

دکتر محمد توحیدفام*

گفتمان اخلاق و سیاست در پارادایم مدرنیته و پسامدرنیته

چکیده: آزاد از ارزش نبودن سیاست، شعاری است که پسامدرنیست‌ها، آنتی‌پوزیتیویست‌ها و طرفداران مکتب فرانکفورت دیری است که آن را تبلیغ و ترویج می‌کنند و افسانه علم فارغ از ارزش به قوت فروگرفته می‌گردد. باری اینان سیاست را به همراه سایر عرصه‌های علم، همنشین اخلاق و هنر کرده‌اند. مدرنیته نتوانست با انسان و تاریخ ارتباط برقرار کند، اما پسامدرنیته درصدد رفع این از خودبیگانگی انسان است. این مقاله با توجه به پرسش جاودانه چستی پیوند و رابطه اخلاق و سیاست، درصدد است تا به چستی گفتمان اخلاق و سیاست در پارادایم مدرنیته و پسامدرنیته بپردازد. و اینکه در عصر مدرن و پسامدرن چگونه رابطه بین اخلاق و سیاست تعریف می‌شود. آیا باید به یگانگی این دو از یکدیگر باور داشت و یا بیگانگی آنها؟

واژگان کلیدی:

اخلاق، سیاست، مدرنیته، پسامدرنیته، مدرن، مدرنیسم، مدرنیست، سیاست اخلاقی، پسامدرنیسم، گفتمان، پارادایم.

مقدمه

پرسش درباره پیوند اخلاق و سیاست از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون بارها مطرح شده و گروهی از بزرگترین و برجسته‌ترین اندیشه‌گران و فیلسوفان تاریخ جهان، بر آن صحنه گذاشته و گروهی دیگر آن را مردود دانسته‌اند. تأیید یا رد این پیوند، بستگی تام و تمام به پاسخ‌هایی دارد که برای پرسش‌های زیر در نظر گرفته‌ایم:

آیا انسان موجودی سیاسی است یا اخلاقی؟ آیا میان اخلاق و سیاست تضاد وجود دارد؟ آیا سیاست را می‌توان بر پایه نظام ارزش‌های اخلاقی استوار کرد؟ جهان مدرن و پسامدرن در قبال اخلاق و سیاست چه روشی را به‌بوتۀ آزمایش و خطا گذاشته‌اند و... (۱)

همگام با پدید آمدن دگرگونی‌های سریع در شیوه‌های استفاده از ابزار و فنون، منابع انرژی و بالا رفتن میزان سرمایه‌گذاری در سده‌های اخیر، تنوعی فزاینده در مجموعه عناصر فرهنگی و ساخت سیاسی پدیدار شد و به تبع آن احتمال انتخاب «این» یا «آن» و ایجاد وضعیت‌های نو افزایش یافت. چنین فرایندی نه تنها شیوه‌های زیست انسانی در تاریخ معاصر، که بیش از آن فرهنگ معنوی به ویژه اخلاق و شیوه‌های تفکر را از خود متأثر کرده است. البته از آنجا که پیشرفت‌های مزبور همواره همپای رشد انسان در بعد اخلاقی نبوده، قرن بیستم با بزرگترین شکست‌ها در این زمینه، رویارو بوده است، گرچه گشوده شدن دریچه‌های تازه به روی روش‌های تفکر و شیوه‌های پژوهش، ضریب بالایی از تخصصی شدن را پدید آورد، و تخصص در قرون جدید آفریننده ابزار جدید و ابزار جدید خالق وضعیت جدید است.

این فرایند فعال و کارکردی، جهان پس از انقلاب صنعتی را تا افق بحران‌های موسوم به پسامدرنیته به پیش رانده، حفظ نموده و شاید بهتر باشد که بگوییم از آن خود کرده است. بالا بودن میزان کارکرد تکنولوژی تا آنجا منشأ اثر است که در روزگار ما، اصطلاح مدرنیته همچون خصیصه‌ای بنیادی، مبنای تقسیم‌بندی‌های تاریخ جهان معاصر گردیده است. گرچه به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران امور بین‌المللی ثمره تفکر تکنولوژیک به علت ناتوانی در عرضه تعریفی مناسب از زندگی مطلوب، یا حل معمای هویت اجتماعی یا رفع نیازهای اخلاقی انسان، دوران فترت را سپری می‌سازد. (۲)

اولین زنگ‌های خطر چنین استحال‌های فرهنگی - که در آن، بخش مادی فرهنگ بر بخش معنوی و اخلاقی آن چیره‌تر است - از همان جا به صدا درآمد که صدای سوت کارخانه‌ها را رفته‌رفته با زمانی استاندارد به صدا در می‌آورد: اروپای صنعتی اگرچه اغلب سوداگران سرمایه بودند که کارخانه‌ها را از صدا می‌انباشتند، اما زنگ خطر مدرنیته را فرهیختگانی که کمتر آلوده بازار بودند، یعنی فیلسوفان و اندیشه‌گران اخلاقی نواختند. اولین زنگ خطر را کی‌یرکه گارد، فیلسوف و متأله دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳)، در واپسین جملات کتاب ترس و لرز، که آشکارا انتقادی است علیه وضعیت انسانی در بحران اخلاقی و غیراخلاقی، چنین به صدا درآورده است:

«زمانی بازار ادویه در هلند کمی کساد شد. تجار و بازرگانان برخی از این محموله‌ها را در دریا خالی کردند تا با این کار قیمت را افزایش دهند. این تدبیری قابل بخشش و شاید ضروری بود. آیا چیزی مشابه این عمل را در دنیای روان، و معنویت لازم داریم؟ آیا ما آنقدر از رسیدن به نقطه‌های اوج مطمئن و متقاعد شده‌ایم که هیچ چیزی باقی نمانده است مگر آن را از روی دینداری اعتقاد داشته باشیم که هنوز آن اندازه پیش نرفته‌ایم، تا اینکه حداقل چیزی برای پر کردن وقت داشته باشیم؟... اگرچه نسلی از نسلی دیگر بسیار می‌آموزد، اما هرگز نمی‌تواند از پیشینیان خود عامل واقعی انسانی را فراگیرد.» (۳)

او ما را متوجه این الگوبرداری از روی فرهنگ مادی برای فرهنگ معنوی (اخلاقی) کرده است. همچنین این آوای اوست که از گسست نسل‌ها یاد می‌کند. در این میان، نیچه برای نخستین بار و به گونه‌ای عمیق و قابل توجه بنای انتقاد از روزگار نو را پی افکند و به مثابه امکان نفی، نفی را در اثبات مختصات اصلی مدرنیته به کار گرفت. نیچه، مدرنیته را نفی نکرد. بدین سان در برابر هر رویارویی با خردباوری گسترش‌یافته در سراسر هستی رهیافت‌های فلسفی، پراتنزی باز می‌شود که دومین هلال آن هنوز بسته نشده است. حال پرسش این است که درون این پراتنزی چیست؟ (۴) اینجاست که نقادان اخلاق مدرن، تنها با آن دسته از اجزا و عناصر اخلاقی مدرن سروکار دارند که کارکردی و ساختی شده‌اند. و اکنون از اجزا و عناصر اخلاقی به شمار می‌روند و

تنها بخشی از اخلاق مدرن را می‌شناسند که در کلیت با رفتار اخلاقی غیرمدرن و بومی جانشین گشته است. نقطه عطف این دگرگونی عصر روشنگری یا به عبارتی عصر حاکمیت عقل است.

در جهان واقعی که ما ساکنیم، زبان اخلاق درست به همان حد دچار نابسامانی است که زبان علوم طبیعی در آن جهان خیالی. در واقع ما دارای اشیایی از اخلاقیم و اصطلاحات اخلاقی را به کار می‌گیریم. و این همه میراث فرمانروایی عقل و دوری از احساسات و نوامیس اخلاقی است. (۵)

و اینکه عقیم ماندن عنصر اخلاقی جهان مدرن را باید در عقلانیت روشنگر دانست یا عدم تکامل و بلوغ نهایی عقل، پرسشی است که باید در صدد پاسخ بدان بود. (۶)

پسامدرنیته، خدای مدرنیته را عقل می‌داند. اینان با حمله به عقل و نشان دادن تاریخت آن، همه چیز از جمله علم را تابع قدرت و زمان و جامعه وانموده و نسبیتی تمام عیار را بر آن حاکم کرده‌اند. آزاد از ارزش نبودن سیاست، شعاری است که پسامدرنیست‌ها، آنتی پوزیتیویست‌ها و طرفداران مکتب فرانکفورت دیری است آن را تبلیغ و ترویج می‌کنند و افسانه علم فارغ از ارزش به قوت فرو کوفته و افشا می‌گردد. باری اینان سیاست را به همراه سایر عرصه‌های علم، همنشین اخلاق و هنر کرده‌اند. (۷)

مدرنیته توانست با انسان و تاریخ ارتباط برقرار کند، اما پسامدرنیته در صدد رفع این از خودیگانگی انسان است. (۸) بدین ترتیب در این مناظره، انقلاب مدرنیته که به منزله شورش علیه تنگ نظری و سنت‌گرایی قرون وسطایی آغاز شده بود، خود به مقام سنتی نوگرا فروکاسته شده است. (۹) و عقل روشنگری که پسامدرن‌ها به آن هجوم برده‌اند، هم محل جهان شمول ملاقات و هم داور چنین کشمکش فلسفی است. از این‌رو در حالی که میشل فوکو معتقد است که تفکر مدرن قادر به استقرار و بنا نهادن اخلاق نیست، پسامدرنیست‌ها از جمله خود فوکو معتقدند که پسامدرنیته مملو از نسخه‌های اخلاقی جهانی از پیش آماده است. (۱۰) شاید اخطار دانشمندان به انسان معاصر برای بازیافت اخلاق، فرهنگ و وجدان، مؤید نفوذ و اعلام وضعیت پسامدرن در جهان باشد. (۱۱) ولی اینکه وضعیت جدید تا چه حد توانسته در این جهت به کامیابی دست یابد، هنوز جای بسی تأمل دارد.

الف. اخلاق و سیاست مدرن

۱. نظریه اخلاقی مدرنیته (مدرنیته در نظر)

ایدئولوژی مدرنیسم، همپای نوشدن (مدرنیزاسیون) جوامع اروپایی در طول سده‌ها شکل گرفته است. یعنی به موازات قدرت‌یابی جامعه مدنی در برابر دولت، قاعده‌بندی زندگی و مناسبات با قانون، اهمیت یافتن فردیت، پیدایی دولت‌های دموکراتیک و مهم‌تر از همه تحقق پیروزی خرد انسانی را باید دانست. ره‌آورد تکنولوژی متکی بر خرد انسانی چیزی نبود، مگر ایجاد تنش‌های اجتماعی و اخلاقی از تضاد سویه همگانی خردباوری و سویه خاص برآمده از فرهنگ، زبان و شیوه‌های زندگی ملی. با این همه، مدافعان مدرنیته نمی‌خواهند به این دستاورد عصر مدرن (شکست باورهای اخلاقی مدرن) اعتراف کنند، تا جایی که کارل اتوایل در سخنرانی خود در گردهمایی استراسبورگ (۲۲-۲۱ نوامبر ۱۹۹۱) ضمن یاد کردن از این تضاد، در قبال انتقادات پست مدرن‌ها همچنان بر جنبه کلی و تا حدودی کانت‌گرایانه به اصول اخلاقی پا می‌فشارد:

«اما من به سهم خودم فکر می‌کنم که وظیفه امروز ما به هیچ وجه این نیست که خصوصیت‌گرایی اختلاف و غم خویشتن داشتن موجودیت‌های فردی را رویاروی معیارهایی که ارزش همگانی دارند قرار دهیم. بلکه باید میان اخلاق الزام‌آور و همگانی با ارزش‌های فردگرایی نوارسطویی ارتباط برقرار کنیم. همان‌گونه که کانت به خوبی دریافته بود، این امر مستلزم آن است که اخلاق اصول عمده‌ای که ارزشی همگانی دارند مقدم بر ارزش‌های تکامل فردی باشند. وانگهی این تقدم به نوبه خود به آرمان‌های افراد خدمت می‌کنند. زیرا که از زمان تدوین حقوق رومیان که انگیزه رواقی داشت، پیشروی‌های اخلاقی و قضایی حقوق بشر همواره موجب توسعه احترام خصوصیت‌گرایی‌های افراد شده است.» (۱۲)

ماکس هورکه‌ایمر در مقاله «پایان خرد» (۱۹۴۱) می‌نویسد که، روشنفکران در ستایش از خرد با پدران کلیسا هم آواز بودند. عقل برای پیشینیان «اصل پیروزمند

آفرینش» بود و برای کانت «فاتح قطعی تاریخ انسان». از این اندیشه خرد، اندیشه‌های آزادی، عدالت و حقیقت شکل گرفت. برخلاف هوسرل که فلسفه کانت را زمینه اصلی اندیشه مدرنیته نمی‌دانست، مارتین هایدگر معتقد بود که کانت «برانگیزاننده مدرنیته فلسفی» است. میشل فوکو نیز همگام با هایدگر، کانت را آغاز سخن مدرنیته و نیز «کشاکش انواع و سخنان مدرنیته» می‌دانست. (۱۳)

نزد کانت ذهن انسان سوژه متعالی شد که آرمان اخلاقی خود را در هیأت خداوند می‌آفریند. یعنی خدا شرط امکان زندگی اخلاقی انسان دانسته می‌شود. جدا از هر نتیجه‌ای که این پیشنهاد برای فلسفه اخلاق به بار می‌آورد، می‌توان گفت که با آن دیدگاه اصلی فلسفه مدرن شکل گرفته است. لوک فری تأکید می‌کند که کانت با این حکم از ما خواسته است که نه فقط به سیاست و حقوق، بلکه به اخلاق و فرهنگ نیز مستقل از بینش تکنولوژیک بیاندیشیم. به همین دلیل می‌توان گفت که کانت اندیشه‌گر مدرنیته است.

گئورگ ویلهلم فردریش هگل از دیگر مدرنیست‌هایی است که ایمان به «سلطنت عقل» را به مسیری تازه انداخت. هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح از «روزگار گذار» و «زمانه مدرن» یاد کرده و مهم‌ترین اصل زمانه مدرن را اهمیت یافتن روح ذهنی یا سوژکتیو دانسته است. به نظر هگل هنوز هم سخن فلسفی مدرن از این مرزها، یعنی از گستره عنصر ذهنی نگذشته است:

«حق سوژه برای یافتن فردیت، و حق او برای بهره‌مندی از آزادی یا به

بیان دیگر حق آزادی سوژه (آزادی، عنصر ذهنی) قلب و مرکز تمایز

میان روزگار باستان و روزگار مدرن است.» (۱۴)

از این روست که میشل فوکو و ساختارگرایانی که بر بی‌اعتباری سوژه تأکید داشتند، در واقع قلب بحث فلسفی مدرن (از دکارت تا هگل) را نشانه گرفتند. هگل در کتاب نظام زندگی اخلاقی نیز از این نکته بحث کرده بود که هرگاه از اخلاق در فهم موقعیت‌های مدرن یاری می‌گیریم، متوجه می‌شویم که بحث روح مطلق یا دولت مطرح می‌شود. او زندگی اخلاقی فرد را در فردیت او مطرح کرده است. اما چون به وابستگی متقابل آگاهی‌ها می‌رسیم، گویی آن فردیت از میان می‌رود و مردم مستقل از

زندگی اخلاق فردی به دولت شکل می‌بخشند. هگل، دولت را به مثابه هستی ارجمند اخلاقی که از اخلاق شخصی فراتر می‌رود، معرفی کرده است. (۱۵)

کارل مارکس نیز از دیگر مدرنیست‌هایی است که دربارهٔ اخلاق مدرن نظرش حائز اهمیت است. اما او دیدگاه مدرنیست را با فردگرایی یکی ندانسته، بر عکس از انسانی یاد کرده که انسان اجتماعی است و براساس جایگاهش در وجه تولید، در جهان تکنولوژیک و در مناسبات مالکانه تعریف می‌شود، آدمی که با مناسبات اجتماعی شناخته می‌شود، و نه با جستجوی فردگرایانه منافع. به نظر او پیشرفت، تحقق مفهومی اخلاقی از انسان نبود، بلکه امکان دسترسی به سعادت بود، امکانی زادهٔ رشد نیروهای مادی که آگاهی کاذب یا ایدئولوژی آن را منکر می‌شد. از این‌رو مهم‌ترین دستاورد مارکس را باید در نوشته‌های دوران جوانی‌اش دربارهٔ دولت، از خودیگانگی و شیء‌گستگی جستجو کرد. (۱۶)

دیدگاه مارکس و برنیز تا حدودی همانند دیدگاه مارکس است، یعنی در عین حال که از اهمیت دستاوردهای مدرنیته بحث می‌کند، چشم بر کاستی‌هایش نمی‌بندد. به نظر وبر مفهوم اصلی و کلیدی در مدرنیته، خردباوری و عقلانیت است. منطق ساده این خردباوری حرکت کنش‌های انسانی به سوی قاعده‌های محاسبه‌شدنی، کمی و ابزاری است. وبر یادآور شده که در این میان قاعده اصلی جز این نیست: بی‌توجهی به شخص، پیشرفت علم‌گرایی و تکنولوژی در گرو بی‌اعتنایی به فلسفهٔ انسان‌محور ممکن شده است. این جنبهٔ خشک و بی‌عاطفه که خردباوری را به پیش می‌راند، یعنی از نظر دور داشتن هر چیز نابخردانه و هر عنصر پیش‌بینی‌ناپذیر و رازآمیز به هر شکل که روی بنماید، در یک کلام، رهایی از شرافسون نابخردی است.

نیچه در دانش شاد نوشته است که هرچه آگاهی بیشتر شود امکان اشتباه افزایش می‌یابد. مدرنیته خواهان پیروزی آگاهی است. یعنی پیروزی انرژی ناشی از بیگانگی. به نظر نیچه، نیهیلیسم پایان راه مدرنیته نیست، بلکه همراه همیشگی آن است. مدرنیته، باور به چیزی نیاندیشیده است، ارزش قائل شدن برای چیزهایی که به درستی ارزش‌گذاری نشده‌اند. نیچه نشان می‌دهد که ما عقاید، عادت‌ها، قاعده‌های پراگماتیک و اصول اخلاقی را می‌پذیریم، پیش از آنکه دلیل آنها را جستجو کنیم یا بدانیم. (۱۷)

در آغاز سده بیستم، یعنی در دوره مشهور به مدرنیسم، هنرمندان به تنهایی دلبسته بودند. دنیای مدرن یا دنیایی که در آن خدا را کشته‌ایم، ما را به انفراد می‌خواند و ما مثل هر قاتلی تنهایییم.

همچنین هابرماس علیه کانت بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «در زندگی هر روزه، اخلاق یکسره بی‌نیاز است از فلسفه». توجیه، انکار مشروعیت و... که از ضرورت‌های پراگماتیک زندگی هر روزه به دست می‌آیند، و نه از قاعده‌های جاودانی اخلاق. آیا این انکار قانون کلی، همه‌گیر و جهان شمول اخلاقی خود انکار یکی از اصول یا ادعاهای مدرنیته نیست؟ آن چه آمد نشان از بی‌اعتباری اخلاق در اندیشه هابرماس ندارد، برعکس، او با انکار اقتدار فلسفه در گستره اخلاق، آن را به زندگی هر روزه، کنش متقابل و زیست جهان مرتبط کرده است. (۱۸)

همان گونه که ملاحظه شد، کانت، هگل، مارکس، وبر، نیچه و هابرماس هر کدام در پرورش اندیشه اخلاقی مدرنیته نقشی در خور ایفا کرده‌اند. این اندیشه‌گران همگام با حرکت سیال دنیای صنعت، با مرکز قرار دادن عقل برای هرگونه سنجشی، حتی اخلاق، حیطة شمول این عنصر را هر چه محدودتر ساختند و تنها نیچه بود که خطر این گریز انسان مدرن از اخلاق را متذکر شد.

از آنجا که ایدئولوژی غالب مدرنیسم را باید لیبرالیسم دانست، به جاست که نگاهی به نظریه فردگرایانه اخلاق که حاکی از وضعیت اخلاقی انسان مدرن است، بیفکنیم.

۲. نظریه فردگرایانه اخلاق

فردگرایی لیبرال هم هستی‌شناختی و هم اخلاقی است. این مفهوم فرد را واقعی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند، همچنین در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد ارزش اخلاقی والاتری قائل است. فرد به لحاظ زمانی نیز قبل از جامعه وجود داشته است و فردگرایی هستی‌شناختی مبنای فلسفی لازم برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی را به وجود می‌آورد. بنابراین دیدگاه، فرد انسانی مصون و محترم است و حرمت زندگی انسان‌ها باید به طور کامل حفظ شود. در نتیجه، توسل به خشونت مگر به هنگام جنگ میان دولت‌ها یا به منظور حفظ جامعه لیبرال، ممنوع است.

این گونه فردگرایی مبتنی بر اصول اخلاقی است که برای تمام افراد در مقام موجودات اخلاقی دارای حساسیت برابر، احترام یکسان مقرر می‌دارد. (۱۹)

در دیدگاه علمی آنچه برای نظریه فردگرایانه اخلاق اهمیت دارد، تأکید بر بی‌طرفی اخلاقی جهان، واقعیات علمی و نیز تکیه بر مفهوم شخص، به منزله مشاهده‌کننده مستقل این واقعیات است. با جدا شدن ارزش‌ها و اخلاقیات از دنیای تجربی علم، جنبه‌های فوق در حوزه انتخاب و تعهد فردی قرار می‌گیرند. آیریس مورداگ در کتاب حاکمیت خویان در تأیید جدایی اخلاق و ارزش‌ها از واقعیات تجربی علم می‌گوید:

«ارزش به دنیای درونی کارکردهای واقعیت، یعنی دنیای علم و قضایای وابسته به واقعیت تعلق ندارد و بنابراین باید در جای دیگری باشد. ارزش، به نوعی به اراده انسان متصل است، همانند سایه‌ای که با سایه‌ای دیگر پیوسته است و ارزش‌ها که قبلاً به مفهومی در عالم اعلا رقم زده شده بود، به دامان اراده انسان سقوط می‌کنند. واقعیت متعالی وجود ندارد. تصور از خوب، غیرقابل تعریف و تهی است و انتخاب انسان می‌تواند آن را پر کند.» (۲۰)

مک اینتایر در کتاب تاریخ مختصری در مورد اخلاق اشاره می‌کند که، اخلاقیات لیبرالی با مارکسیسم و مسیحیت متفاوت است، چراکه این دو در این باور مشترک‌اند که پیش از پاسخ به پرسش «چگونه باید زندگی کنم» باید به ماهیت جهان و انسان اندیشید. اما چنین نگرانی‌ای از نظر لیبرال‌ها خلط کردن واقعیات و ارزش‌هاست. آنها چنین استدلال می‌کنند که این دیدگاه نه تنها غیرمنطقی بلکه به لحاظ اخلاقی و سیاسی نیز محکوم است، زیرا بیانگر کوششی به منظور انتقال بار مسئولیت اخلاقی از شانه‌های افراد به موجودات بی‌جانی از قبیل طبیعت و تاریخ است. این سبک‌باری وجدان فرد، راه دیکتاتورها، احزاب و رژیم‌های توتالیتر را برای ارتکاب جنایات وحشتناک علیه بشریت هموار می‌سازد. (۲۱)

مکتب اصالت وجود نیز با هر کوششی به منظور برگرفتن بار مسئولیت اخلاقی از دوش فرد مخالف است. سارتر در این زمینه در کتاب اگزیستانسیالیسم و اومانیسم می‌گوید:

«از آنجا که ما انسان را در شرایط انتخاب آزاد بدون هرگونه بهانه یا

باوری تعریف کرده‌ایم، هر کس که در پشت بهانه انفعال خویش یا

ابداع آموزه‌ای چیزی پناه بگیرد، خود فریب است.» (۲۲)

با توجه به آنچه که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که تهی بودن اخلاقی جهان، ورطه‌ای متافیزیک پدید آورد، که زیرساخت اخلاق لیبرالی را شکل داد. این جدایی فرد از طبیعت ملازمه جدایی هر انسانی از هموعانش است. پس همان‌گونه که جدایی انسان از طبیعت، قالب فلسفی خود را در جدایی «واقعیات» از «ارزش‌ها» و «است» از «باید» می‌یابد، بیان فلسفی جدایی انسان‌ها از یکدیگر نیز فلسفه‌ای است که در آن تجربه فرد، سنگ محک حقیقت محسوب می‌شود.

لاک در کتاب رساله‌ای درباره فهم انسان در این باره به بیان سه نوع معرفت می‌پردازد؛ معرفت شهودی ما به وجود خویش و به معرفت خویش، معرفت استدلالی به اندیشه منطقی و معرفت حسی به جهان خارج. در نتیجه تجربه‌گرایی، فردگرایی را تقویت می‌کند، زیرا لاک منشأ اولیه معرفت انسان از جهان را حساسیت شخصی می‌داند. بیکن در کتاب فواید یادگیری چنین نهیب می‌زند که، به تجربه خویش از جهان وفادار باش و نسبت به خرد سنتی و حقایق پذیرفته شده به درستی شک کن، چه آنها ممکن است فقط مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها باشند. تجربه‌گرایی بیکن و دکارت، متضمن اعتماد به تجربه و قدرت استدلال فرد و سرباز زدن او از پذیرش اقتدار سنت است. (۲۳)

۳. اخلاق، سیاست، مدرنیته (مدرنیته در عمل)

تفاوت اصلی میان برداشت آیین کلاسیک یا یونانی از سیاست با برداشت مدرن، در تمایز معناهای نظریه و کنش و معنای نسبت درونی آنهاست.

این بینش اخلاقی - استبدادی در نظریه سیاسی پس از رنسانس دگرگون شد. از یک سو برخی فیلسوفان با تکیه بر واقع‌بینی اجتماعی و سیاسی، از سیاست به مثابه قاعده‌ای برای بهتر و آسان‌تر زیستن یاد کردند (ماکیاولی) و از دیگر سو سایر فیلسوفان جنبه اخلاقی زندگی سیاسی را در حد سخنی از آرمان شهر طرح نمودند و از راهی دیگر به نتیجه عملی زندگی سیاسی چون تلاش برای تحقق نقشه‌ای خاص رسیدند (تامس)

مور). دو فیلسوفی که ذکر آنان رفت، همزمان از دو راه به دفاع از منافع شهروندی پرداختند؛ نخستین با طرح مصلحت و منفعت شهریار، و دومی به میانجی‌نگرشی آرمان شهری. با لویاتان توماس هابز، گرایش علمی - تکنیکی پیروز شد. هابرماس به منزله نمونه‌ای کامل از آثار جیان باتیستا ویکو یاد می‌کند که از «خطر درک سیاست به مثابه علم» هشدار می‌داد و از ضرورت «آغاز کردن از نقطه تفاهم افراد جامعه» یاد می‌کرد.

در زندگی و فعالیت فردی و گروهی انسان‌ها، نقش اخلاق را به سختی می‌توان نادیده گرفت. شکی نیست که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون پیروی از قواعد اخلاقی به زندگی و کار و تلاش ادامه دهد. البته اخلاق عبارت از هنجارها یا ارزش‌های خاص یک جامعه در یک زمان خاص نیست که براساس زمان و مکان تغییر کند و هر فردی که به پیروی از قواعد آن علاقه ندارد با تغییر دادن مکان زیست خود یا اندکی حوصله به خرج دادن، خود را از مشکل وابستگی به آنها برهاند. قواعد اصلی اخلاقی، قواعدی فرازنده^۱ هستند که به‌طور عموم برای همه انسان‌ها در همه دوره‌های تاریخی و مکان‌های جغرافیایی به یکسان وجود دارند.

در حالی که برای وبر سرمایه‌داری مدرن عقلایی و در نتیجه ساختار مدرن اقتصادی پدیده‌ای برخاسته از باورهای اخلاقی انسان‌هاست، برای امیل دورکهایم، یگانگی اجتماعی جوامع بشری هویتی اخلاقی دارد. به باور وی، اخلاق هستی‌قائم به ذات ندارد. اخلاق در شکل هنجارهای اجتماعی یا به بیان دقیق‌تر وجدان مشترک اجتماعی بر ذهن انسان‌ها حاکمیت دارد. دورکهایم معتقد است که وجدان مشترک اجتماعی در روند حرکت تاریخی تحول می‌یابد. لذا با بررسی تکامل پدیده همبستگی اجتماعی این تحول را توضیح می‌دهد.

پیروی از اخلاق گفتمانی به نظر هابرماس می‌تواند جهان مدرن را از مشکل از هم گسیختگی و عارضه فردیت خودخواهانه برهاند. هر چه انسان‌ها مشکلات خود را بیشتر از راه گفت‌وگو و تبادل نظر با یکدیگر حل کنند، به همان اندازه بیشتر اخلاقی زندگی کرده‌اند و به همان اندازه در استقرار اصولی چون خودسامانی فردی، ارج نهادن

به یکدیگر در مقام یک شخص معین، شناسایی و اهمیت دادن به نظارت طرف مقابل و کسب تفاهم و توافق و در نتیجه تعمیق یگانگی و همبستگی اجتماعی پیشروی کرده‌اند. در آموزش‌های وبر، دورکهایم و هابر ماس توافق شگرفی در مورد نقش اخلاق در سیاست و زندگی مدرن، ملاحظه می‌شود. هر سه تأکید دارند که آنچه امروزه به نام شرایط شکل‌گیری یک زندگی اجتماعی خوب و سرشار از رفاه می‌شناسیم (یعنی اقتصاد عقلایی مدرن)، یگانگی و همبستگی اجتماعی و آزادی و دموکراسی مبتنی بر اعمال و فعالیت‌هایی است که هنجارهای اخلاقی آنها را هدایت و رهبری می‌کنند. همچنین تنها هنگامی که در هدایت و رهبری اعمال و فعالیت‌ها به اخلاق نقش بیشتری داده شود، امکان برقراری اقتصاد عقلایی مدرن، تعمیق همبستگی و یگانگی اجتماعی و گسترش آزادی و دموکراسی پیش می‌آید.

این اندیشه‌گران، هر سه تأکید دارند که هیچ تحول و تغییر یا دوام و ثباتی در وضع زندگی انسان‌ها روی نمی‌دهد، مگر آنکه انسان‌ها با اعتقاد به اینکه موظف‌اند شیوه کنش و زندگی خاصی را در پیش گیرند، خود آن را متحقق سازند یا حفظ کنند. اما تجربه جهان مدرن به خوبی نشان داده که توانسته است به این غایت دست یازد. (۲۴)

ب. اخلاق و سیاست پسامدرن

۱. نظریه اخلاقی پسامدرنیته: نقد تفکر عقلانی مدرن (پسامدرنیته در نظر)

به منظور بحث از نظریه اخلاقی پسامدرنیته، به ناچار باید کمی به عقب برگردیم و از نظریه اخلاقی مدرنیته مدد بگیریم. و برای شناخت مدرنیته بهتر است از هگل شروع کنیم، با نوهگلی‌ها ادامه دهیم و سپس با گذر از لوکاج، وبر، از طریق مکتب فرانکفورت و آدورنو به هابر ماس برسیم که امروزه مهم‌ترین مدافع پروژه مدرنیته و عقل‌گرایی مدرن است. منتها چون بحث اصلی ما تأکید بر پسامدرنیته است، همان مسیر کانت - نیچه، پسامدرنیته را ادامه می‌دهیم.

فلسفه انتقادی کانت بر سه نقد مهم استوار است؛ نقد عقل ناب، نقد عقل عملی و نقد قوه داوری که به ترتیب به سه مفهوم مهم فلسفه و متافیزیک غرب می‌پردازند: حقیقت، نیکی و زیبایی.

فلسفه کانت در عمق خویش کاملاً مبین نیروهای واقعی تاریخی است که جامعه مدرن و مدرنیته را ساختند و بدان شکل بخشیدند. کانت یک مسیحی پروتستان بود و فلسفه وی در واقع بیان‌کننده نیروهای درونی خود مدرنیته و حقیقت تاریخ مدرنیته است.

نقد ویر به خوبی نشان می‌دهد که در دو نکته‌ای که کانت به صورت انتزاعی در فلسفه خود مطرح کرد (علم و اخلاق) کوشیده بود تا توجیهی عقلانی از آنها به دست دهد. در واقع دو نیروی تاریخی شکل‌دهنده خود مدرنیته و جهان مدرن هستند و از این رو انتخاب فلسفه کانت به منزله نقطه شروع مدرنیته انتخابی درست بوده است. فلسفه کانت در واقع چیزی نیست مگر نقد عقلانی.

مفهوم انتقاد و نقد از این اندیشه عصر روشنگری ناشی می‌شود که هرچیز و همه چیز بیشتر باید در محکمه عقل به نقد کشیده شود تا مشروعیت پیدا کند. اما اینک مسأله ساده‌ای مطرح می‌شود که کانت هم از آن آگاه بود، یعنی اگر قرار است همه چیز در محکمه عقل به نقد کشیده شود، تکلیف خود عقل چه می‌شود؟ البته کانت معتقد بود که به این پرسش پاسخ داده و عقل را براساس خود عقل توجیه کرده است. تمام فلسفه او چیزی نیست جز نقد عقل، یعنی توجیه عقل براساس خودش و پیدا کردن بنیان‌های عقل در درون خود عقل و از این طریق رسیدن به جهان‌بینی عقلانی به دور از تناقض.

نقد عقلانی هم در طول قرون هجده و نوزده به رغم همه مسائل به راه خود ادامه داد و از طرف همه پذیرفته شد، زیرا این نقد، ابزاری مؤثر در دست بورژوازی نوپا بود، ابزاری برای تحکیم موقعیت نظام نو، لغو بی‌عدالتی، جهل و خرافات بازمانده از قرون وسطی، ابزاری علیه کلیسا و فئودالیسم. اما پس از آنکه خودنظام نوین و جامعه مدرن بورژوایی مستقر شد، حربه‌ای که علیه نظام سنتی به کار گرفته می‌شد، علیه خود مدرنیته به کار رفت و این قضیه عملاً مسأله نقد دستاوردها را مطرح ساخت. منظور از دستاوردها همان علم و اخلاقی است که قبلاً بدان‌ها اشاره شد و بنیان‌شان نیز همان عقل ناب دکارتی - کانتی است. به قول پل ریکور چیزی به نام هرمنوتیک سوءظن یا به عبارت دیگر، عصر پیامبران سوءظن آغاز می‌شود، که مهم‌ترین پیامبران سوءظن عبارتند از مارکس، فروید و نیچه.

هدف هر سه پیامبر سوءظن، تشدید سوءظن نسبت به عقل، ذهنیت و تمام آن فلسفه عقل‌گرای ذهنی بود که بر مبنای دستاوردهای آگاهی ساخته شده بود. یعنی آنها کسانی بودند که برای اولین بار کشف کردند چیزی به نام آگاهی کاذب وجود دارد. این بدان معناست که اولاً این تصور عصر روشنگری که عقل، آگاهی و ذهنیت منعکس‌کننده حقیقت است، باطل است و بر عکس آگاهی ممکن است نه فقط منعکس‌کننده حقیقت و واقعیت نباشد، بلکه به منزله حجابی بر حقیقت و واقعیت، تحریف‌کننده آنها باشد و تصویر غلطی از واقعیت عرضه کند، چه واقعیت بیرونی و چه واقعیت درونی، ثانیاً باز هم بر خلاف تصور فلسفه مدرن کانتی، عقل، ذهنیت و آگاهی منشأ حقیقت و واقعیت نیست. ذهن ناب مورد نظر کانت نه فقط عاملی خود آیین و خودمختار که تمامی واقعیت از درون آن ساخته می‌شود، نیست، بلکه خودش جزئی از واقعیت و معلولی است که به دست نیروهای خارج از آن تعیین می‌شود و شکل می‌گیرد. بنابراین اولاً ذهن و ذهنیت ضرورتاً منعکس‌کننده حقیقت نیست و در ثانی منشأ واقعیت - عینیت نیست.

به نظر فروید جز پذیرش روشنگری و دستاورد اصلی اش یعنی علم عقلانی راه دیگری وجود ندارد. در نتیجه می‌بینیم که فروید و مارکس بیشتر به مدرنیته متصل‌اند، یکی از طریق مفهوم تاریخ و دیگری از طریق مفهوم علم پوزیتیو. آنها مدرنیته را به‌طور کلی نفی نمی‌کنند و معتقدند که هنوز معنا و جهتی در این تجربه زندگی مدرن هست. این همان تمایزی است که این دو را از نیچه جدا می‌کند، چون نیچه نخستین کسی بود که مدرنیته را به مراتب گسترده‌تر، مخرب‌تر و ریشه‌ای‌تر از نقد مارکس و فروید می‌دانست و به همین علت هم نیچه گره‌گاه و نقطه عطف فلسفه مدرن و فیلسوف مورد علاقه پسامدرنیست‌هاست، یعنی مورد علاقه هر کسی که می‌خواهد مدرنیته و فرهنگ عقلانی نهفته در مدرنیته را به‌طور مطلق نفی کند و به این نتیجه برسد که در این تجربه مدرن هیچ واقعیت و ارزش اخلاقی نهفته نیست و به هیچ جای آن نمی‌توان اتکا کرد، بلکه باید به‌طور کامل از این تجربه مدرن فراتر رفت و به ماورا یا مابعد آن رسید، یعنی همان پسامدرنیته یا مابعد مدرنیته. این همان مسأله‌ای است که نیچه را چنین جذاب کرده است، یعنی به نقد نیچه از کانت و از سنت عقل‌گرایی ذهنی.

تا آنجا که به اخلاق مسیحی مورد نظر کانت مربوط می‌شود، از نظر نیچه، اخلاق

مسیحیت چیزی نیست جز اخلاق بردگان؛ نوعی نظام ارزشی که ضد اخلاق اشرافی است و به واقع در نفرت از زندگی و در ضعف نیروی حیاتی ریشه دارد. اخلاق بردگان بر پستی و حقارت و بیزاری، ستایش از عقل، یکی کردن و از بین بردن تفاوت‌ها، تمایزها، یکدست کردن همه و تشویق مساوات و برابری استوار است. لذا از این نظر نیچه، سوسیالیسم و مسیحیت را یکسان می‌داند. هر دو آنها نمودی هستند از اخلاق بردگان و هر دو در بیزاری از زندگی و ناپردی اراده معطوف به زندگی و انحطاط خواست قدرت ریشه دارند.

از نظر نیچه حقیقت آن است که ما در مورد نفس خویش و شناخت خود از آگاهی و عقل به تفسیر خاصی از سوژه، ذهن و ذهنیت رسیده‌ایم و سپس آن را به سادگی به کل جهان بسط داده‌ایم. این نظر نیچه ملهم از خود فلسفه عقل گراست. بدین ترتیب، با نقد سراسری نیچه به نوعی انهدام کامل مدرنیته می‌رسیم. دو دستاورد اصلی که زیر سؤال رفتند، نه علم مستقل و استوار بر حقیقت است و نه اخلاق. هیچ‌گونه بنیان غایی برای معنی و ارزش‌ها و حقایق وجود ندارد. خود عقل هم که قرار بود بنیاد همه این بنیان‌ها باشد، تقریباً پا در هواست و سررژه و ذهن که برای دکارت و کانت اصل قضایا بود، در واقع خودش معلولی است که توسط نیروهای خارجی بر ساخته می‌شود. نتیجه این نقد البته روشن است: ظهور نیهیلیسم.

ظهور نیهیلیسم به این معناست که در واقع تمام تصور ما از جهان و بنیادهای آن، بر باد است و ما مجبوریم بپذیریم که در کنه هستی چیزی جز نیستی وجود ندارد. نیچه در واقع از دو نوع نیهیلیسم صحبت می‌کند: نیهیلیسم منفعل و منفی و نیهیلیسم فعال و مثبت. منظور از نیهیلیسم منفعل و منفی رسیدن به این نتیجه است که نه در جهان بیرون و نه در جهان درون، بنیاد یا حقیقتی وجود ندارد. در این صورت خیلی راحت خواهیم توانست زندگی و جهان را طرد کنیم.

نیهیلیسم مثبت آیین کسی است که می‌پذیرد زندگی فاقد هرگونه معنی و ارزش غایی است و هیچ حقیقت بنیانی وجود ندارد. او به درون مفاک نیهیلیسم و آن نیستی که در پس تمام واقعیت‌ها نهفته است، نگاه می‌کند؛ زهر این نیهیلیسم را می‌نوشد، ولی در مقابل نه فقط دچار حس بیزاری، تهوع و نفرت از زندگی نمی‌شود، بلکه برعکس از درون این

نیهیلیسم قدرت زیست بیشتری کسب می‌کند.

نیهیلیسم مثبت در واقع همان جایی است که ما با مفهوم ابرمرد و ابرانسان روبه‌رو می‌شویم و از اینکه بخواهیم واقعیت وجود را یک بار و برای همیشه در تور مفاهیم و ارزش‌های ذهنی خودمان گیر بیندازیم، صرف‌نظر می‌کنیم. تنها پس از پذیرش و غلبه بر نیهیلیسم است که سرشت خیالی جهان آشکار می‌شود و ما در می‌یابیم که خواب می‌بینیم و باید آگاهانه به خواب دیدن و خیال‌پردازی خویش ادامه دهیم. نکته مهم از نظر نیچه آن است که نیهیلیسم ناشی از شکست ارزش‌های مسیحی و اخلاقی و ارزش‌های فرهنگی عقلانی بوده، بلکه برعکس ثمره پیروزی و تحقق این ارزش‌هاست. چون افراد کوشیدند حقیقت غایی عجیبی را کشف کنند، چون فکر کردند زندگی باید معنایی عجیب و ارزش بنیانی داشته باشد و چون تمام این دستگاه فیزیکی را ساختند و آن را بر جهان تحمیل کردند و خواستند که وجود و واقعیت را در قالب مفاهیم ذهنی متافیزیکی خودشان بگنجانند؛ چون به دنبال کلی کردن جهان رفتند و خواستند تمام جهان را بامعنی کنند، به نیهیلیسم رسیدند.

حال می‌رسیم به اینکه نیچه در مقابل این نیهیلیسم چه واکنشی نشان داد. اسطوره ابر انسان (۲۵) و نیهیلیسم مثبت یکی از راه حل‌هاست. استراتژی‌های برخورد با نیهیلیسم متعدد است: چه در اندیشه خود نیچه و چه بعد از آن در تحول فلسفه مدرن. برای نیچه که عقل را منشأ نیهیلیسم می‌دانست، چاره‌ای، مگر توسل به اسطوره باقی نماند. دو اسطوره‌ای که او برای مقابله با نیهیلیسم برگزید عبارت بود از: اراده معطوف به قدرت و تکرار جاودانه.

حال می‌توانیم به این مسأله پردازیم که چگونه بسیاری از مضامین نیچه‌ای در پسامدرنیته مجدداً تکرار شدند. کل مضامینی که نیچه در انتقاد از مدرنیته مطرح کرد، در پسامدرنیته نیز تکرار می‌شود. مسأله تکثر جهان و نسبی بودن دیدگاه‌های ما، اینکه جهان واقعی در واقع چیزی نیست جز مجموعه‌ای از افسانه‌هایی که ما می‌سازیم، اینکه باید آگاهانه پذیرفت کاری که می‌کنیم چه در علم و چه در ارزش‌گذاری چیزی جز افسانه ساختن نیست. انسان پسامدرن مثل ابرمرد نیچه کسی است که افسانه می‌سراید و آگاهانه به این افسانه‌سرایی ادامه می‌دهد و احتیاجی هم ندارد که باز هم این افسانه‌ها را

در پس مفاهیمی مثل واقعیت و عینیت پنهان کند. نقد نیچه از فلسفه سوژه و عقل، در پسامدرنیته بار دیگر تکرار می‌شود و به مسأله‌ای اساسی مبدل می‌گردد و زیباشناسانه کردن زندگی و تأکید بر زیباشناسی به منزله بنیانی که به کمک آن می‌توان به مقابله با نیهیلیسم رفت.

به عقیده نیچه باید تکثر جهان را بپذیریم و به طور کلی به نسبی‌گرایی ریشه‌ای تن دهیم. چیزی به نام واقعیت وجود ندارد. ما فقط با تفاسیر سروکار داریم، با افسانه‌هایی که خودمان می‌سازیم و در هیچ جا هم نمی‌توانیم در موردی خاص به توافق برسیم و به قول لیوتار هر کدام از ما از درون شکل زندگی خودمان، فرهنگ خودمان و آن بازی زبانی که مخصوص ماست، صحبت می‌کنیم و بین این بازی‌های زبانی هم هیچ پلی وجود ندارد. هر کدام معیارهای درونی خود را دارند و نمی‌توان از این بازی‌ها خارج شد و به آنها به طور کلی و عینی نگریست. در نتیجه هر کدام از ما در فرهنگ و سنت خودمان، در افسانه خودمان که سازنده ذات ماست، باقی می‌مانیم.

اگر بخواهیم به پسامدرنیته به منزله ایدئولوژی رایج نزد مردم عادی نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که با نوعی تساهل و نسبی‌گرایی نیمه آگاه یا ناآگاه روبه‌رو هستیم. مردم عادی نیازی ندارند که همچون نیچه مدرنیته و عقل را تخطئه نمایند و از نیهیلیسم صحبت کنند، همین قدر کافی است بپذیرند آن چیزهایی که مدرنیته به نام عقل و حقیقت به خوردشان داده، نه فقط درست نیست، بلکه منشأ مشکلات و بدبختی‌هاست. و هر نظریه‌ای به همان اندازه که واقعی است غیرواقعی نیز هست. مردم عادی این را به عنوان یک نظریه نمی‌پذیرند، بلکه به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی اعتقادات و ارزش‌هایشان را دیگر خیلی جدی نمی‌گیرند. تنها به نوعی نسبی‌گرایی ضمنی تن می‌دهند، بی‌آنکه از اعتقادات قبلی خود به طور جدی سؤال کنند. (۲۶)

۲. اخلاق، سیاست، پسامدرنیته (پسامدرنیته در عمل)

همگام با نزدیک شدن مناسبات اجتماعی جوامع به سوی جهانی سیاسی‌تر و قطبی‌تر شدن، روحیه یگانگی دوره کوتاه پس از جنگ دوم جهانی اندک‌اندک تضعیف شد. سال‌های ۶۳-۱۹۴۵ که آن را در غرب سال‌های طلایی نامیده‌اند جای خود را به

فرهنگ دوران جنگ سرد داد. قدرت‌یابی بلوک شرق، رشد مبارزات رهایی‌بخش در کشورهای استعمار شده (فلسطین، ویتنام، کوبا، الجزایر و جنبش سیاهان در آمریکا) و گسترش تضاد طبقاتی و نژادی در بطن جوامع صنعتی، کشاکش‌های جدیدی را به دنبال آورد. رادیکالیسم جهانی دهه ۱۹۶۰ تصویری امید بخش از این واقعیت بود. برای بسیاری دهه شصت، به ویژه وقایع ماه مه ۱۹۶۸ پاریس سرآغاز انقلاب در کشورهای سرمایه‌داری بود. اما هیجان بسیار زود فروکش کرد و روحیه تداوم بر تغییر فزونی یافت. شکست نهضت ماه مه پاریس و موضع‌گیری ضد نهضت حزب کمونیست فرانسه، بسیاری از روشنفکران مارکسیست را از خود راند و سرخوردگی عمیقی در جریان‌ات چپ به وجود آورد. این شکست نقطه عطفی در چرخش نیرهای چپ فرانسه بود. به عبارت دیگر، این شکست آغازگر بازنگری جدی و گرایش به پسامدرنیته شد. بسیاری از نظریه‌پردازان پسامدرنیته در فرانسه، سرخوردگان شکست نهضت پاریس هستند. (۲۷)

سال ۱۹۶۸ همچنین شاهد سرکوبی جنبش توده‌ای در پراگ بود. امید مقابله با انحصارگری حزبی و عملکرد سنتی و دکماتیستی دولت شوروی سابق و احزاب بلوک سوسیالیستی در بطن این جوامع نیز به یأس مبدل شد.

کشتار جنبش دانشجویی ماه اکتبر ۱۹۶۸ در تلاتلولکو^۱ مکزیک در روزهای قبل از بازی‌های المپیک، حمله پی در پی پلیس و گارد ملی به تظاهرات ضد جنگ و سیاست‌های نژادپرستانه غالب در آمریکا و در اوج آن حمله تاریخی پلیس شیکاگو به تظاهرکنندگان ضد جنگ در مقابل حزب دموکرات در سال ۱۹۶۹ و بالاخره هجوم گارد ملی به دانشگاه‌ها و کشته شدن چهار دانشجو در دانشگاه کنت ایالت اهایو در سال ۱۹۷۰ و کشته شدن دو دانشجوی دیگر در دانشگاه جکسون می‌سی‌سی‌پی دو روز پس از آن، پایان فعالیت جنبش دانشجویی در تشکیلات SDS، (دانشجویان برای جامعه دموکراتیک Students for Democratic Society) که به همت روشنفکران چپ در سال ۱۹۶۲ پایه‌گذاری شده بود، نمونه‌هایی از اوج تحولات و شکست جنبش رادیکال این دوران است. این تجارب زمینه‌ساز بازنگری، کناره‌گزینی و عقب‌نشینی در این

1. Tlatelolco.

کشورها در دهه ۱۹۷۰ و گرایش به سوی نوگرایی‌های روشنفکری شد. پسامدرنیته در کنار آنچه گفته شد، انعکاس این فروکش و شکست سیاسی پایانی دهه ۱۹۶۰ نیز هست. نظریه‌های پسامدرنیته بر این باوراند که مناسبات جدید، شکل مخالفت و مقاومت و حتی خواسته‌ها را تغییر داده است. نظریه‌پردازانی چون فوکو، دیلوز، گواتاری، به ویژه لاکلا، موف و جمیسون در تلاش‌اند که شکل جدیدی از جنبش سیاسی رادیکال به وجود آورند. گروه دوم افرادی مثل لیوتار و متاژ از مارکس، فروید و نیچه به سیاست لیبرالی کمتر با انگ جدید می‌پردازند. گروه سوم با برخورد رادیکال به گذشته خود از همه مسائل سیاسی به کلی می‌برند. افرادی مثل بودریار پایان جامعه، سیاست، توده‌ها و تاریخ را اعلام می‌کنند. افرادی چون کاستوریادس معتقدند که پسامدرنیته چیزی نیست جز نمود عصر سازشکاری، عصر سترونی ذهنی و سیاسی، عصری که در هیچ عرصه عملی و نظری دستاوردهای گرانبهایی نداشته و مشخصه اصلی اش فقر نظری، سازشکاری، التقاط و نگرش مبتنی بر خوشباشی است که می‌گوید کاری نمی‌شود کرد، گرچه همه ما صادقیم و در تظاهرات هم شرکت کرده، اظهار همبستگی می‌کنیم. به نظر می‌رسد که پسامدرنیته به طور ضمنی و در عمل وحدت جامعه بشری را مبتنی بر سه نکته اصلی می‌داند: حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. بی‌شک هیچ یک از ما نمی‌خواهیم بار دیگر آن داستان غم‌انگیز و تا اندازه‌ای مضحک اقتصاد دولتی را با برنامه و عواقب استبدادی و ضد انسانی آن تکرار کنیم؛ اما در عین حال صاف و ساده پذیرفتن اینکه کل جهان فقط بر زمینه حقوق بشر، دموکراسی، اقتصاد و بازار آزاد به وحدت می‌رسد و مسأله دیگری هم وجود ندارد، اوج ساده‌گرایی و خام‌طبعی است. پسامدرنیست‌ها کمتر به این بحث می‌پردازند، و در عوض می‌گویند این حداقلی است که ما بدان دست یافته‌ایم، حقوق بشر، دموکراسی و بازار آزاد. برای رعایت انصاف باید گفت این امر بیشتر خصیصه ایدئولوژی پسامدرن است تا نظریه‌های پسامدرنیستی. ولی این نظریه‌ها خود در ایجاد و گسترش این ایدئولوژی مسئول‌اند. در این ایدئولوژی مسائلی چون وضع کشورهای توسعه‌نیافته، فاصله فقر و ثروت، تضادهای درونی جوامع و بروز فجایع و جنگ‌های منطقه‌ای، هیچ کدام نه فقط حل نمی‌شوند، بلکه حتی طرح آنها نیز به دشواری صورت می‌گیرد. در عین حال پسامدرنیست‌ها به مسأله کثرت هم

جواب روشنی نمی دهند. این موضوع را پذیرفته اند که اندیشه بنیادین مدرنیته مبنی بر اینکه مرد بورژوازی سفیدپوست غربی نماد بشریت است و همه باید خودشان را براساس این نمونه بسازند، مردود است و امروزه اقلیت‌های خاموش همگی در جستجوی هویت خویش‌اند. (۲۸)

نتیجه گیری

رابطه واقعی بین اخلاق و سیاست در جهان مدرن و پسامدرن چگونه مطرح می شود؟ آیا هیچ رابطه‌ای بین این دو دنیای بیگانه از هم وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا اخلاقیاتی در جهان وجود دارد که بتواند با توجه به محتوای خود همزمان الزامات یکسانی را به روابط خصوصی و عمومی تحمیل نماید؟ (۲۹)

مطالعه تاریخ از موقع ساختن اهرام تا به امروز توانسته است مشوق خوبی برای بشر باشد. این گونه ملاحظات به کار بردن اخلاق را در سیاست چنان مشکل ساخته است که گاهی تقریباً بیهوده به نظر می رسد. ولی شاید به قول برتراند راسل در تاریخ بشری به لحظه‌ای رسیده باشیم که تنها شرط بقای انسان این است که یاد بگیرد چگونه تحت تعلیم مسائل اخلاقی زندگی کند و بنا به گفته ارسطو، تفکر سیاسی باید از ملاحظه نیازهای انسانی آغاز شود، و سیاست باید آنچه آدمیان برای زندگی خوب بدان نیازمندند به ایشان بدهد. به گونه‌ای که ارسطو به طرفداری از نوعی نظام سیاسی بحث می کند که مقام شهروندی و حقوق مرتبط با آن را به طور گسترده تر به مردم اعطا کند. (۳۰)

السیدیر مکتتایر در کتاب پایان فضیلت در تحلیل وضعیت حاکم بر جوامع مدرن معتقد است که، جوامع نوین دچار بلا و فاجعه اخلاقی گشته اند. (۳۱)

در این میان نباید این مطلب را نادیده گرفت که محور بسیاری از کشمکش‌ها در جوامع بشری در بادی امر، شناخت حقیقت و بازتاب عملی آن بوده است. این کشمکش در کنار نیاز انسان به رهایی و همپای تکامل جوامع، چهره‌های مختلفی چون نیروهای سیاسی و خشونت‌های طبقاتی و فرقه‌ای را تجربه کرده است. اندیشه‌های عصر مدرنیسم، عصر ظهور و رشد جوامع صنعتی، مدعی پاسخگویی به این مشکلات بود. پسامدرنیست‌ها اساس موجودیت نظری خود را بر نفی شالوده راسیونالیسم علمی

(ویژگی عصر مدرنیسم) نهاده‌اند. بنابراین پسامدرنیسم صرفاً ماورای مدرنیسم نیست. و با پسامدرنیزاسیون یعنی ادامه جهان صنعتی و استعماری به منزله تکامل مدرنیزاسیون متفاوت است. (۳۲)

از دیگر موانع مورد حمله پسامدرنیست‌ها، نظریه عمومی است، چرا که اینان معتقدند، هرگز نمی‌توان به سیاق مدرنیته، چه برای یک عصر تاریخی یا اعصار مختلف و گونه‌گون، نظریه‌های عمومی عرضه کرد. تدوین نظریه عمومی برای همه اجتماعات بشری، نه تنها غیرممکن، بلکه اساساً نامطلوب است. چرا که این کوشش‌ها موجب می‌شود تا متون دیگر، تمدن‌های دیگر و فرهنگ‌های دیگر، بر حسب «زبان و گفتمان» یک تمدن دیگر درک شوند. بدین ترتیب اینان، به هیچ علم فرا تاریخی‌ای معتقد نیستند. مرکززدایی علم اجتماعی توجه خاصی را می‌طلبد، بنابراین به علوم اجتماعی نمی‌توان اعتماد داشت. ارتباط مفاهیم را باید با متن فرهنگ و تمدن کشف نمود و به نوعی ساختارزدایی^۱ دست یازید. در فرهنگ‌های مختلف نمی‌توان به اصول و روش‌های فرهنگ و تمدنی دیگر مقید بود. بلکه اصل، نسبت در همه حوزه‌هاست. آن نسبت که از همین مفاهیم منتج است، این است که در اخلاقیات مرکزی نیست و اخلاق مطلق وجود ندارد. (۳۳)

گرچه مباحث مربوط به پسامدرنیته در شرف تدوین و نگارش است، اما در این زمینه اختلافات عمده‌ای در علوم اجتماعی غربی وجود دارد. بحث‌های پسامدرنیته تا اندازه‌ای به منزله نقد تمدن غرب به کار برده شده است.

با توجه به آنچه آمد، مدرنیته به رغم تأکید و پافشاری سرآمدان آن همچون کانت، هگل و مارکس و... از یک سو و وبر و دورکهایم و هابرماس و... از سوی دیگر نتوانست تقید خود به اخلاق را حفظ کند و با انسان، تاریخ و جامعه ارتباط همگونی برقرار سازد. و این همه به خاطر اندیشه نادرست درباره عقل بود. البته برخی عقیم ماندن عنصر اخلاقی جهان مدرن را به خاطر عدم تکامل و بلوغ نهایی عقل می‌دانند، اما تاریخ چند صد ساله اخیر نشان داد که انسان مدرن با هر قدمی که به سوی عقلانی کردن جهان

برداشت، به همان اندازه از خویشتن خویش فاصله گرفت.

چنین بود که افرادی تحت شعار آزاد از ارزش نبودن سیاست، علم پسامدرنیته را برافراشتند و درصدد رفع از خودبیگانگی انسان برآمدند. میشل فوکو یکی از سرآمدان این نهضت با این اعتقاد که تفکر مدرن قادر به استقرار و بنا نهادن اخلاق نیست، پسامدرنیته را مملو از نسخه‌های اخلاقی می‌داند. شاید امروزه سخن گفتن و نتیجه‌گیری در این خصوص کمی زود باشد. ولی وضعیت حاکم بر جهان امروز حاکی از سیاست‌گریزی انسان معاصر و قائل شدن به نسبییت در همه امور به ویژه اخلاق است.

تأکید یکپارچه متفکران دوران جدید، از ماکیاولی گرفته تا روسو بر اینکه انسان‌ها را آنگونه که هستند باید شناخت و با آنها روبه‌رو شد، از این مشکل نشأت می‌گرفت که برای جلوگیری و کنترل انفعالات نفسانی ویرانگر انسان، موعظه‌های اخلاقی فلاسفه و دستورات دینی کاری از پیش نمی‌برند. لذا باید تدابیر جدیدی ابداع کرد. اما در هر حال اولین قدم در راه تشریح ماهیت انسانی است. این همان راهی بود که ماکیاولی در جهت جدایی سیاست از اخلاق پیش روی تمدن مدرن نهاد. ماکیاولی در جدا کردن سیاست و اخلاق درست به همان شیوه‌ای عمل کرد که هر علم دیگر باید خود را از تصور اخلاق دور نگاه دارد. توفیق علم و نظریه علمی باید بر پایه حقایق باشد نه بر مبنای خواسته‌های فرضی یک نظام اخلاقی. مسیری که ماکیاولی گشود با ظهور عصر روشنگری به غایت خویش نزدیک شد. بدین سان که عقل میزانی برای تمیز همه مسائل شد. (۳۴)

در این سوی سکه که پسا مدرن‌ها عرض اندام می‌نمایند، به‌رغم شعار یگانگی با انسان و پیوند انسان با اخلاق از یک سو و سیاست و اخلاق از سوی دیگر، هنوز ابتدای راه هم پیموده نشده است و نمی‌توان دستور قاطعی در این زمینه صادر نمود، زیرا آنچه در عرصه جهان مشاهده می‌شود، اعم از خشونت‌ها، جنگ‌ها، تمایزات ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، در نهایت انسان عصر حاضر را بیش از پیش به اندرون خویش می‌راند و از علاقه او به مسائل سیاسی می‌کاهد.

بدین سان سیاست نیز باید نزد ما از دو جهت لحاظ شود: از جهت نفوذ به درون موضوع رشته خویش با عنایت به مشکلات سیاسی، و از جهت موضع‌گیری در قبال مسائل سیاسی.

اگر واقعاً می‌خواهیم سیاست سرشت اخلاقی و انسانی پیدا کند، اگر برآنیم که نگذاریم عوام‌فریبان از اضطراب و بی‌علاقگی مردم سوءاستفاده کنند، نباید خاموش بنشینیم. باید با پرمدهایی و بی‌حالی خود و نفرت خویش از آنچه به پلیدی سیاست روزمره معروف است، مبارزه کنیم - باید بگوییم و بنویسیم. آرمان‌گرایی نباید نزد ما فقط ظاهری دلفریب باشد، نباید دوباره به آن صورت ننگین درآید که در گذشته جامعه‌ای مبدل برای ارتجاعی‌ترین و آزادی‌ستیزترین هدف‌ها شده بود. حدیث آرمان‌خواهی تنها ممکن است از طریق فعالیت توأم با حس مسئولیت خود ما در زمینه اخلاق و سیاست، تاریخ را رقم بزند. (۳۵)

آنچه در پایان گفتنی است، اینکه واقعیت دست‌یابی به آمیزه‌ای مطلوب و منطقی از اخلاق و سیاست که مستلزم تلفیق دو بینش نامتجانس و بعضاً متضاد آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی است، نباید ما را به طرح «باحثی چون ضرورت اخلاق و سیاست بی‌اعتنا و مایوس کند.

یادداشت‌ها:

۱. برای آگاهی بیشتر از پرسش‌هایی که درباره اخلاق و سیاست در عصر ما مطرح‌اند، نگاه کنید به: - جولیا پونتارا، «اخلاق، سیاست، انقلاب»، ترجمه حمید غفاری، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۷۱، صص ۹۸-۱۰۵.
۲. شرف‌الدین خراسانی، «سیاست و اخلاق»، هفته‌نامه بهمن، شماره ۱، (۱۶/۱۰/۷۴)، ص ۱۳.
۳. نگاه کنید به: مجتبی امیری، «درس‌هایی از قرن بیستم، مروری بر کتاب جدیدالانتشار زبینگو برژینسکی (عنان گسیخته Out of control)»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۶۷ و ۶۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، صص ۲۵-۲۶.
۴. سورن کی یرکه گارد، ترس و لرز، ترجمه سید حسین فاطمی، تهران، انتشارات حوزه هنری، ۱۳۷۳، صص ۱۸-۲۲.
۵. درون اولین پرائتز مدرنیته و در دومی پسامدرنیته قرار دارد.
۶. نگاه کنید به: السدیر مکتتایر، «پایان فضیلت، نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین»، ترجمه محمدعلی شعاعی، معرفت، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۷۳، صص ۷۹-۸۱.
۷. نگاه کنید به: برتراند راسل، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران، بابک، ۲۵۳۵، صص ۳۱۷-۳۲۳.

۷. نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم»، کیان، شماره ۲۰، تیر و مرداد ۱۳۷۲، ص ۳.
۸. نگاه کنید به: چارلز جنکز، پست مدرنیسم چیست؟ ترجمه فرهاد مرتضایی، گناباد، مردییز، ۱۳۷۴، صص ۱۶-۱۸.
۹. نگاه کنید به: حانی حقیقی، سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌ای از نقد پسامدرن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۴.
۱۰. نگاه کنید به: تری ایگلتن، «خاستگاه پست مدرنیست‌ها»، آدینه، شماره ۱۰۵، آذر ۱۳۷۴، ص ۴۳؛ اریب برنز، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۳؛ حمید عضدانلو، «کانت، مدرنیته و فرامدرنیته»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۷۹-۸۰، ص ۲۳.
۱۱. نگاه کنید به: نیل پستمن، «تکنولوژی و خاطره ازلی اخلاق»، ترجمه صادق طباطبایی، دنیای سخن، شماره ۶۱، ص ۷۸؛ ریچارد برشتاین، «تکنولوژی و منش اخلاقی»، ترجمه یوسف ابادری، ارغنون، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، صص ۳۱-۶۸.
۱۲. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، ۱۳۷۳، صص ۱۹-۲۰.
۱۳. برای آگاهی بیشتر از تأثیر کانت بر مدرنیته رجوع شود به:
- حمید عضدانلو، «کانت، مدرنیته و فرامدرنیته»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۷۹-۸۰، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳، صص ۲۳-۲۵.
- ویلیام تی بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ج ۲، تهران، آران، ۱۳۷۳، صص ۷۱۴-۷۲۱.
۱۴. بابک احمدی، پیشین، صص ۲۱-۲۲.
۱۵. برای آگاهی بیشتر از آرای هگل در خصوص فلسفه روح و فلسفه اخلاق رجوع شود به:
- وست ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، جلد دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.
۱۶. نگاه کنید به: بابک احمدی، پیشین، صص ۲۶-۲۷.
۱۷. در خصوص اندیشه و فلسفه اخلاق نیچه نگاه کنید به: بابک احمدی، پیشین، صص ۳۴-۳۱؛ ویلیام تی بلوم، پیشین، صص ۹۳۵-۹۸۶؛ ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، صص ۹۲-۱۷۵؛ رابرت. ب. پی‌پین، «نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم»، ترجمه محمد سعید حنایی کاشان، ارغنون، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳، صص ۱۸۵-۲۱۵.
۱۸. نگاه کنید به: بابک احمدی، پیشین.
۱۹. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶، صص ۱۹-۲۰.

- Barbara Goodwin, *Using Political Ideas*, London, John Wiley and Sons, Ltd, 1987, p. 33.
20. Irish Murdoch, *The sovereignty of Good*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971, pp. 58-80.
21. Alasdair Macintyre, *A short History of Ethics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 173.
22. Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism* (Methuen, 1948), pp. 50-1.
23. See: John Lock, *An Essay concerning Human understanding*, book IV, Chapter 9; Bacon, *Advantage of Learning* (Macmillan, 1970), p. 106.
۲۴. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: محمد رفیع محمودیان، «اخلاق و تحولات اجتماعی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۹۳-۹۴، صص ۳۰-۳۱.
۲۵. برای آگاهی بیشتر از مفهوم ابرمرد نزد نیچه نگاه کنید به:
- Pearson Keith Ansell, *An Introduction to Nietzscheas Political Thinker, the Perfect Nihilist*, London, Cambridge University Press, 1984.
۲۶. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: مراد فرهادپور، «مدرنیسم و پست مدرنیسم»، فصل نامه هنر، شماره ۲۵، صص ۲۱-۴۳.
۲۷. نگاه کنید به کاظم علمداری، «جامعه‌شناسی پسامدرنیته - ۱»، آدینه، شماره ۹۴-۹۵، شهریور ۷۳، صص ۶۹-۷۰.
۲۸. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه‌های کثرت‌گرایی پسامدرن نگاه کنید به: ولفگانگ ولش، «پست مدرنیسم، ارزش‌های اخلاقی و سیاسی کثرت‌گرایی»، ترجمه محمود عبادیان، همشهری، (۷۳/۷/۳)، ص ۶؛ تری ایگلتن، «خاستگاه پست مدرنیست‌ها»، ترجمه سهراب معینی، آدینه، شماره ۱۰۵، آذر ۷۴، صص ۴۰-۴۳.
- De George, Richard. *Ethics and Society. Original Essays on Contemporary Moral Problem*, New York, Doubleday, 1966.
- Ash, William . *Moral and Politics. The Ethics of Revolution*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956.
۲۹. برای آشنایی با این قبیل پرسش‌ها رجوع کنید به: ماکس ویر، دانشمند و سیاستمدار، مقدمه‌ای از ریمون آرون، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، صص ۱۷۲-۱۷۳؛ جولیانو پونتارا، «اخلاق، سبکست، انقلاب»، ترجمه حمید غفاری، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پاییز و

- زمستان ۱۳۷۰، صص ۹۸-۱۰۵.
۳۰. نگاه کنید به: مارتا نوسبام، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۹۴-۹۵؛ برتراند راسل، پیشین، صص ۲۰۹-۲۱۴؛ ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳، صص ۷۲-۸۴.
۳۱. السدیر مکتتایر، «پایان فضیلت، نقد تفکر اخلاقی جوامع نوین»، ترجمه محمد علی شمالی و حمید شهریاری، نامه فرهنگ، شماره ۱۷، ص ۲۰.
۳۲. نگاه کنید به: کاظم علمداری، پیشین، ص ۶۶.
33. Patricia Waugh, *Post modernism, A Reader*, London Routledge, Chapman and Hall, Inc, 1994, pp. 11-13.
۳۴. نگاه کنید به: موسی غنی‌نژاد، «در اخلاق و اقتصاد»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۶۷-۶۸، فروردین و اردیبهشت ۷۲، ص ۶۵؛ ویلیام تی بلوم، پیشین، صص ۴۴۵-۴۴۶.
۳۵. نگاه کنید به: فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری و ویرایش و پیشگفتار هربرت مارکوزه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۶.