



بازخوانی فرهنگ

محمد مختاری

• انقلاب به هر حال ذات ما را عریان کرد. ما را واداشت به دیدن و دریافتن اینکه چه بوده ایم و نمی دانسته ایم. با انقلاب شروع کردیم به داوری درباره بازدارندگی های خویش، و فاصله گرفتن از آنها. یعنی فاصله گرفتن از ساخت های مستقر فرهنگی- تاریخی. ...

پنجشنبه ۱۲ آذر ۱۳۸۸ - ۳ دسامبر ۲۰۰۹

بازخوانی فرهنگی یکی از ضرورت های دوران ماست. نزدیک به یک صدوپنجاه سال است که جامعه ما از یک سو درگیر با سنت و نو مانده است. و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ های خودی و غیرخودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می گذارند. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و عوامل آن داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه جانبه فرهنگ، در کلاف به هم پیچیده روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود بپردازد. چپستی خود را بشناسد. مبانی هویت یا بی هویتی و موقعیت خود را درک کند.

بازخوانی تمرین انتقاد است. زیرا هم اطلاع از مبانی گذشته و اکنون و کوشش برای فهم آنهاست. و هم روش سنجیدن و رد و گزینش و پذیرش آنهاست. دوباره خواندن به این معناست که همه پندارها و گفتارها و رفتارها و روابط و شکل های نهادی شده را باید از دل این زندگی، جامعه، تاریخ و به طور کلی فرهنگ بیرون کشید، و دوباره خواند. تا با درک مقدرات و محدودیت های خویش، بتوان از بنیادها و عارضه های بازدارنده فاصله گرفت. امکانات یاری دهنده را تقویت کرد. به نگرش باز و پویایی دست یافت برای درک و گزینش و به کارگیری ارزش ها، روش ها، نهادها، شیوه های جدید تقسیم کار، مبانی تنظیم عقلانی جامعه، و کارکردهای فرهنگی اطلاعات، دانش، تکنولوژی، کالاهای فرهنگی و غیر فرهنگی که در روند تبادل جهانی به جامعه ما راه می یابد.

بازخوانی فرهنگ از دوره انقلاب ضرورت اساسی و همه جانبه یافت. زیرا انقلاب به هر حال ذات ما را عریان کرد. ما را واداشت به دیدن و دریافتن اینکه چه بوده ایم و نمی دانسته ایم. با انقلاب شروع کردیم به داوری درباره بازدارندگی های خویش، و فاصله گرفتن از آنها. یعنی فاصله گرفتن از ساخت های مستقر فرهنگی- تاریخی. خواه ساخت های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی؛ و خواه ساخت های رفتاری، اخلاقی، گفتاری، و ... ساخت هایی که غالباً وجه مشخصه و حسن فرهنگی ما تلقی می شده است. اما چه بسا از منظر تحول و توسعه، مشکل یا عارضه ای بیش نبوده است. این خود ضرورت عمیق تر دیدن و همه جانبه دریافتن را مشخص تر کرده است. زیرا گرفتار ماندن در تسلط هر یک از این ساخت های کهن، فاصله گیری را دچار اختلال یا توقف می کند.

ضرورت بازخوانی به ویژه از آن روست که نحوه برخورد تاریخت وجودمان را با معاصر بودن وجودمان روشن می دارد. هم چنان که حدود تأثیر آن یک را بر این یک مشخص می کند. در این بازخوانی می توان دریافت که گذشته چه بوده است. چقدر و چگونه و به چه شیوه، و به یاری چه عواملی، و از طریق چه ساخت هایی بر ما تأثیر می گذارد. یا در هستی امروزین مان جا خوش می کند، و مسلط می ماند. در نتیجه از اکنون و اکنونی بودن بازمان می دارد.

پیدااست که ماهیت و هویت گذشته ای که می خواهد برقرار و قدرتمند بماند، و دست به ترکیبش نخورد، با این بازخوانی سرسازگاری ندارد. عادت ها و هنجارها و عادت کردگان به ساخت های

ایستای کهن، که تجسم تاریخی این گذشته اند، از این گونه بازخوانی شدیداً اکراه دارند. برای آنان برخورد انتقادی با فرهنگ سنتی خوشایند نیست.

سنت به طور کلی ترجیح می دهد که با توجه به پایه ها و مایه های ریشه دارش، بحران موجود را بر اساس ارزش ها و روش های خود حل کند. در حقیقت لمیدن دوباره یا همواره بر ارزشها و عادت ها و هنجارهای تجربه شده را خوش می دارد، و پی میگیرد. همین امر نیز کشف قابلیت ها و استعدادهای سنتی همساز با اکنون را بسیار دشوار میکند.

جامعه ما نه تنها به مفهومی که در جوامع مدرن رخ داده، از گذشته خود نگسسته است، و سنت ها را نشکسته است، بلکه می توان گفت هنوز هم به رغم جنبش ها و انقلاب های مختلف، زیر آوار بسیاری از سنت های بازدارنده تاریخی خود له می شود. هنوز نتوانسته است برای رفع نیازهای انسانی خود به شکل سازمان یافته نهادهای مدنی و دموکراتیک دست یابد. از این رو هنوز جامعه ای است درگیر با تاریخیت پیش مدرن و البته غیردموکراتیک خود (1) که زیر سلطه معیارها، هنجارها و ساخت های تاریخی معرفت، قدرت و حقیقت است.

انقلاب اساساً نوعی ساخت زدایی یا وانهان ساخت ها است. به قصد تغییر در ساخت ها، هنجارها و ارزشهای مستقر پدید می آید. پس هم برای کشف و تداوم راه های دگرگونی، و هم برای درک تناسب اجتماعی این راه و روش ها و ساخت های جایگزین شونده، باید از یک سو عوامل بازدارنده را به درستی بازشناخت؛ و از سوی دیگر اقتضاها و ایجاب های جامعه و دوران خویش را در روابط متقارن فرهنگ دریافت.

یکی از مهمترین عرصه های گذار به جامعه نو یا فاصله گیری از جامعه سنتی، به پرش کشیده شدن گرایش و روش سنتی معرفت است. معرفت نو در جهت برداشت دگرگونه انسان از خویشتن خویش است. این برداشت مبتنی بر عقلانیت و آزادی او برای خود رهبری و خودسامان دهی است. و بر روش علمی، شک گرایی، استنتاج منطقی و برخورد تجربی استوار است. حال آنکه انسان در معرفت شناسی سنتی، جزئی از یک کلیت مقدور و معین و یقین مند و از پیش پذیرفته است. در نتیجه بینش، باور، اندیشه، احساس و تجربه او نقش تعیین کننده ای در وضعیت پیچیده زندگی مادی و معنوی اش ندارد. بسیاری از مسایل حیات در انواع رازوارگی یقین مندانه، پذیرفته و تبیین می شود. معرفت سنتی با ایستایی و سنگ شدگی در لایه های خود، از یک سو مانع ادراک مستقیم جهان است؛ و از سوی دیگر انسان را در برابر کلیت انتزاعی یک نظام اجتماعی قرار می دهد که در مواجهه با فرد است. در چنین حالتی نه نیازهای معنوی انسان در پیوند با هستی برآورده می شود، و نه نیازهای مادی و معنوی مرتبط با نظام اجتماعی پاسخی می یابد. به همین سبب نیز جامعه ایستایی و انحطاطی دچار می شود که تا دوران قاجار شاهدش بوده ایم. این نوع معرفت از طرح و درک این نکته برکنار است که هیچ نظامی نمی تواند کلیتی انتزاعی باشد که هم از افراد تشکیل شود و هم به صورتی جدا از آنان در تقابل با آنان باشد. یعنی انتظار داشته باشد که حتی به ازای برآوردن نیازهای انسانی جامعه، افراد را از ویژگی ها و خوشتن خودشان بیگانه کند، و آنان را قربانی و فدایی کلیت خود بطلبد. (2)

در این نوع معرفت، حوزه بسته امور و شیوه و هدف زیستن، برخورد فکری و عملی مخالف یا متفاوت را بر نمی تابد. به عبارتی دیگر، در جامعه سنتی، معرفت و شناخت علمی از مصونیت عقیدتی و سیاسی و عرفی برخوردار نیست. به همین سبب حتی هم اکنون نیز در می یابیم که متأسفانه فعالیت های فکری و تحقیقاتی علمی، یا دستخوش مصلحت گراییهای روزمره سیاسی است؛ و یا در معرض تأثیر و همه باورها و پیش فرض ها و حتی خرافه های قدیم و خارج از حوزه ایجاب دانش و تحقیق است. (3)

اتخاذ روش های تازه معرفت در جامعه ما، از دوران مشروط آغاز شده است. اما همچنان به حالت آمیختگی و ناموزونی رفتار مانده است. زیرا بیشتر از آنکه جنبه تجربی و تولید در درون داشته باشد،

آموختنی مانده است، و از فرهنگ های دیگر گرفته شده است. به همین سبب نیز طیف ناهمزمان و ناهمبانی از نظریه های معرفتی پدید آمده است که خود یکی از معضلات جدید ما شده است. بهره وری ناموزون از نظریه ها و گرایش های معرفتی ناهمزمان، ناموزونی فرهنگی را افزایش داده است. آنچه در گوشه ای از جهان از تجربه مکرر گذشته است و به تاریخ سپرده شده است، با آنچه همزمان به جامعه ما منتقل شده است. بعضی از نوآوری های نظری پیشین، که با گذشت زمان در جوامع دیگر به سنت تبدیل شده برای ما همچنان در حکم نو است. حال آنکه برای لایه نازکی از فرهیختگان و اندیشمندان، که غالباً با پدیده های معرفتی جهان سروکار دارند، کهنه تلقی می شود. بخش کوچکی از جامعه با مسایل پایان قرن بیستم دست به گریبان است؛ حال آنکه بخش بزرگ جامعه هنوز از معرفت مدرن برکنار یا حتی بی خبر و محروم مانده است.

برخورد با عرصه قدرت نیز، هماهنگ و همپای عرصه معرفت، یکی دیگر از سرمشق های مهم در گذار جامعه سنتی به جامعه نو است. به پرسش کشیده شدن مشروعیت سنتی قدرت، انگیزه و سرمشق عمده تحول و تغییر است. مشروعیت سنتی قدرت، بر عوامل فوق انسانی، یا مخالف و بیگانه با اراده آزاد انسانی استوار است. بر پیش فرض ها و باورها و پذیرش هایی مبتنی است که با نظام عقلانی و اجتماعی سازگاری ندارند. اما مشروعیت قدرت در گرایش جدید، مبتنی بر پایه های معقول و منطقی سامان و نظم اجتماعی است که منتج از اراده آزاد انسانی است. (4)

فاصله گیری از شکل سنتی قدرت نیز از دوران مشروطه و پایه پای فاصله گیری از معرفت سنتی آغاز شده است. در نهضت ملی و انقلاب 57 نیز تجسم ویژه ای یافته است. اما تا به امروز چشم اند روشن و جهت مناسبی نیافته است. به همین سبب نیز مبنای مشروعیت سنتی قدرت در هم نریخته است. بل که هزارگاه تجدید مطلع کرده و خود را در موقعیت و شرایط اجتماعی جدید، به گونه ای برتر و فراتر از صورت و معنای تازه قدرت نمودار ساخته است. بخش بزرگی از جامعه همچنان پای بند یا دستخوش اعمال سنتی قدرت مانده است؛ و بخش کوچکی از آن به اصول و مبانی مشروعیت جدید قدرت گراییده است. مشخص ترین شکل آمیزش این دو گرایش و روش، در تجلی نوعی از تلفیق و التقاط است که مشروعیت سنتی حکومت را بر نهاد جدید دولت نیز مسلط داشته است. از مشروطه تا کنون، کوشش برای همسازی و هماهنگی میان حق مردم برای تشکیل دولت، و حق فوق مردم در حکومت، به این نتیجه انجامیده است که حکومت به شکل های مختلف بر دولت عمود بماند. این نابسامانی ها و ناموزونی ها نشانگر آن است که ساخت کلی فرهنگ ما بسیار سخت جان و ریشه دار است. پس همه ساخت های ذهنی و عینی دیگر، از جمله ساخت های معرفت و قدرت، سیاست و اخلاق، سلوک و عرف ما اجزای موثر در آن و متأثر از آن است. این ساخت کلی، بر آنچه فرو می شکند نیز اثر ترمیم کننده می گذارد. گاه آن چه را که نفی شده باز می گرداند. یا آن را که تازه مستقر شده بر می اندازد.

در همین یکصد ساله و جوه مختلفی از بازگشت و استقرار دوباره یا تعدیل و التقاط در ساخت های مختلف اندیشگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... را تجربه کرده ایم. نمونه های گویایی از این امر را به ویژه در حوزه های معرفتی، سیاسی، اجتماعی می توان بازشناخت. بازگشت ها و التقاط در عرصه قدرت و سیاست به گونه ای بوده است که حتی پس از هر انقلاب نیز، تداوم سنت را از بابت های مختلف، چاره ساز امور می یافته است. تجربیاتی تاریخی را که به حد اشباع رسیده بوده است. دوباره مکرر میداشته است. مثلاً در انقلاب مشروطه به زودی نخست وزیر استبداد، وزیر مشروطه شده است. یا موانع و نهادهای قوی سنتی بر سر راه انتخابات، مشارکت عمومی، قانون گرایی، و کارایی دولت ها قرار گرفته، و مشروطه را به حکومت استبدادی سلطنت بازگردانده است. یا هم اکنون نیز دوباره برخی از رفتارها و روش ها، پندارها و پیش فرض های سنتی سیاسی نهادی

می شود که نه تنها نفی آنها درخواست مبرم انقلاب بوده است، بلکه فاصله گیری از آنها حتی در مشروطه نیز مطرح یا آغاز شده بود.

یکی از نمودهای بارز اجتماعی در تأثیر عوامل سنتی-سیاسی را می توان در نحوه حضور خود مردم بازشناخت. مقایسه ای بین حضور مردم در انقلاب، و نحوه در صحنه خواستن آنان پس از انقلاب، نشان روشنی از این گونه بازگشت است. در این بازگشت یکی از ویژگی های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه، به طرز چشمگیری از نهفت در آمده و تجسم یافته است. به طوری که مشکل جامعه را از حد تقابل اجتماع سنتی و جامعه مدنی فراتر برده است. یعنی مشخصاتی از جامعه توده وار را نیز بر آن افزوده است. این ویژگی اگر چه بر پایه های روان شناسی اجتماعی و سنت رفتاری ما مبتنی است، مبین میزان و نحوه درک ما از رابطه افراد و قدرت نیز هست. به همین سبب نیز به اقتضای موقعیت جدید، مورد بهره برداری سیاسی قرار گرفته، گسترش یافته، یا تشدید شده است. اکنون در حقیقت ملغمه ای پدید آمده است از اجتماع سنتی، جامعه مدنی، و جامعه توده وار. حضور توده های مردم در انقلاب، از یک سو مستمسک توجه به کارکرد و مشخصه توده وار آنها شده است. و از سوی دیگر به رابطه بیواسطه میان رأس هرم قدرت و قاعده آن تعبیر شده است. حضور مردم که به منظور استقرار جامعه مدنی و آزادی ها و حقوق دموکراتیک و عدالت اجتماعی بوده است، به عاملی در جهت مادیت یافتن جامعه توده وار بدل شده است. قدرتمندان یا مدیران رأس هرم، بدون نیاز به نهادهای جامعه مدنی به بسیج توده ها می پردازند، و آنها را در جهت مقاصد و تصمیم گیری های خود سمت و سو می دهند.

شهروندان جوامع توده وار همواره به صورت ذرات پراکنده ریگ در قاعده هرم اجتماعی اند. در حقیقت شهروند نیستند. بلکه اجزای یک انبوه اند. بین رأس هرم و قاعده آن هیچ نهادی تنظیم کننده روابط حکومت و مردم نیست. بدین ترتیب به جای آنکه حضور مردم در صحنه، عامل کنترل دولت و حکومت باشد، خود وسیله ای برای کنترل خویش است. زیرا به صورت مستقیم و جزء به جزء در کنترل حکومت قرار میگیرد. (5) نتیجه امر هدایت این انبوهگی در جهت خواست و مصلحت قدرت سیاسی است. ضمن آنکه همین ویژگی، یکی از عوامل موثر در نادیده گرفته شدن جامعه مدنی، یا به تعویق افتادن تشکیل نهادهای دموکراتیک است.

از این رو باید به درستی دریافت که چه خصلت و خاصیت فرهنگی، امکان تبلور جامعه توده وار را از تحقق نهادهای دموکراتیک و حتی جامعه مدنی میسرتر می کند؟ یا اینکه فرهنگ سنتی چگونه و بر چه اساس و مطابق چه ویژگی هایی، مردم را از چشم اندازه ای آغاز انقلاب ها دور می دارد؟ در حوزه معرفتی نیز به دو نمونه اشاره می کنم. نیما شعر خود را از بیان مالارمه ای و نگاه مدرن بود لری آغاز کرد. اما پس از بیست سال، جریان مسلط در شعر دهه بیست و سی، رمانتیسمی شد که حتی لامارتینی هم نبود. (6) یا هم اکنون در بخش گسترده ای از ادبیات حکومتی، و گاه نیز غیرحکومتی، بازگشتی به شکل های بیانی پیش نیمایی، و نظریه های سنتی مربوط به شعر، اشاعه ی افته است که عرصه را بر شعر نوآورانه، و نظریه های مربوط به آن سخت تنگ کرده است. جالب توجه است که بعضی از شاعران نیمایی با سابقه نیز در توجیه این بازگشت نظریه پرداخته اند. یکی دیگر از نمودهای آشکار ناموزونی و نابسامانی در عرصه معرفتی، در پژوهش ها و نقد و نظرهای مربوط به فرهنگ متجلی است:

1- توجه به فرهنگ در این یکصد ساله، همواره متأثر از ایجابها و اقتضاهای سیاسی و حتی سیاست زدگی بوده است. هم سیاست های دولتی و هم مبارزات سیاسی و هم سیاست زدگی های عمومی، به فرهنگ خودی و بیگانه از چنین منظوری نگریسته اند. مثلاً سیاست دولت ها پیش از انقلاب، بر بخشی از اجزای فرهنگ تاریخی ما تأکید می ورزیده است که حفظ و بقای حکومت را در آنها می جسته است. سیاست های پس از انقلاب نیز بر بخشی دیگر از اجزای این فرهنگ تأکید می کند، که آن را

پایه اصلی هویت فرهنگی ما می‌شناسد یا القا می‌کند. در هر دو رویکرد نیز یکی دو عامل عمده تعیین‌کننده سمت و حرکت جامعه قلمداد شده است. طبعاً همین گرایش نیز نحوه برخورد با فرهنگ غیر خودی، به ویژه فرهنگ غرب را مشخص و معین کرده است.

2- توجه به فرهنگ خدی، به ویژه در واکنش به روند همگن‌سازنده فرهنگ‌های غیرخودی، اساساً مکانیکی و دوگانه‌گرا و تقابلی جویانه بوده است. پس یا به طرح دستاوردها و هنجارها، و تأکید بر حفظ ارزشهای تاریخی ما منحصر می‌شده است. یا با گرایش کلی نگر، رمانتیک، سیاست‌زده ضد غرب زدگی در می‌آمیخته است. دیواری حایل، البته به طور انتزاعی، میان آنها کشیده می‌شده است. این نگرش در وجه دیگر خود، پدیده‌های فرهنگی را قابل تجزیه به مادی و معنوی تصور می‌کرده است. به همین سبب در پیشنهادهای اصلاح‌گرایانه اجتماعی، غالباً از التقاط اجزایی از این فرهنگ‌های متضاد سخن به میان می‌آمده است.

فکر تقسیم‌مادیت و معنویت فرهنگ، یا تصویر معنویت در فرهنگ خودی، و تجسم‌مادیت در فرهنگ غربی، یکی از اشتغالات ذهنی بسیاری از مصلحان اجتماعی و پژوهشگران فرهنگی و اصل معرفت و سیاست بوده است. البته بوده اند کسانی که مثل ملک‌خان دغدغه هویت ملی نداشته‌اند، و از اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی سخن می‌گفته‌اند. اگر چه سیاستمداران وابسته غالباً از چنین صراحت‌هایی پرهیز داشته‌اند. و در عمل معجونی ملی از شبه مدرنیسم و معنویت شاهنشاهی را فراهم می‌آورده‌اند. اما بیشتر اهل نظر کسانی بوده‌اند چون دهخدا که به اخذ تمدن فرنگی و حفظ فرهنگ ایرانی می‌اندیشیده‌اند. مقصودشان نیز اساساً حفظ معنویت شرقی در مادیت غربی بوده است. در این نگرش‌ها به نحوی تبادل و مناسبات خود به خودی و تجربی میان دو فرهنگ، کمتر عنایت می‌شده است. واقعیت عملی برخورد فرهنگ‌ها در رفتار و عمل روزمره اجتماعی از نظر دور می‌مانده است. روش‌ها و گزینش‌های ضروری و تجربی مردم تحت الشعاع انتظارات و تصورات ذهنی و انتزاعی اهل نظر واقع می‌شده است. حال آنکه در این مناسبات و تبادل‌ها که به هر حال برقرار و جاری است، کم‌نبوده است اجزایی از فرهنگ خودی و سنتی، یا عناصری از فرهنگ غیرخودی و نو، که به ضرورت زندگی اجتماعی، به کار آمده است. یا ناب و دست‌نخورده باقی‌نمانده است. پدیده‌هایی به وجود آمده است که از هر دو فرهنگ نشانه یا مشخصه‌ای داشته است. دیگر نه این بوده است و نه آن. یا هم این بوده است و هم آن. آمیزه‌هایی که اگر ترکیب جدیدی نبوده، عین وجود اولیه اجزای خود نیز نبوده است.

در حقیقت جامعه به رغم مقاومت‌های سنتی، یا دستورالعمل‌ها و رهنمودهای دولتی و سیاسی، و یا استعمار ستیزی خود، در بسیاری از وجوه اجتماعی، اقتصادی، علمی، حرفه‌ای، سیاسی و فنی، از گزینش و بهره‌وری از فرنگ بیگانه برکنار نمانده یا پرهیز نکرده است. در بسیاری از جنبه‌های زندگی، آشکارا و به فراخور موقعیت‌ها، از امکانات و ابزارها و روش‌های مدرن و مدرنیزه شدن بهره گرفته است.

به رغم این واقعیت، سنت همچنان در ناب‌گرایی انتزاعی خود مصرمانده است. در حفظ خطوط فارق میان خود و مبانی مدرنیته کوشیده است. و از آنجا که ورود آثار و ابزار مدرن و کلاً مدرنیزاسیون را از سیاست‌های استعماری مبرا نمی‌یافته، از یک سو کل فرهنگ غرب را با استعمار و امپریالیسم یکی تلقی کرده است. از سوی دیگر ضدیت خود را با مدرنیته، در پوشش جنبش ضد استعماری و علیه سیاست وابستگی داخلی تداوم بخشیده است. چنانکه اخیراً نیز، تقابل سنت و مدرنیته، دست‌افزاری شده است برای آن گروه از قدرتمندان سنتی که خواستار انگیزش توده‌وار جامعه علیه هرگونه نوآوری و نواندیشی‌اند. تا این شبهه قوت گیرد که نقد شیوه سنتی معرفت، یا نقد مشروعیت سنتی قدرت، صرفاً به اثبات شیوه‌های زندگی غربی و غرب‌زدگی می‌انجامد!

در این میان طرح بازگشت به خویش از سوی برخی از مصلحان اجتماعی، مبارزان سیاس، و

پژوهشگران و اندیشمندان در دهه های اخیر نیز، از این کلی نگری، یا تقابل جویی، یا دوگانه گرایی برکنار نمانده است.

در این رویکرد نیز نه تنها عوامل منفی فرهنگ قدیم، به طور کلی مشکلات مربوط به شیوه زیستن سنتی، کمرنگ می شده یا نادیده گرفته می شده است، بلکه عمدتاً گرایشی تفکیکی، بر عملکردها و وجوه خیر تاریخی، یا صورت های مثبت فرهنگ غنی گذشته، تأکید می شده است. گاه با جابجاگیری دو شیوه کاملاً مختلف زیستن، ادغام یک پدیده جدید در پدیده قدیم، یا اخذ یک روش قدیم برای گرایش با شرایط و مقتضیات هر دوران، و کارایی و کارکرد آنها در موقعیت خود از یاد می رفته است. شباهت تراشی هایی برای پدیده های متعلق به دو فرهنگ در وجوه کاربردی و روش شناختی و ... صورت می گرفته است. انطباق برخی از وجوه کلی و کش دار و تعبیرپذیر گذشته با وجوه خاص و مشخص امروز طلب می شده است. در این میان گاه تحقیق و نقد علمی نیز به برآشت های استحسانی و حتی احساساتی، و یا غیر علمی و غیر معقول تبدیل می شده است.

این گرایش که اساساً بر تقریظ آنچه خود داشته ایم مبتنی است، و نه بر انتقاد از ابواب جمعی فرهنگ، گاه با خود شیفته گویی در می آمیخته است که بسیاری از دستاوردهای علمی، فلسفی، اجتماعی، فنی معاصر را نیز صرفاً برگرفته و نشأت گرفته از تجربه تاریخی خود ما معرفی می کرده است. تجانس و تشابه آنها را با اجزایی از معرفت و هویت، روش علمی و شیوه زندگی، روابط اجتماعی تمدن درخشان گذشته مان نشان می داده است. مثلاً رشد بورژوازی را در گسترش شهرنشینی و سوداگری قرون سوم و چهارم هجری می یافته است. خردگرایی کانتی را در شاهنامه، و دیالکتیک هگلی و اخیراً هم پلورالیسم را در مثنوی مولوی می نمایانده است. سابقه جامعه مدنی را به استقرار مدنیت در مدینه می کشانده است. آزادی و مدارای نظام مند اجتماعی را با آزادی و تساهل فردی و انفعالی برخی از عارفان یکی می گرفته است. سابقه اختراعات دوران انقلاب صنعتی را در کتاب های ابوریحان می یافته است. و کشف اتم را در شعر مولوی یا هاتف می جسته است. با این همه در مقایسه شهرنشینی جدید و قدیم، همچنان حسرت فضای به اصطلاح اشراقی میان نقش جهان و چارباغ سلطنت صفوی را به اکنون منتقل می کرده است. (7)

اما پرسشی که در این صدساله همچنان باقی است این است که اولاً مبانی هویت فرهنگی- ملی ما چیست و کدام است؟ ثانیاً راه حفظ هویت ملی- فرهنگی و اخذ تمدن فرنگی چیست و چگونه است؟ ثالثاً آیا این گونه گزاره ها و رویکردها از حد طرح نگرانی یا آروز فراتر رفته و کاربرد تجربی یافته است؟ رابعاً آیا این رویکردها در تو سعه ملی نتیجه مشخصی خواهد داشت؟

این راه و روش ها هر چه باشد، پیش از هر چیز، به نیاز مبرم جامعه به بازشناسی دقیق و روشن یا بازخوانی خویش گره خورده است. دانستن و درک خیر و شر این فرهنگ با هم ملازمه دارند. به هر حال با انقلاب بهتر دریافته ایم که با یک نظام دیرینه تاریخی - فرهنگی روبه روییم که عین ساخت ذهنی و معرفتی و نظام درونی ماست. درون و بیرون ما عرصه یک حضور فرهنگی است. این هر دو مثل یک متن واحدند که تجزیه ناپذیر است. خواندن و بازخواندن شان موقوف به هم است. یعنی تحلیل و تأویل درون و بیرون از هم جدانشدنی است. چه بسا در بیرون می کوشیده ایم با فرهنگی دیگر رابطه گیریم، اما در درون، باز بر همان اساس قدیم، یا روش ها و گرایش های همساز با اساس قدیم، عمل می کرده ایم. چه بسا مبارزان سیاسی و منتقدان تفکر و اخلاق و معرفت و شاعران و نویسندگان و اندیشمندان که به رگم تضاد با وجوه باز دارنده کهن، و نفی نظری آنها، خود در عمل باز صدای همان وجوه باز دارنده می شده اند و می شوند. یعنی به رگم طرح گرایش ها و روش های مدرن، گفتارهای سنتی از زبان می تراود. به رگم توسل به شیوه های جدید رفتار، زیر سلطه شیوه های قدیم رفتار می مانیم. به رگم اینکه به واژه های جدید می گزاییم، آنها را در بافت سنتی به کار می گیریم. به رگم جستجوی لحن و وجه متناسب با ضرورت های تحول، از لحن مسلط و ایستای حفظ

وضع موجود فارغ نمی شویم. به رغم طرح و درخواست دموکراسی، دیکتاتور مآبانه عمل می کنیم. به رغم طرح مشارکت در توسعه، بیش از هر چیز مروج هدایت آمرانه می شویم. به رغم نفی استبداد، به آمریت پدران و ریش سفیدانه، دیکتاتوری صالح و مصلح و نظایر آنها می گرویم که ریشه در ساخت استبدادی دیرینه دارد؛ و جامعه در جهت جامعه توده وار هدایت می کند.

بنابراین از آزادی هم مستبدانه دفاع می کنیم. پندارها و گفتارها و رفتارها و روابط نهادی شده در ترکیب زندگی اجتماعی و فردی مان نمایان می شود. تا در بهترین حالت نیز هوادار التقاطی بمانیم که از دستاوردهای فرهنگ نو، به صورت ابزاری در خدمت مقاصد و ارزش های سنتی بهره برد. از جمله حضور مردم را در معادله قدیم قدرت، معنا و مسجل کند. از مردمی بودن حرکت، به نوعی مردم زدگی بگراید که عمدتاً به حضور تأیید آمیز آنها در صحنه بسنده کند. تنظیم حق و وظیفه اجتماعی فرد را تحت الشعاع تک لیف فرد در قبال یک کلیت انتزاعی از نظام اجتماعی قرار دهد.

حاصل این همه جامعه ای است که در آن نشانه هایی از هرگرایش هست، اما جهت معینی در انتخاب آنچه واقعاً بدان نیازمند است، نیست.

با توجه به چنین موقعیت و مشخ صاتی است که بازخوانی فرهنگ، اگرچه یکی از نقاط عطف دوران ماست، تازه خود نقطه آغاز است.

بازخوانی فرهنگ همچنان که تمرین انتقاد است، تمرین مدارا نیز هست. گسترش ذهنیت انتقادی و افزایش تحمل در برابر اندیشه ها و عقاید دیگران، دوروی یک سکه اند. هر دو نیز کارکرد جامعه مدنی اند که چشم انداز امروزی شان نهادی شدن حقوق و آزادی های دموکراتیک است.

اگر انتقاد از دیگری مستلزم مدارا با دیگری است، نقد خویش مبتنی بر تحمل در خویش است. درک نارسایی ها و دشواری ها، عارضه ها و بازدارندگیهای فرهنگی ما، مدارایی دردناک می طلبد. به همان اندازه که طرح خیز وجودمان ما را به وجد می آورد، درک شر وجودمان محزون مان می کند. اما با تأمل در همین خیر و شر است که نشاط راه جویی های تازه فراهم می آید، و برای تحمل عقاید و آرا و انتقاد دیگران از خویش آماده می شویم.

به این اعتبار، بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سنت خویش است. یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است.

گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این دو هم در گرو نهادینه شدن مدارا؛ و هم زمینه و عاملی برای این نهادینه شده اند. گفت و شنید یک رابطه است. و دو سوی رابطه در نقد نظر، مکمل و تصحیح کننده همدند. زیرا برقرار ماندن رابطه، درگرو تفاهم در تفاوت ها، و مدارا در اختلاف هاست. از اینرو اساس گفت و شنید در امکان درک حضور دیگری استوار است. درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شأن برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... برای دیگری است.

با این نیت و چشم انداز است که من به طرح نظر درباره برخی از مختصات و مشخصات فرهنگی مان می پردازم. و معتقدم که جامعه از همین طرح نظرهای گوناگون سود می برد. به سمت نفی و تصحیح و حل مشکلات، و رشد و اعتلای فرهنگی می رود. نخستین سودش نیز در جهت تمرین انتقاد و مداراست.

طرح نظر، آزمونی اندیشگی است در جهت روش شناسی انتقاد. روشی که خطاها و اشتباهات را در برخوردهای مستمر و مداوم تصحیح می کند. منتظر نمی ماند که تنها به درست ترین نظر درباره پدیده ای دست یابد، آنگاه انتقاد کند؛ یا ناب ترین نظریه ها را بیابد، سپس ارائه دهد. بلکه از این امکان ارزشمند سود می برد که باب بحث و نظر را درباره پدیده و موضوع مفروض بگشاید، و تکمیل بحث در مشارکت دیگری صورت پذیرد. و چه بسا حل مشکل یا رفع نقص و نارسایی هر نظر و نظریه را دیگری بر عهده گیرد. پس این روشی است عملی در اعتقاد به گفت و شنید و بسط تفکر انتقادی، و تنها

یک فتح باب است. آزادی و بسط تفکر انتقادی و نهادینه شدن مدارا، بهایی دارد که باید پرداخت. کسانی که گمان می کنند همیشه حرفی می زنند یا باید حرفی بزنند که مو لای درزش نرود، یا کسانی که می پندارند حامل حقیقت مطلق اند، یا همواره باید حقیقت مطلق را بگویند، یا آنهایی که با توهم آشفته شده ذهن جامعه، از فتح باب درباره هر مسأله ای که به انسان و جامعه و جهان مربوط است بیمناکند، خواسته یا ناخواسته، همیشه استبداد می شوند. به همین سبب نیز یا غالباً خاموش می مانند، و در نتیجه بر ستم و زور و فساد و جهل و ... چشم می پوشند؛ یا دیگری را به خاموشی فرا می خوانند یا وا می دارند، در نتیجه خود عامل ستم و زو و فساد جهلند. اینان سرانجام نیز بی تاب می شوند، و از کوره به در می روند، و به خطاب و عتاب و تحکم و تهدید می گرایند. و به منع و حذف می پردازند. اما گفت و شنید هر چند توانبر و وقت گیر هم باشد، عامل رشد تفکر انتقادی و اعتلای فرهنگ است. زیرا از جنس آزادی و مداراست.

من در بازخوانی فرهنگ، اساساً به تبعات عملی و اجتماعی و سیاسی آن می اندیشم. به همین سبب نیز بازخوانی را مشخصاً در موقعیت جامعه و علل و عوامل و روابط تاریخی آن در می یابم. البته کارکرد بازخوانی هم جز این نیست. اما این تأکید از آنروست که در این ایام، در عرصه های نظری، گرایشی در شرف تعمیم است که با عنایت به وجه یا تعبیر خاصی از موقعیت جهانی پست مدرن، از توجه به موقعیت فرهنگی- تاریخی جامعه ما باز می ماند. در نتیجه عملاً از دغدغه برای حفظ همبستگی میان مواضع فکری و فلسفی با شیوه عملی کردن آنها فارغ است و حساسیتی نیست به محتوای فرهنگ و جامعه ندارد.

هواداران این گرایش که هابرماس الگوهای جهانی شان را نومحافظه کاران (8) می نامند، عمدتاً برخوردار دوگانه ای با مسائل مبتلا به ما دارند. گاه رفتار و گفتار و پندارشان چندان به وقار علمی و فضل اندیشانه و انتزاعی پوشیده است، که هیچ خلجانی از حیات اجتماعی موجود در آن پیدا نیست و گاه نیز برخوردار چندان پراگماتیستی و مصرف اندیشانه و تابع روزمرگی است، که بی هیچ مقاومتی به عاملی در همدستی و مشارکت با قدرتها تبدیل می شوند.

به نظر می رسد که این وضعیت متناقض، حاصل اندیشیدن مطابق موقعیتی است که به جامعه ما تعمیم می دهند. موقعیتی که اندیشمندان را با بحرانی از سازماندهی روبرو کرده است که نه می توانند تصحیحش کنند و نه قادر به تحمل آنند. به همین سبب آن را نمی تواند تداوم یابد، و در عین حال تصور می شود که جایگزین نیز ندارد. اما ماجرا به همین جا پایان نمی پذیرد. زیرا نظر بر این است که این بحران به بیان در نمی آید. چون خود بحران معناست. معنایی که اصلاً غایب است. این اساس جابجایی در موقعیتی است که پرداختن به ریشه ناهنجاریهای اجتماعی و واقعههای ملموس سیاسی را عملاً طرد می کند. در عوض توجه به زبان و بازی بی پایان نشانه های زبانی را اساس شناخت هستی قرار می دهد. زیرا زبان خانه هستی است. اما هر بازی زبانی تنها خود را توجیه می کند، بی آنکه به توجیه خردباورانه نیاز داشته باشد. (9)

بدین ترتیب موقعیت کلامی جای عمل می نشیند، و تا حد مطلق جدید ارتقاء می یابد. همه چیز زبان است. گفتمان و متن است. زبان همه چیز را تعریف و محدود می کند. پس زبان نیز زندان نهایی است. این تحلیل زبان به قاعده بندی فرهنگ تسری می یابد. با طرد نظریه های مربوط به سوژه های اجتماعی، متمرکز و منضبط تنها ذهنیتهای کاملاً فردی، پراکنده، و نامتعین، احیاناً به رسمیت شناخته می شوند محور موقعیت باز شناخت و پاسخ به راه و روشی است که روایتهای بزرگ تاریخ غرب مثل روایت آزادی و رهایی و تفکر فلسفی، و به ویژه مدرنیته و روشنگری را در هم شکسته است. پس اعلام می شود که دوره ارزشهای جهان شمول بر سر آمده است. زیرا نه ما دیگر نیازی به آنها داریم، و نه دیگر آنها درخواست شدنی اند. روند مشروعیت زدایی و بی اعتقادی به روایتهای بزرگ، مشخصه موقعیت پست مدرن است. (10)

حذف نظام اجتماعی از معادلات نظر، انتقاد از خرد را جایگزین انتقاد از جامعه مدرن می‌کند. اساس گرفتاری و اعمال سلطه و سلطه‌پذیری، در اصل خرد جستجو می‌شود، و نتیجه سوژه اندیشمند دکارتی است. در این راه گاه چندان مبالغه می‌شود که انگار تمام رویه‌ها و اندیشه‌های مدرن بی اعتبار شده است. یا اصلاً خرد و تفکر انتقادی از کارآیی افتاده است. حال آنکه آن وجوه از خرد و خردستیزی که جامعه مدرن را دچار تناقض و گرفتاری می‌کرده است، و شیء شدگی و از خود بیگانگی انسان را پدید می‌آورده، و او را مقهور بازیهای قدرت می‌داشته، از همان آغاز بروز تعارضات سرمایه داری در قرن نوزدهم، به نقد کشیده شده است. خواه توسط رمانتیکها که نقد زیبایی شناختی شان از خرد، با یک بنیادگرایی بدیل مبتنی بر تخیل همراه بوده (11)، و خواه از مارکس تا مارکوزه، که نقدشان به روایت سرمایه داری از مدرنیسم اختصاص داشت.

در تناقضی که کاراکتر پست مدرنیسم است (12)، گاه حتی انتقاد و نقد فرهنگ نیز، که جاذبه اصلی آن بوده است، از حیز انتفاع بیرون می‌افتد. و به رغم اینکه گفته می‌شود در پست مدرنیسم معنا غایب است و گفتمان مسلط وجود ندارد، هم روز و شب معناسازی می‌شود، هم تعمیم موقعیت رخ می‌دهد و هم سلطه گفتمان نفی برای اثبات نظر بروز می‌کند. شک آوری دوران ما که ناظر بر حقیقت، عینیت و معرفت است، به شک درباره امکان تحلیلهای عقلی و یا شک در پیدا کردن راه حل برای مسائل مبرم اجتماعی تبدیل می‌شود. تا آنجا که برخی از نگرشهای پست مدرن را به حد نهایی شکاکیت فلج کننده و کلبی‌گری می‌کشاند. تا ضمن تأکید بر نسبیت فرهنگ، نفی پیشرفت، پایان تاریخ و .. و تشویق به خاموشی‌گزینی اجتماعی و سیاسی، راه کناره‌گیری اجتماعی و سیاست زدایی و یأس و در خویش فرو رفتن، و مرگ نقد و پرسشگری اجتماعی را اعلام دارد. (13)

این در حالی است که تعمیم و تبلیغ ایدئولوژیک این گونه نظریه‌ها و تحلیلهای، توسط رسانه‌های همگانی و سیاستهای جهانی به موازات عملکرد و سلطه فراملی سرمایه، گاه فغان صاحبان نظریه‌ها را نیز بر می‌آورد. چنانکه دو سه سال پیش، ژاک دریدا و اکنش خویش را در نقد زمانه ناساز و جهان نابه سامان در کتاب اشباح مارکس نشان داد.

اما من با طرح این نمای عمومی و مختصر، نه درصدد نقد پست مدرنیسم هستم، و نه در پی ساده کردن مباحث پیچیده مربوط به موقعیت دوران. بلکه غرضم اساساً درک موقعیت خویش، و طرح ایجابها و اقتضاهاى آن در مقایسه با موقعیتی است که در شرایطی دیگر و با مشخصاتی دیگر پدید آمده است. و فردریک جیمسون با تیکه بر تحقیق از نست مندل درباره مرحله سوم سرمایه داری، و یا سرمایه داری متأخر، آن را منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر معرفی می‌کند.

به همین سبب نیز مشکل مورد نظرم را، که با این بازخوانی گره خورده است، در سه وجه به هم مرتبط مطرح می‌کنم:

- 1- درک موقعیت پیش مدرن‌ها، و موقعیت پست مدرن آنها.
- 2- رعایت حق و جواز پذیرش یا عدم پذیرش نظریه‌های مختلف فلسفی و اجتماعی، برای هرکس و هر جامعه. در این معنا که ضرورت آشنایی با نظریه‌های جدید، به معنی الزام در تبعیت از آنها نیست.
- 3- حق مقاومت در برابر هجوم ایدئولوژیک جدید، که همبستگی و همسازی اساسی آن با ایدئولوژی نولیبرال سرمایه داری آشکار است.

برسه وجه موقعیت، نظریه و ایدئولوژی از آن رو تأکید می‌کنم (14) که متأسفانه پست مدرنیسم با گونه‌ها و تبارشناسی‌های گوناگونش، عمدتاً با درآمیختگی این سه وجه متجلی شده است. و در تعمیم هایش آشفتگی و ابهام مشهودی را به نمایش می‌گذارد که گاه کار تشخیص نظریه از ایدئولوژی را بسیار دشوار می‌کند. ضمن آنکه تناقض موجود در کاربرد آن برانگیزند این نظر است که این اصطلاح بیش از آنکه چیزی درباره جامعه و فرهنگ به ما بگوید، ذهنیت و اندیشه و گرایش نظریه پردازانی را به ما می‌شناساند که آن را به کار می‌برند. (15)

به هر حال انگار آنچه در دل این آشفتگی موجه تر می نماید این است که پست مدرنیسم در آن سوی دنیا موقعیت است. برای اهل نظر نظریه است. و برای صاحبان اراده سیاسی و اقتصادی جهانی، به ویژه در جهت تعمیم و تحمیل آن بر جوامع پیرامونی، ایدئولوژی است. بدیهی است که حتی هواداران پست مدرنیسم نیز واقفند که اطلاق یا انتساب این موقعیت به جامعه ما آن هم به بهانه نشابه و احیاناً همگرایی میان برخی از ذهنیتهای پیش مدرن ما و بعضی از نگرشهای پست مدرن، آنها شوخی رسواکننده ای است. آنان نیز به خوبی می دانند که حیات صنعتی و اقتصادی و فرهنگی ما، به ویژه از بابت ارتباطات همگانی، و کاربرد عمومی تکنولوژی ارتباطات در سازماندهی تولید و سرمایه گذاری های فراملی و جهانی، با موقعیت فراصنعتی توصیف شده توسط صاحب نظران پست مدرن نسبتی ندارد.

در حالیکه در موقعیت پست مدرن، خرد ابزار سلطه تلقی می شود، و این کارکرد را نتیجه سوژه شدن انسان در فاصله گیری از طبیعت و تسلط بر آن می پندارند، در موقعیت ما انسان انگار هنوز در معنای دکارتی اش تحقق نیافته است. ما حتی هنوز در وجه اجتماعی خود، در دوره پیش از ظاهر شدن اقتدار انسان به سر می بریم.

در حالیکه در موقعیت پست مدرن، مدرنیته در هم شکسته تلقی می شود و جامعه مدنی فرو پزمرده است، در موقعیت ما مدرنیته با ذهنیت ما همساز نشده و جامعه مدنی هنوز استقرار نیافته است. در حالیکه در موقعیت پست مدرن، ماشین جزء ذهنیت انسانی شده است، در موقعیت ما هنوز از ماشین به شیوه گاری و غلتک و چتکه استفاده می شود.

بدیهی است که این وجوه افتراق را همچنان می توان در انواع و اقسام، و در حوزه های مختلف فرهنگی و اجتماعی و فنی و آموزشی و رفتاری و روانشناختی و .. ادامه داد. اما من فعلاً در پی مطالعه تطبیقی آنها نیستم.

در بحث از نظریه ها، پیداست که فلاسفه در هر لحظه تاریخی می توانند نظریه های خود را مطرح کنند. چنانکه کرده اند و می کنند. همه انسانها و جوامع نیز می توانند دور و نزدیک، با فاصله یا بی فاصله، آنها را بپذیرند، باور کنند. یا تنها از آنها مطلع شوند. مواجهه با نظریه های پست مدرن نیز این قاعده مستثنا نیست. بدیهی است که این نظریه ها، آخرین نظریه ها درباره انسان، جامعه، جهان و حقیقت نیز نخواهد بود. چه بسا که حتی به تعبیر خود پست مدرنها، ناگهان جابجا شوند، و جای خود را به نظریه های دیگری بسپارند. در اینها اصلاً بحثی نیست. بحث در تعمیم و حتی تحمیل ایدئولوژیک این نظریه ها، در جو سازیهایی تبلیغاتی- سیاسی- ایدئولوژیک است. به رغم آنکه ادعا می شود هرکس می تواند گفتمان خود را داشته باشد، و گفتمانی را بر گفتمان دیگر رجحانی نیست، جهت جوسازیها به گونه ای است که انگار اگر کسی به چنین نظریه هایی مجهز نباشد، یا احیاناً با آنها توافق نداشته باشد، بی سواد یا مرتجع است.

بدیهی است که پی گیری تاریخ عقاید و نظریه های فلسفی جهان، و تجهیز به آنها، یکی از ضرورتهای روشن در تمرین اندیشیدن و شکل گیری تفکر ماست. به ویژه که جامعه ما تاکنون بیشتر در مرحله انتقال پراکنده و حتی دست و پا شکسته نظریه ها و اندیشه های فلسفی گرفتار مانده است. کارکرد فکر و فلسفه را تنها در انباشت اطلاعات اهل فضل منحصر می داشته است. پس نه تنها به تفکر مستقلی دست نیافته، بلکه بنا به موقعیت خود حتی از فلسفیدن نیز برکنار مانده است.

از اینرو به نظر من نیل به هویت اندیشگی معاصر، مستلزم نقد و شناخت موقعیت تاریخی بازدارنده ماست. بدون آنکه آشنایی با حوزه های نظری و فلسفی جهانی کارآیی متناسبی پیدا میکند؛ و نه امکان مقاومت در برابر تحمیلهای ایدئولوژیک فراهم می آید.

من امیدوارم بیراهه نرفته باشم اگر که کاربرد اصطلاحات پیش مدرن، مدرن، و پست مدرن را در بازخوانی فرهنگ، اساساً به محک تجربه حیات اجتماعی خودمان می سنجم. نه در اشتغال ذهنی و

علايق و اندوخته های نظری آن لایه بسار نازک و کم شماری از دانشوران و فلسفه دانان که اغتنام وجودشان غالباً تحت الشعاع فراغت از موقعیت فرهنگی - سیاسی - اجتماعی جامعه مان قرار داشته است. پیداست که این امر جدا از مشکل آن دسته از فضایی است که ذهنیت شان اساساً بوی ترجمه می دهد.

اما نکته جالب توجهی که باید بدان اشاره کرد این است که اخیراً، هم شیفتگان جدید نقد عقل، و هم لمیدگان بر سنتهای ذهنی دیرینه از عده ای می کوشند همگرایی آنها را نوید دهند. و وجود زمینه مساعد معرفتی همساز با رمز و راز ما را در استقبال از پست مدرنیسم به فال نیک بگیرند. و عده ای نیز که هال فوستر همفکران جهانی شان را هواداران پست مدرنیسم ارتجاع (6) می خواند در برخی از نگرشهای پست مدرن، محلی برای دفاع از مطلقیت عقیدتی و گذشتی ذهنی خود، به ویژه در راستای غرب ستیزی و مخالفت با مدرنیته یافته اند. و از بازگشت مفتخرانه نگرشهای شهودی و سنتی تا حد محو عقل، به ذوق زدگی دچار شده اند.

از این دو نظرگاه، انگار کسی حق ندارد حضور گذشته فرهنگی و سنت رفتاری و مبانی معرفت و ساخت و ساختمان قدرت را در موقعیت امروز خود نقد کند. حال اگر موضع مدافعانه دسته سنتی، به اقتضای روش زندگی، و تعصب ذهنی شان، قابل فهم و نه قابل تأیید، باشد؛ معلوم نیست از نظرگاه دوم چگونه سلطه و تعمیم عقلانیت منسوب و مربوط به یک دوره سپری شده، می تواند امروز نیز برقرار بماند، و کسی هم حق نفی آن را نداشته باشد؟

این قطعه نه با معنایی که از نسبییت فرهنگی اراده می شود همساز است؛ و نه با موضوع صورت بندی های دانایی و گفتمان های موازی یا متناوب و ... هماهنگ است.

اینکه مثلاً در تاریخ فوکوئی، اکنون ما به صورت انباشت گذشته مانده است، و هیچ چیز جز تناوب سلطه و انقیاد نیست، و بدون پذیرش قدرت و سلطه، سلطه ای وجود ندارد به چه دلیل باید مانع شناخت ما از هستی امروزمین ما، در مسیر رفع سلطه ذهنیت سنتی باشد؟ بازخوانی فرهنگ به اعتباری با خبر شدن از محدودیتهاست. با این تفاوت که نمی خواهد خود را صرفاً دستخوش تناقض نگه دارد. بلکه می خواهد میزان و نوع نابرابر قدرتی را که بر ما اعمال می شود در یابد.

اگر در جامعه ما بازاندیشی به ماهیت معرفت، دانش، قدرت، اخلاق، سیاست، ذهنیت انسانی در پرتو محدودیتهایی صورت می گیرد که از گذشتگی همین جامعه نشأت گرفته است، پس باید تحلیلی از علائم عینی، قدرت و ذهنیت، و به طور کلی فرهنگ این جامعه فراهم آید. اگر در مسأله قدرت پای همه ما در میان است باید دریافت که فرهنگ ما چه نقشی در آن برعهده دارد. (17)

آمیختگی شدت امروز ما با هستی دیروزین، قید بزرگ و مانعی اساسی در دستیابی به روال و روش زندگی متناسب با امروز است. ضمن اینکه این قید و مانع و سلطه، از آن نوعی نیست که از راه خرد ابزاری یا اساساً گفتمان مدرن پدید آمده باشد. اگر اپیستمهم یا صورت بندی دانایی هر دوران، نظمی است که براساس آن می اندیشیم، چرا هنوز باید در صورت بندی دانایی پیش از خود اندیشید؟ حتی اگر این نظریه فوکو قطعیت می داشت که جایگزینی صورت بندیها ناگهانی و غیرمنتظره است و نه نشان پیشرفت دانش، باز هم نمی توانست توجیه یا دلیلی باشد بر اینکه ما همچنان به ماندن زیر سلطه اپیستمه پیشین تن در دهیم. و در موقعیت پیش مدرن بیتوته کنیم.

اما طرح موقعیت پیش مدرن، الزاماً به این معنا نیست که جامعه ما باید در صدد پیگیری موقعیت مدرن، و تجربه گام به گام مدرنیته، درست به همان صورتی باشد که در اروپای پس از رنسانس تجربه شده است. چنین برداشتی مغالطه است. هم تجربه و درک و سنجش درونی و ملی ما، و هم نقد و تبادل و ارتباطات گسترده جهانی، مبین راه های متفاوت است. بحث در این است که وقتی در موقعیت کم بهره از مدرنیته خویش به مطلقیت های نوع دیروز، و معرفت و رفتار سنتی فراخوانده می شویم، چگونه باید گلیم خویش را از دل امواج ارتباطات جهانی توسعه، تکنولوژی، دانش و ... به در برد؟

ایا در برابر چنین معضلی فقط باید گفت تجربه را تجربه کردن خطاست؟ در جامعه ای که از دو اصل اساسی روشنگری، یعنی آزادی و خرد، بهره سازمان یافته نبرده است، و هنوز وجوهی از بینش اساطیری، انسان- طبیعت را در رازواری ارگانیک دیرینه به هم مربوط می کند؛ و حتی بسیاری از چیزها را با مناسبت و بی مناسبت در هاله ای از تقدس می پوشاند، و بیش از هر زمان دیگر نیازمند خرافه زدایی و اسطوره زدایی و تقدس زدایی است، نفی خردورزی (و نه نقد مطلق اندیشی های خرد)، و فراخوان به بینشهای راز آمیز سنتی یک ستم فرهنگی است. بازگشت به چنین سنتی چگونه می تواند عامل رفع سلطه و نفی اقتدار و سرانجام تغییر روش زندگی امروز ما شود؟

پس انگار کسانی که از انتساب موقعیت پیش مدرن به جامعه مان بر می آشوبند، جز نفی موقعیت خویش یا چشم فرو بستن بر آن، و دل بستن به نگرشهایی که هرگونه تغییر، پیشرفت، آرمان، رهایی و ... را به عنوان مقولات جهان شمول و مرکزگرا یا روایتیهای بزرگ منتفی می شمارند، راهی پیش پای ما نمی گذارند. پیداست که در مسیر اینان بازخوانی فرهنگ به قصد نفی سلطه گذشته نیز نمی تواند محلی از اعراب داشته باشد.

تعمیم موقعیت پست مدرن به کل انسان، به اعتباری تعمیم نظریه مربوط به انسان غربی به کل انسانهاست این خود نه تنها جابجایی تاریختی ظهور انسان غربی با تاریختی ظهور انسان در جوامع دیگر است، بلکه انتظار نابجا و نهایی نگرانه ای از بابت هم سرنوشتی و همسازی الزامی و نهایی این دو است. به ویژه که نمی توان تاریختی نظریه پست مدرن را نادیده انگاشت. هرچند گفته می شود که پست مدرنیسم الزاماً در انتهای مدرنیسم قرار ندارد. ضمناً یک نظریه درباره ظهور نوعی از انسان را به ذات کل انسان تسری دادن، نقض غرض از مبانی خود این نظریه نیز هست.

بنابراین از موضع تسری و تعمیم سخن گفتن، به معنای مطلقیت بخشیدن به موقعیتی است که به صورت نسبی از موقعیت پیشین خود متفاوت است. چگونه است که دیگر موقعیتها را باید نسبی نگریم و دریافت، اما در این مورد باید برعکس عمل کرد؟ در اینجا است که این گونه ترسیم موقعیت از طرح نظریه می گذرد و به تحمیل ایدئولوژی تسری می یابد.

اما راه میانبری هم که برخی از اندیشمندان بومی پیشنهاد می کنند. چیزی جدا از همین تعمیم نیست. این راه میانبر، مرا به یاد راه رشد غیرسرمایه داری در نظریه های مربوط به سوسیالیسم شوروی می اندازد، که به ویژه از دهه های 60 و 70، با اتکا به جامعه بزرگ برادر، به جوامع توسعه نیافته پیشنهاد می شد. می دانیم که برسر آن تز، مخصوصاً قرائت اولیانوسکی از آن چه آمد. پیش بینی سرنوشت جامعه ای که از ابتدایی ترین امکانات سازماندهی خردمندان بی بهره است، اما راه میانبر بر موقعیت پست مدرن را پیش پایش می گذارند، چندان دشوار و بی شباهت به سرنوشت آن تز خواهد بود. منتها این بار نقطه اتکاء به جای اردوگاه شوروی، سرمایه جهانی امریکا، و بازار آزاد و ایدئولوژی نولیبرال است که درباره نفی و رد و بطلان همه ایدئولوژیها نظریه می پردازد و داور می کند، جز درباره ایدئولوژی خود.

این سخن به پایان نمی رود مگر آنکه تأکید کنم که من از جاذبه های زیبایی شناختی پست مدرن چه در بحث شناخت و چه در عرصه خلاقیتها و روشهای تولید آثار هنری، هرگز غافل یا برکنار نیستم. ذهنیت هنری من با پیش زمینه ای همساز است که پست مدرنیسم در همه وجوهش، و به طرق مختلف، برای زیبایی شناسی فراهم می کند، (18) اکنون در برابر رویکرد مطلق اندیشانه به خرد، گرایش به زیبایی شناسی تا حد ابزار کشف و دریافت اهمیت می یابد، که گاه البته از سوی بعضی مبالغه گران به صورت بدیلی معرفی می شود برای دکارت گرایی و خردکانتی و مواجهه با نابسندگی نظریه های روشنگری معرفت، و روش شناسی های سنتی یا صرفاً عقل گرا و تجربه گرا. بعضی حتی در اصرار بر این امر انتظار دارند که زیبایی شناسی خلاء میان به اصطلاح گفتمان های سیاسی، ادراکی، اخلاقی

را پر کند.

به نظر من زیبایی شناسی هرگز فارغ از خرد نبوده است. ضعف و شدت حضور خرد در زیبایی شناسی هر هنرمند نشانگر نوع برخورد او با انسان و جهان است. رابطه خرد و زیبایی شناسی، رابطه ای است که باید بازنگری شود. به ویژه اکنون که کارکرد این رابطه، تواضع خرد و تعدیل مطلق اندیشی های آن را تداعی می کند.

از دوران رنسانس انگار نوعی جدایی میان حوزه خرد و زیبایی شناسی (و در تکمیل آن حوزه اخلاق) پدید آمد. ساخت خاصی برای زیبایی شناسی ایجاد شد. فلسفه به وصف ساختارهای شناختی آن پرداخت، و کانت کوشید که طبیعت متمایز این ساحت زیبایی شناسی را مشخص کند. با این همه به نظر می رسد که به نگاه خود کانت نیز می توان از دید غیر افتراقی نگریست. افتراق میان خرد و زیبایی شناسی، باید اساساً از دوره مکانیک نیوتونی و علم زدگی قرن هفدهم، مورد تأکید قرار گرفته باشد.

بیش هنرمند حاصل همه ظرفیتهای ذهنی اوست. خرد هنرمند که حاصل عمری اکتساب و تجربه است، از خودآگاهی زیبایی شناختی و قضاوت ذوق او، که باز حاصل این درون مجب است، جدا نیست. در هنر با ترکیبی سروکار داریم که از یک درون نشأت گرفته است. درونی مرکب از تمام آگاهی ها و ناآگاهی ها تفکیک ذهن انسان به خرد و زیبایی شناسی، نتیجه خردمندانه یا صرفاً زیبایی شناختی نیست. حقیقت همان چیزی است که با هر وسیله بیان و ادراک، خواه بیان علم و خرد، و خواه بیان هنر و زیبایی شناسی، فقط آنچه را از آن قابل درک است می توان بیان کرد. ذهن انسان دارای توانمندیهای بسیار برای نزدیک شدن به حقیقت است. تأمین و مکاشفه یک انسان خردمند- هنرمند، چیزی جدا از علم نیست. این که اخیراً گفته می شود زبان نمی تواند بطور قطع چیزها را بیان کند، به نظر من اعم از زبان هنر و علم یا زیبایی شناسی و خرد است. معنا به هر اندازه که دست نیافتنی یا دست یافتنی باشد، در هر دو ساحت مصداق دارد. نه اینکه زبان خرد به معنا نمی رسد، اما زبان زیبایی شناسی توان رسیدن دارد. از اینرو توجه به آنچه لیوتار وجود ارائه ناشدنی خوانده است نیز تنها در کارکرد زیبایی شناسی نیست.

به هر حال از این نظرگاه پست مدرنیسم اوج یک سنت زیبایی شناسی است که از دوره رمانتیکها آغاز شده است. سنتی که می تواند چون سنجی از عمل تلقی شود که قادر است به طور بالقوه در برابر خشونت یک کاسه کننده خرد روشنگری مقاومت ورزد. (19) و خرد مطلق انگار را به سمت تواضع هدایت کند.

با این همه به نظر نمی رسد که این همبستگی و فراهم شدن پیش زمینه زیبایی شناسی در نگرش به هستی، انسان، جامعه و حقیقت نیز، ضرورتاً مستلزم کناره گیری از پای بندیهای سیاسی و ارزشی، و فراغت از تبعات عملی و اجتماعی مواضع فکری و فلسفی باشد.

پانوشته ها

1- یادآور می شوم که طرح و پیگیری این مسأله، در جابجایی مباحث این کتاب، ربطی به تز فرانسیس فوکویاما نظریه پرداز آمریکای ندارد که معتقد است روند تطور ایدئولوژیک تاریخ، جهان را به دو بخش کرده است:

1- جهان پساتاریخی دموکراتیک

2- جهان تاریخی و غیردموکراتیک (جهان سوم)

فوکویاما در تقسیم بندی خود تأکید می کند که بخش بزرگی از جهان سوم تا اندازه زیادی در چنگ

تاریخ می ماند. تاریخ را هم به تبع از هگل، تاریخ ایده ها می داند. در نتیجه پایان تاریخ او عبارت است از پایان مبارزه ایدئولوژیک. به زغم او جامعه هایی که به دوره پسا تاریخی منتقل شده اند آنهایی هستند که از چنگ ایده رسته اند. زیرا به شکلی از جامعه انسانی دست یافته اند، که در آن عمیق ترین و اساسی ترین نیازهای بشری برآورده می شود. جوامعی که هنوز در تاریخ مانده اند، آنهایی هستند که هنوز به این نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک انسان و آخرین شکل حکومت انسانی دست نیافته اند. یا اصلاً دست نخواهد یافت. پس هنوز در چنگ ایده گرفتارند

از نظر فوکویاما پایان جنگ سرد و فروپاشی اتحاد شوروی، به معنای پیروزی ارزش های لیبرال دموکراسی است که نقطه توقف و پایانی تطور تاریخی اندیشه به حساب می آید. سیاسی بودن چنین نظریه ای در اساس طرح آن پیداست. با این همه بد نیست اشاره شود که فوکویاما یک نظریه پرداز حکومتی آمریکاست. نظریه سیاسی او را باید در حوزه سیاست خارجی ایالات متحد ارزیابی کرد. این نظریه خواه از لحاظ فلسفی و جامعه شناختی درست باشد و خواه نادرست، به روشنی نشان میدهد که از لحاظ سیاسی تعصب آمیز است؛ و بر ایدئولوژی نولیبرال سرمایه داری متأخر مبتنی است. جالب توجه تر اینکه این نظریه خود اساساً بنیاد ایدئولوژیک جدیدی برای دوران سرمایه داری آمریکایی پس از جنگ سرد است. آن هم با تأکید بر تقدم لیبرالیسم اقتصادی بر لیبرالیسم سیاسی. این یعنی تکرار محافظه کارانه سیاست خارجی آمریکا، برای ترغیب اجباری جوامع در حال توسعه، به اقتصاد بازار آزاد. آن هم با این توجیه نظری که بشر به پایان تاریخ رسیده است؛ و با فقدان الگوی اقتصادی سیاسی جایگزین روبروست؛ و یک راه رشد بیشتر وجود ندارد.

من البته قصد ساده کردن توطئه بینانه این قبیل نظریه ها را ندارم. چنانکه در مورد نظریه نبرد تمدن های ساموئیل هانتینگتن نیز در همین کتاب یادآوری های مشابهی خواهم داشت. اما از طرح این نکته نیز نمی توانم بگذرم که به هر حال چندان تصادفی نیست اگر که فوکویاما از سال 1981 دستیار مدیر برنامه ریزی سیاسی در وزارت امور خارجه ایالات متحد بوده است. پیش از آن نیز در اداره امنیت ملی کار می کرده، که در آمریکا به دولت سایه مشهور است. از آن پیشتر نیز در شرکت Rand تحلیل گر نظامی بوده است، با تخصص در زمینه سیاست شوروی در قبال جهان سوم. ضمناً اولین مقاله اش نیز درباره این نظریه در مجله ای منتشر شده است که هنری کیسینجر و ساموئیل هانتینگتن و ... اعضای آنند. گفته می شود که این مجله در پی مبارزه ایدئولوژیک برای به وجود آمدن یک حزب جمهوریخواه جدید است. درباره نظریه فوکویاما ر.ک:

همچنین ر.ک: فرانسیس فوکویاما: فرجام تاریخ و واپسین انسان. ترجمه علیرضا طیب. مجله سیاست خارجی. شماره های 1 و 2/ پاییز 1372
 دکتر موسی غنی نژاد: پایان تاریخ و آخرین انسان. نشریه اطلاعات سیاسی- اقتصادی شماره 64- (1371)63

مجتبی امیری: بازشناسی اندیشه های تازه فوکویاما. نشریه اطلاعات سیاسی- اقتصادی. شماره 97-98-2- درباره رابطه فرد و جامعه و کلیت انتزاعی یک نظام ر.ک: هربرت مارکوزه: خرد و انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. نشر نقره. صفحات 395-425.

مارکوزه درباره روند قربانی شدن فرد در یک دولت کلی مفروض نشان می دهد که وقتی ارضای نیازهای فرد فدای وظایف او نیست به کل جامعه شود، حرکت به سمت اقتدارگرایی صورت می گیرد. رابطه فرد با کل به صورت رابطه آرمانی در می آید که وجود تجربی فرد را تحت الشعاع قرار میدهد. آزادی فرد تنها از راه فرمانبرداری از این امر حاکم تحقق می یابد. این کلیت انتزاعی مستلزم نظارت توتالیتر بر همه روابط اجتماعی و فردی است. جامعه به صورت یک اردوگاه نظامی در می آید، و فرد

در خدمت مصالح بزرگ نظام به کار گرفته می شود. از این رو وجود راستین بشری در فداکاری بی چون و چرا برای نظام نهفته است. و ذات زندگی فرد، فرمانبرداری و خدمت گزاری است. چنانکه خصلت ویژه ایدئولوژی فاشیستی است.

3- درباره بینش و معرفت سنتی در قبال انسان، جامعه و جهان ر.ک: محمد مختاری: اسطوره زال، تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی. نشر آگاه 1369/ صفحه 29 به بعد.

درباره مشخصات معرفت در جامعه مدرن و سنتی ر.ک:

.Ca mbridge University 1976 .E.Gellner: The Legitimation of Blief

4- ماکسی وبر در بحث از مشروعیت قدرت به سه منشأ می پردازد:

1- مشروعیت قدرت سنتی پدسالار که اعتبارش در تداوم قدرت دیروز از طریق رسوم و عادات و فرهنگ است.

2- قدرت کاریزماتیک مثل فره ایزدی که نوعی ارتباط درونی میان رمه و شبان برقرار میکند.

موقعیت معنوی برای پادشاه، مقتدا، مراد، رئیس، پیشوا و ...

3- قدرت قانونی که مشروعیت خود را از طریق قوانین وضع شده توسط خود انسانها و شهروندان یک جامعه به دست می آورد. چنین قدرتی خدمتگزار مردم است، نه فوق آنها. انتخاب می شود عزل می شود. پاسخگوست. و اقتدارش در خودش نیست.

اساس دو نوع اول زور مادی و معنوی است. اساس دومی آزادی و آگاهی شهروندان است. ر.ک:

دانشمند و سیاستمدار. ترجمه احمد نقیب زاده. ص 107 به بعد انتشارات دانشگاه تهران.

5- سی. رایت میلز، در کتاب نخبگان قدرت، ایالات متحد را در مسیر تبلور جامعه توده وار، ارزیابی میکند و پایان راه را همان طور که در آلمان نازی و روسیه شوروی اتفاق افتاده، یک نظام استبدادی توتالیتر می داند. چهار خصلت آن جامعه را چنین مشخص می دارد:

1- شمار کسانی که به ابزار عقیده می پردازند بسیار کمتر از کسانی است که عقیده ها را دریافت می کنند.

2- سازمان یابی ارتباطات به گونه ای است که پاسخ گویی فوری و موثر فرد مشکل یا غیرممکن است.

3- افکار با نظارت مقامات صورت عمل می پذیرد.

4- توده در برابر نهادهای رسمی جامعه هیچ گونه استقلالی ندارد. بلکه زیر نفوذ و آلت دست کارگزاران نهاده است.

ر.ک:

C.Wight. Mills: The Power Elite, London, 1960

ضمناً ایرونیگ هود مقاله ای دارد با عنوان Mass Society and Postmodern fiction و مقصودش از جامعه توده دار، به ویژه با توجه به آمریکا، جامعه ای است نسبتاً مرفه و به صورت نیمه نظامی شده و نیمه سرخوش، که در آن جمعیت منفعل، متمیزه و بی تفاوت رشد می کند، پیوندها و وفاداریهای معمول سست می شود، یا کلاً از بین می رود، انسجام عامه مردمی که بر منافع و عقاید معینی متکی اند به تدریج پراکنده می شود و انسان تبدیل به مصرف کننده ای می شود که خود مانند کالا، سرگرمی، و ارزشهایی که فرا میگیرد و جذب می کند تولید انبوه می شود.

ر.ک:

1994. ,Paricia Waugh, (ed): Postmodernism PP 24-31 London

6- توضیح این مسأله را در مصاحبه راجع به شعر و فرهنگ امروز آورده ام. ر.ک: ری را. چاپ انتشارات معین.

7- درباره تفاوت های شهروندان و شهروندی شهر مدرن با مردم و جوامع سنتی ر.ک: گئورگ زیمل:

کلانشهر و حیات ذهنی. نامه علوم اجتماعی بشماره 6 جلد دوم شماره 1371/3.

و نیز ر.ک: ماکس وبر: شهر در گذر زمان. ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی. شرکت انتشار 1372. به ویژه مقدمه مارتیندال درباره نظریه شهر و اظهار نظرهای مقدماتی درباره آن از ص 62-23.

ضمناً سنت گرایی در جوامع شرقی مشکلی است که توسط برخی از متفکران عرب نیز مورد ارزیابی قرار گرفته است. عبدالله عروئی متفکر مراکشی به تفاوت میان سنت گرایی خودآگاه و ناخودآگاه پرداخته است، و می گوید: سنت خود آگاه یا Traditionalisliion آن است، که با مدرنیسم و پیشرفت و تحول مخالف است. اما سنت ناخودآگاه یا Tradition با چیزی سرزدیت ندارد؛ و ضابطه وار بیان نشده است. اگر هم به مخالفت برخیزد، ناسازگاری و ستیزی است خاموش و به مثابه نوعی لجاج و اصرار ورزیدن که مسیر تاریخ تغییر نمی دهد و منشأ اثر نیست.

در سنتی کردن یا سنت مداری، در حقیقت سیاست سنت را باز می آفریند و همه را وادار می کند که به طریق سنتی بیندیشند و عمل کنند، و در نتیجه در گذشته پناه گیرند.

عروئی در منشأ و علت این گونه سنت مداری در میان سیاستمداران عرب معتقد است که این بت پرستی، سیاست فرهنگی خاص دولتهای عرب است که تحت سلطه و نفوذ خرده بورژوازی اند. خرده بورژوازی فرهنگ مدرن را چون وسیله و ابزار در خدمت مشرب (ایدئولوژی) فرهنگ سنتی، که برای آن ارزشی جاوید و ماندگار قایل است، می خواهد.

ر.ک: فرهنگهای شرق و غرب از دیدگاه هشام جعیط و عبدالله عروئی: جلال ستاری: در قلمرو فرهنگ. ص 181-243 انتشارات ویس.

در این مقاله گزارش مشروحه آمده است درباره روابط فرهنگهای شرق و غرب، برخورد سنت و نو، اقتباس غرب از معارف شرقی در روزگاران قدیم، و ناگزیری امروز شرق از اخذ فنون و علم جدید غرب.

8- هابرماس در بحث از نو محافظه کاری حاکم بر فضای نظری غرب، سه دسته را از هم جدا میکند: اول: محافظه کاران جوان که ضد مدرنیسم اند و تربه پایه ای مدرنیست زیبایی شناختی را از سر میگردند. و با گرایش دریافتهای شهودی از دنیای مدرن می گریزند.

دوم محافظه کاران سنتی که نگران آلوده شدن به مدرنیسم فرهنگی اند، و چاره کار را در بازگشت به موقعیت پیش مدرن می دانند.

سوم نو محافظه کاران که از پیشرفت تکنولوژی و رشد سرمایه استقبال می کنند، اما با مدرنیته شدن فرهنگی ناسازگارند.

ر.ک:

Jurgen: Modernity –an incompeleted project .Habermas

.Foster In: Postmodern culture, ed. Hal

Trans. S.Ben- Habib. 1985. London. PP.3-15

هابرماس این متن را با تغییراتی با نام Modernity versus Postmodernity نیز سخنرانی کرده است که به ترجمه شاهرخ حقیقی در مجله کلک شماره 52-51 صفحات 22-7 منتشر شده است. درباره آرای هابرماس و مدرنیته و پست مدرنیسم ر.ک:

رابرت هولاب: یوگن هابرماس. نقد در حوزه عمومی. ترجمه دکتر حسین بشیریه نشر نی. 1375 به ویژه صفحات 181 به بعد.

9- درباره زبان در فلسفه ویتگنشتاین ر.ک:

یوستونس هارت ناک: ویتگنشتاین. ترجمه منوچهر بزرگمهر. انتشارات خوارزمی صفحات 122-80 برای نقد زیبایی شناسی تحلیلی ویتگنشتاین ر.ک:

Basin. Y: semantic Philosophy of Art. Moscow. 1972. PP 51-62

- درباره توصیف‌های عمومی از بحران و زبان ر.ک:
- بابک احمدی: مدرنیته و اندیشه انتقادی. نشر مرکز 1373. صفحات 270-286.
- خسرو پارسا: پسا مدرنیسم در بوته نقد. انتشارات آگاه. مقاله دیوید مک نالی. ترجمه پرویز صداقت. ص 71 به بعد
- درباره مفاهیم اساسی فلسفه هایدگر، به ویژه مفهوم هستی و جابجایی نظریه آگاهی و خودآگاهی به نظریه زبان، نقد هایدگر از مدرنیته و ...
- ر.ک: از غنون شماره 11 و 12 با عنوان مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم که نیمه اول آن از صفحه 1-210 به بحث‌های مربوط به هایدگر اختصاص دارد.
- همچنین ر.ک: مدرنیته و اندیشه انتقادی. صفحات 78-112.
- 10- knowledge. Lyotard, Jean- Francois: The Postmodern condition. A Report on -10
Trans. Geoff Brian Massumi. Minneapolis, 1984.P30ff
- 11- patricia (ed): Postmodernism. New York 1994.P.4 , Waugh -11
- 12- contradictory character of postmodernism Kuspit, Donald: The -12
Arts. Ed Hygh. J. silverman. N.y. 1990PP. In Postmodernism- philosophy and
53-68
- 13- philosophy of social science. Oxford. U.K.1996.PP7- Fay. B: Contemporary -13
8.
- 14- در منابع و مباحث فارسی تا آنجا که من دیده ام، آقای مراد فرهاد پور نیز پیش از این از سه زاویه واقعیت، نظریه و ایدئولوژی به توضیح پست مدرنیسم پرداخته است.
- ر.ک: مقاله مدرنیسم و پست مدرنیسم. فصلنامه هنر. شماره 25 (تابستان 73).
- 15- P58 .Kuspit, Donald
- 16- seattle ,Foster. Hal (ed): The Anti Aesthetics: Essays on Postmodern culture -16
1983.
- فوستر در مقدمه ای که بر کتاب نوشته از دو نوع پست مدرنیسم یاد می کند: پست مدرنیسم مقاومت و پست مدرنیسم ارتجاع.
- این دومی بر سنت تکیه می کند. از فرو شکسته شدن جهان ارگانیک قرون وسطا تأسف می خورد. و آن را نتیجه مدرنیسم می داند.
- 17- مایه سیاسی نظریه های فوکو، مثلاً نظریه اش درباره قدرت، امکان دآوری درباره انواع گوناگون قدرت، وامکان نظری و عملی مقاومت در برابر آن را نفی می کند. شاید به همین سبب نیز خود او در مصاحبه با ژیل دلوز، یا پل رابینو و ... از پاسخ به اینکه چرا به سیاست علاقمند است؟ یا چرا باید علیه خشونت سیاسی جنگید؟ و ... سرباز می زند. در مصاحبه ای که رابینو با فوکو و چامسکی کرده است، پاسخ چامسکی سر راست است، می گوید اینها همه به خاطر عدالت و غلبه بر بی عدالتی است. اما فوکو معتقد است که عدالت ایده ای است که در هر جامعه ای به گونه ای به کار گرفته شده است. آن هم به عنوان یک ابزار قدرت سیاسی و اقتصادی، یا همچون سلاحی علیه آن قدرت. با این همه هرچند ممکن است تأسف آور باشد، انسان نمی تواند این مفاهیم را در جهت توجیه و تصدیق نبردی به کار برد که بنیادهای جامعه مدرن را براندازد...
- برای درک این تناقض آشکار میان نسبییت فرهنگی و رادیکالیسم سیاسی ر.ک:
- Reader. Middlesex. Penguin London. 1991. P4 ff Rabinow. P(ed)The Foucault
- ضمناً این کتاب علاوه بر مقدمه ای درباره اندیشه های فوکو، حاوی گزیده مقالات معروف و مصاحبه های اوست. درباره مسائل سیاسی فوکو، به نوشته زیر می توان رجوع کرد:

Foucault, in: Hoy. D.C (ed) Foucault: A critical Reader. Oxford. 1986. PP 51-69
 نیکوس پولانزاس نیز نقدی کرده است بر تحلیل فوکو از قدرت، به ویژه قدرت سیاسی و دولت، از دیدگاه مارکسیستی خویش:
 .London. 1978 PP 64-70, PP 146-53 .Poulanzas. N: State, power, socialism
 درباره نسبت مدرنیته با اقتدار در اندیشه های فوکو. ر.ک:
 بابک احمدی: مدرنیته صفحات 207-253. نشر مرکز 1373.
 P4 .Waugh. Patricia -18,19

SOURCE: www.akhbar-rooz.com