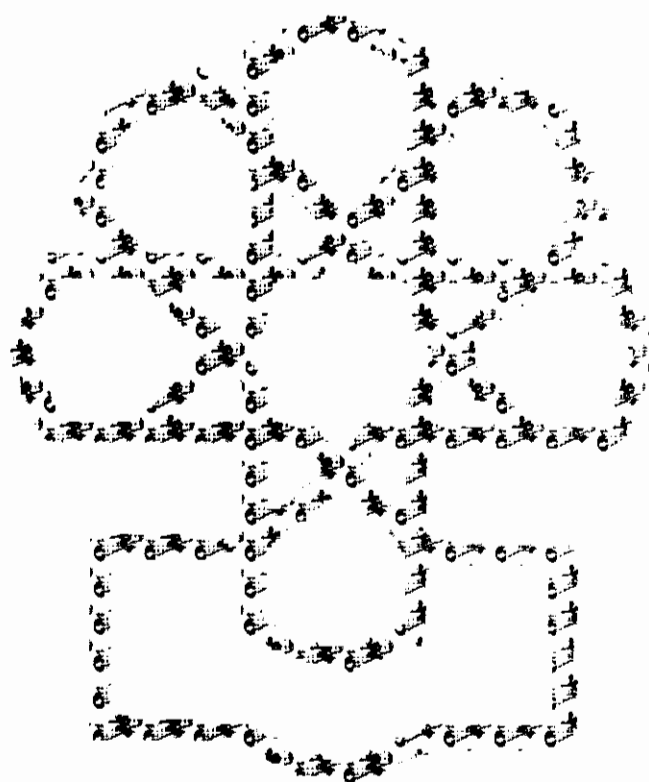


۴۳۴۶
X



۲۸۴۴

پست مدرن پایان تجدّد دیالکتیکی خود بنیاد



معاونت پژوهشی
شهریور ۱۳۷۸

کار: آقای رضا جلالی

مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی
کتابخانه و واحد اسناد و اطلاع رسانی
شماره: ۱۱۶۶۷
تاریخ: ۷۸/۷/۱۴

کد گزارش: ۴۱۰۴۳۶۶

بسمه تعالی

پست مدرن. پایان تجدد دیالکتیکی خود بنیاد

کد گزارش: ۴۱۰۴۳۶۶

فهرست مطالب

تجدد از رهگذر دیالکتیک انتقادی مدرنیته	۲
الف- تجدد	۶
ب- ما تأخر	۷
۱- بحران علم جدید	۱۵
۲- بحران تکنولوژی	۲۲
۳- بحران انتقال هنر به محدوده زیبایی شناسی	۳۶
۴- بحران فقدان خدایان	۴۱
۵- بحران فرهنگ به مثابه فعالیت فرهنگی	۴۲
منابع و مآخذ	۴۶

کانت در رساله «منورالفکری چیست» می‌نویسد: «فلسفه^۱ سخن و دیالوگ مدرنیته با خودش است. بدین قرار، مدرنیته نه در یک رابطه طولی با گذشتگان که در یک رابطه عرضی با خودش شناخته می‌شود».^۲ اینچنین کانت مدرنیته را از هرگونه ریشه‌یابی، خویشاوندی و بازشناسی تاریخی بی‌نیاز می‌داند؛ مدرنیته تنها و یگانه، فقط در آینه «اکنون»، خود را می‌بیند و جز خود را باز نمی‌نماید. بدین ترتیب مدرنیته موجب انقلابی اساسی در شناسایی شد و این آنچنانکه کانت خود وصف می‌کند، از «انقلاب کپرنیکی در کیهان‌شناسی» اقتباس می‌شود. کانت می‌نویسد: «کپرنیکوس چون ملاحظه کرد، با قول به این‌که مجموعه ستارگان به دور نظاره‌کننده می‌چرخد نمی‌تواند حرکات آسمان را تبیین کند، اندیشید که شاید اگر بگوید نظاره‌کننده به دور ستارگان ثابت می‌چرخد، حل این مشکل بتوان کرد. پس اینک ما در مابعدالطبیعه نیز همین آزمایش را درخصوص مشاهده‌اشیا به عمل آوردیم. زیرا اگر قرار باشد که مشاهده‌فاعل شناسایی تابع نفس متعلق شناسایی و وجود اشیا باشد، من نمی‌دانم چگونه می‌توان چیزی را مقدم بر تجربه شناخت. اما اگر متعلق شناسایی تابع قوه مشاهده‌ما باشد، در این صورت این امکان برای من هرچه بهتر قابل تصور خواهد بود».^(۱)

به عبارت دیگر، موجودات به صرف آن‌که در منظر نظر من قرار می‌گیرند و مشاهده می‌شوند، می‌توان آنها را به همین دلیل، موجود و حائز وجود دانست و این تقدیری است که کانت برای مدرنیته از رهگذر دگرگونی اساسی یا انقلاب بنیادی در نسبت میان «سوژه و ابژه»^۳ یا «من و هستی» رقم می‌زند. این نسبت دیگرگون در عالم اندیشه و فلسفه، از رهگذر یک دیالوگ و دیالکتیک جدی میان سوژه و ابژه، به چیزی انجامید که امروز آن را، دنیای مدرن و انسان مدرن می‌خوانیم و همواره در جریان است. همین نحوه شناسایی خود بنیاد و دیالکتیکی که مُعدّ جریان تجدّد و مدرنیته بود به انقلابی در هستی‌شناسی، فرضیات، تلقیات و ارزش‌ها و همچنین خردمندی برگزیدگان منجر گردید. مدرنیته باید در مسیر ترقی و پیشرفت خود که همانا تکامل است^۴ و جز به مشاهدات خود بنیاد فاعل شناسایی تحصیل‌پذیر نیست، همواره خود را در آینه اکنون باز یابد و رابطه عرضی با خود را، خود تعریض نماید. این بدان معنی است که دائماً خود را نقد کند و راهی را که طی کرده بسنجد. این انتقاد مدرنیته از خود، بر نهج گفتگو و دیالوگی مستمر و دائمی با خود است که پیشرفت و تکامل یا به عبارتی بر تجددهای بی‌پایان استوار می‌شود؛ زیرا به عنوان متافیزیک متافیزیک‌ها، محصل پیشرفت و استعلایی است که از متافیزیک رسمی و الهیات مبتنی بر آن حاصل شده و در «اکنون» آن، دیگر نه مدعی خویشاوندی و نه مدعایی تاریخی وجود دارد. از طرفی آینده نیز چیزی جز اصلاح و بهبود اکنون از طریق انتقاد دائمی و مستمر از مشاهدات خود بنیاد عالم و آدم نیست. پس همچنان «اکنون» به عنوان «اصل ثابت»، «امر سوژکتیو»^۵ و «مشاهد یا موجودات به عنوان «متغیر» و «امر ابژکتیو»^۶

۱. آنچنانکه او به عنوان متافیزیک برای هر متافیزیک آینده بنا نهاد.

۲. بدین قرار مدرنیته، متافیزیک متافیزیک‌هاست؛ فلسفه فلسفه‌ها و عقل‌العقول تاریخ است.

3. Subject & Object.

۴. تکامل آنچنانکه اگوست کنت قائل بود عبارت از سیر از مراحل ربانی به متافیزیکی و از آنجا به مرحله ربانی است و آنچنانکه کانت قائل بود، عبارت است از خروج از صغر و قیومیتش خویش که در آن کتاب جای فهم و رهبر جای وجدان بشر را می‌گیرد و نزد هگل عبارت از تکامل روح مطلق که حاصل آخرین مرحله خود - آگاهی مطلق - است و آن از رهگذر دیالکتیکی ممکن می‌شود که سوژه مطلق با ابژه خود - یعنی با خود - اتحاد پیدا می‌کند.

5. Subjective.

6. Objective.

خواهد بود. از رهگذر همین تجدد متغیر است که حقیقت هر بار از نو ساخته یا حادث می شود. براین اساس است که هگل قائل می شود «حقیقت او حدوثی است و نه ثبوتی».

این که آیا کانت می توانست تصور کند سرانجام و از پی دیالکتیک انتقادی و پایان ناپذیر سوژه و ابژه. در موضوع، مبادی و مسائل مدرنیته گسست و بحرانی اتفاق خواهد افتاد، به نظر نامحتمل نبوده و این با ملاحظه فرم و نظام نظری مدرنیته قابل پیش بینی بوده است. به همین جهت مدرنیته را در دیالکتیک و گفتگوی دائمی با خودش تعریف کرد. نقد و سنجش دائمی مسیر پیشرفت و تجدد نزد قائلان به مدرنیته از مدرنیته بالقوه یونانی تا مدرنیته رومی و قرون وسطایی و مدرنیته جدید و سرانجام مدرنیته لیبرال، همواره رافع تناقضات و بحران هایی بوده که سرانجام کانت با پیش بینی آن، «در مقام قانونمند ساختن روش خروج از بحران، راهی را به سوی آینده مدرنیته گشود». گرچه فلسفه کانت، در موقعیت سنتز برای آرای متناقض فلسفی زمانش که موجب بحران بودند، قرار گرفت و محل اجتماع آرای فلسفی که از دکارت آغاز شده بود و با هیوم در تناقض افتاده بود، گردید؛ ولی نکته ای که در ضمن روش قانونمند و به خصوص وصف خردمندی، کانت به تأکید قرار می دهد، این است که در روش خروج از بحران و نقد دائمی و دیالوگ مدرنیته با خود، برگزیدگان فلسفه و حکمت و حوزه کاربرد خصوصی عقل، دیگر سنتز و رافع بحران نباشند، بلکه هر عقلی در حوزه کاربرد عمومی عقل، به ویژه بسته به پیشرفت و ارتقای خردورزی و خروج از صغر و قیومیت خویش که علت مبقیه بحرانند، بتواند خود به «تدبیر بحران» پردازد. به خصوص با پایان تفکر فلسفی و متافیزیکی در اواخر قرن ۱۹ و نیهیلیسم^۱ نیچه که در واقع آن را بیان سنتز نهایی و اجتماع کل تاریخ فلسفه غرب باید انگاشت. نقش عقل عمومی در دیالکتیک انتقادی مدرنیته ممتاز تر گردید. بدین ترتیب امیدها به حوزه کاربرد عمومی عقل، به خصوص عقل سیاسی جدید و سیاستمداران، برای حل و فصل بحران هایی بود که از انباشت و تورم آرای متناقض، به خصوص در مدرنیته لیبرال و بعد از ظهور نحله ها و جنبش های توده ای در سال ۱۸۴۵ میلادی و انقلاب های ایدئولوژیک تا اوایل قرن بیستم فراهم آمده بود بسته شد.

در لفاظیه همین تناقضات بی شمار ایدئولوژیک، نیروهای جدید که به همراه زغال سنگ و بخار، بخشی از موتور محرکه انقلاب صنعتی بی شمار می رفتند، با حرکت و آهنگ غالب و در عین حال پرشتاب تکنولوژی که می رفت خودسرانه محور و تعادل کلی مدرنیته را از نظر و اندیشه، در گرو عمل و چرخ دنده بگرداند، با تأکید بر حجیت عقل عمومی، رفته رفته عنان «تدبیر بحران» را از حوزه عقل سیاسی و سیاستمداران گرفت و به دست عقل ابزاری و تکنوکرات ها سپردند و با آغاز دوره سخافت اندیشه و خواری اهل تفکر، به خصوص با دیکتاتوری تکنوکرات ها، بریدگی و بحران مدرنیته را عمیق تر ساختند؛ به گونه ای که تکنوکراسی، بعد از جنگ دوم، تصور غالب از مدرنیته را به عنوان مدرنیته تکنیکی و ابزاری یا مدرنیزاسیون، عزل نظر از سابقه و مقام و موقع آن، بر اذهان و افهام، به خصوص در کشورهایی که سودای بازسازی و نوسازی داشتند نشانند. آنچنانکه گفته آمد، اساساً بحران مدرنیته به عنوان فلسفه فلسفه ها و صورت نوعیه^۲ تاریخ جدید، مسبوق به سابقه است. بحران به خصوص آنجا ظاهر می گردد که تناقضاتی در ارکان اعتقادی، به گونه ای تورم از اجتماع می یابد و رابطه نظر و عمل که رابطه ای مستقیم و بی واسطه است، گرفتار پیچ و خم ها و انحراف هایی فراهم آمده از برداشت ها، تلقیات و ارزش گذاری های جدید گردد. آنچنانکه درباره پست مدرن گفته اند، آن تزلزل در اعتقادات و سست شدن مبادی مدرنیته است و خود ناظر

1. Nihilism.

2. Archtype.

به معنای فوق است. بنابراین وقتی «عقل عمومی» به جای «عقل خصوصی» یا «خردورزان» به جای «خردمندان» در مقام سنتز، متناقضان را به حل اختلاف و ارتفاع نقیضین فرا می خوانند، باید اولاً، از رهگذر بازیابی خود، قادر به شناسایی متناقضان شود - که این به معنی شناسایی خود بنیاد موضوع، ولو نقیضین است - ثانیاً، در موقعیت سنتز، امکان ارائه تألیفی منطقی و قابل قبول را برای رفع بحران داشته باشد. ولی آیا عقل عمومی که خود در مقام و موقع خردورزی و انتقاد دائمی است، می تواند بر چنین امر خطیری توانا و کوشا باشد. در حالی که ملاحظه اجمالی تاریخ فلسفه غرب، به عنوان «تاریخ خردمندان»، مبین همین امکانات و مقدورات است:

۱- در یونان: سوفسطائیان بر مذهب اصالت تجربه حسی رفتند. معروف است که پروتاگوراس می گفت: «اشیا آن گونه که به نظر من می آیند، برای من همان گونه هستند و آن طور که به نظر تو می آیند، برای تو همان طور هستند». ایشان در مقام «تز»^۱ و «وضعی» قرار می گرفتند که افلاطون نقیض آنان در مقام «آنتی تز»^۲ و وضع مقابل قرار داشت. افلاطون قائل بود که روح آدمی مجرد از حس می تواند به ملاقات و دیدار «ایده های»^۳ موجودات محسوس نایل شود و این ایده ها و دیدارهای عقلی و مجرد، «نمونه ها»^۴ و «مثال ها»^۵ و «دستور هایی»^۶ برای مشاهده و شناسایی محسوسات این عالم در اختیار ما می گذارد و ما با آنها درباره جزئیات محسوس حکم می کنیم. مثلاً وقتی گلی را می بینیم و حکم می کنیم که گل زیباست، معنی کل زیبایی که این گل محسوس را بدان متصف می کنیم، نه امری مستفاد از حس، بلکه در درون جان ما نهفته است و حس برای ما در حکم علت مؤثر و حتی شرط حصول این معنی کلی است؛ به عبارتی آن، علت اعدادی التفات به آن است و بس؛ یعنی ما را مهیا و مستعد می سازد به این که نسبت به معنای کلی زیبایی، بازشناسی و «تذکر»^۷ پیدا کنیم.^۸ زیرا روان قبل از تعلق به تن و عالم محسوس، در عالم معقول تقرر ظهوری قبلی^۹ داشته و از فیض مشاهده حضوری و «دیدارهای بی واسطه و مفارق»^{۱۰} و «طبایع»^{۱۱} مجردی که بر مثال آنها، اشیا و امور این عالم ساخته شده اند، برخوردار بوده است. بنابراین سنتزی به نام ارسطو وارد می شود که مجامع تألیف دو نظر متناقض بود. او به جمع این دو قول متقابل پرداخته و می گفت راست است که مفاهیم از حواس پیدا می آیند، لیکن لازم نمی آید که حواس مفید وجود آنها باشند. به طور کلی مفهوم عقلی، غیر احساسی و نتیجه شهود و دیدار عقلی است که در جزئیات محسوس، ماهیت کلی را - نظیر زیبایی - بی واسطه ادراک می کند.

۲- در قرون وسطی: قول به منشأ مفاهیم عقلی نزد سن اگوستن، به عنوان تز و وضع، نقیض قول ابن رشد به عنوان آنتی تز و وضع مقابل قرار گرفت. تا طماس اکوئینی به عنوان سنتز و وضع مجامع این دو قول متناقض ظهور کرد.

۳- در قرن ۱۷ میلادی: «مذهب اصالت عقل فطری»^{۱۲} دکارت به عنوان تز، نقیض مذهب تجربه^{۱۳} حسی جان

1. Thèse

2. Antithèse

3. Idos.

4. Exemple.

5. Paradigma.

6. Norme.

7. Reminiscence.

9. Préexistence.

10. Idée.

11. Type.

12. Rationalisme inneiste.

۸ در ست خلاف آنچه کانت در مسئله شناسایی بنیاد نهاد.

- لاک در کتاب مشهورش «پژوهش درباره فاهمه انسان»، به عنوان آنتی تز قرار گرفت تا سرانجام قول لایب نیتس به عنوان سنتز و وضع مجامع در کتاب «پژوهش هایی جدید درباره فاهمه انسانی» ظهور کرد.

۴- در قرن ۱۸ میلادی: «در مسئله منشأ اصول عقلی و مناط اعتبار آنها، به خصوص اصل علیت که مدار پژوهش علمی و فلسفی بر آن بود، میان مذهب غالب و مشهور دکارتی به عنوان تز و قول هیوم و کندیاک به عنوان آنتی تز، تقابل شد و ضرورتاً وضع مجامعی به نام کانت و کتاب «انتقاد عقل محض» ظهور کرد.

۵- در قرن ۱۹ میلادی: فیلسوفان حوزه اسکاتلند چون طامس رید و هم فرانسه چون ویکتور کوزن، تزی مبنی بر این که اصول عقلی اکتسابی نیست بلکه معلومات بی واسطه نفس و موهبتی از جانب خدا به آدمی و این که همین معلومات بی واسطه از طرف آنها من حیث المجموع به نام «عقل مشترک یا عرف عام»^{۱۳} خوانده می شود، در مقابل آرای فیلسوفانی چون جان استوارت میل و اگوست کنت به عنوان آنتی تز آن قرار گرفتند که با ظهور سنتزی به نام هربرت اسپنسر و نظریه تطور انواع و نیز امیل دورکیم در حوزه جامعه شناسی، مجامع تقابل آنها بودند.^(۲)

بدین ترتیب «اجتماع نقیضین» که به حکم عقل محال و معد بحران است، همواره به وضع مجامعی «ارتقاء» می یافت و بحران می گذشت و اساساً تجدد و پیشرفت، در همین امر معنی می شد.

در قرن بیستم و پایان تفکر فلسفی، فلسفه گرفتار «ارزش های جدید» و تورم آرای متناقض شد و دیگر در مقابل متناقضان دائم التزاید، به خصوص با «تحویل خرد از خردمندی به خردورزی» و «حجیت عقل عمومی»، رافع تناقض و وضع مجامعی در مقام فلسفه وجود نداشت. پس بحران ناشی از آرای متناقض، بر عمق تفرقه افزود تا جایی که بحران حاضر، محصول رکودی طولانی در تاریخ پیشرفت و تجدد غرب است. زیرا دیالکتیک فلسفی و نسبت میان سوژه و ابژه که حاصل دیالوگی هم در حوزه اندیشه و هم حوزه واقعیت بود و در هگل با اتحاد این دو به عنوان اتحاد عاقل و معقول، تمامیت یافت، به دیالکتیک علمی، به خصوص با غلبه عقل عمومی در حوزه های سیاسی و تکنیکی و قلب ماهیت نقد و نقادی و سنجش مستمر راهی که مدرنیته طی کرده، بدل شد. مسئله نظیر همراهان ناهمدل مثنوی مولوی است که جز بر جای ماندن و فرو ماندن، عاقبتی برای آن متصور نبود. دیالوگ مدرنیته با خودش، گرفتار «ببله ای»^{۱۵} از غوغای مدعیان متناقض و متنافر است و دیالکتیکی آشفته که سنتزی معد و موجب بحران می سازد و تجدد و پیشرفتی کزوکوز و غیرانسانی را رقم می زند. این وضع پایان دوره مدرن است. همانکه آن را پست مدرن^{۱۶} خوانده اند. پست مدرن خود لفظی بدیع و گویای موقعیتی ممتاز و در عین حال هشدار دهنده است. اعلام مواضع، همراه با نفی و بدبینی نسبت به آینده مدرن است. گرچه در زبان فارسی معادل درستی برای این اصطلاح موجود نیست و این خود البته از فقدان درایت تاریخی نسبت به موقع و مقام مدرنیته در زبان فارسی حکایت دارد، لیکن آنچه درباره این اصطلاح به طور خردمندانه و با کمال درایت جعل و عنوان شده نیز، در ابهام افهام مدعی و غیرمدعی ما فرو رفته و در برخی موارد به ذکر خیری از آن اکتفا می شود.

«تجدد ما تأخر» همان جعل خردمندانه خردمندان برای اصطلاح پست مدرن است. این ترجمه از دو قسمت تجدد (که ما آن را در ترجمه مدرنیته نیز به کار گرفته ایم) و ما تأخر تشکیل شده و کلاً مفید مفهومی

13. Emprisme.

14. Sens Commun.

15. Bablus

16. Postmodern.

که با کلمه بابل نیز هم ریشه است.

است تألیفی و نهایی بدین شرح:

الف - تجدد

هگل در مابعدالطبیعه تألیفی خود، اصل موضوع را در این می‌داند که «هر موجودی، معقول^۱ و هر معقولی، موجود است». لذا برای شناختن موجود، باید به همان مبادی و اولیات عقلی مراجعه کرد و با تنظیم و ترتیب عقلی آنها، به عوارض ذاتی هستی پی برد. او این شناسایی را تابع سیر مراحل منطقی و جدلی^۲، قابل انجام می‌داند و تنظیم و ترتیب موجود به معقول را در سه مرتبه منظم می‌ساخت، بدین شرح:

تز یا وضع - آنتی تز یا وضع مقابل - سنتز یا وضع مجامع. در مرتبه اعلی حکمی تقریر می‌یابد. مثلاً هستی عام^۳ در مرتبه وضع، تعین و تقرر می‌یابد. این وضع، وضع مقابلی را برمی‌انگیزد؛ مثلاً مرتبه سلب هستی وضع یا نیستی^۴ که نقیض هستی و در مقابل و ارتفاع یکدیگرند. پس مرتبه وضع مقابل با مرتبه وضع در وضع مجامع اجتماع پیدا می‌کنند. از اینجا مرحله دیگری از سیر جدالی آغاز می‌شود. یعنی این وضع مجامع خود در حکم وصفی است که وضع مقابل دیگری را برمی‌انگیزد و همچنین الی غیرالنهاییه این سیر جدالی ادامه دارد تا به مفهوم می (معقولی) بینجامد که این مفهوم عقلی از جهت سیر جدالی کفایت کند و خود محتاج به معقول یا جهت عقلی دیگری نباشد. (اصل جهت کافی) ولی آیا این ممکن است؟ هگل پاسخ می‌دهد نه. یعنی نمی‌توان سرانجام به وضعی رسید که وضع مجامعی منبعث از آن نباشد. یعنی نمی‌توان به حقیقت قطعی و مطلق یا حقیقت ثابت واصل شد. بدین ترتیب حقیقت امری است «حدوثی» و نه «ثبوتی». لذا جمع وضع به مفهوم هستی با وضع مقابل به مفهوم نیستی، در وضع مجامع، مفهوم شدن^۵ و صیورورت و حدوث و به تعبیر نهایی «تجدد» را برمی‌آورد و بدین‌گونه مفهوم تجدد را به عنوان آنچه در یک حال هم هست و هم نیست تلقی می‌کند؛ هست نسبت به ماتقدم خود و نیست نسبت به ما تأخرش. به عبارتی وضع وجود مستلزم وضع مقابل لاوجود می‌شود و این دو در مفهوم متناقض ثالثی که تجدد است جمع و ارتفاع می‌شوند.^(۳) بدین ترتیب تجدد امری نسبی است. لذا وقتی در وصف موقعیت پست مدرن گفته می‌شود، «مدرنیته هم هست و هم نیست»، ناظر به همین مفهوم تجدد برآمده از تقابل هستی و نیستی است. به عبارتی تجدد ما تأخر، تجددی است که «هست»، آن هم صرفاً و مطلقاً آخرین «هست» ممکن و دیگر نمی‌توان آن را به نسبت هستی دیگری ما تقدم و از آنجا نسبی انگاشت. این به معنی پایان تجددهای مستمر و نسبی است؛ به معنی آخرین سنتزی که دیگر علی‌رغم قانون هگلی آن، به وضعی که وضع مقابلی را برانگیزد، بر نمی‌آید و دیالکتیک پایان یافته یا آخرین مرحله از دیالوگ و هم سخنی مدرنیته با خود است؛ آخرین بار است که مدرنیته خود را در آینه باز می‌بیند و جز خود را معیار دیدن و شناسایی هر آنچه هست نمی‌یابد. متافیزیک متافیزیک‌ها و دیگر در پایان راه و تاریخ خود درنگ کرده است و از انتقاد عقل نظری و عملی، دیگر جز فرسایش و ساییدگی ساخته نیست. جهت و میل به انهدام و نابودی و نیستی از یک سو و تلاش برای حفظ وضع موجود و بقای آن از دیگر سو. این چیزی نیست مگر تلاش برای تداوم نسبیت هستی مدرنیته از رهگذر تجددهای مستمر و مطلق یا روان مطلق که هگل آن را نقطه اوج تکامل تاریخ می‌انگاشت و عبارت بود از همین صیورورت و تجددی که تابع قوانین عقل که اینک در بحران افتاده است.

1. Rationnel.

2. Dialectique.

3. Être لا بشرط یا

4. Non - être.

5. Devenir.

بدین ترتیب آنچه کانت برای مدرنیته پایه‌گذاری کرد دیالکتیکی دینامیک^۱ که لازمهٔ تجدد و نو شدن‌های پی در پی از طریق دیالوگ مدرنیته با خودش بود. انتقاد مستمر و دائمی، ضرورت و تجدد مدرنیته را تضمین می‌کرد زیرا همیشه مدرنیته را به عنوان حقیقه الحقایق تاریخ، در حالت حدوثی و نه حالت ثبوتی و تجدید شدن، قابل انتقاد و متحرک می‌ساخت و مبدأ حرکت را در خود مدرنیته و نه در خارج از آن قرار داده بود و بدین حرکت جوهری مستمر سعی داشت بحران و بی‌بست را از ذات آن دور سازد و این شامل زندگی عملی نیز می‌شد و تجدد و ترقی در آن عبارت بود از جمع میان امر متناقض، مثلاً توفیق و خذلان یا کامیابی و ناکامی؛ حتی در علوم هم نظیر این جمع و تلفیق دیده می‌شود. مثل جمع میان دو نظریهٔ صدور^۲ و ارتعاش^۳ نور در فیزیک. بدین ترتیب یک حقیقت عنمی، امری است به یک معنی نسبی و لازمه ذاتش چنین است که همواره در تجدد باشد و به صورت‌های جدید متحول شود و از آن به قوانین و نظریه‌های تدقیقی و دارای تقریب بیشتر درگذرد^۴؛ لیکن هگل قائل است که امر مطلق در جریان دائمی تجدد معنی پیدا می‌کند. تجددی که چون نیک بنگری به صورت پیوسته و مجموعی، تاریخی را رقم می‌زند که آن تاریخ تجدد یا مدرنیته یا تاریخ روان مطلق خوانده می‌شود. بدین قرار روح مطلق که به خصوص در اصطلاح هگل «روح زمانه»^۵ نیز خوانده می‌شود، در جریان تجدد دائمی و انتقاد مستمر زنده است. امر مطلق، ثابت و ساکن^۶ نیست بلکه متحرک و روان است. روح زمانه، این جریان و حرکت را با همین سیر تثلیثی معروف آغاز می‌کند و همواره قائم به پیشرفت و ترقی از رهگذر تغییر دائمی عالم است^۷ و کار تجدد، تسریع این تغییرات و پیشرفت از طریق دیالکتیکی پویاست. ولی اینک همه چیز به پایان رسیده است.

ب- ما تأخر

در بحث از روش‌های مابعدالطبیعه، دو روش اساسی مورد نظر است:

۱- روش «نمی یا اولی»^۸ که آن را «ماتقدم» هم خوانده‌اند که در دو حوزه، یکی مابعدالطبیعهٔ تحلیلی^۹ که بنای آن بر تحلیل مفاهیم^{۱۰} عقلی و استعلام از لوازم ذاتی این مفاهیم، بدون مراجعه به تجربه و با ابتدای به مفهوم کلی برای استنباط احکام و قوانین موجودات و فکر است و دیگر حوزهٔ مابعدالطبیعهٔ تألیفی^{۱۱} که می‌تواند با ابتدای به مفهومی بسیط، موجودی خارجی را از نو در ذهن بسازد؛ چنانکه دکارت را نظیر همین مدعا بود. وقتی کوشید تا مگر بتواند با دو مفهوم امتداد^{۱۲} و حرکت، عالم جسمانی را برای خود از نو درست کند، تقسیم می‌شود.

۲- روش انی یا غیر اولی^{۱۳} که آن را روش ما تأخر نیز خوانده‌اند. نمونهٔ بارز این فلسفه از طرف هانری برگسون به ما افاده شده است. او می‌گوید: عقل^{۱۴} چنان ساخته آمده که نمی‌تواند اشیا و امور را بشناسد و

1. Dynamique.

2. Emission.

3. Vibration.

۴. همین اساس تئوری حدس‌ها و ابطال‌ها در اواسط این قرن به توسط کارل پوپر بهبودی برای تأکید و قانونمندی حرکت تجدد گردید.

5. Zeit Geist. (به آلمانی)

6. Statique.

۷. لذا هگل قائل است که مطلق، قائم به اشیا، به قیام جنوی (Immanent) عبارت است از تجدد ذاتی و حرکت جوهری اشیا.

8. Méthodes a priori.

9. Analytique.

10. Concept.

11. Synthétique.

12. Etehdue.

13. Méthodes a posteriori.

14. Intelligence.

به تبیین آنها پردازد مگر - آن که موجودات - متوالیاً و متعاقباً و منقطع و گسسته از یکدیگر، به اعتبار اجزای شان ملاحظه شود. همین که ما عقلاً اشیا و موجودات را تقطیع و تفصیل می‌کنیم، به واقع صورت حقیقی اشیا و امور را از آنها منسلخ می‌کنیم. لذا موجود حقیقی و ذی حیات به اعتبار این که جزء جزء در شناسایی ما قرار می‌گیرند، ناگزیر چیزی جز حرکت دائم و تجدد مستمر نیست و از رهگذر همین تجدد و نو شدن است که شناسایی ما به آن تعلق می‌گیرد و حال آن که عقل آدمی برای ادراک و شناخت موجودات، ابتدا آنها را ساکن فرض می‌کند و هرگونه حرکت و تجدد را از آنها سلب می‌نماید و بدین سان سیر حیات را در آن متوقف می‌سازد. بنابراین باید برای شناختن واقع و حل مسائلی که عقل آدمی درباره اشیا و امور و معنی و مقصد حیات از برای خود طرح می‌کند، لازم است از اشتغال به تحلیل و تألیف مفاهیم دست بکشد و بر تماس با نفس موجود و شناخت بی‌واسطه آن به وسیله آزمایش همت بگمارد.^(۵) همچنین می‌توان نمونه دیگری از این روش فلسفی را در فلسفه‌های قیام‌ظهوری یا اگزیستانس^۱ که اصرار به الحاد دارند یافت؛ موریس مرل پنتی می‌نویسد: «من سرچشمه مطلقم... زیرا که منم که برای خود به وجود می‌آورم... می‌بینم که شئی برای وجود داشتن سرانجام به من نیاز دارد. وقتی که منظره‌ای که تا آن موقع برای من پشت تپه پنهان بود، کشف می‌کنم، در این حال است که کاملاً منظره می‌گردد و نمی‌توان وجود امری را تصور کرد، بدون حصول یا امکان نگاه من بر آن. این عالم که چنین می‌نمود، بدون من و محیط بر من و متعالی از من وجود دارد، منم که منشأ وجود آنم. بنابراین من ادراک هستم و حضور بی‌واسطه در عالم هستم و هیچ چیز نیست که بتواند مدعی وجود داشتن باشد، بدون این که به نحوی در تار و پود تجربه من قرار گیرد».^(۶)

اما ما تأخر در ترجمه کلمه *Posteriori* عبارت است از این که مفاهیم و اصول اموری ما تأخر هستند؛ یعنی منشأ آنها به جز تأثرات حسی و وجدانی (مذهب اصالت تجربه به معنی خاص) یا فقط جز تأثرات حسی (مذهب اصالت حس)^۲ نیست. به عبارتی مذهب اصالت تجربه به معنی اعم عبارت است «از وضع (تز) یا نحوه عمل ذهنی که در آن به تجربه^۳ کفایت می‌شود».

بدین ترتیب تجدد برآمده از روش ما تأخر، تجددی است که حاصل انقطاع و گسستگی در موجودات و جهان، به نحوی که برای شناخته شدن باید جزء جزء بشوند و اجزا در تعقیب یکدیگر قرار بگیرند و از طریق حرکت و پیشرفت مستمر اجزا، شناخت برای ما ممکن شود. لیکن این تفرقه و گسست اجزا، رفته رفته شکل جهان را به گونه‌ای دیگرگون ساخته که جمع میان آنها بسی دشوار است و بدین قرار شناخت‌های متعلق آن اجزا بسیار جزئی شده‌اند و بر همین اساس علوم متکثر که امروزه حوزه‌ها یا علوم تخصصی خوانده می‌شود پدیدار گشته است. ولی آیا با این آشوب و آشفتگی در جهان چنین متکثر، به سامان و وحدت خواهد رسید. تجددی که از رهگذر چنین روشی برمی‌آید و عین حیات خوانده می‌شود، مأول به تجربه حسی است؛ یعنی عالم باید برای پیشرفت هرچه بیشتر و علمی‌تر همواره جزئی‌تر تقسیم و تقطیع گردد تا تجربه بی‌واسطه و آزمایش آن آسان‌تر گردد.

1. Existence.

2. Sensualisme.

۳. لازم به تذکر است که صفت تجربی *empirique* را که مبتنی بر تجربه سطحی است با صفت اختیاری یا آزمایشی *experimental* نباید اشتباه کرد. معلومات اختیاری هم مانند معلومات تجربی، حاصل تجربه است؛ اما معلومات اختیاری حاصل تجربه‌هایی است که برای شناختن آنها، روش درست به کار گرفته شده است؛ مانند تجربه‌هایی که در آزمایشگاه‌ها انجام می‌گیرد و حال آن که معلومات تجربی محض، ناشی از فعالیت‌های عمیق است بدون منظور علمی، مثل تجارب عامه مردم در زندگی روزمره.

گرچه ممکن است ما به همه آنچه در زندگی روزمره کسب و تجربه می‌کنیم، نام معلومات تجربی بنهیم و در صدد باشیم از آنها برای تجدد و پیشرفت و مآلاً شناخت عقلی و اصولی استفاده کنیم، ولی باید توجه داشت اینجا رویه علمی نظم و ترتیب لازم برای شناخت تجربی اجزا و بخش‌های متجدد، مستلزم یک روش علمی و آزمایشگاهی است که معلومات اختباری را برای حصول نتیجه در اختیار ما قرار می‌دهد. حال مسئله این بود که به خصوص در قرن بیستم و پایان تفکر مابعدالطبیعی و تورم آرای متناقض فلسفی که معد بحران تجدد و پیشرفت بوده، لزوم دیالکتیکی جدید براساس ترکیب و تألیف روش‌ها و امکانات تمام تاریخ مدرنیته احراز می‌شد و آن دیالکتیک علمی بود که پایه‌گذار آن به نحو اصولی، فلسفه سینتتیک کانت بوده است.

دیالکتیک علمی سعی در گفتگو میان دو روش مابعدالطبیعی و ایجاد توازن در شناخت‌های کلی و جزئی ما از جهان دارد و در قرن بیستم مدعی رفع تناقض از حوزه‌های نظری و عملی و هم بحران‌های مبتنی بر آن دارد:

۱- گفتگوی میان ما تقدم و ما تأخر. هیچ معرفت علمی کاملاً یکی از این دو نیست بلکه ناشی از مبادله و گفتگوی میان آنهاست. هیچ مقوله ذهنی نیست که کاملاً مدیون تجربه نباشد و از دیگر سو هیچ استنتاجی تجربی نیست که اطلاعی از ذهن نگرفته باشد. به قول گونست: همواره جنبه نظری و جنبه تجربی امور باید به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با هم مرتبط باشند.

۲- گفتگوی میان انتزاعی و غیر انتزاعی - که خویشاوند گفتگوی نخست‌اند - در اندیشه، آمد و شدی درنگ‌ناپذیر از امر غیرانتزاعی یا جهان به سوی امر انتزاعی یا مفهوم عقلی و از امر انتزاعی به سوی امر غیرانتزاعی در جریان است و این عبور از اشیا به مفاهیم و از مفاهیم به اشیاست که دیالکتیک جدید را تشکیل می‌دهد.^(۷)

۳- گفتگوی میان سوژه و ابژه - که متضمن دوتای اولی است - این گفتگو مستلزم نوعی اختبار^۸ است. یعنی ذهن از شئی و شئی از ذهن متقابلاً خبر می‌گیرد.^(۸) بدین ترتیب همان‌گونه که هگل می‌گفت: «دیالکتیک اندیشه، تصویر دیالکتیک واقعیت است» و به عبارت دیگر دیالکتیک اندیشه، بازآفرینی محض حرکت اشیاست و از این رو دیالکتیک اندیشه، شایسته اطلاق دیالکتیک است.^(۹) باز همان‌گونه که هگل قائل بود، «پروسه دیالکتیک مبتنی بر اصل تناقض، برای تحقق «ایده» در ذهن و طبیعت می‌کوشد»؛ این دیالکتیک اندیشه و واقعیت یا ذهن و طبیعت، معنی همان دیالکتیک علمی یا سوژه و ابژه است که با بحران مدرنیته، به خصوص در شکل یک دیالکتیک علمی - آنچنانکه گفته آمد - ضروری، ظهور کرد و تمام حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی، علمی و اخلاقی را عمیقاً از خود متأثر ساخت. خصوصیت دیالکتیک علمی این بود که از تمام اشکال دیالکتیک، خصوصیتی مشترک را استنتاج کرده بود و آن خصوصیت دینامیک بود. این لازمه مواجهه با بحران مدرنیته بود. درحالی که به قول فولکیه، منطق کاملاً استاتیکی است و استدلال منطقی، ذهن را قانع می‌کند ولی به حرکت در نمی‌آورد؛ لذا نیازمند اندیشه‌ای هستیم دینامیک و دیالکتیک این خصوصیت را به ذهن القا خواهد کرد.^(۱۰)

این درست نقطه مقابل قول دکارت درباره دیالکتیک است. دکارت می‌گفت: اولاً، دیالکتیک منطقی است، هنگامی که بیرون از قاعده باشد و آن خطری برای ذهن است. ثانیاً، دیالکتیک سعی دارد ما را قانع کند که اگر

در باره خود شک نکنیم، از آنچه به حکم غریزه انجام می‌دهیم غافل می‌مانیم. ثالثاً، دیالکتیک به ما می‌آموزد که درباره همه چیز گفتگو کنیم تا منطق که به ما می‌آموزد راه‌های اثبات همه چیز چیست؟ رابعاً، دیالکتیک به جای ساختن ذهن کارآمد، آن را از ریخت می‌اندازد، زیرا با منحرف کردن و با سرگردان ساختن ما در پیرامون امور عادی و مسائل بیرون از شئی، ما را از شناختن خود شئی باز می‌دارد.^(۱۱)

به هر حال دیالکتیک جدید واجد خصلت‌هایی چون علمی سینتیک و دینامیک و ایده‌آل است. به خصوص ایده‌آلی که باید در ضمن غرض دیالکتیک برای سوژه و ابژه یا ذهن و طبیعت تحقق یابد و به نظر می‌رسد در بحران مدرنیته، این ایده جدید، باید راه‌های خروج از بحران را بیان کند و بیماری صعب‌العلاج مدرنیته را درمان سازد. این ایده کدام است؟

قبلاً باید درباره گفتگو و دیالکتیک سوژه و ابژه سخن گفت:

۱- سوژه: آنچنانکه در رساله «طرح مسئله مدرنیته» گفته آمد، مارتین هیدگر قائل بود که ترجمه لاتینی سوبیکتوم برای هوپوکایمونون یونانی، گشاینده راه برای قیام بشر به عنوان سوژه یا فاعل شناسایی به معنی متافیزیکی جدید بود و به منزله مبنای نهایی هر هستی و هر حقیقت. این چیزی بود که پایه مابعدالطبیعه مدرنیته و مرجع تفسیر و بازشناخته شدن پدیدارهای ذاتی مدرنیته دانسته می‌شد.

۲- ابژه: جهان در نظرگاه سوژه، آن چیزی است که به گونه‌ای موفقیت‌آمیز به نقش آورده شود از طریق «فتح جهان به صورت یک نقش»، برای بشر به عنوان سوژه، آن را برای تعیین هستی و نیستی‌اش به قیام و قعود در مقابل خود فرا می‌خواند. بی‌تردید این تصویر، ساخته و مخلوق کار تولیدی بشر است؛ آدمی با اجرای این کار برای کسب مقامی می‌کوشد که با قرار گرفتن در آن بتواند، آن موجود خاصی باشد که واضع معیار و مقیاس - برای همه چیز - باشد. اما همواره نسبتی همیشگی از طریق گفتگو و دیالوگ میان سوژه و ابژه برقرار است:

نخستین بار دکارت به تعیین نسبت میان سوژه و ابژه به عنوان امر یقینی و شک‌ناپذیر و ابژه به عنوان امر مشکک می‌پردازد. سپس کانت می‌پرسد نسبت میان سوژه و ابژه بر چه پایه‌ای استوار است. او قائل می‌شود که این فاعل شناسایی نیست که با متعلق شناسایی منطبق می‌شود بلکه بالعکس، متعلق شناسایی است که با فهم فاعل شناسایی انطباق می‌یابد. یا آنچنانکه در تصریح او آمده: «عقل قوانین خود را از طبیعت استخراج نمی‌کند، به گونه‌ای که ناگزیر از تطبیق با آن باشد بلکه آنها را بر طبیعت تحمیل و مسلط می‌کند، به گونه‌ای که آنها را با خود همراه و مطیع و منقاد می‌سازد». این امری است که به قول هیدگر، محصول «من اندیشنده» دکارت بود و در کانت تفصیل پیدا کرد و مطابق با آن «بشر طلب سلطه نامشروط و نامشروع به سراسر کره ارض داشته است». مسلماً در دوره غلبه بحران بر ارکان و پدیدارهای مدرنیته که حاصل خود بنیادی بشر و گفتگوی دکارتی و کانتی میان سوژه و ابژه بوده است، دوره‌ای که آن را پست مدرن می‌خوانند، نمی‌توان از ادامه گفتگو و دیالکتیکی سخن گفت که به نسبتی ممتاز بینجامد. قبلاً متجددان اولیه گفته بودند اگر بخواهیم از جنگ انسان با انسان جلوگیری کنیم، لازمه‌اش این است که انسان را با طبیعت درگیر سازیم، یعنی انسان را متوجه جنگ با طبیعت کنیم. مقدمات این استراتژی در نسبت جدیدی بود که میان سوژه و ابژه ایجاد شد. دیالکتیک مدرنیته میان سوژه و ابژه، دیالکتیکی مقلوب و بر نحوی گفتگوی یک‌طرفه و مسلط و متسلط استوار شد، گفتگویی که به سنتزی خصمانه و اعلان جنگی یک‌جانبه از سوی سوژه علیه ابژه و فتح و تسخیر آن انجامید، چیزی که شکل جهان از رهگذر آن به کلی تغییر کرد و دگرگونی‌های شگرف آن به بحرانی

دائم‌التزاید و مزمن انجامید.

برخی متفکران، به صورت قاعده بیان می‌کنند که «لازمه هر شناسایی این است که میان فاعل شناسایی یا سوژه و متعلق شناسایی یا ابژه نحوی تمایز و تغایر متحقق باشد. ناظر به همین معنی است گفته گابریل مارسل^۱ به این که: «برای نفس مورد ادراک از این جهت که مورد ادراک است حضور نمی‌تواند داشت. زیرا علم و ادراک ما نسبت به یک امر خارجی وقتی تعلق می‌گیرد که این امر در مقابل نفس ما قرار گیرد. درست است که میان فاعل شناسایی و متعلق آن در ابتدای هر شناسایی می‌باید نحوی از اتحاد موجود باشد؛ با وصف این، شناسایی حقیقی تحقق‌پذیر نیست مگر با نحوی امتیاز میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی و حصول توجه و التفاتی برای فاعل شناسایی نسبت به متعلق شناسایی از این جهت که این - جهان - امری است که در مقابل آن قرار گرفته است»^۲.

این تمایز و تغایر میان سوژه و ابژه، آنها را در مقابل هم قرار می‌داد و پایه یک دیالکتیک جدی را فراهم می‌آورد. گرچه هر دو از نوازم شناسایی‌اند و این وجه اتحاد آنهاست؛ لیکن در تقابل با یکدیگر است که می‌توان به شناسایی رسید. در حالی که گفتگوی یک سویه و دیالکتیکی که در آن ابژه صرفاً تغییر می‌کند برای سوژه و نه در اجتماع با آن، قهر و غلبه، وجه تمایز و تغایر آن دو را منتفی و ابژه را نه یک طرف مستقل و متقابل می‌شناسد: کدام دیالوگ و کدام ارتفاع و اجتماع!

در دیالکتیک علمی قرار بر این بود که ابژه در موقعیت تز و سوژه در موقعیت آنٹی تز که حرکت و تجدد را باعث می‌شود، در سنتزی اجتماع یابند که رافع بحران باشد. این جدلی اجتناب‌ناپذیر بود و طرفین آن ناگزیر از مقابله با یکدیگر. یکی در مقام نقض و ابطال وضع و رأی طرف مقابل به وسیله اقامه حجتی برگرفته و مؤلف از مسلمات و ظرف دیگر به وسیله مشهودات، سعی در حمایت و حفاظت از وضع و رأی کند که می‌خواهد مغلوب و ملزم نشود. اولی که ناقض الوضع بود، همان سوژه است که خواهان پیشرفت و تجدد می‌شود و اولی که ناقض الوضع بود همان سوژه است. او خواهان پیشرفت و تجدد است و بنای زندگی خود را بر این گذاشته که دائماً ارتقا یابد و لذا از آن چه به دست می‌آورد همواره ناراضی است و ناخرسند؛ گرچه غلبه صفت ذمیمه حرص معد این زیاده‌طلبی است. پس در مقام «سائل»، وضع مقابل ابژه بود. دومی که حافظ الوضع بود، همان ابژه است و از آنجا که بستر تغییرات بود، نسبت موجود و شکل تغییرات و تجدد را کافی و خواهان توقف تغییرات است. لذا سعی در حفظ وضع موجود داشت. در عین حال از آنجا که در مقابل او سائلی هست، ناگزیر باید پاسخگو باشد. پس در مقام «مجیب» قرار می‌گرفت. سوژه پرسش می‌کند و ابژه پاسخ می‌گوید. بر عهده سوژه بود که پاسخ‌ها را با هم تألیف کند و «مسئله» را که عبارت از حکمی کلی و منشعب از احکام جزئی است، «طرح» می‌کرد. این مسئله یا حکم کلی همان «موضع» خوانده می‌شد. پس، از فراهم آمدن مواضع متحد و عالی‌تر، وضعی به وجود می‌آید که آن را وضع مجامع یا سنتز می‌خوانند؛ ولی در عین حال باید دانست که تکمیل مواضع صحیح براساس پاسخ‌های لازم برای استمرار تجدد و پیشرفت به دست می‌آید؛ چیزی که می‌توانست با سنتزی کاراتر، همواره چاره و علاج بن بست ناشی از تناقضات بحران ساز باشد. نکته مهم این است که در دیالکتیک غرض احراز حق مطلق نبود، زیرا حق امر ثبوتی دانسته می‌شد، بلکه در هر نقض و ابطالی و حفظ و اثباتی، حق به نحوی نسبی محقق یا ابداع می‌شد و این نسبت، میانه سوژه و ابژه بود؛ به نحوی که سوژه می‌توانست جبهه خود را با انتساب به حق استحکام و نفوذناپذیر

1. Marcel.

سازد و نه ابژه، بلکه آنچنانکه کانت می‌گفت همواره راه جبهه دو طرف به روی ناظری و منتقدی بی‌طرف به نام گفتگو و دیالوگ، برای تکامل و پیشرفت بی‌پایان باز بود. در واقع آنچه سبب استحکام مواضع طرفین بود، گفتگوی دائمی و انتقاد مستمر مدرنیته با خود، یعنی سوژه و ابژه خود بود؛ زیرا در تاریخ جدید، تحقق عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم در گرو تحقق نسبتی متوازن میان این دو بود. لذا گفتگو و دیالکتیک اندیشه و واقع به قول هگل، برای تحقق ایده در ذهن و واقعیت ضروری و قطعی بود. این ایده همانا نسبتی است که با ملاحظه این بحران، باید رافع تناقض موجود و جامع استمرار تجدد و صیورورت مدرن می‌بود، چه این درست که دستاوردهای مدرن را نمی‌توان نادیده انگاشت و نمی‌توان راهی جدا از آنچه که توسعه و برنامه مدرن خوانده می‌شود در پیش گرفت و از آنجا که بازگشت به گذشته محال و رفتن به آینده بی‌فروگشایی افقی که روشنایی راه باشد ناممکن بود، لیکن این موقعیت پایانی، هنوز برای ستایشگران مدرنیته، پایان همه چیز نیست. آنها مصرند که پست مدرن آخر تجدد‌های مستمر و پایان تاریخ تقابل‌های همیشگی نیست. بلکه شاید از رهگذر یک دیالکتیک علمی بتوان پست مدرن را در موقعیت وضع مقابل و آنتی‌تزی برانگیزانند. شاید هنوز میان سوژه و ابژه همه چیز تمام شده نباشد و بتوان به نسبت جدیدی مبتنی بر دیالوگی متفاوت امیدوار بود. شاید برای حفظ محیط زیست و منابع طبیعی، بتوان سوژه و توانایی‌هایش را متقاعد ساخت که برای حفظ موجودیت خود هم که شده، قدری کوتاه بیاید! و قبل از ویرانی همه چیز، دست به اصلاح و پالایش موقعیت خود متناسب با عمق فاجعه و بحران موجود بزنند. لذا در پست مدرن - و در عین اعتراف به آن - هنوز به دیالکتیکی می‌اندیشند که با آن بتوانند وضع دشوار و غامض مدرنیته را در تقابل و نه تشریفات دیالکتیکی! چون گذشته از بحران فراگیر خارج و علاج کنند. پرسش این است آیا می‌توان به دیالکتیکی مبتنی بر گفتگو و همزیستی، متفاوت از آنچه در گذشته رخ داده، میان سوژه و ابژه امیدوار بود؟ گرچه پست مدرن آنچنانکه تجدد ما تأخر تواند بود تکلیف مدرنیته را روشن ساخته، لیکن به نقد و سنجش آنچه از این موقعیت ممتاز برای خروج از بحران و اصلاح و تثبیت وضع موجود مدرنیته گفته‌اند باید اهتمام کرد.

به نظر نمی‌رسد بشر در هوشمندی و تشخیص موقعیت متزلزل خود بر کره ارض، هنوز صداقت و شهادت لازم برای جبران اسف‌بارترین ضایعات انسانی و طبیعی را داشته باشد. او بیشتر به محضری می‌ماند که در سکرآت موت دست و پا می‌کند و در عین حال نگران ماترک و مایملکی است که دیگر بود و نبودش برای او علی‌السویه است؛ لیکن حرص از او دست بر نمی‌دارد. بنابراین هنوز می‌اندیشد شاید اگر گناه را برگردن سنت بیندازد، روزه‌ای برای گریز مدرنیته از بحران بیابد. لذا دست به اغتشاش در مفاهیم و کلمات می‌زند. کلمات از معانی پشت سر هم که در دوران‌های مختلف به آنها بخشیده‌اند، هرگز کاملاً تهی نمی‌شوند و پژواک آکنده از تناقضی که در ذهن ما از شنیدن برخی از آنها ایجاد می‌شود، ناشی از همین است. یکی از این کلمات و مفاهیم، دیالکتیک است. دیالکتیک بر این اساس معنی روشن و صریحی ندارد و کلمه‌ای دو پهلوی مشترک است.^(۱۳)

کسانی کوشیده‌اند تا پست مدرن را سنتزی از مدرنیته و سنت به عنوان وضع و وضع مقابل جلوه دهند. آنها استدلال کرده‌اند که در واکنش به تجدد عقل‌انگار غربی که به سرعت معطوف به تمرکز قدرت و وحدت از حیث معرفتی بود، محافظه‌کارانی پیدا شدند که از تفرق قدرت، اهمیت سنت و دین دفاع می‌کردند، بنابراین در طول زمان، محصول پیچیده‌ای از حال و گذشته حاصل شد که به عنوان سنتز خصوصیات بدیعی داشت و در واقع سنت و مدرنیته را به شکلی متفاوت و متکامل باز می‌نمایاند.^(۱۴) ایشان معتقدند که «جامعه

سنتی» به مفهومی کمی، به عنوان مبحثی در قاموس تجدد خلق و به عنوان غیریتی طرد شد. سنت و جامعه سنتی در مسیر تکامل عقلی جامعه مدرن، متعلق به گذشته‌ها بود و تنها به شرط نفی خود می‌توانست به درون عقلانیت جدید و نئیرالیزم راه یابد. به این ترتیب این مدرنیته بود که خود، سنت‌ها را به گونه‌ای در موقعیت وضع مقابل برمی‌انگیخت. این مهم به عقیده ایشان، از طریق دیالکتیکی علمی که خصلت و ویژه‌اش پویایی است، سنت را در گذرش به شکل قابل قبول و سازگار با تجدد و مدرنیته مدد می‌رساند؛ یعنی سنت‌های پویا که در واقع در جریان تجدد مستمر و پیشرفت دائمی در پویش قرار می‌گیرند و هم سو و هماهنگ با مدرنیته می‌تواند رافع بحران‌های معنوی ناشی از خشکی و انعطاف‌ناپذیری مدرنیته باشد. بدین ترتیب پست مدرن آنچنانکه منتقدان مدرنیته می‌گفتند از دو راه ممکن نیهیلیسم یا دستیابی به افقی تازه تنها یکی را می‌تواند برگزیند.^(۱۵) لذا «افق تازه» که همواره از طریق دیالکتیک مدرنیته و سنت گشوده می‌شود، در پست مدرن تمدد و تجدیدی متفاوت را موجب می‌شد. اما این افق تازه چیست و راه آن کدام است؟

افق تازه از نظرگاه مدرن، تحولی در تجدد یا فرازی دیگر در پروژه مدرنیته تلقی می‌شود و آن چیزی نیست جز پست مدرن یا فراتجدد و وراثت تجدد سازمان یافته. بنابراین پست مدرن ستودنی و وصفی متفاوت است، گرچه در ذات خود، همان مدرنیته است.

گفته آمد که دیالکتیک علمی، خصلت ممتازش پویایی است. پس در وهله اول پست مدرن که سنتز بدیع و منحصر به فرد این تقابل اخیر بوده، اولاً، باید مدرنیته را از حالت خمودی درآورد و به آن سرزندگی و تحرک و عکس‌العمل ببخشد.^(۱۶) ثانیاً، سعی در آرمان‌سازی برای جامعه مدرن داشته باشد زیرا در جامعه مدرن انسان فاقد آرمان است و به قول نیچه انسان کوتوله است، یعنی آرمان‌های بزرگ ندارد. لذا لازمه این آرمان‌سازی تفاهم و گفتگوی با سنت‌های پویا و نه رادیکال و گفتگو‌ناپذیر است. پس پست مدرن، ارزش‌های فرهنگی هر جامعه را برای خودش درست و به رسمیت می‌شناسد.^(۱۷)

این تعامل سنت و مدرنیته در پست مدرن، همان چیزی است که در برخی جهت‌گیری‌های علمی و فرهنگی، به خصوص چاره‌اندیشی برای بحران‌های موجود و آمادگی برای ورود به قرن آینده از سوی گروه‌ها و انجمن‌هایی که مأمور علاج بحران‌اند نظیر گروه پاریس و باشگاه رم و غیره به خوبی قابل دریافت است. مثلاً در یکی از گزارش‌های باشگاه رم^۱ در این خصوص آمده است: «از اکنون تا سال ۲۰۰۰ میلادی باید این تصور باطل که تکنولوژی را می‌توان بی‌توجه به فرهنگ به جامعه‌ای منتقل کرد، به کلی کنار گذاشت. شناخت علمی باید در خود کشورها به وجود آید؛ باید درون‌زا باشند و از فعالیت پژوهشی افراد بومی و متناسب با ارزش‌های فرهنگی جامعه ریشه گرفته باشد».^(۱۸)

به عقیده قائلان، این خصلت پست مدرن است که می‌خواهد بدون اصطکاک و قهر و غلبه و از راه ارتباط و همزیستی که اینک در بحران موجود، یگانه راه قابل اتکا برای غلبه بر آن انگاشته می‌شود، به رویه پایان‌ناپذیری تجدد و پیشرفت و در نتیجه اجرای پروژه ناتمام مدرنیته به نحو پیراسته تراز ناخالصی‌ها و فادار بماند؛ ناخالصی‌هایی که در تقابل با سنت و انتقاد صریح و قاطع مدرنیته، پالایش خواهد شد. لذا مثلاً در همین گزارش اخیر، خروج از بحران در گرو ارتباط شمال و جنوب دانسته می‌شود: «هرچه زودتر ارتباط

۱. باشگاه رم یک مجموعه خصوصی است که در سال ۱۹۶۸ میلادی توسط ۳۰ تن از دانشمندان و سیاستمداران در شهر رم پایه‌گذاری شد تا درباره مسائل و مشکلات و بحران‌های کنونی جهان به بحث و بررسی بنشینند. این باشگاه تا کنون گزارشات و کتاب‌هایی چون: محدودیت رشد - کیفیت بشری، ادعای‌های غلبه انسان مداری جدید - معماری بشری، آینده و یادگیری - آینده در دست‌های ماست - منتشر کرده است. صرف نظر از ماهیت این باشگاه، آنها خود معتقدند که ما در برابر یک انتخاب قرار گرفته‌ایم یا خاموش بمانیم و بگذاریم رویدادهای شوم اتفاق بیفتد یا همگی دانش و تلاش را به کار بندیم تا تمدن بشری دوباره شکوفا شود. این باشگاه معتقد است مأمور شده تا راه دوم را برای جهانیان ترسیم کند.

میان شمال و جنوب برقرار شود، بیشتر امکان دارد که بتوانیم با بحران‌هایی که در پیش رو داریم مقابله کنیم».^(۱۹)

بالاخره این اندیشه که تقابل فرهنگ و تکنولوژی میان کشورهای شمال و جنوب باعث بروز بحران‌های کنونی شده است، مطابق با تلقی قائلان به دیالکتیک سنت و مدرنیته، به این اندیشه پست مدرنی منجر شده است که در پست مدرن باید در جهت «همدردی میان ملت‌ها و توزیع مجدد ثروت‌ها» اهتمام کنیم. این به اصطلاح علاج واقعه اینچنین معلل می‌شود: «ما وارد مرحله‌ای شده‌ایم که در برگیرنده شکاف‌ها و برخوردهای بین‌المللی است. بسیاری از این برخوردها، پیش از آن که دلایل سیاسی یا اقتصادی داشته باشد، دلایل فرهنگی دارد». هنوز این پرسش پاسخ داده نشد که آن افق تازه کدام است و چگونه می‌توان بر بحران‌های فراگیر فائق آمد؟ آنها مصرانه می‌گویند تضادی در کار نیست. فقط یک تضاد جدی وجود دارد که در حال اصلاح است و آن مقاومت تاریخ است که امری طبیعی و با سیر تجدد طبعاً عرصه ضرورت و موجبیت تاریخ، هرچه بیشتر جای خود را به آزادی و اختیار خواهد داد. لذا می‌توان بحران‌ها را با تکیه بر اراده و خواست فردی و جمعی علاج کرد: بی‌آن که برای زوال و فروپاشی، مایوسانه آنها را به حکم موجبیت تاریخی سپرد!

لذا ممکن است با یک فکر رادیکال‌تر از آنچه درباره دیالکتیک مدرنیته و سنت قائل شده‌اند، بگویند: «وضع پست مدرن از خلال یک حرکت دیالکتیکی، از مدرنیته به چیزی دیگر برمی‌آید که ناگزیر مدرنیته را در خود مستحیل می‌کند. لذا همین وضع دیالکتیکی به ما می‌گوید باید در جهت آن تکنولوژی سازگار و نه متخاصم با طبیعت بکوشیم».^(۲۰) شاید چیزی نظیر «تکنولوژی سبز ژاپن» یا جامعه فراصنعتی که متعاقباً ظهور خواهد کرد، به هر حال پست مدرن استحاله مدرنیته انگاشته می‌شود و این جان کلام فوق است. به نظر نمی‌رسد دیالکتیک مأمور استحاله وضعی به وضع دیگر باشد. با وصف این شاید ضروری باشد اهم بحران‌هایی که مبتلا به پدیدارهای مدرنیته است، یعنی بحران علم جدید؛ بحران تکنولوژی؛ بحران فرهنگ؛ بحران هنر؛ بحران فقدان خدایان و امر مقدس را مرور نماییم. به خصوص در موقعیتی که ژان فرانسوا لیوتار از آن به «شرط پست مدرن» عبارت می‌کند و در آن «ناتوانی مدرنیته» آشکار می‌شود تا موقعیتی که او آن را «موقعیت پست مدرن» می‌خواند و در آن مدرنیته به پایان می‌رسد و از کشاکش میان آنچه حل و رفع بحران به موجب اصل آزادی و اختیار و نه اصل موجبیت می‌خوانند، در یابیم آیا واقعاً استحاله مدرنیته در بحران با همه بیماریش، آنچنانکه فرانسوا ژلارد، آن را در درون پست مدرن «نوعی کم خونی بدخیم» می‌داند^(۲۱) ممکن است؟ آیا آن افق تازه که چراغ راه آینده است، از پس ابرهای تیره و هوای زمستانی «اکنون بحران زده» نمایان خواهد شد؟

وقتی حقیقت در تکرار می‌افتد؛ وقتی نقیضین از ارتفاع نمی‌یابند بلکه در اجتماع بی‌سابقه‌ای، محالات عقلی را به سخره می‌گیرند؛ و سعی دارند در یک راه مستقل، منظری به «افق تازه» بگشایند؛ وقتی آرای متناقض متورم می‌شوند و به جای تقابل، سعی در تعامل می‌کنند؛ این دیگر بعید نیست که تجربه راه‌های خروج از بحران، هر یک به «بحرانی تازه که به غلط افق تازه» توهم شده، منجر شود؛ به گونه‌ای که بحران‌ها در هم تنیده شوند و حالت اندماج و پیچیدگی^۱ یابند. از هر سو که بنگری فقط بحران است و بس و هر شکافی را می‌بندند، شکافی دیگر از سویی دیگر دهان باز می‌کند. این بحران در بحران، زنجیره‌ای است که امروز

1. Complicity.

عناوین مختلفی آنچنانکه خود آنها بدان معترفند به خود گرفته، نظیر:

بحران تئوری^۱، بحران تئولوژی^۲، بحران سوژه^۳، بحران روح^۴، بحران جامعه^۵، بحران فقدان معنی^۶، بحران اکتنا^۷، بحران امنیت^۸، بحران مدیریت^۹ و غیره.^(۲۲) در واقع جزئیات بحران زده، حاصل تجزیه و گسست عالم برای شناسایی و تجربه است. آنچنانکه برگسون نیز قائل بود، این راهی است که مدرنیته گشود و قرار داشت تا از طریق آن تجدهای جزئی و قابل کنترل، در اتحاد با هم، «تاریخی متشکل به نام تاریخ تجدد و مدرنیته» بسازند. ولی این راهی به سوی رستگاری نبود؛ گمراهی بود و سرانجامش چنانکه ستایشگران و فیسوفان مدرنیته نیز چون بیکن پیش بینی کرده بودند، جز به فساد و تباهی نینجامید!

۱- بحران علم جدید

فرانسیس بیکن در سال ۱۶۰۵ میلادی در رساله خود به نام «پیشرفت یادگیری» نوشت: «وقتی ما قوانین طبیعت را شناختیم، می توانیم بر طبیعت چیرگی یابیم. تاکنون ما برده آن بوده ایم. علم راهی است به سوی آرمانشهر؛ ولی از آنجا که راهی پرپیچ و خم و دشوار و تاریک است، انسان آن را به آسانی گم می کند و به جای آن که به سر منزل رستگاری برسد، سرانجامش به تباهی می کشد».

قبلاً در رساله «طرح مسئله مدرنیته» درباره قلمرو موضوعات علم جدید گفته بودیم که باید ابژه و متعلق شناسایی باشد. این بدان معنی است که عالم با تمام پیچیدگی ها و گوناگونی هایش باید بر ما آشکار شود و در رویه دانستن ما قرار گیرد. زیرا فرض بر این است که این موضوعات ذاتاً تحقیق پذیرند. این مهم از طریق دگرگونی و تغییر مستمر یا تجدد دائمی امکان پذیر می شود که به نوبه خود ابتدا لازم است عالم را به اجزای متجزی قسمت کند. این تغییرات مستمر و تجدد دائمی، جهتی اجتناب ناپذیر دارد و آن عبارت است از دانسته شدن برای توانایی بخشیدن و چیرگی. آنچنانکه بیکن از مؤسسان علم جدید آن را توضیح کرده است. در علم جدید قاعده و قانون بر این است که همواره متدولوژی به مثابه راه شناسایی، دست به کار تبیین و توضیح نادانسته با ابزار دانسته - امر از قبل دانسته شده - و بالعکس تبیین و توضیح دانسته - به مثابه امر از قبل دانسته شده - با ابزار نادانسته شود. پس متدولوژی همواره در تبیین پیوسته از رهگذر فعالیت مداوم تحقیق که همانا تجدد مداوم است، به گونه ای نتایج را گرد می آورد که نه روی هم چیده شوند، بلکه پی در پی رویه ها و متدهای جدیدی برای دانستن بسازند. مثلاً در مجموعه ماشین آلاتی که برای علم فیزیک لازم است تا شکستن هسته اتم را انجام بدهد، کل فیزیکی که تا به حال وجود داشته و بارویه ها و روش های مختلف در کار تبیین امور واقع به طور منفرد و جزئی به نتایجی رسیده اند، به طور پنهانی و انضمامی وجود و حضور دارد.^(۲۳)

ولی این راهی است خطیر و پرپیچ و خم. از آنجا که توانایی و چیرگی موجب دانستن است، ممکن است

1. Crisis of theory.
2. Crisis of theology.
3. Crisis of Subject.
4. Crisis of the Spirit.
5. Crisis of the Society.
6. Crisis of Loos of Meaning.
7. Crisis of Tundomental.
8. Crisis of Confidence.
9. Crisis of Managment.

دانستن را همواره به گونه‌ای که مطلوب عمل چیرگی است جهت دهد و نوعی هرج و مرج و افسار گسیختگی در توانایی و عمل تغییر شکل عالم را باعث شود. آیا این وضع موجب بحران است؟ آیا متدولوژی علمی که با تجدد دائمی و گریزناپذیر از یک سو و تجزیه عالم از دیگر سو به اجزایی به عنوان مواد لازم و ضروری رویه تحقیق‌پذیری، می‌تواند تغییرات گسترده عمل، به خصوص حرص و اشتیهای سیری‌ناپذیر چیرگی بر عالم را مهار نماید؟

در گذشته تحولات علمی آرام و پیش‌بینی‌پذیر بود. ولی امروز شتاب خیلی زیادی گرفته است؛ ما باید از خود بپرسیم که آیا به عنوان یک انسان این توانایی را داریم که حتی در بهترین شرایط یعنی زمانی که کشورهای جهان به جای رویارویی با یکدیگر به مسئله بقا توجه کنند - خود را با این تحولات همگام سازیم؟ در سال‌های اخیر ذخیره‌های دانش بشری دو برابر شده است و دانش با چنان سرعتی باورنکردنی پیش می‌رود که ما توانایی رسیدن به آن را از دست داده‌ایم، تا آنجا که باید از خود دانش هم تعریف تازه‌ای ارائه دهیم. دنیای ما با سرعت سرسام‌آور علمی در حال تغییر و تحول است. نمی‌توانیم دریابیم که شتاب فزاینده حرکت تاریخ - یکی از آثار جانبی اضطرابی رشد سریع - به راستی چیست؟^(۲۴) تاکنون هر نوع پیشرفتی که در زمینه تکنولوژی حاصل می‌شد، نتیجه شناخت‌های علمی می‌بود. ولی ما اکنون به عصری وارد شده‌ایم که در تسلط ربات‌ها و هوش مصنوعی خواهد بود و تکنولوژی از مسیر گذشته خود خارج می‌شود. ممکن است هر تکنولوژی بتواند تکنولوژی جدیدی از خود به وجود آورد، بی‌آن که علم در آن مداخله کرده باشد. در نتیجه آنچه علوم تاکنون می‌توانستند تحت کنترل و آزمایش قرار دهند، محدودتر خواهد شد. این سلطه نگران‌کننده تکنولوژی بر زندگی انسان‌ها، ناشی از خصلت هرج و مرج طلب آن است.^(۲۵)

ولی مقصر کیست؟ این ماییم که از اختراعات خود استفاده نادرست کرده‌ایم؟ آیا می‌توان مثلاً فیزیک هسته‌ای را به لحاظ این که باعث شد تا بمب اتمی ساخته شود، به عنوان یک رشته علمی محکوم کرد؟ این وضع گریزناپذیر بوده زیرا متدولوژی، همان راه دشوار و تاریکی است که بیکن می‌توانست سرانجام آن را به سوی تباهی پیش‌بینی کند. نگاهی اجمالی و مروری فهرست‌وار بر آنچه علم جدید باعث آن گردیده، این تیرگی و تباهی را در منصفه واقعیات حیات بشری عیان می‌سازد.

در سال ۱۸۶۵ جونزبست، اقتصاددان انگلیسی با شادمانی می‌گفت: «دشت‌های امریکای شمالی و روسیه، گندم‌زارهای ما هستند؛ شیکاگو و اودسا، انبارهای غله ما؛ کانادا و بالتیک، جنگل‌های چوب ما؛ استرالیا مراتع ما؛ آرژانتین و چمنزارهای امریکای شمالی، گله‌های گاو ما را در خود جای داده‌اند؛ پرو نقره خود را برای ما می‌فرستد و آفریقای جنوبی و استرالیا، طلای خود را برای ما ارسال می‌کنند. هندوها و چینی‌ها، چای برای ما می‌کارند و مزارع قهوه و نیشکر و ادویه ما در جزایر آند پراکنده است. اسپانیا و فرانسه، تاکستان‌های ما و مدیترانه باغ‌های میوه ما را تأمین می‌کند و مزارع پنبه ما که برای مدتی طولانی امریکا را اشغال کرده بود؛ اینک در تمامی مناطق گرمسیری زمین گسترده شده‌اند».^(۲۶)

از بسیاری جهات این یکی از داستان‌های موفق نسل بشر بود؛ هرچند با شکلی بسیار متفاوت، اما همانقدر مهم بود که پیدایش دولت منتخب یا آزادی مذهبی اهمیت داشت و همه اینها مروهون پیشرفت علوم و صنایع و به بهترین وجه قابل دسترسی بود. انقلاب صنعتی همراه با انقلاب علمی پیش از آن، یک سیر صعودی رشد اقتصادی و رفاه را موجب شد. همین آسایش و رفاه توأم با پیشرفت‌های علمی در زمینه کشف

داروهای جدید و مبارزه با بیماری‌های صعب‌العلاج، توانست مرگ و میر کودکان و زنان و مردان را به‌خصوص در سطحی وسیع کاهش دهد و این به نوبه خود در افزایش شمار نفوس مؤثر افتاد. بدین ترتیب از دل پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک متناسب با آن، نخستین نشانه‌های بحران جنبی که مستقیماً با حیات بشری در تماس بود و خود سرسلسله بحران‌های عمیق دیگر بود را به منصه ظهور آورد. این بحران، «بحران ازدیاد جمعیت» بود. در سال ۱۸۳۵ میلادی هنگامی که مالتوس آخرین اصلاحات را در رساله اصلی خود درباره جمعیت انجام می‌داد، حدود یک میلیارد نفر در روی این سیاره زندگی می‌کردند که هزاران سال طول کشیده بود تا به این رقم رسیده بود. اما در آن زمان سیر صنعتی شدن و داروهای جدید باعث شد جمعیت جهان با سرعتی فزاینده طی یکصد سال بعد، به دو برابر افزایش یابد و نیم قرن بعد (۱۹۲۵-۱۹۷۶ میلادی) این رقم باز به دو برابر رسید و از مرز چهارمیلیون گذشت. در سال ۱۹۹۰ میلادی این رقم به ۵/۳ میلیارد نفر افزایش یافت و براساس متغیر متوسط تا سال ۲۰۲۵، زمین جمعیتی حدود ۸/۵ میلیارد نفر را در خود جای خواهد داد و طبق محاسبه بانک جهانی، کل جمعیت زمین ممکن است در نیمه سده ۲۱ میلادی، بین ۱۰ تا ۱۱ میلیارد نفر باشد. آنچه این آمار را به خصوص از جهت نسبتی که با منابع طبیعی و محیط زیست دارد، بسیار نگران کننده و به یک بحران جدی مبدل ساخته، این است که همراه رشد کلی و فزاینده جمعیت، مردم مختلف معیارهای جمعیتی متفاوتی را تجربه کرده و خواهند کرد. بعضی با سرعت رشد می‌کنند و بعضی در حال رکودند و بعضی با کاهش مطلق مواجه هستند. چنین بی‌توازی‌هایی، بر چگونگی تفکر گروه‌های مختلفی که در جهان زندگی می‌کنند نسبت به یکدیگر تأثیر می‌گذارد و آنها به نوبه خود، سیاست‌های بین‌المللی، داخلی، ساخت اجتماعی و غذایی، انرژی و مهاجرت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ولی به واقع صنعتی شدن و رواج اقتصاد پولی که امروز حجم مبادلات ارزی روزانه را چندصد برابر بیش از حجم کالاهای تجاری رقم زده و اساساً روابط را تغییر داده است، از هم پاشیدگی جامعه‌های قدیم روستایی را به دنبال داشته و این یکی از عوامل رشد سریع جمعیت بود که به سهم خود، از هم پاشیدگی نظم سنتی را سرعت بخشید. (۲۷)

ولی بی‌تردید بحران جمعیت پی‌آمدهای نگران کننده‌ای به همراه خواهد داشت؛ به عبارتی خود موجب بحران‌های جدی می‌گردد که علاوه بر تغییر مخرب جهان طبیعی، نظم اجتماعی و نظام بین‌الملل را متأثر می‌سازد. مسلماً توسعه صنعتی ابتدایی در انگلستان به رایگان به دست نیامد.

همین طور رشد ژاپن و کره نیز در این قرن بهای قابل ملاحظه‌ای را طلبید: آلودگی جو، فرسایش جنگل‌ها و زمین‌های باتلاقی، رشد چشمگیر تقاضای مواد غذایی و نیز مواد خام، افزایش گسترده گاز CO₂ و تبدیل شهرهای ساحلی کوچک به کارخانه‌های بزرگ کشتی‌سازی و ذوب آهن و... از نظرگاه طرفداران محیط زیست، زمین از سوی نوع بشر تحت یک حمله گازانبری قرار دارد. از یک طرف تقاضای فزاینده و عادت مصرف جمعیت مرفه و از طرفی میلیون‌ها دهان گرسنه در جهان فقیر که آرزو دارند سطح مصرف خود را ارتقا دهند. لذا اعتقاد دارند اگرچه هرچه زودتر اقدامی برای تثبیت کل جمعیت جهان به عمل نیاید و جلوی استفاده بی‌رویه از انرژی، مواد غذایی و سایر مواد خام را نگیریم و خسارات وارده به محیط زیست را مهار نکنیم، طولی نخواهد کشید که باز مینی انباشته از جمعیت و منابع غارت شده رو به رو خواهیم شد. (۲۸)

یکی دیگر از پیامدهای بحرانی، بحران رشد جمعیت در مسائل مربوط به امنیت ملی و نظامی‌گری ناشی از آن خودنمایی می‌کند. از گذشته همواره رشد جمعیت از یک سو و کاهش آن از دیگر سو، پشتوانه بسیاری از

قیام‌های تاریخی و تهاجمات نظامی بوده است. تهاجم خارجی وایکینگ‌ها، توسعه نظامی زمان الیزابت، انقلاب فرانسه، سیاست خارجی ویلهلم، آشوب‌های امریکای مرکزی و خاورمیانه، همه نتیجه تجربه یک رشد و کاهش جمعیت است.^(۲۹) حتی پیمان نظامی ناتو، نگرانی خود را از کاهش گروه‌های سنی مردان جوان که به کاهش شمار نیروهای مسلح خواهد انجامید پوشیده نمی‌دارد. به‌طور کلی تمام مناطقی که دارای رشد جمعیت بحرانی هستند، از امریکای مرکزی، آفریقای مرکزی، جنوب شرقی آسیا، افغانستان و کشمیر، خاورمیانه، ایرلند شمالی، جمهوری‌های آسیای مرکزی و شاخ آفریقا و نظیر آنها، هم‌زمان انتظارات اجتماعی و توقعات اقتصادی نیز رشد کرده است. همچنین دشمنی‌های عقیدتی و تنفرهای نژادی و ایدئولوژیک نیز به ستیزه‌های خانگی و منطقه‌ای کمک می‌کند. بدین ترتیب اگر آشوب‌های اجتماعی و جنگ‌های منطقه‌ای با افزایش بحرانی جمعیت رشد کند، چه سرنوشتی در انتظار جهان است؟

وقتی یک انفجار جمعیت با یک کاهش نسبی منابع ترکیب می‌شود، یک واکنش دیگر به وجود می‌آید: مردم می‌توانند به مکان‌هایی بروند که فرصت‌ها در آنجاها مناسب‌تر است. یک شکل این مهاجرت انتقال جمعیت از روستاها به شهرهاست. هرچند این مهاجرت‌ها، خود در شهرها ایجاد ناآرامی‌های اجتماعی می‌کنند، ولی بیشتر دولت‌ها و مردم‌شان به نظر می‌رسد نگران نوع کاملاً متفاوتی از مهاجرت هستند و آن مهاجرت از کشوری به کشور دیگر است. یک دلیل این نگرانی مادی است و مهاجرت همیشه مسئله اختصاص منابع را پیش می‌آورد. به علاوه مهاجرت نگرانی از دست دادن کنترل و مرزهای ملی و حاکمیت سنتی را مطرح می‌سازد. وحشت از این که همگنی قومی یا پاکی نژادی، با ازدواج‌های بین قومی تغییر کند. هراس از شیوه‌های بیگانه زندگی، اصول دینی، ایدئولوژیک و عادت‌های فرهنگی همواره یک پیش‌داوری بومی بر ضد جامعه‌های مهاجر را رقم زده و تشنج‌های سیاسی اجتماعی در قالب جنبش‌های نژادی و قومی افراطی را علیه ایشان باعث شده است. در عین حال وقتی خانواده‌های مرفه نیمکره شمالی به‌طور یک‌جانبه تصمیم می‌گیرند که داشتن یک یا حداکثر دو فرزند برای ایشان کافی است، متوجه نیستند که بخش کوچک از فضای آینده را برای گروه‌های قومی سریع‌الرشد فقیر خالی می‌کنند.^(۳۰) این یک واقعیت است: در حالی که دموکراسی‌های صنعتی در سال ۱۹۵۰، بیش از $\frac{1}{5}$ جمعیت جهان را تشکیل می‌دادند، این سهم در سال ۱۹۸۵ به $\frac{1}{6}$ کاهش یافت و پیش‌بینی می‌شود تا سال ۲۰۲۵ میلادی به کمتر از $\frac{1}{10}$ برسد. این کاهش نسبی سهم دموکراسی‌های صنعتی، آنها را ظرف ۳۰ سال آینده با بزرگ‌ترین معمارو به رو خواهد ساخت. اگر جهان در حال توسعه بتواند تولید و استانداردهای زندگی خود را ارتقا دهد، نسبت تولید اقتصادی، قدرت جهانی و نفوذ سیاسی غرب به تدریج کاهش خواهد یافت و دلیل آن خیلی ساده است: به علت نیروی اعدادی. این به نوبه خود این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا ارزش‌های غربی نظیر، فرهنگ اجتماعی لیبرال، حقوق بشر، تسامح مذهبی، دموکراسی، بازار آزاد، موضع برتر خود را در جهانی که اکثریت چشمگیر جمعیت آن را جوامعی تشکیل می‌دهند که برداشت‌های عقلایی لیبرال غرب را تجربه نکرده‌اند، حفظ خواهد کرد؟

از طرفی اگر جهان در حال توسعه همچنان گرفتار در دام فقر باقی بمانند، کشورهای پیشرفته بیشتری از سوی ده‌ها میلیون مهاجر و پناهنده‌ای که در میان جمعیت‌های مرفه، اما مسن این کشورها زندگی کنند، مورد محاصره قرار خواهند گرفت. نتیجه هر یک از این دو شق، برای $\frac{1}{6}$ از ثروتمندترین مردم زمین که اینک از نسبت نابرابر $\frac{5}{100}$ ثروت زمین لذت می‌برند، ناخوشایند خواهد بود. ثروت و رفاهی که متناسب با ظهور شرکت‌های چند ملیتی اتفاق افتاده است؛ شرکت‌ها با منافع بین‌المللی و نه ملی که از یک نظم اقتصادی

بین‌المللی پس از جنگ دوم نشأت گرفت که حمایت از صنایع داخلی را به زیان صنایع خارجی کاهش داد.^(۳۱) بدین ترتیب در حالی که «تجارت جهانی شده»، براساس «تئوری جهان بدون مرز» در کشورهای ثروتمند، روبه‌گسترش است و فشار جمعیت در کشورهای فقیرتر افزایش می‌یابد؛ آیا راهی هست که با کمک قوه ابتکار بهتر بتوان این ناهمگنی را دگرگون ساخت؟ ناهمگنی که بحران‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و امنیتی گسترده‌ای را باعث شده است. لافال از جهت غذایی، افزایش جمعیت لزوم تولید بیشتر غذا را برای جلوگیری از سیل مهاجرت یا واکنش‌هایی نظیر منی‌گرایی افراطی را تشدید می‌کند. بدین ترتیب چون هیچ یک از راه‌حل‌های سنتی نظیر زیر کشت بردن زمین‌های کشاورزی یا ذخیره سازی، درست به نظر نمی‌رسد. در سال‌های اخیر توجه به بیوتکنولوژی معطوف شده است. بیوتکنولوژی یک تهدید نیست ولی مانند تمام انقلاب‌های صنعتی دیگر، برنده و بازنده‌هایی خواهد داشت. نگرانی‌هایی درباره عوارض زیست‌محیطی و اقتصادی آن، کشاورزی بیوتکنیک برای جهان در حال توسعه، ترکیبی است از مزایا و زیان‌ها. از طرفی شکاف میان افزایش جمعیت و تولید غذا که اخیراً به وجود آمده، کمتر خواهد شد و از دیگر سو، خود معد بحران اجتماعی است. این تکنولوژی به علت گران بودن هزینه تولید آن، نه فقط در انحصار همان بخش ثروتمند که همیشه مازاد تولید کشاورزی دارد قرار می‌گیرد، بلکه تولید سنتی کشورهای فقیر و در نتیجه کار و اشتغال را نیز تهدید می‌کند و این خود به ناآرامی‌های داخلی و حتی جهانی دامن می‌زند. پس در درازمدت، انقلاب بیوتکنیک یک تغییر مکان وسیع تولید کشاورزی را در جهان در حال توسعه و خامت بیشتر اوضاع بازرگانی، دیون و وابستگی کلی آنها به جهان ثروتمند و به خطر افتادن اشتغال و بیکاری را موجب خواهد شد.^(۳۲)

بدین ترتیب اصلاح جمعیت و پیامدهای گریزناپذیر آن خروجی ندارد. درمان‌های مقطعی، از هر طرف که به چاره‌جویی می‌رود، به دیوار محال می‌خورد و همواره در جای اولش قرار می‌گیرد. گویی این «چاره ناچار» است. باید پذیرفت که علم جدید، همه چیز را در پیشرفت و تغییر مستمر، به‌طور یکسان اصلاح می‌کند؛ حتی خوب و بد. ممکن است مرگ و میر کودکان یا نزول بلایای طبیعی امروز به نظر شرّ باشد. ولی در گذشته خود نحوی «کنترل طبیعی» جمعیت به شمار می‌رفت و بدین ترتیب تعادل در نظام عالم، به‌خصوص از جهت نسبت میان جمعیت و منابع حفظ می‌شد. البته این وجه ظاهر بلایاست و وجه باطنی آن به تأدیب و تذکر می‌رفت که در اینجا بدان نخواهیم پرداخت. لیکن با «کنترل علمی و تکنولوژیک» طبیعت و خارج کردن آن از مدار تأثیرات تعادل بخش، بی‌تردید تعادل برهم می‌خورد و دیگر «چاره طبیعی» به «ناچار علمی» بدل می‌گردد؛ به گونه‌ای که امروز بسیاری به این نتیجه رسیده‌اند که برای کنترل جمعیت، به‌خصوص در بخش‌هایی از جهان که تورم بی‌سابقه‌ای یافته، بخشی از آن جز از طریق طبیعت کنترل‌پذیر نیست. مثلاً قائلند که در کشورهای فقیر یک عامل کندکننده ولی فاجعه‌آمیز وجود دارد که ممکن است بر رشد جمعیت تأثیر منفی بگذارد و آن «پاندمی ایدز» است که شاید تا پایان قرن حاضر بیش از یکصد میلیون قربانی بگیرد و اینچنین نرخ بالای باروری با افزایش مرگ و میرها اندکی مهار شود.^(۳۳) آنها آنچنانکه بر سگ‌های خانگی خود که در اثر پیری می‌میرند تأسف می‌خورند، بر این کنترل طبیعی متأسف می‌شوند. بدین ترتیب نظام طبیعی یک بار دیگر برتری خود را در حفظ تعادل نشان می‌دهد. تعادلی که ناگزیر به وحشتناک‌ترین و رقت‌بارترین وضع ایجاد می‌شود. اگر آن نظام طبیعی گذشته شرّ و بد محسوب می‌شد آیا این پاندمی هولناک خوب و خوشایند است؟ کسی نمی‌داند شاید تمهیدات طبیعی برای قرن آینده به گونه‌ای باشد که به مراتب و

هزار بار بدتر از تمهیدات طبیعی مثلاً در قرون وسطی یا حتی جهان باستانی برای مهار رشد نفوس باشد؛ به خصوص اگر به بحرانی که در سلسله بحران‌های مرتبط با ازدیاد جمعیت توجه کنیم، بحرانی که آن نیز محصول تجدد علمی و به نام «بحران آلودگی محیط زیست» است، آیا می‌توان کره زمین را مثلاً بدون چتر حفاظتی «اوزن» تصور کرد؟ شاید بلایای طبیعی که در گذشته به صورت عادی و بدون دستکاری یا مداخلت بشر، تعادل را میان انسان و طبیعت برقرار می‌ساخت و امروز آن را شرّ طبیعی می‌خوانند و شناگوی علم جدیدند که بشر را از اسارت طبیعت و کنترل طبیعی خارج ساخت، اینک یا در قرن آینده با مشکل فاجعه‌ای طبیعی ناشی از انهدام طبیعت اعم از محیط و منابع که با فعالیت و دخالت فاعل انسانی، نه به قصد ایجاد تعادل میان انسان و طبیعت که به انهدام هر دوی آنها بینجامد و آن شرّ طبیعی و مذموم، به صورت شرّ انسانی، دعاگویی در آینده نداشته باشد تا طبیعت را بستاند برای آن که شرّ انسان را از سر انسان و خودش کوتاه کرد. اینک نسبت میان رشد جمعیت به صورت سرسام‌آور و منابع طبیعی کاملاً یک طرفه است. این نسبت به ما می‌گوید که در بخش تولید غذا و نیز انرژی، تخصیص‌های لازم و استاندارد غیر ممکن است؛ به خصوص در آن بخش از جهان که رشد باوری بسیار بالا و منابع بسیار محدود است. این به آن معنی است که در آینده نه چندان دور، این جمعیت، باید منابع طبیعی را غارت کند تا بتواند حداقل معیشت را که همان بخور و نمیر است بیابد؛ حتی این احتمال که شکم‌های گرسنه و دست‌های بیکار و چشم‌های نگران، به طمع منابع سرشار و چه به صورت مسالمت‌آمیز، یعنی مهاجرت‌های فردی و گروهی یا پناهندگی و آوارگان و گرسنگان و چه به صورت خصمانه و مسلحانه، یعنی تهاجم نظامی به کشورهای مرفه یا همسایگان‌شان هجوم آورند، دغدغه و نگرانی جهانی را از مسئله رشد جمعیت دو چندان ساخته؛ زیرا این بدان معنی است که مسئله رشد جمعیت، امنیت و کنترل سیاسی کشورها را به شدت تهدید می‌کند. بدین ترتیب وضع موجود عبارت است از «بحران در بحران»؛ کلافی سردرگم که از هر طرف چاره‌ای می‌شود، از طرف دیگر گره می‌خورد. بحران امنیت مقوله‌ای است که در دنیای جدید، جدا از امنیت جهانی در دوره جنگ سرد است. تهدیدی زنده و آرام و انسانی است که قدرت آن به مراتب از یک تهدید جدی هسته‌ای بیشتر است، زیرا نمی‌توان در برابر آن، وضع مشخص دفاعی و تسلیحی گرفت و چون حرکت خون در رگ‌ها جریان دارد. اما مقصود از بحران امنیت چیست؟

امروز امنیت ملی، امنیت بین‌الملل یا امنیت جهانی، اصطلاحاتی آشنایند؛ ولی تلقی‌ات و مفاهیمی که به خود حمل می‌کنند بسیار متفاوت است. در جهان مدرن آنچه از این اصطلاحات مراد می‌شود، به گونه‌ای است که آن را با مسائلی چون رشد جمعیت و کاهش منابع طبیعی اساساً پیوند می‌دهد. لذا بحران از همین پیوستگی، زنجیره‌ای بزرگ و طولانی ساخته است. با آغاز قرن کنونی، احساسات میهن پرستانه با تجدید مسابقات تسلیحاتی و نیروی دریایی، رقابت‌های استعماری، خشم مطبوعات متعصب و گروه‌های فشار ملی افراطی و افکار سوسیال - داروینی، یک «مبارزه بین‌المللی برای بقا» تقویت شد. «امنیت ملی» تقریباً برای توجیه هر چیزی مورد استفاده قرار گرفت، از ساختمان یک سیستم بزرگراه گرفته تا اهدای بورس علوم و تکنولوژی و ممنوعیت مهاجرت، تحریم تجاری و تعلیق انتقال تکنولوژی^(۳۴). با پایان جنگ سرد و بسیاری از نویسندگان استدلال می‌کنند که رقابت‌های نظامی و مسابقات تسلیحاتی جای خود را به رقابت‌های اقتصادی، مسابقات تکنولوژیکی و شکل‌های مختلف جنگ تجاری می‌دهند. در نتیجه زبان مورد استفاده برای توصیف بازرگانی و سرمایه‌گذاری بین‌المللی این روزها به طور فزاینده‌ای، جنبه نظامی

پیدا کرده است؛ صنایع «تحت محاصره»، «بازارهای تصرف شده» یا «محاصره شده» وصف می‌شوند. کارشناسان امنیت ملی اینک بر اهمیت جهات اقتصادی قدرت اعتراف می‌کنند و اذعان دارند که ابزارهای سنتی مانند ارتش و نیروهای دریایی نمی‌توانند علیه بحران‌های اقتصادی به کار گرفته شوند. البته علل متفاوتی برای تجدید تهدیدها بر ضد امنیت، باعث نگرانی هستند: انباشتگی جمعیت در کشورهای فقیر می‌تواند موجب جنگ بر سر منابع شود یا تشنج‌های قومی را دامن زند؛ یا به بی‌ثباتی‌های اجتماعی کمک کند و توسعه‌طلبی خارجی را رونق بخشد. یک سیل مهاجرت از کشورهای فقیر و آشوب زده جهان به کشورهای ثروتمند و آرام، نه فقط خسارات اجتماعی به بار خواهد آورد، بلکه دشمنی نژادی را نیز افزایش خواهد داد. همچنین آثار انفجار جمعیت بر نظام طبیعت ممکن است منافع ملی را تهدید کند. علاوه بر این، خطر جنگ‌ها بر سر ذخایر آب در حال کاهش، زمین‌های مرتعی و نظیر آن رفاه اقتصادی و بهداشت عمومی را تهدید می‌کند و چنین خساراتی باعث کاهش تولید مواد غذایی در جهان می‌شود که با افزایش جمعیتی با نرخ تقریباً یک میلیارد در یک دهه، می‌تواند موجب گرسنگی جهانی و بی‌ثباتی‌های اجتماعی و سیاسی و وخامت روابط میان مردم ثروتمند و فقیر شود. همچنین امنیت ملی با تقسیم جدید بین‌المللی کار و تولید بالقوه تهدید می‌شود؛ جهان بدون مرز نحوی تفویض کنترل یک ملت بر منابع اقتصادی‌اش را ایجاب می‌کند. این تفویض ممکن است رفاه به بار آورد، اما اگر نظام‌های مالی بین‌المللی بی‌ثبات باشد، قدرتی اندک یا هیچ برای کنترل جریان‌های بالقوه وسیع وجود خواهد داشت. با حجم مبادلات پولی روزانه که از تولید ناخالص ملی بسیار از کشورها بیشتر است، بحران اقتصادی و به تبع آن تهدید امنیت ملی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در واقع تهدیدهای جدید علیه امنیت ملی رفته رفته جای تهدیدات قدیمی، جنگ‌های متعارف یا حتی هسته‌ای را به‌طور گسترده می‌گیرند. به این دلیل دولت‌ها باید از نگرانی خود درباره خطرهای نظامی دست بردارند و به جای آن توجه‌شان را روی تدابیری برای مقابله با این تهدیدهای جدی معطوف کنند. این به معنی گره خوردن مفهوم «امنیت ملی با رفاه ملی» است. تهدیدهایی مانند انفجار جمعیت، گازهای گلخانه‌ای، دادوستد ارزی و بیوتکنیک، انفجار اطلاعات و ربات‌ها، تروریسم، مواد مخدر و نظیر آن را نمی‌توان با نیروهای ضربتی و سلاح‌های نظامی پاسخ گفت.^(۳۵)

از طرفی این مسئله که تهدیدهای قدیمی علیه امنیت ملی یکسره از خاطره‌ها رخت بر بسته، امری خوش‌خیالانه است، زیرا حتی با فروپاشی اتحاد شوروی، هنوز سلاح‌های هسته‌ای زیادی وجود دارد که ممکن است به‌طور غیر قابل باوری در جهان توزیع شود. بدین ترتیب «امنیت ملی» به‌طور فزاینده‌ای به مسئله غیر قابل تفکیکی از «امنیت بین‌الملل» تبدیل شده است و هر دو، یک تعریف بسیار وسیع‌تر پیدا کرده‌اند و تمام طیف‌های قدیمی و جدید تهدید را در بر می‌گیرد. ولی این همراهی میان امنیت ملی و امنیت بین‌الملل همواره از دو سو در حال تهدید است. کانت اظهار می‌داشت: «طبیعت برای جدا کردن مردم دو ابزار را به کار می‌گیرد؛ تفاوت زبان و مذهب که هر دو در جهت ایجاد تنفر متقابل و محمل جنگ‌گرایش دارند». او امیدوار بود در طول زمان، «پیشرفت و تجدد» سرانجام به توافق مسالمت‌آمیز میان همه منجر شود. لیکن از یک سو نیروهای بنیادگرا به جهانی شدن و درهم آمیختن امنیت ملی و بین‌الملل، واکنش نشان می‌دهند و از دیگر سو در دموکراسی‌ها، جنبش‌های سیاسی ملی‌گرا و ضدخارجی تقویت می‌شود.

این هر دو بخت جهان را در سایه پیشرفت تمدن برای همراهی و درهم آمیختن مقوله امنیت ملی و بین‌المللی همواره کاهش می‌دهد و چیزی را که می‌پندارند محل و علاج بحران کنونی است و هر حرکت

خلاف آن مغد بحران کنونی است. به عبارتی مسئله امنیت ملی و امنیت بین‌المللی، از آنجا که اتحادشان، چارچوبی محکم و قابل اعتمادی ندارد، اینک خود در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. امنیت بین‌الملل اینک در حکم ژاندارم جهانی عمل می‌کند و هرگاه هرکجا بخواهد، امنیت‌های ملی را به مخاطره می‌افکند. این تقابل و تناقض غیرقابل ارتفاع و در نتیجه فقط، تسلیم یک سویه امنیت ملی به امنیت بین‌الملل می‌تواند به بحران موجود خاتمه بدهد. چیزی که در صورت تحقق، پیامدهای خطرناک دیگر خواهد داشت که به گونه‌ای دیگر بحران را در درون خود می‌پروراند.

۲- بحران تکنولوژی

تغییر رویه نسبت به طبیعت، براساس نسبت جدید میان دانستن و توانستن، به گونه‌ای است که طبیعت را به عنوان نیروها و منابع طبیعی قابل استحصال و استخراج می‌شناسد و کشف و شرح مطاوی نهفته در دل طبیعت را براساس اصل تحقیق‌پذیری علم جدید، فهم و عقل بشر را به مثابه «ابزار کاوش و استخراج» تنزل می‌دهد. قابلیت دوگانه عقل جدید در گذر از عقل علمی به عقل ابزاری، از کشف قوانین و قواعد و محاسبه نیروهای حاکم بر طبیعت تا شرح عملیاتی و استخراج مواد و استحصال منابع آن، گستره وسیعی از ملازمت و نحوی تعامل میان عقل علمی و عقل ابزاری بود. اگر تغییر مستمر و با ثبات به سوی جهتی گریزناپذیر و معین، همان اصل قاعده و قانون باشد، در علم عبارت است از این که موضوعات باید برای دانسته شدن در رویه و روش دانستن، «تحقیق‌پذیر» شوند و از این طریق دائماً به دامنه موضوعات تنوع و تکثر ببخشند. همین قاعده و قانون در تکنولوژی نیز ابزار را برای چیرگی و تسلط بیشتر بر قوا و امکانات و منابع طبیعت، «تغییرپذیر» می‌سازد؛ به گونه‌ای که با تغییر شکل «عمل چیرگی و تسخیر»، ابزار نیز تغییر شکل می‌دهند، ولی در جهتی ثابت و گریزناپذیر، همراه با پیوستگی و ثبات. بدین ترتیب تکنولوژی را نباید به عنوان یک رابطه طولی تاریخی میان ابزار و ابداعات به شمار آورد. در حالی که مسئله اساسی در عمل تغییر شکل نه رسیدن به شکل نهایی برای مصرف یا وقوع مثلاً انقلاب صنعتی، که تسخیر طبیعت به گونه‌ای متناسب با ساحات و میان درگاه‌هایی است که باید طی شود تا به قلب یا نهانخانه عمل که عبارت از احساس توانایی مطلق و چیرگی کامل بر عالم است برسد. این نه به معنی ارتقای کیفی و کمی تکنولوژی ماشینی و پیشرفت ابزاری است. چه حتی در قرون وسطی نیز با درک این روح ویرانگر و سلطه طلب، بشر می‌توانست به قول سن اگوستن، اسیر دست ساخته‌های خود شود و این اسارت اختصاص به تکنولوژی و دست ساخته‌های پیچیده امروزی ندارد. آنچه تکنولوژی امروز را به خصوص ممتاز می‌سازد، تغییر شکل نهایی و بسیار پیچیده عمل چیرگی است که حتی به استیلای کامل تکنیک و ظهور حکومتی به نام تکنوکراسی انجامید. همان گونه که در علم، تنوع و تکثر موضوعات تحقیق‌پذیر، بشر را خیره و مبهور کرده و نسبت به همه چیز غیر آن، بی‌اعتنا و بی‌اعتبار ساخته و به عبارتی دانش را به دانش‌زدگی^۱ بدل ساخته است. تغییر شکل عمل چیرگی، خود به تغییر شکل طبیعت به گونه‌ای وسیع می‌انجامد و این تغییر از طریق ماده صرف شدن برای استفاده فاعل‌های انسانی که خود معرف خویش‌اند ممکن می‌گردد. بدین ترتیب تکنولوژی ذاتاً خویشکار و بر پایه و شالوده خود بنیادی مابعدالطبیعه عصر مدرنیته پدیدار می‌گردد. کسانی چون مارکس و حتی پیش از

1. Scientism.

او پیش‌بینی می‌کردند که «جنگ انسان با طبیعت»، به عنوان یک جنگ آرمانی، جایگزین «جنگ انسان با انسان» خواهد شد. با این همه باید گفت این رقابت شیطانی، چیرگی بیشتر بر نیروها و منابع طبیعی - که مستلزم استخراج بیشتر و بدون توجه به عوامل حفظ محیط زیست است، هرگز پیش‌بینی مارکس را محقق نساخت، بلکه جنگ انسان با طبیعت، آتش جنگ انسان با انسان را عمیقاً شعله‌ور ساخت؛ به گونه‌ای که توگویی این جنگی بی‌پایان است و این چیزی جز حاصل حرص و آزمندی روزافزون در تسلط بر منابع طبیعی و نیروهای آن حتی به قیمت انهدام آن نیست. گرچه این بحث خود مستلزم رساله‌ای مجزا است.

امروز توسعه تکنولوژی را علی‌رغم توسعه عرضی که در متن رویه چیرگی بر طبیعت تصریح شده، توسعه‌ای صولی تلقی کرده‌اند و همین آن را در وضعیت بحرانی، علت مبقیه بحران‌هایی دیگر چون «بحران کار»، «بحران قدرت سیاسی»، «بحران اجتماعی» و حتی «بحران اخلاق»، جدا از بحران‌های زنجیره‌ای چون «بحران آلودگی محیط زیست» قرار داده است.

توسعه صولی تکنولوژی بدان معنی است که مثلاً بشر با طی مراحل تاریخی انقلاب تکنولوژیکی خود، همواره به ابزار و وسایلی روز به روز دقیق‌تر دست می‌یابد تا جایی که کار عضلانی و بدنی را نیز به ماشین‌ها واگذار می‌کند. بدین ترتیب است که تکنولوژی جدید و روز شمار پیشرفت تاریخی آن، باعث بروز بحرانی به نام بحران کار می‌شود. یعنی کار کمیاب و مسئله توزیع آن در سنین اشتغال مطرح می‌شود و همین به معنی کوتاه شدن ساعات کار است و ظهور پدیداری به نام «اوقات فراغت». بدین ترتیب مسئله اساسی در انقلاب تکنولوژیکی صولی، در اخلاق نیز جلوه گر می‌شود که انسان اوقات فراغت خود را چگونه خواهد گذراند؟ از طرفی دیگر توسعه تکنولوژیکی در قدرت سیاسی نیز تعیین کننده خواهد بود؛ زیرا در این انقلاب، قدرت در جایی متمرکز خواهد شد که بیشترین اطلاعات وجود دارد و این به مدد تکنولوژی ارتباطات میسر شود. رسانه‌های همگانی روی افکار عمومی اثر می‌گذارد؛ آنها خواهند بود که دولت‌ها را می‌آورند و می‌برند و رسانه‌ها، همچنین بر موضوعی که کنترل اقتصاد را در دست دارند نفوذ و تسلط پیدا می‌کنند. همین سیر خروشان اطلاعات، تشخیص داده‌های مهم را از داده‌های کم اهمیت‌تر دشوار یا ناممکن می‌سازد. لذا هر تصمیمی آثار پیش‌بینی‌ناپذیر به بار خواهد آورد.

پس تصمیمات سیاسی و اقتصادی نیز هرگز مطمئناً همین نیستند که باید باشند یا ممکن است پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ای را باعث شوند. بدین ترتیب سیاستمداران گمان خواهند برد. باید با تردید و تصادف کنار بیایند. پس هدایت حرکت جامعه برای حکومت، در این وضع بی‌معناست به عبارتی «جامعه تکنولوژیک آینده، حکومت‌پذیر نخواهد بود». این بحران سیاسی و حکومت‌ها، نتیجه طبیعی تلقی تکنولوژیک این چنین است. بنابراین شگفت نیست اگر بگویند: مدیریت جامعه اطلاعاتی نیازمند سازماندهی جدیدی است. ولی چنین سازمانی که بتواند تمامی افراد را به مشارکت بکشانند و به آنها مسئولیت بدهد، هنوز ناشناخته است^(۳۶) یا شاید هم معلول یک تصادف باید به وجود آید! این پیشرفت‌ها هم به سود انسان است و هم آثار هراس‌انگیزی به بار خواهد آورد. گرچه این حرکت توقف‌پذیر نیست ولی اگر آثار و تبعات^(۳۷) آن به موقع شناخته چاره نشود و جهت ویرانگر آن مهار یا معدوم نگردد، تمام جامعه را بیمار خواهد ساخت. البته پیداست که تکنولوژی اطلاعات، چه هرج و مرج ویرانگری را در عرصه‌های مختلف جامعه بر جای خواهد گذاشت؛ در عین حال معتقدند که این حرکتی گریزناپذیر است که نمی‌توان آن را متوقف ساخت.

در این توسعه بحران زده، آدمی همواره مسحور ابزار جدید و تحولات شگرف تکنولوژی خواهد بود. لذا شگفت نیست اگر تصویری از آثار فاجعه آمیز آن بر جامعه خود نداشته باشد. در این صورت او گرفتار یک فاجعه ایدئولوژیک یا اعتقادی می شود؛ چراکه سعی در تطبیق برداشت ها، اعتقادات و موضع گیری های خود با این وضع، به عنوان یک واقعیت غالب دارد. در عین حال ممکن است به انکار واقعیت های موجود برود؛ یعنی از طرفی این واقعیت را به صورت عاطفی و اعتقادی انکار و نفی می کند ولی متقابلاً به لحاظ منطقی و روزمره آن را می پذیرد. این دوگانگی شخصیت یا «اسکیزوفرنی» که مستلزم این است که در یک لحظه هم واقعیت را بپذیرد و هم نپذیرد؛ هم بداند و هم نداند، یک عکس العمل بیشتر اعتقادی یا ایدئولوژیک است. ولی آیا ممکن است واقعیت های موجود را به گونه ای اصلاح و تغییر داد که با تلقیات و اعتقادات و موضع گیری های او سازگار شود. در حالت عادی چنین کاری عملی نیست. اینها مجموعاً «تنوری ناهمسازی یا ناسازگاری ادراکی» لئوفستنیگر را در دهه پنجاه ساختند که به هر حال وضع بشر و جوامع را به لحاظ روانشناسی و روانشناسی اجتماعی در برابر پیشرفت های تکنولوژیکی توضیح می کند.^(۳۸)

مسلم است که تلقی پیشرفت طولی تکنولوژیک و تسلط ماشین های خودکار و ربات ها بر تولید، بیکاری فزاینده ای در ابعاد وسیع ایجاد خواهد کرد؛ زیرا اساس آن بر افزایش کارایی و آن ضرورتی است که در تمام حوزه های اقتصادی حس می شود. نقش کار به طور کلی و شکل گیری روند آن در جامعه ای با نظام اطلاعاتی نوین، دقیقاً مشخص نیست. به هر حال تکنولوژی جدید، کیفیت کار، محیط و مقام و ارزش آن را عمیقاً دگرگون خواهد ساخت^(۳۹) و این خود دو مسئله جدید، از جهت اقتصادی و دیگر از جهت اجتماعی فراروی قرار خواهد داد: مسئله اقتصادی این است که با چنین واقعیتی که میلیون ها انسان کار نخواهند داشت و به ویژه نسل جوان و در نتیجه امکانی برای کسب درآمد و تأمین زندگی، چه باید بکنند؟ اگر جامعه نتواند زندگی و معیشت آنها را تأمین کند، انقلاب و شورش های اجتماعی اجتناب ناپذیر است؛ زیرا دیگر راهی جز این وجود ندارد.

یعنی سمت و سویی را برمیگزینند که به توزیع مجدد ثروت بینجامد که البته آن نیز پیامدهای عمیق اجتماعی خواهد داشت. مسئله اجتماعی این است که اگر قرار باشد افرادی برای برآوردن نیازهای اولیه خود در مانده شوند، چگونه می توانند آموزش ببینند و به مفید بودن و هویت انسانی خود اعتقاد و باور پیدا کنند؟ اگر کار وجود نداشته باشد، آیا معنی و مفهوم زندگی هم از بین نمی رود و اوقات فراغت بیشتر باعث نمی شود تا افراد به مصرف مواد مخدر، الکل و انحراف جنسی و بزهکاری گروش یابند؟ بدین ترتیب ما خود به هموار کردن راه حرکت به سوی جامعه ای بیمار در آینده مشغولیم؛ اینک آیا می توان کاری کرد و گامی در جهت رویارویی با آن برداشت؟^(۴۰) آنها که هنوز به معجزه شفا بخش تکنولوژی معتقدند، راه حلی برای خروج از بحران پیشنهاد می کنند بدین قرار: «به کارگرفتن آموزش دائمی همراه با برنامه ریزی جدید و دگرگون کردن نظام آموزشی و برنامه ریزی گذشته». لیکن خود اذعان می دارند که این داروی تمام دردها نیست و تمام مشکلات را هم به یکباره نمی توان از بین برد؛ ولی شاید درست ترین راه برای رویارویی با این معضل پیچیده باشد. فقط از این طریق انسان قادر به مهار و هدایت تکنولوژی خواهد بود. این مطلبی است که در عین نوینمندی از «افق تازه» بر زبان جاری می شود. آنها در عین حال معتقدند در اینجا امکانات گوناگونی وجود دارد؛ مهم این است که در هر فرهنگی، شیوه مناسبی برای مهار تکنیک بیابیم. آدمی باید محور تمام

کارها باشد و در تمام زمینه‌ها هدف نهایی باید او باشد»^(۴)

این راه همان قدر گمراه کننده است که هیدگر «گمراهی سوپژ کیتوبستی» می‌خواند و بیکن در رساله خود، درباره راه علم جدید می‌پنداشت؛ یعنی مهار و هدایت تکنولوژی که به جهت تکنوکراسی حاکم بر آن طغیان کرده و چاره نیست جز آن‌که آن را بر اساس اصل سود مهار کنیم! از طرفی این نعل وارونه زدن است. مگر کانت در عقل عملی همه فریادش این نبود که انسان باید غایت باشد. مگر او مانع به عنوان موضوع مدرنیته تحقق همین شعار پرطمطراق نبود و مگر وضع تکنولوژی زنجیر گسسته، به عنوان پدیدار مدرنیته، برآمده از همین وضع افسار گسیخته انسان خود خدا خوانده نبوده است. مگر خدایی مانده بود تا از ملکوت و سلطنتش خلع و مخدوم آدمی بشود. او دیگر می‌خواهد محور و مدار و غایت کدام کار و امری باشد که تاکنون نبوده؛ آدمی خود بنیاد، منشأ و معد بحران است. او را برداریم، همه چیز به جای خود بر می‌گردد. نه این که در عین اصرار بر نصب او، تازه به او مدال افتخار هم بدهند که می‌خواهد از نوکاری را بکند که حدود نیم هزاره گذشته را بدان مشغول بوده؛ کارستانی که غصه قصه آن به ما رسیده است!!

این تحلیل‌ها فقط آنچنان را آنچنان‌تر و بحران را در بحران‌های دیگر گره می‌کند و سکران موت را برای بشر مدرن دهشتناک‌تر و سخت‌تر می‌سازد. از طرفی بحران اجتماعی و سیاسی ناشی از توسعه خرچنگ‌وار تکنولوژی که هرج و مرجی تمام عیار است، از آنجا که ماشین را به جای انسان و نیروی کار او می‌نشانند، او را با مسئله‌ای جدی رو به رو می‌سازد و آن بحران بیکاری و فراغت و در اساس «بحران اجتماعی» است و از آنجا که انسان و کشورها و دولت‌ها را مورد هجوم اطلاعات از طریق تکنولوژی پیشرفته اطلاعاتی و ارتباطی قرار می‌دهد، او را با مسئله دیگری مواجه می‌سازد و آن مسئله، «بحران قدرت سیاسی» است. لذا خود اعتراف می‌کنند: «تلاش بشر برای کنترل حوزه‌های اجتماعی که در حیطه عمل تکنیکی خود قرار داده است، بیش از پیش با شکست رو به رو شده است. بنابراین پیش‌بینی می‌شود در دهه آینده ناآرامی‌های اجتماعی به خصوص از حیث گستردگی بیکاری و اوقات فراغت، گستره وسیعی پیدا کند؛ به گونه‌ای که شیوه‌های مرسوم کنترل و نظارت آثار معکوسی به بار بیاورد». همین گسستگی، دنیای جدید را بر آن داشته تا نسبت به معیارهای اجتماعی و کارایی آنها دچار تردید شوند. لذا می‌گویند: «باید معیارهای جدید یا دست کم بازنگری شده‌ای جای معیارهای مرسوم را در زمینه مقررات نظم دهنده و شرایط تحقق آنها بگیرند. این که می‌گویند هرچه اطلاعات ما بیشتر شود، شناختمان نیز بیشتر می‌شود و در نتیجه توانایی ما در نظارت و کنترل بر امور افزایش می‌یابد، تصور نادرستی است که هرچه زمان می‌گذرد، نادرستی آن بیشتر آشکار می‌شود. هرچه اطلاعاتمان بیشتر می‌شود، بیشتر پی می‌بریم که کنترل امور از دست ما خارج می‌شود. اطلاعات درباره انهدام محیط زیست، اقتصاد رو به زوال، افزایش سموم، امنیت ملی، از هم پاشیدگی خانواده، شکست نظام آموزشی و خلاصه همه اینها از یک چیز حکایت می‌کنند و آن این که ما دیگر قادر نیستیم جامعه خود را زیر نظارت و کنترل درآوریم و به‌طور غیررسمی آن را هدایت کنیم؛ یا از جهت قانونی چنان سامان دهیم که طبق خواست ما عمل کند».

این اعتراف به بحرانی تام و تمام است در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی که معتقد است: «بحران و نابسامانی اجتماعی، زمینه را برای نابسامانی سیاسی فراهم می‌آورد. این تلقی که دیگر سازمان‌ها و نهادهای سیاسی خود را در قبال آن مسئول نمی‌بینند، به خصوص با عملکرد آنها، چهره‌ای غیراخلاقی و غیر قانونی برای افکار عمومی تصویر می‌کند. در نتیجه فاصله آنها از مردم بیشتر می‌گردد. بدین ترتیب وقتی درباره

مقام مشروعی تردید ایجاد می‌شود، بدگمانی به وجود می‌آید و همین امر به نوبه خود باعث می‌شود تا تلاش برای تحقق هدف‌های ارزشمند با مشکل روبه‌رو شود؛ در نتیجه این فکر که رهبران جامعه دچار ناتوانی اند قوت می‌گیرد. معمولاً دو نوع واکنش پیدا می‌شود: برخی با تمام قوا سعی می‌کنند که سر رشته‌ها را پیدا کنند و برخی دیگر می‌کشند روابط میان اجتماع و نهادهای سیاسی را بازنگری کنند و از شدت کنترل بکاهند. اینان روز به روز بیشتر متقاعد می‌شوند که این «شبهت هدایت دیگران»، به شیوه رفتاری منتهی شده که با وضع آدمی در دنیای پرتلاطم امروز کاملاً در تناقض است.

بدین ترتیب شیوه‌های رفتاری گذشته که بر این باور بود که جامعه را می‌توان هدایت کرد و جهت داد، اکنون در عصر انفجارهای اجتماعی ناکار و دست و پاگیر می‌شود؛ در نظر آنها کسانی که تصور می‌رفت به حکم موقعیت خود بر کارها تسلط دارند، امروز میان بیم و امید گرفتارند و غالباً هم کارشان به یأس و درماندگی می‌انجامد. برخی دیگر، به دنبال سرخورده شدن از آثار و نتایج ناخواسته و نامنتظر عملکرد خود، به راه‌های غیرقانونی استفاده از قدرت دست می‌زنند یا راه نجات را در سیاستی یک طرفه جستجو می‌کنند. (۴۲)

در این میانه که بحران اجتماعی فوق، ارکان یک نظام استوار را متزلزل ساخته و مهار و کنترل آن اجتناب‌ناپذیر، به نظر می‌رسد برای فرار از این باور شوم که تکنولوژی با هرج و مرج بی‌سابقه، باعث بحران‌هایی است که از هم گسیختگی اجتماعی از آن جمله است، معتقد شوند که نظارت و کنترل‌های اجتماعی به صلاح نیست. لذا در منشأ و ماهیت تئوری نظارت و کنترل تشکیک می‌کنند. پرسش این است که سرچشمه و منشأ این باور که روابط اجتماعی، نظام‌پذیر و کنترل شدنی اند از کجاست و معیارهای ثابت برای سنجش شایستگی افراد جهت تحقق این مأموریت‌ها را از کجا آورده‌ایم؟

آنها خود در این مسئله به منشأ روانشناختی و معرفت‌شناختی این باور اشاره می‌کنند و قائلند که به جهت آنهاست که مسائل اصلی زندگی ما در عصر توفان‌زای کنونی، روز به روز پیچیده‌تر می‌شود، در فیزیک نیوتنی و فلسفه دکارتی، جهان مجموعه‌ای از اجزا است که میان آنها روابطی وجود دارد. علت و معلول از هم جدا پنداشته می‌شوند، روابط میان اجزای خطی است. هرچیز از نقطه‌ای آغاز و به نقطه‌ای پایان می‌پذیرد. مسیر حرکت هرچیز پیش‌بینی‌پذیر (۴۳) است. وقتی ما شناخت لازم را از علت و معلول داشتیم، می‌توانیم آثار را از طریق علت‌ها به کنترل آوریم. چنین تصوراتی در عصر منورالفکری پذیرفته همگان بود؛ ولی امروز هجوم اطلاعات ما را مجاب می‌کند که زندگی لزوماً با تردید و عدم یقین همراه است. برای ما تحمل این شک و تردیدها، چنانکه همگی در آنها شریک باشیم، آسان‌تر است. احتیاج باعث اشتراک مساعی می‌شود و حس ابتکار و خلاقیت را بیدار می‌کند. اساس هر نوع رهبری، حتی در سطح یک کشور، باید بر اعتماد مشترک به توانایی و محاسبه‌پذیری و مسئولیت‌پذیری نهادها باشد. ولی دیگر چنین اعتمادی مشترک وجود ندارد و بدگمانی در میان مردم در حال افزایش است. تنها وقتی انسان این تردید و بدگمانی را پذیرفت می‌توان امیدوار بود که این جریان معکوس شود. (۴۴) در عصر شک و عدم یقین، یادگیری و نه کنترل بهترین شیوه سازماندهی تلقی می‌شود؛ یادگیری یعنی شناخت مسائلی واقعی که اکنون برای ما مطرح است. یعنی یافتن پاسخی به این پرسش که چگونه می‌توان مسئله‌ای را در این لحظه حل کرد - تازمانی که مسئله دیگری مطرح شود - تازمانی که سپرها برای دفاع بالا می‌رود تا جلوی هرگونه «حمله‌ای» را بگیرد، نه در فرد و نه در نهادها و سازمان‌ها هیچ نوع یادگیری پیدا نمی‌شود. در این صورت آدمی مسائل پیرامون خود

را محدود می‌کند تا به اطلاعاتش افزوده نشود و معنوم نگردد که کنترل او بر امور تا چه حد اندک است. (۴۵)

بدین ترتیب بحران‌های سیاسی - اجتماعی را با استناد به شک و تردید و با توسل به روش حدس و ابطال، یعنی حل و اثبات آنچه که پیش می‌آید و عرضه آن به آنچه که پیش خواهد آمد برای ابطال و بدین ترتیب آنچه پیش خواهد آمد نیز به نوبه خود در نوبت اثبات، نوبتی دیگر برای ابطال دارد الی غیرالنهاییه ... بدین گونه بحران را به جای آن که با حل و رفع تناقض منطقی در ذات تکنولوژی مهار کنند، در درون یک روش تردیدپذیر می‌پیچند تا با تجزیه آن کلیت بحرانی وضع موجود را توجیه کنند. علی‌رغم این، خود به بحران سیاست یا بحران قدرت سیاسی تمویحاً اعتراف دارند و معتقدند: «آنچه بیش از همه در قرن ۲۱ بازتاب پیدا خواهد کرد، از هم پاشیدگی نهادهای دموکراتیک که امروز در بسیاری از کشورها روی داده است و همچنین تلاش بیهوده برای حفظ نظم اجتماعی، از طریق اعمال قدرت به شیوهٔ توتالیتر است. ما اکنون با اشکال سیاسی رو به رو هستیم که در عصر فنودالیزم تکوین یافته و همراه با تحولات اجتماعی پیشرفت نکرده‌اند و پاسخگوی نیازهای امروز نیستند. با زوال نهادهای سیاسی، اصول سیاست و مدیریت دموکراتیک هم با این بن بست رو به رو شده است. به هرکجا بنگریم تنش و فروپاشی و درگیری مشاهده می‌شود». (۴۶)

بازگشت این تئوری به همان تقابل و دیالکتیک سنت و مدرنیته در هیئت قدرت سیاسی است که پیش تر به آن اشاره کردیم؛ یعنی تقسیم گناه بحران وضع موجود میان آنچه قدیمی و انعطاف‌ناپذیر خوانده می‌شود با آنچه که پویا و جدید و تحول‌پذیر است. در این بخش پویا و تغییرپذیر نیز سیاست به «کار سیاسی» بدل شده است؛ یعنی حضور غیر اصولی افراد غیر معتقد به اصول. خلاقیت سیاسی را یکسره مخدوش کرده است؛ لذا معتقدند: «تا زمانی که سیاست از پول جدا نشود، این امر تحقق نمی‌یابد. این وجه از زندگی اجتماعی چنان وضع هراس‌انگیزی به خود گرفته است که تنها گانگسترها و کارچاق‌کن‌هایی که از راه‌های نامشروع مالی تغذیه می‌شوند، پا به گود سیاست می‌گذارند. این امر فقط در کشورهای جنوب دیده نمی‌شود؛ ریشه‌های آن را باید در کشورهای مرفه شمالی جستجو کرد». (۴۷)

بدین ترتیب در بحث بنیادهای دموکراتیک هر روز بدینی بیشتر می‌شود. تعداد افرادی که در انتخابات شرکت می‌کنند روز به روز کمتر می‌شود و حزب‌ها روز به روز بیشتر به فرقه‌های سیاسی با منافع خاص تبدیل می‌شوند. مبارزات انتخاباتی یکی از فاسدترین کارهاست. (۴۸)

تا زمانی که ما فروپاشی نهادهای سیاسی را نشان بحران ریشه‌ای و عمیق جامعه ندانیم، بحرانی که تمامی نظام‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تشکیل دهندهٔ اساس تمدن ما را فرا گرفته است، تکیه‌گاه ایدئولوژیکی برای مقاومت در برابر قدرت مطلق دولت توتالیتری که خود را داروی هر دردی می‌داند، پیدا نخواهیم کرد. ولی با این همه، آیا هنوز می‌توان راه حلی برای بحران سیاسی - اجتماعی عمیقی که با آن دست به گریبانیم جست؟ این اقتضای فطری و منطبق با آموزه‌های دینی است که در بیماری‌های وخیم دوران‌ها و بحران‌های اساسی، بشر همواره نوش دارو و دواي خود را نزد کسانی می‌جوید که معتقد به مأموریت و تکلیف مافوق بشری آنهاست و آنان را چونان منجی و قهرمان تلقی می‌کند. بر این اساس، متفق همهٔ ادیان الهی، «مصلح» و «نجات‌بخش» برای زمانی که آن را «طامة الکبری» می‌خوانند و وعده‌ای قطعی و حتمی است، در دورهٔ بحران مدرنیته و سردرگمی و گسستگی‌های اجتماعی و سیاسی آن، امری واجب و ضروری، ولو به فرض ظهور منجیان دروغین و شیادان ساخته و پرداخته در این آشفته بازار باشد. ولی

در همین دوره اخیر است که تیتراکلی «شر تو تالیر» هرگونه اقبال به این ندای فطرت و لیبیک به این اقتضای دیانت را تقبیح و تخطئه می‌کند و می‌گوید: «بسیاری از مردم به جستجوی معجزه‌گر و قهرمان و مسیح موعود برآمده‌اند، ولی هیچ معجزه‌گری هم نمی‌تواند مشکلات دنیای امروز را حل کند؛ بلکه تنها تلاش هر کدام از ماست که می‌تواند کار ساز باشد و باید از این تلاش‌ها حمایت کرد» (۴۹)

ولی در عین حال مسئله رهبر یا نجات‌بخش را در درون «مشارکت دهما» می‌جویند و می‌گویند: «نخست باید تلاش خود را صرف تربیت قشر وسیعی از رهبران جامعه کنیم که جرأت داشته باشند با شیوه‌های جدید دمکراتیک کار کنند. شاید بهتر باشد از گروه‌هایی آغاز کنیم که مقاومت کمتری نسبت به ایده‌های تازه از خود نشان می‌دهند. برای این منظور باید نظام سیاسی جامعه را از بنیاد دگرگون کنیم. باید تصور ما از عمل رهبری بکلی عوض شود. باید اعتراف کرد که عمل رهبری ممکن است برداشت‌های متفاوتی را ایجاد کند. انواع عوام‌فریبی‌های تبهکارانه را دیده‌ایم که برای فریب مردم از آزادی و عدالت سخن گفته‌اند و دیکتاتورهای نظامی که بلااستثنا، وعده بازگشت به «وضع عادی» را به مردم داده‌اند. حتی نظام‌های پارلمانی از انجام وظایف خود بازمانده‌اند. فاصله میان دولت‌ها و ملت‌ها همواره بیشتر می‌شود. راه ورود به سیاست آن قدر پریچ و خم است و هزینه آن زیاد که هیچ انسان پاک و منزهی نمی‌تواند وارد آن بشود» (۵۰)

اگر می‌خواهیم شیوه‌های واقعی دمکراتیک و مردمی وجود داشته باشد، چاره‌ای نداریم جز آن که قواعد بازی را تغییر دهیم. باید مردم را فعالانه برانگیزیم تا در زندگی اجتماعی مشارکت کنند. در عین حال با تأکید و تأیید تلویحی آنارشی حاکم بر وضع سیاسی - اجتماعی موجود می‌گویند: «در این میان هر روز بر تعداد کسانی که درباره معیارهای سیاسی و اقتصادی موجود به تردید دچار می‌شوند افزوده می‌شود. آنها مدعی هستند که نه رژیم‌های سرمایه‌داری - لیبرال و نه سوسیالیستی کمونیستی در عصر ما دیده معیارهای کار ساز نیستند. از جنگ دوم جهانی به این سو وضع فرق کرده است. با فروپاشی امپراطوری‌های استعمارگر، سیر تحول نظام‌های سیاسی، دچار وقفه شد. ما همه به چشم خود می‌بینیم که نظام‌های سیاسی، چه دمکراتیک و چه توتالیتیر، دستخوش بحران شده‌اند. هرگونه تلاشی برای نجات این نظام‌ها از بحران بی‌ثمر مانده است؛ شاهدیم که بی‌قیدی، لابلانگیری و بی‌تفاوتی رفته رفته بر انسان‌ها حاکم می‌شود» (۵۱) ولی به راستی آیا مردم و آنچه مشارکت مردمی می‌خوانند، آنارشی بر روابط اجتماعی و قدرت سیاسی را سامان خواهد بخشید و زمینه ساز وضع دیگری غیر از آنچه هست خواهد شد؟! بدین ترتیب کار سیاست دیگر نمی‌تواند چپاول، مال‌اندوزی، حساب‌سازی، ارائه پی در پی ترازنامه‌های مثبت مالی باشد؛ برای حل مسائل موجود چاره‌ای جز بازسازی نظام رهبری سیاسی، چه از جهت افراد و چه از جهت محتوی نداریم؛ چراکه در بسیاری از کشورهای جهان سیاستمداران، افراد دغل شناخته شده‌اند. ولی جستجوی رهبران تازه را که باید نقش تعیین کننده‌ای در این دوران انتقالی بر عهده گیرند از کجا باید جست؟ آنها در جستجوی قدرت سیاسی چنان سردرگم‌اند که نمی‌دانند دقیقاً از کجا باید شروع کرد. آیا آنها را باید در بین چهره‌های پرجاذبه سینمایی، ورزشی، مطبوعاتی و نظیر آن جست؟! یا در میان سلسله مراتب ناستوار حکومت‌های نظامی؟ یا در بین رهبران ناشکیبا و متعصب یا در نظام قدرتمند حزبی یا در میان گروه‌های مافیایی؟ یا باید به سوی مردان و زنانی رفت که مردم به آنها اعتماد دارند و از آنها حمایت می‌کنند؟ گرچه نمی‌توان انتظار داشت چنین افرادی از درون نظام‌های پارلمانی موجود و از طریق انتخابات دمکراتیک سر برآورند» (۵۲) وقتی قدرت سیاسی دچار گسیختگی است و تکنولوژی بدون مهار، نظم اجتماعی را مختل و دولت‌ها نیز از مهار آن عاجز

می‌مانند. آیا میدانی هست که تکنولوژی بر آن گسیختگی درونی و ذاتی خود را اعمال نکنند؟ در اینجا می‌خواهم به بحرانی اساسی اشاره کنم که آن نیز حاصل عمل تغییر شکل و رویه استخراج طبیعت است. عملی که بر این اصل استوار بود که به جای جنگ انسان با انسان، باید انسان را به جنگ با طبیعت مشغول ساخت و از آنجا که تکنولوژی خواست انسان مدرن است، این جنگ تکنولوژی با طبیعت است. ولی سرانجام این جنگ چه بوده است؟ تکنولوژی به نحوی رقابت بی‌فرجام در غارت منابع طبیعی برای کسب سود بیشتر بوده است. تکنولوژی صنعتی برای تحقق این رقابت تاکنون سه موقعیت را برای شکوفایی هرچه بیشتر حرص و آز فرا روی آورده است. اساس هر سه چون نیک بنگری. این حقیقت مذکور در کلام ... است: «و شارکهم فی الاموال و الاولاد». «مشارکت شیطان در اموال و اولاد»: این حکم همه فعالیت‌هایی است که براساس حرص و آز و سود اندیشی «انسان مقصد»، فارغ از دغدغه حقوق الهی و حقوق انسان‌هاست.

براین اساس موقعیت اول که آن را «موقعیت الف» نام می‌گذاریم، گویای تلقیاتی بود که اقتصاد صنعتی با آن سعی در استمرار جریان تجدد مبنی بر سود دائم التزاید داشت. مهم‌ترین ارزش‌های موقعیت الف عبارت بود از:

- ۱- الف - تقدم بهره‌وری، کارایی و پرکاری.
- ۲- الف - اعتقاد به سودآوری هرچه بیشتر یا سود رضایت‌بخش.
- ۳- الف - اعتقاد به این که منابع جهانی پایان ناپذیرند.
- ۴- الف - پیشرفت و توسعه دائمی و مستمر ضروری است.
- ۵- الف - حفظ محیط زیست در درجه دوم اهمیت قرار دارد.
- ۶- الف - تکنولوژی هرچه پیشرفته‌تر باشد بهتر، حتی اگر به بیکاری بینجامد.
- ۷- الف - تقویت نیاز مادی در مصرف‌کنندگان.
- ۸- الف - رقابت در سطح ملی و بین‌المللی از همکاری و آنچه متضمن بقاست بهتر است.
- ۹- الف - حتی کسانی که در سطح ملی و بین‌المللی بخت کمتری برای توسعه داشتند، باز از مزایای پیشرفت صنعتی برخوردار شده‌اند.

موقعیت الف از کشاورزی آغاز شد و بعد به صنایع دستی رسید و از آنجا راه خود را به سوی کارخانه‌ها و شرکت‌های چندملیتی گشود. ^(۵۳) بی‌عدالتی و مخاطراتی که در موقعیت الف وجود دارد و صراحتاً اعلام می‌دارد: «بازار عملی در ذات خود، به عدالت اجتماعی و درستکاری کاری ندارد». ^(۵۴) باعث شد تا جنبش‌های مخالفی شکل بگیرد. این جنبش‌ها چه به عنوان «جنبش فضای سبز برای حفظ محیط زیست» و چه «جنبش‌های بنیادگرای مذهبی» و چه «جنبش‌های ملی طرفدار خودبستگی ملی»، خواستار نابودی اقتصاد صنعتی غیر انسانی در موقعیت الف شدند. به خصوص اندیشه بازگشت به اصول انگاری و نفی ارزش‌های غرب، به شدت در واکنش به آنچه بی‌عدالتی محض خوانده می‌شود نضج می‌گیرد. چنانکه هشدار می‌دهند: «اگر موانع بر سر راه اصلاحات همچنان باقی باشد... یک واکنش احتمالی، اصول‌گرایی است». ^(۵۵)

لذا موقعیت دوم که آن را موقعیت ب می‌خوانیم، در تقابل با اقتصاد صنعتی الف، با ارزش‌های ذیل به وجود آمد:

- ۱-ب- اهمیت از آن انسان است و نه بهره‌وری و کارایی.
- ۲-ب- سود به خودی خود چیزی است غیر اخلاقی.
- ۳-ب- توسعه انسانی مهم‌تر از توسعه اقتصادی است.
- ۴-ب- واحدهای بزرگ چه در بخش خصوصی و چه در بخش دولتی به خاطر بزرگی خود، خصلتی استثمارگرانه و غیر انسانی دارد.
- ۵-ب- تکنولوژی بیش از آن که مشکل‌گشا باشد، مشکل‌ساز بوده است.
- ۶-ب- کوچک، زیباست.
- ۷-ب- واحدهایی که فقط براساس سود مادی برپا شده است، ارزش‌ها و اراده انسان را که معنای واقعی زندگی را باید در آنها جستجو کرد، از بین می‌برد.
- ۸-ب- هزینه‌های اجتماعی صنعت بیش از رفاه اجتماعی است.
- ۹-ب- محیط زیست احیا شدنی نیست.
- ۱۰-ب- همکاری از رقابت ویرانگر ضروری‌تر و با ارزش‌تر است. (۵۶)

طرفداران موقعیت ب می‌خواستند به توسعه افسارگسیخته پایان داده شود. این موقعیت در سازمان ملل، سازمان بهداشت جهانی، شورای جهانی کلیساها، رسانه‌های همگانی، دانشگاه‌ها، مقامات محلی، سازمان‌های حمایت از مصرف‌کننده، جمعیت‌های طرفدار محیط‌زیست، هوادارانی دارد. ولی آنچه این موقعیت را متزلزل می‌کند، همانا مرزهای گشوده جهانی است؛ پیشرفت تکنولوژی به خصوص در ارتباطات، نیازهای متقابل، مسابقه تسلیحاتی و ضرورت‌های امنیتی و دفاعی، تقابل میان دو موقعیت الف و ب را به گونه‌ای دائم‌التزاید ساخته است و نتیجه آن در بهترین حالت چیزی جز رکود اجتماعی و عدم توسعه و در بدترین حالت، ویرانی جهانی و جنگ هسته‌ای، رکود جهانی، گرسنگی و ویرانی فاجعه‌آمیز محیط زیست نیست. لذا از این تقابل، دیالیتیکی را رقم زدند که از آن، اقتصاد صنعتی به چیزی غیر از موقعیت‌های الف و ب برسد. در عین اصلاح و پالایش ارزش‌های موقعیت‌های الف و ب، موقعیتی را باعث شود که بی‌آن که جریان تجدد و پیشرفت جامعه صنعتی را مختل یا متوقف سازد، آن را در شرایط دیگر و به گونه‌ای دیگر گون‌شکوفاسازد. این موقعیت سوم و سینتیک را موقعیت ج می‌خوانیم. این موقعیت نه بر اساس مکانیسم رقابت میان واحدهای و کشورها در موقعیت الف و نه بر مبنای روحیه بازگشت به گذشته و خویشتن خویش در الگوی ب، بلکه براساس مفهوم «اقتصاد همزی» بنیاد گذاشته می‌شود. (۵۷)

این موقعیت ج، مصداقی روشن از تصویری است که از پست مدرن به عنوان سنتز تقابل سنت و مدرنیته عبارت می‌شود. چنانکه خواهیم دید، در این موقعیت سینتیک، اقتصاد صنعتی، به عنوان مجامع پیشرفت‌های انسانی و تکنیکی تلقی می‌شود. اساس موقعیت ج یا همزی به یک اصل زیست‌شناختی استوار است که مطابق با آن: «داد و ستد میان موجودات خویشاوند ولی با نوع متفاوت که در کنار هم زندگی می‌کنند؛ برای هر دو طرف سودمند است و عامل بقای آنهاست». (۵۸) و آن این اندیشه «لوئیس توماس» زیست‌شناس است که می‌گوید: «این که قوی‌ترین موجودات برجای می‌مانند، بدین معنا نیست که در طبیعت آن گونه نظریه تکاملی قرن ۱۹ تصور می‌کرد، جنگی خونین در جریان است و در نهایت برد با قوی‌تر است؛ بلکه کسی بیش از همه شانس بقا دارد که بتواند با سایر موجودات به بهترین وجهی سازگاری داشته باشد». اهم ارزش‌های موقعیت ج یا همزی «در عین این که خود به عنوان خروجی‌هایی برای بحران‌های

موجود تلقی شده است». این است:

- ۱- ج - کارایی و رقابت پذیری یک واحد باید متناسب، هماهنگ با خیر و صلاح تک تک افراد بشر باشد.
- ۲- ج - تلاش در جهت توانایی کارکردی (ایجاد ارزش افزوده سود آوری) نباید با هدف مشروع بودن در تضاد باشد.
- ۳- ج - واحدهای کوچک و بزرگ می توانند در کنار هم به وجود بیایند و زندگی کنند و هر کدام توانایی های خاص خود را دارند.
- ۴- ج - مسئله آلودگی محیط و استفاده از مواد احیا نشدنی می تواند با رشد گزینشی و به کارگرفتن منابع احیا شدنی تعادل پیدا کند.
- ۵- ج - در حاشیه جامعه، فعالیت های گوناگون ابتکاری و خلاق می توانند گرایش های تمرکزگرا و دیوانسالار را خنثی نمایند.
- ۶- ج - طول عمر و کیفیت زندگی، حتی در عین افزایش جمعیت جهان، می تواند تأمین شود.
- ۷- ج - می توان حقوق و حرمت افراد را بی آن که از مسئولیت اجتماعی آنها غفلت شود تأمین کرد.
- ۸- ج - مواد اولیه را بدون فروپاشی سیاست داخلی و خارجی می توان توزیع کرد و در این کار اصل بر همکاری و نه رویارویی ایدئولوژیک است.

موقعیت همزی در شرایط بحرانی پایان قرن بیستم صریحاً می گوید: «اگر بخواهیم از بروز یک فاجعه اتمی اجتناب شود، باید به شکل تازه ای از همکاری شراکت آمیز بین گروه های یک ملت و نیز میان ملت ها با یکدیگر، در حوزه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی روی آوریم. هر اندازه یک کشور، واحدها و طرح های همزی ایجاد کند و با همسایگان خود که از گذشته رابطه خصمانه داشته، همکاری نماید، امنیتش بیشتر تضمین می شود. اصلاح جامعه صنعتی از ایجاد یک نظام نوین جهانی که در آن مردم تمام جهان در این کره کوچک بتوانند با یکدیگر کار و زندگی کمتر جدا نیست»^(۵۹) ایشان قائلند که در این نظام که براساس «ثوری جهان بدون مرز» طرح ریزی شده، به واقع جای نگرانی برای هیچ کس نیست زیرا به هم پیوستگی باعث شده تا چیزی به نام بازنده یا برنده مطلق وجود نداشته باشد.^(۶۰) ولی آیا این به معنی پایان بحران است؟ آیا ما در یک مشارکت جمعی، فارغ از همه تعلقات و تکالیف، می توانیم به «افق تازه» دست یابیم؟ حتی کسانی که طرح اقتصاد صنعتی همزی را به عنوان سنتز ارائه کرده اند، در اعماق خوش بینی خود نسبت به آینده و به حکم همان پویایی که در دیالکتیک علمی از آن گریزی نیست، نوعی بدبینی را نیز بر می انگیزانند: «نظام نوین جهانی لزوماً بشارت دهنده نظامی در جهان آینده نیست که کشورهای گوناگون بتوانند در آن فارغ از سلطه و وابستگی در کنار هم به صورت همزنی زندگی کنند»^(۶۱) بدین ترتیب گویا سنتز یا جامعه صنعتی همزی و اصلاح شده، باز دیگر باید در موقعیت تر قرار گیرد؛ به عبارتی تا اراده معطوف به قدرت، خواست تاریخ جدید و سامان دهنده قول و فعل و حرف آدمی است، هر سامانی به سوی آن جهت می گیرد؛ یعنی در درون همین نظام نوین جهانی یا اصلاحات و پالایش ها، هنوز تناقضاتی هست که حتی با این حد از دقت و جامع اندیشی لاینحل می ماند. نقیضینی که به نظر می رسد اساساً به ارتفاع نخواهد آمد و بحران همچنان کشتی مدرنیته را بیشتر و بیشتر از ساحل امن و آسایش، به سوی خوف و گرداب ها پیش می برد؛ به عبارت آخر اگر قرار است جریان تجدد از طریق اصلاح و پالایش مدرنیته، از خلال یک حرکت دیالکتیکی استمرار یابد، می توان به حل و فصل بحران و علاج قطعی آن امیدوار بود؟ بحران چاره قطعی و نهایی می طلبد. بحران

را برای علاج به پروسه اصلاح و بهبود سپردن، درست مثل آن است که غده سرطانی بدخیم را که صحت بدن را به شدت و جدأ تهدید می‌کند، از طریق تغییرات مستمر بخواهیم علاج کنیم!

تحقق نظام نوین جهانی که پایه اصلاح جامعه صنعتی است در نزد برخی دیگر از قانونین به «ادامه پروژه مدرنیته در شرایطی دیگر»، دست یازیدن به هرگونه عمل است. آنها می‌گویند، ابتدا باید درک کنیم بحران حاصل تناقض و تقابل میان «نظم کهنه جهانی» و «نظم نوین جهانی» است: «بحران از دهه ۱۹۷۰ شروع شد. از این زمان ما وارد مرحله‌ای از بحران می‌شویم که می‌توان آن را گذار از نظم جهانی گذشته به نظم جهانی نوین خواند؛ چیزی که خود نیز همواره در حال «شدن» یا تجدد است».^(۶۲)

سنتز این تقابل کدام است؟ آیا اساساً چنین دیالکتیکی به طور منطقی واقع خواهد شد؟ در حالی که اساساً هنوز جهت‌گیری صنعتی در کشورهای جنوب در بحران است، یعنی جدا از آن دسته کشورهای که وحشت دهه‌های آینده از فشار جمعیت و گرسنگی را در تجربه انقلاب صنعتی می‌دانند؛ نظیر چین و هند. کشورهای جنوب در چه حوزه‌هایی از تکنولوژی قادرند با کشورهای صنعتی رقابت کنند تا به عنوان حتی بخشی از نظام کهنه صنعتی، در تقابل با نظام نوین صنعتی قرار گیرند؟ نگاهی اجمالی به کشورهای جنوب نشان خواهد داد که این کشورها در هیچ حوزه قابل رقابتی حتی شانس تقابل را با کشورهای شمال ندارند، تا چه رسد به همزیستی و همراهی! ابتدا نگاهی به کشورهای جنوب شرقی آسیا می‌اندازیم که به ظاهر از بقیه خوش‌بخت‌تر بوده‌اند. کشورهای در حال توسعه‌ای که به نظر با موفقیت هرچه تمام‌تر به غرب نزدیک می‌شوند؛ شامل:

الف- ژاپن که یکی از بزرگ‌ترین مراکز مالی و مبتکرترین کشور در زمینه تکنولوژی است.

ب- چهار اقتصاد صنعتی شرق آسیا، موسوم به چهار ببر یا چهار اژدها؛ یعنی سنگاپور، تایوان، هنگ کنگ و کره جنوبی.

ج- مالزی، اندونزی، تایلند که با سرمایه‌گذاری خارجی در تولید، مونتاژ و صادرات رونق یافتند.

د- کشورهای فقیر و از توسعه افتاده‌ای مانند ویتنام، کامبوج، کره شمالی و میانمار.

ولی آیا این پیشرفت تا قرن ۲۱ ادامه خواهد یافت؟ از نظر آینده سیاسی، وضعیت هنگ کنگ مبهم است. تایوان به دلیل ادعاهای سنتی پکن، همواره کشوری مطرود است. کره جنوبی هنوز احساس می‌کند از سوی رژیم نظامی و غیرقابل پیش‌بینی در شمال تهدید می‌شود. به هر حال دو عامل بزرگ تهدید کننده توسعه شرق آسیا، یکی جنگ و درگیری و دیگری رکود جهانی است که دومی پیامدهای ناگوار خود را بر ربحانه و مطابق با یک برنامه طراحی شده، بر این کشورها تحمیل کرد.^(۶۳) در امریکای لاتین که درست در همان سال‌های ۱۹۸۰ که شرق آسیا در حال پیشرفت بود، زمینه را باخت. چند دهه قبل، آینده امریکای لاتین، امیدبخش به نظر می‌رسید. این منطقه با استفاده از رشد جهانی پس از ۱۹۵۰، با سود بردن از افزایش تقاضا برای چوب، قهوه، گوشت، نفت و منابع معدنی، در حال پیشرفت بود ولی بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۸ به ناگهان سقوط کرد. امریکای لاتین با اتکاب و وام‌های خارجی، به صورت مجموعه‌ای از کشورهای مقروض و درمانده درآمده است و افق روشنی فرا روی این کشورها موجود نیست.^(۶۴)

از طرف دیگر جهان اسلام که هرگز آمادگی برای رویارویی با آینده را ندارد. آینده خاورمیانه، شمال آفریقا، بیش از هر منطقه دیگری از جنگ و مناقشه تأثیر می‌پذیرد. ناظران غربی پاسخ مشکلات ملت‌های مسلمان را فقدان یک برنامه گسترده آموزشی می‌دانند. نه صرفاً به مفهوم تکنیکی برای دستیابی به مهارت‌ها،

بلکه همچنین برای پیشنهاد بحث‌های پارلمانی، کثرت‌انگاری و یک فرهنگ مدنی غیر مذهبی، عناصری که در اسلام امروز جز محدودی وجود ندارد. بخش اعظم خشم و موضع آشتی‌ناپذیر اسلام علیه نظم بین‌الملل کنونی از این وحشت ناشی می‌شود که روزی به وسیله غرب بلعیده شود و تازمانی که این وحشت از میان نرفته، نمی‌توان تغییر زیادی را انتظار داشت چیزی که به خصوص قبلاً آن را در جریان عقب‌نشینی در برابر غرب تجربه کرده‌اند.^(۶۵) مطالب اخیر به وضوح عامل مهم در غیر صنعتی شدن یا عدم همزیستی جهانی اسلام را در فقدان فاکتورهای مدنیت مدرن و دموکراسی در اسلام می‌بیند و توصیه می‌کند قبلاً باید جهان اسلام را چون طفلان نوآموز برای یادگیری راه و رسم همزیستی به آموزشگاه مدنی سپرد. این خشم و کینه‌توزی استکبار علیه اسلام چیز شگفت و تازه‌ای نیست؛ به عبارتی حقانیت اسلام را باید در همین اظهار نظرهای مغرضانه یافت.

به هر تقدیر آفریقا، آخرین بخش از پافتناده جنوب که یک جریان جهانی که بیش از تمام جریانات دیگر در آن اثر می‌گذارد، انفجار جمعیت است. این جریان در تمام قلمروها جاری است؛ چرای بیش از حد، مناقشه بر سر آب و ذخایر جنگلی، شهری کردن وسیع و بدون برنامه‌ریزی، تنگناها و محدودیت‌های آموزشی و اجتماعی، فقر و گرسنگی، واردات، تشنج‌های قومی و قبیله‌ای و جنگ‌های مرزی، متأسفانه پیش‌بینی‌ها نشان می‌دهد که با توجه به این که جمعیت آفریقا ظرف چند دهه آینده تقریباً سه برابر می‌شود، تنها تحولی که می‌تواند لااقل در این بخش جلوی این رشد را بگیرد ایدز است؛ اگر از عامل قحطی و گرسنگی و سوء تغذیه فراگیر در آن صرف‌نظر کنیم.^(۶۶)

بدین ترتیب پرسش این است: در کدام حوزه، کشورهای جنوب باید با توجه به خصلت پویایی جهان امروز، نظم‌های سنتی یا کهنه خود را برای نو سازی و تجدید قربانی کنند؟

حتی در «روش آسیایی رویارویی با بحران» که می‌گوید: «میان دو مجموعه از نمادها، یعنی تهدید، خطر مرگ از یکسو و اراده، تلاش، تولد راهی وجود دارد و ما باید آن راه را که از این یکی به آن دیگری می‌رسد پیدا کنیم و آن را تا به پایان پییماییم و نباید در میان راه بایستیم»، برای جنوب، جنوب فقیر و بحران زده، تقدیری رقم خورده که یک سره تهدید، خطر و مرگ است و مسئولیت آن کلاً بر عهده شمال است. این روش می‌گوید: «میان مرگ و تولد، قانون سومی وجود دارد: قانون رشد دوباره یا تجدید حیات. این قانون اصلی طبیعت است و زمانی که بخواهیم به توسعه مثبت و مستمر برسیم باید به آن توجه کنیم».^(۶۷) ولی آیا به راستی برای بسیاری از کشورهای جنوب، میان مرگ ناشی از گرسنگی یا مرگ ناشی از آلودگی جو و محیط زیست و حتی مرگ ناشی از جنگ‌های قومی و خارجی مگر تفاوتی هست؟! توجه به نظام طبیعت برای پایه گذاری نظام انسانی جدید، نظامی که می‌کوشد تناقضات و بحران‌ها را حل و فصل نماید امر بدیهی است، لیکن برخورداری از چنین موهبتی طبیعی، مستلزم تعادل میان «نظام» به عنوان مرز دنیای درونی و «محیط» به عنوان مرز دنیای بیرونی است.

این مرزبندی آیا ممکن است؟ در حالی که قائلین به این روش درباره تجدید حیات می‌گویند: «هر نظام باز و هدفمند که برای بقا مبارزه می‌کند، باید در وضعی باشد که اولاً، در محیط اطراف خود از مرزها فراتر رود (قانون رقابت) و با سایر نظام‌های همسان، شرایط محیطی را تغییر دهد (قانون همکاری و تجدید حیات). ثانیاً، در محیط قابل تغییر میان دو امکان، یکی را برگزیند: یا تغییر کند و از این طریق کارایی و هدف عملیاتی خود را حفظ کند یا بدون تغییر بماند و توانایی و هدف خود را از دست بدهد (قانون کنترل)»^(۶۸)

به نظر نمی‌رسد تفاوت ماهوی میان این روش آسیایی رویارویی با بحران و روش همزی، برای اصلاح جامعه صنعتی وجود داشته باشد. چه اساس هر دو نظر، از دو طرف به یک استراتژی متمرکز می‌شود. ولی این همه تلاش به موجب حرص و برای کسب سود و تفوق جهانی از یک سو و دخالت مردم در آنچه حق تعیین سرنوشت اقتصادی، سیاسی خوانده می‌شود و عرصه رقابت کور و بی‌رحمانه همگانی برای رسیدن به «زندگی برتر» یا استانداردهای خوشایند مصرف از دیگر سو به چه معناست؟ آیا بر این اساس «مشارکت دهماء» برای کسب مال و ثروت، بدون دخالت و مشارکت شیطان در اموال و اولاد میسر است؟

بدین ترتیب مسئله را اگر بیشتر بکاویم: گسستی دیگر عیان می‌شود که به مثابه پایان همه چیز و مبین نحوی انتقام طبیعی از تمام تلاش‌هایی است که در عرصه تکنولوژیکی و با موجه حرص و اقتصاد رقابتی، صرف جنگ با طبیعت و استخراج و استخدام آن شده بود. این رقابت چه هزینه‌ای برای ما داشته و خواهد داشت و اساساً هزینه صنعتی شدن کشورهای صنعتی و سپس هزینه رقابت آنها و تلاش پرافت و خیز کشورهای در حال تجربه صنعتی را چه کسی خواهد پرداخت؟ انسان یا طبیعت؟ گرچه در بادی امر طبیعت است که باید همواره تغییر شکل یابد جدولی چون نیک‌بنگاری تاوان این حرص و آز و رقابت صنعتی را انسان باید بدهد. او بیش از طبیعت تغییر می‌کند. روی هم رفته ماحصل این رقابت بی‌فرجام، تخریب و آلودگی محیط زیست و انهدام طبیعت اگر باشد، این بدترین انتقامی است که طبیعت از آن خواهد گرفت؛ زیرا آنچه «ممد حیات» اوست، از او سلب خواهد شد و بدین گونه آن را نابود خواهد ساخت.

بحران محیط زیست، یعنی آلودگی خاک، آلودگی آب، آلودگی هوا و آلودگی جو، مگر حک‌ها این چهار را عناصر اربعه و تشکیل دهنده حیات بر کره ارض به خصوص برای آدمی نمی‌دانستند. این چهار که برود و فساد پذیرد، طبایع اربعه که همانا خانه در تن آدمی دارند نیز فساد می‌پذیرد. پس بنابراین پیوستگی سلامت یا هلاکت محیط زیست با سلامت یا هلاکت آدم، امری است که به لحاظ حکمی نیز قابل اثبات است. همان‌گونه که آلودگی یا پاکی محیط زیست در نیمکره‌های شمالی و جنوبی و شدت و ضعف آن به طور یکسان و متقابل بر ساکنان زمین تأثیر می‌گذارد. بنابراین برای همه نگران کننده خواهد بود اگر بگوئیم جمعیت جهان که از سال‌های ۱۹۵۰م تاکنون بیش از دو برابر شده است، به ازای آن فعالیت اقتصادی و صنعتی بیش از چهار برابر رشد کرده است و این به خسارت وارده به اکوسیستم جهانی می‌افزاید. پرده نازک حیات کره زمین، سراسری و به هم پیوسته است؛ آسیبی که بر اثر فعالیت در مناطق گرمسیری به جو زمین وارد شده، می‌تواند اثر جدی نه فقط محلی، بلکه فراگیر داشته باشد. مسئله محیط زیست مانند تهدید مهاجرت دست جمعی، به معنای آن است که آنچه جنوب انجام می‌دهد، می‌تواند به شمال آسیب برساند. پس به حق همه باید نگران باشند. افزایش جمعیت کشورهای در حال توسعه، همراه با غارت منابع طبیعی و میل به صنعتی شدن، حاصلی جز تخریب طبیعت ندارد. بدین ترتیب «زمین با اقدام انسان دگرگون می‌شود».^(۶۹) این مربوط به یک جمعیت خاص فقیر یا غنی نیست. در شمال جنبش‌های زیست محیطی سبز - چه به عنوان یک حزب سیاسی برجسته در آلمان، چه لاقفل به شکل ظهور فشارهای مردمی بر مسئولان به وسیله دوستان زمین و صلح سبز - سیاست‌های قدیمی توسعه به هر قیمت را به مبارزه خوانده است. نهادهایی مانند مؤسسه منابع جهان، سالنامه‌های پرتیراژی مثل موقعیت جهان، تحقیقات بی‌شمار علمی درباره دگرگونی محیط زیست، بحث‌های کنگره‌ها و پارلمان‌ها، تأثیر چشمگیری بر سیاست‌ها و قوانین که در این زمینه به تصویب رسیده، گذاشته است: رودخانه‌ها پاکسازی می‌شود، گازهای سمی کارخانه کنترل و برنامه‌های احیا جنگل‌ها به اجرا

در می‌آید و تسلیحات شیمیایی و هسته‌ای تحت کنترل در می‌آیند. در نتیجه همه این اقدامات، بسیاری از شهرها و مناطق اروپا و امریکای شمالی در حال حاضر از نظر زیست محیطی بسیار خوشایندتر از یک چهارم قرن گذشته است. ولی این تمهیدات مربوط به بنیان‌گذاران تئوری توسعه به هر قیمت است. ولی آیا می‌توان کشورهای در حال توسعه را وادار به تقلید از سیاست‌های زیست محیطی کرد یا اساساً در پیش گرفتن چنین سیاست‌هایی از سوی آنها امکان‌پذیر است؟ ممکن است کسانی گمان کنند که خسارات وارده بر دشت‌های آفریقا و رودخانه‌های چین به وسیله ساکنان محلی این مناطق احساس خواهد شد و نه مردمی که در فاصله دوری از آنها قرار گرفته‌اند. به عبارتی اگر قرار است کشورهای چینی، هند و چین، اثرات ناخوشایند یک انقلاب صنعتی را تحمل کنند تا خوشبخت شوند، چه کسی می‌تواند مانع آنها بشود؟ هواداران محیط زیست به چیزی اشاره دارند که ممکن است بنیادی‌ترین تهدید دراز مدت باشد: چشم‌انداز خلق یک «اثر گلخانه‌ای». ناشی از گرم شدن جهان با پیامدهای جدی برای تمام سیستم طبیعت و شیوه زندگی جامعه‌های فقیر و غنی به‌طور یکسان. پس به این دلیل دیگر خسارات محیط زیست، جنبه محلی ندارد، بلکه فاجعه‌ای جهانی است؟ ولی نکته اینجاست که جوامع در حال توسعه به یکباره نمی‌توانند به سیاست‌های سبز روی آورند؛ زیرا خسارات به وسیله انفجار جمعیت یا آلودگی صنعتی ایجاد می‌شود. در حالی که نسبت میان این دو برای این کشورها، به یک دور تبدیل شده است. یعنی تنها راه کنترل جمعیت، متوقف کردن رشد آن است. در حالی که این به‌سادگی در این کشورها اتفاق نخواهد افتاد و تنها راه کنترل آلودگی، دگرگونی پروسه صنعتی کردن است؛ چیزی که بسیاری از این کشورها آن را به عنوان راه فرار خود از دام فقر ناشی از افزایش جمعیت می‌بینند. از طرف دیگر درآمد بسیار پایین نسبت به کشورهای شمال بر بی‌توجهی و بی‌علاقگی آنها می‌افزاید. این حرکت دگرگون و در جنوب در حالی که هواداران محیط زیست معتقدند می‌داریم به‌طور چشمگیری گازهای جوی را تغییر می‌دهیم و یک افزایش در درجه حرارت جهان، غیر قابل اجتناب است و برای کاهش خسارات‌های وارده به سیستم طبیعت، تغییر بنیادین به منظور متوقف کردن گازهای جوی در شیوه زندگی ما به‌وجود آید، بسیار نگران‌کننده است. مسلماً پیامدهای سیاسی نظامی گرم شدن زمین بر کسی پوشیده نیست. اگر مصر در زیر فشار افزایش جمعیت و آب رفتگی زمین سقوط کند، پیامدهای آن - سیاسی، نظامی و هم اجتماعی - شدیداً بر اسرائیل و اروپا تأثیر خواهد گذاشت. اگر بنگلادش به وسیله توفان در آب غرق و ویران شود، ممکن است میلیون‌ها آواره به طرف مرز به سوی ایالت‌های هند که هم اکنون از جمعیت انباشته‌اند سرازیر شوند و به مشکلات این کشور شدیداً بیفزایند. مصائب جنگ خانگی با فروپاشی جوامع، با توجه به پیامدهای طبیعی سیل، آوارگان محیطی، ممکن است از این هم بزرگ‌تر باشد. هم‌اکنون بسیاری به اهمیت «تغییرات زیست محیطی به عنوان عامل مناقشه‌های حاد» اشاره می‌کنند.^(۷۰) همچنین گرم شدن کره زمین در کشاورزی کشورهای در حال توسعه اثر مخربی خواهد داشت. زیرا افزایش دمی با کاهش برخی اقلام استراتژیک کشاورزی نظیر برنج ممکن است به گرسنگی گسترده در جهان منجر شود. بدین ترتیب به دلیل انفجار جمعیت و تلاش برای دست یافتن به استانداردهای بهتر زندگی، ممکن است طبیعت (در معرض فشار بیشتری از آنچه تحمل می‌کند قرار بدهد. اما بی‌گمان نشانه‌های فزاینده فشار به نوبه خود، غنی و فقیر را به‌طور یکسان تهدید می‌کند. این پیامدها نشان می‌دهد که کشورها در حال توسعه و توسعه یافته هر دو باید نگران گرم شدن زمین باشند. اگر بخواهیم از این امر جلوگیری یا حتی آن را کند نماییم یک همکاری کامل میان کشورهای ثروتمند و فقیر لازم است. نه از لحاظ

سیاسی و نه زیست محیطی قابل قبول نیست که تنها برخی کشورها مثلاً گازهای گلخانه‌ای خود را کاهش بدهند و برخی دیگر مسئولیت خود را نادیده بگیرند. فداکاری باید در سطح جهانی باشد یا از آن مهم‌تر باید تا حد امکان از روی انصاف باشد و با استانداردهای متفاوت درآمد سرانه سازگار باشد. هیزم‌شکنان فقیر هند یا کشاورزان افریقایی که حیوانات‌شان با کمبود علفزار روبه‌رو هستند احتمال نمی‌رود به تغییر شیوه کار خود رغبت نشان دهند، مگر این‌که جوامعی که یکصد بار ثروتمندترند، نیز به فداکاری متناسبی دست بزنند و سوبسیدهای مناسبی برای جایگزین کردن درآمد از دست رفته پیشنهاد کنند.^(۷۱)

به هر حال جهان نمی‌تواند برای مدتی طولانی شکاف میان شمال و جنوب را تحمل کند؛ از طرفی باید بازار خود را اصلاح کند. اصلاحاتی که به اندازه یک جامعه مصرفی خود - ویرانگر جذابیت داشته باشد. از طرفی باید معیار «زندگی برتر و بهتر» نیز برای همه به‌خصوص کشورهای جنوب، به‌صورت یک شعار تغییر یابد و به «شیوه زندگی دیگر» اصلاح شود. شاید بدین ترتیب تضاد میان فقر و غنی که ابتداءً زمین را تهدید می‌کند، به سرانجامی از هم‌زیستی و همکاری بهبود یابد.^(۷۲) این دقیقاً بدان معناست که جهان‌شمولی اگر خصلت مسئله محیط زیست است، خصلت بهبود زیست محیط نیز خواهد بود. ولی مسئله اینجاست که این همکاری به‌سادگی میسر نیست و آن به علت تفاوت‌های فرهنگی سیاسی و اقتصادی موجود میان کشورهاست و همه ریشه در برخوردهای کهنه شمال با جنوب دارد. پرسش این است اگر صنعتی شدن به آلودگی محیط زیست کمک کرده و می‌کند، چه کسی بیش از اروپا و آمریکا که برای نخستین بار صنعتی شدند، از نظر زیست محیطی مسئولند؟ حال که خود به حد استانداردهای رفاه و سطح زندگی برتر رسیده‌اند. می‌خواهند مانع دیگران بشوند. بازنگری در روابط شمال و جنوب برای حفاظت از محیط زیست یک ضرورت حتمی و قطعی است. گرم شدن جهان ارتباط مستقیم با شیوه ناعادلانه توزیع ثروت در جهان و استفاده از لذات و امکانات طبیعی و صنعتی به‌طور یکجانبه دارد. اینها چیزی است که جنوب فقیر از شمال غنی می‌شناسد. به هر تقدیر شاید در تئوری یک رشته تدابیر در کشورهای ثروتمند و فقیر برای کند کردن افزایش گازهای مخرب به مورد اجرا درآید؛ یا حتی کنوانسیون‌هایی نظیر جنگل، تنوع طبیعی، تغییر آب و هوا در چارچوب برنامه محیط زیست سازمان ملل، به چاره اندیشی بپردازد؛ یا مثلاً «استراتژی حفظ جهان» سعی در ایجاد تعادل میان خواسته‌های فزاینده یا اضطرابی انسان و توانایی محیط زیست و منابع طبیعی در پاسخ‌گویی به آنها نماید؛ لیکن مسئله این است که آیین بشر جدید با حرص و آز، نحوی مصرف لجام گسیخته را رقم زده که دیگر مفهوم نیاز یا به عبارتی تأمین حوائج اولیه در مقابل آن گم شده است. ریشه بخت برگشتگی بشر که بنیاد همه چیز را در آورده، حرص و آز بی‌پایان است که به عنوان یک بیماری و آفت در اخلاق مدرن خانه کرده است. همین بیماری است که اخلاقاً به بشر حکم می‌کند به «داشتن» بیشتر از «بودن» بها می‌دهد. پس داشتن یعنی تصرف؛ یعنی غارت و استخراج مصرف و سپس دور ریختن و بازار نو. این به معنی پایان منابع طبیعی و نابودی محیط زندگی و حیات طبیعی است و این از اساس مربوط به وضع مهارناپذیر تکنولوژی است.

۳- بحران انتقال هنر به محدوده زیبایی‌شناسی

اومانیزم در مفهوم تاریخ‌انگازانه خود، چیزی نیست جز انسان‌شناسی اخلاقی - زیباشناسی. این امر از آن

رو روی می دهد که جهان به مثابه متعلق شناسایی، هر چه گسترده تر و هر چه مؤثر تر، برای تغییر شکل در اختیار آدمی قرار می گیرد. بدین ترتیب مشاهده و آموزش درباره جهان، یعنی جهان شناسی^۱ به آموزه ای درباره آدمی که می شناسد و تغییر می دهد، یعنی انسان شناسی^۲ تبدیل می شود. زیرا پایه و بنیاد شناخت جهان تلقی می شود و آنچه از این شناخت باز نموده می شود، بر همان پایه و بنیاد آدمی آشکار می شود؛ لذا جهانی که این گونه آشکار می شود، جهانی «انسانی شده» و این شناخت عین خود بنیادی و چیزی جز انسان شناسی نیست.

در همین طرح و تحلیل انسان شناسانه هستی و جهان که همه چیز در چارچوبی به نام موضوع قابل شناختند. هنر نیز به عنوان اثر هنری، باید موضوع اندیش باشد و عالم یک سو باید موضوع برای ابداع اثر هنری شود. لذا ابتدا گردآوری موضوع و سپس وجود بخشیدن به آن به عنوان فاعل هنری - مسأوق فاعل شناسایی - این خود نحوی «شناسایی موضوع هنری یا متعلق زیباییابی» است. بدین سان اثر هنری به موضوع تجربه ذهنی فاعل شناسایی یا هنرمند بدل می شود و صورت و کیفیت تمام انفعالات نفسانی هنرمند - یا به عبارت صحیح تر هنرورز - را در خود منعکس می کند. این چنین است که هنر مدرن چیزی جز تجلی زندگی بشر نیست. در واقع هنر مدرن محل و مجلای تجربه همه سرخوردگی ها، ناکامیابی ها، افسردگی ها، ناهنجاری های روحی و زندگی بشر است. صورت های خیالی که زبان هنر اصیل اند، یک سره به توهمات هولناک تهی شدن آدمی از معنی و به عبارتی بی معنی گری تمام، به خصوص در نحله هایی چون آبستراکسیون^۳ می انجامد؛ زیرا فاعل شناسایی یا هنرمند، خود بیمار گرفتار هیستری و اثر هنری او چیزی جز تجلی این بیماری نیست. بدین ترتیب محدوده ای از موضوعات فراهم می آید که آدمی در آن، هر موضوع را در اثر هنری خویش کارش «زیبا می شناسد» و چون او را زیبا - شناخت، آنگاه به او هستی بخشیده و «زیبایی عین وجود» گشته است. «این است محدوده زیبا شناختی انسان شناسی، آن گونه که او مانعیم توانا بود». موضوع اندیشی هنر در محدوده زیبایی شناسی، اثر هنری را به کالای هنری و گنج عزلت و خلوت هنرمند را به آتلیه و نیات پاک و روحانی را به سوداگری و سوداندیشی در ابداع، بدل ساخته است؛ ولی تجددطلبی اساساً در هنر کار را به جایی رسانده که گفته شده، «دگرگونی به خاطر دگرگونی» و جستجوی تازه و جدید به هر قیمت که تمام شود و البته این شعار نیز راجع به همان اصل قاعده و قانون است که تغییر مستمر و به اثبات و گریز ناپذیر را اساس رویه و روش دانست موجودات می دید. ولی آیا انتقال هنر به این محدوده، به راستی یک انحطاط و زوال است؟ برخی منتقدان هنر مدرن به جد معتقدند: «اگر قرار باشد چیزی در پایان این قرن ما را نگران کند، آن چیز افسردگی، مالیخولیا، این بیماری مربوط به کهولت دمکراسی هاست. این بیماری به ابداع هنری چنگ می اندازد. این بزرگ ترین هشدار به ما، علیه جاذبه کشنده جوامع آزاد است».^(۷۳)

ولی چگونه این افسردگی و ناهنجاری های روحی که خود هر موضوع و متعلق هنری را به شدت متأثر می سازد، گریبانگیر بشر شده است. سیوران می گوید: «جامعه لیبرال با حذف اسرار، امور مطلق، قانون و با نداشتن متافیزیک و نظم حقیقی، با دور کردن انسان از آنچه هست و آنچه در اعماق روحش می گذرد، فرد را رویاروی خود قرار می دهد. در نتیجه برای هنر: هر کس در فردیت خود محبوس می شود و این

1. Cosmology
2. Anthropology
3. Abstraction

فردیت^۱ همچون دوره رمانتیسم^۲، با نوعی احساس برتری گره نخورده است؛ در جستجوی سبکی فردی یا بهتر بگوییم یک تیپ خاص خواهد افتاد^(۷۴) این بدان معنی است که سیر هنر به سوی فردیت نفسانی باعث می شود تا هر فردیت هنری، مبدع و مخترع یک سبک و استیل هنری باشد و این باز به معنی تورم سبک و استیل است که همه در یک چیز مشترکند و آن بیان انفعالات نفسانی، عموماً مالیخولیایی است.

این به معنی بیان بی قید و شرط و آزاد انفعالات و احساسات درونی هنرمند است؛ یعنی این از ویژگی های هنرمند معاصر است که آزاد باشد تا برای ابداع زیبایی هنری که خود تشخیص می دهد، هرگونه عناصری را که نفسش می خواهد با هم بیامیزد و اشیا و عناصر را هر طور که سلیقه اش می پسندد تغییر و تبدیل و تجزیه و تلاشی کند. در اینجا هنرمند به هیچ چیز وفادار نیست؛ نه به دنیای خارج و طبیعت و نه به دیانت، نه به اخلاق؛ نه به سنت های هنری؛ نه به دنیای آرمانی گذشته و نه حتی به قراردادهای اجتماعی^(۷۵) درست آنچنان که بودلر می گوید: «هنرمند به هیچ کس جوابگو نیست مگر به خودش، وی به قرن هایی که پس از وی خواهند آمد، فقط کار خود را هدیه خواهد کرد؛ او فقط ضامن خودش است و بس؛ بدون مسئله می میرد؛ او سلطان خویش، کاهن خویش و آفریدگار خویش است». این است معنی «هنر خویشکار» که به هر چیز، به صرف آن که متعلق زیباییابی او باشد وجود می بخشد. این همان معنی است که سارتر می گفت: «انسان برخلاف همه موجودات که ماهیت شان مقدم بر وجودشان است، وجودش مقدم بر ماهیتش می شود. یعنی آدم را خدا یا طبیعت به وجود می آورد، بی آنکه صفت یا خصوصیتی داشته باشد. او موظف می شود تا خودش را و ماهیتش را بسازد. بنابراین آدم است که انسان بودن خود را به اراده و سلیقه اش می سازد. به قولی اراده او آینده او است؛ یعنی او قبلاً در علم خالقش پیش بینی نشده بود؛ بلکه او «خود را می سازد»! بدین ترتیب است که هنرمند معاصر، با چنین تلقی شیطانی از جهان موجود و واقع، پایه عالم درون خویش را می گذارد و چون این عالم پیش بینی نشده و خالی و تهی را فاقد نور حقیقت می یابد، آنچه از آنجا به ارمغان می آورد، بازتابی جز از اشکال کژ و کوژ و آشفتگی و جنون و تاریکی ندارد. این چیزی نیست جز اثبات خودپرستی انانیت هنرمندی که انفعالات نفسانی خویش را اصیل می انگارد. وقتی هنرمند از رمز و راز و انس و تقدس دور می شود و طبیعت برایش چیزی جز روابط هندسی و ریاضی امور نیست، عنایت اثر هنری اش همین انفعالات بیمارگونه می شود. خواه کوب های پراک و پیکاسو باشد یا اشکال بی شکل و رنگین کاندینسکی یا نظم دائم خطوط افقی و عمودی و سطوح رنگی موندریان یا هیجانان و آشوب ها و لکه رنگ های دیوانه وار پولاک یا آثار اپتیک و ازارلی و دیگران^(۷۶)

«ابتدال» حکمی منصفانه برای آن چیزی است که در این پایان اتفاق می افتد. چنان که گفته اند: «مدت هاست مدرنیته، البته نه بدون مخالف وارد آن چیزی که ما مرحله ظاهر ساختن حقایق مبتذل می نامیم شده است؛ گرایش به سوی خنثی سازی، کم رنگ سازی، بی تفاوت سازی محتوی و معانی در همه زمینه ها و این همان قدر که درباره ایدئولوژی ها صادق است درباره زمینه های هنری نیز چنین است؛ یکی از جنبه های این پدیدار که خیلی زود احساس می شود، از بین بردن سلسله مراتب فکری یا هنری است که درباره آثار هنری، آنها را به کالاهایی در مقابل نگاه کاسبکارانه بازار مصرف مبدل کرده است^(۷۷)

این عقیده که پست مدرنیته چیزی جز نامی دیگر برای انحطاط اخلاقی و زیبایی شناسی عصر ما نیست، اغلب توسط متفکرانی چون د. بل یا هرید مطرح شده است. همچنین بسیاری معتقدند که هنر مدرنیته با

1. Individualite

2. Romanticism

توسعه دموکراتیک فضای هنری که موجب سطحی سازی از دستاوردهای هنر مدرن شده بود، به خطا رفته است و در واقع بحران تام و تمام آن، نحوی ته کشیدن و تهی شدن است؛ آنچنان که این عصر هنری را لیپووتسکی، «عصر تهی» می خواند. بدین سان هنرمند معاصر موجودی افتاده در تنهایی درونش؛ در مانده و بی نور، جز بدبینی جنون آمیز نسبت به وضع آدمی و جهان ندارد و تمایل او را به ناهنجاری تشدید می کند. از اینجا شکستن و از هم پاشیدن صور و مفاهیم و اساساً هر چیزی که هنرمند آن را وارد قلمرو کارش می کند، آغاز می شود. از دیگر سو پرداختن به صور و همی و انتخاب عناصر غریب و رنگ آمیزی عجیب ظهور بیشتری می یابد و شهوات و غرایز حیوانی لجام گسیخته وارد کارش می شود. بدین سان مثلاً در هنر نقاشی با ابتلای به سکرات موت هنرمند مدرن، هنر سیری این چنین دارد:

- ۱- در انتهای قرن ۱۹، «رودن»، قدیس یوحنا را غریبان در حال موعظه نشان می دهد.
- ۲- پس از او «فووها» طغیان می کنند.
- ۳- «پیکاسو» «پیکره فاحشه های آوینیون» را به صورت سطوح هندسی گوشه دار نقش می کند.
- ۴- «مونش» که شیفته امور جنسی و مسائل مرگ است، در پرده «تاک سرخ» از سردرد و ترس، «جیغ» می کشد.
- ۵- «جیمز آنسور» با طنزی دیوانه وار و خیالپردازی حاکی از درون بینی تلخ، در میان توده های متلاطم و انبوه سرگیجه آور مردم، «ورود مسیح به بروکسل» را در ۱۸۹۹ تصویر می کند.
- ۶- «رونو»، هیجان منعکس شده بر چهره آدمی را با اثر زمخت قلم مو تصویر می کند.
- ۷- بعد از «رؤیای روسو»، «کریکو»، در تنهایی و غربت، از «راز مالیخولیایی یک خیابان» سخن می گوید.
- ۸- «کاندینسکی» بیانیه ای درباره عنصر معنوی هنر انتشار می دهد و با «فوس سیاه شماره ۱۵۴» آن را به تصویر می کشد.
- ۹- «لژه» با «کوبیسم ماشینی اش»، به شکل های ماشینی و آدم های مکانیکی در فضایی سربی عشق می ورزد.
- ۱۰- «مارسل دوشان» پس از آن که «زن برهنه از پلکان پایین می آید، شماره ۱» را تصویر کرد، در هرج و مرج و غوغای «دادائیسم» با همه چیز مخالفت می کند و ماشین های جنسی خیالی اش را به همه نشان می دهد.
- ۱۱- «فوتوریست ها»، دنیای ماشینی را ستوده و مکانیزاسیون و جنگ را وسیله ای عاقلانه برای حل مسائل انسانی می دانند. از این میان «جاکو مو بالا»، با «حرکت یک سگ بر روی یک ریسمان»، تکثیر شی متحرک را ستایش می کند؛ «کارا» شورش عنان گسیخته ای را در «تشییع جنازه گالی انارشیت» نشان می دهد.
- ۱۲- چند سال بعد «ماله ویج» از «برتری احساس ناب در هنر خلاق» سخن رانده و مربع سیاهی را بر زمینه ای سفید می پوشاند.
- ۱۳- «موندریان» از واقعیتی سخن می گوید که فقط به کمک ایجاد تعادل بین حرکات، شکل و رنگ می توان بیان کرد.
- ۱۴- «بکمان» دنیایی سرتاسر یأس عمیق از وضع تمدن و آسمان پس از جنگ را باز می تاباند.
- ۱۵- دوشان از «متافیزیک و نیهیلیسم دادا» حرف می زند؛ «مارکس ارنست»، حرف های او را با خیال پردازی بی قید و بندی می آمیزد و در پرده «اینجا همه چیز شناور است» طرح تشریحی یک سوسک وارونه را که به صورت یک کشتی بخار در آمده و در اعماق دریا شناور است، کولاژ و مونتاژ می کند، پس از آن «دو چرخه علفی، حباب های خال خالی و خارپوستانی را بازنگوله آراست که پشت شان گوز کرده تا

دیگران را به خود جلب نمایند، به تصویر کشید.

۱۶- چند سال بعد «آندره برتون» که از شاگردان «فروید» بود، بیانیه «سورئالیسم» را منتشر کرد.

۱۷- «خوان میرو»، اشکال هندسی و رها شونده‌اش را «شاعره» نامید.

۱۸- «ماگريت» با سورئالیسم خود، رئالیسم جادویی، وسط یک تکه ژامبون، چشمی را به روی تماشاگر خیره می‌کند.

۱۹- «آلبراست» در شیکاگو از نبودن زمان و پایان و امروز و دیروز و فردا سخن می‌گوید. «پیکاسو» نیز «عیاشی» را نقش می‌کند.

۲۰- «پولاک» نقاشی به آغاز و انجام را می‌آزماید و «کلاين»، خطوط پهن و شکسته را ترجیح می‌دهد و آنها را بر بوم می‌نشاند.

۲۱- زمانی که «دو لوفه» به شیوه‌ای کودکانه نقاشی می‌کند؛ فرانسيس بيکن با علاقه سیمای هیولاوار را تصویر می‌کند. وقتی که «عکس‌های پاره پاره تبلیغاتی» همه جا به چشم خورد و از ارلی به نقاشی بصری‌اش جامه عمل می‌پوشاند.

۲۲- گروهی شکل بوم را تغییر می‌دهند؛ گروهی به حروف و خطوط روی می‌آورند؛ عده‌ای به سوپرمارکت‌ها و وسایل آن توجه نشان می‌دهند عده‌ای به آشغال‌ها و آشغال‌دانی‌ها. گروهی به عریان نمایی و هرزه‌نگاری جنون آوری روی می‌آورند و عده‌ای به مواد مخدر پناهنده می‌شوند تا عوالم کشف نشده‌ای، بهتر دسترسی یابند. (۷۸)

بدین ترتیب آنچنان‌که «اپاز» می‌گوید: «امروزه هنر مدرن شروع به از دست دادن نیروهای منفی (یا شاید بتوان اضافه کرد خلاق) خود کرده است. پس از سال‌ها، نفی‌هایش تکرار آداب شده‌اند، یعنی، عصیان به روش، انتقاد به لفاظی و سرپیچی و تمرد به صورت تشریفات درآمده است. باید بپذیریم که ما در «پایان ایده هنر مدرن» زندگی می‌کنیم». این جدا از فرجام عجیب مدرنیته نیست. آیا به‌راستی هنر مدرن به پایان راه خود رسیده است؟ چه فایده که برای خواندن شکوایه‌ای حزین بر روی صحنه برویم! این تلاش برای بیداری جوامع، همانند سایر تلاش‌ها خواهد شد؛ آن‌هم گوشه‌ای از فضای حزین را در کنار سخنرانی‌ها، آرام بخش‌ها و... اشغال خواهد کرد و دست آخر خود را خنثی شده خواهد یافت. علائم وقوع مرگ هنر مدرن، دلیل خوبی برای دلمشغولی هنرمندان است؛ شاید پست مدرنیته، پدیده کهنوت مدرنیته یا بهتر بگوییم بحران افول آن باشد.

حزف آخر این‌که هنر مدرن، چون همه پدیدارهای مدرنیته، به لحاظ مبادی مدرنیته، به‌خصوص روشنفکری، پدیداری عامه و قلمروی همگانی شده است. از آنجا که هر کس به صرف بهره‌مندی از آموزش عمومی هنر - چون دیگر آموزش‌های عمومی در سایر پدیدارها - قادر خواهد بود، پا در عرصه فعالیت هنری باز کند، همچنین قادر خواهد بود پا را از گلیم خویش درازتر کند و خود مخترع یک استیل^۱ یا سبک منحصر به خود باشد. زیرا قابلیت هنر بحرانی مدرن، به‌خصوص در رجوع به خویش برای شناخت موضوع، اپیدمی روشنفکری هنر مدرن است و تکرار آثار بی‌بهره از فره و فروغ ایزدی، تا بی‌نهایت هنرمندان بی‌اصل و ریشه‌ای را ایجاب می‌کند که هرگز نفهمیده‌اند و نخواهند فهمید که پست مدرن، اعلان صریح این موضوع است که «هنر مدرن و سوپژکتیو، به پایان رسیده و دیگر خلاقیت هنری ابتر مانده است».

آیا مراد از پایان مدرنیته و پست مدرن، ظهور وقتی و زمانه‌ای است در این پایان، به نام «زمانه عسرت»؟ این کدام احساس است که در این زمان این‌گونه آدمی را بی‌تاب ساخته است؟ این زمانه تاریخی چه نسبتی با حوالت سرگردانی آدم دارد؟ سرگردانی در عالمی که دوست در آن غایب است. به قول هیدگر: «اکنون نه وقت ایزدیان است که گریخته‌اند و وقت خدایی که می‌آید. زمان، زمانه عسرت است و زیر بار دونه است؛ نه دیگر ایزدیان که گریخته‌اند و نه هنوز خدایی که می‌آید». او هویت ایزدیانی که گریخته‌اند را به ما نشان می‌دهد: «ایزدیان یونان باستان، ایزدیان عهد انبیا بنی اسرائیل و ایزدیان مواعظ عیسی مسیح» اینان واسطه آدمی با الوهیت بودند که خود را از ما پنهان کردند. این بدان معناست که ادیان با غلبه حوالت مدرنیته، هر چه بیشتر از باطن تهی شده و فقط صورت ظاهری از آنها بر جای مانده و نشانی از حضور خدایان در آنها نیست؛ زیرا دیگر منادیان حضرت قدس، آدمیان را به محضر خویش نمی‌خوانند؛ دیگر دیداری میان میرندگان و جاودانان دست نمی‌دهد. از عواقب چنین متارکه‌ای، قطع فتوح و فروبستگی ساحت قدس است. گویی اخبار مزامیر داو که می‌گفت: «کسی که فکر کند خدا نیست احمق است؛ چنین کسی فاسد است و دست به کارهای پلید می‌زند و هیچ نیکی در او نیست»، در روزگار تکنوکراسی که دنیوی شدن و کفر خود را قبول دارد، حاکی از پلیدی آنچه به دست می‌آورد و فقدان خیر و برکت در آن است بدین گونه است که اعلان صریح و خبر هولناک نیچه که «خدا مرده است»، به خصوص وقتی خود را شاهد فرو پایین کشیدن او و دفن‌اش در حیاط کلیسا می‌داند. گویای پایان قطعی تفکری است ما بعدالطبیعی. او آن را مترادف با پایان مذهب افلاطون و این یکی را مترادف با پایان مسیحیت می‌شمارد. مرگ خدا نشانه آن است که عالم افلاطون دیگر قابل زیستن نیست و ارزش‌های کهنه دیگر اعتبار خود را از دست داده‌اند و دیگر کسی به حقایق ممکن اعتقادی ندارد. این به معنی تباهی همه چیز است. نیچه از این تباهی به «نیست‌انگاری» و نهیلیسم تعبیر می‌کند. لازمه این تباهی در حقایق و ارزش‌ها، تباه شدن اطمینان به توانایی شناختن و دانستن در ماست. نیست‌انگاری کنایه از اوضاع و شرایطی است که در آن توانایی بی‌چون و چرای انسان برای کسب یقین به حقایق اشیاء و امور، مورد تردید و پرسش قرار می‌گیرد. هم این است منشأ تباهی و بحران اخلاق در دوره مدرن؛ زیرا در عصر فقدان خدایان و ظهور کفر و الحاد، چه در قلمرو آکادمیسین‌ها و نخبگان و چه در عرصه فعالیت اقتصادی و عوام‌الناس، دیگر رفته رفته کسی را جز برای توانایی، سودای شناخت و معرفت یا عیارستانی از نیک و بد نیست و همین زمینه‌ساز «الهیات و مرگ خدا» در دهه‌های اخیر شده است. ولی احساس عسرت هست و آن در بحران فراگیر مدرنیته که راه آسمان به رویش بسته شده، بیش از پیش به قدس و خدایی که خواهد آمد محتاج افتاده است. گویی پیش‌بینی «هولدرلین» شاعر شاعران در قرن ۱۹ و اوج الحاد و کفر و زندقه تحقق می‌یابد که گفت: «زمانی خواهد رسید که انسان در این عصر اومانیزم، بیش از پیش نیازمند الوهیت خواهد شد و به خدایی که بالای سر آنهاست، پی خواهند برد و روزگار عسرت و تنگی تا آن هنگام به درازا خواهد کشید.^(۷۹) ولی فقدان خدایان و گم‌گشتگی آدمیان، اساسی‌ترین واقعه زمان عسرت است. آدمیان و ایزدیان هر دو از مقام خود بدر شده‌اند. اینک در پست مدرن که راه تجدد و تغییر بسته و به پایان رسیده است، آیا احساس عسرت بیش از پیش بر آدمی عرصه را تنگ نساخته است؟ آیا او را متوجه خدایی که بالای سرش هست نمی‌کند؟ چه کسی می‌تواند انکار کند که انقلاب اسلامی یک انقلاب برآمده از

احساس عسرت نبود؟ در جستجوی خدایی که خواهد آمد و فوق همه ایزدیان گریخته یا خدایان که به مدد تکنولوژی جدید هر روز برای عبودیت آدم ساخته و پرداخته می شود، است. این همه قیام های بزرگ با نیات آسمانی والوهی در اقصی نقاط عالم، چیزی نیست جز درخواست دیدار مجدد با عالم قدس و نیاز به الوهیت؛ چیزی که با مدرنیته و پی آمدهای سخیفش، از آدمی به طور کلی سلب گردید.

۵- بحران فرهنگ به مثابه فعالیت فرهنگی

هنگامی که روشنفکری، اساسنامه حوزه های فکری اعم از فلسفی، علمی، سیاسی، فرهنگی و هنری گردید، پای همگان به عرصه های مختلف گشوده شد و بدین ترتیب فلسفه به صورت فعالیت فلسفی در قالب حلقه ها و مکاتب، نظیر «حلقه وین» و «مکتب فرانکفورت» شکل گرفت و نیز سیاست به فعالیت سیاسی که آن نیز در قالب احزاب و گروه های مستقل و به مدد «پول های کثیف بورژوازی» انجام می گرفت. همچنین است فرهنگ که در میان پدیدارهای مدرنیته، به مثابه فعالیت فرهنگی، عرصه ای خاص برای عقل عمومی بود که با تکیه بر آنچه که «دستاوردهای معنوی» می خواند و از آن به عنوان «مواریث فرهنگی» به صورت اشیا موزه ای یا آداب قومی ملی و به نام علمی اسلام شناسی، ایران شناسی یا اساساً شرق شناسی تلقی می کرد، میدان دار فعالیت های فرهنگی شد. این بدان معنی است که فعالیت فرهنگی از رهگذر بازنگری و نقد و اصلاح والاترین محصولات معنوی بشر، سعی در آفرینش ارزش های جدیدی از آنها داشت که می خواستند جایگزین ارزش های مرده گذشته شود. بدین ترتیب در جستجوی «هویت فرهنگی» جدیدی بود که آنها را «ارزش های فرهنگی» می خواند و آن امری همگانی به شمار می رفت. این ارزش های فرهنگی جدید، اساس سیاست های فرهنگی دانسته می شود؛ سیاست هایی که در جهت مصالح همگانی یا عامه، برای پاسبانی از آنها، به وسایل و امکاناتی نظیر جریده و مطبوعات توسل می جوید که از اساس، محصول فعالیت فرهنگی است.

زمانی که پولتئیای یونانی به پولتیک رومی، یعنی ولایت به سیاست ترجمه و قلب شد، از آنجا که جلوس و تثبیت نفوذ فعالیت فرهنگی و حوزه های وابسته به آن، بر مسندشناسایی ارزش ها و میراث معنوی گذشته بشر، برای تعیین نرخ و هویت فرهنگی جدید، مستلزم اعمال ولایت فرهنگی، از طریق تعمیم صورت نوعیه تاریخ و معنویت جدید بر ارزش های معنوی مجموع شده و برجای مانده است؛ لذا در دوره جدید این سیاست است که جایگزین ولایت، بر مسندشناسایی ارزش های معنوی می نشیند و مقتدرانه به عنوان سیاست فرهنگی، به دستاوردهای معنوی و ارزش های مرده گذشته، هویت فرهنگی جدید می دهد و از این راه به آنها هستی می بخشد؛ در واقع سیاست فرهنگی نام دیگری است برای اقتدار آدمی، آن هنگام که در مقام فاعل شناسایی مترصد فعالیت برای دانستن تاریخ و فرهنگ می شود. بی گمان تکنولوژی در این فعالیت فرهنگی بسیار مؤثر افتاده است. تکنولوژی ارتباطات، همه را علی السویه نسبت به دگرگونی هویت شان آگاه می سازد. فعالیت فرهنگی در این عصر اطلاعات، مستلزم نوعی همزیستی و گفتگوی فرهنگی است زیرا اطلاعات، زبان مشترک و همگانی فرهنگ جدید است. لذا فعالیت در جهت ایجاد گروه های فرهنگی بزرگ محور آن چیزی است که «ارتباطات فرهنگی» می خوانند؛ این معنی را سیاستمداران نیز به شدت حمایت می کنند زیرا اساس سیاست فرهنگی در دوره بحران کنونی نیز همین است؛ چنان که خود گفته اند:

«این نگرانی که عصر اطلاعات به نحوی از خود بیگانگی جدید - به فضایی کافکایی، آکنده از چیزهای هوشمند ولی بی احساس - خواهد انجامید، چندان دور از واقعیت نیست. افراد با علایق مشترک می توانند بدون آن که کسی آنها را مجبور کند، با هم گفتگو کنند. دیگر تفاوت های جغرافیایی عامل تعیین کننده رفتار گروهی نیست؛ گروه های بزرگ تجدید می شوند و با جدا شدن گروه های کوچک از آنها، سازمان متحجر و هویت آنها مورد تردید قرار می گیرد. از این رو نظام اجتماعی براساس هویتی جدید، نرم تر و کارآتر و انعطاف پذیرتر می شود.»^{۸۰}

جهت فعالیت های فرهنگی را سیاست معین کرده است: «با توجه به وضعیت بحرانی کنونی، همه چیز هویت جدیدی باید بیابد؛ هویتی جهانی!» بنابراین فعالیت فرهنگی از آنجا که عرصه حضور عامه و «خیل فرهنگیان» است، باید در جهت تحقق خصلتی بکوشد که «هویت فرهنگ جهانی» را می سازد؛ یعنی «فرهنگ عامه یا عمومی». در این عرصه که فعالیت فرهنگی، با شفافیت و وضوح خود را آشکار می کند. چنان که گفته اند: «اساس زندگی فرهنگی در جامعه جهانی بر یادگیری و آموزش و پرورش جدید استوار است که به موجب آن، انسان ها برای کار کردن با هم و رسیدن به روح همکاری و تعاون، صرف نظر از نژاد و ملیت یا طبقه، بیاموزند که با همکاری و همیاری یکدیگر، به وظایف خود عمل کنند.»^{۸۱} آنها معتقدند: توسعه و تعامل فرهنگ های عامه با یکدیگر، در جهت یک مؤتلفه جهانی، فرهنگ بحران هایی که آنها، بحران هویت جهان در حال توسعه می خوانند مرتفع خواهد کرد. آنها به خصوص از معضل «استحاله هویت فرهنگی» در این کشورها سخن می گویند که در آن نخبگان و سیاستمداران، همواره درباره مدرنیزاسیون جامعه خود، افراط اندیشی می کنند و در این مسیر تا انکار ریشه های فرهنگ خود، پیش رفته اند و دستاوردهای غربی را کورکورانه تقلید می کنند؛ از شیوه زندگی نیاکان خود دست کشیده اند تا با فرامانروایان استعمارگر سابق حشر و نشر پیدا کنند و با نهادها و روحیات و ارزش های اجتماعی و فرهنگی آنها آشنا شوند. همدلی و رابطه بسیاری از این نخبگان بی آنکه خود متوجه باشند با هموطنان شان قطع شده است. از طرف دیگر همین افراد در کنفرانس هایی که در مسکو، لندن، واشینگتن و پاریس بر پای شود، مشکل کمتری برای تفاهم با دیگران دارند.^{۸۲}

بدین ترتیب فعالیت فرهنگی در مدار اطلاعات گسترده و به روز، در عرصه فرهنگ عامه به توسط مردم، خصلت جهانشمول پیدا کرده است. نظیر همان جهانشمولی احکام علمی که در همه جا صرف نظر از فرهنگ، قومیت، نژاد، دین و ایدئولوژی، زبانی آشنا و احکامی ضروری شناخته می شود. بی گمان این به معنی فاصله گرفتن از ساخت نخبه انگار فرهنگ ها یا همان فرهیختگان است و بحران فرهنگ به خصوص آن چیزی که در عرصه مدرن با ظهور نحله های شگفت آور و بی معنی و عوام زده حاصل شده، در عرصه فعالیت فرهنگی ظهور کرده است. مهم ترین وجه این عوام زدگی، آن چیزی است که باید «تب ژورنالیسم» نامید. مطبوعات در برخی حوزه ها می توانند به نحو کاملاً مؤثری تخصصی و مفید باشند و لیکن این جدا از تورم هولناک جراید، آن هم از جنبه صرفاً اطلاع رسانی است. مطبوعات به معنی دقیق همان تخصصی هستند که در بحران هویت فرهنگی، قائلین به اصلاح وضع موجود، بر نقش نخبگان فرهنگی در حوزه فعالیت فرهنگی و توسعه فرهنگ عمومی می زنند. چنان که گفته اند: «باید از ساخت نخبه انگار فرهنگ فاصله بگیریم و در زمینه مردمی کردن فرهنگ تلاش نماییم. البته ما وجود نخبگان را نفی نمی کنیم. بلکه معتقدیم باید به صورتی متفاوت از گذشته باشد. این که چگونه می توان گروهی از نخبگان را که حاضر باشند برای حفظ

هویت فرهنگی و بالندگی فرهنگ قومی و ایجاد خلاقیت اندیشه‌ای شجاعانه که از نظر بسیاری افراد پذیرفتنی باشد، مبارزه کنند گرد هم آورد؟^(۸۳)

بدین ترتیب تکلیف خروج از بحران هویت فرهنگی را، چون دیگر بحران‌های بزرگ مدرنیته، در دوره پست مدرن در این عمومی سازی و تشدید و تقویت فعالیت‌های فرهنگی در جهت آن می‌داند؛ چیزی که خود قائلند باید زمینه ساز یک «فرهنگ عامه یا عمومی جهانی» باشد: «مردمی کردن فرهنگ بدان معناست که برای تحقق استعدادها و اندیشه‌های خلاق و انگیزه‌های عمومی باید به اندازه کافی توجه شود. بدون این، هیچ ارتباط اصیل در اجتماعات کوچک انسانی میان افراد و کشورها صورت نمی‌گیرد و این به نوبه خود زمینه ساز همکاری و تفاهم بین الملل است».^(۸۴) بدین ترتیب بحران پدیدارهای مدرنیته چنان در هم پیچیده و به هم تنیده است که تفکیک یا تعیین اولی و آخری کاری عبث می‌نماید. همه بحران‌های اخیر الذکر، در یک نکته وحدت می‌یابند و آن قول به جهانی شدن منافع و مصالح انسان‌هاست برای خروج از بحران. تبعات این جهانی شدن یا کاسموسانتریک، از بین رفتن مرزهای جغرافیایی، عقیدتی، ایدئولوژیک، قومی و ملی است؛ زیرا یک اصل چاره‌ساز در بحران‌های اخیر عبارت است از «وظیفه»: آن چیزی که به قول «ماکس وبر» در تاریخ جدید، جایگزین «هویت»‌ها می‌شود. «وظیفه شهروندان جهانی» کانت آن بود که در جهت مصالح جهانی بهتر و برتر، دست از محدودیت‌ها و کنترل‌های مرسوم و تفکیک کننده بردارند. وظیفه جهانی، تصمیم جهانی را ایجاب می‌کند و این نیز خود مشارکت و گفتگوی جهانی را الزامی ساخته است. به عبارتی عزل نظر از تناقضات عدیده و سلسله شده، در عین تنافرو تزاخم، باید به گونه‌ای توافق و تعامل دست یافت که قبلاً آن را به لحاظ عقلی محال می‌دانستند و امروز ممکن و این از شگفتی‌های این دوره است!

این که ماهیت جهانی شدن امور و آدمی چیست، خود رساله‌ای مستقل و مفصل می‌طلبد؛ لیکن مسئله این است که پست مدرن که با مدرنیته متفاوت است و به عبارتی مرحله پایانی آن است. خود نحوی پرسش از ماهیت مدرنیته به شمار می‌رود و طرح پرسش، به معنی سست شدن اعتقاد جازمی است که از قرن ۱۸ م نسبت به مدرنیته پیدا شد. این تردید بما می‌گوید که تجدد دائمی و پیشرفت مستمر، چه در هنر، چه در تکنولوژی و چه در علوم و فرهنگ دیگر متوقف شده و به پایان رسیده است. لذاست که «آلن دو بنوا» می‌گوید: «آنچه که از حرکت می‌ایستد، چرخه مدرنیته (یا تجدد) است و بحران مدرنیته در وهله نخست، بحران مبانی آن است: اعتقاد به پیشرفت، اطمینان به این که اقتصاد در حکم سرنوشت آدمی است؛ این باور که انسان با زیر پا گذاشتن وابستگی‌ها (به طبیعت) و تعلقات اجتماعی‌اش، نیک بخت‌تر و برتر خواهد بود؛ آینده مایه هراس است؛ اقتصاد به صورت قدرت جباری درآمده و انسان آزاد شده از پیوندها، خود را در جهانی عاری از معنا و مفهوم، تنها، ناتوان، آسیب پذیر و بدون اتکا و ناامید می‌یابد». این اظهارات به حق، حکم کلی وضعی است که ما از بحران پدیدارهای مدرنیته آوردیم. این «اعلام مواضع» است؛ آنچنان که فیلسوفان پست مدرن نظیر فوکو و لیوتار نیز گفته‌اند که «ما داریم اخطار می‌کنیم یا اعلام می‌کنیم که چیزی در حال متزلزل شدن و حتی شاید در حال شکست و انحلال است». اگر این اعتقاد متزلزل شود، بی تردید در دیگر شئون و پدیدارها نیز اثر خواهد گذاشت؛ چنان که وقتی ماکس وبر در اوایل این قرن می‌گوید: «امروز در مقایسه با گذشته، سرمایه‌داری مسرف و مترف و رفاه طلب است»، درست خلاف «بورژوازی خسیس مولیر». این نحوی نشان تزلزل اعتقاد یا لاقابل نشانه تغییر اعتقاد است. در هر حال در پست مدرن، تجدد هیچ

مخرج و تحولی فراوی خود ندارد. لذا در دوره هستیم که باید «مواضع را جمع و اعلام نماییم». چنان‌که در یک حرکت جدنی‌انظرین، تکلیف جدلی در مقام آتی‌تر اینچنین است. البته سخن این نیست که چون راه به‌سوی استمرار تجدد بسته است، پایان تجدد و مدرنیت، مرگ همه آن چیزهایی است، که بشر در سایه آن به‌دست آورده نظیر، اجتماع، خانواده، علوم، تکنیک، رفاه، مطبوعات، محیط زیست منابع، دولت، اقتصاد و غیره و باید به یکباره همه چیز فرویزد؛ نه اتفاقاً پست مدرن هیچ رها و رد معین و مشخص که مفید برنامه‌ریزی، به‌خصوص برای کشورهای غیرصنعتی باشد فعلاً ندارد و حتی ممکن است قدری گرفتاری به‌وجود آورد و در دل‌ها تردید افکند. صاحب‌نظرانی چون «دومون» وقتی به بحث توسعه می‌پردازند و دشواری‌ها و مشکلات کشورهای توسعه نیافته را بیان می‌کنند، قائل است که این دشواری‌ها فرضی و وهمی نیست بلکه آنها را می‌توان در عمل و در تجربه تاریخی مشاهده کرد. او می‌گوید، این سخن موجب یأس و افسردگی می‌شود. مردمی که از مشکل می‌هراسند اگر بدانند راهشان دشوار است، پای همت‌شان سست می‌شود؛ ولی رهروان حقیقی اگر به مشکلات راه واقف باشند، فهم مشکلات آنها را از راه باز نمی‌دارد. بدین ترتیب او پست مدرن را واجد اثر منفی نمی‌داند، بلکه آن را برای تدارک آینده مفید هم می‌داند. پست مدرن صرفاً یک امر تمدنی (من حیث علوم و تکنیک‌ها) نیست، بلکه وضع فکری و تاریخی؛ یعنی پست مدرن بیشتر در تفکر و روحیه آدمی ظاهر شده و شأن نفی در آن غلبه دارد؛ به عبارت دیگر تزلزل در اعتقادی که غرب و مدرنیته را ساخته و پرداخته، نفی چیز ناپایدار و متزلزل را ایجاب می‌کند؛ با توجه به این‌که هیچ عالمی و هیچ تمدنی بدون اعتقاد و بستگی ساخته نشده است. علی‌رغم این کسانی خواسته‌اند استدلال کنند که چگونه ما تکنولوژی پست مدرن یا اقتصاد و محیط زیست پست مدرن خواهیم داشت. اینان با کوته بینی ناشی از تعلقات ایدئولوژیک، مثلاً گفته‌اند: تکنولوژی پست مدرن می‌تواند همان تکنولوژی الکترونیکی به‌جای مکانیکی که بسی مخرب بوده باشد؛ لذا بخش بزرگی از انسان‌های شهرنشین و در عین حال نیازمند انضباط و وقت‌شناسی، از این پس مجبور نیستند در ساعت معینی بر سرکارشان در اداره یا کارخانه حاضر شوند و می‌توانند در خانه بنشینند و وظایف شغلی خود را انجام دهند. همچنین آن را از این رهگذر رافع برخی بحران‌ها نظیر بحران خانواده دانسته‌اند: «شاید از این طریق گسستی که در ساخت خانواده که به‌خصوص در جامعه صنعتی مدرن پدید آمد، جبران شود و چنین وضع شغلی، ارتباط پدر و مادر را با بچه‌ها بیشتر کند و کانون خانواده دوباره معنی پیدا کند».^(۸۵) بدین ترتیب ظاهراً آنها رها وردهای معین و مشخص پست مدرن را برای رفع بحران دیده‌اند. گرچه باید پرسید، گسست خانواده لااقل یکی از عللش در ضمن با هم بودن فیزیکی اعضای خانواده و حضور مؤثر و قاطع و فراگیر و سایل ارتباط جمعی در میان آنهاست که هر یک را بسویی و جهتی سوی دیگر می‌برد و این نیز قطعاً از تکنولوژی الکترونیکی یا حتی پست مدرن جدا نمی‌تواند بود. از طرفی آیا مگر استفاده صلح‌آمیز از انرژی اتمی مسئله دفن زباله‌های هسته‌ای را منتفی می‌کند؟ آیا در یک جامعه فراصنعتی یا حتی در یک تکنولوژی سبز، مسئله دفن زباله‌ها، چاره خواهد شد؟ این همواره طبیعت است که باید این زباله‌ها را ببلعد و در واقع چون نیک بنگری، آدمی است که این زباله‌ها را می‌بلعد و این وضع حتی با تکنولوژی سبز ژاپن نیز استمرار خواهد داشت. بدین ترتیب اینان بیشتر از آن‌که به طرح پرسش پست مدرن از مدرنیته بپردازند، خود به جعل عنوان‌های جهان پست مدرن درباره همه چیز از جمله تکنولوژی سبز پرداخته‌اند. حاصل آن‌که همه چیز فراتر از مدرنیته و وضع بحران آن نمی‌رود. لذا وقتی «آلن تورن» در کتاب «جامعه‌شناسی پست صنعتی» نشان می‌دهد که

«مرحله پست صنعتی در تکامل جامعه مدرن یکی از لحظات تاریخی پروسه صنعتی شدن است و پیشوند پست (Post) را نه نمایانگر دگرگونی رادیکال و کیفی که نشانگر مرحله‌ای از تکامل در شاخه‌هایی متمایز از مراحل پیشین می‌انگارد»، به چه چیز ایمان دارد؟ این بدان معناست که «پست صنعتی» در پی شناخت مرحله پس از صنعت نیست بلکه می‌خواهد تجدد مستمر صنعتی و نتایج تعمیم این تجدد مستمر از زندگی صنعتی را بررسی و آن را تثبیت نماید.

ولی حقیقتاً پست مدرن یا تجدد ما تأخر همان است که توضیح شد. چیزی برای اصلاح و ترمیم باقی نمانده است. جنگ جهانی اول و دوم و وقایع شوم آن و فاجعه‌های بزرگ و کشت و کشتار جهان در وضع کنونی نشان داده که امید به تجدد و پیشرفت مطلق در مدرنیته، مایه و بنیاد درستی نداشته است؛ یعنی این فقط عقل انسانی نیست که در حال تجدد و پیشرفت مستمر بوده بلکه همپای آن «جنون» نیز در حال پیشرفت بوده و این حالت مستی و بی‌خودی از غروری شیطانی است که جهان فتح شده است؛ این مقتضای عمل گسسته از نظر است که فقط در خود بنیادی، وضع مقابل خود را بر می‌انگیزد. بنابراین جز خود را در مقابل خود نمی‌بیند؛ پس به اصلاح و رفرم می‌رود. ولی چه چیزی اصلاح خواهد شد: عقل یا جنون. یا چیزی به‌متوازن میان اینها. یا شاید قرار است عقل خود بنیاد جدید، توبه کند و آنچه را که غصب و ویران ساخته برگرداند. ولی حتی اگر این صحت هم داشته باشد، جز بر اساس یک تزویر. برای ادامه سلطه به کره ارض نیست. اندیشه اصلاح در مقابل انقلاب، نحوی عوام‌فریبی است، در حالی که اساس همه چیز در تزلزل و بحران است.

منابع و مأخذ

- ۱- فولکیه، پل - فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه - دکتر یحیی مهدوی - انتشارات دانشگاه تهران - ۱۳۷۰ - ص ۲۱۶؛
- ۲- همان، ص ۱۸-۱۱۱؛
- ۳- همان، ص ۳۶۷؛
- ۴- همان، ص ۳۷۰؛
- ۵- همان، ص ۱۱؛
- ۶- همان، ص ۳۱۳؛
- ۷- فولکیه، پل - دیالکتیک - انتشارات - ص ۶۳؛
- ۸- همان، ص ۶۶؛
- ۹- همان، ص ۱۴۵؛
- ۱۰- همان، ص ۱۵۰؛
- ۱۱- فولکیه، پل - فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه - دکتر یحیی مهدوی - انتشارات دانشگاه تهران - ۱۳۷۰، ص ۱۸۶؛
- ۱۲- بشیریه، حسین - پروژه ناتمام مدرنیته - جمع‌آوری اکبر گنجی - نشر صراط - ص ۵۹؛
- ۱۳- احمدی، بابک، مدرنیته - انتشارات - ص ۲۵۷؛
- ۱۴- غنی‌نژاد، موسی - مدرنیته مبتنی بر سنت - جمع‌آوری اکبر گنجی - نشر صراط ص ۱۸۴؛
- ۱۵- المنجره، مهدی - عصر نوین فرهنگ و ارتباطات - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۳۶؛
- ۱۶- همان، ص ۱۵۵؛
- ۱۷- آشوری، داریوش - میراث مدرنیته - جمع‌آوری اکبر گنجی - نشر صراط - ص ۸؛
- ۱۸- ژلارد، فرانسوا - مدرنیته: بحران یا پایان - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۱۵۱؛
- 19- Dic... of philosophical terms-vol.2-E. Waibl of phil. Herdina-London-1997.
- ۲۰- هیدگر، مارتین - عصر تصویر جهان - یوسف اباذری - ارغنون ۱۱ و ۱۲ - ص ۶؛
- ۲۱- المنجره، مهدی - عصر نوین فرهنگ و ارتباطات - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب

- اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۴۲.
- ۲۲- بچی، آنورلیو - انسان در برابر انتخاب - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۳۷.
- ۲۳- کندی، پاول - به سوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات - ۱۳۷۴ - ص ۱۴.
- ۲۴- همان، ص ۳۸.
- ۲۵- همان، ص ۷۳.
- ۲۶- همان، ص ۴۳.
- ۲۷- همان، ص ۴۶.
- ۲۸- همان، ص ۵۵.
- ۲۹- موکو، سوجیت، انسان در برابر انتخاب - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۶.
- ۳۰- کندی، پاول - به سوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات - ۱۳۷۴ - ص ۶۵.
- ۳۱- همان، ص ۱۰۳.
- ۳۲- همان، ص ۶۰.
- ۳۳- همان، ص ۱۶۵.
- ۳۴- همان، ص ۱۶۸.
- ۳۵- همان، ص ۱۷۵.
- ۳۶- دالون، آندره - جامعه نرم افزار - علی اسدی - (مجموعه جهان در قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۷۱.
- ۳۷- شاف، آدام - آثار انقلاب میکروالکترونیک بر جامعه - (مجموعه جهان در قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلام - ۱۳۷۰ - ص ۱۵۷.
- ۳۸- همان، ص ۱۶۰.
- ۳۹- همان، ص ۱۶۳.
- ۴۰- همان، ص ۱۶۵.
- ۴۱- تاپار، رومش - ادعاینامه‌ای برای نو سازی سیاسی - (مجموعه جهان در قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلام - ۱۳۷۰ - ص ۲۵۳.
- ۴۲- مایکل، دانیل - کارکرد و اثربخشی نظام‌های نظارت و کنترل - علی اسدی - (مجموعه جهان در قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۲۶.
- ۴۳- همان، ص ۲۲۷.
- ۴۴- همان، ص ۲۳۰.
- ۴۵- همان، ص ۲۳۲.
- ۴۶- همان، ص ۲۳۶.
- ۴۷- همان، ص ۲۳۹.
- ۴۸- تاپار، رومش - ادعاینامه‌ای برای نو سازی سیاسی - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۴۱.
- ۴۹- همان، ص ۲۴۲.
- ۵۰- همان، ص ۲۴۷.
- ۵۱- همان، ص ۲۴۸.
- ۵۲- همان، ص ۲۵۰.
- ۵۳- همان، ص ۲۵۲.
- ۵۴- همان، ص ۲۵۸.
- ۵۵- پرلموتر، هاوارد - ایجاد اقتصاد جهانی همزی - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۲۷.
- ۵۶- کندی، پاول - به سوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات - ۱۳۷۴ - ص ۸۲.
- ۵۷- پرلموتر، هاوارد - ایجاد اقتصاد جهانی همزی - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۲۸.
- ۵۸- همان، ص ۱۳۰.
- ۵۹- همان، ص ۱۳۱.

- ۶۰- همان، ۱۳۴؛
- ۶۱- کندی، پاول - یسوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات - ۱۳۷۴ - ص ۸۱؛
- ۶۲- پرلموتر، هاوارد - ایجاد اقتصاد همزی - علی اسدی (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۳۵؛
- ۶۳- کندی، پاول - به سوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات - ۱۳۷۴ - ص ۱۹۸؛
- ۶۴- همان، ص ۶۲-۲۵۵؛
- ۶۵- همان، ص ۶۹-۴۶۳؛
- ۶۶- همان، ص ۷۵-۳۷۰؛
- ۶۷- همان، ص ۸۵-۲۸۳؛
- ۶۸- ملاکسا، پنتی - پیش بینی ناپذیری تحولات آینده - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۰۲؛
- ۶۹- همان، ص ۲۰۴؛
- ۷۰- کندی، پاول - به سوی سده بیست و یکم - فریدون دولتشاهی - انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸؛
- ۷۱- همان، ص ۱۴۸؛
- ۷۲- همان، ص ۳-۱۵۰؛
- ۷۳- همان، ص ۲۵۶؛
- ۷۴- ژلارد، فرانسوا - مدرنیته: بحران یا پایان - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۱۵۵؛
- ۷۵- همان - ص ۱۵۳؛
- ۷۶- فتحی، زهرا - مقدمه ای بر هنر مدرن - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۳۷؛
- ۷۷- همان، ص ۳۶؛
- ۷۸- ژلارد، فرانسوا - مدرنیته: بحران یا پایان - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۱۵۹؛
- ۷۹- فتحی، زهرا - مقدمه ای بر هنر مدرن - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۴۰؛
- ۸۰- ژلارد، فرانسوا - مدرنیته: پایان یا بحران - هنرهای تجسمی ۲-۱۳۷۷ - ص ۱۵۹؛
- ۸۱- پروتی، جیمز - الوهیت رهیدگر، محمدرضا جوزی - انتشارات حکمت - ۱۳۷۳ - ص ۱۰۵؛
- ۸۲- آید، رونالد - آثار نظام اطلاعاتی جدید بر زندگی افراد - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۱۴؛
- ۸۳- پستل و مه ساروویچ - رشد ارگانیسم و مستمر - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۹۲؛
- ۸۴- المنجره مهدی - عصر نوین فرهنگ و ارتباطات - علی اسدی - (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) - انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۱۴۵؛
- ۸۵- تاپار، رومش - ادعا نامه ای برای نوسازی سیاسی - علی اسدی (مجموعه جهان در آستانه قرن ۲۱) انتشارات انقلاب اسلامی - ۱۳۷۰ - ص ۲۵۶؛