



آرن ای. گیر
پسامد ونپسم و
بحران زیست محیطی
ترجمه‌ی عرفان ثابتی

Download from: aghalibrary.com



نقد و بررسی - ۹

ISBN: 964-362-011-5

شابک ۹۶۴-۳۶۲-۰۱۱-۵

تحولات و بحران‌های دنیای مدرن، وضعیت جدیدی را پدید آورده، وضعیتی که به موقیت پسامدرن شهرت یافته است.

این کتاب میکوشد تا تحلیلی همه‌جانبه از این وضعیت ارائه کند.

ویژگی اصلی این کتاب، در هم آمیختن نظریه و عمل به منظور یافتن راهبردهایی برای چالش‌های معاصر است.

Download from: aghalibrary.com

۲۰۰۰ تومان



پسامدرنیسم
و
بحران زیست محیطی

آرن ای.گیر

ترجمه

عرفان ثابتی

گیر، آرن، ۱۹۴۸ -
پسامدرنیسم و بحران زیست محیطی / آرن. ای. گیر؛ ترجمه عرفان
ثابتی. - تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۰.
۳۰۰ ص.

ISBN 964-362-011-5

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی: **Postmodernism and the environmental crisis**
۱. محیط زیست - فلسفه. ۲. فرهنگ - فلسفه. ۳. فراجدد. الف.
ثابتی، عرفان، ۱۳۵۵ - ، مترجم. ب. عنوان.
پ ۵/گ ۹/ک ۴۰ GE ۳۶۳/۷۰۰۱
۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری
۳۷۰۹ - ۸۰م

کریمخان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۷، تلفن ۸۹۰۷۷۶۶

پسامدرنیسم و بحران زیست محیطی
آرن ای گیر

ترجمه عرفان ثابتی

ویراستار: کاظم فرهادی

حروف نگاری: دریچه‌ی کتاب ۸۳۰۸۵۷۰

صحافی و چاپ: امینی

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

شمارگان: ۱۲۰۰ نسخه

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۰، تهران

حق چاپ و انتشار مخصوص نشر چشمه است.

شابک: ۹۶۴-۳۶۲-۰۱۱-۵ ISBN 964-362-011-5

فهرست

پیشگفتار مترجم

مقدمه

۱. پسامدرنیته چیست؟

۲. پسامدرنیسم و پساساختارگرایی

۳. پساساختارگرایی، مارکسیسم و زیست‌محیط

۴. متافیزیک پسامدرن

۵. به سوی نظم نوین جهانی

یادداشت‌ها

واژه‌نامه

پیشگفتار مترجم

تعریف واژه پسامدرنیسم ناممکن است. گویی توصیف این واژه به مفهوم آن آسیب می‌رساند و تأثیرش را کاهش می‌دهد. هیچ‌گونه تعریف ساده‌ای از این واژه وجود ندارد و شمار اندکی از متفکران غربی عنوان پسامدرن را پذیرفته‌اند. باوجود این، مباحثات بی‌شماری ذیل این عنوان درگرفته‌است. اندیشه‌مندان ایرانی نیز در این مورد مواضع متضادی اتخاذ کرده‌اند. گروهی بااستفاده از آرای پسامدرن به مدرنیسم حمله برده و از سنت و ارزش‌های آن دفاع می‌کنند و عده‌ای دیگر می‌کوشند تا با بهره‌مندی از انتقادات پسامدرن، صورتی نواز مدرنیسم ارائه دهند. اما نگارنده این سطور - ضمن ادای احترام به تمام متفکران - از ترجمه کتاب حاضر هدف دیگری دارد.

معایب و نواقص نظم کنونی جهان بسیار آشکار است. زیرا کشورهای جهان از نابودکردن شیخ جگ عاجزند؛ از منع تهدیدی که متوجه انهدام نظم اقتصادی جهان و شیوع هرج و مرج و ترور شده‌است ناتوان‌اند؛ و قادر نیستند مصائبی را که از این مشکلات متوجه میلیون‌ها نفر انسان شده‌است، از میان بردارند. مشکل این است که در اراده بشر عجزی حاصل شده که باید به آن توجه کرد و با جرأت و ثبات به حل آن پرداخت. ریشه این ناتوانی در این پندار نهفته‌است که بشر به‌ذات ستیزه‌جو است و لذا حاضر نیست برای حفظ مصالح جهانی از منافع خصوصی و ملی دست بردارد. علت دیگر آن است که جمهور خلاق که اکثراً بی‌خبر و تحت انقیادند، نمی‌توانند به اظهار

این آرزو بپردازند که طالب نظم جدیدی هستند که در سایه‌اش با دیگر مردم جهان در صلح و آرامش و رفاه به سر برند.

از طرف دیگر، قدم‌هایی که از باب آزمایش، به ویژه پس از جنگ جهانی دوم، به جانب ایجاد نظم جهانی برداشته شده امیدبخش است. تمایل روزافزون ملل گوناگون در ایجاد مناسبات میان خود براساس همکاری و حفظ منافع مشترک مبتنی بر این نکته است که بالمآل تمام ملل عالم قادرند بر علت عجز مذکور فائق آیند. اتحادیه کشورهای جنوب شرقی آسیا، بازار مشترک کشورهای حوزه دریای کارائیب، بازار مشترک امریکای مرکزی، اتحادیه اروپا، جامعه کشورهای عربی، سازمان وحدت آفریقا و نظایر این سازمان‌ها با کوشش مشترک خود راه را برای استقرار نظم جهانی هموار می‌سازند. از علائم امیدبخش دیگر آن‌که توجه مردم روز به روز بیشتر به مشکلاتی که ریشه‌های عمیق‌تر دارد معطوف می‌شود، چنان‌که سازمان ملل متحد با وجود تمام ضعف‌های خود بیش از چهل بیانیه و میثاق بین‌المللی به تصویب رسانیده و مردم عادی را جان تازه‌ای بخشیده‌است.

اعلامیه بین‌المللی حقوق بشر، میثاق منع کشتار دسته‌جمعی و مجازات آن؛ سایر اقداماتی که برای رفع تبعیض‌های نژادی، جنسی و مذهبی مبذول گشته؛ رعایت حقوق کودک؛ منع اعمال شکنجه؛ مبارزه با گرسنگی و سوء تغذیه؛ و استفاده از پیشرفت‌های علمی و فنی در راه صلح و به سود مردم. تمام این اقدامات اگر از روی شهامت و شجاعت اجرا شود و توسعه‌پذیرد سبب خواهد شد که به زودی آن روز فرا رسد که کابوس جنگ دیگر نتواند بر روابط بین‌المللی سایه افکند. لازم نیست که از اهمیت موضوعاتی که در این بیانیه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی مندرج است ذکری به میان آوریم، ولی بعضی از آن مطالب چون مستقیماً به مفاد کتاب حاضر مربوط می‌شود، مستحق توضیحی بیشتر است.

از جمله آن‌که نژادپرستی که یکی از مهلک‌ترین و ریشه‌دارترین مفاسد است، سد

محکمی در راه وحدت به شمار می‌آید و حیثیت و اصالت انسان را زیرپا می‌گذارد و به هیچ بهانه و عنوانی نمی‌توان آن را موجه دانست. نژادپرستی، ظهور استعدادهای بی‌کران قربانیانش را معوق و عاطل می‌سازد و مروّجان آن را به تباہکاری می‌کشاند و پیشرفت‌های بشری را متوقف می‌دارد. اگر بخواهیم بر این مشکل فائق آئیم باید سعی کنیم تا تمام کشورها اصل وحدت جهان را که مستظهر به اقدامات مناسب حقوقی و تدابیر اجرایی است قبول کنند.

دیگر آن‌که اختلاف فاحش میان فقیر و غنی سرچشمه مصائب بسیار است که جهان را از حال توازن خارج می‌کند و عملاً به پرتگاه تباہی می‌کشاند. بسیار کم هستند جوامعی که درست به این مشکل پرداخته باشند. راه حل این مشکل را باید در مجموعه‌ای از اقدامات اخلاقی و عملی جستجو کرد و به آن با اندیشه تازه‌ای که مستلزم مشورت با متخصصان در عرصه‌های گوناگون باشد، نگریست. مشورتی که خالی از شائبه مجادلات مرامی و اقتصادی باشد و در آن مردمی را که قرارها و تصمیم‌های متخذ در زندگی‌شان تأثیر مستقیم دارد ذی‌مدخل سازد. این امر نه تنها وابسته به لزوم تعدیل معیشت و از میان بردن فقر و ثروت مفرط است بلکه با حقایق روحانی‌های مربوط است که ادراکش سبب اتخاذ یک روش و رفتار نوین بین‌المللی می‌شود که خود سهمی به‌سزا در حل آن مسأله دارد.

دیگر این‌که مبالغه و افراط در تمسک به اصول ملیت که امری جدا از حس وطن‌دوستی سالم و مشروع است باید جای خود را به اخلاص و وفاداری وسیع‌تر یعنی محبت عالم انسانی تفویض کند. این مفهوم که عالم وطن‌ماست، نتیجه‌ای است که بر اثر ترقیات علمی و بر اثر وابستگی غیرقابل انکار کشورها به یکدیگر حاصل شده و جهان حکم یک وطن را یافته‌است. در عین حال بدیهی است که جهان دوستی ممانعتی با وطن‌دوستی ندارد بلکه امروز در جامعه جهانی مصلحت هر جزء هنگامی به بهترین وجه تأمین می‌شود که منافع کل، منظور و ترویج گردد. از این رو،

فعالیت‌های بین‌المللی کنونی در عرصه‌های مختلف که سبب ایجاد محبت متقابل و همبستگی در میان اهل عالم می‌شود، باید افزایش یابد. دیگر آن‌که اختلافات دینی در سراسر تاریخ باعث حدوث نزاع‌ها و جنگ‌های بی‌ثمر و مانع ترقی و پیشرفت گشته و روز به روز نزد مردم دیندار و بی‌دین مبعوض تر و منفور تر جلوه می‌کند. پیروان ادیان باید با مسائل اساسی بی‌که علت این منازعات گشته روبه رو شوند و جوابی صریح برای آن بیابند و ببینند که این اختلافات را هم از لحاظ علمی و هم نظری، از چه راهی می‌توان مرتفع ساخت. امر مهمی که مقابل رهبران مذهبی جهان قرار گرفته این است که با قلوبی سرشار از جوهر شفقت و حقیقت‌جویی، نظری به حال اسفبار بشر اندازند و از خود پرسند که آیا نمی‌توانند در پیشگاه خالق متعال خاضعانه اختلافات فلسفی و مشاجرات دینی خود را با سعه‌صدر و تساهل و مدارا به کنار افکنند و قادر گردند که با یکدیگر برای حسن تفاهم بیشتر میان ابناء بشر و ایجاد صلح و سلام، همت و همکاری کنند.

مطلب مهم دیگر این‌که آزادی زنان و وصول به تساوی میان زن و مرد یکی از مهم‌ترین وسائل حصول جهانی مطلوب است. انکار تساوی بین زن و مرد نتیجه‌اش رواداشتن ظلم و ستم به نیمی از جمعیت جهان است و چنان عادت و رفتار ناهنجاری را در مردان به وجود می‌آورد که تأثیرات نامطلوبش از خانه به محل کار و به حیات سیاسی و مالاً به روابط بین‌المللی کشیده می‌شود. انکار مساوات میان زن و مرد هیچ مجوز اخلاقی و طبیعی ندارد و فقط زمانی که زنان در جمیع مساعی بشری سهمی کامل و متساوی داشته باشند از لحاظ اخلاقی و روانی جوّ مساعدی خلق خواهد شد که در آن طلیعهٔ جامعهٔ جهانی پدیدار می‌گردد. مطلب دیگر تعلیم و تربیت عمومی است که هم‌اکنون سپاهی از مردم متعهد را از تمام ادیان و کشورها برانگیخته و بر خدمت خویش گماشته و باید مورد عنایت و حمایت حکومت‌های جهان قرار گیرد، زیرا بی‌تردید جهل علت اصلی سقوط و عقب‌ماندگی مردم و پایداری تعصبات است.

هیچ کشوری موفق نمی‌شود مگر آن‌که تمام مردمش از تعلیم و تربیت نصیب برند. فقدان منابعی که قدرت کشورها را در سبیل تعلیم و تربیت عمومی محدود می‌کند باید اصحاب قدرت را برآن دارد که اولویت و ارجحیت را به تعلیم زنان و دختران اختصاص دهند، زیرا به واسطهٔ مادران درس‌خوانده و تعلیم‌یافته است که ثمرات علم و دانش را سریعاً و قاطعاً می‌توان در تمام جامعهٔ بشری انتشار داد. نکتهٔ مهم دیگری که در این مورد باید در نظر داشت آن‌که اقتضای زمانه چنان است که جهان دوستی و مفهوم اهل عالم‌بودن به عنوان یکی از اصول تربیتی به تمام کودکان جهان تلقین شود. باید به گسترش یک زبان بین‌المللی که علاوه بر زبان مادری به تمام مردم عالم آموخته شود، توجهی فراوان مبذول داشت، زیرا عدم تفاهم میان مردم تا حد زیادی معلول عدم درک زبان یکدیگر است.

باری در آنچه مذکور افتاد، باید بر یک نکته تأکید کرد: اساساً حصول امنیت اجتماعی فقط بر مبنای پیمان‌های سیاسی، خیالی باطل است. زیرا جوهر صلح و وحدت چکیدهٔ یک امر درونی است که با مفاهیم روحانی و معتقدات معنوی تقویت می‌شود. برای حل هر مشکل اجتماعی می‌توان بر اصول روحانی یا به قول دیگر بر ارزش‌های انسانی اتکا کرد؛ زیرا هر شخص خیراندیشی برای مشکلات راه حلی پیشنهاد می‌نماید. ولی خیراندیشی و داشتن دانش عملی معمولاً کافی و وافی برای حل مشکل نیست، این‌جا است که اهمیت و ضرورت اصول انسانی و روحانی بیشتر معلوم می‌شود، زیرا محیط مساعدی را می‌آفریند که به موجب آن راه‌های عملی برای حل مشکل، مکشوف‌تر و اجرایش آسان‌تر می‌شود.

نظم جهانی را فقط براساس محکم اعتقاد به وحدت جهان می‌توان استوار ساخت. نوع انسان یکی است، هر چند که در جنبه‌های ثانوی تفاوت‌های بی‌شماری داشته باشد. اذعان به این حقیقت مستلزم ترک تمام تعصبات است. تعصب قومی، طبقاتی، نژادی، مذهبی، جنسی، و وطنی؛ تعصب ناشی از تقدم علمی به هر سبب که

باشد باید فراموش شود. لازمهٔ قبول وحدت جهان تجدید بنا و خلع سلاح جهان است. باید جهانی ایجاد شود که در جمیع شئون حیاتش یعنی در سازمان سیاسی‌اش و در آمال روحانی‌اش و در تجارت و اقتصادش و خط و زبانش کاملاً متحد و یگانه باشد، در عین حال در خواص ملی هر یک از کشورهای متحدش بی‌نهایت متنوع باشد؛ به عبارت دیگر «وحدت در کثرت» مقصود ما را برمی‌آورد. زمان به سرعت می‌گذرد و هر روز جهان به مصائب تازه‌ای مبتلا می‌شود، آیا می‌توان درنگ کرد؟

مؤلف ارجمند کتاب به برخی از موضوعات مطروحه در سطور قبل می‌پردازد. به نحوی بسیار مؤثر و موجز مؤلفه‌های مدرنیسم و پسامدرنیسم را مطرح می‌کند. و با دیدی انتقادی به آرای دیگر اندیشمندان می‌پردازد. هرچند نگارندهٔ این سطور با برخی از آرای مؤلف موافق و همسو نیست، ولی کوشش کم‌نظیر ایشان برای برپایی «ستبرگ روایت نوین» را چنان گران‌بها یافت که به ترجمهٔ این کتاب دست یازید. بی‌گمان ترجمه با معایب و نواقصی همراه است که از دید ارباب فضل مکتوم و پنهان نخواهد ماند. همین قدر که نقائص ترجمه تا حدی باشد که محاسن اصل کتاب را از انظار دور دارد، مترجم آرزوی خود را برآورده می‌بیند.

ع.ث.

خرداد ۱۳۷۷

مقدمه

صحنهٔ پسامدرن عرصه‌ای مهیب است، تنها برای تفریح کردن. و در ظل غفلت از آن، فقط مسودهٔ نبرد دیگری وجود دارد، بار دیگر استفراغ خون بی‌خاصیت، مرتبه‌ای دیگر ناهمگونی افراطی برای نشان دادن حدقهٔ بالا رفتهٔ چشم صنوبری شکل. مقعد خورشیدی [در برابر منظومهٔ خورشیدی] نقیضه‌ای پسامدرنیستی است، اما، دوباره، فقط برای تفریح کردن.^۱

آنچه در بالا آمد، گفتار آرتور کروکر و دیوید کوک است در کتاب صحنهٔ پسامدرن: فرهنگ فضولاتی و فرازیبایی‌شناسی، کتابی که به ادعای آن‌ها کاملاً پسامدرن است.

توهّمات را رها کنید. اقدام مؤثر برای متوقف ساختن صدمات بی‌شمار به زیست محیط زمین بیازمند بسیج ارادهٔ سیاسی، همیاری بین‌المللی و فداکاری رایج در زمان نبرد است. اکنون بشریت در میانهٔ نبرد به سر می‌برد و اغراق نیست اگر این وضع را نبردی برای بقا بنامیم. اما در این نبرد همهٔ ملت‌ها باید با یکدیگر متحد شوند.^۲

این نظر را تام. ای. سنکتون، در مجلهٔ تایم ابراز داشته‌است. مقایسهٔ این دو نظر، دو موضوعی را کنار یکدیگر می‌نهد که تندترین مجادلات را در دهه‌های پایانی دومین هزاره موجب شده‌است - موقعیت پسامدرن و بحران زیست‌محیطی.

تأمل دربارهٔ موقعیت پسامدرن و تفکر درباب بحران زیست‌محیطی، وجوه اشتراک زیادی دارند. هر دوی آن‌ها کوشش‌هایی را در بر می‌گیرند که برای فهم فرهنگ تمدن مدرن و نحوهٔ پیوند آن به موقعیت کنونی صورت می‌گیرد. بیشتر آثاری که به دنبال فهم موقعیت پسامدرن هستند، درست مثل کسانی که در جستجوی درک ریشه‌های بحران زیست‌محیطی‌اند، تمدن غربی را توان فرسا می‌یابند، و می‌کوشند تا روش‌های نوی از تجربه، تفکر و زندگی بیافرینند و یا این‌که روش‌های قدیمی را احیا کنند. این‌که موقعیت پسامدرن، که با فقدان اعتقاد به مدرنیته، پیشرفت و عقلانیت روشنگری همراه است، بازتاب آگاهی مردمی باشد که فقط این‌طور فرهنگی را سوق‌دهندهٔ بشریت به سوی خودویرانگری بدانند، قابل بحث است. حامیان سیاست‌های پسامدرن معمولاً بر مقاومت بوم‌شناختی نسبت به فعالیت‌های فمینیستی به عنوان صورت نوی از سیاست صحه می‌گذارند. شکست و فروپاشی تجربه، انکار دیدگاه‌های بنیادی و سترگ روایت‌ها، یعنی مؤلفه‌های پسامدرنیسم، کوشش‌های زیست‌محیط‌گرایان را برای پیشبرد و تبلیغ دیدگاهی جهانی دربارهٔ ویرانی زیست‌محیطی در معرض خطر قرار می‌دهد. بدیهی است که پسامدرنیسم و زیست‌محیط‌گرایی برای یکدیگر اهمیت زیادی دارند. اما کوشش‌های اندکی در جهت ارتباط‌گفتمان پسامدرنیسم و گفتمان بحران زیست‌محیطی صورت گرفته‌است.

ناتوانی در مرتبط‌ساختن این دو گفتمان، انفصال میان «دو فرهنگ» یعنی ادبیات و علم را نشان می‌دهد. تأمل دربارهٔ موقعیت پسامدرن، بدرغم نقشی که نظریهٔ معماری و بازنگری تحولات اخیر علمی در همگانی‌ساختن اصطلاح پسامدرنیسم ایفا کرده‌اند، هنوز هم فقط مطالعهٔ ادبیات و فرهنگ عامه را در بر می‌گیرد. تأمل دربارهٔ بحران زیست‌محیطی، تأملاتی درباب علم، تکنولوژی و گاهی اقتصاد را شامل می‌شود. کتاب‌های مربوط به پسامدرنیسم در کتاب‌فروشی‌ها بر روی قفسه‌های

مخصوص نظریه ادبی یافت می‌شوند، حال آن‌که کتاب‌های مربوط به زیست‌محیط را می‌توان در میان کتاب‌های علمی پیدا کرد. پسامدرنیسم در نشریات هنری، ادبی و رسانه‌های گروهی مورد بحث قرار می‌گیرد، در حالی که مشکلات زیست‌محیطی به طور عمده در نشریات علمی همه‌پسند مطرح می‌شوند. در این کتاب نشان خواهیم داد که برای اتخاذ رویکردی مناسب به موقعیت پسامدرن یا بحران زیست‌محیطی، این انفصال باید از میان برخیزد.

هنگامی که تحلیل مدرنیسم و پسامدرنیسم با تحلیل ریشه‌های بحران جهانی زیست‌محیطی همراه شد، آن‌گاه معلوم می‌شود که ما با رویداد تاریخی بی‌همتایی روبه‌رویم. کارل مارکس در میانه قرن نوزدهم ابراز داشت که «تنها به ندرت و در شرایط بسیار ویژه‌ای است که جامعه‌ای می‌تواند رویکرد انتقادی نسبت به خود را پذیرا باشد».^۳ موقعیتی که در آن به سر می‌بریم یکی از آن شرایط بسیار منحصر به فردی است که نه تنها یک جامعه بلکه کل تمدن مدرن ناگزیر از پذیرش رویکرد انتقادی نسبت به خود می‌شود، رویکردی به مراتب ژرف‌تر از انتقاد مارکس از سرمایه‌داری قرن نوزدهم.

روش این نوشتار آن خواهد بود که در ابتدا موقعیت پسامدرن را مشخص سازد، سپس اندیشه‌های فلسفی ملازم با آن را بررسی کند. پس از نمایاندن ماهیت تضاد میان حامیان و مخالفان محافظه‌کار و افراطی فرهنگ پسامدرن، آرای آن‌ها بررسی خواهد شد تا نحوه پیدایش مشکلات زیست‌محیطی و نیز طریق رفع آن‌ها معلوم شود. این امر نیز مورد بحث قرار خواهد گرفت که چرا پسا‌ساختارگرایان، شبیه متفکران پسامدرنیسم، که بسیاری از علل بنیادی پریشان‌خاطری دنیای مدرن را به وضوح آشکار ساخته‌اند، هنگامی که برای رفع بحران زیست‌محیطی به عنوان راهنمایانی برای عمل سیاسی یا زندگی مورد توجه قرار گیرند، کاملاً ناتوان هستند. اصلاح‌طلبان جریان اصلی فرهنگ و مارکسیست‌ها کارآمدترند. با این حال،

پساساختارگرایان سیاست‌هایی فرهنگی برای جلوگیری از بازتولید علل بحران زیست‌محیطی را مشخص ساخته‌اند. این تحلیل آنچه را که برای بذل توجه به بحران زیست‌محیطی موردنیاز است، یعنی کیهان‌شناسی «پسامدرن» را معین خواهد کرد. بدین منظور، پیشنهادها برای تحقق علم پسامدرن آزموده خواهند شد، و معلوم می‌شود که چگونه ادراک مجدد [و کامل‌تر] مفهوم بشریت و جایگاه آن در طبیعت از طریق چنین علمی، که به سترگ روایت «پسامدرن» پیوسته باشد، می‌تواند بر دیگرگونی فرهنگی لازم اثر گذارد. این نوشتار با بیان مشخصات اخلاق، فلسفه سیاسی و اقتصاد جدید این سترگ روایت، برای مفیدبودن در جنبش زیست‌محیطی، خاتمه می‌پذیرد.

پسامدرنیته چیست؟

فرهنگ معاصر اندیشه‌های رایج دربارهٔ «پسامدرنیسم» می‌گوید: «این کلمه هیچ معنایی ندارد. آن را به هر طریق ممکن به کار برید». ^۱ غیر از استثناهای قابل توجه، اغلب نظریه پردازان فرهنگی این توصیه را پذیرفته‌اند. اصطلاح پسامدرنیسم در پسامدی حیرت‌انگیز و در موارد گوناگون شگفت‌آوری به کار رفته‌است. به نظر می‌رسد این مقبولیت ناشی از آن باشد که [گمان می‌برند] با این اصطلاح می‌توان هر چیزی را به هر فردی نسبت داد، گرچه دلایل دیگری نیز برای کاربرد بی‌اندازهٔ این اصطلاح وجود دارد. این اصطلاح متضمن بحث‌هایی است که بر وجود استحالهٔ فرهنگی بنیادین در جهان، به ویژه در جوامع غربی، و خوبی یا بدی این استحاله دلالت می‌کنند. تعریف‌کردن پسامدرنیسم نه فقط تعریف یک اصطلاح بلکه بیان خصوصیات عصر حاضر و تعیین نحوهٔ واکنش ما نسبت به آن هم است.

در این صورت وجوه ممیز عصر حاضر چیست؟ مقبول‌ترین توصیف موقعیت پسامدرن توسط لیوتار ارائه شده‌است. پسامدرنیسم «بی‌اعتقادی به فراروایت‌ها است»^۲، یعنی بی‌اعتقادی به هر فراگفتمانی که به یک سترگ روایت مربوط باشد، [سترگ روایتی] مثل آزادی خردمندان، رهایی رنجبران، یا تولید ثروت، که بتواند تمام ادعاهای ویژهٔ معطوف به معرفت را توجیه کند. این امر به چه

معنا می‌باشد؟ فقدان اعتقاد به سترگ روایت‌ها یعنی ضرورتاً فقدان اعتقاد به «پیشرفت».

اگر چنین باشد، پس با رخداد فرهنگی عظیمی مواجه ایم. در کتاب تاریخ اندیشه پیشرفت، رابرت نیسبت به نحوی متقاعدکننده بیان می‌دارد که تمام تمدن اروپایی از زمان یونانیان باستان با اعتقاد به پیشرفت به تکاپو افتاده است. مسیحیانی که درون قلمرو امپراتوری روم می‌زیستند، بُعدی اخلاقی به تاریخ بخشیدند و خود و سرنوشت‌شان را در پرتو مشارکت در پیشرفت تمام بشریت به سوی مرحله غایی کمال تعریف کردند. مدرنیته که با التزام به پیشرفت در معرفت، عقل، تکنولوژی، هنرها و اقتصاد همراه است، با دنیوی‌کردن آخرت‌شناسی مسیحی آغاز شد. در مدرنیته اصول محوری [و قدیمی] تمدن غربی، فقط به سبک نوی بازنویسی شدند. بنا به گفته نیسبت، حداقل پنج اصل ثابت را می‌توان در اندیشه پیشرفت یافت:

باور به ارزش گذشته، اطمینان به شرافت و حتی برتری تمدن غربی، پذیرش ارزش رشد اقتصادی و تکنولوژیکی، باور به عقل و نوعی از معرفت علمی و نظری که تنها از عقل منتج شود، و سرانجام، باور به اهمیت ذاتی و ارزش نازدودنی زندگی بر روی کره زمین^۳.

این اصول مقبولیت خود را از دست داده‌اند - حداقل در جوامع غربی. بدون باور به آینده، کل ساختار فرهنگ غربی متلاشی می‌شود. نیچه نحوه پیدایش اندیشه پیشرفت، نقش آن در تمدن اروپایی و اهمیت نابودی آن را چنین بیان کرد:

ما از زمان‌های ناپیدا ارزش یک عمل، یک منش، و یک هستی را به نیت، و قصد

فرد عامل یا هستنده نسبت داده‌ایم: سرانجام خصیصهٔ کهن تحولی خطرناک حاصل کرد... آمادگی برای ارزش‌زدایی جهانی به چشم می‌خورد: «هیچ امری معنایی ندارد»... مطابق این ارزش‌گذاری آدمی مجبور شد که ارزش حیات دنیوی را به زندگی پس از مرگ، یا به پیشرفت اندیشه‌ها یا بشریت یا عموم مردم یا به ماورای نوع انسان انتقال دهد، اما به این ترتیب آدمی با پیشرفت بی‌نهایت نیت مواجه می‌شد: سرانجام آدمی وادار شد برای خود مکانی در «فرایند جهانی» دست و پا کند (شاید این فرایند با دورنمای بی‌خدایی، فرایندی به سوی نیستی بود).^۴

اکنون به نظر می‌رسد که مردم فرایند جهانی را فرایندی به سوی نیستی می‌دانند.

پسامدرنیسم، بحران زیست‌محیطی و جهانی‌شدن

این رویداد چگونه رخ داده‌است؟ چگونه اصلی محوری که دو و نیم هزاره بر تمدن غربی حاکم بوده و آن تمدن را به حکم‌رانی بر جهان سوق داده‌است، در نیستی ناپود می‌گردد؟ با این‌که باور مردم به پیشرفت از مدت‌ها قبل متزلزل شده‌است، فقط در نیمهٔ دوم قرن بیستم بوده که بی‌باوری به این اصول شایع شده‌است. این امر فقط در دنیایی ممکن الوقوع است که در آن دلایل بسیار خوبی برای دست‌کشیدن از باور به این اصول وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که استیلای تمدن غربی پوچی و عده‌های آن را آشکار ساخته‌است. ریچارد نیویولد آدامز پیش‌آمدهای اخیر فرهنگ غربی را این‌گونه خلاصه کرده‌است:

بینش قرن نوزدهم دربارهٔ نحوهٔ ایجاد جهانی بهتر برای زندگی، «پیشرفت» خوانده می‌شد. این ایدئولوژی مبتنی بر سوخت زغال‌سنگ، که برای توسعهٔ مستعمراتی مناسب بود، به نحوی ویران‌گرانه توسط جنگ جهانی اول و دوران رکورد و پریشان‌خاطری میان دو جنگ بی‌اعتبار شد. توسعهٔ جان‌نشین دیدگاه پیشرفت شد و گسترش نظام صنعتی نفت‌سوز را در روند ملی‌گرایی پس از جنگ جهانی دوم همراهی کرد. اگر پندار پیشرفت توسط جنگ جهانی اول زایل گردید، توهم «توسعه» نیز از یک طرف به دلیل فقر، جنبش‌ها و آشوب‌های اجتماعی، مداخلات نظامی و جنگ‌های منطقه‌ای رو به تزاید، و از طرف دیگر به دلیل آلودگی و تباهی زیست‌محیطی، زوال آغاز کرد.^۵

مهم‌ترین این مسائل بحران زیست‌محیطی است، زیرا نشان می‌دهد که مصائب وارده از طرف تمدن غربی، هم بر اعضای خودش و هم بر تمدن‌ها و جوامع سنتی که آن‌ها را مقهور خود کرده، برای هیچ‌و‌پوچ بوده است.

درحالی‌که بحران زیست‌محیطی سر منشأ پریشانی تمام امور است، این پریشانی با جهانی شدن فرایندهای اقتصادی و فرهنگی تقویت شده است و آن‌ها را منعکس می‌سازد. اندیشهٔ پیشرفت محدود به گروه خاصی از مردم بود که خود را برتر از دیگران و در اوج تکامل انسانیت می‌پنداشتند. این اندیشه بر نظام پایگانی ملل و نژادها استوار بود، ارو‌پایان در رأس و «بدوی‌ها» بی مثل یومیان استرالیایی در پایین‌ترین رده بودند. این نظام پایگانی حاکم بر مردم با جهانی شدن به مخاطره افتاد. رولاند رابرتسون اصطلاح «جهانی شدن» را برای توصیف فرایند یکپارچگی جهان وضع کرد.^۶ شرایط لازم برای حصول این منظور عبارت بوده‌اند از گسترش نظام سرمایه‌داری، امپریالیزم غربی و پیشبرد یک نظام ارتباطات جهانی، ولی این وحدت عبارت است از وحدت یک بنگاه - ساختار عمومی و جهانی. این امر با صور جدید رسانه‌های ارتباط جمعی، تکنولوژی و مدیریتی همراه است

که روابط فضا-زمانی نظام سرمایه‌داری را دگرگون ساخته است.^۷ زمان بر فضا غالب شده، سهولتی که در برقراری ارتباط میان مردم نواحی دور از هم پدید آمده، سرعتی که در مسافرت مردم و حمل‌ونقل کالاها دست یافتنی شده، سراسر جهان را به تماسی نزدیک‌تر واداشته است، ولی در عین حال میان افرادی که در همسایگی جغرافیایی یکدیگر به سر می‌برند مسافت‌های عاطفی بیشتری آفریده است. تجارت بین‌المللی به عنوان بخشی از درآمدهای ملی اکثریت قریب به اتفاق ملل افزایش روزافزونی داشته است. الگوهای نو ارتباط میان سرمایه‌گذاری‌های تجاری فراملی و سازمان‌های اقتصادی، خودگردانی شعب محلی آن‌ها را کاهش داده است، و سرمایه می‌تواند با سرعت اعجاب‌آوری به داخل یا خارج کشورها انتقال یابد.

جهانی شدن^۸ کنترل دولت بر اقتصاد ملی را تضعیف کرده است. روند بین‌المللی‌سازی سرمایه به نحوی هوشمندانه توسط استیفن‌هایمر در اوایل دهه ۱۹۷۰ مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.^۸ هایمر خاطر نشان کرد که گرایش بیشتر برای همکاری‌های فراملی نسبت به همکاری‌های ملی، چنان تحرک سرمایه‌ای می‌آفریند که دولت‌ها را مجبور به رقابت بر سر جذب سرمایه‌گذاری می‌کند. او گفت که این امر به بحران هر دو نظام سرمایه‌داری و جنبش کارگری منجر خواهد شد، و دو راه ممکن برای توسعه را معین کرد: یا یک نظم نوین بین‌المللی استقرار خواهد یافت که با سرمایه بین‌المللی اداره می‌شود و به وسیله بخش برتر طبقه شاغل در کشورهای مترقی حمایت خواهد شد و از فعالیت سیاه‌پوستان، مردم جهان سوم، کارگران خارجی، زنان و سالمندان جلوگیری خواهد کرد، یا این که یک جنبش سوسیالیستی نوین پدیدار می‌شود که برای احراز کنترل اجتماعی بر کار و مصرف، برای خودکفایی منطقه‌ای یا ملی کوشش خواهد کرد. هایمر می‌پنداشت که راه اول به دلیل عده بی‌شمار و قدرت گروه‌های محروم، که برای ممانعت از فعالیت

آن‌ها قساوت زیادی لازم است، اتخاذ نخواهد شد. البته بدیهی است که همین راه درپیش گرفته شد و طرفداران راه دوم دچار آشفتگی و نا به سامانی هستند.

همان‌طور که کلاوس آف، اسکات لاش و جان اوری نشان داده‌اند، کنترل ملی بر فرایندهای اقتصادی، خواه از بالا اعمال شود، مانند آلمان، یا از پایین، مثل سوئد، به هر حال نهادهایی که برای کنترل اقتصاد ملی به منظور حفظ منافع اعضای آن‌ها تأسیس می‌شوند، محکوم به شکست هستند.^۹ مکانیسم‌های تنظیم اقتصاد که پس از دوران رکود گسترده [میان دو جنگ جهانی] و جنگ جهانی دوم، که ناشی از دوران رکود بود، وضع شده‌اند، به نحوی پیوسته تضعیف گردیده‌اند. این امر یعنی هجوم موفق نهادهای جرگه‌سالاری [الیگارش] بر ضد نهادهای دمکراتیکی که ثمرهٔ قرن‌ها مبارزات مردمی برای کسب آزادی بود. فقدان کنترل دولتی بر اقتصاد ملی در میان ملل انگلیسی‌زبان بیش از هر جای دیگر، و در بین ملل آسیایی کمتر از نقاط دیگر به چشم می‌خورد. به همین دلیل، سرمایه جذب مراکز اقتصادی روبه‌رشدی شده که تا پیش از آن در اقتصاد جهانی جزو مناطق حاشیه‌ای و نیمه‌حاشیه‌ای بودند ولی اکنون با مراکز قدیمی صنایع در اروپا و آمریکا در حال رقابت هستند. در این مراکز قدیمی، سرمایه غیر تولیدی و بازگشتی از کشورهای حاشیه‌ای، در بورس سهام و ارز، مستغلات، کالاهای تجملی و هنرهای بی‌ثمر متمرکز شده‌است. صنعت‌زدایی، همگام با نرخ بالای بی‌کاری، با غنای روزافزون طبقهٔ ثروتمند و اشراف نواحی مرکزی شهر همراه بوده‌است. همان‌گونه که جان اتان فریدمن اشاره کرده‌است: «زاغه‌نشینی و تازه به دوران رسیدگی، یعنی طبقه‌بندی روزافزون مراکز واقعاً در حال سقوط، فرایند نظام‌یافته واحدی است.»^{۱۰}

بنابراین، جهانی شدن، با سقوط غرب و فروپاشی جوامع غربی همراه بوده‌است. تا پیش از ربع آخر قرن بیستم، انگلیسی‌ها می‌توانستند خود را جدا از دیگر ملل اروپایی و برتر از آن‌ها بدانند، همان‌طور که اروپاییان از شرقی‌ها،

و مردم متمدن از "بدوی‌ها" برتر شمرده می‌شدند.^{۱۱} اندکی بعد هویت امریکاییان شمالی به عنوان یک صورت برتر زندگی بر هویت انگلیسی‌ها چیره شد، و در این دوره کم‌دوام، سفیدپوستان امریکای شمالی با توصیف خود در تقابل با اروپاییان، امریکای لاتینی‌ها، آسیایی‌ها، سیاه‌پوستان و قبایل بدوی، حتی نیرومندی از جایگاه خود در دنیا به عنوان قدرتمندترین ملت پیدا کردند.^{۱۲} انگلیسی‌زبان‌ها، خواه امریکایی‌ها یا مستعمره‌نشین‌ها، به این باور رسیدند که می‌توانند در گفتمان خود هر گفتمان دیگری را، چه در گذشته و چه در حال، شامل شوند. به دلیل فقدان برتری جهانی انگلستان و سپس انحطاط اقتصادی و رشد جمعیت غیر هند و اروپایی آن، سقوط قدرت اقتصادی امریکا در برابر ژاپن و قاره اروپا و به دلیل رشد اقتصادی بسیار سریع در کالیفرنیا، مملو از جمعیت غیرانگلیسی، یعنی امریکای لاتینی و آسیایی، چنان تمایزات آشکار هویت‌های برتر دیگر قابل دوام نیستند. اکنون انگلیسی‌زبان‌ها مجبور شده‌اند که خود را تنها یک تیرهٔ نژادی [نه نژادی برتر] بدانند.^{۱۳} و دیگر اروپاییان نیز، اگرچه به اندازه انگلیسی‌زبان‌ها ادعای برتری نژادی نداشته‌اند، و چنان سقوط سریعی را هم متحمل نشده‌اند، مجبور گردیده‌اند که دربارهٔ وجوه متمایز خود نسبت به دیگران تأمل کنند.^{۱۴}

این پی‌آیندها هویت‌های ملی را تضعیف کرده‌است. طبقه‌ای جهانی شامل بورژوازی بین‌المللی و یک طبقه فرعی شامل «تحلیل‌گران نمادین» - کسانی که از راه کاربرد ماهرانهٔ نشانه‌ها امرار معاش می‌کنند.^{۱۵} - (مجموعاً بورژوازی نو) خلق شده‌است که تابعیت فرهنگ از ملیت را بسیار تضعیف کرده‌است. برای مثال، غول رسانه‌های ارتباط جمعی، یعنی روپرت مردوخ به آسانی و به اقتضای منافع تجاریش تابعیت استرالیایی را ترک کرد و امریکایی شد. در حالی که فرایند تعیین هویت افراد توسط ملیت‌ها از بالا با توصیف ملت‌ها به عنوان «جوامع خیالی»

تضعیف شده‌است، اقدامات اقلیت‌های نژادیِ هویت فرهنگی برضد هویت ملی نیز از پایین سبب تضعیف شده‌است.^{۱۶} بومیان هاوایی، سرخ‌پوستان امریکای شمالی و ابوری جین‌های استرالیایی، یعنی گروه‌هایی که بدوی و بقایای مراحل ابتدایی تکامل بشری شمرده می‌شدند، فرهنگی را که اهمیت آن‌ها را انکار کرده‌است رد می‌کنند و در حال احیای فرهنگ‌های سنتی خود هستند.^{۱۷} مهاجران نیز فرهنگ‌های ملی مکان‌های جدید سکونت خود را نمی‌پذیرند و برای فرهنگ‌های خود حیثیتی برابر با فرهنگ بومی این مکان‌ها طلب می‌کنند.^{۱۸}

محتمل آن‌که در نظم نوین جهانی، غربی‌ها دیگر ذی‌نفع اصلی «پیشرفت» نباشند. آینده دیگر خود به خود به اقوام هند و اروپایی تعلق ندارد و بی‌اعتقادی به سترگ روایت‌ها را می‌توان تا حدودی به وسیله سرگردانی حاصل از آن درک کرد. این امر واکنش نسل فعلی اروپایی به کاهش قدرت اروپاییان در نظامی جهانی است که توسط تمدن اروپایی برپا شده‌است. این مطلب آن‌ها را حتی به تأمل درباب سترگ روایت‌ها بی‌میل می‌سازد، سترگ روایت‌هایی بدون مقبولیت که تنها می‌توانند اروپاییان را به صورت تماشاگرانی بی‌اهمیت در روند تاریخ تصویر کنند.

تغییر شکل طبقاتی و دگرگونی فرهنگی

جهانی شدن، نابه‌سامانی نظام سرمایه‌داری و تغییر افکار مردم به آسانی صورت نگرفته است. این پی‌آیندها نتیجه جدال طبقاتی است، جدالی که از انقیاد طبقات سابقاً قدرتمند توسط بورژوازی نو بین‌المللی، و گسترش خرده بورژوازی یعنی طبقه فرعی خدمات اجتماعی ناشی می‌شود. جدال طبقاتی شامل جدال فرهنگی نیز بوده و ظهور تعادل جدید میان طبقات با صور فرهنگی نوی همراه بوده که در آمادگی مردم برای باور به سترگ روایت‌ها مؤثر بوده‌است.

جهانی شدن، فروپاشی تعادل پیشین میان نسبت‌های طبقاتی و سقوط

بورژوازی داخلی - سرمایه‌دارانی را که شرکت‌های‌شان توسط کشاورزان، طبقه کارگر و در بسیاری موارد توسط "حقوق‌بگیران" برای بازارهای محلی به تولید می‌پرداخت در بر گرفته‌است.^{۱۹} سقوط بورژوازی داخلی به اندازه‌ای که ممکن است تصور شود غمناک نبوده‌است، زیرا بسیاری از آن‌ها جذب بورژوازی بین‌المللی شده‌اند، و تعداد اندکی نیز ورشکست شده و به طبقات اجتماعی پایین‌تری نزول کرده‌اند. بازماندگان این طبقه همچنان تضاد سنتی خود با طبقه کارگر را به نحوی بسیار خصمانه حفظ کرده‌اند، ولی برای مقاومت سازمان یافته در برابر ظهور بورژوازی نو بین‌المللی بسیار کم‌شمار هستند. اینان به آرامی و همراه با کشاورزان که درصد ناچیزی از جمعیت ملل پیشرفته سرمایه‌دار را تشکیل می‌دهند، در حال نابودی هستند. طبقه سنتی کارگر نیز در حال فروپاشی است. آن‌ها به تلاش مذبح‌خانه‌ای دست زده‌اند، برخی اوقات پیروزمند ولی اکثر اوقات ناکام بوده‌اند. هر جا موفق به کنترل بازار کار شده‌اند، کارگران یقه آبی فزونی یافته‌اند. به هر حال، این کنترل از هر سو به چالش فرا خوانده شده‌است. کارگران مراکز اقتصادی باید با کارگران مناطق حاشیه‌ای جهان اقتصاد و کارگران مهاجر رقابت کنند. در نتیجه، درصد افراد دارای پیشینه طبقاتی کارگری که بی‌کار هستند یا به کارهای موقتی مشغول‌اند، رو به ازدیاد است. حقوق‌بگیران، که برای مدتی مدید رو به رشدترین طبقه کشورهای غربی بوده‌اند به دو بخش مدیران قدرتمند یا متخصصان فقیر و کارمندان اداری تقسیم شده‌اند. به طور کلی درآمدها و قدرت و شمار افراد شاغل در امور مدیریتی نسبت به حقوق‌بگیرانی که جزو نیروی کار هستند و خدمات اجتماعی را متقبل می‌شوند افزایش مداومی داشته‌است. کسانی که در خدمات اجتماعی شاغل‌اند - آموزگاران، دانشگاهیان، پزشکان تجربی حقوق‌بگیر، کتابداران و مددکاران اجتماعی - کاهش شدیدی در درآمد واقعی و امنیت شغلی را متحمل شده‌اند و در عین حال فشار کار سنگین را نیز پذیرفته‌اند.

بسیاری از آن‌ها مجبور به دخول در طبقه فرعی خرده‌بورژوازی یعنی طبقه خدمات اجتماعی جدید شده‌اند، در حالی که دولت‌ها مسئولیت خود در ارائه خدمات اجتماعی را رها کرده‌اند.

بورژوازی، طبقه کارگر و حقوق‌بگیر با نسخه‌های متفاوتی از سترگ روایت‌های معطوف به پیشرفت حمایت می‌شدند. بورژوازی داخلی که توسط اکثر کشاورزان حمایت می‌شد، نسخه رایج را تبلیغ می‌کرد، یعنی نظام سرمایه‌داری مبتنی بر بازار آزاد را که ادعا می‌کرد ثروت ملی و سپس ثروت بین‌المللی را افزایش خواهد داد، و کسانی که قانون بازار را بپذیرند از فقر و پریشان‌خاطری خواهد رها شد. این روایت با فوافکتی فعالیت‌های جامعه سرمایه‌دار بر طبیعت مستحکم شد، تا جایی که رقابت آزاد و تنازع بقا میان افراد، مؤسسات و ملل، بخشی از تکامل جهانی به‌شمار می‌رفت.^{۲۰} انحراف طبقه کارگر از این مدل مثل سوسیال دمکرات‌ها آرام و یا مانند مارکسیست‌ها بسیار شدید بود. گرچه تفاوت بیشتر در شدت بود تا نوع انحراف. برای هر دوی آن‌ها، توسعه نظام سرمایه‌داری آماده‌کننده شرایطی برای خلق نظام اجتماعی متعادل‌تری به‌شمار می‌رفت که در آن طبقه کارگر می‌توانست به طور روبه‌تزایدی از فواید توسعه اقتصادی برخوردار شود و از طریق احراز قدرت در مؤسسات دولتی به مدیران اقتصاد بدل گردد. حقوق‌بگیران به آگاهی طبقاتی مستقلی دست نیافتند و اعضای آن بسته به نوع تعهدشان بین دو گروه بورژوازی داخلی و طبقه کارگر تقسیم شدند. با این حال، آن‌ها به سترگ روایت‌های دیگر طبقات و جوه متمایزی بخشیدند و به ترویج آزادی‌های مدنی، تعلیم و تربیت، تساوی زن و مرد و دیگر امور انسان‌دوستانه برای مردم و دیگر صور غیرانسانی حیات پرداختند. آنها ناقلان و بسط‌دهندگان نمونه روشنگری‌وار پیشرفت از راه عقل بودند، و همان‌طور که الوین گلدنر اشاره کرده است، اینان «پیشروترین نیرو در جوامع مدرن بوده‌اند و ... مرکز همه امور لازم

برای رهایی انسان در آتیه نزدیک از هر قید و بند».^{۲۱} سقوط این طبقات، انقیاد فرهنگی و سیاسی و اقتصادی آن‌ها را شامل می‌شود، روایت‌هایی که این طبقات به وسیله آن‌ها خود و نقش خود را در تاریخ تعریف کرده بودند، رو به نابودی است.

بورژوازی نو بین‌المللی

با وجودی که بورژوازی نو بین‌المللی، سترگ روایت‌هایی را که به هویت‌های طبقات کهن مشروعیت می‌دادند تضعیف می‌کرد، ولی آن‌ها را با یک سترگ روایت نو جایگزین نساخت - یا حداقل با سترگ روایتی که تحسین یا مخالفت دیگران را برانگیزد. بورژوازی نو بین‌المللی طبقه‌ای است که مسئول دیگرگونی نظام جهانی است. در حالی که نظام سرمایه‌داری ملی سازمان‌یافتگی اندکی دارد، بورژوازی نو بین‌المللی یکپارچه‌تر خواهد شد.^{۲۲} بورژوازی نو بین‌المللی، کارگزاران ساماندهی نو نظام سرمایه‌داری فراملی هستند و برای تحقق سترگ روایت مندرج در نظام سرمایه‌داری می‌کوشند. تأیید و حمایت از قدرت آن‌ها از طریق توسعه ارتباطات و کنترل رسانه‌های ارتباط جمعی که در دهه‌های اخیر محل فعالیت هماهنگ بی‌سابقه‌ای بوده، ممکن گردیده است. این امر با صرف مخارج هنگفت به وسیله شرکت‌های تجاری بزرگ فراملی همراه است که به ترویج سیاست‌های اقتصادی موافق با توسعه خود می‌پردازند.^{۲۳} گرچه تاکنون مهم‌ترین عامل سیطره آن‌ها توانایی مختل کردن تلاش‌های دولت‌ها برای تنظیم و سازماندهی تشکیلات اقتصادی بوده است. از آن‌جا که آن‌ها قادر به جابه‌جایی پول و سرمایه در سراسر کره زمین‌اند و دولت‌ها را مجبور به رقابت برای حفظ منافع - جذب یا حفظ سرمایه‌گذاری - کرده‌اند، لذا اعضای این طبقه نیاز چندانی به اثبات حقانیت خود و قدرت‌شان ندارند.

این امر بدان معنا نیست که بورژواهای نو فاقد باورهایی دربارهٔ ماهیت جهان و جایگاه خودشان در آن باشند، بلکه آن‌ها نسخهٔ مدرن و اصلاح‌شده‌ای از دیدگاه مکانیستی دربارهٔ جهان و نیز داروینیسیم را پذیرفته‌اند.^{۲۴} گرچه، برخلاف سترگ روایت داروینی بورژوازی کهن، هیچ فرضی مبنی بر این‌که فرایند توسعه به افزایش انسانیت می‌انجامد، وجود ندارد. به جای مادهٔ در حال حرکت، جهان به صورت تودهٔ اطلاعات تصور می‌شود، و حیات نه به عنوان تنازع افراد و ملل و نژادها بلکه به عنوان نزاع نظام‌های اطلاعاتی در نظر گرفته می‌شود. گمان می‌رود که تکامل انسانیت ما را به سوی «عصر تکنوترونیک (تکنیک و الکترونیک)» رهنمون می‌شود.^{۲۵} با این‌که این نحوهٔ ادراک جهان در اصل به وسیلهٔ نظریهٔ اطلاعات، زیست - جامعه‌شناسی و روان‌شناسی‌یی که مردم را «سیبورگ‌های» («میان فرد») اطلاعاتی - پردازشی می‌پندارد، تدوین شده‌است، ولی سرنیزهٔ ایدئولوژیک این طبقه، اقتصادتئوکلاسیک پساکینزی است. این امر نه فقط با نظام واحد پولی، نظریهٔ انتظارات عقلایی، و اقتصاد عرضه، یعنی سلاح‌های ایدئولوژیکی راست نو در مبارزه برای متلاشی کردن مؤسسات رفاه اجتماعی و پیشبرد بی‌قاعدگی در بازارها و کاهش موانع تجارت بلکه با توسعهٔ سریع اقتصادسنجی و مدل‌سازی کامپیوتری، و استحالهٔ اقتصاد از علمی معطوف به هدایت سیاست‌گذاری سیاسی به علمی معطوف به هدایت تصمیم‌های مربوط به سرمایه‌گذاری سرمایه‌داران مشخص می‌شود.^{۲۶} ظهور طبقهٔ جدید، با اعتلای جایگاه اقتصاد، مطالعات بازرگانی و رواج دانش اطلاعات پسند در کرسی‌های فکری مهم دانشگاه‌ها و ازدیاد بوروکراسی‌های دولتی و ارزش‌زدایی از هرآنچه در اقتصاد جهانی به کار نیاید، همراه بوده‌است.^{۲۷} آنچه در این مجموعه باورها غایب است، موضع‌گیری یا اندیشه‌ای فراگیر دربارهٔ کلیت آن است. برای بورژوازی نو هیچ چیز غیر از قدرت برای قدرت، کنترل برای کنترل و مصرف‌انبوه ارزش ندارد. اکنون غایت سترگ روایت هادی این

فعالیت‌ها شناخته شده‌است. همان‌طور که فرانسیس فوکومایا، معاون هیأت طراحی سیاست دولت امریکا، بیان داشته تاریخ به پایان رسیده‌است.^{۲۸} عده زیادی از اعضای این طبقه در سرمایه‌گذاری، برنامه‌ریزی، بازاریابی و معامله فعال هستند.^{۲۹} اینان «کارآفرین‌گرایان کاغذی» هستند. به این ترتیب، اینان مسئول باز توزیع انبوه درآمد از فقرا به ثروتمندان، هم درون کشورها و هم بین کشورها هستند، و در حال از هم گسیختن حیات اقتصادی شرکت‌های تجاری و ملت‌ها، به ویژه انگلیسی‌زبان‌ها و ملل جهان سوم هستند.^{۳۰} ورود این طبقه به عرصه رسانه‌های ارتباط جمعی و انتشار و توزیع کتاب، با سقوط معیارهای روزنامه‌ها، تلویزیون و کتاب‌ها، و از هم گسیختگی و فقر تعلیم و تربیت و حیات فرهنگی همراه بوده‌است. سیطره آن‌ها بر جهان کشاورزی، کشاورزان ملل ثروتمند را فقیر می‌کند و هر ساله در کشورهای جهان سوم دوازده میلیون نفر را به دلیل قحطی به کام مرگ می‌فرستد - یعنی بیشتر از عده‌ای که هر ساله در جریان جنگ جهانی دوم کشته می‌شدند، و زمین‌های کشاورزی را به حدی نابود می‌کند که فاجعه بی‌سابقه‌ای را در تاریخ بشری هشدار می‌دهد.^{۳۱} این طبقه هیچ کمکی به رفاه بشری نمی‌کند، و نگرش آن‌ها در کلمات اقتصاددانی در مجله تجارت و جامعه (*Business and Society Review*) چنین خلاصه شده‌است: «فرض کنید در اثر مصرف تمام ذخایر جهان زندگی بشری به پایان رسیده‌است. خُب که چی؟»^{۳۲}

تضاد طبقاتی و سیاست فرهنگی

این‌که بگوییم ظهور بورژوازی نو با بی‌اعتقادی به سترگ روایت‌های معطوف به پیشرفت طبقات سقوط کرده همراه بوده‌است، حق این استحاله فرهنگی را ادا نمی‌کند. این استحاله از تضاد فرهنگی خبر می‌دهد، ولی سؤال این است که آیا این

تضاد فقط محصول جانبی سقوط طبقات قدیمی و شرایط سقوط آنها است یا امری بغرنج‌تر است. آن نوع سیاست فرهنگی که در تعیین رویدادها نقشی نداشت مسئول این وضعیت است. ضعف روزافزون بورژوازی کهن و طبقه قدیمی کارگر می‌توانست فی‌نفسه برای کاهش اعتماد اعضای آنها به روایت‌هایی که از سرنوشت آنها به عنوان طلایه‌داران تاریخ تجلیل می‌کرد، کافی باشد. توسعه شرکت‌های فراملی، و بورژوازی نو، پس از رسیدن به مرحله‌ای معین‌گریزناپذیر شد. بورژوازی نو نیازی به مشارکت در سیاست فرهنگی برای هموارساختن مسیر خود نداشت، زیرا بورژواهای نو قادر به سلطه بر اقتصاد تمام ملل بودند. در مقام مشروعیت‌بخشیدن از طریق سترگ روایت‌ها، بورژوازی نو می‌توانست دولت‌ها را با پس‌گرفتن سرمایه به مخاطره افکند، و بر مردمی تکیه کند که به وسیله بازار کامل اجناس تولیدی سرمایه‌داری جهانی فریب خورده بودند، و بدین طریق بورژوازی نو قادر بود هر دولتی را که در برابر این تهدیدها تسلیم نشود از صحنه خارج کند. مشابهتی که میان دولت‌های غربی در زمینه از دست دادن کنترل بر اقتصاد وجود دارد، از نقش ناچیز تغییرات فرهنگی در این استحاله خبر می‌دهد. با این همه، موفقیت ملل آسیایی تا حد زیادی منوط به توانایی دولت‌های آسیایی در حفظ کنترل بر اقتصاد بوده است.^{۳۳} پس کنترل ممکن بود، و حالا که در ملل ثروتمند غربی ادامه نیافت یا احیاناً نشد، باید سؤال کرد چرا؟ این جاست که نقش فرهنگ و سیاست فرهنگی آشکار می‌گردد. گرچه پویایی فرهنگ‌ها بسیار غامض است، بسیار سهل است که استحاله‌های فرهنگی غرب را نتیجه راهبرد یک طبقه برای حصول برتری فرهنگی بر کل جامعه به‌شمار آورد. این امور زمانی خوب درک می‌شود که تأثیرات ناخواسته فرایندهای اجتماعی و اقتصادی، طرق تأثیر تغییرات اجتماعی بر نحوه تفکر مردم، روش‌های واکنش شخصی افراد به وضعیت خود، و همچنین کوشش‌های سنجیده روزافزون برای کنترل تفکر مردم را در نظر

گیریم. در تضاد فرهنگی میان طبقات، این فرهنگ «خرده بورژوازی نو» است که نقش اصلی را در حصول نتیجه ایفا کرده است. و در بررسی استحاله‌های فرهنگی حاصل توسط خرده بورژوازی نو است که اکثر وجوه فرهنگ پسامدرن آشکار می‌گردد. در ابتدا، آنچه باید تشریح شود، فقدان عزم بورژوازی داخلی است برای حفظ منافع خود، و سپس عدم توانایی طبقه کارگر برای رویارویی مؤثر با عوامل تهدیدکننده رفاه این طبقه. آنچه فرایند جهانی شدن و ظهور بورژوازی نو بین‌المللی آشکار ساخته‌اند این است که چگونه وحدت این دو طبقه در جوامع غربی سست شده بود. البته خطا است که بگوییم هیچ وحدتی در میان نبود. اعضای بورژوازی عموماً منافع خود را در اتحاد به عنوان مخالفان طبقه کارگر می‌دیدند، و اعضای طبقه کارگر نیز برای کسب دستمزدهای بهتر بر ضد بورژواها متحد شدند. گرچه امور کم‌اهمیت دیگری نیز در یکپارچگی آنها به صورت طبقات نقش داشتند. بورژوازی کهن در رویارویی با تهدیدی که از جهت کاملاً متفاوتی (بورژوازی نو) ناشی می‌شد، تنها می‌توانست به دستمزدها و امکانات طبقه کارگر حمله کند، در اثر این حمله آخرین مؤلفه هویت طبقه کارگر نیز با جایگزینی معاملات شرکت‌ها به جای معاملات ملی از بین رفت. از آن‌جا که سیاستمداران متخب طبقه کارگر همواره خلاف منافع کارگران عمل کرده‌اند، اعضای طبقه کارگر بیش از پیش برای حفظ خود به ایدئولوژی‌های نژادپرستانه روی آورده‌اند.

علت ضعف این طبقات قدیمی چیست؟ یکی از ژرف‌ترین تحلیل‌ها دربارهٔ ابعاد فرهنگی مبارزهٔ طبقاتی توسط پیر بوردیو ارائه شده است. بوردیو بیان می‌دارد که هر طبقه و خرده طبقه‌ای «جایگاه» و یژه‌ای دارد، یعنی مجموعه‌ای قالب‌ریزی شده به وسیلهٔ طرح‌های طبقه‌بندی شدهٔ آگاهی و زبان که مردم از طریق آنها سوگیری می‌کنند. اولین اصل چنین طبقه‌بندی‌هایی تضاد بالا و پایین است، که به تمایزاتی همچون «شریف» و «وضیع»، «تخبگان» و «عوام» بسط داده شده، و اصل

دوم بر مبنای تضاد سبک و سنگین بنا نهاده شده که در جوامع ماقبل مدرن به تمایزاتی همچون جنگجویان و روحانیون گسترش یافته‌است. افزون بر این، چنین طرح‌های طبقه‌بندی، برای مردمی که آن‌ها را قالب‌ریزی کرده‌اند، نظام ارزش‌های غایی هستند که به طور غریزی مورد رغبت یا نفرت قرار می‌گیرند. مبارزات مداومی میان گروه‌ها برای تحمیل رده‌بندی‌های دلخواه‌شان و معین‌کردن جایگاه‌شان به تنهایی، یا در برابر دیگر گروه‌ها و کل جامعه وجود دارد. تحلیل بوردیو می‌تواند برای توضیح چگونگی بی‌اعتباری روایت‌ها به کار رود. روایت‌هایی که مردم با آن‌ها خود را توصیف می‌کنند، نباید فقط حکایت‌هایی ساخته و پرداخته به شمار آیند، بلکه این روایت‌ها به صورت سوگیری‌هایی به جهان، گذشته آن، اکنون و آینده آن قالب‌ریزی شده‌اند.^{۳۴} چنین روایت‌های قالب‌ریزی شده‌ای، به رده‌بندی‌های توصیفی بوردیو شکل می‌دهند. مبارزات گروه‌ها برای تحمیل جایگاه خود، مبارزه‌ای برای تحمیل روایت ویژه‌ای به عنوان تفسیر درست و ارزیابی صحیح وضع حاضر، آنچه در گذشته رخ داده و هدف‌هایی که باید در آینده مطمح نظر باشند، خواهد بود. موفقیت یک گروه در چنین مبارزه‌ای سبب می‌شود که اعضای این گروه خود را در رده‌بندی‌ها گروه فاتح به شمار آورند و جایگاه خود را در تاریخ، متناسب با این وضع، مورد ارزیابی مجدد قرار دهند. این موضوع گاهی سبب می‌شود که آنان از توصیف خود به عنوان کارگزاران تاریخ دست بردارند، و تاریخ را دارای نیرویی ماورای آرمان‌ها و اهداف خود پندارند. اگر طبقات قدیمی ضعیف هستند و دیگر قادر به عمل به عنوان کارگزار نیستند، این مطلب نشان می‌دهد که طبقه دیگری به نحوی موفقیت‌آمیز جایگاه خود را بر آنها تحمیل کرده‌است، و آن‌ها دیگر قادر نیستند خود را روایتی منسجم که طلایه‌دار تاریخ است، به شمار آورند.

در مورد فرمانبرداری بورژوازی داخلی، جهانی شدن باید به عنوان فروپاشی

رده‌بندی‌ها، طرح‌ها و آرمان‌های متمرکز بر نهادهای اعتلای «ملت»، و بازسازی آن‌ها پیرامون اقتصاد بین‌المللی و نمادهای آن به حساب آید. از این پس، «موفقیت» باید موفقیت در صحنه بین‌المللی باشد. موفقیت در رده محلی از معنا تهی شده‌است، به خصوص اگر بازار محلی با تعرفه‌ها حمایت شود. این وابستگی چگونه رخ داده‌است؟ چگونه نمادهای قدیمی معنای خود را از دست داده‌اند؟ تماس مستقیم از طریق یک محیط اجتماعی مشترک همراه با شیوه زندگی اعضای بورژوازی نو بین‌المللی، یعنی شیوه «کالیفرنایی» - اجتناب از نمادهای ملی و شراکت در یک نماد بین‌المللی بازار - نقش مؤثری ایفا کرده‌است. گرچه انگاره‌هایی که در روابط عمومی داد و ستدها و سازمان‌های تجاری ارائه و در رسانه‌های گروهی ترویج شده‌است، و به نحوی گسترده زیر نظر بورژوازی نو قرار دارد،^{۳۵} و نظریه‌های پیچیده اقتصادی و مدل‌های اقتصادی بر ساخته دانشگاه‌ها و عرضه شده توسط سیاستمداران احتمالاً در تضعیف طبقه قدیمی نقش بیشتری دارند.

وابستگی فرهنگی طبقه کارگر پیچیده‌تر بود. این امر با استحاله نظام سرمایه‌داری از نظامی که در آن مردم هویت خود را از طریق مشارکت در فرایندهای تولیدی کسب می‌کردند، به نظامی که در آن هویت مردم براساس مصرف تعریف می‌شد، متأثر گشت. جایگاه‌های قدیمی و روایت‌های وابسته به آن‌ها نیز مثل بورژوازی کهن به وسیله انگاره‌های طراحی شده رسانه‌های گروهی تضعیف شده‌اند. با این همه، تأثیر رسانه‌های گروهی یکسان نبوده‌است. جایگاهی جدید بر عامه جمعیت تحمیل شده‌است، ابتدا با متأثر کردن شمار اندکی از مردم، و سپس با تحکیم این جایگاه، آن هم به هزینه افرادی که نسبت به انگاره رسانه‌های گروهی مقاوم‌تر بودند. این طبقه متوسط بود که به طور مستقیم و به بیشترین میزان تحت تأثیر رسانه‌های گروهی قرار گرفت، و سپس بقیه جمعیت را متأثر کرد.

تکامل طبقه متوسط

«طبقه متوسط»، یعنی حقوق‌بگیران، وکلا، پزشکان و دیگر متخصصان، دانشمندان، هنرمندان مختلف و متفکران و مغازه‌داران و خرده‌بازرگانان، تاریخی طولانی دارد. نقش این طبقه به عنوان مؤلفه نظام سرمایه‌داری به قرن‌های شانزدهم و هفدهم باز می‌گردد. این طبقه، صنعتگران، دهقانان پیشین، اخلاف اشرافیت و بورژوازی، و افراد برخاسته از طبقه کارگر را به خود جذب کرد. افراد این طبقه تا مدت‌ها از اخلاق حرفه‌ای قوی برخوردار و برای تعلیم و تربیت ارج زیادی قائل بودند و این دو امر خصیصه اصلی هویت آن‌ها به شمار می‌رفت. آنان به مذهب پروتستان، یا به مؤلفه‌های پروتستان درون مذهب کاتولیک پای‌بند بودند. افراد سطح پایین طبقه متوسط در تضاد با طبقه کارگر خود را طرفدار اخلاق‌گرایی شدید و انضباط حرفه‌ای می‌دانستند، در حالی که افراد سطح بالای طبقه متوسط در تقابل با بورژوازی خود را حامی فرهنگ و ارزش‌های والاتری می‌پنداشتند. با فرارسیدن پایان قرن نوزدهم، جایگاه طبقه متوسط شروع به تغییر کرد. مراحل ابتدایی این تغییر و علل آن توسط دانیل بل ترسیم شده است.^{۳۲}

به گفته بل، نظام سرمایه‌داری امریکایی بر پایه اخلاق زاهدانه پروتستان پی‌ریزی شد. این اخلاق به وسیله شهرهای کوچک و پرجمعیت، تقویت شد. با وجود این در انتهای قرن نوزدهم، شمار روزافزونی از مردم به زندگی در شهرهای بزرگ روی می‌آوردند که آن‌ها را از تحمل فشارهای شهر کوچک به سوی انطباق اجتماعی سوق داد. مصرف انبوه، که با پیشرفت‌های نو در تکنولوژی ممکن شد - وسایل نقلیه‌ای که مردم را قادر به فرار از اجتماعات محلی ساخت، رادیو و فیلم که اندیشه‌ها و مدل‌های جدیدی از انطباق اجتماعی را به ارمغان آورد، تبلیغاتی که پیوسته مردم را برای مصرف جدیدترین محصولات تحت فشار می‌گذاشت، و

سپس ورود تلویزیون - فرهنگ‌های محلی را نابود کرد و فرهنگی عمومی آفرید که مسئول استحاله فردی و اجتماعی بود. فضائل تأیید شده‌ی مذهب پروتستان، دیگر در این فرهنگ عمومی که نه به چگونگی انجام کار و اتمام آن بلکه به نحوه‌ی مصرف و لذت بردن علاقه‌مند بود، جایی نداشت. هنرمندان و نویسندگان این استحاله را پیش بردند، و بدین ترتیب جایگاه خود را در اجتماع تضعیف کردند. بل نظر لایونل تریلینگ را می‌پذیرد که:

تقریباً هر تاریخ‌نگار نوشتارهای عصر مدرن بر تیت معکوس شده‌ی نویسندگی مدرن صحه خواهد گذاشت - او درک خواهد کرد که هدف آشکار نویسندگی مدرن، رهایی خواننده از عادات تفکر و احساس تحمیل شده توسط فرهنگ برتر، و آزادی از دیدگاه فراگیری است که به فرد اختیار قضاوت و حتی طرد و اصلاح فرهنگ آفریننده‌اش را می‌دهد.^{۳۷}

به گفته‌ی بل، این فرهنگ زاهدانه‌ی پروتستان است که با بیشترین حملات مواجه شد. در واکنش به آگاهی‌های جدید درباره‌ی حرکت و سرعت، نور و صوت که ناشی از ارتباطات و اطلاعات گسترده است، و از خودآگاهی نو حاصل از فقدان ایقان مذهبی نشأت گرفته است، هنرمندان موضع طغیان سازش‌ناپذیر بر ضد نظام رسمی را برگزیدند. برای نیل به این منظور به هر محدودیت بیرونی و به ویژه تمام انواع انضباط فردی یورش بردند. مدرنیست‌ها به جای مذهب و اخلاق‌گرایی و خویش‌نشانداری و برنامه‌ریزی برای آینده یک توجیه زیبایی‌شناختی را برای حیات پیشنهاد کردند - برای رهایی مردم به منظور خلق آثار هنری، برای آفریدن خودشان به عنوان آثار هنری. با این‌که قصد مدرنیست‌ها تقلیل آثار هنری به اشیای مصرفی نبود، چنین تقلیلی نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر حملات آن‌ها به انضباط فردی و

محدودیت اخلاقی بود.^{۳۸} برای اخلاف پسامدرنیست هنرمندان مدرنیست، «هوس و لذت فی‌نفسه، واقعی و یاریگر حیات هستند، و هر چیز دیگری از نظر آنان معادل روان‌نژندی و مرگ است. به بیان درست، خرد دشمن است و آمال جسم حقیقت است. آگاهی عینی فریب‌کار است، و تنها احساس است که با معناست».^{۳۹}

دیگر، هنرمندان و نویسندگان مدرنیست در اجتماع اهمیتی ندارند و منادیان نظم نوینی تلقی نمی‌شوند. زیرا آن‌ها فاتح شده‌اند. فرهنگ را دیگرگون ساخته‌اند و در استحاله آن نقش اصلی را ایفا کرده‌اند و دیگر چیزی باقی نمانده است تا انجام دهند. آثار هنری و ادبیات بی‌ارزش و تباه شده‌اند. همان‌طور که هانا آرنت اشاره کرده است، اکنون جامعه توده‌ای «فرهنگ نمی‌خواهد، بلکه سرگرمی می‌طلبد، و وسایلی که صنعت سرگرمی عرضه می‌دارد توسط جامعه همانند هر کالای مصرفی دیگری به مصرف می‌رسد».^{۴۰}

تحلیل بل از جانب نظریه‌پردازان فرهنگی تندرویی مثل ژان بودریار، مارک باستر و نیل پُستمن تأیید شده است. آنان به نحو اخص دل‌واپس تأثیر رسانه‌های گروهی متغیر بوده‌اند: جایگزینی رسانه چاپی با رسانه الکترونیکی. این رسانه متفاوت توانایی آن را دارد که به طور عمیقی راه‌های تفکر و آفرینش هویت‌ها را دگرگون سازد، همان‌گونه که تحقیقات، تأثیرات نوشتن و چاپ را بر فرهنگ شفاهی نشان داده است. والتر اونگ نشان داده که چگونه کل پیشرفت فلسفه غربی، یعنی توانایی تفکر انتزاعی برای ایجاد تعاریف و پذیرفتن انگاره انتزاعی عدالت، منطق صوری و درون‌نگری، همگی تأثیرات سواد و فرهنگ مکتوب بوده‌اند.^{۴۱}

فرهنگ مکتوب طریقه ارتباط مردم با خودشان، با دیگران، با اجتماع و با طبیعت را به نحوی اساسی تغییر داد، و انواع جدیدی از سازماندهی اجتماعی را ممکن ساخت. اختراع چاپ این استحاله را ترویج داد. مارک باستر نیز، همانند مارشال مک لوهان و ژان بودریار، درباره تأثیر شگرف تلویزیون بحث کرده است:

زبان / عمل تلویزیون، کارکردهای فرهنگ را از مکالمات رویاروی یا چاپ فراگیرتر می‌کند و تأثیر قیاسی آن برپایی سوژه‌هایی متفاوت از [سوژه‌های] سخن یا چاپ است. سخن سوژه‌ها را با استحکام رشته‌های میان افراد به عنوان اعضای یک جامعه بنا می‌نهد. چاپ، سوژه‌ها را به عنوان خودهایی عقلانی، مستقل، و مفسران ثابت فرهنگی در نظر می‌گیرد که در انزوا از نمادهای خطی، ارتباطات منطقی می‌سازند. زبان رسانه‌های گروهی - بی‌زمینه، تک‌منطقی، خودبازتاب - مخاطب را به بازی با فرایند خودسازی، و برای بازسازی خود در "مکالمه" با حالات متفاوتی از گفتمان دعوت می‌کند. از آن‌جا که هیچ‌کس مخاطبی را که با آن‌ها سخن می‌گوید، نمی‌شناسد و از آن‌رو که هیچ جهان مرجع معینی در خارج از برنامه تلویزیونی وجود ندارد تا معیاری برای ارزیابی جریان معانی باشد، لذا سوژه، هویت مشخصی به عنوان یک قطب مکالمه ندارد.^{۴۲}

تلویزیون تجربه مردم را متلاشی می‌کند. بنابراین آن‌ها دیگر نمی‌توانند زندگی و تجربیات خود را به جهانی که تلویزیون به آن‌ها می‌نمایاند، نسبت دهند یا مکان خود را در جهان معین کنند. همان‌طور که نیل پُستمن گفته است «تلویزیون همسایگی بیگانگان و کمیته بی‌معنا را پدید آورده است. جهانی سرشار از تکه‌ها و انفصال‌ها».^{۴۳} مرتبط‌شدن با دنیا از طریق تلویزیون یعنی «مردن در خوشی» و طبقه متوسط بسیار تحت تأثیر تلویزیون قرار گرفته است.

طبقه فرعی جدید خدمات اجتماعی

شمار حقوق‌بگیران و متخصصان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تقریباً در تمام جوامع غربی افزایش یافت. گرچه آن‌ها یک آگاهی طبقاتی مستقل پدید نیاورند، ولی کوشش‌هایی برای حصول این امر در سال‌های واپسین دهه ۱۹۶۰ صورت گرفت.

اعضای جوان طبقه متوسط در برابر ایدئولوژی بورژوازی ملی، فرهنگ روشنفکرانه وابسته به اقتصاد سرمایه‌داری و دولت و دستگاه نظامی آن، موضعی افراطی اتخاذ کردند. این همان چپ نو بود. با این حال به علت طرد فرهنگ رایج و مواجهه با قدرت زیاد اقتصاد عظیم سرمایه‌داری و نهادهای سیاسی آن، اکثریت اعضای چپ نو زندگی لذت‌پرستانه و لاقیدانه را برگزیدند.^{۴۴} این شکست، ظهور راست نو، حملات به دولت رفاه و سقوط حقوق‌بگیران به مثابه یک طبقه، و بر همین قیاس، ظهور بخشی جدید از خرده‌بورژوازی یعنی طبقه فرعی خدمات اجتماعی را هشدار داد.

طبقه فرعی جدید خدمات اجتماعی افرادی را در بر می‌گیرد که در معرفی و عرضه و تهیه کالاها و خدمات نمادین مشغول به کارند. این طبقه فرعی نه تنها شاغلان در امور تبلیغات و روابط عمومی بلکه کارمندان خدمات پزشکی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد (در مهدکودک‌ها، مراکز رسیدگی به سوءاستفاده‌های دارویی، مراکز رسیدگی به روابط نژادی و دفاتر مشاوره درباره ازدواج، و مانند آن)، همچنین مسئولان تولید و سازماندهی بی‌واسطه را نیز شامل می‌شود (رهبران جوانان، استادان غیررسمی، تهیه‌کنندگان و مجریان رادیو و تلویزیون، روزنامه‌نگاران). این طبقه فرعی از افرادی تشکیل شده که یا انضباط فردی موردنیاز حقوق‌بگیران و متخصصان را نپذیرفته‌اند، یا در نیل به موفقیت در مشاغل سنتی ناکام مانده‌اند. این افراد طبقه‌ای به گستردگی جایگاه طبقه کهن متوسط برپا کرده‌اند. اعضای این طبقه فرعی گاهی از طریق تدابیر حرفه‌ای و اعتباربخشیدن به مدارک و گواهینامه‌های جدید، به تلاش‌هایی برای خلق مشاغل متناسب با اهدافشان دست یازیده‌اند. این امر ایجاد یک «اخلاقیات درمانی» به عنوان ایدئولوژی مشروع را نیز شامل می‌شود. به‌رغم نقص «سرمایه فرهنگی»، و بواسطه تولید و فروش محصولات جدید و انباشت «سرمایه اجتماعی» حاصل از ارتباطات

نو، گاهی توفیق یار آنان بوده است، این خرده بورژوازی نو فرهنگی، برای ترویج خود، با اعطای جایگاه نوی به محصولات فرهنگی مثل جاز و سینما طرح های بازسازی نمادین را تشویق می کند. آنان با در نظر گرفتن ذائقه های مصرف کننده بین المللی بورژوازی نو، با ترویج مصرف به عنوان غایت حیات، خود را تحمیل کرده اند و به نحوی روزافزون برتری هر دو طبقه بورژوازی کهن و طبقه کارگر را به وسیله نمونه هایی از طبقه بندی که از رویارویی این دو طبقه ناشی می شود، متزلزل کرده و به تضعیف آگاهی طبقاتی در حال ظهور حقوق بگیران پرداخته اند.^{۴۵}

مشخصه اصلی اعضای این طبقه فرعی جدید، «هویت های تمرکززدایی شده» آنها است.^{۴۶} آنان حتی زمانی که از نظر اقتصادی موفق اند، باز هم به وسیله مشاغل که از طریق آنها امرار معاش می کنند، شناخته می شوند. چنین هویت های تمرکززدایی شده ای ابتدا در انگلستان و در دهه ۱۹۵۰ میان جوانان طبقه کارگر ظهور کرد، سپس در دهه ۱۹۶۰ میان جوانان طبقه متوسط بروز کرد.^{۴۷} در هر دو مورد آنچه که ظهور چنین هویت هایی را ممکن ساخت، بسط دوران کودکی، یعنی زمان کنترل افراد توسط والدین شان بود. مشاغل طبقه فرعی جدید به نحو مؤثری این کودکی را به نقش های مسئولیت طلب دوران بلوغ نیز کشانده است. در دوران کودکی، افراد از نظر اجتماعی چندپاره هستند، و این امر هر حائلی را میان آنها و تعاریف ارائه شده از واقعیت به وسیله رسانه های گروهی نابود می کند.

تلویزیون در آفرینش جایگاه پسامدرن، مهم ترین رسانه گروهی بوده است. تلویزیون نه تنها شیوه های تفکر، ارتباط فرد با دیگران و ادراکات فردی را تحت تأثیر قرار می دهد بلکه به مرزهای میان «روی صحنه» و «پشت صحنه» چهره های تخیلی و واقعی نیز حمله برده است، این رسانه برای مردم امکان دسترسی بیشتر به اطلاعات را فراهم آورده است، شناخت آنها از مراجع قدرت را افزون کرده است و به آنها اجازه داده که نسبت به گذشته صور بسیار متنوع تری از حیات را ببینند. این

مطلب شک باوری به اعتبار هر صورت و ویژه‌ای از حیات را رواج داده و به تشویق تجارب گوناگون درباره‌ی صور حیات پرداخته است. با در نظر گرفتن ادراکات مردم از خودشان به عنوان افرادی قابل اصلاح، دستکاری و استحاله، درمی‌یابیم که روند مداومی از اقتباس و بازسازی اجتماعی، مشروعیت‌دادن و درونی ساختن فرمول‌های معنایی نمادین در جریان است. بوردیو در این مورد گفته است:

شیوه زندگی و موضع اخلاقی و سیاسی مردم برپایه طرد هر امر معین، مشخص و قطعی استوار شده است ... که عبارت است از طرد استقرار در یک جایگاه ثابت ... نه طبقه‌بندی شده، نه طبقه‌بندی زدایی شده، نه جویای دخول به طبقه‌ای بالاتر، مردم خود را غیر قابل طبقه‌بندی، "مستثنی"، "متغیر"، بی‌اهمیت"، و هر چیزی غیر از طبقه‌بندی شده و مشخص در یک طبقه و مکان معین در محیط اجتماعی می‌پندارند.^{۴۸}

اعضای این طبقه فرعی، با این‌که خود را تندرو می‌پندارند ولی به جای تمایل به عدالت اقتصادی و سیاسی، به صوری عاطفی که هیچ تأثیر سیاسی بی‌ندارد، روی آورده‌اند. در درجه اول به معنای وجودشناختی و روانی - اجتماعی زندگی مردم علاقه‌مندند. جنبش‌های اجتماعی اخیر توجهات خود را به ساخت، تفسیر و اشاعه نمونه‌های ایدئولوژیکی نو برای تسهیل خلق هویت‌های فردی مطلوب‌تر معطوف کرده‌اند. این کار کاملاً برخلاف جوامع فنودال، که در آن‌ها آبرو افراد را ملزم می‌ساخت تا مطابق موقعیت خود در اجتماع رفتار کنند، و نیز مدرنیته است که در آن از افراد انتظار می‌رفت تا هویت نسبتاً ثابتی را از بلوغ تا کهنولت پرورش دهند و حفظ کنند و کسانی را محترم می‌شمرد که از اصلاح و تغییر رفتار خود مطابق با اقتضائات ساختاری و موقعیتی بپرهیزند. در دوره پسامدرن، هویت فردی مردم در

طول حیات باگذر از شرایطی به شرایط دیگر تغییر می‌کند. هویت‌ها در درجهٔ اول از طریق واکنش‌های عاطفی به جهان تعیین می‌شوند. خود-تعریفی از تاریخ یا جهان بینی و از هر کوششی برای ارتقای ارزش‌ها جدا می‌شوند و اهداف عملی از هر امر دیگری ارزشمندتر به شمار می‌آیند. به جای جنبش‌های اجتماعی سازمان یافتهٔ یک ایدئولوژی برای ترغیب مردم به فعالیت مؤثر، جوامع پسامدرن با مشخصاتی از قبیل "گروه‌های ابتدایی ایدئولوژیکی، غیر رسمی، و اجتماعات نهادینه نشده‌ای که آزادانه و از روی همدلی دربارهٔ مشکلات فردی و احساسات و تجربیات مشترک بحث می‌کنند"، شناخته می‌شوند. هویت‌های جدیدی که افراد را از مسئولیت فردی دربارهٔ مشکلات‌شان تَبِیْه می‌کنند، از طریق چنین احساسات تقسیم شده‌ای ایجاد شده‌اند. اعضای این گروه‌ها معتقدند که محدودیت‌های نهادی و حرفه‌ای، سازه‌هایی اجتماعی هستند که می‌توانند به همان سهولت که برپا شده‌اند، برچیده شوند؛ و نیز عقیده دارند که تمام دیدگاه‌ها و نظریات نسبی هستند، و بنابراین فقط آرمان‌ها و اهدافی ارزش تلاش دارند و قابل حصول هستند که در خود فرد مندرج باشند. نتیجهٔ این امر، به نظر جان مارکس آن است که جوامع پسامدرن از یک طرف با «تغییرات سریع و شگفت‌آور در معانی نمادین، مدل‌ها و تفاسیر سازنده قلمرو فرهنگ بیانگرانه» و از سوی دیگر با «پایداری، ثبات و کشسانی تغییرات طرح‌های نهادین بنیادی آن، و نمونه‌های ساختاری و روابط نقش - جایگاه آن» مشخص می‌شود.^{۴۹}

توفیق آنان در تحمیل جایگاه خود به دیگران نه تنها به‌نحوی گسترده فرهنگ بورژوازی بین‌المللی را نابود کرد، بلکه فرهنگ طبقهٔ کارگر را، که به این طبقه استحکام و توانایی فعالیت به‌عنوان یک جنبش سیاسی مؤثر می‌بخشید، نیز در خود حل کرد. این اتفاق چگونه رخ داد؟ فرهنگ طبقهٔ جدید خدمات اجتماعی بر مصرف و سلیقهٔ اجتماعی متکی است نه تولید و خلاقیت. فرهنگ پسامدرن مردم را

متحد نمی‌سازد بلکه میان آن‌ها جدایی می‌افکند. مردم از طریق گفت‌وگوهای پسامدرن می‌کوشند تا با ناچیز جلوه دادن دیگران، خود را مهم بنمایانند. اعضای خرده بورژوازی نو خواه از طبقه کارگر برخاسته باشند یا از حقوق‌بگیران یا بورژوازی کهن، تمام این طبقات را به دیده تحقیر می‌نگرند. آنان برای زهد، تعهد و اخلاق حرفه‌ای روشنفکران قدیمی اهمیتی ناچیز قائل‌اند. و برعکس، به ستایش از جهان وطنی و شیوه بورژوازی نو بین‌المللی می‌پردازند.

مهم‌تر آن‌که، بورژوازی نو بین‌المللی جایگاه طبقه جدید خدمات اجتماعی را از طریق کنترل ایستگاه‌های تلویزیونی، روزنامه‌ها، مجلات، مؤسسات انتشاراتی و کتابفروشی‌های زنجیره‌ای، و استحاله نحوه فعالیت رسانه‌های گروهی مستحکم کرده است.^{۵۰} این پیوند میان طبقات فرعی جدید یکسان نبوده است. این امر با توفیق بورژوازی نو در متزلزل کردن تلاش‌های چپ نو و راست نو برای استحاله جامعه هم‌معنان بوده، زیرا توانسته است صور لذت پرستانه حیات را برای افرادی که از ورود به جرگه حقوق‌بگیران یا متخصصان سر باز زده‌اند یا در این کار موفق نبوده‌اند، فراهم آورد. غول‌های رسانه‌های گروهی و دیگر اعضای بورژوازی بین‌المللی، افرادی از خرده بورژوازی نو را که در ترویج فرهنگ پسامدرن دخیل‌اند، برگزیده و به آنها قدرت داده‌اند - با حمایت از ترفیق زیبایی‌شناسی در عرضه کالاها به وسیله تبلیغات، طراحی و معماری، و با تقلیل همه فعالیت‌های فرهنگی بدون وابستگی مستقیم به عرضه محصولات، به نوعی سرگرمی، و اگر این توصیف و خامت اوضاع را چندان نشان نمی‌دهد، باید گفت به گونه‌ای «عیاشی». در چنین شرایطی انحلال گفت‌وگوها رایج صورت گرفته است، شرایطی که همه گفت‌وگوها می‌کوشند خود را به عنوان صور رایج مشروعیت بخشند - نه با بحث عقلانی بلکه از طریق همانند‌سازی در صنعت پوشاک.

روشنفکران

با این که اصطلاح پسامدرنیسم بیشتر برای نمایش تحولات نو در معماری، ادبیات، هنر و فیلم به کار رفته است، ولی بیشترین تأثیر را بر فرهنگ روشنفکران برجای نهاده که زندگیشان کاملاً بر این فرض استوار شده که فرهنگ کاملاً نسبی نیست، بلکه یک «فرهنگ والا» وجود دارد و پیشرفت می‌تواند در شناخت، شیوه‌های زندگی و سازماندهی اجتماعی رخ دهد. زندگانی روشنفکران بر پایه توانایی آنان در حمایت از حقانیت سترگ روایت‌هایی استوار شده که ایشان را طلابه‌داران فرهنگ معرفی می‌کند. حملهٔ روشنگری به سلطهٔ فرهنگی کلیسا موجب شد که طبقه نسبتاً سازمان نیافته‌ای متشکل از نخبگان هنرمند، نویسندگان و روشنفکر پدید آید که می‌کوشیدند تا به عنوان سردمداران اصلی مباحث اعتقادی، ارزشی و ذوقی، جایگزین روحانیون شوند. در قرون نوزدهم و بیستم، دانشگاه‌ها و سازمان‌های تحقیقاتی وابسته به آن‌ها پایهٔ نهادی این نخبگان روشنگری شدند، و روشنفکران و جنبش‌های فرهنگی مجبور شدند برای کسب وجهه دست به دامان چنین مؤسساتی شوند. اکنون این مؤسسات در حال از دست دادن اعتبار خودند.

نخستین حیطه‌های فرهنگی که تضعیف شدند، بخش‌های علوم انسانی دانشگاه‌ها بودند. نشانه‌های بحران در علوم انسانی از مدتی پیش با ما همراه بوده است. ارنست گِلنر در ۱۹۶۴ به این امر پی برد، و نظریات او در درک آنچه اکنون موقعیت پسامدرن خوانده می‌شود، به قدری مهم است که نوشته‌های او هنوز هم ارزش ذکر کردن دارند:

زبان ابزار دادوستد روشنفکر انسان‌گرا است، حتی بسیار بیش از این. زبان...
فرهنگ است... روشنفکر انسان‌گرا، ضرورتاً، در کلمات مکتوب خبره است....

جامعه باسواد نسبت به جامعه‌ای بی‌سواد تکیه‌گاه‌های مستحکم‌تری را در طول زمان به دست می‌آورد. چنین جامعه‌ای حداقل استعداد هماهنگی و سازگاری دارد. روشنفکران باسواد، پاسداران و مفسران و گاهی آفرینندگان «امری فراتر از امور گذرا» هستند. روزگاری این نقش آن‌ها را سرشار از غرور می‌کرد... اما این حس غرور موکول است به انجام وظیفه اصلی این مقام، که فقط یک موضوع را در برمی‌گیرد - قیومت یا جستجوی حقیقت. اگر این وظیفه ترک شود، تنها پوسته ظاهری برجای می‌ماند... اکنون پرسش این است: چقدر می‌توان به ابزار ادراکی کارمند اعتماد کرد؟ پاسخ این است، افسوس: نه چندان زیاد... محرومیت روشنفکر انسان‌گرا از جایگاه کاملاً ادراک‌شده کم و بیش در این اواخر صورت گرفته است. نشانه‌ها و شواهد، در فلسفه و هر رشته دیگری، تا گذشته بسیار دور قابل ردیابی است، اما این موضوع به عنوان پدیده‌ای عمومی و نیمه شناخته شده بسیار تازه و مربوط به همین قرن است، تقریباً دهه‌های اخیر. بعید است که درباره گسترده‌گی و عمق این انقلاب اجتماعی مبالغه شده باشد.^{۵۱}

با اینکه بروز این وقایع با فقدان انحصار سواد حاصل شد، ولی هنوز سواد با اهمیت پنداشته می‌شد. با ظهور رسانه‌های گروهی الکترونیکی، ارزش سواد فی‌نفسه زیر سؤال رفته است. مقام روشنفکران انسان‌گرا اکنون بیش از پیش متزلزل است. فلاسفه به شیوه‌های مختلفی به این بحران واکنش نشان داده‌اند. در سال‌های آغازین قرن بیستم کوشش‌هایی برای اعتبار بخشیدن به فلسفه از طریق حمایت از دعاوی معرفت‌علمی، یا مثل پدیدارشناسان، با ادعای علمی بودن فلسفه صورت گرفت. گرچه توافق اندکی حاصل شد، ولی بیش از چند سالی نپایید. آنچه در فلسفه جالب نظر بود همانا انقلاب‌های پی‌درپی و سریع بود. با هر انقلابی مکتب فکری مسلط، به‌تمامی رد می‌شد. فلاسفه نیازی نمی‌دیدند که به تاریخ طولانی رشته

خود، یا حتی به فعالیت‌های فیلسوفان معاصر در دیگر کشورها توجه کنند. در واقع، فلسفه به توالی بازی‌های دانشگاهی تقلیل یافته و طلب حکمت تقریباً از میان رفته است. فلسفه به رشته‌های فرعی گوناگونی بدل شده، و مکاتب فکری به اندازه‌ای زیاد شده‌اند که دیگر جانشین یکدیگر نمی‌شوند بلکه همزیستی دارند. از استثنائات اندکی - بیشتر شامل فلاسفه آلمانی یا فیلسوفان هم‌ردیف آن‌ها - که بگذریم، این مکاتب بایکدیگر رقابت نمی‌کنند، بلکه به رد همدیگر می‌پردازند. فلسفه تحلیلی انگلیسی - امریکایی با تبحر یافتن در زبان، منطق و مدل‌های رایانه‌ای از ذهن، حقانیت خود را با ایجاد ابزار توسعه زبان‌های جدید رایانه‌ای توجیه می‌کند. تدریس فلسفه در دانشگاه‌ها به گونه‌ای است که فلاسفه را گلچین و نظریات آن‌ها را خلاصه می‌کنند، نظام‌های فکری را به خرده راهکارهای مسائل ویژه‌ای در خور رشته‌های فرعی بدل می‌سازند و آن‌ها را متلاشی می‌کنند و از رویارویی دعوی منظم متفکران بزرگ با عقاید اخلاقی، سیاسی، مذهبی یا کیهان شناختی مردم جلوگیری می‌کنند. السدیر مک‌اینٹایر در ۱۹۸۷ خطاب به انجمن فلسفه امریکایی دربارهٔ وضعیت فلسفه مدرن چنین گفت:

در فلسفه دانشگاهی مدرن هیچ موضوعی، یا تقریباً هیچ موضوعی، تغییر ناپذیر نیست.... هیچ شناخت مشترکی دربارهٔ مؤلفه‌های عقلانیت فلسفی وجود ندارد.... فلسفه دانشگاهی دیگر عرصهٔ اجتماعی معینی برای رد یا قبول عقاید نظام یافتهٔ گوناگون مثل عقاید سیاسی و توجیه عقلی آن‌ها فراهم نمی‌آورد. و پاره پاره بودن آن، گزینشی بودن تاریخ آن و ناتوانیش در جلب توجه عامهٔ مردم به مطالب مهم، گواه این مدعا است... فلسفه، فعالیت بی‌ضرر و تزیینی است، آموزشی است که عمیقاً عقیده دارد با تمرین و گسترش توانایی مجادله کردن می‌توان جلب منفعت کرد. بدین ترتیب دانشجویان خود را برای پیوستن به صف ورودی‌های مقلد

دانشکده حقوق یا بازرگانی آماده می‌سازد. استاد فلسفه... در بورژوازی معاصر همان موضعی را دارد که استاد رقص در خصوص شرافت رژیم کهن داشت. استاد رقص به جوانان قرن هجدهم آموخت که چگونه اندامی نرم داشته باشند، استاد فلسفه نیز به دانشجویان قرن بیستمی می‌آموزد که چگونه اذهانی مطیع و سر به راه داشته باشند.^{۵۲}

پس شگفت‌آور نخواهد بود که در چنین شرایطی فیلسوفان درباره امکان ادامه فلسفه به عنوان یک رشته تحصیلی مشکوک باشند،^{۵۳} و ریچارد رورتی، با حمله بردلمشغولی سنتی فلاسفه به معرفت‌شناسی، خود را در صف متفکران پسامدرنیست قرار دهد و [همگان را] به تقلیل فلسفه در قالب تدوین‌کننده‌گفتمان، و اداره‌کننده مکالمه فراخواند.^{۵۴}

بحران علوم انسانی در رشته ادبیات عمیق‌تر بوده است. مطالعه ادبیات بومی در انگلستان در دانشگاه‌های تندرو قرن نوزدهم به عنوان جانشین آثار کلاسیک یونانی و لاتینی و برای القای اخلاق‌گرایی به دانشجویان آغاز گردید. این امر توسط ماتیو آرنولد و جان استوارت میل به عنوان ابزار متمدن ساختن افراد طبقه متوسط ترویج و جایگزین تلقین مذهبی شد و بدین ترتیب، رشته‌ای جدید ظاهر شد که در دانشگاه‌ها گسترش یافت، و به زودی جایگزین مطالعه آثار کلاسیک و ابزار تعیین‌نخبگان فرهنگی شد. اف. آر. لیویس، که در ۱۹۶۲ پس از ۲۵ سال تدریس و تحسین سنت ادبی یونانی، از دانشگاه کمبریج بازنشسته شد، نقطه عطفی در تاریخ این سنت به‌شمار می‌رود. نزدیک به بازنشستگی وی، رشته ادبیات با دو بحران روبه‌رو بود. نخست، بحران ظاهری یعنی این‌که این رشته نمی‌توانست چیزی را منفجر کند یا به حرکت سریع‌تر وادارد، در حالی‌که قدرت‌های حاکم فقط به این مسائل علاقه‌مند بودند. دومی که بنیادی‌تر بود، عبارت بود از تردید شدید درباره ادعای ادبیات مبنی بر متمدن ساختن مردم و پیشبرد تساوی شرایط زندگی. چنین

تردیدی دانشگاه‌ها را دربارهٔ این رشته آشفتگی کرد، و مقولهٔ ادبیات را فی نفسه زیر سؤال برد. ۵۵

در واکنش به این امر، اعضای بخش‌های ادبیات انگلیسی علاقهٔ خود به نظریهٔ ادبی را تشدید کردند، و به سمت نشانه‌شناسان ساختارگرا معطوف شدند تا رشتهٔ ادبیات را به علم بدل سازند. اما این تلاش دیری نپایید. با ورود روش‌های ساختارشکنانهٔ پساساختارگرایان فرانسوی، دانشگاه‌ها در رویارویی با انبوه دانشجویان خرده بورژوازی نو که از «فرهنگ والا» متنفر بودند، تسلیم شدند، و خود را با فرهنگ عامه که مخالف هر کوششی در جهت برتری دادن به صورت ویژه‌ای از نوشتن بود، مطابقت دادند. اکنون رشتهٔ ادبیات به رشته‌های فرهنگی استحاله یافته است؛ و نه تنها با ادبیات عامه بلکه با آوازاها، فیلم‌ها، تلویزیون و رادیونیز سر و کار دارد، و طرفدارانش در برنامهٔ بی‌اعتبار کردن دعاوی فرهنگ والا دخیل هستند.

در حالی که به نظر می‌رسد علوم انسانی در برابر حملهٔ مشترک علم و فرهنگ عامه تسلیم شده باشد، ممکن است هنوز ادعا شود که علم، بزرگ‌ترین دستاورد عقلی و سر منزل غایی مدرنیته، همچنان جایگاه ممتاز خود را حفظ کرده است. در قرن نوزدهم، علم از فلسفه متمایز بود، و گروهی از متفکران به شدت تلاش کردند تا رهبانیتی متشکل از دانشمندان به جای کشیشان بیافرینند، و تعلیم و تربیت را پیرامون محور علم بازسازی کنند.^{۵۶} آن‌ها به نحوی حیرت‌آور موفق بودند. اضمحلال علوم انسانی می‌تواند پیروزی نهایی علم به‌شمار رود. قطعاً امروزه همه می‌دانند که شیوهٔ دسترسی دانشمندان به حقیقت به‌گونه‌ای است که آن‌ها را بر دعاوی علوم انسانی برتری می‌دهد و در برابر چالش‌های فرهنگ عامه نیز مصون می‌سازد. آیا تقریباً همه افراد به‌عنوان آخرین راه چاره برای حل اختلافات به خبرگان علمی مراجعه نمی‌کنند؟

تا همین اواخر چنین بود. اما اکنون طریقهٔ بی چون و چرای دستیابی دانشمندان به حقیقت به شدت زیر سؤال رفته است. تلاش‌های پوزیتیویست‌های منطقی برای ترسیم تمایز دقیق میان علم و غیر علم و برابر شمردن این امر با تمایز میان شناخت و بیان عاطفی مورد حمله واقع شده است. اولین مخالفان پوزیتیویسم منطقی فقط می‌کوشیدند تا برداشت مناسب‌تری از عقلانیت را برای توضیح پیچیدگی علم رواج دهند - و در برخی موارد، عقلانی بودن اخلاق و زیبایی‌شناسی را هم مجاز می‌دانستند. گرچه نتیجهٔ این حملات، بی‌اعتباری عمومی علم بود، که به صف ایدئولوژی یا مذهب پیوست. پاول فایرابند می‌گوید که علم، به دلیل دعایش دربارهٔ تفوق در شناخت و سازماندهی پایگانش به تهدیدی برای دموکراسی بدل شده است، وی هشدار باکونین را برضد "حکومت شعور علمی، یعنی جبارترین، مستبدترین، متکبرترین و نخبه‌گراترین حکومت‌ها"^{۵۷} می‌پذیرد. فمینیست‌ها نیز علم را با ایدئولوژی مرد سالارانه یکی دانستند. اکنون علم جایگاه محوری خود در تعلیم و تربیت را از دست داده است، و در امریکا نگرش‌های مذهبی دربارهٔ حیات باید همراه دیدگاه‌های علمی آموزش داده شود. جوانان دیگر برای درک دنیا به علم روی نمی‌آورند، و دیگر نمی‌توان پذیرفت که علم مرجع درک اجتماع از جایگاهش در کیهان باشد. یک تحقیق بنیاد ملی علم در امریکا نشان داد که فقط ۴۵ درصد امریکایی‌ها می‌دانند که زمین هر ساله به دور خورشید می‌گردد.^{۵۸}

البته این بدان معنا نیست که بگوییم سرمایه‌گذاری علمی یا شمار دانشمندان کاهش یافته است. در امریکا و دیگر نقاط این دو امر افزایش چشم‌گیری داشته‌اند. اما تقریباً همهٔ آنچه امروز علم نامیده می‌شود فقط تحقیق سازمان یافته‌ای برای توسعهٔ تکنولوژی است. علم برای ازدیاد قدرت نظامی یا تولید محصولات قابل فروش به کار می‌رود. بودجه‌های تحقیقاتی توسط دولت‌ها یا

مؤسسات و مطابق توان آن‌ها برای افزایش نیروی سیاسی و نظامی به‌کار می‌رود، ولی بخش‌های تحقیقاتی نمی‌توانند نشان دهند که همین تحقیقات به زوال این قدرت‌ها کمک می‌کنند. دیوید دیکسون در پژوهش اخیر خود دربارهٔ علم چنین گفته است: «تصور دانشمندانی مستقل، با انگیزه و عطش برای معرفت و بی‌توجه به سود مترتب بر نتایج تحقیقات، به کلی از خاطره‌ها زدوده شده است.»^{۵۹} هنوز «خبرگان علمی» در اجتماع نقش دارند. برای اعتبار بخشیدن به هر فعالیت سیاسی مهمی، به‌خصوص در موارد مربوط به تکنولوژی، لازم است به خبرگان علمی رجوع کرد. با این حال خبرگان علمی و دانش لازم برای توجیه دیدگاه‌های مطرح شده، برای هر کسی با در اختیار داشتن پول کافی قابل حصول است. همان‌طور که ژان فرانسوالیوتار گفته است: «بی‌پول بودن یعنی بی‌برهان بودن - و این یعنی عدم تأیید مواضع و برحق نبودن. بازی‌های زبان علمی به بازی‌های ثروتمندان بدل شده است، که در آن هر قدر فردی ثروتمندتر باشد شانس بیشتری برای برحق بودن دارد.»^{۶۰} در هر مسئلهٔ تکنولوژیکی که به موضوعی سیاسی بدل می‌شود؛ می‌توان خبرگان علمی را در هر دو طرف قضیه یافت، البته طرفی حائز اکثریت افراد است که پول بیشتری دارا باشد. این روسپی‌گری «خبرگان علمی» به وسیلهٔ تخصص، اعتبار آن‌ها را به شدت زایل کرده است.

همگام با این تحولات دانشگاه‌ها نیز به‌نحوی بنیادی دیگرگون شده‌اند. نشانگان «منتشرکن یا نابود شو» آن‌ها را کاملاً تباہ کرده و با سقوط به معیارهای نازل‌تر برای سازگاری با این فشار که نسبت بیشتری از جوانان دارای تحصیلات عالی باشند، فقط به دنبالهٔ دبیرستان‌ها و کالج‌های فنی تقلیل یافته‌اند، ارزش دانشگاه‌ها از نظر دولت‌ها فقط در آشنا ساختن مردم با آموزش حرفه‌ای و شناخت تکنولوژیکی و آماده کردن دانشجویان برای افزایش قدرت دولت‌ها است.

دانشکده‌های علم و هنر جایگاه خود در دانشگاه‌ها را از دست داده‌اند - و جز این هم انتظار نمی‌رفت.^{۶۱} دروس دورهٔ لیسانس در دانشکده‌های هنر تا حد زیادی به نوعی سرگرمی تقلیل یافته‌اند، و دروسی که در دانشکده‌های علوم تدریس می‌شود تولید کنندهٔ تکنیسین‌ها به حساب می‌آید. در دانشکده‌های هنر، کار دوستانه، طالبان فهم را محروم یا حاشیه‌نشین ساخته‌اند، پاول فایربرند دربارهٔ دانشکده‌های علوم چنین گفته است: «بیشتر دانشمندان معاصر از افکار والا تهی هستند، سرشار از ترس، و مصمم به تولید نتایج پیش پا افتاده‌ای هستند که بتوانند به سیل مقالات مزخرفی که اکنون 'پیشرفت علمی' در حیطه‌های گوناگون را شامل می‌شود، اضافه گردند».^{۶۲}

شاید فقط دو حیطه از گزند فرهنگ عامه در امان مانده باشد. به رغم تلاش برای احراز کنترل دموکراتیک بر تکنولوژی، این حیطه هنوز از دسترس عامهٔ مردم دور مانده است. توسعهٔ تکنولوژی قانونی تلقی می‌شود که بقیهٔ جامعه باید آن را بپذیرد. مهم‌تر این‌که اقتصاد نه تنها تداوم یافته بلکه استقلال خود را در قبال فرهنگ عامه افزون کرده است. تا همین اواخر افرادی که اقتصاددان نبودند کاملاً برای بحث برضد فرضیات و توصیه‌های اقتصاددانان آماده بودند. اکنون، همان افراد با این‌که ممکن است از شرایط اقتصادی شکایت کنند، ولی توانایی مخالفت عقلانی در برابر خبرگان اقتصادی را ندارند، و اندک اقتصاددانانی که مخالف اقتصاد رایج هستند، غیر از خودشان هیچ شنونده‌ای پیدا نمی‌کنند. «عامهٔ با فرهنگی» که بخواهد به این مسائل بیاندیشد از میان رفته است. اقتصاددانان، در حیطهٔ خودشان، با حمایت بورژوازی بین‌المللی توانسته‌اند که سیاست را در جهان غرب و بسیاری از نقاط دیگر رهبری کنند. به رغم ناباوری به سترگ روایت‌ها، سترگ روایت پیشرفت اقتصادی که توسط اقتصاددانان توصیف شده، حضور مسلط خود را به عنوان راهنمای فعالیت سیاسی، البته به دلیل قصور دیگران، حفظ کرده است.

در این حیطه عمومی، روشنفکران همه چیز دارند ولی ناپدید شده‌اند. امروزه دیگر روشنفکران حاضر در میان عامه مردم مثل جان دیویی، نیلس بور، البرت ایشتاین، برتراند راسل یا ژان پل سارتر دیده نمی‌شوند.^{۶۳} در امریکا اندک روشنفکران عمومی نیز بالاتر از ۶۰ سال سن دارند. امروزه فقط اندکی از دانشگاهیان، روشنفکر هستند.

تمرکززدایی فرهنگ

بحران زیست محیطی، جهانی شدن، انحطاط غرب، و به خصوص کشورهای انگلیسی زبان، سقوط طبقات قدیمی و ظهور طبقات جدید، بی‌اهمیتی رسانه‌های گروهی چاپی و نابودی روشنفکران، همگی به پیدایش ناباوری به سترگ روایت‌ها کمک کرده است. اما این ناباوری می‌تواند تنها به عنوان آشکارترین تجلی استحاله فرهنگی دیده شود، یعنی تمرکززدایی فرهنگ. سقوط دانشگاه‌ها، و همراه آن سقوط افرادی که مدارک یا «سرمایه فرهنگی» شان توسط دانشگاه‌ها اعتبار یافته بود. فرهنگی (غیر از تکنولوژی و نظریه اقتصادی) سازمان نیافته بر جای نهاده است. «حیطه‌های فرهنگی» که در قرن‌های هجدهم، نوزدهم و اوایل قرن بیستم به آرامی توسعه یافته بود، و تضاد میان مخالفان را از حالت مبارزه دوستان و دشمنان به مبارزه برای تمایز صدق و کذب بدل کرده بود، از بین رفته‌اند. پس، همان‌طور که جیم کالینز می‌گوید:

دیگر نمی‌توان «فرهنگ» را یک گراند هتل دانست، یعنی یک نظام تمامیت طلب که کل عرضه و تقاضای فرهنگی را مطابق یک نظام برتر سازماندهی می‌کند. این امر، به‌طور پنهانی یا آشکارا، تصور ما از گفتمانی - احساسی شدن «فرهنگ» را

تأیید می‌کند، چگونگی درک ما از این فرهنگ وابسته به گفتمان‌هایی است که آن را به شیوه‌های متضاد و حتی متناقضی، مطابق با گرایش‌ها و ارزش‌های آن گفتمان‌ها برپا می‌دارند، و در همین حال آن گفتمان‌ها می‌کوشند تا خود را به‌عنوان صور برتر بازنمایی مشروعیت بخشند.^{۶۴}

در فقدان نظم پایگانی (سلسله مراتبی) گفتمان‌های رسمی و نبود مقیاس‌های جهانی مقبولی که سهامداران حیات فرهنگی بتوانند به‌وسیله آن‌ها آثار خود را خواه در حمایت یا مخالفت معرفی کنند، نمی‌توان این وضعیت را صرفاً تغییراتی زبانی در واکنشها و کوشش‌هایی برای فرارفتن از اسلاف رسمی پنداشت. این امور باید در قیاس با تنش‌های معاصر، آگاهی توده‌ای متلاشی شده و انواع روح زمان، تعریف و فهمیده شوند. در حالی که متون مدرنیست، خواه علمی یا تاریخی یا ادبی، گفتگویی را با متون قبل از خود برای طرد و منسوخ شمردن آن‌ها بنا نهادند، متون پسامدرنیست یک‌نوع همه منطقی معادل با «همه می‌گویند» را برقرار کرده‌اند، به طوری که رابطه میان گذشته و حال به جای طرد کامل گذشته بر تعامل و دیگرگونی بنا نهاده شده است. بدین ترتیب، می‌توانیم «پسامدرن» را امری جدا از «مدرن» بدانیم، و این مطلب از این‌که پسامدرن را از نظر زبانی خلف مدرن بدانیم، که آن را مرحله دیگری از مدرنیته می‌نمایاند، جلوگیری خواهد کرد. ندریاس هویزن گفته است:

پسامدرنیسم فی‌نفسه بحران دیگری در چرخه ابدی صعود و نزول نیست، از جنس تحلیل و تجدید نظری نیست که مسیر فرهنگ مدرن را معین کرده است، بلکه پسامدرنیسم نمونه نومی از بحران فرهنگ مدرنیست را نشان می‌دهد.^{۶۵}

تمرکززدایی فرهنگ، ماهیت محصولات فرهنگی را تغییر داده است. اغلب

پسامدرنیسم را یک "دوراهی" پنداشته اند که به وسیله آن محصولات فرهنگی با دو یا عدّه بیشتری از مخاطبان متفاوت ارتباط برقرار می کنند، یعنی عامه و نخبگان. ۶۶ به دلیل نابودی مخاطب همگون، یا یک گروه از مخاطبان سازمان یافته و کاملاً معین که سوگیری هر محصول فرهنگی را نسبت به یک اصل اساسی تسهیل می کند، آفرینندگان متون - کتاب ها، ساختمان ها، آثار هنری یا هر چیز دیگری - باید مخاطبان متفاوت آثار را مطابق فرضیات متفاوت و بعضاً ناسازگار مورد فهم و ارزیابی قرار دهند. اکنون متون باید خودارجاع باشند و خودشان را نسبت به دیگر متون در حیطه های گفتمانی متفاوتی قرار دهند. اما از آن جا که این حیطه های گفتمان نیز فی نفسه فاقد سازماندهی معینی هستند، لذا باید متون برای خلق نمونه ای از حیطه های گفتمان بکوشند، تا بتوانند سازماندهی هایی را بر آن حیطه ها تحمیل کنند، و بدین ترتیب قادر بر کنترل برداشت مخاطبان گردند. پس درمی یابیم که پیچیدگی های متون پسامدرن با هیچ مطلب دیگری قابل قیاس نیست.

چنین مفولاتی می تواند تا حدودی رویکردهای متفاوت نسبت به واقعیت را در متون پسامدرن توجیه کند. متون مدرنیست اغلب به تفاوت های میان دیدگاه های مربوط به واقعیت توجه کرده، و از این راه، هویت مبتنی بر هر دیدگاهی را تضعیف کرده اند. مقصود هر چه بود، خواه ارتجاعی یا انقلابی - یعنی هموار کردن راه برای درک مناسبی از واقعیت و هویتی معتبرتر - به هر حال افراطی بود. متون پسامدرنیست واقعیت های متفاوتی را بنا می نهند، زیرا وجود یک واقعیت برتر یا معنای واقعیت برتر را تضعیف می کنند. فرض وجود واقعیتی که بتواند در تقابل با دعاوی معرفتی مقبول [که وجود ندارند]، مورد تعبیر یا سوء تعبیر واقع شود، زیر سؤال رفته است. بنابراین، می توان به اعتبار فرهنگ های فرعی گوناگون و باز تأیید هویت های برپا شده به وسیله آن ها اقرار کرد، زیرا هیچ کدام از فرهنگ های فرعی معتبرتر از بقیه نیست. فرض معتبرتر بودن گروهی از مردم یا محصولات

فرهنگی رد شده است. با تمرکززدایی فرهنگ، مردم از مراجع ثابتی که قبلاً توسط آنان سوگیری می‌کردند، محروم شده‌اند، و آنچه پیش از این مؤلفه‌های ثابت تجارب به‌شمار می‌رفت دیگر نه به‌عنوان حقایق طبیعی زندگی بلکه سازه‌های اجتماعی شمرده می‌شود. کاترین هایلز نیز اشاره کرده است که زبان، متن، فضا و زمان، و خود، دیگر «طبیعی» نیستند. زیرا «طبیعت‌زدایی شده» اند.^{۶۷}

در ابتدا، زبان رابطه مستقیم خود با جهان را از دست داد. دیگر نمی‌توان برای هر معنای معینی به واقعیتی مستقل رجوع کرد. همان‌طور که ژان بودریار می‌گوید، اکنون نشانه‌ها فارغ از مراجع ارائه می‌شوند و مردم نشانه‌ها را مصرف می‌کنند.^{۶۸} مبلغان کارکرد محصولات خود را توضیح نمی‌دهند، ولی با تکیه بر روان‌شناسی فرویدی یا واتسونی به آفرینش انگاره‌های ذهنی می‌پردازند، و مردم نیز انگاره‌ها را می‌خرند. مرزهای میان تبلیغات، هنر و اخبار برچیده شده‌اند. هنر با تبلیغات یکی شده، و سیاستمداران دیگر برای اثبات حقانیت خود بر مباحثات تکیه نمی‌کنند، بلکه برای خود فروشی تبلیغ می‌کنند، و تریبون و دیدگاه‌های‌شان درباره واقعیت نیز این امور را موجه جلوه می‌دهند. ایستگاه‌های تلویزیونی اخبار خود را با شخصیت‌های تلویزیونی می‌فروشد، یعنی این افراد به‌عنوان نمادها، حتی از اخباری که بیان می‌دارند، مهم‌تر شمرده می‌شوند. شبکه‌های تلویزیونی نه واقعیت بلکه به‌صورت مدل‌ها و وانموده‌های واقعیتی هستند که توسط مردم وانمود می‌گردند، یعنی وانموده‌های مردم مجدداً به مدل‌هایی بدل می‌شوند که در رسانه‌های گروهی وانمود می‌گردند، و این یعنی خلق یک فراواقعیت فارغ از مرجع یا منابع معتبر. این امر مرزهای میان محصولات فرهنگی و زندگی روزمره را از میان برداشته است. تبلیغات، زندگی اجتماعی را به مستعمره خود بدل کرده است تا واقعیت و اهمیت آن را توضیح دهد، و در همین حال واقعیت به محصول اجتماعی تقلیل یافته است. دنیای تبلیغات از دنیای زندگی روزمره واقعی‌تر شده است، و

مردم مجبورند در زندگی روزمره خود را از دنیای تبلیغات تقلید کنند تا با اهمیت شمرده شوند و به عنوان بخشی مهم از واقعیت به شمار آیند.

متون ارتباط جمعی پس زمینه ثابت طبیعی خود را از دست داده‌اند. همگام با توسعه تکنولوژی رسانه‌های گروهی، پیام‌ها از زمینه خود جدا شده‌اند، و اطلاعات «فی نفسه قابل فهم»، جایگزین داستان‌های گفتاری یا نوشتاری شده‌اند که اعتبار تجربه فردی را تحلیل می‌برند.^{۶۹} فرایند زمینه‌زدایی کردن پیام‌ها به باز تجسم پیام‌ها با شیوه‌هایی مثل نظریه اطلاعات منجر شده که درک پیام‌ها را دیگرگون کرده است. بدین ترتیب، صورت نوی از مهندسی اجتماعی را پدید آورده، یعنی «کنترل متن»، و مبلغان، سیاستمداران، غول‌های مطبوعات و سردبیران به دنبال آن هستند که بر نحوه دریافت پیام‌ها توسط مخاطبان اثر گذارند. نتیجه چنین تأثیراتی بر تجربیات اجتماعی مردم عمیق است. با دوپاره شدن میان آنچه مارشال مک لوهان از آن به عنوان دهکده جهانی مخلوق رسانه‌های گروهی یاد می‌کرد، و حلقه درونی خانواده، مردم فاقد زمینه مشترکی از تجربیات و فعالیت‌های یکسان برای اتحاد جوامع مختلف گفتمانی شده‌اند، و دهکده جهانی نیز به نوبه خود تقسیم شده است. هنر ویدئو را می‌توان کوششی در جهت ویرانی این زمینه تلقی کرد. کاترین هایلز درباره تماشای MTV چنین می‌نویسد:

تلویزیون را روشن کنید. چه می‌بینید؟ به احتمال زیاد موجوداتی هیولالوش و در حال رقص، سپس تصویر برش می‌خورد به گاوهایی که در مرغزار می‌چرند، در میانه این مرغزار ناگهان خواننده‌ای آبی مو ظاهر می‌شود، سپس تصویر برش می‌خورد به ماشین‌های شعله‌ور در آتش. در چنین ویدئوهایی، انگاره‌ها و رسانه به نحوی در خلق جلوه‌ای تکنولوژیک مشارکت دارند که هر متنی را می‌توان در هر زمینه‌ای قرار داد. آیا این ویدئوها جز این را نشان می‌دهند که محو یک زمینه ثابت و جهانی، عرصه فرهنگ پسامدرن است؟^{۷۰}

با طبیعت زدایی زمینه‌ها، فضا و زمان نیز بی‌خاصیت شده‌اند.^{۷۱} زمانی خلاقیت مهم بود. خلاقیت به مبدائی در زمان و مکان نیاز دارد. با فرایند زمینه‌زدایی اطلاعات و پذیرش استحاله‌های بی‌شمار و نوترکیبی‌ها و نوسازی‌های اطلاعات، دیگر تصور اصالت هیچ امری معنایی ندارد. پس در حالی که اشیا فاقد خاستگاهی اصیل هستند، فضا و زمان چه معنایی دارند؟ هنگامی که موسیقی با ترکیب صداهای ضبط شده در مکان‌های مختلف پدید می‌آید، فیلم‌ها و داستان‌های تلویزیونی با تدوین فیلم‌های گرفته شده در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تولید می‌شوند، زمانی که سبک‌ها از زمینه‌های اصلی خود جدا و به‌طور مداوم با یا بدون تغییرات باز تولید می‌شوند، فروشگاه‌های غذاهای آمادهٔ طبخ و متل‌ها و هتل‌های مشابه در سراسر جهان باز تولید می‌شوند، و در شرایطی که تقلیدها مورد تقلید قرار می‌گیرند و ادعای برتری بر اصل را دارند، موقعیت در فضا چه معنایی دارد؟ در همین حال، تلویزیون افق‌های فضایی مردم را گسترش داده و دهکده‌ای جهانی آفریده، ولی این فرایند به قیمت نابودی معنا و دیدگاه‌ها تمام شده و مردم را بی‌یاری‌اور در برابر انبوه مشکلات غیرقابل تمییز و کاملاً خارج از ارادهٔ آنها تنها رها کرده است. به‌جای این‌که فضا مرجع غایی باشد، فضاها با چنان پیچیدگی حیرت‌آوری تولید می‌شوند که تلاش‌های مردم برای سوگیری به آن‌ها با شکست روبه‌رو شده است. به گفتهٔ فردریک جیمسون: «فرافضای پسامدرن عاقبت موفق شده که توانایی‌های جسم انسان برای مکان‌یابی، و سازماندهی ادراکی محیط اطراف خود و برنامه‌ریزی برای شناخت موقعیت خود در جهان بیرونی قابل برنامه‌ریزی را نابود گرداند».^{۷۲}

به همین منوال، زمان نیز بی‌معنا شده است. زمان نیز مانند فضا گسترده ولی بی‌نظم و ناپایدار شده است. مردم از صور پیشین زندگی و سبک‌های کنونی آن آگاه شده‌اند، ولی دیگر زمان حال را نتیجهٔ گذشته و پیش درآمد آینده نمی‌دانند. آن‌ها خود را باروایت‌های بینانسی سونمی دهد. با این‌که اکنون بیش از هر زمان دیگری

سبک‌های پیشین مورد تقلید قرار می‌گیرد، ولی مردم حس تاریخی خود را از دست داده‌اند. فرهنگ عامه آن قدر سریع متحول می‌شود که برای معاصر بودن باید آینده‌نگر بود، زیرا معاصر بودن صرفاً تقریباً برابر است با خارج بودن از گود. آینده پیش از فرا رسیدنش مصرف شده است، پس زمان حاضر نیز بلافاصله به گذشته دوری که اهمیتش انکار می‌شود تزلزل داده شده، یعنی از زمان حال واقعیت‌زدایی شده است. با این واقعیت‌زدایی، جامعه از حفظ گذشته‌اش ناتوان شده است. حس زمان از چه امری ناشی می‌شود؟ از تغییر در برابر گذشته ثابت. ولی اگر هیچ گذشته ثابتی نباشد تا به عنوان مرجع درک تغییرات عمل کند، زمان از عمل به عنوان گذشته‌ای که حیات می‌تواند خود را در برابر آن سازماندهی کند، بازمی‌ماند. «زمان» به فواصل گسسته و نامربوط بدل گردیده است.

این امر حتی امکان استقرار هویت‌های ثابت مردم را نیز تضعیف می‌کند، و تجربه زیستن به صورت سوژه ثابت را بی‌معنا می‌کند. فقدان حس تاریخ فردی در میان آدمیان به چشم می‌خورد، آن‌ها زندگی را داستان‌هایی ناتمام درباره خود، خانواده، گروه‌ها، سازمان‌ها و اجتماع‌شان نمی‌دانند که تکمیل‌شان به کوشش نیازمند باشد. این فقدان در قلب فرهنگ مدرن نیز وجود دارد، و بنابراین نابودی مفهوم رایج از فرد از قرن هفدهم تا کنون را شامل می‌شود.^{۷۳} این‌جا است که کریستوفر لاش می‌گوید امروزه مردم، شمول مفهوم «خود» بر فرد و تاریخ فردی و دوستان و خانواده و مفهوم فضا را نوعی تجمل بی‌جا در عصر ساده زیستی به حساب می‌آورند.^{۷۴} فردریک جیمسون، که از متفاوت شمرده شدنش بالاش ناراحت است، تشخیصی مشابه و اندکی پالوده‌تر از هستی انسان پسامدرن ارائه می‌کند. او در تأیید لاکان می‌گوید:

هویت فردی فی‌نفسه نتیجه اتحاد موقتی میان گذشته و آینده با زمان حاضر پیش

روی من است، و درثانی چنین اتحاد موقت فعالی فی نفسه کارکرد زبان، یا بهتر بگوییم، جمله است که چرخهٔ هرمنوتیکی خود را در زمان طی می‌کند. او از این مطلب نتیجه می‌گیرد: «اگر ما قادر به اتحاد گذشته، حال و آیندهٔ جمله نباشیم، آن‌گاه به‌همین نحو قادر به برقراری اتحاد میان گذشته، حال و آیندهٔ تجربه زندگی فردی یا روانی خود نخواهیم بود. ۷۵ از آن‌جا که هویت فردی نابود شده، ایدهٔ وجود طبیعت انسانی واحد در پس پردهٔ حالات گوناگون هستی انسانی نیز کم‌رنگ گردیده است. از این پس صحبت از طبیعت انسانی سرکوب شده، مخدوش یا غیرواقعی ممکن نخواهد بود. فقط تفاوت‌ها وجود خواهند داشت، تفاوت‌هایی در هر فرد، افراد مختلف و جوامع متفاوت.

انحلال سوژهٔ انسانی نه تنها با فروپاشی سترگ روایت‌ها بلکه با نابودی همه روایت‌ها همراه بوده است. روند روایت‌ها تحول موقتی خود را، مثل هویت‌های متغیّر مردم، بدیهی می‌شمارد. همچنین یک آیندهٔ نامعین را در زمان حال معین می‌کند. در جهان پسامدرن جایی برای مبارزه آرام به دلیل تعیین سرنوشت حیات فردی، که هستهٔ تمام روایت‌ها است، خواه روایت‌های معاصر یا پیشینی، وجود ندارد. این امر برخی شاخصه‌های پسامدرنیسم را آشکار می‌کند. فردریک جیمسون می‌گوید:

اگر، به‌راستی سوژه توانایی بسط تنش‌ها و باز تنش‌هایش در جهات متعدد، و سازماندهی گذشته و آینده‌اش در تجربه‌ای منسجم را تا حد زیادی از دست داده باشد، دشوار است... که دریابیم چگونه محصولات فرهنگی چنین سوژه‌ای می‌تواند به نتیجه‌ای جز «تکه پاره‌هایی در یک فعالیت ناهمگون تصادفی ناسازِ الله‌بختکی منجر گردد... و این مطلب دقیقاً برخی اصطلاحات رایج را نیز دربرمی‌گیرد که به تجزیه و تحلیل و حتی حمایت از تولید فرهنگی پسامدرنیست پرداخته‌اند. ۷۶

متناظر با این مطلب، تحولی از ذوق «بیانی» به ذوق «تصویری» نیز دیده می‌شود که چرخشی رانشان می‌دهد از ذوقی که برتری را به کلمات می‌دهد به ذوقی که تصاویر را برتر می‌انگارد، از ذوقی که ارزش والایی به نزاکت می‌دهد به ذوقی که بی‌مزگی‌های زندگی روزمره را تحسین می‌کند، از ذوقی مروج عقلانیت به ذوقی نافعی عقلانیت، از ذوقی که تماشاگر را از ابژه فرهنگی جدا می‌دارد به ذوقی که هوسی بی‌اندازه در تماشاگر به‌عنوان ابژه فرهنگی ایجاد می‌کند. ظواهر ترویج می‌شوند، و تمایزات جوهر و عرض، آگاهی‌های درست و نادرست، معتبر و بی‌اعتبار، ودال و مدلول، رد می‌شوند. همه این تحولات با چرخش از فرایند ثانویه فرویدی، یعنی مبارزه برای تسلط بر واقعیت، به فرایند اولیه فرویدی، یعنی عمل از روی میل و هوس، همراه بوده است.^{۷۷}

اهمیت فرهنگ پسامدرن

سقوط سترگ روایت‌ها با ظهور فرهنگ عامه همراه بوده است، اما نه هر فرهنگ عامه‌ای. فرهنگ‌های غیر اروپاییان، جوامع روستایی و طبقه کارگر معمولاً سرکوب شده، حتی به مضحکه تقلیل یافته‌اند. فرهنگ مصرف‌گرای طبقه جدید خدمات اجتماعی کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری توسط بورژوازی نو بین‌المللی ترویج شده و حاکم شده است. اعضای این خرده بورژوازی نو در احراز قدرت سیاسی مهم ناکام مانده‌اند، ولی قدرت نمادین قابل توجهی کسب کرده‌اند، «قدرت بر سازی واقعیت... که مایل است... معنای بلافصل جهان را معین کند».^{۷۸} آنان قدرت تحمیل جایگاه خود بر دیگران را به دست آوردند - زیرا این امر خواسته‌های بورژوازی بین‌المللی را برآورده می‌سازد.

ظهور و توفیق خرده بورژوازی نو مقدمه و مکمل اعتلای بورژوازی نو بین‌المللی بود. ناکامی سیاسی حقوق بگیران به مثابه یک طبقه، ثمره اجتناب ناپذیر

خیزش نظم نوین بین‌المللی و بورژوازی نو بین‌المللی بود، بنابراین عرصه بسیار محدودی برای قدرت سیاسی یا اقتصادی محلی، در جهانی که توسط مؤسسات و نهادهای مالی بین‌المللی فراملیتی اداره می‌شود، باقی مانده است. شکست چپ نو را می‌توان تا حدی مسئول افزایش قدرت سرمایه‌داری بین‌المللی دانست، زیرا چپ نو می‌بایست بر آن فائق می‌آمد. این امر می‌تواند به دلیل عدم توانایی چپ نو در رویارویی با بحران زیست محیطی، و فقدان آینده‌نگری واقع بینانه باشد. ولی اغواگری سبک زندگی مصرف‌گرایانه ممکن‌الحصول در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری نیز عامل مهمی بود. در جهانی که محصولات کار مردم مجبور به بازتولید و استحکام نظامی است که بیشتر جمعیت جهان را زیر سلطه برده و قسمت اعظم زیست محیط جهان را نابود کرده، خودخواه بودن و ایجاد خودخواهی در دیگران تنها راه مقاومت در برابر نظام شمرده می‌شود.

روشنفکران خرده بورژوازی نو شعار «قره سیاسی است» را برای تعریف خودخواهی به کمک فعالیت به کار می‌گیرند، و سرگرمی را با فرهنگ و روان‌درمانی را با حیات عقلانی یکسان می‌انگارند. پیر بوردیو در توصیف این روشنفکران چنین گفته است:

هدایت شده توسط مزاج ضد نهادی و علاقه‌مند به فرار از رقابت‌ها، پایگان‌ها و طبقه‌بندی‌ها، بالاخص، طبقه‌بندی‌های مدرسی، پایگانه‌های شناخت، انتراعات نظری یا مهارت‌های فنی. روشنفکران نو در حال ایجاد نوعی هنر زندگی هستند که برای آن‌ها حیثیت و اعتبار روشنفکرانه را با کمترین هزینه، یعنی نبرد ظاهری با «تابوها» و حل «غوامض» فراهم می‌آورد، آنان بیرونی‌ترین و آسان‌ترین وجوه شیوه زندگی روشنفکرانه را اختیار کرده‌اند، یعنی رفتارهای بی‌قید و بند، عصبانیت‌های ظاهری و تصنعی، ژست‌ها و قیافه‌های ول انگارانه، ارضای منظم

امیال طبقهٔ بافرهنگ به وسیلهٔ فرهنگ نامشروع (سینما، داستان‌های مصور، فرهنگ زیرزمینی)، زندگی روزمره (هنر خیابانی)، فضای فردی (جنسیت، آرایش‌ها، فرزندان کمتر، فراغت) و هستی‌شناسی (در قبال طبیعت، عشق، مرگ).^{۷۹}

بوردیو به این نتیجه رسید که «اخلاق آزاداندیشانه در فرایند برآوردن نیاز اقتصاد توسط مصرف‌کنندهٔ کاملی که نظریهٔ اقتصادی همواره در رؤیا متصور شده، نقشی ندارد».^{۸۰} چنین مردمی نه فقط مایل به مصرف جدیدترین محصولات هستند، بلکه خود را از محدودیت‌های خاطره‌ها و انتظارات جمعی، که در گذشته مردم را از انگاره‌های ذهنی رسانه‌های گروهی دربارهٔ زندگی مرفه‌تر درامان می‌داشت، رها کرده‌اند.

تنها با موضع‌گیری به صورت اپوزیسیون است که مردم می‌توانند خود را مخالفانِ قهرمان نظام مسلط بدانند، ولی بدون آن، فقط می‌توانند خود را در تضاد با یکدیگر شناسایی کنند. اکنون انحصارگرایی حفظ شده، هر کسی خود را بهتر از دیگران می‌داند که بی‌اقتدار ولی خودخواهانه زندگی می‌کند، زیرا اکنون مردم نمادها را مصرف می‌کنند.^{۸۱} فعالیت‌های فرهنگی پسامدرن نمادها را از شیوه‌های زندگی جدا کرده است. هر گروهی خود را با تصرف بی‌قید و شرط وجوه دیگر فرهنگ‌ها، بدون توجه به صور فرهنگی زندگی خود، متمایز می‌سازد. هنرمندان، معماران و نویسندگان اصیل، دیگر مورد نیاز و به درد به‌خور نیستند. مردم می‌کوشند از خصایص ظاهری روشنفکران و نحوهٔ زندگی آن‌ها تقلید کنند، در تقلید از هنرمندان به مصرف راز و رمز فرایند خلاقیت می‌پردازند، و مانند افراطیون سیاسی حال و هوای سنت‌های انقلابی را تداعی می‌کنند. مثلاً در کافه‌های ژاپنی سوشی می‌خورند، مثل دهقانان لباس می‌پوشند یا مانند

مردان مقدس هندی به مراقبه می‌پردازند. البته همیشه یک تفاوت وجود دارد — آنان وانموده‌های خود را بهتر از اصل می‌دانند و این اعمال را متظاهرانه‌تر انجام می‌دهند. مردم پسامدرن متظاهراتی هستند که به برتری بر مصادیق اصلی تظاهر می‌نمایند، و با این کار اصیل‌ها را هم بی‌ارزش می‌کنند. سرانجام، به دلیل آن‌که وانموده‌ها وانمود می‌گردند، وانموده به واقعیتی کاملاً نمادین بدل می‌گردد و نمادهای خارج از این حیطه را بی‌معنا می‌کند، و به این ترتیب صور زندگی متناظر با این نمادها را هم از معنا تهی می‌سازد.^{۸۲}

این امر ما را به شاخصه اصلی فرهنگ پسامدرن رهنمون می‌شود، یعنی فقدان حس تاریخ فردی در مردم، تبدیل زمان به فواصل گسسته، و در نتیجه، بی‌باوری به سترگ روایت‌ها. دلیل اصلی این فروپاشی، بی‌ارادگی مردم است، و همراه با آن، نابودی راه و رسم اصیل. جدایی فرهنگ از خواست معطوف به سوگیری برای فعالیت و زندگی، و همراهیش با سوگیری مصرف‌گرایی پسامدرنیسم، پدید آورنده ذوق سطحی‌نگر پسامدرن، یعنی ترویج ظواهر و طرد تمایز جوهر و عرض، آگاهی درست و نادرست، معتبر و بی‌اعتبار و دال و مدلول است. کسانی که بخواهند برای راه و رسم سیاسی سوگیری کنند، باید توافقات چندی درباره سرشت جهان و اهداف غایی داشته باشند. چنین افرادی باید میان درست و نادرست فرق بگذارند و ابزارهای قضاوت میان عقاید متضاد را دارا باشند. همین موضوع باید به تأمل دوباره‌ای منجر گردد، و از این طریق کوشش‌هایی برای خلق یک گفتمان برتر به منظور ایجاد رابطه و نسبت میان دیگر گفتمان‌ها صورت گیرد. تنها هگلی‌ها نیستند که دریافته‌اند طلب این امر مردم را ناگزیر به مبارزه برای یک دیدگاه تمامیت‌طلب و سرانجام برای سترگ روایتی تاریخی وامی‌دارد که بتواند همه دیدگاه‌های دیگر را درک و ارزش‌گذاری کند. هیلاری پاتنام یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر به تازگی چنین گفته است:

معتقدم که نظریهٔ حقیقت بر پایهٔ نظریهٔ عقلانیت استوار است که آن هم به نوبهٔ خود بر نظریهٔ ما دربارهٔ نیکی متکی است. «نظریهٔ نیکی» فقط بر نامه‌ریزانه نیست، بلکه فی نفسه بر پایهٔ فرض‌هایی دربارهٔ طبیعت بشری، جامعه، و کهنکشان استوار است (که فرض‌هایی الهیاتی و متافیزیکی را شامل می‌شود).^{۸۳}

هر چه جامعه‌ای بیشتر دموکراتیک باشد، نظام اجتماعی کمتر بر پایهٔ زور، کلاهبرداری و تقلب استوار است، و بیشتر بر پایهٔ اهمیت دادن به بحث‌ها و در نتیجه دیدگاه‌های تمامیت طلب و سترگ روایت‌ها قرار دارد. برای افراد درگیر در فعالیت سیاسی، اجتناب از تعهدات موقتی به یک فراروایت، بدون توجه به ناپسندگی دیگر فراروایت‌ها، و بدون توصیف دیدگاه خود در قیاس با نهادهای قدرت و قدرتمندان و آراء و اعمال آن‌ها در حدود چنین فراروایتی ناممکن است. بنابراین مردم برای تعیین مکان خود در جهان به حسی تاریخمندی و درک مکان‌شان در تاریخ، [درک] گذشته و مشکلات به ارث رسیده از آن و امکانات فائق آمدن بر این مشکلات در آینده نیاز دارند. فرهنگ پسامدرن فرهنگ جامعه‌ای است که در آن سیاست به مضحکه بدل شده، و انتقاد و مخالفت عقلانی ناممکن شده است.

واکنش پسامدرن به این امر، ترویج و تحسین فضیلت سرگردانی است، یعنی غیبت یک مرجع ثابت، عدم امکان بازنمود جهان، فروپاشی روایت منسجم و فقدان اصالت در نظام اجتماعی و اقتصادی‌یی که سرگردانی در آن رواج یافته است. تغییر زندگی، فردیت‌زدایی (مرگ سوژه) و واقعیت‌زدایی از تجربه، آن هم به جای مبارزه همگی بر وضعیتی دلالت دارند که در معماری و هنر پسامدرن، به ویژه هنر ویدئو، دیده می‌شود و جیمسون از آن‌ها به عنوان شاخص‌های مسلط عصر پسامدرن یاد می‌کند.^{۸۴} در حالی که مدرنیست‌ها درگیری پرشور و حرارت افرادی را ستایش می‌کردند که حاضر به عدول از اعتقادات خود نبودند، پسامدرن‌ها به

ستایش از بی‌اعتنایی فرصت‌طلبان شک‌باوری می‌پردازد که قادر به سوء استفاده از هر شرایطی هستند.^{۸۵} البته در واکنش پسامدرن هنوز چیزی بیش از بی‌اعتنایی محض به اقتضائات نو دیده می‌شود. این افراد پس از ناکامی در احراز قدرت سیاسی سعی کرده‌اند تا فقدان قدرت خود را دال بر عدم مشارکت در تأثیرات مخرب اقتصاد سرمایه‌داری جهانی جلوه دهند. هنری کاریل چنین می‌نویسد:

برای پسامدرن‌ها دیگر بسیار دیر شده که بتوانند در برابر قدرت جامعه صنعتی قد علم کنند. آن‌ها فقط تصمیم گرفته‌اند که هوشیار و بی‌اعتنا در میانه این جریان بایستند. آنان نه از حرف شنوی بچگانه بلکه از اطاعت آگاهانه پیروی می‌کنند. جامعه صنعتی را به بی‌اهمیتی خودشان می‌پندارند. مصمم هستند از هیچ چیزی انتقاد نکنند و به شدت منفعل باشند.^{۸۶}

پسامدرن‌ها با نادیده انگاشتن مشکل خواست قدرت سیاسی، تعیین سرنوشت خود و زیست محیط جهان را به عقل‌گرایان اقتصادی، بورژوازی نو بین‌المللی و بازار بین‌المللی واگذار کرده‌اند. با پذیرفتن و ارج نهادن به سرگردانی و ناتوانی، به خوار کردن خودشان در برابر قدرت نامریبی اقتصاد نو جهانی و تکنولوژی نو اطلاعاتی پرداخته‌اند که چنین نظامی را برپا می‌دارد، نظامی که می‌تواند با ویرانگری‌های زیست محیطی کل بشریت را نابود کند. این رخداد مشابه زمانی است که [انسان‌های اولیه] خود را در برابر نیروهای کنترل ناشدنی و غیرقابل درک طبیعت که به قدرت آن برای بقا محتاج بودند، خوار کردند.^{۸۷}

با روشن شدن خصایص فرهنگ پسامدرن، همراهی آن با ظهور راست نو و عصر تاجر، ریگان و بوش، قابل درک می‌شود. پسامدرن‌ها، که گاهی ادای افراطیون را در می‌آورند، نه تنها از اندک مخالفت ممکن با ظهور راست نو و جهانی شدن نظام

سرمایه‌داری دست برداشته‌اند، بلکه نقش مهمی در تضعیف مخالفت نسبت به این امور ایفا کرده‌اند. جنبش‌های اجتماعی افراطی که تحت سلطه تفکر پسامدرن و مشخصات پسامدرن بوده‌اند، تقریباً هیچ کاری در برابر نظام سرمایه‌داری انجام نداده‌اند. پس ما با ناسازه جنبش زیست محیطی گسترده و ویرانی زیست محیطی مواجه هستیم.

اما فرهنگ پسامدرن چیزی بیش از افراط‌گرایی مجازی و خنثی‌سازی سیاسی بخشی از سطح پایین طبقه متوسط به‌شمار می‌رود. اعمال طبقه فرعی جدید خدمات اجتماعی به‌عنوان سازه‌های اجتماعی و طرد یا ناتوانی فرهنگ پسامدرن در پذیرش صور فرهنگی ابتدایی‌تر، سبب شده که قالب اصلی فرضیات زیربنایی تمدن غربی آشکار شود. ما اکنون در یکی از دوران‌های نادری به‌سر می‌بریم که درک کامل سرشت و محدودیت‌های کل تمدن اروپایی ممکن شده است.

پسامدرنیسم و پسا ساختارگرایی

«پسا ساختارگرایان فرانسوی، اندیشمندانی هستند که شدیدترین واکنش‌ها را به بحران تمدن اروپایی نشان داده‌اند و آرای‌شان توسط پسامدرن‌ها اخذ و ترویج شده است.»^۱

نامدارترین آن‌ها عبارت‌اند از: بارت، لاکان، فوکو، دریدا، لیوتار، بودریار، دلوز و گوتاری، که روشنفکرانی در حاشیه نظام آموزشی فرانسه هستند یا بودند، ولی موفق شدند که جایگزین مارکسیست‌ها و ساختارگرایان شوند و در میان فیلسوفان و اهل فرهنگ و نظریه پردازان اجتماعی فرانسه بانفوذترین گروه را تشکیل دهند.^۲ برخی از پسا ساختارگرایان برای رفع محدودیت‌های ساختارگرایی فعالیت می‌کردند، کوششی سازمان یافته به منظور پیشبرد نظریه زبانی سوسور یعنی علم عام نشانه‌ها، گرچه پسا ساختارگرایی در اصل به طریقی پیچیده‌تر با سنت‌های قدیمی‌تر تفکر ارتباط دارد. پسا ساختارگرایی مُد دیگری در فلسفه فرانسوی نیست. پسا ساختارگرایان در واکنش برضد ساختارگرایی، کوشش برای تقلیل جهان به ابژه تحلیل‌پذیر را مورد حمله قرار دارند. این طرد «ابژکتیویسم» («عینیت‌گرایی») را نمی‌توان بازگشتی به فلسفه سوژه محور هگلی یا

پدیدارشناسی اگزیستانسیالیست - مارکسیست دانست، یعنی آنچه مورد حمله ساختارگرایی بود، پساساختارگرایان دوگانگی سوژه / ابژه را که نه تنها در تضاد میان پدیدارشناسی و ساختارگرایی بلکه حداقل از قرن هفدهم در بیشتر فرهنگ اروپایی مستقر بوده است، مورد انتقاد قرار دادند. و این انتقاد از فرهنگ اروپایی تنها به این تضاد محدود نگردیده است، بلکه پرسش از تمامی وجوه تمدن غربی از منشأ آن در یونان باستان و تفکر عبری گرفته تا جدیدترین تحولات در فرهنگ اروپایی و امریکایی را دربر گرفته است. به‌ویژه، تمایل به یکسان شمردن تصورات اروپایی از عقلانیت با حقیقت مطلق زیر سؤال رفته است.^۳ پساساختارگرایی در عین این‌که کارلوی استرویس ساختارگرا را دنبال می‌کند، ولی به‌نحوی ژرف‌تر کار نیچه و هایدگر را ادامه می‌دهد، و تنها در ارتباط با اندیشه‌های این دو متفکر است که پساساختارگرایی کاملاً قابل فهم می‌گردد. در واقع مهم‌ترین مطلب آن است که آنان تمایلات نیچه و هایدگر را احیا و دنبال کردند، بنابراین می‌توان نیچه و هایدگر را بنیان‌گذاران اصلی پسامدرنیسم به‌شمار آورد.^۴

در این فصل نشان خواهیم داد چگونه پساساختارگرایان فرضیاتی را پذیرفتند که سبب شد اندیشه‌ها و آرای‌شان درون یکی از دو سنت اصلی تفکر قرار گیرد که از قرن نوزدهم در آلمان رواج یافت. پساساختارگرایان خود را هم‌ردیف نیچه و هایدگر قرار دادند، و بدین ترتیب سرمشقی برضد هگل و ترویج هگلی پیشرفت عقل به‌دست آوردند. گرچه آنان با هگلی‌ها درون سنتی گسترده‌تر هم‌ردیف هستند، یعنی سنتی که با جامباتیستا ویکو آغاز شد و با سنت تفکر دکارتی که علم و جریان اصلی مدرنیته بر پایه آن بنا شده و به تدوین فرهنگ به‌وسیله مؤلفه‌های مجزای ادراکی، هنجاری و بیانی پرداخته، در تضاد است. برای نمایش سلطه سنت دکارتی، به‌ویژه در کشورهای انگلیسی‌زبان، و برای آشکار ساختن این‌که این سنت

دشمن اصلی نیچه و هگل است، سنت‌های تفکر هگلی و نیچه‌ای را به‌عنوان شاخه‌های متفاوتی از سنت و یکویی برخوادم شمرد.

ولی چنین کوششی برای فهم پساخترگراییان با مشکلی مواجه است: تعیین وضع تاریخی پساخترگراییان و سپس تفسیر اندیشه‌های آنان مطابق با این وضع، با اندیشه‌های پساخترگراییان در تضاد است. زیرا آنان کثرت را ترویج می‌کنند و کوشش‌هایی را که سعی دارند در این کثرت وحدتی بیابند و اندیشه‌های متأخر را ناشی از تحولات اندیشه‌های متقدم بدانند، رد و طرد می‌کنند. ادعای درک جوهر متون متکثر یک نویسنده واحد، به‌اندازه کافی مشکل‌آفرین است. این‌که متون متفکران مختلف در قرون متفاوت را مراحل پیشبرد یک اندیشه واحد بدانیم، نوعی تثبیت معنا است که ساختار شکنی با آن مخالفت می‌کند. با تمام این تفصیلات، چنین «سوئی فهمی» از متون می‌تواند فهم آن‌ها را آسان سازد.

ویکو و فلسفه دکارتی

در قرن هفدهم، کوشش‌های مدرن‌ها برای فرارفتن از عقل پیشینیان، سرانجام در فلسفه دکارت به نیرومندترین بیان خود دست یافت. دکارت مدعی بود که به‌جای مرجعیت سنت، جزم، ایمان، خرافه و تعصب، روش نوی را برای کسب دانش تنظیم و سازماندهی کرده است. این روش نو که بر پایه تفکر ریاضی الگوسازی شده بود با طرد تفکر دیالکتیکی به‌عنوان ابزار اخذ نتایج از عقاید معتبر، طرد کاربرد استعاره و دیگر صنایع خطابه‌ای و گفتاری و نیز با رد دعاوی تاریخ و روایت‌های تاریخی برای حصول دانش، همراه شد. این روش، تصویری از جهان طبیعی به‌عنوان یک نظام واحد که با اصول عقلانی قابل توصیف و تبیین بود، در اختیار می‌گذاشت و اذهان را جواهر متفکری می‌دانست که در اصل با ماده منبسط جهان

فیزیکی بی‌ارتباط هستند. دکارت ادعا کرد که جامعه و حیات مردم باید در پرتو چنین اصول عقلانی سازماندهی شود. بسط این روش توسط هابز، نیوتن و لاک نیروی جنبش روشنگری را فراهم آورد که می‌کوشید تمامی عقاید را با عقل بسنجد و جامعه‌ای عقلانی خلق کند.^۵ تصور انسان‌ها به صورت ماشین‌های پیچیده، جامعه به عنوان یک قرارداد اجتماعی میان افراد خودخواه، نفع‌گرایی، نظریه اقتصادی و روان‌شناسی رایج، همگی وجوه این جهان محوری و فرآورده‌های طرح انتظام عقلانی جامعه هستند.^۶

جامباتیستا ویکو (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸) اولین و یکی از مهم‌ترین مخالفان مدرنیست‌ها بود. او با طرد تفکر دیالکتیکی، استعاره و خطابه، تاریخ، سنت و تخیل مخالفت کرد، و کوشش برای سازماندهی جامعه بر طبق اصول انتزاعی را نپذیرفت. وی به دلیل طرد تصور جامعه به صورت یک مجموعه ذره‌ای متشکل از خودخواهان مکانیکی و رد توصیف اذهان به عنوان فرآورده فرهنگ، یکی از بزرگ‌ترین مدافعان علوم انسانی بوده و هست. ویکو در مخالفت با علم طبیعت دکارتی و فهم او از ذهن به عنوان یک جوهر متفکر، ادعا کرد که علم نوی درباره جهان اجتماعی - تاریخی آفریده است. و بر برتری دانش حاصل از این علم بر دیگر دانش‌های حاصل از طبیعت پافشاری کرد. ما تنها می‌توانیم آنچه را که ساخته‌ایم به درستی بشناسیم، یعنی شناخت «از درون» نه بیرون.^۷ ریاضیات برای ما بدیهی است، زیرا ساختاری انسانی دارد. می‌توانیم آثار هنری، طرح‌های سیاسی، نظام‌های قانونی و تاریخ را بشناسیم، انگیزه‌ها، اهداف، آرزوها، امیدها، حسادت‌ها، نگرش‌ها و دیدگاه‌های مربوط به واقعیت را نیز به همین دلیل درک می‌کنیم. می‌توانیم اندیشه‌ها، رویکردها، عقاید، جهان‌های تفکر و احساس‌های جوامع مرده و نابود را از طریق زبان، اسطوره‌ها و رسوم درک کنیم، یعنی از طریق رفتار نهادی. به نظر ویکو، زبان در فهم حیات ذهنی، اجتماعی و فرهنگی جوامع نقش بسیار مهمی

دارد. ما به وسیله نمادها فکر می‌کنیم، و اندیشه‌ها از نمادهایی که بیانگر آن‌ها هستند جدایی ناپذیرند. ما قادریم فرایندهای ذهنی را از کلمات و نحوه کاربرد آن‌ها استنباط کنیم، زیرا «نبوغ فرآورده زبان است نه برعکس».^۸ ما می‌توانیم به طریقی بسیار متفاوت از ذهنیت خودمان به ذهنیت دیگران وارد شویم، زیرا استعداد فانتزی – خیال‌پردازی – داریم که به ما اجازه می‌دهد تا بیش از یک راه را برای طبقه‌بندی واقعیت تصور کنیم. برعکس، طبیعت را فقط می‌توانیم توصیف کنیم، یعنی چگونگی رفتار طبیعت در موقعیت‌ها و نسبت‌های متفاوت را بیان کنیم، نه این‌که بدانیم چرا طبیعت این‌گونه رفتار می‌کند – یعنی چیزی که فقط خداوند، خالق طبیعت، می‌تواند بداند.

در همین حال و یکو به کوشش دکارت برای نیل به حقایق کامل، مطلق و ابدی که بتوانند در نمادهای عقلانی جهانی قابل دسترس برای همگان، در هر زمان و شرایطی بیان شوند، حمله کرد. او در عوض یک رهیافت «تکوینی» به دانش را پیشنهاد کرد، و بیان داشت که اعتبار کل دانش راستین، حتی ریاضیات و منطق، را تنها با نمایش چگونگی ابداع دانش می‌توان توضیح داد. نظریه پردازان قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی سخت در اشتباه‌اند که می‌خواهند اساس اخلاقی قانون را از طریق استدلال انتزاعی بر پایه طبیعت انسانی ابدی و فرضی توضیح دهند، زیرا طبیعت انسانی فرایندی است که پیوسته خود را دیگرگون می‌سازد، و بنابراین پیوسته نیازهای نو و مقولات نو از تفکر و عمل می‌آفریند. قانون مدرن، همراه با مفاهیمی مثل عدالت، حقوق و وظایف، نتیجه تاریخ طولانی تکامل فرهنگی است، و اعتبار و ارزش دیدگاه‌های حقوقی و دعاوی اخلاقی مبتنی بر آن‌ها را تنها با مطالعه پیش زمینه و خاستگاه تاریخی آن‌ها می‌توان مشخص کرد. به نظر ویکو، مفاهیمی مثل «انقیاد به عقل جهانی»، «قرارداد اجتماعی» یا «محاسبه نفع شخصی» اسطوره‌هایی نامعقول‌اند که مآمن جهالت هستند.

نکته مهم تر این که با ظهور و یکو جدایی میان متفکران دلمشغول به امر خاص و منحصر به فرد و پیروان سنت دکارتی که دغدغه اصلی شان امر عام و جهانی است، آغاز می شود. شاخصه های این تضاد عبارت اند از دلمشغولی به امر عینی به جای امر انتزاعی، تغییر و جنبش دائمی به جای استراحت، سیمای درونی واقعیت در برابر سیمای بیرونی آن، کیفیت در برابر کمیت، اصول مقید به فرهنگ در قبال اصول ابدی، تقلای ذهنی و خوددیگرگونی در قبال امکان یا حتی جذابیت آرامش، نظم، هماهنگی و اقناع ابدی همه آرزوهای عقلانی انسان. اما و یکو همه تمایلات متفکران دکارتی را رد نکرد. وی به این تمایلات جایگاهی معتبر ولی فرعی را اختصاص داد که تنها می تواند از جنبه تاریخی اعتبار یابد.

به نظر و یکو تاریخ فی نفسه تحت سلطه مشیت الهی است. مشیت الهی زندگی مردم را سامان می دهد، البته اغلب اوقات برخلاف اهداف آگاهانه آن ها. مشیت الهی به وسیله تأثیرات ناخواسته آرزوها، اهداف و اعمال مردم در تعامل آن ها با جهان بیرونی و با یکدیگر عمل می کند.^۹ مشیت الهی «ملت ها» یا تمدن ها را در سه مرحله به پیش می راند، که هر مرحله پیشرفت و طغیانی بر ضد مرحله پیش است. این سه مرحله عبارت اند از عصر خدایان، عصر قهرمانان و عصر انسان ها، و یکو این سه مرحله را با مراحل روان شناختی پیشرفت ذهنی افراد در جهان مدرن یکسان می شمرد.

هر عصری نمونه منحصر به فردی از دولت، زبان، مذهب، هنر، رسوم و قانون را دارا است. و یکو می گفت که مردم عصر نخست وحشیانی هستند که احساسات شان آن ها را اداره می کند. تصورات قدرتمندی دارند، ولی از نظر استدلالی ضعیف و ناتوان هستند، به جای مفاهیم توسط تصاویر فکر می کنند، و طبیعتی شاعرانه یا خلاق دارند. زبان ایشان به صورت یک زبان ذهنی ربّانی ظاهر می گردد که از طریق اعمال مذهبی مبهم و شعاعی عمل می کند که در آن ها امور

واقعی مثل صاعقه یا احساسی حیوانات برای توضیح و تشریح دیگر امور مشابه به کار می‌روند. نخستین شاخص‌های به کاررفته در نوشتن، باز نمودهای هیروگلیف یا تصویری هستند. این‌ها برخلاف امور مطلق خلق شده توسط انواع انتزاعی، امور مطلق خیالی یا «شاعرانه» هستند. چنین مردمی به جای نثر، شعر را پدید می‌آورند. هراسان از طبیعت، مبهوت قدرتی بیشتر از خودشان، خدایان را می‌آفرینند، و آن‌ها را به امور فیزیکی منسوب می‌دارند، و سپس از آفریده‌های خودشان (همین خدایان) می‌ترسند. تنها همین ترس است که خودخواهی شدید و وحشی آن‌ها را مهار می‌کند و آن‌ها را قادر می‌سازد تا برای حفاظت از خودشان متحد شوند، تا نظم هراسناکی بیافرینند و انقیاد مطلق را، که برای بقای‌شان ضروری است، تقویت کنند. آداب و رسوم آن‌ها با مذهب و توزع آمیخته است و قانون، امری ربانی و مربوط به خدایان تلقی می‌شود. دولت دین سالار است و مردم معتقدند که همه امور توسط خدایان اداره می‌شوند. خارج از این حیطه هیچ امنیتی وجود ندارد، و مردم از آنجا که در معرض حمله افراد قوی تر قرار دارند، خواهان حفظ و حراست هستند و این حفاظت توسط «پدران» به این بندگان یا رعایا اعطا می‌شود.^{۱۰}

در این جا عصر قهرمانان آغاز می‌شود که دوران حکمرانی الیگارش‌های اربابان بی‌رحم و حریص و معتقد به متشأربانی بر سرف‌ها و بردگان بود. چهره‌های شاخص اعصار قهرمانی عبارت‌اند از آشیل یعنی کسی که هر حقی را به سر نیزه خود ارجاع می‌داد، و پروتوس که فرزندانش را به قتل رسانید. چنین مردمی که برای عمل قهرمانانه مهیا شده بودند، از حس بخشش تهی و اسیر حرص، نخوت و ظلم بودند. در عصر قهرمانان، زبان از نظر تشبیهات و استعاره‌ها غنی است - نه بدین دلیل که مردم به تزیین سخنان خود به وسیله چنین ابزارهای زبانی علاقه‌مند هستند، بلکه بدین دلیل که این امر تنها راه نظم بخشیدن، مرتبط ساختن و فهماندن

مقصودشان بود. ویکو اسطوره‌های این مردم را «تواریخ مدنی مردم اولیه‌ای که شاعر بودند»^{۱۱}، می‌داند. به نظر وی، اسطوره‌ها بیانگر تضادها و کشمکش‌های اجتماعی هستند، که این تضادها اغلب به دلیل ماهیت طبقات رخ می‌دهند. اسطوره حالت طبیعی بیان تصور جمعی مردمی است که فاقد تمایز انواع خصایل مدرنیته بودند. مهم است که درک کنیم برای مردم این عصر ممکن نبود که خود را از اسطوره‌ها رها سازند، و بپرسند که آیا این اسطوره‌ها افسانه‌اند یا بازنمودهای صادق واقعیت‌اند. این اسطوره‌باوری به قوانین ابطال‌ناپذیر ربانی، یعنی نظام ظالمانه‌ی تحمیل شده توسط حکام جامعه بر اعضای آن، اعتبار می‌بخشد. علم حقوق به عدالت مدنی و دلایل عقلانی حقانیت دولت نظر دارد. حقوق مردم درون کلمات ساخته و پرداخته می‌شود، و ستمگری‌های نظام تحمل می‌شود، زیرا مردم می‌پندارند که قوانین باید به طور طبیعی چنین باشند. آزادی‌های مورد بحث در این دیدگاه، آزادی‌هایی برای عملکرد حکام بر ضد جباران و غاصبان است، نه آزادی برای رعایا و افراد تحت تکفل. گرچه، وجود چنین دیدگاهی برای عوام – یعنی کسانی که از جایگاه پایین مرتبه خود که آن‌ها را از حقوق اربابان‌شان مثل ارث، جانشینی قانونی، ازدواج قانونی و امثال آن محروم کرده است، ناراضی هستند – شرایطی را فراهم می‌آورد تا برای کسب حقوق مدنی و مذهبی مبارزه کنند.

در این حال به عصر انسان‌ها می‌رسیم، که در آن توانگر سالاری و شایسته سالاری جایگزین الیگارش می‌شود، زیرا الیگارش بر اثر نیاز به حکومت مردمی دچار فروپاشی می‌شود، قانون عدالت دموکراتیک، به همراه گفتگوی آزاد، مباحثات قانونی، نثر، عقل‌گرایی و علم پدید می‌آیند. استعاره شفاهی توسط سوادیا زبان «مکاتبه‌ای» مبتنی بر انواع انتزاعی به فراموشی سپرده شد و با الفبای آوایی شناختی و نشانه‌های قراردادی جایگزین گردید، یعنی با «زبانی که در آن مردم حاکمان مطلق به شمار می‌روند... زبانی که مردم می‌توانند به وسیله آن قوانینی را

وضع کنند که نجبا را نیز به اندازه عوام محدود کند»^{۱۲}. علم حقوق بر اصل عدالت طبیعی تکیه می‌کند که مطابق با آن مردم برای خود به قوانین همگانی نیاز دارند، و این قوانین باید به جزئیات مطالب مربوط به عدالت یکسان توجه کنند. تمام این امور با پرسش نامحدود از ارزش‌های مقبول همراه است، یعنی با فلسفه و انتقاد که سرانجام ساختار مقبول جامعه را تضعیف می‌کند. فردگرایی تا بدان حد رشد می‌کند که حلقه‌های وحدت‌بخش توده‌های مردم را نابود کند، و به ویرانی ایمان متحدکننده و فروپاشی دولت منجر شود. مزیت شهروندی نابود می‌شود تا با خشونت بی‌قانون جایگزین شود.

در این مرحله ممکن است که جامعه بازسازی و احیا شود، خواه توسط یک فرد نیرومند یا از طریق سلطه جوامع قدرتمندتری که در مرحله ابتدایی تری از پیشرفت به سر می‌برند. ولی اگر فساد خیلی ریشه‌دار باشد و جوامعی هم برای سلطه بر این جامعه وجود نداشته باشند، آنگاه ملت دچار نوعی وحشی‌گری ثانویه می‌شود، و وحشی‌گری ناشی از فرتوتی نه جوانی، ناشی از تأمل نه احساسات. فساد در این مرحله نهایی بیماری مدنی یعنی آن‌که،

مردم، مثل بسیاری از حیوانات فقط به منافع شخصی خود می‌اندیشند، یا حتی سریع‌تر از گله شیر و مانند درندگان به مجرد کوچک‌ترین رنجش به خشم می‌آیند و به یکدیگر حمله می‌کنند. بنابراین اهمیتی ندارد که جمعیت چقدر زیاد باشد و جسم‌شان تحت فشار قرار گیرد، آنان مثل درندگان در انزوای روحانی و ارادی می‌زیند، و به ندرت دو نفر را می‌توان یافت که موافق یکدیگر باشند، زیرا هر کدام در طلب لذت و هوس خود هستند.^{۱۳}

این امر صورتی نو از وحشی‌گری است، نه سبعیتی معتدل و وحشی‌گری اولیه بر

ضد پرندگان، بلکه سبعیتی بنیادی و ناشی از خبابت آگاهانه که مردم به وسیله آن در پوشش کلمات ملایم، بر ضد زندگی و آتیه دوستان و آشنایان خود برنامه ریزی می کنند. تخمین تأثیر ویکو بر متفکران بعدی دشوار است، زیرا اندیشه های مشابه دیگری نیز پدید آمد، به ویژه توسط هر دو در آلمان و سپس گروهی از متفکران آلمانی. گرچه این امر پس از بسط و درک اندیشه های ویکو در آلمان رخ داده و می توان تأثیر اندیشه های ویکو بر جریان های اصلی فلسفه آلمان در قرن نوزدهم را درک کرد. ویکو به ارزیابی مراحل متفاوت تاریخ نپرداخت، زیرا برای این کار توسل به ارزش های مطلق ضروری بود. هگل و مارکس را می توان حامیان اصلی دیدگاهی تلقی کرده که تاریخ فرهنگی توصیف شده توسط ویکو را معادل پیشرفت و تحقق عقلانیت و آزادی می پندارند، در حالی که نیچه و هایدگر را می توان طرفداران اصلی دیدگاهی دانست که تاریخ فرهنگی مورد نظر ویکو را بهترین توصیف حرکت از عصر خدایان و عصر قهرمانان به سوی انحطاط و نیست انگاری می شمرند.

ویکو و هگل

فلسفه تاریخ هگل، برخلاف فلسفه تاریخ ویکو، بخشی از یک نظام فلسفی است.^{۱۴} هگل مطابق سنت نوافلاطونی افراطی که نسبش به یوهان اسکوتس اریگن در قرن نهم می رسد، کیهان را با خدا یا روح تعریف کرد.^{۱۵} تمایز کیهان، آفرینش طبیعت و پیدایش بشریت، بخشی از فرایندی به شمار می رفت که توسط آن روح خود را بر خودش آشکار می کند، فرایندی که در آن بشریت نقش اصلی را ایفا می کند. کل تاریخ جهان به عنوان فرایند استعلای بشریت از طبیعت تعبیر شد، تحول خود آگاهی فردی و نهادها برخی افراد، یعنی فیلسوفان، را قادر می ساخت تا

ديدگاه نامحدودی دربارهٔ تماميت به دست آورند، عقلانيت مستقر در طبيعت و تاريخ را آشکار سازند، و بدین ترتيب دريابد که غايت طبيعت و تاريخ حصول اين خودآگاهی روح جهانی است. هگل کوشيد تا در اين طرح جاياگاهی را به امر خاص، امر عینی، تغيير، سيمای «درونی» واقعیت، تقلاي ذهنی و خوددگرگونی اختصاص دهد، اما در نهايت همهٔ اين امور را تابع امر مطلق گردانيد. همان طور که گفت: «فلسفه ادراکی زمانمند نيست، ادراکی است دربارهٔ زبان و همهٔ اشيا در حالت ابدی شان».^{۱۶}

همان طور که ديديم، از نظر ويگو، پيشرفت تاريخی پديداری سازمان يافته يا متشکل به شمار نمی رفت. بلکه ثمرهٔ افرادی اجتماعی به شمار می رفت که هيجانان شان آن ها را برای پاسخگویی به مشکلات معاصر برمی انگيخت. آنچه را ويگو «مشیّت» می نامد، در نظر هگل «مکر عقل» است که «هيجانان را در خدمت خود در می آورد».^{۱۷} گرچه، شرح تاريخ جهان توسط هگل، که بر برخی آرای هردر و کانت متکی است، از اندیشه های ويگو پيچيده تر است. در نظر هگل، مثل هردر، هر ملت يا تمدنی يکپارچه است و توسط يک اصل برانگيخته شده، و به دنياي تحقق اين اصل در صور زندگی و نهادها و هنر، مذهب و فلسفه است که دوران انحطاط فرا می رسد. هگل، پيرو کانت، معتقد بود که آزادی انسانی يعنی استقلال عقلانی، و تاريخ را پيشرفت چنين عقلانیتی می دانست. گرچه به نظر هگل، مردم کاملاً از عقلانیتی که آن ها را به جنبش وامی دارد، آگاه نيستند. هيجان محرک افراد، به صورت اتحاد شخصيت فرد و جهان، و به عنوان عنصری ربانی در انسان ها، تعبير شد و هگل اين عنصر را «عقل، يا، تا آن جا که فعاليت و قدرت استقلال دارد، به عنوان آزادی»^{۱۸} در نظر گرفت. پس در حالی که ويگو تاريخ را فرایندی دَوْرانی توصيف کرد که طی آن ملت ها از مراحل متعاقب گذر می کنند، هگل توصيف پيشرفت دورانی ملت ها را با ديدگاهی دربارهٔ تاريخ به عنوان يک کلي دارای

پیشرفت خطی ترکیب کرد. بدین ترتیب، هر ملتی اعتلا و انحطاط خاص خود را دارا بود، بسیار شبیه به توصیف ویکو، ولی برخی ملل متأخر قادر بودند تا از موقعیت‌های اسلاف خود بهره‌برداری کنند و بر محدودیت‌های موجود فائق آمده و عقل یا آزادی بیشتری را در نهادهای شان متحقق سازند، تا موقعیتی برای حصول خودآگاهی کامل روح به دست آید. این پیشرفت به بهترین نحو در مقدمه هگل بر فلسفه تاریخ توصیف شد:

تاریخ جهان عبارت است از ظهور امر ربانی، فرایند مطلق روح در عالی‌ترین صورش. در این پیشرفت، روح به حقیقت و خودآگاهی نائل می‌شود. نتایج این مراحل عبارت‌اند از روح ملی تاریخ جهان، قطعیت حیات اخلاقی آن‌ها، شکل آن‌ها، هنر، مذهب و علم.... این پیشرفت یک نوع ترقی تدریجی، مجموعه‌ای از تمایزات عینی‌تر را، که در مفهوم آزادی مستتر است، شامل می‌شود.... هر مرحله با مرحله دیگر متفاوت است و اصل صریح و منحصر به فرد خود را دارد. چنین اصلی در تاریخ، تمایز روح است، این اصل یک روح ملی منحصر به فرد است. این اصل وجوه مشترک مذهب، شکل سیاسی، اخلاق، نظام حقوقی، آداب و رسوم، علم، هنر و مهارت فنی را مشخص می‌کند.... اصول ارواح ملی که از طریق توالی ضروری مراحل پیشرفت می‌کنند فقط آنانی هستند از یک روح جهانی که خود را به وسیله روح ملی در تمامیتی خود ادراک تعالی می‌دهد و تکامل می‌بخشد.^{۱۹}

ظهور و پیشرفت تدریجی صور زندگی و آگاهی، نهادهای سیاسی یا دولت، اندیشه‌های هنری، مذهبی، فلسفی، اذعان تدریجی به اهمیت و حقوق طبقات بیشتری از مردم، همگی سیر عقل در تاریخ به شمار می‌روند.

به نظر هگل یکی از مهم‌ترین مراحل در پیشرفت صور زندگی و آگاهی، ظهور مسیحیت در «عصر قهرمانان» است. وی با تحلیل این امر به وسیلهٔ دیالکتیک شناخت، دیالکتیک کار و دیالکتیک بازنمود، در ترقی روح به سوی خودآگاهی کامل نقش اصلی را به ضعف و ستم‌دیدگان می‌بخشد.^{۲۰} هگل استدلال کرد که خودآگاهی تنها زمانی حاصل می‌شود که «خواست» به سوی سوژهٔ خواهنده دیگری معطوف شود، این خودآگاهی حقیقی به شناخت متقابل آگاهی وابسته است. ولی چنین شناخت متقابلی تنها از طریق مجموعه‌ای از روابط ناقص میان مردم حاصل می‌شود. اولین مرحله در این مجموعه را مبارزه‌ای مشخص می‌کند که در آن یک گروه، یعنی اربابان (همان قهرمانان و یکو) گروه دیگر یعنی بندگان را مطیع خود می‌سازند. به این ترتیب، اربابان باید در مبارزه برای شناخت موفق شوند. گرچه شناختی که اربابان به دست می‌آورند، به دلیل تقلیل بندگان به اشیاء و رفتار با آن‌ها به عنوان ابزار، از هر معنایی تهی است. از طرف دیگر بندگان می‌توانند در اربابان خود چیزی مطلوب بیابند. ولی در پس این امر در ترسی پایدار از مرگ به سر می‌برند و تعلق خاطر آن‌ها به هستی ویژه‌شان برای کسب دیدگاهی جهانی سست گردیده‌است، و در همین احوال، به کار برای اربابان، حکمرانی بر طبیعت و تحمیل خود بر آن مجبور شده‌اند. بندگان دیدگاهی ثابت دربارهٔ خودشان به عنوان موجوداتی جهانی به دست می‌آورند و خود اثباتی کسب می‌کنند، ولی در برابر اربابان، که رابطه‌شان با طبیعت به واسطهٔ بندگان برقرار می‌شود، این خود-اثباتی را انکار می‌کنند. به این ترتیب، جهانشمولی «خود» و آزادی همگانی به رسمیت شناخته می‌شود، گرچه در این مرحله به صورت ایده‌آل، یعنی صورتی بیگانه‌است. هگل پیشرفت آگاهی از طریق صور ناقص را از این مرحله تا رابطهٔ متقابل حقیقی، یعنی تا جایی که مردم خود را با آزادی جهانی حاصل آمده در زندگی روزمره تعریف می‌کنند، دنبال کرد.

به نظر هگل چنین دگرگونی‌هایی در روح ذهنی و آگاهی با تحولات نهادهای سیاسی به ویژه دولت همراه و همگام بوده، یعنی آزادی در طول تاریخ به طور عینی در روح عینی متحقق گردیده‌است. در جوامع شرقی، تنها یک فرد یعنی امپراتور آزاد بود. در جوامع باستانی، یونان و روم، برخی افراد آزاد بودند. تجسم عینی آزادی همگانی برای همهٔ افراد سرانجام در نظام پادشاهی مدرن جلوه کرد که در آن شناخت و آزادی همگانی افراد نهادینه شده‌است. پیشرفت روح عینی شرایطی را برای پیشرفت روح مطلق فراهم می‌آورد. هگل نیز همگام با نظریهٔ معرفت افلاطون، پیشرفت مردم از احساس‌گرایی ابتدایی به سوی تفکر مفهومی را مبارزه‌ای می‌دانست برای فرارفتن از قلمرو عینی انگاره‌ها و اشیای فیزیکی، از قلمرو توهم و اعتقاد به سوی قلمرو معقول اندیشه‌های قابل شناخت، ابتدا به وسیلهٔ استدلال ریاضی و سرانجام از طریق دیالکتیک. در این طرح، هنر لحظه یا مرحله‌ای ابتدایی در پیشرفت روح مطلق به شمار می‌رفت که به وسیلهٔ دین و حیانی و سپس فلسفه دنبال می‌شد. مهم‌ترین بخش فلسفه همانا منطق است، یعنی استنتاج نظام‌مند از مقولات دربرگیرندهٔ تمامی وجوه واقعیت. هگل نیز، مانند افلاطون، نقطهٔ غایی این پیشرفت عقلانی را حصول درک جامعی از ساختار عقلانی جهان و ذهن می‌دانست - یعنی وحدت آرمانی اصلی‌ترین وجوه واقعیت عینی با جهان انسانی تفکر. ولی هگل تاریخ روح در این جهان را نیز در نظر گرفت، و غایت این تاریخ را خودآگاهی روح دانست. درک جامع روح از تمام واقعیت، شامل تاریخ خودش و خودآگاهی، در مفهوم حاصل می‌شود، یعنی در عمومی‌ترین و عینی‌ترین عمل تفکر، و بنابراین فلسفی‌ترین پایهٔ فعالیت‌های احساسی، خیالی، عقیدتی و محاسباتی.

ویکو و مارکس

مارکس مهم‌ترین هگلی بود. تفکر مارکس از مراحل چندی گذر کرد، و هیچ‌گاه به انسجام فلسفه هگل دست نیافت. تناقضات فلسفه وی سبب شد که انواع بی‌شماری از مارکسیسم پدید آید که هر کدام بر شاخصه‌های متفاوتی از کار مارکس اتکای نظر داشتند. به هر حال، اکنون نمی‌خواهیم به این تناقضات پردازیم. نکته مهم آن است که مارکس استدلال‌های هگل را دربارهٔ تقدم وجود شناختی اجتماع بر افراد، و این‌که افراد از طریق روابط اجتماعی - فرهنگی شکل می‌گیرند، پذیرفت. سهم بارز وی در خصوص سنت هگلی آن است که بر روابط اجتماعی ملازم با دیالکتیک کار تکیه کرد، دیگرگونی‌های آن را در تاریخ نشان داد و آشکار کرد که چگونه این دیگرگونی‌ها، دیگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی را در خود نهفته دارد، و به این معنا، خاستگاه‌ها و پویایی بازتولید فردی و خودویرانگری تشکل اقتصادی - اجتماعی نظام سرمایه‌داری را تحلیل کرد. به نظر مارکس، تاریخ یعنی پیشرفت نیروهای تولیدی انسان‌ها و دیگرگونی طبیعت برای حصول غایات انسانی. این امر ظهور طبقات اجتماعی و انقیاد تولیدکنندگان به طبقهٔ حاکم در هر تشکل اقتصادی - اجتماعی را شامل می‌شود. پیشرفت این نیروهای تولیدی، به جای آزادسازی بشریت با سلطه و استثمار روزافزون کارگران همراه بوده که در جوامع سرمایه‌داری به حداکثر میزان خود رسیده‌است.

در این حالت تولید، مقولاتی مثل «کالا»، «پول»، «کار»، و «سرمایه» به «صور هستی» بدل گردیده‌اند. کل جهان به عنوان دارایی دیده می‌شود، و کارگران، محروم از دسترسی به ابزار تولید، به فروش تنها دارایی باقی ماندهٔ خود، یعنی نیروی کار، به عنوان کالایی برای کسب پول موردنیاز به منظور خرید محصولات که خودشان ساخته‌اند، مجبور گردیده‌اند. در حالی که سرمایه‌داران، با تملک ابزار تولید به

عنوان سرمایه همیشگی، نیروی کار یا سرمایه متغیر را می‌خرند تا محصولاتی برای بازار تولید کنند که سودی برای حصول سرمایه بیشتر به بار می‌آورد. در این فرایند، نه فقط محصولات بلکه روابط تولیدی نیز تولید و بازتولید می‌شوند، مثل روابط میان سرمایه‌دار و کارگر. سرمایه‌داران و کارگران به نحوی یکسان فرآورده‌های این فرایند به شمار می‌روند. ماهیت مصنوعی سرمایه، محرومیت کارگران از ابزار تولید، برخورد با کار-نیرو به عنوان یک کالا، و سرمایه و پول تغییر قیافه می‌دهند و به صورت نظام طبیعی اشیا پدیدار می‌گردند، مثلاً افراد، روابط اجتماعی، کار یا فرآورده‌های خود را آزادانه برای پول مبادله می‌کنند. این امر با بسط دیدگاه مکانیکی درباره طبیعت و انسان‌ها تحکیم شد، پس طبیعت از معنا تهی است مگر این‌که برای اهداف بشری دیگرگون شود، و انسان‌ها خودخواهان مکانیکی‌ها بازی خواهند بود که فقط با امیال و تنفرت خود برای داد و ستد، مبادله و معاوضه به حرکت در می‌آیند.

این تشکل، پویاترین تشکل اجتماعی-اقتصادی است، زیرا طبقه حاکم برای حفظ موقعیت اجتماعی خود مجبور است که سرمایه‌اش را در طلب سرمایه بیشتر دوباره سرمایه‌گذاری کند، تا تکنولوژی را پیش برد و ابزار تولید را توسعه دهد. گرچه سرمایه‌داران منفرد با بسط موقعیت خود، کل تشکل را تحلیل خواهند برد. آنان با شکست دادن رقبا و تمرکز ثروت در دست خودشان، وسعت طبقه حاکم را کاهش می‌دهند، و با توسعه تکنولوژی و گسترش ابزار تولید، نقش کارگران را که بازیگران اصلی چرخه تولید و مصرف سرمایه‌اند، تقلیل می‌دهند.

در همین حال، آنان طبقه عظیم و تعلیم‌دیده‌ای از کارگران را پرورش خواهند داد که می‌توانند ابزار تولید را برای حصول مقاصد خود در اختیار گیرند و اداره کنند. بدین ترتیب، جامعه کمونیستی ظهور خواهد کرد که آشفستگی تمام طبقات اجتماعی را بر ملا می‌سازد و تمامی استعدادهای انسانی را متحقق می‌سازد.

ویکو و نیچه

نیچه برجسته‌ترین نمونه متفکرانی است که معتقدند طرح هگل به شکست انجامید و آنچه هگل می‌کوشید تا از آن دفاع کند غیر قابل دفاع است.^{۲۱} نیچه به جای این‌که مانند هگل پیش‌روی از عصر قهرمانان به سوی عصر انسان‌ها را پیشرفت به سوی عقلانیت و آزادی بیشتر بداند، آن‌را سفری در اعماق نیست‌انگاری دانست.

علت این نیست‌انگاری چیست؟ شکست کل طرح فلسفه، طرحی که با متافیزیک هگل به اوج خود رسیده و به ارزش‌زدایی از جهان می‌انجامد. نیچه گفت:

درک این مطلب که نمی‌توان تمام خصایص هستی را با ابزاری مفهومی مثل «هدف»، «وحدت»، و «حقیقت» تعبیر کرد، به احساس بی‌ارزشی منجر گردید... به طور خلاصه: مقولاتی مثل «مذهب»، «وحدت»، و «وجود» را - که برای فرافکنی برخی ارزش‌ها بر جهان به کار می‌رود - ما دوباره ضمیمه جهان می‌کنیم، پس جهان فی‌نفسه بی‌ارزش است.^{۲۲}

گرچه این طرح فلسفه بیانگر منطق تمدن اروپایی بود. در حالی که هگل در مسیحیت پیشرفت مهمی در حصول خودآگاهی روح دیده بود، نیچه مسیحیت را مذهبی می‌دانست که بیزاری ضعف از توانگران را نشان می‌داد. البته نیچه تحلیل هگل از تکوین خودآگاهی گسترده‌تر و تعالی خودمحوری بنده را به این دلیل رد نکرد، بلکه وی اصولاً کوشش برای معنا بخشیدن به جهان از طریق فلسفه را بدترین کار می‌دانست، زیرا به نظر او معنا را باید از طریق زیستن خلق کرد. هگل پیشرفت اخلاق و دموکراتیک کردن نهادهای سیاسی را تحقق عینی عقل و آزادی می‌دانست، حال آن‌که این امر به نظر نیچه پیروزی فرومایگان و توده‌های رنجور بر نجبایی بود

که قادر بودند در زندگی ارزش‌آفرینی کنند. به نظر نیچه آنچه ضروری است ارزش‌گذاری مجدد همه ارزش‌هاست، بازگشتی به تأیید ناخودآگاه یک زندگی اشراف‌سالارانه قهرمانی.

بنابراین فلسفه نیچه سرسخت‌ترین مخالف سنت تفکر دکارتی است. نیچه به تغییر، امر منحصر به فرد، تضاد و کشمکش علاقه‌مند بود. وی طلب دیدگاهی متعالی و ماورای جهانی را به کلی طرد کرد، زیرا دیدگاه یکپارچه از جهان و کوشش برای خلق یک نظام منسجم فکری را توهمی بیش نمی‌دانست. به نظر او اراده معطوف به نظام یکپارچه یعنی اراده معطوف به خودفریبی. دلیلی ندارد بپنداریم که تمام بینش‌های معتبر با یکدیگر سازگار هستند. به همین دلیل، نیچه شیوه گزین‌گویی‌نویسندگی را برگزید و به طرق متفاوتی آن را آزمود. دیدگاه وی مخالف تلخیص منظم اندیشه‌هایش است، زیرا تلخیص به دیدگاهی یکپارچه نیازمند است و این یعنی دقیقاً همان دیدگاهی که نیچه به آن حمله می‌کرد. ولی با این‌که ممکن است اندیشه‌های نیچه در یک نظام کاملاً یکپارچه شکل نگیرد، تعدادی آرای محوری در آثار نیچه وجود دارد که «با یکدیگر سازگار هستند»، و می‌توان ارتباطشان را اثبات کرد. همین آرا بر نزدیکی نیچه و ویکو دلالت می‌کنند.

نیچه بر واقعیت‌شدن تأکید کرد، در حالی که از دلمشغولی سنتی به بودن انتقاد می‌کرد و آنرا حمله‌ای بر زندگی فی‌نفسه می‌شمرد. وی در شامگاه بتان دربارهٔ روش فیلسوفان نوشت:

آن‌ها درک تاریخی ندارند. از مفهوم «شدن» متنفرند و همگی مصرگرا (Egyptianism) هستند. می‌پندارند سبب شرافت امری می‌شوند، وقتی که از دیدگاه جاودانگی آن‌را از بستر تاریخ بیرون می‌آورند و از آن مومیایی می‌سازند. آنچه همه فیلسوفان در طول هزاره‌ها به بحث گذاشته‌اند، مومیایی‌های فکری

بوده است، هیچ امر واقعی از زیر دست شان زنده در نرفته است. این بت پرستان متفکر در هنگام پرستش، می‌کشند و از گاه می‌آکنند - به هنگام پرستش امور به خطری مرگبار بدل می‌گردند. مرگ، دیگرگونی، پیری، و همین طور زادن و بالیدن، برای آنان مثل ایرادها - ابطال‌ها است. آنچه هست، نمی‌شود، آنچه می‌شود، نیست.... با این حال، آنان تا مرز نومی‌دی، آنچه راهست باور دارند.^{۲۳}

طرد شدن مسئول روش و خصیصه ثانویه فیلسوفان است، یعنی «اشتباه گرفتن آخر به جای اول».

آنان «والا ترین مفاهیم» یعنی کلی‌ترین و تهی‌ترین مفاهیم را، که همانا واپسین بخارهای واقعیت تبخیر شونده است، چون آغاز در آغاز می‌نهند، حال آن‌که این مفاهیم در پایان قرار می‌گیرند، زیرا که در هیچ جا نباید قرار گیرند. و این فقط بیانگر شیوه حرمت نهادن آن‌ها است که می‌گویند: والا تر مجاز نیست که از پست‌تر برآید، و در اصل مجاز نیست که برآمده باشد.... برترین ارزش‌ها همگی تراز اول هستند، پس والا ترین مفاهیم - آنچه هست، نامشروط، نیک، حقیقی، کامل است - آنچه نمی‌تواند شده باشد، باید خودش علت خود باشد.... عجا که بشریت باید او هام مغزهای بیمار، این کار با فک‌های ناسالم را جدی گرفته باشد! - و غرامت سنگین این کار را پرداخته است!^{۲۴}

ما نظم را واژگون کردیم، اگر آنچه را اول است اول بپنداریم، چه داریم؟ اراده معطوف به قدرت، که نیچه آن را شاخصه اصلی کل هستی، بی‌جان و جاندار و انسان می‌داند.^{۲۵} این فرض در تمام وجوه تفکر نیچه مستتر است.

اراده نمی‌تواند باز نمود شود. نیچه بیان داشت: انزار زبانی بیانگری برای بیان شدن، به درد نخور هستند.^{۲۶} اراده خود را از طریق نشانگانش آشکار می‌سازد.

به نظر نیچه مهم‌ترین مطلب این است که آیا نشانگان توسط نیروهای فعال تولید می‌شوند یا نیروهای غیرفعال. تحلیل وی از نیست‌انگاری تمدن اروپایی براین پایه است. تمدن اروپایی بیمار است، زیرا نیروهای غیرفعال آن را در بر گرفته‌اند. یونانیان دوران هومر فعال بودند. «ارادهٔ هلنی»، «وحدت حاکمی» بود که یونانیان به وسیلهٔ آن سواثق خود - سائقهٔ معرفت فلسفی، سائقهٔ خلسه، سائقهٔ هنر و سائقهٔ عشق به امر نیک - را به نحوی یکپارچه بسط دادند.^{۲۷} «امر نیک» (agathos) توسط این اربابان به کار گرفته شد تا زندگانی آن‌ها را تأیید کند. در نظر آن‌ها نیک یعنی شریف، قدرتمند، والامقام و تیزهوش. نیچه برخلاف هگل بر این باور بود که اربابان برای نسبت‌دادن ارزش به خودشان به شناخت هیچ فردی نیازمند نیستند. حالت هستی آن‌ها چنان بود که قادر بودند ارزش‌ها را بیازمایند و بنابراین بیافرینند. برعکس، مسیحیان منفعل بودند. این بردگان هستند که از ارزش‌دادن به خود و درست اندیشیدن دربارهٔ خودشان ناتوان هستند، و مجبورند که خود را در تضاد با دیگران و از طریق عقیدهٔ دیگران دربارهٔ خودشان توصیف کنند.^{۲۸} همین انفعال است که زندگی را برضد زندگی می‌شوراند، زبان اربابان را برمی‌گیرد و از آن برضد اربابان استفاده می‌کند، و شرافت را به عنوان امر شر مورد لعن قرار می‌دهد و در عین حال بردگان را، وظیفه، وجدان و فداکاری‌شان را به عنوان امر نیک می‌ستاید. «انسان کاملاً آزاد، و حاکم بر اراده، که جرأت می‌کند وعده‌هایی دهد»، یعنی فرد مسئول در نظر نیچه ثمرهٔ «سبعیت، ستمگری، و حماقت ... رسوم و قیدو بندهایی» بود که از طریق آن‌ها مردم «برابری قانونی یکپارچه را در بین میانمایگان به دست می‌آورند».^{۲۹} همین ذهنیت برده‌وار است که به حمایت‌های بیرونی برای احساس ارزش نیازمند است و می‌کوشد تا نظام اخلاقی را در جهان یا نهادها بیابد، و به دلیل ناتوانی از حصول این امر، در نیست‌انگاری سقوط می‌کند.

این چرخش اراده معطوف به قدرت بر ضد زندگی را می‌توان در علم به خوبی ملاحظه کرد.

آیا ارادهٔ انسان برای حقیر شمردن خودش دقیقاً از زمان کوپرنیک افزون شده‌است؟! ... و از آن زمان انسان کوپرنیکی در سقوط شتاب‌آلودی از خودمحوری در نغلتیده‌است؟! ... همهٔ علم ... اکنون بر آن است که انسان را جدا از حرمت نفس پیشینش مورد خطاب قرار دهد، گویا آن حرمت چیزی جز یک پیش‌فرض عجیب و غریب نبوده‌است.^{۳۰}

نیچه می‌خواست که علل این تمایل را در مفاهیم سست بنیاد معرفت و حقیقت بیابد، یعنی، تعریف مفهوم معرفت به معنای مطابقت با واقعیت و مفهوم حقیقت به معنای تکافوی توصیفی. درک معرفت بدین طریق، "دانا یان" یا "عشاق حقیقت" را پدید می‌آورد، یعنی کسانی که می‌پندارند با جهان واقعی مستقلی روبه‌رو هستند، و با عزمی جزم برای ترک توهم و با کاربرد احساس و عقل می‌توان این جهان را همان‌گونه که هست، شناخت و آن را طوری توصیف کرد که باز نمودهایش دقیقاً و جزء به جزء با خود چیزها مطابق باشد، همین افراد به محض این‌که درمی‌یابند این آرمان غیرقابل حصول است به شکاکان می‌پیوندند.

به رغم این تصورات، نیچه گفت که معرفت عبارت است از فرایند تطابق خودمان با جهان و نیز جهان با خودمان، و حقایق ایزاری ساختهٔ انسان هستند که برای اهداف انسانی طراحی شده‌اند. معرفتی که به درد مردم می‌خورد «شناسایی چیزهایی را شامل می‌شود که یکسان نیستند و فقط مشابه‌اند»^{۳۱}، یعنی کاربرد استعاره. پس، نیچه اظهار داشت: سائقهٔ معطوف به شکل استعاره‌ها در اصل سائقه‌ای بشری است، و هیچ فردی نمی‌تواند حتی برای یک لحظه از آن چشم‌پوشی کند، زیرا در

این صورت باید از خودش صرف‌نظر کند.^{۳۲} دانایی بر عملکردهایی استوار است که معمولاً به عنوان مجازهای خطابه‌ای نادیده گرفته می‌شوند: انتقال چیزها از یک فضا به فضایی کاملاً متفاوت (استعاره)، جابه‌جایی یک چیز با صفاتش (کنایه و مجاز)، کل را به جای جزء یا جزء را به جای کل گرفتن (علاقه کلیت یا علاقه جزئیت)، و نیز تعمیم‌های نابه‌جا. مفاهیم توسط برابری چیزهای نایربر شکل می‌گیرند، و در این راه به آنچه انفرادی و واقعی است بی‌توجهی می‌شود. زمانی کلمات به مفاهیم بدل می‌گردند که دیگر به یک چیز منحصر به فرد ارجاع ندهند بلکه با نمونه‌های بی‌شمار کم و بیش مشابهی جور شوند:

برای تفکر و استنباط ضروری است که وجود موجودات را فرض بگیریم. منطق فقط فرمول‌ها را برای آنچه یکسان می‌ماند کنترل می‌کند. بدین دلیل است که این فرض، برهانی بر واقعیت نیست. "موجودات" بخشی از دیدگاه ما هستند جهان خیالی سوژه، جوهر، "عقل"، و جز آن مورد نیاز است - در ما نیرویی برای نظام‌دادن، ساده‌سازی، تحریف و تشخیص جعلی وجود دارد.... پس حقیقت چیست؟ حقیقت میزبان سیال استعاره‌ها، کنایه‌ها، مجازها و انسان‌پنداری‌هاست: به طور خلاصه، یعنی مجموع روابط انسانی که به نحوی شاعرانه تقویت شده، آب و تاب داده شده و انتقال یافته، و پس از کاربرد طولانی مدت به نظر مردم ثابت، معتبر و استوار می‌رسد. حقایق توهماتی هستند که توهم‌بودن‌شان به فراموشی سپرده شده‌است، حقایق استعاره‌هایی هستند که پوسیده‌اند و از نیروی لذت‌آفرین تهی شده‌اند، سکه‌هایی هستند که بی‌ارزش گشته‌اند و اکنون به عنوان فلزات و نه سکه‌ها در نظر می‌آیند.^{۳۳}

نظریه‌ی نیچه درباره‌ی معرفت و تحلیل وی از علم با نظریه‌ی وی درباره‌ی زبان رابطه‌ی

تنگاتنگ دارد. وی معتقد بود که «راستگویی یعنی به کارگیری استعاره‌های عموماً مقبول و شناخته شده، و این زبان است که تعیین می‌کند کدام استعاره‌ها مناسب کدام شرایط هستند. فعالیت روحانی هزاره‌ها در زبان به ودیعه گذاشته شده»،^{۳۴} و به وسیله «قانون‌گذاری زبان» است که «نخستین قوانین حقیقت وضع می‌شوند».^{۳۵} زبان ما را به ادراک معمول جهان رهنمون می‌شود:

جدایی «کار» از «کننده»، رخداد از فردی که رخدادها را می‌آفریند، فرایند از چیزی که فرایند نیست ولی پایدار است، جوهر، شیء، جسم، روح و غیره - کوششی است برای درک یک رخداد به عنوان نوعی ناپایداری و تغییر مکان در بخشی از یک «موجود»، یعنی در بخشی از چیزی ثابت: این اسطوره‌شناسی کهن، باور به «علت و معلول» را به وجود آورد که در عملکردهای زبان و نحو مستحکم گردید.^{۳۶}

علم، گسترش نقش زبان است درون ساختار بنای عظیم و به شدت قاعده‌مند مفاهیم. «علم بی‌وقفه بر این بنای عظیم مفاهیم، گورستان ادراکات، می‌افزاید».^{۳۷} علم تمایل به انکار زندگی را بارد و اقیعیت وجود تفاوت گسترش می‌دهد. مرکزیت بخشیدن به علم، هویت منطقی، تساوی ریاضیاتی و تعادل فیزیکی گواه این شیدایی است، که تنها می‌تواند زندگی را حقیر شمارد و مرگ را نوید دهد، مثل مرگ حرارتی جهان آفرینش که توسط ترمودینامیک محاسبه شده است. اما در علم به چه می‌رسیم؟ «فرد مجبور است که همه حرکات، نمودها، قوانین، را فقط نشانگان یک رخداد درونی بداند و انسان را به عنوان قیاسی برای این مقصود در نظر گیرد».^{۳۸} ما به آسانی در طبیعت آنچه را می‌یابیم که قبلاً به آن نسبت داده‌ایم. برای فائق آمدن بر نیست‌انگاری ضروری است که به خصیصه یونانیان باستان

بازگردیم، یعنی به ترویج نیروهای فعال، به اراده‌ای که زندگی را تقویت کند. هنر یونان، وحدت روش را نشان می‌دهد، و جوه متعدد سازگاری که مشخصه فرهنگ یونان باستان - و نیز هر فرهنگ واقعی بود، و به قول نیچه جهان مدرن فاقد این هنر است. هنر توهماتِ زیبایی را نشان می‌دهد که بر توهم بودنشان تأکید شده، فریب‌هایی که به عنوان فریب‌ها پذیرفته شده‌اند. هنر، برخلاف اسطوره‌شناسی، مانند علم به صداقت متعهد است و لی بیشتر از علم صادق است، زیرا غایت توهم را می‌شناسد و می‌پذیرد که می‌توان با توهم به نحوی خلاق برخورد کرد. هنر ارادهٔ نیک به سوی نمودها را ممکن می‌سازد. اکنون تنها معیار ممکن همانا معیار زیبایی‌شناختی است، آنچه مورد نیاز است فلسفه نئی است که به طور یکسان هم هنر باشد و هم معرفت. نیچه طرح زندگی را در نزاع میان علم و خرد چنین توصیف کرد:

وظیفهٔ اصلی من: این که نشان دهم چگونه زندگی، فلسفه و هنر می‌توانند رابطه‌ای عمیق‌تر و دلپذیرتر با یکدیگر داشته باشند، بدین ترتیب فلسفه سطحی نخواهد بود و زندگی فیلسوفان به دروغ بدل نمی‌گردد.^{۳۹}

ویکو و هایدگر

کارِ هایدگر را می‌توان کوششی برای ادامهٔ این طرح به نحوی بنیادی‌تر از نیچه دانست، که تصورش از زندگی «ارادهٔ معطوف به قدرت» بود، به نظر هایدگر پاسخ به پرسش «وجود چیست؟» به صورت «وجود موجود چیست؟» وانمود گردیده است.^{۴۰} هایدگر خصیصهٔ اصلی عصر مدرن را «فقدان خدایان» می‌دانست، دوره‌ای که «خدایان ناپدید شده‌اند» و رابطه با خدایان «به تجربهٔ مذهبی صرف»

تغییر یافته است.^{۴۱} هایدگر در اصل دلمشغول آن بود که ما را به پیش از عصر فخرمانان یعنی به عصر خدایان بازگرداند، گرچه این امر را مثل ویکو مطرح نمی‌کرد. فلسفه هایدگر در اصل تلاشی است برای این که زمانمند بودن وجود را به عنوان حضور بشناسد، و بدین طریق نشان دهد که چگونه طبیعت حضور انکار شده است تا به این وسیله ریشه‌های نیست‌انگاری مدرنیته عیان گردد. هایدگر در اثر اصلی خود، وجود و زمان، طرح خود را «پرسش از وجود» دانست، و دو وظیفه متمایز دو بخش را نشان داد: اول، «تفسیر دازاین [جاستی] در حدود زمانمندی، و تبیین زمان به عنوان افق استعلایی برای پرسش از وجود» و دوم، نشان دادن «وجوه بنیادین یک ساختار پدیدارشناسانه از تاریخ وجودشناسی، با در نظر گرفتن معضل زمانمند بودن به عنوان شاخصه اصلی ما».^{۴۲} در کتاب وجود و زمان فقط بخشی از نخستین وظیفه به انجام رسید، یعنی تحلیل مقدماتی از دازاین (هستی... آن جا که در آلمانی به معنای «هستی» است یا به بیان دقیق‌تر، «وجود انسانی» و تحلیلی از دازاین و زمانمندی. تحلیل زمان و وجود و «ویرانی» تاریخ وجودشناسی یعنی خراب کردن لایه‌های ساختاری تمدن غربی برای درک چگونگی برپایی آن، برای نمایش این که چگونه وجود خود انکشاف یا خود آشکارای موجودات به دلیل تعلق فکری به موجودات به عنوان موجودات، فراموش گشته و به آینده سپرده شده است.

گرچه هایدگر در «نامه‌ای درباره اومانیسیم» خود را از فلسفه اگزیستانسیالیست جدا کرد و بر دلمشغولی اصلی خود به وجود تأکید کرد. به نظر وی دازاین تنها در رابطه با وجود قابل درک است: «انسان به عنوان [ek-sisting موجود]، به صورت دازاین می‌ماند، از آن جا که دا، یعنی نورانیت وجود، را می‌پذیرد، در «اضطراب» می‌افتد. اما دازاین فی نفسه به صورت «پرتاب شده» رخ می‌دهد. این امر ضرورتاً در پرتاب شدن وجود به عنوان ارسال مقدر آشکار می‌گردد.^{۴۳} این رساله اهمیت

محوری بی‌راکه‌های دیگر در تحلیل خود از وجود و «ویرانی» تاریخ وجودشناسی به مطالعه زبان اختصاص داده بود، نمایان می‌سازد. وی کوشید تا نشان دهد که چگونگی از زمان افلاطون، وجود به فراموشی سپرده شده و ما دیگر نمی‌توانیم در جهان سکنا‌گزینیم، زیرا معنای وجود بر ما منکشف نگردیده است. او گفت که امتزاج الهیات مسیحی و متافیزیک یونانی در جامعه رومی سبب شد تا تفکر یونانی دیگرگون گردد و روح ذهنیت مهندسی رومی‌ها در آن دمیده شود. این تغییر به سبب ترجمه کلمات یونانی به لاتین رخ داد. «تفکر رومی، کلمات یونانی را بدون تجربه‌ای معتبر و برابر گفتار یونانیان اخذ کرد، [در حقیقت] بدون کلمه یونانی. این ترجمه سرآغاز بی‌بنیادی تفکر غربی است.»^{۴۴} در نظر یونانیان اولیه، *physis* رخدادی خود‌ظهور است، همان‌طور که شکوفه به گل بدل می‌شود، [*physis*] یعنی آشکارگی و نمایانی یا حضور یک موجود. رومی‌ها *physis* را به *natura* برگرداندند که گرچه از نظر ریشه‌شناسی در تصور زاده‌شدن ریشه دارد ولی به صورت آنچه تولید می‌شود، آنچه علت چیزی می‌شود یا خلق می‌شود، درک می‌شود. با این‌که یونانیان فرایند درک وجود به عنوان «زمینه» مستتر و همیشه حاضر موجودیت چیزها را بنیاد نهادند، ولی رومی‌ها این زمینه را به عنوان آنچه چیزها را تولید می‌کند، در نظر گرفتند. پس «وجود» به نوع ممتازی از جوهر تقلیل یافت که جهان را تولید می‌کند، و بنابراین جهان به تمامیت موجودات مخلوق بدل شد، یعنی ترکیباتی از صورت و ماده که خصایص گوناگون و دم‌دستی دارند. تمدن غربی زیر سلطه متافیزیک می‌رود، یعنی زیر سلطه «وجود - خدا - شناسی» (تشخیص هستی، خدا و عقل) که از طریق آن تمام موجودات منحصر به فرد فقط فرآورده‌های صرف برخی زمینه‌های غایی به شمار می‌روند:

فلسفه یعنی متافیزیک. متافیزیک، موجودات را یک کل می‌پندارد - جهان، انسان، خدا - با احترام به وجود، به خویشاوندی موجودات در وجود... این جا آغاز فلسفه است و با این آغاز، وجود موجودات به صورت زمینه در می‌آید (*aiton, arche*، اصل). زمینه یعنی چیزی که رشد، فنا و بقای موجودات به عنوان چیزهایی قابل شناسایی و کنترل، به آن وابسته است... زمینه خصیصه‌ی زمینه‌سازی علیت وجودی امر واقع را داراست. درست همان‌طور که امر متعالی عینیت ایزه‌ها را ممکن می‌گرداند، همان‌طور که حرکت دیالکتیکی روح مطلق و فرایند تاریخی تولید و اراده‌ی معطوف به قدرت، ارزش‌ها و ایزه‌ها را وضع می‌کند.^{۴۵}

فلسفه‌ی دکارت نقطه‌ی اوج وجود - خداشناسی است. به نظر دکارت، عقل زمینه‌ی واقعیت و حقیقت است. فلسفه‌ی دکارت آغاز ذهنیت‌گرایی است، جایی که ذهن مختار، مطمئن از خود، شناسنده‌ی ارزش و واضع آن در جهان عینی شمرده می‌شود. این امر با این اندیشه همراه است که حقیقت نه رازگشایی بلکه بازنمود مناسب واقعیت یا تصویر جهان است، یعنی جهان تصویری بیش نیست. همان‌طور که هایدگر گفت، تصور بازنمود آکنده از سلطه است: «بازنمودن یعنی از میان برداشتن تفاوت، نوعی عینی‌گرایی که پیش می‌رود و سروری می‌کند. به این ترتیب، بازنمود همه چیز را در وحدت منسوب به ایزه یکی می‌کند.^{۴۶} سوژه بازنمودن جهان، جهان را به مجموعه‌ای از ایزه‌های قابل محاسبه و کنترل تقلیل می‌دهد. پس وجود - خداشناسی پدیدآورنده‌ی علم مدرن است.

به گفته‌ی هایدگر تحول علم توسط فیلسوفان یونان باستان آغاز شد، و در این مرحله بود که علوم متفاوت از فلسفه مستقل جدا شدند. به نظر هایدگر امروزه این تحول در «تمام اجزای موجودات» دیده می‌شود و این امر نه «انحلال صرف فلسفه»

بلکه «دقیقاً تکمیل» آن به شمار می‌رود. استقلال روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، منطق صوری و معناشناسی مؤید همین مطلب است.

نیازی به پیشگویی نیست اگر بخواهیم دریابیم علمی که اکنون رایج هستند به زودی توسط علم بنیادین نوی که سیر نتیک خوانده می‌شود، هدایت خواهند شد.... زیرا این نظریه هدایت و تنظیم برنامه‌ریزی ممکن، کاری انسانی است. سیر نتیک زبان را به مبادله اخبار بدل می‌کند. هنرها نیز به ابزار تنظیم شده - تنظیم کننده اطلاعات بدل می‌شوند.^{۴۷}

علم و از همه مهم‌تر، علم مدرن که با دکارت آغاز شد، سوگیری فلسفه وجود - خداشناسی را آشکار می‌کند. علم گسترش سوگیری تکنولوژیکی است که جهان را به ابژه‌های قابل اداره تقلیل می‌دهد. کاربرد ریاضیات و شاکله آزمایش‌ها چنان‌اند که جهان را فقط تا آن‌جا که کنترل‌شدنی باشد بر وجه ما می‌کشایند:

شیوه باز نمود علم مدرن، طبیعت را به صورت انسجام قابل محاسبه نیروها می‌نمایاند. فیزیک مدرن به این دلیل تجربی نیست که به لوازم پرسشگری از طبیعت نیازمند است بلکه، برعکس، فیزیک به صورت نظریه محض، طبیعت را طوری وضع می‌کند که خود را به عنوان انسجام نیروهای قابل محاسبه روبه رشد به نمایش گذارد، فیزیک آزمایش‌های خود را درست به این دلیل ترتیب می‌دهد که بفهمد طبیعتی که این‌گونه وضع شده، آیا و چگونه خود را معرفی می‌کند.^{۴۸}

با این‌که این خصیصه تکنولوژیکی در ابتدا فقط به جهان طبیعت محدود بود ولی اکنون جهان انسانی را نیز تسخیر کرده‌است. سوژه مقتدر آزاد از هر قید و بندی که

در فلسفه دکارت مطرح بود، خودش نیز به ابژه کنترل تبدیل شده است:

در امپریالیسم سیاره‌ای انسان تکنولوژیک، ذهنیت‌گرایی آدمی به اوج خود خواهد رسید، و به رده همسانی سازمان‌یافته نزول خواهد کرد و در این رده خود را پابرجا خواهد ساخت. این همسانی به قطعی‌ترین ابزار تکنولوژیکی حاکم بر زمین بدل خواهد شد. آزادی مدرنِ ذهنیت در عینیت به کلی محو خواهد گردید.^{۴۹}

پس نتیجه تکمیل فلسفه در اضمحلالش چیست؟

پایان فلسفه، پیروزی آرایش جهانی علمی - تکنولوژیکی و نظام اجتماعی درخور این جهان را اثبات می‌کند. پایان فلسفه یعنی آغاز تمدن جهانی مبتنی بر تفکر اروپای غربی.^{۵۰}

اگر وجود - خداشناسی، و متعاقب آن، علم، نوعی سوگیری است که جهان را به مجموعه سازمان‌یافته ابژه‌های قابل استفاده تقلیل می‌دهد، پس تکنولوژی چیست؟ هایدگر در رساله «پرسش از تکنولوژی» برداشت رایج از تکنولوژی به عنوان فعالیت انسانی در وضع غایات و تهیه و استفاده از ابزار آن‌ها را زیر سؤال می‌برد. اگر تکنولوژی را وسیله بیندازیم، در اراده معطوف به سلطه بر آن میخکوب خواهیم ماند. ولی این امر فقط بدان دلیل است که ما تحت سلطه وجود - خداشناسی، و حیف و میل رومی و ارزبان یونانی به سر می‌بریم که با این شیوه تفکر درباره تکنولوژی ترویج می‌شود. به نظر هایدگر، تصور ارسطو از علیت به عنوان امری که چیزی را پدید می‌آورد مورد سوء تعبیر واقع شده است. در حالی که چهار «علت» ارسطویی مسئول چیز دیگری هستند، یعنی مسئول ظاهر ساختن چیزی.

خصیصه اصلی مسئول بودن عبارت است از تولد چیزی را آغاز کردن. کلمه یونانی *aitia* که رومی‌ها آن را به *causa* برگرداندند، بهتر است به "occasion" برگردانده شود. موقعیتی که حاضر نیست به حضور آورده می‌شود، یعنی به نظر یونانیان، *poiesis* برابر بود با به حضور آوردن. *aletheia* که توسط رومی‌ها به *veritas* ترجمه شد، به صورت حقیقت یعنی صدق یک اندیشه درآمد، در حالی که در نظر یونانیان برابر بود با فراخوانی از کتم به شهود یعنی انکشاف. ظهور چیزی از خودش، یعنی والاترین صورت *poiesis* همانا *physis* است. *techne* که فعالیت‌ها و مهارت‌های ذهنی و هنرهای زیبا و صنعت را در بر می‌گرفت، نوع ثانویه‌ای از *poiesis* و بنابراین حالتی از انکشاف است. هایدگر گفت:

تکنولوژی وسیله‌ای صرف نیست. تکنولوژی نحوی انکشاف است.... از امری کشف حجاب می‌کند که خود را فرا نمی‌آورد و هنوز فراروی ما قرار ندارد، چیزی که گاهی چنین و گاهی چنان می‌نماید و گاهی چنین و گاهی چنان می‌شود.... تکنولوژی حالتی انکشاف است. تکنولوژی در قلمرویی حضور می‌یابد که انکشاف و عدم استار در آن رخ دهد، قلمرویی که آلتیاء، حقیقت، در آن رخ می‌گشاید.^{۵۱}

تکنولوژی مدرن یک انکشاف است، ولی جهان را فقط به عنوان مجموعه‌ای از ابژه‌های قابل کنترل منکشف می‌سازد. هایدگر اظهار داشت:

جنبه نو تکنولوژی مدرن تنها پس از آن‌که توجه‌مان را به این خصلت اساسی آن معطوف کردیم خود را بر ما آشکار می‌سازد. با وجود این، انکشافی که در تکنولوژی مدرن حاکم است، خود را در فراآوردن به معنای پوشیس متحقق

نمی‌سازد. انکشاف حاکم در تکنولوژی مدرن نوعی تعرض است. تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بی‌جا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است، از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد.... کشاورز با کار خود متعرض زمین زراعی نمی‌شود. هنگام بذرپاشی، کشاورز بذر را به دست قوای نامیه می‌سپارد و بر رشد آن نظارت می‌کند. اما اکنون حتی کشت زمین زراعی هم گرفتار مفهوم کاملاً دیگری از به نظم درآوردن شده‌است: به نظم درآوردن به مفهوم با طبیعت درافتادن. در افتادنی که خود به معنی تعرض به طبیعت است. کشاورزی اکنون چیزی جز صنعت ماشینی‌غذاسازی نیست. اکنون هوا مورد تعرض قرار می‌گیرد تا نیتروژن خود را عرضه کند، زمین مورد تعرض قرار می‌گیرد تا مواد معدنی خود را عرضه کند، مواد معدنی هم، برای نمونه، به عنوان منبع اورانیوم مورد تعرض قرار می‌گیرد، و اورانیوم به عنوان منبع انرژی اتمی، همان انرژی که احتمال دارد برای انهدام یا مصارف مسالمت‌آمیز از آن بهره‌برداری شود.... اکتشاف و حبس کردن، تغییر شکل دادن، انبارکردن، توزیع کردن، و تغییر مدار، همگی گونه‌های انکشاف هستند. اما این انکشاف هیچ‌گاه امری صرفاً تمام شده نیست. ولی عاقبتش هم امری نامعین نیست. انکشاف با تنظیم جهت مسیرهای چندگانه به هم مرتبطش، خود را برخودش منکشف می‌سازد. این تنظیم نیز به نوبه خود و در همه جا تضمین می‌شود. تنظیم و تضمین به خصوصیات اصلی انکشاف تعرضی بدل می‌شوند. ۵۲

هایدگر توصیف نیچه را از نقشی که زبان در سوگیری ما نسبت به سلطه بر جهان و شکل‌گیری ما به عنوان سوژه‌هایی متضاد جهان ایفا می‌کند، پذیرفت ولی این توصیف را تنها برای جهان مدرن معتبر شمرد. گرچه او این امر را «پرسشی مطرح می‌دانست، خواه طبیعت زبان غربی فی‌نفسه با نشان اختصاصی متافیزیک، و

بنابراین با منطقی وجود - خدا مزین شده باشد و خواه این زبان‌ها امکانات دیگری از بیان را عرضه دارند».^{۵۳} زبان غربی منحنی‌گردیده است. زبان «خانه حقیقت وجود است»، ولی خود را به «اراده صرف و معامله غیرقانونی ما به عنوان وسیله‌ای برای سلطه بر موجودات تسلیم کرده است».^{۵۴} در نتیجه، آنچه باقی گذاشته‌ایم اراده معطوف به اراده و اشتیاقی دائماً روبه‌گسترش برای سلطه سیاره‌ای است. هایدگر تا هنگام مرگش در ۱۹۷۶، خود را وقف احیای شیوه تفکر یونانیان پیشاسقراطی کرد که در نظرشان «آنچه هست، چیزی است که ظاهر می‌شود و خود را می‌گشاید، و به عنوان آنچه حاضر می‌شود، بر انسان به عنوان فردی که حاضر می‌شود، ظاهر می‌شود، و بر فردی که خودش را بر خودش می‌گشاید، ظاهر می‌شود».^{۵۵}

پساساختارگرایان

پساساختارگرایان را می‌توان اندیشمندانی نیچه‌ای / هایدگری در سنت تفکر ویکویی به شمار آورد، زیرا از نیچه و هایدگر الهام می‌گیرند و عمل می‌کنند. این مکتب در فرانسه زیر نفوذ فکری مهاجر روسی یعنی الکساندر کوژو پیشرفت کرد. بنابراین، هر چند این متفکران خود را مخالف سنت تفکر هگلی می‌دانند ولی هنوز بر بینش‌های این سنت متکی هستند و در عین حال با نشانه‌شناسی ساختارگرایانه و روانکاوی فرویدی مخالف‌اند.^{۵۶} البته من چندان به رابطهٔ پساساختارگرایان و دیگر متفکران نخواهم پرداخت، و دربارهٔ کار همهٔ پساساختارگرایان سخن نخواهم گفت، یا به همهٔ آثار ساختارگرایان و تفاوت‌ها و روابط غامض میان پساساختارگرایان متفاوت اشاره نخواهم کرد. زیرا تحقیقات ممتاز زیادی وجود دارند که به این امور پرداخته‌اند. کاراترین شیوه برای درک آرای پساساختارگرایان و متفکران متأخر متأثر از پساساختارگرایان، عبارت است از بررسی موضوعی که

آنان به گسترش بینش‌های نیچه و هایدگر پرداخته‌اند، مواضعی که معضلات سنت تفکر هگلی را آشکار کرده‌اند و مخالفت و یکویی نسبت به سنت تفکر دکارتی را بسط داده‌اند. این شیوه به بهترین وجهی موفقیت‌های پساخترگرایان و رابطه میان پساخترگرایی و پسامدرنیسم را نشان می‌دهد.

پساخترگرایان نظر هگل را مبنی بر این‌که انسان‌ها خودشان را از طریق فرهنگ می‌آفرینند، گسترش داده و می‌دهند و این نظر را در پرتو انتقادات نیچه از هگل اصلاح می‌کنند. کوژو، که اندیشه‌هایش بر حیات روشنفکری فرانسه پس از جنگ جهانی دوم حاکم بود، دیالکتیک هگل را تاریخ‌صور متوالی آگاهی دانسته، و «روح» هگل را «هیچ چیز مگر نفی [خلاق] ندانسته که توسط انسان در جهان مفروض، تحقق می‌یابد.^{۵۷} پدیدارشناسی و مارکسیسم فرانسوی هر دو مقهور تاریخ‌گرایی هگلی بودند. لاکان و فوکو که از نخستین مخالفان دیدگاه «همه عقل‌گرایی» تاریخ و بشریت بودند، هر دو به نحوی دلمشغول ماهیت و تحول صور آگاهی و تشکل اجتماعی سوژه‌ها بودند. این امر فقط به صورت تجدیدنظری در هگل‌گرایی قابل فهم است. فوکو خود را مورخ نظام‌های فکری می‌دانست، و تصورش از قدرت در حال عمل از طریق مردم برای ایجاد صور نو قدرت، بدون آگاهی خود مردم نوعی دیگرگونی در تصور هگل از «مکر عقل» است که برخلاف مقاصد مردم سرانجام اعمال آن‌ها را در جهت یاری به پیشرفت رهبری می‌کند.^{۵۸} به همین ترتیب، تحلیل دریدا از تعامل میان مفاهیم و نقش سازنده آن‌ها در جامعه و تحلیل لیوتار از نقش روایت‌ها در برپایی دولت، به رغم خصومت این متفکران با ایده استعلای دیالکتیکی، بر فرضیات و آرای هگلی متکی هستند.

پساخترگرایان با تکیه بر نشانه‌شناسی ساختارگرایانه و فلسفه هایدگر، آرای نیچه در باب اهمیت زبان در فرهنگ را بسط داده‌اند. دورکهایم درباره واقعیث

نظام‌های بازنمود جمعی تأمل کرد، سوسور نمونه‌ای را برگرفت و آن را از گفتار منتزع کرد و سپس زبان را نظام نشانه‌ها و واقعیتی عینی دانست. وی گفت که یک نشانه به آسانی به یک چیز ارجاع نمی‌دهد. نشانه «اتحاد رمز‌آمیز» یک صدا یا انگاره صوتی با یک فکر یا مفهوم است، که هر دو نیز با دیگر صداها یا مفاهیم قابل تعویض هستند. نشانه‌ها فقط درون نظام کلی و ویژه‌ای که در آن عمل می‌کنند بامعنا هستند، چون به انگاره صوتی نظر کنیم در خواهیم یافت که نه صدا بلکه تفاوت‌های صوتی است که یک کلمه را از دیگر کلمات متمایز می‌کند، مفاهیم نیز توسط روابط تفاوت با دیگر مفاهیم معنا می‌یابند. بدین ترتیب راه برای علم نشانه‌شناسی نوی هموار گردید که در آن همه بازنمودهای جمعی را می‌توان به صورت بخش‌هایی از نظام‌های نشانه‌ها به وسیله نمونه‌های شاخص تضادهای دوتایی تحلیل کرد. این طرح نخستین بار توسط فرمالیست‌های روس و چک و سپس توسط ساختارگرایان فرانسوی مطرح شد. کلودلوی استراوس، با تلفیق مردم‌شناسی دورکهایم و نشانه‌شناسی سوسوری، جامعه را یک کل شامل نظام‌های نمادین دانست، که در ردیف اول آن زبان، قوانین ازدواج، روابط اقتصادی، هنر، علم و مذهب قرار دارند، و «معنی» امری ثانویه و اشتقاقی و نتیجه ترکیب مؤلفه‌هایی است که خودشان بامعنا نیستند؛ وی تغییر نظام زناشویی را به عنوان نظامی از تغییرات نمادین، اساس جامعه بشری می‌دانست. پس ساختارگرایان که اغلب حمله ساختارگرایان بر مرکزیت سوژه در پدیدارشناسی اگزیستانسیالیست را به خوبی پذیرفته بودند، هدف خود را طرد مقصود ساختارگرایی قرار دادند، یعنی برپایی نظام‌های ترکیبی که بتوان همه نشانه‌ها یا نشانه‌های معتبر ممکن را از آن‌ها استخراج کرد، و نیز برقراری مجدد یک بُعد زمانی در تحلیل نحوه آفرینش نشانه. به بیان بهتر، آن‌ها فرض وجود یک مرجع بیرونی معتبر را برای نظام‌های نشانه‌ای رد کردند. با این‌که این تغییر رویه را عده بی‌شماری از متأثران نظریه پرداز ادبی روس،

میخائیل باختین، که توسط ژولیا کریستوا و تزوتان تودورف به جامعه روشنفکری فرانسه معرفی شد، اتخاذ کردند ولی مهم‌ترین گسست از ساختارگرایی در میان متأثران آثار متأخر هایدگر روی داد.

زبان: دریدا

ژاک دریدا یکی از ژرف‌اندیش‌ترین پسا ساختارگرایان فرانسوی ملهم از آرای نیچه و هایدگر، یعنی «ویرانی» تاریخ وجودشناسی یا متافیزیک و رابطه میان ظهور رویکرد سلطه‌طلبانه به جهان و عقلانیت و فلسفه زبان است.^{۵۹} دریدا به نقادی متافیزیک علاقه‌مند بود، به ویژه آنچه وی از آن به عنوان «متافیزیک کلام محور» یاد می‌کند که در طلب خاستگاه یا اساسی در حقیقت، عقل یا «لوگوس» است، و نیز «متافیزیک حضور»، که آنچه را ادعا می‌شود حاضر است یا بی‌واسطه فرض می‌شود، در نظر می‌گیرد: سوژه، ابژه‌های تفکر، آنچه درک می‌شود، مفاهیم یا گزاره‌های بیانی به عنوان خاستگاه یا اساس. به نظر دریدا حتی هایدگر نیز به دلیل کوشش برای یافتن اساسی در آنچه بی‌واسطه و به طور بدیهی حاضر است، مقصّر است.^{۶۰} دریدا کوشیده تا نشان دهد چگونه آنچه معلوم و بدیهی به نظر می‌رسد توسط زبان و دیگر نظام‌های نشانه‌ها ایجاد شده و به آن‌ها وابسته است. برای حصول این منظور، دریدا آرای سوسور را پذیرفت یعنی این‌که نشانه‌ها فقط به عنوان بخشی از نظام‌ها معنا دارند، ولی از سوسور ایراد گرفت که دال را پیرو مدلول ساخته است. اگر حضور یک نشانه فقط به دلیل روابطش با دیگر نشانه‌های غایب ممکن می‌شود، پس خلاف نظر سوسور خواهد بود که به نشانه‌ای اجازه دهیم تا به «حضور بی‌واسطه تفکر» خارج از بازی تفاوت ارجاع گردد. وی همچنین نظر سوسور مبنی بر انتزاع نظام‌های نشانه‌ای از فرایند زمانمند دلالت را رد کرد. دریدا، متعاقب نیچه و هایدگر، گفت که بازی تفاوت باید زمانی و فضایی باشد، و اصطلاح

«تفاوت» ("différance") را متضمن هر دو معنای «تفاوت داشتن» ("differ") و «به تأخیر انداختن» ("defer") دانست تا بتواند نظرش را تشریح کند. «تفاوت» «تشابهی (sameness) است که همانندی (identical) نیست... ارجاع به تفاوت / تفاوت، هم فضا/زمان و هم حرکت تفکیک‌کننده را می‌آفریند».^{۶۱} دریدا اظهار داشته‌است:

که آنچه بازی تفاوت / تفاوت فرض می‌کند، عبارت است از سنتزها و ارجاعاتی که در هر لحظه یا حالتی، حضور یک مؤلفه ساده و ارجاع آن تنها به خودش را منع می‌کند.... هیچ مؤلفه‌ای نمی‌تواند به عنوان یک نشانه بدون ارجاع به مؤلفه دیگری که خودش نیز فی‌نفسه به سادگی حضور نمی‌یابد، عمل کند. در نتیجه، هر «مؤلفه» ای بر پایه اثر دیگر مؤلفه‌های زنجیره یا نظام بنا می‌شود. این تلفیق، این زمینه، متنی است که تنها به وسیله دیگرگونی متن دیگری تولید می‌شود.... هیچ چیز جز تفاوت‌ها/ تفاوتها و ردپاهای تأثرات وجود ندارد.^{۶۲}

به نظر دریدا «هیچ متن فوق‌العاده‌ای وجود ندارد.... هیچ چیز مقدم بر متن وجود ندارد، هیچ پیش‌متنی نیست که خودش قبلاً به متن بدل نشده باشد».^{۶۳} یعنی، چیزی ماورای متن نیست که بتواند مرجع مطلق محسوب شود. جهان فی‌نفسه، همان‌طور که نیچه در «پیرامون حقایق و دروغ‌های یک حس غیراخلاقی» گفت، مانند «آب جاری»، ناپایدار است.

به گفته دریدا، ژرف‌ترین آرزوی سنت فلسفی غرب، یعنی سنت متافیزیک، انکار این امر بوده، یعنی آرزوی یافتن مراکز پایدار، دائمی، و به عبارت دیگر یک دال متعالی که به دیگر نشانه‌ها معنا می‌دهد. [در سنت متافیزیکی غرب] کوشش شده که بازی تفاوت در صور افلاطونی، خدا، آرای واضح و متمایز، جوهر مادی، خود متعالی، معرفت مطلق، انسان و یا در جوهر منطقی زبان متوقف شود و پایان پذیرد. دریدا، پیرو رأی هایدگر درباره «ویرانی» تاریخ وجودشناسی (وجود -

خداشناسی)، بر ملاکردن آنچه تاکنون انکار شده و نمایان کردن سرشت سلطه‌جویانه این کوشش‌ها را، «ساختارشکنی» می‌خواند.^{۶۴} وی بیان می‌دارد که هر کوششی برای توقف بازی نفاوط، بر فرض وجود تضادی دو تایی استوار است که در آن یک اصطلاح، مقدم و برتر از دیگری است.^{۶۵} اصطلاح دوم در قیاس با اصطلاح اول، که غایت و حدآرمانی یا مفهوم محوری یک نظام متافیزیکی محسوب شده است، اشتقاقی و غیر ضروری و بی‌اهمیت شمرده می‌شود. بنابراین اصطلاحات ثانویه به فراموشی سپرده شده و سرکوب می‌شوند زیرا اصطلاحات ثانویه - نابه‌هنجار، انگلی، تهی، مجازی، غیرآرمانی، غایب، متفاوت، دروغ، نامتعین - بر فروپاشی ارزش‌های مقبول اصطلاح اولیه - یعنی به‌هنجار، استاندارد، پرثمر، حقیقی، آرمانی، حاضر، یکسانی، حقیقت و شناخت‌پذیری دلالت دارند. بدین ترتیب متافیزیک نظام پایگانی اخلاقی - وجودشناختی مبتنی بر اطاعت را بنا می‌نهد. این پایگان‌ها در زبان روزمره، که به نظر دریدا زبان متافیزیک غربی است، مستتر هستند و نه تنها شمار قابل توجهی از پیش‌فرض‌های همه نمونه‌ها را در خود دارند بلکه پیش‌فرض‌هایی کم‌شمار ولی جدایی‌ناپذیر از متافیزیک را نیز به همراه دارند.^{۶۶} دریدا حدود آرمانی و مفاهیم محوری نظام‌های متافیزیکی را ساختارشکنی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه آنچه ثانویه و اشتقاقی و نادیده انگاشته می‌شود، حداقل به اندازه امور اصلی متافیزیکی، ازلی و عمومی است. برای مثال، تفاوت از یکسانی ناشی نمی‌شود، بلکه یکسانی را ممکن می‌سازد، و به این ترتیب یکسانی محض، یکسانی مستثنی از روابط متفاوت را ناممکن می‌گرداند. ساختارشکنی، نظام بنیادی متافیزیک را آشکار می‌سازد که هیچ‌گاه به زمینه دست نمی‌یابد، ساختارشکنی نشان می‌دهد که امور مطلق پنداشته شده، سرشتی غیر ضروری دارند. ساختارشکنی بیان می‌دارد که «جوهر متعالی»، که مراجع مطلق شمرده شده‌اند، دال‌هایی تضادفی هستند که بیهوده و بی‌دلیل از زنجیره دال‌های

دیگر ممتاز گردیده‌اند، یا توسط گروه قدرت، «طبیعی» وانمود شده‌اند، ساختارشکنی متوقف ساختن بی‌دلیل بازی تفاوت‌ها و تحمیل یک ساختار ثابت و پایگانی بر جامعه را نمایان می‌سازد. دریدا عقیده دارد که ساختارشکنی «نحوه اتخاذ وضعیتی را توسط ساختارهای سیاسی و نهادی برملا می‌کند که عمل، قابلیت‌ها و کارکردهای ما را ممکن می‌سازد و هدایت می‌کند.^{۶۷} از همه مهم‌تر این‌که، ساختارگرایی تثبیت معنایی را، که گروه‌های انحصاری را معتبر می‌سازد، واژگون می‌گرداند و به سرکوب‌شدگان و حاشیه‌نشینان تمدن غربی – مستعمره‌نشین‌ها، زنان، افراد خارج از نهادهای علمی، اجازه می‌دهد که عرض اندام نمایند.

خود و سوژه: لاکان

نیچه معتقد بود هویت فردی توهمی است که به وسیلهٔ زبان خلق می‌گردد، پس ساختارگرایان به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند. دریدا در این مورد می‌گوید:

سوژه، و مهم‌تر از همهٔ سوژه آگاه و ناطق، به نظام تفاوت‌ها و تفاوت وابسته است، زیرا سوژه حاضر نیست؛ مهم‌تر این‌که قبل از تفاوت بر خودش نیز حاضر نیست، سوژه فقط در جدایی از خودش، فضایی، زمانمندی، و در تأخیر بر پا می‌گردد.^{۶۸}

پربارترین کوشش برای تحلیل ساختار زبانی سوژه از طریق نظریه‌ای ساختارگرایانه دربارهٔ زبان و توسط روانکاو فرویدی، ژاک لاکان، صورت گرفته است.^{۶۹}

لاکان در ابتدا کوشید تا آرای فروید را به وسیله نظریه هگل درباره پیشرفت خود آگاهی از طریق دیالکتیک شناخت باز تفسیر کند، تنها تفاوت لاکان با هگل این بود که لاکان برتری مطلق برای حصول چنان شناختی را به زبان اعطا می کرد. سخن، به نظر لاکان در مقالات اولیه اش، همیشه یک توافق، یک قرارداد است، دو سوژه ای که بخواهند ابژه مشابهی را نام گذاری کنند باید همان طور که ابژه مشابه را می شناسند، یکدیگر را نیز بشناسند. ولی لاکان این تحلیل را نابسندید، این تحلیل سوژه ها را دارای نیت های پیش از زبانی می پندارد. لاکان با کنار گذاشتن این تحلیل، نظریه بسیار پیچیده تری درباره شکل گیری خود و سوژه، که به نظر وی متمایز از یکدیگر بودند، ارائه کرد. خود در کودکان خردسال و پیش از آن که صحبت کردن را بیاموزند، ایجاد می گردد، آن هم بدین ترتیب که خودشان را با انگاره ها اشتباه می گیرند و سپس خودشان را از این انگاره ها متمایز می کنند. لاکان این مرحله را «مرحله آینه ای» پیشرفت می نامد. در این مرحله خودسازی از طریق شناسایی انگاره های گوناگون پدید می آید و متعاقب آن، جهان «خیالی»، جهان انگاره ها، آگاه یا ناآگاه، ادراک شده یا تخیل شده ایجاد می گردد. این جا زادگاه «خود آرمانی» خود شیفته است. مرحله آینه ای با مرحله ادیپی دنبال می شود و در این مرحله فرد به نظام نمادین، نظام زبان و دیگر نظام های نشانه ای وارد می شود، و این ورود است که کودک را به عنوان یک سوژه برپا می دارد. لاکان برای توصیف نظام نمادین، راه لوی استراوس را دنبال کرد. زبان، قانونی ازلی است که با توصیف روابط خویشاوندی، تنظیم کننده قیود زناشویی، قلمرو فرهنگ را بر طبیعت منطبق می کند. به نظر لاکان، کودک با ورود به نظام نمادین دارای نام می شود و کسی می شود، ولی هنوز برای زندگی به قانون، یا پدر نمادین (آلت مذکر)، تا آن جا که بر این قانون دلالت دارد، مقید است. نکته بسیار مهم این که کودک از اتحاد جنسی با مادر منع شده است. لاکان در توصیف نظام نمادین، از تحلیل های ساختارگرایانه

فرا تر رفت. وی بر آرای ساختارگرایانه مبنی بر این‌که دال‌ها، جانشین‌ها یا ترکیب‌هایی، استعاره‌ها یا مجاز‌هایی هستند، صحه گذاشت و نظر لوی استراوس دربارهٔ «دیگرگونی‌های جانشینی» و «زنجیرهای همنشینی» را پذیرفت و مفاهیم مورد نظر فروید برای تحلیل رؤیا، یعنی «تراکم» و «جانشینی»، را مثل رومن یا کوبسن تعبیر می‌کرد. گرچه لاکان نپذیرفت که وحدت معنا بتواند درون یک «دلالیت خاص از امر واقعی» مستحیل گردد و معتقد بود که این امر «همیشه به معنای دیگری برمی‌گردد». ^{۷۰} به نظر لاکان، امر واقعی «ناممکن» است. یعنی آنچه که خیال در برابرش بلرزد و امر نمادین را به سکندری خوردن وادارد، ممکن‌الحصول نیست. درست مثل نیچه که به «شدنِ باز نمود ناشدنی» عقیده داشت. پس مدلول نه واقعیتی است که به آن ارجاع شود و نه معنایی است که زبان منتقل می‌کند، بلکه به نظر دریدا، مجموعهٔ متغییری است از گفتمان‌های عیناً تلفظ‌شده. ^{۷۱} پس معنا نمی‌تواند عینی گردد، بلکه مبهم و پیش‌بینی‌ناپذیر است.

با چنین درکی از نظام نمادین است که لاکان مفاهیم اساسی تر فروید را باز تعبیر کرد. وی توصیف مهمی از ناآگاهی را ارائه کرد. در تنازع شناخت، برای کسب یک انگارهٔ تحکیم‌کننده در پاسخ فرد دیگری که «خود» ما را تقویت کند، درمی‌یابیم که هیچ‌گاه نمی‌توانیم درکی قطعی به دست آوریم از این‌که سوژهٔ دیگر واقعاً کیست. دیواری از زبان، سوژه‌ها را جدا می‌کند و نادیده گرفتن امکان ریاکاری «دیگری» را غیرممکن می‌گرداند. برای فهم بهتر این مطلب، لاکان میان «دیگر» دارای هویت فرضی و «دیگری»، یعنی ضمیر سوم شخص مفرد، غیر از من و تو (ضمیر او، خواه مذکر، مؤنث یا شیء) که میان سوژه‌ها و زبان قرار دارد، تمایز قائل شد، این دیگری واسطه‌ای بین‌الذهانی است که به عنوان چیزی در اصل متفاوت از ما رویاروی مان است، گرچه ما به آن وابسته هستیم. این دیگری نه تنها تضاد دوتایی ابتدایی را متلاشی می‌کند بلکه باقی ماندن در تعادل شناسایی دو طرفه را نیز، که ادراک مردم از

خودشان را با وضعیت بین‌الذلهانی آنان منطبق می‌کند، ناممکن می‌سازد. این تعادل ناممکن است، زیرا اشتیاق پدید آمده است. اشتیاق، افراط پویا و غیر قابل باز نمود طلب عشق است، یعنی نیازهای یک فرد به دیگری، نیازهایی بیش از میل رضایتمندی، رامی نمایاند. به نظر لاکان «اشتیاق نه میل به رضایتمندی است نه طلب عشق، بلکه تفاوتی است که از تفریق اولی از دومی منتج می‌گردد، یعنی پدیداری منشعب (*spaltung*) است.^{۷۲} ناآگاهی به دلیل انشعاب میان چنین طلب و نیازی شکل می‌گیرد. ناآگاهی «گفتمان دیگری» است، یعنی «آن بخشی از گفتمان عینی که فرافردی است و در بازسازی تداوم گفتمان سوژه در اختیار سوژه نیست.»^{۷۳}

بدین ترتیب برداشت نیچه از سوژه به عنوان معلول زبان بسط می‌یابد و تصور دکارتی و کانتی از سوژه به صورت «خود»ی دارای هستی و عمل و صحبت به عنوان جوهری قائم به ذات، و نیز تصور هگلی از سوژه‌ای که به طور فرهنگی شکل گرفته و با اتخاذ وضعیتی در فرهنگ و جامعه به آزادی نائل می‌گردد، رد می‌شود. به قول لاکان،

نمادها... زندگی انسان را در شبکه‌ای فراگیر در بر می‌گیرند و پیش از آن که انسان زاده شود، نمادها یعنی کسانی که انسان را با «گوشت و خون» می‌آفرینند، به هم می‌آمیزند و تولد وی را رقم می‌زنند.^{۷۴}

نه «خود» بلکه ساختار زنجیره‌دالها است که ساختار تجربه، این که چرا سوژه‌ها وضعیت‌ها را به این یا آن نحو تفسیر می‌کنند و این گونه یا آن گونه عمل می‌کنند و هر آنچه را که از سوژه ظاهر می‌شود، معین می‌کند.^{۷۵} لاکان گفت: «آن جا که همین حالا اکنون بود، و برای لحظه‌ای میان نابودی و زایش معوق قرار داشت، «من»، می‌تواند

به وجود آید و از آنچه می‌گویم ناپدید شود».^{۷۶} این سوژه هنگامی که در زنجیره دلالت بازنمود می‌شود، به عنوان یک سوژه اشتیاق و یک صورت مستثنا می‌زید. هویتش معلول اتحاد موقت گذشته و آینده با زمان حالی است که با حرکت از دالی به دال دیگر در زنجیره دال‌ها به وجود می‌آید.^{۷۷}

روایت‌ها: بارت، ریکور و لیوتار

اعطای جایگاه محوری در فرهنگ و ساخت سوژه به زبان و زنجیره‌های دال‌ها ناگزیر به جستجوی ساختارهای پیچیده تری‌دال‌های ماورای جملات انجام‌مید، یعنی ساختار گفتمان، که مهم‌ترین نوع آن روایت است. به نظر کسانی که زیر سلطه دیدگاه تحلیلی - ارجاعی زبان هستند، روایت‌ها چیزی جز طرق مناسب سازماندهی گزاره‌ها درباره جهان نیستند. ساختارگرایان، به خصوص یاکوبسن، بنونیسته، گریماس، تودوروف و بارت جوان این نظر را رد کردند و درباره واقعیت رده‌ای از سازماندهی بحث می‌کردند که باید به وسیله خودش فهمیده شود. دلمشغولی به این مسئله سبب شد که رشته نوی، «روایت‌شناسی»، ایجاد شود.^{۷۸} وقتی روایت‌ها را مطالعه کنیم آن‌گاه بلافاصله به نفوذشان پی می‌بریم. به مجرد این‌که مردم قادر به تک‌گویی (قابلیتی مقدّم بر گفتگو) می‌شوند، ساختن جهان و معنابخشیدن به آن از طریق روایت‌ها را آغاز می‌کنند. رولان بارت گفته است:

روایت‌های جهان بی‌شمارند... روایت در اسطوره، افسانه، حکایت، قصه، رمان، حماسه، تاریخ، تراژدی، درام، کمدی، لال‌بازی، و نقاشی... پنجره‌های رنگی، سینما، نشریات فکاهی، بخش‌های خبری، و مکالمه حضور دارد... روایت بین‌المللی و فراتاریخی و فرافرهنگی است: روایت به راحتی حضور دارد، درست مثل زندگی.^{۷۹}

به نظر می‌رسد که روایت‌شناسی کلید اصول ساختاری فرهنگ را در اختیار داشته‌باشد.

روایت‌شناسی ساختارگرا، تجزیه روایت‌ها به مولفه‌ها و نیز کشف ترکیبات ممکن را در بر می‌گرفت.^{۸۰} لوی استراوس و گریماس بین ساختار سطحی و عمقی روایت تمایز قائل شدند. ساختار سطحی مبتنی بر همنشینی، زیر سلطه اصول زمانی و علی است، و ساختار عمقی مبتنی بر جانشینی، عبارت است از روابط منطقی ایستا در میان مؤلفه‌ها. هدف تحلیل ساختار عمقی محاسبه زمان روایت بود، یعنی «توهم زمانی» در یک ساختار ماتریسی بی‌زمان. روایت به عنوان یک عامل ارتباط، محتاج به یک فرستنده و یک گیرنده است، به همین دلیل ساختارگرایان روابط متنوع میان نویسنده حقیقی، نویسنده مستتر، راوی، روایت‌کردن، خواننده مستتر، و خواننده حقیقی را آزمودند. به طور کلی، نویسنده و خواننده حقیقی از تحلیل کنار گذاشته شده بودند. به این ترتیب، روایت‌شناسی به نمونه آرمانی یک علم عینی بدل گردید که در آن گفتمان پژوهشگران چیزی جدا از موضوع بود.

روایت‌شناسان پسا ساختارگرا به فرضیات مستتر در تمام وجوه رهیافت ساختارگرا حمله کردند. به دنبال احتجاجات پسا ساختارگرا بر ضد زبان‌شناسی ساختارگرا، طرح محاسبه زمانمندی روایت‌ها به وسیله تحلیل هم‌زمانی مؤلفه‌ها و اصول ترکیب روایت‌ها متوقف گردید. همان‌طور که دریدا و لاکان گفتند، تولید معنا فرایندی ضرورتاً زمانمند است. روایت نیز ناگزیر زمانمند است. همچنین تصور زبان به عنوان وسیله ارتباط مورد انتقاد قرار گرفت، زیرا وجه د سوزدهای قبلاً شکل‌گرفته را مفروض می‌دانست. به نظر پسا ساختارگرایان زبان، وضعیت‌های «من» و «تو» را، که برای ایجاد ارتباط درون روایت ضروری‌اند، پدید می‌آورد. به عقیده لاکان، وضعیت‌های روایت، مثل «من» و «تو»، به‌مدد اشتیاق

پابرجا می‌شوند، اشتیاقی | که تأخیر زمانی نامحدود ایجاد شده توسط تفاوت را محدود می‌کند.^{۸۱} روایت‌ها به راحتی به وسیله سوژه‌ها تولید و دریافت نمی‌شوند بلکه فرایندهای زمانمندی هستند که سوژه‌ها را به عنوان موقعیت مرتبط کننده روایت برپا می‌دارند. این امر نه تنها درباره خواننده بلکه در مورد نویسنده نیز صادق است - در واقع وجود تمایز میان نویسنده و خواننده مورد تردید است، همان‌طور که نویسندگان نمی‌توانند بدون خواندن متون‌شان چیزی بنویسند، هر خواننده‌ای نیز باید در هنگام خواندن متن آن را «بازنویسی» کند. بارت در رساله‌ای که به تغییر موضوع وی از ساختارگرایی به پساساختارگرایی اشاره دارد، چنین می‌نویسد،

مؤلف هیچ‌گاه مثالی بیش از نوشتن نیست، درست همان‌طور که من چیزی جز مثالی نیست که می‌گویم من: زبان، «سوژه» را می‌شناسد، نه «فرد» را، و این سوژه بدون نیاز به بیانی که آن را توصیف کند، زبان را «متصل» می‌گرداند، و حق آن را ادا می‌کند.^{۸۲}

بارت با طرد تصور سوژه‌های از پیش موجود چنین نتیجه گرفت که یک روایت نمی‌تواند دارای معنای واحدی، یعنی «پیام» مؤلف - خدا، شمرده شود بلکه «فضایی چند بُعدی وجود دارد که در آن نوشته‌های متنوعی وجود دارد، که هیچ‌کدام از آن‌ها اصیل، متناسب و متقارن نیستند».^{۸۳} حقیقت نوشتن عبارت است از این‌که،

نویسنده فقط می‌تواند عملی را تقلید کند که همیشه پیشینی است، هیچ‌گاه اصیل نیست. تنها قدرت وی ترکیب‌کردن نوشته‌ها و مقابله کردن آن‌ها با هم است، به نحوی که هیچ‌گاه بر یکی از آن‌ها تکیه نمی‌کند.^{۸۴}

توجه تحلیل به جای پیام ابلاغ شده توسط مؤلف، به متن معطوف شده که برخلاف یک اثر در زبان حفظ می‌شود، فقط در جریان یک گفتمان می‌زید و تنها در عملی تولید تجربه می‌شود.^{۸۵} هیچ‌گونه علم عینی دربارهٔ روایت‌ها نمی‌تواند وجود داشته‌باشد، زیرا هیچ فرازبان یا فراگفتمانی وجود ندارد که بتواند دربارهٔ سرشت متون توضیحی دهد و خودش متن دیگری در زنجیرهٔ متون نباشد.

گفتمان متکی بر متن باید چیز دیگری غیر از متن، پژوهش و فعالیت مربوط به متن نباشد، زیرا متن نوعی فضای اجتماعی است که هیچ زبانی را آسوده و راحت باقی نمی‌گذارد، و نیز هیچ سوژهٔ بیانی را به عنوان داور، سرور، تحلیل‌گر، اعتراف‌گیرنده و رمزگشا نمی‌پذیرد.^{۸۶}

پساساختارگرایان رابطهٔ زندگی و روایت‌ها را بسیار نزدیک‌تر از ساختارگرایان می‌دانند. بارت در «مقدمه بر تحلیل ساختاری روایت‌ها» گفته بود که،

روایت فقط می‌تواند معنای خود را از جهانی بگیرد که از آن استفاده می‌کند: در ماورای رده روایت است که جهان آغاز می‌شود، اصطلاحات دیگر نظام‌ها (اجتماعی، اقتصادی، ایدئولوژیکی) صرفاً روایت نیستند بلکه مؤلفه‌های جوهر متفاوتی (وقایع تاریخی، اراده‌ها، رفتارها، و جز آن) به شمار می‌روند.^{۸۷}

به هر روی از دیدگاه ساختارگرا، زندگی فی‌نفسه یک متن است، و زندگی مردم چیزی نیست مگر داستان‌های زنده. به گفتهٔ پل ریکور، عضو هسته روشنفکرانهٔ پساساختارگرایان، سه صورت یا سه وجه نمایشی در روایت به چشم می‌خورد.^{۸۸} اول این‌که زندگی فی‌نفسه یک روایت خام است. به همین دلیل است که ما

پیش فهمی از عمل انسانی، معناشناسی، نمادگرایی و زمانمندی آن در اختیار داریم. وجه دوم، باز نمود عمل مطابق نقش های ویژه طرح روایت را در بر می گیرد، یعنی، برپایی ساختاری برای تفسیر و سازماندهی این پیش فهم. با فعالیت طرح روایت است که یک شبه جهان عمل و منش ایجاد می شود. وجه سوم، پذیرش این باز نمود است. مردم ابزار تفکر درباره نحوه زندگی و تخصیص ساختار نو برای سازماندهی اعمال و زندگی شان را در اختیار دارند. بارت، با اتخاذ دیدگاهی منفی تر پیشنهاد کرد همان طور که نویسندگان به راحتی نوشته ها را با هم ترکیب می کنند، و نشانه ها را در زنجیره بی پایان دال ها جابه جا می کنند، مردم نیز گذران زندگی کنند. «زندگی هرگز چیزی بیش از تقلید کتاب نیست، و کتاب نیز فی نفسه فقط ترکیبی از نشانه ها است، [زندگی] تقلیدی گم شده و همواره معوق است»، بارت این جملات را در «مرگ مؤلف» بیان کرد.^{۸۹} پس انسجام سوژه از روایت خودنوشت ناتمام زنده ناشی می شود، و هیچگاه نمی تواند خود را به عنوان یک واحد توصیف کند.

بارت، پیرو فروید و لاکان، زندگی مردم در تمدن غربی، و بنابراین داستان های آن ها را، روایت هایی ادیبی می دانست. این داستان ها ورود به محدودیت های تحمیلی فرهنگ را نمادین می سازد؛ نظام نمادین، یعنی محدودیت های وضع شده توسط پدر که وحدت کودک مذکر با مادرش را از بین می برد و او را وامی دارد تا در جهان خارج از خانواده به دنبال جایگزینی برای مادر، و کوشش برای درک خاستگاه های هستی خود و مرزهای قابل دسترس تقلا کند. وی کتاب لذت متن را با تأمل بر نفوذ این مضمون خاتمه داد: «آیا هر روایتی به ادیب باز نمی گردد؟ آیا داستانگویی همواره به نوعی در جستجوی منشأ یک فرد نیست؟ آیا داستانگویی از تضاد فرد با قانون، و ورودش به دیالکتیک محبت و نفرت سخن نمی گوید؟»^{۹۰} این روایت ها روابط جنسی را توصیف می کنند. ولی این تنها روایت های زندگی فردی نیستند که ادیبی هستند بلکه روایت عبری - مسیحی سر نمونی هبوط و رستگاری،

روایت هگلی دربارهٔ تاریخ جهان به عنوان مبارزهٔ روح جهانی از خودبیگانگی برای کسب آگاهی از خود و هدفش، و بازپس‌گیری وحدت اصلیه‌اش، و نیز برداشت مارکسیستی از تاریخ به عنوان خودتکوینی بشریت از طریق از خودبیگانگی، شیء‌وارگی، تقسیم طبقاتی، و تضاد طبقاتی، که در آن رمز تاریخ در پایان آن یعنی زمانی که بشریت به جامعه‌ای متحد بدل شود کاملاً آشکار خواهد شد، همگی روایت‌هایی ادیبی آن هم در مقیاسی وسیع هستند.

در حالی که فمینیست‌های پساخترگرا مثل سیخو، ایریگاری و کریستوا کوشیده‌اند تا با دیگرگون‌کردن روابط جنسی، بر سلطهٔ روایت‌های ادیبی بر جامعه خاتمه دهند، لیوتار دلمشغول مخالفت با سترگ‌روایت‌ها است، زیرا آن‌ها را کوششی می‌داند «برای سازماندهی انبوهی از رخدادهایی که در جهان، هم جهان انسانی و هم غیرانسانی، نصیب ما می‌شود، آن هم با گنج‌نیدن همهٔ این رخدادها در ایدهٔ [وجود] یک تاریخ جهانی بشریت». ^{۹۱} لیوتار با حمله بر این روایت‌ها اهمیت آن‌ها را برای جامعه آشکار کرده‌است. گروه‌های اجتماعی، جوامع به عنوان یک کل و تمدن غربی هم درست مثل هویت فردی، که به وسیلهٔ روایت‌های خودنوشت به نحوی ساختگی توصیف می‌شود، از طریق روایت‌ها برپا شده‌اند. لیوتار برای نمایش نحوهٔ عمل روایت‌ها و سرشت متمایز سترگ‌روایت‌ها، به توصیف نقش داستان‌گویی در میان مردم کاشیناها و آ پرداخت:

این داستان‌ها برای این‌که شنیده شوند باید نام‌گذاری شده باشند... با نام‌گذاری بر داستان‌ها است که روایت، گماشتگان ثابت یک هویت مشترک را از سرِ رخدادهای «اکنون» و خطرات ناشی از آن حفظ می‌کند... جامعه با تکرار آن داستان خودش را از دوام و اعتبار جهان نام‌هایش، به دلیل تکرار جهان در داستان‌هایش، مطمئن می‌سازد. ^{۹۲}

همین داستان‌ها هستند که به مردم صلاحیت نقل داستان‌ها را اعطا می‌کنند، در نتیجه بخش‌هایی از زندگی که درون داستان‌ها هماهنگ نگردد ناچار قربانی خواهد شد. این‌گونه است که فرهنگی خودمحصور آفریده می‌شود. «روایت صاحب‌اختیار همه چیز است. روایت "ما"ی یکپارچه را به وجود می‌آورد، در حالی که خارج از روایت فقط "آن"ها وجود دارند».^{۹۳} برخلاف این روایت‌ها، سترگ‌روایت‌ها از نظر فرهنگی، مسدود نیستند. سترگ‌روایت‌ها جهان‌وطن هستند، و برای فرارفتن از تمام هویت‌های فرهنگی و به منظور خلق هویت شهروندی جهانی طراحی شده‌اند. ولی افراد ناقل این داستان‌ها به چه دلیلی چنین ادعایی دارند؟ ناقلان سترگ‌روایت‌ها آوانگاردهایی هستند که معتقدند سترگ‌روایت‌های امروز شکل‌دهنده بشریت آزاد فردا هستند، هیچ دلیلی وجود ندارد که به این روایت‌ها اعتنایی شده باشد یا بشود. مهم‌تر این‌که این‌گونه روایت‌ها گفتمان را از تجربه و تصور فراتر می‌برند، آن‌ها بخشی هستند از

سایه‌روشنی که سخن، پس از افلاطون، مانند یک حجاب خاکستری بر امر محسوس افکنده، در نتیجه امر محسوس همواره به عنوان چیزی کمتر از وجود تلقی شده، و به‌ندرت مورد حمایت واقعی قرار گرفته، زیرا آن را حامی دروغ، شک‌گرایی، نقاش، لفاظ، رهبران، لابلالی‌گری و مادی‌گرایی پنداشته‌اند.^{۹۴}

تمدن فعلی هیچ وحدتی ندارد، و بازنمود آن برابر است با هجوم برای کسب قدرت، یا دفاع از قدرت افرادی کم‌شمار و برتر. این امر حامی تروریسم زبانی است و تمام افرادی (به ویژه مردم فرهنگ‌های غیراروپایی) را که نمی‌توانند پیچیدگی تجربه‌ها و آمال خود را به زبان بوروکراسی تقلیل دهند، نادیده می‌گیرد. لیوتار بر ضد چنین سترگ‌روایت‌هایی است که به روایت‌ها و هنر محلی ارزش

می‌دهد، و چنین تمایلات جهان‌گرایانه‌ای را درهم می‌کوبد و شکاف ناپیمودنی میان معقول و محسوس را آشکار می‌سازد.

تشکل‌های گفتمانی - گفتمان و قدرت: فوکو

شمار اندکی از پساخترگرایان در مطالعهٔ زبان، سوژه و روایت‌ها به روابط قدرت و زمینه‌های نهادی تعامل‌های اجتماعی توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. در این مورد میشل فوکو بهترین نمونه است. وی در سراسر زندگی خود کوشید تا تحلیل نیچه را از چگونگی بسیج ارادهٔ معطوف به قدرت بر ضد خودش برای محدود کردن مردم و زندگی آن‌ها گسترش دهد و برای دستیابی به این منظور نشان داد که گفتمان در رابطه با اعمال غیرگفتمانی و تشکل‌های اجتماعی چگونه عمل می‌کند. فوکو نیز مانند نیچه و حتی شدیدتر از او با سنت تفکر دکارتی بیش از سنت هگلی مخالف بود، و نقد نیچه از علم را به علوم انسانی بسط داد، و جدایی ناپذیری دانش و قدرت را بر ملا کرد. وی برگذار از جوامع سنتی به صنعتی مدرن توجه کرد تا بتواند ظهور، تحکیم و توسعهٔ دستگاه اداری کنترل بر جهان اجتماعی را نشان دهد و دیدگاه تمامیت‌گرای مارکسیسم و مفاهیم ارزشی عصر روشنگری، به ویژه عقل‌گرایی، حقیقت و سوژه را، که مردم به وسیلهٔ آن‌ها نظام اجتماعی موجود در جهان را حفظ می‌کنند، زیر سؤال ببرد.

اکثر مضامینی که در آثار بعدی وی بسط داده شدند، در اولین کتاب فوکو، جنون و تمدن: تاریخ بی‌خودی در عصر خرد، دیده می‌شوند. فوکو در این کتاب، حبس دیوانگان و فراز و نشیب حبس آنان را بررسی کرد. او نشان داد که چگونه پیدایش این حبس در ۱۶۵۷ مقولهٔ دیوانگی را دیگرگون ساخت، و این امر را سطح زیرین پیروزی خرد، مخالف تعریف مرسوم از خرد، دانست. به نظر وی

این امر دیوانگی را به منظره‌ای «زیر نظر خرد بدل کرد که دیگر خود را دارای هیچ نسبتی با دیوانگی نمی‌پنداشت. دیوانگی به چیزی فقط برای آزمایش بدل گردیده بود».^{۹۵} این مطلب به نظر فوکو بسیار مهم بود، او نیز مثل هایدگر و مرلو پونتی معتقد بود که در قرن هفدهم بر اثر نابودی کیهان‌شناسی قرون وسطایی، خرد به صورت معادل آرای آشکار، واضح، متمایز و قابل مشاهده تعریف شد و بنابراین از دیگر اشکال حسی به عنوان منبع معرفت ارزش‌زدایی شد. این خرد، چیزها و به ویژه مردم را زیر نظر می‌گرفت.^{۹۶} زیر نظر قراردادن دیوانگان بخشی از تحول گسترده‌تر در جامعه‌ای بود که همه را تحت مراقبت قرار می‌داد تا آن‌ها را منظم کند، اخلاق بخشد و همگون سازد. آزادی دیوانگان که در ۱۷۹۴ با زایش تیمارستان رخ داد، با این‌که نوعی پیروزی در اتخاذ موضعی انسانی‌تر نسبت به دیوانگان به نظر می‌رسید ولی فقط تحکیم آن تحول بود. دو اثر دیگر فوکو، زایش درمانگاه و انضباط و مجازات بر نقش مشاهده در تولید اجسام منظم بیشتر تأکید کردند. فوکو نشان داد که چگونه صور نو مشاهده‌نهادینه شده و اعمال انضباطی در تیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها و زندان‌ها، گفتمان علوم اجتماعی را پدید آوردند. او در انضباط و مجازات نوشت، «آن لحظه‌ای که علوم انسانی پدید آمد لحظه‌ای است که تکنولوژی نوری درباره قدرت و تشریح سیاسی بدن آدمی متحقق گردید».^{۹۷} علوم اجتماعی در سائقه سلطه و کنترل ریشه دارند.

چنین تحولانی جزو راهبرد گسترده طبقه حاکم برای کنترل عامه مردم نبود. به نظر فوکو شکل‌های گفتمانی که از قرن هفدهم ظاهر شده‌اند پویایی منحصر به فردی داشته‌اند. دعاوی معرفتی در چنین شکل‌های گفتمانی فقط در رابطه با مجموعه‌ای از مفروضات یا قوانین قبلی فهمیده می‌شوند که گستره ابژه‌های دانش، مفاهیم، منابع روش‌شناختی و عبارات نظری را قابل دسترسی می‌سازد.^{۹۸} این دعاوی در اعمال نهادی و ساختار این اعمال نهفته‌اند. پس، فوکو مجبور بود تا «آن گفتمان

درمانگاهی را به صورت مجموعه‌ای از فرضیات درباره زندگی و مرگ، انتخاب‌های اخلاقی، تصمیم‌های درمانی، مقررات نهادی و مدل‌های آموزشی در نظر گیرد.^{۹۹} برای درک دعاوی معرفتی باید دریابیم چه کسی حق دارد گزاره‌ها را وضع کند، این گزاره‌ها از کجا ناشی می‌شوند، و سوژه گفتمان چه وضعیتی دارد. در ساختار درمانگاه‌ها،

گزاره‌های پزشکی نمی‌توانند توسط هر فردی وضع شوند، ارزش آن‌ها، کارایی و حتی تأثیرات درمانی و به طور کلی هستی آن‌ها به عنوان گزاره‌های پزشکی را نمی‌توان از فردی که طبق قانون حق وضع آن‌ها را دارد، و آن‌ها را دارای قدرت فائق آمدن بر درد و مرگ می‌داند، تفکیک کرد.^{۱۰۰}

ولی ضروری است بررسی کنیم که چگونه افرادی دارای حق وضع گزاره‌ها می‌شوند. آن‌طور که فوکو گفته «جایگاه پزشک، معیارهای قابلیت و دانش، نهادها، نظام‌ها، هنجارهای آموزشی، و شرایط قانونی را که به یک فرد حق تمرین و گسترش دانش را می‌دهد، شامل می‌گردد».^{۱۰۱}

تأمل بر این موضوعات بود که فوکو را به نظریه پردازی دقیق‌تر درباره رابطه میان دانش و قدرت، و نیز همراهی دانش - قدرت با سلطه، به وسیله کنترل بدن‌های مردم از طریق برپا کردن آن‌ها به عنوان سوژه‌ها رهنمون شد. او در انضباط و مجازات، نظر اصلی خود را چنین بیان کرد: «قدرت دانش را تولید می‌کند... قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت می‌کنند... هیچ رابطه قدرتی بدون همراهی ساختار همابندی از زمینه‌ای از دانش وجود ندارد، هیچ دانشی نیز بدون فرض و برپاداشتن روابط قدرت قابل تصور نیست».^{۱۰۲} وی گفت که «سوژه یعنی کسی که می‌شناسد، و ابژه‌های موردشناسایی و صور دانش را باید به عنوان معلول‌های

بی‌شمار این معنای ضمنی اساسی قدرت - دانش و دگرگونی‌های تاریخی آن‌ها در نظر گرفت».^{۱۰۳} گرچه، فوکو نه فقط به رابطه قدرت - دانش بلکه به نقش آن در جامعه نیز توجه می‌کرد. فوکو با بهره‌گیری از نظر نیچه مبنی بر این‌که رابطه بازتابی با «خود» و القای کنترل اخلاقی درونی شده رفتار را فقط با تهدید و خشونت می‌توان پیش بُرد، چگونگی برپاشدن «افراد» از طریق روابط قدرت - دانش و زیر سلطه رفتن و قابل کنترل شدن آن‌ها را آشکار ساخت. انضباط و مجازات نشان می‌دهد که چگونه سوزها نه فقط از طریق زبان بلکه به وسیله منضبط‌ساختن بدن‌های مردم برپا شده‌اند. فوکو با توصیف زندان پان‌اپتیکن [سراسر بین‌ا که توسط بتنام مطرح شده‌است آن را نماینده جامعه نظارتی دانست و گفت:

کسی که منقاد یک میدان دید شده و آن را شناخته، مسئول ایجاد قیدوبندهای قدرت است، و این قیدوبندها را وامی‌دارد که خود به خود او را به بازی بگیرند، وی رابطه قدرتی را به خودش نسبت می‌دهد که در آن به طور همزمان هر دو نقش را بازی می‌کند، بنابراین خودش سبب انقیاد خودش می‌شود.^{۱۰۴}

این‌گونه است که نفس مدرن تولید می‌شود، خواه آن را روح بنامیم، یا ذهنیت یا فردیت یا آگاهی. این نفس

پیوسته تولید می‌شود، و بر جسم افراد تحت نظارت و تربیت و اصلاح، یعنی دیوانگان و کودکان در خانه و مدرسه و مستعمره‌نشین‌ها و تمام افرادی که اسیر نظام ماشین هستند، با قدرت اعمال می‌شود.^{۱۰۵}

فوکو در واپسین اثرش، تاریخ جنسیت، نشان داد که چگونه جنسیت به مرکز جامعه

رانده شده و چگونگی در پس ظاهر سرکوب جنسی، گفتمان‌های جنسی تکثیر شده‌اند و جنسیت پیوسته تحریک شده‌است. این گفتمان‌ها مردم را از طریق اعتراف، که در قرون وسطی آغاز و سپس تقویت شده، منفرد کرده‌اند. امروز،

هر فرد در خلوت و جلوت، به والدین، آموزگاران، پزشک، به کسانی که به آن‌ها عشق می‌ورزد، و به خودش در لذت و رنج، چیزهایی را که بیانش برای هر فرد دیگری ناممکن است، اعتراف می‌کند، یعنی چیزهایی را که درباره آن‌ها کتاب‌های بسیاری نوشته می‌شود. فرد اعتراف می‌کند - یا وادار به اعتراف می‌شود. هنگامی که اعتراف خود به خود نباشد یا توسط برخی فرامین درونی دیکته نشود، آن‌گاه اعتراف به وسیله خشونت یا تهدید از فرد بیرون کشیده می‌شود... انسان غربی به جانوری اعتراف‌کننده بدل گردیده‌است.^{۱۰۶}

این امر در مردم توهم یک زندگی ذهنی درونی را آفریده که باید همواره تحت نظارت و بررسی باشد، تلفیق این مطلب با آرایش انگازه‌های به‌هنجاری، به کنترل بی‌سابقه اعضا به وسیله جامعه منجر شده‌است. جنسیت بر ساخته، بر روح و عشق برتری یافته و به ارزش غایی، تقریباً مهم‌تر از خود زندگی، بدل شده‌است. اشتیاق به جنسیت، به دستیابی به آن، به کشف و آزادسازی آن همگان را مجبور کرد در مسیرهای از پیش تعیین‌شده جامعه گام بردارند و خودشان، بدنشان، را در چنگال قدرت آن قرار دهند.

پسا ساختارگرایی تنظیم‌کننده: دلوز و گوتاری

به رغم خصومتی که پسا ساختارگرایان به تفکر نظام‌مند نشان دادند، جالب توجه است که دستاورد اصلی آن‌ها همانا نظام‌مند کردن آرای نیچه است. بسط فلسفه

نیچه، یاری‌گرفتن از تلاش‌های دیگر برای فرارفتن از نیچه و استفاده از آرای هگلی‌ها بر ضد مخالفان، همگی سرشت نظام‌مند پسا‌ساختارگرایی را نشان می‌دهند. البته ضروری است که به حملات آن‌ها بر نحوه تنظیم فرهنگ در گذشته، اذعان کنیم. پسا‌ساختارگرایان نشان داده‌اند که به شیوه‌ای نو برای سازماندهی نظریات نیاز داریم که به نادیده‌گرفتن یا انکار اهمیت «دیگری»، که سترگ روایت‌های مدرنیست به این امر گرایش داشته‌اند، نیانجامد. ژیل دلوز و فلیکس گوتاری بیشترین کوشش را برای بسط و تشریح نوعی نظام‌مندی نو انجام داده‌اند.

دلوز نیچه‌ای‌ترین پسا‌ساختارگرایان است، و نیچه را فیلسوفی با ثبات می‌داند که می‌کوشید تا طرح کانت برای فلسفه‌ای نقادانه را به وسیله هدایت انتقاد از اصول سنتی عقلانیت غربی تکمیل کند و دیالکتیک هگل درباره نفی نفی را با فلسفه‌ای اثباتی جایگزین سازد، و مهم‌تر از همه این‌که افلاطون‌گرایی تفکر اروپایی و تجلیل صور ابدی و تحقیر جهان محسوس متغیر را با فلسفه شدن مبتنی بر فیزیک نیرو معاوضه کند.^{۱۰۷} دلوز با طرد ضد طبیعت‌گرایی دیگر پسا‌ساختارگرایان، فیزیک‌گرایی نیچه را پذیرفته‌است و بر نظریات رواقیون، لوکریوس، اسپینوزا و برگسون و تحولات گوناگون علم و ریاضیات تکیه می‌کند تا فلسفه‌ای نیچه‌ای درباره طبیعت بیافریند. در این میان، برگسون و دفاع وی از شهود، نظام‌های متفاوت زمانی، کثرت و شدن خلاق، از همه مهم‌تر بود. و دلوز برای «احیا یا بسط امروزین طرح برگسون مطابق با دیگرگونی‌های زندگی و جامعه و علم، در تلاش است».^{۱۰۸} فلسفه دلوز به عنوان «برگسون‌گرایی نو» معرفی شده‌است.^{۱۰۹}

دلوز و گوتاری کوشیدند تا این طرح را یا پیشبرد شیوه نو نویسنده‌گی، رها از صور ساختاری کهن، به انجام رسانند. این دو، اندیشه نیچه را ایلیاتی دانسته و کوشیده‌اند تا این ایلیاتی‌گری را سرمشق خود قرار دهند، و اثر اصلی خود، هزار فلات، را مخالف تاریخ و نوعی «ایلیاتی‌شناسی» شمرده‌اند. هر موضوع پژوهشی،

حدود رشته‌های کهن را از میان بر می‌دارد، بدون این‌که حدود ثابت نوی را تحمیل کند. در عوض، آرایش‌های نوی از اندیشه‌ها در سازگاری فی‌البداهه با محدودیت‌های موضوع ایجاد می‌شود. به این معنا هر یک از پانزده فصل کتاب «فلاتی» با درون‌مایه و مفاهیم مخصوص به خود است که با دیگر فلات‌ها مرتبط است، بدون این‌که در یک نظام انتزاعی یا «فلاتِ فلات‌ها» یکپارچه گردد. نویسندگان به خواننده آگاهی می‌دهند که فصل‌ها را به هر ترتیبی می‌توان خواند. ولی این امر بدان معنا نیست که هیچ رابطه‌ی منظمی میان این فلات‌های متفاوت وجود ندارد. به جای این‌که نظامی «درختی» باشد، یعنی نوعی نظام که با مدل یک درخت سازگار باشد که در آن همه برگ‌ها از تنه مرکزی نشأت بگیرند، یا به عبارت دیگر همه حقایق نهایتاً از یک اصل واحد سرچشمه بگیرند، نظامی «ریزومی» است، یعنی با نظام ریشه‌ای پیازها و غده‌ها قابل مقایسه است که در آن هر نقطه‌ای می‌تواند به نقطه دیگری مرتبط شود. تفکر و واقعیت غربی زیر سلطه نظام درختی بوده‌اند. زیست‌شناسی، الهیات، وجودشناسی، فلسفه و تاریخ همگی در نظام درختی سازماندهی شده‌اند. تاریخ همواره از دیدگاهی ساکن به صورت دستگامی تک‌وضعیتی، درست مثل یک درخت با ساختاری مرکزی که ساختارهای فرعی گوناگون را کنترل می‌کند، سازماندهی شده است. برعکس، ریزوم نه یکی و نه بسیار است. بلکه از ابعاد یا جهت‌های متحرک تشکیل شده است:

ریزوم، برخلاف نظام‌های متمرکز (حتی چندمرکزی) که پایگانی و پیش‌ساز هستند، نظامی بدون تمرکز، غیرپایگانی، غیر دلالت‌گر و بدون یک حافظه سازمان‌دهنده مستقل مرکزی است که فقط با تحرک وضعیت‌ها مشخص می‌شود.^{۱۱۰}

ساختار ریزومی تفکر با صورت نوری از سیاست همراه است، «سیاست ایلیاتی» به جای «سیاست ساکن» دلوز و گوتاری در کتاب ضد اُدیپ کوشیدند تا روایت اُدیپی و ساختارهای روان‌شناختی همراه با انقیاد لیبیدوی ارگانیزم به نظام نمادین فرهنگ را تضعیف کنند، و این امر را سرشت ذهنی یک دولت‌کمینه و اخلاقاً متحد دانستند. آن‌ها کوشیدند تا با برابرش کردن انرژی لیبیدویی با ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه، جریان‌هایی از اشتیاق را کشف کنند که به رمزهای اُدیپی تقلیل نیافته باشند، و البته این جریان‌ها را با جریان‌های موردنظر لاکان متفاوت می‌دانند. این دو به روانکاوان به عنوان «تکنسین‌های اشتیاق» حمله بردند، فوکو نیز روانکاوان را «نظامیان عبوس، تروریست‌های نظریه، حامیان نظام و سخن سیاسی، بوروکرات‌های انقلابی و خدمتکاران مدنی حقیقت» دانست.^{۱۱۱} گرچه هدف اصلی آن‌ها حمله به فاشیسم بوده، نه فقط به عنوان یک جنبش سیاسی بلکه فاشیسم مستتر در همهٔ ما، فاشیسمی که ما را به عشق به قدرت و به اشتیاق به سرکوب و انقیاد به دولت رهنمون می‌شود. دلوز و گوتاری می‌کوشند تا سیاست را از توهم تمامیت‌گرایی رها سازند، از حمایت از مقولات منفی کهن (قانون، حد، فقدان، اختگی) دست بردارند و آنچه را مثبت است تأیید کنند، یعنی تفاوت را نه یکسانی، جریان‌ها را نه واحدها، آرایش‌های متحرک را نه نظام‌ها، تا بدین وسیله «عمل، تفکر و اشتیاق‌ها را با تکثیر، همکناری و گسستن به پیش برند نه با تقسیم جزئی و پایگان هر می‌شکل».^{۱۱۲} بنابراین، دلوز و گوتاری مفهومی دربارهٔ عمل سیاسی مبنی بر استعارهٔ علف را پدید آورده‌اند:

این‌جا در غرب، درخت خودش را در اجسام ما کاشته و همهٔ امور حتی جنسیت‌ها، را استوار و قشربندی کرده‌است. ما ریزوم، یا علف، را گم کرده‌ایم. هنری میلر می‌گوید: «کشور چین، علف هرز کلم انسانی است ... علف هرز

مکافات تلاش آدمی است ... در بین همه هستی‌های خیالی که به گیاه، جانور و ستاره نسبت می‌دهیم، علف هرز بیش از همه آن‌ها زندگی را به خوبی هدایت می‌کند. درست است، علف هرز هیچ گل سوسنی، هیچ ناوی، هیچ موعظهٔ جبلی را نمی‌آفریند... ولی سرانجام علف هرز پیروز می‌شود. عاقبت همهٔ امور به وضعیت کشور چین شبیه می‌شود. موزه‌ها از این وضعیت معمولاً به عنوان عصر تاریک یاد می‌کنند. علف تنها راه خروج است.»^{۱۱۳}

رابطهٔ پسامدرنیسم و پسا ساختارگرایی مبهم است. لیوتار می‌تواند هم یک پسا ساختارگرا و هم یک حامی تمایلات فرهنگی پسامدرنیست به شمار رود، ولی اغلب پسا ساختارگرایان به فرهنگ پسامدرن بی‌میل و بی‌توجه بوده‌اند. گرچه استفاده از آرای پسا ساختارگرایان توسط کسانی که موقعیت پسامدرن را رهایی از فرهنگ ستمگر می‌دانند، بر خویشاوندی تفکر پسا ساختارگرا با پسامدرنیسم دلالت دارد. کار دلوز و گوتاری شیواترین بیان و مثبت‌ترین کار روح پسامدرنیست است.

مخالفت با پسا ساختارگرایی

مارکسیست‌های منتسب به سنت هگلی ضد‌دکارتی، مخالفان اصلی تفکر پسا ساختارگرا به شمار می‌روند.^{۱۱۴} پیروان سنت دکارتی مثل فیلسوفان تحلیلی انگلیسی - امریکایی، در عین این‌که مخالف ساختارگرایی هستند، گاهی به آن پای‌بند می‌شوند.^{۱۱۵} مارکسیست‌هایی که از پسا ساختارگرایی انتقاد کرده‌اند تقریباً همگی اعقاب روشنفکر مکتب فرانکفورت هستند که به پژوهش‌های اجتماعی مشغول‌اند. اهمیت این مکتب در بازتعبیر آرای مارکس در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ از طریق فلسفه هگلی، و نقادی نیچه‌ای ماکس وبر از عقلانیت، فلسفه هایندگر

در مورد هربرت مارکوزه) و روان‌شناسی فرویدی است. اعضای این مکتب به ایدئولوژی، فرهنگ توده‌ای و خصایص روان‌شناختی که به توافق با دولت‌های خودکامه منجر می‌شود، دلمشغول بودند. یعنی فیلسوفان مکتب فرانکفورت به آرا و مشکلات انبوهی واکنش نشان می‌دادند که حدود سی سال بعد به ظهور پسا ساختارگرایی انجامید. آن‌ها آرای نیچه را پذیرفته بودند، و در بیشتر موارد به ضرورت پیشرفت عقلانی در تاریخ باور نداشتند. ولی زمانی که پسا ساختارگرایان فرانسوی خود را همدریف نیچه در مخالفت با هگل و هگلی‌ها قرار دادند، و با هر تصویری از پیشرفت عقلانی و هر کوششی برای حصول دیدگاهی جامع درباره جهان مخالفت کردند، اعضای مکتب فرانکفورت و پیروان‌شان سرانجام مخالف نیچه شدند و طرح هگل برای دفاع از تصور گسترده‌تری درباره عقلانیت را اختیار کردند، و دیدگاه جامعی از جهان را پدید آوردند و خود را به گسترش طرح مدرنیته پای‌بند کردند. ۱۱۶

من مباحثات میان پسا ساختارگرایان و مارکسیست‌ها را مستقیماً مرور نخواهم کرد. به جای آن، کوشش‌های مربوط به بحران زیست‌محیطی را بررسی خواهم کرد و آن‌گاه به بررسی آرای مارکسیستی و پسامدرنیستی برای تعیین موضع مردم در برابر این بحران، نحوه توصیف مشکلات و بیان علل بحران توسط این آراء، و توفیق یا عدم توفیق این آراء در تعیین موضع مردم برای برخورد با این مشکلات، خواهم پرداخت. ابتدا به مشکل توصیف بحران زیست‌محیطی و انواع واکنش‌های فرهنگ رایج، یعنی فرهنگی که با تفکر دکارتی و هابزی ترویج و تحکیم یافت، خواهم پرداخت و سپس هدف اصلی مارکسیست‌ها و پسا ساختارگرایان و نقادی مارکسیستی را بیان خواهم کرد، و آن‌گاه نقادی پسامدرنیستی از زیست‌محیط‌گرایی مارکسیستی و زیست‌محیط‌گرایی رایج را مطالعه خواهم کرد. در فصل آینده به این مسائل خواهم پرداخت.

پسا ساختارگرایی، مارکسیسم و زیست محیط

در مقدمه کتاب عباراتی را نقل کردم که صدمه شدید به زیست محیط کره زمین و درگیری بشریت در نبردی برای بقا را بیان می‌کرد که در آن تمامی ملل باید با هم متحد شوند. این امر نشان می‌دهد که شناختی جهانی از بحران زیست محیطی جهانی حاصل شده و برای حصول توافق جهانی درباره شدت و اهمیت این بحران مشکل اندکی وجود دارد. گرچه تصور بحران زیست محیطی جهانی یک برساخته اجتماعی است. سخن گفتن از «صدمه شدید وارده بر زیست محیط»، حفره‌هایی در لایه اُزن، افزایش میزان دی‌اکسیدکربن در اتمسفر و تأثیرات احتمالی این امر بر میانگین درجه حرارت کره زمین، محاسبه نرخ کاهش زمین‌های کشاورزی و جنگل‌های محصور، و صحبت از منابع و تخمین میزان کاهش ذخایر، همگی یعنی به کارگیری قالب‌های پیچیده‌ای از مفاهیم مبتنی بر استعاره‌های تأییدشده توسط اعمال تحقیقاتی، که به نوبه خود توسط شماری از نهادهای تحقیقاتی و ارتباطی و اداری حمایت می‌شوند، که خود این نهادها نیز توسط نهادهای سیاسی و اقتصادی

درمورد هربرت مارکوزه) و روان‌شناسی فرویدی است. اعضای این مکتب به ایدئولوژی، فرهنگ توده‌ای و خصایص روان‌شناختی که به توافق با دولت‌های خودکامه منجر می‌شود، دلمشغول بودند. یعنی فیلسوفان مکتب فرانکفورت به آرا و مشکلات انبوهی واکنش نشان می‌دادند که حدود سی سال بعد به ظهور پسا ساختارگرایی انجامید. آن‌ها آرای نیچه را پذیرفته بودند، و در بیشتر موارد به ضرورت پیشرفت عقلانی در تاریخ باور نداشتند. ولی زمانی که پسا ساختارگرایان فرانسوی خود را همدریف نیچه در مخالفت با هگل و هگلی‌ها قرار دادند، و با هر تصویری از پیشرفت عقلانی و هر کوششی برای حصول دیدگاهی جامع درباره جهان مخالفت کردند، اعضای مکتب فرانکفورت و پیروان‌شان سرانجام مخالف نیچه شدند و طرح هگل برای دفاع از تصور گسترده‌تری درباره عقلانیت را اختیار کردند، و دیدگاه جامعی از جهان را پدید آوردند و خود را به گسترش طرح مدرنیته پای‌بند کردند. ۱۱۶

من مباحثات میان پسا ساختارگرایان و مارکسیست‌ها را مستقیماً مرور نخواهم کرد. به جای آن، کوشش‌های مربوط به بحران زیست‌محیطی را بررسی خواهم کرد و آن‌گاه به بررسی آرای مارکسیستی و پسامدرنیستی برای تعیین موضع مردم در برابر این بحران، نحوه توصیف مشکلات و بیان علل بحران توسط این آراء، و توفیق یا عدم توفیق این آراء در تعیین موضع مردم برای برخورد با این مشکلات، خواهم پرداخت. ابتدا به مشکل توصیف بحران زیست‌محیطی و انواع واکنش‌های فرهنگ رایج، یعنی فرهنگی که با تفکر دکارتی و هابزی ترویج و تحکیم یافت، خواهم پرداخت و سپس هدف اصلی مارکسیست‌ها و پسا ساختارگرایان و نقادی مارکسیستی را بیان خواهم کرد، و آن‌گاه نقادی پسامدرنیستی از زیست‌محیط‌گرایی مارکسیستی و زیست‌محیط‌گرایی رایج را مطالعه خواهم کرد. در فصل آینده به این مسائل خواهم پرداخت.

پسا ساختارگرایی، مارکسیسم و زیست محیط

در مقدمه کتاب عباراتی را نقل کردم که صدمه شدید به زیست محیط کره زمین و درگیری بشریت در نبردی برای بقا را بیان می‌کرد که در آن تمامی ملل باید با هم متحد شوند. این امر نشان می‌دهد که شناختی جهانی از بحران زیست محیطی جهانی حاصل شده و برای حصول توافق جهانی درباره شدت و اهمیت این بحران مشکل اندکی وجود دارد. گرچه تصور بحران زیست محیطی جهانی یک برساخته اجتماعی است. سخن گفتن از «صدمه شدید وارده بر زیست محیط»، حفره‌هایی در لایه اُزن، افزایش میزان دی‌اکسیدکربن در اتمسفر و تأثیرات احتمالی این امر بر میانگین درجه حرارت کره زمین، محاسبه نرخ کاهش زمین‌های کشاورزی و جنگل‌های محصور، و صحبت از منابع و تخمین میزان کاهش ذخایر، همگی یعنی به کارگیری قالب‌های پیچیده‌ای از مفاهیم مبتنی بر استعاره‌های تأییدشده توسط اعمال تحقیقاتی، که به نوبه خود توسط شماری از نهادهای تحقیقاتی و ارتباطی و اداری حمایت می‌شوند، که خود این نهادها نیز توسط نهادهای سیاسی و اقتصادی

محلی، ملی و جهانی حفظ می‌شوند. با این همه، هنوز هیچ برساخته اجتماعی معینی درباره بحران زیست‌محیطی وجود ندارد. رسانه‌های گروهی از این بحران یک نوع انگاره ارائه می‌دهند و مجلات علمی انگاره دیگری را، و مجلات اقتصادی هم به ندرت چیزی جز مشکلات جزئی قابل حل به وسیله عملکرد مناسب بازار را تشخیص می‌دهند. دانشمندان، اقتصاددانان و رهبران تجاری امریکا، زیست‌محیط‌گرایان را به عنوان آدم‌هایی بدعق نادیده می‌گیرند، و رهبران سیاسی کشورهای جهان سوم نیز دعای زیست‌محیط‌گرایان را کوششی برای ممانعت از شراکت کشورهای جهان سوم در منافع صنعتی شدن می‌پندارند. اکثر جمعیت جهان درکی از بحران زیست‌محیطی جهانی ندارند. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که صدمه شدیدی به زیست‌محیط زمین وارد شده و بشریت را در نبردی درگیر کرده که اتحاد تمامی ملل را می‌طلبد؟

برای پاسخ‌دادن به این سؤال نمی‌توان بی‌طرف بود. به نظر فرهنگ رایج، هنوز به تحقیقات بیشتری نیازمندیم تا شواهد بیشتری گردآوریم که جوابی عینی به ما بدهد تا بتوانیم عمل مناسبی انجام دهیم. به عقیده مارکسیست‌ها، برای قضاوت معتبر درباره کل بشریت، لازم است که تأثیر نافذ تمایلات طبقاتی و مقولات مربوط به روابط اجتماعی و اقتصادی را در نظر گرفت. معمولاً می‌پندارند که این نوع قضاوت فقط به طبقه ستم‌دیده یعنی پرولتاریا مربوط است. در این حال، پسا ساختارگرایان نسبت به تمام دعای جهان‌شمول مظنون هستند و بیشتر به ساختارشکنی تمام دعای یک مرجع ممتاز مشغول‌اند. اگر بخواهیم درباره بحران زیست‌محیطی دیدگاهی به دست آوریم، ضروری است که واکنش‌های متفاوت به این بحران را بررسی کنیم.

فرهنگ رایج و بحران زیست محیطی

توصیف و ارزیابی رهیافت «رایج» درخصوص بحران زیست محیطی بسیار دشوار است. حتی قبول امکان آزمودن همه شواهد برای حصول یک نتیجه عینی، رسیدن به پاسخ واحدی را تضمین نمی‌کند. نیکولاس لومان در ارتباطات بوم‌شناختی بیان کرد که حتی امکان این‌که «جامعه» بتواند خود را به خودش بازنمود کرده و سپس مشکلات کلی جامعه را تعریف کند، دور از دسترس است. به نظر وی، اقتصاد، قانون، علم، سیاست، مذهب و آموزش و پرورش هرکدام به طریقی مخصوص جهان را رمزگذاری می‌کنند، و لذا تعریف‌شان از مشکلات زیست محیطی و نحوه واکنش به آن‌ها متفاوت است.^۱ اگر نظر وی درست باشد، صحبت درباره واکنش رایج نسبت به بحران زیست محیطی جهانی ناممکن خواهد بود. هرچند این نظریه تا حدی درست است، ولی باید گفت که هر نظام کارکردی از قدرتی برابر با دیگر نظام‌ها برخوردار نیست و طریقه رمزگذاری جهان به وسیله یک نظام کارکردی نیز با دیگر نظام‌ها بی‌ارتباط نیست. لازم نیست که حتماً مارکسیست باشیم تا دریابیم که اقتصاد بیشترین قدرت را در تعیین مسیر جوامع مدرن داراست و به نظامی بدل شده که دیگر نظام‌های کارکردی باید خود را با آن وفق دهند و همین نظام است که تعریف مشکلات و اهداف کلی جامعه را بر عهده دارد. علم اقتصاد چنان امپریالیستی است که دیگر «نظام‌ها» برای حفظ استقلال خود درگیر مبارزه‌اند.^۲ اقتصاد نه تنها نافذترین و معتبرترین علوم انسانی است بلکه بیشتر از همه آن‌ها برپایه صور تفکر دکارتی بنا نهاده شده است. اقتصاد در آرای هابز، لاک و آدام اسمیت برای حصول مفهومی فیزیکی از جامعه ریشه دارد، که اقتصاددانان نئوکلاسیک یا ماژرنالیست‌ها، یعنی چوئتز، والزاس و منگو، در آخر قرن نوزدهم این طرح را دنبال کردند.^۳ اقتصاد رایج قرن بیستم نیز شدیداً بر این سنت مبتنی

است. همان‌طور که هابز عقیده داشت، اقتصاد به عنوان جسمی مکانیکی باز نمود می‌شود که در آن پول، یعنی همان خون، مواد غذایی را میان بخش‌ها و اجزای گوناگون دستگاه توزیع می‌کند. کل باید به اجزایش، یعنی عوامل اقتصادی، تجزیه گردد و در حدود مربوط به اجزا تشریح شود، یعنی رضایت آن‌ها را به حداکثر و ناراضایی‌شان را به حداقل برساند. بنابراین، ما با مدلی از یک نظام دارای قوانین ریاضی‌گونه مواجه‌ایم که می‌تواند با استفاده از شمار معدودی فرضیه درباره اجزای بنیادین دستگاه، پیشگویی کارکرد کل دستگاه و تأثیرات هر مداخله‌ای در دستگاه را ممکن گرداند.

تا همین اواخر اقتصاد رایج عملاً نسبت به زیست‌محیط بی‌تفاوت بود. در حالی که هابز، بینان‌گذار اقتصاد مدرن، پیکر اجتماعی را وابسته و نیازمند به محصولات زمین می‌دانست، و فیزیوکرات‌های فرانسه این نظر را پذیرفتند، اسمیت نظریه کار - ارزش لاک را توسعه داد و نقش زمین در ایجاد ثروت ملل را تقریباً نادیده گرفت. ماژرینالیست‌ها به اولویت‌ها و مبادلات ذهنی درون بازار ارزش زیادی دادند. همان‌طور که دیترو و رولف - پیتر زیفرل گفته‌اند، با این تحول، «نظریه اقتصادی چنان جزئی‌نگر و ابزارمند شده بود که واقعیت اقتصادی، سازنده پیشرفت صنعتی و مستقل از محدودیت‌های طبیعی و ضرورت‌آبی پایان به نظر می‌رسید». ^۴ این نظر هنوز هم در میان اقتصاددانان رایج است. رابرت سالو استاد دانشگاه ام. آی. تی و برنده جایزه نوبل ۱۹۸۷ گفت: «جهان می‌تواند، در عمل، بدون ذخایر طبیعی سرنگند، پس اتمام ذخایر فقط یک رخداد است، نه یک فاجعه». ^۵ با این همه، برخی اقتصاددانان معروف با هیاهو درباره انهدام زیست‌محیطی سخن می‌گویند و اقتصاد زیست‌محیطی به یکی از روبه‌رشدترین حیطه‌های علم اقتصاد بدل گردیده است. ^۶ ولی برخی از این تلاش‌ها وقف به حداقل رساندن دلمشغولی‌های زیست‌محیطی شده است. پرفسور ویلیام دنورد هاوز استاد

دانشگاه ییل در مجله اکونومیست نوشت که ویرانی زیست محیطی، موضوعی کم‌اهمیت است:

گرمای گلخانه‌ای بر تولید ملی آمریکا تأثیر کمی دارد. نزدیک به ۳ درصد از محصول ناخالص ملی از بخش‌های حساس به آب و هوا مثل کشاورزی و جنگلداری ناشی می‌شود. ۱۰ درصد از بخش‌هایی ناشی می‌شود که حساسیت کمی دارند، مثل انرژی، نظام‌های آبی، املاک و مستغلات. ۸۷ درصد دیگر، که بیشترین خدمات را شامل می‌شود، از بخش‌هایی حاصل می‌گردد که بسیار کم تحت تأثیر تغییر آب و هوا هستند... در مجموع تأثیرات تغییر آب و هوا بر کشورهای پیشرفته اندک است، تقریباً کمتر از ۱ درصد درآمد ملی در طول نیم قرن آینده.^۷

بقیه اقتصاددانان کمتر خوش بین هستند. در گزارش کمیسیون جهانی زیست محیط و توسعه به نام آتیه مشترک ما، که زیر نظر گرو برونتلند تنظیم شده، به مفهوم «توسعه پایدار» اهمیتی محوری داده شد، و بنابراین اقتصاددانان کوشیده‌اند تا اقتصاد نئوکلاسیک را به نحوی باز تنظیم و قابل استفاده سازند که طرق توسعه پایدار اقتصادی را توصیف کند. نمونه‌ای از این کوشش، گزارش دیوید پیرس و دیگر اعضای «کنفرانس زیست محیطی مرکز اقتصادی لندن» است به نام طرح یک اقتصاد طرفدار زیست محیط.^۸

بنابر این گزارش، هدف اقتصاد زیست محیطی توجه زیاد به زیست محیط طبیعی، مصنوعی و فرهنگی، در دوره‌های کوتاه مدت، میان مدت و درازمدت، و حصول برابری درون‌نسلی و بین‌نسلی، هم درون کشورها و هم میان کشورهای غنی و فقیر است. به این منظور، میان رشد اقتصادی (محصول ناخالص ملی واقعی

سرانه فزاینده) که معیار سنتی اولویت اقتصادی است، و توسعه اقتصادی، که معنای گسترده‌تری را شامل می‌شود، تفاوت قائل شدند. یعنی نه تنها «مطلوبیت» مورد نظر افراد محاسبه شد بلکه همچنین آزادی‌ها (آزادی از جهل، فقر و فلاکت) و حرمت نفس و عزت نفس مردم نیز در نظر گرفته شد. ارزیابی کوشش‌های مستقیم و غیرمستقیم برای حفظ زیست‌محیط‌های طبیعی و مصنوعی به معیارهایی درباره ثروت و به ویژه ذخیره سرمایه طبیعی نیازمند است که بتواند اولویت‌های اقتصادی را به درستی برآورد کند. توسعه اقتصادی پایدار به حفظ ذخیره سرمایه طبیعی یک کشور آن هم بدون مصرف ذخیره دیگر کشورها نیازمند است. ثبات ارزش اقتصادی ذخیره سرمایه طبیعی به درک این امر یاری می‌رساند. قضاوت درباره توسعه اقتصادی پایدار نیازمند شیوه‌هایی برای ارزیابی ذخایر سرمایه طبیعی، کنترل این ذخایر و طرح‌های پس‌انداز سرمایه است. پس ضروری است که دریابیم چگونه شرایطی را فراهم آوریم که در آن مردم بهترین تصمیمات، یعنی تصمیماتی را که به توسعه اقتصادی پایدار یاری می‌رسانند، اتخاذ کنند.

می‌گویند که بهترین راه برآورد ارزش زیست‌محیط، ارزش‌گذاری پولی بر آن است، یعنی درک این‌که مردم به چه قیمتی حاضرند آن را حفظ کنند. با این‌که پذیرفته شده که برخی چیزها مثل زندگی انسانی را نمی‌توان به این طریق ارزش‌گذاری کرد، ولی می‌گویند که جز در چنین موارد نادری، اشتیاق برای پرداخت پول معیاری برای میزان علاقه مردم به زیست‌محیط به شمار می‌رود. این بدان معنا نیست که بگوییم ارزش چیزی مگر اولیتی ذهنی نیست. پیرس و همکارانش تأیید کردند که ارزش اقتصادی کل تشکیل شده است از ارزش‌های مصرف‌کننده، ارزش‌های انتخابی و ارزش‌های ذاتی یا وجودی، یعنی «ارزشی که در چیزی وجود دارد» ولی در نظر مردم به صورت ارزشی بی‌مصرف پنداشته می‌شود.^۹ ارزش تخمینی در اصطلاحات پولی مقایسه میان منافع متفاوت را ممکن

می‌گرداند و این مزیت را دارد که در اصطلاحات رأی‌دهندگان، سیاستمداران و خادمان مدنی بیان می‌شود و به تکنیک‌های تحلیل هزینه-فایده اجازه می‌دهد تا مزایا و مضار تصمیمات را بسنجند. برای تخمین ارزش پولی می‌توان تکنیک‌های متنوعی را به کار برد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از «روش ارزش‌گذاری مشروط» که از مردم سؤال می‌کند چه قیمتی را حاضرند برای حصول فایده پردازند و یا این‌که چه تاوانی را برای تحمّل هزینه می‌توانند بپذیرند. باید یک نظام حسابداری داشت که به گونه‌ای مؤثر زیست‌محیط را کنترل کند و صورت ذخایر موجود در هر زمان را ارائه نماید و نشان دهد که از ذخایر چه استفاده‌هایی می‌شود و سازگاری حساب‌های پس‌انداز و جاری را تضمین کند و به دست آوردن تراز هر سال را از تراز سال قبل همراه با حساب‌های جاری آن سال ممکن سازد. پیرس و همکارانش از میان این طرق، حسابداری پولی را به جای حسابداری فیزیکی توصیه می‌کنند.

بدیهی است که مجموعه طرح‌ها و برنامه‌های دولت‌ها باید با واقعیات جامعه منطبق باشند، و اگر هدف اصلی جامعه توسعه پایدار است، پس باید که در ارزیابی‌ها زیست‌محیط را نیز در نظر گرفت. گرچه در بخش خصوصی، طرح‌ها مطابق دیدگاه‌های سهامداران تنظیم می‌شوند. اقتصاددانان زیست‌محیط‌گرا، مثل پیرس و همکارانش، عموماً عقیده دارند که اختلاف بین تمایلات عمومی و خصوصی می‌تواند از طریق نظارت به حداقل برسد، و مؤثرترین شیوه نظارت را پاداش دادن به تمایلات خصوصی مشارکت‌کننده در تمایلات عمومی می‌دانند. اقتصاددانان چنان توجه زیادی به قدرت مکانیسم بازار برای حصول بهترین توزیع ذخایر دارند که گاهی جامعه را به خصوصی‌سازی دارایی عمومی برای تضمین حفاظت مناسب ذخایر دعوت می‌کنند.^{۱۴} از آنجا که عملکرد آزادانه بازار به قیمت‌هایی منجر می‌شود که هزینه‌های اجتماعی واقعی تولید و مصرف را منعکس

نمی‌کنند، لذا این امر باید اصلاح شود. برای مثال، بازارها می‌توانند که آلوده‌کنندگان را خواه با وضع استانداردها، جریمه‌ها یا مالیات‌ها بر محصولات آلوده‌کننده، یا با انتشار پروانه مجوز آلودگی محدود که قابل داد و ستد باشد، مقید کنند.^{۱۱} می‌توان بر کاربرد کربن مالیات بست تا سرمایه‌داران مجبور شوند که تولید دی‌اکسید کربن را تقلیل دهند، همچنین می‌توان بر ذخایر تجدیدنشدنی یا ذخایری که تجدید آن‌ها دشوار است (مثل الوار چوب) مالیات بست، زیرا نسل‌های آتی نمی‌توانند در بازارهای فعلی پیشنهاد مناقصه بدهند و یا غرامت فقدان این ذخایر را بپردازند.

زیست محیط‌گرایی نو اقتصاددانان و دانشمندان علوم سیاسی بسیار مؤثر بوده است. ایده «توسعه پایدار» و معیارهای تعیین‌شده توسط اقتصاددانان از طرف سازمان‌های تجاری و دولت‌ها با استقبال مواجه شده است. ولی در عمل، پیشنهادهای رایج برای حل بحران زیست‌محیطی به شکست انجامیده است.^{۱۲} به ویژه معلوم شده که استفاده از بازار از طریق انتشار مجوز تولید آلودگی قابل داد و ستد، یعنی حقوق قابل داد و ستد برای استخراج ذخایر و جریمه‌های آلودگی و استخراج ذخایر، به هیچ کاهش مهمی در آلودگی یا تقلیل میزان استخراج ذخایر معدنی و کاهش ویرانی ذخایر منجر نشده است.^{۱۳} نظارت بر استخراج‌ها و بهره‌برداری‌های مجاز نیز در کاهش آلودگی جهانی چندان مؤثر نبوده است.^{۱۴} تنها قانونی که تأثیر خوبی داشته ممنوعیت مطلق بهره‌برداری از برخی گونه‌های حیوانی برای استفاده یا تولید انواع مخصوصی از کالاها بوده است. بیشتر پیشرفت‌های حاصل از طریق عمل مستقیم ایجاد شده است.

شکست چنین معیارهایی محدودیت‌ها و نواقص بازار را به عنوان وسیله‌ای برای تنظیم اقتصاد، جدا از فعالیت اجتماعی و سیاسی، نشان می‌دهد. گفتار نورد هاوس برخی دلایل این غفلت را می‌نمایاند. بی‌اهمیتی اثر گلخانه‌ای به دلیل اهمیت ناچیز کشاورزی در اقتصاد است، و اگر هوای قابل تنفس از میان برود مهم

نیست، زیرا اثر هوای قابل تنفس در اقتصاد صفر درصد است. دلیل دیگر رالارنس سامرز، اقتصاددان بانک جهانی، بیان کرد و گفت که بهترین سیاست آن است که مناطق زندگی مردم فقیر را آلوده بسازیم، زیرا در این نواحی دستمزدها پایین تر هستند و بنابراین هزینه های ناشی از مرگ و بیماری کمتر خواهند بود. علاوه بر این امر، کشورهای افریقایی آلودگی پایینی دارند، زیرا هوای تمیزی دارند که ضایعات را جذب نمی کند.^{۱۵} واقعی پنداشتن مدل های انتزاعی مبادلات بازار، اقتصاددانان را به این فرض رهنمون می شود که «اگر پول می تواند در تمایلات گوناگون به کار افتد، برخی کالاها نیز می تواند چنین باشند، و اگر ترازهای پولی بتوانند همیشه در تمایلات گوناگون رشد کنند، پس محصول ناخالص ملی، خوکها و خودروها و آرایشگران نیز می توانند چنین باشند».^{۱۶} این مطلب در نظر اقتصاددانان، حتی آنهایی که محدودیت های زیست محیطی را نیز در نظر می گیرند، از بدیهیات به شمار می رود. آینده را در نظر می گیرند ولی وضعیت های آینده را به حساب نمی آورند، زیرا فقط در قالب مبادلات و ارزیابی های پولی فکر می کنند. خلاصه باید گفت که رهیافت رایج از «تب و ارگی کالا» در رنج است. مارکس شدیداً با همین مطلب درگیر بود.

مارکسیسم و بحران زیست محیطی

از دیدگاه مارکسیستی، اقتصاد زیست محیطی می کوشد تا مشکلات زیست محیطی را از طریق بسط اصول شیوه تولید حل کند، در حالی که همین تولید مسئول بحران زیست محیطی جهانی است.^{۱۷} به نظر مارکس، نظام حاکم بر جهان، سرمایه داری و بتواترگی کالا است، یعنی ارزیابی چیزها با ارزش پولی یا ارزش مبادله آن ها، و حتی اقتصاددانان زیست محیط گرانیز این طرز تفکر را دنبال می کنند. کالاپنداشتن چیزها

است که رابطه طبیعت و مردم را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد و سپس مردم را از فهم یا کنترل نظام، که بخشی از آن به شمار می‌روند، باز می‌دارد. کالاپنداشتن چیزها است که شرایط طبیعی برای خلاقیت انسانی را به دارایی خصوصی و سرمایه بدل می‌کند و استعداد خلاق مردم را به قدرت کار قابل خرید و فروش در بازار تقلیل می‌دهد. تفکر در حیطه پول، روابط قدرت در جامعه، تحقیر طبیعت و مردم، فقدان عقلانیت و نظامی که کالاها را نه برای استفاده بلکه برای عایدشدن سود تولید می‌کند، و پویایی‌گریزناپذیر نظام اقتصادی‌یی که در آن مؤسسات تجاری در حال تنازع بقا باید همیشه به بهبود تکنولوژی و سوء استفاده از طبیعت و مبارزه برای بازارهای نو بپردازند، همگی به ناپایداری روزافزون جامعه‌ای می‌انجامد که در آن میان اجزای مؤلفه روابط نابرابری وجود دارد و برابری تولید و مصرف را تضمین نمی‌کند. تنها زمانی می‌توانیم دریابیم که نظام سرمایه‌داری تا چه اندازه از نظر زیست‌محیطی ویرانگر است که بفهمیم وقتی صور سرمایه‌داری به جوامع سنتی مبتنی بر حالت تولید ثابت رسوخ می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد. برای مثال در گینه نو دگونگ‌ها (dugong)، که اکنون در قایق‌های موتوری به وسیله مردمی صید می‌شوند که آرزوهای نامحدودی دارند و صید خود را در بازار سیری‌ناپذیری می‌فروشند، رو به انقراض اند. مارکس تأثیر سرمایه‌داری را چنین خلاصه کرد:

به محض این‌که تولید بر پایه سرمایه استوار شد از یک طرف صنعت مندی جهانی را می‌آفریند - یعنی کار مازاد، کار ارزش‌آفرین - و از طرف دیگر نظامی را می‌آفریند که از قابلیت‌های طبیعی و بشری سوء استفاده می‌کند. در این نظام هیچ چیز خارج از چرخه تولید و مبادله اجتماعی مشروع و با ارزش نیست. پس سرمایه جامعه بورژوا را ایجاد می‌کند و تصرف طبیعت را تعهد اعضای جامعه می‌داند.... برای اولین بار طبیعت به ابژه بشریت بدل می‌شود، یعنی به ماده‌ای کاربردی و

بدون ارزشی فی نفسه، و کشف نظری قوانین خودمختار طبیعت فقط نیرنگی پنداشته می شود که باید تحت سلطه نیازهای بشری درآید، خواه به عنوان ابزار مصرف یا ابزار تولید. سرمایه مطابق این تمایل در ماورای حدود و علایق ملی و احترام و تقدیس طبیعت، و تمام سنت ها و نیازهای فعلی و شیوه های قدیمی زندگی به کار می افتد. سرمایه همه این امور را نابود و دگرگون می کند، و تمام محدودیت هایی را که در توسعه نیروهای تولید و بهره برداری و تبادل نیروهای طبیعی و ذهنی وقفه ای می اندازد، در هم می کوبد.^{۱۸}

مارکسیسم رهیافت هگلی به بحران زیست محیطی را نشان می دهد. مارکسیست ها علاقه مندند تا نشان دهند که آنچه توسط ایدئولوگ های سرمایه داری، افرادی که تحت سلطه تفکر دکارتی هستند، به عنوان نظام طبیعی معرفی می شود، نظام فرهنگی - اجتماعی غیر طبیعی است که در زمان و مکان ویژه ای ایجاد شد. به نظر مارکسیست ها، علم دکارتی فی نفسه یک فرآورده تاریخی این نظام فرهنگی - اجتماعی است.^{۱۹} این نظام فرهنگی - اجتماعی که اکنون بر جهان حاکم است، ذاتاً غیر عقلانی است و به تضعیف هستی خودش متمایل است. بنابراین شرایط برای هموار ساختن راه برای ایجاد یک نظام فرهنگی - اجتماعی عقلانی تر مهیا است، نظامی که در آن مردم، با عمل مطابق مقولاتی که هستی اجتماعی آن ها را بنلی نهد، قادر خواهند بود تا استعداد خلاق بشریت را به جای سرکوب کردن، متحقق سازند. در حالی که هگل گرایی در تفکر مارکسیستی باعث شد که پویایی مستقل طبیعت دست کم گرفته شود، «ماتریالیسم» مارکس تا حدی این هگل گرایی را جبران کرده و توسعه یک جریان زیست محیطی قدرتمند را درون سنت مارکسیسم تسهیل کرده است.^{۲۰}

مارکس و انگلس گاه و بی گاه به موضوعات زیست محیطی توجه کرده اند و

پایه‌های زیست‌محیط‌گرایی مارکسیستی نظام‌مند در زمان حیات مارکس بنا نهاده شد، یعنی هنگامی که یک سوسیالیست اوکراینی، سرگی پودولینسکی، کوشید تا نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش مازاد را به صورت تصرف انرژی قابل استفاده بازتنظیم کند.^{۲۱} وی با توجه به انرژی، دامنهٔ استثمار دهقانان را آشکار کرد و محدودیت‌های توسعهٔ اقتصادی را نشان داد. در نتیجه انرژی‌گرایی به مؤلفه مهمی در مارکسیسم بدل شد، به ویژه در روسیه یعنی جایی که انرژی‌گرایی توسط بوگدانف، که هدف اصلی لنین در کتاب ماتریالیسم و نقادی تجربی حمله بر اصلاح‌گرایی وی بود، توسعه یافت. کار بوگدانف اصیل، و نمایندهٔ مهمی از سنت مارکسیسم زیست‌محیط‌گرا در تضاد با مارکسیسم - لنینیسم است.

بوگدانف در بازتنظیم مارکسیسم از طریق انرژی‌تیک نه تنها محدودیت‌های زیست‌محیط طبیعی و نیاز به حفظ آن را خاطر نشان کرد^{۲۲}، بلکه از این فرض مارکس که روابط مالی تنها پایه‌های روابط قدرت هستند، انتقاد کرد و کار مارکس را در تجزیهٔ تشکل‌های اجتماعی - اقتصادی به پایه‌ها و ابرساختارها رد کرد. به نظر بوگدانف، مهم نیست که اموال در اختیار چه کسی باشد بلکه مهم آن است که چه کسی تولید را سازماندهی می‌کند، پس تاهنگامی که مردم فعالیت‌های تولیدی خود را سازماندهی نکنند، سرکوب خواهند شد. وی گفت که باید فرهنگی که طبقهٔ کارگر را به ابزار تولید تقلیل داده است، با خلق یک فرهنگ پرولتاریایی نو جایگزین ساخت. در چنین فرهنگی مردم می‌توانند زندگی خود را کنترل کنند. این امر نیازمند توسعهٔ یک علم نوپرولتاریایی است، علمی که بر دوئیت میان ذهن و ماده، ایدئالیسم و ماتریالیسم، که در نظام سرمایه‌داری به صورت تقسیم کار میان سازمان‌دهندگان و کارگران مجسم می‌شود، فائق آید. وی اساس این علم نو را در اثر سه جلدی‌اش به نام تکتولوژی^{۲۳} (*Tektology*)، که در زندگینامه‌اش از آن به عنوان «مطالعهٔ عمومی دربارهٔ صور و قوانین سازماندهی همهٔ مولفه‌های طبیعت و عمل و

تفکر» یاد می‌کند، مطرح کرد.^{۲۴} وی با این کار، نسخهٔ بهتری از نظریهٔ نظام‌های عمومی، و نیز نسخه‌ای ابتدایی از نظریهٔ فرمانیک (سیبرنتیک) را ارائه نمود.^{۲۵} بوگدانف پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ یک دانشگاه پرولتاریایی تأسیس کرد و در جنبش | *Proletkult* فرهنگ پرولتاریا، که خود الهام‌بخش آن بود، نقش عمده‌ای ایفا کرد. این جنبش کوشید تا فرهنگ نوی برای طبقه کارگر بیافریند که به خلق سوسیالیسم اصیل بیانجامد.^{۲۶} گرچه این جنبش نیز مثل جنبش دیگری که با الهام از *Proletkult* به تأسیس دموکراسی صنعتی علاقه‌مند شده بود، توسط لنین برچیده شد، ولی وزیر آموزش و پرورش (یا روشنگری) یعنی لوناچارسکی، شدیداً تحت تأثیر بوگدانف بود و کوشش برای خلق فهم نوی از طبیعت و انسانیت را که مناسب جامعهٔ بی طبقه باشد، تشویق کرد.

ادارهٔ آموزش و پرورش مسئول حفاظت محیط زیست نیز بود و در دههٔ ۱۹۲۰ لوناچارسکی توسعهٔ یک جنبش زیست‌محیطی نیرومند و پیشرفت علم بوم‌شناسی را مورد حمایت قرار داد. مهم‌ترین بوم‌شناس، استانچینسکی بود. او اولین فردی بود که جریان‌های انرژی در اکوسیستم‌ها را ردیابی کرد و فرمول ریاضی تبادلات انرژی میان «رده‌های تروفیک» را ارائه کرد، و نشان داد که چگونه «هتروتروف‌ها» یعنی ارگانیسم‌هایی که با مصرف «اتوتروف‌ها»، یعنی ارگانیسم‌هایی که انرژی خود را مستقیماً از خورشید به دست می‌آورند، به زندگی ادامه می‌دهند؛ فقط از نسبت اندکی از انرژی جاندار دیگر استفاده می‌کنند و با جزئی از مادهٔ زیستی خود بقا می‌یابند. وی گفت که انسان‌ها می‌توانند با مطالعهٔ جریان‌های انرژی در یک ردهٔ کلی از *biocenoses* (اجتماعاتی از ارگانیسم‌ها)، قابلیت‌های تولیدی این اجتماعات طبیعی را دریابند و فعالیت اقتصادی خود را مطابق با آن‌ها بنانهند. او برنامهٔ تحقیقاتی خود را کمکی به حفاظت از زمین‌های زراعی زیرکشت می‌دانست و معتقد بود می‌توان بدین طریق بر نیاز استفاده از سموم دفع آفات مضر

فائق آمد. در اولین کنگرهٔ روسی حفظ طبیعت در سپتامبر ۱۹۲۹، استانچینسکی نقش بسیار مهمی ایفا کرد و گفت که بوم‌شناسان باید در تنظیم نقشهٔ پنج ساله نقش اصلی را بر عهده‌گیرند تا سازمان‌های حفاظت زیست محیطی بتوانند اهداف نقشه و تحقق این اهداف را دنبال کنند. او گفت که اگر تمدن به تخریب توازن اجتماعات طبیعی ادامه دهد، عاقبت خودش را نیز نابود می‌کند. کنگره استدلال‌های وی را پذیرفت و بیانیه زیر را تصویب کرد:

فعالیت اقتصادی بشر همیشه با صورتی از بهره‌برداری از منابع طبیعی همراه است.... فقط پس از مطالعهٔ دقیق زیست محیطی و برآورد قابلیت‌های تولیدی طبیعت و حفاظت، توسعه و غنی‌سازی طبیعت است که می‌توان درجه و میزان رشد اقتصادی را به نحو شایسته‌ای معین کرد. این تمام چیزی است که حفاظت زیست محیطی به آن می‌پردازد.^{۲۷}

تحولات روشنفکرانهٔ ملهم از بوگدانف و شاگردان وی همگی در شوروی نابود شدند (غیر از استثناهای محتمل دربارهٔ ایده‌های بوگدانف در مورد مدیریت).^{۲۸} ولی آرای بوگدانف هنوز مهم و باارزش است.

مارکسیست‌های غربی گاه و بی‌گاه به زیست محیطی توجه کرده‌اند. هر چند مخالفت فلاسفه مکتب فرانکفورت با عقلانیت ابزاری توسط هربرت مارکوزه به نقادی نحوهٔ برخورد رایج با زیست محیطی بدل شد، ولی این تحول سطحی ماند.^{۲۹} در دههٔ ۱۹۷۰ برخی مارکسیست‌ها به ویژه ریچارد انگلاند و باری بلوستون در امریکا و آندره گوزر در فرانسه توجه ویژه‌ای به زیست محیطی مبذول داشتند.^{۳۰} ریچارد انگلاند و باری بلوستون، در یکی از خلاصه‌ترین و بهترین تحلیل‌های مارکسیستی از بحران زیست محیطی، دربارهٔ عدم امکان حل مشکلات به وسیلهٔ

رهیافت متداولی، یعنی «درونی کردن بیرونی‌ها»، مالیات بستن بر آلودگی بحث کردند.^{۳۱} زیرا چنان رهیافتی تضاد اجتماعی میان نظام فعلی و اصلاح مالیاتی را نادیده می‌انگارد و از ابعاد جهانی بحران زیست‌محیطی غفلت می‌کند و واقعیت‌های سیاسی جامعه سرمایه‌دار و برخی حقایق بوم‌شناختی تولید و مصرف نظام سرمایه‌داری را که مستقیماً در بحران بوم‌شناختی نقش دارد، نادیده می‌گیرد. این تضاد اجتماعی اریثه‌افزایی می‌شود که از انحطاط زیست‌محیطی رنج خواهند برد و هزینه حفاظت از آن را متحمل خواهند شد. فقرا از آلودگی در محل کار و زندگی و محل‌گذران تعطیلات، بیشترین آسیب را خواهند دید. زیرا فقرا در زیست‌محیط‌های آلوده کار می‌کنند. در انتخاب محل زندگی مناسب ناتوان هستند و حتی نمی‌توانند برای گذراندن تعطیلات از این مکان‌های آلوده خارج شوند. انگلاند و بلوستون پیش‌بینی کردند مالیات‌هایی که این واقعیات را نادیده می‌گیرند، بار سنگین هزینه بهبود زیست‌محیط ثروتمندان را بر دوش فقرا خواهند نهاد. این پیش‌گویی‌ها به وقوع پیوسته‌اند.^{۳۲} آنچه نادیده گرفته شده ابعاد جهانی بحران زیست‌محیطی است که اخیراً به آن توجه شده است. تأثیر نظارت دولت در کشورهای ثروتمند، انتقال صنایع آلوده‌کننده به جهان سوم بوده است. آلودگی صادر شده است. بزرگ‌ترین مشکل آن است که کشورهای جهان سوم عملاً مجبور شده‌اند که زیست‌محیط‌های خود را به خاطر منفعت کشورهای مرفه جهان اول ویران سازند. کشورهای جهان سوم ذخایر معدنی خود را به قیمت‌های بسیار پایین صادر می‌کنند، درختان جنگلی خود را قطع می‌کنند و برای بقا در این تنازع اقتصادی و توسعه در یک نظام جهانی دارای روابط نابرابر قدرت، بیش از حد از زمین‌های‌شان بهره‌برداری می‌کنند. اکنون موقعیت بسیار بدتر از زمان انگلاند و بلوستون است. در اثر قروض جهان سوم، نابرابری‌های بین ملل بسیار بیشتر شده، صادرات کشورهای جهان سوم بی‌ارزش شده و سوءاستفاده و ویرانی

زیست محیطی در جهان سوم به نحو گسترده‌ای افزایش یافته است.^{۳۳} بهبود اندکی کیفیت زیست محیطی ملل مرفه جهان اول وقتی با ویرانی زیست محیطی انبوه در جهان سوم سنجیده شود، بی اهمیت جلوه می‌کند.^{۳۴}

مهم‌ترین نکته آن است که تضادهای اجتماعی تأثیرات جانبی تصادفی فعالیت اقتصادی نیستند، بلکه این تضادها بخش اجتناب‌ناپذیر گسترش اقتصاد سرمایه‌داری هستند. اقتصاد سرمایه‌داری نمی‌تواند ایستاباشد. پایه کل اقتصاد رشد مادی است، یعنی آن‌که در درازمدت، حتی اگر مواد به نحو بهتری فرآوری شوند، ذخایر تحلیل خواهند رفت و آلودگی بی‌وقفه افزایش خواهد یافت. انگلاند و بلوستون گفته‌اند،

اقتصاد بازار خصوصی بر کار شاق استوار است: برای رفع بیکاری انبوه، میزان‌های بالاتری از مصرف باید ایجاد گردد و حتی سرمایه‌گذاری‌ها باید بیشتر شود. مشکل زیست محیطی آن است که نیاز فعلی برای افزایش محصول ناخالص ملی نهایتاً در آینده به تحلیل سریع‌تر منابع احیانشدنی و آلودگی بیشتر خواهد انجامید.^{۳۵}

جیمز آکانز، سردبیر مجله سرمایه‌داری، طبیعت، سوسیالیسم، این امر را دو مین تناقض سرمایه‌داری نامیده است.^{۳۶} جدا از این امر، نحوه رقابت درون نظام سرمایه‌داری به ضایعات بیشتری می‌انجامد. تمایل مؤسسات تجاری نه به ساخت تولیدات با دوام بلکه به ایجاد تولیداتی است که به زودی فرسوده می‌شوند. پس شرکت‌های تجاری افزایش مصرف فردی را ترویج می‌کنند. تبلیغات انبوه، جامعه ذره‌ای مصرف‌کنندگانی را می‌آفریند که همیشه دنبال آخرین تولیدات هستند. یک نتیجه این موضوع، ظهور خودروی شخصی در حمل و نقل عمومی است که از دیدگاه

زیست محیطی به صرفه نیست. از ۱۹۷۳ تبلیغات چنان توسعه‌ای یافته که مردم به جای محصولات به مصرف نمادها می‌پردازند. بنابراین آنان سیری ناپذیر هستند. این نظام خودگسترده که با وجود تفاوت‌های زیاد در قدرت افراد، دولت‌ها، سازمان‌ها و مناطق، کره زمین را در بر گرفته است عملاً عقلانیت زیست محیطی را ناممکن می‌کند.

زیست محیط گرایی مارکسیستی نشان می‌دهد که حل مشکلات زیست محیطی با پیشنهاد های اقتصاددانان زیست محیط گرا ممکن نیست. مارکسیست‌ها دشواری‌هایی را آشکار می‌کنند که دولت در اتخاذ نقش فعال تری به جای اداره بازار با آنها روبه رو است. حتی در قوی ترین ملل نواحی مرکزی اقتصاد جهانی، دولت‌ها از بحرانی به بحران بعدی در می‌غلتنند، و می‌کوشند با ابزار بسیار محدود اقتصادهایی را کنترل کنند که روز به روز بیشتر غیر قابل کنترل می‌شوند. همان‌طور که آر. جی. جانستون وضعیت کنونی و استلزامات زیست محیط را خلاصه کرده است:

برخی تمایلات در پی تضعیف دولت قدرتمند هستند، و مصلحت کوتاه مدت را به کار می‌گیرند تا تعهدات درازمدت را رد کنند، رهبران سیاسی در برابر پیشنهاد های متضاد و براهین متناقض طفره می‌روند، مرجعیت قانون گذاری توسط برخی منافع ویژه تضعیف می‌شود، شهروندان هنگامی که با قدرت دولتِ نوسئسه تجاری (نئوکورپوراتیو) مواجه می‌شوند ناتوان به نظر می‌رسند، فقدان اطلاعات ضروری برای مقابله با این قدرت و تکثر گرایی به مصلحه می‌انجامد، ولی هراس از کمبود به درگیری می‌انجامد و در چنین شرایطی فقط قدرتمندان خشنود می‌شوند. به بیان دیگر، دولت لیبرال - دموکراتیک شدیداً به حل مشکلات معطوف است ولی فاجعه زیست محیطی بالقوه‌ای که زمین را تهدید می‌کند به راه حلی محتاج است که دولت‌ها از ارائه آن ناتوان هستند.^{۳۷}

در نواحی حاشیه‌ای اقتصاد جهانی، فعالیت مؤثر سیاسی حتی بسیار دشوار تر است. بیشتر این کشورها، که اکثر جنگل‌های استوایی جهان را در اختیار دارند، با قروض خارجی انبوه و رابطه مبادله تجاری رو به کاهش درگیر هستند. این کشورها از نظر سیاسی و اقتصادی توسط ملل قدرتمندتر و مؤسسات تجاری فراملی اداره می‌گردند و نهادهای شان چنان ضعیف و عامه جمعیت شان آن قدر آموزش نیافته و از نظر اجتماعی متلاشی هستند که نمی‌توانند در برابر نفوذ بیگانگان مقاومت کنند. این امر نتیجه اجتناب‌ناپذیر جریان‌های متفاوت انرژی در نواحی مرکزی اقتصاد و مؤسسات تجاری فراملی از یک طرف، و اقتصادهای حاشیه‌ای و نهادهای شان از طرف دیگر است. فرامین اقتصادی و سیاسی رایج در نواحی حاشیه‌ای، توسعه ناپایدار را ناممکن می‌سازند. ولی تا زمانی که نواحی حاشیه‌ای اقتصاد جهانی در حل مشکلات خود ناتوان باشند، مشکلات زیست محیطی جهانی نیز لاینحل خواهند ماند. جانستون گفته است: «از آن جا که جهان سوم ... جز بخشی از یک نظام فراگیر توسعه ناموزون نیست، اگر ... [توسعه پایدار] در جهان سوم تحقق نیابد توسعه پایدار جهانی نیز حاصل نخواهد شد»^{۳۸} جانستون از مطالعه خود درباره روابط میان طبیعت، اقتصاد و دولت نتیجه گرفت که پایداری از نظر سیاسی قابل حصول نیست، زیرا حالت سرمایه‌داری تولید شیوع دارد.

مشکلات زیست محیطی پی‌آمدهای توسعه رایج تولید در جهان امروز است، و حل این مشکلات دشوار است، زیرا نهادهای مورد نیاز برای بسیج فعالیت عمومی نیز همان تمایلات سرمایه‌داری را ترویج می‌کنند.^{۳۹}

استفن بانکر، که احتمالاً به نحو غیرمستقیم تحت تأثیر بوگدانف است، کوشیده تا نظریه‌های مربوط به نظام جهانی سرمایه‌داری، نظریه‌هایی درباره چگونگی

عملکرد دولت‌ها در این نظام، را از طریق انرژی‌تیک بازتنظیم کند و بدین ترتیب موضوعات مطرح شده توسط مارکسیست‌های بوم‌شناس رادر معرض توجه افکار قرار داده‌است.^{۴۰} وی عقیده دارد که تحلیل‌های مارکسیستی متداول از بازتولید حالات تولید و رابطه میان اقتصادهای منطقه‌ای و جهانی را باید اصلاح کرد تا وابستگی‌های متقابل بوم‌شناختی میان اقتصادهای تولیدی و استخراجی معلوم شود و تأثیرات این روابط بر اکوسیستم‌های طبیعی آشکار گردد. وی با بازتنظیم نظریه مارکسیستی از طریق انرژی‌تیک، نشان داده که چگونه سرازیر شدن روزافزون جریان‌های انرژی و ماده به جوامع تولیدی سبب تسهیل جایگزینی انرژی‌های انسانی به جای انرژی‌های غیرانسانی شده و پیچیدگی و قدرت این جوامع را افزایش داده و متعاقباً جریان‌های انرژی در جوامع حاشیه‌ای کاهش یافته و آن‌ها را ساده و قدرت‌شان را کم کرده‌است. جریان‌های متزاید انرژی در مراکز تولیدی به افزایش در مقیاس پیچیدگی و هماهنگی فعالیت‌های انسانی و تقسیم بیشتر کار و توسعه حیطه‌های تخصصی اطلاعات منجر گردیده‌است. این امر توسعه نظام‌های پیچیده حمل و نقل و ارتباطات را آسان کرده و ابزاری برای نوآوری تکنولوژیکی و اداری فراهم آورده‌است که این مراکز را قادر می‌سازد تا تکنولوژی‌های خود را تغییر دهند و جایگزین‌هایی برای ذخایر مورد نیاز بیابند. برعکس، اقتصادهای استخراجی انرژی را از دست داده‌اند و از نظر اقتصادی و اجتماعی ساده‌تر، کم‌تنوع‌تر و مقهور تغییرات تقاضای بازار و تکنولوژی‌های نو شده‌اند. تدابیر اتخاذشده در چنین شرایطی به طور کوتاه‌مدت به کار و سرمایه می‌پردازد و چندان علاقه‌ای به بازتولید اجتماعی درازمدت ندارد. برای تجارت نیز منطق استخراج مبنی بر حداکثر سود اتخاذ می‌شود و بهره‌برداری از منابع به حدی می‌رسد که احیای این ذخایر و اجتماعات زیستی و نظام‌های زمینی و آبی را ناممکن می‌سازد. توسعه نهاد‌های دولتی در نواحی حاشیه‌ای و نیمه حاشیه‌ای که مقهور سلطه مراکز

تولیدی اقتصاد جهانی بوده‌اند، فقط شتاب بهره‌برداری ویرانگرانه از این نواحی را افزایش می‌دهد. در چنان اقتصادهای استخراجی، حالات صنعتی تولید به نحوی اجتناب‌ناپذیر ذخایر اساسی‌یی را که به آن‌ها وابسته‌اند تحلیل می‌برند، هرچند این حالات به ایجاد توانایی سازمانی و زیربنایی اجتماعی برای تغییر تکنولوژی و بنابراین یافتن جایگزین‌هایی برای ذخایر تحلیل‌رفته منجر می‌گردند، ولی این فرایند محدود است زیرا هر تکنولوژی نوی به منابع دیگری که ذخیرهٔ محدودی دارند نیازمند است.

راه حل پیشنهادی مارکسیسم برای بحران زیست محیطی جهانی عبارت است از تغییر در حالت تولید حاکم بر دنیا از سرمایه‌داری به سوسیالیسم. حالا این سؤال مطرح می‌شود که سوسیالیسم چیست؟ و آیا سوسیالیسم اصیل امکان‌پذیر است؟ این امر که مارکس حالتی از تولید را ترویج می‌کرد که حتی در سلطه بر طبیعت موفق‌تر بود، بحث‌های قابل توجهی را میان مارکسیست‌ها بر سر لزوم و چگونگی اصلاح آرای مارکس برانگیخته است.^{۴۱} اکنون تقریباً توافقی همگانی میان زیست محیط‌گرایان مارکسیست وجود دارد که سوسیالیسم به معنای اقتصاد برنامه‌ریزی‌شدهٔ متمرکزی نیست که در شوروی وجود داشت، به ویژه که ویرانی زیست محیطی ایجادشده توسط اقتصاد شوروی پس از فروپاشی آن آشکار شد. گرچه هنوز هیچ توافقی بر سر معنای سوسیالیسم وجود ندارد. آندره گوزر و رودلف بهرو، زمانی که مارکسیست بود، صور جایگزینی از سوسیالیسم را پیشنهاد کردند،^{۴۲} ولی پیشنهاد آنان از طرف دیگران، حتی مارکسیست‌ها با استقبال روبه‌رو نشده است.^{۴۳} سوسیالیسم در بنیادی‌ترین رده یعنی گسترش دموکراسی برای فائق آمدن بر بیگانگی مردم از طبیعت، از یکدیگر و از قوای خلاقهٔ خودشان. در حالی که به نظر برخی افراد این امر با بقای بازار سازگار است، که ابزار تولید را در اختیار عامه قرار می‌دهد، دیگران به انحلال بازار و دولت و ایجاد جوامع خودکفا

رای می‌دهند و عده‌ای دیگر معتقدند که باید دولت‌هایی قدرتمندتر، گرچه دموکراتیک‌تر، ایجاد شوند.^{۴۴} ارائه تحلیل‌های زیست‌محیط‌گرایانه مارکسیستی از نظام فعلی سرمایه‌داری جهانی نشان می‌دهد که برپایی صورتی از سوسیالیسم که بتواند با مشکلات زیست‌محیطی مواجه شود به حصول استقلال از نظام اقتصادی جهانی نیازمند است. پس در حالی که پذیرفته شده که سوسیالیسم اصیل به تمرکززدایی قدرت در جامعه و توسعه دموکراسی صنعتی نیاز دارد، اکثر زیست‌محیط‌گرایان مارکسیست می‌گویند که ضروری است دولت‌های قدرتمندی تشکیل شود تا بتوان این ارتباط‌زدایی را برقرار کرد.^{۴۵}

نهادهای یک جامعه سوسیالیست بر هر پایه‌ای که استوار باشند، فائق‌آمدن بر سرمایه‌داری به آفرینش و نهادینه کردن فرهنگ نوی نیازمند است که مردم بتوانند از طریق آن خودشان و استعداد‌هایشان را مرتبط با استعداد‌های جامعه خود، بشریت و طبیعت و رها از بت‌وارگی کالا توصیف کنند. به معنای هگلی، سوسیالیسم به نهادینه کردن عقلانیت اجتماعی و زیست‌محیطی در مقیاسی جهانی نیازمند است تا مردم بتوانند حقیقتاً آزاد باشند.

زیست‌محیط‌گرایی پسامدرن

نظریه پردازان پسامدرن با این‌که به تحلیل‌های مارکسیستی از بت‌وارگی کالا و طبیعت ستمگر سرمایه‌داری علاقه‌مند هستند، ولی به برداشت مارکسیستی از انسان‌ها مشکوک هستند و آن‌را ادامه سوگیری فن‌مدارانه نسبت به طبیعت تمدن غربی و سرمایه‌داری می‌دانند. زیست‌محیط‌گرایان پسامدرن، یعنی «بوم‌شناسان ژرف» و جنبش‌های همراه (اکوسوفی، صلح سبز و اکوفمینیسم)، تمرکزهای اروپامحور، انسان‌محور و جنسیت‌محور و سترگ‌روایت‌های پیشرفت‌مبنی بر این

اصطلاحات را رد می‌کنند.^{۴۶} نقادی مارکس از مقولات حاکم بر زندگی مردم چندان عمیق نبود. در این زمینه ژان بودریار گفته است:

نظام اقتصاد سیاسی فرد را فقط به عنوان «قدرت کار» قابل خرید و فروش در نظر نمی‌گیرد بلکه مفهوم قدرت کار را نیز به عنوان استعداد اساسی انسان می‌آفریند. این نظام، فراتر از آنچه از تصور ما بگنجد، در پی تعیین هویت افراد با قدرت کار و عمل است و به «دگرگون کردن طبیعت مطابق آمال انسانی» گرایش دارد.^{۴۷}

طرد چنین برداشتی از انسان با رد تصور تاریخ به صورت «انسانی‌کردن» تدریجی طبیعت و ویرانی تمام صور زندگی و حالات تفکر موجود در مسیر این دگرگونی همراه است.^{۴۸} پسامدرنیسم «بوم‌محور» است. پسامدرنیسم به جوامع و فرهنگ‌های غیر غربی، ایده‌ها و آرای سرکوب‌شده اقلیت‌ها، تقدیس طبیعت، مذاهب شرقی و صور غیرانسانی حیات، احترام می‌گذارد.^{۴۹}

با این‌که پسا ساختارگرایان فرانسوی از جنبش‌های نو اجتماعی، مثل جنبش زیست‌محیطی، حمایت می‌کردند ولی دلمشغولی اصلی آن‌ها زیست‌محیط نبوده است. گرچه آنان سنت ضد دکارتی، ضد هگلی، و مهم‌تر از همه، ضد افلاطونی تفکر را، که با نیچه و هایدگر آغاز شد، احیا کردند و بسط دادند.^{۵۰} اینان به ویژه از حمله نیچه به ضد طبیعت‌گرایی تفکر غربی و نیز حمله هایدگر به سوگیری فن‌مدارانه تمدن غربی حمایت کرده‌اند.^{۵۱} به نظر فلاسفه فرانسوی، هایدگر «نخستین نظریه پرداز مبارزه بوم‌شناختی است».^{۵۲} زیست‌محیط‌گرایان امریکایی از آرای پسا ساختارگرایان برای «تجدیدنظر در مقاومت» بهره گرفته‌اند.^{۵۳}

مکس هالمن، اهمیت نیچه برای جنبش زیست‌محیطی را مورد اشاره قرار داده است.^{۵۴} پرخاش نیچه به مسیحیت بدین علت بود که مسیحیت انسان‌ها را از

جهان طبیعی جدا می‌کرد، و یک وجه از هستی انسانی، نفس یا روح، را از وجه دیگر، جسم یا بدن، دور می‌ساخت، و جسم یا بدن را تحقیر می‌کرد. نیچه امکان وجود یک جهان متعالی را رد کرد و فلسفه و مذهب غربی را به دلیل آن جهانی بودن مورد انتقاد قرار داد، و بنابراین، تباین میان انسانیت و طبیعت را رد کرد، و در عین حال از تمدن و مذهب غربی به خاطر انسان‌مداری انتقاد کرد. او در دجال می‌گوید که «تمامی مفاهیم کلیسا این گونه‌اند: خبیث‌ترین سگه‌های قلبی (واژه‌های قلبی) برای حصول هدف بی‌ارزش کردن طبیعت و ارزش‌های طبیعی».^{۵۵} نیچه مفاهیم مسیحی را «افتراهای جهانی» می‌دانست.^{۵۶} این موضوع ملازم است با آنچه که نیچه از آن به عنوان «ارتقای احمقانه انسان بر فراز جهان» یاد می‌کند.^{۵۷} وی در اراده معطوف به قدرت بیان کرد که،

طبیعت آن قدر مورد سوء تفاهم واقع شده که ضد طبیعی بودن خدا افتخار شمرده می‌شود. «طبیعی»، یعنی «نفرت‌انگیز» و «بد».... انسان با عزمی جزم، انکار طبیعت را نیازی مطلق می‌پندارد.^{۵۸}

نیچه با حمله بر انسان‌مداری، جایگاه بشریت در کیهان را چنین تعبیر کرد:

انسان، گونه‌ای ناچیز و غیرعادی از جنس حیوان است، که -- خوشبختانه -- زمانمند است، فقط یک لحظه بر زمین | می‌زید، یک اتفاق، و استثنایی بی‌اهمیت است، در خصلت عام زمین هیچ اهمیتی ندارد، زمین نیز فی‌نفسه، مثل هر ستاره‌ای، خلئی است بین دو عدم، رخدادی بدون برنامه و عقل و اراده و خودآگاهی است، بدترین نوع ضرورت یعنی ضرورتی احمقانه است.^{۵۹}

به طور کلی، نیچه به مقولات متافیزیکی سنتی مثل جوهر، شیئیت و خودیت حمله کرد، زیرا این مقولات را در ستایش آنچه «هست»، آنچه از طریق «شدن» دوام می‌یابد و آنچه سازگارانه به سوگیری رایج نسبت به طبیعت و غفلت از وابستگی متقابل انسان‌ها و طبیعت مربوط است، مستور می‌دانست.^{۶۰} او با طرد مقولاتی که انسان‌ها به وسیله آن‌ها از جهان ارزش‌زدایی کرده‌اند، گفت:

تمام ارزش‌هایی که به وسیله آن‌ها کوشیده‌ایم تا جهان را برای خودمان درخور احترام کنیم، بی‌معنایی‌شان ثابت شد، لذا جهان بی‌ارزش شد – همه این ارزش‌ها از نظر روان‌شناختی مهم هستند، زیرا نتایج دیدگاه‌های معینی دربارهٔ فایده هستند و برای بقا و افزایش بر ساخته‌های انسانی سلطه، اشتباهاً در جوهر چیزها فزاینده شده‌اند. انسان هنوز به نحوی اغراق‌آمیز ساده‌لوح است: خودش را معنا و معیار ارزش چیزها می‌پندارد.^{۶۱}

چون دیگر نمی‌توان جهان را از این دیدگاه تفسیر کرد، بنابراین نباید «هیچ دلیلی برای ارزش‌زدایی از جهان آفرینش» وجود داشته باشد.^{۶۲} نیچه این «دیدگاه» را به کل جهان آفرینش بسط داد. تصور نو نیچه از جهان، یک جهان خودآفرین نیروها است:

جهان می‌زید، چیزی نیست که بشود، جهان می‌میرد، ولی هیچگاه نمی‌شود و هرگز از مردن باز نمی‌ایستد – جهان خودش را در هر حالت حفظ می‌کند... این جهان: هیولایی از انرژی بی‌آغاز، بی‌پایان، آهن‌ربایی محکم از نیرو که بزرگ‌تر یا کوچک‌تر نمی‌شود، خود را تحلیل نمی‌برد بلکه فقط دگرگون می‌سازد.... دریایی از نیروهای متلاطم و در برخورد با هم، ازلاً متغیر، ابداً تکرار شونده،

همراه با سالیان مهیب تکراری، با جزر و مد صورش... این است جهان دیونوسی من، ابداً خود آفریننده، ازلاً خود ویرانگر... این جهان یعنی اراده معطوف به قدرت - و نه هیچ چیز دیگر! و شماها به شخصه این اراده معطوف به قدرت هستید - و نه هیچ چیز دیگر.^{۶۳}

این دیدگاه به اراده معطوف به قدرت توجه می‌کند، ولی در عین حال، دیگر دیدگاه‌ها را نیز می‌پذیرد:

هر مرکز نیرویی دیدگاهی درباره بقیه، و درباره ارزش ویژه خودش، حالت عمل و حالت مقاومت اتخاذ می‌کند. بنابراین، «جهان ظاهر»، به حالت مخصوصی از عمل بر جهان، ناشی از یک مرکز نیرو، تقلیل می‌یابد. اکنون حالت دیگری از عمل وجود ندارد و «جهان» فقط کلمه‌ای برای تمامیت این اعمال است.^{۶۴}

در نتیجه، به نظر نیچه: «آشکار است که هر آفریده‌ای به نحوی متفاوت با ما کیفیات متفاوت را تجربه می‌کند و بدین دلیل در جهانی متفاوت با جهان ما زندگی می‌کند».^{۶۵} یعنی یک «چیز» به تمام از تفسیرات مختلف درباره اش تشکیل می‌شود،

یک چیز هنگامی تعریف می‌شد که همه مخلوقات می‌پرسیدند «آن چیست؟» و آن چیز به سؤال آن‌ها جواب می‌داد. فرض کنید یک مخلوق، با روابط و دیدگاه‌هایش نسبت به همه چیزها، گم می‌شد، آن‌گاه دیگر چیزی «مشخص» نمی‌شد.^{۶۶}

همان‌طور که مکس هالمن اشاره کرد، این امر متضمن آن است که «فقدان

هرگونه‌ای، فقدان یک مجموعه از روابط و دیدگاه‌ها را پدید آورد، و 'واقعیت' فی‌نفسه فقیرتر و نامشخص‌تر گردد».^{۶۷}

البته، در عین حال، نیچه از انقیاد ضعیف به قوی دفاع کرد. بنابراین فلسفه وی می‌توانست در توجیه سلطهٔ تکنولوژیکی انسان‌ها بر طبیعت به کار رود.^{۶۸} هایدگر گفت که تصور نیچه از «ارادهٔ معطوف به قدرت» هنوز رنگی از سنت متافیزیک غربی دارد. و بنابراین هنوز به سلطه بر دیگری شدیداً تمایل دارد. به نظر هایدگر، اخلاق باید در یک *ethos*، یعنی یک اقامتگاه یا سکونتگاه - ناحیهٔ آزادی که انسان در آن سکنی می‌گزینند - ریشه داشته باشد. او این عبارت هراکلیتوس را تصدیق کرد که: «انسان، تا آن‌جا که انسان است، در قُرب خدا سکونت دارد».^{۶۹} سکونت مناسب یعنی قرب به وجود، شهادت‌دادن به موجودات و قبول وجود چیزها. هایدگر دلمشغول آن بود که نشان‌دهد کدام شرایط ضروری، اگر نگوییم کافی، سبب شده‌است تا تمدن غربی مجدداً به «شبانان وجود» بدل نگردد. هایدگر هر دو نوع تفکر دکارتی و مارکسیستی را به دلیل تعهدشان به سلطه بر جهان و ناکامی‌شان در مراقبت از وجود موجودات، رد کرد. به نظر هایدگر، تمام نظام‌های سیاسی مدرن، حتی نظام‌های سیاسی مارکسیستی، متافیزیکی و اومانستی هستند و بنابراین فی‌نفسه بخشی از مشکل را تشکیل می‌دهند. این نظام‌ها فرآوردهٔ همدستی طولانی میان متافیزیک یونانی و الهیات مسیحی هستند، و زیر سلطهٔ وجود - خداشناسی، و بنابراین علم و صورتی از تکنولوژی بوده که جهان را فقط به عنوان ابژه‌های کنترل شدنی در نظر می‌گیرد. در نتیجه، مردمی که توسط چنین نظام‌های سیاسی سازماندهی شده‌اند، دیگر درون امکان خودشان سکونت ندارند.

اراده همه جا خودش را در تکنولوژی بی‌تنظیم می‌کند که زمین را با فرسودگی و مصرف و تغییر امور مصنوع، ویران می‌کند. تکنولوژی، زمین را از صورت کره‌ای

که امکانش توسعه یافته به چنان چیزهایی بدل می‌کند که دیگر امکان نیستند بلکه ناممکن هستند.^{۷۰}

هم‌آیند تقلیل جهان به ابژه‌ها و ابزارهایی قابل استفاده و درک حقیقت به صورت قطعیت، فلسفه مدرن قلمرویی از ارزش‌ها را بر پا می‌دارد تا به این مطلب پردازد که غایت کنترل جهان چیست. چالش‌هایی که درباره طرق شکل‌گیری چیزها و تعقیب اهداف وجود دارد، همگی درباره ارزش‌ها بحث می‌کنند. برای مثال، زیست‌محیط‌گرایان نه فقط از ویرانی زیست‌محیط به علت تأثیرش بر انسان‌ها انتقاد کرده‌اند بلکه طبیعت را نیز دارای اهمیتی مستقل از اهداف انسانی می‌دانند و به درک ارزش ذاتی طبیعی فرامی‌خوانند.^{۷۱} ولی تصور ارزش در ثنویت دکارتی ریشه دارد. ساده‌است که وجه ذهنی تقسیم ذهنی / عینی را در نظر بگیریم تا «ارزش‌زدایی» از جهان عینی به وسیله علم را جبران کنیم. ولی در این صورت با این کار تمام معنای جهان را ذهنی کرده‌ایم. بنابراین، هایدگر می‌گوید که نسبت دادن ارزش به هر چیزی عبارت است از بی‌ارزش کردن آن:

از طریق وصف چیزی به عنوان «یک ارزش» آنچه با ارزش است از ارزش خود محروم می‌شود. یعنی با ارزیابی چیزی به عنوان یک ارزش، آنچه با ارزش است فقط به عنوان ابژه‌ای برای ارزیابی انسان در نظر گرفته می‌شود... هر نوع ارزش‌گذاری، حتی جایی که واقعاً ارزش‌گذاری می‌کند، یک نوع ذهنی کردن است. ارزش‌گذاری به موجودات اجازه نمی‌دهد که باشند.^{۷۲}

هایدگر با هوشمندی بی‌نظیر نه تنها نشان داده که تمدن غربی چگونه مردم را به سوی ریستی سوق داده که از نظر زیست‌محیطی ویرانگر است بلکه نشان داده که

چرا کرشش‌ها برای مواجهه با این بحران (به دلیل فراخوانی برای انتساب ارزشی والاتر به طبیعت) فی‌نفسه صوری از تفکر را تقویت می‌کند که مسئول ویرانی زیست محیطی است. اکنون با درک مشکل، حداقل جهاتی برای تفکر دربارهٔ بدیل‌ها در اختیار داریم.

پسا ساختارگرایان چه کمکی به آرای نیچه و هایدگر کرده‌اند؟ آن‌ها تحلیل‌هایی را بسط داده‌اند که سوق به سوی سلطه را در تفکر غربی آشکار می‌سازد، و بدین ترتیب گفتمان‌هایی را مشروعیت بخشیده‌اند که توسط گفتمان‌های حاکم علم و مارکسیسم سرکوب شده بودند، زیرا به سوی سلطه بر جهان سوگیری نکرده بودند و با طریقی از سکنی‌گزیدن در جهان مطابقت داشتند که به چیزها اجازه می‌داد که باشند. پسا ساختارگرایان از زبان فراتر رفته‌اند تا زمینهٔ نهادینهٔ گفتمان‌ها را کنکاش کنند و نحوهٔ عملکرد قدرت را آشکار سازند. و سرانجام، از نوع نو فعالیت سیاسی دفاع کرده‌اند.

کار دریدا، که توسط روان‌شناسی لاکان تأیید شد، با اهمیت است، زیرا وی نشان داده که چگونه سلطه بر جامعه توسط گروه‌های قدرت و سوگیری‌های منتج به ویرانی جهانی زیست محیطی، طبیعی و گریزناپذیر و انمود شده است. طرح ساختار شکنی دریدا نقادی هایدگر از وجود - خداشناسی و سوگیری سلطه‌جویانه به جهان را بسط می‌دهد. ولی دریدا از هایدگر، هایدگری که به روح نیچه رجعت می‌کند، و از انسان‌مداری و نژادمداری مضمحل در آرای هایدگر در نحوهٔ تعیین هویت تاریخ وجود به وسیلهٔ تاریخ فرهنگ غربی و نحوهٔ برخورد با فرهنگ و زبان غربی به عنوان خانهٔ وجود - «واپسین خوابگاه لرزان انسان برتر» - انتقاد می‌کند.^{۷۳} کار لاکان نیز مهم است، زیرا طریقی را نمودار ساخته که در آن، نظام نمادین، مردم را به صورت سوژه‌های جنسیت یافته بنا می‌نهد، در این نظام تضاد میان مذکر و مؤنث با تضادهای دیگری هم‌آیند است. این تضادها مردم را به ترویج سلطهٔ فعال به عنوان

«مذکر» و در تضاد با انفعال «مؤنث» مقید می‌کنند. تحلیل لاکان با تحقیقات ژنویو لویده، برایان ایزلیا و کارولین مرچنت دنبال شده و اینان نشان داده‌اند که مردم در تمدن غربی تا چه اندازه تحت سلطهٔ مجموعهٔ ممتازی از مفاهیم قرار دارند که برتر از جهان مادی و مساوی مردانگی و در تضاد با مفاهیم سرکوب‌شدهٔ جهان مادی و زنانگی تعریف می‌شوند.^{۷۴}

همان‌گونه که نیکولاس زتون می‌گوید، در بررسی ویرانی زیست‌محیطی توضیح پسا ساختارگرایانه دربارهٔ اخلاق مصرفی مهم است، زیرا این اخلاق برای نخستین بار احساس کمبود و قحطی جهانی را در دنیا ایجاد کرده‌است، در حالی که قدرت‌های تولیدی انسان هیچ‌گاه بیشتر از اکنون نبوده‌است.^{۷۵} چرا مردم، با این که نیازهای شان برآورده شده، باز هم راضی نیستند؟ زیرا، به نظر لاکان، این آرزو و تمنا پدید آمده که جایگاه «دیگری» را اشغال کنیم، آرزوی این که ما مطابق آنچه که دیگری آرزو دارد باشیم، آرزوی این که به ابژهٔ آرزوی دیگری بدل شویم. نیازهای برآورده‌شدنی در مقایسه با نیاز به عشق و ستایش، که هرگز برآورده نمی‌شود، رنگ نمی‌بازند. این امر در فرهنگ غربی با تأکید شدید بر فردیت و خویشتن، که پویایی ویژه‌ای را می‌آفریند، و خیم تر می‌شود. کوشش برای کسب موفقیت و خوشبختی از طریق خودپرستی همانا با سائقهٔ مرگ برابر است. در نتیجه، به نظر بودریار، مارکس تنها خطا کار یا حتی اولین خطا کاری نیست که اخلاق حرفه‌ای سرمایه‌دارانه را می‌پذیرد. مارکس در استفاده از مفهوم استفاده - ارزش و اصل نیازها بر ضد سرمایه در طلسم اخلاق مصرفی سرمایه‌دارانه اسیر است. پس در جوامع مدرن «انقلابی در جهان سرمایه‌داری رخ داده ولی مارکسیست‌ها نمی‌خواهند این را درک کنند».^{۷۶}

اقتصادهای سرمایه‌داری از «صورت - کالا به صورت - نشانه، و از انتزاع مبادلهٔ فرآورده‌های مادی تحت قانون تعادل عمومی به مبادلات عملیاتی تحت قانون رمز تغییر یافته‌است».^{۷۷} ما در سایهٔ نظامی از نشانه‌های کنترل شده زندگی می‌کنیم. ما با

«ساختاری از کنترل و قدرت مواجهه‌ایم که بسیار دقیق‌تر و خودکامه‌تر از ساختار استثمار است».^{۷۸} ما با «ویرانی نمادین تمام روابط اجتماعی آن هم نه به دلیل مالکیت ابزار تولید بلکه به دلیل کنترل دمز روبه‌رو هستیم».^{۷۹} روان‌شناسی لاکانی توضیح می‌دهد که این تحول، مردم را دچار چنان افراطی در مصرف کرده‌است که تنها به تحلیل ذخایر زمین می‌انجامد.

پسا ساختارگرایی نه تنها ساختارهایی را نشان می‌دهد که ویرانی زیست محیطی را اجتناب‌ناپذیر و انمود می‌کند و مردم را کارگزاران این ویرانی می‌داند بلکه می‌کوشد تا شرح دهد چرا زیست محیط گرایان در نبردشان شکست می‌خورند، و به آن‌ها نشان می‌دهد چگونه مؤثرتر باشند. پیتز کیگلی گفته است:

جنبش‌های مقاومت، شامل جنبش بوم‌شناختی، خود را دچار بی‌نظمی و خطر بی‌اثر شدن می‌یابند... زیرا مواضع سنتی و معاصر مقاومت بوم‌شناختی در بسیاری از وجوه با همان ساختار قدرتی مشترک است که می‌خواهد با آن مخالفت کند، این جنبش‌ها می‌توانند با تجدیدنظری اساسی در پرتو فلسفه پسا ساختارگرا، که پایه‌ای برای یک جنبش مقاومت جهانی فراهم می‌کند، مؤثرتر شوند.^{۸۰}

به نظر کیگلی، تمایلی در جنبش‌های مقاومت دیده می‌شود که فرض حضور بی‌واسطه برخی امور مطلق را ادامه می‌دهد. کاترین اینسگرام، یکی از زیست محیط گرایان برجسته، می‌گوید که «ما عقل محیط وحش و خودانگیختگی و شهودمان را فراموش کرده‌ایم».^{۸۱} می‌بینیم که هنوز عقل محوری وجود دارد و این جنبش‌ها ارزش‌های ساختاری مورد مخالفت را تأیید می‌کنند، و از ایده وجود برخی حقایق مطلق حمایت می‌کنند، و بنابراین مرجعیت اداره جامعه را به برخی گروه‌های ممتاز وامی‌گذارند. چنان عقل محوری در برخی، اگر نه همه، اکو-فمینیست‌ها مشهود است.^{۸۲}

تفکر عقل محور با کوشش برای گنجاندن کثرت در سابه یکسانی، و تقلیل «دیگری» به «مشابه» همراه است. جیم کنی، در نقادی پسامدرنش از زیست محیط گرایی افراطی، می گوید که در تفکر زیست محیط گرا به دلیل امتناع از پذیرش تفاوت، تمایلات استبدادی قدرتمندی وجود دارد.^{۸۳} وی بر ضد ادعای یکسان بودن ضروری همه شناسندگان، و بنابراین بر ضد رفع تفاوت ها با التجا به معیارهای عینی عقل، بحث می کند. تاریخ و جایگاه هر فردی در جهان از بقیه متمایز، و دیدگاه وی با دیگران غیر قابل قیاس است. تز تشابه همه شناسندگان فقط می تواند وسیله ای ایدئولوژیکی برای توافق اجباری و برای بارآوردن مردم با مفهوم ویژه ای از واقعیت باشد. به طور بالقوه، حقایق بی شماری مطابق با جایگاه های متفاوت بی شمار مردم در جهان وجود دارد، و این ادعا که یک وضعیت بر دیگر وضعیت ها برتری دارد، یعنی درگیر شدن در تمرینی لفظی برای توجیه و تقویت سلطه.^{۸۴} کنی به احترام نهادن به دیگران و اجازه دادن به وجود تفاوت ها آن هم بدون هیچ فشاری برای مصالحه فرا می خواند تا بدین وسیله هر وجودی آزادی کامل را برای توسعه طریقی که به بهترین وجهی هستی فردی او را بیان می کند، در اختیار داشته باشد.

در حالی که دریدا به ساختار شکنی از حق انحصاری گفتمان های معینی مشغول بود، لاکان نمونه های مخالفتی را معرفی کرده که به ترویج سلطه می انجامد، لاکان و بودریار صور برآورده ناشدنی آرزو را که به ترویج مصرف اسراف منجر می شود آشکار کرده اند، بارت و لیوتار نیز به سنجش روایت هایی پرداخته اند که تمدن غربی را تحت سلطه گرفته اند، و در مورد لیوتار، به چگونگی ارزش زدایی از روایت های محلی و دانش محلی توسط سترگ روایت های پیشرفت پرداخته اند. شناسایی و درک نفوذ صور غربی روایت، نشان می دهد که چگونه سوزها به صورت جنسیت یافته برپا شده اند، و چگونه معرفی هدف مردان به صورت فتح

جهان از سرانجامی جز بازگشت همیشه معوق یک وحدت ناممکن خبر نمی دهد و چگونه زنان ناظرانی منفعل (هر چند به نحوی ارضاناپذیر پرتوقع) یا جوایزی برای فاتحان این نبرد قلمداد شده اند. لیو، مرچنت و ایزلا نیز کلید فهم این امر را پدید آورده اند که چگونه حتی مخالفت های فکری نیز به سلطه بر زندگی مردم ادامه داده اند. این امور سبب شد که از کوشش های اکو-فمینیست ها و دیگر زیست محیط گرایان در جهت احیای گفتمان های سرکوب شده زنان و غیراروپاییان و در مخالفت با گفتمان های پدرسالارانه غربی حمایت شود (این گفتمان ها مطلق پنداشته نمی شود).

جیم کنی این نقادی از گفتمان های حاکم و سترگ روایت ها را دنبال کرده و برای جایگزینی آن ها با «گفتمان زمینه ای» سخن گفته است.^{۸۵} گفتمان زمینه ای دلمشغول انسجام یکپارچه نیست بلکه چونان موزاییکی است که می تواند به اهداف بی شماری خدمت کند، مثل ارتباط دادن تعامل انسان با زمین که سلامت زمین و جامعه را تضمین می کند. براین اساس است که کنی از زبان زمینه ای شده فرهنگ های سنتی امریکاییان بومی و ابوری جین های استرالیایی برای ارتباط جهان های سرزده و ابژه، درونی و برونی، دفاع می کند. السدیر مک اینتایر به جای پاسخ به سؤال «من چه کاری باید انجام دهم؟»، پاسخ به سؤال مقدماتی تر «من خودم را جزو کدام داستان یا داستان ها می یابم؟» را ضروری دانست، کنی متعاقب نظر وی روایت های زیست ناحیه ای را اساس اخلاق زیست محیطی دانست:

بنابراین کلید مسئله، روایت است ولی روایتی جای گرفته در جغرافی و نه در ذات روایت ضرورتاً خطی پیشنهاد من این است که این تصورات از زمینه و ظاهر روایت را چنان گسترش دهیم که نه تنها جامعه بشری را در برگیرد بلکه زمین، یعنی جامعه فرد در معنایی وسیع تر را نیز شامل شود. زیست نواحی طریق وضع

روایت بدون ضروری ساختن ایده «خود» را فراهم می‌آورند... پس آنچه نیاز داریم زبانی است که از دل تجربه برآید و آنرا معنا کند، زبان واسطه‌ای میان خود و جهان، تعامل آن‌ها، حامل دانش هر دو است و به ارزش‌گذاری و تعلیم متعهد است... در این حال وظیفه ما آن است که بهترین داستان‌های مسکن را نقل کنیم. قصه‌هایی که از مرز خودمان و از جایگاه جوامع خودمان نقل می‌کنیم... قصه‌هایی درباره حقیقت جهانی نیستند بلکه حقیقتی محلی و زیست‌ناحیه‌ای دارند.^{۸۶}

کنی توسعه این روایت‌های زیست‌ناحیه‌ای را راه‌حل جلوگیری از فروپاشی جهان پسامدرن دانست:

هدف طرح ساختارشکنی سلامتی و رفاه است، که دلیل اصلی معرفی ایده روایت زیست‌ناحیه‌ای است... هویت‌های خدشه‌دار شده پسامدرنیسم... می‌توانند سلامتی و رفاه را به وسیله زمینه‌سازی زیست‌ناحیه‌ای از خود و جامعه فراهم آورند. نشانه‌های سلامتی می‌توانند به تنوع و کثرت چشم‌اندازهایی باشند که آن‌ها را ظاهر می‌سازند - چشم‌اندازهایی که به عنوان استعاره‌هایی از خود و جامعه عمل می‌کنند و در آن‌ها روایت‌هایی اسطوره‌ای ظاهر می‌شوند که به ظهور خود و جامعه ندا می‌دهند. تصور خودهایی بر ساخته اجتماع، راه را بر ایده خودها و جوامع زیست‌ناحیه‌ای بر ساخته می‌گشاید. به این طریق، زیست‌ناحیه‌ای‌گرایی می‌تواند ساختن خود و جامعه را بدون ضروری ساختن و تمامیت دادن «وضعیات» گوناگون فرهنگ پدرسالارانه به انجام رساند.^{۸۷}

ساختار چنان روایت‌های زیست‌ناحیه‌ای ما را به فهم عملکردهای قدرت، به ویژه عملکردهای قدرت در نهادها و رابطه میان قدرت و دانش رهنمون خواهد شد.

اهمیت کار فوکو نیز دقیقاً به همین دلیل است، و گرچه فوکو به مشکلات زیست‌محیطی نمی‌اندیشید ولی فهم چگونگی برپایی شکل‌های گفتمانی و نحوه تحول آن‌ها، چگونگی عملکرد قدرت و کنترل کردن مردم، نقش «دانش» در این رابطه، برای درک مناسب نیروهای عامل ویرانی زیست‌محیطی ضروری است. کار فوکو با نهادهایی سروکار دارد که مارکسیست معروف، آنتونیو گرامشی، را نیز به خود مشغول کرد، ولی فوکو به جای این‌که مثل گرامشی این نهادها را آفریده طبقه سرمایه‌دار حاکم برای «سازماندهی موافقت» بدانند، معتقد بود که ظهور و دگرگونی‌های شکل‌های گفتمانی، خودمختار است و این شکل‌ها هستند که امکانات توسعه جامعه سرمایه‌دار و پیشبرد قدرت طبقه حاکم را فراهم می‌آورند. اگر همان‌طور که فوکو (و نیز لومان) گفته‌اند، دانش توسط شکل‌های گفتمانی یا نظام‌های اجتماعی به عنوان بخشی از فرایند بازتولید، تولیدشده و استمرار می‌یابد. بنابراین معلوم می‌شود که چرا تعیین دانش مورد نیاز برای حل مشکلات زیست‌محیطی تا این حد دشوار است. کار دلوز و گوتاری، یعنی بیان رابطه میان آرزو، قدرت و مصلحت و آنچه مردم را به مبارزه برای کسب قدرت یا انقیاد به نهادهای قدرت وامی‌دارد، به کار فوکو درباره رابطه میان دانش، قدرت و کنترل اجتماعی مدد می‌رساند. اگر آرای این متفکران معتبر باشد، اتخاذ شیوه متفاوتی از عمل سیاسی برای مارکسیست‌ها ضروری است.

حتی اگر این تحلیل‌ها از عملکرد قدرت را بپذیریم، هنوز با این مشکل مواجه هستیم که نمی‌دانیم زیست‌محیط‌گرایان چه عملی را باید اتخاذ کنند که با رد هر مرجع خارج از نظام و هر سوژه قدرتمند تعیین‌کننده اهداف سازگار باشد، بنابراین پسا ساختارگرایان تنها قادرند که مخالفت قوام‌نیافته را ایجاد کنند. گرچه، فوکو، دلوز و گوتاری از چنان مخالفت قوام‌نیافته‌ای دفاع کرده‌اند.^{۸۸} در گفتگوی جالبی که در ۱۹۷۲ منتشر شد، فوکو و دلوز رابطه میان کارشان و فعالیت سیاسی را بررسی

کردند.^{۸۹} فوکو اعلام کرد که هنوز هم تمام ماهیت قدرت را درک نکرده‌ایم. و تصوراتی مثل «طبقه حاکم»، «سلطه داشتن»، «حکم راندن»، «حکومت کردن» بسیار متغیر هستند و به تحلیل نیازمندند. در نتیجه، ما در آغاز یافتن صور مناسب مبارزه سیاسی به سر می‌بریم. حاصل این گفتگو آن بود که ایده قدیمی مبنی بر این که روشنفکران نظریه را برای فعالیت بسط می‌دهند یا منافع دیگران را باز می‌نمایانند، دیگر موجه نیست. نظریه را نیز باید مثل فعالیت پنداشت، به عنوان ابزار یا وسیله‌ای که می‌تواند کارآمد باشد یا به دور انداخته شود. نظریه‌ها باید محلی باشند و به حیطة محدودی مربوط باشند. دلوز و گوتاری همین رأی را توسعه دادند و آن را به نحو اکمل در هزار فلات به وسیله بسط مفهوم ریزوم تنظیم کردند. این مفهوم نه فقط جانشین تفکر وجود - خداشناختی است بلکه طریق متفاوتی از اندیشیدن درباره سیاست را نیز فراهم می‌آورد. دلوز و گوتاری یک سیاست «ایلیاتی» را پیشنهاد کردند که بر فعالیت محلی بر ضد نهادهای «ساکن» عظیمی که اکنون بر هر ملتی و بر جهان به عنوان یک کل حاکم است، مبتنی است و معتقد بودند این سیاست سرانجام بر این نهادها فائق خواهد آمد - همان‌طور که دانه‌ها به تدریج کشتزارها را در بر می‌گیرند.

این فلسفه سیاسی از سوگیری سیاسی بوم‌شناسان ژرف‌نگر و دیگر زیست‌محیط‌گرایان افراطی حمایت می‌کند. آرنه نس، فیلسوفی که اصطلاح «بوم‌شناسی ژرف» را رایج کرد، پس از کلنجار رفتن با پرسش‌هایی سیاسی، نتیجه گرفت:

ما نیاز نداریم که بر سر هیچ آرمانشهر معینی توافق کنیم، بلکه باید برنامه‌های محدودمان درباره برتری‌های سیاسی را در قالب تضادهای سیاسی فعلی به بحث گذاریم... «همه چیز به هم مربوط است». این جمله هنوز شعار مناسبی است. یکی

از نتایج وابستگی متقابل آن است که ما همگی توانایی انجام امری مربوط به دیگر امور را در قالب تمایلات و مصالح خودمان داریم. مرز بوم سیاسی بسیار طولانی است ولی ما تنها می‌توانیم در یک مکان و در یک زمان به نحو مؤثری کار کنیم. این مرز جدا از طولانی بودن، چند بُعدی است، و جاذبه قطب طرفداری از محیط زیست در تمامی مواضع و اعمال سیاسی ما احساس می‌شود.^{۹۰}

نس ایده‌گاندی مبنی بر عدم خشونت را بهترین راه حصول اهداف دانسته‌است. گرچه دیگر بوم‌شناسان ژرف به عمل خشن عقیده دارند. چنان عملی یعنی خراب کردن مؤسسات ویرانگر محیط‌زیست، که توسط دیو فورمن در *Earth first* (اول زمین!) تبلیغ شده،^{۹۱} با نوع جدید سیاست مورد نظر دلوز و گوتاری، مطابقت دارد.^{۹۲} بهترین نمونه عملی سیاست پسامدرن، جنبش چیبیکوی (*Chipko*) هندوستان شمالی است که توانسته قطع درختان جنگلی و دیگر فعالیت‌های ویران‌کننده زیست‌محیط را در گاروال هیمالایا متوقف سازد. این جنبش «نتیجه صدها ابتکار تمرکززدایی شده محلی است. رهبران و فعالان این جنبش را در درجه اول زنان روستایی تشکیل می‌دهند که می‌کوشند تا وسایل امرار معاش و جوامع خود را حفظ کنند».^{۹۳} واندانا شیوا با مطالعه مشکلات زیست‌محیطی و مبارزات بر ضد این مشکلات به این نتیجه رسیده که میان پسامدرنیسم و زیست‌محیط‌گرایی الفتی برقرار است:

کسانی که جرأت می‌کنند درباره راه‌حل‌ها بیاندیشند دقیقاً همان افرادی هستند که ناتوان از تفکر پنداشته شده‌اند. افرادی مثل زنان جهان سوم، که نشان می‌دهند مرد غربی مدرن مجموعه‌ای از امور نامعقولی است که بقای نوع انسان را تهدید می‌کند. اکنون دریافته‌ایم که مدعیان روشنگری ما را به تاریکی رهنمون شده‌اند و

کسانی که ساکن ظلمات جهل وانمود می شده‌اند روشنگران حقیقی بوده‌اند، پس درمی‌یابیم که تعبیر تازه‌ای از مقولات و معانی عقلانی در شرف تکوین است. تنها راه پیش رو عبارت است از بازیابی اصل زنانه یعنی احترام به حیات در طبیعت و جامعه، فرقی نمی‌کند که مرد باشیم یا زن و شمالی باشیم یا جنوبی، راه یکی بیش نیست.^{۹۴}

زیست محیط‌گرایی پسا ساختارگرا،

مارکسیستی و رایج

من تاکنون واکنش‌های متفاوت به بحران زیست محیطی را نشان داده‌ام، از اقتصاد و سیاست‌گذاری رایج گرفته تا تحلیل‌های مارکسیستی و نو مارکسیستی از استثمار، بتوارگی کالا و نظام سرمایه‌داری جهانی، و نقادی‌های نیچه‌ای، هایدگری و پسا ساختارگرایانه تا سوگیری نافذ تمدن اروپایی درباره پیشرفت دیالکتیکی. این واکنش‌ها را به نحوی معرفی کرده‌ام که هر واکنش متأخر، کوششی برای آشکارکردن و فائق آمدن بر نواقص واکنش یا واکنش‌های قبلی به شمار آید؛ هر چند بحث به اجمال صورت گرفته است. زیرا نکوشیده‌ام تا همه دستاوردها و نقایص هر مجموعه‌ای از ایده‌ها را نشان دهم. اکنون تحلیل کامل‌تری از دستاوردها و نقایص ایده‌ها ارائه خواهم کرد تا دیالکتیکی بودن پیشرفت آشکار شود.

توسعه فرهنگ پسا مدرن نشان داده که ایده پیشرفت تمدن غربی تا چه اندازه‌ای توانفرسا بوده است، در ضمن تمایل مخالفان این ایده را به تکرار صوری از تفکر که باز هم به توانفرسایی می‌انجامد، واضح کرده است. هر چند نیچه، هایدگر، پسا ساختارگرایان و پسا مدرنیست‌ها درباره سوگیری تمدن غربی به سوی سلطه، آرای قابل توجهی ابراز داشته‌اند ولی یک مطلب مهم را مبهم رها کرده‌اند و آن چگونگی

واکنش مردم به وضعیت کنونی است. این متفکران، مردم را بر ساخته زبان یا شکل های گفتمانی دانسته اند. هایدگر عملکرد اصلی زبان را «انکشاف» جهان می دانست، و مردم را فقط تکمیل کننده سرنوشتی می پنداشت که در آفرینش آن هیچ نقشی ندارند، او نوشت:

هیچ فردی نمی تواند تغییرات اساسی آینده را پیش بینی کند. ولی پیشرفت تکنولوژیکی سریع و سریع تر حرکت خواهد کرد و هیچگاه متوقف نخواهد شد. انسان در تمام حیطه های وجودیش، به وسیله نیروهای تکنولوژیکی به شدت محصور خواهد شد.^{۹۵}

بنابراین وی هیچ توجهی به عمل نکرد، یعنی به اخلاق و فلسفه های سیاسی که نشان دهد چگونه عمل کنیم، چگونه زندگی کنیم و چگونه جامعه را سازمان دهیم.^{۹۶} کار دریدا، لاکان و لیوتار نیز، غیر از تلاش دریدا برای مرتبط ساختن سیاست به کارش، چندان قابل توجه نیست.^{۹۷} و نسبت گرایی پیروان دریدا همه جنبش های سیاسی مخالف را به کلی در هم خواهد کوبید و لذا واکنش هماهنگ به بحران زیست محیطی را ناممکن خواهد ساخت.^{۹۸} در نتیجه تأثیر نقادی های اجتماعی این متفکران چیزی جز بی قدرت کردن مردم نیست.

به نظر فوکو همه مردم، حتی قدرتمندان، بر ساخته روابط قدرتی هستند که به طور ناشناسی بر آنها حاکم است، ولی تحلیل فوکو از قدرت به شکل های گفتمانی محدود است. از آنجا که فوکو افراد را در این شکل ها منحل کرده و عقلانیت را فی نفسه صورتی از استیلا دانسته، لذا تمایز میان قدرت، استیلا و مقاومت در برابر استیلا را مبهم کرده است. به همین دلیل حتی در توجیه مقاومت محلی نیز با مشکل مواجه است. نیکوس پولاتراس در این باره می گوید:

گاهی می‌گویند که نمی‌توان از فوکو چیزی بیش از نبرد چریکی در برابر قدرت آموخت ولی باید بدانیم که اگر تحلیل‌های فوکو را به کار بندیم هیچ مقاومتی ممکن نخواهد بود. زیرا اگر قدرت همیشه حاضر باشد، و اگر هر وضعیت قدرتی فی‌نفسه ذاتی باشد، چرا اصلاً باید مقاومت کرد؟ مقاومت چگونه می‌تواند امکان وجود یابد؟^{۹۹}

برداشت دلوز و گوتاری از آرزوی خلاق، به این پرسش پاسخ می‌دهد ولی برای این‌که بتوان این برداشت را اساس عمل قرار داد، لازم است که آرزوهای «نیک» را از «بد» متمایز سازیم. با این‌که این نیچه‌ای‌های متعهد، یعنی دلوز و گوتاری، آرزوهای اثباتی را بر آرزوهای سلبی ترجیح می‌دهند ولی در عمل، آرزوهای «نیک» را سلب‌کننده قدرت دولت می‌دانند. به نظر می‌رسد ترویج چنان آرزوهایی است که در سی سال گذشته، جمعیتی توده‌ای، کم‌تعلیل و وحشی را در امریکا پدید آورده است. شیوه زندگی طبقات حاکم برزیل نیز تأثیر آزادی این‌گونه آرزوها را نشان می‌دهد. بنابراین اندیشه دلوز و گوتاری نیز نمی‌تواند پایه مناسبی برای حل بحران زیست‌محیطی باشد.

با این‌که تحلیل عملکرد قدرت در روابط میان فردی و تشکل‌های گفتمانی مهم است ولی دخالت قدرت در ویرانی بی‌وقفه زیست‌محیط بسیار مهم‌تر است. نظام سرمایه‌داری به نظام مسلطی بدل شده که کره زمین را در بر گرفته است، نظامی که توان‌فرسایی و سوءاستفاده از نواحی پهناور جهان توسط مراکز هسته‌ای دنیای اقتصاد را اجتناب‌ناپذیر کرده است. در این نظام اقتصادی، نواحی مختلف در پی افزایش قدرت و حفظ یا تغییر جایگاه‌شان هستند تا بدین وسیله نواحی دیگر را استثمار کنند یا در برابر استثمار مقاومت کنند یا جمعیت‌های بومی را سرکوب کنند تا استثمار این جماعات توسط نواحی دیگر به سهولت انجام پذیرد. پسا

ساختارگرایان در تحلیل همهٔ وجوه قدرت در جوامع ویژه ناکام ماندند؛ زیرا به روابط قدرت میان نواحی مرکزی و حاشیه‌ای جهان اقتصاد، میان اقتصادهای تولیدی و استخراجی و میان دولت‌ها توجه نکردند. تحلیل‌های پسا ساختارگرایانه از عملکرد قدرت در گفتمان و تشکل‌های گفتمانی درست است ولی برای درک ویرانی زیست‌محیطی جهانی و جهت‌دادن به مردن برای عمل، لازم است که این تحلیل‌ها را به مفهوم گسترده‌تری از قدرت بسط داد که بتواند به فهم نظام جهانی سرمایه‌داری یاری رساند.

مشکل دیگر پسا ساختارگرایی عبارت است از ناتوانی در تعیین نحوهٔ واکنش به بحران زیست‌محیطی به مثابه یک گُل. پسا ساختارگرایان از توسل به سترگ‌روایت‌ها یا به هر مرجع‌اعلایی دوری می‌گزینند و از دانش و قدرت محلی بر ضد دانش و قدرت جهانی دفاع می‌کنند.^{۱۰۰} به این ترتیب هم می‌توان نابودی سرخ‌پوستان را توجیه کرد، هم سوءاستفاده آن‌ها از منابع طبیعی و تمرشان از فرامین دولتی و افکار عمومی را، و هم جنبش چپ‌کو در هندشمالی را. از آن‌جا که پسامدرنیسم، دیدگاه را منحل کرده‌است، پسا ساختارگرایان نه تنها در تعیین پیوستگی‌های متقابل میان مشکلات و علل بحرانی زیست‌محیطی درمی‌مانند بلکه کوشش‌های انجام‌گرفته برای تعیین این پیوستگی‌ها را نیز بی‌اعتبار می‌کنند. به نظر پسا ساختارگرایان باید از تصور «بحران زیست‌محیطی جهانی» ساختارشکنی کرد تا معلوم شود که این تصور نیز در خدمت قدرت حاکم است. پسا ساختارگرایان به دلیل مخالفت با متون فوق‌العاده [متون مرجع] و سترگ‌روایت‌ها، هیچ راهی برای زیست‌محیط‌گرایان باقی نمی‌گذارند تا بتوانند از عقیدهٔ خود مبنی بر وجود بحران جهانی دفاع کنند و واکنش لازم را مشخص سازند. پسا ساختارگرایان با جامعه‌شناسی محافظه‌کارانهٔ نیکولاس لومان قرابت زیادی دارند. زیرا در بند فرضیاتی هستند که تصور بحران زیست‌محیطی جهانی را بی‌معنا سازد.

ناتوانی از درک بحران زیست محیطی جهانی یعنی ناتوانی از درک جهان. با این که ممکن است نیت پسا ساختارگرایان چیز دیگری بوده باشد، ولی گسترش شکاکیت درباره هر رابطه ساده میان زبان (یا متون) و «واقعیت»، نوعی ایدئالیسم را پدید آورده، یا حداقل پرورش داده، که در آن زندگی عقلانی بر گفتگو درباره گفته‌های دیگران استوار است، و به قول بودریار در این ایدئالیسم:

تولید نظری نیز مثل تولید مادی هدف خود را گم می‌کند و به دور خود می‌چرخد و به نحوی پریشان به سوی واقعیتی ناشناخته حرکت می‌کند. امروزه ما این جا هستیم: در قلمرو تعین ناپذیری، در عصر نظریات بی ثبات و شناور، درست مثل پول‌های شناور. هر نظریه‌ای، از هر منشأ که باشد (مثل روان‌شناسی)، و به هر سلاحی که مجهز باشد، و به درون ماندگاری یا سیلانی بدون مرجع تظاهر می‌کند (دلوز، لیوتار و دیگران) - همگی شناور هستند و تنها هدف‌شان اشاره به یکدیگر است.^{۱۰۱}

ویرانی بی وقفه زیست محیطی جهانی این «ایدئالیسم پسا ساختارگرایانه» را ابطال می‌کند.

پسا ساختارگرایان روح و نواقص فرهنگ پسامدرن را آشکار می‌کنند: ناکامی‌شان در جهت دادن به مردم برای عمل، حمله بر عقلانیت فی نفسه به عنوان صورتی از توانفرسایی، کوشش برای آزادسازی آرزوهای سرکوب‌شده، رد وجود دیدگاه و سرانجام، فقدان تماس با هر واقعیتی ماورای زبان و متون.^{۱۰۲} آرمان زیست محیطی گرایانه غرب ثروتمند همانا رفع این نواقص است. در عصر پسامدرن حمایت گسترده‌ای از علایق زیست محیطی صورت می‌گیرد، و مردم پسامدرن، مشکوک به اندیشه پیشرفت، به کثرت علاقه مند هستند، و به فرهنگ‌ها و گروه‌هایی

که با «پیشرفت» سرکوب شده‌اند، احترام می‌نهند. پسامدرنیسم یعنی التزام به شیوه بدیلی از تفکر و فهم جهان و تساهل درباره حاکمان تمدن غربی و متعدیان به طبیعت. بوم‌شناسی ژرف، اکوفمینیسم و جنبش عصر نو، نمونه‌های عصر پسامدرن هستند، همگی به جنبش حفظ زیست‌محیط یاری می‌رسانند و به طبیعت احترام می‌نهند و به دنبال خلق نظم نوینی هستند که به طبیعت تعدی نکند، هر چند هنوز به تغییر نحوه زندگی مردم و سازماندهی اقتصادی کمتر ویرانگر موفق نشده‌اند. سیاست پسامدرنی که آرنه نس اعلام کرده‌است، کافی نیست. جیمز لاولاک ذکر کرده که جنبش حفظ زیست‌محیط به دلیل مخالفت با صنعت و تنفر از علم و تکنولوژی به اصلاح شایسته و بایسته زیست‌محیط موفق نشده‌است.^{۱۰۳} و نوعی «زیست‌محیط‌گرایی تزینی» را پدید آورده که بی‌اصالت است. نتیجه، هایدگر و پسا‌ساختارگرایان نیز هیچ‌کدام در این زمینه حرفی برای گفتن ندارند.

با این‌که نمی‌توان بحران زیست‌محیطی را بدون در نظر گرفتن آرای نیچه، هایدگر و پسا‌ساختارگرایان درباره طبیعت، فرهنگ غربی و سوگیری اروپامحور و انسان‌محور این فرهنگ به خوبی توصیف کرد، ولی لازم است که این آرا را به نحوی منسجم کرد که بتوانند همه اجزای اکوسیستم جهانی و نظام سرمایه‌داری جهانی و تمدن غربی را تحلیل کنند و به زندگی روزمره افراد مرتبط سازند.^{۱۰۴} این نظام آرا به جای این‌که خود را در برابر فرهنگ عامه محلی خوارسازد باید قادر باشد تا نواقص صور فرهنگی حاکم بر زندگی مردم، تناقضات و نقایص تفکر و اعمال مردم و نهادها و تشکل‌های اجتماعی و اقتصادی را آشکار کند. سپس باید برای مردم طرق نوی را برای توصیف خود و روابطشان با یکدیگر و با طبیعت مهیا کند تا بر نواقص موجود فائق آیند و به نحو مؤثری عمل کنند. یعنی، در عین حال که طرد عقیده دکارتی مبنی بر امکان بازنمود کامل واقعیت ضروری است ولی جستجو برای دیدگاهی یکپارچه و تعهد به سنت تفکر هگلی نیز لازم است. به

مارکسیسم اصیل نیازمندیم، مارکسیسمی فارغ از تمایلات نوافلاطونی مبنی بر تقلیل خصایص انسانی به ابزار سلطه بر جهان، مارکسیسمی که نه تنها به ویرانی زیست محیطی و استقلال صور فرهنگی از اقتصاد توجه می‌کند بلکه غفلت از اهمیت طبیعت، و برعکس، تجلیل از بنگاه و مؤسسه تجاری و از تاریخ و خلاقیت انسانی در جهت «پیشرفت جهانی» را، که نه تنها سرمایه‌داری بلکه کل تمدن اروپایی بر آن‌ها بنا شده است، زیر سؤال می‌برد.

می‌توان گفت که این مارکسیسم در آثار مارکس و بوگدانف، به نحوی ابتدایی مستقر است. مارکس نیز مثل نیچه به اولویت شدن بر بودن قائل بود. به نظر مارکس بتوارگی کالاها برابر است با تجلیل افلاطون از انتزاعات مُثلی به جای جهان محسوس متغیّر. مارکس به مانند پسا ساختارگرایان از شیء‌شدگی تاریخ و مفهوم تاریخ به عنوان شکوفایی استعداد انسانی به شدت انتقاد کرد. به نظر وی، این شیء‌شدگی سبب می‌شود که «امور تاریخی جدا از زندگی روزمره پنداشته شوند، یعنی به عنوان چیزی ماورای زمینی. به این ترتیب، رابطه انسان با طبیعت از تاریخ حذف می‌گردد و میان طبیعت و تاریخ تضاد ایجاد می‌شود».^{۱۰۵} به نظر مارکس مسئله مهم چگونگی کنار آمدن مردم با شرایط ویژه بود، و این مسئله از پذیرش هر دیدگاه نهایی و یکپارچه‌ای درباره پیشرفت بشریت ممانعت به عمل می‌آورد. مارکس از مدافعان این دیدگاه‌ها، و یا افرادی که چنین دیدگاه‌هایی را به وی نیز نسبت می‌دادند، به شدت انتقاد کرد. در نامه‌ای به تاریخ نوامبر ۱۸۷۷ که نشانی سردبیر یک مجله ادبی-سیاسی روسی بر روی آن دیده می‌شود، ولی ارسال نشده، مارکس از نحوه مرور آثارش به شدت انتقاد کرده و وضعیت روم باستان را بسیار شبیه به اروپای فئودال متأخر دانسته است: دهقانان از مالکیت ابزار تولید و کنترل امرار معاش شخصی محروم بودند و جزو تشکلی اقتصادی به شمار می‌رفتند که مالکیت زمین‌های پهناور و سرمایه انبوه را در اختیار داشت. ولی به عوض این‌که

نیروی کار خود را بفروشنند به اوباشی بی‌کار بدل شده‌بودند، زیرا به جای نظام تولیدی سرمایه‌داری، نظامی مبتنی بر کار برده پدید آمده بود. مارکس نتیجه گرفت که:

بنابراین رخداد‌های دو دورهٔ بسیار شبیه به هم، به دلیل این‌که در اعصار تاریخی متفاوتی رخ دادند، به نتایج کاملاً متفاوتی منجر گردیدند. اگر فردی این تحولات را به طور جداگانه مطالعه کند و سپس آن‌ها را با هم مقایسه کند، به آسانی این پدیدارها را درک خواهد کرد، ولی هرگز نمی‌تواند بر پایهٔ این مطالعات نظریهٔ تاریخی - فلسفی جهان‌شمولی را، که بزرگ‌ترین مزیتش در ماورای تاریخی بودن است، مطرح کند.^{۱۰۶}

این حمله به ایدهٔ تاریخ به عنوان پیشرفت جهانی با حملهٔ قبلی مارکس بر ماتریالیسم تأملی فوئرباخ در کتاب تزهایی درباره فوئر باخ همسویی دارد، آن‌جا که گفت شناسندگان و شناخت را باید به عنوان بخشی از جهان مادی مُدرک در نظر گرفت، آموزگاران باید فی‌نفسه آموزش ببینند، و غیرممکن است دربارهٔ اعتبار نظریه‌ها پیش از آن‌که در عمل آزموده شوند و بخشی از واقعیت اجتماعی به شمار آیند، قضاوت کرد: «انسان باید حقیقت را ثابت کند، وجود واقعیتی آن‌سوی واقعیت یا عدم واقعیتِ تفکر انتزاعی، مسئله‌ای کاملاً اسکولاستیکی است».^{۱۰۷} پس هیچ مرجعی وجود ندارد که بتوان از آن دانش‌هایی کامل و همیشه معتبر دربارهٔ بشریت و سرنوشت انسانیت به دست آورد.

این آرای مارکس مورد حمایت بوگدانف قرار گرفت، هر چند بوگدانف نتوانست همیشه از این آرا دفاع کند. او در یکی از نخستین آثارش، یعنی ستارهٔ سرخ که زمانی آرمانشهری بود و اکثر وقایعش در مریخ کمونیستی رخ می‌داد، که در ۱۹۰۸ منتشر شد، از پیشرفت اجتناب‌ناپذیر بر روی زمین و امکان وجود یک نظام

اجتماعی کامل و غایی و از انسان محوری سوسیالیست‌ها انتقاد کرد. ستارهٔ سرخ دربارهٔ لئونید است، یک انقلابی کمونیست که پس از انقلاب ۱۹۰۵ به مریخ فرستاده می‌شود. وی در مریخ ابتدا مجذوب هماهنگی و غنای زندگی ایجادشدهٔ به وسیلهٔ انقلاب کمونیستی می‌گردد. گرچه به زودی در می‌یابد که این هماهنگی ظاهری است، و مریخ درگیر بحران زیست‌محیطی است. مریخی‌ها به تمهید ایجاد مستعمراتی در زمین یا نوس، یا هر دو، سرگرم هستند، تا بتوانند ذخایر را تجدید کنند، و می‌خواهند که زندگی انسان را نابود سازند تا از ذخایر زمین بهره‌برداری کنند. استرنی، که یک مریخی است، معتقد است که زمینی‌ها آن‌چنان توسط سیر تکاملی معیوب شده‌اند که حتی اقلیت سوسیالیست زمین هم نمی‌تواند به نحو مسالمت‌آمیزی با همقطاران مریخی خود همکاری کند. استرنی می‌گوید که برای جلوگیری از یک نبرد چریکی طولانی باید زمینی‌ها را در یک لحظهٔ بدون درد و با اشعه‌های مرگبار نابود کرد تا بتوان به یاری ذخایر زمینی سوسیالیسم انسانی‌تری را در مریخ ایجاد کرد. استرنی می‌گوید: «تنها یک زندگی در عالم آفرینش وجود دارد، و اگر به جای نوع ضعیف و نیمه وحشی سوسیالیسم زمینی، فقط سوسیالیسم ما توسعه یابد، این زندگی غنی خواهد شد». نئی جواب می‌دهد:

استرنی می‌گوید: «تنها یک زندگی در عالم آفرینش وجود دارد». و چه امری را پیشنهاد می‌کند؟ یک نمونهٔ کاملاً منحصر به فرد زندگی را نابود سازیم، نمونه‌ای که هیچ‌گاه نمی‌توانیم آن را احیا کنیم یا جایگزینی برایش بیابیم... زمینی‌ها مثل ما نیستند. خودشان و تمدن‌شان پست‌تر و ضعیف‌تر از ما نیست - بلکه متفاوت است. اگر آن‌ها را نابود کنیم، نخواهیم توانست در فرایند تکامل جهانی برای آن‌ها جانشینی بیابیم بلکه فقط به نحوی خلئی را پر می‌کنیم که خودمان در جهان صور زندگی ایجاد کرده‌ایم.^{۱۰۸}

نظریه پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت نیز تعبیر خود از مارکسیسم را به نحوی متحول کردند که با روان‌پزشکی فرویدی و نقادان‌های نیچه‌ای، وبری و هایدگری از مدرنیته سازگار باشد و ایده تاریخ به عنوان دگرگونی پیش‌رونده و گریزناپذیر طبیعت در جهت غایات انسانی را نپذیرفتند. آنان به همان اندازه که مثل دلوز و گو. تارو مخالف سازماندهی سیاسی «درختی» هستند، صور لنینیستی و استالینیستی مبنی بر کنترل متمرکز جنبش‌های سیاسی را هم قبول ندارند و معتقدند که برای برخورد با صور متفاوت توان‌فرسایی باید در جبهه‌های مختلف به عمل سیاسی متوسل شد. این مارکسیسم با این که مردم را بر ساخته‌هایی اجتماعی و فرهنگی می‌داند ولی افراد را در زمینه اجتماع و فرهنگ حل نمی‌کند، و به عقل برای مبارزه بر ضد استیلا اهمیت می‌دهد. آذرنو، مثل پسا ساختارگرایان، سوژه‌های ضعیف، متلاشی و خودخواه سرمایه‌داری متأخر را مورد بررسی قرار داد و این سوژه‌ها را تباه شده دانست. وی عقیده داشت که مردم می‌توانند در شرایط مناسب تا حدی به استقلال عقلانی دست یابند. هابرماس این ایده را بسیار بسط داده است. به نظر هابرماس، عقل ارتباطی از عقل ابزاری، که به دلیل «مستعمراتی کردن زندگی - جهان» مسئول بسیاری از توان‌فرسایی‌های تمدن مدرن است، کاملاً جدا است. اگر «خود هویت» به جای «نقش - هویت» توسعه یابد، آنگاه دیگر هویت فردی با سنت توارثی غیر متفکر فرهنگی تعیین نمی‌شود بلکه با آزمایش‌ها و مباحثات نقادانه‌ای معین می‌شود که در اکتساب عقاید معرفتی و اخلاقی به کار می‌روند. از طریق چنین تأمل نقادانه‌ای است که مردم می‌توانند سنت فرهنگی خود را بیازمایند، و تناقضات و صور توان‌فرسایی‌اش را آشکار سازند و هنجارها و ارزش‌های نوبی وضع کنند. آنچه ضروری است حفظ فضاها و عمومی از فساد است، که تأملات انتقادی در آن‌ها صورت می‌گیرد.

با این که میان آرای مارکس، بوگدانف و فلاسفه مکتب فرانکفورت تفاوت‌هایی

به چشم می‌خورد ولی همگی در طرد نوافلاطون‌گرایی مشترک هستند، و همین امر می‌تواند به اتحاد آرای این متفکران در صورت نوینی از مارکسیسم بیانجامد. به نظر می‌رسد واکنش‌های مارکسیست‌ها به ناکامی اتحاد جماهیر شوروی و عدم توفیق زیست‌محیط‌گرایان افراطی در تعقیب همین مارکسیسم است. اهمیت کارِ تدبنتون، ریچارد لویتز و دیوید هاروی^{۱۰۹} تنها در این نیست که بسیاری از آرای زیست‌محیط‌گرایان پسامدرن را در نظریهٔ مارکسیستی مبسوط‌تری ادغام می‌کند.^{۱۱۰} بلکه به آن جهت است که برخلاف آرای برخی از بوم‌شناسان ژرف، این صورت مارکسیسم تمایز سستی دوگانه میان بشریت و طبیعت را از میان بومی دارد. جوامع انسانی را بخشی از اکوسیستم‌های پیچیده و پایدار و متنوع و باثباتی می‌داند که به وسیلهٔ صورت زندگی تحمیلی نظام سرمایه‌داری جهانی، که اکوسیستم‌های یکسان و ساده و یکنواخت و شدیداً ناپایداری را در سراسر جهان می‌آفریند، رو به نابودی دارند.^{۱۱۱}

خب، نتیجه چیست؟ آیا می‌توانیم امیدهای مان برای فردا را برپایهٔ مستعمره‌سازی عقل‌ابزاری استوار کنیم؟ یا این‌که به کارهای مرموز معدودی از مارکسیست‌ها تکیه کنیم که فقط برای عدهٔ قلیلی از جمعیت با سواد جهان قابل درک است؟ از آن‌جا که مارکسیست‌هایی مثل بوگدانف و پیروانش، نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت، والرش‌تاین و مارکسیست‌های بوم‌شناس، همگی به شدت از کمونیسم شوروی انتقاد کرده‌اند، بنابراین مسئول ناکامی‌های شوروی نیستند. با این همه، سقوط اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش و پذیرش بی‌محابای سرمایه‌داری توسط آن‌ها، دعاوی معتقدان به وجود جانشین کارآمدی برای سرمایه‌داری را به شدت تضعیف می‌کند. چگونه می‌توان «گسستن» از اقتصاد جهانی را توجیه کرد، در حالی که اتحاد جماهیر شوروی متلاشی شد؟ باید به دنبال خلق چه نوع جامعه‌ای باشیم؟ و چگونه باید چنین جامعهٔ نوی بسازیم؟ با این‌که

مارکسیست‌های افراطی بسیار بیشتر از پسا ساختارگرایان به این موضوعات علاقه نشان داده‌اند ولی به نظر می‌رسد که در فائق‌آمدن بر فرامین ویرانگر سرمایه‌داری چندان راهگشا نیستند. مارکسیسم به ایدئولوژی محققان افراطی بدل شده‌است، و به همین دلیل، به جای این‌که نیرویی سیاسی باشد، تسلی خاطر مردم را فراهم کرده‌است. نحوه تفکر مارکسیست‌ها، به ویژه پس از سقوط کمونیسم در اروپای شرقی، از لحن تأسف بار الوین گلدنر هویدا است:

ویژگی منحصر به فرد عصر ما این است که در یأس سیاسی و دلمردگی اجتماعی زندگی کرده‌ایم و هنوز هم زندگی می‌کنیم، در حالی که علاج انقلابی نویدانه‌ای را که رافع یأس و دلمردگی به شمار می‌رفت، رها کرده‌ایم.^{۱۱۲}

در عین تحمل مصائب غیر قابل تصور، بازار جهانی به کار خود ادامه خواهد داد مگر تا زمانی که ویرانگری زیست‌محیطی، این بازار را نیز از عملکرد بازدارد. حال که شرایط چنین است، ضروری است که وضعیت فعلی روابط و تفکری را که سیاست‌ها مبتنی بر آن‌هاست، به نحوی نقادی کنیم که جانشین‌های واقع‌بینانه‌ای برای آن‌ها به دست آوریم.

با این‌که نقادی‌های فرهنگی و سیاست‌های فرهنگی هگلی و نیچه‌ای سُکرآور هستند ولی مؤثر نیستند و رویدادی فرعی به شمار می‌روند. آنان نشان داده‌اند که تفکر دکارتی و صور متنوع علم تقلیل‌گرای ناشی از این تفکر، همگی فرآورده‌های فرهنگ ویژه‌ای هستند ولی دستاوردهای تفکر دکارتی و نهادهای مبتنی بر این تفکر چنان عظیم و قدرتمند هستند که هیچ‌گونه نقادی فرهنگی معمولی تأثیری بر استیلای آن‌ها ندارد. علاوه بر این، خطا است که تفکر دکارتی را تماماً ویرانگر شمیریم و لعن کنیم. دانشمندان، قدرتمندترین سخنگویان زیست‌محیط بوده‌اند. آیا

این امر نشان نمی‌دهد که برای فائق آمدن بر بحران زیست‌محیطی به علم و قدرت بیشتری نیازمندیم؟ شاید آنچه مورد نیاز است مقاومت دانشمندان در برابر انحطاط فرهنگ پسا مدرن است که تقلیل علم را به ابزار صرف توسعه تکنولوژی در نبرد برای کسب برتری اقتصادی میان ملل ممکن می‌سازد.

علم از زمان دکارت راه درازی را پیموده است. تفکر دکارتی به وسیله شیمی از فیزیک به علوم زیستی وارد شده است. نظریه تکامل، بیوشیمی، زیست‌شناسی مولکولی، ترمودینامیک، نظریه اطلاعات و سیبرنتیک، موجب تنوع زندگی بر روی زمین شده‌اند. اکنون علم در حال بررسی فهم انسانی است. روان‌شناسی شناخت، با استفاده از نظریه اطلاعات، گام‌های بلندی در راه مطالعه ادراک و تفکر برداشته است. زیست - جامعه‌شناسی نیز به این امر یاری رسانده و به شیوه‌ای از تفکر درباره فرهنگ منجر گردیده است. صور فرهنگی، که ریچارد داوکینز آن‌ها را «حالات» خوانده است، درست مثل هر موجود دیگری در جهان آفرینش به عنوان نظام‌های اطلاعاتی - پردازشی درگیر تنازع بقا در نظر گرفته شده‌اند. علم مدرن، از طریق چنین نظریاتی قادر است که مهم‌ترین آرای مارکس و مارکسیست‌ها، نیچه و پسا ساختارگرایان را اخذ کند. علم در واقع، سیبرنتیک و تکنولوژی بوگدانف را به نظریه نظام‌ها بدل کرده است. اراده معطوف به قدرت در علم معاصر به صورت گرایش موجودات به تنازع بقا معنا می‌شود. صور زبانی آزموده شده توسط نیچه، هایدگر و دریدارامی توان کمک به بقای نظام‌های اجتماعی دانست.^{۱۱۳} شکل‌های گفتمانی مورد نظر فوکو نظام‌هایی اجتماعی هستند و تحلیل فوکو از پویایی و دگرگونی‌های آن‌ها در قالب داروینیسیم اجتماعی جا می‌گیرد. فوکو نشان داده که چگونه صور متعادل‌تر کنترل اجتماعی بسیار مؤثرتر از صور خشن هستند. پیروزی سرمایه‌داری لیبرال دموکراتیک را می‌توان به دلیل مکانیسم‌های بازخوردی و تطابق با زیست‌محیط و توانایی بهره‌برداری آزادانه از ذخایر، یا به

تعبیر مارکس، توانایی اش در پیشبرد نیروهای تولید دانست. علم در تنازع بقا موفق است و پیشرفتش مرهون تنازع میان نظریات و مفاهیم رقیب است. پس، کارآمدترین نظام‌ها در جهان مدرن وجود دارند، نظام‌هایی که وجود خود را در تنازع «همه بر ضد همه» اثبات کرده‌اند. البته نباید آسوده بود. تحقیقات دیرین‌شناسی و بوم‌شناسی، جوامع و ارگانیسم‌ها و انواع بی‌شماری را کشف کرده‌اند که خودشان به ویرانی هستی خود پرداخته‌اند. برای اجتناب از تکرار این سرنوشت لازم است تضمین کنیم که بازخورد مناسبی برای نظام‌های اداره‌کننده جامعه وجود دارد.

مهم‌ترین نظام در سرمایه‌داری، حداقل تا آن‌جا که به زیست محیطی مربوط می‌شود، اقتصاد است و این نظام به وسیله اقتصاد اداره می‌شود، لذا فقط از طریق بازتنظیم اقتصاد است که به محدودیت‌های زیست محیطی توجه خواهد شد. بازتنظیم اقتصاد باید با پیشرفته‌ترین نظریات علم طبیعی مطابق باشد، یا حداقل با آن‌ها همزیستی کند.^{۱۱۴} همان‌طور که گشورگسکیو روگن خاطر نشان کرده، اقتصاددانان قانون دوم ترمودینامیک را نادیده گرفته‌اند. اقتصاد باید مسائل مطرح شده توسط مارکسیست‌ها دربارهٔ تقلیل مردم به قدرت کار و اثر بیگانه‌زایی آن را در نظر گیرد. اقتصاد باید نوعی از اشتغال را ارزشمند بداند که در آن مردم از کار خود راضی باشند. موفقیت نظام مدیریت ژاپنی نشان می‌دهد مؤسساتی که با کارکنان خود به عنوان کار - نیروی قابل بهره‌برداری برخورد نکنند موفق‌تر از مؤسساتی هستند که خلاف این امر عمل کنند.^{۱۱۵} سرانجام آن‌که، تأثیر توسعه اقتصادی بر روابط قدرت میان ملل رانیز باید در نظر گرفت. در این مورد نیز مشکل چندانی وجود ندارد. از نظر اقتصادی موفق‌ترین ملل در جهان مدرن آن‌هایی هستند که برنامه‌های درازمدت توسعه دارند و در این برنامه‌ها به شرایط حصول موفقیت درازمدت، از جمله روابط قدرت، توجه می‌کنند. اقتصاد زیست محیطی

اعلام شده توسط پیرس و همکارانش، هر چند فعلاً از این نظر ناقص است، سرانجام باید این موضوعات را نیز در برگیرد.

نتیجه

قصدها نداشتیم که بگویم پیشرفت‌های اخیر در تفکر رایج که آرای متضاد را ترکیب می‌کند، بسنده است. بالعکس، دیالکتیک دوگانه این فصل باید نشان داده باشد که می‌توان روایت‌های پیشرفت دیالکتیکی را در هر جهتی برپا کرد و هر کدام از مواضع اصلی را طوری تعبیر کرد که برتر از سایر رقبا به شمار رود. پس هیچ‌کدام از این مواضع به تنهایی کافی نیست. هر کدام از این مواضع و جوهی دارند که قابل ترکیب با بقیه مواضع نیست و بر برتری یک موضع در برخی جوه بر رقبایش دلالت می‌کنند. بنابراین، به فلسفه جانشینی نیازمندیم که از محدودیت‌های تمام فلسفه‌های ذکر شده بری باشد و در عین حال دستاوردهای این فلسفه‌ها را درک کند، فلسفه‌ای که در آن روایتی برپا شود که بتواند دیگر مواضع اصلی را در نظر بگیرد و نشان دهد به چه دستاوردهایی رسیده‌اند، چرا به چنین دستاوردهایی رسیده‌اند و چرا نمی‌توانند بیشتر از این پیشرفت کنند و چرا مجبور بودند که برخی جوه مواضع مخالف را نادیده بگیرند.

از آن‌جا که مواضع اصلی مطرح شده لذا درک مشکلات موجود و ارائه ایده‌ای دربارهٔ حالت جانشین ممکن است. تمدن غربی با شکاف وسیعی میان طرق درک طبیعت و فرهنگ مواجه است. کسانی که به جهان رهیافت فرهنگی دارند، علم طبیعت را بخشی از فرهنگ می‌دانند، و کسانی که رهیافت علمی دارند، انسان‌ها را بخشی از طبیعت می‌پندارند ولی هیچ‌کدام بر حق نیستند. افرادی که فرهنگ را مرجع قوی خود می‌دانند اولویت را به شدن می‌دهند که در آن «موجود» به عنوان

یک «برساخته» در نظر گرفته می‌شود، در حالی که دانشمندان اولویت را به بودن می‌دهند و سپس می‌کشند تا تغییرات را به عنوان فرع بودن به عنوان تغییر مواضع در فضای ذرات بنیادی ماورای زمان، یا به عنوان تغییر حیطه‌ها بدانند. برای از میان برداشتن این شکاف باید علمی را توسعه دهیم که شدن (یا به تعبیر هایدگر وجود) را اصل بگیرد و «موجودات» را جزایر باثبات در جریان شدن بدانند. تنها در این صورت است که علم خواهد توانست به طریقی فرهنگ بشری، شامل خود علم، را درک کند که نسبت به آرای متفکران سنت تفکر و یکویی جانب انصاف را نگاه دارد. لازم است که شکاف درون سنت و یکویی میان هگلی‌ها و نیچه‌ای‌ها را نیز رفع کرد، باید در پرتو تفاوت‌های نیچه از تفکر هگلی، تمامیت‌گرایی یعنی نظام تقلیل دهنده امور ویژه به اجزای یک تمامیت گسترده را رها کنیم. از طرف دیگر، باید بفهمیم که مطلق‌سازی نیچه‌ای از امر ویژه نه تنها خود متناقض است و به بی‌انسجامی می‌انجامد، که بسیاری از مفسران «هگلی» نیز به این امر اشاره کرده‌اند، بلکه از نظر سیاسی نیز در این زمان که ناکامی سیاسی با پایان هستی بی‌وقفه انسانی مصادف خواهد بود، فجیع است. باید به وجود دیدگاه ارج نهیم و در عین حال جهان آفرینش را تمامیتی منسجم و کاملاً قابل شناسایی ندانیم.

سرانجام، فلسفه نو باید به موضوعاتی مطرح شده توسط هایدگر توجه کند. من هایدگر را مخالف هگل و طرفدار نیچه می‌دانم، زیرا نقادی نیچه از بنیادهای متافیزیکی تمدن غربی را به اوج می‌رساند. در این قرن هایدگر بیش از هر فرد دیگری کوشید تا ریشه‌های نیست‌انگاری عصر مدرن را درک کند. این امر برای زیست‌محیط‌گرایان، که در برخورد با نیروهای ویرانگر زیست‌محیطی با تأثیرات عملی نیست‌انگاری مواجه هستند، اهمیتی محوری دارد. با این‌که نقادی دریدا از هایدگر تا حدی معتبر است ولی هیچ فلسفه‌ای لایق اعتنا نیست اگر به آرای هایدگر توجه نکند.

متافیزیک پسامدرن

فرهنگ پسامدرن به انسجام به دیده تردید می‌نگرد، و حملات نیچه، هایدگر و پسا ساختارگرایان، متافیزیک را در مظان اتهام قرار داده‌است. این ظن موجب شده که آرای مهمی دربارهٔ علّت اصلی تمایلات توانفرسا و ویرانگر تمدن اروپایی ابراز شود و مهم‌تر این‌که معلوم شده چگونه فرض وجود یک نظام ابدی و عقلانی که علت دنیای متغیّر محسوسات است، یعنی الهیاتی وجودشناختی، دنیا را به مجموعه‌ای از اشیای قابل کنترل بدل کرده‌است. پسا ساختارگرایان نشان داده‌اند که مارکسیسم سنتی نیز در بسیاری از فرضیات فرهنگ رایج، سهیم است و به همین دلیل در غلبه بر توانفرسایی نظام سرمایه‌داری ناتوان شده‌است. گرچه بحران زیست‌محیطی اشتباه پسا ساختارگرایان را نیز آشکار می‌کند، زیرا «فرض کرده‌اند که فروپاشی معرفت سبب فروپاشی ابرّه معرفت خواهد شد»^۱ منتقدان فرهنگی پسا ساختارگرا فقط مخالفت در برابر فرهنگ رایج را از بین خواهند برد بدون این‌که برای صور تفکری که ظهور تمدن غربی و فتوحات و سلطه‌اش بر دنیا را موجب شدند، جانشینی بیابند و حاصل این امور به ویرانی زیست‌محیط خواهد انجامید. هر چند برداشت دلوز و گوتاری از مفهوم ریزوم راه حلّی جدید را نوید می‌دهد ولی این نظریه باید بسیار بیشتر بسط یابد تا

یک «برساخته» در نظر گرفته می‌شود، در حالی که دانشمندان اولویت را به بودن می‌دهند و سپس می‌کشند تا تغییرات را به عنوان فرع بودن به عنوان تغییر مواضع در فضای ذرات بنیادی ماورای زمان، یا به عنوان تغییر حیطه‌ها بدانند. برای از میان برداشتن این شکاف باید علمی را توسعه دهیم که شدن (یا به تعبیر هایدگر وجود) را اصل بگیرد و «موجودات» را جزایر باثبات در جریان شدن بدانند. تنها در این صورت است که علم خواهد توانست به طریقی فرهنگ بشری، شامل خود علم، را درک کند که نسبت به آرای متفکران سنت تفکر و یکویی جانب انصاف را نگاه دارد. لازم است که شکاف درون سنت و یکویی میان هگلی‌ها و نیچه‌ای‌ها را نیز رفع کرد، باید در پرتو تفاوت‌های نیچه از تفکر هگلی، تمامیت‌گرایی یعنی نظام تقلیل دهنده امور ویژه به اجزای یک تمامیت گسترده را رها کنیم. از طرف دیگر، باید بفهمیم که مطلق‌سازی نیچه‌ای از امر ویژه نه تنها خود متناقض است و به بی‌انسجامی می‌انجامد، که بسیاری از مفسران «هگلی» نیز به این امر اشاره کرده‌اند، بلکه از نظر سیاسی نیز در این زمان که ناکامی سیاسی با پایان هستی بی‌وقفه انسانی مصادف خواهد بود، فجیع است. باید به وجود دیدگاه ارج نهیم و در عین حال جهان آفرینش را تمامیتی منسجم و کاملاً قابل شناسایی ندانیم.

سرانجام، فلسفه نو باید به موضوعاتی مطرح شده توسط هایدگر توجه کند. من هایدگر را مخالف هگل و طرفدار نیچه می‌دانم، زیرا نقادی نیچه از بنیادهای متافیزیکی تمدن غربی را به اوج می‌رساند. در این قرن هایدگر بیش از هر فرد دیگری کوشید تا ریشه‌های نیست‌انگاری عصر مدرن را درک کند. این امر برای زیست‌محیط‌گرایان، که در برخورد با نیروهای ویرانگر زیست‌محیطی با تأثیرات عملی نیست‌انگاری مواجه هستند، اهمیتی محوری دارد. با این‌که نقادی دریدا از هایدگر تا حدی معتبر است ولی هیچ فلسفه‌ای لایق اعتنا نیست اگر به آرای هایدگر توجه نکند.

متافیزیک پسامدرن

فرهنگ پسامدرن به انسجام به دیده تردید می‌نگرد، و حملات نیچه، هایدگر و پسا ساختارگرایان، متافیزیک را در مظان اتهام قرار داده‌است. این ظن موجب شده که آرای مهمی دربارهٔ علّت اصلی تمایلات توانفرسا و ویرانگر تمدن اروپایی ابراز شود و مهم‌تر این‌که معلوم شده چگونه فرض وجود یک نظام ابدی و عقلانی که علت دنیای متغیّر محسوسات است، یعنی الهیاتی وجودشناختی، دنیا را به مجموعه‌ای از اشیای قابل کنترل بدل کرده‌است. پسا ساختارگرایان نشان داده‌اند که مارکسیسم سنتی نیز در بسیاری از فرضیات فرهنگ رایج، سهیم است و به همین دلیل در غلبه بر توانفرسایی نظام سرمایه‌داری ناتوان شده‌است. گرچه بحران زیست‌محیطی اشتباه پسا ساختارگرایان را نیز آشکار می‌کند، زیرا «فرض کرده‌اند که فروپاشی معرفت سبب فروپاشی ابرّه معرفت خواهد شد»^۱ منتقدان فرهنگی پسا ساختارگرا فقط مخالفت در برابر فرهنگ رایج را از بین خواهند برد بدون این‌که برای صور تفکری که ظهور تمدن غربی و فتوحات و سلطه‌اش بر دنیا را موجب شدند، جانشینی بیابند و حاصل این امور به ویرانی زیست‌محیط خواهد انجامید. هر چند برداشت دلوز و گوتاری از مفهوم ریزوم راه حلی جدید را نوید می‌دهد ولی این نظریه باید بسیار بیشتر بسط یابد تا

بتواند به نحو مناسبی به بحران زیست‌محیطی جهانی پاسخ دهد. برای این امر، نسخه اصلاح‌شده‌ای از مارکسیسم براساس مضامین آثار مارکس، که در سال‌های آغازین انقلاب روسیه توسط بوگدانف و مریدانش مطرح شد ولی با ظهور اتحاد جماهیر شوروی مسکوت ماند، می‌تواند راهگشا باشد. با این همه، برای درک منافع و مضامین مارکسیسم، که سبب شد ایدئولوژی نظام اقتصادی مارکسیستی از نظام سرمایه‌داری نیز ویرانگرتر باشد، به یک مرجع معتبر نیاز داریم. این مرجع «متافیزیک پسامدرن» است.

آیا می‌توان متافیزیک را توجیه کرد، و اگر چنین باشد، آیا می‌توان متافیزیکی را بسط داد که افلاطونی یا الهیات وجودشناختی نباشد، زبان‌محور یا محکوم به «متافیزیک حضور» نباشد و شدن را بر بودن برتری دهد؟ متافیزیک، دانش بودن است.^۲ برخی پسامدرن‌ها حتی صحبت درباره طبیعت بودن را نیز ناممکن دانسته‌اند زیرا به نظر آن‌ها فرارقتن از زبان برای شناسایی واقعیت فی‌نفسه ناممکن است. هیچ «متن فوق‌العاده»‌ای وجود ندارد. برخی فلاسفه متقدم‌تر نیز می‌گفتند که فرارقتن از تجربه حسی آگاهی ناممکن است و تمام توان ما شناسایی و درک نظم این تجربه است. بنابراین ما نمی‌توانیم بدانیم که اذهان دیگری نیز وجود دارند، ما فقط می‌توانیم نظم را در حرکات اجسام مدرک، درک کنیم. هگل، و سپس ویتگنشتاین و دیگر فلاسفه تحلیلی گفتند که صحبت از تجربه آگاهی فردی بر بدیهی فرض کردن وجود یک زبان مشترک با دیگر آگاهی‌ها استوار است. اکنون می‌توان گفت که حتی زبان نیز فی‌نفسه بدون فرض وجود جهانی ماورای زبان، که عمل‌کاربران زبان در آن جهان صورت می‌گیرد، نامفهوم و مبهم است.^۳ گرچه وجود و پیدایش افرادی که ایدئالیسم زبان‌شناختی را جدی می‌پندارند و از لحاظ سیاسی ناتوان‌اند و چنان در زندگی حقیرانه اسیر شده‌اند که حس عمل را از دست داده‌اند، به‌نفسه پدیده اجتماعی

بااهمیتی به شمار می‌رود ولی بحث مهم‌تر نیچه و مریدان او آن است که زبان به دلیل طبیعتش، یا حداقل زبان‌های مشتق از زبان آریایی، مردم را به امر دیگری غیر از سوءفهم واقعیت رهبری نمی‌کند، زیرا این زبان‌ها به نام‌ها برتری می‌بخشند. همان‌طور که نیچه ذکر کرده‌است: «ابزارهای زبان‌شناختی بیانگری برای بیان 'شدن' کارایی ندارند». ^۴ آیا می‌توان متافیزیکی دربارهٔ جهان فرایند داشت؟

پاسخ ارسطو به این پرسش مثبت است؛ آن‌جا که می‌گوید اگر موجوداتی مستقل و بی‌حرکت وجود نداشته باشند، در این صورت متافیزیک می‌تواند به خصایص عمومی موجودات طبیعی پردازد، یعنی به موجوداتی متغیر. ^۵ چارلز سندرز پیرس، فیلسوفی که نظریاتش دربارهٔ «عقیده به لغزش‌پذیری» و «فعل و انفعالات بی‌پایان» دریدا را شدیداً متأثر کرده‌است، از این نوع متافیزیک دفاع کرد. ^۶ چرخش دلوز به سوی فلسفهٔ برگسون امکان پیشبرد متافیزیکی را مطرح کرده که از نابه‌سامانی‌های بیان شده توسط مخالفان متافیزیک مبرا باشد، و پسامدرن‌ها امکان جایگزینی پسا ساختارگرایی با این متافیزیک را بررسی کرده‌اند. فلاسفه و دانشمندان فیلسوف‌مآب، علم پسامدرنی را ترویج می‌کنند که بر دیدگاهی فرایندنگر دربارهٔ دنیا، یعنی همان تفکر برگسون و وایتهد مبتنی است و بدین ترتیب موضعی جدید نسبت به طبیعت و انسانیت اتخاذ می‌کنند که از سنت و یکویی ضد دکارتی نشأت گرفته‌است. ^۷ آنان به مفهومی از طبیعت نظر دارند که اجازه می‌دهد مردم به عنوان موجوداتی ذاتاً فرهنگی و بخشی از طبیعت، در نظر گرفته شوند. ایلیا پریگوزین این امر را «اتحاد نو» نام نهاده‌است. پسا ساختارگرایان فرانسوی تغییراتی بنیادی را در علم تشخیص داده‌اند که سوگیری آمرانهٔ آن‌را تضعیف کرده‌است. لیوتار در موقیعت پسامدرن بیان کرد که علم طلب ایجاد تصویری دترمینیستی از جهان را رها کرده‌است:

علم پسامدرن – با توصیف اموری مثل نامعین، حدود کنترل دقیق، تضادهای اطلاعات نابسنده، «ذره‌های»، فجایع و ناسازه‌های عملی – تکامل خود را گسسته، مصیبت‌بار، تصفیه‌ناپذیر و ناسازه‌ای می‌داند.^۸

بنابراین کوشش برای توجیه علم به عنوان حداکثر عملکرد عقیم می‌شود؛ ولی لیوتار عقیده دارد که نمی‌توان علم پسامدرن را با هیچ سترگر روایتی توجیه کرد و هر ایده‌نوی فقط با خرده روایتی (*petit récit*) قابل توجیه است که به ذات بازی علم مربوط باشد. این نظر لیوتار با نحوه پیشبرد علم پسامدرن و مخالفتش با تقلیل جهان به اشیای قابل کنترل مطابقت ندارد. زیرا بیشتر وجوه علم پسامدرن از دلمشغولی‌های فلسفی نشأت گرفت و پیشبرندگان این علم ایده‌های خود را مواضع فلسفی دانستند، یعنی سترگر روایتی که معتقد است روش‌های قبلی را باید ترک کرد تا به حل مشکلات تمدن کنونی موفق شد. اکثر طرفداران نظریه کوانتوم آلمانی بودند، یعنی کسانی که پس از جنگ جهانی اول در برابر تفکر مکانیکی غرب واکنش منفی نشان دادند.^۹ سی.اچ. وادینگتون، که نظریه‌اش درباره‌ی اپی ژنز (*epigenesis*) علم زیست‌شناسی را در ۱۹۳۰ متحول کرد و به بسط نظریه‌ی ریاضی فاجعه توسط رنه توم منجر شد، وایتهد را مربی خود می‌دانست و مفاهیم مورد نظر وایتهد را برای مواجهه با بحران زیست‌محیطی ضروری شمرد.^{۱۰} ایلیا پریگوزین، که سیر اصلی تحقیق خود را مرهون برگسون می‌داند، در ۱۹۸۴ گفت:

ما در دوران انقلاب علمی به سر می‌بریم – انقلابی که مشغول بازنگری در موضع و معنای رهیافت علمی است – دوره‌ای نه چندان بی‌شبهت به زایش رهیافت علمی در یونان باستان یا نوزایی آن در زمان گالیله.^{۱۱}

وی این انقلاب را به جهت خلق «روابط نو میان انسان و طبیعت و میان انسان و انسان»^{۱۲} و برای حل مشکلات ایجادشده توسط انفجار جمعیت ارجح می‌نهد. این‌ها آرای اکثر کسانی است که به قول لیوتار درگیر علم پسامدرن هستند، از شاغلان به آنچه پاول دیویس «فیزیک نو» خوانده تا آنانی که در حال بسط رهیافت‌های نو در بیولوژی و علوم انسانی هستند. دیوید ری‌گریفین در مقدمه خود بر بازافسونی علم: پیشنهادهای پسامدرن می‌نویسد، «فیزیک دیگر داستان‌های ما را افسون‌زدایی نمی‌کند، بلکه فی‌نفسه داستان نوی را فراهم می‌آورد که می‌تواند داستان مشترک و متحدکننده داستان‌های ویژه ما باشد».^{۱۳}

در این فصل نشان خواهم داد که انتقادهای متافیزیکی مطرح‌شده توسط نیچه، هایدگر و پسا ساختارگرایانی مثل دریدا در مورد این فلسفه صادق نیست و این فلسفه دقیقاً به همان مفهوم هستی‌فیزیکی موردعلاقه فلاسفه یادشده نظر دارد و می‌تواند علایق آن‌ها در علوم طبیعی و انسانی را شامل شود.

معرفت‌شناسی و متافیزیک

دفاع از متافیزیک یعنی دفاع از ادعای معرفت، بنابراین به معرفت‌شناسی نیز نیازمندیم. معرفت‌شناسی نیز مانند متافیزیک مورد سوءظن واقع شده‌است، زیرا برخی گفتمان‌ها را بر بقیه برتری داده و به روابط ظالمانه قدرت مشروعیت بخشیده‌است. فرهنگ پسامدرن به نسبی‌گرایی متمایل است. نسبی‌گرایی آن روی سکه جزم‌اندیشی است. اگر ارزش گفتگو را انکار کنیم و بگوییم که هیچ دیدگاهی بهتر از دیگری نیست و تفاوت‌ها لایق ذکر نیستند درست مثل آن است که بگوییم حقیقت یا حداقل روش کسب معرفت حقیقی در انحصار ما است و نیازی به دیگر آرا نداریم. نسبی‌گرایی به جزم‌اندیشان اجازه می‌دهد که ادراک و

فهم خود از جهان را بر دیگران تحمیل کنند. آیا هیچ جانشینی برای نسبی‌گرایی و جزم‌اندیشی وجود ندارد؟ شاید بتوان نشان داد که هر چند معرفت بر اصول مطلق استوار نیست ولی می‌توان میان دعاوی معرفتی متضاد به داوری نشست. همین ایده است که در دهه‌های اخیر به صورت مقبول‌ترین نظریه معرفتی در فلسفه علم درآمده است.^{۱۴}

پوزیتیویست‌های منطقی کوشیدند تا ثابت کنند که معرفت، به ویژه معرفت علمی، اصول مطلق برای مشاهده و استنتاج منطقی دارد. مخالفان آن‌ها نشان داده‌اند که مشاهدات، حداقل تا حدودی، مسبوق به نظریاتی هستند که می‌خواهند صحت یا کذب آن‌ها را ثابت کنند، و معلوم شده که نه یک منطق بلکه انواع منطق وجود دارد که با یکدیگر سازگاری کاملی هم ندارند و از میان آن‌ها می‌توان دست به انتخاب زد. نظریات، که راه‌های درک جهان هستند، از تجربه حسی و منطق مشتق نمی‌شوند و از آن‌ها بنیادی‌تر هستند. نظریات راه‌های تجربه جهان هستند، قالب‌هایی ادراکی هستند که در آن‌ها جهان تفسیر می‌شود و معنا می‌یابد، و ریاضیات نیز پالاینده مفاهیم نظری است. مفاهیم، چه ریاضی و چه غیر ریاضی، حتی مفاهیم منطقی با یکدیگر انسجام دارند، زیرا مفاصل شاکله‌انگاره‌ها و استعاره‌ها هستند. ویکو از استعاره دفاع کرد و نیچه گفت که استعاره‌ها جلوه خود را از دست داده‌اند، تحقیق درباره تاریخ علم نظر نیچه را تأیید می‌کند. فهم از طریق شاکله‌انگاره‌ها و استعاره‌ها امری بسیار مهم‌تر از توانایی تأیید اعتبار یا استنتاج برخی قضایا به شمار می‌رود. فهم عبارت است از این‌که ما چگونه جهان را به صورت واقعی قابل درک تجربه می‌کنیم، فهم یعنی نحوه بودن ما در دنیا. اما افراد به عنوان موجوداتی فرهنگی جهان را درک می‌کنند. درک ما از جهان به فهم گذشته و آینده مربوط است. به نظر مارک جانسون، فهمیدن «سبب می‌شود که ما از طریق تعاملات جسمانی، نهادهای

فرهنگی، سنت زبانی و زمینه تاریخی به نحوی بامعنا در جهان زندگی کنیم».^{۱۵} «زندگی با معنا در جهان» یعنی توانایی ارزیابی دنیا و فهم آن، و توانایی سوگیری برای فهم مطلوب‌تر. رد یا قبول نظریات به آسانی صورت نمی‌گیرد، زیرا نظریات برنامه‌هایی تحقیقاتی هستند که به بسط فهم حیطه‌های جدید و سوگیری‌های نو یاری می‌رساند.

با این‌که به نظر می‌رسد فروپاشی پوزیتیویسم منطقی و اثبات نسبیت مشاهدات و منطق و نظریات، از دعاوی علم مبنی بر کشف حقیقت جهان و اولویت طریقه‌ای از فهم بر دیگر طرق سلب اعتبار کرده است، ولی می‌توان بااعتنا به اهمیت روایت‌های علمی از نسبی‌گرایی احتراز کرد. السدیر مک اینتایر، در حمایت از ویکو، نشان داده که چگونه پذیرش نظریات نو به توانایی مدافعان آن‌ها در برپایی روایت‌هایی دربارهٔ آرای‌شان مربوط است. از آن‌جا که پیشرفت‌های مهم در معرفت، آرای کهن را باطل کرده و مباحثات نوی را پدید آورده، لذا معیارهای سنجش و برهان نیز تغییر کرده است. برتری نظریات از آن‌جا آشکار می‌شود که درک موفقیت‌ها و محدودیت‌های نظریات قبلی را آسان می‌کنند. مک اینتایر در این باره می‌گوید:

برتری گاليله بر اسلافش در چیست؟ پاسخ این است که او، برای نخستین بار، سنجش کار اسلاف را به وسیلهٔ معیارهایی مشترک ممکن می‌گرداند. کوشش افلاطون، ارسطو، دانشمندان کالج مرتون، آکسفورد و پادوا و کار کپرنیک همگی ارزیابی شدند. بالاخره می‌توان تاریخ دانش قرون وسطای متأخر را در یک روایت منسجم قالب‌ریزی کرد... پس نابغه‌ای مثل گاليله نه فقط به شیوهٔ نوی از فهم طبیعت بلکه به طریقی نو برای فهم علوم کهن ناائل می‌شود... در علم نو تداوم تاریخ روایت مجدداً حاصل شده است.^{۱۶}

از آن‌جا که مک اینتایر از آرای ویکو دفاع می‌کند (که در ظاهر به دفاع لیوتار از

روایت علمی شبیه است)^{۱۷}، بنابراین دفاع وی از روایت‌ها نظریه معنای پسا ساختارگرایان را به مبارزه فرا می‌خواند. مک اینتایر تصریح می‌کند که وجود روایت‌ها ضروری است، و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان روایت‌هایی ساخت که فقط روایت‌ها یا گفتمان‌هایی نو نباشند بلکه دیگر روایت‌ها را نیز بازسازماندهی کرده و به شیوه‌ای جدید تفسیر کنند. تحلیل او از نقش روایت‌ها در سنجش دعاوی معرفتی نشان می‌دهد که مهم‌ترین کار همانا کوشش برای خلق روایت‌های نوی است که به روایت‌ها و گفتمان‌های ناسازگار معنا بخشند و سوگیری مردم نسبت به جهان و نیز یکدیگر را سبب شوند. از این تحلیل درمی‌یابیم که مبارزه برای خلق سترگ روایت‌ها، روایت‌هایی که دیگر گفتمان‌ها و اعمال را قابل فهم می‌سازند، امری ضروری است، خواه حاصل شوند یا نه و خواه ممکن باشند یا نباشند.^{۱۸} در ضمن باید اقرار کنیم که هیچ‌گاه به کمال نهایی نمی‌رسیم و همیشه ممکن است که تحولات بنیادینی در فهم صورت گیرد که تمام ادراکات قبلی را بر هم زند.

به نظر مک اینتایر، روایت‌ها فقط زنجیره دال‌ها نیستند. آن‌ها طرق فهم جهان هستند. یعنی سترگ‌روایت‌ها، به عنوان ساختارهایی تمامیت‌گرا، باید از دیدگاهی تمامیت‌گرا، از منظر یک نظریه متافیزیکی، بیان شوند. با این‌که پوزیتیویست‌های منطقی به اثبات دعاوی معرفتی علم بر ضد متافیزیک سرگرم بودند ولی ویرانی پوزیتیویسم منطقی سبب شد که نظریه علمی به متافیزیک روآورد. متافیزیک، سترگ‌نظریات و سترگ‌استعارات و سترگ‌برنامه‌هایی را پدید می‌آورد که به همه نظریات ویژه مشروعیت می‌بخشد. همه دانشمندان در تحقیقات خود برخی چارچوب‌های متافیزیکی را پیش‌فرض می‌گیرند. دیوید بوهم فیزیکدان معروف نتایج کنفرانسی درباره زیست‌شناسی نظری را چنین خلاصه می‌کند:

فکر می‌کنم مهم‌ترین تغییر عبارت است از ظهور درک مشترکی از این‌که

متافیزیک برای هر شاخه علمی ضرورتی اساسی دارد. متافیزیک به هر حیطه‌ای نفوذ می‌کند، حتی به تفکر فردی نیز به نحوی دقیق و متغیر، هر چند که ما آگاه نباشیم. متافیزیک مجموعه فرضیاتی است دربارهٔ نظام عمومی و ساختارهای هستی واضح است که هر فردی از نوعی متافیزیک برخوردار است، حتی اگر خودش نداند.... آنچه ضروری است انتقاد آگاهانه‌ای از متافیزیک هر فرد است، که به تغییراتی مناسب و در نهایت به آفرینش مداوم انواع نو و متفاوت منتهی می‌شود. به این ترتیب، متافیزیک از سروری کردن بر انسان دست می‌کشد و بندهٔ او می‌شود، به او کمک می‌کند که به تفکر خود نظامی متغیر و پویا عطا کند.^{۱۹}

ارسطو نظریه‌ای متافیزیکی را مطرح کرد که به عنوان سترگ‌برنامهٔ تحقیقاتی قرون وسطای متأخر به کار گرفته شد. انقلاب علمی قرن هفدهم یک انقلاب متافیزیکی بود، جایگزینی چارچوب متافیزیکی ارسطو با نظریهٔ متافیزیکی نئی که با بازتنظیم افلاطون‌گرایی و بسط استعارهٔ ماشین صورت گرفت.^{۲۰} همان‌طور که در قرون وسطای متأخر نظریات ویژه‌ای برای تحقق صور تفکر تنظیم شدند، پس از قرن هفدهم نیز بیشتر نظریات علمی برای تحلیل مؤلفه‌های موجودات پیچیده و وضع قوانین حرکت ماده تنظیم شدند، و پس از داروین اندیشهٔ تطور در تنظیم نظریات به کار رفت. از آن زمان بود که متافیزیک دکارتی/ نیوتنی توسط نظریات حیطه‌ای و نظریاتی که انرژی را نخستین تظاهر همه چیز می‌دانند (که مثل اعلای آن بوگدانف است) به مبارزه فرا خوانده شد. گرچه فقط با ترویج آرای برگسون و وایتهد بود که ماتریالیسم مکانیکی در تمامی شاخه‌های علم به چالش فرا خوانده شد.

فلسفه فرایند و الهیات وجودی

این ایده که علم استعاره‌ها را به کار می‌گیرد و بر متافیزیک استوار است برای پیروان هایدگر تازگی ندارد. هایدگر، پیرو نیچه، به این مطلب پی‌برد و به همین دلیل از علم انتقاد کرد. علم، همراه با متافیزیک، دلیل نسیان وجود است. اما اگر علم بر پایه فلسفه فرایند استوار بود، آیا باز هم به نسیان وجود می‌انجامید؟ هایدگر می‌پنداشت که علوم طبیعی همواره به سوی سلطه بر جهان سوگیری کرده‌اند، و گفت که دعاوی حقیقت علمی باید محدود گردند، و چنین «معرفتی» باید پیرو تفکر درباره وجود شود. اما در فلسفه فرایند، علم از وجود به عنوان حاضر کردن زمان حاضر مجدداً آگاه می‌شود، زیرا این فلسفه یک متافیزیک پساالهیات وجودی است، و علم اگر بر این فلسفه بنا شود به ابزار انقیاد جهان بدل نمی‌شود.

فیلسوفان فرایندنگر نیز مثل هایدگر با تفکر دکارتی مخالف‌اند. فلسفه آنان کوششی است برای فائق آمدن بر ثنویت ذهن و جسم، سوژه و ابژه. افراد بشر با بودن در جهان است که به عنوان یاوران شدن جهان درک می‌شوند. فلسفه فرایند، دفاع برگسون از «شهود» و حمایت و ایستادگی از تجربه مستمر درباره نظام و زبان را می‌توان کوششی دانست برای بازگرداندن ما به ادراک وجود جهان به عنوان حاضر کردن، رأی هایدگر نیز همین بود. این فلاسفه، مانند هایدگر، بر زمانمندی وجود تأکید می‌ورزند، و به درک کنونی از جهان مضمون‌اند. برگسون گفت که کنترل جهان در مناسبات فضایی مشتق از حس بینایی صورت می‌گیرد و بنابراین جهان به صورت ترکیب متنوعی از ابژه‌های جدا از هم درک می‌شود. برای فائق آمدن بر چنین تفکری، برگسون پیشنهاد کرد که ما قیاس‌های تصویری را با قیاس‌های شنیداری جایگزین سازیم و جهان را همانند موسیقی

بفهمیم. در این صورت از جهان ادراکی کاملاً متفاوت خواهیم داشت. با این ادراک مشکل نیچه دربارهٔ بازنمود حل می‌شود. همان‌طور که برگسون گفته‌است:

بیاید به یک ترانه گوش فرادهیم، و با آن سرمست شویم: آیا ادراک واضحی از جنبشی نداریم که به جنبنده مربوط نیست، ادراکی از تغییر بدون متغیر؟ این تغییر همان امر فی‌نفسه است، و حتی اگر زمان را هم در برگیرد، باز هم تقسیم‌ناپذیر است، اگر ترانه زودتر تمام می‌شد دیگر همان کلّ مطمئن نبود، چیز دیگری بود، باز هم تقسیم‌ناپذیر.... اگر ما بر انگاره‌های فضایی تکیه نکنیم، آنگاه تغییر خالص می‌ماند، مکثی به ذات، تقسیم‌ناپذیر، و بی‌ارتباط به «امری» متغیر.^{۲۱}

این قیاس توسط میلیک کاپک و ویکتور زوکرکندل به نحوی نظام‌مند بسط یافته‌است.^{۲۲} وایتهد کوشید تا آرای برگسون را منظم‌تر کند، و نظام متافیزیکی منجمعی بنانهد، که در عین طرد تحویل دکارتی هستی‌فیزیکی به نظام ریاضیاتی، بتواند ریاضیات را برای فهم جهان به کار برد. وایتهد جهان را فرایند شدن خلّاق می‌دانست و نپذیرفت که متافیزیک حقایق ثابتی را در پس ظاهر نموده‌ها دارا باشد. به نظر وی فلسفه نظری خطا‌پذیر است. او در مقدمهٔ اثر عظیمش دربارهٔ سازماندهی چنین نوشت:

وقتی ما تاریخ تفکر و تحقیق را ورق می‌زنیم، درمی‌یابیم که ایده‌ها یکی از پس دیگری آزمایش شده‌اند، محدودیت‌های‌شان معلوم شده، و حقیقت‌شان بر ملا شده‌است.... انسان توانایی خود را برای سازماندهی امور به کار می‌گیرد. آزمون مناسب نه دربارهٔ قطعیت بلکه دربارهٔ پیشرفت و تحول است.... فلسفه عبارت است از جوشکاری تخیل و عقل سلیم به قید و بند متخصصان و گسترش

مرزهای تخیلات آن‌ها. فلسفه باید درک تنوع بی‌پایان اموری را آسان‌تر کند که هنوز در بطن طبیعت نامکشوف‌اند و این کار را با ایجاد تصورات عمومی انجام دهد.^{۲۳}

وایتهد تصوراتی عمومی را مطرح کرد که جهان را به عنوان فرایند شدن در نظر می‌گیرند. در این صورت ادراک جهان به عنوان مجموعه قابل پیش‌بینی اشیای قابل کنترل از صحنه کنار می‌رود. وایتهد نیز همانند هایدگر با این نوع درک از جهان مخالف بود. او در کتاب شیوه‌های تفکر نوشت:

علم نمی‌تواند خرسندی فردی را در طبیعت بیابد، علم نمی‌تواند هدفی در طبیعت پیدا کند، علم نمی‌تواند خلاقیت را در طبیعت ببیند، علم فقط قوانین توالی و همسانی را می‌بیند. علم طبیعی چنین است. زیرا روش‌شناسی علم این‌گونه است.^{۲۴}

به نظر وایتهد، مشکل علم همانا انتزاعاتی است که برای عینی‌کردن واقعیت به کار می‌رود. او از این امر به عنوان «مغالطه عینی‌سازی نابه‌جا» یاد می‌کند. از طریق فرایند انتزاع است که علم با خرده‌های ماده و ذهن مواجه شده‌است. دو مشکل وجود دارد. اول این‌که انتزاعات را واقعیت بپنداریم و بنابراین از زمینه‌های اصلی غفلت کنیم. دوم این‌که در حصار مجموعه ویژه‌ای از انتزاعات گرفتار بمانیم و از امکان مجموعه‌ای جایگزین غافل شویم. وایتهد می‌گوید:

شما نمی‌توانید بدون وجود انتزاعات فکر کنید، بنابراین مهم‌ترین نکته آن‌است که به اصلاح منتقدانه روش‌های انتزاع بپردازید. درست همین جا است که فلسفه

برای پیشرفت مناسب جامعه ضرورت می‌یابد، زیرا به نقد انتزاعات می‌پردازد. تمدنی که نتواند از انتزاعات کنونی خود رهایی یابد پس از یک دوره بسیار محدود پیشرفت به عقیمی دچار می‌شود.^{۲۵}

وایتهد به مانند هایدگر برای تجربه عینی جهان اهمیت زیادی قائل است و مانند دریدا معتقد است که اعطای معنای نهایی به کلمات ناممکن است. البته قصد ندارم که بگویم وایتهد تمامی جزئیات تحلیل هایدگر از جاستی (Dafein) و وجود موجودات، یا همه غوامض زبانی آشکار شده به وسیله شالوده‌شکنی دریدا را بیان کرده‌است، بلکه عقیده دارم که وایتهد از تمایلات تفکر غربی، که توسط هایدگر و دریدا محکوم شد، آگاه بود و از چنین تمایلاتی احتراز کرد. ولی به جای این‌که به انحلال فلسفه به شعر یا تضعیف انتزاعات مطلق راضی شود، به ساختن مجموعه انتزاعات مناسب‌تری اقدام کرد - البته امکان نیل به حقیقت مطلق از طریق چنین انتزاعاتی را رد می‌کرد. وی در توصیف هدف متافیزیک گفت:

فلاسفه هیچ‌گاه نمی‌توانند امیدوار باشند که این اصول اولیه متافیزیکی را برای همیشه تنظیم کنند. ضعف بصیرت و نقایص زبان، آن‌ها را از این کار باز می‌دارد. کلمات و عبارات را باید به حیطه‌ای خارج از کاربرد روزمره کشاند، و گرچه برای حصول این امر آرایش‌های زبانی ایجاد شده‌اند، ولی این آرایش‌ها چیزی بیش از استعاره‌های گنگی نیستند که ملتمسانه خواهان جهشی تخیلی هستند.^{۲۶}

وایتهد به «مقوله غایت» می‌پردازد و از آن به عنوان «خلاقیت»، «یکی»، «بسیار» یاد می‌کند.^{۲۷} آیا باز هم با نسخه دیگری از الهیات وجودی مواجه هستیم؟ آیا

وایتهد هم نسخه دیگری از وجود اولیه‌ای را ارائه می‌کند که به عنوان یک زمینه نهفته و پیوسته حاضر، تمام اشیا را می‌آفریند؟ «خلاقیت» در نظر وایتهد منشأ غایی موجودات فعال و بی‌زوال و مفهومی است که چنین موجودات فعالی را قابل فهم می‌سازد. گرچه، وایتهد موجودات را خودآفرین می‌داند نه موجوداتی آفریده شده توسط برخی زمینه‌ها. وی در اثرش فرایند و واقعیت، غایت را به عنوان «امری که در حُسن اتفاقاتِ خودش فعال است» معرفی می‌کند که تنها از طریق تجسم‌های اتفاقی قابل شناسایی است، و جدا از این اتفاقات از فعالیت تهی است. وایتهد این برداشت از غایت را با طرح‌های تک‌جوهری مقایسه می‌کند که در آن‌ها «غایت به طور نامعقولی، به یک واقعیت نهایی و «برجسته» در ماورای اتفاقاتش نسبت داده می‌شود»، فلسفه او به برخی گرایش‌های تفکر هندی یا چینی نزدیک‌تر است تا تفکر آسیای غربی یا اروپایی: «[یک گرایش] فرایند را به عنوان غایت در نظر می‌گیرد، و دیگری امر واقع را به عنوان غایت می‌پندارد».^{۲۸} او در کتاب معروفش، سرگذشت اندیشه‌ها، همین مطلب را شرح می‌دهد: «کلمه خلاقیت این تصور را نشان می‌دهد که هر رخدادی فی‌نفسه فرایندی بدیع است. همچنین اگر به عباراتی نظیر خلاقیت درون ماندگار، یا خودآفرینی دقت کنیم، درمی‌یابیم که از استلزام به خالق متعال پرهیز شده است».^{۲۹} با این‌که جهان آفرینش واحد است ولی کثرتی نیز وجود دارد و باید موجودات متفاوت را در حدود خودشان فهمید.

پس به جای بحث درباره صورت نوی از ثنویت وجود و موجودات، وایتهد درباره بازادراک «موجودات» یا «چیزها» کوشش کرد. وی تصور فضای بی‌زمان، و آموزه مکان محض را رد کرد: موجودات از نظر فضا - زمانی موقعیتی بسیار مخصوص دارند. وی گفت که «امر واقع بلافصل هوشیاری همانا رخدادهای طبیعت است. طبیعت برای حصول آگاهی حسی، رخدادی حاضر و «ذاتاً گذرا

است.^{۳۰} معلوم شد که باز نمود موجودات به صورت موجود در یک لحظه و ضروری برای محاسبات ریاضی و اندازه‌گیری‌های علمی، از «رخدادها» به وسیلهٔ فرایند «انتزاع گسترده» مشتق شده‌است. تأمل بیشتر بر ماهیت هستی‌فیزیکی، و ایتهد را به درک رخدادها به عنوان «فرایندهای وحدت‌بخش» رهنمون گردید، درکی که الهام‌بخش نگارش کتاب فرایند و واقعیت شد. بنابراین، جهان اشیا به عنوان جهان استعدادها درک شد: «استعداد برای فرایند» معنای اصطلاح رایج تر 'موجود' یا 'شیء' می‌باشد.^{۳۱} پس مکان اشیا - و انسان‌ها - از فرایندها مشتق می‌شود. فرایندهایی که جهان را به عنوان بخشی از روند شدن خود، «عینی» می‌کنند. «ابژه‌های ابدی» ریاضیات استعدادهای محض هستند، و از آن‌رو برای جهان اشیای عینی شده مناسب هستند که برای روند شدن استعدادهای دیگر فرایندها مناسب‌اند: «ریاضیات با صور معینی از فرایندها سروکار دارد که به مؤلفه‌های دیگر فرایندها قابل تبدیل هستند».^{۳۲} ما ابژه‌های ریاضیات را انتزاع می‌کنیم تا استعدادهای جهان برای روند شدن خودمان را مکشوف سازیم، و ابژه‌های ریاضیات به عنوان بخشی از روند شدن ما واقعیت دارند.

از طریق چنین طرحی بود که وایتهد تحولات فیزیک را بازتفسیر کرد. وی گفت که فیزیک مدرن آموزهٔ «مکان محض» را رها کرده‌است. یک موجود، خواه ستاره، سیاره، یک الکترون، یا بستهٔ انرژی، برابر با آن چیزی است که انجام می‌دهد، و آنچه انجام می‌دهد روند تأثیرات متفاوت است. کانون مهم وجود دارد، ولی نمی‌توان آن‌را از روند بیرونی جدا کرد، دیگر این کانون به عنوان یک امر واقع محض درک نمی‌شود».^{۳۳} وی در بیان ساختار عصر کیهانی چنین گفت:

این ساختار لایه‌های متوالی نمونه‌های نظام را به نمایش می‌گذارد، هر لایه برخی

نمونه‌های اضافی نظام را معرفی می‌کند که در نمونه‌های عمومی تر نظام زیست محیطی‌های بزرگ‌تر سهم هستند. این زیست محیطی‌های بزرگ‌تر به نوبه خود، آن‌طور که ما می‌شناسیم، کانون‌های ویژه‌ای در عصر عمومی خلقت هستند. هر کدام از این کانون‌ها را، با مجموعه روابط منظم خود، می‌توان یا از نظر روابط متقابل بخش‌هایشان بررسی کرد یا از نظر تأثیرشان به عنوان یک واحد کلی. اما می‌توان شیوه سومی را به کار گرفت که ترکیب دو شیوه دیگر باشد. ناظر هوشمند بیرونی، که این کانون‌ها را تجربه می‌کند، می‌تواند در کانون باشد، و هنوز به عنوان یک واحد عضو، یعنی ناظر هوشمند، به این کانون متصل باشد. ۳۴.

درک جهان بدین شیوه یعنی رهایی از الهیات وجودی.

تحولات اخیر در فلسفه فرایند

پیروان برگسون و وایتهد به تقلید کورکورانه از آن‌ها نپرداخته‌اند، بلکه به رفع نابه‌سامانی‌های آرای این دو متفکر همت گماشته‌اند و با بازتنظیم این آرا در برابر تفکر مکانیستی قد علم کرده‌اند. ایور لکلرک، میلیک کاپک، ادوارد پولس و دیگران، شاکله مقوله‌واری را ارائه داده‌اند که می‌تواند پایه علم و در نهایت، اساس فرهنگ پسامدرن باشد. در ترسیم طرح کلی شاکله فلسفه فرایند، به کارگیری استعاره شنیداری، که توسط برگسون پیشنهاد شد، به عنوان استعاره هماهنگ‌کننده فهم جهان ضروری است. مشکل اصلی شاکله مقوله‌وار وایتهد همانا پیچیدگی آن است. همان‌طور که برخی دانشمندان یادآور شده‌اند باید سادگی مقولات حفظ شود تا برای علم، ارزش تجربی داشته باشند. آنچه این‌جا ارائه می‌کنم شاکله مقوله‌وار ساده‌ای است که برپایه کار فلاسفه مدرن فلسفه

فرایند بنا نهاده شده است.^{۳۵}

وایتهد مقولات را در چهار نوع طبقه‌بندی کرد: غایت، وجود، توضیح، وظایف. با وجود قبول سه مقولهٔ اول، می‌خواهم که «مقولات وظایف» را با «مقولات استعداد غایی» جایگزین کنم و توصیف ساده‌ای از مقولات طبقه‌بندی شده ارائه دهم. مقولات غایت - که در آن‌ها همهٔ موجودات را می‌توان مورد تحلیل قرار داد - باید شامل «فعالیت»، «نظام»، و «استعداد» باشند (به جای «خلاصیت»، «یکی»، «بسیار»). این مقولات توسط دیگر مقولات تشریح می‌شوند. زیرا توصیف‌شان بسیار دشوار است و به ارجاع مداوم به قیاس شنیداری نیاز دارد. مقولات وجود - که باید شامل «فرایند»، «ساختار»، و «رخداد» باشند - آنچه را در جهان زندگی می‌کند، مشخص می‌نماید. مقولات توضیح - انواع مختلف علیت - به توضیح همهٔ آنچه که زیسته‌است، می‌زید و می‌تواند بزید، مربوط است و مقولات استعداد غایی - فضا - زمان - بنیادی‌ترین مفاهیم ارتباط میان موجودات فعال و بالقوه هستند.

«فعالیت» (برابر با «خلاصیت» در فلسفه وایتهد - «غایتی ماورای تمام صور، غیرقابل توضیح توسط صور و مشروط به آفریده‌هایش») را باید با مفهوم «انرژی» در علم مدرن برابر ساخت، و البته لازم است که به این مفهوم معنایی نو یا حداقل معنایی قطعی تر اعطا کرد، زیرا مفهوم انرژی هیچگاه از معنای واضحی برخوردار نبوده است.^{۳۶} اگر به قیاس شنیداری توجه کنیم، درمی‌یابیم که ذات وجود صدا همانا فعالیت است، و لازم نیست که وجود هیچ شالودهٔ تغییرناپذیری را فرض بگیریم. در این صورت «فعالیت» را باید فهمید، و توصیف آن با مفهوم «انرژی» این مفهوم را نیز دگرگون می‌سازد. «فعالیت» را می‌توان تلفیق برداشت میلزی یا هراکلیتی از *kinesis* (حرکت) با تصور ارسطو از *hyle* (هیولی) دانست.

شاید از همه دشوارتر توصیف مقوله نظام باشد. هرگاه کسی به چیزی فکر می‌کند وجود نظام را فرض می‌گیرد، یعنی کمیت آنرا (خواه یکی یا بسیار)، کیفیت آنرا، دیرند آنرا، ترکیب و زمینه و نظام فضا - زمانی آنرا. فکر می‌کنم که بهترین توصیف ممکن از نظام عبارت است از «محدودیت تسهیل‌کننده». وقتی درباره صدا و نمونه‌های متفاوتی از محدودیت خلق‌شده به وسیله یک قطعه موسیقی فکر می‌کنیم، می‌توانیم نظام فعالیت را محدودکننده یا تعدیل‌کننده‌ای بدانیم که صدا را به وجوه مشابه قابل تشخیص یا وجوه متفاوت همسان تقسیم می‌کند.^{۳۷} با محدودکردن صدانت‌هایی انفرادی ظاهر می‌شوند که می‌توانند در ترانه‌ها نظام یابند. حرکت به عنوان تغییر موضع، نمونه ویژه‌ای از نظام بخشیدن است که در آن نسبت‌های بالقوه استقلال و تعامل در حال دیگرگونی هستند. در این صورت «گسترش» را می‌توان نظامی دانست که از طریق چنین تغییری در استعدادها حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان خط را به عنوان تفاوت همسان در مواضع نقطه در نظر گرفت. دایره را می‌توان تفاوت‌های همسان تفاوت‌های همسان مواضع نقطه دانست، و مارپیچ را، که سه بعد دارد، تفاوت‌های همسان تفاوت‌های همسان تفاوت‌های همسان مواضع نقطه پنداشت. همان‌طور که می‌بینیم نظام‌مندی بیشتر به تولید نمونه‌های نوی از نظم می‌انجامد.

استعداد را می‌توان به عنوان احتمالاتی - حتی برای شناسایی خود استعداد - در نظر گرفت که به نظم یاری می‌رسانند و می‌توانند در روند شدن جهان به کار بروند یا نروند. اگر به قیاس شنیداری برگردیم، در خواهیم یافت که این «تنش سوگرفته» قطعه موسیقی است که بدون این‌که روند شدنش را بنمایاند، متحقق می‌شود. استعداد با مفهوم یونانی *dynamis* برابر است - قدرت ذاتی چیزی بدون این‌که به ظهور آمده باشد - مفهومی که در برداشت جبرگرای مکانیکی از جهان حذف شد.

مقولهٔ فرایند یعنی مشخص کردن وجود اولیه، *ousia* - که از طریق تحلیل یا اشتقاق به دست نمی‌آید. یک فرایند عبارت است از فعالیت منظمی که تا حدودی (هر چند نه به طور کامل) علت درونی وجود خودش است، یعنی فعالیت خودتنظیمی که فعالیت خودش را محدود می‌کند و این محدودیت‌ها را بازتولید می‌کند. پس، فرایند (هر چند ممکن است که هنوز پیش‌زمینهٔ فعالیت نامنظم ناشناخته‌ای باشد، ولی به عنوان موقعیتی برای ظهور وجود مداوم فرایندها قابل شناسایی است) بخشی یا وجهی از فرایند یا فرایندها یا نسبتی میان فرایندها است. مفهوم فرایند باید جایگزین مقولهٔ پسا‌رسانسی ماده قائم به ذات یا جسم لخت، و نیز جانشین دیدگاه مکانیکی دربارهٔ مقولات فضا و زمان و حرکت شود. به اصطلاح ارسطو فرایند آن است که در خودش منبع جنبش را دارا است، و به اصطلاح وایتهد، فرایند یعنی «آنچه که شدن خود را متحقق می‌سازد».^{۳۸} آنچه در روابط میان فرایندها به چشم می‌خورد عبارت است از محدود کردن فعالیت، بنابراین فرایندهای مرتبط با فرایندهای نامرتبب تفاوت دارند. نظم پایگانی را می‌توان به عنوان فعالیت‌های خودتنظیمی در نظر گرفت که برخی بیشتر از بقیه نظم دارند و برخی محدودیت‌های بیشتری دارند و بخشی از فرایندهای رده بالاتر به شمار می‌روند. فرایندهای مؤلفهٔ فرایند تغییر می‌کنند و بنابراین فعالیت‌ها و محدودیت‌ها تولید و بازتولید می‌شوند.^{۳۹} همچنین فرایندهای مداخله‌گر می‌توانند که نظام پایگانی نوی خلق کنند.

ساختارها عبارت‌اند از استعدادها منظمی که از طریق فرایندها تولید و حفظ شده‌اند. به عقیدهٔ من اکثر آنچه به نظر مردم شیء یا ابژه یا جسم است چیزی جز ساختار نیست. ساختارها، به عنوان استعدادها منظم، تنها از طریق فرایندها تولید و حفظ می‌شوند. از طریق توصیف این استعدادها و روابطشان است که می‌توان فرایندهای شدن را تحلیل کرد. «ساختار» برابر است با آنچه که

وایتهد از آن به عنوان «استعداد» یا «آماج‌گیری» برای شدن دیگر موجودات فعال یاد کرد، آماج‌گیری یعنی حالت ویژه‌ای که در آن استعداد یک موجود فعال در موجود فعال دیگری متحقق می‌شود.^{۴۰} در فلسفه فرایند یک درخت را به عنوان فرایند شدن زمامند در نظر می‌گیریم. آنچه ما به عنوان یک درخت در زمانی خاص می‌شناسیم، یک ساختار است، یعنی استعدادهایی تولید و حفظ شده از طریق فرایند شدن - استعداد حفظ شکل، مقاومت در برابر رسوخ، انعکاس نور، و غیره - که در فرایند شدن دیگر فرایندها، و نیز در فرایند شدن درخت متحقق می‌شوند.

علاوه بر این فرایندها و ساختارها، رخدادها نیز وجود دارند، رخدادهایی مثل ظهور یا نابودی فرایندها، «تصمیمات» برای پیشبرد طریقی از توسعه به جای دیگر طرق، تغییرات مهم یا فعالیت‌های متفاوت فرایند و تعاملات ممکن میان فرایندها. رخدادها را باید همیشه در رابطه با فرایندها درک کرد، و نمی‌توان فرایندها را به طور کامل به رخدادها تجزیه کرد.

و اما مقوله توضیح، مفهوم علت تاریخی طولانی و پیچیده دارد. این اصطلاح از کلمه لاتین *causa* مشتق شده که برگردان کلمه یونانی *aitia* یا *aition* است. این اصطلاح به عمل ارادی یک عامل اطلاق می‌شود. در ابتدا این اصطلاح در متون حقوقی به کار می‌رفت ولی به تدریج به هر عملی اطلاق شد که به ایجاد رخداد یا حالتی بیانجامد. سپس به حوزه طبیعت نیز راه یافت و به رخدادهایی اطلاق گردید که توسط مردم و برای بهره‌برداری از طبیعت پدید می‌آمدند (به عنوان مثال، روشن کردن آتش برای پختن غذا). ارسطو علیت را چهار نوع می‌دانست: مادی، فاعلی، صوری و غایی. علت مادی عبارت بود از ماده‌ای که در فرایند به کار می‌رفت، علت فاعلی یعنی اعمال و کاربرد قدرت، علت صوری همان صورتی بود که حصولش مورد نظر بود و علت غایی دلیل

حصول این صورت بود. برای توصیف رشد زیست‌شناختی باید این علل را تلفیق کرد.

با زایش علم مدرن گمستی بنیادی در مفاهیم ارسطویی حاصل شد. تا پیش از آن تصور می‌شد که علل غایی از توضیح علمی مستثنی هستند. افلاطون‌گرایی فیثاغورثی اکثر منادیان «فلسفه نو» در قرن هفدهم نه تنها علل غایی بلکه علل فاعلی را نیز مستثنی کرد. تصور اعمال قدرت با تصور حرکت مادهٔ لخت بر طبق اصول و قوانین عمومی جایگزین شد. نادرستی چنین تغییری به تلفیق بسیاری از علل صوری و فاعلی منجر شد. بنابراین هابز علیّت را چنین توصیف کرد:

اگر ترکیب همهٔ رخدادهای مربوط به علت و معلول — تعدادشان هر قدر هم که زیاد باشد مهم نیست — فراهم باشد بلافاصله معلول ایجاد می‌شود.^{۴۱}

این امر متضمن آن بود که علت و معلول و بنابراین همهٔ علل و معلول‌ها، همزمان واقع گردند، درست در یک لحظه. همین اشتباه (این‌که اعمال قدرت یا ضرورت طبیعی را ضرورت منطقی ببنداریم) راه را برای دیوید هیوم هموار کرد که مدعی شود جهان از رخدادهای ذره‌ای نامربوطی تشکیل شده که فقط یکدیگر را به نحو منظمی دنبال می‌کنند. در این صورت قوانین طبیعی به پیشگویی رخدادهای یاری می‌رسانند.

اما اگر جهان را تنوع فرایندهای خود آفرین و نیمه مستقل بدانیم، در این صورت علیت ترکیبی خواهد بود از علیت درونی (یعنی خود آفرینی) که علیت مداخله‌گر (محدودکنندهٔ فرایندهای مؤلف) و علیت فاعلی (عمل بر بقیه جهان) را در بر می‌گیرد، و دوم، علیت شرطی (آفرینش شرایط وجود فرایند). در

ظهور یک فرایند، علیت شرطی تقسیم می‌شود به علیت زیست‌محیطی، یعنی شرایط زیست‌محیطی فرایند و علیت مادی، یعنی بقای مؤلفه‌های فرایند (گرچه این دو نوع همیشه کاملاً مجزا نیستند). علیت را نمی‌توان فقط تولید معلول به وسیله علت دانست، زیرا که معلول نیز فی‌نفسه یک واکنش فعال یا ظهور یا نابودی یک فرایند نیمه مستقل است. اموری که از نظر علی به هم وابسته‌اند بخشی از وجود یکدیگر به شمار می‌روند. علیت درونی و علیت شرطی مکمل یکدیگر هستند. از نظر فلسفه فرایند، علیت همیشه امری زمانمند است. همان‌طور که ادوارد پولس می‌گوید:

نیرو در و از طریق زمان مصرف می‌شود، و باید واحد زمان را در نظر بگیریم. هر لحظه از زمان مثل «دیرند» برگسونی است، همراه با گذشته‌اش برای تعریف خودش، و همگام با آینده‌اش برای تکمیلش.^{۴۲}

چنین دیرندی عملاً غیرقابل تقسیم است، زیرا مدتی کوتاه‌تر از این دیرند وجود ندارد که بتوان در آن اعمال قدرت کرد.^{۴۳} اگر به مثال قطعه موسیقی برگردیم، درمی‌یابیم که اگر این قطعه تقسیم شود، به قطعه متفاوت دیگری بدل خواهد شد. فعالیت‌های علی مختلف به دیرندهای متفاوتی نیاز دارند. همان‌طور که دیرند یک ترانه از دیرند تک‌تک نت‌ها طولانی‌تر است، علیت درونی فرایندهای رده بالاتر نسبت به فرایندهای رده پایین‌تر دیرند طولانی‌تری دارد.

حال که فعالیت، نظم، استعداد، فرایند، ساختار، رخداد و علیت را توصیف کردیم، قادر خواهیم بود که تصور فضا و زمان به عنوان ظروف قائم به ذات موجودات جهان آفرینش را رها کنیم و فضا - زمان را به صورت اصطلاحاتی نسبی در نظر بگیریم. یعنی فضا - زمان را می‌توان ظهور یا بنده یا شدنی دانست

که تعاملات علی جهان را محدود می‌کند. فهم این ایده با قیاس‌های دیداری دشوار ولی با قیاس‌های شنیداری، آسان است.^{۴۴} هنگامی که به موسیقی گوش فرا می‌دهیم تمایزات آوایی، ایجادشده و بسط می‌یابند. بنابراین، شدن اصل و بسط فرع است. گذشته شکل گرفته ولی آینده هنوز گشوده است. فضا نظم بیرونی مکان‌ها نسبت به هم نیست بلکه نظمی است که در آن مکان‌ها در تداوم پویا و جاری ظاهر می‌شوند، یعنی مکان‌ها فرایندهای فرعی هستند که مداوماً خود را دیگرگون می‌سازند و تا حدی مستقل هستند. بنابراین، فضا - زمان همانا نظم استعدادها برای همزیستی و تعامل میان فرایندهای فرعی است، و مداوماً توسط روند شدن فرایندها تولید و بازتولید می‌شود. دلیلی ندارد که فضا - زمان به عنوان نظم استعدادها دارای بُعد مخصوصی باشد، سه بُعدی بودن نیز یک محدودیت مخصوص فعالیت بیش نیست.

این مفهوم فضا - زمان احتمال وجود شماری از نظام‌های فضا - زمانی را ممکن می‌سازد. از آن‌جا که همه فرایندها، و نظام‌های فضا - زمانی تولید شده توسط آن‌ها را می‌توان در فضا - زمان کیهانی جای داد. بنابراین فضا - زمان کیهانی مهم‌ترین فضا - زمان است. گرچه نادیده گرفتن نظام‌های فرعی فضا - زمان خطا خواهد بود. استعدادهای تعامل میان رده‌های گوناگون فرایندهای فرعی را نمی‌توان در نظام فضا - زمانی فعلی، که فواصل را بر حسب سال نوری مشخص می‌کند، به خوبی درک کرد. از آن‌جا که در فضا - زمان کهکشانی همزیستی و تعامل وجود دارد، لذا تنها زمانی می‌توانیم طبیعت و همزیستی ستارگان را به خوبی درک کنیم که به این فرایندها توجه کنیم: فرایندهای زمین‌شناختی در فضا - زمان زمین‌شناختی، فرایندهای حیات در فضا - زمان بوم‌شناختی، فرایندهای ارگانیک در فضا - زمان حیاتی، ادراک و عمل در فضا - زمان ذهنی یا عینی، حیات اجتماعی به عنوان ترکیبی پیچیده‌تر از فضا - زمان‌های بینافردی، و مانند آن.^{۴۵}

فلسفه فرایند و علم پسامدرن

با این‌که هنوز علم پسامدرن قوام نگرفته ولی معلوم شده که دیگر نمی‌توان جهان را تصویر شدنی پنداشت، جهان فرایند خلاق شدن و بسیار پیچیده است و ما بخشی از آن به شمار می‌رویم. این برداشت از جهان ملهم از فلسفه فرایند، یا حداقل مطابق با این فلسفه، است. پس از توصیف شاکله‌های مقوله‌ای که برای فهم جهان و جایگاه بشریت در کیهان به کار می‌روند، اکنون می‌خواهم شرح مختصری دربارهٔ مهم‌ترین نظریات علمی ارائه کنم. سه شاخهٔ اصلی در فیزیک وجود دارد که هر کدام را می‌توان با فلسفه فرایند تطبیق داد: نظریات خاص و عام نسبیت، نظریهٔ کوانتوم و نظریهٔ ترمودینامیک.

نظریات نسبیت اصولاً با قلمروهای کلان واقعیت سروکار دارند. نظریهٔ خاص برای سیستم‌های لخت، و نظریهٔ عام برای سیستم‌های شتاب‌دهنده فرمول‌بندی شده است. با این‌که نظریات مخالفی نیز وجود دارد، ولی اتفاق نظر بر آن است که نظریهٔ نسبیت، دیدگاه نیوتنی دربارهٔ فضا و زمان به عنوان ظروف مادهٔ متحرک را طرد می‌کند، و آن را با جهان شدن جایگزین می‌کند، جهانی که در آن فضا - زمان یا زمان - فضا نسبی است و نسبت به یک سیستم مرجع ویژه سنجیده می‌شود.^{۴۶} برای هر سیستم مرجع، گذشته قابل شناسایی است و می‌تواند بر این سیستم اثر گذارد. در حالی که آینده به نحو علی توسط سیستم مرجع متأثر می‌شود. دیگر نمی‌توان زمان حال را همکناری همزمان لحظات دانست، و همین امر تصور سنتی از فضا به عنوان نظم بی‌زمان رخدادها را از میان می‌برد. فضا - زمان به عنوان نظم استعدادها به وسیلهٔ سال‌های نوری سنجیده می‌شود، یعنی حداقل زمانی که برای فرایندها یا رخدادهای علی در این سیستم وجود دارد.

در این نظریه، جرم دیگر دارایی ماده به شمار نمی‌رود بلکه جرم برابر است با تولید حرکت یا فعالیت. جرم به عنوان مجموع فعالیت ظاهری و باطنی در نظر گرفته می‌شود. ازدیاد جرم از طریق حرکت یا فعالیت بیرونی را می‌توان به راحتی با معادلات اینشتینی محاسبه کرد. جرم ساکن را نیز می‌توان سرعت فعالیت باطنی دانست. برای مثال، یک مؤلفه مهم از جریان ساکن یک اتم را می‌توان توسط سرعت الکترون‌ها محاسبه کرد. بنابراین تنها مشکل موجود محاسبه جرم مؤلفه‌هایی بنیادی است که نه نقاط هستند و نه ایزه‌های صلب. اگر جرم ساکن را همان فعالیت باطنی بدانیم، بنابراین هر جا که جرم ساکن نباشد فعالیت باطنی هم وجود نخواهد داشت و همه فعالیت ظاهری خواهد بود. این موضوع در مورد تمامی صور تابش که به سرعت نور، C ، حرکت می‌کنند، و در تمام چارچوب‌های مرجع، صادق است. پس آن‌جا که سرعتی کمتر از C وجود دارد، فعالیت باطنی سرعت فعالیت ظاهری را تا حدودی خنثی کرده‌است، و در نتیجه خلق ذرات یا موجودات بنیادی نمونه‌هایی از فعالیت باطنی هستند.

نظریه کوانتوم، که با قلمروهای خرد واقعیت سروکار دارد، برخی از فرضیات فیزیک کلاسیک را رها می‌کند. اول، باید جایگاه مشاهده را به عنوان یک کل در نظر گرفت و هیچ «واقعیت» مستقلی را از آن جدا ندانست. دوم این‌که، کوانتوم فعالیت غیرقابل تقسیم است. گذارهای میان جایگاه‌های ثابت، سیستم‌هایی که از جایگاهی به جایگاه دیگر حرکت کنند، آن‌هم بدون گذر از جایگاه‌های واسطه‌ای، واقعیت ندارند. سوم این‌که، ماده ثنویتی ذره‌ای - موجی دارد، در برخی موارد مثل یک موج عمل می‌کند و در موارد دیگر شبیه یک ذره، و در برخی موارد مثل ذره - موج. چهارم این‌که، پیش‌بینی دقیق مشاهده آتی ناممکن است، زیرا عدم قطعیت بر جهان حاکم است.

یکی از کوشش‌های بسیار مهم در این زمینه توسط دیوید بوهم و همکارانش

صورت گرفته‌است: نظریهٔ متغیر - پنهان نامتمرکز.^{۴۷} این نظریه در حدود فلسفهٔ فرایند تنظیم شده‌است. این نظریه نقش دانشمند و تقسیم‌ناپذیری وضعیت تجربی را می‌پذیرد، ولی این وجود را مشخصات جهانی می‌داند که به توضیح نیازمند است. در این نظریه، کوانتوم - موج مکانیکی - به حیطه‌ای فعال، ولی با خصایصی غیر معمول، بدل می‌شود. در این نظریهٔ کوانتوم، ذرات و امواج «تظاهرات» آرایش تجربی ویژهٔ نظم نامتمرکز به شمار می‌روند. بنابراین آنچه معمولاً «اشیا» نامیده می‌شوند، به عنوان فرایندهای در حال ظهوری دیده می‌شوند که در روند شدن کیهان شکل می‌گیرند. دیوید بوهم نظریه‌اش را چنین توصیف می‌کند:

پیشنهاد ما... آن است که ماده به عنوان مجموعهٔ نسبتاً مستقل و ثابت صوری در نظر گرفته شود که در جریانی عمومی ایجاد می‌شوند.... این صور مادی زیست معینی دارند، یعنی تحت شرایط مناسبی به وجود پایدار خود ادامه می‌دهند. گرچه نباید این صور را جوهر دانست، زیرا دائمی و غیر وابسته نیستند بلکه ادامهٔ وجودشان احتمال محدود و معینی دارد.^{۴۸}

جریان عمومی، «همه‌جنبشی» که بوهم بیان کرده، کلی تقسیم نشده‌است، نه بدین معنی که تقسیم‌ناپذیر باشد بلکه به این معنی که تقسیم دربارهٔ آن معنایی ندارد. مشکل ما در قبال این نظریه ناشی از آن است که می‌پنداریم فقط انواع اندکی از نظم قابل فهم هستند: حرکت پیوستهٔ ابره‌ها در فضا، حرکت موجی پیوسته در حیطهٔ نیرو. برای فهم همه‌جنبشی لازم است نظمی را در نظر بگیریم که در یک مکان محدود متمرکز نباشد. به همین دلیل است که دیوید بوهم از مثال «تمام‌نگار» استفاده می‌کند.^{۴۹} اگر صفحهٔ تصویر توسط یک پرتولیزری

نورانی شود، چشم می‌تواند در دامنه‌ی نقاط قابل رؤیت یک ساختار سه بُعدی را ببیند، درست مثل نگریستن از خلال پنجره. ولی این نظم در صفحه تصویر متمرکز نشده‌است. اگر بخش کوچکی از صفحه روشن شود، ناظر هنوز هم تمام ساختار را خواهد دید، البته با جزئیاتی مبهم‌تر، درست مانند نگریستن از پنجره‌ی کوچک‌تری. یک نظم «به هم بافته» نامتمرکز در تمام صفحه وجود دارد. بوهوم و همکارانش برای فهم موقت این نظم، از قیاس شنیداری استفاده کردند.^{۵۰}

ترمودینامیک به همه‌ی واقعیت، از کلان قلمروها گرفته تا خردقلمروها، مربوط است؛ بنابراین باید واقعیت این قلمروها را دریابد. در سال‌های اخیر در قلمرو «ترمودینامیک نامتعادل» گام‌های بلندی برداشته شده‌است. علاقه‌ی اصلی دانشمندان به مطالعه‌ی ایجاد نظم نو در سیستم‌های ترمودینامیکی نامتعادل جلب شده‌است: ساختارهای پراکنده‌ای که میزان آنتروپی منفی را کم و زیاد می‌کنند.^{۵۱}

ترمودینامیک غیرخطی، که نوسان‌های پویا را بسط می‌دهد، با ایجاد نمونه‌های نظم سروکار دارد. به عنوان مثال، هنگامی که شیر آب را باز می‌کنیم تموجاتی در جریان آب ظاهر می‌شود و یا وقتی که مایعی را از یک طرف گرم و از طرف دیگر سرد کنیم همرفت سلولی ایجاد می‌شود، هرکدام از این امور میزان آنتروپی را افزایش می‌دهند. ولی چنین ساختارهای اتلاف‌گر (یعنی فرایندها) می‌توانند آنتروپی را کاهش هم بدهند. ساختارهای پراکنده در برخی واکنش‌های شیمیایی نیز دیده می‌شوند که انرژی و ماده را با زیست‌محیط مبادله می‌کنند و خود کاتالیزور یا دیگر کاتالیزور هستند. پس می‌توان انواع نظم را مشاهده کرد: سازماندهی زمانمند در یک چرخه‌ی محدود، ساختارهای نامتجانس ثابت، سازماندهی فضا-زمانی در یک موج و ساختارهای متمرکز. در تمام این موارد مولکول‌ها نظم حاکم بر منطقه و زمان را نشان می‌دهند. برخلاف ساختارهای متعادل که با پارامترهای زیست‌محیطی محدود معین شده‌اند، ساختارهای

پراکنده در چرخه‌های فعالیت‌هایی درگیرند که مستقلاً مرزهای خود را برپا می‌دارند.

کارپریگورژین و همکارانش به پیدایش نظم از دل بی‌نظمی می‌پردازد، و این مطالعات با تحقیق دربارهٔ چگونگی تولید عدم قطعیت به وسیلهٔ سیستم‌های قطعی تکمیل شده‌است، یعنی همان حیطه‌ای که به نظریهٔ کائوس (آشفستگی آغازین) می‌پردازد.^{۵۲} این نظریه به یاری ریاضیات نشان می‌دهد که چرا سیستم‌های قطعی دچار عدم قطعیت هستند و قابل پیش‌بینی نیستند. اگر مفاهیم ساختار پراکنده و کائوس را ترکیب کنیم آن‌گاه جهان را شامل فرایندهای قطعی و غیرقطعی خواهیم دانست، بدون این‌که هیچ‌کدام اساسی‌تر از دیگری باشد. هر تظاهری از نظم قطعی را باید ظهور نظم (یا بی‌نظمی) عدم قطعی بدانیم که رفتار پیش‌بینی‌ناپذیری دارد.

فروپاشی طرح تحویل‌گرایانه و پیشبرد نظریات نسبی‌گرایانه و کوانتوم مکانیک و ترمودینامیک، عصر نوری از علم را گشوده که به ظهور انواع نو نظم و رابطهٔ میان نظم در مقیاس خرد و کلان مربوط است.^{۵۳} چنین مفاهیمی پل ارتباطی میان علم جهان جاندار و علم جهان بی‌جان به شمار می‌روند. صور حیات را می‌توان ساختارهای پراکنده‌ای دانست که نتیجهٔ فرایندهای فیزیکی و شیمیایی غیرقطعی است. در حالی‌که قبلاً آنتروپی مفهومی انسان‌محور بوده، یعنی فقط در جهت مقاصد انسانی به کار می‌رفته‌است، و اکنون با ظهور مفهوم ساختار پراکنده می‌توان آنتروپی و آنتروپی منفی را استعداد ساختارهای پراکنده‌ای دانست که انسان‌ها نمونه‌ای از آن‌ها هستند. درک، تحلیل، آزمایش و استفادهٔ انسان‌ها از آنتروپی منفی، فعالیت منظمی است که در طبیعت رخ می‌دهد. بنابراین سرانجام تمامی کوشش‌ها برای تحویل ترمودینامیک به مکانیک بی‌اعتبار می‌شود. پریگورژین و استنگر نوشتند، «فرایندهای

برگشت‌ناپذیر اهمیت ساختاری مهمی دارند: حیات بدون وجود آن‌ها ممکن نیست». ۵۴

زیست‌شناسی پسامدرن

مخالفت بنیادی با تفکر مکانیکی در علوم فیزیکی بسیار گسترده‌تر از علوم زیست‌شناختی بوده‌است. دیوید بوهم دربارهٔ این وضعیت بفرنج می‌گوید:

درست در حالی که فیزیک از مکانیسم دور می‌شود، زیست‌شناسی و روان‌شناسی به آن نزدیک‌تر می‌شوند. ادامهٔ این روند به وضعیت بفرنجی خواهد انجامید: دانشمندان موجودات زنده و هوشمند را در مقولهٔ مکانیسم محدود خواهند کرد، و از طرف دیگر مادهٔ بی‌جان را بسیار پیچیده و دقیق و خارج از مقولهٔ مکانیسم خواهند دانست. ۵۵

اما حتی در زیست‌شناسی هم جریان نیرومندی بر ضد تفکر مکانیکی به وجود آمده‌است.

دلایل گسترش تفکر مکانیکی در زیست‌شناسی عبارت‌اند از: توفیق زیست‌شناسی تطوری یا زیست‌شناسی جمعیت در برخورد با انواع صور حیات به عنوان ازدیاد افراد در حال تنازع بقا، موفقیت زیست‌شناسی مولکولی در برخورد با توارث و تولید مواد شیمیایی سازندهٔ ارگانیسم‌ها. زیست‌شناسی اجتماعی، جدیدترین شاخه‌ای است که می‌کوشد رهیافتی مکانیکی به حیات اجتماعی داشته باشد. به رغم گسترش تفکر مکانیکی در زیست‌شناسی، نواقص این تفکر بیش از پیش آشکار شده‌است. تفکر پسامکانیکی چهار حیطة را در

اختیار دارد: اول، اپی ژنز، یعنی حیطه‌ای از زیست‌شناسی که با تمایز سلول‌ها و ایجاد بافت‌ها سروکار دارد. دوم، حیطه‌ای از زیست‌شناسی که با خودتنظیمی سروکار دارد و با استفاده از تحولات ترمودینامیکی می‌کوشد تا انواع پیچیده کنترل پایگانی را کشف کند که بقا و عملکرد ارگانیسم‌ها را در اختیار دارند. سوم، بوم‌شناسی، که به درک روابط میان ارگانیسم‌ها و اکوسیستم‌ها و زیست‌محیط‌ها می‌پردازد، به نحوی که هم رهیافت‌های مکانیکی - که اکوسیستم‌ها را به توده‌های افرادی تقلیل می‌دهد که یک ناحیه را اشغال کرده‌اند - و هم محاسبات ارگانیسمی را - که افراد را به تظاهرات یک کل تحویل می‌کنند - برطرف می‌سازد. چهارم، تیره‌شناسی که به درک تحویل ناپذیری آگاهی و تفکر ارگانیسم‌ها منتهی شده و تا حدودی به رفع تفکر مکانیکی یاری رسانده‌است.

برخی جنبه‌های اپی ژنز کشف شده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها نشان داده که چگونه ارگانیسم به طرق مختلفی تحول می‌یابد. وادینگتون این راه‌ها را "chreods" (زمان - مسیرها) نامیده و خودتثبیتی این راه‌ها را "homeostasis" ("خودتثبیتی داخلی") نام نهاده‌است. برای مثال، تحول قسمتی از بافت به ایجاد بال می‌انجامد، و سپس در مسیری هدایت می‌شود که به پیدایش بال جلویی یا عقبی می‌انجامد. اگر پیش از این مرحله، بافت بال عقبی به ناحیه مخصوص بال جلویی پیوند زده شود، اغتشاش حاصل نمی‌شود و این بافت نیز به شکل بال جلویی طبیعی در خواهد آمد. ولی اگر این پیوند دیرتر صورت بگیرد، در موضع بال جلویی با بال عقبی روبه‌رو خواهیم شد. اگر بافت ران یک پرنده را به نوک بال پیوند بزنیم، پنجه‌ها و چنگال‌ها در نوک بال پدید می‌آیند. این سؤال پیش می‌آید که حیطه‌های مربوط به ریخت‌ژنتیکی چگونه عمل می‌کنند، سلول‌های انفرادی چگونه اطلاعات موضعی را به دست می‌آورند و چگونه به این اطلاعات واکنش نشان می‌دهند. دلیلی ندارد که بپنداریم فقط یک راه برای انجام

این امور وجود دارد، ولی آشکار است که نقش اصلی را تغییرات و نوسان‌ها بر عهده دارند. تمایز بافت بال جلو و عقب به طور کامل در کنترل ژن‌ها نیست، زیرا رفتار بافت پیوندی نیز فعالیت ژن‌های مربوط به بال جلو یا عقب را کنترل می‌کند. ۵۶

ارگانیسم‌ها چه در حال رشد و چه پس از تکامل، در فرایند مداوم خودبقایی و خودتنظیمی درگیر هستند. آن‌ها به خودآفرینی، یا مطابق نظر ماتورانا و وارلا، به «خودسازی» مشغول هستند. ۵۷ خودآفرینی ارگانیسم دو جنبه اصلی دارد: تلاش ارگانیسم برای حفظ خود به عنوان یک واحد متمایز، و برآوردن نیازهای گوناگون. برای مثال در یک تک‌یاخته، همانندسازی کروموزوم تمایزی زمانمند است و از آن‌جا که ریپوزوم‌ها نمی‌توانند مکان دی‌ان‌ای (*DNA*) را اشغال کنند، لذا به هسته‌ای نیاز دارند که از سایر قسمت‌ها متمایز باشد. یعنی خودآفرینی به صورت کلاسیک نیست، که یک سیستم نسبت به یک نقطه ثابت باشد، بلکه فرایندی پویا است که در آن تمایز فضا - زمانی وجود دارد. این نوع سازماندهی نیز رده‌های پایگانی را شامل است. مثلاً در چرخهٔ رخدادهای مربوط به بازتولید ارگانیسم‌ها، باید نظم مداخله‌گری وجود داشته باشد که با تهیه اطلاعات مقطعی، رخدادهایی مثل همانندسازی دی‌ان‌ای و تقسیم سلولی را از نظر زمانی به طور نسبی هماهنگ سازد. حصول چنین نظم‌ی با نوسان‌های ترمودینامیک نامتعادل ممکن خواهد بود. چنین نوسان‌هایی هم‌نظم پایگانی و هم‌نظم موقتی را ممکن می‌سازد، همان‌طور که دربارهٔ نظم اپی ژنری حیطه‌های مربوط به ریخت ژنتیکی توضیح داده شد. وجه مشخصه نظم پایگانی آن است که «رده‌های کنترل به وسیلهٔ ثابت‌های زمانی متفاوتی مشخص می‌شوند» (که عبارت‌اند از زمان‌های آرامش یا زمان‌های مورد نیاز متغیرها برای رسیدن به حالتی ثابت پس از اغتشاش "جزئی"). ۵۸ اگر دو سیستم زمان‌های آرامش بسیار

متفاوتی داشته باشند، می‌توان متغیرهای سیستم سریع‌تر را مرجع ثابت تغییرات مهم سیستم کندتر دانست، و متغیرهای سیستم کندتر را به عنوان پارامترهای زیست‌محیطی (و نه متغیر) در معادلات حرکت سیستم سریع‌تر وارد کرد. بنابراین سیستم ژنتیکی محدودکننده سیستم اپی‌ژنزی است، و سیستم اپی‌ژنزی نیز محدودکننده سیستم متابولیکی به شمار می‌رود.^{۵۹} ای.اس. آیبرال نشان داده که همیشه در ارگانیسم‌ها نوسان‌های موقتی وجود دارند.^{۶۰} این نوسان‌ها چرخه عصبی زیست - الکتریکی و غدد درون‌ریز و سیستم تعادل حرارتی و چرخه‌های آب و از این قبیل را شامل می‌شوند. آیبرال نشان داده که مقیاس‌های زمانی این چرخه‌ها بسیار متفاوت‌اند، ولی در زنجیره‌هایی به یکدیگر متصل هستند، بنابراین هر نوسانی جزء منسجمی از یک سیستم کلی را تشکیل می‌دهد. پیشرفت‌های سریع در این حیطه و در ترمودینامیک غیرخطی، زیست‌شناسی را دگرگون می‌کند.^{۶۱}

تاریخ بوم‌شناسی غرب نشان می‌دهد که رهیافت‌های تحویل‌گرایانه فقط به زیست‌محیط فیزیکی پرداخته‌اند.^{۶۲} ریچارد لونیس و ریچارد لونتین ضمن انتقاد شدید از این رهیافت‌ها، به مفهومی از اکوسیستم می‌پردازند که «یک کل را به عنوان ساختاری امکانی و در تعامل با اجزاء و با یک کل بزرگ‌تر در نظر می‌گیرد. و کل و جزء یکدیگر را کاملاً محدود نمی‌کنند». جامعه بوم‌شناختی «وجودی واسطه‌مانند دارد، محل تعاملات انواع است، یعنی میان جمعیت انواع محلی و ناحیه زیست جغرافیایی مربوطه».^{۶۳} جوامع بوم‌شناختی دارای پنج خصیصه هستند. اول، جامعه یک کل در حال تعامل با کل‌های بزرگ‌تر و کوچک‌تر است و البته توسط آن‌ها کاملاً محدود نمی‌شود. دوم، برخی از خصایص یک جامعه فقط در حیطه همان جامعه قابل بررسی هستند. سوم، خصایص این جوامع و اجزای آن‌ها در حال استحاله بسیار به یک و یک به بسیار هستند. یعنی راه‌های

زیادی برای حفظ تمامیت کل و انسجام اجزاء وجود دارد. چهارم، قانون و محدودیت قابل تعویض هستند. در حالی که در فیزیک شرایط مرزی معمولاً نادیده انگاشته می‌شود، در بوم‌شناسی شرایط مرزی در عین حال که ابژه مورد مطالعه به شمار می‌روند مرز رفتار مجاز را نیز معین می‌کنند. پنجم، تعامل انواع، خواه مستقیم مثل رابطه صیاد - صید، همزیستی یا تعرض، یا غیرمستقیم، از طریق دگرگونی زیست محیط مشترک صورت می‌گیرد.

اگر با بسط این تحلیل اکوسیستم جهان را به عنوان یک کل در نظر بگیریم، به «زیست‌کره» مورد نظر ادوارد سویس و ولادیمیر ورنادسکی یا «گایا»ی جیمز لاولاک و لین مارگولیس می‌رسیم.^{۶۴} سویس، ورنادسکی و لاولاک دگرگونی‌های زمین‌شناختی، شیمیایی و جوی ناشی از فرایندهای حیات را مورد بررسی قرار داده‌اند. مفهوم زیست‌کره تمامی فرایندها و چرخه‌های زمین‌شناختی، جوی و زیست‌شناختی را شامل می‌شود که ارگانیسم‌ها به وسیله آن‌ها شرایط حیات بر روی زمین را حفظ می‌کنند و دگرگون می‌سازند.

یاکوب فون اکسکول اصطلاح تیره‌شناسی را وضع کرد، و به این امر توجه کرد که جهان‌های ادراک و عمل، جهان‌های بیرونی و درونی، از طریق دوایر عملکرد به یکدیگر مربوط هستند (مثلاً برای غذا، مبارزه با دشمنان و مانند آن). وی با مطالعه دوایر عملکرد هرکدام از ارگانیسم‌ها به این نتیجه رسید که ارگانیسم‌های متفاوت دارای جهان‌های متمایزی هستند، یعنی این‌که «جهان‌های بیرونی برابر با تعداد جانوران است».^{۶۵} یاکوب فون اکسکول سبب شد که به ماهیت عمل و ادراک توجه بیشتری مبذول شود. به این ترتیب تیره‌شناسان تنوع گسترده جهان‌های ارگانیسم‌ها و طرق برپایی این جهان‌ها را کشف کرده‌اند. آنان مراحل گوناگونی را نشان داده‌اند که به برپایی جهان‌های پیچیده، اجتماعی و نامتمرکز توسط انسان‌ها منجر می‌شود.^{۶۶}

این تحول ادراکی به تحول فیزیولوژیکی چه ارتباطی دارد؟ وسیله اصلی برای تنظیم تعامل و تبادل ارگانیسم‌های پرسلول با زیست محیط، دستگاه عصبی مرکزی است، ولی آگاهی چیزی بیش از دستگاه عصبی مرکزی به شمار می‌آید. به نظر راجر اسپری، آگاهی را می‌توان تجلی ظاهری مغز دانست. با این‌که تحلیل اسپری از عملکرد مغز از نظر خصایص ظاهری درست است، ولی او هیچ دلیلی ارائه نکرده که نشان دهد این خصایص ظاهری با هوشیاری و آگاهی یکی هستند. آگاهی در صورتی معنا دارد که ارگانیسم با زیست محیط خود در تعامل باشد. اگر ارگانیسم را یک جهان زیست محیطی بدانیم، آن‌گاه خصایص ظاهری مغز و کارکردشان در و بر این جهان را بهتر درک خواهیم کرد. این امر دقیقاً همان نظر جرالده ایدلمن است.^{۶۷}

جایگاه انسانیت در جهان آفرینش

از نظر فلسفه فوایند، بشریت یعنی یک فرایند در حال ظهور یا ترکیبی از فرایندهای طبیعت، جزئی از زیست‌کره، و ترکیبی از ساختارهای پراکنده نامتعادل ترمودینامیکی که حیاتش بر روی زمین توسط خورشید ادامه می‌یابد. انسان‌ها، مثل همه موجودات زنده، فرایندهایی هستند که زیست محیط خود را به عنوان جهان خود در نظر می‌گیرند، جهانی که در آن به طور شهوت‌انگیزی مشغول هستند - به وسیله آن جذب و دفع می‌شوند، آن‌را جذب و دفع می‌کنند، آن‌را به کار می‌گیرند، آن‌را دگرگون می‌کنند و به وسیله آن دگرگون می‌شوند. این امر هم افراد انسانی و هم جوامع انسانی را در بر می‌گیرد. ریچارد آدامز در این باره می‌نویسد:

جوامع به صورت ساختارهای پراکنده عمل می‌کنند، و توسط جریانی از انرژی

بنانهاده شده‌اند که در فرایند انجام رفتارها و کارها (از هر دو سرمنشأ انسانی و غیرانسانی) تغییر می‌یابد.^{۶۸}

با این‌که انسانیت صورتی از حیات است، ولی حیات برابر با انسانیت نیست. وجه تمایز انسانیت چیست؟ تمایز انسان‌ها از حیوانات در بهره‌مندی از ابزار کاربردی یا فرهنگ نیست. تیره‌شناسان نشان داده‌اند که حیوانات نیز چنین خصایصی دارند.^{۶۹} تطور انسانیت، ظهور همزمان مجموعه‌ای از فرایندها و ساختارهای وابسته به یکدیگر را شامل شده‌است. فهم انسانیت به عنوان فرایندی در حال ظهور، تا حد زیادی از برداشت هگل از انسان‌ها پیروی می‌کند. گرچه در معرض انتقادات «طرفداران نیچه» از مفهوم جهان رو به غایت قرار نمی‌گیرد. هگل نیز مانند پسا ساختارگرایان تصور کانت دربارهٔ خود پیش‌ساخته، یعنی «من» به عنوان یک واحد خالص، را رد کرد. اگرچه این تصور را به عنوان یک پنداردستوری رها نکرد، ولی آن را چیزی دانست که از حین بلاواسطه خارج می‌شود و به خودهوشیاری و خودآگاهی کسب شده از تقابل دیدگاه‌ها در روابط بینافردی تبدیل می‌شود و سرانجام از طریق مشارکت در حیات اخلاقی و فرهنگی به سوی جهان‌شمولی تحول می‌یابد. هویت فردی نه نقطهٔ آغاز بلکه نقطهٔ انجام است. هگل با طرد تحویل مکانیکی خرد و روح به ابزارهای مکانیکی امیال، فرایند تکوینی روح را به صورت ترکیب سه نمونه دیالکتیکی وابسته به یکدیگر توصیف کرد: باز نمود نمادین که به واسطهٔ زبان عمل می‌کند، بازشناسی که از طریق روابط اخلاقی تحقق می‌یابد، و فرایند کار که از طریق ابزار انجام می‌گیرد.^{۷۰} هگل در آثار خود این نمونه‌ها را توصیف کرد، و کوشید تا نشان دهد که چگونه پویایی تاریخ را سبب می‌شوند، یعنی چگونه روح جهان به خودآگاهی دست می‌یابد.

همین مفهوم تاریخ به عنوان خودآگاهی روح جهان بود که مورد انتقاد شدید نیچه، هایدگر و پسا ساختارگرایان قرار گرفت. گرچه قبول نظریات آنان، تحول ارادهٔ معطوف به قدرت بر ضد خود یا «نسیان وجود» یا اوهام محض، مستلزم طرد آن نمونه‌های دیالکتیکی نیست، بلکه این نمونه‌ها را می‌توان پدیدارهای در حال ظهوری دانست که تحول آن‌ها به خودآفرینی انسان‌ها می‌انجامد. نمی‌توان این نمونه‌ها را به عنوان افراد یا فرایندهای در حال ظهور در نظر گرفت، بلکه فرایندهایی فراتر از افراد هستند که ظهور افراد را به عنوان مشارکین نیمه مستقل در روند شدنِ خلاقِ این نمونه‌ها سبب می‌شوند. افراد برای حصول اهدافی تلاش می‌کنند که نه غایت هستند و نه استعدادهایی ساده برای حصول غایات به شمار می‌روند، بلکه هم غایاتِ مطلوب هستند و هم استعدادهایی برای شرکت در غایاتِ مطلوب بیشتر. این استعدادها هم متعلق به نمونه‌های دیالکتیکی هستند و هم استعدادهای افراد به شمار می‌روند، روند شدن نمونه‌ها و افراد دخیل در آن‌ها بی‌پایان است. نمونه‌های دیالکتیکی، مرزهای معینی ندارند، خواه زمانی، خواه فضایی. گرچه تمایز فضایی قابل توجهی در فعالیت اجتماعی مردم وجود دارد که آن‌ها را از هم مجزا می‌سازد، ولی فعالیت دیالکتیکی تماماً به خودش برمی‌گردد، حتی اگر این کار با حذف مشارکین بالقوه صورت گیرد. بنابراین فعالیت دیالکتیکی به تأمل انتقادی میدان می‌دهد. مشارکت در این نمونه‌ها حداقل به معنای تعهد موقتی فرد به مواضع معینی در آن‌ها، و آگاهی ضمنی از ناسازگاری این مواضع با دیگر مواضع است، پس موضع فردی مورد تردید خواهد بود. به نظر هگل، دیالکتیک بازنمود به تمایل مردم برای فرارفتن از صور یک‌وجهی و محدود تفکر و جایگزینی آن‌ها با صوری از تفکر مربوط است که به درک وحدت در کثرت موفق شوند، دیالکتیک شناخت به رابطهٔ متقابل می‌پردازد، و به دنبال ایجاد روابطی اجتماعی است که

شناخت رابسط دهد و به نسبت بیشتری از جمعیت انسانی احترام گذارد، و دیالکتیک کار به ایجاد تکنولوژی‌ها و سازماندهی‌ها نظر دارد. توجیه موقتی هر موضعی در هر کدام از این نمونه‌های دیالکتیکی به ساختار یک روایت تاریخی نیاز دارد که بتواند برتری یک موضع را بر مواضع رقیب نشان دهد. انسان‌ها باید مداوماً به برپایی و بازسازی روایت‌های تاریخی بپردازند تا موفق به سوگیری شوند و بتوانند دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی ممکن را ارزیابی کنند. فروپاشی ساختار روایت، که در پسامدرنیسم اتفاق می‌افتد، ناگزیر به فروپاشی و سقوط جوامع می‌انجامد.

متفکران مختلف هر کدام از این سه نمونه دیالکتیکی را برای شرح تطور فرهنگی به کار برده‌اند. ساختارگرایان و پسا ساختارگرایان تمام تکوین انسانی را به دیالکتیک باز نمود تحویل کرده‌اند، جورج هربرت مید تعاملات نمادین را به دیالکتیک بازشناسی تحویل کرده و مارکسیست‌ها به دیالکتیک کار پرداخته‌اند. بی‌کفایتی نظریات رایج درباره علیت آشکار شده است. گرچه استفاده از مقولات فلسفه فرایند، به ویژه مقولات علیت شرطی و درون ماندگار، اذعان به جدایی‌ناپذیری این نمونه‌های دیالکتیکی را موجب شده است، ولی هنوز به درک پویایی هر کدام از این نمونه‌ها منجر نشده است.

چنین مقولاتی، پیچیدگی بیشتر در فرایند خودتکوینی انسان و ظهور فرایندهای گوناگون فرارونده از این نمونه‌ها و در عین حال وابسته به آن‌ها را مجاز می‌سازد. گئورگ زیمل چنین نوشت:

هر وقت حیات به ماورای رده حیوانی فرهنگ نائل می‌شود یک تناقض درونی معلوم می‌گردد.... زمانی از فرهنگ صحبت می‌کنیم که حیات صورت‌های معینی بیافریند که در آن‌ها خودش را شرح و توضیح دهد.... گرچه این صور از فرایند

حیات ناشی می‌شوند، ولی به دلیل حالت منحصر به فردی که دارند در آهنگ پر جنب و جوش حیات، صعود و نزول آن، احیای مداوم آن، انشعابات و اتحادهای مجدد آن سهیم نیستند.... این صور به هویت‌های ثابتی نیاز دارند، این ثبات نو میان صور و نیرویی روحانی که آن‌ها را آفریده و مستقل کرده، فاصله و جدایی می‌اندازد.... این وجه مشخصه فرایندهای فرهنگی برای اولین بار در تغییر و تحول اقتصادی آشکار شد.^{۷۱}

برنامه تحقیقاتی زیرمل، تعیین و تحلیل طبیعت این صور (ساختارها) و تولید و بازتولید آن‌ها را شامل می‌شد. تحلیل مارکس از تکوین‌های اجتماعی - اقتصادی، تحلیل رابرت میچل از قانون آهنین الیگارشسی در احزاب سیاسی، تحلیل باختین از انواع، درک فوکو از تکوین‌های گفتمانی: یتیم‌خانه، درمانگاه، زندان و مشابه آن‌ها، مطالعه بوردیو درباره حیطه‌های فرهنگی، کار والرشتاین و همکارانش در توصیف توسعه نظام سرمایه‌داری جهانی و تقسیم اقتصاد جهانی به مناطق مرکزی، حاشیه‌ای و نیمه حاشیه‌ای، مطالعات فلانری، راپاپورت و بونکر درباره تمایل نظام‌های اجتماعی حاکم به «حاد انسجام» برای افزایش کنترل و استفاده روزافزون از انرژی موجود که سرانجام به ویرانی شرایط هستی می‌انجامد^{۷۲} - همه این مطالعات درباره فرایندهای اجتماعی در حال ظهور را می‌توان مطابق با برنامه تحقیقاتی زیرمل پنداشت.

شناخت شماری از فرایندهای نیمه مستقل جامعه، نیاز به فهم روابط میان این فرایندها را ایجاد کرد، و بنابراین به مطالعه زمانمندی‌ها و قضامندی‌های متفاوت این فرایندها منجر گردید.^{۷۳} برجسته‌ترین نمونه، تاریخ‌دانان مکتب سالنامه بوده‌اند که بر وجود تمایز تأکید کرده‌اند، همان‌طور که برودل گفت، یکی تاریخ شناخته شده‌است که توجه ما را به تغییرات مداوم و عمیق خود جلب

می‌کند - و دیگری، تاریخ ناشناخته، تقریباً صامت و همیشه ناپیوسته و عملاً مجهول، که از گذشت زمانه تأثیر اندکی می‌پذیرد.^{۷۴}

برودل، با توسعه این ایده، گفت که باید انواع زمانمندی‌ها و روابط میان آن‌ها را شناخت:

تاریخ، توضیحات چند بُعدی را قبول کرده و کشف می‌کند، و به طور عمودی از یک سطح زمانی به سطح دیگری حرکت می‌کند. در تمام سطوح روابط و اتصالات افقی وجود دارند.... این ساختارها چنان عمر درازی دارند که به مؤلفه‌های ثابت نسل‌های بی‌شماری بدل می‌گردند: تاریخ را اسیر و جریان آن‌را کنترل می‌کنند. برخی از این ساختارها زودتر فرو می‌ریزند. ولی هم به عنوان حامی و هم به عنوان رادع عمل می‌کنند.^{۷۵}

برودل انواع نظم‌های فضایی وابسته به این نظم‌های زمانی را نیز مشخص کرد.^{۷۶} بنابراین جامعه یعنی اکوسیستم فرایندها (و ساختارهای حفظ‌شده توسط آن‌ها). این فرایندها، اغلب مطابق پویایی‌شناسی فرایندهای دیالکتیکی، سبب می‌شوند که مردم خود را توصیف کرده و قاطعانه عمل کنند. در عین حال، فرایندهایی درون طبیعت هستند و باید در قیاس با شرایط جغرافیایی و بوم‌شناختی انسانیت درک شوند. این فرایندها گاهی متضاد هستند و چنین تضادی می‌تواند به ویرانی یک فرایند بیانجامد. به کمک مفاهیم علیت شرطی و درونی می‌توان انواع وابستگی‌ها و خودمختاری‌ها و تضادهای جزئی میان فرایندهای انسانی گوناگون و نیز میان این فرایندها و دیگر فرایندهای طبیعی را درک کرد. این مفاهیم را می‌توان برای فهم و تحلیل نظم فضا-زمانی (نظم

استعدادها برای تعامل هماهنگ به گونه‌ای که حفظ استعدادها تسهیل شود)، چگونگی پیدایش نظم‌های فضا - زمانی متفاوت توسط فرایندهای متفاوت و اهمیت این امر برای درک روابط متقابل میان فرایندها به کار برد.

پس از طرد تصور تاریخ به عنوان انکشاف غایت‌مند یک جوهر درونی، روح جهانی یا انسانیت، یعنی با رد تفکر هگلی یا مارکسیستی - هگلی به برداشت جدیدی درباره‌ی جایگاه فرد در جهان نیازمندیم. لازم نیست مثل پسا ساختارگرایان پیرو نیچه، سوژه را توهم یا تظاهر زبان و محصول تکوین‌های گفتمانی بدانیم و به انحلال آن رأی دهیم. افراد را می‌توان فرایندهای در حال ظهوری دانست که از درون طبیعت، فرهنگ و جامعه پدید می‌آیند و در فرایند شدن جهان سهیم‌اند و تا حدی از شرایط ظهورشان مستقل‌اند. البته این استقلال محدودیت‌هایی را بر فرد تحمیل می‌کند، ولی فقط در این صورت است که فرد برای آفرینش شخصیت یکپارچه خود آزاد خواهد بود.

این‌جا است که فلسفه فرایند برخی از آرای اگزیستانسیالیست‌ها را، البته با اصلاحاتی بنیادی، تأیید می‌کند. نقد اگزیستانسیالیستی از هگل با فلسفه متأخر شلینگ آغاز شد و بعداً توسط کی‌یرکگارد، شاگرد شلینگ، دنبال شد. کی‌یرکگارد از این امر شگفت‌زده شده بود که چگونه در نظام هگل «ذهنیت بیش از پیش به نابودی متمایل است».^{۷۷} با طرد باور هگل به این‌که می‌توان تناهی هستی را با توجه به امر مطلق رفع کرد، یعنی این‌که فلسفه می‌تواند «از تقلای فرساینده هیجانانی که جامعه را مضطرب می‌کند به منطقه آرام تفکر فرار کند»،^{۷۸} کی‌یرکگارد چنین گفت:

این اصل که متفکر ذهنی مداوماً در تلاش است، بدین معنا نیست که او پس از رسیدن به هدف خود به کمال می‌رسد. خیر، وی به طور نامحدودی تلاش

می‌کند و همیشه درگیر فرایند شدن است.^{۷۹}

کیروگگارد در برداشت خود از متفکر ذهنی به عنوان نقطه ارجاعی غایی، یعنی یک مفهوم دکارتی، اشتباه نکرد. او گفت:

خود نسبتی است که خودش را به خودش نسبت می‌دهد، خود نسبت نیست بلکه فرایند نسبت دادنی است که خودش را به خودش نسبت می‌دهد.... بنابراین، انسان هیچ وقت یک خود نیست [زیرا این فرایند پایان‌ناپذیر است].^{۸۰}

گرچه کی‌یرگگارد فرد را از زمینه‌های فیزیکی، زیست‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی جدا می‌کرد، ولی اعتراضات لاکان و دریدا به سوژه مطلق را تلویحاً بیان کرده است.

در فلسفه فرایند، انسان فرایندی در حال شدن در دنیا به شمار می‌رود. بنابراین، ضرورتاً خلاق است و می‌تواند صور فرهنگی کهن را از میان بردارد. ارگانسیم حساس، در فرایندهای دیالکتیکی شدن و فرایندهای نیمه مستقل جامعه شرکت می‌کند و به صورت یک سوژه فردی در می‌آید، و این فردی شدن مبتنی است بر ظهور توانایی فرد، انعکاس موقعیت‌های وجودی آن، قبول مسئولیت برای درک جهان و تلاش برای گذران زندگی مطابق با اصلاح یا دگرگونی روابط قدرت در فرایند. بنابراین، فرد را (که در برخی جوامع رشد می‌کند و در برخی دیگر از رشد باز می‌ماند) می‌توان قادر به پرورش ذهن دانست.^{۸۱} ذهن جوهر نیست، بلکه امری تحقق‌یافتنی است. اخذ تصمیم یعنی تفسیر موضع یک فرد، تعهدش به طرح‌هایی مطابق این موضع و مقاومت در برابر موانع تحقق این طرح‌ها. تفکر یعنی بسط فهم فردی، استحکام اعتقادات

فردی دربارهٔ ماهیت جهان و فرد، ارزش‌گذاری طرح‌ها، و توانایی تنظیم طرح‌های مؤثر مطابق اعتقادات فردی و ایجاد آمادگی برای عمل مطابق آن‌ها. آزادی، به عنوان استعداد استقلال، هم به عملکرد ذهن و هم به موقعیت فرد بستگی دارد و هیچ تضمینی برای حصول آن وجود ندارد. کودکان در زنجیر به دنیا می‌آیند، و چالش حیات همانا آزادی است، ولی این آزادی امری اجتماعی، زیست‌شناختی فیزیکی است.

تحلیل پل ریکور از روایت با فلسفهٔ فرایند مطابقت دارد. به نظر ریکور، حیات فی‌نفسه به عنوان یک روایت ابتدایی تجربه می‌شود. عمل با بازنمودن مطابق قوانین ویژهٔ روایت صورت می‌گیرد. ابداعات یعنی ایجاد طرح‌هایی که «اهداف، علت‌ها و شانس را درون واحد زمانی کل و عمل کامل گردآوری می‌کنند».^{۸۲} یک عمل کامل می‌تواند از شماری اعمال دیگر تشکیل شده باشد، و می‌تواند عمل یک فرد باشد - مثل فتح نبرد، تأسیس یک ملت یا برپاسازی یا ویرانی یک تمدن. مردم بازنمودها را می‌پذیرند و آن‌ها را مجدداً شکل می‌دهند. مردم با یک شبه دنیا مواجه هستند که آن‌ها را از جهان‌های زندگی‌شان دور می‌کند و افق‌های انتظارات و آرزوها را بر آن‌ها آشکار می‌گرداند. امکانی فراهم شده است تا مردم دربارهٔ طریقهٔ زندگی و زیستن مطابق ساختار روایت نوین تفکر کنند.

به سوی نظم نوین جهانی

با این‌که فرهنگ پسامدرن به تضعیف مخالفت‌ها در برابر قوی‌ترین نیروهای ویرانگر زیست محیطی - یعنی نظام سرمایه‌داری جهانی متشکل از شرکت‌ها و نهادهای مالی فراملی که در اختیار بورژوازی بین‌المللی نو هستند - منجر شد، ولی برخی از اساسی‌ترین ساختارهای فرهنگی تمدن اروپای غربی و بالاخص مدرنیته را برملا کرده است. بنابراین شرایط برای نقد بنیادین تمدن غربی مهیا است. گرچه پساساختارگرایان، به رغم کوشش برای ایجاد فلسفهٔ سیاسی نو به انجام این کار موفق نشده‌اند. باید پسامدرنیسم نوی ایجاد شود که نه تنها صور فرهنگی مدرنیته را نفی کند بلکه بتواند جایگزینی برای آن‌ها بیابد. در فصل پیش گفتیم که علم پسامدرن مبتنی بر فلسفهٔ فرایند، فلسفه‌ای که مانند پساساختارگرایی یا پسامدرنیسم ماهیت موجودات انتزاعی را زیر سؤال می‌برد، می‌تواند پایهٔ این جنبش فرهنگی واقع شود.

اما هنوز برای دفاع از کیهان‌شناسی نو در برابر کیهان‌شناسی مدرنیته کاملاً آماده نیستیم. این علم پسامدرن باید چنان تدوین شود که بتواند فرهنگ رایج کنونی را قویاً به چالش فراخواند، و مردم را در زندگی روزمره برای خلق یک تمدن بادوام زیست محیطی رهبری کند. ضروری است که سترگ‌روایت نوی برپاشود، سترگ‌روایتی که بر مبنای کیهان‌شناسی فلسفهٔ فرایند تنظیم شده باشد.

فردی دربارهٔ ماهیت جهان و فرد، ارزش‌گذاری طرح‌ها، و توانایی تنظیم طرح‌های مؤثر مطابق اعتقادات فردی و ایجاد آمادگی برای عمل مطابق آن‌ها. آزادی، به عنوان استعداد استقلال، هم به عملکرد ذهن و هم به موقعیت فرد بستگی دارد و هیچ تضمینی برای حصول آن وجود ندارد. کودکان در زنجیر به دنیا می‌آیند، و چالش حیات همانا آزادی است، ولی این آزادی امری اجتماعی، زیست‌شناختی فیزیکی است.

تحلیل پل ریکور از روایت با فلسفهٔ فرایند مطابقت دارد. به نظر ریکور، حیات فی‌نفسه به عنوان یک روایت ابتدایی تجربه می‌شود. عمل با بازنمودن مطابق قوانین ویژهٔ روایت صورت می‌گیرد. ابداعات یعنی ایجاد طرح‌هایی که «اهداف، علت‌ها و شانس را درون واحد زمانی کل و عمل کامل گردآوری می‌کنند».^{۸۲} یک عمل کامل می‌تواند از شماری اعمال دیگر تشکیل شده باشد، و می‌تواند عمل یک فرد باشد - مثل فتح نبرد، تأسیس یک ملت یا برپاسازی یا ویرانی یک تمدن. مردم بازنمودها را می‌پذیرند و آن‌ها را مجدداً شکل می‌دهند. مردم با یک شبه دنیا مواجه هستند که آن‌ها را از جهان‌های زندگی‌شان دور می‌کند و افق‌های انتظارات و آرزوها را بر آن‌ها آشکار می‌گرداند. امکانی فراهم شده است تا مردم دربارهٔ طریقهٔ زندگی و زیستن مطابق ساختار روایت نوین تفکر کنند.

به سوی نظم نوین جهانی

با این‌که فرهنگ پسامدرن به تضعیف مخالفت‌ها در برابر قوی‌ترین نیروهای ویرانگر زیست محیط - یعنی نظام سرمایه‌داری جهانی متشکل از شرکت‌ها و نهادهای مالی فراملی که در اختیار بورژوازی بین‌المللی نو هستند - منجر شد، ولی برخی از اساسی‌ترین ساختارهای فرهنگی تمدن اروپای غربی و بالاخص مدرنیته را برملا کرده است. بنابراین شرایط برای نقد بنیادین تمدن غربی مهیا است. گرچه پساساختارگرایان، به رغم کوشش برای ایجاد فلسفه سیاسی نو به انجام این کار موفق نشده‌اند. باید پسامدرنیسم نوی ایجاد شود که نه تنها صور فرهنگی مدرنیته را نفی کند بلکه بتواند جایگزینی برای آن‌ها بیابد. در فصل پیش گفتیم که علم پسامدرن مبتنی بر فلسفه فرایند، فلسفه‌ای که مانند پساساختارگرایی یا پسامدرنیسم ماهیت موجودات انتزاعی را زیر سؤال می‌برد، می‌تواند پایه این جنبش فرهنگی واقع شود.

اما هنوز برای دفاع از کیهان‌شناسی نو در برابر کیهان‌شناسی مدرنیته کاملاً آماده نیستیم. این علم پسامدرن باید چنان تدوین شود که بتواند فرهنگ رایج کنونی را قویاً به چالش فراخواند، و مردم را در زندگی روزمره برای خلق یک تمدن بادوام زیست محیطی رهبری کند. ضروری است که سترگ‌روایت نوی برپاشود، سترگ‌روایتی که بر مبنای کیهان‌شناسی فلسفه فرایند تنظیم شده باشد.

به سوی یک سترگروایت نو

یکی از نتایج بی‌باوری پسامدرن به سترگروایت‌ها، و تا حدودی همه روایت‌ها، آشکار شدن اهمیت روایت‌ها در برپایی سوژه‌ها و سازماندهی اجتماع بوده است.^۱ زیرا ما فقط وقتی می‌دانیم چه کنیم، که بدانیم خودمان بخشی از چه داستان یا داستان‌هایی هستیم. بنابراین به روایت‌هایی نیاز داریم که افراد در آن‌ها مشارکت جویند، و دلیل و نحوه بروز مشکلات و طریقه رفع آن‌ها را دریابند، و از همه مهم‌تر این‌که به نقش خود در حل مشکلات واقف گردند. هرچند روایت‌های زیست - ناحیه‌ای که توسط جنی مطرح شده‌اند، جالب هستند ولی نحوه عملکرد اقتصاد جهانی را بیان نمی‌کنند. آنچه فقدان آشکارا به چشم می‌خورد، وجود داستان‌هایی است که مردم را در فائق آمدن بر مشکلات زیست محیطی هدایت کنند و نحوه دیگرگونی صور اجتماعی و فرهنگی و نقش مردم در این میانه را نشان دهند. مشکلات زیست محیطی مشکلاتی جهانی و علل آن‌ها نیز جهانی هستند، لذا داستان‌های مربوط به زندگی انفرادی مردم باید با روایت‌های گسترده‌تری، و در نهایت با یک سترگروایت، ترکیب شوند تا ارتباط میان زندگی افراد و پویایی نظم سیاسی و اقتصادی جهانی آشکار گردد.

برای این‌که این داستان‌ها «کارآمد» باشند، و برای این‌که مردم آن‌ها را جدی بگیرند باید بتوانند داستان‌های رایج فعلی را، که به ویرانی زیست محیط می‌انجامد، به مبارزه فراخوانند، همچنین باید نشان دهند که قدرت چگونه عمل می‌کند و چرا افرادی که نگران بحران زیست محیطی جهانی هستند از مرتبط ساختن نحوه زندگی خود به این بحران ناتوان‌اند. سترگروایت نو باید مردم را

قادر سازد که داستان‌های انفرادی و گروهی - شامل خانواده‌ها، جوامع محلی، ساختارها و تکوین‌های گفتمانی، سازمان‌های بین‌المللی و انسانیت به عنوان یک کل - را به یکدیگر مرتبط سازند. سترگ‌روایت تو همچنین باید نواقص سترگ‌روایت‌های پیشین و سترگ‌روایت‌های فعلی را آشکار کند.

سترگ‌روایت‌های پیشین همگی « تک منطقی» بودند، یعنی تمام مشارکین تابع یک دیدگاه نامنعطف بودند. میخائیل باختین نوع دیگری از روایت، یک روایت «دومنطقی» و چند صدایی را مطرح کرد که در آن انواع دیدگاه‌ها ارائه می‌شود و روایت از طریق گفتگو بر توسعه خود تأمل می‌کند، و همان‌طور که ژولیا کریستوا اشاره کرد، «روایت خودش را از طریق یک فرایند تکوین ویرانگر برپا می‌دارد».^۲ سترگ‌روایت چندصدایی می‌تواند به صورت یک گفتمان دومنطقی، انواع فرهنگ‌ها و داستان‌های محلی را در نظر گیرد، و هر دیدگاه تمامیت‌گرایی را که به روایت انسجام می‌بخشد موقتی بداند و بپذیرد که این سترگ‌روایت رقبایی دارد که ممکن است در آتیه جایگزین آن شوند.

آنچه به روایت‌ها انسجام می‌بخشد همانا تفسیرهای جهانی است که برپایه آن بنا شده‌اند. حتی ساده‌ترین داستان‌ها نیز یک یا تعداد بیشتری از طریق نسبتاً منسجم تفسیر جهان، و توصیف ارتباطات میان مردم و میان انسان‌ها و طبیعت را مفروض می‌پندارند. ارزیابی آینده (آینده‌های) ممکن‌الحصول نیز ارتباط تنگاتنگی با این تفاسیر دارد. سترگ‌روایت‌ها همواره یک کیهان‌شناسی، ادراک ماهیت انسانیت و جایگاه آن در جهان آفرینش، را وضع کرده‌اند. سترگ‌روایت‌های حاکم بر تمدن اروپایی، تاریخ را به عنوان پیشرفت به سوی برخی رخدادهای غایی که آینده‌ای آرمانی را می‌آفرینند، یا به عنوان تربیت نوع انسان و پیشبرد خرد، یا به عنوان آزادی انسانیت از اسارت یا به عنوان چیرگی بر طبیعت از طریق تکنولوژی در نظر گرفته‌اند. این کیهان‌شناسی حاصل ترکیب

فلسفه نو افلاطونی روم باستان و تفکر مذهبی عبرانی است. سترگ روایت‌های حاکم بر مدرنیته با ظهور علم مدرن در قرون هفدهم، هجدهم و نوزدهم میلادی نسخه‌های دیگری از همین کیهان‌شناسی را ارائه کرده‌اند. مارکسیسم سترگ روایتی است که نسخه افراطی کیهان‌شناسی نو افلاطون‌گرای مسیحی - چیرگی بر طبیعت - را عرضه می‌دارد. کیهان‌شناسی‌های مسیحیت نو افلاطونی و ماتریالیسم مکانیکی، برپایی نظم پیچیده سترگ روایت‌های تمدن اروپایی را ممکن ساخته‌اند. همین تفسیرها را باید به چالش فراخواند، این کار تنها با یک سترگ روایت مبتنی بر کیهان‌شناسی بدیل ممکن است.

فلسفه فرایند، به عنوان کیهان‌شناسی بدیل، به همه موجودات اهمیت می‌دهد و به ایجاد روایت‌های نو چندصدایی، و علاقه‌مند به زیست محیط میدان می‌دهد. مشکل اصلی علم مبتنی بر ماتریالیسم مکانیکی آن است که به عنوان وسیله‌ای برای چیرگی بر جهان به کار می‌رود و مردم را به اشیای قابل کنترل تقلیل می‌دهد. این علم زندگی اجتماعی را با روایت‌های تکنولوژیکی سامان می‌دهد و مردم را به عنوان موجودات انسانی در نظر نمی‌گیرد. تصور جهان به عنوان فرایند شدن خلاق که انواع گوناگون در آن سهیم هستند، به انسان‌ها اجازه می‌دهد که خود را از طریق فرهنگ، و به ویژه ایجاد داستان‌هایی درباره خود و جایگاه‌شان در جهان، بیافرینند. این امر به مردم امکان می‌دهد که مقاصدی داشته باشند و این مقاصد را در روابط میان انسان‌ها، میان افراد و جامعه و میان انسان‌ها و طبیعت متحقق سازند. بنابراین علم با طرد تقلیل‌گرایی، در سترگ روایتی دومانطقی، و نه تک منطقی، تنظیم می‌شود و دستاوردهای همه جوامع، اجتماعات و تمدن‌های جهان را ارج می‌نهد.

اگر جهان را فرایند خلاق شدن بدانیم، تصور این‌که معنای هر چیزی توسط غایت تحقق آن معلوم می‌شود، یعنی همان تصویری که به نظر نیچه منشأ اصلی

نیست انگاری تمدن اروپایی است، از میان می‌رود. هر فرایند انفرادی یا فرایند فرعی درون جهان آفرینش به منزلهٔ یک ملودی است که درون یک سمفونی به نغمه‌پردازی مشغول است. با این‌که ملودی را به نسبت نقش آن در کل سمفونی ارزیابی می‌کنیم (که در مورد کهکشان هیچ‌گاه کامل نیست)، یک سمفونی را نمی‌توان نسبت به نتیجهٔ نهایی آن یعنی آخرش سنجید. دیرندگی سمفونی مهم است، و هر ملودی در سمفونی و هر نُتی در ملودی به عنوان اجزای این دیرند اهمیت دارند. بنابراین مردمی که از جهان و خودشان چنین ادراکی دارند، می‌توانند فرایندهای مختلف اتم‌ها، مولکول‌ها، گروه‌های کهکشانی، کهکشان‌ها، ستارگان، سیارات، اکوسیستم‌ها، ارگانیسم‌های انفرادی، جوامع و فرهنگ‌ها را در فرایند شدن مداوم جهان با اهمیت بدانند. برای مردم، وقوف به اهمیت اعمال و تصمیمات‌شان به همان اندازه مهم است که پی‌بردن به اهمیت فرهنگ‌ها، جوامع و اکوسیستم‌ها. مردم باید قادر باشند که اهمیت زندگی خود را به عنوان علل شرطی شدن خود بشناسند.

در این حالت است که داستان‌های تنظیم‌کنندهٔ زندگی مردم و تاریخ جوامع، انسان را بخشی از طبیعت خواهند دانست که می‌تواند اکوسیستم‌ها را حفظ یا ویران کنند. گرچه این روایت‌ها باید از روایت‌های پیشین پیچیده‌تر باشند - و باید روایت ادیپی که رنج زمان حاضر را زمینه‌ساز آتیه‌ای بهتر می‌داند، رها کنند. جهان مجموعه‌ای از فرایندها و فرایندهایی فرعی است که هر یک تا حدی مستقل ولی جدایی‌ناپذیر از دیگر فرایندها است، پس نمی‌توان روایت خطی را پذیرفت که در آن همه چیز غیراز تاریخ به عنوان پس‌زمینهٔ متفعل درام تلقی می‌شوند. هر جزئی، خواه یک فرد باشد یا یک نهاد، یک جنبش، یک طبقه، یک ملت، یک تمدن یا به طور کلی انسانیت، به روایتی چند بُعدی نیاز دارد که هزاران نظم زمانی و فضایی را، هم در فرایند شدن انسانیت و هم در بقیهٔ طبیعت،

بپذیرد. چنین روایتی نشان می‌دهد که چگونه شدنِ هر فرایندی، دیگر فرایندها را پدید می‌آورد یا نابود می‌کند. بنابراین انتقاد پساساختارگرایان یعنی تقلیل غیر قهرمانان یک داستان به «دیگری» بی‌مورد خواهد بود. برای مثال، از تمایل تاریخ به حصرنظر بر ظهور تمدن غربی و نادیده انگاشتن دیگر جوامع، به قول اریک ولف «مردم بدون تاریخ»^۳ جلوگیری خواهد شد و «زنان» و شرقی‌ها اهمیت خود را باز خواهند یافت.^۴ وضعیت تمدن غربی همانند موقعیت چین در قرن سوم پیش از میلاد است. سلسلهٔ چان، با خشونت ظالمانه بر دیگر سلسله‌ها پیروز شده بود و چین متحد را تحت کنترل یک نظم اجتماعی شدیداً توانفرسا ایجاد کرده بود. تمدن غربی نیز با همین خشونت ظالمانه جهان را در یک نظام اقتصادی متحد کرده است. سلسلهٔ چان بالاخره سرنگون شد و با قوانین بسیار ملایم‌تر فلسفهٔ کنفوسیوس و تائو جایگزین شد. سترگ‌روایت نو باید بگوید که چگونه بحران زیست‌محیطی جهانی پدید آمده و باید تمدن توانفرسای فعلی را با تمدن جهانی نوی جایگزین سازد که به طبیعت، غیراروپایی‌ها و زنان سراسر جهان ارج نهد.^۵

لیوتار گفت که حتی اگر یک سترگ‌روایت نو تنظیم شود، دلیلی ندارد که مردم آن‌را بپذیرند. آری، در ابتدا چنین خواهد بود. فرهنگ پسامدرن چنان متلاشی شده و متلاشی می‌کند که جدی گرفتن یک سترگ‌روایت نو بسیار دشوار است. کسانی که سترگ‌روایت نو را بپذیرند همانند مسیحیانی خواهند بود که در سال‌های واپسین امپراتوری روم می‌زیستند و سنت اگوستین از آن‌ها با عنوان بیگانگان یاد می‌کرد. ولی درست مثل همان مسیحیان، این افراد نیز پایه‌هایی خواهند بود که تمدن پسااروپایی نو بر مبنای آن‌ها ایجاد خواهد شد.^۶ آنان که تهدید آتی به زیست‌محیط جهانی را درمی‌یابند، و سترگ‌روایت نو را می‌پذیرند نباید به سوی صومعه‌ها عقب‌نشینی کنند و به انتظار فروپاشی کامل

نظم کنونی بشینند، السدیر مک‌ایتتایر همین نظر را در پس از فضیلت بیان کرده است.^۷ تمدن کهن، به رغم نیست‌انگاری و فروپاشی فرهنگش هنوز قدرتمند است، قدرتمندتر از هر تمدنی که تاکنون پدید آمده است. یک سترگر روایت نو باید چنان تدوین شود که بتواند عمل سیاسی مؤثری را موجب شود. ولی این سؤال مطرح می‌شود که در جهان پسامدرن کدام عمل سیاسی مؤثر خواهد بود؟ – جهانی که در آن اقتصاد جهانی حتی از دسترس قوی‌ترین دولت‌ها نیز خارج شده است. به عقیده من ضروری است که صور ناسیونالیسمی زیست‌محیط‌گرا ایجاد شود که با قدرت سرمایه‌داری جهانی مقابله کند و شمار کثیری از مردم را به فعالیت وادارد. یعنی باید روایت‌های ناحیه‌ای را بازسازی کرد تا همه ساکنان این نواحی به حفظ و نگهداری زیست‌محیط ناحیه خود متعهد شوند. سپس لازم است که یک علم انسانیت ایجاد گردد که بتواند روابط پیچیده قدرت میان فرایندهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را تحلیل کند و برای علوم اجتماعی رایج، به خصوص نظریات اقتصادی، جانشینی بیاید.^۸

ناسیونالیسم

فرهنگ پسامدرن شدیداً ضد ناسیونالیستی شده است. مخالفت با ناسیونالیسم، راست نو را قادر ساخت تا تمام کوشش‌ها برای کنترل اقتصادهای ملی را درهم بشکند، و به دلیل توفیق راست نو در دهه ۱۹۸۰، اکنون جهان ناشدیده‌ترین رکود پس از ۱۹۳۰ روبه‌رو شده است. مانند رکود دهه ۱۹۳۰، بیشترین حق، و تقریباً حقوق اختصاصی، به حامیان ناسیونالیسم اعطا شده است. این امر ظهور احزاب سیاسی نژادپرست و فاشیست را در سراسر جهان تسهیل کرده است. تنها جایگزین ارائه شده برای این نژادپرستی و خشونت قومی، همراه با فروپاشی کشورهای کمونیست اروپای شرقی و بالکان، یک نوع جهان‌باوری بی‌خاصیت بوده است.

با این‌که حل مشکلات زیست‌محیطی به اقدامی جهانی نیاز دارد، و حتی ناسیونالیست‌ترین دولت‌ها نیز در مواجهه با مشکلات زیست‌محیطی خود ناکام مانده‌اند، ولی فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی بدون حمایت سازمان‌های محلی قدرتمند توفیق زیادی کسب نخواهد کرد. مبارزه در برابر مشکلات زیست‌محیطی جهانی تنها در صورتی قرین موفقیت است که دولت‌های ملی به پیروی کارکردهای بازار از غایات سیاسی مطلوب – به ویژه محافظه و نگهداری زیست‌محیط – متعهد شوند. زیست‌محیط‌شناسان باید زیست‌محیط را در سیاست‌های ملی و منطقه‌ای بگنجانند، و بدین وسیله مردم را برای رهایی از فرامین ویرانگر اقتصاد جهانی هدایت کنند. مطلوب ما ناسیونالیسم زیست‌محیط‌گرایی است که بتواند خشم مشروع برضد سرمایه‌داری جهانی را در مسیری به کنار اندازد که دگرگونی‌های عظیم برای خلق تمدن پایدار زیست‌محیطی را موجب شود.

به همین منوال، ترویج ناسیونالیسم برای بازآفرینی معنای هویت فردی و اجتماعی و برای فائق آمدن بر فروپاشی فرهنگ پسامدرن، که هرگونه مخالفت گروهی نسبت به اوضاع کنونی را تضعیف می‌کند، لازم است. در جهان مدرن جنبش‌های سیاسی افراطی، مثل جنبش‌های مارکسیستی، تنها زمانی موفق بوده‌اند که کم‌وبیش با سنت‌های فرهنگی محلی مثل جنبش‌های ناسیونالیست پیوند یافته‌اند، و کشورهای ناسیونالیست تا حدی از سلطه بازار جهانی رها شده‌اند. همان‌طور که دادلی سیرز در اقتصاد سیاسی ناسیونالیسم گفت، تنها با پرورش احساسات ناسیونالیستی است که می‌توان مردم را نگران اجرای عدالت برای هموطنان‌شان کرد و آن‌ها را برانگیخت که از منابع حفاظت کنند و نهادهای قدرتمندی را ایجاد کنند که مشکلات زیست‌محیطی را حل کند.^۹ فقط با مبارزات ناسیونالیستی بوده که فرهنگ مصرف‌گرایی مراکز اقتصاد جهانی درهم

شکسته است، و صوری از ارتباط میان مردم گسترش یافته که به رفع بتواریگی کالا و برچیده شدن نظام سرمایه داری کمک کرده است. نکته این است که جز برای روشنفکران حرفه‌ای، جهان وطنی محض کارایی چندانی در برقراری عدالت برای بقیه مردم ندارد. اکثر مردم نیازمندند که قبل از مبارزه برای عدالت، در سطحی بی‌واسطه‌تر به رسمیت شناخته شوند و به حساب آیند.

اشاعه ناسیونالیسم در جهان سوم باید ادامه یابد. این که مصائب کنونی جهان سوم مرحله‌ای به سوی رفاه است و هر فردی خواهد توانست به شیوه زندگی مردم در کشورهای ثروتمند شمال دست یابد، توهمی بیش نیست. هزینه ملت‌های حاشیه‌ای برای ورود به اقتصاد جهانی با کاهش ذخایر و ویرانی منابع این کشورها برابر بوده است. مللی که بر فقر فائق آمده‌اند فقط بر کوشش‌های خود تکیه کرده‌اند. دنیس گوله درباره راهکارهای توسعه در گینه بیسائو چنین گفت: «مهم‌ترین مطلب آن است که بهترین شیوه توسعه برای هر جامعه‌ای، توسعه مطابق شرایط ویژه آن جامعه است.»^{۱۰} پس، جیمز لمب به درستی می‌گوید:

توسعه باید مبارزه‌ای برای خلق معیار، اهداف و ابزار رهایی فرد از بدبختی، بی‌عدالتی و وابستگی در تمام اشکال آن باشد. این امر باید مردم را از آسیب تاریخی شفا بخشد و به آن‌ها طراوت عطا کند.^{۱۱}

رمز موفقیت کیرالا در هند و زیمباوه در افریقا همین نکته بوده است.^{۱۲} مردم جهان سوم باید بکوشند تا از طریق سازمان‌های محلی، ملی و منطقه‌ای، زیست محیط خود را از سوءاستفاده مناطق مرکزی اقتصاد جهانی در امان بدارند. این مبارزه برای آزادی مهم‌ترین مبارزه برای حفاظت از زیست محیط جهان به شمار می‌رود.

باید هدف اصلی زیست‌محیط‌شناسان کشورهای ثروتمند، قطع یا کاهش شدید ارتباطات اقتصادی بین این کشورها و اقتصاد جهان سوم، پایان سوءاستفاده از ذخایر و منابع جهان سوم، و واردات محصولات کشاورزی و خاتمه‌دادن به دخالت در دولت‌های جهان سوم باشد. فعالیت دولت‌ها و دیگر سازمان‌های سیاسی باید در جهت درهم شکستن قدرت مؤسسات فراملی و سرمایه بین‌المللی، و از همه مهم‌تر، تقلیل اشتهای سیری ناپذیر مناطق مرکزی باشد. استیفن بانکر می‌گوید: «باید جریان انرژی به مرکز جهان را کاهش داد».^{۱۳} نباید این مبارزه را آرزوهایی نوع‌دوستانه پنداشت، بلکه باید آن‌را بخشی از مبارزه برای متوقف کردن ورشکستگی کشاورزان و صنعت‌زدایی و بی‌کاری ملازم با آن و نیز جلوگیری از فقیرشدن مردم در این مناطق مرکزی دانست.^{۱۴} در تمام مناطق جهان، برای رهایی از استثمار، اجتناب از فرازونشیب‌ها و فشارهای نظام سرمایه‌داری جهانی، احراز کنترل دموکراتیک بر اقتصاد، و کاربرد تکنولوژی اصلاح شده برای بهبود شرایط زندگی، به خودکفایی احتیاج داریم.^{۱۵} جان مینارد کینز در ۱۹۳۳ چنین گفت، «ایده‌ها، دانش، علم، مهمان‌نوازی، مسافرت - همه این‌ها به اقتضای طبیعت‌شان باید بین‌المللی باشند. ولی بگذارید امور مالی ملی باشند».^{۱۶} پیشرفت‌های اخیر در تکنولوژی، منطقه‌بندی تولید بیشتر کالاها را ممکن ساخته است. وظیفه مردم مناطق مرکزی و نیمه‌حاشیه‌ای اقتصاد همانا فرار از بردگی برای نظام سرمایه‌داری بین‌المللی و ایجاد اقتصادهای پایداری است که به سود خودشان، مردم جهان سوم، نسل‌های آتی و دیگر صورحیات باشد. نیرومندترین سلاح ایدئولوژیکی برای حصول استقلال اقتصادی و سیاسی، ناسیونالیسم است.

ملت‌ها به عنوان جوامع خیالی برپاشده

به وسیلهٔ روایت

آزادی زندگی تنها با ایجاد ناسیونالیسم بازپردازی شده تحقق می‌یابد. در گذشته ناسیونالیسم با امپریالیسم، جنگ‌های متجاوزانه و آزار اقلیت‌ها همراه بوده است. پس منظور از ناسیونالیسم چیست؟ و چگونه می‌تواند مردم را به تحرک وادارد؟ و آیا تمایلات ویرانگرش اجتناب‌ناپذیر هستند؟ ناسیونالیسم «ایدئولوژی بی‌ارضی است».^{۱۷} دولت‌های مدرن نیز نهادهای سیاسی ارضی هستند. ملت‌ها پدیدارهای فرهنگی و سیاسی هستند. بندیکت اندرسون در این باره گفته است، ملت «یک جامعهٔ سیاسی تخیلی» است.^{۱۸} تخیلی که ناسیونالیسم را ممکن ساخت با ظهور رمان و روزنامه پدید آمد، یعنی یک «جامعهٔ گمنام» ایجاد شد که افراد آن روابطی مستقل از دیگران دارند. در جهان مدرن، ناسیونالیسم به اجتماعی از مردم یک منطقه اطلاق می‌شود که علی‌رغم این‌که فقط عدهٔ اندکی از این مردم یکدیگر را می‌شناسند ولی هویت این جامعه را می‌آفرینند. ناسیونالیسم هم به سنت‌های مردم یک منطقه و هم به آینده، یعنی سرنوشت مشترک این مردم وابسته است. ناسیونالیسم مردم را به عنوان بخشی از یک داستان ناتمام در یک منطقه در نظر می‌گیرد.

ناسیونالیسم می‌کوشد تا فعالیت‌های مردم را هماهنگ سازد، و به نهادهای دولت – تا جایی که دولت باز نمود ملت باشد – مشروعیت بخشد. ناسیونالیسم به روابط نهادی میان دولت و جامعهٔ مدنی استحکام می‌بخشد، اتحاد فرهنگی و اقتصادی مناطق مختلف درون یک دولت ارضی یکپارچه را ممکن می‌گرداند، مرزهای جغرافیایی دولت را تعیین می‌کند و بنابراین یک جامعهٔ سیاسی را از بقیه جدا می‌سازد. یعنی، ناسیونالیسم با تأیید وجود یک جامعه، از دولت

می‌خواهد که عادل باشد و نماینده واقعی تمام افراد ملت باشد. جان بریوثی درباره تاریخ ناسیونالیسم می‌گوید: «ناسیونالیسم مؤثر هنگامی توسعه می‌یابد که ملت بتواند با دولت مخالفت کند».^{۱۹}

ناسیونالیسم صور گوناگونی داشته است.^{۲۰} ناسیونالیسم در اسپانیا، انگلستان و فرانسه در میان طبقات بازرگانی ظاهر شد که با دولت‌های خودکامه نوب مبارزه می‌کردند. وحدت فرهنگی ایجاد شده به وسیله زبان‌های چاپی نو پیشبرد ناسیونالیسم یاری رساند. افزایش قدرت انگلستان و فرانسه به ایجاد دو صورت دیگر از ناسیونالیسم اروپایی منجر گردید - ناسیونالیسم جدایی طلب در ایرلند، بلژیک و نروژ، و ناسیونالیسم وحدت طلب در ایتالیا، آلمان و لهستان. در همه این موارد توسعه فرهنگ‌های ملی بر ظهور دولت‌های ملی مقدم بود. در خارج از اروپا، ناسیونالیسم برای اولین بار در مستعمرات پدید آمد و هدف آن مبارزه برای حصول استقلال بود، سپس ناسیونالیسم «اصلاحی» در کشورهای مطرح شد که در معرض تهدید امپریالیزم اروپایی بودند، به خصوص در ژاپن، ترکیه و چین. اواخر قرن نوزدهم و نیز در اوج جنگ جهانی دوم، ناسیونالیسم اروپایی طوری گسترش یافت که طبقه کارگر را نیز شامل شود، ولی در همین زمان، ناسیونالیسم بسیار خودکامه و توسعه طلب شده بود. بنابراین حق ملت‌ها برای استقلال سیاسی نفی شد و موضوع «ملت برگزیده» مطرح شد.^{۲۱} گرچه دول اروپایی دیگری نیز بودند که صور نوی از ناسیونالیسم را - بدون وجود میهن پرستی متعصبانه - توسعه دادند که بر ضد فرازونشیب‌های اقتصاد سرمایه‌داری جهانی فعالیت می‌کرد. این ناسیونالیسم اصلاحی، همراه با توسعه دول آزاداندیش، پس از جنگ جهانی دوم در میان ملل کوچک اروپایی گسترش یافت.^{۲۲} در همین حال ناسیونالیسم پیام‌ستمراتی نیز در جهان سوم پدید آمد، که در برخی موارد جدایی طلب و در دیگر موارد وحدت طلب بود. سرانجام باید

به جنبش‌های ناسیونالیستی نوی اشاره کرد که می‌کوشیدند تا از دولت‌های قدیمی مستقل گردند، برای مثال در اسکاتلند، کرواسی و استونی.

هرچند ترویج ناسیونالیسم تحولات وسیعی در زندگی افراد پدید آورده است ولی نمی‌توان انکار کرد که حقوق اقلیت‌های قومی و بیگانگان را نادیده گرفته است. مُریشیما دربارهٔ ژاپنی‌ها چنین می‌گوید:

دو معیار کاملاً متفاوت بر رفتار ژاپنی‌ها حاکم است، یکی شامل کسانی می‌شود که داخل حلقهٔ خودشان هستند، و دیگری افراد خارج از این حلقه را دربرمی‌گیرد. بنابراین ژاپنی‌ها نه منطقی هستند و نه هیچ عنایتی به مفهوم عدالت همگانی مبذول داشته‌اند.^{۲۳}

به نظر می‌رسد این مطلب در مورد جوامع ناسیونالیستی صادق باشد، و همین معیارهای دوگانه مسبب برخی از خانمان‌براندازترین جنگ‌ها در جهان بوده است. به همین دلیل است که روشنفکران جهان وطن، ناسیونالیسم را زیان‌آور می‌دانند. ولی آیا نمی‌توان از این معیارهای دوگانه اجتناب کرد؟ پاسخ بنديکت اندرسون مثبت است. او یادآوری می‌کند که نژادپرستی، برخلاف ناسیونالیسم، نوعی رجعت به مفاهیم طبقاتی است. وی چنین می‌نویسد:

حقیقت مطلب این است که ناسیونالیسم به سرنوشت‌های تاریخی می‌اندیشد، در حالی که نژادپرستی به آلودگی‌های ابدی می‌اندیشد که در طول زمان باقی مانده‌اند: تاریخ بیرونی ... رؤیاهای نژادپرستی در ایدئولوژی‌های طبقاتی ریشه دارد، نه در ایدئولوژی‌های مبتنی بر ملت: یعنی بیش از همه به دعاوی الوهیت پادشاهان و «آبی» یا «سفید» بودن خون و تربیت اشراف مربوط است.^{۲۴}

ایدئولوژی ناسیونالیسم بیشتر با طلب عدالت همگانی تطابق دارد. ناسیونالیسم دهه ۱۹۳۰ سوئد شاهدی بر این مدعا است.

تا پیش از دهه ۱۹۳۰، سوئد توسط بورژوازی صادراتی اداره می‌شد. این گروه در دوران رکود بزرگ ورشکست شدند و کارگران در ائتلاف با کشاورزان و تولیدکنندگان محلی قدرت گرفتند. این وحدت، فرهنگ سیاسی سوئدی را به وسیله مفهوم «خانه مردم» (*folkshemspolitik*) دگرگون کرد. گوران تربون در این باره می‌گوید:

خانه مردم به طور ضمنی معنای «خانواده» را در برداشت و «نورچشمی‌ها و خواص» را شامل نمی‌شد. بنابراین به علایق مشترک و رعایت حال همه افراد توجه می‌کرد و به جای دولت و نهادهای ویژه بر وجود جامعه تأکید می‌کرد.^{۲۵}

این جهان‌گرایی مفهوم حقوق اجتماعی انحصاری را از میان برد و آن را با جهان‌بینی (*weltanschauung*) همبستگی ملی جایگزین کرد. آلوامیردال، امنیت اجتماعی را نه به عنوان بیمه اجتماعی بلکه به عنوان «سیاست اجتماعی» مطرح کرد، «یعنی یک سیاست اجتماعی بارور - مثل سرمایه‌گذاری عمومی ملت برای رفاه آینده - که بر سیاست صرفه‌جویی استوار است».^{۲۶}

سوئدی‌ها مردم را موجوداتی اجتماعی می‌دانستند که خلاق هستند نه مصرف‌کننده. حزب سوسیال دموکرات به سودجویی نمی‌اندیشید بلکه می‌کوشید تا موقعیتی برابر برای مردم بیافریند تا «به تحقق استعدادها و عرض‌اندام در صحنه اجتماع» موفق شوند.^{۲۷} بنابراین مردم سوئد موفق شدند که مساوات‌طلبانه‌ترین جامعه جهان مدرن را خلق کنند.^{۲۸} به همین دلیل، بیش از هر ملت دیگری به حل مشکلات زیست‌محیطی موفق شده‌اند (گرچه بیشتر

این مشکلات در خارج از سوئد ریشه دارد؛ و به رغم آب‌وهوای سردسیری، سرانه مصرف انرژی آن‌ها فقط نصف مردم امریکا است.^{۲۹}

پس از جنگ جهانی دوم برخی از کشورها چنین ناسیونالیسم اصلاحی را مورد تقلید قرار دادند.^{۳۰} به نظر می‌رسد که این ناسیونالیسم، حداقل برای ملل پیرامونی و نیمه پیرامونی، مناسب باشد. گرچه پارتاچترجی، ناسیونالیسم مستعمراتی را آموزه‌ای بیگانه می‌داند که به ظهور نخبگان غرب‌زده یاری رسانده است.^{۳۱} پس ناسیونالیسم نوی مورد نیاز است. باید ناسیونالیسم چندرده‌ای گسترش یابد، یعنی دولت‌های مراکز پیرامونی و نیمه پیرامونی بر ضد دولت‌های مناطق مرکزی اقتصاد جهانی متحد شوند تا از فشار استثمار رهایی یابند.

جنبش سیاهان افریقا بر ضد افریقای جنوبی، جنبش اسلامی بر ضد امپریالیسم بین‌المللی، ایجاد جامعه اقتصادی اروپا بر ضد سلطه امریکا بر نظم سیاسی - اقتصادی جهان و اتحاد امریکای لاتین در حمایت از آرژانتین در هنگام جنگ فاکلند / مالویناس، همگی نشان‌دهنده مقاومت ناسیونالیسم در برابر استثمار است. این امر در آینده نزدیک برای امریکای جنوبی مهم خواهد بود، از آن‌جا که تنها با پیروی از توصیه ژاکوبو شاتان - مینی بر امتناع همگانی از پرداخت قروضی که از صعود نرخ‌های سهام و سقوط ارزش ذخایر ناشی می‌شود - می‌توان بحران قروض کنونی را حل کرد.^{۳۲} این امر به وحدت امریکای لاتین بر ضد بانکداران و نمایندگان دولت امریکا نیاز دارد.

۳۰۰۰ کمون، ۱۹۲ منطقه و ۲۲ کانتون در سوئیس وجود دارد که نقش ناسیونالیسم محلی را آشکار می‌کنند. یک رمز تجاری به شرکت‌ها اجازه می‌دهد که سهامداران خود را برگزینند، و محدودیت‌هایی بر تعداد سهام‌های هر سهامدار وضع کنند،^{۳۳} سوئیس توانسته از تصاحب شرکت‌ها توسط بیگانگان

جلوگیری کند و تضمین کند که سهامداران در موقعیت برابری با دیگران - دارندگان اوراق قرضه، کارمندان، فروشندگان و اعضای جامعه محلی - قرار داشته باشند.^{۳۴} کانتون‌ها به عنوان جوامع اخلاقی تقریباً فقر و بیکاری را منسوخ کرده و از مهاجرت اجباری مردم به شهرهای بزرگ جلوگیری کرده‌اند. در سوئیس تقریباً از طبقات بسیار مرفه خبری نیست - برعکس اکثر کشورهای سرمایه‌دار، به ویژه آمریکا، انگلستان و ایتالیا. در سوئیس اقتصاد تابع جامعه است و علی‌رغم این‌که معیارهای زندگی بالاتر از آمریکا است، ولی مصرف سرانه انرژی سوئیس در حدود $\frac{1}{3}$ آمریکا است.

ناسیونالیسم و کیهان‌شناسی:

ناسیونالیسم پسامدرن

چگونه می‌توان ناسیونالیسمی پدید آورد که از نژادپرستی و خشونت قومی و نظامیگری عاری بوده و به جای گسترش اقتصاد خود در فکر عدالت همگانی باشد و مردم را به حفظ و نگهداری زیست محیط ترغیب کند؟ همان‌طور که دیدیم، توسعه ناسیونالیسم به مبارزه برای استقلال فرهنگی و هویت فرهنگی مردم وابسته است. دادلی سیرز درباره توسعه فرهنگ‌های ملی بحث کرده است. او به آموختن هنرهای سنتی فرامی‌خواند، و می‌گوید، «محور اصلی آموزش همانا تاریخ است، تاریخ ملت در ارتباط با قاره‌اش و جهان». و به نظر وی «آشناساختن مردم با میراث فرهنگی ملی خودشان - اسطوره‌ها، حکایت‌ها، رقص‌ها، آوازاها، پیکر تراشی‌ها و مجسمه‌سازی‌ها، معماری‌ها و جز آن - که بیانگر تجربه ملی است و مانع از وابستگی فرهنگی می‌شود»^{۳۵}، بسیار مهم است. این نظر درست است. ولی این آموزش بسیار منفعل است. دلیلی ندارد که

فکر کنیم فرهنگ هر منطقه‌ای جوابگوی نیازهای فعلی آن منطقه خواهد بود. آموزش باید به مردم گفتگوی مداومی را بیاموزد تا آن‌ها بتوانند به نحوی فکورانه در تنظیم داستان ملت خود شریک شوند و به زندگی خود جهت دهند،^{۳۶} و برای نیل به این مقصود ضروری است که توسعه فرهنگی و ناسیونالیسم برپایه یک نظریه فرهنگ، یک کیهان‌شناسی و یک فلسفه همگانی بناشود.

برای این منظور فلسفه فرایند مفید خواهد بود. فرهنگ یک منطقه را می‌توان جزئی از فرایند خودآفرینی مردم دانست که در آن مردم می‌کوشند موضع خود را، هم در تئوری و هم در عمل، نسبت به طبیعت، به یکدیگر، به جامعه و به بیگانگان مشخص سازند تا به درک و تشخیص استعدادها و اهمیت طبیعت، خودشان و دیگران موفق شوند و این استعدادها را متحقق سازند. بنابراین هر فرهنگی در زندگی و فرهنگ انسانیت سهیم خواهد بود، زیرا جزئی از خودآفرینی انسانیت و جهان به شمار می‌رود. همه این خودآفرینی‌ها اصیل هستند، به شرایط زیست‌محیطی و مادی وابستگی نسبی دارند و با دیگر فرهنگ‌ها - در گذشته و حال - در تعامل‌اند. فقط از طریق تکثیر فرهنگی است که می‌توان وضعیت‌های منحصربه‌فرد، امکانات متفاوت و محدودیت‌های فرهنگی را درک کرد، این مفهوم فرهنگ به اهمیت فرهنگ محلی (و اعضای جامعه محلی) اذعان می‌کند و در عین حال نگرش انتقادی به این فرهنگ و دیگر فرهنگ‌ها را ممکن می‌سازد و به افراد اجازه می‌دهد که وجوه دیگر فرهنگ‌ها را در فرهنگ خود جذب کنند. بنابراین مبارزه برای کسب استقلال ملی عبارت خواهد بود از مبارزه‌ای درون طبیعت به عنوان جزئی از کوشش جهان برای آگاهی از خودش و تحقیق استعدادهایش. مطالعه زیست محیط محلی بخشی از توسعه فرهنگ به شمار می‌رود که به رابطه جامعه با زیست محیطش در گذشته،

حال و آینده می پردازد. بنابراین ناسیونالیسم می تواند به حفظ و نگهداری زیست محیط موفق گردد.

ناسیونالیسم را می توان به عدالت همگانی و پذیرش تمام آفریده ها - افراد، جوامع، حیوانات و اکوسیستم ها - متعهد دانست، یعنی ناسیونالیسم استعداد های موجودات - طبیعی، فرهنگی، اجتماعی و فردی - را پرورش می دهد و به جامعه، انسانیت، فرهنگ محلی و جهانی و به زندگی یاری می رساند. و مهم تر از همه این که کثرت ژنتیکی گیاهان و جانوران بومی را حفظ می کند.

کیهان شناسی نو نه جهان را تجزیه می کند و نه هیچ جزئی از جهان را تمامیت می بخشد، پس در ناسیونالیسم چند رده ای اهمیت و استقلال جزئی جامعه محلی پذیرفته می شود که به نوبه خود در یک جامعه ملی مشارکت دارد و آن هم در جامعه منطقه ای وسیع تری مشارکت دارد (مثل امریکای جنوبی یا اروپای غربی)، و این جامعه منطقه ای نیز در جامعه جهانی سهیم است که چیزی بیش از مجموع جوامع تشکیل دهنده اش به شمار می رود. در این صورت افراد می توانند به طور همزمان نسبت به جامعه محلی، کشورشان و منطقه وسیعی از جهان حس ناسیونالیستی داشته باشند و به عدالت همگانی و انقیاد علایق و مصالح ملی به مصالح انسانیت، و در صورت لزوم انقیاد به زندگی غیر انسانی، متعهد باشند.

ملت ها را می توان مطابق با خلاقیت یا انحطاط آن ها ارزیابی کرد، یعنی مشارکت آن ها در بهبود یا تخریب روند شدن جهان، تعهد به غایات بلند مرتبه و یا روی گردانی از این غایات را بررسی کرد. وظیفه اصلی دول عبارت خواهد بود از حفظ و توسعه استعداد های جامعه - افراد، سازمان ها و زیست محیط - و هر دولتی که چنین نباشد فاسد خواهد بود. ناسیونالیسم زیست محیطی مبارزه ای

است برای حفظ، دگرگونی یا خلق ساختارهای قدرت در رده‌های محلی تا جهانی. این ناسیونالیسم به مردم یک منطقه، نسل‌های آتی آن منطقه، صور غیرانسانی حیات و زیست‌محیط مشترک ارج می‌نهد، و احتیاج‌ها و استعدادها و آمال این مردم را، بدون توجه به نژاد یا قوم، به نحو مناسبی تدوین می‌کند.

تشکل سیاست و اقتصاد سیاسی و علوم اجتماعی

برای برقراری عدالت باید سیاست‌ها و برنامه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را تنظیم کرد. سیاست‌های فعلی دولت‌ها شدیداً بر پایه نظریه اقتصاد نئوکلاسیک بنا شده است که در این نظریه با اقتصاد به صورت نظام بسته‌ای برخورد می‌شود که از مخزن منفعل طبیعت بهره‌برداری می‌کند. تحلیل هزینه - فایده، با گسترش منطق بتوارگی کالاها، جهان را به عنوان مجموعه‌ای از روابط و رخدادهای فعال یا منفعل در نظر می‌گیرد که با سلیقه‌های مردم کنترل می‌شوند. این تحلیل از پیچیدگی جهان غفلت می‌کند و شیوه‌های دموکراتیک را با رهیافت مدیریتی جایگزین می‌کند که بر پایه کمیت‌نمایی اداره می‌گردد. ولی می‌توان راهبرد ساده‌ای را جایگزین کرد که جهان را پویا و فعال بداند، به خودآفرینی مردم از طریق برپایی روایت‌ها اهمیت دهد و به دموکراتیزه کردن سیاست‌گذاری - به جای متمرکز کردن آن در دست‌های «متخصصان» - مایل باشد. کلیف هوکر این امر را «تحلیل مروری» نامیده است.

برای برپایی روایت‌ها به تحلیل مروری نیاز داریم. در این روش ابتدا باید اهداف کلان اقتصادی برای چهل یا پنجاه سال آینده معلوم شود و سپس راه‌های گوناگون وصول به این اهداف سنجیده شود. در این روش «گذارهای اساسی در ساختار اجتماعی و پی‌آمدهای احتمالی آن‌ها» ارزیابی می‌گردد.^{۳۷} چنین

رهیافتی به شرایط ضروری برای نیل به آتیه مطلوب، تمایلات لازم برای تحقق غایات و تصمیمات اجتماعی مهم در حالت‌های گوناگون توسعه توجه می‌کند. باید نقش عوامل گوناگون در طول این فرایندها معلوم شود و همواره مورد بازآزمایی قرار گیرد. به علاوه، از آن جا که غایات، نحوه تفکر مردم نسبت به یکدیگر و به جهان را مشخص می‌سازند، لذا باید به آن‌ها توجه ویژه‌ای مبذول شود. تحلیل مروری مردم را به ابزار قابل پیش‌بینی تقلیل نمی‌دهد، بلکه راه بحث درباره آینده را گشوده نگاه می‌دارد، که می‌تواند سؤال‌هایی درباره نوع روابط میان مردم و نوع روایت‌ها را دربرگیرد. این تحلیل می‌تواند به مردم دیدگاهی جهانی عطا کند تا خود را فرایندهایی فعال در روند شدن جهان در نظر گیرند.

تنظیم چنین سیاستی به توسعه یک دانش اجتماعی محتاج است که تحلیل‌های انتزاعی را تابع روایت می‌کند و فرایندهای اقتصادی، صور فرهنگی، روابط قدرت و پویایی اجتماعی را ارزیابی می‌کند و انواع مطلوب را مشخص سازد. تحلیل هزینه - فایده یک نظریه پوزیتیویستی خام است که پیش‌بینی تمام احتمالات آینده را ممکن می‌پندارد، ولی تحلیل مروری به پویایی و روابط متقابل انواع بی‌شماری از فرایندهای نیمه‌مستقل می‌پردازد. این تحلیل به دانشی اجتماعی نیازمند است که واقعیت اجتماعی را از نظر دور ندارد و مردم را از روند شدن این واقعیت و مشارکت در آن غافل نسازد. فلسفه فرایند چارچوب چنین دانشی خواهد بود زیرا بر شکاف میان علوم طبیعی و اجتماعی، علوم تجربی و تاریخ، نظریه و عمل فائق می‌آید. فلسفه فرایند هدف علم را پیشبرد فهم می‌داند و قالبی منسجم برای تحلیل روابط پویایی جهان فیزیکی، جهان زیست‌شناختی و جهان اجتماعی فراهم می‌آورد و اقتصاد اجتماعی - سیاسی مبتنی بر ترمودینامیک و بوم‌شناسی را ارائه می‌کند. از طریق این دانش، مردم - به عنوان فرایندهای خودآفرین درون فرایندهای شدن جهان - می‌توانند

ابزارهای بسط و تعمیق فهم خود از خودشان و استعدادهایشان را به عنوان سوژه‌های شریک در روند شدن جهان - فراهم آورند.

همه دانش‌های اجتماعی مبتنی بر ارزیابی هستند، این ارزیابی برپایه درک این دانش‌ها از انسان‌ها و جایگاه آن‌ها در طبیعت قرار دارد. در دانش اجتماعی باید مفهوم انسانیت مضمّن در هر تحقیقی قابل بازنگری یا جایگزینی باشد و نه این که از قبل به وسیله مفروضات رایج از انسانیت در دانش اجتماعی مرسوم، قطعی و مطلق انگاشته شود. این امر سبب خواهد شد که موضوعات مربوط به ارزیابی به قلمرو گفتمان عقلانی داخل شود. اگر دانش اجتماعی از انسانیت به عنوان مرجع ارزیابی، درکی فرایندی داشته باشد، در این صورت قبل از هر چیز جوامع را برحسب میزان کمک آن‌ها به ثبات و بهبودی و پایداری زیست‌بوم‌های جهان، و نیز برحسب کیفیت زیست‌جهان‌های ناشی از آن‌ها خواهد سنجید. این زیست‌جهان‌ها و روابط اجتماعی، نهادها و پویایی اجتماعی مبتنی بر آن‌ها برحسب بسندگی جهان متجسّم و بازتولید شده توسط آن‌ها مورد قضاوت قرار می‌گیرد، یعنی برحسب این که آیا آن‌ها طرح‌های دیالکتیکی بازنمود، بازساخت، و کار را که مردم از طریق آن‌ها در جهان سوگیری کرده و هویت‌های خود را ایجاد می‌کنند و کنترل سرنوشت خود را به دست می‌گیرند، پیش می‌برند یا در برابر آن‌ها مانع تراشی می‌کنند.

دانش اجتماعی باید چیزی بیش از تحلیل و ارزیابی جهان اجتماعی باشد، یعنی باید موجب سوگیری برای عمل شود. این دانش جزئی از فرهنگ است، جزئی از فرایند خودآفرینی انسانیت. حال را در پرتو گذشته مطالعه کرده و به آینده سوگیری می‌کند. مردم را قادر می‌سازد که گرایش‌های متفاوت درون جهان و نقش خود را در بسط یا اشاعه این گرایش‌ها بهتر درک کنند. طرح‌های متفاوت آینده را می‌آزماید و مردم را به زندگی بهتری نوید می‌دهد. رُم هر می‌گوید:

«مردم، خودشان و تعاملات‌شان را زیر نفوذ نظریات روان‌شناسی و اجتماعی خلق می‌کنند».^{۳۸} لذا این دانش باید شیوه‌های نوی برای درک انسان، جامعه و جهان فراهم کند تا روابط نو میان مردم و انسانیت و طبیعت ممکن‌الحصول گردد.

نظریات ارائه شده در اقتصاد زیست‌محیطی، اقتصاد مارکسیستی و مکاتب مخالف تفکر مکانیکی نابسندۀ اند، زیرا علوم انسانی و جامعه به تحولی گسترده‌تر نیاز دارند. دانش اجتماعی مبتنی بر فلسفه فرایند با بتوارگی کالاها مقابله خواهد کرد. گرچه، علاوه بر مخالفت با مادی کردن مجردات، باید به دنبال جایگزینی برای «صور هستی» جوامع سرمایه‌دار بود.^{۳۹} «کار - قدرت»، یعنی مفهوم رایج در توصیف روابط کاری، با مفهومی جایگزین خواهد شد که نیازها و استعداد‌های مردم را به عنوان عوامل اجتماعی خلاق در نظر خواهد گرفت و پویایی و ارزش ذاتی دیگر صور حیات را خواهد پذیرفت. نظریه انرژی پودولینسکی درباره باز تنظیم مفهوم «ارزش اضافی» جانشین مفهوم نئوکلاسیک ارزش مبادله خواهد شد، و نظریه کاب و دالی درباره «شاخص رفاه اقتصادی بادوام» که تعامل استعدادها و اقتصاد را بررسی می‌کند،^{۴۰} مفهوم «محصول ناخالص ملی» را از میان خواهد برد و بنابراین فعالیت اقتصادی به شرایط زندگی - انسانی و غیرانسانی - توجه خواهد کرد.

نه فقط مفاهیم بلکه «انگاره‌ها»ی جوامع نیز باید استحاله یابند. انگاره رایج در هر جامعه‌ای آرمان آن جامعه به شمار می‌رود. باید انگاره ماشین، که منشأ تفکر اقتصادی رایج است، با انگاره شنیداری عوض شود تا زمان حال به ابزاری برای تحقق آینده تقلیل نیابد و ویرانی به بار نیآورد و زندگی انسانی در روند شدن طبیعت و فرهنگ سهم شمرده شود. نظریه والرشتاین را باید بسط داد، زیرا علل و گستره استثمار اقتصادی، ستمگری سیاسی و ویرانگری

زیست‌محیطی را بیان کرده و با خلق انگاره «جامعه جهانی» به تحقق آن مدد می‌رساند. پس دانش اجتماعی باید مرزهای کنونی علوم اجتماعی را از میان بردارد، زیرا این مرزها با وابستگی‌های متقابل درون واقعیت اجتماعی کاملاً مغایر هستند. جیمز اوکانر می‌گوید:

هرچه نظریه اجتماعی تخصصی‌تر می‌شود، اقتصاد، جامعه و حکومت نیز متحدتر می‌گردد.... گرچه ضروری است روشی ابداع شود که تفسیر تاریخی، نقد ایده‌تولوژی، اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی اقتصادی و جامعه‌شناسی سیاسی را با یکدیگر ترکیب کند.^{۴۱}

حداکثر می‌توانیم مرز میان دورشته را قبول کنیم: روان‌شناسی و اقتصاد دگرگون شده، حتی این دو رشته نیز باید از طریق مردم‌شناسی فلسفی در تعامل همیشگی باشند. روان‌شناسی باید ابژه‌های مطالعاتی خود، یعنی سوزده‌های فردی را، اموری زیست‌شناختی، اجتماعی، فرهنگی و به همان میزان شخصی، و بنابراین غیرقابل انتزاع کامل از مطالعه پویایی جوامع، بداند.^{۴۲} اقتصاد یا اقتصاد سیاسی، که با فرایندها و ساختارهای درحال ظهور زیست‌محیط فیزیکی و زیست‌شناختی و اجتماعی - فرهنگی سروکار دارد، باید جغرافیا، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و مطالعات فرهنگی را دربرگیرد،^{۴۳} مفهومی از انسان را در نظرگیرد و مداوماً آن را در پرتو پیشرفت‌های روان‌شناسی اصلاح کند. این علوم جهان آفرینش را ترکیبی از ساختارهای پراکنده‌ای می‌داند که برپایه ترمودینامیک نامتعادل به وسیله خورشید حفظ می‌شوند، در این جهان قدرت همانا کنترل دگرگونی‌های انرژی مصرفی به شمار می‌رود.^{۴۴}

این علم انسانیت نمی‌تواند باز نمود شفافی از جهان اجتماعی بیافریند، زیرا

نمی‌توان واقعیت اجتماعی را به طرح واحدی از روندِ شدنِ تقلیل داد. فوکو نیز (تحت تأثیر برودل و برگسون) گفت:

نمی‌توان همهٔ امور را در یک رده قرار داد، بلکه نظامی کلی از رده‌های گوناگونی وجود دارد که از نظر گسترهٔ مکانی، زمانی و تأثیرات باهم متفاوت‌اند. مشکل این است که بتوانیم شبکه‌ها و رده‌های مربوط به یک رخداد و طریقه ارتباط آن‌ها با یکدیگر را تشخیص دهیم.^{۴۵}

نمی‌توان نظریه‌ای اجتماعی را تنظیم کرد که پویایی جامعه را کاملاً پیش‌بینی کند. نظریهٔ اجتماعی باید پیچیدگی تقلیل‌ناپذیر واقعیت اجتماعی را بپذیرد، و بداند که حداکثر می‌تواند گرایش‌ها را درک کند. از دانشمندان علوم اجتماعی انتظار می‌رود که وقتی بر هر وجهی از این واقعیت پیچیده توجه می‌کنند، از مدل‌های انتزاعی استفاده نکنند، ولی این انتزاعات را با واقعیت اشتباه نگیرند و دچار مغالطهٔ «محسوس پنداری ناموجه» نشوند. دانشمندان نباید وجود یک دیدگاه برتر درون فرایند شدن انسانیت را مفروض بگیرند. در تفکر اقتصادی رایج دیدگاه دول مراکز اقتصادی جهان حاکم است، ولی دانش اجتماعی نو باید روش‌هایی را فراهم آورد که مردم را - تاجر، کارگر، دهقان، بی‌کار، مرد یا زن در هر نقطه‌ای از جهان، نمایندگان دول نواحی مرکزی، نیمه‌پیرامونی یا پیرامونی جهان، نمایندگان سازمان‌های بین‌المللی یا محلی، یا هر فرد دیگری - قادر سازد از شئون ویژهٔ خود نسبت به جهان سوگیری کنند. دانشمندان باید خود را خدمت‌گذاران عموم مردم بدانند.

دانشمندان علوم اجتماعی باید از طریق تحلیل گرایش‌های متفاوت در جوامع کنونی، مردم را به تعویض مفاهیم و انگاره‌های رایج تشویق کنند و منافع

مشترک ستمدیدگان نظم فعلی و انگاره‌های مطلوب آینده را نشان دهند. همان‌طور که مارکس گفت، ارزش نظریات اجتماعی تنها توسط معتقدان به آن‌ها، و تحقق و عود این نظریات آشکار می‌شود: «انسان باید صدق نظریه‌اش را ثابت کند، یعنی کارایی تفکرش را در میدان عمل نشان دهد».^{۴۶} برای اثبات صدقِ دانش اجتماعی نو باید اهداف آن مشخص گردد. دانش اجتماعی مبتنی بر کیهان‌شناسی نو، مردم را به عنوان عوامل شکل‌دهندهٔ سیاست‌ها و برنامه‌های عملی در نظر می‌گیرد و در همین حال روش‌هایی را برای تحلیل خط مشی هرگروه یا سازمان در پویایی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انسانیت فراهم می‌آورد. همچنین می‌تواند دعاوی متفاوت برای حصول عدالت را ارزیابی کند. این دانش، فرایندهای اقتصادی ملت‌ها یا مناطق را در قیاس با پویایی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کل انسانیت می‌سنجد.

بنابراین تحلیل مروری می‌تواند با انواع سیاست‌گذاری‌ها توسط انواع گروه‌ها و سازمان‌ها سروکار داشته باشد. این گونه می‌تواند اهداف چندصدسال آینده انسانیت و نیز اهداف کوتاه‌مدت تر ملل مختلف را طراحی کند. بدین ترتیب مردم روش‌هایی را در اختیار خواهند داشت تا روایت‌ها را ترکیب کنند و انگاره‌ای از آینده را تجسم بخشند که از کوتاه تا بلند مدت و از جوامع محلی تا کل انسانیت را دربر می‌گیرد. این خط مشی است که می‌تواند با بحران‌های زیست‌محیطی و فرهنگی فعلی به خوبی مقابله کند.

جنبش‌های زیست‌محیطی باید مشکلات و آمال کوتاه مدت مردم را با مشکلات و آمال میان‌مدت و بلندمدت، مشکلات و طرح‌های محلی را با مشکلات و طرح‌های منطقه‌ای و جهانی، مشکلات و اهداف افراد را با مشکلات و اهداف ملی و کل انسانیت مرتبط سازند. با کاربرد تحلیل مروری می‌توان صورتی از جامعه و تمدن جهانی را ایجاد کرد که بهترین شرایط را برای

زندگی مردم فراهم آورد و از زیست‌محیط نیز حفاظت کند. می‌توان اهداف منطقه‌ای و ملی را برای صد یا چندصدسال آینده تنظیم کرد و به این مطلب توجه کرد که چگونه می‌توان مناطق، نهادها و سازمان‌های مختلف را برای تحقق این اهداف توسعه بخشید. این اهداف مردم هر کشوری را وامی‌دارد که استعدادهای خود را در جهت خدمت به ملت، انسانیت و حیات به کار اندازند. ضروری است صور توان‌فرسایی را تشخیص دهیم که از تحقق اهداف ملی و اهداف بلندمدت انسانیت جلوگیری می‌کنند و بدین وسیله ناسیونالیسم، انسانگرایی و مبارزه برای حفظ اکوسیستم جهان را با یکدیگر متحد سازیم. بنابراین، انگاره آینده به‌طور مداوم بین عام و خاص و کوتاه‌مدت و بلندمدت در تحرک خواهد بود. و سرانجام این‌که افراد باید روایت‌هایی را برپا سازند که زندگی آن‌ها را به یک سترگ‌روایت نو، یعنی مبارزه جهانی برای ایجاد تمدن پایدار زیست‌محیطی، مرتبط سازد.

خط مشی‌هایی برای وضعیت کنونی

زیست‌محیط‌گرایی، صنعتی روبه رشد است و مانند بسیاری از دیگر صنایع که از اوایل ۱۹۷۰ پدید آمده‌اند، زمان و پول مردم را مصرف کرده بی‌آن‌که چندان مؤثر بوده باشد. کار علمی درباره زیست‌محیط باید به زندگی روزمره مردم مرتبط شود. من کار خود را با ملاحظاتی درباره وظایف مردم خاتمه می‌دهم. گرچه نمی‌توان اعمال هرفردی را به طور دقیق معین کرد. در این مورد، فلسفه سیاسی پسامدرن برحق است. به «سیاست ریزومی» احتیاج داریم که در آن همه افراد، تمام جوامع، ملت‌ها و همه مناطق مطابق موقعیت ویژه خود عمل کنند، و دریابند که تنها با کوشش شمار زیادی از گروه‌ها و سازمان‌های فعال، بحران

زیست‌محیطی رفع خواهد شد. وظایف مناطق و گروه‌ها و ملت‌های متفاوت برحسب موقعیت‌شان در اقتصاد جهانی تعیین می‌شود، یعنی مطابق با این‌که جزو مناطق مرکزی باشند یا نیمه‌پیرامونی و پیرامونی. وظایف اروپای شرقی، پس از فروپاشی کمونیسم، با اروپای غربی، و مسئولیت ژاپنی‌ها با برزیلی‌ها متفاوت است.

به‌رغم این امر، هنوز هم ضروری است که نیروهای تأثیرگذار بر همهٔ افراد، ملت‌ها و مناطق را شناسایی کنیم و اعمال گوناگون را به عنوان گام‌هایی در جهت یک پروژهٔ وسیع‌تر برای غلبه بر این نیروها و ایجاد یک تمدن پایدار زیست‌محیطی در نظر بگیریم. هر فردی باید شناختی از پویایی نظام جهانی سرمایه‌داری داشته باشد. چنین شناختی باید اروپای شرقی‌ها را از هزینه‌های احتمالی پیوستن آن‌ها به عملیات اقتصادی نظام اقتصاد جهانی آگاه سازد، و مردم جهان سوم را نیز از ناممکن بودن شریک شدن در منافع سرمایه‌داری مطلع کند. با وجود این، می‌خواهم به وضعیت مردم ملت‌های مرفه، و به ویژه به وضعیت اعضای زیست‌محیط‌گرای طبقهٔ متوسط اشاره کنم: حقوق‌بگیران، متخصصان خویش‌فرما، هنرمندان و نویسندگان، و بخش جدیدی از خرده‌بورژوازی، یعنی طبقهٔ خدمات.

جنبش‌های زیست‌محیطی در اوقات برخورداری از بیشترین حمایت عمومی، یعنی در دوران‌های رونق این جنبش‌ها، تأثیر بسیار محدودی داشته‌اند و در دوران‌های رکود اقتصادی نیز حمایت از موضوعات زیست‌محیطی کاهش یافته است، این امر نشان می‌دهد تا زمانی که دلمشغولی‌های زیست‌محیطی در یک راهبرد وسیع برای برخورد با فقدان کنترل دولتی بر اقتصادهای ملی گنجانیده نشود، چندان موفقیتی نخواهیم داشت. زیست‌محیط‌گرایان باید به منظور پاسخگویی به بحران اقتصادی کنونی تلاش کنند تا رهبری همهٔ

گروه‌هایی را که از جهانی شدن بازار آسیب دیده‌اند - کشاورزان، کارگران، حقوق‌بگیران و خرده‌بورژوازی نو - برعهده گیرند. از آن‌جا که مزارع خانوادگی در حال ورشکستگی هستند و نسبت کارگران یقه‌آبی به کل نیروی کار در حال کاهش است، این طبقه متوسط است که درباره آینده این جوامع تصمیم‌گیری خواهد کرد. اعضای طبقه متوسط اکنون در حال از دست دادن موقعیت مناسب خود در جامعه هستند، که این امر نویددهنده پایان ماه عسل آن‌ها با بورژوازی بین‌المللی نو است. ارزش مادی خدمات ارائه شده توسط آن‌ها رو به نزول است، و با همان ناامنی اقتصادی و تضعیف پایگاه اجتماعی روبه‌رو شده‌اند که اعضای طبقه کارگر، که آن‌ها هم تا مدتی مدعی برخورداری از مهارت‌های ویژه بودند، مدت‌هاست به آن مبتلا هستند. تاوقتی که اعضای این طبقه بر فروپاشی فرهنگ خود فائق نیایند و برای یک جنبش سیاسی مؤثر در جهت بیرون آوردن کنترل اقتصاد از چنگال بورژوازی بین‌المللی نو به تکاپو نیافتند، به سقوط خود ادامه خواهند داد و در نیمه‌بی‌کاری، ناامنی و فقر غوطه‌ور خواهند شد.

برای پیش‌گیری از این امر، زیست‌محیط‌گرایی سطحی و ظاهری این طبقه باید اکنون در تلفیق با ناسیونالیسم به نیروی ایدئولوژی جدیدی بدل شود که بتواند در راه و رسم [پراکسیس] سیاسی تأثیر گذارد. این امر به معنای بازتدوین و احیای روایت‌های توصیف‌کننده ملیت است. ناسیونالیسم باید بکوشد تا کنترل دموکراتیک نهادهای مالی، شرکت‌های تولیدی و تجاری - کشاورزی فراملی را در اختیار گیرد، یعنی همان نهادها و شرکت‌هایی که در حال حاضر برای بقای خود به متزلزل کردن اقتصاد جهانی و نابود کردن نهادهای دموکراتیک مشغول‌اند و با وارد کردن فشارهای اقتصادی و سیاسی به مردم، آن‌ها را به ویران کردن زیست‌محیط مجبور می‌کنند. به همین ترتیب، به منظور فراهم کردن شرایط برای توسعه نهادهایی که قادر به برنامه‌ریزی برای آینده بلندمدت باشند و

بتوانند عملکرد بازار را تابع منافع و اهداف ملی و بین‌المللی بلندمدت سازند، ناسیونالیسم باید بکوشد تا در برابر اقتصاد جهانی، موانع اقتصادی ایجاد کند و جریان سرمایه را کنترل کند. در جریان مبارزه برای کسب این قدرت، زیست‌محیط‌گرایان باید هدف اقتصاد را از ترویج پول‌سازی به مدیریت، حفظ و توسعه خانواده ملی و در رأس آن زیست‌محیط - اساس این خانواده - تغییر دهند. هدف آن‌ها باید ایجاد اشتغال کامل از طریق تغییر مسیر زندگی اقتصادی به سوی حفظ و بهبود زیست‌محیط باشد، باید اهداف بلندمدت آنان شامل این موارد باشد: بهبود کیفیت زندگی از طریق کاهش ظرفیت پذیرش مادی در این اقتصادها به کمک حذف ضایعات، ساده‌سازی زندگی و کاهش شدید قدرت درآمدهای ثروتمندان.

بر همین قیاس، زیست‌محیط‌گرایان باید حمله به سیاست‌ها و تغییرات نهادی متأثر از قهرمانان حرص و آز را به عنوان یک مبارزه ناسیونالیستی بر ضد سرمایه‌داری بین‌المللی و وطن‌فروشان آن رهبری کنند. آن‌ها در آینده نزدیک به تدوین سیاست‌هایی برای کاهش قدرت سهام‌داران در شرکت‌ها نسبت به گروگذاران نیاز خواهند داشت، این مرحله نخستین گام به سوی تمرکززدایی و دموکراتیزه کردن صنعت به شمار می‌رود. از همه مهم‌تر، لازم است برای تضعیف کانون‌های قدرت در جامعه، رهایی مردم از بیدادگری بازار، خاتمه بخشیدن به مصرف‌انبوه و جلوگیری از این که بعضی از مردم زندگانی خود را وقف کسب درآمدهای زیاد سازند - یعنی، از طریق مالیات‌ستانی فرعی ۱۰۰ درصدی خارج از یک سطح معین، سیاست‌هایی تدوین شود.

در جریان این مبارزه، لازم است که انگاره و احساس تعلق به یک جامعه عادل متعهد به تحقق استعداد‌های مردم آفریده شود، جامعه‌ای که مردم می‌توانند خود را با آن یکی بدانند، خود را به آن متعهد سازند و از حمایت آن

برخوردار شوند. برخلاف ایدئولوژی مسلط حاکم، ضروری است که انگاره ملت‌ها به عنوان «خانه‌های مردم» خلق شود، یعنی ملت‌هایی که همه اعضا، نسل‌های آتی و همچنین ارگانسیم‌ها و زیست‌بوم‌های زیست محیط خود را به رسمیت می‌شناسند و در برابر آن‌ها متعهد هستند. برای حمایت از چنین انگاره‌هایی، لازم است یک سوگیری مجدد در تفکر، نه فقط در جهان‌نگری حاکمان کنونی جامعه بلکه همچنین در نسیت باوری مغشوش و مصرف‌گرایی فرهنگ پسامدرن صورت گیرد و یک جهان‌نگری مبتنی بر فرایند، هم در تفکر و هم در عمل، شکل بگیرد. زیست محیط‌گرایان نه فقط باید به استبداد ایدئولوژیکی اقتصاددانان و فضل‌فروشان حمله کنند، بلکه در عین حال باید بکوشند با سقوط نیست‌انگاران‌ای که تمدن کنونی را تهدید می‌کند، مقابله کنند. در جریان این فرایند، آن‌ها باید تلاش کنند تا انگاره‌ای از آینده نه به عنوان پیروزی یک جنبش، طبقه یا ملت خاص بلکه به عنوان پیروزی زندگی بیافرینند. حول چنین انگاره‌ای از آینده است که باید یک سترگ روایت نو گسترش یابد.

یادداشت‌ها

مقدمه

1. Arthur Kroker and David Cook, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, 2nd edn, New York, St Martin's Press, 1988. p. 27.
2. Thomas A. Sancton, "Planet of the Year", *Time*, 2 January 1989, p.14.
3. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscow, Progress Publishers, 1970, p. 211.

۱. پسا مدرنیته چیست؟

نقل از:

1. *The Independent*, 24 December 1987.
Mike Featherstone, in "In pursuit of the postmodern", *Theory, Culture and Society*, vol. 5, nos. 2-3, June 1988, p. 195.
2. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. tr Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis. University of Minnesota Press. 1984 (first published 1979), p. xxxvi.
3. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Book, 1980. p. 317.
4. Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann. tr. Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale, New York, Vintage. 1968. § 666. p. 351.
5. Richard Newbold Adams, *The Eighth Day*, Austin. University of Texas press. 1988. p. 234.

6. Roland Robertson, "Mapping the global condition" in *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, ed. Mike Featherstone, London, Sage, 1990; "Social theory, cultural relativity and the problem of globality", in *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ed. Anthony D. King, Houndmills, Macmillan, 1991; and *Globalization*, London, Sage, 1992.

۷. در این باره نگاه کنید به

David Harvey, "Time-space compression and the postmodern condition", *The Condition of postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989. Ch. 17.

درباره تغییر مدیریت نگاه کنید به

Stewart R. Clegg, *Modern Organizations: Organizational Studies in the Postmodern World*, London, Sage, 1990.

8. Stephen Hymer, "Internationalization of capital and international politics: a radical approach" in Edward J. Nell, *Growth, Profits, and Property: Essays in the Revival of Political Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 189-203.

این مقاله ترکیبی از دو مقاله است، یکی در ۱۹۷۲ نوشته شده و دیگری در ۱۹۷۴ اندکی پیش از مرگ نویسنده. پیشرفت‌های مورد نظر هایمن در کتاب زیر مورد تحلیل و توصیف مشروح‌تری قرار گرفته‌اند.

Richard J. Barnet and Ronald E. Müller, *Global Reach*, New York, Simon & Schuster, 1974.

و اخیراً نیز عده‌ای از اقتصاددانان سیاسی به این مسئله پرداخته‌اند:

International Capitalism and Industrial Restructuring, ed. Richard Peet. Boston, Allen & Unwin, 1987, and Robert B. Reich. *The Work Of Nations*, New York, Vintage, 1991.

9. Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1985, and Scott Lash and John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1987.

10. Jonathan, Friedman, Narcissism, roots and postmodernity, in *Modernity and*

Identity, ed. Scott Lash and Jonathan Friedman. Oxford, Blackwell, 1992, pp. 331-66, p.334.

۱۱. برای مثال نگاه کنید به

George W. Stocking, Jr. "The dark-skinned savage. the image of primitive man in evolutionary anthropology", in *Race, Culture, and Evolution*, Chicago. University of Chicago Press, 1982.

۱۲. در این باره نگاه کنید به

R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, New York, Braziller, 1959.

۱۳. در این باره نگاه کنید به

Stuart Hall. "The local and the global: globalization and ethnicity" and "Old and new identities, old and new ethnicities". in *Culture, Globalization and the World-System*, ed. King.

۱۴. برای یک توصیف عالی از فقدان اعتماد به نفس فرانسوی‌ها، نگاه کنید به

Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*. London, Routledge, 1990.

۱۵. برای توصیف ظهور تحلیل‌گران نمادین به عنوان یک طبقه فرعی متحد با بورژوازی بین‌المللی، نگاه کنید به

Robert B. Reich, *The Wealth of Nations*, New York, Vintage, 1991.

۱۶. این اصطلاح توسط بندیکت اندرسون برای تعریف ناسیونالیسم به کار رفته است. نگاه کنید به

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

۱۷. درباره این گروه‌ها نگاه کنید به

Friedman, "Narcissism, roots and postmodernity".

۱۸. درباره مباحثی که این امر برانگیخته است، نگاه کنید به

Nation and Narration, ed. Homi K. Bhabha. London and New York, Routledge, 1990.

۱۹. درباره روابط متغیر طبقات در جوامع سرمایه‌داری مدرن، نگاه کنید به

Richard Peet. "The geography of class struggle and the relocation of United

States manufacturing industry", in *International Capitalism and Industrial Restructuring*, ed. Richard Peet, Boston, Allen & Unwin, 1987.

۲۰. در این باره نگاه کنید به

Jim Moore, "Socializing Darwinism", in *Science as Politics*, ed. Les Levidow, London, Free Association Books, 1986, and the essays in Robert Young, *Darwin's Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

21. Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York, Seabury, 1979, p. 68.

۲۲. برای مثال، نگاه کنید به

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, esp. pp. 45ff.

۲۳. منبع زیر هر چند عمدتاً این امر را در رابطه با استرالیا بررسی می‌کند، ولی در عین حال به دیگر کشورها هم نظر دارد.

Alex Carey, in "The ideological management industry" in *Communications and the Media in Australia*, ed. Ted Wheelwright and Ken Buckley, Sydney, Allen & Unwin, 1987.

۲۴. ایدئولوژی بورژوازی نو در واقع همان ایدئولوژی راست نو است. من ریشه‌های ایدئولوژی آن‌ها را ردیابی کرده‌ام و تخریب زیست محیطی آن را نشان داده‌ام. نگاه کنید به *Nihilism Incorporated: European Civilization and Environmental Destruction*, Bungendore, Eco-Logical Press, 1993.

۲۵. نگاه کنید به

Z. Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technotronic Era*, Harmondsworth, Penguin, 1976.

بسرژینسکی عقیده دارد که ما در حال ورود به عصر تکنوترونیک (تکنولوژی + الکترونیک) هستیم که در آن انسان‌ها به وسیله فن‌آوری‌ها و علوم جدید مرتبط با پردازش اطلاعات، دچار دگرگونی‌های بنیادین می‌شوند.

۲۶. درباره ایده‌های رایج در اندیشه اقتصادی جدید، نگاه کنید به

Lester C. Thurow, *Dangerous Currents: The State of Economics*, Oxford, Oxford University press, 1983.

۲۷. برای توصیف این تحول در استرالیا، نگاه کنید به Michael Pusey, *Economic Rationalism in Canberra*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

28. Francis Fukuyama, *The End of History and Last Man*, Harmondsworth, Penguin, 1992.

۲۹. دربارهٔ عملکردهای طبقهٔ جدید سرمایه‌گذاران، نگاه کنید به Adrian Hamilton, *The Financial Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1986.

۳۰. دربارهٔ تأثیرات زیان‌بار خریدن اکثر سهام یک شرکت به منظور کنترل آن، نگاه کنید به *Corporate Takeovers: Causes and Consequences*, ed. Alan Auerbach, Chicago, University of Chicago press, 1988, and David Ravenscroft and F.M.Scherer. *Mergers, Sell-Offs and Economic Efficiency*, New York, Brookings Institute, 1988.

دربارهٔ تأثیرات کلی این مطلب بر اقتصاد امریکا، نگاه کنید به S.Melman. *Profits Without Production*, New York, Knopf, 1983.

فعالیت‌های آن‌ها در سطح بین‌المللی تأثیرات مصیبت‌باری داشته‌است. نگاه کنید به Susan George, *A Fate, Worse than Debt*. Harmondsworth, Penguin, 1988, and *The Debt Boomerang*. London. Pluto Press, 1992.

۳۱. در این باره نگاه کنید به Susan George, *How the Other Half Dies*, Harmondsworth, Penguin, 1977, and *III Fares the Land*, Harmondsworth, Penguin, 1990 (first Published 1984); Jon Bennett. *The Hunger Machine*, Cambridge, Polity Press, 1987; and Michael W. Fox, *Agricide*, New York, Schocken Books, 1986.

۳۲. نقل از Robert L. Heilbroner. *An Inquiry into The Human Prospect*, New York, W.W. Norton. 1975, p. 170.

۳۳. برای تحلیل موفقیت اقتصادی جوامع آسیایی، نگاه کنید به Nigel Harris. *The End of the Third World*, Harmondsworth, penguin. 1986.

۳۴. منبع زیر به نحو مستدلی در این باره بحث کرده‌است: David Carr. *Time, Narrative, and History*, Bloomington. Indiana University Press. 1986.

۳۵. دربارهٔ کنترل رسانه‌ها توسط بورژوازی نو و تأثیرات آن، نگاه کنید به

Jeremy Tunstall and Michael Palmer. *Media Moguls*, London, Routledge, 1991. and Armand Mattelart. *Transnationals and the Third World: The Struggle for Culture*, South Headley, Mass., Bergin & Garvey, 1983.

36. Daniel Bell, "The cultural contradictions of capitalism" in *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976. pp. 33-84, and "Beyond Modernism. Beyond self", in *Sociological Journeys*, London, Heinemann, 1980, pp. 275-302.

37. Lionel Trilling, *Beyond Culture*, Harmondsworth, Penguin, 1976. p. 12.

۳۸. بودلر تا حدی این عمل آن‌ها را پیش‌بینی کرده بود. او گفت: «از آن‌جا که غیبت کامل راستی و حقیقت در هنر به فقدان هنر می‌انجامد، کل عالم بشری نابود می‌شود». نقل از Michael Hamburger, in *The Truth of Poetry*, London, Methuen, 1982 (first Published 1969), P.5.

39. Bell, "Beyond modernism, beyond self", p. 288.

40. Hannah Arendt, "Society and Culture", in *Culture for the Millions?*, ed. Norman Jacobs, Princeton, Van Nostrand, 1961, pp. 43-53.

نقل از

Bell in *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 45.

۴۱. برای چکیده‌ای از تحقیق او، نگاه کنید به اثر او

Orality and Literacy: The Technologizing of the Word, London, Methuen, 1982.

42. Mark Poster. *The Mode of Information*, Cambridge. Polity Press, 1990, p. 46.

43. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, London, Methuen, 1987, p. 72.

۴۴. این امر کاملاً نظر الکس کالینیکوس در منبع زیر است:

Alex Callinices, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge, Polity Press, 1989.

۴۵. برای بحث دربارهٔ رابطهٔ این طبقه و پسامدرنیسم، نگاه کنید به

Lash and Urry in *The End of Organized Capitalism*, pp. 292ff.

46. Ibid, pp. 296ff.

۴۷. در این باره نگاه کنید به

Bernice Martin, *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1981.

48. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, tr. Richard Nice, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984 (first published 1979), p. 370.

49. John H. Marx, "The ideological construction of post-modern identity models in contemporary cultural movements", in *Identity and Authority: Exploration in the Theory of Society*, ed. Roland Robertson and Bukhart Holzner, Oxford, Blackwell, 1980, pp. 145-89, p. 162.

۵۰. در این باره نگاه کنید به

Bill Ryan, *Making Capital form Culture: The Corporate Form of Capitalist production*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992.

51. Ernest Gellner, "Crisis in the humanities and the mainstream of philosophy", in *Crisis in the humanities*, ed. J.H.Plumb, Harmondsworth, Penguin, 1964, pp. 45-81, pp. 71-3.

52. Alasdair MacIntyre, "philosophy: past conflict and future direction", *Proceedings and Addresses of the American philosophical Association*, Supplement to vol. 61, #1, September 1987, pp. 81-7, pp. 81:5.

۵۳. در این باره و وضعیت عمومی فلسفه مدرن، نگاه کنید به

Kenneth Baynes et. al., *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

54. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

۵۵. برای مثال، نگاه کنید به

Terry Eagleton, "Introduction: what is literature?", in *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1983.

۵۶. در انگلستان، این جنبش توسط باشگاه X، شامل هاگسلی، تیندال، اسپنسر و دیگران رهبری می‌شد. درباره باشگاه X، نگاه کنید به

Ruth Barton, *The X Club: Science, Religion, and Social Change in Victorian*

England, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1976.

۵۷. نگاه کنید به

Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, London, Verso, 1982.

فایرابند قول باکونین را از منبع زیر نقل می‌کند:

Farewell to Reason, London, Verso, 1987, p. 22n.

58. E.D. Hirsch, Jr. *Cultural Literacy*, Australian edn. Moorebank. NSW, Schwartz Publishing, 1989. p. vi.

59. David Dickson. *The New Politics of Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 46.

60. Lyotard, *The Postmodern Condition*, P. 45.

۶۱. فقط دانشگاه‌های ملل انگلیسی‌زبان نیستند که شکوه و جلال خود را از دست داده‌اند. دانشگاه‌های فرانسوی و آلمانی نیز به همین وضعیت مبتلا هستند. در این باره نگاه کنید به مقالاتی در

Telos, no. 81. Fall 1989.

62. Paul Feyerabend, "How to defend society against science". in *Scientific Revolutions*, ed. Ian Hacking, Oxford, Oxford University Press. 1981, pp. 156-67, p. 165.

۶۳. راسل جاکوبی به این مطلب اشاره کرده‌است. نگاه کنید به

The Last Intellectuals: American Intellectuals in the Age of Academe, New York, Basic Books, 1987.

64. Jim Collins, *Uncommon Cultures: Popular Culture and Post-Modernism*, New York and London, Routledge. 1989. p.xiii.

65. Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern" in *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism*, Houndmills, Macmillan. 1988, pp. 178-221. p. 217.

۶۶. این همان تعریفی است که چارلز جنکس از معماری پسامدرن ارائه می‌کند. نگاه کنید به

The Language of Post-Modern Architecture, New York, Academy Editions, 1982.

۶۷. این شیوه تعریف پسامدرنیسم برگرفته از منبع زیر است:

N. Katherine Hayles, "Chaos and culture: postmodernism(s) and the denaturing of experience", in *Chaos Bound*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, Ch.10.

کامل‌ترین مطالعه فرهنگ پسامدرن که این جنبه‌ها را نشان می‌دهد، عبارت است از Fredric Jameson's, *Postmodernism: or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.

فصل اول این کتاب، نسخه‌اندکی تغییر یافته مقاله معروف او است:

"Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism". *New Left Review*, 146, July-August, 1984.

68. Jean Baudrillard, "Simulacra and simulations" in *Selected Essays*, ed. Mark Poster. Cambridge, Polity Press, Ch. 7.

۶۹. والتر بنیامین این پدیده را تشخیص داده و به خوبی تحلیل کرده‌است، نگاه کنید به

"The storyteller: reflections on the works of Nicolai Leskov", in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, tr. Harry zohn, New York, Schocken Books, 1969.

70. N.Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature. and Science*, Ithaca, Cornell University press, 1990, p. 272.

۷۱. دیوید هاروی به خوبی رابطه بین سازمان متغیر فضا و زمان در فرهنگ سرمایه‌داری و پسامدرن را تحلیل کرده‌است، نگاه کنید به

The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change, Oxford, Blackwell, 1989, Parts III and Iv.

72. Jameson, *Postmodernism*, p. 44.

۷۳. فرانکو مورتنی در اثر زیر نقشی روایت در بنای هویت مدرن را آشکار ساخته‌است:

Franco Moretti. *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*, London, Verso, 1987.

74. Christopher Lasch, *The Minimal Self*, London, Picador, 1985. p. 15.

75. Jameson, *Postmodernism*, p. 27.

76. Ibid., p. 25.

۷۷. در این باره نگاه کنید به

Scott Lash. "Discourse or figure? Postmodernism as a "regime of signification"", *Theory, Culture and Society*, vol. 5, nos 2-3, June 1988, pp. 311-36.

این مقاله در منبع زیر دوبار چاپ شده‌است:

Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, London. Routledge, 1990.

78. Pierre Bourdieu, "On symbolic power", in *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, pp. 163-70, p. 166.

79. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, tr. Richard Nice, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984 (first published 1979), pp. 370-1.

80. *Ibid.*, p. 371.

۸۱. نگاه کنید به

Stuart Ewen, *All Consuming Images: The Politics of Style in Contemporary Culture*, New York, Basic Books, 1988.

۸۲. این استدلال ژان بودریار است که فرجام چنین فرهنگی را نیز نشان داده‌است.

83. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. p. 215.

برای بحث مستدل پیرامون اجتناب‌ناپذیر بودن استفاده از روایت‌ها در مشروعیت‌بخشیدن چنین فرضیاتی، نگاه کنید به

J.M. Bernstein, "Grand narratives" in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood. London. Routledge, 1991, pp. 102-23.

84. Jameson, *Postmodernism*, Ch. 3. 'Surrealism without the unconscious'.

۸۵. برای بحث پیرامون محوریت شکاکیت در پسامدرنیسم، نگاه کنید به

Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, tr. Michael Eldred, Minneapolis, University of Minnesota Press. 1987 (first published 1983).

86. Henry S. Kariel, *The Desperate Politics of Postmodernism*, Amherst. University of Massachusetts Press. 1989. p.ix.

۸۷. جیمسون به همین مطلب اشاره دارد. نگاه کنید به

Jameson, *Postmodernism*, pp. 34-8.

پسامدرنیسم و پسا ساختارگرایی

۱. آندریاس هویزن در «بازنمایی پسامدرن» می‌گوید که "نظریهٔ فرانسوی به جای این‌که یک نظریهٔ پسامدرنیته باشد... بیش از هر چیز برای ما یک دیرینه‌شناسی مدرنیته، یک نظریهٔ مربوط به مدرنیسم از پافتاده، فراهم می‌آورد".
(Andreas Huyssen. *After the Great Divide*, Houndmills, Macmillan, 1986. p. 209)
۲. برای بحث پیرامون تأثیر جایگاه حاشیه‌ای این استادان دانشگاه در فرانسه بر آرای که مطرح کرده‌اند، نگاه کنید به
Pierre Bourdieu in *Homo Academicus*, Cambridge, Polity Press, 1988 (first published 1984), especially in the 'Preface to the English edition'.
۳. دربارهٔ این جنبه از پسا ساختارگرایی، نگاه کنید به
Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, London, Routledge, 1990.
۴. یورگن هابرماس در این باره سخن گفته‌است، نگاه کنید به
Jürgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987 (first published 1985).
۵. برای یکی از بهترین توصیفات از این امر، به اثر زیر نگاه کنید
Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
۶. من دربارهٔ تحول و رابطهٔ میان این آرا و رشته‌های تحصیلی و اهمیت ایدئولوژیکی آن‌ها بحث کرده‌ام، نگاه کنید به
A.E. Gare. *Nihilism Incorporated*, Bungendore, Eco-Logical Press, 1993.
۷. نگاه کنید به
Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, tr. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca. Cornell University Press, 1984 (3rd edn 1744), par. 331. p. 96.
8. Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*. tr. Elio Gianturco, Ithaca, Cornell University Press. 1990 (first published 1709). p. 40.
9. Vico, *The New Science*, par. 2. pp. 3f.

10. Ibid., par. 923.

11. Ibid., par. 352.

12. Ibid., par. 32.

13. Ibid., par. 1106.

۱۴. بین ویکو و هگل تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که این‌جا مطرح نشده‌اند. کروچه، ویکو را از یک دیدگاه هگلی تفسیر کرد و پیتر و پیووانی این تفسیر را مورد نقد قرار داده‌است، نگاه کنید به

Pietro Piovani, "Vico without Hegel" in *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. G. Tagliacozzo and H.V. White, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969; and by Leon Pompa, "Vico and Hegel", in *Vico: Past and present*, ed. Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981, vol.2.

تفاوت‌های مورد اشاره در این مقالات به بحث من مربوط نمی‌شوند.

۱۵. در این باره نگاه کنید به

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Marxism, 3 vols, vol. 1: *The Founders*, tr. P.S. Falla, Oxford, Oxford University Press, 1981.

اصول عقاید نوافلاطونی در جلد اول، فصل سوم، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

16. G.W.F. Hegel. *Hegel's Philosophy of Nature*, tr. A.V. Miller. Oxford. Clarendon Press. 1970, § 247 Zusatz, p. 16.

17. G.W.F. Hegel. *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, tr. Robert S. Hartman. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1953, p. 44.

18. Ibid., P. 45.

19. Ibid., pp. 67, 78f. and 95.

20. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, tr. J.B. Baillie. New York. Harper Colophon, 1967 (first published 1931), pp. 234 ff.

در این باره در اثر زیر با تفصیل بیشتری سخن گفته شده‌است:

Hegel, *Philosophy of Mind*, tr. William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1971.

۲۱. دربارهٔ رابطهٔ نیچه با هگل و دیگر فلاسفه پسا‌هگلی، نگاه کنید به

Karl Löwith. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in 19th Century Thought*, tr.

David E. Green. London, Constable, 1965 (first published 1941).

22. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1968. § 12A.

23. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, tr. R.J.Hollingdale, Harmondsworth penguin, 1968 (first published 1889), par. 1, P. 35.

24. Ibid., par. 4. p. 37.

25. Nietzsche, *The Will to power*, §§ 19ff.

26. Ibid., § 715.

27. Friedrich Nietzsche, "The Philosopher", 46, in *Philosophy and Truth*, ed. Daniel Breazeale. New Jersey, Humanities Press, 1979, p. 16.

۲۸. نگاه کنید به

Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, tr. R.J.Hollingdale, Harmondsworth, penguin, 1973. par. 261.

29. Friedrich Nietzsche. *The Genealogy of Morals*, tr. Francis Golffing, along with *The Birth of Tragedy*, New York, Doubleday. Second Essay, II, pp. 190f.

30. Nietzsche. *The Genealogy of Morals*, Third Essay, XXV. pp. 291f.

31. Nietzsche. "The Philosopher", 150, p. 51.

32. Nietzsche. "On truth and lies in a nonmoral sense", 2, in *Philosophy and Truth*, pp. 88f.

33. Ibid., 1. p. 84.

34. Nietzsche. "The Philosopher", 79, pp. 30f.

35. Nietzsche. "On truth and lies", 1, p. 81.

36. Nietzsche. *The Will to Power*, § 632.

37. Nietzsche. "On Truth and Lies". 2. p. 88.

38. Nietzsche. *The Will to Power*, § 619.

39. In Nietzsche. *Philosophy and Truth*, § 193. p. 134.

۴۰. نگاه کنید به

Martin Heidegger, *Nietzsche*, 4 vols. tr. David Farrell Krell. San Francisco, HarperCollins, 1991 (first published 1961). vol. 1, pp. 18ff.

41. Martin Heidegger, "The age of the world picture", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. William Lovitt, New York. Harper Torchbooks, 1977. p. 117.
42. Martin Heidegger. *Being and Time*. tr. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford, Blackwell, 1962, p. 63.
43. Martin Heidegger. "Letter on humanism", tr. Frank A. Capuzzi. in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 193-242, p. 207.
44. Martin Heidegger. "The origin of the work of art", in *Poetry, Language, Thought*, tr. Albert Hofstadter, New York. Harper & Row. 1971, p. 23.
45. Martin Heidegger, "The end of philosophy and the task of thinking", in *Basic Writings*, p. 374.
46. Martin Heidegger, "The age of the world picture", pp. 115-54. pp. 149f.
47. Heidegger. "The end of philosophy and the task of thinking". pp. 375f.
48. Heidegger, "The question concerning technology", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 21.
49. Heidegger. "The age of the world picture", pp. 152f.
50. Heidegger. "The end of philosophy and task of thinking". p. 377.
51. Heidegger. "The question concerning technology", pp. 12f.
52. Ibid., pp. 14,16.
53. Martin Heidegger, "The ontotheological nature of metaphysics" in *Identity and Difference*, tr. Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1969, p. 73.
54. Heidegger. "Letter on Humanism", p. 199.

۵۵. برای تفسیر هایدگر از درک پارمیندس از وجود، نگاه کنید به

The age of the world picture. p. 131.

۵۶. برای بهترین کوشش به منظور تعیین وضعیت اندیشمندان پسا ساختارگرا در سنت فلسفه، نگاه کنید به

Vincent Descombes. *Modern French Philosophy*, Cambridge. Cambridge University Press. 1980 (first published 1979).

57. Alexandre Kojève, *Introduction to Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, tr. James H. Nichols, Jr, Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 71.

۵۸. در این باره نگاه کنید به

Jitendra Mohanty, "Foucault as a philosopher" in *Foucault and the Critique of Institutions*, ed. John Caputo and Mark Yount. University park, pennsylvania State University Press, 1993.

۵۹. برای یک تحلیل عالی از رابطه میان دریدا و هگل، و تفسیر کلی از دریدا، نگاه کنید به

Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1986.

جدا از این کتاب، مفیدترین آثار دیگر برای تفسیر دریدا عبارت‌اند از:

Working Through Derrida, ed. Gary B. Madison. Evanston, Northwestern University Press, 1993 and Christopher Norris, *Derrida*, London, Fontana, 1987.

ارنست بهلر معتقد است که فلسفه دریدا ذاتاً دفاع از نیچه در برابر هایدگر است به منظور پاسخگویی به سؤالات مطرح شده توسط هایدگر.

نگاه کنید به

Ernst Behler, *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, tr. Steven Taubeneck. Stanford, Stanford University Press, 1991 (first published 1988).

۶۰. نگاه کنید به

Jacques Derrida, "Ousia and Gramme", in *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass. brighton, Harvester Press, 1982 (first published 1972).

61. Jacques Derrida, "*Différance*", in *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, pp. 129-60, pp. 129f.

62. Jacques Derrida, *Positons*, tr. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 26.

63. Jacques Derrida, *Dissemination*, tr. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 328.

در مصاحبه‌ای با ریچارد کیرنی، دریدا مدعی شد که به هیچ‌وجه منظورش این نبوده که

بگوید جهان دیگری غیر از متن وجود ندارد. نگاه کنید به

Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University press, 1984, p. 123.

۶۴. «شالوده شکنی» نظر بسیار پیچیده‌ای است. برای توضیح کامل درباره آن نگاه کنید به Gasché, *The Tain of the Mirror*, Part II.

65. Jacques Derrida, *Limited Inc.*, ed. Gerald Graff, Evanston, Northwestern University press, 1988. p. 93.

66. Derrida, *Positions*, p. 19.

67. Jacques Derrida, "The conflict of faculties: a Mochlos", p. 56. cited by Richard J. Bernstein, in *The New Constellation*, Cambridge, polity Press, 1991, p. 197.

68. Derrida, *Positions*, p. 29.

۶۹. با این‌که همه پسا ساختارگرایان با تلاش برای تفسیر نوشته‌های‌شان مخالف‌اند، ولی لا‌کان در این مورد بسیار سرکش است. در پیشگفتاری که بر کتاب زیر نوشته است،

Anika Lemaire's *Jacques Lacan* [London and New York, Routledge & Kegan paul, 1977 (first published 1970)].

ادعا کرد آثارش مناسب یک پایان‌نامه نیستند. و اجازه نداد که مترجم انگلیسی‌گرفته‌ای از نوشته‌های سمینارهایش، جان فارستر. مقدمه‌ای در تحلیل آرای او بنویسد، به همین دلیل این مقدمه توسط فارستر در اثر زیر تحت عنوان «به جای یک مقدمه» به چاپ رسیده‌است.

Seducitions of Psychoanalysis (Cambridge. Cambridge University press).

با این حال، این دو اثر در درک نوشته‌های سمینارها ارزشمند هستند. همچنین نگاه کنید به

Ellie Ragland, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1985. and Richard Boothby, *Death and Desire*, New York and London, Routledge, 1991. Jacques Lacan/ *Ecrits: A Selection.* tr. Alan Sheridan, London. Tavistock, Routledge. 1977 (first published 1966), p. 126.

تفاوت لا‌کان با دریدا این است که او به یک دال نهایی، آلت مردانه، فائل است. گرچه فمینیست‌ها این امر را بسیار جدی گرفته‌اند ولی این مفهوم بسیار پیچیده است. نگاه کنید

Malcom Bowie. "The meaning of the phallus", in *Lacan*, London, Fontana Press, 1991.

71. Derrida, *Positions*, p. 29.

72. Jacques Lacan, "The signification of the phallus", in *Ecrits*, pp. 281-91, p. 287.

73. Jacques Lacan. "Function and field of speech and language", in *Ecrits*, pp. 30-113, P. 49.

74. *Ibid.*, p. 68.

75. Jacques lacan, *The Four fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, tr. Alan Sheridan. London. peregrine, 1979 (first published 1973), pp. 67, 126, 203, 206-7.

76. Jacques Lacan, "Subversion of the subject and the dialectic of desire, in *Ecrits*, p. 300.

۷۷. آرای لاکان توسط دیگران اقتباس و جرح و تعدیل شده، به ویژه در فمینیسم و نظریه فیلم. بهترین مثال این امر، یعنی ترکیب آرای لاکان با دیگران، اثر زیر است:

Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, New York, Oxford University press.

۷۸. برای این تاریخ روایت‌شناسی، نگاه کنید به مقاله کتاب‌شناسی خاچیک طولویان با مشخصات زیر:

Khachig Tololyan, "Telling the event. the theory of narrative", *Choice*, July/August, 1990, pp. 1791-9.

79. Ronald Barthes, "Introduction to the structural analysis of narratives", in *Image, Music, Text*, London, Fontana Press, 1977, pp. 79-124.

۸۰. مشهورترین مثال روایت‌شناسی ساختارگوا، اثر زیر است:

Gérard Genette. *Narrative Discourse*, tr. Jane E. Lewin. Ithaca, Cornell University Press, 1980.

همچنین نگاه کنید به

Shlomith Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London, Methuen, 1983.

ریمون کنان در عین حال که نظریه خودش را مطرح می‌کند، به مرور آثار دیگر نظریه پردازان هم می‌پردازد.

۸۱. درباره سهم لاکان در روایت‌شناسی. نگاه کنید به

Lucan and Narration: The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory, ed. Robert Con Davis. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.

به ویژه مقدمه ویراستار تحت عنوان «لاکان و روایت».

82. Roland Barthes, "The death of the author", in *Image, Music, Text*, p. 145.

83. Ibid., p. 146.

84. Ibid.

۸۵. دوباره نگاه کنید به

Roland Barthes, "From work to text", in *Image, Music, Text*, pp. 155-64.

86. Ibid., p. 164.

87. Roland Barthes, "Introduction to structural analysis of narratives", p. 115.

88. Paul Ricoeur. *Time and Narrative*, 3vols 1983-4, Chicago, University of Chicago Press, 1984-5, vol. 1, Ch.3.

89. Barthes, "The death of the author", p. 147.

90. Roland Barthes, *The pleasure of the Text*, tr. Richard Miller, New York. Hill & Wang, 1978 (first published 1973), p.47.

91. Jean-François Lyotard, "Universal history and cultural differences", in *the Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 314-23, p. 314.

92. Ibid., p. 320.

93. Ibid., p. 321.

94. Jean-François Lyotard. *Discours, Figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 11.

95. Michel Foucault. *Madness and Civilization*, tr. Richard Howard, London, Tavistock, 1967. p. 70.

۹۶. برای بهترین تبیین از این جنبهٔ فوکو، نگاه کنید به

Martin Jay in "In the empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth century thought". in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy. Oxford. Blackwell. 1986. pp. 175-204.

97. Michel Foucault. *Discipline and punish*, tr. Alan Sheridan, Harmondsworth, Penguin. 1979. p. 193.

۹۸. فوکو در اثر زیر آرایش را شرح و بسط داده‌است:

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A.M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972.

99. Ibid., p. 33.

100. Ibid., P. 51.

101. Ibid., P. 50.

102. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 27.

103. Ibid., pp. 27f.

104. Ibid., pp. 202f.

105. Ibid., p. 29.

106. Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, tr. Robert Hurley, Harmondsworth, Penguin, 1978 (first published 1976), p. 59.

۱۰۷. نگاه کنید به

Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson. New York. Columbia University Press, 1983 (first published 1962). Zone Books, 1991. p. 115.

108. Gilles Deleuze, *Bergsonism*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberian. New York.

این گزاره در یک بازنویسی در ۱۹۸۸ نوشته شده‌است.

109. Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism*, Oxford, Blackwell, 1984. Ch.6.

110. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. Brian Massumi, Minneapolis. University of Minesota Press. 1988 (first published 1980). p. 21.

111. Michel Foucault, "Prefacé to Gilles Deleuze and Félix Guattari". *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London, Athlone Press. 1984 (first published 1972). p. xiii.

112. Ibid., p. xiii.

113. Deleuze and Guattari. *A Thousand Plateaus*, pp. 18f.

۱۱۴. این بدین معنا نیست که بگوئیم همهٔ مارکسیست‌ها با پسا ساختارگرایی مخالف‌اند.

برای مثال، نگاه کنید به

Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1982.

۱۱۵. استثنای‌های آشکار عبارت‌اند از فیلسوف سابقاً تحلیلی، ریچارد رورتی، که با دریدا هم‌عقیده شده‌است، و جان سرل، که به او حمله کرده‌است. برای تلاش در جهت مرتبط‌ساختن فلسفه تحلیلی و پسا ساختارگرایی، نگاه کنید به

Redrawing the Lines: Analytical philosophy, Deconstruction, and Literary Theory, ed. Reed Way Dasenbrock, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

۱۱۶. در حال حاضر چهره اصلی این جریان یورگن هابرماس است که یک نقد پر سروصدا از پسا ساختارگرایان نوشته است:

J. Habermas, *The philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987 (first published 1985).

۳. پسا ساختارگرایی، مارکسیسم و زیست محیط

1. Niklas Luhmann. *Ecological Communication*, Cambridge, Polity Press, 1989 (first published 1986).

۲. برای مثال، اخیراً پیتر سلف شکوه کرده که سیاست مورد هجوم نظریه‌های مبتنی بر بازاری قرار گرفته که فرض می‌کنند «مرد یا زن سیاسی» دارای انگیزه و اهدافی مشابه «مرد یا زن اقتصادی» است. نگاه کنید به

peter. Self, "Market ideology and good government", *Current Affairs Bulletin*, September, 1990. pp. 4-10, p. 4.

پیتر وینتلا نشان داده که سیاست‌های راست نو مبتنی بر نظریه اقتصادی به نابودی سیاست می‌انجامد. نگاه کنید به

Peter. Vintila, "Democracy and the politics of counterfeit nationhood", in *Markets, Morals and Manifestos*, ed. peter Vintila, John Phillimore and peter Newman. Murdoch, Institute for Science and Technology Policy. Murdoch University, 1992.

برای یک دفاع پرشور از سیاست و حقوق سنتی در برابر امپریا سم اندیشه اقتصادی، نگاه کنید به اثر زیر:

Mark Sagoff. *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment*, Cambridge and New York, Cambridge University press, 1988.

۳. در این باره، نگاه کنید به

Philip Mirowski, *Against Mechanism: Protecting Economics from Science*, Totowa, Rowman & Littlefiel, 1988; Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics*, New York, Cambridge University press, 1989; and Philip Mirowski. "How not to do things with metaphors: Paul Samuelson and the Science of neoclassical economics", *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 20, no. 2, 1989, pp. 175-91.

4. Dieter Groh and Rolf-Peter Sieferle, "Experience of nature in bourgeois society and economic theory", *Social Research*, no. 3, Autumn 1980, pp. 557-81, p. 569.

۵. نقل از

Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Books, 1990, p. 218.

۶. اکنون چندین مجله تخصصی درباره اقتصادهای زیست‌محیطی وجود دارند، از جمله: *the Journal of Environmental Economics and Management and Ecological Economics*.

برای یک نمونه از آثار اقتصاددانان زیست‌محیطی، نگاه کنید به

Economic Policy Towards the Environment, ed. Dieter Helm, Oxford, Blackwell, 1991.

7. William D. Nordhaus, "Greenhouse economics", *The Economist*, 7-13 July 1980, p. 20.

8. David Pearce, Anil Markandya and Edward B. Barbier. *Blueprint for a Green Economy*, London. Earthscan Publications, 1989.

این مؤلفان کوشیده‌اند تا آرای این کتاب را به جهان سوم و به کل دنیا تعمیم دهند. نگاه کنید به

See David Pearce, Edward B. Barbier and Anil Markandya, *Sustainable*

Development: Economics and the Environment in the Third World, London, Earthscan Publications, 1991, and *Blueprint 2: Greening the World Economy*, ed. David Pearce, London, Earthscan Publications, 1991.

رویکرد اثر زیر به مفروضات بنیادین اقتصاد، انتقادی تر است:

Michael Jacobs, *The Green Economy*, London, Pluto, 1991.

9. Pearce, Makandya and Barbier, *Blueprint for a Green Economy*, p. 61.

۱۰. برای مثال نگاه کنید به

Joseph Seneca and Michael Taussig, *Environmental Economics*, Englefield Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1984, esp. p. 85.

۱۱. سنکا و توسیگ حامیان اصلی مجوزهای قابل خرید و فروش هستند.

۱۲. برای مروری کلی از دستاوردهای حاصل به گزارش‌های سالانه مؤسسه دیده‌بان دنیا نگاه کنید:

State of the World, ed. Lester R. Brown. See also Barry Commoner, *Making Peace with the Planet*, New York, Pantheon Books, 1990, and Donella H. Meadows et al., *Beyond the Limits*, London, Earthscan, 1992.

برای تحلیلی از چگونگی و چرایی شکست اقدامات زیست‌محیطی، نگاه کنید به

Sharon Beder, *The Nature of Sustainable Development*, Newham, Australia, Scribe, 1993.

۱۳. نگاه کنید به

The Organisation for Economic Co-operation and Development report, *The Economic Instruments for Environmental Protection*, Paris, OECD, 1989.

همچنین نگاه کنید به

Robert Hahn and Gordon Hester. "Where did all the markets go? An analysis of EPA's emissions trading program", *Yale Journal of Regulation*, vol. 6, Winter 1989.

Beder. *The Nature of Sustainable Development*, Ch. 12.

۱۵. از سند فاش شده در

New Scientist, February, 1992.

16. Herman E. Daly and John B. Cobb, Jr., *For the Common Good*, Boston.

Beacon press, 1989, p. 37.

۱۷. این امر بدین معنا نیست که بگوییم مارکسیست‌های غربی با کمال اشتیاق و وظیفه‌آرانه یک تحلیل بدیل از بحران را بر عهده گرفته‌اند. مارکسیست‌ها هیچ موضع واحدی درباره موضوعات زیست‌محیطی اتخاذ نکرده‌اند. برای مروری بر اندیشه مارکسیستی یا پسا مارکسیستی (که نه مارکسیست‌های شوروی مثل ایوان فرولوف، و نه مارکسیست‌های درگیر با تحلیل استثمار جهان سوم را شامل نمی‌شود)، نگاه کنید به

Robyn Eckersley, *Environmentalism and political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, London, UCL Press, 1992, Chs 4 & 6.

فقط از ۱۹۸۹، با انتشار مجله *Capitalism, Nature, Socialism* بوده که مارکسیست‌های غربی کوششی عینی را در جهت بسط مارکسیسم برای پرداختن به بحران زیست‌محیطی آغاز کرده‌اند.

18. Karl Marx, *Grundrisse*, tr. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 409f.

۱۹. در این باره نگاه کنید به

Arran Gare, "Mechanistic Materialism and capitalism", in *Nihilism Incorporated*, Bungendore, Eco-Logical Press, 1993. Ch.5.

۲۰. این‌که تا چه حد می‌توان خودِ مارکس را یک زیست‌محیط‌گرا دانست، بسیار مناقشه برانگیز است. در این باره نگاه کنید به

Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, London, New Left Books, 1971 (first published 1962).

۲۱. نگاه کنید به

J. Martinez-Alier and J.M. Naredo. "A Marxist precursor of energy economics: Podolinski", *Journal of Peasant Studies*, vol. 8, January, pp. 207-24.

با این‌که مارکس با پودولینسکی همدلی می‌کرد، انگلس پیشنهاد او را به طور تحقیرآمیزی رد کرد و در چند مقاله بر ضد او سخن گفت. نگاه کنید به

J.Martinez-Alier, *Ecological Economics*, Oxford, Blackwell, 1987, p.222.

۲۲. دلمشغولی‌های بوگدانف در رمان‌هایش، ستاره سرخ و مهندس مینی آشکار هستند. نگاه کنید به

Alexander Bogdanov, *Red Star: the first Bolshevik Utopia*, ed. Loren R. Graham

and Richard Stites. tr. Charles Rougle, Bloomington, Indiana University Press. 1984, with an afterword on the subject of 'Bogdanov's inner message', by Loren Graham.

درباره اهمیت بوگدانف برای جنبش زیست‌محیطی، نگاه کنید به

Arran E. Gare, "Soviet environmentalism: the path not taken", *Capitalism Nature, Socialism*, vol. 4, no. 4. December 1993. and "Aleksandr Bogdanov: Proletkult and conservation". *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 5, no. 2, June 1994.

همچنین نگاه کنید به

Arran E. Gare. *Beyond European Civilization: Marxism, Process Philosophy and the Environment*, Bungendore, Eco-Logical Press, 1993, Ch. 4.

23. A.A. Bogdanov, *Tektologia: Vseobshchaya Organizatsionnaya Nauka*, vol. 1, St Petersburg, 1912; vol. 2, Moscow, 1917; vol. 3, Moscow, 1922.

24. Aleksandr Aleksandrovich Bogdanov (autobiography), in *Makers of the Russian Revolution*, tr. C.I.P. Ferdinand and D.M. Bellos, Ithaca, Cornell University Press, 1974. p. 288.

۲۵. جورج گورلیک، مترجم اثر زیر از بوگدانف

George Gorelik (tr.), *Essays in Tektology: The General Science of Organization* (Seaside, Calif., Intersystems Publications. 1980).

به این مطلب پرداخته‌است، نگاه کنید به

Bogdanov's tektology: its basic concepts and relevance to modern generalizing sciences' *Human Systems Management*, vol. 1. 1980, pp. 327-37.

۲۶. در این باره نگاه کنید به

Zenovia A. Sochor. *Revolution and Culture: The Bogdanov-Lenin Controversy*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

27. Douglas Weiner. *The History of the Conservation Movement in Russia and the U.S.S.R. from its Origin to the Stalin Period*, Ph. D. thesis, Columbia University. 1983, p. 348.

این پایان‌نامه، اساس کتاب زیر از واینر بوده‌است:

Models of Nature. Bloomington, Indiana University press, 1988.

۲۸. در این باره نگاه کنید به

Ilmari Susiluoto, *The Origins and Development of Systems Thinking in the the Soviet Union: Political and Philosophical Controversies from Bogdanov and Bukharin to Present-day Re-evaluations*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1982.

۲۹. برای مروری بر شکست نظریه انتقادی در این رابطه، نگاه کنید به

Eckersley, "The failed promise of critical theory", in *Environmentalism and Political Theory*, Ch.5.

در خصوص مارکوزه، نگاه کنید به

Fred C. Alford, *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*, Tampa and Gainesville. University of Florida press, 1985.

۳۰. نگاه کنید به

André Gorz, *Ecology as Politics*, tr. Patsy Vigderman and Jonathon Cloud. Boston, South End Press, 1980 (first published 1975).

31. Richard England and Barry Bluestone, "Ecology and social conflict", in *Toward a Steady-State Economy*, ed. Herman E. Daly. San Francisco, Freeman, 1973, pp. 190-214.

اثر گورز به همین مطالب به شیوه‌ای جدلی‌تر و مفصل‌تر پرداخته‌است.

۳۲. نگاه کنید به

Beder, *The Nature of Sustainable Development*, Ch. 14.

۳۳. برای مثال، نگاه کنید به

Daniel Faber. "Imperialism and the crisis of nature in Central America". *Capitalism, Nature, Socialism*, no.1, Fall 1988, pp. 39-46; and James O'Connor. "Uneven and combined development and ecological crisis: a theoretical introduction". *Race and Class*, vol. 30, no. 3, 1989, pp. 1-11.

۳۴. اقتصاددانان سنتی به موضوع زیست‌محیط در جهان سوم پرداخته‌اند، ولی از فرامین نظام جهانی که مردم را به این ویرانی سوق می‌دهد، غفلت کرده‌اند. برای مثال، دیوید پیرس و همکارانش در *Sustainable Development*, pp. 101ff. علل ویرانگری جنگل‌ها در

اندونزی را ذکر کرده‌اند، ولی از نقش بدهی اندونزی غفلت کرده‌اند. سوزان جورج در اثر زیر

Susan George, *The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All*, London, Pluto, 1992, esp. p.10.

به همبستگی میان ویرانی جنگل‌های استوایی و بدهی بین‌المللی اشاره می‌کند (و فشارهای وارد بر دولت‌ها به منظور تسهیل در این امر را توصیف می‌کند). اندونزی هم یکی از مقروض‌ترین کشورهاست و هم در ویرانی جنگل‌های استوایی پس از برزیل در رتبه دوم قرار دارد.

35. England and Bluestone, "Ecology and social conflict", p. 199.

36. James O'Connor, "The second contradiction of capitalism: causes and consequences", *Conference Papers*, Santa Cruz, CES/CNS Pamphlet 1.

37. R.J. Johnston, *Environmental Problems: Nature, Economy and State*, London, Belhaven, 1989, p. 188.

38. *Ibid.*, p. 199.

مایکل ردکلایف نیز استدلال مشابهی دارد، نگاه کنید به

Michael Redclift, *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*, London, Methuen, 1987, and T. O'Riordan, "The politics of sustainability", in *Sustainable Environmental Development*, ed. R.K. Turner, London, Belhaven, 1989.

39. *Ibid.*,

40. Stephan Bunker. *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 (first published 1985).

بانکر این رهیافت مؤثر به نظام جهانی را از ریچارد نیوبولد آدامز گرفته. و آدامز نیز تحت تأثیر لسلی وایت بوده‌است. احتمالاً رهیافت مؤثر وایت از فرهنگ کارگری (Proletkult) در روسیه الهام گرفته بود. نگاه کنید به

John Biggart. "Marxism and Social anthropology", *Studies in Soviet Thought*, 24, 1982, pp. 1-9. esp. p.4.

۴۱. برای مثال به بحث تدبنتون و رایتر گروندمان در *New Left Review* بین سال‌های

۱۹۸۹ و ۱۹۹۲ نگاه کنید. همچنین نگاه کنید به

Reiner Grundmann, *Marxism and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, 1991, and Ted Benton, *Natural Relations: Ecology Animal Rights and Socialist Thought*, London, Verso, 1993.

42. Rudolph Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, tr. David Fernbach, London, New Left Books, 1978 (first published 1977); André Gorz, *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, London, Pluto Press, 1985 (first published 1983).

۴۳. نگاه کنید به

Boris Frankel, *Beyond the State? Dominant Theories and Socialists Strategies*, London, Macmillan, 1983, for a critique of Gorz.

44. For a review of environmentalist Marxist proposals of the future, see Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, Chs 4, 5, 6.

۴۵. فرانکل در اثر زیر از وجود دولت به عنوان امری ضروری برای سوسیالیسمی که به لحاظ زیست‌محیطی پایدار باشد، دفاع کرده‌است.

Frankel, *Beyond the State?*

۴۶. آثار اصلی در این زمینه عبارت بودند از

Arnes Naess, "The shallow and the deep long-range ecology movement: a summary". *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-110.

John Rodman, "The liberation of nature", *Inquiry*, vol. 20, 1977, pp.83-145; and Bill Devall and George Session, *Deep Ecology*, Salt Lake City, Gibbs M.Smith, Inc., 1985.

برای یک مرور انتقادی از بوم‌شناسی ژرف، نگاه کنید به

Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Boston, Shambhala, 1990.

نخستین بار شارلن اسپرنتاک به رابطه زیست‌محیط‌گرایی و پسامدرنیسم اشاره کرد، نگاه کنید به

Appendix C. "The spiritual dimension of green politics", in Charlene Spretnak and Fritjof Capra, *Green politics: The Global promise*, London, paladin, 1985.

گرچه اسپرنتاک به رابطه پسامدرنیسم و پس‌ساختارگرایی اشاره نکرد.

47. Jean Baudrillard, *Selected Writings*, ed. Mark Poster, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 104.

۴۸. با این که پسا ساختارگرایان و پسامدرنیست‌ها به کولاکوفسکی اشاره‌ای نکرده‌اند، ولی لاشک کولاکوفسکی از مارکسیسم به خاطر این گناهان، نقدی مشابه و جامع‌تر به عمل می‌آورد. به ویژه نگاه کنید به

Leszek Kolakowski, vol. 1: "The Founders" of Main currents of Marxism, 3 vol, tr. P.S. Falla, Oxford, Oxford University Press, 1981.

۴۹. نخستین بوم‌شناسان ژرف برای توجیه مخالفت خود با انسان‌محوری به دیدگاه‌های اسپینوزا، بودیسم، تائوئیسم و سرخ‌پوستان متوسل شدند.

۵۰. برای درک اهمیت نیچه در زیست‌محیط‌گرایی، نگاه کنید به

Max O. Hallman. in "Nietzsche's environmental ethics", *Environmental Ethics*, vol. 13, Summer 1991, pp. 99-125.

۵۱. برای مثال، نگاه کنید به

Michael E. Zimmerman, "Toward a Heideggerian *ethos* for radical environmentalism", in *Environmental Ethics*, vol. 5, Summer 1983, pp. 99-132.

برای مروری جدیدتر بر استدلال‌های مربوط به هایدگر و بوم‌شناسی ژرف، نگاه کنید به

Michael E. Zimmerman. "Rethinking the Heidegger-deep ecology relationship", *Environmental Ethics*, vol. 15, Fall 1993, pp. 195-224.

52. René Schérer, "Le Dernier des philosophes", in René Schère and Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, paris, Editions Segers, 1973, p.5.

نگاه کنید به

Peter Quigley. "Rethinking resistance, environmentalism, literature, and post-structuralist theory", *Environmental Ethics*, vol. 14, Winter 1992. pp. 291-306.

54. Hallman. "Nietzsche's Environmental Ethics", pp. 99-127, and more extensively in *The Shattered Self: Self Overcoming and the Transfiguration of Nature in the Philosophy of Nietzsche*, Ann Arbor. University Microfilms International, 1988.

هالمن در مقاله مشهورش به شباهت استدلال نیچه و لین وایت جوینور بر ضد مسیحیت اشاره می‌کند. نگاه کنید به

"The historical roots of our ecological crisis". *Science*, 155. 1967, pp. 1203-7.

55. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, tr. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968, § 38, p. 150.

56. *Ibid.*, p. 135.

57. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann. New York, Vintage Books, 1968, § 765, p. 401.

58. *Ibid.*, § 245, p. 141.

59. *Ibid.*, § 303, p. 169.

60. *Ibid.*, § 556, pp. 301f.

61. *Ibid.*, § 12B, pp. 13-14.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, §§ 1066, 1067, pp. 548-50.

64. *Ibid.*, § 567, p.305.

65. *Ibid.*, § 565, p. 305.

66. *Ibid.*, § 556, pp. 301f.

67. Hallman. "Nietzsche's environmental ethics", p. 117.

۶۸. رالف آر. آکامپورا به این مطلب اشاره کرده‌است. نگاه کنید به

Ralph R. Acamporah, "Using and abusing Nietzsche for environmental ethics", *Environmental Ethics*, vol. 16, Summer 1994, pp. 187-94, p. 194.

69. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. London. Routledge & Kegan paul. 1978, p. 233.

70. Martin Heidegger. *The End of philosophy*, tr. Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1973, p. 190.

۷۱. برای مثال، نگاه کنید به

Holmes Rolston III, "Are values in nature subjective or objective?" in *Environmental Philosophy*, ed. Robert Elliot and Arran Gare. London, Open University Press, 1983. or R. and V. Routley. "Against the inevitability of human chauvinism", in *Ethics and Problems of the 21st Century*, ed. K.E. Goodpaster and K.M. Sayre, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1979.

72. Heidegger. "Letter on humanism". p. 228.

73. Jacques Derrida, "The ends of man", in *Margins of philosophy*, Brighton, Harvester Press, 1982 (first published 1972), pp. 111-36, p. 136.

74. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western philosophy*, London, Methuen, 1984; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, London, Wildwood House, 1982 (first published 1980); and Brian Easlea, *Witchcraft, Magic and New Philosophy*, Brighton, Harvester press, 1980.

۷۵. نگاه کنید به

Nicholas Xenos, *Scarcity and Modernity*, London, Routledge, 1989.

76. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, tr. Mark Poster, St Louis, Telos Press, 1975, p. 121.

77. Ibid.

78. Ibid.

79. Ibid., p. 122.

80. Quigley, "Rethinking resistance", p. 292.

81. Ibid., p. 300.

۸۲. مثال‌های این مورد، همراه با کتاب‌شناسی مفصلی از چنین آثاری، در اثر زیر یافت می‌شوند:

Reweaving the World: The Emergence of Eco-feminism, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, San Francisco. Sierra Club Books, 1990.

برای یک اثر فمینیستی بوم‌گرایانه که این گرایش را طرد می‌کند، نگاه کنید به

Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge, 1993.

83. Jim Cheney, "Nature and the theorizing of difference", *Contemporary philosophy*, vol. 13, no. 1, 1990.

۸۴. اغلب، و احتمالاً به اشتباه، از دریدا برای موجه‌ساختن این نوع نسبیت‌گرایی استفاده می‌شود (گرچه نه توسط کنی).

۸۵. در یک مکالمه خصوصی کنی ذکر می‌کند که به طور عمدتاً تحت تأثیر ویتگنشتاین، کیون، رورتی و فمینیست‌های پسامدرن بوده و نه دریدا و لیوناردا: او می‌گوید که اکنون به

بنای یک سترگ روایت نو علاقه‌مند است.

86. Jim Cheney. "Postmodern environmental ethics: ethics as bioregional narrative", *Environmental Ethics*, vol. 11, Summer 1989, pp. 117-34, pp. 126-128, 132, 133.

87. Ibid., p. 134.

۸۸. در این باره نگاه کنید به

Roy Boyne, "Conclusion: difference and the other", in *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, London, Unwin Hyman, 1990.

89. "Intellectuals and power: a conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", in *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald Bouchard, Ithaca, Cornell University Press. 1977, pp. 205-17.

90. Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, ed. and tr. David Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. pp. 160 and 161f.

۹۱. نگاه کنید به

Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching, ed. Dave Foreman and Bill Haywood, Tucson. New Ludd Books, 1987.

۹۲. برای دامنه فعالیت‌های مربوط به این امور، نگاه کنید به

Roderick Nash, "Liberating Nature", in *The Rights of Nature*, Madison, University of Wisconsin press. 1989, Ch.6.

93. Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London. Zed Books, 1989, p. 218n.

همچنین درباره پیشرفت این جنبش به صفحات ۶۷-۷۷ نگاه کنید.

94. Ibid., p. 223.

95. Martin Heidegger. *Discourse on Thinking*, tr. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York, Harper & Row, 1966. P. 51.

۹۶. بهترین تحلیل از این غیبت، اثر ریچارد جی. برنستاین است:

Richard J. Bernstein. "Heidegger's silence? Ethos and technology", in *The New*

Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 79-141.

همچنین نگاه کنید به

Stephen K. White, *Political Theory and postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

این اثر، کار هایدگر را به پسا ساختارگرایان هم مرتبط می‌کند.
۹۷. در این باره، نگاه کنید به

Thomas McCarthy, "The politics of the ineffable: Derrida's deconstructionism", and "Postscript: the politics of friendship". in *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MIT Press, 1991, pp. 97-123.

۹۸. برای یک نقد عالی از این نسبت‌گرایی، نگاه کنید به

Robert Frodeman, "Radical environmentalism and the political roots of postmodernism: differences that make a difference", *Environmental Ethics*, vol. 14, Winter 1992.

99. Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, tr. Patrik Camiller, London, Verso, 1978, p. 149.

۱۰۰. مشکل اصلی عدم انسجام این استدلال است. برای نقدی از کنی، نگاه کنید به

Mick Smith, "Cheney and the myth of postmodernism". *Environmental Ethics*, vol. 15, Spring 1993, pp. 3-17.

با وجود این کنی در یک مکالمه خصوصی، خود را در ردیف آن دسته از پسامدرن‌های فمینیستی قرار داد که از فراروایت‌ها دفاع کرده‌اند.

101. Jean Baudrillard, "Symbolic exchange and death", in *Selected Writings*, ed. Mark Poster, Cambridge, Polity Press, 1988, pp. 119-48, p. 147n.

۱۰۲. کریستوفر نوریس، یکی از مفسران اصلی دریدا، در اثر زیر کوشیده‌است تا او را از خصلت پسامدرن و نسبت‌گرایی دیگر پسا ساختارگرایان می‌زا سازد.

Christopher Norris, "Deconstruction versus postmodernism", in *Uncritical Theory*, London, Lawrence & Wishart, 1992, Ch.2.

در عین حال، این اثر نشان می‌دهد که چگونه پسامدرن‌ها پیوند خود با واقعیت را از

دست داده‌اند. مایکل رایان در اثر زیر از ارزیابی نورس از پسا ساختارگرایان گوناگون حمایت می‌کند:

Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*.

103. "The earth is not fragile", Lecture at the Shell Symposium, The Hague, June 1991.

۱۰۴. اخیراً زیست‌محیط‌گرایان افراطی به بررسی شدید شکست‌های خود پرداخته‌اند. در عین حال، به رغم آنچه نقایص مارکسیست‌ها دانسته می‌شود، دوباره به تحلیل‌های مارکسیستی از جامعه روی آورده‌اند. نگاه کنید به

P.R. Hay, "Getting From here to there: reflections on a green praxis", in *Ecopolitical Theory*, ed. Peter Hay and Robyn Eckersly, Hobart, Board of Environmental Studies, University of Tasmania. 1993.

105. Karl Marx, "The German ideology", in *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 5: *Marx and Engels: 1845-47*, tr. Clemens Dutt et al., New York, International Publishers. 1976, p. 55.

106. *The Letters of Karl Marx*, ed. and tr. Saul K. Padover, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1979, pp. 321f.

107. Karl Marx, "Theses of Feuerbach" (original version) in *Karl Marx, Fredrick Engels: Collected Works*, vol. 5: *Marx and Engels: 1845-47*, p.3.

108. Bogdanov, *Red Star*, pp. 116f.

109. Yrjo Haila and Richard Levins. *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society*, London, Pluto Press. 1992: Benton, *Natural Relations*.

۱۱۰. تمایزگذاری تدبنتون بین کاری که ماده بی‌حرکت را دگرگون می‌کند و کاری که شرایط وقوع فرایندهای طبیعی را فراهم می‌آورد، و استدلال او مبنی بر این‌که آرمان «تفوق بر طبیعت» امری بی‌معناست. یکی از مهم‌ترین بینش‌های هایدگر را در بردارد. نگاه کنید به

Ted Benton, "Ecology socialism and the mastery of nature: a reply to Reiner Grundman", *New Left Review*, no. 194, 1992, pp. 55-74.

۱۱۱. در این باره نگاه کنید به

David Harvey. "The nature of environment: the dialectics of social and

environmental change", *The Socialist Register*.

۱۱۲. به نقل از تصویر اول کتاب الک نوو با مشخصات زیر:

Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, London. George Allen & Unwin, 1983.

۱۱۳. آنتونی وایلدن در اثر زیر، پسا ساختارگرایان را مطابق نظریه سیستم‌ها تفسیر کرده‌است:

Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2nd edn, London, Tavistock Publications, 1980.

۱۱۴. آر. بی. نورگارد درباره همزیستی نظریه اقتصادی و نظریه بوم‌شناسی در عین حفظ حدود آن‌ها و عدم اختلاط آن‌ها، بحث کرده‌است. نگاه کنید به

R.B. Norgaard. "Environmental economics: an evolutionary critique and a plea for pluralism". *Journal of Environmental Economics and Management*, vol. 12, 1985, pp. 382-94, and "The case for methodological pluralism", *Ecological Economics*, vol. 1, 1989, pp. 37-57.

۱۱۵. درباره مدیریت ژاپنی، نگاه کنید به

Richard Tanner Pascale and Anthony G. Athos, *The Art of Japanese Management*, Harmondsworth. Penguin. 1982.

۴. متافیزیک پسامدرن

1. Peter Dews. *The Logic of Disintegration*, London, Verso, 1987, p. 231.

2. Aristotle. *Metaphysics*, 1003a21-8.

۳. روی باسکار طوری از رئالیسم دفاع کرده که با جرح و تعدیل می‌تواند به طرد ایدئالیسم زبان‌شناختی بیانجامد. نگاه کنید به

Roy Bhaskar. *A Realist Theory of Science*, Hassocks. Sussex. Harvester press, 1978 (first published 1975).

۴. Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann, New York. Vintage Books 1968. § 715. p. 380.

5. Aristotle. *Metaphysics*, 1026a25-32.

6. Charles Sanders Peirce, "The approach to metaphysics". in *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler. New York. Dover. 1955.

به این معنا، تکنولوژی بوگدانف متافیزیک است. به رغم ادعای خود او که آن را علمی عمومی جدا از فلسفه می‌داند.

۷. نخستین بار فلویید ماتسون در ۱۹۶۲ در اثر زیر از اصطلاح «علم پسامدرن» استفاده کرد.

Floyd Matson, *The Broken Image: Man, Science, and Society*, New York, Braziller, 1964.

گرچه هیوستون اسمیت در ۱۹۶۲ از اصطلاح «فیزیک پسامدرن» استفاده کرده بود. در ۱۹۷۶ فردریک فره در

Frederick Ferre, *Shaping the Future: Resources for the Postmodern World*, New York, Harper & Row.

و استیفن تولمین در اثر زیر

Stephen Toulmin. "The construal of reality: criticism in modern and postmodern science", in *The Politics of Interpretation*, ed. W.J.T. Mitchell, Chicago. University of Chicago Press. 1982, pp. 99-117.

از اصطلاح «علم پسامدرن» استفاده کردند. دیوید ری گریفین در مجموعه‌ای از گلچین‌ها به پیشرفت علم پسامدرن یاری رسانده‌است. برای مثال، نگاه کنید به

David Ray Griffin. *The Reenchantment of Science: Postmodern proposals*. New York. State University of New York Press, 1988.

برای تاریخ و مرور اجمالی علم «پسامدرن»، نگاه کنید به

Steven Best. "Chaos and entropy: metaphors in postmodern science and social theory". *Science as Culture*, vol. 2, Part 2. no. 11, 1992.

8. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, tr. Geoff Benninton and Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 60.

9. P. Forman's Paper, "Weimar culture, causality and quantum theory. 1918-1927" (*in Historical Studies in the Physical Science no. 3*, ed. R. McCormach, Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 1971).

این اثر به شدت مورد انتقاد قرار گرفته ولی به کلی رد نشده‌است.

۱۰. برای مثال نگاه کنید به

C.H. Waddington, *Tools for Thought*, Frogmore, Paladin, 1977.

توم در اثر زیر، دین خود به وادینگتون و فلسفه فرایند را شرح داده است:

Thom. *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models*, tr. D.H. Fowler, Reading, Mass., W.A. Benjamin, 1975 (first published 1972), esp. pp.1. 10. 114ff.

11. Ilya Prigogine, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco. Freeman, 1980, pp. xiif.

12. Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos*, Toronto, Bantam Books, 1984, p. 312.

13. David Ray Griffin. "Introduction", in *The Reenchantment of Science*, pp. 15f.

۱۴. برای مثال نگاه کنید به

Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

برای تاریخ نابودی پوزیتیویسم منطقی و ظهور فلسفه علم جدید، نگاه کنید به

Fredrick Suppe, "The Search for philosophic understanding of scientific theories", in *The Structure of Scientific Theories*, 2nd edn, Urbana, University of illinois Press, 1977, pp. 3-241.

15. Mark Johnson in *The Body in the Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p. 102.

16. Alasdair MacIntyre. "Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science", *Monist*, 60, 1977, pp. 453-72, 459-60, 467.

17. Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition*, pp. 28f.

۱۸. جی. ام. برنستاین به این ترتیب از سترگ روایت‌ها دفاع کرده است. نگاه کنید به

J.M. Bernstein, "Grand narratives", in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood. London. Routledge & Kegan paul, 1991, pp. 102-23.

19. David Bohm. "Further remarks on order". in *Towards a Theoretical Biology, 2 Sketches*, ed. C.H. Waddington, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1969. pp.

41f.

۲۰. در این باره نگاه کنید

Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, London, Allen & Unwin, 1972.

21. Henri Bergson, *The Creative Mind*, tr. Mabelle L. Anderson, New York, Philosophical Library, 1946, p. 174.

۲۲. نگاه کنید به

Milic Capek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, Reidel, 1971, and Victor Zuckerkandl, *Sound and Symbol: Music and the External World*, tr. Willard R. Trask, Princeton, Princeton University Press, 1969.

23. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, corrected edn, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, London, Collier Macmillan, 1978, pp. 14, 17.

24. Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, New York, The Free Press, 1968 (first published 1938), p. 154.

25. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Mentor Books, 1948 (first published 1925), p. 58.

همچنین، نگاه کنید به صفحات ۵۲ و ۱۷۹.

26. Whitehead, *Process and Reality*, p. 4.

27. Ibid., p. 21.

28. Ibid., p. 7.

29. Alfred North Whitehead, *Adventure of Ideas*, New York, the Free Press, 1967 (first published 1933), p. 236.

30. Alfred North Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1946 (first published 1920), p. 14.

31. Whitehead, *Process and Reality*, p. 41.

32. Whitehead, *Modes of Thought*, p. 92.

وایتهد می‌گفت که وقتی می‌گوییم دو برابر سه می‌شود شش، نمی‌گوییم که «دوبرابر سه» و «شش» همانگویی هستند بلکه مشغول توصیف فرایندی هستیم که به فرم «شش» می‌انجامد که از این پس پتانسیلی برای فرایندهای دیگری غیر از خودش است. دربارهٔ دیدگاه وایتهد از ریاضیات، نگاه کنید به

Murray Code, *Order and Organism*, New York, State University of New York

Press, 1985.

33. Whitehead. *Adventure of Ideas*, p. 157.

34. *Ibid.*, p. 199.

۳۵. به ویژه

Ivor Lecler's *The Nature of Physical Existence*, London. Allen & Unwin, 1972 and *The Philosophy of Nature*, Washington. Catholic University of American press, 1986.

36. Whitehead, *Process and Reality*, p. 20.

درباره برداشت و ابتهد از خلاقیت، و نشان دادن رابطه آن با مفهوم انرژی، نگاه کنید به Dorothy Emmet, "Creativity and the passage of nature", and Friedrich Rapp, "Whitehead's concept of creativity and modern science", in *Whitehead's Metaphysics of Creativity*, ed. Friedrich Rapp and Reiner Wiehl, New York, State University of New York Press, 1990.

۳۷. برای شرحی درباره مفهوم نظم برحسب شباهت‌ها و تفاوت‌ها، نگاه کنید به David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 115ff, and David Bohm and F. David Peat, *Science, Order, and Creativity*, Toronto, Bantam, 1987, pp. 104-91.

و ابتهد تعریف متفاوتی از نظم ارائه داده. و من از مفهوم او استفاده نکرده‌ام.

38. Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.

آنچه من «فرایند» نامیده‌ام تقریباً معادل است با آنچه و ابتهد «عینیت یک جوهر یا علت واقعی» نامیده، گرچه اتم‌باوری و ابتهد را به نفع این عقیده چاپک که فرایندشدن «ضریاتی» است (لکلرک نیز به این امر اشاره کرده)، و نیز به نفع گنجاندن واقعیات مرکب در ردیف موجودات اولیه توسط لکلرک (مطابق متافیزیک ارسطو)، رد می‌کنم.

۳۹. این امر به ادعای و ابتهد در علم و جهان مدرن (که با آرای او در فرایند و واقعیت ناسازگار است) معنا می‌بخشد، او می‌گوید که «طرح کل بر خصایص ارگانیسم‌های زبردست گوناگونی که به آن وارد می‌شوند، تأثیر می‌گذارد»، نقل از علم و جهان مدرن، صفحه ۷۶. در این باره همچنین نگاه کنید به اثر و ابتهد با عنوان سرگذشت اندیشه‌ها.

40. Whitehead. *Process and Reality*, p. 23.

و ابتهد گفت: "استعداد برای فرایند، معنای اصطلاح عمومی‌تر 'جوهر' یا 'شیء' است"

همان، صفحه ۴۱.

41. *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, London, John Bohn, 1939, vol. 1: *Elements of Philosophy Concerning Body*, Ch. 9, p. 121.

42. Edward Pols, "Power and agency", *International Philosophical Quarterly*, vol. 11, 1971, pp. 293-313, p. 297.

۴۳. به قول وایتهد، «در هر عمل شدن، شدن چیزی با گسترشی زمانمند وجود دارد، اما... خود عمل گسترده نیست، به این معنا که می‌توان آن را به اعمال پیشین و پسین شدن تقسیم کرد که با تقسیم‌پذیری گسترده آنچه شده‌است، مطابقت دارد». (فرایند و واقعیت، صفحه ۶۹).

۴۴. کامل‌ترین شرح از زمان و فضا برحسب یک قیاس شنیداری توسط زوکر کندل در کتاب صوت و نماد، فصل‌های ۱۸-۱۲ ارائه شده‌است.

۴۵. جی. تی. فریزر در اثر زیر، استدلالی دربارهٔ زمان اقامه کرده که تا حدی در همین ردیف است:

J.T. Fraser, *The Genesis and Evolution of Time*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982.

۴۶. دیوید بوهم بهترین توصیف از این امر را ارائه داده‌است، نگاه کنید به

David Bohm, *Special Theory of Relativity*, Redwood City, Calif., Addison Wesley, 1989 (first published 1965).

۴۷. برای جدیدترین و منسجم‌ترین تدوین این امر، نگاه کنید به

D. Bohm and B.J. Hiley, *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*, London and New York. Routledge. 1993.

۴۸. در این باره نگاه کنید به

Milic Capek. "The myth of frozen passage: the status of becoming in the physical world", in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, New York, Humanities Press, 1965, pp. 441-63.

۴۹. نگاه کنید به

David Bohm, *Wholeness and Implicate Order*, London. Routledge & Kegan Paul, 1980. Chs, 5.6.

50. A. Baracca, D.J. Bohm, B.J. Hiley and A.E.G. Stuart. "On some new notions

concerning locality and nonlocality in the quantum theory", in *Il Nuovo Cimento*, vol. 28B, no. 2, 11 August 1975. pp. 453-65, p. 485.

۵۱. نگاه کنید به

G. Nicolis and I. Prigogine, *Self-organization in Non-Equilibrium Systems*, New York, Wiley, 1977.

برای خلاصه‌ای از کار بر این سوژه، همچنین نگاه کنید به

Ilya Prigogine, "Order through fluctuation: self-organization and social system", in *Evolution and Consciousness*, ed. Erich Janstsch and Conard H. Waddington, Reading Mass., Addison Wesley, 1976, pp. 93-133.

۵۲. نگاه کنید به

James Gleick, *Chaos*, Cardinal, 1987.

۵۳. برای مثال، نگاه کنید به

H. Haken, *Synergetics: An Introduction*, 3rd edn, Berlin, Springer, 1983; *Synergetics-From Macroscopic to Microscopic Order*, ed. E. Frehland, Berlin, Springer-Verlag, 1984; Giorgio Careri, *Order and Disorder in Matter*, tr. Kristin Jarratt, Reading, Benjamin/ Cummings, 1984; and Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, London, Heinemann, 1987.

54. Prigogine and Stengers. *Order Out of Chaos*, p. 125.

55. David Bohm, "Some remarks on the notion of order", in *Towards a Theoretical Biology, 2 Sketches*, ed. Waddington.

56. C.H. Waddington. "Cellular oscillations and development", in *Towards a Theoretical Biology, 2 Sketches*, ed. Waddington, pp. 179-83, pp. 180f.

برای کاری جدیدتر در این زمینه نگاه کنید به

Brian C. Goodwin, "Changing from an evolutionary to a generative paradigm in biology", in *Evolutionary Theory: Paths into the Future*, ed. J.W. Pollard, Chichester, Wiley, 1984, pp. 99-120.

57. Humberto R. Maturana and Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht, Reidel, 1980.

58. Ted Bastin, "A general Property of hierarchies", in *Towards a Theoretical*

Biology, 2 Sketches, ed. Waddington, pp. 252-65, p. 256.

59. See B.C. Goodwin, *Temporal Organization of Cells: A Dynamical Theory of Cellular Control Processes*, London, Academic Press, 1963, pp. 20f, and *Analytical Physiology of Cells and Developing Organisms*, London, Academic Press, 1976, Chs 1, 2, 3 and pp. 190f.

60. A.S. Iberall. "New thoughts on bio-control", in *Towards a Theoretical Biology, 2 Sketches*, ed. Waddington, pp. 166-77.

۶۱. برای تحولات اخیر در این زمینه، نگاه کنید به

Leon Glass and Michael C. Mackey, *From Clocks to Chaos: The Rhythms of Life*, Princeton University Press, 1988, and Stuart Kauffman, *The Origins of Order: Self Organization and Selection in Evolution*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1993.

۶۲. نگاه کنید به

Robert P. McIntosh, *The Background of Ecology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

63. Richard Levins and Richard Lewontin, "Dialectics and reductionism in ecology". in *The Dialectical Biologist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 132-60, p. 136.

۶۴. برای بهترین مرور اجمالی از فرضیهٔ گایا، نگاه کنید به

Gaia: The Thesis, the Mechanisms and the Implications, ed. Peter Bunyard and Edward Goldsmith. Camelford, Cornwall, Wadebridge Ecological Center, 1988.

در این اثر تاریخچهٔ این مفهوم، در مقاله‌ای به قلم ژاک گرینوالد و با عنوان "Sketch for a history of the idea of the biosphere"، و شماری مقالات به قلم لاولاک و مارگولیس به چشم می‌خورد.

65. Jacob von Uexküll. *Theoretical Biology*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926, p. 176.

۶۶. نگاه کنید به

Konrad Lorenz. *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge*, tr. Ronald Taylor, London, Methuen, 1977; W.H. Thorpe. *Animal*

Nature and Human Nature, London, Methuen, 1974; and Donald R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York, Rockefeller University Press, 1984.

67. R.W. Sperry, "A modified concept of consciousness", *Psychological Review*, vol. 76, 1969, pp. 532-6; Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992.

68. Richard N. Adams, *Paradoxical Harvest*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 17.

آدامز آرای خود در این باره را شرح و بسط بیشتری داده‌است، نگاه کنید به Adams, *The Eighth Day: Social Evolution as the Self-organization of Energy*, Austin, University of Texas Press, 1988.

۶۹. برای مثال، نگاه کنید به

Jane van Lawick-Goodall, "The chimpanzee", in *The Quest for Man*, ed. Vanne Goodall, London, phaidon, 1975.

۷۰. سخنرانی‌های ینا در سال‌های ۴-۱۸۰۳ و ۶-۱۸۰۵. یورگن هابرماس این سخنرانی‌ها را نقادانه بررسی کرده‌است، نگاه کنید به

Labour and interaction: remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*. in *Theory and practice*, tr. John Viertel, London, Heinemann, 1974 (first published 1971), pp. 142-69.

این تقسیم سه‌گانه از تقسیم فیثاغورثی میان دوستداران خرد، دوستداران شهرت و دوستداران ثروت سرچشمه می‌گیرد. هر چند در اثر بعدی هگل تابع تقسیم روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق شد، ولی هگل هیچ‌گاه به کلی آن را رها نکرد.

71. Georg Simmel, "The conflict in modern culture", in *George Simmel on Individual and Social Forms*, ed. Donald N. Levine, Chicago, University of Chicago Press, 1971, pp. 375-93, pp. 375f.

72. Kent V. Flannery, "The cultural evolution of civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol. 3, 1972, pp. 399-426.

این اثر مبتنی بر کار راپاپورت است. استیفن بانکر این عقیده را شرح و بسط داده‌است. نگاه کنید به

Stephen Bunker. *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State* [Chicago, University of Chicago Press. 1988 (first published 1985)].

او مناطق اصلی سرمایه‌داری غربی را مشخص کرد. همین کار را می‌توان در مورد اتحاد جماهیر شوروی انجام داد.

۷۳. اهمیت نظم فضا - زمانی مدت‌ها است که در جغرافیا و معماری به رسمیت شناخته شده‌است. اخیراً آنتونی گیدنز آرایبی را در این باره بیان کرده‌است. نگاه کنید به

Anthony Giddens. *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press. 1984. Ch.3.

74. F. Braudel. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols, vol. 1, tr. S. Reynolds, London, Collins, 1972, p. 16. See also Fernand Braudel, "History and the social sciences", in *On History*, tr. Sarah Matthews. Chicago, Chicago University Press, 1980, pp. 25-54.

75. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World*, pp. 16f.

76. Fernand Braudel. *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, 3vols, vol. 3: *The Perspective of the World*, tr. S. Reynolds. London, Fontana. 1985. "Divisions of space and time in Europe", pp. 21-88.

77. Kierkegaard's *Concluding Unscientific postscript*, tr. David F. Swenson and Walter Lowrie. Princeton, Princeton University Press. 1968, p. 112.

78. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree. New York, Dover, 1956 (first published 1899), p. 457. .

79. Kierkegaard's *Concluding Unscientific postscript*, p. 84.

80. Søren Kierkegaard, "The sickness unto death", in *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, tr. Walter Lowrie, Princeton. Princeton University Press. 1968, p. 146.

۸۱. پامدرنیسم معادل است با ترک فرهنگی که پیشرفت ذهن را ترویج کرده و جایگزینی آن با فرهنگی که به شدت پیشرفت ذهن را سرکوب می‌کند.

82. Paul Ricoeur. *Time and Narrative*, 3 vols, Chicago, University of Chicago Press, vol. 1. P. ix.

۵. به سوی نظم نوین جهانی

۱. برای مثال، نگاه کنید به

Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981; David Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; Paul Ricoeur, *Time, and Narrative*, 3 vols, Chicago, Chicago University Press 1984-8; and Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, New York, State University of New York Press, 1988.

2. Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoyevsky Poetics*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1984; Julia Kristeva (expounding Bakhtin's notion), "Word, dialogue and novel", in *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 35-61, p. 47.

3. Eric Wolfe. *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982, See also Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

۴. ادوارد سعید در این باره سخن گفته، نگاه کنید به

Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Peregrine, 1985.

۵. جوزف نیدهام و همکارانش با تحلیل دستاوردهای تمدن چینی از دیدگاه کیهان‌شناسی

نوکمک شایان توجهی به این امر کرده‌اند. نگاه کنید به اثر چند جلدی آن‌ها

Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

۶. نگاه کنید به نظر من در

Beyond European Civilization, Bungendore. Eco-Logical Press. 1993, p. 236.

7. Alasdair MacIntyre. *After Virtue*, 2nd edn, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1984.

۸. برای مثال، نگاه کنید به

Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, London, Zed Books, 1986.

برای نقد کار مطالعات ستوانی، نگاه کنید به

Rosalind O'Hanlon, "Recovering the subject", *Modern Asian Studies*, vol. 22, no.1. 1988. pp. 189-224, and Rosalind O'Hanlon and David Washbrook, "After orientalism: culture, criticism and politics in the Third World", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, no. 1. 1992, pp. 141-67.

9. Dudley Seers, *The Political Economy of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

10. Denis Goulet, "Looking at Guinea-Bissau: a new nation's development strategy", Occasional Paper no. 9: Overseas Development Council, March 1978, p. 52. cited by Charles K. Wilber and Kenneth P. Jameson in 'Paradigms of economic development and beyond', in *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, ed. Wilber, 3rd edn, New York, Random House, 1984, pp. 4-25, p. 22.

11. James J. Lamb, "The Third World and the development debate", *IDOC - North America*, January-February 1973, p. 20. cited in Wilber and Jameson, "Paradigms of economic development and beyond", p. 23.

۱۲. دربارهٔ موفقیت زیمباوه، نگاه کنید به

Paul Harrison, *The Greening of Africa*, London. Paladin, 1987, pp. 87-97.

13. Stephen Bunker, *Underdeveloping the Amazon: Unequal Exchange, and Failure of the Modern State*, Chicago. University of Chicago Press, 1988 (first published 1985). p. 253.

۱۴. سوزان جورج در اثر زیر به این امر اشاره کرده‌است:

Susan George, *The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All*, London, Pluto, 1992.

۱۵. مؤثرترین دفاع از این امر را هرمن دالی و جان کاب جونیور انجام داده‌اند، نگاه کنید
به

Herman Daly and John Cobb Jr. *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, Boston. Beacon Press, 1989.

به ویژه نگاه کنید به فصل های ۹ و ۱۱.

16. John Maynard Keynes. "National self-sufficiency", *The Yale Review*, vol. 22, 1933, p. 758.

۱۷. این تعریف را جیمز اندرسون تفصیل داده است، نگاه کنید به

James Anderson. "Nationalism and geography", in *The Rise of the Modern State*, ed. James Anderson, Brighton. Wheatsheaf, 1986, pp. 115-42, p. 116.

18. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, p. 14.

19. John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester University Press, 1985, p. 382.

۲۰. نگاه کنید به همان.

۲۱. رودلف هیلفردینگ به این پیشرفت پی برده است. نگاه کنید به

Rudolf Hilferding, *Finance Capital*, tr. Morris Watnick and Sam Gordon, London, Routledge & Kegan paul, 1985 (first published 1910), esp. p. 335.

۲۲. در این باره نگاه کنید به

peter Katzenstein, *Small States in World Markets*, Ithaca. Cornell University Press, 1985.

23. Michio Morishima, *Why Has Japan 'Succeeded'?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 197n.

24. Anderson. *Imagined Communities*, p. 136.

25. G. Therborn, "The working class and the welfare state", 5th Nordic Congress of Research in the History of the Labour Movement, Murikka. Finland, August 1983, p. 20.

۲۶. نقل از همان صفحه ۲۳.

27. "The Alva Myrdal report to the Swedish Social Democratic Party: the need for quality", excerpts reprinted in *Philosophy Now*, ed. paula Rothenberg Struhl and Karsten J. Struhl. 3rd edn, New York. Random House. 1980, pp. 385-91, pp. 386f.

۲۸. در ۱۹۷۴ میزان درآمد خالص ۵ درصد بالایی فقط سه برابر میزان درآمد خالص ۵

درصد پایینی بود، حال آن‌که این اختلاف در اتحاد جماهیر شوروی ۵/۷ برابر و در امریکا ۱۲/۷ برابر بود. نقل از

Michael Ellman, *Socialist planning*, Cambridge, Cambridge University Press. p. 189.

۲۹. دربارهٔ کوشش سوئدی‌ها برای پرداختن به مشکلات زیست‌محیطی، نگاه کنید به Peter Bunyard, "Sweden: Choosing the right energy path?". *The Ecologist*, vol. 16, no. 1, 1986, pp. 24-8.

در ۱۹۸۸ قوانینی برای توقف تدریجی پرورش مرغ‌ها و بهبود شرایط زندگی گاو و گوسفندها و خوک‌ها تصویب شد.
۳۰. نگاه کنید به

Peter Katzenstein. *Small States in World Markets*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

31. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*.

32. Jacobo Schatan, *World Debt: Who is to Pay?* London, Zed Books, 1987, p. 110.

۳۳. در این باره نگاه کنید به

The Economist, 28 January-3 February, 1989, p. 65.

۳۴. آندری شیفر و لارنس سامرز به تمایز میان سهام‌داران و گروگذاران قائل شده‌اند. نگاه کنید به

Andrei Sheifer and Lawrence Summers, "Breach of trust in hostile takeovers". in *Corporate Takeovers*, ed. Alan Auerbach, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

35. Dudley Seers, *The Political Economy of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 105.

۳۶. برای یک مطالعهٔ روشنگر دربارهٔ آموزش و مشکلات آن و طریقهٔ فائق آمدن بر این مشکلات و آشنا کردن دانشجویان با این شیوه، نگاه کنید به

Basil Bernstein. "On the classification and framing of educational knowledge". in *Class, Codes and Control*. St Albans, Paladin, 1973, pp. 227-56.

37. Clifford A. Hooker. "Scientific neutrality versus normative learning: the theoretician's and politician's dilemma". in *Science and Ethics*, ed. David Oldroyd, Kensington, New South Wales University Press, 1982, pp. 8-33, p. 17.

38. Rom Harré, *Personal Being*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 24.

۳۹. هرمن ای. دالی و جان. بی. کاب جونور گام‌هایی در این مسیر برداشته‌اند، نگاه کنید به

Herman E. Daly & J.B. Cobb, Jr, *For the Common Good*, Boston, Beacon Press, 1989; and Stephen Bunker, *Underdeveloping the Amazon*, esp. Ch. 1. See also André Gorz, *Critique of Economic Reason*, tr. Gillian Handyside and Chris Turner, London, Verso, 1989.

40. Daly and Cobb, *For the Common Good*, Appendix.

41. James O'Connor, *Accumulation Crisis*, Oxford, Blackwell, 1984, p. vii.

۴۱. این شکل از روان‌شناسی است که رُم هره به آن پرداخته است و تا حدی مسبوق به کار ال. ویگوتسکی است. نگاه کنید به

Rom Harre. *Social Being*, Oxford, Blackwell, 1979, and *Personal Being*

۴۳. بررسی دخل و خرج پول – علم مال اندوزی – باید در زمینه گسترده‌تری انجام گیرد و مطابق این زمینه گسترده‌تر ارزیابی شود.

۴۴. چنین علم اجتماعی بوم‌شناسیکی بیش از یک قرن است که در حال شکل‌گیری است ولی رسمیت نهادینه‌ای به دست نیاورده‌است. نگاه کنید به

Juan Martinez-Alier, *Ecological Economics*, Oxford, Blackwell, 1987.

یک نقطه عطف در تحول آن اثر زیر بود:

Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971.

دیگر آثار نسبتاً جدید عبارت‌اند از:

Herman E. Daly (*Steady-State Economics*, San Francisco, Freeman, 1977),

Narindar Singh (*Economics and the Crisis of Ecology*, 2nd edn, Delhi, Oxford

University Press, 1976), and Richard Newbold Adams (*The Eighth Day: Social*

Evolution as the Self-organization of Energy, Austin, University of Texas press,

1988).

45. Michel Foucault, *power/ Knowledge*, tr. Colin Gordon et al., Brighton, Harvester press, 1980, p. 114.
46. Karl Marx. "Theses on Feuerbach" (2), in *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, vol. 5: *Marx and Engels: 1845-1847*, tr. Clemens Dutt et al., New York, International Publishers, 1976, p. 3.

واژه‌نامه

absolute	مطلق
action	عمل، کنش
affirmation	تأیید
authority	مرجعیت
belief	اعتقاد، باور
cause	علت
casualty	علیت
code	رمز
coherent	بی تناقض
concept	مفهوم
configuration	ترکیب
consciousness	آگاهی، خودآگاهی
crisis	بحران
critique	سنجش، نقد
culture	فرهنگ
cyborg	فرمانفرد، سیبورگ
deconstruction	ساختارشکنی
deduction	قیاس
desire	اشتیاق، آرزو

difference	تفاوت
differance	تفاوت
discourse	گفتمان
disorientation	سوگم کردگی
dogmatism	جزم گرایی
effect	معلول
environmentalism	زیست محیط گرایی
epistemology	معرفت شناسی
Eurocentrism	اروپا محوری
experience	تجربه
fact	امر واقع، فاکت
falisification	ابطال
forms of life	اشکال زندگی، صور حیات
frequency	پسامد
function	عملکرد، کارکرد
grand-narrative	سترگ روایت
hierarchy order	نظم پایگانی، نظم سلسله مراتبی
hyper-reality	حاد - واقعیت
indeterminancy	عدم تعین
induction	استقرا
intersubjectivity	بین الازدهانی
intuition	شهود

knowledge	معرفت، دانش
logocentric	کلام محور
marginal	حاشیه‌ای
mind	ذهن
model	الگو، مدل
multiplicity	چندگانگی، تکثر
nature	طبیعت
nomadic	ایلیاتی
Object	ابژه
ontology	وجودشناسی
opposition	تخالف، تقابل
orientation	سوگیری
panoptican	سراسرین
paradigm	سرنمون، سرمشق
paradigmatic	جانشینی
paradox	ناسازه
perception	ادراک
pleasure	لذت
power	قدرت
rationalism	خردباوری، عقل‌باوری
reason	خرد، عقل
reduction	تقلیل، تحویل
relativism	نسبی‌گرایی

rhetoric	فن خطابه
self-consistency	خودانسجامی
self-evident	بدیهی
signal	نشانه، علامت
signifier	دال
signified	مدلول
simulacrum	وانمود
spirit	روح
statement	گزاره
status	جایگاه
structure	ساختار
subject	سوژه
surveillance	مراقبت
synchronic	همزمان
syntagmatic	همنشینی
systematic	نظام‌مند
trace	ردپا
truth	حقیقت
universal	عمومی، جهانی
universalization	فراگیرسازی، جهانی شدن
verification	اثبات