می‌شود، ندیده‌گرفتن بخش مهمی از احساسات، نگرشها، باورها، تمایلات و ترجیحات مردمان است. کسب آزادی و برابری (سیاسی یا اجتماعی) به قیمت از دست دادن حق حفظ هویت و «خودآیینی» (Autonomy) راهی است که عصر جدید فراروی مردمان قرار داده است. زنان می‌توانند به حقوق برابر دست یابند، اما فقط به شرطی که به کپی کم‌رنگی از مردان بدل شوند؛ سیاهان نیز می‌توانند آزاد شوند، ولی به قیمت سفیدشدن... حاصل کار در اکثر موارد چیزی نبوده است مگر تلفیقی از برابری صوری و نابرابری واقعی، به همراه سرخم‌کردن در برابر هویتی بیگانه که به دست خود مردمان بر آنها تحمیل می‌شود: اقلیت‌هایی که با تمام قوا می‌کوشند بدون لهجه حرف بزنند و مثل اکثریت زندگی کنند، سیاهپوستانی که سعی می‌کنند با صاف‌کردن مو و مالیدن کرم - و اخیراً جراحی پوست - سفید شوند و یا سایر نمونه‌های تطبیق‌پذیری جنسی، قومی و فرهنگی. تاریخ صد سال گذشته، شاهد موارد بسیار تعارض خواست آزادی با خواست تعیین هویت و خودآیینی بوده است. در تمامی موارد، پاسخ مدرنیسم به این تنشهای اجتماعی، تکرار همان راه‌حل قبلی بوده است. لیبرالها از گسترش حقوق مدنی و «افزایش» برابری سخن گفته و به‌طور ضمنی این نکته را تأیید کرده‌اند که

«مرد بورژوازی سفیدپوست غربی» تنها الگوی فردیت عقلانی است. مارکسیست‌ها نیز به پیروی از مارکس [در مسئله یهود] بارها و بارها تکرار کرده‌اند که «حل مسئله یهود»، «زنان» و «ملی‌تها و مستعمرات» در گرو حل مسئله کل جامعه، یعنی تحقق سوسیالیسم است. و البته پس از تحقق سوسیالیسم هم تمامی تمایزات مذهبی، قومی و جنسی بکلی محو خواهد شد. بدین ترتیب با نفی موجودیت پرشش، بدان «پاسخ» داده می‌شود. در کل می‌توان گفت تکیه بر مفهوم انتزاعی فرد، سبب شده است که جامعه مدرن از حل مسئله کثرت و تشخیص تفاوتها و تمایزات عاجز بماند.

کارنامه مدرنیسم در بعد هماهنگی یا وحدت نیز چندان درخشان نبوده است. همان‌طور که تحلیل «هگل» از تاریخ آگاهی نشان می‌دهد، کلیتهای جمعی از قبیل دولت‌شهر، کلیسا، جامعه مدنی و دولت مدرن، همواره به صورتی یکسویه و انتزاعی و در تقابل با نیازهای برخاسته از متن زندگی، شکل یافته و نهادی شده‌اند. حتی در جهان باستان نیز نیازها، عواطف و نگرشهای برخاسته از قلمرو خانواده و زندگی خصوصی، هرگز مجال آن را نمی‌یافتند تا در قلمرو سیاست و دولت نفوذ کنند (صرفنظر از شکل دمکراتیک یا استبدادی آن). در جامعه مدرن این مسئله تشدید شده است. اتمیزه‌شدن، نتیجه منطقی فردگرایی انتزاعی است. جامعه در خارج از حیطه ادراک، تصمیم‌گیری، تأثیرگذاری فرد و در تقابل با هویت انسانی، تعلقات خانوادگی، قومی، دینی، فرهنگی و جنسی او وحدت می‌یابد. مکانیسمهای سیاسی مدرن نظیر دمکراسی لیبرال و انتخابات همگانی نمی‌توانند این فاصله را پر کنند، و از این رو بسیاری از مردم بحق بدانها به چشم بازیهای سیاسی می‌نگرند که ربطی به مشکلات واقعی آنان ندارند. بوروکراسی و قانون عملکرد نهادهای اجتماعی را در چنان ابهامی فرو می‌برند که فرد بناچار بدان به منزله نوعی تقدیر اسطوره‌ای می‌نگرد. کلیت

جامعه برای فرد اتمیزه‌شده به امری غیرقابل درک، متخصص و تحمیلی بدل می‌شود، حال می‌خواهد این کلیت توتالیتراریسم باشد یا جامعه تک‌ساحتی و صنعت فرهنگسازی. در برابر چنین تقدیر کوری، فرد فقط می‌تواند همان واکنشهایی را بروز دهد که کافکا در آثارش بدقت توصیف کرده است: خوف، انزوا، سوءظن، سرگیجه، احترام، تردید، دست‌چاچگی، ذلت... و در نهایت تسلیم، تطبیق، سازش و مرگ.

قصد من از طرح مسئله وحدت و کثرت - که در سخنرانی فرصت نیافتیم آن را بدین شکل بسط دهم - فراهم آوردن زمینه‌ای برای سنجش پست‌مدرنیسم بود. ادعای گذر به مابعد مدرنیسم - به همراه طرح مسائلی چون کثرت‌گرایی و نقد فردیت مدرن - این سؤال را برمی‌انگیزد که پست‌مدرنیسم با مسئله وحدت و کثرت چگونه روبرو شده است. اگر بپذیریم که التقاط، نسبی‌گرایی و «خوشباشی» از کیفیات بارز زمانه ما هستند، و اگر قبول کنیم که فقر نظری، سازشگری، طفره‌رفتن از رویارویی با مسائل، موجب شده تا اکثریت مردم وضعیت موجود؛ یعنی، ترکیب دمکراسی، حقوق بشر و بازار آزاد را به عنوان تنها بنیان وحدت بپذیرند، آنگاه معرفی پست‌مدرنیسم به منزله ایدئولوژی دوره پایان جنگ سرد و رفع خطر جنگ اتمی، نظری بی‌پایه نخواهد بود. با این حال شکی نیست که از نظر بسیاری، این مقدمات و همچنین نتیجه‌گیریهایی من نادرست و تعصب‌آمیز است. از این رو تذکر چند نکته ضروری می‌نماید.

قصد من آن نیست که با توسل به یک اسطوره منسوخ (که همه چیز و همه کس را به ایدئولوژی فرو می‌گاهد) پست‌مدرنیسم را به قول معروف «افشا» کنم. صرف اختصاص بخشی مجزا به ایدئولوژی پست مدرن و جداکردن آن از بخش نظریه‌های پست‌مدرنیستی، گویای آن است که تمایز میان ایدئولوژی و نظریه محو نشده است. اما نباید فراموش کرد که خود نظریه‌های

پست‌مدرنیستی در کمرنگ‌شدن این تمایز نقشی مؤثر ایفا کرده‌اند. کسانی چون دریدا و لیوتار که از یکی بودن فلسفه، علم، ایدئولوژی و نقد ادبی سخن می‌گویند و در عمل نیز آثارشان را به شیوه فلسفی - علمی - شاعرانه می‌نویسند، باید عواقب کار خود را بپذیرند. نقد ایدئولوژی دیگر نمی‌تواند خود را پشت نقاب «علم» پنهان کند، اما ادامه این نقد هنوز هم در گرو حفظ وفاداری به حقیقت است. کسانی که معتقدند همه چیز صرفاً بازی بی‌پایان نشانه‌هاست، نمی‌توانند گله کنند که چرا نظریاتشان «جدی» گرفته نمی‌شود. با این حال من هنوز معتقدم که نظریه‌های پست‌مدرنیستی، باید قبل از هر چیز به منزله نظریه، مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

برخی نیز ممکن است نتیجه‌گیری نهایی این بخش را بیش از حد «بدبینانه» بدانند. باید گفت گناه این کار بیشتر به‌عهده واقعیت است تا منتقد. بدبینی و خوشبینی واژه‌هایی گنگ و مبهم‌اند که بیشتر به کار قضاوت‌های عاطفی و دلبخواهی می‌آیند تا نقد نظری.

همان‌طور که آدورنو و هورکهایمر در دیسایچه خود به چاپ دوم دیالکتیک روشنگری نوشتند، تباهی جهان می‌تواند در ماورای دیکتاتوری و جنگ نیز ادامه یابد. تأیید کامل دستاوردهای جامعه و فرهنگ مدرن؛ نظیر دمکراسی و حقوق بشر، و همچنین تأیید کامل حوادث تاریخی پایان دهه ۱۹۸۰ (که به سقوط نظامی خودکامه و ضدبشری و تخفیف خطر جنگ انجامید) لزوماً به معنای قبول خوشبینی نیست. به قول والتر بنیامین «همه اسناد [مؤید] تمدن، در عین حال اسناد [مؤید] توحش‌اند.» برای راحتی خیال کسانی که با این توضیحات راضی نشده و هنوز هم «بدبینی» را جرم می‌دانند، باید بگویم به اعتقاد من، در قیاس با «خوشبینی» هابرماس و «خوشباشی» پست‌مدرنیست‌ها، «بدبینی» کسانی چون آدورنو و بنیامین هنوز هم به حقیقت، و به امیدی که بنیان حقیقت است، نزدیکتر است.

برای اینکه بتوان در این وقت محدود اطلاعاتی بیشتر ارائه کرد، موضوع پُست‌مدرنیسم را از سه زاویه مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ پُست‌مدرنیسم به منزله نظریه، واقعیت و ایدئولوژی. البته این تقسیم‌بندی صرفاً دلبخواهی و برای منظم‌شدن سخنرانی نیست. در واقع تا حدودی در خود موضوع ریشه دارد. برای اینکه این مسئله روشن شود، مثالی می‌زنم. اگر امروز از جامعه‌شناسی پُست‌مدرن حرف می‌زنیم، در واقع سه معنی مختلف می‌توان از آن مراد کرد. نخست نوع جدیدی از جامعه‌شناسی که استوار بر نظریات پُست‌مدرنیستی است، مثلاً جامعه‌شناسی ملهم از فوکو یا یالیوتار در تقابل با جامعه‌شناسی کلاسیک یا

مدرنیسم و پُست‌مدرنیسم

فونکسیونالیسم یا جامعه‌شناسی استوار بر آرای وِبر. در این معنی پُست مدرنیسم نوعی نظریه است. اما جامعه‌شناسی پُست مدرن می‌تواند معنای دیگری هم داشته باشد، به عبارت دیگر پُست مدرنیسم می‌تواند موضوع جامعه‌شناسی باشد نه صفت آن، همان‌طور که مثلاً جامعه‌شناسی شهر داریم یا جامعه‌شناسی روستا و یا جامعه‌شناسی اروپای قرون وسطی و غیره. در اینجا دیگر پُست مدرنیسم موضوع یا واقعیتی است که هر نوع جامعه‌شناسی اعم از کلاسیک یا غیره می‌تواند بدان بپردازد. در حالت سوم هم پُست مدرنیسم نه واقعیت است و نه نظریه، بلکه ایدئولوژی یا مجموعه‌ای از مفاهیم و نگرش‌هاست که روح حاکم بر زمانه ما را می‌سازد و احتمالاً مثل هر ایدئولوژی دیگری در واقع توجیهی است از رفتار و کردار و از وضعیت موجود ما، توجیهی ذهنی که ما خود آن را می‌سازیم و مثل هر ایدئولوژی دیگری آمیخته‌ای است از حقیقت و کذب. با این تقسیم‌بندی سه‌گانه حالاً بحث را با مسئله پُست مدرنیسم به منزله نظریه شروع می‌کنیم. نکته اساسی که ظاهراً در هر بحثی در باره پُست مدرنیسم اجتناب‌ناپذیر است، شروع با خود مدرنیسم است. منتهی اکنون این مسئله مطرح می‌شود که خوب، مدرنیسم چیست؟ ماهیت آن چیست؟ کی شروع شده و کی تمام شده است؟ (اگر فرض بگیریم که تمام شده باشد) و همه اینها در واقع مسئله‌انگیزند. لاف‌تا آنجا که به شروع و پایان مدرنیسم مربوط می‌شود، من به چند نکته اشاره می‌کنم. جهان مدرن همواره در جستجوی کشف ماهیت و منشأ خود بوده و در این مسیر هر یک از نظریه‌ها رفته‌رفته عقب‌تر و عقب‌تر رفتند؛ برخی نقطه شروع را انقلاب صنعتی گرفتند، بعد نوبت به عصر روشنگری قرن هجده و سپس دوره اصلاح دینی و رنسانس رسید و اخیراً نظریاتی مطرح شده که در قرن چهارم میلادی و در آثار سنت اگوستین دنبال ریشه‌های مدرنیسم می‌گردند و به یک معنی

می‌شود گفت که در واقع هر چیزی که در تاریخ مدنیت غربی از آن زمان تا به حال رخ داده، ارتباطی با بحث مدرنیسم دارد. صحبت کردن از مدرنیسم به یک معنی، مترادف صحبت کردن از همه چیز است و به همین علت هم انگشت‌گذاشتن بر ماهیت جهان مدرن و مشخص کردن آن دشوار است. این ابهام و دشواری وقتی به پایان مدرنیسم می‌رسیم، یعنی به این بحث که مدرنیسم کی پایان یافته، حتی تشدید هم می‌شود؛ بدین صورت که اگر به پیروی از هابرماس مدرنیسم را پروژه‌ای ناتمام بدانیم که هنوز به‌طور کامل تحقق نیافته است، آنگاه اوضاع و احوال موجود این تصور را در ما ایجاد می‌کند که بپرسیم این پروژه واقعاً تمام نشده یا تمام‌ناشدنی است. این ایده که «جهان مدرن در عین ناپایداری و بی‌ثباتی جنبه‌ای جاودانی و ابدی دارد»، در اواسط قرن نوزدهم توسط بودلر مطرح شد که مدرنیسم را نوعی حال جاودانه می‌دانست، زیرا آینده آن در زمان حال ساخته می‌شود و از این‌رو زمان مدرن همواره حال حاضری است که تکرار می‌شود. با پرداختن به محتوای نظریات آن‌دسته از پُست مدرنیست‌ها که واقعاً از پایان یک عصر سخن می‌گویند و این نکته را مطرح می‌کنند که دوره‌ای تمام و عصر جدیدی شروع شده، ممکن است این سؤال پیش آید که خوب، مشخصات این عصر جدید چیست و چگونه می‌توان به محتوا و ذاتش پی برد، اما عملاً می‌بینیم که باز بحث در ابهام فرو می‌رود و تکه‌پاره‌هایی از خود مدرنیسم تکرار می‌شود. نهایتاً می‌توان گفت که بحث در مورد پایان مدرنیسم و پُست مدرنیسم تبدیل می‌شود به انتظاری بی‌پایان برای پایان؛ نوعی انتظار کِشدار برای اینکه این مدرنیسم به سرانجام برسد. از این‌نظر بحث‌های جدید پُست مدرنیستی هم مثل بسیاری موارد دیگر تکرار نظریات مدرنیسم هنری است. مسئله تمام‌ناپذیر بودن و اینکه واقعاً نمی‌شود موضوع را به یک نقطه نهایی قطعی و پایان‌کشاند، یکی از مضامین عمده مدرنیسم

هنری است؛ رمانهای ناتمام کافکا، بسیاری از رمانهای مدرنی که در واقع پایانشان به آغازشان برمی‌گردد و مهمتر از همه کارهای بکت که عملاً مضمون اصلیشان گفتگویی بی‌وقفه در باره سکوت یا انتظاری بی‌پایان برای پایان و مرگی است که هیچ‌وقت هم فراموشی‌نشد. در نتیجه مسئله مدرنیسم، ماهیتش، شروعش و پایانش همه در همین ابهام تکرار و انتظار بی‌پایان برای پایان یافتن فرو می‌رود. بر این اساس به نظر می‌رسد بهتر آن است که ما رأی اکثریت را بپذیریم، یعنی در شرایطی که نمی‌خواهیم وارد بحث مفصل راجع به خود مدرنیسم بشویم، این را قبول کنیم که قرن هجده و عصر روشنگری، همان‌طور که تقریباً اکثر ناقدان مدرنیسم هم قبول دارند، نقطه اوج و دوره تعیین‌کننده‌ای در تحول جامعه مدرن بوده و در این عصر فلسفه کانت نقطه عطف یا بیان فلسفی روشنی است که ذات عصر روشنگری و در نتیجه ذات ایده‌آل‌های جامعه مدرن را بخوبی بیان می‌کند. بنابراین طبیعی است که ما بحث را با کانت شروع کنیم، یعنی با بهترین بیان فلسفی جامعه مدرن و بعد به نقد نیچه از کانت بپردازیم که قویترین نقد از مدرنیسم است و آنگاه تکرار بسیاری از مضامین فلسفه نیچه در اندیشه‌های پُست مدرنیستی را مطرح کنیم. این در واقع نوعی تاریخ عقاید است که به صورت حکایتی ساده‌شده بدان خواهیم پرداخت و از طرح نتایج کلی و تأثیرات متقابل صرف‌نظر خواهیم کرد. می‌توانستیم براساس تفسیری دیگر که هگل را نقطه شروع گفتار فلسفی در باب جهان مدرن می‌داند، از او شروع کنیم، چون در واقع در فلسفه هگل است که خودآگاهی و آگاهی در ارتباط با تاریخ قرار می‌گیرد و برای اولین بار فلسفه به عنوان خودآگاهی تاریخ از خود مطرح می‌شود. در اینجا است که مدرنیسم به ماهیت تاریخی خود به عنوان عصری جدید پی می‌برد. بنابراین برای شناخت مدرنیسم 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 مدرنیسم و عقل‌گرایی مدرن است، مستثنی چون بحث اصلی ما تأکید بر پُست مدرنیسم است، همان مسیر کانت - نیچه - پُست مدرنیسم را ادامه می‌دهیم، هرچند که این انتخابی یکسویه است و پیچیدگی کل تحول مدرنیسم و شروع پُست مدرنیسم را بیان نمی‌کند، ولی به علت محدودیت وقت و اینکه ناچاریم به‌رحال قضیه را مقداری ساده کنیم، این راه را در پیش می‌گیریم. فلسفه انتقادی کانت بر سه نقد مهم استوار است؛ نقد عقل ناب، نقد عقل عملی و نقد قوه داوری که به ترتیب به سه مفهوم مهم فلسفه و متافیزیک غرب می‌پردازند: حقیقت، نیکی و زیبایی. در اینجا فقط دو نقد اول را بررسی می‌کنیم. نقد عقل نظری و عقل عملی در واقع مبین تلاشی است برای ارائه توجیهی عقلانی از دو دستاورد اصلی و مهم جامعه مدرن و روشنگری؛ یعنی علم و اخلاق. آگاهی ما از جهان خارج و طبیعت و شناخت ما از جهان درون و نفس خودمان، دو عرصه مهم تجربه بشری است. کانت در این دو نقد سعی می‌کند این دو عرصه را توجیه عقلانی کند. در نقد عقل ناب هدف بحث توجیه علم و عمدتاً فیزیک نیوتونی است که علم اصلی زمان کانت بود. هدف کانت آن بود که مفاهیم اصلی این علم مثل حقیقت، عینیت و علّیت را بر بنیانی عقلانی استوار سازد و عملاً با اثبات این امر که تجربه ما از عالم خارج، تجربه‌ای عینی، با معنی و با ارزش است و نمی‌شود در عقلانی‌بودنش شک کرد، نشان دهد که علوم طبیعی بنیانی عقلانی دارد و بنابراین دستاوردهای علم و مفاهیم بنیانی فیزیک نیوتونی قابل پذیرش، بدون تناقض و قابل اطمینان هستند. در مورد نقد عقل عملی هم هدف اصلی کانت توجیه اخلاق و ارائه بنیان عقلانی برای آن است. در اینجا مشخصاً مقصود کانت، اثبات اخلاق مسیحی و ارزشهای اخلاقی مسیحیت و نیز اثبات این امر است که عمل کردن به وظیفه اخلاقی

بر حکم عقل صورت می‌گیرد، بنابراین کسی که ارزشهای اخلاقی را زیر پا می‌گذارد، در واقع حکم عقل را نقض می‌کند. کانت در عین حال می‌کوشد تا ارزشهای بنیانی اخلاق مسیحی یعنی آزادی اراده، اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به جاودانگی نفس را از طریق همین نقد عقل عملی و به روش استعلایی، از درون خود تجربه اخلاقی استنتاج کند. بنابراین کل قضیه تا آنجا که به کانت مربوط می‌شود، توجیه دو دستاورد عمده مدرنیسم یعنی علم و اخلاق، تعیین شرایط پیشینی تحقق تجربه ما از عالم خارج و تجربه ما از درون و نشان دادن ریشه‌ها، ماهیت و ساخت عقلانی این تجربه است. تا اینجا به نظر می‌رسد که ما فقط با یک نظام تجربی فلسفی، بحثهای ناب انتزاعی درباره عقل و علیت و این‌گونه مسائل سروکار داریم، اما در واقع این‌طور نیست، یعنی فلسفه کانت در عمق خودش صرفاً یک بحث انتزاعی نیست، بلکه کاملاً مبتنی بر نیروهای واقعی تاریخی است که جامعه مدرن و مدرنیسم را ساختند و بدان شکل بخشیدند. کانت یک مسیحی پروتستان بود و خود یا لاقل خانواده‌اش پیرو فرقه پیه‌نیسم Pietism بودند و همان‌طور که خواهیم دید، این امر در شکل‌گیری فلسفه او بی‌تأثیر نبوده است. فلسفه کانت در واقع بیان‌کننده نیروهای درونی خود مدرنیسم و حقیقت تاریخی مدرنیسم است و تمام تناقضات، محدودیتها و ابهاماتی که در مدرنیسم نهفته است، در ساختار ذاتی فلسفه کانت منعکس می‌شود. برای اینکه این نکته را روشن‌تر کنیم، باید به ویر و تحلیل او از ظهور جامعه مدرن اشاره کنیم. ویر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری این‌تر را مطرح می‌کند که زمینه اصلی فرهنگی برای پیدایش سرمایه‌داری و جامعه نوین توسط اخلاق پروتستان شکل پیدا کرد. این اخلاق هم عمدتاً چیزی نیست جز نوعی عقل‌گرایی زاهدانه، یعنی زهد عقلانی. بنابراین ویر دو نکته را در باره این اخلاق پروتستان مشخص

می‌کند: اصل عقل و اصل زهد. این دو در واقع همان دو موضوع اصلی بحث کانت هستند، یعنی علم و اخلاق که اینجا به شکلی روشن‌تر و تاریخی مطرح می‌شوند. از دید ویر فرایند عقلانی‌شدن تمدن غرب یا همان اصل عقل ناظر به تسلط بر طبیعت و جهان بیرونی است و نتایج این اصل هم عبارت است از افسون‌زدایی از جهان و گسترش علم، تکنولوژی و صنعت، یعنی همان تسلط عقل ابزاری که از بارزترین مشخصات جامعه مدرن است و آن را از جوامع قبلی متمایز می‌کند، چه از نظر تسلطی که ما بر طبیعت پیدا کردیم و چه از لحاظ کاربرد صنعت و تکنولوژی. اصل عقل در عین حال مشخص‌کننده این نکته است که ما در واقع توانسته‌ایم تجربه طبیعت و خود طبیعت را عقلانی کنیم و براساس مفاهیم کمی فیزیک گالیله‌ای و نیوتنی، طبیعت و جهان بیرونی را به مجموعه‌ای از کمیتهای اندازه‌پذیر، کنترل‌پذیر و قابل محاسبه بدل ساخته، بر آنها مسلط شویم. از طرف دیگر اصل زهد، ناظر بر عقلانی‌شدن تجربه درونی است و ناظر بر تسلط بر تجربه درونی و تسلط بر نفس که در واقع از طریق درونی‌شدن ارزشهای پروتستانیسم و ظهور نوعی اخلاق کار و نوعی روح سوداگری امکان‌پذیر شد. پروتستانیسم با تأکید بر فعالیت اقتصادی و زندگی روزمره (در تقابل با کاتولیسیسم که اینها را لاقل به صورت منفی ارزیابی می‌کرد) و با تأکید گذاشتن بر اینکه فعالیت اقتصادی و کسب سود خود نوعی عبادت است، ایمان مذهبی را به امری خصوصی و درونی بدل کرد که دیگر بر میانجیگری کلیسا استوار نیست. بدین ترتیب تحقق اصل زهد نوعی دیسپلین شخصی و نوعی احساس تعلق به کار و حرفه و در واقع مثبت‌شمردن فعالیت اقتصادی و کسب سود را به وجود آورد که در کنار توصیه به صرفه‌جویی و پرهیز از تجمل منطقی نتیجه‌ای نداشت جز پس‌انداز و تراکم و تمرکز سرمایه که این نیز خود یکی دیگر از بنیانهای سرمایه‌داری و جامعه نوین

بود. بنابراین نقد و بر بخوبی نشان می‌دهد که دو نکته‌ای که کانت به صورت انتزاعی در فلسفه خود مطرح کرده (یعنی علم و اخلاق) و کوشیده بود تا توجیهی عقلانی از آنها به دست دهد، در واقع دو نیروی تاریخی شکل‌دهنده خود مدرنیسم و جهان مدرن هستند، و از این رو به واقع انتخاب فلسفه کانت به عنوان نقطه شروع مدرنیسم انتخابی درست بوده و ما حق داشتیم که بحث را با کانت شروع کنیم. حالا برای اینکه ببینیم فلسفه عقلانی کانت و توجیه عقلانی او از مدرنیسم چه تحولی پیدا کرد و بعداً چه زمینه‌هایی برای نقد نیچه به وجود آمد، باید دو نکته را در مورد فلسفه انتقادی کانت توضیح بدهیم. این فلسفه در واقع چیزی نیست مگر نقد عقلانی. بنابراین دو مفهوم اساسی که این فلسفه بر آنها متکی است، عبارتند از عقل و نقد یا خرد و انتقاد. برای پی بردن به مفهوم عقل - که البته می‌توان آن را تحت عناوین دیگری چون آگاهی، شعور، سوژکتیویته، ذهن و فلسفه سوژه نیز مورد بحث قرار داد - و اهمیت آن در فلسفه مدرن، احتمالاً باید از کانت نیز عقب‌تر برویم و با دکارت شروع کنیم. در واقع دکارت بود که در واقعیت عینی شک کرد و تمام حقایق جهان بیرون را با استفاده از شک ریشه‌ای تخریب کرد تا دوباره همه را براساس ذهنیت ناب برپا سازد، یعنی براساس تصور فکر می‌کنم پس هستم. چون شک می‌کنیم، پس حتماً کسی یا ذهنی هست که شک می‌کند. در مرحله بعد دکارت قضیه را به این صورت مطرح کرد که این ذهن از شفافیت مطلق معنی برخوردار است و در واقع منشأ هرگونه حقیقت و هرگونه یقین و منشأ باور ما به تمام حقایق است. حتی وجود جهان واقعی در بیرون و وجود خداوند را هم دکارت از درون این ذهن ناب بیرون می‌کشد. بنابراین ذهن و ذهنیت رمز اساسی فلسفه عقل‌گرایی مدرن است. در کانت هم این مسئله به صورت دیگری جلوه‌گر می‌شود، یعنی همان انقلاب کوپرنیکی در نظریه شناخت. کانت هم مسئله را

به این صورت طرح می‌کند که برای اینکه دریابیم فهم ما از واقعیت خارج به چه شکل تحقق می‌پذیرد، مجبوریم در واقع از ذهن شروع کنیم و نشان دهیم که این تجربه توسط ذهن ما ساخته می‌شود. به همان صورتی که کوپرنیک جای خورشید و زمین را عوض کرد، ما هم باید جای عین و ذهن را عوض کنیم. ذهن را در مرکز قرار داده و از طریق ذهن، جهان را توجیه عقلانی کنیم. البته در قدم بعدی کانت این نظر را عنوان کرد که عقل عملی و شناخت ما از نفس و تجربه درونیمان بر عقل نظری و شناخت ما از تجربه بیرونی اولویت دارد؛ بنابراین ما با شناخت از ذهن خودمان شروع می‌کنیم و بعد کل واقعیت را بر این اساس به شیوه عقلانی بازسازی می‌کنیم. حال می‌پردازیم به نکته دوم، یعنی به مفهوم انتقاد و نقد. مفهوم انتقاد و نقد از این ایده عصر روشنگری ناشی می‌شود که هر چیز و همه چیز باید در محکمه عقل به نقد کشیده شود تا بتواند به مشروعیت دست یابد. پیش از ورود به چنین محکمه‌ای، هیچ چیز مشروعیت ندارد، همه حقایق، باورها و اعتقادات باید در محکمه عقل به نقد کشیده شوند تا مشروعیت پیدا کنند. اما اینک مسئله ساده‌ای مطرح می‌شود که خود کانت هم از آن آگاه بود، یعنی اگر قرار است همه چیز در محکمه عقل به نقد کشیده شود، تکلیف خود عقل چه می‌شود؟ چرا خود عقل نباید به این محکمه بیاید؟ همان عقلی که همه چیز را به نقد می‌کشد و معیار همه ارزشها و قضاوتهاست، بر چه استوار است و بنیانش در چیست؟ 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 بنیانهای عقل در درون خود عقل و از این طریق رسیدن به یک جهان‌بینی عقلانی به دور از تناقض. کانت معتقد بود که توانسته حوزه عقل را مشخص کند و از طریق مفهوم شیء فی‌نفسه و گفتن اینکه عقل محدود به جهان تجربه و جهان

پدیدارهاست، مرز عقل را معین کند. آنچه در پس این جهان پدیدارهاست یعنی شیء فی نفسه یا واقعیت فی نفسه امری غیر عقلانی است و ما نمی توانیم شناختی از آن داشته باشیم. کانت معتقد بود که مرزی کشیده و عقل را از غیر عقل جدا کرده است و در نتیجه عقل بر بنیان خودش استوار شده و نشانه‌ای از عناصر غیر عقلانی در آن دیده نمی شود؛ عقلی بدون تناقض و ابهام که همان تصور قدیمی دکارت است. اما این مسئله در واقع بحث برانگیز است. هگل با یک منطقی ساده نشان داد که این حرف کانت واقعاً قابل قبول نیست، زیرا هر مرزکشیدنی فضا را به دو قسمت تقسیم می کند، به صورتی که می توان منطقاً در هر دو سوی مرز ایستاد، هرچند که عبور از آن عملاً ناممکن باشد. این بدان معناست که هر دو سوی مرز از لحاظ منطقی و عقلی قابل شناخت است. مرزی که آنسویش اصلاً معلوم نیست و ناشناخته مطلق است، اصولاً مرز نیست. بنابراین مرزی که کانت بین عقل و غیر عقل کشیده، قابل قبول نیست و در نتیجه کل پروژه کانتی سقوط می کند. عقل و غیر عقل بار دیگر در هم دخیل می شوند و نقد عقل به عنوان چیزی قائم به ذات و خودمختار که خود آیین و فارغ از هرگونه تیرگی غیر عقلانی است، ناممکن می گردد. اینکه هگل بعداً خود چه جوابی به این قضیه داد، خارج از بحث ماست؛ همان قدر می دانیم که هگل نیز نتوانست به طور کامل از محدوده فلسفه آگاهی یا سوژه و ایده آلیسم عقل گرا خارج شود و در نهایت تفسیر تاریخی خود از عقل را به سود نوعی مطلق گرایی عقلانی - متافیزیکی کنار گذاشت.

با تقلیل تاریخ به نوعی تقدیر عقلانی، خود آگاهی تاریخی - انتقادی مدرنیسم نیز به بن بست رسید. آگاهی از این بن بست، برخی از شاگردان رادیکال هگل نظیر فوئرباخ و مارکس را نسبت به فلسفه و توجیه فلسفی جامعه مدرن بدبین ساخت و آنها را واداشت تا در جهت

بسط نوعی نقد ماتریالیستی از فلسفه حرکت کنند، هرچند که این نقد خود بر ارزشهای عقلانی عصر جدید یعنی حقیقت و عدالت استوار بود. پروژه روشنگرانه نقد عقلانی که با کانت شروع شده بود، علی رغم تمام تناقضات درونیش، همچنان ادامه یافت. نقد عقلانی از طرف همه پذیرفته شده و مسئله انگیز هم نبود. چرا؟ دلیلش روشن است. همان طور که من و شما هم در مورد علم فیزیک از خودمان نمی پرسیم که آیا واقعاً در بنیان این علم تناقضی وجود دارد یا نه؟ آیا واقعاً فیزیک موجود کاملاً عقلانی است و هیچ ابهامی یا جنبه غیر عقلانی در آن دیده نمی شود؟ ما این پرسش را نمی کنیم، چون در زندگی روزمره مان فیزیک حضور دارد، آن هم به صورت قدرتمند و مؤثر. چون قدرتمند و مؤثر است، اصلاً این پرسش که حقیقت دارد یا نه را مطرح نمی کنیم. در واقع چون علم فیزیک قدرت دارد، حقیقتش می دانیم و بعد برای خود این طور توجیه می کنیم که چون حقیقت دارد، قدرتمند است. به همین ترتیب، نقد عقلانی هم در طول قرون هجده و نوزده به رغم همه مسائل به راه خود ادامه داد و از طرف همه هم پذیرفته شد، زیرا این نقد، ابزاری مؤثر در دست بورژوازی نوپا بود، ابزاری برای تحکیم موقعیت نظام نوین، لغو بی عدالتی، جهل و خرافات بازمانده از قرون وسطی، ابزاری علیه کلیسا و فئودالیسم. اما پس از آنکه خود نظام نوین و جامعه مدرن بورژوازی مستقر شد، حربه ای که علیه نظام سنتی به کار گرفته می شد، علیه خود مدرنیسم به کار رفت و این قضیه عملاً مسئله نقد دستاوردهای مدرنیسم و نقد بنیان و ریشه های این دستاوردها را مطرح ساخت. منظور از دستاوردها همان علم و اخلاقی است که قبلاً گفتیم و بنیانشان نیز همان عقل ناب دکارتی - کانتی است. در واقع در اینجا است که به قول ریکور چیزی به نام هرمنوتیک سوء ظن و یا به عبارت دیگر عصر پیامبران سوء ظن آغاز می شود. مهمترین پیامبران سوء ظن عبارتند از مارکس، فروید و

عمیق ناخودآگاه، ضمیر ناخودآگاه، غرایز و سوانح نهفته است. این آگاهی نه فقط تعیین‌کننده ناخودآگاه نیست، بلکه خودش شکل ظهور ناخودآگاه است و به تمامی توسط غرایز و نیروهای غیرعقلانی غریزی تعیین یافته و شکل می‌گیرد. اضافه بر این، این آگاهی، حقیقت نفس ما و حقیقت ضمیر ناخودآگاه را منعکس نمی‌کند، چرا که این آگاهی اساساً استوار بر سرکوب و تحریف غرایز و نیروهای نهفته در ضمیر ناخودآگاه است و بنابراین شناخت ما از نفس خودمان نیز می‌تواند مخدوش و



مگل

کاذب بوده، در موارد حاد در شکل بیماری روانی ظهور کند که جنبه غیرعقلانی آن بر همه روشن است، منتهی آگاهی معمولی روزمره ما نیز از نظر فروید احتیاج به تفسیر دارد و خود منعکس‌کننده حقیقت نیست. تا آنجا که به نیچه مربوط می‌شود، نقد آگاهی کاذب بسیار گسترده‌تر بوده، تمام قلمرو زبان، فرهنگ و ارزشها را دربر می‌گیرد. در نتیجه می‌شود گفت نقد نیچه از عقل‌گرایی ذهنی و اسطوره ذهنیت گسترده‌تر و از

نیچه. برای فهم اینکه چرا به آنها پیامبران سوءظن می‌گوییم، باید به این نکته اشاره کرد که هدف هر سه آنها تشدید سوءظن نسبت به عقل، ذهنیت و تمام آن فلسفه عقل‌گرایی ذهنی است که بر مبنای دستاوردهای آگاهی ساخته شده، یعنی در واقع آنها کسانی هستند که برای اولین بار کشف می‌کنند چیزی به نام آگاهی کاذب وجود دارد. این بدان معناست که اولاً این تصور عصر روشنگری که عقل، آگاهی و ذهنیت منعکس‌کننده حقیقت است، باطل است و برعکس آگاهی می‌تواند نه فقط منعکس‌کننده حقیقت و واقعیت نباشد، بلکه به منزله حجابی بر حقیقت و واقعیت، تحریف‌کننده آنها باشد و تصویر غلطی از واقعیت ارائه کند، چه واقعیت بیرونی و چه واقعیت درونی. دوماً بازهم بر خلاف تصور فلسفه مدرن کانتی، عقل، ذهنیت و آگاهی منشأ حقیقت و واقعیت نیست. ذهن ناب مورد نظر کانت نه فقط عاملی خودآیین و خودمختار که تمامی واقعیت از درون آن ساخته می‌شود نیست، بلکه خودش جزئی از واقعیت است، خودش معلولی است که توسط نیروهای خارج از آن تعیین می‌شود و شکل می‌گیرد. بنابراین اولاً ذهن و ذهنیت ضرورتاً منعکس‌کننده حقیقت نیست و دوماً منشأ واقعیت - عینیت نیست. مسئله آگاهی کاذب را در مورد همین سه نفر توضیح می‌دهم تا مطلب قدری روشن‌تر شود. مثلاً برای مارکس آگاهی کاذب چیزی نیست جز ایدئولوژی، زیرا بسیاری از عقاید و باورهای ما نه فقط منعکس‌کننده واقعیت اجتماعی نیستند، بلکه عملاً این واقعیت را تحریف می‌کنند. آنها حجابی بر این واقعیتها به قصد توجیه منافع طبقاتی و حاکمیت یک طبقه خاص هستند. تا آنجا که به ایدئولوژی بورژوازی مربوط می‌شود، به وسیله آگاهی کاذب است که ما روابط بین افراد را همچون روابط بین اشیاء می‌بینیم و این سرچشمه فetišیسم و آگاهی شیئی شده است. در مورد فروید هم قضیه روشن است. آگاهی برخلاف آنچه که ما فکر می‌کنیم فقط لایه نازکی است که در پس آن اقیانوس

لحاظی عمیق‌تر و برنده‌تر از نقد مارکس و فروید است. برای اینکه بتوانیم اهمیت نیچه را بفهمیم و دریابیم که چرا در نقد مدرنیسم و بعداً در ظهور پُست مدرنیسم نیچه نقشی چنین مؤثر و حیاتی ایفا می‌کند، باید تمایزی میان نیچه و دیگر ناقدان مدرنیسم قابل شویم. البته این تمایز بیشتر از زاویه ظهور پُست مدرنیسم، یعنی از لحاظ تحولات بعد از نیچه اهمیت می‌یابد. مسئله آن است که ما در واقع با دو نوع نقد مدرنیسم سروکار داریم؛ یکی را من نقد درونی مدرنیسم می‌نامم.



کانت

که عملاً استوار بر این حقیقت است که مدرنیسم از دیالکتیک و معنایی درونی برخوردار است. بی‌شک مدرنیسم فرایندی متناقض است که از طریق تخصص، تحالف و تناقض حرکت می‌کند، منتهی این تناقضات جهتی دارند، آشکار شده و بعد پشت‌سر گذاشته می‌شوند و در نتیجه هنوز می‌شود از یک حرکت بامعنا در متن مدرنیسم صحبت کرد؛ مثلاً برای مارکس این حرکت بامعنا همان مبارزه طبقاتی است که نهایتاً از

طریق رفع تضادهای جامعه سرمایه‌داری به جامعه بی‌طبقه می‌رسد. پس مدرنیسم به تمامی نفی نمی‌شود. در درون مدرنیسم حقیقتی بالقوه نهفته است که این نقد درونی می‌کوشد آن را آشکار کند و در نتیجه هنوز معنی، جهت و معیاری برای قضاوت وجود دارد. در مورد فروید قضیه قدری فرق می‌کند؛ فروید نسبت به واقعیت جامعه مدرن بدبین است، ولی در عین حال به یکی از مهمترین دستاوردهای مدرنیسم یعنی علم تجربی و پوزیتیو اعتقاد راسخ دارد. این بدان معناست که ما باید علی‌رغم همه تناقضات تمدن مدرن، در حوزه علم بمانیم و علم را به عنوان چیزی بامعنا و عقلانی بپذیریم. هرچند قیمتی که برای این تمدن و فرهنگ عقلانی می‌پردازیم، محروم شدن از خوشبختی و سعادت است، ولی نباید قسمتش را بپردازیم و سرکوب غرایز و محروم شدن از لذایذ و رویارویی با تناقضات درونیمان را هم باید بپذیریم. البته برخی از اشخاص ممکن است بگویند که این باصطلاح معامله اصلاً صرف ندارد و واقعاً قیمت سنگینی برایش پرداخت شده است، منتهی به نظر فروید جز پذیرش روشنگری و دستاورد اصلیش یعنی علم عقلانی راه دیگری وجود ندارد. در نتیجه می‌بینیم که فروید و مارکس بیشتر به مدرنیسم متصلند، یکی از طریق مفهوم تاریخ و دیگری از طریق مفهوم علم پوزیتیو. آنها مدرنیسم را به طور کل نفی نمی‌کنند و معتقدند که هنوز معنا و جهتی در این تجربه زندگی مدرن هست. این همان تمایزی است که این دو را از نیچه جدا می‌کند، چون نیچه نخستین کسی بود که مدرنیسم را به تمامی زیر سؤال برد. نقد نیچه از مدرنیسم به مراتب گسترده‌تر، مخرب‌تر و ریشه‌ای‌تر از نقد مارکس و فروید است و به همین علت هم نیچه گره‌گاه و نقطه عطف فلسفه مدرن و فیلسوف مورد علاقه پُست مدرنیست‌هاست، یعنی مورد علاقه هر کسی که می‌خواهد مدرنیسم را نفی کند، فرهنگ عقلانی نهفته در مدرنیسم را به طور مطلق نفی کند و به این

نتیجه برسد که در این تجربه مدرن هیچ واقعیت، ارزش و معنایی نهفته نیست و به هیچ جایش نمی‌شود اتکا کرد، بلکه باید به‌طور کامل از این تجربه مدرن فراتر رفته و به ماورا یا مابعد آن رسید؛ یعنی همان پُست مدرنیسم یا مابعد مدرنیسم و این همان مسئله‌ای است که نیچه را چنین جذاب کرده است. پس ما نیز به فلسفه نیچه می‌پردازیم؛ یعنی به نقد نیچه از کانت و از سنت عقل‌گرایی ذهنی. در مورد نقد نیچه از کانت نیز ما به بررسی دو دستاورد اصلی فلسفه انتقادی، یعنی علم و اخلاق اکتفا می‌کنیم. من باز هم فقط به نتایج می‌پردازم و استدلالها را مطرح نمی‌کنم. تا آنجا که به عقل ناب و علم مربوط می‌شود، نیچه خیلی ساده این مسئله را مطرح می‌کند که چیزی به نام عینیت وجود ندارد، بویژه عینیت علمی که تماماً چیزی جز یک افسانه انتزاعی نیست. چیزی به نام فاکت وجود ندارد، آنچه هست فقط تفسیری است که از دیدگاههای خاصی ارائه می‌شود. هیچ تفسیری هم به هیچ معنای غایی و نهایی منجر نمی‌شود و در نتیجه ما نه عینیت داریم و نه واقعیت به مفهوم سنتی و متافیزیکی این اصطلاحات. به همین علت سایر مفاهیمی هم که کانت در نقد خویش به منزله بنیان علم درون مطرح می‌کند - نظیر علیت، کلیت و مقولات فاهمه - همگی به معنایی خاص «بی‌پایه» اند. حقایقی که بدانها معتقدیم، فاقد هرگونه بنیان غایی و عقلانی هستند؛ حقایق چیزی نیستند مگر دروغهایی سودمند، دروغهایی که زندگی به کار می‌گیرد تا به خود تداوم بخشد. ما در واقع جهان آشوبزده بیرون را براساس مفاهیم عقلانی خودمان منظم، دسته‌بندی و طبقه‌بندی می‌کنیم تا بدین‌وسیله بتوانیم به بقای خودمان ادامه دهیم. تمام این طبقه‌بندیها و تمام این عقلانی‌کردن جهان خارج در واقع تحریف جهان خارج است، زیرا چنین نظم یا علیتی وجود خارجی ندارد، و فی‌الواقع استوار بر غریزه صیانت نفس است، یعنی تمامشان چیزی نیستند جز نتایج برخاسته از بقای یک

نوع جانور خاص با نام بشر و هیچ بنیان عقلانی هم در آنها نهفته نیست. در نتیجه کل باصطلاح عقل ناب و توجیه عقلانی کانت از علم به عنوان یکی از ستونهای مدرنیسم زیر سؤال می‌رود. تا آنجا که به نقد دوم یعنی نقد اخلاق مربوط می‌شود، باید گفت هر نوع ارزشگذاری جنبه نسبی دارد و هیچ‌یک از آنها بنیان یا معنایی غایی نداشته و بر واقعیت فی‌نفسه استوار نیست. ارزشهای ما باز هم در نهایت چیزی نیستند جز نموده‌های اراده ما به زندگی، اراده ما به بقا، اراده نوع بشر به بقا که در قالب فرهنگ و یا سنتهای مختلف تحقق می‌یابد. تا آنجا که به اخلاق مسیحی مورد نظر کانت مربوط می‌شود، 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. نسبت میان ارزشهای مسیحی و اشرافی همانند نسبت عوام‌الناس با اشخاص برجسته و اهل‌بازده و نسبت ضعفا به آنانی است که اراده و نیروی حیاتی‌شان قوی است. اخلاق بردگان بر پستی و حقارت و بی‌زاری، ستایش از عقل، یکی‌کردن و ازبسن‌بردن تفاوتها، تمایزها، یکدست‌کردن همه و تشویق مساوات و برابری استوار است. 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 ازبسن‌رفتن اراده معطوف به زندگی و در انحطاط خواست قدرت ریشه دارند. به این ترتیب دو دستاورد کانتی توسط نیچه زیر سؤال می‌رود. نیچه هم مثل وِبر معتقد است که علم و اخلاق روشنگری چیزی نیستند مگر نمود تسلط و قدرت، تسلط بر جهان بیرونی یا طبیعت، تسلط بر جهان درونی یا نفس. در پس هر دوی آنها چیزی جز قدرت و سلطه نخواهیم دید. اکنون قطعاتی از خود نیچه می‌آورم تا این مسئله روشن‌تر شود. به اعتقاد نیچه به‌محض اینکه آدمیان از بدیهی‌ترین غرایز خود گنده شده و مجبور به طرد آنها

گشتند، ناچار شدند به آگاهی خویش متکی شوند، یعنی به آن دستگاهی که به طبیعت بیرونی عینیت بخشیده و آن را قابل دسترسی می‌سازد: «برای این موجودات بیچاره و بدبخت (یعنی آدمیانی که غرایزشان سرکوب شده و فقط به عقل روی آوردند) چیزی باقی نماند جز تفکر، استنتاج، تشخیص و تنظیم علت و معلول.» نکته مهم دیگر رام و اهلی کردن غرایز قدیمی بود و البته آن سواقت طبیعی که دیگر نمی‌توانستند به‌طور خودانگیخته تخلیه و ارضا شوند، باید سرکوب می‌گشتند. از خلال این فرایند درونی کردن و معکوس کردن جهت امیال است که نوعی ذهنیت درونی به‌وجود می‌آید. «تمام غرایزی که خود را در جهت بیرون تخلیه نمی‌کنند، به درون معطوف می‌شوند - این چیزی است که من آن را درونی شدن انسان می‌نامم. بدین سان بود که آدمی نخستین قدم را در راه بسط آن چیزی برداشت که بعدها «روح» او نامیده شد.» نهایتاً دو عنصر عقل و زهد، یعنی دو عنصر تسلط بر طبیعت بیرونی و درونی با یکدیگر ترکیب شده و در شکل نظام اجتماعی تسلط انسان بر انسان، نهادی می‌شوند. به قول خود نیچه نفرین جامعه بر تمامی نهادهای اجتماعی سنگینی می‌کند، زیرا آنها آدمی را به طرد امیالش وامی‌دارند. «آن سدها و موانع هولناکی که سازمان سیاسی جامعه به یاری آنها از خود در برابر غرایز کهن آزادی و رهایی محافظت می‌کند - و شیوه‌های گوناگون مجازات نمونه‌هایی از این موانعند - شرایطی را به‌وجود آوردند که در آن تمامی غرایز انسان آزاد، وحشی و سرکش معکوس گشته به خصم او مبدل شدند.» (تبارشناسی اخلاق، بخش ۲، باب ۱۶) در نتیجه روشن است که در پس علم و اخلاق و نیز بنیان این دو یعنی عقل چیزی جز سلطه، قدرت و خشونت نخرابیده است. خشونتی که ما بر طبیعت اعمال می‌کنیم و امروزه با نتایجش یعنی با مسائل مربوط به آلودگی محیط زیست روبرویم؛ خشونتی که بر خود و نفس

درویمان اعمال می‌کنیم و خشونتی که نهایتاً بر یکدیگر اعمال می‌کنیم، هر سه در شکل یک نظام اجتماعی که بنیادی جز سلطه، خشونت و قدرت ندارد، نهادی می‌شوند. این رابطه خشونت و عقل را نیچه به این شکل نشان می‌دهد: «این امتیازات و تزیینات بشر» (یعنی همین فضایل عقلانی انسان بورژوا و مدرن) «چه قیمت گزافی برای آنها پرداخت شده است! در ژرفای همه چیزهای خوب، چه اندازه خون و شقاوت نهفته است.» این قضاوت نهایی نیچه در مورد دو دستاورد عمده مدرنیسم و جامعه و فلسفه عقلانی مدرن است. البته در اینجا خوب است قضیه را قدری تکنیکی‌تر مورد بررسی قرار دهیم، یعنی به‌هرحال یک بخش از فلسفه نیچه را همراه با ادله‌اش بگوییم. تا اینجا ما فقط ادعاها را مطرح کردیم، زیرا واقعاً نمی‌شود به استدلالهایی که پشت این ادعاها نهفته است، پرداخت؛ یعنی وقت اجازه نمی‌دهد. اما این یک مورد خاص که مربوط به کل مدرنیسم و مربوط به پنهان‌ترین و اصلی‌ترین رمز درونی فلسفه عقل‌گرایی مدرن است را قدری مفصل‌تر مورد بحث قرار می‌دهیم. این رمز نیز چیزی جز همان مفهوم سوژه یا ذهن عقلانی نیست. از نظر نیچه کل این متافیزیکی که ما برای توضیح جهان ساختمیم، مفاهیمی مثل وجود، کلیت، ضرورت، علیت، واقعیت و حقیقت علمی، حالا چه در مورد درون و چه در مورد بیرون، ناشی از نوعی قیاس به نفس است. 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 رسیدیم و سپس آن را بسادگی به کل جهان بسط دادیم. این نظر نیچه ملهم از خود فلسفه عقل‌گراست. راجع به کانت هم گفتیم که در فلسفه او بنیان همه چیز، بنیان همه حقایق و تمام متافیزیک مفهوم سوژه است. مهمتر از همه کانت این نکته را مطرح کرده بود که شناخت نفس یا عقل عملی بر شناخت طبیعت یا عقل نظری اولویت دارد. نیچه نیز

همین منطق را دنبال می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد که ما چطور متافیزیک مربوط به جهان خارج را از روی تصویری که از نفس خود داریم، برپا می‌سازیم. نخست این اعتقاد مطرح می‌شود که نفس یا ذهنیت درونی ما جوهری است خودمختار، پایدار و نامیرا که در طول زمان تغییری نمی‌کند و جاودانه است. ذهن یا سوژه جوهری است بسیط که نمی‌توان آن را به چیزی جز خودش فروکاست و مهمتر از همه ذهنیت همیشه منشأ کلیه اعمال و افکار ماست، یعنی در واقع نقش علت را دارد. من تصمیم می‌گیرم دستم را بلند کنم و دستم را بلند می‌کنم. این تصمیم من علت و بلندشدن دستم، معلول است. براساس این تصویر ذهن جوهری بسیط، نامیرا و برخوردار از عینیت و واقعیت است که در عین استقلال و شفافیت کامل منشأ تمام حقایق و واقعینهاست. در گام بعدی این تصور از نفس درونی را به جهان خارج انتقال می‌دهیم، یعنی اشیاء و خود جهان خارج را براساس همین تفسیر از سوژه مورد بررسی قرار می‌دهیم و فکر می‌کنیم اشیاء و امور هم سوژه‌هایی هستند و اینکه در پس اشیاء هم یک جوهر واقعی نهفته است که تغییر نمی‌کند، پایدار و جاودانه و قائم به ذات است و از این طریق می‌رسیم به تصور متافیزیکی از جهان، یعنی اینکه واقعیتی در خارج وجود دارد که عینیت و حقیقت دارد و می‌شود از نوعی علیت در جهان خارج صحبت کرد. تمام اینها را ما از طریق قیاس به نفس و از طریق مفهومی از سوژه که خودمان برای خودمان ساختیم، مطرح و توجیه می‌کنیم. این مفهوم درونی از سوژه را به واقعیت خارج فرا می‌افکنیم و بر این اساس واقعیت خارج را به عنوان مجموعه‌ای از سوژه‌ها می‌نگریم و تمام این مفاهیم متافیزیکی را بدان نسبت می‌دهیم. بدین ترتیب با نقد سراسری نیچه به نوعی انهدام کامل مدرنیسم می‌رسیم. دو دستاورد اصلی که زیر سؤال رفتند؛ نه علم مستقل و استوار بر حقیقت است و نه اخلاق. هیچ‌گونه بنیان غایی برای

معنی و ارزشها و حقایق وجود ندارد. خود عقل هم که قرار بود بنیاد 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 مجبوریم بپذیریم که در گنه هستی چیزی جز نیستی وجود ندارد و هیچ‌کدام از چیزهایی که بدانها امید بسته بودیم و بنیاد زندگی می‌دانستیم، در واقع آن‌طور که ما فکر می‌کنیم، محکم و استوار نیستند. همه آنها در نهایت بر هیچ سوارند. نیچه در واقع از دو نوع نیهیلیسم صحبت می‌کند: نیهیلیسم منفعل و منفی و نیهیلیسم فعال و مثبت. منظور از نیهیلیسم منفعل و منفی این تصور است که اگر ما به این نتیجه برسیم که نه در جهان بیرون و نه در جهان درون بنیادی یا حقیقتی وجود ندارد، خیلی راحت می‌توانیم به طرد زندگی و جهان، به عبارت دیگر به نوعی نفرت از زندگی و جهان برسیم. زندگی و جهان فاقد معنی و ارزشند. هیچ و پوچند و به هیچ وجه نباید به آنها دل بست. این نیهیلیسم منفی هم در واقع باز به دو شکل نمایان می‌شود. در یک صورت می‌گوییم خوب، این جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، هیچ و پوچ است، بی‌معنی و بی‌ارزش است و معتقد می‌شویم جهان دیگری وجود دارد که جهان حقیقی است. در واقع نقطه شروع این گرایش با فلسفه افلاطون و بعد نیز مسیحیت است که از نظر نیچه نوعی افلاطون‌گرایی عامیانه است. پس جهان تجربی و جهان حواس فی‌الواقع فاقد واقعیت ذاتی و فاقد هرگونه ثبات ارزش و معناست، اما جهان دیگری هست که جهان حقیقی می‌باشد و در آنجا ذات، حقیقت، معنی و ثبات هم وجود دارد و می‌توانیم به آنها دل ببندیم. اگر این اعتقاد بر باد رود، ما با نوعی نیهیلیسم روبرو می‌شویم که نظیرش را در بودیسم یا فلسفه شوپنهاور می‌بینیم که

می‌گوید زندگی و جهان به‌طور کامل چیزی جز رنجی بی‌معنی و بی‌حاصل نیست و چیزی هم در ورای آن وجود ندارد، بنابراین تنها هدفی که باقی می‌ماند جستجوی نیستی و نیرواناست و از این‌روست که نیچه از نوعی اراده نیهیلیستی یا اراده معطوف به مرگ صحبت می‌کند که بهترین نمونه‌اش همین بودیسم و فلسفه شوپنهاور است. اما در مقابل این نیهیلیسم منفی و منفعل یک نیهیلیسم مثبت هم وجود دارد. نیهیلیسم مثبت آیین کسی است که می‌پذیرد زندگی فاقد هرگونه معنی و ارزش غایی است و هیچ حقیقت بنیانی وجود ندارد؛ او به درون مفاک نیهیلیسم، به درون آن نیستی که در پس تمام واقعیتها نهفته است، نگاه می‌کند؛ زهر این نیهیلیسم را می‌نوشد، ولی در مقابل نه فقط دچار حس بی‌زاری، تهوع و نفرت از زندگی نمی‌شود، بلکه برعکس قدرت زیست بیشتری از درون این نیهیلیسم کسب می‌کند؛ یعنی می‌پذیرد که این بازی بی‌معنی و بی‌ارزش را به‌خاطر نفس بازی کردن، به‌خاطر نفس تحقق اراده خودش، به‌خاطر نشان‌دادن شجاعت درونیش ادامه دهد، به‌خاطر اینکه حاضر است خطر کرده، به‌نحوی بازیگوشانه این بازی بی‌معنی را دنبال کند، همان‌طور که کودکان، نوابغ و دیوانگان بازی می‌کنند، بی‌آنکه این بازی هیچ معنی یا هدفی داشته باشد و یا قرار باشد به جایی برسد. نیهیلیسم مثبت در واقع همان جایی است که ما با مفهوم آبرمرد و آبر انسان روبرو می‌شویم و از اینکه بخواهیم واقعیت و وجود را یکبار و برای همیشه در تور مفاهیم و ارزشهای ذهنی خودمان گیر بیندازیم، صرف‌نظر می‌کنیم. 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 فرهنگ عقلانی نبوده، بلکه برعکس ثمره پیروزی و تحقق این

ارزشهاست. چون افراد کوشیدند حقیقت غایی عجیبی را کشف کنند؛ چون فکر کردند زندگی باید معنایی عجیب و ارزشی بنیانی داشته باشد و چون تمام این دستگاه متافیزیکی 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 کلی‌کردن جهان رفتند و خواستند تمام جهان را بامعنی کنند، به نیهیلیسم رسیدند. در نهایت نیز فقط توانستند در قالب جامعه مدرن کل دنیا را تکنولوژیک کنند و از طریق جامعه تکنولوژیک و عقل ابزاری و فرهنگ عقلانی یک دنیای واحد کاملاً تحت تسلط بسازند. دقیقاً همین پیروزی عقل و پیروزی جامعه مدرن بود که نیهیلیسم را به اوج خود رساند و با همین کار نیز غلبه بر آن را ممکن ساخت. ارزشهای مسیحی چون پیروز می‌شوند، به نیهیلیسم می‌رسند. هر نوع ارزش‌گذاری دیگری هم که بر متافیزیک، حقیقت غایی، عینیت غایی، ارزش غایی یا جستجوی معنایی واحد در پس واقعیت‌های متکثر متکی باشد، در صورت پیروزی و تحقق نهایتاً به نیهیلیسم و بدبینی و سرخوردگی و نفرت از زندگی می‌انجامد. بنابراین نیهیلیسم نتیجه منطقی مدرنیسم است. حالا می‌رسیم به اینکه نیچه در مقابل این نیهیلیسم چه واکنشی نشان می‌دهد. اسطوره آبرانسان و نیهیلیسم مثبت یکی از راه‌حلهاست. استراتژیهای برخورد با نیهیلیسم متعدد است، چه در اندیشه خود نیچه و چه بعد از آن در تحول فلسفه مدرن. در خود فلسفه نیچه هم ما با چند استراتژی مختلف روبرو می‌شویم. اینکه چگونه باید نیهیلیسم را پذیرفت و چگونه باید بر آن غلبه کرد و برخلاف این نیهیلیسم به هستی ادامه داد و زندگی را تأیید کرد. برای نیچه که عقل را منشأ نیهیلیسم می‌دانست، چاره‌ای مگر نوسل به اسطوره باقی نماند. دو اسطوره‌ای که او برای مقابله با نیهیلیسم برگزید عبارتند از: اراده معطوف به قدرت و تکرار جاودانه. اینها دو استعاره‌اند که به دو نوع

بینهایت بار تکرار شده و بینهایت بار هم تکرار خواهد شد، این شخص واقعاً توانسته بر نیهیلیسم و بر نفرت از زندگی غلبه کند و نمونه‌غایی اُترمرد محسوب می‌شود. مفهوم تکرار جاودانه با تعریف زندگی به عنوان نوعی بازی هنری، نوعی قبول تصادف و تن‌سپردن به تصویری از زندگی که استوار بر زیباشناسی است، مرتبط می‌باشد. در واقع اگر کل بحث را خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم که دو بنیان اصلی یعنی علم و اخلاق که کانت مطرح کرده بود، به دست نیچه ویران شد. او عقل را هم تخریب کرد. احتمالاً می‌توانست در این شرایط دل به تاریخ ببندد؛ یعنی همان راه‌حلی که هگل و مارکس در پیش گرفته بودند، منتهی برای نیچه اتفاقاً هر نوع تأمل تاریخی یا پیوستگی به سنت و فکرکردن درباره تاریخ حاصلی ندارد جز نوعی سترونی و تودید همگانی که باعث می‌شود ما واقعاً نتوانیم زندگی کنیم. تاریخ در واقع علیه زندگیست، چون تاریخ امکان خلاقیت را از بین می‌برد. برای خلاق بودن باید فراموش کرد. برای نیچه هنر فراموش کردن اهمیت بسیار دارد؛ بنابراین خاطره و تاریخ با شور زندگی و خواست قدرت ناسازگارند. به قول خود نیچه، خاطره در ما ایجاد شده تا بتوانیم کنترل‌پذیر و نرم شویم؛ یعنی بتوانیم سرکوب‌پذیر را بپذیریم و دست از پا خطا نکنیم. خاطره به ما می‌گوید وقتی یک‌بار جرمی را مرتکب شدیم، دوباره آن را تکرار نکنیم و در نتیجه خاطره و وابستگی به تاریخ و تفکر تاریخی موجب ضعف، سترونی و نیهیلیسم است. برای نوآوری و خلاقیت و برای زندگی کردن باید بتوانیم زندگی را در ورای خاطره به منزله نوعی آفرینش هنری تعریف کنیم. من قدری به این مسئله آفرینش هنری می‌پردازم و مسئله زیباشناسانه شدن زندگی را به اختصار مورد بحث قرار می‌دهم تا ببینیم چرا نیچه از زیباشناسی و زیباشناسانه شدن زندگی در مقابله با نیهیلیسم حرف می‌زند. نکته اصلی در یک استعاره رمانتیک نهفته است. زیباشناسی نیچه و تصورش از هنر بعضاً متأثر از



نیچه استراتژی در تقابل با نیهیلیسم اشاره می‌کنند. اولی به طرح پرسش قدرت منجر می‌شود که مورد توجه فاشیستها قرار گرفت. دومی یعنی تکرار جاودانه در واقع نوعی تشدید نیهیلیسم برای غلبه بر آن است. بر مبنای این استعاره زندگی نه فقط یک بازی فاقد معنی و ارزش غایی است، بلکه این بازی میلیون‌ها بار تکرار شده و میلیون‌ها بار بعد از این هم تکرار خواهد شد که این البته به معنی اعتقاد به وجود تناسخ نیست. اینجا ما فقط با یک استعاره ادبی سروکار داریم؛ نیچه می‌خواهد نیش نیهیلیسم و زهر آن را تیزتر کند. کسی که بتواند این را بپذیرد که زندگی بازی کاملاً بی‌معنی و بی‌بنیان است که

رمانتیسیسم است. رمانتیکها برای اینکه مفهوم خلاقیت و آفرینش هنری را توضیح دهند، گفتند هنرمند همان طور دست به خلاقیت می‌زند و اثر هنری را می‌آفریند که خداوند جهان را آفریده است؛ یعنی هنرمند هم در واقع از هیچ می‌آفریند. خلق اثر هنری به این معنی نیست که چیزی از وجود هنرمند کم می‌شود. رابطه هنرمند و اثر هنری کمابیش شبیه رابطه خداوند و جهان است. بعدها به دلایلی این استعاره عملاً معکوس شد و به جایی رسید که متألّهین و علمای دینی برای اینکه خلق جهان را توضیح دهند، آن را با آفرینش هنری مقایسه کردند و گفتند خداوند همان طور جهان را آفرید که یک هنرمند اثر خویش را خلق می‌کند. به هر حال نتیجه کاربردهای گوناگون این استعاره آن بود که می‌شود به زندگی و جهان به عنوان پدیده‌های زیباشناسانه، به عنوان آثار هنری نگریست. از نظر نیچه و زیباشناسی رمانتیک وقتی هنرمند اثر هنری را خلق می‌کند، کارش معنی و جهتی ندارد، می‌تواند خلق نکند. هیچ ارزش و بنیان متافیزیکی هم در این کار نهفته نیست. در واقع نوعی بازی خلاقه است و هنرمند به یاری اراده خلاقه و براساس جوشش درونی و خلاقیت درونیش اثر هنری را می‌آفریند. اثر او نه ارزش اخلاقی دارد و نه ارزش علمی و به هیچ شکلی نمی‌توان آن را براساس متافیزیک عقل یا متافیزیک اخلاق توضیح داد. اثر هنری کاملاً مستقل و بی‌فایده است؛ چیزی نیست که به درد زندگی روزمره بخورد؛ چیزی نیست که به ما درس اخلاق بدهد؛ چیزی نیست که به دانش ما از جهان خارج بیفزاید. تصور از اثر هنری با تصور نیچه از زندگی تطابق کامل دارد؛ یعنی نیچه در همان اولین کتاب مهمش به این قضیه اشاره می‌کند که زندگی و جهان فقط به منزله پدیده‌های زیباشناختی، پدیده‌های هنری موجه و برحق است و در نتیجه فقط نوعی زیباشناسانه کردن زندگی، نوعی نگاه به زندگی به عنوان هنر و خلاقیت بازیگوشانه است که می‌تواند به ما در غلبه بر نیهیلیسم

کمک کند و این خلاقیت هنری هم همان طور که گفتیم فاقد هرگونه ارزش و معنای غایی است و توجیهش در خودش، در نفس آفرینش و بروز خلاقیت نهفته است. با این توصیف کوتاه از زیباشناسانه کردن زندگی در واقع روایت ساده ما از تحول اندیشه کانت و نیچه تمام می‌شود و حالا می‌توانیم به این مسئله بپردازیم که چگونه بسیاری از مضامین نیچه‌ای در پُست مدرنیسم مجدداً تکرار شدند. البته نفوذ نیچه فقط به پُست مدرنیستها محدود نمی‌شود؛ برای مثال بحثی که او بر ضد عینیت‌گرایی در علم کرده و در مورد پرسپکتیویسم و اینکه ما فقط با تفاسیر سروکار داریم، نه با واقعیتها، نکته‌ای است که امروزه تمام شاخه‌های مختلف فلسفه علم آن را پذیرفته‌اند و دیگر کسی وجود ندارد که واقعاً از نوعی عینیت در علم دفاع بکند. همه پذیرفته‌اند این نظریه است که تعیین می‌کند فاکت چیست و این نظریه‌ها هم از دیدگاههای نسبی ارائه می‌شوند و چیزی به نام واقعیت غایی وجود ندارد که بشود به آن تکیه کرد. منتهی رابطه نیچه با پُست مدرنیسم نزدیکتر و خاص‌تر است؛ یعنی کل مضامینی که نیچه در انتقاد از مدرنیسم مطرح کرد، در پُست مدرنیسم دوباره تکرار می‌شود. مسئله تکرار جهان و نسبی بودن دیدگاههای ما، اینکه جهان واقعی در واقع 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 افسانه‌ساختن نیست. انسان پُست مدرن مثل آبرمرد نیچه کسی است که افسانه می‌سراید و آگاهانه به این افسانه‌سرایی ادامه می‌دهد و احتیاجی هم ندارد که بازهم این افسانه‌ها را در پس مفاهیمی مثل واقعیت و عینیت پنهان کند. نقد نیچه از فلسفه سوژه و عقل در پُست مدرنیسم بار دیگر تکرار گشته و به یک مسئله اساسی بدل می‌شود و همچنین زیباشناسانه کردن زندگی و تأکید بر زیباشناسی به عنوان بنیانی که می‌شود

بر اساس آن به مقابله با نیهیلیسم رفت. به علت محدودیت وقت، من ناچارم به اختصار فقط به یک نکته مهم، یعنی همان نقد سوژه اشاره کنم. همان طور که اشاره شد، ذهنیت و فلسفه عقل‌گرایی ذهنی بنیان اصلی فلسفه مدرن و فرهنگ عقلانی جدید است که تمام جامعه مدرن بر آن استوار است و انتقاد پُست مدرنیسم هم عملاً با انتقاد از عقل و با انتقاد از فلسفه سوژه آغاز می‌شود و ادامه پیدا می‌کند، انتقاد از مفهوم ذهن و ذهنیت به عنوان جوهری خودآیین و مستقل که منشأ همه حقایق است. توماس مک‌کارتی، مترجم و شارح برجسته آثار هابرماس، انتقاد ریشه‌ای از عقل و نقد فلسفه سوژه را چنین تشریح می‌کند: «ناقدان رادیکال عقل و سوژه در تقابل با تفسیر دیدگاه دکارتی - کانتی از عقل به منزله امری ضروری، از خصلت حادث و تصادفی و ماهیت عرفی قواعد و معیارهایی سخن می‌گویند که مبنای کنش و کلام عقلانی در زمان و مکانهای خاص است» (این بدان معناست که برای کانت و دکارت عقل و تفکر عقلانی ماهیتی ضروری و معین دارد، حال آنکه از نظر ناقدان فلسفه مدرن، ماهیت تصادفی، عرفی و حادث دارد و معنای آن بسته به شرایط و زمان و مکان فرق می‌کند) «در تقابل با کلیت و عامیت، ناقدان عقل از تکثر و تعدد قیاس‌ناپذیر اشکال زندگی و خصلت تماماً محلی هرگونه حقیقت، استدلال و اعتبار سخن می‌گویند.» (پس کلیت و عامیتی هم در کار نیست، بلکه ما با تکثر و تعدد طرف هستیم و با اشکال مختلفی از زندگی و فرهنگ که در متن هر کدام از آنها عقل و زندگی عقلانی معنای خاص خود را دارد. ما یک عقل کلی جهانی، یک تاریخ کلی جهانی که برای همه فرهنگها و برای همه جوامع صادق باشد، نداریم. برخلاف اسطوره مدرنیسم که فکر می‌کرد واقعاً می‌تواند به یک جهان عقلانی یکدست و یکپارچه برسد.) «در تقابل با ماهیت پیشینی و مقدم بر تجربه عقل از جنبه تجربی آن، در تقابل با یقین از اشتباه، خطا و

ابطال‌پذیری، در تقابل با وحدت و همگونی از پراکندگی و ناهمگونی و در تقابل با بنیان نامشروط و مطلق عقل از نفی هرگونه بنیان غایی به هر شکل سخن می‌گویند. نقد ریشه‌ای ایشان از عقل با انتقاد از مفهوم سوژه عقلانی همراه است؛ یعنی سوژه به منزله فردی مجزا، خودآیین، مستقل و انتزاعی که به صورت بالقوه کاملاً شفاف و کاملاً خودآگاه است.» (این دقیقاً تفسیر دکارتی و کانتی از سوژه است. فردیتی مجزا، خودآیین و مستقل که می‌تواند به خودآگاهی کامل برسد) به اعتقاد این ناقدان «دیگر نمی‌توان تأثیر ضمیر ناخودآگاه بر آگاهی، نقش عناصر غیر ادراکی یا ماقبل ادراکی در ادراک و حضور امر غیر عقلانی - میل و اراده به قدرت - در گنه عقل را نادیده گرفت. چشم‌پوشی از خصلت ذاتاً اجتماعی ساختارهای آگاهی، تنوع فرهنگی و تکثر مقولات اندیشه غیرممکن است. قراردادن ذهن در تقابل با بدن و نظریه در تقابل با عمل بیانگر تصویری نادرست است.» پس ذهن و فاعل شناسایی، موجودی است که اولاً جسم دارد، بنابراین با طبیعت مرتبط است؛ یک ذهن نامیرای متافیزیکی نیست، بلکه ذهنیتی دارای بدن و تمام انگیزه‌ها، غرایز و مسایل ناشی از آن است. دوماً این سوژه در رابطه با جهان اطراف عمل می‌کند و به زبان، فرهنگ و تاریخی خاص تعلق دارد و سوماً متعلق به دیگران است؛ یعنی نفس خودش را از طریق گفتگو با دیگران می‌شناسد. نفس چیزی مستقل و خودمختار نیست؛ ما به عنوان سوژه همیشه از قبل به تاریخ، جامعه و دیگران تعلق داریم، بنابراین تصور دکارتی از ذهن به عنوان یک پدیده انتزاعی مجزا و مستقل که نه بدنی دارد و نه طبیعتی، نه با دیگران مرتبط است و نه با تاریخ و گذشته و فرهنگ و سنتی خاص، از هر لحاظ مردود است. پس ما به این نتیجه می‌رسیم که نقد مفهوم عقل، استوار بر فروکاستن عقل به سه قلمرو بنیانی است، سه قلمرو زبان، تاریخ و غریزه. در تقابل با فلسفه عقل‌گرا، ناقدان مدرنیسم معتقدند که ذهن و ذهنیت عقلانی را

باید براساس این سه قلمرو و البته ترکیبات میان آنها، توضیح داد. مثلاً در هیرمنوتیک گادامر بنیان حقیقت در آنجایی که هنوز می‌شود از معنی صحبت کرد، ترکیبی است از تاریخ و زبان. در نظریه ژاک لاکان ما با ترکیبی از زبان و غریزه روبرو هستیم، چون لاکان معتقد است ناخودآگاهی که فروید از آن صحبت می‌کند، در حقیقت یک زبان یا گفتگوست، نه یک امر طبیعی. در فلسفه کسی مثل هابرماس هر سه قلمرو زبان، تاریخ و غریزه حضور دارند، هر سه با هم ترکیب می‌شوند تا بنیانی برای حقیقت و عقل به وجود آید که دیگر آن بنیان متافیزیکی سابق نیست، بلکه بنیانی است استوار بر اعتبار، استوار بر اصطلاح اینترسابلکتیویته یا گفتگوی بین‌الذهان. تا اینجا می‌شود فلسفه سوژه و سوژه دکارتی را پشت سر گذاشت و هنوز هم به وجود معنی و جهتی معتقد بود. نقد پُست مدرنیستی وقتی شروع می‌شود که خود این سه قلمرو دوباره درهم می‌شکنند، خرد می‌شوند و نقش تعیین‌کننده خود به عنوان معیار و میزان را از دست می‌دهند. برای مثال در اندیشه‌ی کسی مثل دلوز با این قضیه روبرو می‌شویم که غریزه نه ماهیت طبیعی و بیولوژیک دارد و نه موضوعی طبیعی و بیولوژیک است. بنیان غریزه و میل این نیست که چون ما چیزی کم داریم و فقدان آن را حس می‌کنیم، پس میل و غریزه به دست آوردن آن در ما ایجاد می‌شود. مثلاً آب نداریم و به صورت طبیعی و براساس مکانیزمهای طبیعی میل می‌کنیم آب بخوریم. این تفسیر فیزیولوژیکی و طبیعت‌گرایانه از غریزه و میل، غیریت و تفاوت ریشه‌ای آنها با هرگونه نظم طبیعی و عقلانی را پنهان می‌سازد. میل و غریزه خود موضوع خود را می‌سازد؛ دارای هیچ‌گونه بنیان طبیعی و عینی هم نیست، بنابراین نمی‌شود از انحراف در میل صحبت کرد و سرانجام به آنجا می‌رسیم که چیزی به نام غریزه طبیعی و نرمال وجود ندارد و میل و غریزه نمی‌تواند معیاری برای سنجش حقیقت یا هرگونه معنای مشترک

در اختیار ما قرار دهد. همین امر در مورد زبان هم صادق است. به اعتقاد دریدا حتی زبانشناسی ساختی کسانی چون چامسکی یا متخصصان علم نشانه‌شناسی که می‌کشند زبان را به طور عینی توضیح دهند و از ساختارهای عینی زبان صحبت می‌کنند، در واقع به بیراهه می‌روند. ما هرگز نمی‌توانیم زبان را به صورت یک موضوع یا حکم مورد بررسی قرار دهیم و در نتیجه هیچ‌کس نمی‌تواند از ساختار عینی زبان صحبت کند، چون ما اینجا با چیزی روبرو نیستیم جز تفاوت و تکرار میان نشانه‌ها و دال و مدلول که هر دوی آنها هم کاملاً دلبخواهند و در نتیجه زبان هم فاقد آن ساخت عینی است که بتواند برای ما نوعی معیار و جهت و ارزش همگانی فراهم کند. تاریخ هم درست به همین ترتیب؛ به نظر پُست مدرنیستها تاریخ نیز فاقد جهت و معنای درونی است. صحبت کردن از جوهر تاریخ، مثلاً تاریخ مبارزه طبقاتی هم بی‌معناست. نتیجه این می‌شود که سه عرصه‌ای که فلسفه سوژه بر آنها استوار بود، خودشان دچار تکرار و تشتت می‌شوند و ما باید به طور کلی امید دستیابی به تصویری جدید از سوژه را نیز کنار بگذاریم. باید تکرار جهان 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 هیچ‌جا هم نمی‌توانیم به یک بنیان غایی برسیم و حتی نمی‌توانیم در موردی خاص به نوعی توافق نهایی برسیم. 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 بازیهای زبانی هم هیچ پلی وجود ندارد؛ هر کدام در واقع معیارهای درونی خود را دارند و نمی‌شود از این بازیها خارج شد و به آنها به طور کلی و عینی نگریست؛ یعنی نمی‌توان مبنایی کلی برای این بازیهای زبانی قابل شد. در نتیجه هر کدام از ما در فرهنگ و سنت خودمان، در افسانه خودمان که سازنده ذات ماست، باقی

می‌مانیم. حال با صرف نظر کردن از بخش دوم و قسمت پایانی بخش اول به پُست مدرنیسم به منزله ایدئولوژی می‌پردازیم. در بحث نقد کانت این نکته را مطرح کردیم که در فلسفه انتزاعی کانت عقل آنچنان که ما فکر می‌کردیم انتزاعی نیست، بلکه عملاً با بنیان تاریخی مدرنیسم و سرمایه‌داری پیوند دارد. نقد فلسفه کانت این مسئله را کاملاً آشکار کرد که کسانی که فلسفه و فرهنگ عقلانی را می‌کوبند، در عین حال این فرهنگ را به عنوان فرهنگ سرمایه‌داری می‌کوبند؛ به عنوان فرهنگ جامعه تکنولوژیکی که بر طبیعت بیرونی و درونی سلطه ایجاد کرده؛ به عنوان فرهنگی که تمام مسائل و دشواریهایی که امروزه با آنها روبرو هستیم از آن ناشی می‌شود و نیز فرهنگی که عملاً حاصلی جز تباهی نداشته است. در این زمینه می‌شود به اندیشه کسانی چون نیچه و مارکی دوساد اشاره کرد که مدتها پیش از شروع قرن بیستم گفتند که این فرهنگ عقلانی و این عصر روشنگری بر خلاف همه ادعاهایش با ظلمت همراه است؛ در این فضای آفتابی روشنگری، تاریکی و در این جهان زیبای عقلانی، جنون و جنایت نهفته است و مهمتر از همه اینکه حرکت و پیروزی همین فرهنگ عقلانی است که به ضد عقل، به جنون و جنایت و به تیرگی و ظلمت می‌انجامد. این حضور ظلمت در فضای روشنگری همان چیزی است که آدورنو و هورکهایمر تحت عنوان دیالکتیک روشنگری به آن اشاره کرده‌اند. برای ما که تجربه آشویتس و هیروشیما را پشت سر گذاشته‌ایم و فجایع دیگر که روزبه‌روز در اطراف ما رخ می‌دهد و رابطه مستقیم این فجایع با دستاوردهای درخشان عصر روشنگری و محصولات تکنولوژی مدرن و تمام این بازیچه‌های زیبا را تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم که چگونه عقل می‌تواند نه فقط زمینه‌ساز بلکه مسبب مستقیم فاجعه، جنایت و ایجاد جهان غیر انسانی باشد و طبیعت و احساسات انسانی را تباہ کند، برای ما دیگر دیالکتیک روشنگری نمی‌تواند مسئله‌ای پیچیده باشد و اینکه عقل

می‌تواند به ضد عقل، به جنون و تباهی و انهدام دسته‌جمعی بشر منجر شود. حمله پُست مدرنیستها به عقل به منزله منشأ شر برای نسل جدید کاملاً قابل درک است و آنها براحتی می‌پذیرند که بدبختی عصر ما از جنگ و قحطی و فاجعه گرفته تا از بین رفتن احساسات و عواطف، بحرانهای اجتماعی و تضادهای مختلف، همگی نتیجه عقل و فرهنگ عقلانی است که مدرنیسم سعی داشت آن را به صورتی مطلق‌گرا بر کل جهان تحمیل کند. امروزه نقد عقل به عنوان منشأ شر براحتی قابل قبول است. اگر بخواهیم به پُست مدرنیسم به عنوان ایدئولوژی رایج نزد مردم عادی نگاه کنیم، می‌توان گفت که با نوعی تساهل و نسبی‌گرایی نیمه‌آگاه یا ناآگاه روبرو هستیم. مردم عادی نیازی ندارند که همچون نیچه مدرنیسم و عقل را تخطئه کرده و صحبت از نیپیلیسم بکنند، همین قدر کافی است بپذیرند آن چیزهایی که مدرنیسم به عنوان عقل و حقیقت به خوردشان داده، نه فقط درست نیست، بلکه منشأ مشکلات و بدبختیها هم هست. ولی هنگامی که این امر را به صورت ایدئولوژیک پذیرفتند، خودبخود به این نتیجه می‌رسند که حقیقتی هم به آن معنا درکار نیست و هر نظریه‌ای به همان اندازه که واقعی است غیر واقعی نیز هست، یا به قول خود انگلیسیها: anything goes با به زبان خودمان: شهر شهر هیرت است. مردم عادی این را به عنوان یک نظریه نمی‌پذیرند، بلکه صرفاً به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی اعتقادات و ارزشهایشان را دیگر خیلی جدی نمی‌گیرند. آنها به نوعی نسبی‌گرایی ضمنی تن می‌دهند، بی‌آنکه اعتقادات قبلی خود را به طور جدی مورد سؤال قرار دهند. از این نظر می‌شود گفت که ایدئولوژی پُست مدرن با پایان جنگ سرد، رفع خطر جنگ اتمی، رفاه نسبی اقتصادی، پایان هرگونه آرمانگرایی و به تبع آن هرگونه تعصب و مطلق‌گرایی مرتبط است و همچنین با زیباشناسانه کردن زندگی روزمره و محلی فکر کردن، آن ایده‌های قدیمی اول قرن

بیستم در باره تغییر جهان کنار گذاشته می‌شوند و در مقابل نوعی جهان‌بینی کاملاً غیر تراژیک که به زندگی و جهان به صورتی نرم و لطیف نگاه می‌کند، گسترش می‌یابد. آن مبارزه‌طلبیها و چالش‌های سیاسی و نظری، آن انقلاب‌هایی که قرار بود کل جهان را تغییر دهند و آرمانها را تحقق بخشند، دیگر مطرح نیست و چون خطر جنگ هم عملاً رفع شده است، حالا همه دقیقاً می‌توانند به نوعی به همین زندگی روزمره اکتفا کنند. اکنون در همه جا ما با نوعی پیش‌پا افتاده شدن همه مسایل و غیبت هر نوع اشتیاق سوزان یا مبارزه‌طلبی قاطع روبرویم، چه در عرصه نظریه و چه در صحنه عمل و سیاست. بروز نوعی التقاط‌گرایی تمام‌عیار و نوعی خستگی همگانی از مطلق‌گرایی و مبارزه‌طلبی انقلابی که حرکت به سمت تساهل، تسامح و کشف دوباره نگرش شبه‌دینی مبتنی بر احساسات، نوع‌دوستی، محبت و مهربانی را ضروری می‌سازد، بدون اینکه کسی بخواهد واقعاً به گُنه مشکلات پی برد. ژان بودریار یکی از متفکران پُست مدرن، این قضیه را چنین توضیح داده است: «ایدئولوژیهای جدید همگی نرم و ظریفند و بیشتر بر محبت و نوع‌دوستی و پرهیز از خودپرستی تأکید می‌گذارند. مسائل اصلی مورد نظر این ایدئولوژیها عبارتند از حقوق بشر، حمایت از مخالفان سیاسی، ضدیت با نژادپرستی، جنبش ضد سلاح اتمی، جنبش حفظ محیط زیست. نسلی که به این ایدئولوژیها اعتقاد دارد، نسلی است که از هم‌اکنون در همه کارهایش به موفقیت رسیده، از هم‌اکنون از همه چیز برخوردار است، با راحتی دل و آسودگی ابراز همبستگی می‌کند، نه داغ شوربخنی طبقاتی را بر چهره دارد و نه نشان نفرین سرمایه را» ما با نسلی روبرو هستیم که خیلی راحت در تمامی تظاهرات شرکت می‌کند، ابراز همبستگی می‌کند، از حقوق حیوانات و از محیط زیست دفاع می‌کند، علیه پاره‌شدن لایه اوزون و تضييع حقوق زنان، اقلیت‌های نژادی و ملیت‌های جهان

سوم مبارزه می‌کند و البته این مبارزه را هم دیگر انقلابی برای تغییر جهان نمی‌داند. شاید واقعاً به تظاهرات می‌آید تا قدری قدم بزند، هوای خوش استنشاق کند، با شرکت در تظاهرات و دفاع از حق و حقوق به لاغر شدن خویش نیز کمک کند. بهتر است یکی از مواردی را که بودریار بدان اشاره کرده، عمیق‌تر بررسی کنیم؛ یعنی همین مسئله حقوق بشر. امروزه در جهان همه از حقوق بشر حرف می‌زنند؛ دولتها، مردم، افراد و سازمانهای بین‌المللی. همه‌جا صحبت از حقوق بشر است و در کنار این هر روز فجایع و پایمال شدن حقوق بشر در اقصی نقاط دنیا به صورتهای محلی و محدود و در شکل دوزخهای محلی رخ می‌دهد و کسی هم نمی‌داند که چه باید کرد. هر دو اینها در کنار هم رخ می‌دهند: گفتگویی همگانی در باره حقوق بشر و در عین حال بروز فجایع محلی در گوشه و کنار دنیا. قصد من از طرح این مسئله این نیست که حقوق بشر یک نیرنگ سیاسی و یا یک توطئه است یا اینکه برخی دولتها و برخی ملت‌ها به ارزشها و مفاهیمی که حرفش را می‌زنند، اعتقاد ندارند یا در عمل آنها را اجرا نمی‌کنند، بلکه برعکس اگر از این دید نگاه کنیم، اصلاً وضعیت پُست مدرن را درک نمی‌کنیم. اگر بخواهیم دنبال مقصر بگردیم یا بگوییم صرفاً نوعی توطئه و نیرنگ سیاسی است، کاملاً بیراه رفته‌ایم. اتفاقاً تمام پیچیدگی مسئله در این است که افراد صادقانه به این حقوق بشر اعتقاد دارند و هیچ کسی هم دروغ نمی‌گوید. ما در دنیای زندگی می‌کنیم که همه صادقانه به حقوق بشر اعتقاد دارند و این حقوق هم خیلی صادقانه، به‌طور روزمره اینجا و آنجا در هم شکسته می‌شود و ما شاهد فجایع مختلف در گوشه و کنار هستیم. این فجایع هم از طریق رسانه‌ها تبدیل به خبر می‌شود و این خبر هم رفته‌رفته جامعه را به جزئی از زندگی روزمره ما تبدیل می‌کند که در نهایت حتی ممکن است به دلیل تکرار خبر، کل مسئله جزء کسالت‌آوری از زندگی روزمره شود. حالا باید پرسید که

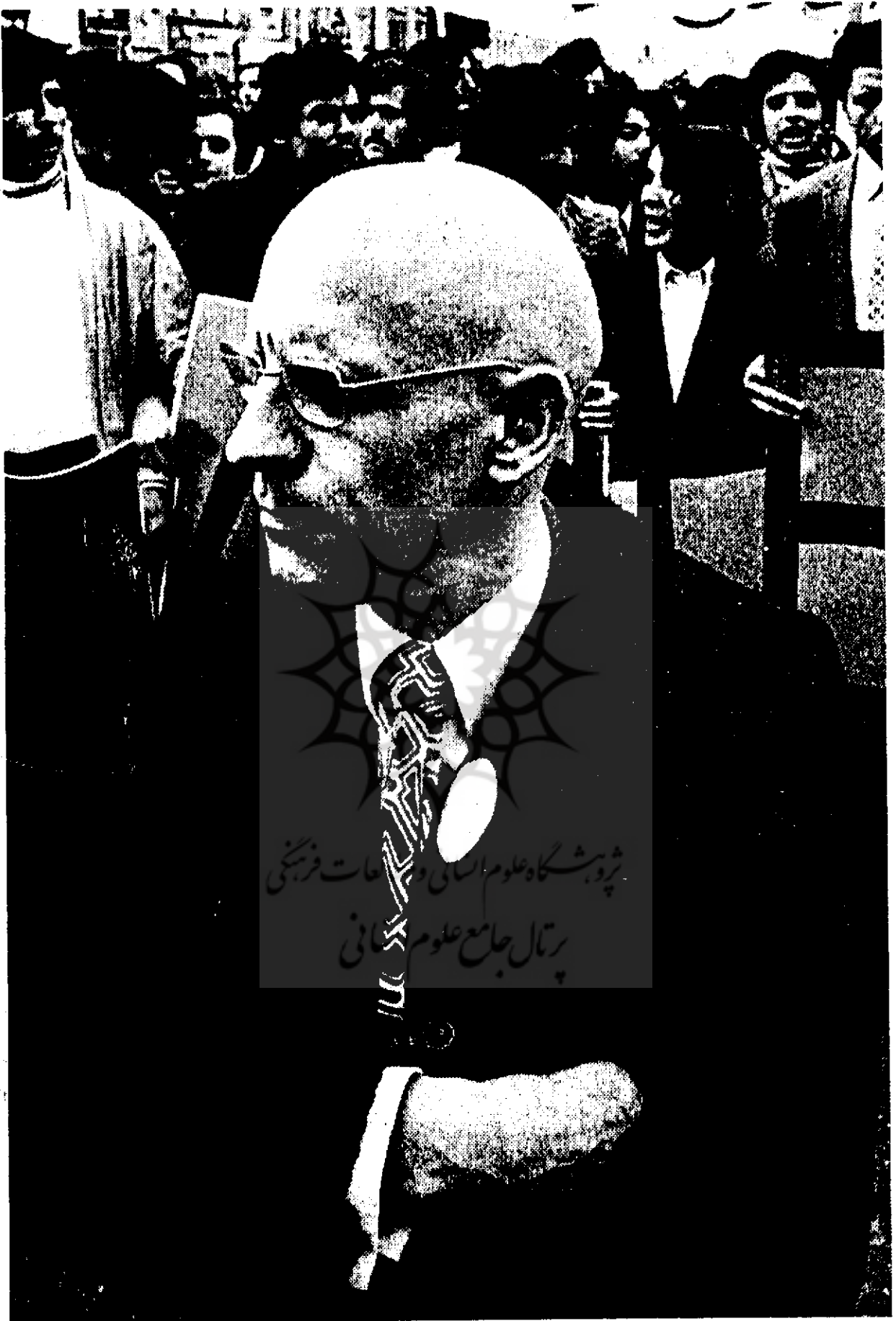
این چه شرایطی است که در متن آن ما هم این بحث همگانی در باره حقوق بشر را و هم این فضا را داریم، ما با نوعی بی‌تصمیمی، با نوعی عجز و فلج ذهنی و عملی روبرویم؛ یعنی در حقیقت با همان چیزهایی که بودریار ذکر کرد: التقاط‌گرایی و پیش‌پاافتادگی همه مسائل. دیگر کسی حوصله آن را ندارد که واقعاً به عمق مسائل نفوذ کند و ببیند گرفتاری اصلی چیست و چرا علی‌رغم آنکه همه از حقوق بشر حرف می‌زنیم، فجایع بی‌دریغ رخ می‌دهند؟ اشکال کار از کجاست و چگونه می‌شود آن را رفع کرد؟ براساس همین التقاط‌گرایی، تساهل و ساده‌گرایی و نپرداختن به مسائل است که افرادی مثل کاستوریادس معتقدند پست مدرنیسم چیزی نیست جز نمود عصر سازشگری، عصر سترونی ذهنی و سیاسی، عصری که در هیچ عرصه عملی و نظری دستاورد 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 تظاهرات هم شرکت کرده و اظهار همبستگی می‌کنیم. آنهایی که وجدانشان خیلی ناراحت است، می‌توانند برای سبزدگان و افرادی که از جنگ و بمباران صدمه دیده‌اند، پتو و غذا پست کنند تا قدری وجدانشان از این نظر راحت شود، منتهی دیگر کسی حال آن را ندارد که بپرسد چرا جنگ رخ می‌دهد و چه کار باید کرد که رخ ندهد. درست است که به یک معنی خطر بمب اتمی و نابودی همگانی رفع شده، ولی با بمبهای معمولی هم آدمها کشته می‌شوند و در جنگهای محلی و مقطعی هم افراد ممکن است زخمی شده و در بمباران از بین بروند. برای اینکه این حالت پست مدرنیسم یا به اصطلاح این فلج ذهنی را قدری دقیق‌تر بفهمیم، می‌خواهم کل مسئله را براساس گرهگاه اصلی خود مدرنیسم، یعنی مسئله وحدت و کثرت مورد بررسی قرار دهم. مدرنیسم در واقع به یک معنی چیزی نیست جز رسیدن به وحدت از طریق کثرت،



زاک دریدا

یعنی رسیدن به جهانی واحد و یکدست‌شده از طریق کنش و واکنش تعداد کثیری از افراد، از طریق کثرت، تمایز و تفاوت و تکنیک، منتهی پرشش اصلی آن است که در بنیانهای اصلی وحدت جامعه بشری، بنیانهایی که بر اساس آنها می‌خواهیم جهانی واحد به‌وجود آوریم، و به همین ترتیب تمایزات و تفکیکاتی که در متن این وحدت می‌توانند مطرح شوند، کدامند. تاریخ مدرن دو پاسخ به این مسئله داده که هر دو اساساً ناکافی و نارساست. مارکسیسم و لیبرالیسم هر دو فرض را بر این می‌گذارند که واحد اصلی تشکیل‌دهنده جامعه فرد است. برای لیبرالیسم برابری و آزادی حقوق افراد در برابر قانون مسئله اصلی است؛ یعنی افراد مستقل از رنگ، جنس، مذهب و ملیت برابرنند و مجموعه این افراد برابر هم جامعه‌ای متحد را در سطوح ملی و جهانی می‌سازند. بنابراین ما وحدت بشریت را بر اساس مفهوم آزادی فرد و فردیت درک می‌کنیم. مارکسیسم اضافه می‌کند که این برابری باید جنبه اقتصادی هم داشته باشد و افراد باید نه فقط از نظر حقوقی، بلکه از نظر اقتصادی هم برابر باشند؛ پس اینجا هم باز با جامعه‌ای روبرو هستیم متشکل از افرادی که از نظر قانونی و اقتصادی برابرنند و مجموعه آنها جهانی واحد را به‌وجود می‌آورد. در هر دو مورد ما با قبول کامل ایده روشنگری از وحدت نوع بشر روبرو هستیم؛ یعنی نوع بشر بر اساس عقل و ظهور یک جامعه عقلانی می‌تواند به وحدت برسد. بنیان وحدت جامعه بشری، عقل و جامعه تکنولوژیک عقلانی است که مدرنیسم به وجود آورده است. اما مدرنیسم مسئله را برای ما حل نکرده است. عقل ابزاری، ارتباطات و رسانه‌ها واقعاً دنیایی سراسری ساختند، اما این دنیایی نیست که نوع بشر در آن واقعاً به وحدت رسیده باشد. از طرف دیگر تمایزات، تفکیکها و آن نوع کثرتی که باید مورد قبول باشد، هنوز روشن نیست. ما هنوز نمی‌دانیم چه نوع از تفکیکها و تمایزها را باید بپذیریم. آیا تمایز بین فقر و ثروت به‌طور

نسبی قابل پذیرش است یا اینکه باید به‌طور کلی نفی شود؟ تفکیک بشریت به ملتها، نژادها و تفاوت بین زن و مرد؛ کدام‌یک از این تفکیکها و تمایزات و در چه سطحی باید حفظ شوند؟ حال باید دید پُست مدرنیسم با این گرهی که مدرنیسم هم نتوانسته بود آن را باز کند، چه می‌کند؛ یعنی با مسئله وحدت و کثرت. با توجه به التقاط‌گرایی و نپرداختن به بنیانها و پرشهای ریشه‌ای به‌نظر می‌رسد که پُست مدرنیسم به‌طور ضمنی و در عمل وحدت جامعه بشری را مبتنی بر سه نکته اصلی می‌داند: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. بی‌شک هیچ‌یک از ما نمی‌خواهیم بار دیگر آن داستان غم‌انگیز و نااندازه‌ای مضحک اقتصاد دولتی را با برنامه و عواقب استبدادی و ضد انسانی آن تکرار کنیم، اما در عین حال صاف و ساده پذیرفتن اینکه کل جهان فقط بر زمینه حقوق بشر، دموکراسی، اقتصاد آزاد و بازار آزاد به وحدت می‌رسد و مسئله دیگری هم وجود ندارد، اوج ساده‌گرایی و خام‌طبعی است. پُست مدرنیستها کمتر به این بحث می‌پردازند، چون بسیار کم پیش می‌آید که از قلمرو مباحث زیباشناسانه و فلسفی خود خارج شده، درباره مسائل تاریخی و اجتماعی حرف بزنند و در موارد معدودی هم که چنین می‌کنند، می‌گویند این حداقلی است که ما بدان دست یافته‌ایم: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد؛ همین و بس. برای رعایت انصاف باید گفت این امر بیشتر خصیصه ایدئولوژی پُست مدرن است تا نظریه‌های پُست مدرنیستی، ولی این نظریه‌ها خود در ایجاد و گسترش این ایدئولوژی مسئولند. در این ایدئولوژی مسائلی چون وضع کشورهای توسعه نیافته، فاصله فقر و ثروت، تضادهای درونی جوامع و بروز فجایع و جنگهای منطقه‌ای، هیچ‌کدام نه فقط حل نمی‌شوند، بلکه حتی طرح آنها نیز به دشواری صورت می‌گیرد. در عین حال پُست مدرنیستها به مسئله کثرت هم جواب روشنی نمی‌دهند. این مسئله را همه پذیرفته‌اند که ایده بنیانی مدرنیسم مبنی بر این که مرد



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

بورژوازی سفیدپوست غربی سمبل بشریت است و همه باید خودشان را بر اساس این نمونه بسازند، مردود است. امروزه اقلیتهای خاموش همگی در جستجوی هویت خویشند: زنان، ملت‌های جهان سوم، نژادهای غیر سفید، افراد غیر بورژوا، کارگران و جوانان؛ یعنی ما با نوعی تکثر و تفکیک روبرویم. اما این پرسش هنوز باقی است، کدام کثرت؟ کدام یک از این تمایزات را باید پذیرفت و هر کدام را تا کجا؟ به عنوان مثال ما الآن در دنیای زندگی می‌کنیم که برگشت به آداب و سنن بومی، خواستی فراگیر شده است. دیگر یک فرهنگ جهانی عقلانی وجود ندارد؛ فرهنگها باید استقلال داشته باشند؛ فرهنگ عقلانی مدرنیسم را نمی‌توان بر همه جهان تحمیل کرد، اما این خواست واقعاً به چه معناست؟ ما در عصری زندگی می‌کنیم که فلان اقلیت قومی برای اینکه به سنن، زبان و ارزشهای بومی خودش برگردد، تقاضای خودمختاری و استقلال می‌کند و این خود منجر به جنگ و درگیری می‌شود. در یک کشور دیگر ملتی دقیقاً براساس همین خواست که هویت خود را براساس ارزشهای محلی و بومی خودش تعریف کند، می‌کوشد به یکپارچگی قومی دست یابد و بنابراین دست به تصفیه نژادی می‌زند. در چنین وضعیتی اینکه کدام کثرت و کدام یک از تفکیکها و تمایزات باید پذیرفته شوند و تا چه حد، مسئله‌ای تعیین‌کننده است. برای اینکه ما واقعاً بتوانیم به یک جامعه بشری و یک توافق مشترک برسیم و از بروز فاجعه جلوگیری کنیم، باید به این سؤالات پاسخ دهیم و در این زمینه پُست مدرنیسم نیز به اندازه مدرنیسم عاجز است. جالب این است که در این بحث مدرنیسم - پُست مدرنیسم هر دو طرف بنحوی دست همدیگر را می‌خوانند. همه این صحبت‌هایی را که من به عنوان انتقاد از ایدئولوژی پُست مدرن مطرح کردم خود پُست مدرنیستها به عنوان نکات قوت و مزید پُست مدرنیسم مطرح می‌کنند؛ مثلاً عده‌ای می‌گویند:

«ما واقعاً احتیاج به یک اندیشه ضعیف داریم، واقعاً محتاج یک ایدئولوژی نرم غیر مطلق‌گرا هستیم. ما در عصری زندگی می‌کنیم که وجود در حال حل‌شدن، در حال تجزیه و متکثر شدن است، به اعتقاد برخی، دفاع از پُست مدرنیسم و نفی جامعه تکنولوژیک و عقل‌ابزاری بدین معناست که بخواهیم به طبیعت برگردیم، بلکه پُست مدرنیسم یعنی ادامه زندگی در خرابه‌ها و بازمانده‌های مدرنیسم و در واقع نهایت کار این است که ما باید بپذیریم تاریخ یعنی این که فردا ما احتمالاً به این نتیجه می‌رسیم که بخش وسیعی از کارهایی که امروز کردیم، غلط بوده و هیچ راه‌حلی هم بر این قضیه نیست؛ باید این را پذیرفت؛ باید با نگاهی رواقی و سادگی همراه با همان التقاط و نسبی‌گرایی به دنیا نگاه کرد؛ یعنی بسا یک اندیشه ضعیف. دنبال حل مسائل، ریشه‌یابی و ارائه راه‌حلهای کلی هم نیستیم. باید پذیرفت که همین هست که هست؛ کاری هم نمی‌شود کرد. نباید بی‌جهت از آن چیزی که یک داستان خیلی ساده است، تراژدی بسازیم، چون اتفاقاً اگر سعی کنیم راه‌حل کلی بدهیم، ریشه‌یابی کنیم و مسائل مدرنیسم را حل کنیم، دچار همان فجایعی می‌شویم که قرن بیستم شاهد آن بود. بنابراین باید این اندیشه ضعیف را بپذیرفت». همه انتقاداتی را که از پُست مدرنیسم به منزله ایدئولوژی مطرح شد می‌توان به صورتی عنوان کرد که مؤید ایدئولوژی پُست مدرن باشد. در چنین حالتی که نمی‌شود گفت این نقطه ضعف است یا نقطه قوت، نتیجه‌ای که می‌گیریم آن است که باید قضاوت‌هایی درباره پُست مدرنیسم را به تأخیر انداخت، اما از آنجا که به تأخیر انداختن قضاوت‌هایی یا چیزی که دریدا آن را *dilherence* می‌نامد، خودش یکی از اصول پُست مدرنیسم است؛ بنابراین به نظر می‌آید نهایتاً پُست مدرنیسم برنده شده باشد، چون ما بسا به تأخیر انداختن قضاوت‌هایی در حقیقت تن می‌دهیم به همان چیزی که پُست مدرنیستها می‌گویند؛ یعنی

«خوب، همین هست که هست». التقاط و نسبی‌گرایی اجتناب‌ناپذیر است؛ قضاوت نهایی هم نمی‌شود کرد و در نهایت پیروزی با پُست‌مدرنیسم است، البته اگر بشود اسم آن را پیروزی گذاشت. از این بحث می‌توان چنین نتیجه گرفت که ایدئولوژی پُست‌مدرن چیزی نیست مگر ایدئولوژی دوره پایان جنگ سرد، رفع خطر جنگ اتمی و به‌وجود آمدن نوعی رفاه اقتصادی، لاقبل‌برای کشورهای پیشرفته و بروز نوعی نگاه همراه با تساهل و خوشباشی و تسامح به زندگی که در واقع به یک معنی می‌شود گفت همان سازشگری و التقاط و پرهیز از جستجوی راه‌حل است. در واقع می‌شود مسئله را این‌طور مطرح کرد که با پایان خطر جنگ اتمی، تصور پایان جهان به منزله بادکنکی که ناگهان می‌ترکد نیز محو می‌شود و ما با تصور جدیدی روبرو می‌شویم. امروزه ما به‌جای بمب اتمی از سوراخ‌شدن لایه اوزون می‌ترسیم؛ یعنی تصور جهان به منزله بادکنکی که سوراخ شده و بادش با زوزه‌ای ملایم درمی‌ورد. خطر ترکیدن و انفجار نهایی بادکنک و خطر بادکنکی که سوراخ شده و صرفاً بادش درمی‌ورد، در واقع دو استعاره‌ای است که فرق مدرنیسم و پُست‌مدرنیسم را بخوبی برای ما روشن می‌کند و البته جالب است بدانید که در این مورد هم مثل باقی موارد، مدرنیسم هنری سی یا چهل سال از فلسفه و علوم انسانی جلوتر بوده و همین جابجایی استعاره بادکنکی که می‌ترکد با بادکنکی که سوراخ و مچاله می‌شود را قبلاً بیان کرده است. یکی از اشعار نی. اس. ایووت که سی سال پیش سروده شده، با این سه سطر تمام می‌شود: «جهان این‌گونه به پایان می‌رسد نه با صدای یک انفجار بلکه با صدای یک مویه». این در واقع شاید تنها قضاوت نهاییست در مورد وضعیتی که ما در آن به سر می‌بریم؛ یعنی پایان جنگ نه با یک انفجار، بلکه با یک مویه.