



پروفیسر شہناز گل خان  
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ

## منازعات فرهنگ

نوشته تری ایگلتنون

ترجمه رضا مُصیبی

عبارت «منازعات فرهنگ» حاکی از مشاجرهٔ میان توده‌گرایان و نخبه‌باوران، پاسدارانِ مجموعه آثار اصیل [وسنت‌ساز فرهنگی و ادبی غرب] (canon) \* و سرسپردگان تفاوت (difference)، و مردان سفید رنگ مرده و آنهایی است که ظالمانه به حاشیه‌رانده شده‌اند. با وجود این برخورد میان فرهنگ (Culture)<sup>(۱)</sup> و فرهنگ (culture) دیگر به سادگی عرصهٔ پیکار تعاریف نیست، بلکه نزاعی است همه‌جانبه؛ مسأله‌ای است مربوط به امور سیاسی بالفعل، نه صرفاً آکادمیک. این برخورد تنها کشمکش میان استدلال و ذابین‌فلد (Seinfeld)، یا میان آن عوام بی‌سوادی که در راهرو گروه زبان و ادبیات انگلیسی به مطالعهٔ قافیه‌های اشعار میلتون (Milton) می‌پردازند و جوانهای جویای نامی که دربارهٔ موضوعات عجیب و مستهجن کتاب می‌نویسند، نیست. این برخورد بخشی از پیکرهٔ سیاست جهان‌هزارهٔ نوین است. اگرچه فرهنگ، چنانکه خواهیم دید، هنوز هم به لحاظ سیاسی حاکمیت مطلق ندارد، اما عمیقاً با دنیایی مرتبط است که در آن جمع ثروت سه تن از متمولترین افراد با سرجمع دارایی ششصد میلیون نفر از فقیرترین انسانها برابری می‌کنند. مضمون منازعات فرهنگ به مسائلی چون تصفیة قومی اهتمام دارد، نه به مزایای نسبی [آثار] راسین (Racine) و مجموعه‌های تلویزیونی بازاری و مبتذل.

فردریک جیمسون (Fredric Jameson) با تعبیری مناسب، از «فرهنگ والای ناتو (NATO)» سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> اما چرا با این تعبیر؟ ناتو، به‌رغم همه‌چیز، بدانگونه که گزارشهای مأموریتی را

تهیه می‌کند به تولید فرهنگ والا (high culture) نمی‌پردازد، و چنانچه فرهنگ والای ناتو تنها طریق دیگری از تعبیر «فرهنگ غربی» است، در این صورت فرهنگهای والای فراوانی در جهان وجود دارند که به هیچ وجه غربی نیستند. صنایع ظریفه و زندگی عالی ملک طلق غرب نیستند. این روزها نمی‌توان فرهنگ والا را، تحت لوای اینکه حوزه تحت هدایت بازار بسیار متنوعی ایجاد می‌کند، به هنر بورژوازی سنتی منحصر کرد.<sup>۶</sup> «والا» قطعاً به معنای غیر تجاری نیست، همچنانکه «توده» هم به معنای غیر رادیکال نیست. مرز میان فرهنگ «والا» و «پست» به انحاء مختلف، از جمله با فیلم، کم‌رنگ گشته است، چیزی که در دستیابی به مجموعه تأثیرگذاری از شاهکارها، که در همان حال خوشایند تقریباً هر کسی باشند، توفیق یافته است.

در هر حال، بسا چیزها در فرهنگ والای غربی وجود دارند که با اولویات ناتو مغایرند. جز از طریق دستکاری و تغییر مجدد بسیار، نمی‌توان دانه، گوته، شلی (Shelley) و استندال را به اجبار وارد شاخه ادبی اتحادی نظامی کرد. رادیکالهایی که به زعم ایشان فرهنگ والا نفس واقعیت (ipso facto) است، مُرتجمانه از یاد می‌برند که بسی از آن فوق مراد جناح چپ بانک جهانی است.<sup>۷</sup> در کل مضمون چنین فرهنگی نیست که رادیکالها می‌باید از آن شیکو کنند، بل کارکرد آن است. آنچه جای شکایت دارد این است که فرهنگ والا به منزله مظهر معنوی گروهی ممتاز به کار گرفته شده، نه این واقعیت که الکساندر پوپ (Pope) عضو حزب محافظه کار [بریتانیا] (Tory) بوده است و یا بالزاک سلطنت طلب. غالباً فرهنگ توده‌ای درست به مانند فرهنگ محافظه کار است. به دشواری بتوان احتجاج کرد که ارزشهای آثار ادبی [اصیل و سنت ساز غرب] (cononical literature) به مثابه یک کُل به پشتیبانی استقرار سیاسی می‌پردازند. هومر انسانگرایی لیبرال نبود، ویرژیل حامی ارزشهای بورژوا نبود، شکسپیر از مساوات طلبی به نیکی یاد می‌کرد، ساموئل جانسون در کاربیبیان (The Caribbean) بر قیام و شورش مردمی بانگ آفرین می‌زد، فلور طبقات متوسط را به دیده تحقیر می‌نگریست و تولستوی برای مالکیت خصوصی هرگز وقتی نیافت.

آنچه واجد اهمیت است نفس این آثار نیست بلکه طریقی است که آنها جمعاً تفسیر و معنا می‌شوند، طُرقی که خود آثار به ندرت بتوانند از پیش تعیین کرده باشند. این آثار چنانچه با هم در نظر گرفته شوند به مثابه سند وحدت لازمان روح انسان عرضه گشته‌اند؛ گواه فضل امر خیالی بر امر واقعی؛ ملاک فروپایگی ایده‌ها در برابر احساسات؛ گواه آن حقیقتی که فرد در کانون گیتی می‌نهد؛ سند بی‌اهمیتی نسبی زندگی عمومی در مقابل زندگی میانفردی، یا جنبه عملی در برابر جنبه تأملی؛

• یا بانک بین‌المللی عمران و توسعه:

و سایر چنین پیشداوریهای مدرن. لکن خوشبختانه می‌توان آنها را به نحوی کاملاً متفاوت تفسیر و معنا کرد. شکسپیر فاقد ارزش نیست، بلکه این فقدان ارزش صرفاً از آن برخی کاربردهای اجتماعی است که اثر او به همراه آنها مطرح گشته است. برای تاختن به نهاد سلطنت نیازی نیست که شخص ملکه لزوماً منحرف و فاسد باشد. در هر حال بسیاری از هواخواهان دانه و گوته، حتی یک کلمه هم از آثار آنها نخوانده‌اند. به علاوه، در این معنا، مضمون چنین فرهنگی نیست که واجد اهمیت است، بلکه مهم آن چیزی است که بر آن دلالت دارد؛ و آنچه امروز از میان دیگر امور مفیدتر بر آن دلالت دارد حمایت از گونه‌ای «مدنیت» در برابر اشکال نوینی از به اصطلاح بربریت است. اما از آنجا که این وجوه نوظهور بربریت می‌توانند به نحوی متناقض به مانند فرهنگهای خاص قلمداد شوند، فرهنگ در تقابل با قطبیت فرهنگ قرار می‌گیرد.

مسئله اصلی در خصوص فرهنگ این است که فاقد فرهنگ است: ارزشهای فرهنگ ارزشهای هیچ شکل خاصی از زندگی، یا به سادگی، هیچ شکل خاصی از زندگی انسانی به معنای دقیق کلمه نیستند. چه بسا درست باشد که فرهنگ تاریخی خاص شناخته شده‌ای نظیر اروپا، [همان] نقطه‌ای باشد که این انسانیت برای آنکه به کاملترین وجه به خویش عینیت بخشد، آن را برگزیده است، اما همواره می‌توان مدعی شد که اسباب و جهات تاریخی این امر صرفاً امکانی [و حدوثی] بوده‌اند. در هر حال، از آنجایی که ارزشهای فرهنگ فراگیرند نه انتزاعی، نمی‌توانند شکوفا گردند مگر به موجب نوعی از اقامت محلی. بدین معنا می‌توان فرهنگ را با عقل قیاس کرد، عقلی که فراتر از فرهنگهای خاص می‌رود، لکن از آن رو که ذاتاً فارغ از مکان یا زمان است. روایتی از امر مطلق (categorical imperative) کانتی که خاص کُرهای‌ها باشد وجود ندارد. در مقابل، فرهنگ نسبت کنایه‌آمیزی با محیط (milieu) تاریخی خویش دارد: اگر فرهنگ به آن نیاز دارد تا موجبات تحقق خود را فراهم آورد، آنگاه تنها بدان سبب فرهنگ خواهد بود که آن محیط تاریخی را به جانب امر کلی پشت سر نهد.

بدین معنا، خود فرهنگ گونه‌ای نماد رمانتیک است، همچون امر نامتناهی که تجسّدی محلی (local) می‌یابد. فرهنگ کانون ساکن و آرام جهان بازگردنده‌ای است که در آن زمان و ابدیت، احساسات و روح و حرکت و سکون تلاقی می‌کنند. خوش اقبالی اروپا بود که از سوی روح (Geist) در مقام مکانی که در آن کالبد یابد ممتاز گشت، همانگونه که بخت نیک سیاره زمین بود تا به عنوان جایگاهی برگزیده شود که عزم الهی بر تناسیب با انسان حکم دهد. از این رو، در تفسیر فرهنگ، درست به مانند تفسیر نماد، می‌باید نوعی کُد دوگانه را به کار گیریم و آن را در یک زمان هم به سان خودش و هم به مانند چیزی دیگر در یابیم، هم به منزله ثمره تمدنی خاص و هم به مانند ثمره روح

فراگیر. درست همانگونه که تن به قرائتی سست‌مایه خواهیم داد اگر که به هنگام خواندن، مثلاً، مادام‌بواری (*Madame Bovary*)، چیزی بیش از قصه‌ی یک زن ساده‌لوح بی‌حال و حوصله‌رانی‌بیم، به همین‌گونه اگر فرهنگ غربی (*Western Culture*) را به سادگی همچون شرح و گزارش تجربه‌ای خاص و عنان‌بسته فرهنگ تلقی کنیم، به قرائتی ابلهانه از آن دچار می‌گردیم. در حقیقت ادعای تعلق یک اثر به فرهنگ والا از میان سایر امور، ادعای این است که آن اثر برخوردار از قابلیت انتقال درونی است، یا واجد گونه‌ای فصل‌پذیری ذاتی از زمینه خود است. آنچه مانع از این قرائت تقلیل‌دهنده می‌گردد صورت زیباشناسانه است، صورتی که این ماده محلی را به هیأت چیزی درمی‌آورد که مقصودی گسترده‌تر دارد، و بدین‌نحو این صورت‌الگویی از آنچه که خود خواننده در حال ایجادش است در اختیار او قرار می‌دهد؛ البته اگر خواننده آن اثر را به مثابه فرهنگ والا تلقی کند. دقیقاً همانگونه که صورت‌عناصر یک اثر را، بی‌هیچ لطمه‌ای به جزئیات آنها، به یک کُل بزرگتر ملحق می‌سازد، [به همین طریق] فرهنگ نیز دالّ بر رشته پیوند میان تمدنی خاص و انسانیت کلی می‌گردد.

فرهنگ والا، همچون تمامی مؤثرترین صُور قدرت، صرفاً به مثابه صورتی از ایقان اخلاقی هویدا می‌شود. فرهنگ والا، گذشته از سایر امور، طریقی است که یک نظام سیاسی حاکم از گذر آن در سنگ، خط و صوت هویتی برای خویش برمی‌سازد، و تأثیر آن هم ارباب است و هم الهام. همچون دربان باشگاه پال مال (*Pall Mall Club*) که وظیفه‌اش این نیست که مردم را به راحتی راه دهد. اما سرچشمه‌های فرهنگ والا به هیچ‌رو محدود به این کارکردهای اجتماعی نمی‌شوند، و تصور اینکه آن سرچشمه‌ها محدود به همین کارکردها بوده‌اند خامترین شکل خطای تکوینی (*genetic*) و نیز مبالغه در قدرت فرهنگ والا خواهد بود و بدین‌سان به نحو طنزآمیزی صحه گذاردن بر برداشتی ایدئالیستی از آن نیز می‌باشد. فرهنگ والا یکی از کم‌اهمیت‌ترین حربه‌های ایدئولوژیک است و جوهره حقیقت آن پنداری است که بر پایه آن فرهنگ والا یکسره رها از ایدئولوژی است. فرهنگ والا بسا کم‌اهمیت‌تر از آموزش و پرورش یا جنسیت است. برای رادیکال‌های سیاسی که در این حوزه مشغول به کارند هیچ توجیهی وجود نخواهد داشت مگر اینکه توانایی‌های خویش را پیشاپیش در آنجا یافته باشند، یا اینکه در آن حوزه به ویژگی خبره گشته باشند. از این رو، ضمن توجه به خودشناسی خود فرهنگ، مشاهده آنچه که فرهنگ در خصوص فرهنگها تا بدین حد ننگین می‌یابد، دشوار نخواهد بود، چرا که فرهنگها بی‌شمرانه خاص و جزئی‌اند؛ آنها طنین‌انداز هیچ چیزی نیستند الا خودشان، و بدون این تفاوتها محو خواهند گشت. بی‌گمان، این تقابل میان فرهنگ فراگیر و فرهنگهای جزئی و خاص مآلاً فریبنده خواهد بود، زیرا

تفاوت محض از هویت ناب قابل تمییز نخواهد بود. زیست‌جهانی که واقعاً به احراز تمایز خویش از هر چیز دیگر می‌پردازد، مبدل به گونه‌ای امر کلی می‌گردد. این امر به آن فرهنگهای حاشیه‌ای یا اقلیتی می‌ماند که امروزه «جباریت» اجماع فراگیر را رد می‌کنند لکن گاه به بازتولید روایتی می‌انجامند که عالم اصغر آن اجماع فراگیر در عوالم کاملاً رمزگذاری شده و خودسامان و بسته خودشان است. با وجود این، میان دو روایت از فرهنگ، به هنگامی که در مقام مسأله جزئیت مطرح می‌گردد، تفاوت محضی وجود دارد. فرهنگ به مثابه هویت هم با کلیت و هم با فردیت سرسبز دارد، اما در عوض، به جزئیت جمعی بها می‌دهد. از نظر فرهنگ، فرهنگ سرسختانه به جزئیات عَرَضی وجود - جنس، قومیت، ملیت، خاستگاه اجتماعی، سائقه جنسی و اموری از این دست - تشبث می‌جوید و آنها را مبدل به حاملان ضرورت می‌سازد.

آنچه که خود فرهنگ بدان ارجح می‌نهد امر جزئی نیست، بل همان جانور به غایت متمایز یعنی فرد است. در واقع فرهنگ میان فرد و امر کلی پیوندی مستقیم می‌یابد. در یگانگی شیء است که می‌توان روح جهان را به عمیقترین وجه احساس کرد؛ اما گشایش ذات یک شیء به معنای زدودن جزئیات عرضی آن است. آنچه هویت من را قوام می‌بخشد هویت روح انسان است. ماهیت من است که مرا آنچه هستم می‌سازد، نوعی که من بدان تعلق دارم. فرهنگ، خود روح انسانیت است که خویش را در آثار خاص متفرد می‌سازد؛ گفتار (discourse) آن فرد و امر کلی را به هم می‌پیوندد و دم‌گذری نفس و حقیقت انسانیت را، بی‌وساطت امری که تاریخاً جزئی است، متحد می‌سازد. در حقیقت هیچ چیزی نمی‌تواند بیش از آنچه که بدون هیچگونه اضافات خارجی مطلقاً خویشتن خود است، همانندی تام‌تری با عالم بیابد. امر کلی صرفاً متضاد فرد نیست، بلکه خود نمونه‌اعلای آن است.

در نفس ماهیت (quidditas) یک شیء، در خمیره و سرشت خاص آن است که ما پیش روی آنچه که از جملگی جزئیات صرف فرامی‌گذرد قرار می‌گیریم. فردیت رسانه امر کلی است، حال آنکه جزئیات صرفاً اموری تصادفی‌اند. تمایز قرون وسطایی ذات و عرض بدین نحو بار دیگر به صحنه می‌آید، اما این بار همچون مواجهه فرهنگ و فرهنگ. فرهنگ در کلیت بخشی به فرد، هویت راستین خویش را محقق می‌سازد؛ لکن فرهنگ تنها شیوه‌ای ممکن از زندگی است - عرضی از مکان و زمان که همواره می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد. فرهنگ آنچنان که هگل می‌توانست بگوید «در ایده»<sup>(۲)</sup> نیست. بدین نحو فرهنگ والا، با کنار گذاشتن تمامی جزئیات اختیاری که در این فرآیند وجود دارند، میان امر فردی و کلی چرخشی بی‌واسطه پدید می‌آورد. چه چیز دیگری را می‌توان اثر اصیل هنرمندانه دانست؟ [آیا] مجموعه‌ای از آثار فردی تقلیل‌ناپذیر که در یگانگی

خویش گواه روح مشترک انسانیت‌اند؟ یا تأمل در مبانی اخلاقی انسانگرایی لیبرال، که احتمالاً از گذر قدرت دگرگون‌ساز هنر و برای مبدل شدن به حامل انسانیت کلی بدان پرداخته‌ایم، همان چیزی که به جهت آن هنگامی که بر فردیت ملال‌آور خود فائق می‌آیم به خاصترین وجه خودم خواهیم بود. هنر اشیاء منفرد را در صورت ذوات کلی‌شان بازآفرینی می‌کند و با این عمل آنها را به نحوی تقلیدناپذیر مبدل به خودشان می‌سازد. در این فرآیند، هنر آنها را از مرتبه‌ای امکانی به مرتبه ضرورت و از وابستگی به آزادی فرامی‌برد. هر آنچه که در برابر این فرآیند کیمیاگرانه مقاومت ورزد، به عنوان رسوبات جزئی‌نگرانه تصفیه می‌شود. روایت کنایه‌آمیز و مدرن این آموزه را می‌توان در اثر ریچارد رورتی (Richard Rorty) یافت.<sup>۲</sup> رورتی، در مقام پراگماتیستی توانا، اذعان دارد که سنت فرهنگی که خود از آن پشتیبانی می‌کند - [سنت] غربی، بورژوا، لیبرال، روشنگرانه و از اصلاح‌طلبی دمکراتیک اجتماعی تا پست‌مدرن - صرفاً حادث (contingent) بوده است.<sup>(۳)</sup> این سنت همواره می‌توانست به نحو دیگری رخ دهد و برای آنکه شخص رورتی در آن متولد شود، باز هم ضرورت کمتری وجود داشت. اما رورتی با همه این احوال آن را به منزله چیزی فراگیر می‌پذیرد. گرچه این سنت فرهنگی هیچ مبنا و اساس فراگیر و کلی ندارد، لکن حتی یک مسلمان بنیادگرا هم می‌تواند آن را سنجیده و دانسته اقتباس کند. آنچه رورتی صورت می‌دهد به اختصار این است که حدوث (contingency) را، بی‌آنکه حدوثی بودنش را از میان برد، به مرتبه کلیت ارتقاء می‌دهد، و بدین نحو موضع تاریخ‌نگرانه خویش را با مطلق‌سازی خود از ایدئولوژی غربی وفق می‌دهد. در حقیقت نسبی‌گرایی تاریخی رورتی همان مبنای مطلق‌گرایی اوست. اگر هیچ فرهنگی نتواند به لحاظ متافیزیکی تضمین شود، آنگاه هیچ مبنای عقلانی که بر پایه آن از میان فرهنگ‌ها یکی را برگزینیم وجود نخواهد داشت - فرهنگ‌هایی که از میان آنها شما بتوانید، به مانند سوفیستهای باستان، بنا به اقتضا، آن یک را برگزینید که احیاناً مناسب احوال شما باشد. لکن از آنجا که هیچ انگیزه عقلانی برای این‌گزینش وجود ندارد، مبدل به گونه‌ای امر مطلق فی‌نفسه، همچون فعل‌گزاره (acte gratuit) وجودی خواهد گشت. در مقابل، نزد برخی دیگر از پراگماتیست‌ها، منطقاً نمی‌توان از گزینش فرهنگی سخن به میان آورد که شخص آن را مناسب احوال خویش یافته باشد، چه در اینجا مبنای «گزینش» این واقعیت است که فرد فضل تقدم را از آن خویش می‌داند. می‌توان مدعی شد که عمل رورتی در ارتقاء امر حدوثی به مرتبه کلیت، بارزترین نمونه از ایدئولوژی است؛ رورتی تنها به امید این است که خود آگاهی متجاهلانه (ironic) اش عمل ارتقایی او را از چنگ این تقدیر برهاند. در واقع تمامی سعی رورتی بر این است که از معنای «مدرنیستی» ایدئولوژی، که به جهت آن شخص حقیقت را در تصرف خویش ندارد، به معنای پست‌مدرنیستی آن بگریزد، معنایی که

به موجب آن شخص می‌داند که آنچه بدان می‌پردازد، بی‌آنکه از آن دست کشد، کاذب است. معرفت‌شناسی پندار جای خویش را به معرفت‌شناسی کلیبی (cynicism) می‌سپارد. اگر فردیت امر جزئی را در ذات‌گرایی خود از میان می‌برد، کلیت در تجریدش از آن خلاصی می‌یابد. اما این تجرید به کاملترین وجه با فردیت دمساز است. در حقیقت روح انسانیت تنها در حُلولهای فردی خود هستی می‌یابد، چیزی که نام دیگر آن شعر است. فرهنگ والا، بدین نحو، دشمن قسم‌خوردهٔ عمومیت و شمول می‌گردد. فرهنگ والا نه تنها بدلیل استدلال عقلانی است بلکه مفهوم بدیل عقل، به معنای دقیق کلمه نیز هست، چیزی که سودمندی و تجرید را به خاطر حس و حال و هوای اشیاء طرد می‌کند. فرهنگ والا هنگامی تولد یافت که عقل‌گرایی انتزاعی بدل به حربه‌ای در دستان جناح چپ سیاسی گشته بود، و از این رو فرهنگ والا توییخ ضمنی آن نیز هست. لکن اگر فرهنگ والا سخت پایبند و دلبستهٔ فرد است، به همین اندازه خصم جزئی محض می‌باشد - دشمن آن تمایلات و منافع محلی آشوب‌زده‌ای که تاکنون ذیل اصل تمامیت و یکپارچگی گنجانده شده‌اند.

در واقع آنچه که امر کلی معمولاً صورت می‌دهد، تمسک به امر تاریخاً جزئی و تصویر آن به مثابهٔ حقیقتی سرمدی است. یک تاریخ حدوثی - تاریخ اروپا - مبدل به تاریخ انسانیت، به معنای دقیق کلمه، می‌گردد. با این وصف، همچنانکه کیت ساپر (Kate Soper) متذکر می‌شود، «گفتارهای کلیت‌گرا در بارهٔ "انسانیت" جداً در معرض خطر تعبیهٔ جبهه‌گیری قوم‌محورانه در درون چشم‌انداز خود از آن چیزی هستند که نزد همگی ما مشترک است؛ لکن گفتارهایی که هرگونه ساختار سیاسی منقسم شناخت و نیازمندی و واکنش عاطفی را نفی می‌کنند، همچنین می‌توانند جواز یک اهمال سیاسی سنگدلانه را بر رنج و عذاب دیگران صادر کنند.»<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، کلیت به لحاظ کلی مطرود نیست. از این بابت اندیشمندان پست‌مدرن، به معنای واقعی کلمه، ضدکلی‌گرا خواهند بود زیرا در معنای حقیقی پلورالیسم میان آن دسته از کاربستهای مفهوم که به لحاظ پراگماتیکی ثمربخش‌اند و آنهایی که چنین نیستند تمییز می‌نهند. اگر کلیت بدان معنا باشد که تانگوهای (Tungus) سیبری شرقی خود را طابق‌النعل بالنعل منعکس در اثر نوئل کوآرد (Noel Coward) می‌یابند، آنگاه کلیت طرد خواهد گشت؛ اما اگر کلیت بدین معناست که تانگوها کم‌وبیش به همان شیوهٔ متحمل رنج و تألم می‌شوند که آلمانیها آن را تجربه می‌کنند، در این صورت می‌باید کلیت را غنیمت شمرد. بنا به تعبیر روت بندیکت (Ruth Benedict) مردم‌شناس، کسی که نمونهٔ بارز یک غربی (آمریکایی و اروپایی) باشد، واقعاً می‌تواند «بی‌درنگ تعادل سرشت انسانی و موازین فرهنگی خویش را بپذیرد.»<sup>۵</sup> اما باید به یاد داشته باشیم که اینگونه خطاها ویژهٔ غرب نیستند.



همچنانکه بندیکت نیز این نکته را خاطر نشان می‌سازد که فرهنگهای بسیاری وجود دارند که نزد آنها بیگانه به عنوان نا انسان تعریف می‌شود. در مورد قوم‌مداری (ethnocentricity) نباید قوم‌مدار بود.

در وحدت امر فردی و کلی تضایفی سیاسی وجود دارد که موسوم به دولت-ملت است. صورت سیاسی اصلی مدرنیته، خود گفتگوی پریشان میان امر فردی و کلی است. ملتها برای گسست از تصادفات و سوانح روزگار، محتاج رسانه کلیت‌بخش دولت‌اند. بدین‌سان خط تیره اصطلاح «دولت-ملت» بر پیوند میان فرهنگ و سیاست و امر قومی و مهندسی شده دلالت دارد. ملت ماده‌ای است بی‌شکل و نیازمند دولت تا به هیأتی واحد برآید؛ بدین‌گونه عناصر به هم‌ریخته ملت تحت حاکمیتی منفرد همساز می‌گردند. و چون این حاکمیت افاضه‌ای از خود عقل (Reason) است، در نتیجه امر محلی به مرتبه امر کلی و فراگیر ارتقاء می‌یابد. اما از آنجایی که این فرآیند در سراسر جهان رخ می‌دهد و نظر به اینکه جنبشهای انگشت‌شماری وجود دارند که از ناسیونالیسم بین‌المللی‌تر باشند، ملت نیز، بدین معنا به مرتبه‌ای جهانی ارتقاء می‌یابد.

بدین‌سان عضویت در قبیله تسلیم شهروندی جهان می‌گردد. اما از آنجا که هر کسی، نظر به مخلوقیت انسان، به ناگزیر در نقطه خاصی شهروند جهان می‌گردد، امر محلی نیز به جای اینکه طرد شود، معنایی نوین می‌یابد. دست‌کم، این آماج ناسیونالیستهای رمانتیکی است که امر کلی را از گذر جزئی می‌جویند و هر ملتی را به این دیده می‌نگرند که به شیوه متمایز خویش بر آن تفوق یابند. از سوی دیگر، برخی از الگوهای [عصر] روشنگری مفهوم ملت، با تحقیر این قبیل دژخویها به مثابه سدّی در برابر آزادی فراگیر، می‌توانند در قبال ناهمانندیهای محلی کم‌وبیش تند و خشنتر باشند؛ بدین‌سان محلیت (Regionality) زیر بار عقلانیت خرد می‌شود. اگر فرهنگ به مثابه یک ایده در این روزگار به پیش می‌خروشد، بیش از هر چیز از آن‌روست که فرهنگهای فعلی به ایفای نقش جاه‌طلبانه‌تری بر صحنه سیاسی جهان مشغول‌اند. اکنون فرهنگها به شالوده دولت-ملت بدل گشته‌اند، لکن دولت-ملتی که، با وجود این، از آنها فرا می‌گذرد.

دول سیاسی متمایز از یکدیگرند، اما این تمایزها بدان درجه از اهمیت نیستند که دنیا را به لرزه درآورند. مهم این است که شما شهروند دولتی باشید که آزادیهای مدنی شما را میسر می‌سازد، نه سازوکارهای خاصی که به موجب آنها این امر تأمین می‌گردد. تا بدین‌جا، فرانسوی بودن ذاتاً مطلوبتر از شیلیایی بودن نیست. با این وصف، بنا به تعبیری فرهنگی، تعلق به یک ملت به جای دیگری از چنان اهمیت حیاتی برخوردار است که مردم، تقریباً غالب اوقات حاضرند بر سر این مسئله جان بستانند یا که جان بسپارند. اگر سیاست آن چیزی است که وحدت می‌بخشد، فرهنگ

چیزی است که تفکیک می‌کند. رجحان یک هویت فرهنگی بر هویت فرهنگی دیگر امری غیر تعقلی (*a-rational*)<sup>(۴)</sup> است، بدین معنا که اختیار تعلق به دموکراسی به عوض دیکتاتوری چنین نیست.

نژادباوری و عصبیت وطنی (شووینیزم، *chauvinism*) که می‌کوشند چنین رجحانی را بر پایه فضل یک هویت فرهنگی بر دیگری موجه سازند، صرفاً تلاشهایی تصنعی برای عقلانی ساختن آن ترجیح‌اند. اما این واقعیت که گزینش هویتی فرهنگی غیر تعقلی است حجتی علیه آن محسوب نمی‌شود، درست همانگونه که دلیلی علیه انتخاب هم‌خوابه یک نفر نیست. در بهره‌مندی از مصاحبت مردمی که از قماش خود شخص‌اند، هیچ چیزی الزاماً کوردلانه نیست، مادامی که این معاشرت متضمن ارزش داوری نباشد (تعصب بر اینکه این مردم فطرتاً برتر از دیگران‌اند)، یا حاکی از نادیده گرفتن دیگر اقشار نباشد یا اینکه این حقیقت را کتمان نکند که هنر معاشرت با مردمی که از قماش خود فرد نیستند بخش گرانبهایی از تربیت خود اوست. در هر صورت، وفاداریهای فرهنگی ما، اعم از آنهایی که مربوط به گروه خود ما می‌گردند یا آنهایی که مربوط به دیگران‌اند، الزاماً غیر عقلانی (*irrational*) نیستند بدین جهت که آنها غیر تعقلی (*a-rational*)‌اند. گاه ما می‌توانیم برای اینگونه رجحانها اسباب و دلایلی به دست دهیم، درست به همانگونه که می‌توانیم برای انتخاب هم‌خوابه خود دلایلی عرضه کنیم. مسأله تنها این است که اینگونه رجحانها مآلاً قابل تحویل به آن علل نیستند، همانطور که به روشنی می‌توان از این واقعیت دریافت که [مثلاً] شخص دیگری بتواند دلایل عشق شما به هم‌خوابه‌تان را بی‌آنکه خود متوجه آنها باشید، دریابد.

دولت - ملت به نحوی تمام‌عیار به ستایش ایده فرهنگ نمی‌پردازد. به عکس، هر فرهنگ ملی یا قومی خاص تنها از گذر اصل وحدت‌بخش دولت، و نه به اتکاء خویش، جایگاه و قابلیت‌های خود را هویدا می‌سازد. فرهنگها ذاتاً ناقص‌اند و نیاز به مکملی چون دولت دارند تا به راستی مبدل به خویش گردند. از اینجاست که، دست‌کم نزد ناسیونالیزم رمانتیک، هر جماعت قومی تنها به موجب اینکه جماعتی است متمایز، حقی بر گردن دولت خویش دارد، چرا که دولت برترین شیوه‌ای است که از گذر آن هویت قومی می‌تواند تحقق یابد. دولتی که در بردارنده بیش از یک فرهنگ است، به طور اجتناب‌ناپذیری قاصر از این خواهد بود که حق جملگی ایشان را ادا کند. همین پیش‌فرض پیوند درونی فرهنگ و سیاست است که در به بار آوردن این همه ضایعات در دنیای مدرن یاری‌رسان بوده است، از جمله مانند گروه‌های ملی مختلفی که برای حاکمیت یک قطعه از خاک با هم به رقابت می‌پردازند. در واقع آنچه در اصل ایده ناسیونالیزم را متمایز می‌سازد داعیه حاکمیت ارضی نیست - داعیه‌ای که به رغم همه چیز، برای جنگجویان بومی و آمرای

رسانسی به قدر کافی مانوس و آشنا بوده است - بلکه ادعای حاکمیت مردم خاصی است که به حسب تصادف منطقه خاصی را متصرف شده‌اند. آنچه اینجا اساساً در معرض خطر است جمهوریخواهی است، نه سرزمین و خاک. اما اگر آنچه مانع از خودمختاری مردم می‌گردد حضور قدرتی استعماری در سرزمین آنهاست آنگاه به سادگی می‌توان دید که چگونه براهین جمهوریخواهانه دمکراتیک می‌توانند قلب به بحث ملی‌گرایانه از نژاد و سرزمین مادری و تمامیت ارضی گردند.

بنابراین اموری که به نحوی مطلوب در دولت - ملت پیوند می‌یابند، خصایل قومی (*ethos*) و حقوق انتزاعی، یگانگی قومی و فراگیری سیاسی، اجتماع (*Gemeinschaft*) و جامعه (*Gesellschaft*) و عوام‌الناس و روشنفکران جهان وطن خواهند بود. دلبستگیهای محلی و آداب و رسوم و قربتها - در یک کلام فرهنگ - به بهترین وجه محفوظ می‌مانند. اما وحدت سیاسی سبب اختلاف و وقفه نیز در آنها می‌گردد. در واقعیت، اشیاء هماهنگی و سازگاری کمتری با هم دارند. اکنون ما فراخوانده شده‌ایم تا در سطحی بالاتر و بسیار فراگیرتر نوعی از همبستگی (*solidarity*) را بازآفرینیم که گویی روزگاری در قلمرو تنگتری از فرهنگ از آن برخوردار بوده‌ایم. اکنون باید بیاموزیم که تمامی قوایی را که پیش از این برای دوستان و آشنایان، روح مکان و تبارشناسی قبیله، اندوخته بودیم، صرف خود حوزه سیاسی کنیم. دولت - ملت مرتبه‌ای است که جماعت بالقوه فراگیری از شهروندان آزاد و برابر می‌توانند در آن یکباره عینیت یابند - کمابیش، همانگونه که نهاد رمانتیک تعینی از روح جهان است. میهن (*Patria*) بود که شمارا به نام شهروند انقلابی فرانسه سَمَر ساخت؛ اما میهن جایگاه عقل و آزادی هم بود، که ابتدا در انحصار فرانسه نبودند. بی‌گمان تنها برخی از فرهنگها - آنهایی که تاکنون و رای تعصب قومی بدوی به هیأتی از مدنیت تحول یافته‌اند - پذیرا و مساعد این صورتهای برتر سیاسی خواهند گشت. همیشه آن انسانهای سبع و دذخویی که هیچ تربیت و پرورشی و صله نهاد و سرشت آنها نمی‌گردد وجود دارند. و هرگز نمی‌توان انکار کرد که حفظ این توازن ظریف فرهنگ و سیاست کار صعب و دشواری بوده است. از یک طرف، هر دولت سیاسی سخت به کناره‌های (*contours*) برخی از قومیت‌های متمایز چنگ می‌اندازد. و [این در حالی است که] فرهنگ بیشتر ثمره سیاست است تا اینکه سیاست ندیمه مطیع فرهنگ باشد. از طرف دیگر، دولت، تنها با فرونشاندن تناقضات درونی فرهنگ، می‌تواند مظهر وحدت آن باشد. به راستی این مسأله که چگونه می‌توان تناقض را باز نمود، مسأله‌ای معضل‌آفرین است، خاصه اگر همداستان با مارکس، معتقد باشیم که دولت سیاسی خود محصول تناقض است. بنابراین دولت تنها به مدد یک هومئوپاتی (*Homeopathy*) شگرف می‌تواند به درمان وضعیتی بپردازد که خود به موجب آن

بیمارگون گشته است.

معضلات دیگری نیز وجود دارند. ناسیونالیزم مدنی یا سیاسی گاه جمع ناسیونالیزم قومی و موازین خویش را به صرفه و راهگشا می‌یابد، درست همانگونه که، فی‌المثل، شالوده وحدت دولت مابعد استعماری مدرن را اسطوره‌های اصل و نسب بنیاد نهاده‌اند.

اما هر چه صورت فراگیر - عقلانی دولت با هجوم به سرچشمه‌های فرهنگ قومی در پی تقویت اقتدار خویش برآید، کلیت خود را که بر شالوده آنها بنیاد گرفته است، بیشتر به مخاطره می‌افکند. میان «دولت» و «ملت»، نظر به تحولاتی که در سطوح مختلف دارند، به راحتی خط تیره نهاده نمی‌شود. اگر صورتهای مدنی دولت نیازمند به خدمت گرفتن شور و هیجانات قومی‌اند، به مهار آنها نیز نیاز دارند. در کل ملت است، نه دولت، که مردان و زنان بر سر آن جان می‌دهند. لکن این انگیزه قدرتمند، از چشم‌انداز دولت، به همان اندازه که به طرز خوشایندی قرص و قاطع است به نحو نگران‌کننده‌ای متعصبانه نیز هست. فرهنگ، به لحاظی، آغازین (Primordial) تر از سیاست است، اما نسبت بدان از انعطاف‌پذیری کمتری برخوردار است. احتمال اینکه مردان و زنان بر سر مسائل فرهنگی و مادی به خیابانها سرازیر شوند بیشتر است تا اینکه بر سر مسائل سیاسی محض چنین کنند. مسأله فرهنگی چیزی است که با هویت معنوی فرد بستگی دارد، و مسأله مادی امری است که با هویت جسمانی فرد مرتبط می‌گردد. آنچه ما را در زمره شهروندان جهان نهاد، دولت - ملت بود؛ لکن فهم اینکه چگونه این شکل از هویت سیاسی می‌تواند انگیزه‌هایی را پدید آورد که هم ریشه‌دار و هم فرهنگی باشند دشوار بود.

به راستی هر آن کس که هویت جهانی را برای این مقصود، بس انتزاعی می‌یابد، بی‌گمان تاکنون با پیروان کلیسای کاتولیک رم روبه‌رو نگشته است. و اگر امروزه شهروند نوین جهان مدیرعامل یک شرکت باشد، در عین حال مبارز محیط‌زیستی نیز هست. به ویژه به مدد سیاستهای محیط زیستی رشته‌های پیوند میان امر محلی و جهانی، مهر و حرمت (*pietas*) رمانتیک به جایگاه و مکان و کلیت عصر روشنگری دیگر بار به سخت‌ترین وجه استحکام یافته‌اند. به هر تقدیر، مردان و زنان بسیاری به خاطر همبستگی بین‌المللی جنگ و جهد کرده‌اند و گاه جان باخته‌اند. جماعتها (*communities*) صرفاً امری محلی نیستند. با این حال، به سختی بتوان تصور کرد که امروزه مردان و زنان با فریاد «زنده باد بازار مشترک اروپا!» خود را به دست سنگرها بسپارند. مسأله این است که اسلوبهای سیاسی و صورتهای فرهنگی ما، در عصری که پایداری آرمانی یکی از دو عنصر - دولت - ملت - بیش از پیش تحت فشار قرار گرفته است، دچار آشفتگی گشته‌اند. محض نمونه می‌توان از «فرهنگ شرکت» سخن گفت، اما این صرفاً به معنای شیوه‌ای است از اجرای امری که نمونه بارز شرکتها

هستند، نه فرهنگی که این شیوه اجرایی را نزد آگاهی عمومی مشروعیت می‌بخشد. بیش ناسیونالیزم متعلق به جهانی بود بر ساخته از جزئیات واحد و خود مختار موسوم به ملت؛ ملت‌هایی که هر یک مسیر متمایز تحقق خویش را به زحمت فراهم آورده بودند. بدین سان چنین نگرشی به همراه خود قربانهای چشمگیری با اندیشه زیباشناسانه دارد. در واقع مصنوع هنری زیباشناسانه، از تمامی امور، پاسخ برجسته مدرنیته به یکی از انعطاف‌ناپذیرترین مسائل خود بود؛ نسبت بغرنج میان فردی و کلی. جای هیچ تردیدی نیست که مسائل زیباشناختی که گاه در جامعه‌ای سر برمی‌آورند که هر چه کمتر برای هنر وقت و فرصت دارد. اثر هنری، با امتناع از کلیت تهی و هم جزئیات کور، از طریق درک و فهم خود به مثابه آن نوع خاصی از تمامیت که تنها در جزئیات حسی‌اش و از گذر آنها هستی می‌یابد، وعده به شیوه کاملاً نوینی در فهم نسبت مزبور می‌دهد. «قانون» کلی و فراگیر مصنوع هنری چیزی نبود الا تألیف اجزاء سازنده خود آن. آزادی حقیقی در اینجا اطاعت از این قانون است: قانون عام اثر هنری یا شکل، آن چیزی است که اجازه می‌دهد تا هر یک از اجزایش آزادانه به خود تعیین بخشند، زیرا این قانون چیزی جز نتیجه فعالیت مشترک خود آنها نیست. بنابراین، اینجا جهانی حسی و شبه مفهومی بود، که در آن صورت انتزاعی چیزی جز مفصل‌بندی مفردات واحد نبود. هر یک از این مفردات خود را در تعیین بخشی به دیگران و از گذر آن متعین می‌ساخت، و بدین گونه آنها نشانگر نوعی اُتوپیای سیاسی بودند. چنانچه فرهنگ بتواند از طریق دولت-ملت با سیاست جهانی هماهنگ شود، فرهنگ نیز می‌تواند به همین گونه امر فراگیر و امر خاص را سازگاری بخشد.

اما اگر فرهنگ پایه و اساس دولت-ملت را می‌ساخت، اکنون تهدید به ویرانی آن می‌کند. وحدت ملی که نشان فرهنگ را بر پیشانی خود دارد، از سوی فرهنگ خُرد و متلاشی می‌گردد. اسطوره رمانتیک-ملی‌گرای وحدت فرهنگ و سیاست، که به شمار زیادی از دولت-ملت‌ها، صرف نظر از بسیاری از جنبشهای استعمارستیز، در روزگار خود به نحو چشمگیری خدمت کرده است، نمی‌تواند به سادگی از ظهور چندگانگی فرهنگی مصون بماند. چندگانگی فرهنگی، به معنایی، صرفاً چرخش کنایه‌آمیز اخیر خود تاریخ است. دولت-ملت‌ها به پشتگر می‌هویت فرهنگی منفرد خویش، تابعین مستعمراتی را خلق کردند که اخلافشان بعدها به عنوان مهاجر بدانها پیوستند، و بدین طریق وحدت فرهنگی را به مخاطره افکندند، که پیش از هر چیز به ممکن ساختن سلطه یاری رسانده بود. بدین سان فرهنگ وحدت یافته دولت-ملت از «پایین» به خطر افتاد، دقیقاً همانگونه که همزمان از «بالا» مورد هجوم واقع گشت. سرمایه‌داری فراملیتی با جهان وطنی کردن فرهنگ‌های ملی و اقتصاد ملی، به تضعیف هر دوی آنها می‌پردازد، همانگونه که ژان فرانسوا لیوتار

می‌نویسد: «یک نفر هم به موزیک رگه (reggae) گوش می‌دهد و هم فیلم وسترن می‌بیند، برای ناهار غذای مک دونالد و برای شام غذای محلی می‌خورد؛ در توکیو عطر پارسی به خود می‌زند و در هنگ کنگ لباسهای "رترو" (retro) \* به تن می‌کند.»<sup>۷</sup> در حالی که مهاجر سیار در جهان به سیر و سفر می‌پردازد، جهان به جانب جهان وطنی سیر می‌کند. مهاجر سیار نمی‌تواند به خانه برود، حال آنکه جهان وطن خانه‌ای ندارد که به آن برود.

اگر مهاجرت صورت عامیانه چندگانگی فرهنگی است، جهان‌وطنی روایت نخبه‌گرایانه آن است. هر دوی آنها ثمرات همان نظام اقتصاد جهانی‌اند. اما از آنجایی که سرمایه‌داری فراملیتی با ریشه‌کن ساختن مردان و زنان از تعلقات سنتی خود، و با افکندن هویت آنها به بحرانی مستمر انزوا و اضطراب را نیز به بار می‌آورد، از طریق عمل متقابل، در همان حال که مشغول تکثیر این جهان وطنی نوین است، فرهنگهای همبستگی تدافعی را نیز پرورش می‌دهد. هرچه جهان پیشروتر می‌گردد، به چیزهای منسوخ و کهنه بیشتر مجال رشد می‌دهد. همانگونه که هم‌آمیختگی (hybridity) شیوع می‌یابد، فریادهای بدعت نیز افزون می‌شوند.

هر رایحه از عطرهای پارسی در توکیو، می‌تواند به طبع یک جوان نازی بی‌سروپا یا یک فیلسوف میان‌سال هوادار پیوستگی اجتماعی (communitarian) مقبول افتد. همین که قالب دولت-ملت شکاف بردارد، انواع سیاستهای فرهنگی که هیچگاه تماماً در آن چارچوب ننگنیده‌اند، به ویژه سیاستهای جنسی، قادر به رشد خواهند بود. اما آنگاه که میان جهان‌وطنی و کمونالیزم (کمون‌گرایی) (communalism) جنگ مغلوبه می‌گردد، یکی با هویتی بسیار کم‌مایه و دیگری با هویتی بس پرمایه، پایداریهای گذرای ناسیونالیزم و زیبایی‌شناسی از یک سو به یک کلیت‌گرایی «مذموم» و از سوی دیگر به یک جزئی‌نگری «شر» فرو می‌شکنند؛ در همین زمان، فرهنگ و سیاست شروع به تغییر نسبت می‌کنند.

این امر می‌تواند در نظریه مابعد استعماری، میان دیگر نقاط مشاهده شود. اگر دولت-ملت همواره هم‌نوازی دروغین فرهنگ و سیاست بوده است، ناسیونالیزم انقلابی وضعیت کاملاً متمایز از آن داشته است. در اینجا فرهنگ می‌تواند مبدل به یک نیروی سیاسی دگرگون‌ساز در آن چیزی شود که چشمگیرترین جنبش رادیکال موفقیت‌آمیز تاریخ مدرن باقی می‌ماند. پس از آن لحظه تاریخی که ناسیونالیزم موجی از دولت-ملتها را آفرید، پسا استعمارگرایی، بدانگونه که جهان از آن حکایت دارد، از راه می‌رسد، بدین طریق به لحاظ زمانی پسا استعمارگرایی، پسا ملی‌گرا، مابعد انقلابی و حتی گاه پسا ایدئولوژیک و مابعد سیاسی نیز هست. لکن این واقعیت زمانی، که

نمی‌توان به جهت آن نظریه‌پسا استعمارگرا را سزاوار سرزنش دانست، می‌تواند به راحتی با میل وافر خود به مسائل هویت فرهنگی، و نه مسائل سیاستهای رادیکال، تناسب یابد، همچنانکه شمال مابعد تاریخی با جنوب مابعد استعماری رویارو می‌گردد. خلاصه اینکه، فرهنگ می‌تواند به خلع سیاسی بینجامد که پیشتر به نحوی ناگستنی وابسته‌اش بود.

از این رو، منازعات فرهنگی ما دست‌کم سه‌جانبه‌اند: میان فرهنگ به منزله مدنیت، فرهنگ به مثابه هویت و فرهنگ به عنوان امر تجارّتی یا پست‌مدرن. چه‌بسا بتوانیم این نمونه‌ها را، با ایجاز بیشتری، به عنوان تفوق، خصصت قومی و اقتصاد تعریف کنیم. چنانکه آدورنو می‌توانست بگوید که زندگی کرده بود تا آنها را ببیند؛ آنها سه پاره گسیخته آزادی‌اند که قادر به برابری و همسانی با آن نیستند. این تمایز ناپایدار است، زیرا پست‌مدرنیزم و صورت‌های آگاهانه‌تر سیاست هویت در بسیاری جهات متفق‌اند. اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است تمایز میان، مثلاً، تفنگداران مسیحی سفیدپوست مونتانا (White Christian Riflemen of Montana) و مایکل جکسون (Michael Jackson) است. این تمایز ابداً به تفاوت درجات سلامت عقل مربوط نیست، بلکه تمایزی است میان فرهنگ به مثابه هویت و فرهنگ پست‌مدرن به معنای فرهنگ مصرف‌زده (consumerist) سرمایه‌داری پیشرفته. (گستاخانه خواهد بود اگر آن را سرمایه‌داری «متأخر» بخوانیم، زیرا اصلاً نمی‌دانیم که چه اندازه متأخر است.) این دو معنا از فرهنگ از سوی فرهنگ به منزله مدنیت به چالش فراخوانده شده‌اند. فرهنگ به منزله مدنیت تنها امری زیباشناسانه نیست، بلکه معتقد است ارزش تمامی گستره زندگی در برخی از محصولات هنری کمال یافته تجسم یافته است. اگر آثار اصیل [و سنت‌ساز هنری مغرب زمین] حائز اهمیت‌اند، از آن روست که به نحوی جامع سنگ محک مدنیت‌اند، نه صرفاً به این سبب که حسن ذاتی آن را آشکار می‌سازند. این مسأله دخلی به تصاحب و تصرف زندگی اجتماعی از سوی هنر ندارد بلکه مسأله‌ای است مربوط به اینکه هنر نشانگر زیبایی و لطافت آن نحوه از زیستن است که خود جامعه باید طالب و مشتاق آن باشد. هنر معرف آن چیزی است که به امیدش زندگی می‌کنیم اما خود آن نیست. بدین نحو این مسأله هم گشوده است و هم بسته: چه کریمانه است آنگاه که هنر را به دیده خادم زندگی می‌نگریم و چه تنگ‌نظرانه است تصور اینکه هنر به تنهایی آنچه را که ارزش زیستن دارد تعیین می‌کند!

آنچه در زمانه ماروی داد این نیست که این معنا از فرهنگ در نبردی بیرحمانه با فرهنگ به مثابه هویت وامانده است؛ میان روایت‌های لیبرال و کمونالیستی از فرهنگ همواره نزاع بوده است؛ رویداد زمانه ما این است که این معنای فرهنگ با برخی از منازعات سیاسی اصلی روزگار ما، از جمله آنهایی که میان شمال و جنوب کره زمین‌اند، انطباق یافته است. فرهنگ به منزله امر زیباشناسانه و

فرهنگ به مثابه امر مردم‌شناسانه، اکنون نه تنها به نزاع آکادمیک بلکه به اتحادی ژنوپلیتیک نیز قوام می‌بخشند. در واقع، آنها نمایانگر تفاوت غرب و ماسواهای آن هستند. اما این تفاوت، به نحو جامعتری تفاوت میان تمدن لیبرال و جملگی آن صور اشتراکیت‌ری - ناسیونالیزم، بومی‌گرایی، سیاست هویت، نوفاشیزم، بنیادگرایی مذهبی، ارزشهای خانواده، سنتهای هواخواه پیوستگی اجتماعی، جنگجویان بومی، معنویت‌گرایان عصر جدید (New Ageists) - است که این تفاوت با آنها سر ستیز دارد. تلقی این امر به منزله نزاع میان مناطق «توسعه‌یافته» و «در حال توسعه» در واقع عمیقاً گمراه‌کننده است. بسیاری از این صورتهای جمعی و اشتراکی، واکنشهایی‌اند به آن کورپوراتیویزم\* (Corporativism) گسترده‌تری که آن را به عنوان سرمایه‌داری فراملیتی می‌شناسیم، همان‌که فرهنگ خودش می‌تواند واقعاً به اندازه فضای مراسم دعاخوانی (در کلیسای پروتستان) یا باشگاه تیراندازی خفقان‌آور باشد. اگر ارزشهای لیبرال و فرهنگ به مثابه همبستگی موضوعی است مربوط به شمال و جنوب، آنگاه به سختی بدانیم که چگونه، مثلاً، لیبرالیزم اسلامی را در تخالفش با بنیادگرایی مسیحی آمریکا و یا سوسیالیزم هندی را در تقابلش با نژادگرایی اروپایی، تعبیر و معنا کنیم. شمال‌کره زمین بر تملک ارزشهای روشن‌بینانه، [یا] هر آنچه که خوش دارد تا در خودخواهانه‌ترین احوال خود بر تربینی‌اش از آن خود بینگارد، هیچ حق انحصاری ندارد. با این حال جنگ و گریز میان این دو معنا از فرهنگ، اکنون مبدل به مسأله‌ای جهانی گشته است. از منظر فرهنگ، وجه مشترک یک گروه حمایت از حقوق همجنس‌بازان و یک محفل نوفاشیستی، به لحاظی، به اندازه تفاوت‌های سیاسی آنها درخور توجه است. هر دو، فرهنگ را به منزله هویت جمعی تعریف می‌کنند نه به مثابه نقد، یا آن را همچون شیوه متمایزی از زندگی می‌دانند نه صورتی از ارزش که اصلاً مناسب هیچ شیوه‌ای از زندگی نیست. تا بدین جا فرهنگ تکثرگراتر از، مثلاً، گروه حمایت از همجنس‌بازان یا یک اتحادیه صنفی (کارگری) به نظر می‌رسد. در حقیقت تکثر فرهنگ کمی فریبنده است، زیرا اصولی که از آنها دفاع می‌کند غالباً معدود و مطلق‌اند. تکثر روادارانه، دقیقاً همان چیزی است که گروه حمایت از حقوق همجنس‌گرایان برای پشتیبانی از آن به وجود می‌آید. درست است که این گروه‌ها این اصل را تا حدودی از خود فرهنگ، که می‌تواند در صورت خودظالمانه باشد، استنتاج می‌کنند، اما همین فرهنگ می‌تواند در محتوای خود به قدر کافی روشن‌بینانه نیز باشد. فرهنگ به منزله مدنیت متضمن اصول لیبرال و رهایی‌بخشی است که سیاست‌های هویت اغلب میراث‌خواران بی‌رغبت و متأخر آنها هستند. در روزگار ما هیچ

\* در فارسی معادل وافی و کاملی برای این اصطلاح نیافتیم. به علاوه، کورپوراتیویزم عملاً روشی است که تنها در برخی از جوامع سرمایه‌دارانه غربی امروز مصداق می‌یابد. - م.



رهایی بخشی سیاسی وجود ندارد که به نحوی از انحاء مرهون دوره روشنگری نباشد، ولو آنکه بتواند از این اصل و منشأ بیزار باشد.

با این وصف، آنهایی که تحریم گشته‌اند، به ناگزیر نامتمدن به نظر می‌رسند، چه پیکار و جهد آنها برای رسمیت یافتن، تمایل به اختیار صورتهای اشتراکی یا ستیزه جویانه‌ای دارد که نزد پرورش و توسعه (cultivation) لیبرالی ناخوشایندند. در نتیجه هر چه آنها با جنجال بیشتری علیه طرد و تحریم خویش زبان به اعتراض گشایند، آن طرد و تحریم بیشتر موجه به نظر می‌رسد. با وجود این باید به خاطر آورد که وجوه ناپسندیده خود پرورش و توسعه لیبرالی است که آنها را بیش از هر چیز به این ستیزه جویی سوق داده است. فرهنگها در آن حال که برای رسمیت یافتن به جهد و پیکار می‌پردازند، اغلب از عهده ظرافت و پیچیدگی و تجاهل به نفس (self-ironizing) برنمی‌آیند و مسئولیت این امر را باید متوجه همانهایی دانست که این فرهنگها را سرکوب کرده‌اند. با این حال، ظرافت و پیچیدگی و تجاهل نفس از زمره فضائل محسوب می‌شوند. اگر کسی به هنگام درگیری در محصله‌ای مرگبار نتواند تجاهل و تعریض به خویش را حفظ کند، این امر به خود تعریض و تجاهل ربطی ندارد بلکه ناشی از وضعیت وخیم و حاد اوست. این واقعیت که فرهنگ می‌تواند واجد اینگونه فضائل و محسنات باشد، درحالی که فرهنگ غالباً قادر به این کار نیست، هیچ توفیری در نفس این واقعیت نخواهد داشت. هویت فرهنگی که به موجب توانایی خود در پرداختن به تجاهل و انتقاد از خویش، به سختی تثبیت شده باشد کاملاً قابل تشخیص است.

پارادوکس سیاست هویت، به اختصار، این است که نیاز به هویت خود به منظور احساس اختیار در رهایی از آن است. تنها چیزی که از داشتن هویت بدتر است نداشتن آن است. صرف دست و دل بازانه بخش زیادی از قوا برای تأیید هویت، بر احساس فقدان آن ترجیح دارد. اما مطلوبتر از همه این است که اصلاً در هیچیک از این دو وضعیت قرار نگیریم. سیاستهای هویت، همچون تمامی سیاستهای رادیکال خودبراندازند: شخص هنگامی آزاد است که دیگر ناگزیر از دلنگرانی بیش از حد درباره کیستی خود نباشد. بدین معنا، هدف و وسیله مغایرت می‌یابند، همچنانکه این مغایرت در سیاست طبقاتی سنتی نیز وجود دارد. تنها با جدی گرفتن همانندسازی طبقاتی می‌توان به جامعه بی طبقه نائل آمد، نه با تظاهراتی لیبرال مآبانه به این که این همانندسازیها اصلاً وجود ندارند. ملال‌آورترین سیاستهای هویت آنهایی‌اند که مدعی می‌شوند هویتی کاملاً بالغ و مستقل از سوی سایرین سرکوب می‌گردد، و الهام بخش ترینشان آنهایی هستند که بتوانید در آنها، نسبت به آزادی تعیین آنچه که احیاناً طالب تحقق آن هستید، مدعی برابری با دیگران باشید.

هرگونه تأیید معتبر تفاوت دامنه‌ای فراگیر خواهد داشت. اگر وجوه مذموم پرورش و توسعه

لیبرالی، گروه‌های حمایت از حقوق همجنس‌گرایان و هم‌قماش‌های آنها را وادار به ستیزه‌جویی کرده باشد، آنگاه عکس این مطلب نیز صادق خواهد بود. تکثیر فرهنگها، فرهنگ را ناگزیر از خودآگاهی آزرانده کرده است؛ زیرا آنگاه که مدنیت صبغه رؤیت‌ناپذیر زندگی روزمره است بهتر عمل می‌کند، و برای مدنیت احساس اجبار به عینیت‌بخشی به خویش معادل تسلیم به منتقدان خود است. بنابراین فرهنگ در معرض این خطر است که تنها در مقام فرهنگی دیگر، به نسبت دچار شود. این امر به ویژه در حال حاضر قابل مشاهده است. تمدن غربی که اکنون سیاست خارجی متجاوزانه جاه‌طلبانه‌تری در پیش گرفته است، هنگامی که در معرض تهدید تلاشی فرهنگی قرار می‌گیرد، نیازمند مشروعیتی معنوی برای این پروژه است. تمدن غربی هرچه بیشتر به قلع و قمع کامل جمعیتها بپردازد، هرچه به فقر و بیکاری عمومی دامن زند، یا نظامهای باور سنتی را تضعیف کند و هرچه به خلق امواج سهمگین مهاجرت مبادرت ورزد، به همان اندازه از پس این سیاستهای غارتگرانه‌اش زنجیره‌ای از خرده‌فرهنگهای تدافعی و مبارزه‌طلب پدید می‌آیند که جامعه غربی را از درون خرد و متلاشی می‌سازند. این سیاستها از بیرون نیز منشأ ظهور نیروهای مشابهی می‌گردند. مقصود از آنچه ذکر شد این نیست که تمامی، به اصطلاح، سیاستهای هویت‌پاسخی صرفاً منفی به بی‌ثباتی اجتماعی هستند. به عکس برخی از صورت‌های این سیاستها به آسانی واپسین مرحله از آن چیزی هستند که ریموند ویلیامز (Raymond Williams) «انقلاب طویل» می‌نامید. با این حال، نتیجه این است که فرهنگ غربی دقیقاً هنگامی که محتاج تأیید و اثبات اقتدار فراگیر خویش است، دچار عجز و درماندگی می‌شود. به مجرد آنکه ارزشهای فرهنگ غربی به چالش فراخوانده شوند دیگر قابل رؤیت نخواهند بود. وحدت آرمانی فرهنگ بیش از پیش با ستیز و نزاع فرهنگها دچار اختلاف می‌گردد و دیگر قادر به فیصله بخشیدن به نزاع آنها نخواهد بود. بحران مشهور فرهنگ زمانه ما از همین جاست.

اما مشکلات دیگری نیز وجود دارند. برای شیوه‌ای از زندگی که اولویتهای سکولار، عقل‌گرایانه، ماتریالیستی و فایده‌باورانه دارد، تولید فرهنگی که مناسب و مکفی این ارزشها باشد بس دشوار است. زیرا، خود این ارزشها می‌توانند ضدفرهنگی باشند. این امر بی‌گمان معضل همیشگی سرمایه‌داری صنعتی بوده است، چراکه به سبب اعمال فرهنگ‌ستیزانه خود واقعاً هیچگاه قادر به به هم بافتن ایدئولوژی فرهنگی قانع‌کننده‌ای نبوده است. سرمایه‌داری صنعتی در عوض ناگزیر بود که برای این مقصود از سرچشمه‌های نمادین سنت انسان‌گرایانه رمانتیک بهره‌جویی کند و با این کار از مغایرت میان ایدئال نا‌کجاآبادی و فعلیت نکبت‌بار خود روی برگرفت. از این رو برای یک سرمایه‌داری به ناگزیر واگسیخته، فرهنگ نه تنها مفهومی بس یگانه بلکه بسیار متعالی نیز

هست. سرمایه‌داری در معرض خطر جلب انظار [دیگران] به خلأ مضحک میان زبان‌بازی معنوی پُر حرارت خویش و دون‌مایگی زندگی روزمره‌اش است. سرود بازار مشترک اروپا برای قادر متعال صرفاً آزارنده خواهد بود. تاکنون، همچنانکه پیشتر ملاحظه کردیم، به مجرد آنکه فرهنگ از ریشه‌های خود در مذهب بگسلد، به طرز مهلکی ناتوان می‌گردد، حتی اگر سخت به آن ریشه‌هایی بچسبند که منتهی به تسلیم خود آن به عدم ارتباط می‌گردند.

سبب این وضع صرفاً مسأله تصور اروپایی نیست که، به قول ایجاز احمد، تحت فشار است تا خود را «در شمانل اتحادی مقدس»، «عالم مسیحیت احیاء شده» یا «باشگاه رد سفیدپوست» (White Man's Club) حیاتی تازه ببخشد.<sup>۸</sup> اگر فرهنگ باید اکنون غرب فتنه‌جو و کم‌وبیش چهل تکه را در برابر آن چیزی متحد کند که به نظرش فرهنگ به تمامی معانی مذموم آن است، آنگاه رونق مجدد میراث مشترک کلاسیک، مسیحی و لیبرال-اومانیزم می‌تواند به خوبی طریقه‌ای از دفع وحشیهای چپالوگر آن سوی [جهان] را بیازماید. می‌توان از فرهنگ به معنای هنرهای زیبا انتظار داشت که نقش مهمی در هرگونه نوآفرینی از این دست ایفا کند، نوآفرینی که پاسخ بدین پرسش است که چرا مناظراتی که بر سر ویرزیل و دانته صورت می‌گیرند به هیچ وجه اموری صرفاً آکادمیک نیستند. پیمانهای نظیر ناتو و بازار مشترک اروپا، خاصه هنگامی که مواجه با دشمنان مسلمانی می‌شوند که نزد آنها فرهنگ به لحاظ روحانی مطلقاً حیاتی است، اغلب نیازمند تحکیم پیوندهای درونی خویش با چیزی خواهند بود که اندکی سفت و سخت‌تر از بوروکراسی، اهداف سیاسی مشترک یا منافع سهامی اقتصادی باشد. در این زمینه مجادلات جاری بر سر کُتب برجسته و اصیل [سنت‌ساز غرب]، معنا و مفهومی تازه به خود می‌گیرند؛ و مذهب، به رغم همه چیز، قدرتمندترین نیروی ایدئولوژیک منفردی است که تاکنون تاریخ بشر شاهدش بوده است.

سیموس هینی (Seamus Heaney) شاعر در مصاحبه‌ای چنین اظهار می‌کند که:

اگر شما صورت میراث (اروپایی) را، تقریباً به معنایی نظامی، نابود کنید؛ اگر فرهنگ یونان، هلنی، یهودی را از میان برید - بالاخره فرهنگ ادبی و هنری تقریباً همجوار کشف ما از فرهنگ اخلاقی است، مراد عدالت و آزادی و عشق است: اینها همگی در درام یونان وجود دارند؛ آنها در کتب مقدس یهودیه وجود دارند - و اگر شما این چیزها را از میان برید چه چیزی جای آنها می‌گذارد؟<sup>۹</sup>

هینی از این سنن گرانبها در برابر آنهایی که این سنن را به سان ایدئولوژی به دور می‌افکنند به درستی دفاع می‌کند؛ اما چنان سخن می‌گوید که گویی فرهنگ اروپایی میراثی است متجانس و عاری از سلبیت و تناقض. اگر اروپا به راستی مهد و زادگاه بخش عظیمی از تمدن است، آنگاه می‌توانست

حداقل شایستگی دفاع از آن را داشته باشد، زیرا اروپا دقیقاً به همان اندازه که روایتگر دانته و گوته و شاتوبریان است، قطعاً تاریخ برده‌داری و کشتار جمعی و تعصب نیز هست. و این است معنای نهفته شومتری که از شکوه و جلال فرهنگی‌اش واقعاً جداشدنی نیست. سنت اومانیست اروپایی بارها و بارها به آرمان‌رهایی انسان خدمت گزارده است؛ اما هنگامی که از این اعمال برای تمییز و تعریف هویتی انحصارطلب بهره‌برداری می‌شود، تمامی این آثار پر عظمت روح بدل به خصم ارزشهای متمدنانه می‌گردند. هینی هم قادر به وصف تأثیر حاصل از توقف فرهنگ اخلاقی در سن پترزبورگ نیست - هرچند که به زعم جورج استاینر (George Steiner) آنچه در سن پترزبورگ دچار توقف می‌شود قهوه‌خانه‌هاست:

اروپای ما، به رغم همه بحرانها و دگرگونیهای خود، هنوز هم، با شگفتی بسیار، همان امپراطوری رومی مسیحی است... اگر از پورتو (Porto) در پرتغال جنوبی تا لنینگراد، اما قطعاً نه مسکو، خطی ترسیم کنید، می‌توانید به جایی موسوم به قهوه‌خانه بروید، با روزنامه‌هایی از سراسر اروپا. می‌توانید در آنجا شطرنج بازی کنید، دُمینو بازی کنید؛ می‌توانید تمام روز را تنها به قیمت یک فنجان قهوه یا یک لیوان شراب در آنجا سر کنید، صحبت کنید، بخوانید و کار کنید. مسکو که سرحد آسیاست، هیچ‌وقت قهوه‌خانه نداشته است.<sup>۱۰</sup>

هنگامی که شخص در سن پترزبورگ به نوشیدن قهوه خود مشغول است، در عین حال، به فکر آنهایی است که در آن سوی آسیای بزرگ، محروم از کافئین و بازی دُمینو، به آرامی در بربریت فرو می‌روند.

با این وصف، فرهنگ به لحاظ زیباشناسانه، متأسفانه برای تحکیم پیوندهای درونی وحدت سیاسی کفایت نمی‌کند. اندیشه‌ای که رهایی و نجات انسانیت را با مطالعه آثار شکسپیر میسر بدانند، هیچگاه عاری از مزاح و مضحکه نبوده است. چنین فرهنگ نخبه‌باورانه‌ای، برای مبدل شدن به نیروی حقیقتاً مردمی، واقعاً ناگزیر است که گام در راه مذهب نهد. آنچه که غرب به نحوی آرمانی محتاج آن است روایتی از فرهنگ است که بیعت و وفاداری سرنوشت‌ساز و حیاتی مردم را به همراه خویش می‌آورد؛ و نام سنتی این بیعت همانا مذهب است. اثر گذاری مذهب به موجب آن جهانی بودنش نیست بل از آن روست که این آن جهانی بودن را در صورت واقعی و عملی زندگی تجسم می‌بخشد. بدین سان مذهب می‌تواند میان فرهنگ و فرهنگ، ارزشهای مطلق و زندگی روزمره پیوند ایجاد کند.

ماتیو آرنولد (Matthew Arnold) هوشمندانه به این نکته پی برد و فرهنگ را به منزله جانشین عالم مسیحیت مطرح ساخت، مسیحیتی که در کارکردهای ایدئولوژیک خود ناکام مانده بود. اما او

همچنین به زودی دریافت که مذهب، فرهنگ به معنای پرورش و توسعه همه‌جانبه را با فرهنگ به معنای کنش اصولی توأم ساخته است. اگر نظام اعتقادات مسیحی مسأله‌ای است مربوط به «معقولیت خوشایند» یا «هلنیزم»، به همین‌گونه مسأله فرائض سرسختانه یا «عبرانیت» (Hebraism)<sup>(۵)</sup> نیز خواهد بود. بدین‌سان دو معنا از فرهنگ - یکی به منزله رشد و تکامل موزون (یونانی) و دیگری به منزله تعهد متعصبانه (یهودی) - می‌توانند متفقاً هماهنگ گردند.<sup>۱۱</sup> اگر عبرانیت بتواند گرایش ویرانگر هلنیزم به کلیت متوازن را تعدیل کند، آنگاه هلنیزم نیز به همین طریق می‌تواند به تعدیل تمایل عبرانیت به جزئی‌گرایی کور بپردازد. بدین‌نحو می‌توان هم از تهی‌اندیشی خواص (patrician) احتراز کرد و هم از تعصب عوامانه (plebeian). خودانگیختگی آگاهی (هلنیزم) و انضباط سخت آگاهی عبرانیت باید یکدیگر را تعدیل کنند؛ اولی تداوم سبکسری طبقه بالا و خواص است و دومی بازیافته‌سست‌اندیشی طبقه متوسط. تعدیل این دو وجه، موجد توازن میان فرهنگ به مثابه تأمل و فرهنگ به منزله تعمل نیز هست؛ در مرحله بحران سیاسی، فرهنگ به منزله تأمل، دیگر تاب‌آوردنی نبود لکن فرهنگ، در عین حال، آن گرایش به عمل افراطی را که خود بخشی از آن بحران بوده است مهار و متوقف می‌کند.

بنابراین فرهنگ به اثبات راه‌حلی مشکوک پرداخته است. از یک طرف، هر تلاشی در جهت احیاء مذهب، حتی در روایت سست شاعرانه آرنولد از آن، با دنیوی‌سازی سرمایه‌دارانه بی‌وقفه تخریب می‌شود. آنچه مذهب را رسوا و بدنام می‌سازد چپ‌الحادی نیست، بلکه کوششهای این جهانی سرمایه‌داری است که به‌سان زیرساختی سکولار شده به تضعیف همان رو ساخت معنوی می‌پردازد که خود برای ثبات و استقرار خویش بدان احتیاج مبرم دارد. از طرف دیگر، هر تلاشی در جهت پیوند فرهنگ با مذهب، اکنون در معرض خطر مواجه ساختن بنیادگرایی مذهبی دیگران با انگ خود بر ماحصل [این عمل] قرار دارد و بدین‌نحو آن مبنای متعالی و اصیل انسانمدرانه لیبرال را از کف می‌دهد و مآلاً به نحوی آزارنده از مخالفان خود تمییزناپذیر می‌گردد. هلنیزم افراطی در برابر متعصبان مذهبی تن به شکست می‌دهد، اما عبرانیت مفرط صرفاً مقلد آنها خواهد گشت. بنیادگرایی مذهبی، که مرام و شیوه و نهادگان مدرنیته است، مردان و زنان را بر آن می‌انگیزد که در دفاع از جامعه خویش به اعمال ستیزه‌جویانه و خشن دست یازند، نه به مطالعه دانه یا داستایفسکی. تنها مسأله‌ای که در غرب وجود دارد این است که چنین تحجری به نقض همان ارزشهای لیبرالی مبادرت می‌ورزد که خود بنا بر دفاع از آنها داشت. از این رو تمدن غربی می‌باید از چنین فرقه‌گرایی امتناع ورزد، ولو آنکه تدابیر سیاسی و اقتصادی خودش نیز به پیدایش آن یاری رسانند. نظامهای پیشرفته سرمایه‌داری برای دفع از خودبیگانگی و بی‌هنجاری (anomie) نیازمند گونه‌ای از

نمادپردازی جمعی و مراسم و تشریفات‌اند که با همبستگی گروهی، رقابت شدید، جماعتی از قهرمانان افسانه‌ای و کارنوال تخلیه انرژیهای سرکوب‌شده، کامل و تمام‌عیار می‌گردد. آنچه تمامی اینها را یکجا فراهم می‌سازد ورزش است. ورزش نزد هواخواهانش هم بدل به تجربه‌ای هنری می‌گردد و هم یک شیوه کامل زندگی؛ از این رو به راحتی وجهه زیباشناسانه فرهنگ را با گستره جمعی و اشتراکی فرهنگ ترکیب می‌کند. گمانه‌زنی بر تبعات سیاسی جامعه بی ورزش، موضوعی بسیار جذاب است.

اگر فرهنگ از سوی فرهنگ به منزله همبستگی دچار آشفتگی می‌گردد، آنگاه به همین نحو در معرض تهدید فرهنگ پست‌مدرن یا جهان‌وطنی نیز قرار می‌گیرد. به یک معنا، فرهنگ والا و پست‌مدرن بیش از پیش به هم آمیخته‌اند تا «عنصر مسلط» فرهنگی جوامع غربی را مهیا سازند. هم‌اکنون به ندرت بتوان فرهنگ والا را یافت که در ساخت و شکل‌گیری خود به شدت متأثر از اولویتهای سرمایه‌دارانه نبوده باشد. این اولویتهای بدین معنایند که چنانچه شما از ضمانت بیمه دریایی برخوردار باشید، در اجرا و به صحنه آوردن [نمایشنامه] *The Tempest* هیچ مشکلی نخواهید داشت. در هر حال پست‌مدرنیسم، مرزهای میان هنر اقلیت و توده یا همتهای مردمی آن را تدریجاً زائل کرده است. فرهنگ پست‌مدرن ممکن است خواص ستیز باشد، لکن همان اکراه عامیانه‌اش از نخبه‌گرایی می‌تواند به قدر کافی به تأیید ارزشهای محافظه‌کارانه یاری رساند. با همه این احوال، هیچ چیزی در همپایه کردن ارزشها (value-levelling) سنگدلانه‌تر از شکل کالا عمل نمی‌کند، شکلی که در جوامع محافظه‌کاراندیش به ندرت محل توجه قرار می‌گیرد. در حقیقت هر چه فرهنگ بیشتر تجاری می‌گردد، این تحمیل نظم بازار، تولیدکنندگان را بیشتر وادار به اطاعت از ارزشهای محافظه‌کارانه احتیاط و نوآوری‌ستیزی و جُبن از وقفه [و اختلال در روند یکنواخت تولید] می‌کند. بازار بهترین سازوکار حفظ جامعه‌ای است که هم به غایت آزاد و هم عمیقاً ارتجاعی است. فرهنگ تجاری بدین‌سان بر بسیاری از ارزشهای فرهنگ والا، که خود به مثابه ارزشهایی نخبه‌گرایانه تحقیرشان می‌کند، صحنه می‌گذارد. از این حیث، تفاوت این دو تنها در این است که فرهنگ تجاری می‌تواند این ارزشها را، با بسته‌بندی جادویی و نخبه‌ستیزانه، پوشیده نگاه دارد، در حالی که فرهنگ والا قادر به چنین کاری نیست.

به همین گونه، فرهنگ هویت می‌تواند با فرهنگ پست‌مدرن یا تجاری تداخل یابد، همچنانکه در مورد مصرف‌زدگی همجنس‌گرایان شاهد آن هستیم. فرهنگ والا خود، به نحو فزاینده‌ای از سوی فرهنگهای هویت، برای ایجاد بحران در درون علوم انسانی آکادمیک، مورد هجوم قرار گرفته است. با وجود این، اگر فرهنگ والا به معنای هنر اقلیت به منزله برخی ارزشهای معنوی نباشد، آنگاه

پست‌مدرنیزم درست در همان لحظه که بنیادهای اخلاقی و متافیزیکی جهان غرب نیازمند پایدارترین موقعیت خویش بوده‌اند، مشغول به تضعیف تدریجی آنها بوده است. این طنز بزرگ شایان تأمل و درنگ است. درست همان عملیات بازار آزاد که غرب از گذر آنها اقتدار خویش را بر باقی جهان تحمیل می‌کند، در موطن خود، به پرورش فرهنگی نسبی‌گرا و بیش از پیش شکاک مدد می‌رسانند؛ و آنگاه خود این امر به زوال و تضعیف اقتدار معنوی «فرهنگ» کمک می‌کند که برای اعطای حجابی از مشروعیت به آن عملیات جهانی موردنیاز است. فرهنگ پست‌مدرن ممکن است به مذاق فرهنگ والا خوش نیاید، اما فرهنگ والا خود در برپایی همان نظم اجتماعی که گردش و جریان چنین فرهنگی را امکان‌پذیر می‌سازد، مساهمت دارد. در این اثنا، قربانیان این فرهنگ بازار، هرچه بیشتر به صورت‌هایی از جزئی‌گرایی ستیزه‌جویانه روی می‌آورند. در تعاملی سه‌جانبه، فرهنگ به منزله معنویت از سوی فرهنگ در مقام کالا مُضمحل می‌گردد تا فرهنگ به مثابه هویت پا به عرصه وجود نهد.

در مقیاس جهانی، نزاع مذکور، اینجا، میان فرهنگ در مقام کالا و فرهنگ به مثابه هویت در جریان است. فرهنگ والای باخ و پروست به عنوان نیرویی مادی به دشواری قادر به رقابت با جاذبه‌های صنعت فرهنگ، تمثال مذهبی یا رأیت ملی خواهد بود. بنا به تعبیری فرویدی، فرهنگ به عنوان والايش (sublimation) به سختی قادر به مقابله با فرهنگ به عنوان ارضای حیاتی (libidinal gratification) است. به لحاظ روانشناختی نیز سیاست هویت ریشه‌ای‌تر از فرهنگ به عنوان والايش است. سیاست هویت قادر است که نه تنها با رانه‌های بیمارگونه ددمنشانه بلکه با انگیزه‌های رهاننده نیز هدایت شود. پست‌مدرنیزم، به همراه نگاه تحقیرآمیزش به سنت، نفسانیت ثابت و پایدار و همبستگیهای گروهی، ولو آنکه به غلط جز سنگینی سایه تاریخ چیز دیگری در سنت نیافته و یا همبستگی را به خطا تنها اجماعی قهری تلقی کرده باشد، با شدت و حدت بیشتری بر این سیاستها شبهه می‌افکنند. این امر ممکن است در خصوص نوفاشیسم یا شبه‌نظامیان طرفدار مسیح در داکوتای شمالی صحت داشته باشد اما به سختی بتوان آن را در مورد کنگره ملی کشورهای آفریقایی صادق دانست. پست‌مدرنیزم برای اینگونه تمایزها هیچ مبنای نظری به دست نمی‌دهد، و از این رو در معرض خطر آن است که جنبش طبقه کارگر را به همراه بنیادگرایان یوتا (Utah) و وحدت‌طلبان آلستر [طرفداران اتحاد ایرلند شمالی و بریتانیا] یکجا روانه زباله‌دان تاریخ سازد.

در پایان قرن بیستم، غرب همچون قهرمان تمامی انسانیت، گستاخانه پاپیش‌نهاد است. عده‌ای ممکن است ادعا کنند که فرهنگ اکنون پاسدار فرهنگهاست. امر جزئی، به زبان خاص هگلی،

به مرتبه امر کلی ارتقاء یافته است - حرکتی که در آن واحد هم بدان نیرو می‌بخشد و هم تهدید به تضعیف آن می‌کند. زیرا هر جزئی نیازمند جزئی دیگری است تا خود را در پرتو آن بازشناسد، این همان نیازی است که جنگ سرد با فراغتی حیرت‌انگیز برآورده‌اش ساخت؛ اکنون غرب هرچه بیشتر، هر گزینه‌ای را به خود ختم کند، احتمال اینکه سرانجام معنای کم‌رنگتری از هویت نصیبش شود بیشتر خواهد بود. تصور ژواکوز مبورگ از امپریالیزم، بسط و گسترش تا به مرحله‌ای بود که دیگر هیچ قلمرویی برای فتح و تسخیر باز نمانده باشد، و اینگونه امپریالیزم آغاز به فروریزی بر روی خودش می‌کرد. هرچند که این دیدگاه، بی‌گمان بسیار خوشبینانه و احساساتی است، اما حقیقتاً، سیستمی که فاقد حدود و ثغور شفاف است، اگر دستخوش بحران منافع نگردد، دست‌کم احتمال اینکه در معرض بحران هویت قرار گیرد برای آن وجود خواهد داشت. چگونه یک سیستم می‌تواند بی‌امحاء خویش به خود کلیت بخشد؟ پست‌مدرنیزم هنگامی پدید می‌آید که سیستم تا بدان حد آماسیده باشد که به نظر منکر تمامی مخالفان خود گردد و بدین نحو دیگر به هیچ‌وجه یک سیستم به نظر نیاید. تمامیت، بدانگونه که به قدر کافی وسعت یافته باشد، به انبوهی از جزئیات تصادفی صرف برمی‌گردد، اما از آنجایی که هیچ‌یک از این جزئیات، به جهت تصادفی بودن، نمی‌توانند در ضدیت با دیگری تعریف و تعیین گردند، سرانجام همگی به نحوی مشکوک همسان به نظر می‌رسند، و تفاوت، که به متها درجه تحت فشار قرار گرفته است، به طرز عجیبی همانند هویت می‌گردد. هرچه جهان به نحوی زنده و پُرشور جزئیت می‌یابد، به نحوی یکنواخت همگون‌تر می‌گردد، کمابیش به مانند آن شهرهای پست‌مدرنی که همگی با تکنیک‌هایی همانند و یکسان، خود را متمایز از هم و منحصر به فرد می‌سازند. می‌توان به عکس استدلال کرد که آنچه امروزه جهان را منقسم ساخته، همان فرآیندهایی است که قرار بود بدان وحدت بخشند. نیروهای جهانگیر، برای مثال، از اینکه ناظر تفرق و تلاشی جبهه‌های قدرت بالقوه تهدیدآمیز به شماری از ملتهای کوچکتر و ضعیفتر باشند، بس خرسند خواهند بود، و خود نیز هزارچندی موجبات این تلاشی را فراهم می‌سازند. واسطه میان تفاوت و هویت، ساختار است - طریقی که تفاوتها درون الگو و ساختی معنادار و نیز روایتگر مفصل‌بندی می‌شوند. اما اگر این معنا از مفصل‌بندی توفیقی حاصل نکند، اگر دیگر سیستمی وجود نداشته باشد، آنگاه به سختی بتوان دریافت که آیا ما در جهانی زیست می‌کنیم که همه چیز در آن به طرزی شگفت متفاوت است یا اینکه بیش از پیش یکسان. در هر صورت، هیچ تخصیصی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه مفهومی کلی برای مقایسه با آن در اختیار داشته باشیم. و اگر کلیت و شمول به اعتبار امر جزئی طرد و نفی شود، آنگاه تنها چیزی که انتظارش می‌رود این است که امر جزئی نیز عاقبت به همراه آن محور گردد.



با وجود این، غرب هنوز هم باید نگران هویت خویش باشد، زیرا با فراگیر ساختن فرهنگ خویش، نه تنها درگیر دفاع از آن در برابر بیگانگان بربر می‌گردد بلکه درگیر سرکوب رژیمهایی نیز خواهد شد که جرأت به چالش خواندن سلطه او را به خود می‌دهند. فرهنگ غربی بالقوه فراگیر و کلی است، بدین معنا که ارزشهای خود را در تقابل با ارزشهای دیگران نمی‌نهد، بلکه صرفاً به آنها یادآوری می‌کند که ارزشهایش اساساً ارزشهای آنها نیز هستند. این عمل سعی در تحمیل هویتی بیگانه بر دیگران نیست، بلکه تنها یادآوری آن چیزی است که خود آنها در خفا هستند. اما سیاستهایی که حامی این کلیت‌اند بالضرورة سیاستهایی جانبدارانه خواهند بود که فعلاً هویتی نسبتاً مکفی به غرب اعطا می‌کنند. با این حال، غرب دقیقاً در مرحله‌ای که با اتحاد نامقدس شکاکیت پست‌مدرن و جزئی‌گرایی ستیزه‌جویانه از درون ناتوان گشته، در حال کلیت بخشیدن به خویش است. وانگهی، همین که غرب خود را به مانند جالوت مظلومی تعریف کند که داوودهای گردنکش را از پا درمی‌آورد، شکاف میان فرهنگ متمدن آن و رفتار واقعی‌اش به نحو آزارنده‌ای بر ملا می‌گردد؛\* شکافی که خطر مشترک تمامی اینگونه ایدئالیزمهای فرهنگی است. اگرچه این ایدئالها واجب و حیاتی‌اند، اما در کل به آسانی به شما نشان خواهند داد که چه اندوهگینانه قادر به برآوردن آنها نیستید.

در اینجا است که خود پست‌مدرنیسم، مقبولیتی متقابل کسب می‌کند، زیرا پست‌مدرنیسم این مقبولیت را چنان‌که باید باشد نشان نمی‌دهد، بلکه آن را چنان بازمی‌نمایاند که گویی واقع‌گرایی است که کاملاً به اندازه ایدئالیزم بدان نیاز دارد. مسأله تنها این است که واقع‌گرایی و ایدئالیزم هر دو ملزم‌اند به اینکه نسبت به دیگری ناموزون باشند. پست‌مدرنیسم، به عکس ایدئالیزم فرهنگی، ز رنگ و کارگشته است، اما برای این پراگماتیسم بهای گزافی می‌پردازد. پست‌مدرنیسم استاد بی‌اعتبار ساختن زیربنای مواضع دیگران است؛ با این حال قادر به انجام این کار نخواهد بود مگر آنکه خودش رانیز به طور همزمان از این زیربناها محروم سازد، و گرچه این حرکت در برکلی یا برایتون (Brighton) به نظر از اهمیت زیادی برخوردار نیست، اما بی‌شک مستلزمات جهانی آن باز هم بی‌اهمیت‌تر خواهند بود.

چنین پراگماتیسمی غرب را هم از درون و هم از بیرون در برابر بنیادگرایی خلع سلاح می‌سازد که از بی‌تابی و میل شدید ضد‌ماتریزیک دیگری به ویران ساختن مبانی خویش چندان نگران نیستند. تنها چیزی که این پراگماتیسم برای غرب بازمی‌گذارد، مدافعه‌ای فرهنگ‌گرا از اعمال اوست

\* نویسنده در این تشبیه نسبت داوود و جالوت (کتاب مقدس) را کاملاً ازگونه می‌سازد. به روایت کتاب مقدس جالوت جناب بزرگ جثه‌ای است که مغلوب داوود می‌شود. -م.

— «این دقیقاً آن چیزی است که ما بورژواهای سفید غربی برحسب تصادف انجام می‌دهیم، برمی‌گزینیم و یا از آن دست می‌کشیم» — مدافعه‌ای که نه تنها به لحاظ فلسفی بی‌مایه است بلکه نقصانش در پر تو اقتدار جهانی مهیبی که اکنون این حیطة از جهان در عمل برای خود ادعا می‌کند، به نحو مضحکی هویدا می‌شود.

اگر توصیه خود فرموده شما این است که به مابقی بنی بشر رفتار درست اخلاقی را بیاموزید، آنگاه بهتر است به جای این کار یک یادو دلیل خردپسند و خوش وجهه‌تر برای خودتان فراهم کنید. با این وصف، هر قسم از عقلانی جلوه دادن خویش که، برحسب اراده خداوند، تقدیر غرب یا تکرار ترجیح‌بند مرد سفیدپوست، وجهه و مبنای مستحکمتری به خود گیرد، لاجرم در فضای پراگماتیک، دلزده و آشکارا غیرمتافیزیکی سرمایه‌داری پیشرفته پوچ و عبث خواهد بود. این خود سیستم است که این وجوه عقلانی را، با اینکه می‌توانست از آنها منتفع گردد، به شکلی آشفته و نامنظم سامان داده است. سرمایه‌داری با به هوا فرستادن هر چیز صلب و سخت، به طبع، بنیادستیز خواهد بود؛ و این به تحریک و اکنشه‌های بنیادگرانه آن در غرب و فراسوی آن می‌پردازد. بدین نحو سرمایه‌داری با انفسال مسیان اوانجلیزم<sup>(۱)</sup> (Evangelism) و رهایی‌بخشی و نیز میان فورست گامپ (Forrest Gump) و پالپ فیکشن (Pulp Fiction)، در مواجهه با جهان ماورای خود ضعیفتر می‌گردد. مصطلح «خرده فرهنگ»، با اشاره ضمنی به این که در تقابل با ابرفرهنگی قرار دارد که به سهولت قابل شناسایی است، به لحاظی بدل به شیوه‌ای ناآگاهانه از انکار انفسال و عدم وحدت مزبور می‌گردد. اما غالب جوامع مدرن در واقع خوشه‌ای از خرده فرهنگهای متداخل‌اند و به سختی بتوان تعیین کرد که یک خرده فرهنگ خاص از کدام جهان فرهنگی هنجارین منشعب می‌گردد. اگر آنهایی که به بینی‌شان حلقه می‌آویزند و موی خود را به رنگ بنفش درمی‌آورند تشکیل‌دهنده خرده فرهنگ خاص خویش‌اند، آنگاه خانواده‌ها نیز در بسیاری از جاها که تمامی بچه‌ها فرزندان مشترک والدین دائمی‌اند، خرده فرهنگ خویش را خواهند ساخت.

ضد بنیادگرایی بازتابنده فرهنگ لذت طلب و تکثرگرا و منعطفی است که به راستی روادارتر از زعمای خویش است، اما در عین حال فرهنگی است که می‌تواند منافع واقعی بازار را نیز به همراه داشته باشد. با وجود این، این فضای اخلاقی نهایتاً در انباشتن کیسه‌هایمان به ما کمک می‌کند، اما تنها با قبول خطر زوال اقتداری که حقانیت ما را در انجام این عمل تضمین می‌کند. سرمایه‌داری پیشرفته ناگزیر از قربانی کردن ثبات و استواری نفس به پای آزادی خود می‌گردد، چنانکه گویی آنچه اکنون مانع از این آزادی می‌گردد، چیزی نبوده مگر هویتی که خود از آن برخوردار بوده است. این گزینشی نبود که مرحله کلاسیکتر همین سیستم خود را ملزم به تأمل در آن یافته باشد، بلکه این

امر به روشنی، بیشتر مربوط به اندیشه‌ای بنیادستیز می‌گردد تا دسیسه‌ای شیطانی که در پی نظام خاصی از بازار است. این امر همچنین می‌تواند نقد ارزشمندی را بر جنبه‌های شوم‌تر فرهنگ به مثابه زمین و روح قومی فراهم آورد. تلقی اینکه هویتی جمعی متکی به پشتوانه‌ای کیهانی است بس خطرناک است، حتی اگر فرهنگهای همبستگی وجود داشته باشند که به مراقبت از چنین مفاهیمی بپردازند. فمینیسم بیش از همه شاهدهی بر این مدعاست. با این حال تمایز مهمی میان دو گونه صرف نظر از ذوات و مبانی وجود دارد، یکی بدان سبب که کیستی شما دیگر مسأله چندان حادی نیست و دیگری به هنگامی که تنها به منظور تحقق آنچه می‌خواهید باشید، به معنایی کاملاً قطعی از کیستی خود محتاج می‌گردید. اگر به کیستی خود در غرب وقوف ندارید، پست‌مدرنیسم آماده به خدمت است تا به شما بگوید جای هیچ نگرانی نیست؛ اگر نمی‌دانید که در نواحی کم‌ثروت تر کرة زمین چه کسی هستید، شاید نیازمند خلق موقعیتهایی باشید که فهم این مطلب در آنها میسر گردد. یکی از عناوین سنتی این پرس و جو، ناسیونالیسم انقلابی بوده است، عنوانی که به هیچ رو باب طبع نظریه پست‌مدرن نیست. ناسیونالیسم انقلابی، به تعبیری، نمایانگر جزئیت عاری از هم‌آمیختگی است، تقریباً به مانند جهان وطنی که می‌تواند به منزله عکس آن توصیف گردد. خلاصه اینکه، عده‌ای هستند که می‌توانند ضدبنیادگرایی خود را به بهای نازلی کسب کنند، دقیقاً همانگونه که عده دیگری نیز هستند، که با اجرای کامل برنامه و لوازم مدرنیته، بسیار بیش از آنهایی که چنین نکرده‌اند، بضاعت و توان به طنز و سخره گرفتن این ضدبنیادگرایی را دارند.

در هر حال، عاقبت جهانی پیش روی ماست که عده‌ای در آن کاملاً مطمئن از کیستی خویش‌اند، در حالی که سایرین هیچ اطمینانی از آن ندارند. دو موقعیتی که ابداً نامرتبط نیستند. در واقع فرهنگ پست‌مدرن به طور نمونه و بارز هم متضمن سیاست هویت است و هم تکریم (سوژه) نامتمرکز. بی‌تردید صورتهای دیگری از هویت نیز وجود دارند، از ارزشهای خانواده و صهیونیسم گرفته تا طرفداری پیوستگی اجتماع و اسلام، که پست‌مدرنیسم را شیطان مجسم می‌دانند. لکن، حتی در اینجا نیز باید متوجه قریبها باشیم. فرهنگ پست‌مدرن و فرهنگ به مثابه هویت هر دو تمایل به تلفیق دارند. آنها در تشکیک جزئی‌نگر خویش نیز به دواعی کلیت‌گرای فرهنگ والا شباهت دارند. پست‌مدرنیسم کلیت‌گرا نیست، بلکه جهان‌وطن است و این موضوعی کاملاً متفاوت است. فضای جهانی پست‌مدرنیسم هم‌آمیخته است، حال آنکه فضای کلیت‌گرایی یکپارچه و همگن است. امر فراگیر و ملی‌دماسازند - فرهنگ فراگیر، برای مثال، خود را به منزله کالری برترین آثار فرهنگهای ملی می‌نگرد - در حالی که فرهنگ جهان‌وطن از حدود و ثغور ملی فراتر می‌رود، همانگونه که بی‌شک پول و شرکتهای فراملیتی چنین می‌کنند.

هم برای فرهنگ پست مدرن و هم برای فرهنگ هویت، چیزی بیش از آثار هنری وجود دارد - «طرز زندگی» در مورد پست مدرن و صورتهای زندگی برای فرهنگ به مثابه هویت. و آنگاه که جهان مابعد استعماری از راه می‌رسد، پیوستگیهای دیگری نیز بین آنها به وجود می‌آیند. نسبی‌گرایی فرهنگی که در غرب پست مدرن زاده شده و بازتابنده بحران هویت خود آن است، می‌تواند به گونه‌ای به ملت‌های مابعد استعماری صادر شود، که جازمانه‌ترین صورتهای تجربه‌طلبی و برتری‌جویی را پایه‌ریزی کند. همانگونه که میرا ناندا (Meera Nanda) نشان می‌دهد، آموزه پست مدرن که حقیقت را عنان‌بسته فرهنگ می‌داند، سرانجام ممکن است به «تهیه و تدارک میانی نظری و سوء تفسیرهای فزاینده برای جنبش‌های به سرعت در حال رشد ضد مدرنیست و بومی‌گرا و احیاگر فرهنگی / مذهبی منجر شود که در بسیاری از بخشهای آنچه که سابقاً موسوم به جهان سوم بود سر بر می‌آورند».<sup>۱۲</sup> آنچه که ممکن است به نظر تازه‌ترین نوآوری رادیکالیزم معرفت‌شناختی در پاریس باشد، می‌تواند در جایی دیگر به توجیه خودکامگی بینجامد. نسبی‌گرایی فرهنگی، در چرخشی عجیب، می‌تواند به تصدیق حادترین صور مطلق‌گرایی فرهنگی منتهی شود. نسبی‌گرایی فرهنگی در چشم‌انداز بلندنظرانه خود، که تمامی جهانهای فرهنگی را به یک اندازه نیک می‌نگرد، بستری عقلانی فراهم می‌سازد که بر اساس آن مطلق‌سازی هریک از این جهانهای فرهنگی میسر می‌گردد. می‌توان ناسازگاری مشابهی را در ایرلند شمالی مشاهده کرد، جایی که وحدت‌طلبان زیرکتر آستر آموخته‌اند که به زبان چندگانگی فرهنگی سخن گویند.

یک دلیل اینکه چرا پست مدرنیسم قانع‌کننده به نظر می‌رسد، این است که وعده به پرهیز از بدترین وجوه فرهنگ و فرهنگ را با نوید به حفظ ویژگیهای جذابتر آنها همراه می‌کند. اگر پست مدرنیسم در جهان وطنی فرهنگ والا مشارکت می‌جوید، به ردّ نخبه‌باوری آن نیز می‌پردازد؛ گرچه پست مدرنیسم از توده‌گرایی فرهنگ به عنوان صورتی از زندگی برخوردار است، اما ابتدا دلتنگی زنده‌وار انگارانه‌اش را بر نمی‌تابد. پست مدرنیسم همچون فرهنگ والا، بیشتر مجذوب امر زیباشناسانه است، هرچند که بیشتر در مقام بینک و لذت تا آثار هنری اصیل [و الگوساز]؛ اما پست مدرنیسم با در بر داشتن باشگاهها، میزونهای [مُد]، مراکز تجاری و معماری و نیز تشریفات و انواع ویدئوها، نوعی فرهنگ «مردم‌شناسانه» نیز هست. پست مدرنیسم همچون فرهنگ به عنوان شیوه‌ای از زندگی، امر جزئی را می‌ستاید، هرچند امر جزئی که موقتی و هم آمیخته است نه ریشه‌ای و یکپارچه. با وجود این، از آنجا که پست مدرنیسم امر مردمی و بومی را، در هر جایی از کره زمین که با آن مواجه شود، تأیید می‌کند، جزئی‌گرایی خود را با بی‌اعتنایی بی‌قید و تکلف به مکان ترکیب می‌سازد. همدلیهای مردمی پست مدرنیسم بیشتر برخاسته از شکاکیت به سلسله‌مراتب است تا تعهد

به محرومان، که خود موجب همدلیهای آن با فرهنگ به مثابه همبستگی می‌گردد. تساوی طلبی پست مدرنیزم در عین آنکه محصول کالا است، مقاومت در برابر آن نیز هست.

به همین طریق می‌توان از تمایز میان جهان‌وطنی و اینترناسیونالیزم سخن به میان آورد. کلیت‌گرایی متعلق به فرهنگ والا است و جهان‌وطنی از آن فرهنگ سرمایه‌داری جهانی؛ درحالی‌که اینترناسیونالیزم صورتی از مقاومت سیاسی در برابر آن جهان است. شعار سوسیالیستی «کارگران جهان متحد شوید!» خود به ایجاد وحدت میان اینترناسیونالیزم و همبستگی می‌پردازد؛ دو آموزه‌ای که امروزه بیش از پیش از هم گسیخته‌اند. اینترناسیونالیزم اکنون بخشی از سیمای خود سیستم سرمایه‌دارانه است، درحالی‌که همبستگیهایی که در تقابل با آن قرار دارند اغلب محلی‌اند. اگر اینترناسیونالیزم اکنون آن مهاجر بی‌خانمانِ پسا استعمارگرایی است که هیچ موطنی ندارد، روزگاری جنبش بین‌الملل کار بوده است. اینترناسیونالیزم فرهنگ (Kultur)\* بوده است، ایدئولوژی فرهنگی که در رایش سوم، که آن را به عنوان انحطاط، یهودیت، آوارگی و دسیسه تقبیح می‌کرد، به حضيض خود رسید. اگرچه جنبش طبقه کارگر پذیرای هیچ موطنی نبود، لکن به ناگزیر درون موطنی جای گرفت؛ و این، مفهوم کمابیش متمایزی از نسبت جزئی و کلی را برای آن امکان‌پذیر می‌ساخت. هدف جامعه‌ای جهان‌شمول بود و اینترناسیونالیزم وسیله؛ اما از آنجایی که کارگران، در تضاد با تحرک بی‌وقفه سرمایه، همواره پایبند زمین‌اند، امکان تحصیل اهداف و هم‌سایل، تنها از گذر امر محلی و خاص میسر می‌گشت.

خلاصه اینکه، جنبش سوسیالیستی، تقریباً به همان‌گونه که دولت-ملت سعی در پیوند امر جزئی و کلی داشت، به این کار مبادرت ورزید، اما به شیوه‌ای که مستلزم مبارزه برای تضعیف آن دولت بود. سرمایه‌داری، یا نخستین شیوه حقیقتاً جهانی تولید، به زعم اندیشه سوسیالیستی پایه‌ریز و واضع برخی از شرایط تحقق نوع محصل‌تری از کلیت بود. اما نزد مارکس آن کلیت می‌بایست دست‌کم در مرتبه تخصیص فردی تحقق می‌یافت. کمونیزم پیوندی است میان افراد آزاد کاملاً پرورش‌یافته‌ای که از گذر جامعه بورژوای لیبرال پدید آمده‌اند نه سیر فقیرای حسرت‌بار به عصر ماقبل بورژوا. اگر امکان ایجاد کلیت وجود داشته باشد، آنگاه تنها از طریق جزئیت حسن‌پذیر آن میسر خواهد بود، درست در تقابل با کلیت روشنگرانه «مذمومی» که سعی در نادیده گرفتن آن داشت. اگر پست مدرنیزم جزئی‌گرایی کلیت‌یافته است، آنگاه بینش سوسیالیزم برخاسته از کلیت‌گرایی جزئیت‌یافته خواهد بود. کلیت‌گرایی سرمایه‌دارانه با پیش هم نهادن انبوهی از

\* باید توجه داشت که روند تداول واژه فرهنگ در آلمان متمایز از دیگر کشورهای اروپایی بوده است. در زبان آلمانی برای واژه فرهنگ از Bildung استفاده می‌شود و واژه Kultur معمولاً معادل تمدن به کار می‌رود. —

فرهنگهای متفاوت، بی آنکه به تمایزات آنها اعتنا کند، نتیجه مطلوب خود را حاصل می‌کند. اکنون تنها چیزی که برای سوسیالیزم به جا مانده این است که با تأسیس فرهنگی فراگیر و کلی بر پایه همین تمایزها، امتیاز این واقعیت را مغتنم شمارد. بدین سان آنچه برای سرمایه داری واقعیت بود، برای سوسیالیزم مبدل به ارزش می‌گردد. مارکس به همان اندازه که دشمن انتزاع کلیت از افتراق است، دشمن جدایی شهروند مجرد از فرد انضمامی یا تفکیک انتزاع ارزش مبادله از تخصیص حس پذیر ارزش مصرف نیز هست.

اینترناسیونالیزم سوسیالیستی، دیگر به هیچ صورت معتبری وجود ندارد. اما این امر تنها یکی از علل مختلفی است که چرا فرهنگ در تنگنای میان کلیت‌گرایی ناقص و جزئی‌گرایی مخدوش وامانده است. نزد اندیشه سوسیالیستی، کلیت در درون امر محلی است، نه بدیلی برای آن. آنچه در برادفورد (Bradford) محل جنگ و نزاع است با جنگهای بانکوک تناسب دارد، هرچند که هر دو جنگ صورتهای متمایزی به خود می‌گیرند. فرهنگ در مقام ارزش کلی و فرهنگ به عنوان نوع خاصی از شکل زندگی ضرورتاً متعارض نیستند. این نکته از جانب کسانی که عدم تساهل و استبداد ستم‌دیدگان را، بر اساس اوضاع و احوال سیاسی آنها توجیه می‌کنند، گاه فراموش می‌شود. در واقع اینجا دلایلی برای توجیه وجود دارند؛ اما بسیاری از ستم‌دیدگان، به ویژه در شکل کارگران مرد و زن سوسیالیست، به موجب معتقدات خود، و نه به رغم میل باطنی خویش، به جای انزوای اندیشی، ذهنیتی جهانی داشته‌اند. این معتقدات آنها را بر آن داشت تا با مردمی که به همین باورها و فرهنگها تعلق داشتند، همدلی کنند و بدین طریق در قطب مقابل آن دسته از محرومان قرار گیرند که اینگونه مردان و زنان را کافرانی می‌دانستند که باید تزکیه و تصفیه شوند. لیبرالهای غربی که معتقدند در چنین شرایطی انتظاری جز این نمی‌رود و بر همین اساس از این ناپردباری حمایت می‌کنند، هم حامی سنتهای سوسیالیستی‌اند و هم جاهل به آنها.

به هر تقدیر، این گزینشی میان شهروندی جهان و عضویت بخشی محلی از آن نیست، مگر تنها به این دلیل که ما برای اهداف متفاوت در موقعیتهای مختلف بتوانیم هر دوی آنها باشیم. آنگاه که فرهنگ به منزله مدنیت و فرهنگ به مثابه هویت بر این اصرار ورزند که تنها یک دیدگاه کل‌نگر (همبین synoptic) یا تنها یک جبهه‌گیری (*prise de position*) خاص بتواند معتبر باشد، هر دو از این لحاظ جزم‌اندیش می‌گردند. آنها به معنای دقیق کلمه صرفاً معکوس یکدیگرند. حقیقت امر این است که ما بیش از پیش در جهانهای منقسم و متمایز زیست می‌کنیم و هنوز هم باید با این واقعیت کنار آییم. هیچ‌گستره «معینی» برای جامعه نمی‌توان فرض کرد، نمی‌توان تعیین کرد که آیا خیابانهای محله یک طرفدار پیوستگی اجتماعی است یا وطن یک بومی‌گرا؛ آیا جولانگاه سیاره‌ای شرکتهای

فراملیتی است یا که همبستگی بین‌المللی یک سوسیالیست. تمامی این فضاها انعطاف‌پذیر و در هم تنیده‌اند و اکنون تقریباً هر یک به طور همزمان مناسباتش را با طیفی از دیگری‌ها حفظ می‌کند. همانگونه که ریموند ویلیامز (Raymond Williams) بیان می‌کند، ما به «پژوهش صورتهای نوینی از جوامع متغیر نیاز داریم که در آنها از میان تمامی طیف غایبات اجتماعی، گستره‌های مجزایی از جامعه برای انواع مختلف مسائل و تصمیم‌گیریها مشخص می‌گردند».<sup>۱۳</sup> جای هیچ شگفتی نیست که این عبارات از جانب کسی اظهار شوند که خود را به عنوان یک اروپایی ویلزی توصیف کرده و پیوسته بر این اصرار ورزیده است که دولت - ملت برای هر سیاستی که واقعاً حائز اهمیت بوده هم بسیار دست‌وپاگیر و هم بسیار بی‌اهمیت بوده است.

بنابراین نه تنها هم‌آمیختگی ژئوپلیتیکی بلکه هم‌آمیختگی فرهنگی یا قومی نیز وجود دارد و فهم این امر می‌تواند ما را به فراسوی فرهنگ و فرهنگ رهنمون گردد. اگر فرهنگها دچار هراس از فضای بسته باشند، ممکن است بدین سبب باشد که اعضای آنها از امکانات ورود به دسته‌بندیهای سیاسی جامع‌تر بی‌بهره‌اند. شدت و حدت تعلقات محلی ما تا حدی ناشی از یک از خودبیگانگی گسترده‌تر است، اما تلفیق تعلقات زیسته‌ای است که ما بیشتر نیاز به گفتگو درباره آنها داریم، تعلقاتی که برخی از آنها محلی‌اند و برخی غیرمحلی. این که ما چگونه در یک نظم و سامان فراملی نظیر بازار مشترک اروپا مناسبات خود را «زیست می‌کنیم» دست‌کم در حال حاضر مسأله‌ای است سیاسی و نه فرهنگی؛ اما این نسبت نه تنها با وفاداریهای فرهنگی‌تر و محلی‌تر بلکه با تعهدات قومی، که به معنای واقعی کلی‌اند، همپوشی و تداخل دارد. هیچ نیازی به تصور این نیست که هر یک از این نظامها باید صرفاً واسطه‌سایرین گردد، یا همگی باید همواره در نظم خاصی مترتب گردند. فرانسیس مولرن (Francis Mulhern) به ما خاطر نشان می‌سازد که میان «هویت» و «جماعت» و «امر کلی» هیچ تقابلی بسیطی نمی‌تواند وجود داشته باشد - نه تنها به این سبب که خود هویت ضرورت کلی وجود انسان است بلکه بدین دلیل که ما همگی هم‌فراشته‌ای از این هویتها هستیم.

مولرن چنین استدلال می‌کند که جماعتها «جایگاههای تعیین هویت جمعی نیستند بلکه کاربستهایی از آنها هستند که نظم و سامان متغیرشان تا حد زیادی فرهنگ هرگونه شکل‌گیری اجتماعی را تعیین می‌کند».<sup>۱۴</sup> آنها به معنای دقیق کلمه می‌توانند به همان اندازه که کلی و فراگیرند، محلی نیز باشند و تحدید مفهوم به صرف محلی بودن به معنای بتواره‌سازی از آنهاست. می‌توان از «جماعت‌های مجرد» سخن گفت یا که ملت را به منزله «جامعه‌ای از بیگانگان شناخته‌شده» نگریم.<sup>۱۵</sup> مناسبات میان فرهنگ و سیاست، بسته به زمینه‌های آنها، به نحو مشابهی متغیرند. هیچ پیش‌فرض روشنگران‌های نباید وجود داشته باشد که سیاست را همواره برتر و ممتاز از فرهنگ تلقی

کند و یا اینکه سیاست را - همچون بسیاری از اندیشه‌های فرهنگ‌گرا - به تنهایی برای واژگون ساختن این ترتب اولویتها مکفی بدانند. خلاصه کلام این‌که، آن رؤیای هویت دیگر نمی‌تواند در میان امر عقلانی و عاطفی، امر مدنی و فرهنگی، که خط تیره دولت - ملت در پی حفظ آن بود، تحقق یابد. در واقع، خود ناسیونالیزم که به جعل این خط تیره کمک کرده بود، چه‌بسا امروزه به جابه‌جایی آن، همچون انتقال دمکراتیک قدرت در چارچوب یک جامعه بین‌المللی بزرگتر، یاری رساند.

با این وصف، طرق دیگری نیز وجود دارند که سیاست رادیکال از گذر آنها، هم کلیت ناتمام فرهنگ و هم جزئی‌نگری مخدوش فرهنگ را به چالش فرامی‌خواند. سیاست رادیکال، برای نمونه، در امتناع از این‌که تمامیت و تعصب را به منزله صرف مخالفان بنگرد، همین عمل را انجام می‌دهد. نزد فرهنگ، تمامیت منظر بی‌طرفانه‌آنهاست که در حال و هوایی آرنولدی، زندگی را یکنواخت و یکپارچه می‌نگرند. تنها منظر معتبر، چشم‌اندازی است که از هیچ کجا نباشد. چشم‌اندازهایی که تعلق به جای خاصی دارند، همچون آنهایی که متعلق به فرهنگهای خاص‌اند، به نحو لاجرم اجتناب‌ناپذیری جانبدارانه و کژتاب خواهند بود. رادیکالها، به عکس، چنین‌گزینشی را که میان منافع و علایق منطقه‌ای و بی‌طرفی جهانی صورت گیرد، به هیچ‌رو باز نمی‌شناسند، نمونه‌ای از اینگونه‌گزینشها مورد زنان یا اقلیتهای قومی و یا جنبش طبقه کارگر است که در ترقی و ترویج اهداف منفعت‌جویانه خویش به امکان رهانشی جهانیتر وقوف می‌یابند. گروههای خاص اجتماعی اکنون می‌توانند در نفس جانبداری و تعصب خویش، حاملان منافع و علایق مشترک باشند. جامعه از نقطه‌ای تابع و وابسته در درون خویش تمامیت یافته است نه از نقطه‌ای ممتاز بر فراز خود. منطق یک وضعیت تمامیت یافته تنها از جانب آنهایی که در زاویه دید خاصی نسبت بدان قرار گرفته‌اند گشوده می‌گردد، زیرا همانها هستند که بیش از هر چیز به آگاهی از غایات رهایی‌بخش نیاز دارند. آنها، همچنانکه ما معتقدیم، امکان آگاهی از عبارت ساده و بی‌پیرایه‌ای را دارند که ضرورت اختلاف وابستگی به جایگاه و حقیقت را نفی می‌کند.

به طور کلی، چنین به نظر نمی‌رسد که گویی غرب از جایگاه ویژه‌مناسبی برای پیروزی در منازعات فرهنگ برخوردار باشد. دست‌کم اگر این واقعیت وجود نداشت که فرهنگ به منزله مدنیت در عقبه خود از قوای مسلح عظیمی برخوردار است، آنگاه می‌توانستیم به خوبی چنین فرجامی را برای غرب نتیجه‌گیری کنیم. اگر فرهنگ والا برای تبدیل به یک نیروی سیاسی مؤثر، بیش از حد غنا و غلظت خود را از دست داده است، فرهنگ پست‌مدرن نیز به همین اندازه آسیب‌پذیر و بی‌ریشه و سیاست‌گریز گشته است. به ویژه هنگامی که فرهنگ پست‌مدرن با اسلام مقایسه می‌شود مایه رسوایی خواهد بود، زیرا فرهنگ نزد اسلام به لحاظ تاریخی ریشه‌ای و به نحو



گریزناپذیری سیاسی است. اسلام همچنین صورتی از زندگی است که شماری معتابه از مردم حاضرند در راه آن جان سپارند، این شیوه ممکن است عاقلانه نباشد، اما بی تردید سرسپر دگان اسلام بیش از آنند که بتوان با هواداران موزارت یا مادونا قیاسشان کرد. اعجازهای ارتباطات ماهواره‌ای در برابر متن مقدس توفیقی نمی‌یابند. به علاوه، فرهنگ دو ساحتی پست‌مدرن هرچه بیشتر به جهان مابعداستعماری صادر می‌گردد بیشتر می‌تواند، از طریق عمل متقابل، در آنجا به آتش جزئی‌گرایی فرهنگی دامن زند.

پست‌مدرنیزم، حداقل در جنبه‌های نظری تر خود، می‌تواند شیوه‌ی ارزشمندی برای غرب باشد تا از نخوت هویت متفرعن خویش بکاهد. اما هنگامی که پست‌مدرنیزم به جهان مابعداستعماری می‌رسد، می‌تواند در آنجا به هیأت یک مصرف‌زدگی خوش‌ظاهر، هویت‌های سنتی و جماعت‌ها را، خاصه به درون صور خلاقه‌ای از بحران بیفکند. چنین بحرانی بیش از هر چیز از آوارگی و مهاجرت و بیکاری ناشی می‌گردد تا کامیابی، و خود می‌تواند بنیادگرایی را تغذیه کند که دقیقاً واپسین امری است که پست‌مدرنیزم به غایت بی‌تعصب مصمم به پروراندن آن است. این امر در جزایر و قلمروهای بسته بنیادگرایی درون خود غرب نیز به همین سان روی می‌دهد. بنابراین، به موجب یک دیالکتیک عجیب و بعید، بنیادگرایی و ضدبنیادگرایی، به رغم ظاهر امر، ابدأ دو قطب کاملاً متضاد نیستند. ضدبنیادگرایی ممکن است ناآگاهانه به خدمتگزاری بنیادگرایی منتهی شود. فتح نهایی سرمایه‌داری - اطمینان از نفوذ فرهنگ خود به ناپیداترین زوایای پنهان کره زمین - می‌تواند به طریقی استثنایی برای خود آن نیز خطر آفرین گردد.

منازعه میان فرهنگ والا، فرهنگ به مثابه هویت و فرهنگ پست‌مدرن، مسأله‌ای نیست که مربوط به رویارویی جهان‌وطنی و امر محلی باشد؛ زیرا هر سه این دو را به انحاء مختلف تلفیق و ترکیب می‌کنند. فرهنگ والا ممکن است جهان‌وطن شود، اما غالباً ملت بنیاد نیز هست؛ فرهنگ‌های هویت می‌توانند صبغه‌ای محلی به خود گیرند، اما ممکن است که همانند فمینیسم یا اسلام بین‌المللی هم باشند؛ و فرهنگ پست‌مدرن، همانگونه که شاهد بودیم، گونه‌ای از جزئی‌گرایی کلیت‌یافته است. منازعه میان این سنخ‌های فرهنگی، در اصل منازعه میان «والا» و «پست» است، زیرا خود فرهنگ به اصطلاح والا، به نحو فزاینده‌ای با این تقسیم‌بندی مغایرت دارد، و فرهنگ هویت نه تنها مصنوعات مقدس خود، بلکه نمادهای تصویری مردمی خود را نیز در اختیار دارد. پست‌مدرنیزم، به طریقی مشابه، هم بر امر عامیانه و مردمی اشمال دارد و هم بر امر باطنی و فرقه‌ای، هم اشخاص زرنگ و کارکنسته را تماماً در خود جای می‌دهد و هم افراد پشتاز و نواندیش را در بر می‌گیرد. تمایز میان این شکل‌گیریه‌ها، تمایز پراکندگی جغرافیایی هم نیست. می‌توان فرهنگ والا را، اعم

از اینکه محلی باشید یا جهان‌وطن، هم در آسیا و هم در آمریکای شمالی پیدا کرد؛ می‌توان آن را در دانشگاه‌ها و میان جماعت روشنفکران یافت. پست مدرنیسم هم، گذشته از آنکه در تمامی اینها یافت می‌شود، در دیسکوها و مراکز خرید نیز قابل رؤیت است؛ درحالی‌که فرهنگ به مثابه هویت در خرده‌فرهنگها و احزاب سیاسی توده‌گرا و احتمالاً در میان محرومان نشو و نما می‌کند.

با همه این احوال، تعارض سیاسی میان فرهنگ و فرهنگ به نحوی فزاینده بدل به ستیزی جغرافیایی نیز گشته است. اهم منازعات میان فرهنگ والا و فرهنگ توده‌ای، آنهایی نیستند که میان استراوینسکی (Stravinsky) و یک مجموعه تلویزیونی مبتذل در جریان باشد، بلکه منازعاتی است که میان مدنیت غربی و هر آن چیزی صورت می‌گیرد که این مدنیت در جایی دیگر مترصد مقابله با آن خواهد بود. آنچه که مدنیت غربی در جایی دیگر با آن رویارو می‌گردد، همان فرهنگ است. اما فرهنگ به منزله دیگ جوشانی از ناسیونالیسم، سنت، مذهب، قومیت و شور و هیجان توده‌ای، که به دور از آنچه که به دیده غرب به عنوان پرورش و توسعه تأیید صلاحیت می‌گردد، در عداد معارضان خود غرب قرار می‌گیرد. و این دشمنان می‌توانند در درون دروازه‌های غرب هم سر برآورند. آنانی که فرهنگ را نقطه مقابل ستیزه‌جویی می‌دانند، در برابر آنهایی جبهه می‌گیرند که فرهنگ و ستیزه‌جویی را لاینفک تلقی می‌کنند. همچنانکه فرهنگ در برابر جماعت‌های محلی و شور و هیجان‌های سنتی به خشونت رفتار می‌کند. جامعه غربی از پی خویش فرهنگی از بغض و کینه (*ressentiment*) به جای می‌گذارد که از درون آن خشم و نفرت زبانه می‌کشد. کلیت‌گرایی کاذب، هرچه هویت‌های خاص را بیشتر تحقیر کند، به نحو سرسختانه‌تری بر این هویتها تأکید می‌گردد. بدین طریق هر موضعی پیوسته دیگرها را به تنگنا می‌کشاند. از آنجایی که فرهنگ مقام ویلیام بلیک (William Blake) انقلابی را تا مرتبه یک نمود انسانی بی‌زمان تنزل می‌دهد، برای فرهنگ به مثابه هویت بسیار ساده‌تر خواهد بود که او را به عنوان یک مرد سفیدرنگ مُرده (Dead White Male) کنار بگذارد و بدین نحو خود را لاجوجانه از برخی از منابع گرانبهای سیاسی محروم سازد.

در کل، تشخیص آنچه «مدرن» است از آنچه که نیست دشوار است. «جهانی شدن» تازه‌ترین مُد روز (*dernier cri*) است، اما می‌تواند همچون واپسین مرحله‌ای از شیوه تولید به نظر رسد که دیگر کهنه و خسته‌کننده گشته است. غرب مدرن است، با وجود این، مذهب و فرهنگ والا، که غرب مشروعیت خویش را از آنها مطالبه می‌کند، هر دو سنت‌گرایند. غرب اصول رسمی اخلاقی خود را از جامعه «جهان سوم» و فلسطین سده نخست اخذ می‌کند. برخی از صورتهای سیاست هویت – مانند فمینیسم – ثمره مدرنیته‌اند، درحالی‌که صورتهای دیگر (اصالت پیوستگی اجتماع، بنیادگرایی اسلامی) واپسین سنگر ایستادگی در برابر آن‌اند. حتی پست مدرنیسم، که نزد برخی از

مردان خود جدیدترین بازی شهر است، اما قطعاً آخرین بازی می‌تواند به مانند فرهنگ بی‌رمق جهان متأخر بورژوازی، موجه و مقبول به نظر رسد.

می‌توان پست‌مدرنیسم را، به جای این، به منزله «رامی سراپا سنتی تلقی کرد. پست‌مدرنیسم، به جهاتی، صرفاً تازه‌ترین تهاجم به اردوگاه نام‌گرایی است که جنگ با واقع‌گرایان وجودی را در قرون وسطا آغاز کرده بود. در حقیقت فرانک فارل (Frank Farrell) به نحو مستدلی احتجاج کرده است که مدرنیسم و پست‌مدرنیسم هر دو به واقع برخاسته از یک مبدأ متأخر قرون وسطایی‌اند. متألهان قرون وسطایی به دو دسته تقسیم می‌گشتند: گروهی که جهان نزد آنها کم‌مایه و نامتعین بود و گروهی دیگر که جهان را متراکم و متعین می‌یافتند. در اینجا مسابقه بر سر اختیار خداوند بود. اگر جهان سرشار از معنای ذاتی و درونی است، آنگاه اختیار خداوند به هر آنچه که مرجح بدانند عینیت می‌بخشد و از این رو قدرت مطلق خداوند به شدت محدود به نظر می‌رسد. بنابراین اگر واقعیت هم اختیاری و هم برخوردار از تعینی اندک باشد، آنگاه این واقعیت در برابر اراده الهی و اختیار مطلق خداوند به هیچ مقاومتی، که مصون و محفوظ به نظر رسد، مجال ظهور نمی‌دهد. شما یا بدین اعتقاد دارید که خداوند با رعایت کیفیات ذاتی جهان خویش عمل می‌کند یا اینکه جهان، جز آن کیفیاتی که خداوند بی‌هیچ‌وجه و جهتی جهان را آکنده از آنها ساخته است، کیفیات دیگری ندارد. این روایتی است از آن مسأله اخلاقی کهن که آیا اراده خداوند بر آنچه خیر است تعلق می‌گیرد یا که امر خیر خود مسبوق به اراده خداوند است. سنت کاتولیکی، به طور کلی، هوادار گزاره نخست است — مسأله «واقع‌گرایی»؛ در حالی که گزاره دوم یا موضع سازنده گرا (Constructivist) به پروتستان‌تیزم می‌رسد. بدین سان، نفس مدرن پروتستان فردگرا، با آکندن معنایی اختیاری در جهانی که محروم از دلالت‌های متراکم و کیفیات حسن‌پذیر است، مبدل به نوعی از الوهیت بدیل می‌گردد. عقل‌گرایی تنها می‌تواند نوع کم‌مایه و مفهومی و ریاضی‌تعیین را در جهان بیابد و بدین طریق آن را از ثروت مادی‌اش به یغما می‌برد، لکن آن را به مثابه توده‌ای از ماده خام برای زیایی متداوم سوژه به جا می‌گذارد. این سوژه اکنون یگانه مرجع و منشأ معنا و ارزش است و در آزادی مطلق خدای‌گونه‌اش هیچ جبر و محدودیتی را بر نمی‌تابد. تنها حدودی که بر سر راه اوست حدود ابژه‌های متعینی است که خود خلقشان می‌کند، ابژه‌هایی که همواره می‌توانند از چنگ ضبط و مهار مطلق سوژه بگریزند و او را از نو به ستوه آورند. با این وصف، حتی می‌توان، همچون آموزه متکبرانۀ فیشته — که بی‌تردید اوج تخیل بورژوازی است — خواهان نابودی این مسأله شد که سوژه صرفاً به خاطر تحقق آزادی خویش در عمل فاتحانۀ استعلا از قید و بندهای خود، آنها را مسلم و مفروض بینگارد. بدین طریق هر تعینی مبدل به تعین نفس می‌گردد. تنها آن چیزی واقعی است که با کار من آمیخته شده است، یا

آنچه که من بتوانم شخصاً اعتبارش را تأیید کنم. نزد این انسان‌مداری سرسخت پروتستان، جهان هیچ معنای فی‌نفسه‌ای ندارد؛ جهان ظلمانی و سهمناک و مهمان‌ستیز است، جایی است که ما هرگز نمی‌توانیم در آن احساس در خانه بودن کنیم. از این رو این انسان‌مداری پروتستان، فلسفه‌ای است ذاتاً تراژیک (سوگفرجام)، درست در تقابل با آن در خانه بودن کیهانی و آن اعتقاد راسخ به خیر غایی تمامی موجودات که جوهره کمدی است.

ما به همراه آرنولد و دیگران دیدیم که فرهنگ مبدل به نوعی مذهب بی‌جا و قرار می‌گردد؛ اما این امر می‌تواند به نحوی شگفت‌آور، در خصوص فرهنگ سکولار شده زندگی مدرن و پست‌مدرن نیز صادق باشد. اگر پست‌مدرنیته، به واقع صورت نابه‌نگام پروتستان‌تیزم باشد، آنگاه این امر به جای آنکه پست‌مدرنیته را در تعارض با مدرنیته قرار دهد، آن دو را همداستان و متحد می‌سازد. با این حال کانون واگرایی دو فرهنگ، در رویکردهای متباین آنها به رهایی قرار دارد. به زعم پست‌مدرنها مفهوم رهایی به مدرنیته رسوا و بی‌اعتبار و روایت‌های لیبرال کلان آن تعلق دارد. اما اگر پست‌مدرنیته کاملاً پیشاپیش مدرنیته حرکت می‌کند، معنای دیگری نیز وجود دارد که بر پایه آن پست‌مدرنیته از پشت سر مدرنیته می‌آید، زیرا مدرنیته هنوز هم آرمان بسیاری از ملت‌های جهان است، ملت‌هایی که پروژه مدرن‌سازی آنها به واسطه استعمارگرایی - یا به تعبیری پروژه مدرن‌سازی غرب - به تعویق افتاده است. اگر این ملتها هیچگاه توان پست‌مدرن بودن را نمی‌یابند، تا حدی از آن روست که غرب توان آن را دارد. بنابراین در قرن بیستم بسیاری از پروژه‌های رهایی‌بخشی مدرنیته - هرچند نه همه - مرزهای غرب را درنوردیده‌اند، تا مردمان بسیاری استقلال خویش را از سلطه و نفوذ استعماری مطالبه کنند.

بخش زیادی از نظریه مابعد استعماری - بخشی از آن که متعمل است، به تعبیری، همانند وزارت امور خارجه پست‌مدرنیسم غربی، که به امور برون‌مرزی می‌پردازد - بر این باور است که این مرحله قهرمانانه مدرنیته نه تنها در جهان مابعد استعماری، بلکه در جهان پسا استعمارگرا نیز منسوخ گشته است. دلیل این‌که ما اکنون به جای آزادی و عدالت و رهایی، از هم‌آمیختگی و قومیت و تکثر سخن گفتیم همین است. واقعیت این است که نزد ملت‌های مابعد استعماری که هنوز هم تقدیرشان با نشیب و فرازهای سرمایه غربی تعیین می‌گردد، پروژه رهایی‌بخشی همچون همیشه مطرح و بجا مانده است؛ با این وصف، به همین نسبت صورتهای سیاسی و اقتصادی مطالبات آنها ممکن است دگرگون شده باشد. مسأله صرفاً این است که غرب با اعتقاد به این‌که آن پروژه را پشت سر نهاده است در انسداد آن نزد دیگران نقشی عمده ایفا می‌کند. بدین نحو وا گذاشتن مدرنیته به گذشته به انسداد آینده کمک می‌کند. اگر برخی، در این وقفه زمانی عجیب و غریب، ناگزیرند که

برای به چنگ آوردن مدرنیته سخت بشتابند، تا حدودی به این سبب است که دیگران خود را کاملاً رویاروی آن می‌یابند. بنابراین، به ویژه در اینجا، تشخیص این‌که چه کسی به‌راستی مدرن است دشوار می‌گردد.

اگر سرمایه‌داری، به رغم آنچه که به نظر می‌رسد، اصلاً روزآمد نیست، پس برخی از صورتهای فرهنگ هویت نیز آنگونه که به نظر می‌رسند، مهجور نیستند. این روزها ما رفته‌رفته با این واقعیت مأنوس می‌شویم که میزان زیادی از سنت‌هایی که مقدس و گرامی به نظر می‌رسند متعلق به نمونه‌هایی‌اند که به نحوی آزارنده نوظهور و متأخرند و باز درمی‌یابیم که ریشهٔ ژرف‌بینیهای بسیار زیادی که از قرار معلوم به همراه هابرماس یکباره سر برآوردند، در حقیقت به هراکلیتوس بازمی‌گردد. درست است که ناسیونالیزم، که شاید سرسخت‌ترین تمامی فرهنگهای هویت باشد، اغلب تبارگرایانه (atavistic) است، اما این خود مطلبی کاملاً متفاوت است. صرف‌نظر از تبارگرایی، ناسیونالیزم ابداعی کاملاً مدرن است، بسیار جدیدتر از شکسپیر؛ هرچند که شکسپیر خود به گنجینهٔ فرهنگی غرب «مدرن» و ناسیونالیزم و در کل، به قاموس جهانی «عقب‌افتاده» تعلق دارد. می‌توان سوژهٔ جمعی ناسیونالیزم را به مثابهٔ رجعت به قبیله‌گرایی (tribalism) قلمداد کرد، اما به همین طریق می‌توان آن را به مثابهٔ تصویرگر جهان‌پسافر دگرانگریست. اگر ناسیونالیزم نگاه خیره و ثابت (و اغلب موهوم) خود را به سوی گذشته معطوف می‌سازد، بیش از هر چیز باشتاب بسیار به سوی آینده‌ای متصور حرکت می‌کند. این وقفهٔ زمانی خاص، که گذشته را همچون شیوه‌ای از مطالبهٔ آینده از نو خلق می‌کند در روزگار ما پاسخگوی برخی تجارب شجاعانه در دمکراسی توده‌ای بوده، همچنانکه مسئول میزان دهشت‌باری از تحجّر و کشتار نیز بوده است.

سیاست هویت، یکی از بی‌فایده‌ترین بی‌نظمیهای تمامی مقولات سیاسی است، از جمله هنگامی که کسانی را که خواستار رهانیدن خویش از سرکردگان قبیله‌اند با آنها می‌کند که خواهان نابودی آنها هستند. این نوع از سیاست به سختی بتواند از سوی پست‌مدرنیسمی مخاطب قرار گیرد که به خاطر زمان حال سرمدی هم به امحاء گذشته می‌پردازد و هم آینده. این نوع از سیاست همچنین نمی‌تواند به معنای واقعی مخاطب فرهنگ باشد زیرا فرهنگ خود را، به معنایی خاص، لایزال می‌انگارد. اگر فرهنگ قادر به رهایی‌بخشی نیست، از آن روست که واقعاً به خود، به منزلهٔ امری تاریخی، نمی‌اندیشد و بدین‌نحو هیچ حقی بر مداخله در امور تحت‌القمری (زمینی) ندارد. (sublunary affairs)

فرهنگ چنین وعده می‌دهد که در دهه‌های آتی نقش عمده و مهمی ایفا خواهد کرد؛ اما این وعده، که در سمع ماتیو آرنولد نوایی بس خوش و دلنشین داشت، به وضوح اصلاً خوشایند نیست.

اگر فرهنگ، در این روزگار مبدل به ابزار تأیید گشته، در عین حال صورتهای نوینی از سلطه را نیز منکشف کرده است. اما باید به خاطر داشته باشیم که منازعات فرهنگ مآلاً چهارجانبه‌اند نه سه‌جانبه؛ فرهنگ تنازع نیز وجود دارد که تأثیر متمایزی در قرن بیستم ایجاد کرده است. فرهنگ تنازعی، ضرورتاً مقوله‌ای فی‌نفسه نیست، بلکه به عکس، می‌تواند از گذر فرهنگ والا و فرهنگ پست‌مدرن و فرهنگ هویت، یا از طریق جایگشت‌های گوناگون هر سه تولید شود. در قرن بیستم می‌توان چند شکوفایی عظیم را بازشناخت: [از جمله] در نواندیشان روسی، در وایمار (Weimar) و در ضدفرهنگ‌های دههٔ شصت؛ اما همگی به هنگامی که نیروهای سیاسی بنیادساز آنها منهزم گشتند، هر بار پژمردند. این تجربه به ما آموخت که توفیق یا ناکامی فرهنگ رادیکال در نهایت تنها به موجب یک واقعیت معین می‌گردد: بخت و اقبالهای یک جنبش سیاسی گسترده‌تر.

---

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Terry Eagleton (2000) *The Idea of Culture*, Oxford, Black Well.

---

## یادداشتها\*:

(۱) نوشتن واژه فرهنگ با حرف بزرگ (Culture) نشانه دیدگاهی کلیت‌گرا و انسان‌مدارانه است که بنا بر ریشه‌های خود در عصر روشنگری فرهنگ را خاص و منحصر انسان می‌داند. فرهنگ به این معنا امری فراتر از تمایزهای قومی و محلی است و خصیصه جهانی شمول دارد. این معانی فرهنگ که متعلق به عصر روشنگری است حاکی از پیشرفت فرد انسانی به معنای عام آن است.

1. Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter", in Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations* (London, 1999), p. 51.

۲. برای یک وضع مقابل مؤثر و خاتمه‌دهنده به [تمایز] فرهنگ والا / فرهنگ پست بنگرید به:

John Frow, *Cultural Studies and Cultural Value* (Oxford, 1995), pp. 23-6.

(۲) مقصود هگل از ایده (Idee)، «امر فی نفسه و لِنفسه حقیقی، وحدت مطلق صورت عقلی و عینیت (امر برون‌ذات)» است. (Enc, § 213) هر چیزی بر اساس ایده حقیقی می‌شود. بنابراین ایده درباره صورت عقلی (Begriff) عینی و واقعی به کار می‌رود و آن را از مفهوم انتزاعی صرف متمایز می‌سازد. ایده وحدت صورت عقلی و واقعیت است. نزد هگل هر آنچه صورت عقلی و واقعیت‌اش از یکدیگر جدا باشند چیزی جز طبیعت مرده و یا یک شیء مادی نیست.

۳. به ویژه بنگرید به:

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, (Cambridge, 1989).

(۳) رورتی در کتاب: *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989 واژه Contingency را توأمأ در دو معنا مراد می‌کند، یکی به معنای حدود و تضاد و دیگر به معنای وابستگی. به گمان رورتی اندیشه تمایزیکی غربی برای امور حدودی که به روشنی مسبق به پیشینه‌های عینی نیستند وجهه‌ای نو برمی‌سازد و به نحوی برای آنها وابستگی جعل می‌کند و بدین‌سان بر تداوم تاریخی صخه می‌گذارد.

4. Kate Soper, *What is Nature?* (Oxford, 1995), p. 65.

5. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1935, reprinted London, 1961), p. 4.

۶. برای برخی آرای مفید در خصوص خط تیره گذاری، نگاه کنید به:

Tzvetan Todorov, *Human Diversity* (Cambridge, Mass., 1993), ch. 3.

(۴) قرابت صوری دو واژه a-rational و irrational بیشتر در زبان انگلیسی مشهود است؛ چنانکه معادلهای a-rational در یونانی *αλογος*، در لاتین *Alogus* و در آلمانی *Alogisch* هستند. در کل، همانگونه که از معادلهای غیرانگلیسی واژه نیز روشن می‌گردد، a-rational به معنای امری است که فاقد دلیل و استدلال و مبنای مصرح است و نمی‌توان آن را تبیین کرد و یا توضیح داد. این واژه در استعمال یونانی و لاتینی آن برای نشان دادن اعداد اصم یا کنگ نیز استفاده می‌شده است. اما کاربرد مدرن آن، با توجه به تمایز ظریفی که با irrational داشته غالباً موفقیت‌آمیز و متداول نبوده است. به هر حال در اینجا غیر تعقلی را معادل a-rational و غیرعقلانی را، طبق روال، برای irrational برگزیده‌ام؛ بدین معنا که برخی امور می‌توانند بالقوه واجد جهات و مبانی عقلانی باشند

لکن اگر ما آنها را بالفعل تعقل و تبیین نکنیم الزاماً به معنای غیر عقلانی بودن آنها نیست. از این رو تفاوت این دو در یک فرآیند بالفعل تعقل است. بنابراین بازماندن وجوه گنگ، تبیین نشده یا تعقل نشده ضرورتاً به معنای غیر عقلانی بودن آن امور نیست. پس وجود وجوه غیر تعقلی خود حاکی از عقلانی بودن یک امر است؛ تمایز میان غیر تعقلی بودن و عقلانی بودن به تعبیری تمایز در اجمال و تفصیل است.

7. Jean - François Lyotard, *The Postmodern Condition* (Manchester, 1984), p. 76.
8. Aijaz Ahmad. "Reconciling Derrida: Specters of Marx and Deconstructive Politics", in Sprinker(ed.), *Ghostly Demarcations*, p. 100.
9. Richard Kearney. *Visions of Europe* (Dublin, 1992), p. 83.
10. *Ibid.*, p. 43.

(۵) Hebrarianism (یا در اصل عبری آن: Hebrâiol) به معنای مذهب و مجموعه سُنن یهودیانی است که باستانی و اصیل‌اند؛ این واژه اغلب به تفکیک از Judaism به کار می‌رود که به معنای بخشی از جامعه یهودیان است که با جلای دیار اجدادی خویش و با مهاجرت به نقاط مختلف پراکنده گشته‌اند.

۱۱. رابرت یانگ (Robert Young) خطا پرنشان می‌سازد که عبرانیت نزد آرنولد نوعی نافرهیختگی (Philistinism) است، که متضمن غیر یهودی بودن یهودیها است - زیرا نافرهیخته (Philistine) در اصل به معنای «غیر یهودی» است. از این رو مردان انگلیسی فرهیخته و پرورش یافته مسنولیت و نقش مردمان برگزیده را به عهده می‌گیرند. بنگرید به:

*Colonial Desire*, p. 58.

(۶) اوانجلیزم (از ریشه لاتین (Euaugeliu(m) به معنای تحت‌اللفظی پیام‌آور و فرشته (ángelos) نوید خوش و نیک (eûs) است، و در اینجا به معنای وعده مسرت‌بخش رهایی و نجات نوع انسان به واسطه عمل مسیح می‌باشد. اوانجلیزم در عین حال به معنای تطابق و همسازی کامل شیوه زندگی با روح تعالیم سیره و زندگی عیسی مسیح است.

12. Meera Nanda. "Against Social De(con)struction of Science: Cautionary Tales from the Third World", in Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster (eds.), *In Defense of History* (New York, 1997), p. 75.
13. Raymond Williams, *Towards 2000* (London, 1983), p. 198.
14. Francis Mulhern. "Towards 2000, or News from You \_ Know \_ Where" in Terry Eagleton (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives* (Oxford, 1989), p. 86.
15. Paul James, *Nation Formation* (London, 1996), ch. I.
16. Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism* (Cambridge, 1996).

● واژه Philistinism (برگرفته از ریشه عبری (Pelishtim) در اصل متعلق به مردمی باستانی بوده است که بر کرانه‌های فلسطین سکونت داشته‌اند. لکن معنای امروزی آن به ویژه از قرن ۱۶ میان برخی از دانشجویان آلمانی تداول یافت که خود را، به منزله مردمان برگزیده و فرهیخته، با سایر شهروندان، به عنوان توده‌ای نافرهیخته و ملون و بی‌مایه، می‌سنجیدند.





پښتونستان د علومو او مطالعاتو فرانسې  
پرتال جامع علومو انسانی