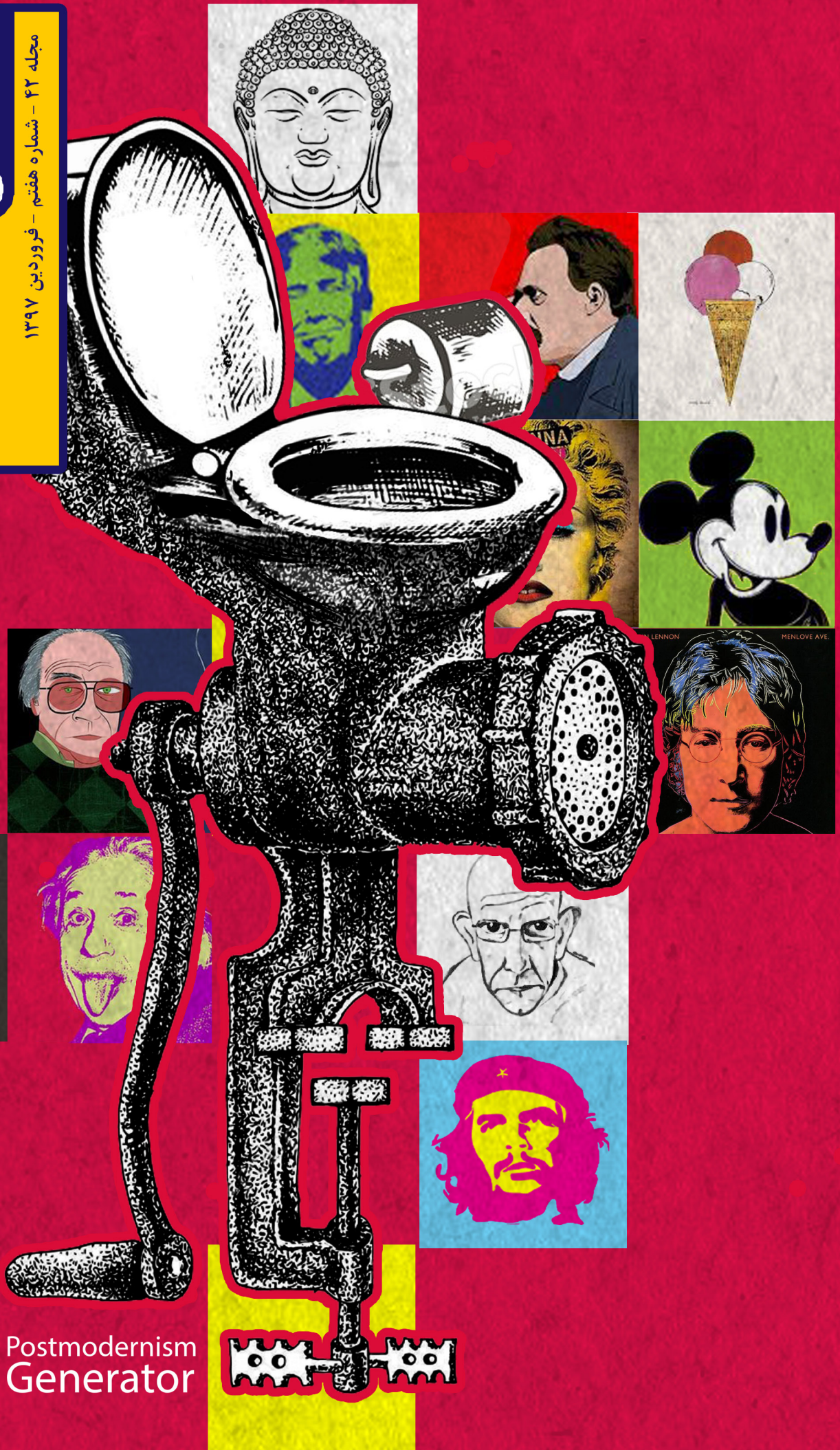


مجله ۴۲ - شماره هفتم - فروردین ۱۳۹۷



Postmodernism
Generator





مجله ۴ شماره ۷

فروردین ۱۳۹۷

«پست مدرنیسم»

سردبیر: زهیر باقری نوع پرست

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com

همکاران این شماره: سمیه رضایی، ناهید خاصی، اصلا ن شیعتی،

رامتین شاهین فر

طراحی روی جلد: فرز ان شیعتی

عکس: مسعود نیکوکار

nikokarmasoud@gmail.com

Telegram: @philosopherin





مقدمه ۳

از حقه سوکال چه باید بیاموزیم؟ ۲۴

مرگ پست مدرنیسم و فراسوی آن ۴۰

پست مدرنیسم مرده است ۵۲

در دفاع از کلان‌روایت‌ها ۶۴





مقدمه

زهیر باقری نوع پرست



عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته‌اند که در جوامع موجود اغلب انسان‌های تحت ستم، خرسند و پذیرنده جور هستند. پیش‌فرض اول به نظر قابل دفاع می‌آید. دست‌کم تا زمانی که انسان «ستم» را نامطلوب و دارای بار منفی بشمارد، نمی‌تواند در حالی که در معرض آن است خرسند هم باشد. ولی پیش‌فرض دوم نیاز به بررسی موردی در جوامع متفاوت دارد. باید بررسی کرد در جامعه الف که جور و ستم در آن وجود دارد، آیا افراد به واسطه نوع نگاهشان به جامعه و آگاهی کاذبی که دارند، از وجود این جور و ستم ناآگاهند یا آن را نه ستم که امری طبیعی برمی‌شمارند، و یا اینکه از وجود جور و ستم ناآگاهند ولی خطرات و تهدیداتی که در پی بروز این آگاهی وجود دارد چنان دهشتناک است که آنها ترجیح می‌دهند یا خود را به ناآگاهی بزنند و یا آن را بروز ندهند. دقت به این جزییات در دنیای

چرا به رغم ستم نظام‌مندی که در ساختارهای سیاسی وجود دارد، انسان‌ها علیه ستم نمی‌شورند؟ در پاسخ به این پرسش برخی بر عواملی مانند ترس از سرکوب وحشیانه دولت تاکید می‌کنند. برخی دیگر بر این باورند که گونه‌های خاصی از نگرش و آگاهی نسبت به جهان، دقیقاً با این هدف ترویج می‌شوند که نظم سیاسی موجود حفظ و ستم موجود، طبیعی جلوه داده شود و در نتیجه کسی علیه ستم نخواهد شورید. پاسخ نوع دوم، از زمان افلاطون تا به امروز، در شکل‌های متفاوت مطرح شده است و به بررسی همه‌جانبه‌ی ترویج نوعی جهل یا آگاهی کاذب به عنوان اهرمی برای حفظ ستم و نظم موجود می‌پردازد. پیش‌فرض این دسته از اندیشمندان این است که انسان نمی‌تواند آگاهانه برده‌ای خرسند و پذیرنده جور و ستم باشد. علاوه بر این پیش‌فرض، آنها درستی این مدعا را نیز به

واقع بسیار مهم است و نمی‌توان با یک مفهوم کلی و بدون توجه به جزئیات نهفته در واقعیت، در مورد تمامی جوامع حکمی یکسان صادر کرد. بی‌توجهی به این جزئیات در بررسی آگاهی کاذب یا ایدئولوژی همیشه این خطر را نیز در پی خواهد داشت که گروهی خود را ناجی برشمارند و اکثریت جامعه را برده‌های خرسندی در نظر بگیرند که نیاز به آگاهی یافتن نسبت به جور و ستم دارند. البته این امکان منتفی نیست، یعنی ممکن است گروهی محدود ناجی اکثریت جامعه‌ای هم بشوند. ولی تنها زمانی می‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی ناجی است و چه گروهی گمراه که تسلط کافی بر واقعیت‌های خرد و کلان جامعه داشته باشیم تا بتوانیم به درستی در این‌باره داوری کنیم. در طول تاریخ روشنفکرانی را می‌توان سراغ کرد که خود را اقلیتی آگاه برمی‌شمردند که می‌بایست بردگان خرسند را نجات دهند ولی اعضای جامعه‌ای را از حالتی از بردگی به حالتی وخیم‌تر از بردگی رهنمون کردند. بردگی، هدایت کردن، آگاهی و آگاهی کاذب همگی مفاهیمی هستند که برای کاربرد صحیح آنها نیازمند توجه به واقعیت و حقیقت هستیم. اگر در دنیای واقع راه از بیراه مشخص نشود یا نتوانیم چنین تشخیصی دهیم، تکلیف «هدایت کردن» هم

نامشخص خواهد ماند، اگر واقعیت و تفاوت آن با سرابی که طبقه حاکم برای پذیرفته‌شدن وضعیت موجود ارائه می‌کنند، مشخص نشود «آگاهی» و «آگاهی کاذب» هم بی‌معنا خواهد بود. به عبارت دیگر، برای اینکه کلیت بحث بر سر «آگاهی کاذب» به عنوان اهرمی در تثبیت یا توجیه ستم در جوامع موجود، معنادار باشد به معیارها و مفاهیمی مانند واقعیت، دانش یا معرفت و حقیقت نیاز داریم. بنابراین، این مفاهیم فلسفی برای تحلیل واقعیت سیاسی-اجتماعی ما نیز ضروری هستند. گروهی در سده بیستم ظهور کردند که مدعی نگرش رادیکال به امور سیاسی-اجتماعی بودند و در عین حال با مفاهیمی مانند واقعیت، دانش یا حقیقت کنار نمی‌آمدند و سعی داشتند رادیکالیسم سیاسی خود را در آغوش نسبی‌گرایی قرار دهند. اعضای این گروه که طیفی گسترده را شامل می‌شوند و با هم اختلاف نظرها و تفاوت‌هایی هم دارند، تحت عنوان کلی «پست‌مدرن» شناخته شده‌اند. برخی از این افراد خود در پذیرش این لقب اکراه داشته و دارند. از منظر فلسفی ولی وجه قابل توجه آنها التزام به نسبی‌گرایی است. نسبی‌گرایی در مورد معرفت، نسبی‌گرایی در مورد حقیقت، نسبی‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی فرهنگی از جمله انواع نسبی‌گرایی

است که می‌توان در اندیشه پست‌مدرن‌ها سراغ کرد. در طول تاریخ فلسفه، نسبی‌گرایی موضعی مطرود و غیرقابل دفاع در نظر گرفته می‌شده و نقدهای بسیاری بر این موضع وارد شده است، ولی پست‌مدرنیسم که در دل‌ربودن از عامه مردم ید طولایی داشته، در کنار دیگر عوامل مانند شرایط اقتصادی-سیاسی اجتماعی دوران ما باعث شده نسبی‌گرایی محبوبیت هم پیدا کند.

اگر هر چیزی که برای شخصی درست به نظر می‌آید، درست باشد، یعنی تنها معیار درست بودن چیزی درست به نظر رسیدن آن باشد، آنگاه همه نظرات افراد درست است و نمی‌توان به تمایزی قابل دفاع بین درست و نادرست قائل شد و اگر چنین باشد خود تمایز بین درست و نادرست را باید کنار گذاشت و باور غلط تنها باوری خواهد بود که کسی بدان باور ندارد و باور درست تنها باوری خواهد بود که کسی به آن باور دارد. اگر نسبی‌گرایی درست باشد، دیگر نمی‌توان بین درست و نادرست تمایزی قائل شد. در نتیجه نسبی‌گرایی، در صورت درست بودن، خود را زیرسوال می‌برد.

برای اینکه بتوان از نسبی‌گرایی دفاع کرد یا آن را در برابر دیدگاه‌هایی که با آن در تعارضند، ارزیابی

کرد به جایگاهی بی‌طرف نیاز داریم، یعنی جایگاهی که نسبی‌گرایی منکر وجود آن است. در نتیجه از نسبی‌گرایی نمی‌توان دفاع کرد، چرا که به محض دفاع از نسبی‌گرایی دیگر نسبی‌گرا نیستید.

هنگامی که نسبی‌گرا می‌گوید که نسبی‌گرایی برتر از مطلق‌گرایی است، یعنی پذیرفته معیار مطلق وجود دارد که می‌توان بر اساس آن بین «نسبی‌گرایی» و «مطلق‌گرایی» به قضاوت نشست و این خود نسبی‌گرایی را زیرسوال می‌برد. بنابراین، نمی‌توان هم نسبی‌گرا بود هم از برتر بودن یا درست بودن نسبی‌گرایی سخن گفت.

گزاره‌هایی که درستی در آنها نسبی شده، مانند «الف برای من درست است» یا «الف از نظر ما درست است» چیزی در مورد درست یا نادرست بودن الف نمی‌گویند، بلکه تنها ما را از باورهای این افراد مطلع می‌کنند. نسبی‌گرا با نسبی کردن درستی، درستی را به باورهای افراد و حالات روانشناختی آنها فرو می‌کاهد و اصل بحث که «الف درست است» یا «الف درست نیست» را کنار می‌نهد. اگر نسبی‌گرا بخواهد نشان دهد «درستی نسبی» از «درستی مطلق» برتر است هم همچنان به همان عدم انسجامی خواهد رسید که در دیگر

موارد می‌رسید. چرا که در این مورد هم، برای نشان دادن برتری یا قضاوت بین این موارد نیاز به استاندارد عقلانی و بی‌طرف است، یعنی همان چیزی که نسبی‌گرا آن را نفی می‌کند.

اگر نسبی‌گرا نخواهد از موضع خودش دفاع کند، یا بر این باور باشد که درستی نسبی بر دیگر انواع درستی برتری ندارد، نتوانسته به درستی تقابل فلسفی بین خود و مطلق‌گرا را متوجه شود. چرا که اگر درستی نسبی یا دیگر مواضع نسبی‌گرایانه، از نظر معرفت‌شناختی از درستی مطلق یا دیگر مواضع مطلق‌گرایانه برتر نباشد، دیگر تعارض بین نسبی‌گرا و مطلق‌گرا تعارضی فلسفی نیست. به نظر می‌رسد نسبی‌گرا می‌گوید من نسبی‌گرا هستم، تو نیستی، دیدگاه من و تو هر دو به یک اندازه خوب هستند. در این صورت، یعنی اگر نسبی‌گرا بر این باور باشد که دیدگاه او از نظر معرفت‌شناختی نسبت به دیدگاه مطلق‌گرا برتری ندارد، اصلاً چرا باید او را نسبی‌گرا بنامیم؟

برخی از نسبی‌گراها^۱ بر این باورند، برای شکست دادن نسبی‌گرایی، باید بتوان نشان داد که

می‌توان از پرسپکتیو خود فراتر رفت یا باید بتوان به جایگاهی بی‌طرف و خنثی رفت و از آنجا قضاوت کرد. آنها می‌گویند هیچ یک از این دو ممکن نیست، در نتیجه مطلق‌گرایی نادرست و نسبی‌گرایی درست است. نسبی‌گرا معتقد است استاندارد خنثی و بی‌طرف که بتوان با استفاده از آن بین دیدگاه‌های متفاوت و متناقض مدعی دانش، قضاوت کرد وجود ندارد و در نتیجه نسبی‌گرایی درست است. به عبارت دیگر، جایگاهی فراتر از دیدگاه‌های فردی یا جمعی ما وجود ندارد که بتوان بدان جا رفت و از برتر بودن یک دیدگاه نسبت به دیدگاهی دیگر، بی‌طرفانه و عقلانی، سخن گفت.

مثال اختلاف نظر بین بلارمین و گالیله را در نظر بگیریم. گالیله بر این باور بود که مشتری قمرهایی دارد و بلارمین به نمایندگی از کلیسا با این نظر مخالف بود. معیار معرفت‌شناختی مورد نظر گالیله مشاهده و تلسکوپ بود، در حالی که معیار مورد نظر بلارمین و کلیسا، کتاب مقدس و ارسطو بود. نسبی‌گرا در این مورد بر این باور است که تنها راه حل ممکن برای این اختلاف نظر، راه حلی

Siegel, H. (2004). Relativism. In *Handbook of epistemology* (pp. 747-780). Springer Netherlands.

^۱ این بخش از نقد به نسبی‌گرایی برگرفته از این اثر هاروی زیگل است

نسبی‌گرایانه است چرا که راه حلی وجود ندارد که در آن بتوانی بدون استفاده از آنچه پیش فرض گرفته‌ایم، برتری یک معیار را بر دیگری نشان دهیم. اگر به کتاب مقدس و ارسطو و چشم غیرمسلح به عنوان معیاری برای حل این اختلاف اتکا کنیم از طرف گالیله متهم خواهیم شد که از معیارهایی که موضع رقیب را تایید می‌کند بهره برده‌ایم، و اگر به تلسکوپ به عنوان معیار اتکا کنیم از طرف کلیسا متهم خواهیم شد که از معیارهای که موضع رقیب را تایید می‌کند بهره گرفته‌ایم. نسبی‌گرا می‌گوید معیار بی‌طرفی وجود ندارد که بتوان بین این دو دیدگاه قضاوت کرد و در نتیجه نسبی‌گرایی موضع درست است.

ولی این «عدم بی‌طرفی؛ پس نسبی‌گرایی» که اینجا مطرح شده دچار ابهام است و نمی‌تواند به دفاع از نسبی‌گرایی بیانجامد. برخلاف ادعای نسبی‌گرا معیار بی‌طرف وجود دارد، یعنی معیارهایی که طرف هیچ دیدگاهی را در یک منازعه به صورت مغرضانه نمی‌گیرد. در منازعه بین گالیله و بلارمین، معیارهایی مشترک و بی‌طرفانه مانند منطق و تبیینی مبتنی بر شواهد کافی وجود داشته است، یعنی اگر گالیله می‌توانست تبیینی مبتنی بر

منطق و شواهد کافی ارائه کند طرف مقابل می‌بایست دیدگاه او را می‌پذیرفت.

با وجود چنین معیارهایی، دیگر نمی‌توان گفت که معیاری برای ارزیابی دو دیدگاه وجود ندارد. چه در سطح موضع اختلافی آنها، یعنی مشتری و قمرهای آن، و چه در سطح معیارهای مد نظرشان که تلسکوپ از یک سو و کتاب مقدس ارسطو و چشم غیرمسلح از سوی دیگر است. علاوه بر این، قضاوت غیرمغرضانه هم به عنوان معیاری می‌تواند در اختلاف نظرها مطرح باشد.

امکان دارد هر معیاری به چالش کشیده شود و به چالش کشیدن معیار رقیب کاملاً مشروع است. ولی برای به چالش کشیدن معیار مورد بحث، باید معیاری بی‌طرف اتخاذ کرد. چرا که اساساً بدون ارجاع و اتکا به یک معیار نمی‌توان معیار دیگری را به چالش کشید. گذشته از این، برای اینکه نسبی‌گرا بتواند بگوید هیچ معیار بی‌طرفی وجود ندارد، باید بر معیاری بی‌طرف تکیه زده باشد، یعنی همان جایگاهی که خودش منکر آن است.

برخی در دفاع از نسبی‌گرایی به غیرممکن بودن بی‌طرفی اشاره نمی‌کنند، در عوض بر غیرممکن بودن استعلا یا فراتر رفتن از دیدگاه خود تاکید

می‌کنند. این دیدگاه بر این نکته استوار است که نمی‌توان به «چشم خدا» یا «دیدگاهی از ناکجا دست یافت» و به طور کامل از پرسپکتیو یا طرح‌واره مفهومی خود رها شد. ولی آیا این مطلب به این معناست که آنچه می‌توانیم بدانیم و توجیه باورهای ما یا آنچه درست است نیز خود در نسبت با چارچوب‌هایی تعریف می‌شوند که ما را محدود می‌کنند؟ آیا چون نمی‌توان فارغ از پرسپکتیوی قضاوت کرد، نمی‌توانیم به پرسپکتیوی دست پیدا کنیم که بر اساس آن بین پرسپکتیوهای متفاوت و قضاوت‌هایی که از این پرسپکتیوها مطرح می‌شوند، قضاوت کنیم؟ این نکته بدیهی که هر قضاوتی از پرسپکتیوی مطرح می‌شود با این ادعا که همه قضاوت‌ها به چنین پرسپکتیوهایی محدود می‌شوند یا توسط آنها تعیین پیدا می‌کنند، تفاوت دارد.

هرچند ما نمی‌توانیم به پرسپکتیوی بدون پرسپکتیو دست پیدا کنیم ولی می‌توانیم از دیدگاه خود و چارچوب‌هایی که در آنها قرار گرفته‌ایم فراتر برویم. در این مورد هم، همچون مورد بی‌طرفی، باید بین امکان فراتر رفتن از تمامی پرسپکتیوها در آن واحد و فراتر رفتن از پرسپکتیوهای مورد نظر در یک بحث تمایز قائل شد. ما زندانی پرسپکتیو خود نیستیم و می‌توانیم پرسپکتیوهای خود و

چارچوب‌هایی را که در آنها قرار داریم، به چالش بکشیم؛ هم در سطح فردی زندگی خود، هم در تصوراتمان نسبت به جهان. در مورد فردی، یافتن مثال‌های متعدد در زندگی کار سختی نیست. مثلاً می‌توانیم از باورهای سکسیستی خود فراتر برویم و به برابری زن و مرد باور پیدا کنیم، چنان که برخی از ما چنین کرده‌ایم. در سطح کلان‌تر هم مثال‌های بسیاری می‌توان زد، مثلاً انسان‌ها تصور می‌کردند زمین مرکز جهان است ولی حال می‌دانیم که جهان بسیار بزرگتر و پیچیده‌تر است.

برای برتری پرسپکتیو جدید یا چارچوب جدید مفهومی نسبت به پرسپکتیو قبلی یا چارچوب قبلی می‌توان دلیل ارائه کرد. دلایلی که ارائه می‌شوند از پرسپکتیو و چارچوب جدیدتر مطرح می‌شوند، چرا که ما نمی‌توانیم از همه پرسپکتیوها و چارچوب‌ها در آن واحد خارج شویم. بنابراین، همین که مشخص است ما زندانی پرسپکتیو و چارچوب‌های موجود نیستیم و می‌توانیم از آنها فراتر برویم یا آنها را نقادی کنیم و بررسی کنیم کافی است که بدانیم ادعای نسبی‌گرایی که می‌گوید «عدم توانایی فراتر رفتن؛ پس نسبی‌گرایی» غلط است.

یکی از انواع قابل توجه نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی در مورد دانش یا معرفت ما انسان‌ها است. نسبی‌گرایان معرفت‌شناختی^۲ مدعی هستند که هر کسی مدعی دانشی شود تنها می‌توان آن ادعا را با توجه به معیارهای ارزش‌یابی و چارچوب‌های مفروض ارزیابی کرد و روشی خنثی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن ادعای دانش را بررسی کرد. علاوه بر این، آنها مدعی هستند که جایگاهی خنثی وجود ندارد که بتوان در آنجا قرار گرفت و دو معیار متفاوت در مورد باوری را ارزیابی کرد. در نتیجه، درستی یا نادرستی، معقول یا نامعقول بودن هر مدعای معرفتی به معیارهای ارزیابی مورد نظر نسبی است. این معیارها ممکن است شخصی، فرهنگی یا تاریخی باشند.

از نظر نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی اگر گزاره‌ای وجود داشته باشد که دو معیار متفاوت به روش‌های متفاوت آن را ارزیابی کند، راهی برای قضاوت بین این ارزیابی‌ها وجود ندارد. در این صورت بر اساس معیار اول، گزاره الف غلط است و بر اساس

دوم گزاره الف درست است و هیچ راهی برای ارزیابی بی‌طرفانه بین این دو معیار وجود ندارد.

ولی خود نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را می‌توان با تعریف نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی بررسی کرد. یعنی بگوییم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را تنها می‌توان با معیارهای ارزش‌یابی و چارچوب‌های مفروض ارزیابی کرد. از آنجایی که هیچ راه بی‌طرفانه و خنثی برای قضاوت بین این معیارهای ارزش‌یابی وجود ندارد، معیارهای متفاوت در مورد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی ارزیابی متفاوتی خواهند داشت. در نتیجه، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی برای برخی درست و برای برخی غلط خواهد بود و نمی‌توان بین این دو ارزیابی کرد. این در حالی است که نسبی‌گرا می‌خواهد بگوید که نسبی‌گرایی از مطلق‌گرایی برتر است، یا نسبی‌گرایی صحیح است و مطلق‌گرایی نادرست است. برای اینکه چنین ادعایی را مطرح کند باید مطلق‌گرا شود و اعلام کند که به جایگاهی خنثی و بی‌طرف دست یافته و از آنجا می‌تواند ارزیابی کند و طبق ارزیابی او نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی از

Siegel, H. (1986) Relativism, truth, and incoherence. *Synthese* 68: 225.
<https://doi.org/10.1007/BF00413833>

^۲ نقد مطرح شده نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی برگرفته از نقد هاروی زیگل در این اثر است

مطلق‌گرایی معرفت‌شناختی برتر است. اگر هم نپذیرد که نسبی‌گرایی برتر از مطلق‌گرایی است، آنگاه نسبی‌گرا نیست.

اگر کسی بخواهد از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دفاع عقلانی کند باید دلایلی ارائه کند. یا دلایل خوبی برای پذیرفتن نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی وجود دارد یا ندارد. اگر دارد، از آنجایی که دلایل خوب باید بی‌طرف، غیرمغرضانه و مستدل باشند آنگاه اگر کسی بخواهد از نسبی‌گرایی دفاع عقلانی کند پذیرفته که جایگاه بی‌طرفی (در اختلاف بین نسبی‌گرایی و موضع مخالف آن) وجود دارد که می‌توان از آنجا به ارزیابی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی پرداخت و چنین دلایلی را ارائه کرد. در این حالت نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را نقض کرده است. به عبارت دیگر، اگر نسبی‌گرایی به لحاظ عقلانی قابل توجیه باشد باید بر اصول غیرنسبی‌گرایانه‌ای که وجود آنها را نفی می‌کند استوار باشد. پیش‌شرط بررسی عقلانی یک موضع، وجود جایگاه بی‌طرفی است که نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی آن را نفی می‌کند. اگر هم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی عقلانی باشد، یعنی موضعی بی‌طرف وجود داشته باشد که بتوان از آنجا به ارزیابی این موضع پرداخت، در آن حالت

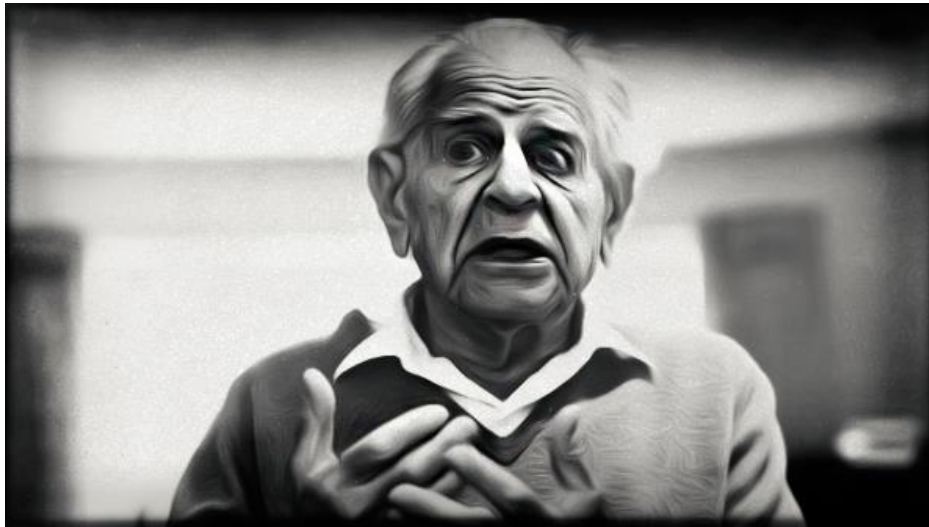
نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی خود به خود نادرست خواهد بود. در نتیجه، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی یا توجیه عقلانی ندارد یا نادرست است.

بنابراین یا از نسبی‌گرایی به شکل نسبی دفاع می‌کنیم که در این حالت اصلاً از آن دفاع نکرده‌ایم، یا از آن به صورت مطلق‌گرایانه دفاع می‌کنیم که در این حالت تناقض آن را نشان داده‌ایم. به محض روی آوردن به موضع نسبی‌گرایانه مفاهیمی مانند عقلانی بودن و درستی را کنار گذاشته‌ایم، در نتیجه کسی نمی‌تواند هم نسبی‌گرا باشد هم مدعی باشد که موضع او عقلانی یا درست است. اگر نسبی‌گرا از نسبی‌گرایی به شکل نسبی‌گرایانه دفاع کند، نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی را هم‌ارز در نظر گرفته و در نتیجه نسبی‌گرایی دیگر بر مطلق‌گرایی برتری نخواهد داشت و دلیل عقلانی وجود ندارد نسبی‌گرایی را به مطلق‌گرایی ترجیح دهیم. اگر هم مطلق‌گرایانه از نسبی‌گرایی دفاع کند، برتری عقلانی نسبی‌گرایی را پیش فرض گرفته و خود را نقض کرده است.

مفهومی که معمولاً برخی برای نسبی‌گرایی از آن بهره می‌برند، «چارچوب مفهومی» یا «طرح‌واره

مفهومی» است.^۳ پوپر، نسبی‌گرایی را دیدگاهی برمی‌شمارد که در آن حقیقت وابسته به پیش می‌توان بر اساس معیارهایی که در هر چارچوب یا

مفهومی» است.^۳ پوپر، نسبی‌گرایی را دیدگاهی برمی‌شمارد که در آن حقیقت وابسته به پیش



کارل پوپر

طرح‌واره وجود دارد قضاوت کرد، ولی نمی‌توان بدون دور باطل آن معیارها را قضاوت کرد یا نشان داد که طرح‌واره یا چارچوب ما برتر از دیگر چارچوب‌هاست. برای چنین قضاوتی باید از چارچوب خود فراتر برویم و از نظر نسبی‌گرایی چارچوبی این دقیقا همان کاری است که نمی‌توان انجام داد.

از نظر کارل پوپر، فعالیت‌های فکری و شناختی به یک معنا چارچوب‌های مفهومی ما هستند ولی می‌توانیم این چارچوب‌ها را مطالعه کرده و

زمینه یا چارچوب فکری ما نسبی است و از یک چارچوب به چارچوب دیگر می‌تواند تغییر کند. در نسبی‌گرایی چارچوبی، قضاوت‌های معرفت‌شناختی با چارچوب‌ها یا طرح‌واره‌ها کران‌بندی می‌شوند، به شکلی که افراد اسیر این چارچوب‌ها و طرح‌واره‌ها هستند و نمی‌توانند از آنها فراتر بروند یا از آن‌ها شوند. در این ایده محدوده‌ای وجود دارد که نمی‌توان قضاوت‌های قابل دفاع را فراتر از آن مطرح کرد و خود این مرزها توجیه‌شدنی نیستند. در نتیجه نسبی‌گرایی چارچوبی وابسته به مفهوم محدودیت یا مرزی است که نمی‌توان فراتر از آن

Conceptual Schemes, and "Framework Relativism". In *Relativism Refuted* (pp. 32-44). Springer, Dordrecht.

^۳ نقدهای مطرح شده به ایده‌هایی مانند چارچوب مفهومی و طرح‌واره مفهومی که در این بخش آمده برگرفته از این اثر هاروی زیگل است (Siegel, H. (1987). *Frameworks*,

تأثیراتشان را بر خود مطالعه کنیم و آنها را به شکل عینی مورد نقد قرار دهیم و به شکل عقلانی به دنبال تغییر بگردیم. پوپر می‌گوید «ما در هر لحظه زندانی چارچوب‌ها، نظریه‌ها، توقعات، تجارب گذشته و زبان خود هستیم ولی اگر تلاش کنیم می‌توانیم در هر لحظه از چارچوب خود فراتر برویم و پس از آن خود را در چارچوب دیگری خواهیم یافت، ولی این چارچوب جادارتر و بهتر خواهد بود و هر لحظه دیگری هم می‌توانیم دوباره از چارچوب بعدی فراتر برویم. نکته اصلی این است که بحث نقادانه و مقایسه چارچوب‌های متنوع همیشه ممکن است.» پوپر زندانی بودن ما در چارچوب‌ها را می‌پذیرد، ولی نه به صورت دائمی، بلکه همیشه می‌توان از هر چارچوبی فرار کرد یا فراتر رفت؛ در نتیجه نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی از وجود چارچوب‌های مفهومی نتیجه نمی‌شود.

در حالی که پوپر نسبی‌گرایی طرح‌واره‌ای یا چارچوبی را غلط برمی‌شمارد، دونالد دیویدسن آن را غیرقابل فهم می‌داند چرا که بر مبنای تمایزی غیرقابل فهم بین طرح‌واره‌های مفهومی و محتوای فارغ از طرح‌واره بنا نهاده شده‌اند. از نظر دیویدسن طرح‌واره‌های مفهومی، بر مبنای وجود طرح‌واره‌های جایگزین، درست شده و نمی‌توان آنها را به

یکدیگر ترجمه کرد و در نتیجه با یکدیگر قابل مقایسه نیستند. دیویدسن طرح‌واره یا چارچوب را با زبان یکی در نظر می‌گیرد. در نتیجه‌ی نقد او، این دو پرسش غیرقابل فهم خواهند شد: آیا می‌توان چارچوب‌های مختلف را به یکدیگر ترجمه کرد یا آیا چارچوب‌های مفهومی مختلف را نمی‌توان با هم مقایسه کرد (قیاس ناپذیر هستند). دوگانه انگاشتن طرح‌واره و محتوا بدین معنا خواهد بود که محتوای مفهومی نشده هم داریم، و محتوای مفهومی نشده برای ترجمه پذیرنبودن ضروری است. ولی از آن جایی که ترجمه‌پذیرنبودن غیرممکن است، چنین محتوایی نداریم و از آنجایی که همه محتواها به یکدیگر ترجمه پذیرند طرح‌واره یا چارچوبی که

دونالد دیویدسن



مدنظر نسبی‌گرای معرفت‌شناختی است وجود ندارد.

به غیر از نسبی‌گرایی چارچوبی، گونه دیگری از نسبی‌گرایی وجود دارد که در حال حاضر به شدت مورد اقبال واقع شده؛ نسبی‌گرایی فرهنگی^۴. در رشته انسان‌شناسی در سده نوزدهم، تحت تاثیر نگرش فرگشتی، نگاهی به فرهنگ‌ها وجود داشت که منشا و دلیل تفاوت‌های بین فرهنگ‌ها را در بیولوژی افراد تبیین می‌کرد. بر اساس این نوع نگاه برخی از جوامع بدوی و برخی جوامع پیشرفته در نظر گرفته می‌شدند، و این پیشرفت و عقب‌ماندگی توجیه بیولوژیک و فرگشتی پیدا می‌کرد.

این نوع نگاه فرگشتی به فرهنگ، به معیاری مستقل از هر فرهنگ باور داشت که می‌توان بر اساس آن فرهنگ‌های متفاوت را مقایسه کرد و برترین آنها را برگزید. فرهنگ‌هایی که از نظر اروپایی‌ها در سده نوزدهم فروتر یا بدوی در نظر گرفته می‌شدند، برای آنها چیز قابل عرضه‌ای نداشت و حتی استثمار و استعمار آنها را به بهانه متمدن ساختن گروهی وحشی و بی‌تمدن، موجه می‌ساخت.

ولی آن نوع نگاه به انسان‌شناسی تا حدود زیادی مردود دانسته شده، در حال حاضر تاکید بر این است که نباید پیش‌فرض‌مان این باشد که فرهنگ خاصی هیچ چیز مهمی ندارد یا عقب مانده و بدوی است و باید سعی کنیم هر فرهنگی را از درون خود آن فرهنگ بفهمیم، نه اینکه با معیاری بیولوژیک و مستقل از فرهنگ‌ها میان آنها داوری کنیم چرا که آنچه ما انجام می‌دهیم، آنگونه که عمل می‌کنیم و آنگونه که می‌اندیشیم توسط فرهنگ ما تعیین می‌شود و برای بررسی هر فرهنگ باید به بررسی خود آن فرهنگ از درون پرداخت.

از جمله ارزش‌هایی که مورد تاکید انسان‌شناسان قرار می‌گیرد پرهیز از داوری قومیت‌محورانه در مورد دیگر فرهنگ‌هاست. یعنی شخص نباید بر این باور باشد که فرهنگ خودش برتر است و با این پیش‌فرض به سراغ دیگر فرهنگ‌ها برود و در موردشان قضاوت کند. همچنین نباید به دنبال فرهنگ بهتر و بدتر باشد بلکه باید هر فرهنگی را تا حد امکان چنان که هست مورد قضاوت قرار دهد. هر فرهنگی، مادامی که برای اعضای آن فرهنگ قابل زیست و مطلوب باشد، مشروعیت دارد چرا که

relativism and method: An inquiry into the methodological principles of a science of culture (Vol. 10). Van Gorcum.

^۴ نقدهای مطرح شده به نسبی‌گرایی فرهنگی برگرفته از این اثر هستند، Tennekes, J. (1971). *Anthropology*,

غایت هر فرهنگ در نهایت همین رضایت و شادمانی اعضای آن است. در نتیجه نباید آنچه را از نظر ما بهتر یا بدتر است، به دیگر فرهنگ‌ها تحمیل کنیم. هر بد و خوبی بازتاب دهنده سیستم ارزشی خاصی است و هر گاه ما از واژه‌های «بد» و «خوب» استفاده کنیم، سیستم ارزشی خود را برای قضاوت در مورد دیگران به کار می‌بریم. این در حالی است که فرهنگ‌های مسلط یا استعمارگر سعی داشته‌اند ارزش‌های فرهنگ خود را به عنوان ارزش‌های مطلق در نظر بگیرند که دیگر فرهنگ‌ها هم باید بر اساس آن داوری و با آن منطبق شوند. ولی راه درست این است که هر فرهنگی را بر اساس ارزش‌هایی که خودش دارد مورد قضاوت قرار دهیم. در نتیجه در این نوع نگاه همه چیز ما توسط فرهنگ تعیین می‌شود (ارزش‌ها، آنچه می‌دانیم و انجام می‌دهیم) و دیگر اینکه هیچ فرهنگی بر فرهنگ دیگری برتری ندارد و هر فرهنگ باید با معیارهای ارزشی و شناختی خودش مورد قضاوت قرار بگیرد. ارزش‌ها، شناخت و تجربه‌های ما به طور کلی از فرآیند فرهنگ‌پذیری و شکل‌گیری خود فرهنگ‌ها بوجود می‌آیند و در نتیجه می‌توان گفت همه چیز درون فرهنگ تعریف می‌شود. در نتیجه پرسش‌هایی مانند ارزش‌های چه کسی، واقعیت چه

کسی، تجربه چه کسی، واقعیت عینی چه کسی، پرسش‌هایی هستند که پاسخ‌های نهایی در مورد ارزش، واقعیت و تجربه را تعیین می‌کنند و نمی‌توان از ارزش یا دانشی مطلق سخن گفت یا از واقعیت و ارزشی مستقل از فرهنگ سخن گفت. در واقع نسبی‌گرایان فرهنگی نه تنها نمی‌خواهند بر تاثیر فرهنگ بر شکل‌گیری باورهای انسان‌ها سخن بگویند بلکه می‌خواهند اعتبار و توجیه باورها و ارزش‌ها را نیز وابسته و محدود به هر فرهنگ بدانند. مدعای دوم آنها به نسبی‌گرایی می‌انجامد. آنها می‌گویند که هر فرد در هر فرهنگی که زندگی می‌کند، با توجه به ویژگی‌های آن فرهنگ تجاربی خواهد داشت و بر اساس آن تجارب قضاوت و داوری‌هایی شکل می‌گیرد که خود این قضاوت و داوری هم مجدداً وابسته و برگرفته از همان فرهنگ است در نتیجه نمی‌توان گفت که قضاوت و داوری در یک فرهنگ در فرهنگ دیگری اعتبار دارد و هرگونه تلاشی برای این کار صرفاً تلاش برای سلطه فرهنگ خود بر دیگر فرهنگ‌هاست. تفاوت‌های میان ویژگی‌های یک فرهنگ از جمله هنجارهای فرهنگی و نوع نگاه آنها به مسائل باید چنان متفاوت باشد که حتی مقایسه میان آنها هم ممکن نباشد. ولی باور به این شدت و میزان از تفاوت میان

فرهنگ‌ها، باوری است که با واقعیت همخوانی ندارد. باید بگوییم صرف تاکید بر تفاوت به نسبی‌گرایی فرهنگی منجر نمی‌شود. چرا که تفاوت نظرات، ارزش‌ها و رفتارها دلیل بر درستی همه آنها نیست و می‌توان با معیاری از میان این نظرات، ارزش‌ها و رفتارهای متفاوت، درستی برخی و نادرستی برخی دیگر را نشان داد. تاکید بر تاثیر فرهنگ در شکل‌گیری ارزش‌ها و باورها و رفتارها نیز منجر به نسبی‌گرایی نمی‌شود. چرا که با وجود معیاری می‌توان میان این ارزش‌ها و باورها و رفتارهایی که از فرهنگ‌های متفاوت تاثیر گرفته‌اند داوری و درست را از نادرست جدا کرد. آنچه به نسبی‌گرایی می‌انجامد، این است که بگوییم معیار قضاوت و داوری هر فرهنگی مستقل و متعلق به خودش است. این یعنی نفی معیاری که بتوان بر اساس آن میان فرهنگ‌ها داوری کرد و تاکید بر این گفته که همه چیز توسط فرهنگ‌ها تعیین پیدا می‌کند، یعنی ارزش‌ها و باورهای افراد توسط فرهنگ‌هایشان تعیین می‌شود. تاکید بر اینکه هر فرهنگی ارزش‌های خودش را دارد و تنها بر اساس همان ارزش‌ها قابل داوری است، به نسبی‌گرایی می‌انجامد. در این نوع نگاه، فرهنگ حالت مطلق پیدا می‌کند که همه چیز را تعیین می‌کند؛

ارزش‌ها، باورها، دانش افراد، رفتار و اعمال آنها را. در چنین حالتی، فرهنگ چون امری مطلق بر همه چیز سیطره دارد و اگر کسی بتواند به بررسی فرهنگ بپردازد می‌تواند ریشه و منشا همه پدیده‌های مربوط به بشر را بفهمد و ارزیابی کند. در نتیجه مطلق‌گرایی در مورد ارزش و دانش، به مطلق‌گرایی در مورد فرهنگ‌ها انتقال یافته است. در نگرش‌های نسبی‌گرایانه مانند نسبی‌گرایی فرهنگی، جامعه‌شناسی‌گرایی، تاریخ‌گرایی و روانشناسی‌گرایی در واقع این‌طور تظاهر می‌شود که با مطلق‌گرایی مخالفت وجود دارد در حالی که مخالفت آنها با معرفت‌شناسی و عقل است، چرا که هر کدام تلاش دارند به جای معرفت‌شناسی و عقل، مطلق دیگری را معرفی کنند (فرهنگ، جامعه، تاریخ، روان). ولی چون هر فرهنگی متفاوت از دیگر فرهنگ‌ها در نظر گرفته شده، فرض بر این است که انسان‌شناس به جایی فراتر از این دو فرهنگ دست یافته، و از آنجا توانسته میان فرهنگ‌های متفاوت مقایسه‌ای انجام دهد و سپس اعلام کند که این فرهنگ‌ها اشتراکی با هم ندارند یا مقایسه بین آنها ممکن نیست. ایده‌آل علم، انسان‌شناسی یا هر علم دیگری، این است که از فرهنگ فراتر رفته و دیدگاهی عینی از پدیده‌ها به ما بدهد. اگر

انسان‌شناسی هم بخواهد علم در نظر گرفته شود، باید دست‌کم این پیش‌فرض را بپذیرد که ارائه توصیفی عینی از فرهنگ و فرهنگ‌ها ممکن است. در غیر این‌صورت، احتمالاً باید بگوید که انسان‌شناسی هم یک پدیده فرهنگی غربی است و بر اساس نسبی‌گرایی فرهنگی باید در همان فرهنگ هم باقی بماند و در دیگر فرهنگ‌ها یا پیرامون آنها به کار گرفته نشود. در نتیجه اگر انسان‌شناسی بخواهد با اتکا به داده‌های تجربی و دیگر ویژگی‌های فعالیت علمی در مورد فرهنگ‌ها ادعایی کند و در عین حال به نسبی‌گرایی فرهنگی هم التزام داشته باشد دچار تناقض می‌شود. گذشته از این، آیا ادعای «همه امور انسانی از فرهنگ برمی‌خیزند» به شکلی که مورد نظر نسبی‌گرا است، همین ادعا را به یک عنصر در یک فرهنگ خاص (فرهنگ لیبرال نسبی‌گرا) محدود نمی‌کند و اعتبار آن را به همین فرهنگ محدود نمی‌کند؟ اگر سخن نسبی‌گرای فرهنگی را بپذیریم، نمی‌توانیم در مورد همه فرهنگ‌ها سخنی بگوییم به شکلی که گویی توانسته‌ایم از فرهنگ خود فراتر برویم. اگر چه فراتر رفتن از فرهنگ خود ممکن است و هنگامی که در مورد فرهنگ‌ها یا پدیده فرهنگ سخنی می‌رانیم، این کار را می‌کنیم. مشکل

نسبی‌گرا این است که می‌خواهد هم در مورد فرهنگ‌ها و فرهنگ به طور کلی سخن بگوید و هم می‌خواهد بگوید فرهنگ همه چیز را تعیین می‌بخشد. برای ادعای اول او، او باید مطلق‌گرا باشد و باور داشته باشد که می‌توان به چنین دانش مطلق دست یافت و برای ادعای دوم باید نسبی‌گرا بود. در نتیجه نسبی‌گرای فرهنگی، در رویکرد خود به فرهنگ در دو سطح دچار تناقض است. اگر گفته شود که فرهنگ همه امور انسانی را تعیین می‌بخشد، آیا این سخن تنها در مورد یک فرهنگ و نوع نگاه یک فرهنگ خاص درست است و یا اینکه این مطلب را به عنوان یک فکت مطلق در مورد انسان‌ها و جوامع انسانی بیان می‌کنیم؟ در حالت اول که نسبی‌گرایی فرهنگی از آن حاصل نمی‌شود، چرا که باوری محدود به یک فرهنگ است. در حالت دوم هم دیگر این موضع نمی‌تواند نسبی‌گرایانه باشد، چرا که از مطلق سخن می‌گوید که در مورد همه انسان‌ها و امور انسانی صادق است.



همه امور انسانی است یا با آن می‌توان همه امور انسانی را تبیین کرد آنگاه بار اثبات بر دوش او خواهد بود و نمی‌توان صرفاً پیش‌فرضی چنین داشت. ادعای نسبی‌گرایی فرهنگی بر تفاوت‌های فرهنگی (با شدت و میزانی که مد نظرش است یا به هر میزان دیگری) نیز امری تجربی است که با مطالعه‌های میدانی متفاوت می‌توان به پاسخی برای آن دست پیدا کرد. باید بررسی کرد و دید آیا چنین تفاوت‌هایی و به این میزان یا هر میزان دیگری میان فرهنگ‌ها وجود دارد، آیا شباهت‌هایی میان آنها وجود دارد و غیره. مطالعات زیادی وجود ارزش‌های

این ادعا که همه چیز انسان‌ها توسط فرهنگ تعیین پیدا می‌کند ادعایی است تجربی و درستی آن باید بررسی شود. به عنوان مثال، آیا بیولوژی یا دیگر عوامل به اندازه فرهنگ یا حتی بیشتر از آن امکان تعیین بخشیدن به ابعاد متفاوت زندگی انسان را ندارند؟ این ادعا، شبیه دیگر ادعاهایی است که در هر شاخه علمی مطرح می‌شود، یعنی ادعاهایی که گاه حالت امپریالیستی پیدا می‌کنند. زیست‌شناسی که می‌گوید همه چیز انسان را بیولوژی او تعیین می‌کند، روانشناسی که می‌گوید با روان انسان همه چیز را می‌توان تبیین کرد، جامعه‌شناسی که مدعی است جامعه‌شناسی توانایی تبیین تمامی پدیده‌های مرتبط به بشر را دارد، انسان‌شناسی هم می‌تواند این شکل بیمارگونه را به خود بگیرد. هر نگرش و تخصص قلمروی خاصی دارد و هنگامی که هر یک بیش از ظرفیت خود را ادعا کند و بخواهد به تمامی بر دیگر قلمروهای علمی سلطه پیدا کند ما را از کسب معرفت در مورد برخی از وجوه واقعیت محروم خواهد کرد و توهم دانش به ما خواهد داد. این نوع امپریالیسم در میان دانشمندان هر رشته‌ای گاه دیده می‌شود ولی صرف چنین ادعایی هیچ یک از این امپریالیست‌ها را محق نخواهد کرد. اگر کسی بگوید فلان عنصر یا پدیده تعیین‌بخش به

میان فرهنگی را تایید می‌کنند.



اگر تعریف ما از فرهنگ به شکلی باشد که تمام فعالیت‌هایمان را پوشش دهد، یعنی ریاضی، هندسه، هنر، فلسفه، علم، دین، اخلاق و هر آنچه را که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم، تحت عنوان فرهنگ تعریف کنیم می‌توان این موضع را فرهنگ‌گرایی نامید، که در این نگرش فرهنگ مطلق است و همه چیز را تعیین می‌کند و پوشش می‌دهد. اگر فرهنگ را چنین تعریف کنیم، آنگاه فرهنگ سیستم بسته‌ای خواهد بود که تنها ممکن است محیط زیست (که آن هم خود طبق این تعریف دستخوش فرهنگ است، مثلا نحوه آبیاری، یا کشت و زرع بر محیط زیست ما تاثیر خواهد گذاشت) بر آن تاثیری بگذارد و در غیر این صورت خود بنیاد است. عوامل بیولوژیک و وراثتی نیز نمی‌توانند بخشی از فرهنگ باشند. هر آنچه را که ما به کودکان خود یاد می‌دهیم یا خود به عنوان کودک آموخته‌ایم، شاید بتوان به دید فرهنگ

نگریست. بخشی از فرهنگ ما این است که به کودکان ریاضی درس بدهیم، ولی از این نمی‌توان نتیجه گرفت که حقیقت‌های ریاضی به فرهنگ ما یا فرهنگ دیگری وابسته است. به همین شکل اگر بگوییم که فرهنگ ما بر عقلانیت تکیه دارد و امور را بر اساس عقل اداره می‌کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که عقلانیت امری فرهنگی است یا توسط فرهنگ تعریف می‌شود. شکی نیست که انسان ضمن تاثیرپذیری از محیط اطرافش، آن را تحت تاثیر نیز قرار می‌دهد و جنبه‌ای از این تغییرات تابع فرهنگ افراد است ولی محدودیت‌های بیولوژیک و طبیعی انسانها علاوه بر نیروی عقل‌ورزی و روانشناسی آنها نیز در این امور دخیل است. فرهنگ هم ساخته بشر است و بر انسان‌هایی که در یک فرهنگ به دنیا می‌آیند تاثیر می‌گذارد و آنها نیز بر آن تاثیر می‌گذارند. انسان جسم بی‌جان نیست که فرهنگی را دریافت کند و به همان شکل و بدون هیچ تغییری آن را به نسل بعدی منتقل کند. ولی چرا ما انسان‌ها فرهنگ داریم؟ فرهنگ به یک انسان تنها تعلق ندارد و نمی‌تواند یک امر انفرادی باشد بلکه فرهنگ ویژگی‌ای است که انسان‌ها به واسطه در گروه بودنشان به دست می‌آورند. برای پاسخ به این پرسش باید به طبیعت بشر رجوع کرد، انسان‌ها

طبیعتا موجوداتی هستند که در گروه زندگی می‌کنند و برای زندگی کردن در گروه با وجود زبان پیچیده انسانی شکل گرفتن فرهنگ ضروری است؛ پس فرهنگ خود نتیجه طبیعت بشر است. هر فرهنگی که با طبیعت بشر همخوانی بیشتری داشته باشد فرهنگ مطلوب‌تری است، هرچند برخی عوامل محیطی مانند آب و هوا نیز در تعیین فرهنگ موثر هستند. مثلا ممکن است به خاطر شرایط آب و هوایی ما روش خاصی را برای آبیاری اتخاذ کنیم که در حالت ایده‌آل یا حالت دیگری روش دیگری را برمی‌گزیدیم که با طبیعت نوع بشر همخوانی بیشتری داشته باشد. در نتیجه نمی‌توان از فرهنگ جدای از طبیعت بشر سخن گفت و نمی‌توان فرهنگ را بر همه امور بشر (طبیعت انسان که عقل را هم شامل می‌شود) تسلط بخشید و آن را مطلقا نامید که همه چیز را باید از طریق آن فهمید. فرهنگ به زندگی ما معنا می‌بخشد و به ما کمک می‌کند در یک اجتماع فهمی مشترک از جهان پیدا کنیم (این فهم پویا است و افراد متفاوت هر یک به سهم خود به آن می‌افزایند و در حالت ایده‌آل آن را بهبود می‌بخشند) و ارزش‌های خود را شکل ببخشیم و آن را به نسل‌های بعد منتقل کنیم. به عبارتی فرهنگ نوع مواجهه ما با دیگر

انسان‌ها و طبیعت را تعیین می‌کند هرچند این بدان معنا نیست که این نوع مواجهه دستخوش تغییر نیست یا نباید باشد.

یکی از ایرادهایی که معمولا به این نوع نگاه گرفته می‌شود این است که رژیم‌های سرکوبگر و ستمگری در دنیا وجود دارند، آیا با نسبی‌گرایی فرهنگی همچنان امکان محکوم کردن آنها وجود دارد؟ برخی از نسبی‌گرایان فرهنگی این نتیجه عجیب را خواهند پذیرفت. اگر بخواهند آن را محکوم است، نمی‌توانند به هنجاری فرافرهنگی یا مشترک میان فرهنگ‌ها اشاره کنند چرا که در آن صورت نسبی‌گرایی فرهنگی هم از بین خواهد رفت. ولی می‌توانند تاکید کنند که برای مبارزه با چنین معضلاتی باید بر اساس ارزش‌های همان فرهنگ با این معضلات رزمیده شود و نه اینکه مثلا یک فرهنگ، به بهانه آموزش ایستادگی علیه این معضلات، بر فرهنگ دیگری تسلط پیدا کند. ولی بر چه اساسی می‌توان ادعا کرد که هر فرهنگی ارزش‌هایی برای مبارزه با ستم و سرکوب دارد؟ در صورت نداشتن این ارزش‌ها، نسبی‌گرا مجبور است بپذیرد که چاره‌ای نیست و باید پذیرفت سرکوب و ستم در آن فرهنگ قابل قبول است و او هم آن را تایید کند، یا اینکه اگر همه فرهنگ‌ها ارزش‌هایی

ارزشی به عنوان یک ارزش فرافرهنگی و میان فرهنگی به ارزشی غیرنسبی باور پیدا می‌کند و بنابراین دیگر نسبی‌گرا نیست. دوم اینکه، مدارا چنان که در دوران ما تبلیغ می‌شود ارزشی لیبرال است که از فرهنگ غربی آمده، در نتیجه بر اساس نگاه نسبی‌گرای فرهنگی، اگر آنها مدارا را به عنوان اصلی فرافرهنگی تبلیغ کنند نه تنها دیگر نسبی‌گرا نیستند که در حال تحمیل ارزشی غربی به دیگر فرهنگ‌ها هستند، یعنی دقیقاً رفتار همان آفتی می‌شوند که با مطرح کردن نسبی‌گرایی می‌خواستند از شر آن خلاص شوند. در حالی که اگر نسبی‌گرای فرهنگی بخواهد به تجویز خودش پایبند باشد باید بگوید که مدارا یک ارزش لیبرال در فرهنگ غرب است و در همان فرهنگ اعتبار دارد و نمی‌توان آن را بر دیگر فرهنگ‌ها تحمیل کرد. در نتیجه، نسبی‌گرای فرهنگی نه می‌تواند مدارا را به عنوان ارزشی که باید در هر فرهنگی بین اعضای خود آن فرهنگ اجرا شود معرفی کند و نه می‌تواند مدارا را به عنوان ارزشی قابل اجرا میان فرهنگ‌های متفاوت، پیشنهاد کند. یعنی مثلاً نه می‌تواند به چینی‌ها بگوید که باید میان اعضای جامعه خودتان مدارا را رعایت کنید یا آزادی مذهبی داشته باشید و غیره، و نه می‌تواند به

برای مبارزه با سرکوب و ستم دارند می‌توان گفت که این فرهنگ‌ها اشتراکی دارند و در نتیجه مقایسه میان آنها ممکن است و نسبی‌گرایی فرهنگی منتفی خواهد شد. از آنجایی که ارزش‌های موجود در فرهنگ‌های متفاوت برای مبارزه با ستم و سرکوب،



در عین این اشتراک، تفاوت‌هایی هم با هم خواهند داشت، می‌توان با توجه به هدف مبارزه با سرکوب و ستم میان آنها داوری و برتری بین‌شان را بررسی کرد. مثلاً فرض کنیم در یک فرهنگ برای مبارزه با سرکوب از روش نفی خشونت و در فرهنگی دیگر تاکید بر خشونت مورد استفاده قرار گیرد، باید بررسی کرد و دید کدام یک موفق‌تر عمل می‌کند. با توجه به واقعیت‌های هر جامعه می‌توان تصمیم گرفت کدام روش برای از بین بردن ستم موثرتر است و غیره. در نتیجه مقایسه و تعیین بهتر و بدتر ممکن است. نسبی‌گرای فرهنگی نمی‌تواند بر «مدارا» یا «رواداری» به عنوان یک ارزش فرافرهنگی تاکید کند. اول اینکه با تاکید بر چنین

چینی‌ها بگویند که در مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها مثلاً فرهنگ کشورهای غربی یا آفریقایی هم به مدارا پایبند باشید. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌گوید که ارزش‌ها نسبی هستند و در نسبت با فرهنگ‌ها تعریف می‌شوند. فرض کنیم چنین باشد، یعنی فرض کنیم فکتی وجود دارد مبنی بر اینکه ارزش‌ها فرهنگی و نسبی هستند. چرا و چگونه باید از این فکت، ارزش احترام به همه فرهنگ‌ها یا اعتباردهی یکسان به تمام فرهنگ‌ها را استخراج کرد؟

تاکید مهم این است که برای بررسی و داوری هر فرهنگ باید با ارزش‌ها و جزئیات آن فرهنگ آشنا شد، به عبارت دیگر سعی نکنیم پیش از بررسی دقیق جزئیات و پیچیدگی‌های یک فرهنگ به داوری‌های ساده‌انگارانه در مورد آنها بپردازیم. ولی این توصیه بسیار مفید زمانی به عنصری خردستیزانه تبدیل می‌شود که بگوییم در نتیجه یا علاوه بر این تاکید مفید، هر ارزشی تنها درون هر فرهنگی اعتبار دارد. این نکته دوم منطقی است از آن تاکید و توصیه درست نتیجه می‌شود و نه به لحاظ عقلانی معتبر است. هنگامی که یک دانشمند می‌خواهد فرهنگ دیگری را مطالعه کند، باید ارزش‌های فرهنگی خودش را تا حد امکان دخالت ندهد، ولی همان دانشمند هم باید با مردمان

فرهنگی که مطالعه می‌کند ارزش‌های مشترکی داشته باشد تا بتواند آنها را بفهمد و نمی‌تواند آن ارزش‌های مشترک را کنار بگذارد و دوم اینکه تنها نوع مواجهه با دیگر فرهنگ‌ها، مواجهه دانشمند انسان‌شناسی نیست. توصیف‌های عینی که دانشمندان انسان‌شناسی از دیگر فرهنگ‌ها به ما می‌دهند بسیار مفید هستند، و در داوری ما نسبت به هر فرهنگی تاثیر گذار خواهند بود، ولی این بدان معنا نیست که تنها راه مواجهه با هر فرهنگ همین یک راه است. به عنوان مثال، یک فیلسوف که با هنجارها سر و کار دارد نیز به فرهنگ‌های متفاوت نظر دارد و بر این اساس به داوری میان آنها می‌پردازد. بدون شک این به این معنا نیست که هر فیلسوفی هر چه درباره فرهنگ‌ها گفته صحیح است، به هیچ عنوان، تنها تاکید بر این است که با نگاه فلسفی یا دیگر انواع نگاه هم می‌توان به فرهنگ‌ها نگرست و برخی از این نگاه‌ها هر چند بر توصیف‌های از جنس انسان‌شناسی تکیه خواهند کرد، ولی در سطح توصیف باقی نمی‌مانند و به تجویز روی می‌آورند. گذشته از این، این نکته که باید بدون تعصب و پیش‌فرض و پیش‌داوری سراغ یک فرهنگ رفت، خود یک هنجار غیرنسبی علمی است که در همه حال و برای همه کس باید برقرار

باشد، چه به سراغ فرهنگ الف بروید چه به سراغ فرهنگ ب بروید چه عضو این فرهنگ باشید یا آن فرهنگ.

اگر نسبی‌گرایی فرهنگی را با دقت بررسی کنیم در خواهیم یافت که ادعا می‌شود هر دانش، ارزش یا عملی تنها زمانی معتبر است که در یک فرهنگ پذیرفته شده باشد چرا که دانش، باور یا اعمال ما از درون یک فرهنگ سرچشمه می‌گیرند و مستقل از آن نیستند و زمانی می‌توان به داوری یک دانش، ارزش یا عملی پرداخت که در فرهنگی پذیرفته شده باشد و در فرهنگی جاری باشد. ولی اعتبار یک ارزش یا باور به خصوص را نمی‌توان با میزان پذیرفته شدن آن در فرهنگی تعیین کرد. چرا که تنها معیار برای قضاوت در مورد ارزش‌ها، دانش و اعمال انسان‌ها، واقعیت مشترکی نیست که در یک فرهنگ میان اکثریت یک فرهنگ یا حتی همه اعضای یک فرهنگ پذیرفته می‌شود. اینکه زمین به دور خورشید می‌چرخد درست است، مستقل از اینکه در هر فرهنگی در هر زمانی، این باور پذیرفته شده بوده باشد و یا چنین نبوده باشد.

یکی از ناکارآمدی‌های نسبی‌گرایی فرهنگی، غیرممکن ساختن مقایسه میان فرهنگ‌هاست؛

دست‌کم زمانی که نسبی‌گرایی بر مبنای تفاوت‌های فرهنگی ادعا کند هیچ‌گونه مقایسه‌ای میان فرهنگ‌ها ممکن نیست. از طریق مقایسه میان فرهنگ‌ها واقعیات بسیار زیادی را می‌توان آموخت، مثلاً می‌توانیم میان روش‌های مختلف تنظیم بازار در جوامع مختلف، اشکال مختلف آداب و معاشرت، انواع غذاها، نوع برخوردی که با دیگر اعضا دارند و ... مقایسه‌هایی انجام دهیم و با توجه به اهداف و آرمان‌های خود آنچه را برتر است، برگزینیم. جوامع متفاوت روش‌های متفاوتی برای برقراری امنیت دارند، نگرش‌های متفاوتی به جزا و قضاوت وجود دارد، ایده‌های برابری و آزادی به شکل‌های متفاوتی درون هر فرهنگ و میان فرهنگ‌ها مطرح شده و می‌شوند، از طریق مقایسه آنچه درون یک فرهنگ وجود دارد و آنچه در دیگر فرهنگ‌ها وجود دارد این امکان فراهم می‌شود اشتباهات و برتری‌های خود را بیابیم، و در صورتی که خرد بر ما حاکم باشد اشتباهات را برطرف و برتری‌ها را تثبیت و تقویت کنیم. محروم کردن یک فرهنگ از چنین تبادلاتی با دیگر فرهنگ‌ها که از طریق مقایسه و داوری ممکن می‌شود، کاری نابخردانه است.

در این شماره مجله ۴۲ به «پست‌مدرنیسم» پرداخته‌ایم. مقاله «از حقه سوکال چه باید

بیاموزیم» نوشته پل بوقوسیان یکی از مهم‌ترین مقاله‌هایی است که به در واکنش به ماجرای سوکال نوشته شده است. ماجرای سوکال از جمله رویدادهایی بود که بحث و گفتگوهای بسیاری را برانگیخت و منجر به شکل‌گیری پرسش‌های جدی پیرامون پست‌مدرنیسم شد. با وجود این، داوری اردکانی در کتاب «فلسفه در دادگاه ایدئولوژی» بدون آگاهی از واکنش فیلسوفان برجسته به ماجرای سوکال عنوان می‌کند «اما ظاهراً فیلسوفان اروپایی و آمریکایی و پست‌مدرن‌ها وقعی به شیرین‌کاری آقای سوکال ننهادند و ظاهراً به حکم حکمت، جواب جاهلان را خاموشی دانسته‌اند» (ص ۱۴۴) «یک استاد میانمایه فیزیک که فلسفه نمی‌داند به قول یکی از نویسندگان خودمان با «اهل راز دروغین» (منظور صاحب‌نظران پست‌مدرن است) شعبده کرده است» (ص ۱۴۵) «بیضه در کلاه آقای سوکال نشکسته و شعبده ایشان در میان غیراهل فلسفه موثر افتاده است» (ص ۱۴۵). فیلسوفان و دانشمندان بسیار دیگری نیز به ماجرای سوکال واکنش نشان داده‌اند، امیدواریم در مجال دیگری برخی دیگر از این نقدها را ترجمه و منتشر کنیم. در مقاله «مرگ پست‌مدرنیسم و فراسوی آن»، آلن کیربی از مرگ پست‌مدرنیسم سخن

می‌گوید و دوران موجود را دوران شبه‌مدرنیسم می‌نامد. او با خاطرنشان کردن اینکه آثار و اندیشه‌های پست‌مدرن مخاطب و تاثیرگذاری خود را از دست داده، ویژگی‌های دوران شبه‌مدرنیسم را ابتذال و بی‌اصالتی برمی‌شمارد. در مقاله «پست‌مدرنیسم مرده است» ادوارد داکس ضمن برشمردن دلایل خود مبنی بر مرگ پست‌مدرنیسم، از جمله آثار ویرانگر پست‌مدرنیسم را زیر سوال بردن معیار برمی‌شمارد. در جایی که معیاری مستقل و عقلانی وجود نداشته باشد، این بازار و قواعد آن است که تعیین‌کننده خواهد شد. چنین حالتی برای هنر، علم و فلسفه ویرانگر خواهد بود و آثار هنری، علمی و فلسفی چیزی جز کلایی قابل خرید و فروش نیستند. در مقاله «در دفاع از کلان روایت‌ها»، نویسنده به نقدهای پست‌مدرن‌ها به کلان روایتِ مارکسیسم می‌پردازد و سعی می‌کند نقدهای وارد را از نقدهای ناوارد جدا کند. پست‌مدرنیسم برای برخی انحراف جریان چپ و واکنشی ارتجاعی است، در حالی که برای برخی نوزایی و شکوفایی جریان چپ محسوب می‌شود. نویسنده با برشمردن «دیالکتیک روشنگری» نوشته آدورنو و هورکهایمر به عنوان نطفه پست‌مدرنیسم،

فرهنگی، ارسال کرد. این مقاله با عنوان «شکستن مرزها: به سوی هرمونوتیک تحولی جاذبه کوآنتوم»^۷ ادعا می‌کرد که مقاله‌ای دانشگاهی در مورد دلالت‌های سیاسی و فلسفی «پست‌مدرن» در نظریه‌های فیزیک قرن بیستم است. اما همان‌طور که نویسنده، خود بعداً در ژورنال لینگوآ فرانکا^۸ فاش کرد، مقاله او تنها ملغمه‌ای از اشتباه‌های دستوری، شعار و استدلال‌های ناپیرو^۹ بود که به هم وصله‌پینه شده بودند تا زیبا به نظر برسند و تحسین‌کننده‌ی گرایش‌های ایدئولوژیک ویراستاران متن اجتماعی باشند. پس از داوری پنج نفر از اعضای هیات تحریریه متن اجتماعی، نقیضه سوکال به عنوان اثر جدی دانشگاهی برای چاپ مورد قبول قرار گرفت. این مقاله در آوریل ۱۹۹۶، در یک شماره ویژه به انتشار رسید؛ ویژه‌نامه‌ای که به طور خاص به رد کردن اتهام عدم کفایت نقدهای وارده به علم از جانب مطالعات فرهنگی می‌پرداخت.

حقه سوکال به سرعت دارد جایگاه یک رسوایی موفق کلاسیک را می‌یابد که در ایالات متحده به طور گسترده مورد توجه رسانه‌های خبری قرار

در مجموع پست‌مدرنیسم را انحرافی در جریان چپ برمی‌شمارد. ■



از حقه سوکال چه باید بیاموزیم؟ پیامدهای زیان‌بار و تعارض‌های درونی نسبی‌گرایی «پست‌مدرن»

نوشته پل بوقوسیان

برگردان سمیه رضایی



در پاییز ۱۹۹۴، فیزیک‌دان نظری دانشگاه نیویورک، آلن سوکال^۵، مقاله‌ای را به ژورنال متن اجتماعی^۶، مجله‌ای پیشرو در حوزه‌ی مطالعات

^۸ Lingua Franca

^۹ non-sequiturs

^۵ Alan Sokal

^۶ Social Text

^۷ Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity

گرفته و در اروپا و امریکای لاتین هم به طور روز افزون به توجه به آن افزوده می‌شود. در ایالات متحده، بیش از بیست نشست عمومی در مورد آن برگزار شده و یا قرار است بشود. از جمله‌ی آنها نشست‌هایی در دانشگاه‌های پرینستون، دوک، و میشگان و نیویورک بودند که همه بیش از اندازه ظرفیتشان پر شده بودند. اما حقه سوکال واقعاً چه چیزی را نشان می‌دهد؟

از نظر من این حقه سه چیز مهم را نشان می‌دهد. اول این که دیدگاه‌های نه چندان منسجم نسبی‌گرایانه در مورد مفاهیم حقیقت و شواهد^{۱۰}، چنان که گمان می‌رفت، در دانشگاه‌های معاصر به طور گسترده مورد پذیرش قرار گرفته‌اند. دوم این که این امر دقیقاً همان پیامدهای زیان‌آور برای استانداردهای پژوهش علمی و مسئولیت فکری را در بر دارد که انتظار می‌رفت داشته باشد. در نهایت، لازم نیست هیچ یک از این دو ادعا حاکی از دیدگاه سیاسی خاصی باشند، به ویژه دیدگاهی محافظه‌کارانه.

تقریباً غیر ممکن است که به طور شایسته به اشتباهات فاحش مقاله سوکال بدون نقل کامل آن اشاره کنیم؛ اما در ادامه نمونه‌ای کوچک ذکر می‌شود. سوکال مقاله را با معرفی خود به عنوان فرد پست‌مدرن معتبری آغاز می‌کند: او دانشمندان را برای چنگ‌زدن مداوم به «دگمای تحمیل شده توسط هژمونی پسا‌روشنگری بر دیدگاه فکری غربی» مورد تمسخر قرار می‌دهد؛ که جهانی بیرونی وجود دارد، جهانی که ویژگی‌های آن مستقل از انسان‌ها است و انسان‌ها می‌توانند دانش مورد اعتماد - گرچه ناکامل و احتمالی - از آن ویژگی‌ها را با استفاده از «راه‌کارهای عینی و تنگناهای معرفت‌شناختی تجویز شده توسط (به اصطلاح) روش علمی» به دست آورند. او ادعا می‌کند که این «دگما» در حال حاضر با نظریه‌های نسبیت عام و کوانتوم مکانیک کاملاً زیرسوال رفته و مشخص شده که واقعیت فیزیکی «در نهایت سازه‌ای اجتماعی و زبانی» است. در حمایت از این ادعا، او تنها چند اعلام نظر از نیلز بور^{۱۱} و ورنر هایزنبرگ^{۱۲} - هر دو فیزیک‌دان - نقل می‌کند؛ نظراتی که با بحث‌های تخصصی در فلسفه علم در طی پنجاه

¹² Werner Heisenberg

¹⁰ evidence

¹¹ Niels Bohr

در کوانتوم مکانیک «تبیین یک شی واحد نیازمند دیدگاه‌های متنوع است» به این نتیجه می‌رسد:

در چنین موقعیتی، چگونه روحانیت سکولار «دانشمندان» دارای مدرک دانشگاهی ادعا می‌کند که بر تولید دانش علمی، سلطه بلامنازع دارد؟ از این رو، محتوا و روش‌شناسی علم پست‌مدرن در گسترده‌ترین معنای کلمه، حمایت فکری قوی برای پروژه سیاسی ترقی‌خواه فراهم می‌آورد: فراروی از مرزها، شکستن موانع، دموکراتیزه کردن رادیکال تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی.

او در پایان فراخوانِ بسطِ ریاضیات رهایی‌یافته هم‌خوان با ترقی‌خواهی می‌دهد؛ ریاضیاتی که مبتنی بر نظریه مجموعه‌های استاندارد (زرملو-فرانکل)^{۱۴} نیست و دیگر موجب محدود شدن جاه‌طلبی‌های ترقی‌خواه و پست‌مدرن علم فیزیک نوین نمی‌شود.

سوکال - توگویی این حرف‌ها کافی نبوده‌اند- مقاله‌اش را تا جایی که در هر صفحه جا می‌شود با قطعات کوچک‌تر از چرت و پرت‌های آشکار پر می‌کند. برخی از این‌ها به طور کامل ماهیت

سال گذشته ساده‌انگارانه بودن‌شان مشخص شده است.

در اینجا سوکال به حرارت بحث افزوده و به سوی موضوع اصلی‌اش پیش می‌رود که پیشرفت‌های اخیر در جاذبه کوانتوم - که نظریه‌ای نوپا در فیزیک است و هنوز در مورد آن ظن و گمان وجود دارد - بسیار فراتر رفته و نه تنها برای انکار عینیت حقیقت توسط پست‌مدرنیسم شواهد ارائه می‌کنند بلکه سرآغاز نوعی فیزیک هستند که به معنای واقعی کلمه «آزادی‌بخش» خواهد بود و خدمتی واقعی به آرمان‌های سیاسی ترقی‌خواهانه خواهد نمود. در اینجا «استدلال» او واقعاً مخاطره‌آمیز می‌شود، زیرا او سعی می‌کند نتایج فرهنگی و سیاسی را از فیزیک ذرات بسیار کوچک استخراج کند. استنباط‌های او تنها با استفاده از یک سری جناس‌های سرهم‌بندی شده (به ویژه بازی با واژه‌های «خطی» و «ناپیوسته»)، تشبیه‌های نخ‌نما، ادعاهای رک و بخش‌هایی که تنها می‌توان آنها را استدلال ناپیرو^{۱۳} نامید به هم مرتبط شده‌اند. به طور مثال، او بلافاصله پس از این مشاهده بور که

¹⁴ (Zermelo-Fraenkel) set theory

^{۱۳} پیتر استراوتون این اصطلاح را در مورد کانت به کار برده است، فردی که آثارش کمتر سزاوار این توصیف است.

می‌کند؛ نقل قول‌هایی که در ترکیب با اعتماد به نفس و پوچی اغلب حیرت‌آور می‌شوند.

صاحب‌نظران به این نکته خیلی توجه کرده‌اند که پذیرش چرت‌وپرت‌هایی که سوکال به طور استادانه به هم بافته، نشان‌دهنده بی‌سوادی ریاضیاتی و فلسفی [ویراستار ژورنال] بوده است. اما صحبت در مورد بی‌سوادی ویراستاران موجب نادیده گرفتن تمایز میان دو توضیح متفاوت از دلایلی می‌شود که شاید ویراستاران را به تصمیم در مورد چاپ اثر سوکال سوق داده است. یک توضیح این است که گرچه آنها معنای هر یک از جمله‌های مختلف این اثر را به صورت جداگانه به طور کامل دریافتند، آن جملات را محتمل یافتند؛ حال آنکه خود سوکال و در عمل هر فرد دیگری، مجموع اثر را محتمل نمی‌دانند. این کار ممکن است به ویراستاران مجله مهر غیرعادی بودن و دیوانه بودن بزند، اما انگیزه‌های آنها را مورد انتقاد و پرسش قرار نمی‌دهد. فرضیه دیگر این است که ویراستاران مجله بسیاری از جمله‌ها را نفهمیدند و در واقع از ابتدا در جایگاهی نبوده‌اند که محتمل بودن اثر را مورد ارزیابی قرار دهند. محتمل بودن یا حتی قابل فهم بودن

ریاضیاتی یا علمی دارند: از جمله این که مفهوم ثابت هندسی شناخته‌شده «عدد پی» متغیر است، یا این که نظریه عدد پیچیده^{۱۵} - که به قرن نوزدهم بازمی‌گردد و به دانش‌آموزان در مدارس آموزش داده می‌شود - شاخه‌ای جدید و گمان‌پردازانه از فیزیک ریاضیاتی است، این که توهم «میدان مورفوژنتیک»^{۱۶} ساخته و پرداخته افراد پیرو ایده‌های دوران نو^{۱۷}، به دلیل مصرف مواد، یک نظریه‌ی پیشرو در جاذبه کوانتوم است. موارد دیگر مربوط به دلالت‌های به اصطلاح سیاسی و فلسفی علم پایه هستند: این که نظریه میدان کوانتوم حدس و گمان‌های لاکان در رابطه با ماهیت فرد نوروژیک را تایید می‌کنند؛ این که منطق گنگ^{۱۸} در مقایسه با منطق کلاسیک برای آرمان‌های سیاسی چپ‌گرایانه مناسب‌تر است؛ این که قضیه بل^{۱۹} - نتیجه‌ای تکنیکی در اصول پایه کوانتوم مکانیک - از یک ربط فرضی میان نظریه کوانتوم و «نظم صنعتی در ابتدای دوره بورژوا» حمایت می‌کند. در سراسر مقاله، سوکال آزادانه و تایید‌آمیز از نوشته‌های نظریه‌پردازان پست‌مدرن، از جمله برخی از ویراستاران متن اجتماعی، نقل قول

¹⁸ fuzzy logic

¹⁹ Bell's theorem

¹⁵ complex number theory

¹⁶ morphogenetic field

¹⁷ New Age

استدلال‌های سوکال اصلاً به مخیله آنها خطوط نکرده است.

من فکر می‌کنم درست بودن فرضیه دوم روشن و خیلی مهم است. برای اینکه از طریق مثالی ببینم چرا، به این قطعه از مقاله سوکال توجه کنید:

دشوار است باور کنیم ویراستاری می‌دانسته اصطلاحات مختلف تشکیل‌دهنده این متن هر یک به چه معنا هستند، و هیچ ایرادی به این قطعه نگرفته باشد. زیرا، اصل برابری در نظریه مجموعه‌ها صرفاً تعریفی ارائه می‌کند که چه زمان دو مجموعه

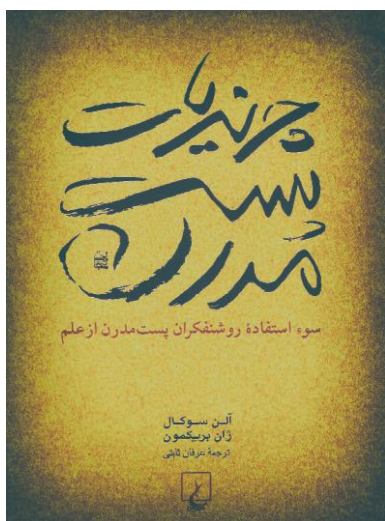


پل بوقوسیان

همان طور که فمینیست‌های لیبرال مکرراً با برنامه‌های حداقلی قانونی و اجتماعی در برابری زنان راضی می‌شوند و «طرفدار داشتن حق سقط جنین» هستند؛ ریاضیدانان لیبرال (و حتی برخی ریاضی‌دانان سوسیالیست) اغلب تنها با اضافه کردن اصل انتخاب، راضی به کار در چارچوب هژمونیک زرمو-فرانکل (که با توجه به ابداع آن در قرن نوزدهم شامل اصل برابری است) هستند. اما این چارچوب برای ریاضیات رهایی‌بخش به شدت ناقص است؛ چنان که خیلی وقت پیش کوهن در ۱۹۶۶ آن را ثابت کرده است.

یکسانند (وقتی اعضایشان مانند همدیگر باشد)؛ روشن است که این اصل ربطی به لیبرالیسم و در واقع، هیچ نوع فلسفه سیاسی ندارد. به طور مشابه، اصل انتخاب صرفاً بیان می‌کند که در صورتی که مجموعه‌ای از گروه‌هایی که اعضای متمایز از هم دارند وجود داشته باشد، همواره گروهی وجود خواهد داشت که حداقل یکی از اعضای هر یک از آن گروه‌ها عضو آن خواهد بود. این امر هم هیچ ربطی به موضوع انتخاب در بحث سقط جنین ندارد. اما اگر فردی بتواند نقل قول جمله نخست را با

ای که قرار بوده یکی از ژورنال‌های پیش‌رو در رشته اش باشد، به خودشان این اجازه را داده‌اند که چنان بی‌اعتنایی عظیمی به محتوا، حقیقت و محتمل بودن مقاله‌ای ارسالی و پذیرفته شده برای چاپ شدن داشته باشند؟



ویراستاران مشترک مجله، اندرو راس^{۲۱} و بروس رابینز^{۲۲} در توضیح گفته‌اند مجله‌ی «متن اجتماعی» به عنوان «مجله داورى‌نشده دارای جهت‌گیری سیاسی و تحلیل فرهنگی که توسط یک هیات تحریر گروهی تولید می‌شود»، همواره خود را به عنوان بخشی از سنت «مجلات کوچک» مستقل دیده است. اما به سختی می‌توان این توضیح را کافی دانست؛ فرض بر این است که حتی

استفاده از عشق پست‌مدرن به جناس و بازی با کلمات توضیح دهد – کاری که من نمی‌توانم انجام دهم – چطور می‌توان جمله آخر را توضیح داد؟ پل کوهن ثابت کرده مسئله‌ی وجود شماره‌ای بین دو شماره مشخص (اصلی ترا پایان^{۲۰})، توسط اصول نظریه مجموعه‌های زمرلو-فرانکل حل نشده است. چطور ممکن است کوهن ۱۹۶۶ مدرکی قابل باور برای ناکافی بودن نظریه مجموعه زمرلو فرانکل برای اهداف «ریاضیات رهایی‌بخش» باشد؛ گذشته از اینکه این ادعا دقیقاً چیست. آیا هر ویراستاری که بداند پل کوهن در ۱۹۶۶ چه چیزی را ثابت کرده به توضیح بیشتری در این جا نیاز نمی‌داشت تا رابطه میان آن دو را اندکی روشن‌تر کند؟

از آنجایی که می‌توان ده‌ها مورد مشابه از مقاله را نقل قول کرد – سوکال تمام تلاشش را می‌کند که سرنخ‌هایی را برای نشان‌دادن نیت واقعی‌اش در متن باقی بگذارد – رسیدن به این نتیجه‌گیری غیر قابل اجتناب است که ویراستاران «متن اجتماعی» نمی‌دانستند که بسیاری از جمله‌های مقاله سوکال به چه معنا هستند و اصلاً برایشان مهم هم نبوده است. چطور گروهی از دانشگاهیان ویراستار مجله

²² Bruce Robbins

²⁰ transfinite cardinal

²¹ Andrew Ross

برای مجلات دارای جهت‌گیری سیاسی هم واضح و قابل درک بودن مطالبشان باید مهم باشد.

به نظر من چیزی که راس و همکارانش باید می‌گفتند این بود که متن اجتماعی به معنای رادیکال‌تر و عمیق‌تر کلمه مجله‌ای سیاسی است:

تحت شرایط مناسب آمادگی دارد موافقتش با سوگیری سیاسی خاص بر هر معیار دیگری برای چاپ برتری یابد؛ از جمله این که چیزی اساسی مانند وضوح و قابل درک بودن محض می‌تواند نادیده گرفته شود. این چشم‌انداز که بتوانند در صفحات مجله‌شان نشان دهند که دانشمند علوم طبیعی - به ویژه یک فیزیک‌دان - با تمام قوا از آرمان آنان پشتیبانی می‌کند باعث شد از این واقعیت چشم‌پوشی کنند که نمی‌دانستند حمایتی که از آنها شده در واقع چه بوده است. و از نظر من، این مسئله اصلی مطرح شده در حقه سوکال است:

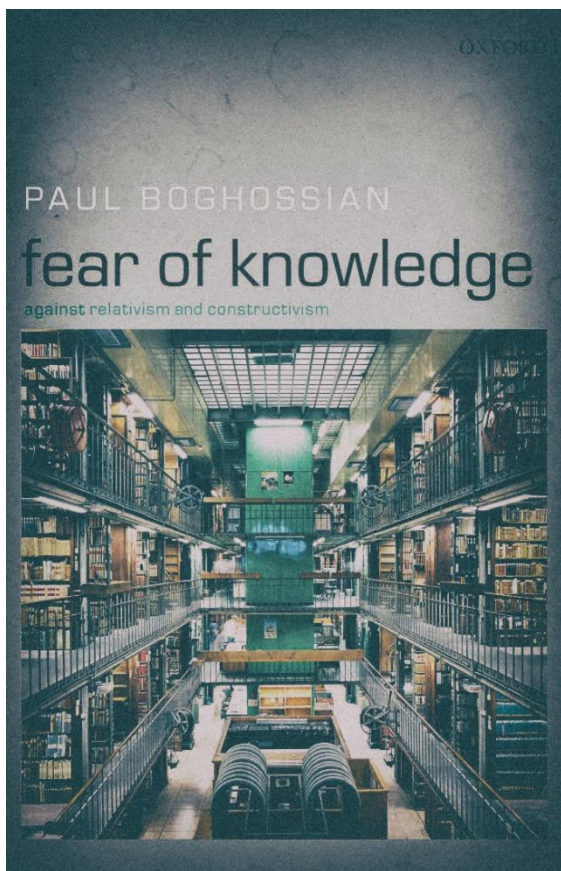
نه این که در میان دانشگاهیان بی‌سواد وجود دارد، بلکه این نوع خاص از بی‌سوادی که حاصل این است که به برخی معیارهای ایدئولوژیک اجازه داده شود که استانداردهای پژوهش علمی را چنان کامل زیرپا بگذارد؛ به حدی که حتی وضوح و قابل درک بودن هم ربطی برای قابل پذیرش بودن یک

استدلال نداشته باشد. چگونه، با توجه به تاریخچه معاصر و تاسف‌آور برداشت‌های ایدئولوژی‌زده از علم - به طور مثال لیسنکوئیسم در شوروی دوران استالین، یا انتقادهای نازی‌ها از «علم یهودی»- چنین عمل کردن دوباره مقبولیت یافته است؟

پاسخ کامل تاریخی داستانی طولانی است، اما شک چندانی وجود ندارد که یکی از مواد متشکله اصلی آن آتش دامن‌گیر، پخش شدن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه ساده‌لوحانه در مورد حقیقت و شواهد در بخش‌های گسترده‌ای از علوم انسانی و علوم اجتماعی است که به طور مشترک می‌توان آنها را «پست‌مدرنیست» تشخیص داد. این دیدگاه‌ها مجوزی برای جایگزین کردن معیارهای شناخته شده تاریخی در مورد اصطلاحات حقیقت، شواهد و استدلال با معیارهای ایدئولوژیک و سیاسی ارائه داده و برخی از روایت‌های عامه‌پسندتر از این دیدگاه‌ها، بر چنین جایگزینی‌ای اصرار هم می‌ورزند.

اغلب فیلسوفان این را می‌پذیرند که پژوهشگر کاملاً بی‌طرف وجود ندارد، پژوهشگری که بتواند به موضوعش کاملاً عاری از هر گونه مفروضات، ارزش‌ها یا تعصبات موجود از قبل بنگرد.

باور نمی‌کند، به معنای انکار این نیست که هیچ چیزی به طور عینی حقیقی نیست. اضافه بر این،



پذیرش این که هیچ پژوهشگری یا پژوهشی به طور کامل عاری از پیش‌داوری است نمی‌تواند به این معنا باشد که آن فرد نمی‌تواند کم یا بیش از پیش‌داوری‌های خود رها شود یا پیش‌داوری‌های او نمی‌تواند کم یا بیش مخرب باشد. پذیرش این که حقیقت همیشه تنها چیزی نیست که فردی در حال جستجوی آن است به معنای انکار این نیست که برخی افراد یا شیوه‌ها برای جستجوی حقیقت بهتر از دیگر افراد یا شیوه‌ها هستند.

پست‌مدرنیسم بسیار فراتر از این مشاهده تاریخ‌گرایانه می‌رود؛ چنان که پژوهشگر فمینیست لیندا نیکلسون^{۲۳} (بدون این ضرورتاً آن را تایید کند) توضیح می‌دهد:

ادعای سنتی تاریخ‌گرایانه مبنی بر اینکه هر کاوشی به ناچار تحت‌تاثیر ارزش‌های پژوهشگر است، مخالفت ضعیفی با هنجار عینیت و بی‌طرفی ارائه می‌دهد. حرکت رادیکال‌تر در چرخش پست‌مدرن این ادعا بود که خود معیاری که مرز میان درست و غلط را مشخص می‌کند، همراه با تمایزهای مربوط مانند علم و اسطوره یا فکت و خرافه، ذاتی سنت‌های مدرنیته بودند و نمی‌توان آنها را بیرون از آن سنت‌ها مشروع دانست. علاوه بر این، چنین استدلال شد که توسعه و استفاده از چنان معیارهایی همراه با گسترش دادن آنها به دیگر حوزه‌ها را باید به عنوان بازنمایی رشد و توسعه «رژیم‌های بخصوص قدرت» دانست. (از مقدمه نیکلسون به مجموعه مقالاتش با عنوان «فمینیسم و پست‌مدرنیسم»)

از نظر نیکلسون، تاریخی‌گرایی – هرچقدر هم که گسترده فهمیده شود – به این معنا نیست که حقیقت عینی وجود ندارد. پذیرش این که هیچکس هرگز چیزی را صرفاً به این دلیل که حقیقت دارد

²³ Linda Nicholson

این که تنها ابطال گردد. با توجه به این پس‌زمینه خیلی راحت می‌توان رفتار ویراستاران متن اجتماعی را توضیح داد.

گرچه سخت می‌توان درک کرد که چگونه ممکن است فردی دیدگاه‌هایی چنین افراطی داشته باشد، شیوع آنها در حال حاضر واقعیتی آشنا و مایه‌ی نگرانی است. مقاله‌ای در صفحه اول نیویورک تایمز در ۲۲ اکتبر ۱۹۹۶، نمونه‌ای اخیر این موضوع است. این مقاله در مورد تعارض میان دو دیدگاه راجع به خاستگاه مردم بومی آمریکا بود: شرح علمی باستان‌شناختی و شرحی که برخی از اسطوره‌های آفرینش بومی‌های آمریکایی ارائه می‌کنند. بر اساس شرح نخست، انسان‌ها برای اولین بار بیش از ۱۰۰۰۰ سال پیش با عبور از برینگ استریت از آسیا وارد آمریکا شدند. در مقابل، برخی از داستان‌های آفرینش بومیان آمریکا بر این استوار است که مردمان بومی از زمانی در آمریکا زندگی کرده‌اند که نیاکانشان از جهان زیرزمینی ارواح به سطح زمین عروج کردند. نیویورک تایمز به این اشاره کرد که بسیاری از باستان‌شناسان که میان تعهدشان به شیوه علمی و ارزش‌دادن به فرهنگ بومی مردد

از این رو، تاریخی‌گرایی نه به این ادعا صدمه می‌زند که هدف فرد باید رسیدن به نتیجه‌هایی باشد که مستقل از هر چشم‌اندازی از نظر عینی حقیقت دارند و موجه هستند و نه این ادعا را رد می‌کند که علم بهترین ایده‌ای است که تاکنون انسان برای رسیدن به آن هدف داشته است. تلاش پست‌مدرنیسم برای تنزل دادن درجه ممتاز معرفتی که علم اکنون به آن دست یافته است و در نتیجه مبهم کردن مرز میان علم و به اصطلاح دیگر راه‌های دانستن – به طور مثال اسطوره و خرافه – باید بسیار فراتر از تاریخی‌گرایی برود؛ باید تا انکار اینکه حقیقت عینی هدف منسجم ممکن هر پژوهشی است، پیش برود. در واقع، از منظر پست‌مدرنیسم، تدوین و کاربرد سخن‌پردازی درباره عینیت^{۲۴} به جای آن که تجسم متافیزیک و معرفت‌شناسی جدی حقیقت و شواهد باشد، نمایان‌گر بازی محض برای قدرت و راهی برای خاموش کردن «دیگر راه‌های دانستن» است. در نتیجه، بر اساس این دیدگاه، مبارزه علیه سخن‌پردازی درباره عینیت اساساً مسئله‌ای فکری نیست، بلکه سیاسی است: لازم است این سخن‌پردازی درباره عینیت شکست داده شود، نه

²⁴ the rhetoric of objectivity

هستند «به سوی نسبی‌گرایی پست‌مدرنی حرکت کرده‌اند که از آن منظر، علم فقط یکی از سیستم‌های باور موجود است.» از راجر آنیون^{۲۵}، باستان‌شناس بریتانیایی که برای مردمان زونی^{۲۶} کار کرده است، چنین نقل قول شده است: «علم تنها یکی از راه‌های بی‌شمار دانستن جهان است. [جهان‌بینی زونی‌ها] در مورد پیش از تاریخ به همان اندازه دیدگاه باستان‌شناسی اعتبار دارد.»

می‌تواند به همان اندازه‌ی نظریه باستان‌شناختی اعتبار داشته باشد، می‌توان به یکی از سه روشی خوانش کرد، که نظریه‌پردازان پست‌مدرن چندان تمایزی میان آنها قائل نمی‌شوند: به عنوان ادعایی در مورد حقیقت، به عنوان ادعایی در مورد توجیه، یا به عنوان ادعایی راجع به هدف. اما همان‌طور که خواهیم دید هیچ یکی از این ادعاها حتی ذره‌ای هم محتمل نیست.



چگونه می‌توان از چنین ادعایی سر درآورد؟ (سوکال اخیراً این مثال را در جلسه‌ای عمومی در نیویورک مطرح کرد و اندرو راس او را مورد بازخواست قرار داد که چرا بومیان امریکا را «محاومه» می‌کند. اما بحث در اینجا روی دیدگاه‌های بومیان امریکا نیست؛ بلکه در مورد پست‌مدرنیسم است.) این ادعا را که اسطوره زونی

اگر ادعا را در مورد حقیقت تفسیر کنیم، یعنی دیدگاه‌های زونی و باستان‌شناختی در مورد حقیقت هر دو به طور مساوی درست هستند. اما، چنین امری غیرممکن است، زیرا آنها یک‌دیگر را نقض می‌کنند. یکی می‌گوید یا به طور ضمنی به این اشاره دارد که اولین انسان‌ها در امریکا از آسیا آمدند؛ دیگری می‌گوید یا به طور ضمنی به این اشاره دارد که آنها از جای دیگری آمدند: از جهان زیرزمینی ارواح. چطور یک ادعا و انکار آن هر دو می‌توانند درست باشند؟ اگر من بگویم زمین صاف است و شما بر گرد بودنش اصرار داشته باشید، چطور ممکن است هر دو این سخنان درست باشند؟

²⁶ Zuni

²⁵ Roger Anyon

پست‌مدرن‌ها دوست دارند به چنین نکاتی چنین پاسخ دهند که هر دو ادعا می‌توانند درست باشند زیرا هر دو نسبت به یک چشم‌انداز حقیقت دارند و بیرون از چشم‌اندازها نمی‌توان در مورد حقیقت اصلاً بحث کرد. بنابراین، بر اساس چشم‌انداز زونی، اولین انسان‌ها در امریکا از جهانی زیرزمینی آمدند؛ و بر اساس چشم‌انداز علمی غربی، اولین انسان‌ها از آسیا آمدند. از آنجایی که هر یک نسبت به چشم‌اندازی حقیقت دارند، هر دو حقیقت دارند.

اما گفتن این که ادعایی بر اساس یک چشم‌انداز حقیقت دارد، به نظر روشی برای شیک ساختن این سخن است که فردی یا گروهی به آن باور دارد. مسئله اصلی این است که وقتی چیزی که من به آن باور دارم - حقیقت براساس چشم‌انداز من - در تعارض با چیزی است که شما به آن باور دارید - حقیقت براساس چشم‌انداز شما - چه باید گفت؟ به نظرم می‌آید یکی از چیزهایی که نمی‌توان گفت، به دلیل این که کاملاً پوچ و غیر قابل درک است، این است که هر دو ادعا حقیقت دارند.

این مسئله روشن است، اما می‌توان با به کار بردن این اصل در مورد این ادعا هم متوجه آن شد. فرض کنید: اگر ادعایی و نقطه مقابل آن هر دو به طور

مساوی حقیقت داشته باشند، به شرط آن که چشم‌اندازهایی وجود دارند که بر اساس آنها هر ادعا حقیقی محسوب شوند، بر این اساس، چون چشم‌اندازی وجود دارد - رئالیسم - که بر اساس آن یک ادعا و نقطه مقابل آن هر دو نمی‌توانند درست باشند؛ پست‌مدرنیسم باید بپذیرد که خود به اندازه چشم‌انداز متقابلش یعنی رئالیسم، حقیقت دارد. اما پست‌مدرنیسم نمی‌تواند چنین چیزی را بپذیرد: به جرات می‌توان گفت همه سخن پست‌مدرنیسم این است که رئالیسم نادرست است. بنابراین، می‌بینیم خود موضع پست‌مدرنیسم، که دیدگاهی در مورد حقیقت است، خودش را زیر سوال می‌برد: در خود چشم‌انداز پست‌مدرن، فکت‌هایی در مورد حقیقت به طور مستقل از یک چشم‌انداز معین مفروض انگاشته شده‌اند.

وقتی مقاله نیویورک تایمز در مورد زونی‌ها به عنوان ادعایی در مورد شواهد یا توجیه در نظر گرفته شود، چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد؟ بر اساس چنین تفسیری، چنین به نظر می‌رسد که داستان زونی و نظریه باستان‌شناختی هر دو با توجه به شواهد موجود به یک میزان موجه هستند. اکنون، برخلاف بررسی پیرامون حقیقت، ادعای نامنسجمی نیست

که یک ادعا و نفی آن هر دو به طور مساوی موجه باشند، به طور مثال، زمانی که شواهد اندکی برای هر دو طرف وجود داشته باشد. اما در وهله اول مسئله ما از این جنس نیست، چرا که بر اساس شواهد موجود، نظریه باستان‌شناختی بسیار بهتر از اسطوره زونی تایید شده است.

برای رسیدن به نتیجه نسبی‌گرایانه دلخواه، شخص پست‌مدرن باید ادعا کند که هر دو دیدگاه با توجه به قواعدی که در چشم‌انداز خود برای شواهد دارند به طور مساوی موجه هستند و باید اضافه کند که فکتی عینی وجود ندارد که بر اساس آن مشخص شود کدام مجموعه قواعد را باید برگزید. با توجه به نسبی کردن توجیه به قواعد شواهد مخصوص به یک چشم‌انداز، نظریه باستان‌شناختی نسبت به قواعد شواهد علم غربی موجه است و داستان زونی با توجه به قواعد شواهد به کار گرفته شده در سنت مرتبط اسطوره‌سازی موجه است. علاوه بر این، از آنجایی که هیچ قواعد مستقل از چشم‌اندازی وجود ندارد که بتوانند میان این دو گروه از قواعد داوری کنند، هر دو ادعا به طور مساوی موجه بوده و نمی‌توان میان آن دو دست به انتخاب زد.

بار دیگر، مشکلی که وجود دارد صرفاً در مورد محتمل بودن این امر نیست، بلکه مربوط به خودابطالی چنین موضعی است. فرض کنید که ما بپذیریم که هر قاعده‌ای برای شواهد به اندازه هر قاعده دیگری خوب باشد. در این صورت، هر ادعایی می‌تواند با تنظیم قواعدی مناسب در مورد شواهدی که با استفاده از آنها بتواند توجیه شود، موجه محسوب شود. در واقع، نتیجه این خواهد بود که ما می‌توانیم این ادعا را توجیه کنیم که هر قاعده‌ای برای شواهد به اندازه هر قاعده دیگری خوب نیست، و پست‌مدرنیست را مجبور کنیم که بپذیرد که دیدگاه‌هایش در مورد حقیقت و شواهد به اندازه‌ی رویکرد مخالفش موجه است. هرچند پست‌مدرنیست باید مدعی باشد که دیدگاهش از دیدگاه مخالفش برتر است، در غیر این صورت چه چیزی برای ارائه کردن به مخالفش خواهد داشت؟ از سوی دیگر، اگر بتوان گفت که برخی از قواعد برای شواهد بهتر از دیگر قواعدند، آنگاه باید فکت‌هایی مستقل از چشم‌انداز وجود داشته باشد که مشخص کنند چه چیزی قواعدی را بر دیگر قواعد برتری می‌بخشد و نسبی‌گرایی صددرصدی در مورد توجیه غلط است.

عوض داستانی جالب برای من تعریف کنید، این کار هیچ نیروی بالقوه‌ای برای زیر سوال بردن عینیت حرف‌هایی که هر یک از ما زده‌ایم یا کارهایی که کرده‌ایم، نخواهد داشت.

آیا ممکن است تز ضعیف‌تری وجود داشته باشد که در عین اینکه از این نسبی‌گرایی‌های ساده‌لوحانه قابل‌دفاع‌تر باشد، با این حال نتیجه‌اش ضدعینیت‌گرایی باشد؟ تصور چپستی چنین تزی دشوار است. به طور مثال، استنلی فیش، در تلاش برای بی‌اعتبار کردن تشریح منش پست‌مدرنیسم توسط سوکال، این اظهار نظر را (در نیویورک تایمز) منتشر کرده است:

«جامعه‌شناسان علم می‌گویند البته جهان واقعی و مستقل از مشاهدات ماست، اما شرح‌های داده شده از جهان توسط مشاهده‌گرانی ارائه می‌شوند و از این رو با توجه به توانایی‌ها، تحصیلات و آموزش‌هایی که دیده‌اند، نسبی‌اند. جهان یا ویژگی‌های آن سازه‌های اجتماعی نیستند بلکه واژه‌هایی که ما با استفاده از آنها جهان و ویژگی‌های آن را می‌شناسیم سازه‌های اجتماعی هستند.»

گاه پیشنهاد میشود که معنای مورد نظر این ادعا که اسطوره زونی «به همان اندازه معتبر» است ربطی به حقیقت یا توجیه ندارد بلکه مربوط به اهداف متفاوتی است که اسطوره در تقابل با علم به آنها می‌پردازد. بر اساس این خط فکری، علم تلاش می‌کند توصیف دقیقی از واقعیت ارائه دهد، در حالی که اسطوره زونی متعلق به قلمرو آیین‌های مذهبی و بنیان‌های هویت فرهنگی است. اسطوره قرار است اهداف نمادین، احساسی و آیینی داشته باشد که با توصیف صرف واقعیت متفاوت است. و در این صورت، ممکن است به خوبی به این اهداف نائل شود، به گونه‌ای که حتی شاید بهتر از رویکرد باستان‌شناس باشد.

مشکل این خوانش از «همان اندازه معتبر» این نیست که غلط است، مشکلی این است که ربطی به بحث ندارد: حتی اگر آن را بپذیریم نمی‌تواند به پیش‌برد آرمان پست‌مدرنیسم کمکی کند. زیرا اگر اسطوره زونی در رقابت با نظریه باستان‌شناختی - به عنوان شرحی دقیق از پیش از تاریخ - نباشد، وجود آن موجب شک و تردید در عینیت شرح ارائه‌داده شده توسط علم نخواهد شد. اگر من بگویم که زمین صاف است و شما هیچ ادعایی نکرده و در

ادامه بحث فیش این را اصلاً روشن نمی‌کند که منظور دقیق او از آنچه این نظر او نشان می‌دهد چیست؛ اما ادعاهای مشابه به این، توسط دیگر افراد به عنوان زیربنای استدلال علیه عینیت علم مطرح شده‌اند. استدلال‌های حاصل متقاعدکننده نیستند. بدیهی است که «واژگانی» که با آنها تلاش می‌کنیم جهان بشناسیم سازه اجتماعی هستند و از این رو، بازتابی از جنبه‌های مختلف ممکن توانایی‌ها، محدودیت‌ها و علایق ما هستند. اما نتیجه حاصل این نخواهد بود که آن واژه‌ها توان برآوردن معیارهای کفایت مرتبط به ابراز و کشف حقیقت‌های عینی ندارند.

می‌توان دلیل این امر را با استفاده از مثال خود فیش روشن کرد. شکی وجود ندارد که بازی بیس‌بال با مفاهیم به‌خصوصش پیرامون اینکه چه چیزی «توپ» و چه چیزی «ضربه» محسوب می‌شود، فکت‌های مختلف ممکن را در مورد ما به عنوان موجوداتی فیزیکی و اجتماعی بازنمایی می‌کند. اگر سازه‌های اجتماعی وجود داشته باشند، «توپ» و «ضربه» بخشی از سازه‌های اجتماعی هستند. اما هنگامی که این مفاهیم تعریف شوند - وقتی که محوطه ضربه مشخص شود - فکت‌های

کاملاً عینی در مورد اینکه ضربه چیست و توپ چیست، وجود خواهد داشت. (این واقعیت که داور آخرین تصمیم‌گیرنده است به معنای این نیست که او نمی‌تواند اشتباه کند).

به طور مشابه، انتخاب یک طرحواره مفهومی به جای طرحواره دیگر برای کار علمی، احتمالاً بازتاب‌کننده فکت‌های محتمل مختلف در مورد توانایی‌ها و محدودیت‌های ماست؛ از این رو، فرد متفکری با توانایی‌ها و محدودیت‌های متفاوت، به طور مثال، فردی از مریخ، ممکن است برایش طبیعی باشد که طرحواره‌ی دیگری را انتخاب کند. این بدین معنا نیست که طرحواره مفهومی ما برای ابراز حقیقت‌های عینی کفایت نمی‌کند. رئالیسم، تعهدی به تنها یک واژگان خاص ندارد که حقیقت عینی باید در چارچوب آنها بیان گردد؛ تنها چیزی که به آن تعهد دارد این ادعای ضعیف‌تر است که زمانی که واژگانی مشخص شد، از آن به بعد اینکه آیا اظهارات مبتنی بر آن واژگان درست هستند یا غلط، موضوعی عینی خواهد بود.

دو پازل باقی می‌ماند. با توجه به اصول اساسی پست‌مدرنیسم، چگونه رویکرد سیاسی آن ترقی خواهانه‌ای در نظر گرفته شد؟ و با توجه به این

که این اصول آشکارا ردکردنی هستند، چطور چنان مقبولیت گسترده ای پیدا نمودند؟

در ایالات متحده، پست مدرنیسم با جنبش معروف به چندگانگی فرهنگی ارتباط بسیار نزدیکی دارد و عموماً به عنوان پروژه‌ی اعتبار صحیح دادن به مشارکت فرهنگ‌ها و اجتماعاتی در نظر گرفته می‌شود که موفقیت‌هایشان از نظر تاریخی نادیده گرفته شده یا کم‌ارزش تلقی شده است. بر این اساس، پست مدرنیسم علاقه برخی افرادی که دارای حساسیت‌های ترقی‌خواه هستند جلب کرده است؛ زیرا منابع فلسفی مورد نیاز را برای جلوگیری از متهم کردن فرهنگ‌های تحت ستم به داشتن دیدگاه‌های نادرست و غیرقابل‌توجیه تامین می‌کند.

اما حتی تنها بر اساس بررسی‌های کاملاً سیاسی هم دشوار می‌توان دریافت که چرا رویکردی مناسب به چندگانگی فرهنگی تلقی شده است؟ زیرا اگر افراد قدرتمند نتوانند افراد تحت ستم را به این دلیل که مقولات اصلی معرفت‌شناختی به چشم‌اندازهای خاصی وابسته‌اند مورد انتقاد قرار دهند، به این نتیجه هم منتهی خواهد شد که افراد تحت ستم نمی‌توانند افراد قدرتمند را نقد کنند. تا

جایی که من می‌توانم تصور کنم، تنها راه چاره، در برابر چیزی که به نظر پیامدی به شدت محافظه‌کارانه است، این است که استاندارد دوگانه‌ی آشکاری را بپذیریم: اگر ایده‌ای مسئله‌دار جزو باورهای افراد در جایگاه قدرت - مانند باور به آفرینش در میان مسیحیان - باشد مورد انتقاد قرار گیرد ولی زمانی که افراد تحت ستم به آن باور داشته باشند - مانند باور به آفرینش میان زونی‌ها - انتقاد از آن ممکن نباشد. گرچه اخیراً این تمهیدی آشنا شده است، چطور ممکن است برای فردی با کم‌ترین درجه از صداقت فکری جذابیت داشته باشد؛ و چگونه ممکن است برای افراد دارای حساسیت‌های ترقی‌خواهانه - که قرار است آرمان‌های آنان را پیش ببرد - شدیداً توهین‌آمیز نباشد؟

در رابطه با سوال دوم، مربوط به مقبولیت گسترده پست مدرنیسم، پاسخ کوتاه این است که پرسش از حقیقت، معنا و عینیت از جمله دشوارترین و پردردسرتترین پرسش‌هایی هستند که فلسفه با آنها مواجه است و بدین جهت اغلب به راحتی مورد کژفهمی واقع می‌شوند. پاسخی طولانی‌تر شامل توضیح این می‌شود که چرا فلسفه تحلیلی، سنت

فلسفی غالب جهان انگلیسی‌زبان، قادر نبوده تاثیر اصلاحی موثرتری داشته باشد. به هر حال فلسفه تحلیلی اساساً برای بحث‌های جزئی و ظریفش در مورد مفاهیم در فلسفه زبان و نظریه معرفت شناخته شده است؛ همان مفاهیمی که پست‌مدرنیسم درباره‌شان به شدت دچار سوتفاهم است. آیا انتظار معقولی نیست که فلسفه تحلیلی تاثیر بزرگ‌تری روی کاوش‌های همسایگان فکری‌اش داشته باشد؟ و اگر چنین تاثیری نداشته است آیا شهرتش برای منزوی بودن تا حدی بر حق نبوده است؟ از آنجایی که فلسفه به عمومی‌ترین مقولات دانش می‌پردازد، مقولاتی که در هر حوزه پژوهش کاربرد دارند، غیر قابل اجتناب است که دیگر رشته‌های علمی به بازان‌دیشی مشکلات فلسفی بپردازند و عقاید فلسفی تدوین کنند. فلسفه تحلیلی موظف است اطمینان کسب کند که بینش‌های آن در مورد موضوعاتی که علاقه فکری گسترده به آنها وجود دارد، در دسترس عموم باشد و تنها محدود به طبقه کوچکی از خودی‌ها نشود.

توضیح صحیح برای این بیماری جاری هر چه که باشد، حقه آلن سوکال به عنوان جرقه‌ی اولیه‌ی طوفان اعتراض علیه واژگونی استانداردهای پژوهش

علمی و مسئولیت فکری است که بخش‌های بزرگی از علوم انسانی و علوم اجتماعی در حال حاضر دچار آن هستند. قابل توجه است که برخی از انتقاداتِ شدیداً تند و تیز توسط صاحب‌نظران فرهیخته جناح چپ بیان شده که نشان می‌دهد وقتی انحراف‌ها به این اندازه بنیادی باشند، اتحاد و همبستگی سیاسی دلیل حمایت نخواهد بود. هر فردی که هنوز به جدی بودن مشکل شک دارد تنها باید نقیضه سوکال را بخواند. ■

منبع:

Boghossian, Paul. A. "What the Sokal hoax ought to teach us." (1996). In Koertge, Noretta, ed. *A house built on sand: Exposing postmodernist myths about science*. Oxford University Press, 1998.

«پست‌مدرنیته» را با بررسی رابطه‌شان با داستان‌نویسی معاصر» معرفی خواهد کرد. این ممکن است موجب این تلقی گردد که پست‌مدرنیسم مربوط به دوره‌ی معاصر است، اما در واقع مقایسه نشان می‌دهد که مرده و دفن شده است.

فلسفه‌ی پست‌مدرن بر دیرپاب بودن معنا و دانش تاکید دارد. این اغلب در هنر پست‌مدرن به عنوان یک دغدغه نسبت به بازنمایی و یک آگاهی از خویشتن کنایه‌آمیز نشان داده می‌شود. و این استدلال که پست‌مدرنیسم پایان یافته، از مدتی پیش به طور فلسفی طرح شده است. هستند افرادی که اساساً اعلام کرده‌اند که ما برای مدتی به آرای پست‌مدرن باور داشتیم، ولی دیگر نه، و پس از این به واقع‌گرایی انتقادی باور خواهیم داشت. ضعف این تحلیل این است که بر دانشگاه (آکادمی)، بر شیوه‌ها و فرضیات فیلسوفانی تمرکز دارد که شاید در حال تغییر دیدگاهشان باشند و یا شاید هم نباشند - و افراد دانشگاهی بسیاری به سادگی تصمیم خواهند گرفت که در نهایت، ترجیح می‌دهند با فوکو (پست‌مدرنیست اصلی) بمانند تا اینکه سراغ چیز دیگری بروند. با این حال، با نگاهی



مرگ پست‌مدرنیسم

و فراسوی آن

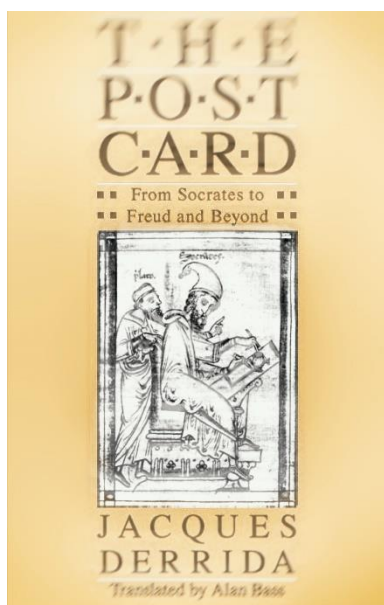
نوشته آلن کیربی

برگردان ناهید خاصی



من در برابر خود شرحی از یک بخش از برنامه‌ای درسی دارم که از وبسایت دانشکده‌ی زبان انگلیسی یک دانشگاه بریتانیایی دانلود شده و جزئیاتی از تکالیف درسی و یک فهرست مطالعه‌ی هفته‌به‌هفته برای بخش اختیاری «داستان‌های پست‌مدرن» را دربرمی‌گیرد. اینکه در اینجا نامی از دانشگاه نمی‌بریم به این دلیل نیست که این برنامه‌ی درسی به نوعی شرم‌آور است، بلکه به این خاطر است که به خوبی نمایانگر برنامه‌ها یا قسمتی از یک برنامه‌ای است که عملاً در هر دانشکده‌ی زبان انگلیسی کشور در سال تحصیلی آینده تدریس خواهد شد. این واحد درسی فرض می‌گیرد که پست‌مدرنیسم زنده، پررونق و پرشور است و عنوان شده که «مباحث عمومی «پست‌مدرنیسم» و

جانسون - و نتیجه همان می‌شود. همه‌ی آن‌ها تقریباً هم‌عصر اسمیتز^{۲۷}، به اندازه‌ی اپل سرشانه مد روز، و به اندازه‌ی دستگاه ضبط ویدیوی بتامکس^{۲۸} مدرن هستند. در این متن‌ها آشنایی با وجود موسیقی راک و تلویزیون تازه در حال رخ دادن است؛ در اکثر این متون حتی امکان‌پذیری



فناوری و رسانه‌های ارتباطی - موبایل، ایمیل، اینترنت، کامپیوترهایی که در هر خانه‌ای پیدا می‌شوند - را، که دانشجویان لیسانس امروزی بدیهی در نظر می‌گیرند، به خواب هم دیده نمی‌شود.

دلیل قدیمی بودن متون اصلی واحد درسی داستان‌های پست‌مدرنیسم انگلیسی، به تعبیری نسبی، احیا نشدن آن است. کافی است به بازار

به بیرون از حیطه‌ی آکادمی، یعنی به تولیدات فرهنگی رایج می‌توان به شکل قانع‌کننده‌تری مرگ پست‌مدرنیسم را نشان داد.

اکثر دانشجویان لیسانسی که امسال بخش «داستان‌های پست‌مدرن» را انتخاب می‌کنند، در سال ۱۹۸۵ یا بعدتر متولد شده‌اند، و همه به جز یکی از متون اصلی این بخش از برنامه‌ی درسی پیش از حیاتشان نوشته شده است. این متون نه تنها «معاصر» نیستند که در دنیای دیگری منتشر شده‌اند، پیش از اینکه این دانشجویان به دنیا بیایند: «زن ستوان فرانسوی»، «شب‌های سیرک»، «اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری»، «آیا آدم‌مصنوعی‌ها خواب گوسفند برقی می‌بینند؟» (و بلید رانر)، «نویز سفید»: این فرهنگ مادران و پدران این دانشجویهاست. برخی متون («کتابخانه‌ی بابل») حتی پیش از اینکه والدینشان متولد شوند، نوشته شده‌اند. این مجموعه را با دیگر آثار پست‌مدرن جایگزین کنید - «دلبنده»، «طوطی فلوربر»، «واترلند»، «حراج جنس شماره‌ی ۴۹»، «آتش کم‌فروغ»، «سلاخ‌خانه‌ی شماره‌ی ۵»، «لانارک»، «نورومنسر»، و همه‌ی آثار ب. س.

^{۲۸} Betamax video recorder

گروه موسیقی راک آلترناتیو انگلیسی دهه‌ی هشتاد (م. ۲۷)

والدینی است که مجبورند همراه کودکان نوپایشان تا آخر کارتونها را تماشا کنند. این سطحی است که پست مدرنیسم در آن فرورفته، منبع شیرینکاری حاشیه‌ای در فرهنگ پاپ شده که رده‌ی سنی زیر هشت سال را هدف قرار می‌دهد.

پست مدرنیسم چیست؟

من معتقدم این تغییر جهت، چیزی بیش از یک تحول در سلیقه‌ی فرهنگی است. صلاحیت، دانش، فردیت، واقعیت و زمان با تعبیری فهم می‌شدند که ناگهان و برای همیشه دگرگون شده است. امروزه شکافی بین اکثر مدرسان و دانشجویانشان وجود دارد، با دلایلی متفاوت مشابه آنچه در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پدیدار شد است. انتقال از مدرنیسم به پست مدرنیسم از هیچ به روزرسانی ژرفی در شرایط تولید و پذیرش فرهنگی ناشی نشد؛ همه‌ی آنچه که رخ داد، با مبالغه‌ی لفظی، این بود که آن دسته افرادی که زمانی «اولیس» و «به سوی فانوس دریایی» را نوشته بودند، در عوض «آتش کم فروغ» و «تالار خونین» را نوشتند. اما جایی در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ و اوایل دهه اول ۲۰۰۰، ظهور فناوری‌های تازه، ماهیت نویسنده، خواننده و متن،

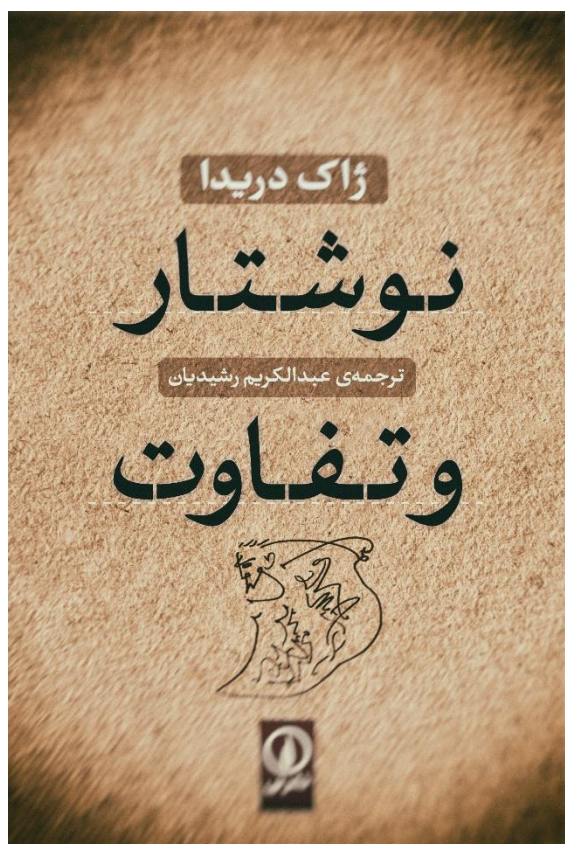
فرهنگی نگاهی بیندازید: رمان‌هایی را که در پنج سال گذشته منتشر شده بخريد، یک فیلم سده‌ی بیست و یکمی تماشا کنید، به آخرین موسیقی‌ها گوش دهید - مهم‌تر از همه فقط برای یک هفته بنشینید و تلویزیون تماشا کنید - و به سختی اثری از پست مدرنیسم خواهید دید. به همین شکل، می‌توان به کنفرانس‌های ادبی رفت (چنانکه من در ژوئیه رفتم) و ارائه‌هایی از یک دوجین مقاله را تا آخر بشنوید که هیچ اشاره‌ای به نظریه، دریدا، فوکو، و بودریار نمی‌کنند. حس نخ نما بودن، ناکارآمدی، و بی‌ربط بودن بسیار نظریه در میان دانشگاهیان، نیز گواهی بر عبور از پست مدرنیسم است. افرادی که محصولات فرهنگی‌ای تولید می‌کنند که دانشگاهیان و غیردانشگاهیان می‌خوانند، می‌بینند و گوش می‌کنند، پست مدرنیسم را کنار نهاده‌اند. گه‌گاهی متن فراروایت یا خودآگاه پدید خواهد آمد که با بی‌تفاوتی گسترده مواجه خواهد شد - مانند *لونار پارک برت ایستن الیس* - چنانکه رمان‌های مدرنیست، که حالا مدت‌هاست فراموش شده‌اند، همچنان در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۶۰ هم نوشته می‌شدند. تنها جایی که پست مدرن باقی مانده در کارتونها‌ی کودکان مانند «شرک» و «شگفت‌انگیزان» است که در واقع رشوه‌ای به

تلویزیون یا پرده‌ی سینما تاکید می‌کرد. جانشین آن، که من «شبه-مدرنیسم» می‌خوانمش، کنش فرد را شرط ضروری تولید فرهنگی می‌سازد. شبه-مدرنیسم تمام برنامه‌های رادیویی یا تلویزیونی یا بخشی از برنامه‌ها، و تمام «متونی» را دربرمی‌گیرد، که محتوا یا پویایی آن توسط بینندگان یا شنوندگان شرکت‌کننده ابداع یا هدایت می‌شود (اگرچه عبارات بینندگان یا شنوندگان شرکت‌کننده، با انفعال و تاکید بر دریافتی که در خود دارند، منسوخ شده‌اند: هر آنچه یک رای‌دهنده‌ی تلفنی برنامه‌ی برادر بزرگ^{۲۹} یا یک

و رابطه‌ی بین آنها را، به شدت و برای همیشه، بازسازی کرد.

پست‌مدرنیسم، مانند مدرنیسم و پیش از آن رمانتیسم، نویسنده را بتواره می‌کند (یعنی اهمیت اعلی را به نویسنده می‌دهد)، حتی زمانی که نویسنده برمی‌گزیند که خود را محکوم کند یا وانمود به از میان برداشتن خود کند. اما فرهنگ کنونی ما، دریافت‌کننده‌ی متن را بتواره می‌کند تا حدی که به بخشی از یا تمام مولف متن تبدیل می‌شود. خوشبینان ممکن است به این پدیده به دید دموکراتیک کردن فرهنگ بنگرند، بدبینان به ابتدال و پوچی دردآور محصولات فرهنگی که در آن نتیجه تولید می‌شوند (حداقل تاکنون) اشاره خواهند کرد.

بگذارید توضیح دهم. پست‌مدرنیسم فرهنگ معاصر را چشم‌اندازی در نظر می‌گرفت که فرد در برابرش بدون دفاع می‌نشیند، و درون این فرهنگ پرسش‌های مربوط به واقعیت پروبلماتیزه می‌شدند. از این رو پست‌مدرنیسم بر صفحه‌ی نمایش



برنامه‌ی مسابقه‌ی تلویزیونی^{۲۹}

طرفدار فوتبال که به برنامه ۶-۰-۶^{۳۰} زنگ می‌زند، انجام می‌دهد، آنها صرفاً بیننده و شنونده نیستند).

بنا به تعریف، محصولات فرهنگی شبه-مدرن نمی‌توانند وجود داشته باشند و وجود ندارند مگر اینکه فرد به طور فیزیکی در آنها مداخله کند. کتاب «آرزوهای بزرگ» وجود خواهد داشت چه کسی آن را بخواند چه نخواند. زمانی که دیکنز نوشتن آن را به اتمام رساند و ناشر در جهان نشرش داد، «متنیتِ مادی» آن - گزینش واژگانش - ساخته و تمام شد، هرچند معنای آن، چگونگی تفسیر آن، تا حد زیادی بستگی به برداشت افراد دارد. تهیه‌کنندگان این اثر، یعنی نویسنده‌اش، ناشرش و دیگران به تنهایی تولید مادی و ساختار آن را برگزیدند، قلمروی خواننده تنها شامل معنا می‌شد. از سوی دیگر «برادر بزرگ»، به عنوان یک متن فرهنگی شبه-مدرن نوعی، از نظر مادی وجود نخواهد داشت اگر هیچ کسی برای رای دادن به مسابقه‌دهندگان برنامه تلفن نکند. بنابراین رای دادن بخشی از متنیتِ مادی برنامه است - بینندگان تلفن‌کننده خودشان برنامه را می‌نویسند. اگر بینندگان این امکان را نداشتند که بخش‌هایی از «برادر بزرگ» را

بنویسند، احتمالاً به شکلی عجیبی به یکی از فیلم‌های اندی وار هول شباهت پیدا می‌کرد: خودنمایان جوان و عصبی که از جای خود تکان نمی‌خورند و در اتاق‌هایی ساعت‌های زیادی بی‌هدف حرف می‌زنند و غر می‌زنند. این یعنی آنچه «برادر بزرگ» به آنچه که هست تبدیل می‌کند، عملِ تلفن زدن بینندگان است.

برنامه‌های خبری معاصر نیز از مصادیق شبه‌مدرنیسم هستند، محتوایشان به طور فزاینده‌ای شامل ایمیل‌ها و پیام‌هایی است که حاوی نظرات فرستندگان پیرامون قطعات خبری است. اصطلاح فنی «تعامل» هم اینجا نامناسب است، چرا که تبادلی وجود ندارد: در عوض، بیننده یا شنونده وارد می‌شود - قسمتی از برنامه را می‌نویسد - و سپس عزیمت می‌کند، و به نقشی منفعل بازمی‌گردد. شبه-مدرنیسم شامل بازی‌های کامپیوتری هم می‌شود، که این بازی‌ها به طور مشابه، فرد را در محیطی قرار می‌دهند که در آنجا درونِ حدود از پیش تعیین‌شده، محتوای فرهنگی بسازد. این محتوا که عمل فردی بازی کردن است، به ازای هر بازیکن خاص متفاوت است.

فرد اجازه می‌دهند تا چیزی بهشان بیفزاید، مانند ویکیپدیا، یا از طریق بازخورد مشارکت کند، برای مثال سایت‌های رسانه‌ای. در تمام موارد، ویژگی ذاتی اینترنت است که شما می‌توانید به راحتی خودتان صفحاتی بسازید (مانند بلاگ‌ها).



آلن کیربی

اگر اینترنت و کاربردش شبه-مدرنیسم را تعریف می‌کند و بر آن مسلط است، عصر جدید همچنین شاهد بازسازی فرم‌های قدیمی‌تر بر اساس اصول آن [شبه-مدرنیسم] بوده است. سینما در دوران شبه-مدرن بیشتر و بیشتر به بازی‌های کامپیوتری شبیه می‌شود. تصاویر آن که زمانی از دنیای «واقعی» می‌آمد - تصاویر توسط کارگردانان زیرک قاب‌بندی، روشن، و تدوین شده و موسیقی متن رویش قرار می‌گرفته تا افکار و احساسات بیننده را هدایت کند - حالا به طور فزاینده‌ای با رایانه ساخته می‌شوند. و طرفدار دارد. جایی که زمانی قرار بود جلوه‌های ویژه موجب شود ناممکن، باورکردنی ظاهر شود، CGI^{۳۳} غالباً [به طور تصادفی] کاری می‌کند که امر ممکن مصنوعی به نظر برسد، مانند بیشتر قسمت‌های «ارباب حلقه‌ها» یا «گلادیاتور». جنگ‌هایی که هزاران نفر در آن

برترین پدیده‌ی فرهنگی شبه-مدرن، اینترنت است. کنش محوری آن این است که فرد با کلیک بر موس رایانه‌ی خود بین صفحات به طریقی حرکت می‌کند که تکرار ناپذیر است، مسیری را در میان تولیدات فرهنگی ابداع می‌کند که پیش از آن هیچ‌گاه وجود نداشته و دیگر بار وجود نخواهد داشت. این درگیر شدن در فرایند فرهنگی بسیار شدیدتر است از هر آنچه ادبیات می‌تواند عرضه کند، و به فرد احساس (یا توهم) انکارناپذیری از کنترل کردن، مدیریت، اجرا، و مشارکت در تولید فرهنگی می‌دهد. صفحات اینترنت تالیف‌شده نیستند بدین معنی که هر کسی بداند یا اهمیت دهد که چه کسی آنها را نوشته است. اکثریت آنها [محتوای اینترنتی] به فردی نیاز دارند که آن را به کار بیندازند، مثل استریت‌مپ^{۳۱} یا روت‌پلنر^{۳۲}، یا به

^{۳۳} Computer-generated imagery

^{۳۱} Streetmap

^{۳۲} Route Planner

شرکت داشته‌اند واقعا اتفاق افتاده است؛ سینمای شبه-مدرن موجب می‌شود که انگار آنها فقط در فضای مجازی رخ داده‌اند. و بنابراین سینما میدان فرهنگ را صرفا به کامپیوتر، به مثابه تولیدکننده‌ی تصاویرش، تسلیم نکرده، بلکه به بازی‌های کامپیوتری به عنوان الگویی برای نوع رابطه‌اش با بیننده نیز واگذار کرده است.

به طور مشابه، تلویزیون در عصر شبه-مدرن، نه تنها تلویزیون واقع‌نما^{۳۴} را (باز هم یک اصطلاح نامناسب دیگر)، بلکه همچنین کانال‌های خرید، و آزمون‌هایی را که بیننده به امید بردن پول تماس می‌گیرد تا به آنها پاسخ بدهد، ترجیح می‌دهد. همچنین پدیده‌هایی مانند سیفکس^{۳۵} و پیام‌نما^{۳۶} را ترجیح می‌دهد. اما بیشتر از آنکه بر وضعیت جدید افسوس بخوریم، مفیدتر است که راه‌هایی بیابیم تا این شرایط جدید را مجراهایی بسازیم برای دستاوردهای فرهنگی به جای این فضای تهی‌ای که در حال حاضر آشکار است. اینجا مهم است در نظر بگیریم که «فرم» ممکن است تغییر کند («برادر بزرگ» ممکن است بر خوشه بخشکد)، مسلما شرایطی که تحت آن افراد با صفحه‌ی تلویزیونشان

ارتباط برقرار می‌کنند و در نتیجه آنچه مجریان برنامه‌ها به نمایش می‌گذارند، تغییر کرده است. عملکرد صرفا «تماشایی» تلویزیون، همانند تمام هنرها، به یک امر حاشیه‌ای بدل شده است: آنچه در حال حاضر محوریت دارد کارِ درگیر، فعالانه و جعلی فرد است که زمانی [این فرد] گیرنده‌ی آن [تلویزیون] خوانده می‌شد. در کل، «بیننده» احساس قدرتمندی می‌کند و به راستی ضروری است؛ «نویسنده» به عنوان تعریف سنتی آن نیز، به وضعیت شخصی تنزل کرده که مولفه‌هایی می‌چیند تا دیگران درون آن مولفه‌ها فعالیت کنند، یا صرفا نامرتبط، ناشناس و حذف می‌شود؛ و «متن» هم با فوق‌العاده زودگذر بودنش و هم بی‌ثباتی‌اش مشخص می‌شود و «بیننده» آن را می‌سازد، حتی اگر نه محتوایش را، بلکه توالی آن را می‌سازد - «میدل‌مارچ» را با پرش از صفحه‌ی ۱۱۸ به ۳۱۶ به ۴۰۱ به ۵۰۱ نمی‌خوانید، ولی خواندن سیفکس به آن شیوه موجه است.

^{۳۶} Teletext

^{۳۴} reality TV

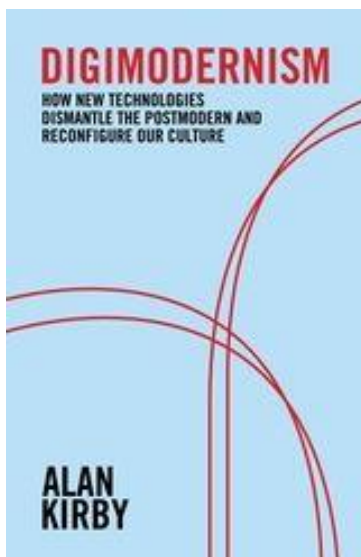
^{۳۵} Ceefax

ماند. بنابراین شبه-مدرنیسم غیرقابل تجدید و ناپایدار، مبتلا به فراموشی است: اینها فعالیت‌های فرهنگی در زمان حال هستند که هیچ مفهوم و حسی نه از گذشته و نه از آینده ندارند.

همان طور که اشاره کرده‌ام، محصولات فرهنگی شبه-مدرنیسم همچنین به طور فوق‌العاده‌ای مبتذل هستند. محتوای فیلم‌های شبه-مدرن فقط به اعمالی گرایش دارد که زندگی را ایجاد، و به پایان می‌رسانند. این بدوی‌گرایی کودکانه‌ی فیلم‌نامه‌ها در تقابل شدید با پیچیدگی عوامل فنی سینمای معاصر قرار می‌گیرد. اکثر پیام‌های متنی و ایمیل‌ها در مقایسه با آنچه افراد با هر سطحی از آموزش، در نامه‌هایشان به کار می‌بردند، بی‌روح است. یک ابتذال، یک بی‌مایگی و سطحی‌نگری بر همه چیز سلطه دارد. حداقل تاکنون، دوران شبه-مدرن، یک بیابان فرهنگی است. اگرچه ممکن است چنان به شرایط جدید عادت کنیم که بتوانیم آنها را جهت بیان هنری معنادار به کار بگیریم (و در این صورت برچسب تحقیرآمیزی که من به شبه-مدرنیسم اعطا کرده‌ام ممکن است دیگر مناسب نباشد)، در حال حاضر با طوفانی از فعالیت‌های انسانی روبه‌رو

دوام یک متن شبه-مدرن به طور غیرمعمولی کوتاه است. مثلاً برخلاف «فالتی تاورز»^{۳۷}، برنامه‌های تلویزیونی واقع‌نما را نمی‌توان در شکل اولیه‌ی خود تکرار کرد، چرا که تماس‌های تلفنی بینندگان با برنامه نمی‌تواند بازتولید شود و بدون امکان تماس بینندگان با برنامه، آنها به چیزی متفاوت و بسیار غیرجداب‌تر تبدیل می‌شوند. متون سیفکس بعد از چند ساعت از بین می‌روند. اگر پژوهشگران تاریخ صفحه‌ی اینترنتی‌ای را که به آن ارجاع داده‌اند، بیان می‌کنند، به این دلیل است که صفحات ناپدید می‌شوند یا به سرعت و به طور اساسی تغییر می‌کنند. نگه داشتن پیامک و ایمیل در شکل اولیه خود بسیار دشوار است؛ چاپ کردن ایمیل‌ها آنها را به چیزی باثبات‌تر، مانند نامه، تبدیل می‌کند، اما تنها با نابودی حالت اصلی و الکترونیکی آن. برنامه‌های رادیویی تلفنی، بازی‌های کامپیوتری - عمر مفیدشان کوتاه است و خیلی زود منسوخ می‌شوند. فرهنگی مبتنی بر این چیزها هیچ حافظه‌ای نمی‌تواند داشته باشد - مطمئناً حس کمرشکنی که میراث فرهنگی مدرنیسم و پست‌مدرنیسم را تشکیل می‌دهد نیز به یاد نخواهد

مجموعه‌ی کمدی تلویزیونی انگلیسی که از سال ۱۹۷۵ تا ۱۹۷۹ پخش شد.



تبدیل شده است، که ایده‌ی آلبوم را به عنوان یک اثر منسجم هنری - به مثابه‌ی کالبدی از معنای واحد - منسوخ می‌کند.

به نوعی، شبه-مدرنیسم چیزی غیر از یک انتقال تشویق شده به وسیله فناوری، به سوی مرکز فرهنگی چیزی که همیشه وجود داشته، نیست (به طور مشابه، فراروایت همواره وجود داشته است، اما هرگز آن گونه که پست‌مدرنیسم آن را بت کرد، برجسته نشده بود). تلویزیون همواره از مشارکت مخاطبان استفاده کرده است، درست همان طور که تئاتر و دیگر هنرهای نمایشی قبلا از آن بهره گرفتند؛ اما به عنوان یک گزینه، نه به عنوان یک ضرورت: مشارکت در برنامه‌های تلویزیونی شبه-مدرن، جزء ساختار آنهاست. صورت‌های فرهنگی بسیار «فعال» نیز از قدیم، مانند کارناوال و پانتومیم، وجود داشته‌اند. اما هیچ کدام از اینها به

هستیم که مولد تقریبا هیچ ارزش فرهنگی پایدار یا حداقل قابل بازتولیدی نیست؛ تولیداتی که انسان‌ها ممکن باشد دوباره به آنها نگاه کنند و یا پنجاه یا دویست سال بعد تحسینش کنند.

ریشه‌های شبه-مدرنیسم را می‌توان در طول سال‌های تحت سلطه‌ی پست‌مدرنیسم ردیابی کرد. برای مثال، موسیقی رقص و پورنوگرافی صنعتی (تجاری)، محصولات اواخر دهه‌ی ۷۰ و دهه‌ی ۸۰، که گرایش به عدم دوام، گرایش به پوچی در سطح معنایی و غیر تالیفی بودن (رقص بسیار بیشتر از پاپ یا راک) دارند. آن‌ها همچنین عمل «دریافت» خود را برجسته می‌کنند: موسیقی رقص باید رقصیده شود، پورن نباید خوانده یا تماشا بلکه باید/استفاده شود، به شیوه‌ای که توهم شبه-مدرن مشارکت کردن را به وجود آورد. طرفداران موسیقی در نسل گذشته، نوارهای موسیقی تلفیقی خلق می‌کردند که از پیش خبر از جایگزین شدن آلبوم کاملا طبق نظر هنرمند به عنوان متنی یکپارچه را با دانلود کردن و چیدمان قطعات آهنگ روی یک آپیاد به انتخاب شنونده می‌داد. اما تغییری رخ داده است، آنچه که سرگرمی حاشیه‌ای طرفداران [موسیقی] بود، به شیوه‌ی غالب و قطعی استفاده‌ی موسیقی

یک متن نوشتاری یا متن مادی دیگری به طور ضمنی اشاره نداشتند، و بنابراین در حاشیه‌ی فرهنگی بودند که آن متن‌های اصلی را بت می‌کرد؛ در حالی که متن شبه-مدرن، با تمام مختصاتش، به عنوان شکل مرکزی، غالب، و پارادایمی محصول فرهنگی امروزی عرضه می‌شود، اگرچه فرهنگ در حاشیه‌های خود هنوز انواع دیگر را می‌شناسد. همچنین این انواع دیگر نباید در مقابل «فعال بودن» شبه-مدرنیت، به عنوان «منفعل» خوار شوند. خواندن، گوش دادن، تماشا کردن همواره نوع فعالیت‌های خود را داشتند؛ اما فعالیت‌های متن‌ساز شبه-مدرن حالتی فیزیکی دارد و ضرورتی در فعالیت‌هایش در خصوص ساخت و ترکیب متن، و همچنین سلطه‌ای که تعادل فرهنگی قدرت را تغییر داده است، موجود است (توجه کنید که چگونه سینما و تلویزیون، گول‌های دیروز، در برابر آن تعظیم کرده‌اند). این هژمونی اجتماعی-تاریخی-فرهنگی قرن بیست و یکم را شکل می‌دهد. علاوه بر این، فعالیت شبه-مدرنیسم مشخصه‌ی ویژه‌ی خود را دارد: الکترونیک است و متنی، اما زودگذر.

کلیک کردن برای تغییر

در پست‌مدرنیسم فرد مانند قبل می‌خواند، تماشا می‌کرد، گوش می‌داد. در شبه-مدرنیسم فرد تماس تلفنی می‌گیرد، کلیک می‌کند، می‌فشارد، وب‌گردی می‌کند، برمی‌گزیند، حرکت می‌کند، دانلود می‌کند. یک شکاف نسلی در اینجا وجود دارد، که افراد متولد قبل و بعد از ۱۹۸۰ را قویا از هم جدا می‌کند. کسانی که دیرتر متولد شده‌اند همسالان خود را به عنوان افراد آزاد، خودمختار، مبتکر، بیانگر، پویا، قدرتمند، مستقل، و صدایشان را منحصر به فرد، مطرح و شنیده‌شده، ببینند: در مقابل پست‌مدرنیسم و همه‌ی آنچه پیش از آن بوده، نخبه‌گرایانه، و کسل‌کننده به نظر می‌رسد؛ یک مونولوگ دور و همهمه‌وار که آنها را سرکوب می‌کند و سد راهشان می‌شود. افرادی که پیش از ۱۹۸۰ به دنیا آمده‌اند ممکن است مردم را نه، ولی متونی را ببینند که یکی در میان، خشونت‌آمیز، پورنوگرافیک، غیرواقعی، مبتذل، بی‌روح، بر مبنای هم‌شکلی اجتماعی، مصرف‌گرا، بی‌معنا و بی‌مغز هستند (نگاه کنید به مزخرفاتی که برای مثال در بعضی صفحات ویکیپدیا وجود دارد، یا به فقدان پیش‌زمینه در سیفکس). از نظر آنها آنچه پیش از شبه-مدرنیسم وجود داشت، به طور فزاینده‌ای عصر طلایی هوشمندی، خلاقیت، عصیان و اصالت به

نظر خواهد رسید. از این رو، نام «شبه-مدرنیسم» نیز دلالت ضمنی دارد بر تنش بین پیچیدگی روش‌های فناورانه، و پوچی و جهالت محتوایی که منتقل می‌کند - لحظه‌ای فرهنگی که در حماقت این جمله‌ی کاربر تلفن همراه، «من در اتوبوس هستم»، خلاصه شده است.

در حالی که پست‌مدرنیسم «واقعیت» را زیر سوال می‌برد، شبه-مدرنیسم امر واقع را به طور ضمنی به عنوان «خودم» تعریف می‌کند که در حال حاضر با متون آن «تعامل می‌کند». بنابراین شبه-مدرنیسم اظهار می‌کند که هر کاری که می‌کند یا هر آنچه می‌سازد، همان واقعیت است، و یک متن شبه-مدرن ممکن است امر ظاهرا واقعی را در شکلی ساده و بدون پیچیدگی شکوفا سازد: داکیسوپ^{۳۸} با دوربین‌های روی دست^{۳۹} آن (که با نشان دادن افراد آگاه به نگریسته شدن، به بیننده توهم مشارکت می‌دهد)؛ دفتر^{۴۰} و پروژه‌ی جادوگر بلر^{۴۱}، پورنوگرافی تعاملی و تلویزیون واقع‌نما؛ سینمای جستارگرایی^{۴۲} مایکل مور یا مورگان اسپورلاک.

در کنار این دیدگاه جدید از واقعیت، روشن است که چهارچوب فکری غالب تغییر کرده است. در حالی که محصولات فرهنگی پست‌مدرنیسم به همان وضعیت تاریخی‌ای سپرده شده‌اند که مدرنیسم و رومانتیسم، و گرایش‌های فکری آن (فمینیسم، پسااستعمارگرایی و غیره) در محیط فلسفی جدید خود را منزوی می‌یابند. آکادمی امروزه، شاید خصوصا در بریتانیا، توسط فرضیه‌ها و اعمال اقتصاد بازار بسیار مستغرق شده که عمیقا غیرمحمول است که استادان دانشگاه به دانشجویانشان بگویند که در دنیایی پست‌مدرن سکونت دارند، دنیایی که کثرت ایدئولوژی‌ها، صداها، و دیدگاه‌های جهانی در آن قابل شنیدن است. دانشگاهیان که هر گامشان توسط اقتصاد بازار تعقیب گشته، نمی‌توانند کثرت را ترویج کنند مادامی که زندگی‌شان تحت سلطه‌ی آنچه در عمل به کوتاه‌فکری مصرف‌کننده می‌رسد، است. جهان در ده سال گذشته از نظر فکری گسترده‌تر نشده بلکه محدودتر گشته است. در حالی که لیوتار به محاق رفتن ابرروایت‌ها را می‌دید، شبه-مدرنیسم شاهد این است که ایدئولوژی اقتصاد بازار جهانی به سطح

^{۳۸} *The Blair Witch Project*

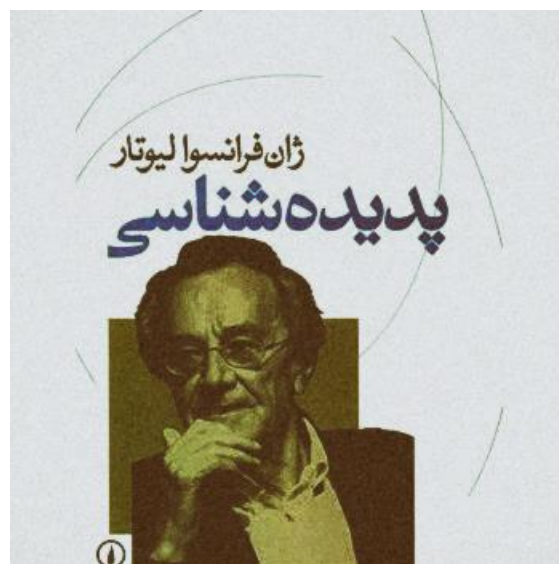
^{۳۹} *essayistic*

^{۳۸} Docu-soap

^{۳۹} Hand-held cameras

^{۴۰} *The Office*

یگانه و فوق‌العاده قدرتمند تنظیم‌کننده‌ی تمام فعالیت‌های اجتماعی ارتقا می‌یابد - انحصارطلبانه، دربرگیرنده‌ی همه چیز، توضیح‌دهنده‌ی همه چیز، سازمان‌دهنده‌ی همه چیز، به شکلی که هر دانشگاهی به طور ناگواری باید تصدیق کند. شبه-مدرنیسم البته مصرف‌گرایانه و بر مبنای هم‌شکلی اجتماعی است، نتیجه‌ی چرخانده شدن دور جهان در حال ارائه شدن و به فروش رسیدن.



ثانیا، در حالی که پست‌مدرنیسم طعن‌ورزی، زیرکی و بازیگوشی را با اشاراتشان به دانش، تاریخ و تناقض‌آمیزی، ترجیح می‌داد، وضعیت فکری معمول شبه-مدرنیسم جهل، تعصب و اضطراب است: بوش، بلر، بن‌لادن، لوپن و مانند آنها در یک سو، و توده‌های مردمی پرشمارتر ولی کمتر قدرتمند در سوی دیگر. شبه-مدرنیسم به دنیایی

تعلق دارد که بخشی کوچک از متعصبان مذهبی ایالات متحده، اکثریتی سکولار اما طبق تعریف بیش از حد مذهبی اسرائیل، و زیرمجموعه‌ای از مسلمانان متعصب به داخل آن نفوذ کرده، و در سراسر سیاره پراکنده شده است: شبه-مدرنیسم در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ متولد نشد، اما پست‌مدرنیسم در ویرانه‌هایش مدفون گشت. در این پیش‌زمینه شبه-مدرنیسم فناوری فوق‌العاده پیچیده را به دنبال بربریت قرون وسطایی می‌راند - آنچنان که در آپلود کردن ویدیوهایی از گردن زدن روی اینترنت، یا استفاده از تلفن‌های همراه برای فیلمبرداری از شکنجه در زندان می‌بینیم. فراتر از این، دیگران به این سرنوشت دچار می‌شوند که دائما مظطربند مبادا ترکش‌های این نبرد به آنها اصابت کند. اما این اضطراب سرنوشت‌باورانه بسیار فراتر از ژئوپلیتیک، در هر جنبه‌ای از زندگی معاصر بسط می‌یابد؛ از ترسی عمومی از فروپاشی اجتماعی و از دست دادن هویت، تا نگرانی عمیق حول رژیم غذایی و سلامتی؛ از غم و اندوه ناشی از ویرانگری تغییرات آب و هوایی، تا اثرات یک درماندگی و بی‌عرضگی تازه‌ی شخصی، که در نتیجه برنامه‌های تلویزیونی‌ای از قبیل چگونه خانه‌تان را تمیز کنید، چگونه پرورش فرزندان‌تان را پرورش دهید یا اینکه

بی‌وزن نو از درخودماندگی خاموش، جهان را از میان برمی‌دارد. کلیک می‌کنید، بر کلیدها می‌کوبید، «درگیر»، فروبلعیده‌شده، و تصمیم‌گیرنده هستید. شما متن هستید، هیچ کس دیگری وجود ندارد، هیچ «مولفی»؛ هیچ جای دیگری وجود ندارد، زمان و مکان دیگری نیست. شما آزادید: شما متن هستید: متن جایگزین شده است. ■



پست‌مدرنیسم مرده است

نمایشگاهی خبر از پایان پست‌مدرنیسم می‌دهد. اما پست‌مدرنیسم چه بود؟ و پس از آن چه می‌آید؟

نوشته ادوارد داکس

برگردان اصلان شریعتی



خبرهای خوبی دارم. آرام باشید و از باقی تابستان لذت ببرید و از نگرانی درباره‌ی اینکه کجای کارید و زندگی‌تان به چه سمتی می‌رود دست بردارید. چه

چگونه از پس مخارجتان برآید، سر برمی‌آورد. این جهل تکنولوژی‌زده شده کاملاً معاصر است: شبه-مدرنیست دائماً با آن سوی سیاره ارتباط برقرار می‌کند، اما نیاز دارد به او بگویند برای سالم ماندن سبزیجات بخورد، واقعیتی که در عصر برنز هم بدیهی بود. او می‌تواند جریان برنامه‌های تلویزیونی ملی را هدایت کند، اما نمی‌داند چگونه برای خود چیزی برای خوردن درست کند - امتزاج مشخصی از کودکانه و مترقی، قدرتمند و بی‌پناه. به دلایل مختلف، اینها افرادی هستند نمی‌توانند به فراروایت‌ها باور نداشته باشند، آنچه که لیوتار مشخصه پست‌مدرنیسم برمی‌شمرد.

این دنیای شبه-مدرن، که چنان ترسناک و به ظاهر غیرقابل کنترل است، به طور اجتناب‌ناپذیری میل به برگشت به بازی‌های بیچگانه با اسباب بازی‌ها را پرورش می‌دهد که این خود دنیای فرهنگی شبه-مدرن را توصیف می‌کند. در اینجا، حالت عاطفی معمولی، که جایگزین رادیکال آگاهی بیش از حد نسبت به طعن‌ورزی می‌شود، گیج و مبهوت است - حالتی که در آن توسط فعالیت‌تان بلعیده شده‌اید. به جای اختلال روانی مدرنیسم و خودشیفتگی پست‌مدرنیسم، شبه-مدرنیسم با خلق ناکجای

والاس^{۴۸} تاثیر پست‌مدرنیسم همه جا بوده و ادامه دارد. پست‌مدرنیسم اندیشه‌ی مسلط دوران ما بوده است.

پس پست‌مدرنیسم چه بود؟ خب بهترین راه برای سردرآوردن از پست‌مدرنیسم ارجاع به آنچه پیش از آن بوده یعنی مدرنیسم است. برخلاف روشنگری یا رمانتیسم، پست‌مدرنیسم (حتی در مقام واژه) جنبشی را که می‌خواهد به زیربکشد، فرامی‌خواند. بدین صورت، پست‌مدرنیسم ممکن است به شکل جوانه زدن دیرهنگام دانه‌های کهنتری دیده شود که هنرمندانی همچون مارسل دوشان^{۴۹} در دوره‌ی مدرنیسم دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ کاشتند. (با این نگاه، تخمین ویکتوریا و آلبرت برای آغاز پست‌مدرنیسم - ۱۹۷۰ - خیلی دیر است.)

بنابراین، اگر مدرنیست‌هایی چون پیکاسو^{۵۰} و سزان^{۵۱} بر طراحی، سلسله مراتب، استادانه بودن و یگانگی تاکید داشتند، پست‌مدرنیست‌های آن دوران مانند اندی وار هول و ویلیام دی کونینگ^{۵۲} به تکه‌چسبانی، بخت، درهم‌ریختگی و تکرار علاقه

خبری؟ خب در ۲۴ سپتامبر ما رسماً و با قطعیت می‌توانیم اعلام کنیم که پست‌مدرنیسم مرده است. تمام، به تاریخ پیوست. دوره‌ی دشواری در اندیشه‌ی بشر پایان یافته و کارش تمام شده است. من از کجا می‌دانم؟ چرا که این تاریخی است که موزه ویکتوریا و آلبرت آنچه که «نخستین گذشته نگری جامع» در جهان می‌نامد را افتتاح خواهد کرد: نام آن «پست‌مدرنیسم - استایل و فروپاشی ۱۹۷۰ - ۱۹۹۰» است. فریاد شما را می‌شنوم که می‌گویید صبر کن، آنها از کجا می‌دانند؟ و پست‌مدرنیسم چی بود؟ من نفهمیدم پست‌مدرنیسم چیست. هیچ‌گاه نفهمیدم. چطور ممکن است به پایان رسیده باشد؟ شما تنها نیستید. اگر یک واژه وجود داشته باشد که موجب سردرگمی، خشم، دشواری و خستگی همه شده باشد و ذهن همه‌ی ما را درگیر کرده باشد، همان پست‌مدرنیسم است. و با این حال، اگر پست‌مدرنیسم درست فهمیده شود، سرگرم‌کننده، هوشمند، بامزه و هیجان‌انگیز است. از گریس جونز^{۴۳} تا لیدی گاگا^{۴۴}، از اندی وار هول^{۴۵} تا گیلبرت و جرج^{۴۶}، از پل آستر^{۴۷} تا دیوید فاستر

⁴⁸ David Foster Wallace

⁴⁹ Marcel Duchamp

⁵⁰ Picasso

⁵¹ Cézanne

⁵² Willem de Kooning

⁴³ Grace Jones

⁴⁴ Lady Gaga

⁴⁵ Andy Warhol

⁴⁶ Gilbert and George

⁴⁷ Paul Auster

فراوان که در جستجوی گسست از گذشته بود و اینکار را با انرژی زیادی انجام دادند. یک رهایی رادیکال و تازه نتیجه‌ی این جنبش بود. پست‌مدرنیسم شورشی پرانرژی و حمله و راهبردی برای درهم‌شکستن بود. مجموعه‌ای از فعالیت‌های انتقادی و سخن‌پردازانه که در جستجوی برهم زدن تعادل سنگ‌بناهای مدرنیسم یعنی هویت، پیشرفت تاریخی و قطعیت معرفتی بود.

بیش از هر چیز، روشی برای اندیشیدن و ساختن بود که سعی داشت امتیاز ویژه را از هر باور مسلطی بزدايد و یکسان بودن سلیقه‌ها را انکار کند. همانند همه‌ی اندیشه‌های بزرگ نخست گرایش هنرمندان بود که رشد کرد و اهمیت اجتماعی و سیاسی یافت. آنگونه که ایهاب حسن^{۶۱} یک فیلسوف مصری-آمریکایی گفته است، از درون دوران ما «اراده‌ی پهناوری برای واسازی، تاثیرگذاری بر بدنه‌ی سیاسی، بدنه‌ی شناختی، تنانگی، بر روان فردی و بر تمامیت قلمروی گفتمانی غرب به جریان افتاده است.»

داشتند. اگر مدرنیست‌هایی مانند ویرجینیا وولف^{۵۳} از عمق و متافیزیک لذت می‌بردند، پست‌مدرنیست‌هایی چون مارتین امیس^{۵۴} سطح و کنایه را ترجیح می‌دادند. در مورد آهنگسازها، مدرنیست‌ها مانند بلا بارتوک^{۵۵} در بند آداب و شکل‌گرا بودند و پست‌مدرنیست‌هایی چون جان آدامز^{۵۶} بازیگوش و علاقه‌مند به ساختارشکنی بودند. به بیانی دیگر مدرنیسم منتقد هنری را ترجیح می‌داد، گرایش به اروپایی بودن داشت و با امور جهانی سر و کار داشت. پست‌مدرنیسم کالا و آمریکا را ترجیح می‌داد و هر فرصتی را که جهان عرضه می‌کرد با آغوش باز می‌پذیرفت.

در ابتدا پست‌مدرنیسم تنها کنایه‌آمیز، صرفاً ژست، گونه‌ای حقه‌ی هوشمندانه و شلم‌شوربایی محض خاطر شلم‌شوربا بودن نبود. بلکه بعدتر در آثار فرومایه‌تر از هنرمندان سطح پایین‌تر: مایکل نایمن^{۵۷}، تاکاشی موراکامی^{۵۸}، تریسی امین^{۵۹} و جاناناتان سفرن فوئر^{۶۰} چنین شد. در آغاز ولی هنرمندان، فیلسوف‌ها، زبان‌شناسان، نویسندگان و موسیقی‌دانان متعهد به جنبشی بودند با نیروی

⁵⁸ Takashi Murakami

⁵⁹ Tracey Emin

⁶⁰ Jonathan Safran Foer

⁶¹ Ihab Hassan

⁵³ Virginia Woolf

⁵⁴ Martin Amis

⁵⁵ Béla Bartók

⁵⁶ John Adams

⁵⁷ Michael Nyman

نمادین است. ای تی اند تی به عنوان خیانت به هر چیز مثبت و پیشرونده‌ای در نظر گرفته شد که از زمان جنگ به دست آمده بود. گسستی بود از این برداشت ضمنی مدرنیسم: ما همگی به سوی این آسمان‌خراش‌های درخشان قوطی کبریتی پیش می‌رویم که در نور خورشید می‌درخشند. این سنتوری کلاسیک که وسطش دایره‌ای بریده‌اند چیست؟ ورودی‌های قوسی وسیع با تزئینات گرانیتهی صورتی چیستند؟ معمار مورد نظر فیلیپ جانسون^{۶۴} بزرگ است، همان فیلیپ جانسونی که باید به یاد داشت زمانی به عنوان پرچمدار مدرنیسم در آمریکا شناخته می‌شد. جانسون در سال ۲۰۰۵ درگذشت ولی من همکار هنریش را ملاقات کردم. جودیت گرینبرگ^{۶۵} زنی که بر روی طراحی‌های اصلی با جانسون کار کرده بود و او تاثیر ساختمان را در حالی که از تالارهای با عظمتش می‌گذشتیم، برمی‌شمرد.

او توضیح داد که «فریاد مهیب اعتراض متوجه سنتوری شکسته، بالای ساختمان بود. آنها ازش متنفر بودند. افرادی بودند که در صفحه‌های روزنامه‌ها با یکدیگر دعوا می‌کردند، دعوایی

معماری احتمالاً ساده‌ترین راه برای دیدن برخی از این ایده‌ها در عمل است. در لندن، سینزبری وینگ گالری ملی ۶۲ (۱۹۹۱) مثال زدنی است: نماهای کلاسیک همه در تضاد با یکدیگر قرار گرفته‌اند و تاثیر اجزای بومی‌تر همچون ورودی‌هایی به شکل در انبار و پنجره‌های بلند را خنثی، تضعیف و در عین حال بر آنها تاکید دوباره دارند. بعضی از ستون‌ها تنها از یک سو قابل رویت هستند. انباشتگی وجود دارد، بر همه چیز زیادی تاکید شده و توی چشم می‌زنند. ترکیب، تلاقی و درهم ریختن سبک‌ها دیده می‌شود.



اندی وارمول

بحث‌برانگیزترین نمونه طراحی پست‌مدرن ولی ساختمان ای تی اند تی^{۶۳} در نیویورک است که در سال ۱۹۸۴ کامل شد. داستان واکنش‌ها به آن

⁶⁴ Philip Johnson

⁶⁵ Judith Grinberg

⁶² Sainsbury Wing of the National Gallery

⁶³ AT&T

اروپایی به چالش کشید. ساختمانی که ممنوعیت‌های پیشین را ترکیب کرد و در هم فروریخت. ولی در عین حال چیزی کاملاً تازه و رادیکال و در نتیجه ویرانگر بود، یک فتنه بود.

با این معرفی مختصر اکنون می‌توانیم کارهای هنری پست‌مدرن این دوره در جاهای دیگر را شناسایی کنیم. سرامیک‌های بتی وودمن^{۶۶} یک نمونه از اینها هستند. در کارهای او تصویر و شی همنشینی دارند و ارجاعاتی هم‌زمان به تاریخ رنگ و تاریخ سرامیک وجود دارد. ولی هیچ سبک و شکلی دست‌کم برای زمان طولانی برتری نیافته است. جنبش ممفیس-میلان (یک گروه طراحی و معماری ایتالیایی که اتور سوتساس^{۶۷} پایه نهاد) هم آثار پست‌مدرن مهمی تولید کردند. یکی از این نمونه کارها گنجهی کازابلانکا است که در ۱۹۸۱ ساخته شده است. این کار از پلاستیک لمینیت ساخته شده تا نشان دهد طراحی خود نمایشی، کیچ و سطحی است.

اما حمله علیه مدرنیسم تنها سلبی نبوده است. شاید ایجابی‌ترین و متقاعدکننده‌ترین نمونه‌ی

پرخاشگرانه، شخصی و کینه‌توزانه که اغلب هیچ ربطی به معماری نداشتند. برخی عریضه نوشتند. دیگران ما را محکوم کردند. تعداد زیادی از مردم به مسئولینی که اجازه ساختش را دادند حمله کردند... و ماجرا ادامه داشت.»

گرینبرگ جانسون را در حال بازگشت از سفری به ایتالیا با تصاویری از ساختمان‌های فلورانسی به یاد دارد و تحول بزرگی را که در تفکرش ایجاد شده بود، به خاطر می‌آورد. «با همه‌ی این شکست‌ها و بازتاب‌ها مدرنیسم توهمی از وجود توهم را می‌سازد، در حالی که در واقع تنها نمود مستقیم پول و قدرت است. ولی ما می‌خواستیم از شر آن رها شویم و چیز دیگری بگوییم. بازگشتی به آراستن شکل گرفت - و طنازی هم در آن بود - چیزی فراتر و بیش از شکل بی‌رحم ساختاری طراحی‌های قدیمی مدرنیسم. می‌توانید بگویید که ای تی اند تی، پست‌مدرنیسم را برای همه‌ی دنیا مجاز کرد. ساختمان به نماد آنچه از نظر معماری و شاید هم اجتماعی در حال رخ دادن بود، تبدیل شد.» این ساختمانی بود که پیش‌فرض مدرنیستی قدرت کاربردی را با ارجاع به سبک‌های کهن‌تر

⁶⁷ Ettore Sottsass

⁶⁶ Betty Woodman

در برابر دیدگان خودمان نوسازی می‌شوند. ما آنها را به شکلی شگفت‌انگیز و درخشان می‌بینیم. معانی، تاکیدات و پیشنهادهای تازه‌ای به دست می‌دهند. آن انرژی، انفجار، ترجیح‌زدایی از یک فرم رقص بر دیگری، آن بازنشانی ناهماهنگ، آن ارزیابی تازه که باید پس از اینها روی دهد، همه



مدونا

اینها با هم پست‌مدرنیسم ناب و زیبایی است.

فرهنگ عامه زمان ما هم با ایده‌های مشابهی سرو کار دارد. نمونه کلاسیک آن آهنگ دیوید بایرن^{۶۹} «ممکن است از خود بررسی: چه شد به اینجا آمدم؟» در تریلر «Stop Making Sense» تاکینگ هدز^{۷۰} در سال ۱۹۸۴ آمده است. او سپس می‌پرسد «حالا چرا فیلم؟» در حالی که کت مشهور بزرگی بر تن دارد و بعد تصاویر با پرسش بعدی «چرا این کت بزرگ؟» قطع می‌شود، آنگاه او شروع به رقصیدن می‌کند، ولی واقعا نمی‌رقصد تا پرسش

پست‌مدرنیسم — اگر دوست دارید پست‌مدرنیسم در اوج خود — را در دنیای رقص می‌توان یافت: به طور مشخص کار حقیقتاً جذاب «کلاسیسیم شدید» که رقص بزرگ کارول آرمیتاژ^{۶۸} در سال ۱۹۸۱ روی صحنه برد. نمایش با حضور ۴ نوازنده گیتار الکتریک و یک طبل‌زن روی صحنه آغاز می‌شود. آنها سروصدایی پانکی را که هیچ ریتم و ملودی مشخصی ندارد راه می‌اندازند. به خدا پناه می‌بریم. اما سپس رقصنده‌ها وارد می‌شوند و ناگهان اجرا یک جورهایی در حواس ما منفجر می‌شود. ما می‌فهمیم که هر آنچه پیشتر در رقص انجام می‌گرفت، دیگر هیچگاه شبیهش اجرا نخواهد شد. انرژی زیادی در صحنه وجود دارد. باله کلاسیک با رقص خیابانی ترکیب می‌شود، پانک با محلی، هیپ هاپ با لحظاتی از رقص دونفره و باز به باله بازمی‌گردند. در آن جست و خیز، ادا و اطوار و نمایش تنانگی وجود دارد. گاهی رقص‌ها به تنهایی و گاهی هم با هم می‌رقصند. ما باله کلاسیک را از منظر پانک، پانک را از منظر هیپ‌هاپ، هیپ‌هاپ را از منظر رقص محلی می‌بینیم. و بدین ترتیب با این کنارهم‌گذاری تاثیرگذار اجزای به تنهایی آشنا،

⁷⁰ Talking Heads

⁶⁸ Karole Armitage

⁶⁹ David Byrne

معنا سخنی گفته می‌شود - پست‌مدرنیسم این است.

خب حالا بگذارید با اعتماد به نفس بیشتر وارد باتلاق جامعه‌شناسی، فلسفه و سیاست شویم - بودریار^{۷۵}، دریدا^{۷۶}، فوکو^{۷۷} و غیره. پست‌مدرنیسم به عنوان عبارتی فلسفی اولین بار در کتاب «وضعیت پست‌مدرن» ۱۹۷۹ نوشته ژان فرانسوا لیوتار^{۷۸} متفکر فرانسوی ظاهر شد. لیوتار از ایده بازی‌های زبانی ویتگنشتاین^{۷۹} که می‌گوید «گروه‌های متفاوت زبانی یکسان را به شکل‌های متفاوت به کار می‌برند و این می‌تواند به نگرش‌های کاملاً مجزایی به جهان بیانجامد» بهره گرفت. مثلاً یک کشیش در مقایسه با یک دانشمند ممکن است از واژه «حقیقت» به شکلی کاملاً متفاوت استفاده کند و فهم دانشمند هم این واژه با فهم پلیس از این واژه متفاوت است، همانطور که روزنامه‌نگار، فیلسوف و هنرمند هر یک به روشی متفاوت از این واژه بهره می‌برند. بدین ترتیب مفهوم یک دیدگاه جهان‌شمول غالب یکتا از جهان - یک روایت غالب (یا در زبان لیوتار فراروایت) از بین می‌رود. روایتی

بعدی مطرح می‌شود «این حرکات عجیب چیست؟» و به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند. یا باز مثلاً در ویدئو ۱۹۸۸ ننه چری^{۷۱} «Buffalo Stance» که به ما می‌گوید «هیچ مرد پولداری نمی‌تواند عشق من را به چنگ آورد» در حالی که چری یک نشان دلار طلایی را به گردنش آویخته آهنگ متوقف می‌شود تا چری با لهجه انگلیسی بگوید «می‌دانید که چه می‌گویم؟» نقطه اوج پاپ پست‌مدرن قطعاً مدونا^{۷۲} است. او لحظه‌ای مرلین مونرو^{۷۳} است، لحظه دیگر مارلین دیتریش^{۷۴}؛ او سادومازوخیست، باکره، دختر مادی‌گرا، و صلیب بر گردن است. سنت‌شکنی است که با شور به سنت‌شکنی فرا می‌خواند، یک تغییرشکل‌دهنده‌ی ابدی که تمام وسواسش بدنش است؛ یک تصویرساز؛ او باهوش و پراستقامت است؛ ولی بازیگری افتضاح، رقص دست و پا چلفتی پرحرکت و خواننده‌ای غیراستثنایی است. پیرایش بیش از حد، شهرت یک‌شبه، ارجاع دادن‌ها، کنار هم گذاشتن تصاویر، دخالت دادن خودآگاهانه شدید مخاطب و همه این بی‌معنایی در حالی که از خود

⁷⁶ Derrida

⁷⁷ Foucault

⁷⁸ Jean-François Lyotard

⁷⁹ Wittgenstein

⁷¹ Neneh Cherry

⁷² Madonna

⁷³ Marilyn Monroe

⁷⁴ Marlene Dietrich

⁷⁵ Baudrillard

یکتا، جایگاهی برتر، یا دستگاه و نظریه‌ای که برتر باشد وجود ندارد. از این رو، لیوتار می‌گوید همه روایت‌ها در کنار هم همزیستی دارند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. این تلاقی روایت‌ها جوهره‌ی پست‌مدرنیسم است. (لیوتار از پیروان مارکسیسم - یکی از نیرومندترین فراروایت‌های عصر مدرن - بود. ولی او از مارکس روی‌گردان شد. از این زاویه، دست‌کم بخشی از خاستگاه تفکر پست‌مدرن را می‌توان در مخالفت با میل به تمامیت‌خواهی سراغ کرد - تصادفی هم نیست که تمامیت‌خواهی در دهه بیست و سی سده بیستم در نیرومندترین شکل خود وجود داشت). متأسفانه، ۷۵٪ باقی چیزهایی که درباره پست‌مدرنیسم نوشته شده بی‌معنا، نامنسجم، خودمتناقض و یا به گونه‌ای نمایانگر مزخرفاتی است که دنیای آکادمیک زبان‌شناسان و فلسفه‌قاره‌ای در غرب را برای مدت طولانی به خود مشغول داشته است. ولی همه مطالب چنین نیستند.

دو نکته مهم وجود دارد. اول اینکه پست‌مدرنیسم در واقع تنها حمله‌ای به روایت‌ها یا شکل‌های غالب هنری نیست، بلکه بیشتر حمله‌ای به گفتمان اجتماعی غالب است. همه‌ی هنر فلسفه است و همه‌ی فلسفه سیاسی است. و مقابله

معرفت‌شناختی پست‌مدرنیسم، این ایده‌ی امتیاززدایی از هر معنایی، این ایده که تمام گفتمان‌ها اعتبار یکسان دارند، منجر به دستاوردهایی در جهانی واقعی برای بشریت شده است. زیرا هنگامی که گفتمانهای غالب را به چالش می‌کشید، در عین حال به گروه‌های به حاشیه رانده شده و زیردست نیز فرصتی برای سخن گفتن می‌دهید. و از این رو می‌توان دید چطور پست‌مدرنیسم جامعه غرب را کمک کرده تا «سیاست تفاوت» را بفهمد و در نتیجه ناعدالتی‌های هولناکی را که پیش از این نادیده انگاشته شده یا بدیهی خوانده می‌شدند را به گونه‌ای قابل قبول اصلاح کند. شما باید به گروه‌های شدیداً مذهبی راست یا به گونه‌ای از مکاتب فکری غیرانسانی و غربیاً مبهم تعلق داشته باشید، تا این را باور نکنید که به عنوان مثال با فرض گرفتن جدایی گفتمان‌های فکری، چگونه سیاست‌های مربوط به جنسیت، نژاد و سکسوالیته بسیار بهبود یافته‌اند. گذار از جامعه‌ی بیمار جنسیت زده، نژادپرست و همجنس‌گراهراس به جامعه‌ای که برای برابری قانون‌گذاری می‌کند و آن را ترویج می‌کند، امری کاملاً خوب است و در این مورد هیچ سوال و شبهه‌ای وجود ندارد.

نکته دوم از این هم عمیق‌تر است. هدف پست‌مدرنیسم بیش از فراخوان ارزش‌گذاری مجدد ساختارهای قدرت بود. پست‌مدرنیسم می‌گوید خود هر یک از ما چیزی بیش از آن ساختارها نیستیم. پست‌مدرنیسم به ما می‌گوید نمی‌توانیم خود را از خواسته‌ها و هویت‌هایی که این ساختارها و گفتمانها به ما تحمیل می‌کنند رها کنیم. بدرود روشنگری، به امید دیدار رومانتیسم. پست‌مدرنیسم مدعی است از درون مجموعه مختصاتی از نقشه‌ها - طبقه، جنسیت، مذهب، قومیت، و جایگاه - حرکت می‌کنیم و این مختصات در واقع تنها هویت‌هایی هستند که ما داریم. ما کاملاً برساخته‌ایم. چیز دیگری در کار نیست. و این خلاصه‌ی ساده‌سازی شده‌ای بود از چالش اصلی پست‌مدرنیسم که بر سفره بزرگ اندیشه‌های بشری آورد، چرا که بازی را به‌طور کلی از تعیین سرنوشت خویش (کانت^{۸۰} و دیگران) به تعیین سرنوشت توسط دیگری تغییر داده است. من برساخته‌ام پس هستم. اما این‌جا به دشوارترین پرسش خود می‌رسیم: ما چگونه می‌دانیم پست‌مدرنیسم به پایان رسیده و چرا؟

بگذارید به خط مقدم، دنیای هنر، بازگردیم. تاثیر پست‌مدرنیسم در حال از بین رفتن یا کمرنگ شدن نیست. به هیچ وجه، نمی‌توانیم آنچه یاد گرفته‌ایم را خنثی کنیم. در عوض پست‌مدرنیسم جایگاه خود به عنوان گفتمان غالب را از دست می‌دهد و جای خود را در دنیای هنر و روشنفکری در کنار ایده‌ها و جنبش‌های بزرگ دیگر پیدا کرده است. به همان شکل که همه ما گاهی کمی ویکتوریایی هستیم، کمی مدرنیست هستیم، کمی رمانتیک هستیم، به همان شکل برای همیشه فرزندان پست‌مدرنیسم خواهیم بود. (این خود در واقع ایده‌ای پست‌مدرن است) همه‌ی این جنبش‌ها به شکل ظریفی تخیل ما، روش بحث، خلق، واکنش و تعامل ما را تحت تاثیر قرار می‌دهند. ولی پست‌مدرنیسم بیشتر و بیشتر در حال تبدیل شدن به صرفاً یکی از رنگ‌هایی است که ممکن است استفاده کنیم. (برای مثال لیدی گاگا از پست‌مدرنیسم استفاده می‌کند ولی ادل^{۸۱} استفاده نمی‌کند) اگر بخواهیم استعاره را عوض کنیم پست‌مدرنیسم صرفاً یکی از ابزارهای جعبه هنرمند است! چرا؟ چون ما خودمان در حال کنار آمدن با این ایده هستیم که دو ایده‌ی آشتی‌ناپذیر را می‌توانیم در مغزمان کنار هم قرار

⁸¹ Adele

⁸⁰ Kant

دهیم. اینکه هیچ سیستم معنایی، حقیقت را در انحصار ندارد ولی ما همچنان باید حقیقت را از طریق سیستم معنایی منتخب خود بدست بیاوریم. پس با اینکه از رادیکالیسم چالش پست مدرنیسم کاسته نشده اما در نگاه ما از قدرتش کاسته شده است؛ یاد می‌گیریم با آن زندگی کنیم.

شاید بهترین شیوه برای توضیح دلیل این تحول استفاده از فرم هنری خودم یعنی رمان باشد. پست مدرنیسم از زمانی که من زنده بوده‌ام بر ادبیات تاثیر گذاشته است، بر افرادی مانند مارگارت آتوود^{۸۲}، جولین بارنز^{۸۳}، ایتالو کالوینو^{۸۴}، دن دلیلو^{۸۵}، امبرتو اکو^{۸۶} و دیگران. البته شیوه نگارش من در این مقاله به طور خودآگاهانه ترکیبی از لحن رسمی و غیر رسمی و وامدار این ایده است: سبک‌های رسمی و غیر رسمی برای ایجاد شگفتی، نگرانی، وقاحت و الهام‌بخشی در تلاش برای درگیر کردن مخاطب با متن در کنار هم قرار می‌گیرند. اما - و این امای بزرگیست - مشکلی که در حال بدتر شدن است، مشکلی است که می‌توان آن را پارادوکس پست مدرن نامید.

زمانی که کمونیسم در حال فروپاشی بود برای مدتی به نظر می‌رسید بهترین راه به چالش کشیدن استیلای سرمایه‌داری غربی بهره گرفتن از تاکتیک‌های کنایی پست مدرنیسم بود. در طول زمان، اما دشواری جدیدی ایجاد شد. از آنجایی که پست مدرنیسم به همه چیز حمله می‌کند حالتی از سردرگمی و عدم اطمینان شروع به رشد کرد تا اینکه در سال‌های اخیر همه‌گیر شد. عدم اعتماد به اصول، مهارت‌ها و زیبایی‌شناسی ادبیات در فرهنگ فراگیر شد و افراد اندکی احساس امنیت داشته، یا دارای توانایی و مهارت کافی بوده و یا فضای سیاست این اجازه را به آنها می‌دهد که بین اثر بی‌ارزش و ارزشمند تمایز بگذارند. و البته که در غیاب هرگونه معیار زیبایی‌شناختی، بر فایده ارزیابی ارزش کارها بر اساس سودی که ایجاد می‌کردند، افزوده می‌شد. همان‌طور که پیشتر بارها گفته شده سرمایه همه نیازها را پاسخگو است. پس به به طرز تناقض‌آمیزی به جایی رسیدیم که خود ادبیات به خطر افتاده است. اول توسط عقیده هنری پست مدرنیسم (مرگ مولف) و دوم نتیجه غیرمنتظره‌ی این شعار، یعنی هژمونی بازار. در

⁸⁵ Don DeLillo

⁸⁶ Umberto Eco

⁸² Margaret Atwood

⁸³ Julian Barnes

⁸⁴ Italo Calvino

نتیجه آنچه طلب می‌شود و ترجیح داده می‌شود کتاب‌هایی است که بیشترین توجه عمومی را به خود جلب کرده‌اند، یعنی کتاب‌هایی با بیشترین گفتمان‌های ممکن. عامه مردم می‌توانند تایید یا عدم تایید خود را که با فروش اندازه‌گیری می‌شود، در مورد یک کتاب ابراز کنند.

به بیان دیگر موفقیت هنری چیزی جز پول نیست و هنرمندان نیز موفقیت خود را بر همین اساس قضاوت می‌کنند. به این دلیل این است که امروزه ما این دسته از نویسندگان را می‌بینیم که با قدرت فریاد می‌زنند من میلیون‌ها نسخه از اثرم را فروخته‌ام، در حالی که فروش میلیونی یک اثر نمی‌تواند مبین ارزش هنری حقیقی اثر باشد. در رشته‌های دیگر، اگر ما این کالایی شدن هنر را به نهایت حد طبیعی‌اش برسانیم، نتیجه مجموعه‌ی الماس‌نشان دیمین هرست^{۸۷} با نام «برای عشق به خدا» (۲۰۱۷) خواهد بود. کالایی شدن در اینجا تبدیل به تنها نکته شده است. اثری مانند این تنها متمرکز بر هزینه و ارزشش و (طبق نظر من به طور عمده) حاصل توفان رسانه‌ای مربوط به آن است: شایعاتی مبنی بر اینکه پنجاه میلیون دلار فروخته

شده یا اینکه خود هرست آن را خریده است، یا اینکه او صورت‌حساب مالیاتی‌اش را با ادعای اینکه الماس‌های به کار رفته شامل معافیت مالیاتی مربوط به مواد هنری بوده‌اند، کاهش داده است و یا شایعه اینکه او کلاً آن اثر را نخریده و هیچ کس دیگری نیز آن را نخریده است... و ماجرا همین طور به صورت پست‌مدرن ادامه پیدا می‌کند. تناقض در این است: که با کنار گذاشتن همه معیارها، تنها بازار باقی خواهد ماند. یعنی دقیقاً متضاد آنچه پست‌مدرنیسم ابتدا قصدش را داشته است.

و البته تناقضی موازی در فلسفه و سیاست هم وجود دارد. اگر ما از همه مواضع امتیازدایی کنیم، نمی‌توانیم هیچ موضعی بگیریم و در نتیجه، در جامعه مشارکت داشته باشیم. پیامد این است که پست‌مدرنیسم تهاجمی در جهان واقع، از گونه‌های عجیب و غریب محافظه کاری ساکن غیرقابل تشخیص می‌شود.

وقتی به پست‌مدرنیسم این گونه نگاه کنیم خواهیم دید که چرا قدرتش رو به افول است. راه حل پست‌مدرن دیگر پاسخی به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نیست. به عنوان یک انسان

نسل حاضر ما این است: هیچ کس به ما نمی‌گوید که چه کار باید بکنیم.

اگر موج‌های گیرنده خود را دقیق تنظیم کنیم می‌توانیم تقاضای در حال افزایش برای اصالت را در اطرافمان بشنویم. ما می‌توانیم این امر را به ویژه در جنبش غذاهای محلی یا در تکرار واژه «درست» در منوی رستوران‌های لوکس ببینیم. ما می‌توانیم آن را در استفاده از واژه «افسانه» برای افرادی که در دنیای واقعی موفقیت کسب کرده‌اند درک کنیم (ارتقا زندگی واقعی به افسانه). می‌توانیم آن را در کارزارهایی تبلیغاتی مانند آگهی‌های جک دنیل^{۸۸} شناسایی کنیم که در تمنای این است که نه شورش بلکه اصالت را نشان دهد. ما می‌توانیم آن را در شیوه‌ای که برندها تلاش می‌کنند علاقه خود به اخلاقیات یا روحیه‌ای خاص را تداوم بخشند یا آغاز کنند، ببینیم. فرهنگ توجه تبلیغ شده، گرمی داشته شده و از آن قدردانی می‌شود. ارزش‌ها بار دیگر اهمیت یافته‌اند: ارزش‌هایی که هنرمندان در ساخت یک شیء به کار می‌برند و ارزشی که مصرف‌کننده از آن شیء به دست می‌آورد، هر دو اهمیت پیدا کرده‌اند. و همه این ارزش‌هایی که برای

آشکارا آرزویمان این است که تنها شاخص باقی‌مانده بازار نباشد. حتی میلیاردرها هم مجموعه‌های هنری می‌خواهند. (جالب است که مجموعه‌های هنری یکی از اولین چیزهایی‌ست که آنها می‌خواهند) بنابراین، مکالمه بین هنرمند و عموم بار دیگر در حال تغییر است و به موازات طلوع عصر دیجیتال شتاب گرفته است.

قطعا اینترنت پست‌مدرن‌ترین چیزی است که روی سیاره زمین است. نتیجه‌ی بلافاصله آن در غرب به نظر تربیت نسلی بوده که به شبکه‌های اجتماعی علاقه‌مندتر هستند تا به انقلاب اجتماعی. اما اگر ورای آن را نگاه کنیم ما اثر معکوس ثانوی را می‌بینیم؛ یعنی تمایل شدید جهانی برای یک اصالت آفلاین. ما دل‌مان می‌خواهد که از مشمئزکنندگی مصرف‌گرایی و از ظاهرسازی‌های متقلبانه و آن ناامنی‌هایی که سایت‌های دنیای شبکه‌های مجازی بر اساس آن پایه نهاده شده‌اند و از آن تغذیه می‌کنند رستگاری بیابیم. ما بار دیگر می‌خواهیم تا با روایت‌های سحرآمیز کارشناسانه آشنا شویم. اگر مشکل پست‌مدرن‌ها این بود که مدرن‌ها به آنها می‌گفتند چه کار باید بکنند، مشکل

جای آن تلاش کند چیزی پیچیده و هوشمندانه بنویسد و داستان‌های اصیل و خوب روایت شده‌ای درباره‌ی زمانه‌ی خودش تعریف کند. پس در نهایت، فقط خود داستان مهم نیست بلکه شیوه‌ی روایت آن نیز اهمیت دارد. این سه ایده‌ی تشخیص، اصالت و ارزش‌ها، در تقابل با پست‌مدرنیسم هستند. ما در حال ورود به زمانه‌ی جدیدی هستیم. بگذارید آن را عصر اصالت‌گرایی نام‌گذاری کنیم و ببینیم چه پیش می‌آید. ■



در دفاع از کلان‌روایت‌ها

نوشته جیسون شولمن

برگردان رامتین شاهین‌فر



پست‌مدرنیست‌ها مخالف «کلان‌روایت‌ها» هستند. شاید «کلان‌ترین» روایت، نوشته کارل مارکس باشد که می‌گوید پرولتاریا با به دست گرفتن قدرت، جامعه‌ای ایجاد می‌کند تا همه افراد آن قادر به

رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، از ارزش مادی یک شی‌جداست.

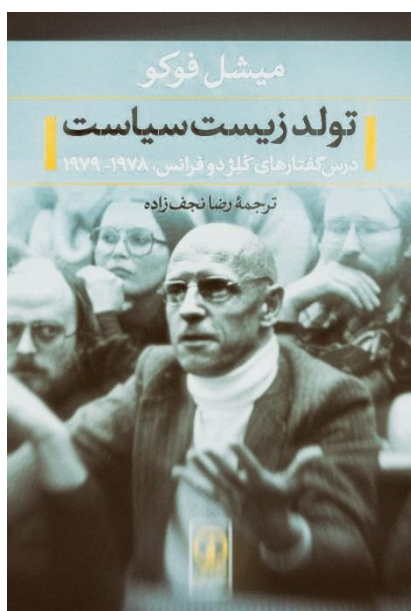
اگر فراتر از این برویم احترام و قدردانی روزافزون در برابر مردان و زنانی را می‌بینیم که می‌توانند چیزهای خوبی بسازند. گرامیداشتی تازه از دقت و ظرافت را مثلاً در شیوه‌ی ساخت فلوت‌های دست‌ساز خارق‌العاده‌ی استیون وسل^{۸۹} از فولاد ضد زنگ، می‌بینیم. می‌توانیم تاکید تازه‌ای بر طراحی را در دست‌ساخته‌های استدیو طراحی اج^{۹۰} ببینیم. مجموعه‌های خودساخته اشیای دارای اصالت، حاکی از داستان‌های شخصی که در شمارگان محدود عرضه می‌شوند. به تدریج بیشتر و بیشتر در مورد تائید افکار افرادی می‌شنویم که واقعا می‌توانند چیزی را با تخصص بسازند، مجسمه‌سازی که واقعا می‌تواند مجسمه بسازد؛ سفالگر، جواهرساز و حتی رمان‌نویسی که واقعا می‌تواند بنویسد. جاناتان فرزن^{۹۱} یک نمونه عالی در این زمینه است. یک رمان‌نویس که در سطح جهان به مقام یک ناجی ارتقا پیدا کرده است چرا که او می‌تواند از نادیده گرفتن ژانرها و رمان تاریخی و یا از راهبردهای روایی پست‌مدرن دوری گزیند و به

⁹¹ Jonathan Franzen

⁸⁹ Steven Wessel

⁹⁰ Raw Edges

دولت‌های مشابه ممارست کردند، اینکه این حاکمان به نام مارکسیسم سخن می‌گفتند حقیقت دارد. فوکو اشتباه نمی‌کند که می‌پرسد چه چیزی در آثار مارکس «می‌توانست گولاگ را ممکن ساخته باشد»^{۹۲}، یا به تعبیری ماده‌گرایانه‌تر می‌توان پرسید چه چیزی در متون مارکسیستی می‌تواند گولاگ را توجیه کند. این مقاله تلاش می‌کند روشن کند کدام نقدهای پست‌مدرنیستی به مارکسیسم معتبر و کدام نامعتبرند، علاوه بر این، اگر نقدی معتبر به مارکسیسم وجود دارد آیا نقد معتبری به خود اندیشه مارکس هم هست یا خیر.



چرا این مساله مهم است؟ زیرا هسته اصلی درک مارکسی از سرمایه‌داری – که یک سیستم تولیدی برای تولید، که در آن همه ابعاد زندگی به طور

شکوفایی کامل استعدادهای خود باشند. از دید پست‌مدرن‌ها، این ادعا یک لفاظی محض است برای سرپوش گذاشتن بر ترویج عقلانیت روشنگری که هدفش مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی و سرکوب است. در حالی که مارکسیست‌ها به صورت (انتقادی) از علم، عقلانیت، جهان عینی قابل شناخت و سوژه انسانی دفاع می‌کنند، پست‌مدرن‌ها مدعی ناممکن بودن حقیقت عینی و سوژه انسانی از پیش موجود هستند، و معتقدند تمام جنبش‌های اجتماعی یا جوامعی که در جست‌وجوی معرفت علمی یا حقیقت عینی هستند به سرکوب بیشتری می‌انجامند. نبرد طبقاتی و سوسیالیسم، مثال‌هایی بخصوص از «فرا روایت‌هایی» است که دیگر رایج نیستند.

می‌توان علیه این ادعاها استدلال‌های موثری ارایه کرد. کاری که مارکسیست‌ها اغلب انجام داده‌اند. با این حال جنبه‌هایی از انتقاد پست‌مدرنیسم به مارکسیسم ارزش بررسی دقیق دارند. هر چه باشد، هرچقدر هم مارکسیست‌هایِ ضداستالینیسم در مخالفت با حاکمان اتحاد جماهیر شوروی و

^{۹۲} Michel Foucault, in Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), p. 135.

می‌کند که می‌پذیرد سرمایه‌داری نظام حاکمیت طبقاتی است که از جامعه طبقاتی پیش از خود نشأت گرفته، و در عین حال پویاتر از هر جامعه پیش از خود است. گرچه امروزه پست‌مدرنیسم بر بخش اعظم رادیکالیسم جناح چپ نفوذ مستقیم ندارد، «سیاست‌های خرد»^{۹۳} پست‌مدرنیسم، نه کاملا یکسان، اما شبیه نفرت کلی آنارشیسم از قدرت است. استفن اریک برونر^{۹۴} این عقیده را اشتباه می‌داند که قدرت سیاسی را به مثابه امری کوانتومی تلقی کنیم.^{۹۵} «یعنی آنچه که خوبی‌اش کمتر باشد، بدی‌اش بیشتر است: مساله اصلی تجمع قدرت نیست، بلکه پاسخگو بودن آن است.»^{۹۶} جنبشی که قدرت‌خواهی را انکار کند، در نهایت امکان تغییرات ریشه‌ای را انکار می‌کند. مارکسیست‌ها با وجود نقاط ضعف‌شان، این نکته را همیشه درک کرده‌اند.

روشنگری به مثابه سلطه

فزاینده، تابع نیازهای حاصل از انباشت سرمایه می‌شود و زندگی انسانی به «هزینه تولید» فروکاسته می‌شود - مثل همیشه درست است. اما مارکسیسم به سختی بخش غالب جنبش «ضد جهانی‌سازی» است. این جنبش به دو گروه تقسیم شده است؛ کسانی که تنها با نئولیبرالیسم یا «جهانی‌شدن» مخالفند و کسانی که دارای دیدگاه صریح ضد سرمایه‌داری هستند. بسیاری از ضدکاپیتالیست‌ها، آنارشیست هستند. آن‌ها به دلیل اقتدارگرایی دولت‌های کمونیستی و احزاب بی‌شمار مارکسیستی دیگر، چه استالینی و چه ضداستالینی، از مارکسیسم اجتناب می‌کنند.

نقد آنارشیسم از سرمایه‌داری تقریبا تماما اخلاقی است. در حالی که نقد مارکس از اقتصاد سیاسی نماینده فاصله گرفتن از اینگونه اخلاق‌گرایی است. مارکسیسم پیشرفتی در این ذهنیت که «سرمایه‌داری بد است، بیایید آن را سرنگون کنیم» محسوب می‌شود چرا که نیاز به فهم سیستم برای ممکن ساختن سرنگونی آن را تشخیص می‌دهد. مارکس نظریه‌ای برای توسعه سرمایه‌داری ارائه

^{۹۳} Stephen Eric Bronner, *Socialism Unbound*, 2nd Edition (Boulder: Westview Press, 2001), p. 168.

^{۹۴} Micropolitics

^{۹۵} Estephen Eric Bronner

^{۹۶} John Holloway, *Change The World Without Taking Power — The Meaning of Revolution Today* (London: Pluto, 2002).

و تسلط بر طبیعت به وسیله عقل، امروز خود بشر را هدف قرار داده است. آن‌ها ادعا کردند عقلانیت برای توجیه بربریت نازی‌ها و جنگ جهانی به کار گرفته شده است. هنگامی که آزمایش نازی‌ها روی یهودیان، همجنس‌گرایان و دیگران به نام علم انجام می‌شود، نقد علم و تکنولوژی و عقلانیت ابزاری، بجا به نظر می‌رسد. از این رو آن‌ها گفتند «برای روشننگری، هر چیز که به قواعد حساب‌گری و فایده تن ندهد، مشکوک است... روشننگری تمامیت‌خواه است».^{۹۹}

آدورنو و هورکهایمر ادعا کردند اگر زمانی مبارزه طبقاتی نیروی محرکه تاریخ بود، دیگر چنین نیست. نبرد اصلی در دنیای مدرن مابین بشر به عنوان یک کل برابر طبیعت غیرانسانی است. شیء‌وارگی طبیعت که ناشی از انقلاب علمی سده‌های شانزدهم و هفدهم بود، در نهایت منجر به شیء‌وارگی خود بشریت از طریق آزمایش‌های «علمی» نازی‌ها شد. اگر خط مستقیم ممتدی از عصر روشننگری تا مارکس وجود داشته باشد، بدیهی است که مارکس همدست این فرآیند است.

نطفه نقد پست‌مدرنیستی به مارکسیسم را می‌توان در کتاب «دیالکتیک روشننگری» آدورنو و هورکهایمر یافت. آدورنو و هورکهایمر، خود مارکسیست‌هایی در موسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت آلمان بودند. مارکسیسم شکل یافته در این موسسه، عمیقاً متأثر از شکست انقلاب بلشویک‌ها برای راه اندازی انقلاب جهانی، ظهور استالینیسم و فاشیسم و شکست‌های سیاسی طبقه کارگر بود. به طور خاص، با وجود سیاست‌های عموماً سوسیالیستی طبقه کارگر آلمان، نازی‌ها توانستند قدرت را به دست بگیرند. صحبت از اجتناب‌ناپذیری سوسیالیسم، که از ویژگی‌های اصلی انترناسیونال دوم و سوم^{۹۷} به حساب می‌آمد، دیگر اندک اعتباری نداشت.

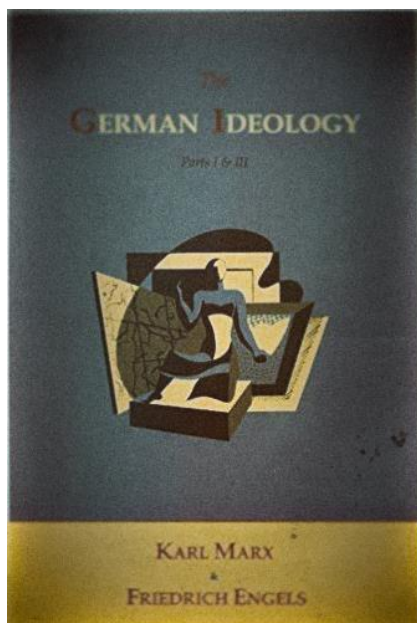
آدورنو و هورکهایمر بر خلاف همه طیف‌های مارکسیست آن زمان، به جای اینکه رکود بزرگ^{۹۸}، استالینیسم و فاشیسم را نشانه‌های فروپاشی سرمایه‌داری در نظر بگیرند، آنها را محصول روش عقلانی تفکر که در عصر روشننگری بنا شد، برشمردند. از دید آنها تمایل روشننگری برای کنترل

^{۹۸} Great Depression

^{۹۹} Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1976), p. 12.

^{۹۷} انترناسیونال دوم، اتحاد سوسیالیست‌های جهان و اتحادیه احزاب سوسیال دموکرات جهان از سال ۱۸۸۹ تا ۱۹۱۴ و انترناسیونال سوم، اتحادیه احزاب کمونیست جهان از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۴۳ بود. م

اگر مارکس در زمینه‌ای فتیش‌گرا باشد، در مورد مفهوم کار و تولید نیست، بلکه ایده‌آل پیچیده‌تر و جامع‌تر «پیشرفت» است - «پیشرفت آزاد انرژی‌های مادی و معنوی» (دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴)... مارکس می‌خواهد پرومته و ارفئوس را یک جا داشته باشد. از نظر او کمونیسم ارزش مبارزه را دارد، چرا که برای اولین بار در تاریخ، انسان را قادر می‌سازد به هر دوی این‌ها دست پیدا کند... او می‌دانست که راه عبور از تناقض‌ها، فقط باید از مسیر مدرنیته هدایت شود و نه خارج از آن.^{۱۰۳}



اما این استدلال که روشنگری علت تمامیت‌خواهی است، سطحی به نظر می‌رسد. همان‌طور که کنان مالیک^{۱۰۰} می‌گوید «علم» در دست نازی‌ها، «استفاده از گفتمان علم برای مشروعیت بخشیدن به استدلال‌های غیرعقلانی و غیرعلمی بود... به جهت مشارکت در کشتار جمعی، برای نازی‌ها ضروری بود باور کنند قربانیان آن سیاست‌ها از انسان فرومایه‌ترند... با گفتن اینکه این برنامه‌ای عقلانی بود سطح تعصبات رایش سوم را به جایگاه معرفت علمی ارتقا داده‌ایم»^{۱۰۱}. در مورد مارکس، هرچند که قطعا وارث تفکر روشنگری است، اما مفهوم «موجود نوعی»^{۱۰۲} او که نشأت گرفته از ایده‌آلیسم آلمانی است، او را از هر نوع برداشت یک‌طرفه، خطی و مکانیکی از «پیشرفت» که شاخصه ماتریالیسم روشنگری است، معاف می‌کند. همان‌طور که مارشال برمن می‌گوید، مارکس نمی‌تواند به عنوان ستایش‌گر غلبه بر طبیعت معرفی شود:

History: Marxism and the Postmodern Agenda (New York: Monthly Review Press, 1997), p. 127.

^{۱۰۲} Species-Being

^{۱۰۳} Marshall Berman, *All That is Solid Melts Into Air* (New York: Simon and Schuster, 1988), pp. 126-29.

^{۱۰۰} Kenan Malik

^{۱۰۱} Kenan Malik, "The Mirror of Race: Postmodernism and the Celebration of Difference," in Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster, eds., *In Defense of*

نیروها و تبدیل شدنشان به گونه‌های در حال پیشرفت تکنولوژیک شی‌ءواره^{۱۰۷} می‌شوند، تحلیل کرد.^{۱۰۸} مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسد: این شرایط گوناگون که در ابتدای امر به عنوان شرط فعالیت ظاهر شده، اما در ادامه به مانع فعالیت بدل می‌شوند، مجموعه‌ای منسجم از شکل‌های مرادده در تکامل تاریخ هستند. انسجام آن‌ها به گونه‌ای است که شکل اولیه از مرادده، تبدیل به مانعی برای پیش‌روی شده، و جای خود را به نیروهای مولد پیشرفته‌تر می‌دهد. از این رو، به حالتی پیشرفته‌تر از فعالیت برای افراد انسانی هم نایل می‌شود. این شکل جدید به نوبه خود تبدیل به مانع می‌شود و مجدداً جایگزین می‌گردد. از آن جا که این شرایط در هر مرحله برقرار است، تاریخ آن‌ها، تاریخ تکامل نیروهای مولدی است که همزمان توسط هر نسل ادامه پیدا کرده است. بنابراین تاریخ توسعه نیروها، تاریخ خود افراد بشر است.^{۱۰۹}

هیچ پرومته‌ی^{۱۰۴} خامی همانند مارکس چنین نخواهد نوشت «زندگی انسان از طبیعت است، به این معنا که طبیعت تن او است. باید ارتباط دوسویه ثابتی وجود داشته باشد تا زنده بماند. وابسته بودن زندگی فیزیکی و فکری انسان طبیعت صرفاً به این معناست که طبیعت به خودش وابسته است چرا که انسان بخشی از طبیعت است.»^{۱۰۵}

پست‌مدرنیسم علیه تولیدگرایی^{۱۰۶}

با این حال، نسخه «تولید گرایانه» مارکسیسم که اغلب مورد حمله پست‌مدرن‌ها قرار می‌گیرد تماماً محصول انترناسیونال دوم و سوم نیست. نوشته‌های گوناگون مارکس این تصور را بوجود می‌آورند که او تولید مادی را یگانه نیروی محرکه مستقل تاریخ در نظر گرفته، و آگاهی را صرفاً «بازتاب» و «اکو» می‌داند. در این چارچوب، رابطه قدرت و گونه‌های پندارپردازانه‌ی تعامل اجتماعی را می‌توان تنها از این منظر که آیا موجب تندی یا کندی توسعه

^{۱۰۷} Self-objectification

^{۱۰۸} Carmen Sirianni, *Workers Control and Socialist Democracy: The Soviet Experience* (New York: Verso, 1982), p. 249.

^{۱۰۹} Marx, "The German Ideology," op cit., pp. 180-81.

^{۱۰۴} پرومته خدای آتش در افسانه‌های یونان باستان است. به دلیل عشق به انسان‌ها نمی‌توانست رنج آن‌ها را ببیند و دور از چشم زئوس طرز کار آتش را به انسان آموخت و مجازات شد.

^{۱۰۵} Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in David McLellan, ed., *Karl Marx: Selected Writings* (London: Oxford Press, 2000), p. 81.

^{۱۰۶} Productivism

فهم این که تفسیر این متن به چه نتیجه‌ای منجر خواهد شد، دشوار نیست. نوعی تکامل‌گرایی تکنولوژیک، که در آن سوسیالیسم نتیجه غیرقابل اجتناب پیشرفت خود نیروهای مولد در سرمایه‌داری است. انقلاب صرفاً همان لحظه انتقال به مرحله توسعه، بدون وجود مانع در مقابل ظرفیت تولیدی، است.^{۱۱۰}

ژان بودریار در کتاب «آینه تولید»، دقیقاً بر همین تولیدگرایی مارکسیستی متمرکز شده است. استدلال اساسی او در فصل اول آن با عنوان «مفهوم کار» مطرح شده است:

مارکسیسم با وجود ارائه تحلیل منطقی بنیادین از سرمایه، در سایر جنبه‌های عقل‌گرایی غرب، دارای توافقی انسان‌شناسانه با تفکر بورژوازی قرن هجدهم است. علم، تکنیک، پیشرفت، تاریخ؛ در این کلمات یک تمدن کامل داریم که خود را به مثابه پیشرفت خودش می‌فهمد و نیروی دیالکتیکی‌اش را برای کامل کردن بشریت در کلماتی مانند کلیت و سعادت به کار می‌گیرد. مفاهیمی مانند پیدایش، پیشرفت و غایت، ابداع مارکس نبود. او هیچ تغییر

اساسی ایجاد نکرد. هیچ چیز جدیدی درباره ایده انسانی که خودش را در تعین نامحدود خود بازتولید می‌کند، و پیوسته خود را تا غایت خود جلو می‌برد، وجود ندارد.^{۱۱۱}

بودریار به درستی این پیش‌فرض را که آزادسازی نیروهای مولد، برابر با آزادسازی بشریت است به چالش می‌کشد. این منطقی است که مارکس را به نوشتن مقالاتی برای روزنامه نیویورک دیلی‌تریبون ترغیب کرد، مقاله‌هایی که چیزی از توجیه سلطه بریتانیا در هند کم نداشتند. همین امر باعث شد لنین زیرساخت‌های مولد سرمایه‌داری در آلمان و مدیریت علمی تیلوریستی را ستایش کند و ادعا کند در نهایت «بازدهی نیروی کار مهم‌ترین و اصلی‌ترین نکته برای پیروزی نظام اجتماعی جدید است. سرمایه‌داری، با بهره گرفتن از بردگی بازدهی نیروی کار ناشناخته‌ای ایجاد کرد. سرمایه‌داری را می‌توان به وسیله سوسیالیسم به طور کامل از بین برد اگر بازدهی نیروی کار جدید و بسیاربهتری داشته باشد».^{۱۱۲} چنین بود که تروتسکی، روسیه استالینی را دولت «کارگران» نامید، اگرچه دولتی رو به انحطاط، دقیقاً به این دلیل که در زمان ورود

^{۱۱۱} V. I. Lenin, *Collected Works* (London: Progress Publishers, 1964), p. 427.

^{۱۱۰} Sirianni, op cit., p. 250.

^{۱۱۲} Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis: Telos Press, 1975), pp. 32–33.

سرمایه‌داری به مرحله «نزول» و «فروپاشی»، نیروهای تولد را گسترش می‌داد.^{۱۱۳}

اما خود مارکس را به سختی بتوان تولیدگرایی تفسیرناپذیر برشمرد. از زمان انتشار «تزه‌های فوئرباخ»، «گروندریسه» و «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» و کشف تأثیر آرا هگلی بر کتاب «سرمایه»، آشکار است تمایل مارکس برای حداکثر کردن تولید، تابع هدف او برای ایجاد یک جامعه جهانی است. جامعه‌ای که در آن همه افراد استعداد و توانایی خود را به طور کامل شکوفا کنند. گذشته از رویای عبور از فقر، روشن شد که مارکس انسان‌ها را صرفاً به عنوان ماشین‌آلات تولیدی نمی‌بیند. بودریار چیزی درباره این کشمکش در آثار مارکس نمی‌گوید؛ برای او، مارکسیسم همیشه «هم‌دست حيله‌گری سرمایه‌داری است».^{۱۱۴}

بودریار در فصل «ماتریالیسم تاریخی و جوامع بدوی» ادعا می‌کند مارکسیسم قادر به درک جوامع بدوی نیست. مارکس با بازنویسی تاریخ از طریق شیوه تولید، نمی‌تواند از چارچوب اقتصاد سیاسی عبور کند. مارکسیسم ناتوان است از پذیرش اینکه جوامع ابتدایی را به شیوه تولید نمی‌توان تقلیل داد.

«جادو، مذهب و نماد؛ به حاشیه‌هایی از اقتصاد بدل می‌شوند. حتی وقتی هدف فرم‌های نمادین به وضوح ممانعت از بروز ساختارهای اقتصادی قدرت اجتماعی سطح بالاتری است، مثل مثال تبادل اقتصادی بدوی، همه‌چیز طوری مرتب می‌شود که نقش تعیین‌کننده اقتصاد در آخرین لحظه دیده شود.» بودریار مارکسیسم را از جمله مفاهیم غربی علم برمی‌شمارد که برای ظلم به انسان‌های بدوی به کار گرفته می‌شود:

فرهنگ غربی، اولین فرهنگی بود که به بررسی نقادانه (از قرن ۱۸ میلادی) خود پرداخت. اما تأثیر چنین بحرانی این بود که خود را به عنوان فرهنگ جهانی هم بررسی کرد، به همین دلیل فرهنگ‌های دیگر به عنوان بقایایی از تصویر این فرهنگ، وارد موزه فرهنگ غربی شدند. فرهنگ غربی دیگر فرهنگ‌ها را زیبایی‌سازی کرد و آن‌ها را با مدل خودش بازتفسیر کرده و نقدهای بنیادین این فرهنگ‌های «متفاوت» از خود را منع کرد. محدودیت‌های این نوع از «نقد» فرهنگی واضح است: به خود پرداختن به جهانی‌سازی اصول خودش می‌انجامد. مانند مورد پیشین، تناقض‌های

^{۱۱۴} Baudrillard, op cit., p. 31.

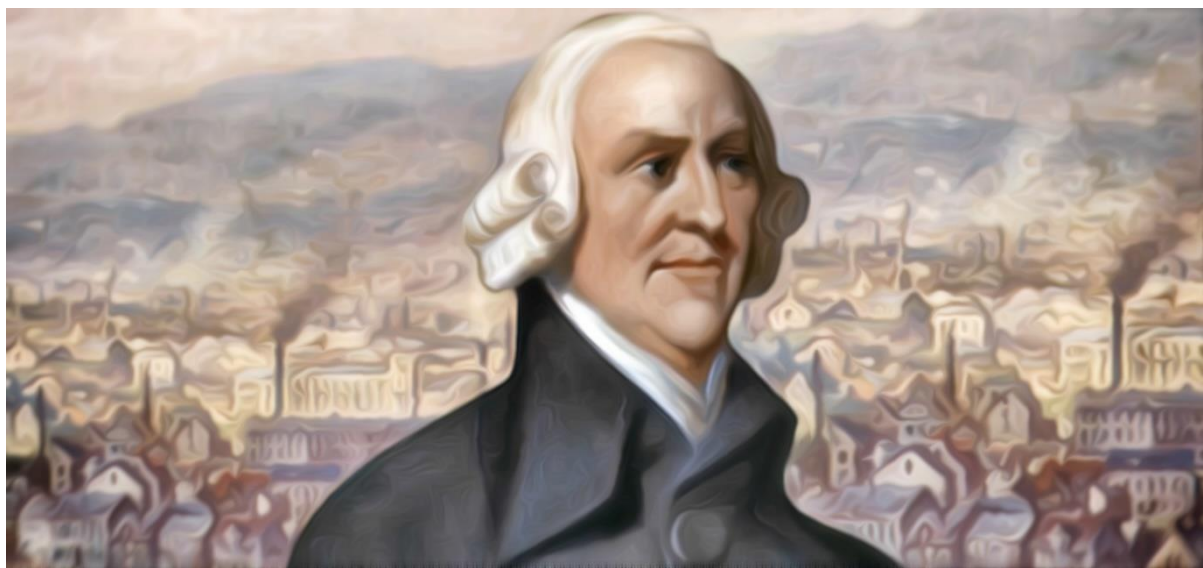
^{۱۱۳} Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed* (New York: Pathfinder Press, 1972), p. 8.

فرهنگ غربی به امپریالیسم سیاسی و اقتصادی جهان گستر همه جوامع مدرن غربی سرمایه‌دار یا سوسیالیست، منجر می‌شود.

بنابراین مارکسیسم همانند مخالفان بورژوازی خود، به یک اندازه در بدفهمی جوامع «بدون تاریخ» مقصر است و می‌کوشد آن‌ها را در قالب اقتصاد سیاسی بگنجاند. از این رو به اندازه مخالفان بورژوازی خود در نژادپرستی و قوم‌گرایی شریک است.

اما بودریار تمایزی بین تفکر و عمل قائل نمی‌شود. ایده‌های اقتصاددانان سیاسی کلاسیک نبود که به استعمار منجر شد. نظریه‌های آن‌ها زمانی خلق شد که استعمارگری یک واقعیت تاریخی بود. حتی اگر آدام اسمیت هم چیزی نمی‌نوشت، استعمارگری،

جهش ناشی از پویایی انبساطی سرمایه‌داری، و «اجبار همه ملت‌ها به سازگار شدن با شیوه بورژوازی تولید از بیم نابودی» بود.^{۱۱۵} بودریار اشاره نمی‌کند که مارکس و انگلس اشکال اشتراکی سازمان‌دهی مردمی مانند ایروکی‌های^{۱۱۶} آمریکای شمالی را پیشگام کمونیسم می‌دانند. نکته‌ای که در «دفترچه‌های قوم‌شناسی» مارکس به روشنی بیان شده است.^{۱۱۷} مشهورتر از آن، مارکس بین سال‌های ۱۸۷۸ و ۱۸۸۱ فکر می‌کرد که روسیه ممکن است از طریق کمون‌هایش (obshchina) قادر شود از مرحله سرمایه‌داری تاریخ، «پرش» کند و «مستقیماً به شکل بالاتری از مالکیت اشتراکی کمونیستی منتقل شود». تئوری «مرحله‌ای» تاریخ در «کمونیسم رسمی» که هدفی آسان برای حمله



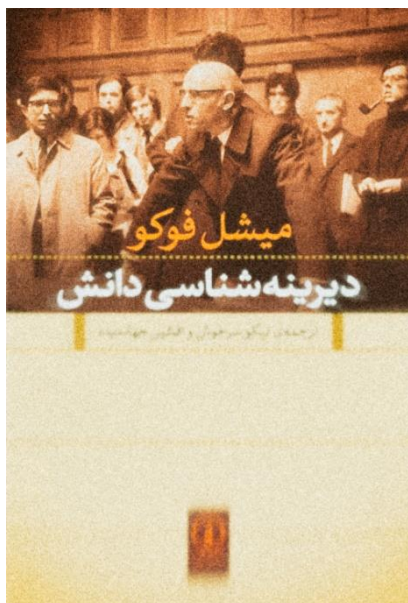
^{۱۱۷} <http://libcom.org/library/-karl-marx-iroquois-franklin-rosemont>

^{۱۱۵} Marx, "The Communist Manifesto," op cit., p. 225.

^{۱۱۶} Iroquois

قدرت به بند کشیده شده باشد. هویت فرد و ویژگی‌هایش، محصول اعمال رابطه قدرت بر بدن‌ها، تعدد، حرکات، امیال و نیروهایش می‌باشد.»

پاسخ مارکسیسم به فوکو، با این پرسش آغاز می‌شود که «اراده معطوف به قدرت از کجا به وجود می‌آید؟» اگر این یک ویژگی انسانی بیولوژیکی، پایه و اساس تمام منازعات اجتماعی است، پس باید



گفت بشریت محکوم به رنج بردن از ظلم است. آنچه فوکو و پست مدرنیسم به طور کلی ارائه می‌کنند، با اصلاحات کم نسخه نظریه مذهبی گناه نخستین است. اما اگر اراده معطوف به قدرت ریشه‌های اجتماعی داشته باشد، این به خودی خود ذاتی بودن این مقوله را زیرسوال می‌برد. چه چیز در جامعه این اراده را تولید و بازتولید می‌کند؟ چه

از سوی بودریار و پست‌مدرن‌ها است با امیدهای مارکس به کمون‌های روسیه سازگار نیست.^{۱۱۸}

تقلیل‌گرایی طبقاتی؟

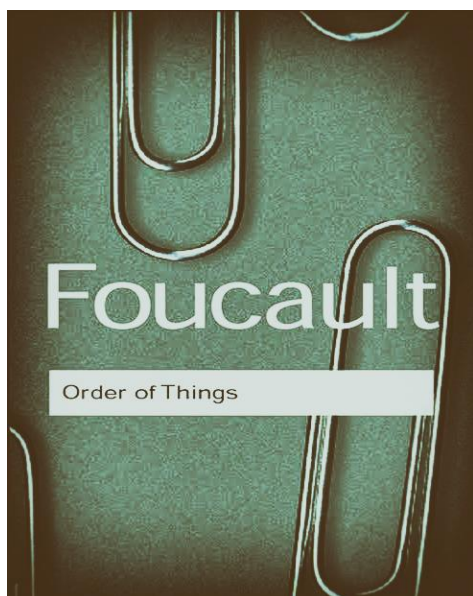
اختلاف میشل فوکو با مارکسیسم کمتر بر موضوع تولیدگرایی تمرکز دارد. فوکو به ناتوانی مارکسیسم در فرارفتن از مساله شیوه تولید، و قابل فهم ساختن اشکال سلطه در نقاط دیگر فضای اجتماعی، تاکید دارد. به علاوه، به تمایز مفهومی اشکال تسلط و روابط تولیدی تاکید می‌کند.^{۱۱۹} فوکو با تکرار طنین نیچه مبارزه طبقاتی را فقط به عنوان نمونه‌ای از یک انگیزه اساسی‌تر در بشر، یعنی «اراده معطوف به قدرت» می‌داند. فوکو از «موضع‌گیری» بین سرکوب و «قدرتی» که مقاومت جنبش‌های اجتماعی در برابر آن به کار می‌گیرند، خودداری می‌کند. علاوه بر این، فوکو از این‌که این روابط قدرت را از نظر سیاسی، اجتماعی یا اخلاقی طبقه‌بندی کند، خودداری می‌کند. فوکو به طور خاص، ایده سوژه انسانی را رد می‌کند: «فرد، مقوله‌ای از پیش تعیین شده نیست که با اعمال

^{۱۱۹} Mark Poster, *Foucault, Marxism and History* (Cambridge: Polity Press, 1984), p. 107.

^{۱۱۸} Marx, "Preface to the Russian Edition of the *Communist Manifesto*," op cit., p. 584.

طور همزمان هم میزان نیروهای تحت تسلط را افزایش دهد و هم نیرو و کارآمدی آنچه آنها را تحت تسلط نگاه میدارد بهبود بخشد.

این مشاهدات به نظریه‌ای منتهی می‌شود که به وضوح با ایده مبارزه طبقاتی برای تبیین تغییرات تاریخی مخالف است: «نباید صرفاً یک موقعیت ابتدایی و عظیم از سلطه فرض کرد، که ساختاری دوتایی از «سلطه‌گر» و «تحت‌سلطه» را در دو سوی خود دارد. بلکه به جای آن اشکال متنوعی از روابط سلطه تولید می‌شوند. «اما چه «کسی» قادر است با افزایش نیروی فشار بر افراد، بر تعداد آن‌هایی که تحت سلطه هستند بیفزاید؟ چه کسانی تحت سلطه هستند؟»



چیزی قبل از آن وجود داشته است؟ «مبارزه قدرت» از کجا نشات می‌گیرد؟

فوکو اثرات ظهور سرمایه‌داری بر روابط انسانی را نه تنها در سطح مبارزات طبقاتی، بلکه در زمینه مجازات، آموزش، سرکوب اجتماعی و سرکوب جنسی، می‌بیند. او استدلال می‌کند که فئودالیسم یک رابطه قدرت سیاسی را از بالا تحمیل کرده بود، اما سرمایه‌داری رو به رشد، خود-انضباطی^{۱۲۰} را از طریق انواع نهادهای اجتماعی جدید تحمیل می‌کند:

این مکانیزم جدید قدرت، وابستگی بیشتری به بدن‌ها، آنچه بر روی زمین انجام می‌دهند و محصولات آن، دارد. این، مکانیسم قدرتی است که اجازه می‌دهد زمان و کار به جای ثروت و کالاها، از بدن استخراج شود. این نوعی قدرت است که به جای آن که به شیوه‌های ناپیوسته با استفاده از جریمه کردن و تعهدات در طول زمان اعمال شود، با استفاده از پایش^{۱۲۱} اجرا می‌شود. گویی یک توری محکم بافته شده مادی، جای موجودیت فیزیکی یک پادشاه قرار گرفته است. در نهایت این امر وابسته به این اصل است که فرد باید بتواند به

^{۱۲۱} surveillance

^{۱۲۰} Self-discipline

استدلال فوکو علیه مارکسیسم این است که مارکسیسم تاریخ را تنها به مجموعه از روابط قدرت که ساختار طبقاتی دارند، تقلیل می دهد. در حالی که خود «قدرت» طبقه‌ای اساسی است. حداقل می توان گفت خود مارکس چنین کاری نکرد. برای مارکس مقوله بنیادی بشر، نه مبارزه

مارکسیسم - حداقل مارکسیسم هوشمند - تمام منازعات قدرت را به طبقه کاهش نمی دهد. بلکه «صرفاً» ادعا می کند که مبارزات اجتماعی می توانند در رابطه با طبقه تعریف شود. کارول استبایل^{۱۲۲} توضیح می دهد که:

سه اتهام اصلی علیه مارکسیسم وجود دارد...

«تقلیل‌گرا» بودن،
«بیش از حد جهان‌شمول» بودن،
و مد نظر قرار ندادن کار زنان. در اولین نکته، ادعای کلی این است که



طبقاتی است و نه قدرت، بلکه کار است. از آنجا که مردم باید کار کنند تا زندگی کنند (صرف‌نظر از نوشته‌های بودریار)،

ماتریالیسم تاریخی، ساختارهای ستم را به استثمار طبقاتی تقلیل می دهد، در نتیجه منجر به نادیده گرفتن یا به حداقل رساندن توجه به اموری مانند جنسیت‌گرایی، نژادپرستی و هوموفوبیا می شود. قطعاً درست است که ماتریالیسم تاریخی، روابط تولید را اساس اجتماع می داند، اما چیزی ساده یا تقلیل‌گرایانه در مورد چگونگی شکل‌گیری این روابط ستم وجود ندارد. در عوض، ماتریالیسم

و به این دلیل که کار امری اجتماعی است، جوامع به مثابه ابزاری برای به کار گرفتن نیروی کار هستند. همانند فوکو، مارکسیسم نباید ارتباط بین ساختارهای قدرت و بیولوژی انسانی را نادیده گرفته یارد کند. مارکسیسم انسان‌ها را به عنوان حیواناتی اجتماعی می بیند و می تواند روابط قدرت را در ارتباط با بنیادی‌ترین فعالیت انسانی، یعنی کار اجتماعی ببیند.

نتیجه

حمله پست‌مدرنیستی به مارکسیسم، تفکر مارکس را با ناپختگی‌های مارکسیسم-لنینیسم خلط می‌کند. نه تنها انتقاد فوکو از عقلانیت روشنگری بر اساس شرایط خودش شکست می‌خورد، بلکه او نمی‌تواند تمایز گسست تفکر مارکس از پیشگامان عقلانیت روشنگری را هم تشخیص دهد. هدف مارکس، یعنی رهایی فرد از نیاز مادی و شکوفایی فردیت؛ عقل‌گرایی، هگل‌گرایی یا اقتصاد سیاسی کلاسیک نیست. این امر با عقل‌گرایی و تمام سیستم‌های نظری شناخته شده تاملین نمی‌شود، بلکه تنها از راه مبارزه می‌توان به آن دست یافت.

چپ (ضداستالینیستی) مارکسیستی به درستی و فعالانه مخالف «فراروایت‌های» ارتجاعی قرن بیستم بود. فراروایت‌هایی مانند داروینیسم اجتماعی، شوویسم ملی، فاشیسم، لیبرالیسم جنگ سرد و حتی استالینیسم. مارکسیسم نقد روشن‌تری به «فراروایت‌ها» دارد. خصوصاً در جایی که فراروایت‌هایی مانند پست‌مدرنیسم یا استالینیسم که منجر به ابتذال در جنبش مارکسیستی شد،

تاریخی به جای بررسی تنها یک نوع از ستم به بررسی نحوه کارکرد همه آن‌ها در سیستم سلسله مراتب طبقاتی، به تعیین امکان‌های موجود در زندگی زنان و مردان می‌پردازد. برای مثال، کارگران کارخانه‌های نساجی نیویورک بیشتر از زنان طبقه متوسط جنسیت‌گرایی و نژادپرستی را به اشکال مختلف کمی و کیفی تجربه می‌کنند. نژادپرستی بیشتری علیه مردان جوان فقیر آفریقایی-آمریکایی، در مقایسه با زنان آفریقایی-آمریکایی در محیط‌های آکادمیک انجام می‌شود. با قرار دادن اشکال ستم در بستر مادی و چارچوب تاریخی وقوع آن، می‌توان مکانیزم‌های تبعیض‌آمیز متغیری که در مرکز سرمایه‌داری به عنوان یک سیستم وجود دارد، پررنگ کرد.^{۱۲۳}

در نهایت، نقد فوکو نه تنها نقص مارکسیسم نیست، بلکه «تقلیل» همه نابرابری‌ها به مفهوم قدرت، نه تنها تقلیل نیست، بلکه مبهم‌سازی^{۱۲۴} است. فوکو قادر نیست بدون اشاره به مفهوم قدرت، علل قدرت را توضیح دهد. برخلاف مارکس، فوکو جایگزینی برای رابطه ستمگران و ستم‌دیدگان ارائه نمی‌کند.

^{۱۲۳} mystification

^{۱۲۳} Carol A. Stabile, "Postmodernism, Feminism, and Marx: Notes From the Abyss," in Wood and Foster, eds., op cit., pp. 142-43.

توجیه‌گر ظلم می‌شوند. باید منتظر ماند و دید که در نهایت کارگران جهان به امیدواری مارکس به «سرنوشت تاریخی» یعنی سرنوشتی نظام سرمایه‌داری و تحقق کمونیسم-جامه عمل می‌پوشانند یا خیر. درهای جنبه غایت شناسانه^{۱۲۵} مارکسیسم رو به انتقاد گشاده است. در عین حال، تفکر مارکس، تنها نقد منسجم به روشنگری است و البته مهر تاییدی بر این است که روشنگری خوب

بود. ■