

# اشارات‌های پست مدرنیته

زیگمونت باومن

ترجمهٔ حسن چاوشیان



این ترجمه را به

همسر من لیلا تقدیم می‌کنم

---

Bauman, Zygmunt باومان، زیگمونت، ۱۹۲۵ - م

اشارات‌های پست‌مدرنیته / زیگمونت باومان؛ ترجمه حسن چاوشیان، - تهران:  
ققنوس، ۱۳۸۴.

ISBN 964-311-562-2

۳۸۲ ص.

*Intimations of Postmodernity*

عنوان اصلی:

فهرست‌نویس بر اساس اطلاعات فیبا.  
نمایه.

۱. فرانچسکو - جنبه‌های اجتماعی. ۲. ارزش‌های اخلاقی. الف. چاوشیان، حسن،

۱۳۴۱ - مترجم، ب. عنوان.

۱۴۹/۹۷ HM ۴۴۹/ب

۱۳۸۳

۸۳-۲۱۰۰۵ م

کتابخانه ملی ایران

---

این کتاب ترجمه‌ای است از:

***Intimations of Postmodernity***

*Zygmunt Bauman*

All Rights Reserved

Authorised translation

from English language edition published by

**Routledge, a member of the Taylor & Francis Group**

© حق نشر فارسی این کتاب را انتشارات راتلیج

به انتشارات ققنوس واگذار کرده است.

تمام حقوق محفوظ است.



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارمری

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

زیگمونت باومن

اشارات‌های پست‌مدرنیته

ترجمه حسن چاوشیان

چاپ دوم

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۸۸

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۳ - ۵۶۲ - ۳۱۱ - ۹۷۸-۹۶۴

ISBN: 978-964-311-562-3

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۵۸۰۰ تومان

## فهرست

۷	مقدمه
۴۱	۱. قانونگذاران و تفسیرگران
۷۷	۲. پاسخ‌های جامعه‌شناختی به پست‌مدرنیته
۱۴۱	۳. تغییر در شکل‌بندی گفتمانی جامعه‌شناسی
۱۷۷	۴. آیا جامعه‌شناسی پست‌مدرن وجود دارد؟
۲۰۷	۵. خویشاوندان فلسفی جامعه‌شناسی پست‌مدرن
۲۵۹	۶. جهان از چشم ژان بودریار
۲۷۱	۷. کالبدشکافی کمونیسیم
۲۹۹	۸. زندگی بدون رقیب
۳۱۷	۹. نظریه جامعه‌شناختی پست‌مدرنیته
۳۴۵	پیوست: جامعه‌شناسی، پست‌مدرنیته و تبعید: مصاحبه‌ای با زیگمونت باومن
۳۷۷	نمایه نام‌ها
۳۸۰	نمایه موضوعی

## مقدمه

### افسون‌شدگی مجدد جهان، یا، چگونه می‌توان پست‌مدرنیته را روایت کرد؟

پست‌مدرنیته برای افراد بسیار متفاوت معنای بسیار متفاوتی دارد. ممکن است پست‌مدرنیته به معنای ساختمان‌هایی باشد که با نخوت و غرور «نظم و ترتیب‌ها»یی را به رخ می‌کشد که نشان می‌دهند چه چیزی با چه چیزی تناسب دارد و از چه چیزی باید پرهیز کرد تا منطق کارکردی آهن و شیشه و سیمان مراعات شود. یا شاید به معنای اثری تخیلی باشد که تفاوت‌های میان نقاشی و مجسمه‌سازی، سبک‌ها و نوع‌ها، گالری و خیابان، یا حتی تفاوت‌های میان هنر و هر چیز دیگری را زیر پا می‌گذارد. پست‌مدرنیته به معنای زندگانی‌ای است که ظاهراً بسیار شبیه سریال‌های تلویزیونی است، یا نمایش مستندی که وقتی به دلمشغولی‌های شما درباره‌ی جدا ساختن تخیل از «رخداد‌های واقعی» نمی‌گذارد. همچنین، به معنای مجوزی برای انجام دادن هر کاری است که شاید من و شما سودای آن را داشته باشیم و توصیه‌ای است به چندان‌جندی نگرفتن هر کاری که از ما یا شما سر می‌زند. پست‌مدرنیته به معنای سرعت تغییر جهان اطراف ما و آمد و شد پی‌درپی

حالات و اوضاع مختلفی است که هیچ‌کدام فرصتی برای ماندن و سخت شدن ندارند. پست‌مدرنیته به معنای توجه به همه چیز و همه جهات در آن واحد است به قسمی که نمی‌توانیم توجه خود را حتی مدتی کوتاه روی چیزی متمرکز کنیم و به هیچ چیز نمی‌توانیم نگاه واقعاً دقیقی بیندازیم. پست‌مدرنیته به معنای بازارچه‌ای مالامال از کالاهاست، کالاهایی که کاربرد اصلی آنها فقط لذت خرید آنهاست؛ به معنای زیستنی که احساسی همانند حس محبوس بودن مادام‌العمر در بازار خرید را در ما ایجاد می‌کند. به معنای آزادی پرسرور و هیجان‌انگیزی برای انجام دادن هر کاری است و عدم قطعیت بهت‌آوری در باره این که چه کاری به انجام دادنش می‌ارزد و چرا انسان باید آن را دنبال کند.

پست‌مدرنیته همه این چیزها و نیز بسیاری چیزهای دیگر است. اما همچنین - شاید بیش از هر چیز دیگر - حالتی از ذهن است. به بیان دقیق‌تر، حالت آن دسته از ذهن‌هاست که عادت (یا شاید اجبار؟) دارند در خویشتن تأمل کنند، درون خویش را بکاوند و آن‌گاه بگویند که چه یافته‌اند: حالت ذهن فیلسوفان، اندیشمندان اجتماعی، هنرمندان - همه کسانی که وقتی در حزن و تفکر فرو می‌رویم یا فقط لختی درنگ می‌کنیم تا دریابیم چه هنگام حرکت خویش را آغاز کرده‌ایم یا به حرکت وادار شده‌ایم، به آن‌ها تکیه می‌کنیم.

پست‌مدرنیته حالتی از ذهن است که بیش از هر چیز به واسطه ویرانگر بودنش مشخص می‌گردد، ویرانگری‌ای که همه چیز را به سخره می‌گیرد، می‌فرساید و محو می‌کند. گاهی به نظر می‌رسد که ذهن پست‌مدرن نقدی است که مایوسانه در لحظه پیروزی نهایی خویش غافلگیر شده است: نقدی که ادامه دادن به انتقاد را روز به روز دشوارتر می‌یابد، زیرا همه چیزهایی را که مورد انتقاد قرار می‌داده نابود ساخته است؛ با چنین نقدی، فوریت و ضرورت انتقادی بودن از میان می‌رود. چیزی برای مخالفت کردن وجود ندارد. جهان و زندگی در این جهان، به انتقادی پروسواس و بی‌وقفه از

خویشتن تبدیل گشته است - یا چنین به نظر می‌رسد. همان‌طور که هنر مدرنیستی خواهان سانسور کردن واقعیت مدرن بود و دست آخر موضوع نقد خود را به دور انداخت (نقاشی به بومی سفید، نوشتن به ورقی خالی، و موسیقی به سکوت ختم شد؛<sup>(۱)</sup> والترد ماریا<sup>۱</sup> در تلاش مایوسانه برای تزکیه اثر هنرمند، در نزدیکی کاسل<sup>۲</sup> حفره عمیقی حفر کرد، ایوکلاین<sup>۳</sup> زبندگان هنر را به باز دیدی خصوصی از دیوارهای خالی گالری‌اش دعوت کرد، رابرت بری<sup>۴</sup> ایده‌های هنری خود را با تله‌پاتی به دیگران انتقال می‌داد تا هرگونه شائبه آلودگی به واژه و رنگ را از آن‌ها بزدايد؛ و روشنبرگ<sup>۵</sup> نقاشی‌های پاک‌شده<sup>۵</sup> دوستان هنرمند خود را به فروش می‌گذاشت)،<sup>(۲)</sup> نظریه انتقادی نیز با موضوعی مواجه شده است که هیچ مقاومتی از خود نشان نمی‌دهد؛ موضوعی که چنان نرم، ذوب و سیال شده که تیغ تیز انتقاد به آسانی از آن می‌گذرد بی‌آن‌که به چیزی آسیب بزند. تراژدی‌های گذشته، با شکل غریب و بی‌تناسبی که هیچ لب‌خندی به لب نمی‌نشانند، خود را به ریشخند می‌گیرند. چه مسخره است که در تکاپوی تغییر جهت تاریخ باشیم وقتی که هیچ نشانه‌ای از اراده یا تمایلی برای جهت دادن به تاریخ وجود ندارد. چه بیهوده است که بکوشیم نشان دهیم چیزی که حقیقت دانسته می‌شود نادرست است وقتی که در هیچ چیز شهامت و رمقی نمانده تا خود را داعیه‌دار حقیقتی برای همگان و همه زمان‌ها اعلام کند. چه مضحک است مبارزه برای هنر اصیل وقتی هر کاری که تصادفاً از کسی سر می‌زند هنر محسوب می‌شود. چه بلاهت دن کیشوت‌واری است که دروغ و تحریف در بازنمایی واقعیت را افشا کنیم وقتی هیچ واقعییتی ادعا ندارد که واقعی‌تر از بازنمایی است. چه مهم‌ل است که مردم را به سمت و سویی فرا بخوانیم وقتی در دنیایی زندگی می‌کنیم که در آن همه چیز امکان‌پذیر است.

1. Walter de Maria

2. Kassel

3. Yves Klein

4. Robert Barry

5. Rauschenberg

حالت پست‌مدرن ذهن، پیروزی ریشه‌ای (اما قطعاً نامنتظر و ناخواسته) فرهنگ مدرن (یعنی فرهنگ ذاتاً انتقادی، بی‌قرار، ناراضی و سیری‌ناپذیر) بر جامعه مدرنی است که این فرهنگ قصد داشت آن را با آزاد کردن ظرفیت و استعدادش بهبود بخشد. پیروزی در نبردهای کوچک بالاخره به پیروزی در جنگ می‌انجامد. در مبارزه بی‌وقفه و سرسختانه‌رهایی‌بخش، همه موانع یکی پس از دیگری کنار زده شد، سنگرها فتح گردید، و قفل‌ها شکسته شد. در هر گام، مانعی خاص، ممنوعیت و محرومیت فوق‌العاده دردناکی مورد تهاجم بود. فرجام کار، انحلال جهانی ساختارهای متکی به قدرت بود. اما از زیر تل آوارهای نظم کهنه و نامطلوب هیچ نظم تازه و بهتری سر بر نیاورده است. پست‌مدرنیته خواهان نشان دادن حقیقتی به جای حقیقتی دیگر، فلان معیار زیبایی به جای معیاری دیگر، یا فلان آرمان زندگی به جای آرمان زندگی دیگری نیست (و در همین جاست که با فرهنگ مدرن تفاوت دارد، اگرچه زاده و میراث‌دار راستین فرهنگ مدرن است). در عوض، پست‌مدرنیته حقیقت و معیارهای زیبایی و آرمان‌های زندگی را به چیزهایی از هم گسیخته یا در حال گسیختگی تبدیل می‌کند. پست‌مدرنیته به هیچ وحی و الهامی اجازه نمی‌دهد که جای خالی قواعد از هم گسیخته / بی‌اعتبار شده را پر کند. پست‌مدرنیته خود را مهبای زندگی خالی از حقیقت، معیار و آرمان می‌کند. اغلب پست‌مدرنیته را به این خاطر نکوهش می‌کنند که به قدر کافی مثبت نیست، یا اصلاً مثبت نیست، نمی‌خواهد مثبت باشد، و در مقابل هر چیز مثبتی با انزجار آه و اوه می‌کند، و زیر خرقه زهد هر قدیسی یا هر [فرد] دارای اعتماد به نفس پروقاری بوی خنجر اسارت و بردگی را استشمام می‌کند. گویا ذهن پست‌مدرن همه چیز را تخطئه می‌کند و هیچ چیزی به ما عرضه نمی‌دارد. تخریب تنها کاری است که ذهن پست‌مدرن خوب از عهده‌اش برمی‌آید. انهدام قید و بندهای اجباری و موانع فکری و ذهنی هدف نهایی



پست‌مدرنیته و فرجام‌نبرد رهایی‌بخش است؛ به قول رورتی،<sup>۱</sup> اگر ما آزادی را پاس بداریم، حقیقت و نیکی خود خویش را پاس خواهند داشت. اما اگر ذهن پست‌مدرن به هیئت فلسفی و خودتأمل‌گرش درآید، به منتقدان خویش نشان خواهد داد که به رغم ظواهری که گفته شد، نه نوعی «ویرانی ویرانگر» بلکه نوعی «ویرانی سازنده» است، سازندگی‌ای که همواره بدان مشغول بوده است. کار ذهن پست‌مدرن به نوعی عملیات پاکسازی شبیه بوده است. ذهن پست‌مدرن همزمان با انکار آنچه حقیقت انگاشته می‌شود، و ملغای ساختن همه صور متحجر و پذیرفته شده گذشته و حال و آینده آن، پرده از حقیقت بکر و اصیل برمی‌دارد، حقیقتی که با خودنمایی‌های مدرن معیوب و تحریف شده بود. حتی از این هم بیش‌تر: ویرانگری، حقیقت حقیقت را عیان می‌سازد، حقیقتی که در نفس وجود سکنا می‌گزیند نه در خشونت‌های نثارش می‌کنند؛ حقیقتی که زیر سلطه خرد قانونگذار به آن خیانت شده است. حقیقت واقعی از پیش همان جا حضور داشته است، پیش از آن که کار شاق بنا ساختنش آغاز شده باشد؛ این حقیقت دوباره در همان زمینی جای می‌گیرد که ساخته‌های استادانه پیشین در آن برپا شده‌اند تا به ظاهر آن را نمایان سازند اما در واقع نهان و سرکوبش کنند.

«دومین انقلاب کوپرنیکی» هایدگر غالباً صورت نوعی و خط‌دهنده این تخریب ظاهر‌سازی‌های دروغین تلقی می‌شود که ذهن پست‌مدرن داعیه‌دار آن است. همان‌طور که پل ریکور<sup>۲</sup> توضیح می‌دهد، از هنگام انتشار وجود و زمان<sup>۳</sup> در سال ۱۹۲۷، فهمیدن<sup>۴</sup> پیش از آن که حالتی از دانستن را تعریف کند، حالتی از وجود داشتن<sup>۵</sup> قلمداد شده است. «فهمیدن اساساً توانایی دازاین<sup>۶</sup> در افکندن بایسته‌ترین امکاناتش در اندرون وضعیت بنیادی هستی در جهان

۱. [Richard] Rorty: فیلسوف آمریکایی (۱۹۳۱-). - م.

۲. Paul Ricoeur: فیلسوف فرانسوی. - م.

3. *Sein und Zeit*

4. *Dasein*

است. « بصیرت اصلی هایدگر را پیروانش برگرفته‌اند و استفاده‌های متعددی از آن کرده‌اند - برای مثال، گادامر<sup>۱</sup> که وظیفه بازنگری در دغدغه دیلتای<sup>۲</sup> را با عینک هایدگر برعهده گرفت. این دغدغه و مسئله در سه حوزه مورد آزمون قرار گرفته است:

حوزه هنرها، که در آن دریافت ما از واقعیت زیبایی‌شناختی مقدم بر داوری فاصله‌دار ذوقی<sup>۳</sup> است؛ حوزه تاریخ، جایی که آگاهی از وجودی که دستخوش کرد و کارهای تاریخ است مقدم بر عینیت‌بخشی‌های تاریخ‌نگاری مستند است؛ حوزه زبان، جایی که خصلت عموماً زبانی تجربه بشر مقدم است بر همه روش‌شناسی‌های زبان‌شناختی، نشانه‌شناختی و معناشناختی.<sup>(۳)</sup>

روی هم رفته می‌توان گفت که پست‌مدرنیته چیزی را به جهان بازپس می‌دهد که مدرنیته از آن دور کرده بود؛ می‌توان پست‌مدرنیته را افسون‌شدگی مجدد دنیایی دانست که مدرنیته به سختی کوشیده بود از آن افسون‌زدایی کند. همین خدعه و نیرنگ مدرن است که باطل شده؛ و همین نخوت و تفرعن خرد قانونگذار است که برملا گشته، و محکوم و رسوا شده است. همین نیرنگ و همین خرد، یعنی خرد نیرنگ‌باز است که در دادگاه پست‌مدرنیته گناهکار شناخته می‌شود.

برای مدرنیته، نبرد با سحر و طامات، جنگ آزادیبخشی بود که به اعلام استقلال عقل می‌انجامید. این جنگ اعلام خصومت‌هایی بود که دنیای دست‌نخورده و بکر را به خصمی تبدیل می‌کرد. همان‌طور که در همه قتل‌عام‌ها صادق است، جهان طبیعت (جهانی جدا از خانه فرهنگ که مدرنیته در پی بنا کردن آن بود) باید گردن زده می‌شد و، بنابراین، از اراده خودمختار و

۱. Hans-Georg Gadamer: فیلسوف آلمانی، م.

۲. Wilhelm Dilthey: فیلسوف آلمانی (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، م.

قدرت مقاومت خلع می‌گردید. این جنگ بر سر حق ابتکار عمل و عاملیت، حق ابراز عقیده در باره معناها و حق تفسیر روایت‌ها بود. برای برنده شدن در این جنگ و به چنگ آوردن همه این غنائم برای همیشه، دنیا باید بی‌روح و بی‌جان می‌شد: یعنی توان فاعلیت آن انکار می‌شد.

افسون‌زدایی از جهان، ایدئولوژی مسخر ساختن جهان بود؛ در عین حال، نشانی از عزم رام ساختن جهان به دست کسانی بود که از حق داشتن اراده برخوردار شده بودند، و نیز مشروعیت کرد و کارهایی که فقط با همین اراده - به مثابه معیار بلامنزاع درستی و شایستگی - هدایت می‌شد. در این ایدئولوژی و در کنشی که این ایدئولوژی منعکس و مشروع می‌ساخت، روح همیشه در سمتی و ماده در سمت دیگر بود. جهان مفعول کنش ارادی بود: ماده‌ای خام برای کاری که با طرح‌های بشری شکل می‌گرفت و هدایت می‌شد. معناها و طرح‌ها یکی شدند. جهان، به خودی خود، معنایی نداشت. فقط طرح بشری بود که به جهان معنا و مقصودی می‌بخشید. به این ترتیب کره زمین هیچ نبود جز انبار سنگ‌های معدنی و سایر «منابع طبیعی». درخت چیزی جز الوار نبود، و آب - بسته به شرایط - فقط منبعی برای انرژی، آبراهه، یا زباله‌دان مواد زائد گردید. رابطه‌ای که می‌توان بین زمین و جنگل و آب در نظر آورد بین سنگ‌های معدنی، الوار و زباله‌دان به سختی قابل تصور بود؛ زمین و جنگل و آب در هیئت‌های جدیدشان در میان کارکردها و مقاصد متمایز و بی‌ربط پاره‌پاره می‌شدند و کل پیوندهای طبیعی و بکر میان آن‌ها اکنون فقط تابع منطق همین کارکردها و مقاصد بود. و همراه با «بی‌جان» شدن هر چه بیش‌تر طبیعت، انسان‌ها نیز به نحو فزاینده‌ای «طبیعی» گشتند، به قسمی که این امکان پدید آمد که فاعلیت<sup>۱</sup> آن‌ها و موجودیت از ازل «اعطا شده» آن‌ها انکار شود و خود آن‌ها نیز می‌توانستند پذیرای معناهای ابرازی

باشند؛ آن‌ها نیز شبیه الوار و آبراهه بودند، نه جنگل و دریاچه. افسون‌زدایی از انسان، همچون افسون‌زدایی از کل جهان، از تلاقی گرایش به طراحی و راهبرد عقلانیت ابزاری نشئت می‌گرفت. دستاورد این تلاقی، جهانی بود که بین فاعل صاحب‌اراده و مفعول بی‌اراده به دو پاره تقسیم می‌شد؛ بین کنشگران برخورداری که اراده آن‌ها به حساب می‌آمد و باقی جهان که اراده‌اش اهمیتی نداشت - یا انکار می‌گردید یا نادیده گرفته می‌شد. علیه همین جهان افسون‌زدایی شده است که افسون‌شدگی مجدد پست‌مدرن به پا خاسته است.

### مدرنیته یا جستجوی مایوسانه ساختار

آن نوع جامعه‌ای که، با نگاه به گذشته، مدرن نامیده شد، از بطن این اکتشاف سر برآورد که نظم بشری نظامی است آسیب‌پذیر، تصادفی و فاقد بنیان‌های مطمئن. این اکتشاف تکان‌دهنده بود. در واکنش به این بهت بود که رؤیا و تلاش استحکام بخشیدن، حتمی ساختن و بنا کردن نظم بر پایه‌هایی ایمن، شکل گرفت. این واکنش، تصادف و بی‌قاعدگی را به مثابه نوعی دشمن و نظم را به مثابه وظیفه به بحث می‌گذاشت. وضعیت «خام» بشری را بی‌ارزش و ددمنش محسوب می‌کرد. حرکتی بی‌وقفه و بی‌پایان به سوی حذف همه چیزهای اتفاقی و نابود کردن همه چیزهای خودجوش و خلق‌الساعه به راه می‌انداخت. در واقع، همین جستجوی نظم بود که همه چیزهایی را که جایی برایشان نمی‌یافت به منزله تصادف و بی‌قاعدگی و، بنابراین، بی‌پایه و اساس تعبیر می‌کرد. رؤیای نظم و فعل نظم دادن، جهان - یعنی مفعول خود - را همچون آشوبگاه تصویر می‌کردند، و البته همچون آوردگاه - دلیلی قاطع برای اقدام به عمل.

کشف تصادف و بی‌قاعدگی فتح بزرگی برای عقل محسوب نمی‌شود. ما معمولاً چیزی را که دم‌دستان است نمی‌بینیم - چه رسد به این که در باره آن

فکر کنیم - تا وقتی که از دست برود و ما را متوجه خود کند. ما معمولاً قاعده‌مندی و نظم را احساس نمی‌کنیم تا وقتی که امر غیرمنتظره‌ای پیش رویمان سبز شود. ما متوجه یکنواختی امور نمی‌شویم تا وقتی که روال اوضاع دیروز دیگر راهنمای مطمئن وضعیت فردا نباشد. تصادف و بی‌قاعدگی همراه با این دریافت مکشوف گشت که اگر بخواهیم چیزها و رویدادها منظم و تکرارپذیر و قابل پیش‌بینی باشند، باید در این زمینه کاری انجام دهیم؛ آن‌ها به خودی خود چنین نخواهند بود. اطلاع از بی‌قاعدگی جهان و تصور نظم به مثابه مقصود و نتیجه فعل نظم دادن؛ مثل دوقلوها، با هم زاده شدند؛ شاید حتی مثل دوقلوهای به هم چسبیده.

از هم پاشیدن روال‌مندی‌های نظارت شده اجتماعی (که به عنوان نظم وجودی از پیش مقدر، تئوریزه می‌شود) ممکن بود تجربه سرورانگیزی باشد، اما هراس‌های ناشناخته‌ای را نیز زنده می‌کرد. سست شدن نظم متداول، برای نیرومندان و دلیران به معنای شکوفا شدن آزادی و برای ضعیفان و بزدلان به معنای مصیبت ناامنی بود. وصلت آزادی و ناامنی از پیش رقم خورده بود و مراسم شب وصلت نیز برگزار شده بود؛ همه تلاش‌هایی که پس از آن برای جدا ساختن این دو صورت گرفت به جایی نرسید، و این وصلت تا امروز به قوت خود باقی مانده است.

رنسانس، سقوط نظم از پیش مقدر را (که فقط به دلیل سقوطش عیان گشته بود) به عنوان آزادی تجلیل کرد. عقب‌نشینی خدا به معنای ورود پیروزمندان انسان بود. به بیان پیکو دلا میراندولا،<sup>۱</sup> خالق آسمانی به آدم چنین گفت: «تو باید خالق و فاتح آزاد خویش باشی؛ تو نمی‌توانی به مقام حیوانیت تنزل کنی، از بطن خویش به هیستی خدایگون از تو زاده شو... فقط تویی که می‌توانی به اراده آزاد خویش رشد کنی.»<sup>(۴)</sup> این قسم آزادی پیش از این، اگر

۱. Pico della Mirandola: فیلسوف ایتالیایی (۱۴۶۳-۱۴۹۴). - م.

هم مورد تأمل قرار می‌گرفت، عطیه‌ای آسمانی در نظر گرفته می‌شد. اکنون نوبت انسان بود؛ اما چون این نوبت بنا به مشیت الهی (تنها فرمانی که خداوند به انسان داده بود) به انسان واگذار شده بود، تکلیف انسان نیز بود. آزادی، بخت و اقبالی بود آستن تعهد و تکلیف. اکنون بر عهده انسان بود که «به هیبتی خدایگون از نوزاده» شود. این تکلیفی مادام‌العمر بود که حتی لحظه‌ای هم تعطیل‌بردار نبود. هر چیزی که کم‌تر از مطلق بود نمی‌توانست رضایت‌بخش باشد، و مطلق به معنای کمال بود که، بنا به توصیف لئون باتیستا آلبرتینی،<sup>۱</sup> هماهنگی همه اجزایی بود که چنان با یکدیگر تناسب یافته بودند که نمی‌شد چیزی بدان‌ها افزود یا از آن‌ها کاست یا چیزی را در آن‌ها عوض کرد مگر این که لطمه‌ای به کمال آن‌ها وارد آورد. آزادی انسان در آفریدن و خودآفرینی<sup>۲</sup> به این معنا بود که حال دیگر هیچ نقصان، زشتی یا محنتی حق وجود نداشت، چه رسد به این که داعیه مشروعیت داشته باشد. احتمال وقوع نقص و عدم کمال بود که دغدغه دستیابی به کمال را بیدار کرد. و حصول کمال فقط از طریق کنش امکان‌پذیر بود: کمال، محصول کار شاق «جور کردن و هماهنگ ساختن» بود. زندگی که روزی موهبت و عطیه‌ای به شمار می‌آمد بدل به دستمایه‌ای برای فن (techne) شد. ضرورت بازساختن جهان در بستر تجربه اولیه آزاد شدن پرورش یافت. ترس از هاویه و آشوبی که در صورت دست‌کشیدن از جستجوی کمال یا حتی یک لحظه غفلت از این جستجو ممکن بود جهان را دربرگیرد، این نهال را به درختی تناور تبدیل کرد.

بنابراین، جشن و سرور ناب و بی‌شائبه بسیار کوتاه بود - میان‌برده‌ای مختصر بین نظم الهی و نظم بشری، بین این که همان چیزی باشیم که بودیم و این که آن گونه که باید، خود را بسازیم. از اراسموس، میراندولا، رابله یا مونتینی تا

۱. Leon Battista Alberti: معمار ایتالیایی (۱۴۰۴-۱۴۷۲). م -

دکارت یا هابز فقط به اندازه یک نسل فاصله بود. و این جشن و سرور تنها نصیب اندک بخت آورانی شد که به شکرانه بهره‌مندی از وفور منابع بی حد و حصری که هنوز به عنوان نوعی حق زیر سؤال نرفته بود، و بنابراین بدون هیچ دغدغه‌ای در باره مبانی از آن برخوردار بودند، توانستند به «آفرینش خویش» پردازند. (این جشن و سرورها مدت مدیدی ادامه نیافت، و نمی‌توانست جهانی باشد، زیرا پای‌بست‌هایی لرزان داشت یا کاملاً از پای‌بست بی‌بهره بود، و سرچشمه‌هایش نیز زود خشک شد، و به این ترتیب تلاش برای تضمین جریان بی‌وقفه آن با حق لذت بردن از بی‌قاعدگی و تصادف تصادم کرد.)

در همین میان‌پرده کوتاه و در میان کسانی که می‌توانستند میوه‌های شیرین سقوط ناگهانی قطعیت‌های متکی به قدرت را به چنگ آورند بود که تنوع و گوناگونی نه فقط به عنوان سرنوشت انسان مقبول افتاد بلکه مشتاقانه در آغوش گرفته شد و به عنوان نشان وضعیت بشریت حقیقی به آن شادباش گفته شد. سعه صدر، خودداری از سرزنش دیگران و گفتگو با مخالفان به جای جنگیدن با آن‌ها، متانت و اعتدال ذهنی و عاطفی، اکتفا به شناخت معتبر به جای جستجوی مطلق همگی علائم نمایان فرهنگ انسان‌مدار بودند (که بعدها، از بلندی‌های جاه‌طلبی‌های مدرن، فقط نوعی «بحران شکاکیت» دانسته شد، لحظه‌ای ضعف پیش از بازیافتن نیرو) علائمی که عملاً باید مدت کوتاهی در قفسه‌های کتابخانه‌های خاک گرفته در انتظار قرن‌های آینده می‌ماندند. واقعیات سخت و خشن سیاست در دوره پس از جنگ‌های دینی و سقوط نهایی نظم فتووالی از جذابیت گوناگونی زندگی‌ها و نسبت حقیقت‌ها تا حد زیادی کاست، و سر و صدای آن را خواباند. حاکمان روشن‌اندیش و نه‌چندان روشن‌اندیش در صدد بناکردن نظم نوظهور، عامدانه و با طرح و نقشه‌ای برآمدند که سلاطین تدهین شده گذشته با چنان بلاهتی اجازه داده بودند متزلزل شود. با نگرستن از بلندای برج و باروی قدرت‌های جاه‌طلب

نوظهور، تنوع بیش‌تر شبیه آشوب، شکاکیت شبیه فساد، و مدارا شبیه سرنگونی دیده می‌شد. یقین، نظم و همگونی به صورت فرمان‌های آن روزگار درآمدند.

پس از آن، عصر طولانی جهانشهر<sup>۱</sup> (تقریباً به طول سه قرن) فرا رسید (اصطلاح شایسته‌ای که اخیراً استیون تولمین<sup>۲</sup> باب کرده است).<sup>(۵)</sup> در جهانشهر، تخیل خیال‌پردازان دست به دست عمل عمل‌پیشگان داد: مدل فکری جهان منظم با تلاش و تقلا، نظم‌دهنده سیاستمداران درآمیخت. این تخیل، همچون آینه، هماهنگی مبتنی بر سلسله‌مراتب را در احکام بلامنازع عقل منعکس می‌ساخت. و عمل نیز در پی به اجرا گذاشتن همین احکام بود که به توشیح عقل مزین بودند و، بنابراین، منازعه بر نمی‌داشتند. همان‌طور که شهر انسان آوگوستین قدیس شوکت و جلال شهر خدا را منعکس می‌کرد، دولت مدرن نیز، که قانونگذار، تعریف‌کننده، ساخت‌دهنده، جداکننده، طبقه‌بندی‌کننده، ثبت‌کننده و عمومیت‌بخش بود، بازتابی از شوکت و شکوه ضوابط عام و مطلق حقیقت دانسته می‌شد. هر آن‌کس که پیوند میان دنیا و ملکوت آوگوستین قدیس را زیر سؤال می‌برد فقط می‌توانست به نام شر و اهریمن سخن بگوید؛ و هر آن‌کس که پیوند مدرن حقیقت مطلق و قدرت مطلق را به پرسش می‌کشید فقط می‌توانست به نام نابخردی و هرچ و مرج به سخن درآید. اختلاف عقیده حتی پیش از آن که به زبان آید، نامشروع و محکوم گشته بود - به واسطه مطلق بودن وضع مسلط، عام‌گرایی جاه‌طلبی‌های آن و بی‌کم و کاست بودن سلطه آن. قطعیت و یقین نوظهور، شکاکیت را به مثابه جهل یا سوء نیت تعبیر می‌کرد، و تفاوت را ارتجاع متحجرانه یا پیش‌درآمد فضیحت کهنه‌ای که زندگی عاریتی دارد قلمداد می‌کرد.<sup>(۶)</sup> به گفته هاری ردنر،<sup>۳</sup> «درست همان‌طور که با زبان ایمان نمی‌توان

1. *cosmopolis*

2. Stephen Toulmin

3. Harry Redner



خدا را انکار کرد یا حتی به صورت جدی مورد تردید قرار داد، با زبان پیشرفت نیز نمی‌توان انکار یا تردیدی در مورد پیشرفت بیان کرد.»<sup>(۷)</sup>

بدین ترتیب امور متفاوت - غیرمتعارف و حاکی از بی‌پروایی - با فصاحت از سپاه نظم و پیشرفت (یا، به قول کنت،<sup>۱</sup> ترقی منظم و نظم مترقی) بیرون رانده شدند. این خلع درجه‌ای بود صریح، کامل و قطعی. واقعاً دلیلی نداشت با «دیگری» که، بنا به تعریف، علیه حقیقت طغیان کرده بود مدارا شود. همان‌طور که اسپینوزا<sup>۲</sup> به درستی بیان داشت، «اگر من حقیقت را بدانم و تو نسبت به آن جاهل باشی، وظیفه اخلاقی من است که تو را وادار به تغییر افکار و اعمال کنم؛ خودداری از این کار به معنای خودخواهی و ناآدمیت است.» مدرنیته فقط اعمال قدرت انسان غربی نبود، بلکه رسالت او و سند حقانیت اخلاقی و مایه مباحثاتش نیز بود. از نظر نظم بشری مبتنی بر عقل، مدارا ناشایست و غیراخلاقی است.

نظم نوظهور مدرن در جستجوی مایوسانه ساختار از دنیایی سربرآورد که به ناگهان عاری از ساختار شده بود. آرمانشهرهایی که فانوس دریایی سفر دور و دراز به سوی حکومت عقل بودند جهانی بدون زائده‌ها و امور توضیح‌ناپذیر را تجسم می‌بخشیدند - جهانی بدون تفرقه و طغیان، دنیایی که در آن، درست همانند دنیایی که پشت سر گذاشته شده بود، هر کس کار و باری خواهد داشت و هر کس با دل و جان کار خود را انجام خواهد داد: من می‌خواهم و من باید یکی خواهد شد. این دنیای خیالی از این نظر با دنیای از دست رفته تفاوت داشت که اراده و تدبیر به جای سرنوشت کور در آن حکومت می‌کرد. کارهایی که باید انجام می‌گرفت در این جا از طرح و نقشه‌ای سراسری برگرفته می‌شد که نمایندگان عقل آن را ترسیم کرده بودند؛ در دنیایی که قرار بود ساخته شود، طرح و نقشه مقدم بر نظم بود. آدمیان هیچ

۱. [Auguste] Comte: فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷). - م.

۲. [Baruch] Spinoza: فیلسوف هلندی (۱۶۳۲-۱۶۷۷). - م.

موقعیتی را مادرزاد تصاحب نمی‌کردند: مجبور بودند آموزش ببینند، تمرین کنند و به دنبال یافتن جایگاهی باشند که برازنده آن‌ها بود و آن‌ها نیز شایسته آن بودند. تعجیبی ندارد که در آرمانشهرها معماری و طراحی شهری هم به عنوان ابزار و هم به مثابه استعاره اصلی دنیای کاملی که هیچ عدم تناسبی و، بنابراین، هیچ‌گونه بی‌نظمی را برنمی‌تابد انتخاب شده بود؛ با این‌که آرمانشهرها در جزئیات تفاوت زیادی داشتند، اما همه آن‌ها با عشق و اشتیاق ریزه‌کاری‌های مربوط به نواحی شهری را ترسیم می‌کردند که به دقت از هم جدا شده بودند و هر کدام وظیفه خاص خود را بر عهده داشت. خیابان‌ها و میدان‌ها نظم هندسی ساده و پاکیزه‌ای داشتند و سلسله‌مراتب اماکن و ساختمان‌ها، که اندازه‌ها و بی‌پیرایگی تزئیناتشان نیز از پیش تجویز شده بود، بازتاب حاکمیت نظم اجتماعی بود که در دست‌های دولت قرار داشت. در شهر عقل جایی برای خیابان‌های پیچ در پیچ، کوی و برزن‌های بن‌بست و اماکن نامسکونی که به حال خود رها شده باشند وجود نداشت - بنابراین، جایی برای ولگردان، اوباش یا بی‌خانمان‌ها نیز نبود.

در این شهر ساخته عقل، که هیچ خیابان فلاکت‌زده، نقطه تاریک و ناحیه مخروبه‌ای نداشت، نظم باید برقرار می‌شد؛ هیچ نظم دیگری وجود نداشت. و از همین رو بود که فوریت، اضطرار و تقلای یأس‌آلود پدید می‌آمد: در جهان، نظم همان اندازه پدید می‌آید که ما اقدام به برقراری آن کنیم. کرد و کارهای ناشی از این باور که نظم فقط ممکن است ساخته دست بشر باشد، و نظم فقط تحمیلی ساختگی بر وضعیت طبیعی آشوبناک اشیا و آدمیان است، و به همین دلیل نظم همواره آسیب‌پذیر خواهد بود و نیازمند نظارت دائم و سیاست‌گذاری بی‌وقفه است، مشخصه اصلی (و در واقع منحصر به فرد) مدرنیته است. از این پس دیگر مجالی برای آسودن نیست، حتی یک لحظه هم نمی‌توان مراقبت و هوشیاری را رها کرد. ترس از هاویه و آشوبی که هرگز فرو نمی‌نشیند انگیزه نظم بخشیدن را هر چه قوی‌تر می‌کرد. چفت و

بست‌های نظم هیچ‌گاه به قدر کافی محکم و سنگین به نظر نمی‌رسید. گریختن از توحش وقتی آغاز شد، دیگر هرگز به پایان نخواهد رسید. استیون ال. کالینز<sup>۱</sup> در پژوهشی اخیر<sup>(۸)</sup> بر «مسئله‌هایزی» تأکید می‌کند و آن را عصارهٔ این روح مدرن می‌داند:

هابز دریافت که سیالیت حالت طبیعی جهان است و نظم باید ایجاد شود تا در برابر امر طبیعی ایستادگی کند.... جامعه دیگر انعکاسی استعلایی از امری مقدر، بیرونی و فراتر از خویش نیست که وجود را به صورت سلسله‌مراتبی سامان دهد، بلکه اکنون موجودیتی اسمی دارد که دولت حاکم به آن نظم می‌دهد، دولتی که باز نمود ساخته و پرداختهٔ آن است. ... [چهل سال پس از مرگ الیزابت] نظم نه به مثابهٔ امری طبیعی بلکه به مثابهٔ امری مصنوعی و ساختهٔ دست بشر درک می‌شد که آشکارا سیاسی و اجتماعی بود.... نظم باید طراحی می‌شد تا در برابر چیزی که همه جا حی و حاضر بود (یعنی سیلان و نوسان) ایستادگی شود.... نظم چیزی مربوط به قدرت، و قدرت چیزی مربوط به اراده و نیرو و محاسبه بود.... آنچه در کل این مفهوم‌پردازی از ایدهٔ جامعه نقش بنیادی داشت این عقیده بود که منافع عمومی، همانند نظم، مخلوق بشر است.

آفریدن نظم نه به معنای پروراندن تفاوت‌هاست و نه به معنای ریشه‌کن کردن تفاوت‌ها، بلکه به معنای مجاز داشتن آن‌هاست. و این به معنای وجود اقتداری مجازدارنده است. از سوی دیگر، به معنای غیرقانونی ساختن تفاوت‌های غیرمجاز نیز هست. نظم ضرورتاً مقوله‌ای است شامل حال همه. همچنین، باید تا ابد اردوگاهی جنگی هم باقی بماند که در محاصرهٔ دشمنان است و در تمامی مرزهای آن آتش جنگ شعله‌ور است. تفاوت غیرمجاز،

1. Stephen L. Collins

دشمن اصلی است: دشمنی که بالاخره مغلوب خواهد شد - دشمنی موقتی، گواهی بر بی‌کفایتی اشتیاق و / یا دستاویز جنگ با نظم (می‌توانیم همصدا با پیتر دی بولا<sup>۱</sup> بگوییم که نزد متفکران مدرن اولیه «تجربه‌های ناهمگون واقعیت نشان دهنده تفاوت‌هایی است که باید آن‌ها را به شباهت تبدیل کرد و از طریق مقایسه و ترکیب به صورت موضوع واحدی آن‌ها را یکپارچه کرد».)<sup>(۹)</sup> قدرت مخرب تفاوت غیرمجاز در همان خلق‌الساعه بودن و خودجوشی‌اش لانه دارد، یعنی در عدم قطعیت، پیش‌بینی‌ناپذیری و کنترل‌ناپذیری‌اش. مدرنیته دشمن حقیقی خود را در هیئت تفاوت غیرمجاز مورد حمله قرار داد: منطقه خاکستری ابهام و عدم تعین و عدم قطعیت.

دشوار می‌توان نوعی گروه اجتماعی را تصور کرد که تمایز یافته‌تر، منزوی‌تر و سلسله‌مراتبی‌تر از جمعیت پان‌اُپتیکون<sup>۲</sup> یا جامعه سراسر مرئی باشد - استعاره مهم جرمی بنتام در باره جامعه منظم و تحت حمایت عقل. اما ساکنان این جامعه سراسر مرئی - سرپرستان، ناظران و دون‌پایه‌ترین ساکنان - همگی خوشبخت هستند. آن‌ها شادکامند، چون در محیطی زندگی می‌کنند که با دقت و وسواس کنترل می‌شود، و به همین دلیل، دقیقاً می‌دانند چه کنند. اندوه ناکامی‌ها و درد شکست‌ها ربطی به آن‌ها ندارد. بر مفاک میان اراده و وظیفه پلی برپا شده است.<sup>(۱۰)</sup> پل زدن بر این مفاک در واقع رؤیای تکاپوی مدرن در پی نظم برخوردار از طرح عقلانی بوده است. نبوغ بنتام بود که به فراست دریافت که در هیچ نظم و ترتیب دیگری غیر از زندان نمی‌توان به این مقصود، به نحو کامل، دست یافت. یا این که برای انجام دادن این وظیفه اصلی باید تمایزهای «صرفاً کارکردی» میان زندان‌ها، بازداشتگاه‌ها، دارالتأدیب‌ها، کارگاه‌ها، نوانخانه‌ها، بیمارستان‌ها، دیوانه‌خانه‌ها، مدارس، پادگان‌ها، خوابگاه‌ها و کارخانه‌ها را از میان برداشت. مدرنیته

1. Peter de Bolla

2. Panopticon

سفری دور و دراز به سوی زندان است. البته هرگز به آنجا نمی‌رسد (هرچند در جاهایی مثل روسیه استالین، آلمان هیتلر یا چین مائو بسیار به آن نزدیک شد) گرچه نه به دلیل کم‌کاری.

## پست‌مدرنیته یا پنهان شدن از توس

ما زیر سایه این هشدار مصیبت‌بار داستایفسکی بزرگ شده‌ایم که اگر خدایی وجود نداشته باشد، همه چیز مجاز است. حال اگر از قضا ما دانشمندان اجتماعی حرفه‌ای باشیم، این اخطار دورکیم را نیز یاد گرفته‌ایم که اگر زنجیر هنجاری جامعه سست شود، نظم اخلاقی سقوط خواهد کرد. به هر دلیل که باشد، ما به این عقیده گرایش داریم که آدمیان بازبچه دست نیروی برتری هستند که فقط به یمن ترفندهای آن آرام می‌گیرند و به همزیستی مسالمت‌آمیز تن می‌دهند. به این ترتیب ما طبیعتاً چشم‌انداز همتراز شدن سلسله‌مراتب را با هراس می‌نگریم: در پی ناپدید شدن حقایقی که داعیه جهانشمولی دارند فقط کشت و کشتار جهانی ممکن است بیاید. (شاید به همین دلیل باشد که بسیاری از فیلسوفان و سیاستمداران، و آن‌بخش از وجود هر یک از ما که فیلسوف یا سیاستمداری در آن ساکن است، علیه روبرو شدن با تصادف و بی‌قاعدگی به مثابه سرنوشتی محتوم، نبرد می‌کند، چه رسد به در آغوش کشیدن آن همچون تقدیری خجسته.) به نظر من، درست در همین هراس و همین بیزاری است که خطرناک‌ترین ظرفیت وضعیت پست‌مدرن به کمین نشست است.

تهدیدهای پست‌مدرنیته بسیار آشنا و مأنوسند: می‌توان گفت که آن‌ها سرشتی سراپا مدرن دارند. اینک، همچون گذشته، این تهدیدها ناشی از هراس پوچی و خلأیی هستند که مدرنیته در اندرون اصل سازمان اجتماعی و شکل‌گیری شخصیت به وجود آورد. مدرنیته تکاپویی پیوسته و بی‌فرجام برای پر کردن یا پوشاندن خلأ و پوچی بوده است؛ ذهنیت مدرن اعتقاد راسخ

داشت که این کار شدنی است - اگر امروز نشود، فردا خواهد شد. گناه پست‌مدرنیته دست شستن از تلاش و نفی این اعتقاد است؛ به واقع هم این دو خصوصیت گناه محسوب می‌شوند وقتی به یاد آوریم که دست شستن از تلاش و نفی اعتقاد، فی‌نفسه، نیروی مهیب ترس از پوچی را بی‌اثر نمی‌کند؛ و پست‌مدرنیته تقریباً هیچ کاری برای پشتیبانی از کاستی‌های دعاوی واهی خود نکرده است و هیچ نوشداروی شفابخش تازه‌ای برای زهر قدیمی نیاورده است.

و به این ترتیب آدمیان با ترس‌هایشان تنها مانده‌اند؛ فیلسوفان به آن‌ها می‌گویند که پوچی بر جا خواهد ماند و سیاستمداران کنار آمدن با آن را وظیفه و دغدغه خودشان می‌دانند. پست‌مدرنیته ترس‌هایی را که مدرنیته در بشر دمیده، فرونشانده و آن‌ها را به حال خود رها کرده است؛ پست‌مدرنیته این ترس‌ها را فقط خصوصی ساخته است. شاید این خبر خوشی باشد: به هر حال، مبارزه با پوچی به شکل جمعی در غالب موارد به رسالتی برای طبقه‌ها، ملت‌ها یا نژادها تبدیل شده است که از رؤیای فیلسوفان در باره صلح ابدی بر پایه جهانشمول بودن عقل بشری فرسنگ‌ها فاصله دارد. خصوصی شدن هراس‌ها شاید آرامش ذهنی به بار نیاورد، اما می‌تواند برخی از زمینه‌های کشمکش طبقات، ملت‌ها و نژادها را از میان بردارد. با این حال، این خبر به وضوح خبر خوشی نیست. با خصوصی شدن ترس‌ها، وسوسه تلاش برای پوشاندن آن‌ها مثل همیشه به مثابه امکانی بر جا می‌ماند. اما هیچ امیدی نیست که عقل بشر و نمایندگان زمینی آن این جستجو را به سلوکی هدایت شده تبدیل کنند و یقیناً به سرپناهی امن و دلپذیر برسند.

خصوصی شدن هراس‌ها به معنای خصوصی شدن راه‌ها و ابزارهای گریز است. به معنای گریزِ بگير و بساز<sup>۱</sup> تنها چیزی که از جمع انتظار می‌رود

۱. DIY: کاردستی یا هر چیز دیگری که به صورت قطعات آماده و جدا از هم فروخته می‌شود و خریدار خودش باید آن‌ها را سوار کند. - م.

عرضه مجموعه‌ای از کیت‌های خودآموز برای بگير و بساز است. در این اوضاع و احوال، دنیای اجتماعی از نظر فرد انبانی از انتخاب‌هاست؛ دقیق‌تر بگویم، همچون نوعی بازار. میزان معنادار بودن کار در خط تولید و محصول آن به شخص کارگر انتخابگر بستگی دارد: دست کم این چیزی است که او و ادار به باور کردندش شده است. اما در این صورت، او ابزارهای کافی را در اختیار نمی‌داشت تا دریابد که این معنا، وقتی [اجزایش] بر هم سوار شد، تا چه حد معقول و / یا ارضاکننده است. بدین منظور او نیازمند تأییدی است که فقط به صورت تصویب فرافردی ممکن است صورت بگیرد. این نیاز به هیچ وجه نیازی تازه یا مشخصاً پست‌مدرن نیست. چیزی که به راستی و به طور اخص پست‌مدرن است غیبت «عاملان تصویب رسمی» است که قادرند به مدد هنجارهای متکی بر ضمانت، تصویب یا رد خود را به کرسی بنشانند (و از همین جاست که احساس «نرمی» هراس‌انگیز زیستگاه، احساس تازه و مطبوع اما در عین حال تشویش‌برانگیز «هر چه بادا باد» پدید می‌آید). خود عاملان تصویب‌گر، همچون پیشنهادهای جویای تصویب، باید در اغلب موارد به شیوهٔ بگير و بساز تجزیه و تحلیل شوند - درست مانند انتخاب‌هایی که هر کس مایل (و امیدوار) است که تأیید و تصویب شوند.

به همین دلیل است که پست‌مدرنیته، که ترس‌های مدرن و دغدغهٔ کنار آمدن با آن‌ها را خصوصی ساخته است، مجبور شد به عصر اجتماعات تخیلی<sup>(۱۱)</sup> تبدیل شود. اکنون فیلسوفان و نیز مردمان عادی از اجتماع انتظار دارند مساعدتی را انجام دهد که پیش از این در داعیه‌های عقل جهانشمول و ترجمان‌های زمینی آن، یعنی افعال قانونگذار دولت ملی، جسته می‌شد. اما این اجتماع، همانند سلف خویش، یعنی عقل جهانشمول، به صورت وحشی نمی‌روید، بلکه گیاهی است گلخانه‌ای که نیازمند کاشتن، آبیاری، هرس کردن و حفاظت در برابر آفات و علف‌های هرز است. حتی در این صورت هم وجود نازنین و ظریفی است که اگر مراقبت دلسوزانه از آن دریغ شود،

یک‌شبه می‌خشکد. درست به دلیل همین آسیب‌پذیری است که اجتماع کانون مشغله‌های پست‌مدرن را تشکیل می‌دهد و تا این حد مورد توجه فکری و عملی قرار دارد و با چنین برجستگی‌ای در مدل‌های فلسفی و ایدئولوژی‌های عامیانه پست‌مدرنیته نمایان است.

اجتماعات تخیلی هستند؛ عقیده به وجود آن‌ها یگانه پوست و گوشت آن‌هاست، و مهم پنداشتن آن‌ها یگانه سرچشمه اقتدارشان. اجتماع تخیلی به تبع تصمیم فرد جوینای تأیید به اعطای قدرت حکمیت به آن و موافقت با اطاعت از داوری‌های آن، حق تصویب یا رد را کسب می‌کند (اما مسلماً برای گردش امور لازم است عکس این ترتیب باور شود). اجتماع تخیلی به خودی خود هیچ منبعی برای تقویت حکمیت خویش در صورت خودداری از اعطای اقتدار به آن، در اختیار ندارد؛ اجتماع تخیلی حتی عاملیتی نهادی ندارد که بتواند در باره موضوع داوری خویش به تصمیمی برسد. و با این حال، اجتماع تخیلی گاهی ممکن است بسیار نیرومندتر از «اجتماعات ساکن» مورد نظر تونیس<sup>۱</sup> باشد (اجتماعاتی که بی‌هیچ تلاشی بر جای خود مانده‌اند، گویی فقط به زور مجاورت فیزیکی افراد و فقدان حرکت). نبود ثبات و تداوم نهادی شده در این اجتماع بیش از آن است که با تعهد عاطفی سرشار «اعضای خودگمارده» آن جبران شود. در نبود پشتوانه‌های نهادی، تعهد حالتی دمدمی و دولت مستعجل خواهد بود. اما در لحظات اوج و شدت، اجتماع تخیلی می‌تواند سختی و استحکام واقعاً خیره‌کننده‌ای بیابد. همین‌طور هم می‌شود؛ آن قدر که برای برانگیختن تشویش و اضطراب کفایت می‌کند.

وجود داشتن همان فعل‌پذیر بودن است؛ من دیده می‌شوم، پس هستم – شاید این جمله روایت اجتماع تخیلی از می‌اندیشم، پس هستم باشد. اجتماعات



تخیلی، که هیچ لنگر دیگری (و مهم‌تر از همه هیچ لنگر عینی و فرافردی) جز عواطف اعضای خود ندارند، فقط در تجلیات خود وجود دارند: در فوران‌های نظرگیر گاه و بی‌گاه همراهی‌ها و اتحادها (نظاھرات، راهپیمایی‌ها، رژه‌ها، جشنواره‌ها، بلواها) - تجسم‌های ناگهانی این ایده، که آن قدر مؤثر و قانع‌کننده است که روال روزمره را به طور فاحش درهم می‌شکند. در زیستگاه پست‌مدرن، که اقلیم عرضه گسترده و انتخاب‌های آزاد است، توجه عموم نایاب‌ترین کالا است (می‌توان گفت که اقتصاد سیاسی پست‌مدرنیته عمدتاً با تولید و توزیع توجه عمومی سر و کار دارد). حق حکمیت و داوری اجتماع تخیلی به تناسب اندازه و شدت توجه عموم که بالاجبار معطوف به حضور آن شده است، استقرار می‌یابد (گرچه فقط چند صباحی؛ و همواره فقط تا زمان انتخاب بعدی)؛ «واقعیت» و همچنین قدرت و اقتدار اجتماع تخیلی تابع همین توجه عموم است. افراد در جستجوی اقتداری که آن قدر نیرومند است که آن‌ها را از ترس‌هایشان می‌رهاند، هیچ وسیله دیگری برای رسیدن به مقصودشان در اختیار ندارند جز این که بکوشند اجتماعاتی را که به تصور آورده‌اند مقتدرتر از اجتماعاتی کنند که دیگران تصور کرده‌اند - و این کار شدنی نیست مگر با کشیدن این اجتماعات به مرکز توجه عموم. این کار با به راه انداختن نمایش‌های نظرگیر و تماشایی میسر می‌شود - چنان تماشایی و چنان نظرگیر که عموم مردم را از نگاه کردن به سویی دیگر باز می‌دارد. چون هیچ اجتماع تخیلی در تلاش برای کسب توجه عموم تنها نیست، رقابت خونینی در می‌گیرد که مخاطرات این بازی را بیشتر و بیشتر می‌کند. چیزی که دیروز به قدر کفایت تماشایی بود امروز نیروی جذابیت خود را از دست می‌دهد، مگر این که قدرت حیرت‌زایی و بهت‌آوری خود را به بلندی‌های تازه‌ای برکشد. ظرفیت هضم و جذب عموم، که پیوسته بمباران می‌شود، قادر نیست بیش از چشم بر هم زدن به هیچ یک از این اغواگری‌های رقیب بچسبد. برای آن که نمایش‌ها توجهی را به خود جلب

کنند باید هر چه عجیب و غریب‌تر، فشرده‌تر و (بله!) آزاردهنده‌تر باشند؛ شاید حتی لازم باشد سبعانه‌تر، خونین‌تر و تهدیدکننده‌تر نیز باشند.

در دنیای اجتماعات تخیلی، مبارزه برای بقا همان مبارزه برای دسترسی به تخیل بشری است. بنابراین، هر موفقیتی که رویدادهای مختلف (زد و خوردهای خیابانی قیل و بعد از مسابقات فوتبال، هواپیماربایی‌ها، اعمال هدفدار یا کورکورانه تروریستی، هتک حرمت از هر چیز محترم، دیوارنوشته‌های مستهجن روی بناهای دینی و آیینی، مسموم یا آلوده ساختن مواد غذایی سوپر مارکت‌ها، اشغال میدان‌ها، گروگانگیری، برهنه شدن در ملا عام، راهپیمایی‌های عظیم یا شورش‌های خیابانی) در چنگ انداختن به تخیل بشری به دست می‌آورند، بیش و پیش از هر چیز به واسطه کیفیت نمادین و نشانه‌شناسانه آن‌ها کسب می‌شود. لطمه و زبانی که به قربانیان عمدی یا تصادفی نمایش وارد می‌آید و تماشا می‌شود، هر چه باشد، معنا و اهمیت نمادین آن است که به حساب می‌آید - یعنی فتح تخیل عموم. معمولاً اندازه این تأثیر رابطه چندانی با میزان تخریب «مادی» که نمایش بر جا می‌گذارد ندارد.

شاید سخن آخر کورسویی از امید به همراه داشته باشد، اما این واقعیت همچنان پابرجاست که خصوصی شدن پست‌مدرن ترس‌ها موجب جستجوی پرخروش پناهگاه‌های اشتراکی شده و خواهد شد، جستجویی که تب و تاب آن بالا می‌گیرد و ممکن است برای همزیستی شکننده و تخیلی اجتماعات مرگبار باشد؛ و نیز این که این جستجو نمایش‌هایی از جمع آمدن‌ها و با هم بودن‌های اجتماعی ایجاد خواهد کرد که به طور روزافزون جسورانه‌تر می‌شوند (و شاید خشن‌تر، چون هیچ چیز به اندازه خشونت‌های بی‌انگیزه و بی‌فکر توجه عموم را جلب نمی‌کند)؛ و این که این نمایش‌ها به ناچار رقابت‌آمیز و، بنابراین، آکنده از خصومت‌های بین اجتماعات خواهند بود. امکان مدارا چقدر است؟

از هر لحاظ، قبیله‌گرایی مفرط شیوهٔ فعلی «در آغوش کشیدن بی‌قاعدگی و تصادف»<sup>(۱۲)</sup> (عبارت به یادماندنی آگنس هلر<sup>۱</sup>) است که با پیدایش پست‌مدرنیته خصوصی شده است. ما ناچاریم تا هر آیندهٔ قابل‌تصورى همراه بی‌قاعدگی و تصادف زندگی کنیم (با علم به بی‌قاعدگی، چشم در چشم بی‌قاعدگی). اگر می‌خواهیم این آینده به سر نرسد، باید تسامح و مدارا تحکیم گردد، آن هم به تنها شکلی که می‌تواند خصومت‌های قبیله‌ای را متوقف کند: یعنی به شکل همبستگی.<sup>(۱۳)</sup> می‌توانیم یک گام جلوتر برویم و بگوییم که مدارا فی‌نفسه فقط به شکل همبستگی امکان‌پذیر است: یعنی آنچه لازم داریم فقط خودداری از تلاش‌های جاه‌طلبانه برای دعوت دیگران به کیش و آیین خودمان نیست (این خودداری ممکن است منجر به فروپاشی ارتباط، رواج بی‌تفاوتی و انزواجویی شود)، بلکه ما نیازمند به رسمیت شناختن عملی مناسب و اعتبار تفاوت‌های دیگران هستیم که در مبادرت مشتاقانه به گفتگو تجلی می‌یابد.

مدارا مستلزم پذیرش ذهنیت دیگری (یعنی توانایی تولید معرفت و ماهیت‌انگیزه‌مندکنش او) است، کسی که بناست با او «مدارا» شود؛ اما این پذیرش فقط شرطی لازم برای مداراست، نه شرط کافی آن. پذیرش یاد شده، به خودی خود، دیگری را از تحقیر و سرزنش مصون نمی‌دارد، چون شاید این مدارا بدین صورت درآید: «تو برخطایی، و من برحقم؛ قبول دارم که همه نمی‌توانند مثل من باشند، به هر حال فعلاً و فی‌الغور چنین چیزی امکان ندارد؛ این که من دگربودگی تو را تحمل می‌کنم به معنای تیرئه شدن تو از خطایت نیست، بلکه فقط کرامت مرا اثبات می‌کند.» این مدارا چیزی نیست جز یکی از صورت‌های متعدد تفرعن و به رخ کشیدن برتری؛ در بهترین حالت، این نگرش به صورت خطرناکی به شماتت و نکوهش نزدیک

می‌شود؛ و اگر شرایط مساعد شود، حتی ممکن است پیش‌برده جنگ صلیبی دیگری نیز باشد. مدارا فقط هنگامی به تمامی ظرفیت خود دست می‌یابد که معنایی پیش از صرف پذیرش تنوع و گوناگونی و همزیستی داشته باشد؛ یعنی وقتی فراخوانی باشد به پذیرش هم‌ترازی و برابری گفتمان‌های مولد معرفت؛ وقتی فراخوانی باشد به گفتگو، گفتگویی که با مراقبت و هوشیاری در مقابل وسوسه‌های تک‌گویی از آن حفاظت می‌شود؛<sup>(۱۴)</sup> وقتی نه فقط دگربودگی دیگری تصدیق شود، بلکه مشروعیت علائق دیگری و حق دیگری برای داشتن این علائق نیز محترم داشته شود و، در صورت امکان، ستایش گردد.

### پارادوکس اخلاقی پست‌مدرنیته

به نظر من، در وضعیت پست‌مدرن، انتخاب اخلاقی و مسئولیت اخلاقی معنا و اهمیت کاملاً تازه‌ای پیدا می‌کنند که مدت‌های مدیدی به فراموشی سپرده شده بود، معنا و اهمیتی که مدرنیته سخت کوشیده بود از آن‌ها دریغ کند، و در این راه موفقیت در خور توجهی نیز کسب کرده بود، چون به سوی جایگزین ساختن گفتمان حقیقت‌عینی، فرامحلی و غیرشخصی به جای گفتمان اخلاقی حرکت می‌کرد. مدرنیته، علاوه بر سایر چیزها، تلاشی غول‌آسا برای الغای مسئولیت فردی جز در مواردی بود که با ضوابط عقلانیت ابزاری و موفقیت عملی سنجیده می‌شد. ابداع قواعد اخلاقی و مسئولیت‌پاسداری از آن‌ها به سطحی فرافردی محول می‌شد.<sup>(۱۵)</sup> وقتی جوامع (که به صورت دولت‌های ملی نهادینه شده‌اند) علاقه خود را به تقویت یکپارچگی فرهنگی و ایفای نقش در مقام نمایندگان عقل جهانی از دست می‌دهند، عاملان نیز با بلاتکلیفی و سردرگمی اخلاقی و فقدان وضوح انتخاب‌های اخلاقی همچون وضعیتی دائمی و نه دغدغه‌ای موقتی (و اصولاً قابل حل) مواجه می‌شوند. همچنین، عاملان با این مسائل به مثابه مسائل

شخصی و مسئولیت شخصی خود روبرو می‌شوند. و بالاخره آن‌ها با این مسائل به هیئت چالش‌های ویرانگری مواجه می‌شوند که هرگز به نحو کامل و رضایت‌بخش قابل حل و فصل نیست؛ به مثابه مشقاتی که هیچ راه‌حل «درست» و «حقیقی» تضمین شده‌ای ندارند. حتی احتمال خلاصی از عدم قطعیت و سردرگمی هم وجود ندارد.

پارادوکس اخلاقی وضعیت پست‌مدرن این است که تمامیت انتخاب اخلاقی و مسئولیت را به عاملان بازپس می‌دهد، در حالی که در آن واحد آرامش ناشی از هدایت جهانشمولی را از آن‌ها دریغ می‌دارد که روزگاری اعتماد به نفس مدرن آن را نوید می‌داد. وظایف اخلاقی افراد سنگین‌تر می‌شود، در حالی که منابع اجتماعی لازم برای به انجام رساندن این وظایف تحلیل می‌رود. مسئولیت اخلاقی دوش به دوش تنهایی انتخاب اخلاقی از راه می‌رسد.

در همه‌ی صداهای اخلاقی، هیچ‌یک نمی‌تواند دیگران را ساکت کند، و افراد با ذهنیت خود به مثابه یگانه مرجع اخلاقی غایبی تنها می‌مانند. اما، در عین حال، نسبی‌گرایی چاره‌ناپذیر همه قوانین اخلاقی پیوسته در گوش آن‌ها زمزمه می‌شود. هیچ قانونی نمی‌تواند داعیه شالوده‌ای نیرومندتر از اعتقاد پیروانش و عزم جزم آن‌ها برای وفاداری به قواعدش داشته باشد. این قواعد، اگر پذیرفته شوند، به ما می‌گویند که چه باید بکنیم؛ اما هیچ‌کس و هیچ چیز، دست کم به نحوی متقاعدکننده، به ما نخواهد گفت که چرا باید از همان ابتدا این قواعد را بپذیریم. به زیر کشیدن عقل جهانی، خدای جهانی را به مقام سابق بازنگرداند. در عوض، اخلاقیات خصوصی شده است؛ همانند همه چیزهای دیگری که همین تقدیر برایشان رقم خورد، اخلاق نیز به موضوعی برای قضاوت و صلاح‌دید فردی تبدیل شده و مخاطره‌آمیز و دچار عدم قطعیت مستمر و بیم و تردیدهای تسکین‌ناپذیر گردیده است.

در چنین اوضاع و احوالی، عاملان اجتماعی مشخصی وجود ندارند که

انتخاب از میان بی‌تفاوتی و همبستگی - دو صورت کاملاً متضاد تسامح پست‌مدرن - را هدایت کنند. این انتخاب سرانجام باید با واقع‌نگری و بدون پشتوانه یقین‌های فلسفی صورت گیرد. باید از اولین سنگ‌بناها و بر پایه اعتقادات اخلاقی و کردار اخلاقی کثیری از عاملان فردی آغاز شود. این که تسامح پست‌مدرن کدام صورت را اتخاذ خواهد کرد به هیچ وجه از پیش معلوم و حتمی نیست. هر یک از دو صورت مذکور عوامل تقویت‌کننده نیرومندی دارد، و هیچ نمی‌دانیم که کدام یک سرانجام غلبه خواهد کرد.

این بدان سبب است که در پس پارادوکس اخلاقی پست‌مدرن، دوراهی عملی راستینی نهان است: عمل کردن بر مبنای اعتقادات اخلاقی طبعاً آستن آرزوی کسب پذیرش جهانی‌تر نسبت به این اعتقادات است؛ اما هر کوششی در راه این آرزو رنگ و بوی تلاش‌ها و تقلاهای رسوا شده سلطه‌جویانه را خواهد داشت. نفی و طرد جدی دگرمختاری از سوی موضع تک‌گویانه، به نحوی معماوار، به بی‌تفاوتی متکبرانه و زنده‌ای خواهد انجامید. در هر حال، فرد باید از ترغیب دیگران به عمل کردن بر طبق قواعدی که خودش از نظر اخلاقی درست می‌داند، و از بازداشتن دیگران از دنبال کردن قواعدی که خودش زشت یا ناپسند می‌داند پرهیز کند؛ اما این خویششننداری را نمی‌توان به آسانی از همایند آن جدا کرد: یعنی نگاه اهانت‌بار به دیگری به چشم موجودی ذاتاً پست، کسی که لازم نیست یا نمی‌تواند خود را به مرتبه‌ای از زندگی بالا بکشد که شایسته انسان پنداشته می‌شود. می‌توان گفت که این خودداری مشتاقانه موضع تک‌گویانه پیامدهایی به بار می‌آورد که شباهت شگرفی به همان چیزهایی دارد که خواهان دفع آن‌هاست. اگر من تنبیه بدنی را بی‌حرمتی و شکنجه و مثله کردن را غیرانسانی می‌دانم، مدارا با کسانی که این اعمال را انجام می‌دهند تحت عنوان احترام به حق انتخاب آن‌ها (یا چون من دیگر اعتقادی به قواعد اخلاقی جهانشمول ندارم) در عمل دوباره به صحنه گذاشتن بر برتری من می‌انجامد: «شاید آن‌ها می‌خواهند در

وحشیگری‌هایی در غلتند که من هرگز تاب تحمل آن‌ها را ندارم.... لیاقت این وحشی‌ها همین است.» بنابراین، با پس کشیدن موضع تک‌گویانه نعمت و برکت بی‌شایبه‌ای به نظر نمی‌رسد. این امتناع هر چه ریشه‌ای‌تر باشد، شباهت بیش‌تری به نسبی‌گرایی اخلاقی‌ای خواهد داشت که در پوست بی‌تفاوتی سنگدلانه رفته است.

ظاهراً راه خروج آسانی از این بن‌بست وجود ندارد. بشریت چنان بهای گزافی برای اعتیاد تک‌گویانه مدرنیته پرداخته است که دیگر نمی‌خواهد با تهدید دور دیگری از نظم‌های برنامه‌ریزی شده و نوبت دیگری از مهندسی اجتماعی بر خود بلرزد. یافتن راه بینابین طلایی میان وسوسه‌های استعمارگری و خودپرستی انزواجویی قبیله‌ای امکان ندارد کار آسانی باشد؛ هیچ‌یک از این دو بدیل، پیشهاد جالبی نیست - هیچ آمیزه‌ای از این دو نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد و شانس برای استمرار و بقا نیز ندارد. اگر دستور متمدن شدن مدرنیته خواهان واگذاری دست‌کم بخشی از آزادی عامل در مقابل وعده امنیتی بود که از قطعیت (مفروض) اخلاقی و اجتماعی برگرفته می‌شد، پست‌مدرنیته همه محدودیت‌های آزادی را غیرقانونی اعلام می‌کند، و همزمان با آن حتمیت اجتماعی را از صحنه خارج می‌سازد و عدم قطعیت اخلاقی را قانونی می‌کند. و نتیجه، عدم امنیت وجودی - بی‌قاعدگی هستی‌شناسانه هستی - است.

## در باره این کتاب

روایت کردن پست‌مدرنیته کار آسانی نیست. اگر مقصود یا نتیجه روایت این باشد که به فضای انباشته از معانی اما مغشوش و آشفته پست‌مدرنیته نظمی داده شود، و در جایی که آشوب حکمفرماست، به جادوی روایت، انسجام منطقی پدیدار شود - [آن‌گاه] هر روایتی که به دلیل وجودی خویش پایبند باشد، گرفتار این بیم و خطر خواهد شد که شاید وضعیت پست‌مدرن تاب

تحمل پیوستگی و انسجام حکایت او را نیاورد. اگر به یاد داشته باشیم که ناپیوستگی و عدم انسجام ممتازترین خاصیت (و شاید ویژگی تعریف‌کننده) پست مدرنیته است، ناچاریم با این احتمال کنار بیاییم که همه روایت‌ها کم و بیش بر خطا خواهند بود. هر قدر توفیق آن‌ها در ترسیم پست مدرنیته به مثابه نظامی متوازن بیش‌تر باشد، بیم سنگین‌تر شدن خطاهای آن‌ها بیش‌تر خواهد شد. به دلیل نگرانی از ارتکاب چنین خطایی (که به سهولت پیش می‌آید) است که جستارهای گردآوری شده در این کتاب هیچ سودایی جز این ندارند که شماری از مشاهدات یا نیم‌نگاه‌هایی به صحنه پست مدرن را گزارش دهند - و هر یک با وقوف به این حقیقت نگاشته شده‌اند که ناقص و جزئی هستند و فقط یکی از دیدگاه‌های پرشمار ممکن را ارائه می‌دهند. اکثر این جستارها در مراحل گوناگون مناقشه پست مدرن نگاشته شده‌اند؛ هر یک نتیجه [سفر و] ورود متفاوتی به دنیای پست مدرن است که در مقاطع متفاوتی از تحول دنیای پست مدرن و نیز تحول فکری خود من، و با بهره گرفتن از مزیت چشم‌انداز گسترده‌تری نوشته شده‌اند که معرفت متفاوت [مارکسیسم دانشگاهی لهستانی]<sup>۱</sup> در اختیار آدمی می‌گذارد. این جستارها، در کنار هم، تصویری به دست می‌دهند که با چرخش یک «دور هرمنوتیکی» به وجود می‌آید: باز آوردن پی در پی چند بصیرت اساسی.

جستارهای دسته اول به واسطه قصد و هدف مشترکی به هم می‌پیوندند: جای دادن کار جامعه‌شناسی در دنیایی تازه، دنیایی که به نحو غریبی متفاوت با دنیایی است که اهداف و استراتژی‌های ارتدوکس جامعه‌شناسی در آن شکل گرفته بود. آیا جامعه‌شناسی می‌تواند وارد این دنیای جدید شود؟ اگر بتواند، به بهای کدام همرنگ شدن‌ها؟ آیا می‌توان شأن و مرتبت سنتی جامعه‌شناسی را در مقام گفتمانی برتر، در مقام عرضه‌کننده مدل‌های عقلانی

۱. بنگرید به مصاحبه انتهای کتاب. - م.



از واقعیت اجتماعی و نیز دانشی از این فرایندها که به لحاظ مدیریتی و اجرایی سودمند افتد، نجات داد و حفظ کرد؟ به خصوص، در شرایط کثرت مراجع اقتدار، چه بر سر اهداف ارتدوکس جامعه‌شناسی خواهد آمد؟ خلاصه، پرسشی که این جستارها پی می‌گیرند این است که پیدایش پست‌مدرنیته چه تغییری در رابطه جامعه‌شناسی با دولت و چشم‌اندازهای آزادی و عدالت به وجود آورده است.

جستارهای دسته دوم بیانگر مطالعات موردی گوناگونی هستند. کانون توجه این جستارها تلاش و تقلای سختی است که برای عملی کردن جاه‌طلبی‌های ذهن مدرن زاده‌روشنگری و عمل به فرمان‌های آن، در پیش گرفته شد (و به چنان حدی از افراط‌کاری رسید که هیچ «عامل تخفیف‌دهنده» ای نمی‌تواند از مجازات آن بکاهد). بنابراین، کانون توجه آن‌ها بی‌ابهام‌ترین و پرسر و صداترین شکست پروژه مدرن (و به همین دلیل، چشمگیرترین پیروزی ارزش‌های پست‌مدرن جایگزین آن) است؛ به عبارت دیگر، این جستارها به تلاش سترگ و پرهزینه بنا ساختن جامعه کمونیستی می‌پردازند. اما می‌کوشند نشان دهند که از این شکست کدام درس‌های کلی را می‌توان در باره استعدادها و خطرهای ذاتی وضعیت مدرن و پست‌مدرن آموخت.

سقوط کمونیسم آخرین سکرآت مرگ جاه‌طلبی‌های مدرنی بود که افق تاریخ اروپا (یا تاریخ متأثر از اروپا) را طی دو سده اخیر ترسیم می‌کرد. این سقوط ما را به سوی دنیایی هنوز نامکشوف برد: دنیایی بدون آرمانشهری جمعی، بدون بدیلی آگاهانه برای خویش. حال دیگر باید ادامه حیات و تولیدمثل آن را بر حسب مقتضیات درونی‌اش فهمید. وظیفه‌ای شاق و دشوار، که احتمالاً باید مکرراً بر عهده گرفته شود و احتمال نمی‌رود که بتوان آن را به نحو رضایت‌بخشی به انجام رسانید. آخرین جستار این کتاب تلاش جسورانه‌ای است برای بر عهده گرفتن این وظیفه؛ همچون بسیاری از

تلاش‌های دیگری که پیش از این به عمل آمده‌اند و بدون تردید همچنان ادامه خواهند یافت، این تلاش نیز همان چیزی است که در این مرحله از اکتشاف باید باشد: آزمایشی و غیرقطعی، و بیش‌تر گزارشی از مبارزهٔ یک ذهن با امور ناآشنا تا مدل نظری جامعی در بارهٔ واقعیت در حال تکوین، واقعیتی که تا به حال با سرسختی و لجاجت همهٔ تلاش‌های تنظیم و تنسيق عقلانی را به هزیمت کشانده است. (۱۶)

### یادداشت‌ها

۱. هنر مدرنیستی، در تلاشی مایوسانه برای قطع پیوندهایش با دنیایی که خود تقبیحش می‌کند، به طور سیستماتیک هر چیزی را که این دنیا می‌توانست بپذیرد نابود می‌سازد، هضم می‌کند و به صورت چیزی قابل استفاده برای خود درمی‌آورد: این هنر «شکل را از بین می‌برد، حذف می‌کند و به انتزاع و حتی بوم‌های سفید و خالی می‌رسد. در معماری و هنرهای بصری این روند به دیوارهایی برهنه، ساختمان‌های فولادی و متوازی‌السطوح و کم‌ترین هنر ممکن انجامید؛ در ادبیات، جریان روایت از بین رفت و آثار کولازمانند، سکوت و صفحهٔ سفید جای آن را گرفت؛ و در موسیقی قطعمانی ساخته شد که از ناهم‌آوایی به همه‌همه و از آن‌جا به سکوت مطلق رسید (از این نظر کارهای اولیهٔ کیج (Cage) کاملاً مدرن محسوب می‌شود). اما لحظه‌ای می‌رسد که امر آوانگارد (امر مدرن) دیگر نمی‌تواند جلوتر برود...»  
(Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodern*, Durham: Duke University, 1987, pp. 176-7).

2. Cf. Suzi Gablik, *Has Modernism Failed?* (London: Thames & Hudson, 1984).

۳. در:

*Au jardin des malentendus*, textes édités par Jacques Leenhardt et Robert Picht (Actes Sud, 1990), pp. 173-4.

۴. اتو رانک (Otto Rank) که از میراندولا نقل قول می‌کند، شرحی روان‌شناختی در بارهٔ مفهوم نیوگ انسانی زادهٔ تجربهٔ رنسانس ارائه می‌دهد. او این مفهوم را «الوهیت بخشیدن به انسان به مثابهٔ شخصیت آفرینشگر» تفسیر می‌کند؛ «ایدئولوژی دینی (که چشم به کبریای خداوند دوخته بود) به انسان منتقل شد.» انسان «نقش قهرمانی ملکوتی را برعهده گرفت.»

(*Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*, trans. by Charles Francis Atkinson, New York: Alfred A. Knopf, 1932, p.24).

5. Comp. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

۶. یوهانس فابین (Johannes Fabian) در مطالعه بسیار تیزبینانه کاربرد زمان در کرد و کارهای قدرت مدرن

(*Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press, 1983)

چنین می‌گوید: «پایه‌های ایدئولوژیک جغرافیای سیاسی در تقویم سیاسی است» (p.144). دیدگاه مدرن «منکر همگام بودن» با همه شکل‌های زندگی متفاوت با خویش است؛ این دیدگاه «دیگری» را موجودی تلقی می‌کند که «در زمان دیگری زندگی می‌کند.» شیوه ایجاد فاصله از طریق ناهمزمانی، شکل دیگری از ترفندی کلی‌تر است: تعبیر (تعریف) «دیگران» به صورتی که وضعیت فروم‌تره‌تر، موقت و در حال گذار و [بنابراین] نامشروع ایشان به نحو پیشین رقم زده شود. در عصر حرکت رو به جلوی پیشرفت هدایت شده با عقل، توصیف دیگران به منزله قدیمی، عقب مانده، منسوخ، بدوی، و هر «پیشا» دیگری، با چنین تثبیتی مترادف بود.

7. Harry Redner, *In the Beginning was the Deed: Reflection on the Passage of Faust* (Berkeley: University of California Press, 1982), p.30

ردنر این فرایند را بدین صورت جمع‌بندی می‌کند:

این داستان مشهوری است که ما اروپایی‌ها چه سان خود را وقف جستجوی قدرت کرده‌ایم و آن را پیشرفت نامیده‌ایم... همه جوامع و فرهنگ‌های دیگر با قلع و قمع و نابود شدند یا ادار گردیدند که وارد رژه ما به سمت پیشرفت شوند؛ شاید در نهایت بعضی از آن‌ها حتی از ما بسیار جلو تر بیفتند. همه منابع طبیعی و انسانی‌ای که در اختیار ما بود به تصرف اراده حاکم ما درآمد و مطابق با آن تغییر شکل یافت. این سیل ارادی قدرت تحت عنوان آینده بی‌قید و بند انسان توجیه می‌شد.

(p. 13)

ردنر وضع و حال نظری/ عملی تعریف‌کننده دوره مدرن را به صورت زیر توصیف کرده است:

شیوه تسلط، کنترل و استفاده سیستماتیک از اشیا که در وهله اول علیه طبیعت جهت داده می‌شد اما اکنون به سوی خود انسان‌ها برگشته و آن‌ها را از ماهیت انسانیشان محروم کرده است... آن‌ها می‌توانند خود را از طرح و برنامه‌هایشان جدا کنند و بدین ترتیب خود را کنار گذارند.

(p. 5)

8. Comp. Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England* (Oxford: Oxford University Press, 1989 p. 28-9).
۹. به گفته د بولا، «نزد نظریه‌پردازان اولیه، تفاوت، بازنمود تقسیم جامعه و، بنابراین، تقسیم خود (self) بود؛ در این‌جا سطح بازناب... بیرونی، عمومی، و درون امر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است» (Peter de Bolla, *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics and the Subject*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 285). فرد خودمختار ممکن است به عنوان چیزی زائد یا نوعی زیاده‌روی، نوعی طغیان مهار نشده گفت‌وگوکننده کنترل محسوب شود. او «کاری ناتمام» در طرح نظم است که ایجاد مصالحه یا هموار ساختن تفاوت‌ها نیز بدان افزوده می‌شود - وظایفی که در سطح عمومی باید به انجام برسند.
۱۰. من پیامدهای روانی - اجتماعی ساختار سراسر مرئی را در فصل اول این کتاب به طور مفصل‌تری تحلیل کرده‌ام:
- Freedom* (Milton Keynes: Open University Press, 1988).
۱۱. من مفهوم اجتماع تخیلی را از بندیکت آندرسن وام گرفته‌ام:
- (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983)
- البته مسئولیت استفاده‌هایی که در این‌جا از آن کرده‌ام بر عهده خود من است. همچنین، برای آگاهی از اندیشه مشابهی در باره قبایل نو، مقایسه کنید با Michel Maffesoli, *Les Temps de tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (Paris: Klincksieck, 1988).
12. Agnes Heller, 'From hermeneutics in social science toward a hermeneutics of social science', *Theory and Society* 18 (1989).
۱۳. ریچارد رورتی (Contingency Cambridge, *Irony and Solidarity*, Cambridge: University Press, 1989, p. 198) تعریف توصیفی زیر را از شرایط (منطقی) همبستگی به دست می‌دهد: زمانه ما
- نخستین دوران تاریخ بشر است که در آن شمار زیادی از مردم قادرند پرسش «آیا عقیده و خواست تو همان است که من معتقدم و می‌خواهم؟» را از این پرسش جداکنند که «آیا تو رنجی داری؟» و این، به زبان من، یعنی توانایی تمیز این مسئله که آیا من و تو واژه‌ها و زبان یکسانی داریم یا نه از این مسئله که آیا تو دردی داری یا نه.
- می‌توان در باره زیاد بودن این «شمار زیادی از مردم» که رورتی به آن اشاره می‌کند تردیدهایی کرد؛ اما شکی نیست که این تمایز رورتی در تقدیر و عاقبت همبستگی پست‌مدرن بسیار محوری است.

۱۴. میخائیل باختین در باره شرایط و مفروضات معرفتی مقوم تفاوت راهبردی میان گفتارهای «تک‌گویانه» و «گفتگویی» چنین می‌گوید: «در گفتار تک‌گویانه فقط یک آگاهی و یک فاعل وجود دارد؛ و در گفتار دو آگاهی و دو فاعل» (cf. M.M. Bakhtin, *Estetika Slovesnovo tvorcestva, (Aesthetics of Verbal Creativity)*, Moscow: Iskusstvo, 1986, p.306)
- «ذهن در موضوعی تعمق می‌کند و جمله‌هایی در باره آن بیان می‌دارد. در این حالت فقط یک فاعل وجود دارد که هم شناسنده (تعمق‌کننده) و هم گوینده (بیان‌کننده) است. این چارچوب با شیء گنگ مواجه است» (ibid., p. 383).
۱۵. من این مضمون را در مقاله «محو کردن چهره» در *Theory, Culture and Society*, 7 به طور کامل‌تری پرورانده‌ام.
۱۶. برخی از جستارهایی که در این کتاب جمع آمده به همین صورت یا صورت‌های اولیه‌تر در نشریه‌های زیر به چاپ رسیده‌اند  
*Political Quarterly; Praxis International; Sociological Review; Theory, Culture and Society; Thesis Eleven and TLS.*