

دیدگاه‌های انتقادی و گذر از مدرنیته

علی اشرف نظری

مقدمه

نگرش منتقدانه به پایدارهای پیرامونی، یکی از محورهای اساسی تفکر مدرن است که نسبتی غیر قابل انفکاک با آن دارد، اما «اندیشه‌ی انتقادی»^۱ - به طور خاص - به ظهور جریان فکری‌ای اشاره دارد که پس از بروز ناکامیهای مدرنیته در دستیابی به وعدههای خوش بینانه‌ی تحقق ترقی و بهروزی و خوشبختی انسان، در اواخر قرن نوزدهم پدیدار شد. این جریان فکری، تأمل نقادانه در مناسبات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه‌ی مدرن را در سرلوحه‌ی کار خود قرار داد. آنچه زمینه‌های ظهور این جریان را فراهم آورد، رخدادهای هول‌انگیزی چون جنگ جهانی اول

و دوم با پیامدهای زیانبارش، تجربه‌های فاجعه‌بارِ فاشیسم، نازیسم و کمونیسم بود. تجربه‌هایی که در آنها رویه‌ی خشونت بار تمدن جدید آشکار شد و زمینه‌های طرح نگرشهای بدبینانه، یا حداقل آسیب شناسانه را فراهم آورد. حتی در برخی از تعبیر، مدرنیته طلیعه‌ی «عصر جنگ تمام عیار» و «اضطراب دائم» دانسته شد.^(۱) «ژان بودریار»^۲ - متفکر فرانسوی - در نقد مدرنیته می‌گوید: «پیشرفت پیوسته‌ی علوم و فنون و تقسیم کار، به پیدایش بُعدی تازه از دگرگونی دائمی و انهدام رسوم و فرهنگ سنتی در صحنه‌ی زندگی اجتماعی انجامید. به

1. Critical Thought

2. Jeann Baudrillard

طور هم زمان، تقسیم کار اجتماعی نیز باعث پدید آمدن شکاف سیاسی عمیقی در زمینه‌ی مبارزات اجتماعی و تضادهایی شد که در طول قرنهای نوزدهم و بیستم ادامه یافت. علاوه بر این، دو جنبه‌ی عمده، رشد جمعیت، تمرکز شهری و توسعه‌ی سریع وسایل ارتباطی و اطلاعاتی، به طور قطع، مدرنیته را به عنوان کرداری اجتماعی و شیوه‌ای از زندگی که نه تنها با تغییر و نوآوری، بلکه با اضطراب، عدم ثبات، حرکت دائم و ذهنیت متغیر، تنش و بحران پیوندهایی ناگسستنی دارد، جلوه‌گر ساخت»^(۳).

جهت فهم بهتر اندیشه‌ی انتقادی، آرای متفکران پیشرو و برجسته‌ی آن را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- فریدریش نیچه

«فریدریش نیچه»^۳ از نخستین متفکرینی است که به عنوان منتقد جدی مدرنیته شناخته شده است و تأثیری عمیق بر متفکران پس مدرن گذاشته است. نقاد وی از مدرنیته، بیشتر متوجه

اومانیسم یا سنت انسان محوری و عقل‌گرایی است. نیچه متأثر از اندیشه‌های شوپنهاور، به نقد عقلانیت مدرن پرداخت. شوپنهاور، عقل را کارگزار شهوت و غرایز آدمی می‌دانست و معتقد بود که «آنچه عقلانی به نظر می‌رسد، در واقع بازتاب امیال و خواسته‌های ماست. عقل، دست نشانده‌ی شهوات و غرایز آدمی است»^(۳). بنابراین تفکر، نیچه نیز معتقد بود غرایز و امیال، جوهر انسان و حیات در همه‌ی اشکال آن است و

آنچه که سرنوشت انسان را رقم می‌زند، سنت، غرایز و گرایشهای ضدعقلی است. از دیدگاه وی، «تاریخ، داستان شرارتها و کینه‌توزیهای حقارت‌آمیز، تعبیرهای تحمیلی، نیات نادرست و پلید و داستانهای خوش‌نمایی است که بر پست‌ترین انگیزه‌ها سرپوش می‌گذارند»^(۴). او متأثر از این طرز، تفکر، دستیابی به خوشبختی و رسیدن به سعادت را، «باورهایی کوتاه‌فکرانه» تلقی می‌کند و بهترین سعادت را برای انسان، «هرگز زاده نشدن» می‌داند!

با اندکی تأمل و تعمق بیشتر سبک نوشتار نیچه را نیز می‌توان در بردارنده‌ی نقادی جدی بر روش شناسی عقل‌گرایانه‌ی مدرن دانست. روش فلسفی او، نوعی «گزیده‌گویی»^۴ می‌باشد که از طریق کلمات قصار و شعر (یا حداقل نثر آهنگین)، پیام خود را منتقل می‌کند. این سبک نوشتن و تحلیل، در مقابل الزامات روش شناسی مدرن نسبت به نوشتار است که بر سازواری منطقی جملات و هماهنگی و به هم پیوستگی آنها تأکید می‌کرد.

نیچه در ادامه‌ی نگرش نقادانه‌ی خود، ارزشهای سیاسی و اقتصادی حاکم بر تمدن جدید را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر او، آرمانهای لیبرالی، شخصیت خلاق را از بین می‌برند و با توجه صرف به منافع شخصی و نادیده گرفتن ارزشهای بشری، تحقق فردیت را ناممکن می‌سازند. به اعتقاد وی، لیبرالیسم،

دینی و اخلاقیِ مطلق که مسیحیت آنها را به شکل شرع در آورده بود، ایمانش را به همه ی ارزشها از دست می دهد. بدبینی، تباهی و فساد، از پیامدهای هیچ انگاری است که به معنای بیهودگیِ دنیای مدرن است، نه بیهودگیِ دنیای وجود. به همین جهت، هیچ انگاری را باید خوش آمد گفت؛ چرا که تمدن تباهی گرفته ی غرب را بر خواهد انداخت و بازگون کردن ارزشهای دروغین آن، ارزشهایی نو خواهد آفرید و گونه ی والاتری از انسان پدیدار خواهد شد: «اَبَر انسان».^۷

۲- ماکس وبر

«ماکس وبر»^۸ نیز از حمله متفکرینی است که در پرتو عدانطباق دستاوردهای جامعه ی مدرن با داعیه های آن، به نقادیِ مدرنیته می پردازد. او در وهله ی اول، داعیه ی مدرنیته را مبنی بر عقلانی شدن تمام حوزه های زندگی، مورد تردید قرار می دهد و بر در تحلیل خود بر این باور است که عقل صرفاً برخی از وجوه زندگیِ آدمی را تحت تأثیر قرار می دهد و حوزه هایی همچنان تحت کنترل غریزه، ارزشها و سنتها باقی می ماند. او معتقد است که آنچه در جریان مرکزیت یافتن عقلانیت روی داده است، استیلائی نوعی «خردابزاری» است که معیارهایی

شخص خصوصی و جامعه ی بورژوازی را رها می خواهد، نه فرد حقیقی را. او همچنین ضمن اتخاذ نگرشی «آریستوکراتیک» یا آنچه که وی «ارج شناسیِ نابرابر»^۵ می خواند، برابری موجود در جوامع دموکراتیک را شکل منحطی از قدرت سازماندهی دانسته و آن را پرورش دهنده ی «روحیه ی گله ای» می خواند. در واقع، از آنجایی که وی معتقد به نابرابریِ طبیعی و ذاتی انسانهاست، با طرح «ارج شناسیِ نابرابر» درصدد بر می آید خدایگان را بر بندگان ارجحیت دهد.^(۵) به زعم نیچه، دادن فرصت یکسان به همگان، مستلزم دامن زدن به توهمهای خطرناک است و وضع را برای رشد انسانهای برتر نامساعد می کند.^(۶)

نیچه، سرانجام به این نکته ی اساسی فلسفه ی انتقادی او را شکل می دهد، می رسد: «هیچ انگاری»^۶، هیچ انگاری، توصیف نیچه از چگونگی زوال یافتن آمال و آرزوهای عصر روشنگری در راستای دستیابی به سعادت و «بی معنا شدن والاترین ارزشها»^(۷) است، که به مثابه غایب محتمل تمدن جدید به وقوع خواهد پیوست. به اعتقاد وی، در تعلیل هیچ انگاری می بایست این نکته را مورد نظر قرار داد که هیچ انگاری در نتیجه ی تفسیر خاصی از جهان و انسان حاصل می شود که حدود دو هزار سال بر افق فکری غرب حاکم بوده است: «تفسیر مسیحی - اخلاقی جهان».^(۸) این امر را می توان یکی از علل بی ارزش شدن جهان دانست، زیرا انسان مدرن با از دست دادن ایمانش، به ارزشهای

5. Mega - Lothymia

۶. که نیست انگاری و بوج انگاری هم ترجمه شده است:

Nihilism

7. Super Man

8. M. Weber

چون کارآیی، سودآوری و بهره‌وری، مورد سنجش قرار می‌گیرد. با غلبه یافتن عقلانیت ابزاری (به‌عنوان برآیند به‌کارگیری روش تجربی در حوزه‌ی علوم اجتماعی) و به‌کارگیری آن در جهت معنا بخشی به زندگی (به‌عنوان بدیل نظام ارزشی یکه و واحد مسیحیت)، انسان مدرن گرفتار یک بحران وجودی شده است که نتیجه‌ی آن، «ارسطوره‌زادبی» از فرهنگ جهان‌بینی است که در درازمدت با از بین بردن شیرینی زندگی سنتی، موجب از خود بیگانگی و ناخرسندی فزاینده‌ی انسان می‌شود. از سوی دیگر، از آنجایی که عقلانی شدن، خصلتی آرمانی دارد، انسان را در نوعی حرکت مداوم و تردیدآمیز به سوی خوشبختی سوق می‌دهد. «انسان عقلانی شده می‌داند که در ناپایداری شک و تردید زندگی می‌کند و در رنج دائمی به سر می‌برد، زیرا خوشبختی برای فردا یا فرداهای دگر، نوید داده شده است و او خود را در جریان حرکتی باز می‌یابد که مُدام خود را به وسیله‌ی نویدهای نوتر، از شگفتی به حرمان و از حرمان به شگفتی می‌برد»^(۹).

۳- کارل ماکس

«کارل ماکس» نیز بر تجدد لیبرالی و محدودیت‌های آن، انتقاداتی وارد کرده است. او به «کالاپرستی، از خودبیگانگی، شیء‌گشتگی روابط انسانی، سلطه‌ی پول و ارزشهای مبادله‌ای و سلطه‌ی طبقاتی حمله کرد»^(۱۱). ماکس، فردگرایی عصر مدرن را نیز مورد انتقاد قرار داد، زیرا وی با ارائه دیدگاهی جمع‌گرایانه معتقد بود: «زندگی فردی و زندگی نوع انسان متفاوت نیستند، فرد همان کل است... هستی ذهنی کل جامعه است»^(۱۲). هرچند ماکس دریافته بود که تصور فردگرایانه از انسان، به دلیل برخورد با مفاهیم هویت بخشی نظیر طبقه و ملیت، به زودی افول کرد و به جای آن تصویری طبقاتی از هویت انسان عرضه شد. به طور فهرست‌وار، انتقادات ماکس را از

مدرنیته می‌توان چنین برشمرد: درک تضادهای درونی و حل ناشدنی نظام اجتماعی مدرن، در دسترسی به اهداف اعلام شده‌اش، نمایش نابخردی ذاتی شیوه‌ی تولید بورژوازی که به بحرانهای ادواری یا اشباع تولید منجر می‌شود، روشن کردن نابسندگی برنامه‌های سیاسی و اجتماعی بورژوازی در حل مسائل ناشی از تضادهای ژرف اجتماعی و طبقاتی، طرح از خود بیگانگی انسان،^۹ آشکار کردن علل مادی کاستیهای فرهنگی، علمی و هنری.^(۱۳)

۴- مکتب فرانکفورت

مکتب «فرانکفورت» یا مکتب «نظریه‌ی انتقادی» نیز از مکاتب برجسته‌ای است که در سه زمینه‌ی عمده به نقد جامعه‌ی مدرن پرداخت: نقد فلسفی سرمایه‌داری، علم پوزیتیویستی و فرهنگ بورژوازی. متفکران برجسته‌ی این مکتب عبارتند از: هورکهایمر، آدورنو، والتر بنیامین و مارکوزه. متفکران این مکتب، بر پوزیتیویسم و امپرسیسیسم، سه نقد عمده وارد کرده‌اند: «اول اینکه، پوزیتیویسم رویکرد نامناسب و گمراه‌کننده‌ای است که نمی‌تواند به دریافت یا درک درستی از حیات اجتماعی نائل گردد. دوم آنکه، پوزیتیویسم با توجه صرف آنچه که وجود دارد، نظم اجتماعی را تأیید می‌کند و بر آن صحنه می‌گذارد. در نتیجه، با ممانعت از هر گونه تغییر اساسی، نهایتاً به بی‌تفاوتی سیاسی منجر می‌شود. سوم آنکه، پوزیتیویسم، عامل بسیار مهمی در تأیید و حمایت، یا ایجاد شکل

جدیدی از سلطه، یعنی «سلطه‌ی فن سالارانه» است.^(۱۴) بر این اساس، آنها معتقدند که سلطه بر طبیعت از طریق علم و تکنولوژی، الزاماً منجر به ظهور شکل جدیدی از سلطه بر انسانها می‌گردد که بیش از پیش، شکلی عملی‌تر و عقلانی‌تر و عقلانی دارد. «از این دیدگاه، فاشیسم و توتالیتراریسم، نمایانگر منطق سیاسی عقلانیت علمی و برخاسته از جنبش روشننگری است».^(۱۵)

هورکهایمر و آدورنو در کتاب «دیالکتیک روشننگری» مطرح می‌کنند که در ادعای اصلی مدرنیته مبنی بر حکومت عقل به جای نیروهای ارسطوره‌ای، نوعی اختلال ایجاد شده است که نتیجه‌ی آن، ظهور اسطوره‌های جدید بر پیکر عقل و علم است. به تعبیر دیگر، هدف روشننگری، حاکمیت عقل به جای نیروهای اسطوره‌ای بود، ولی در نهایت خود از عقل، اسطوره‌ای جدید ساخت و همه‌ی آن چیزهایی که وعده داده بود از میان بر دارد و نفی می‌کند، در بطن خود پرورش داده است. هورکهایمر و آدورنو، این امر را تحت عنوان «دیالکتیک روشننگری» مورد توجه قرار می‌دهند.^(۱۶)

به طور کلی، موضع اصلی مکتب فرانکفورت با تأیید بر افکار کسانی چون مارکوزه، هورکهایمر و آدورنو، تأکید بر «وضعیت شیء

۹. به نظر مارکس، هنگامی که «رشد فزاینده‌ی سرمایه‌داری موجب تمرکز ارزش اضافی در دست سرمایه‌داران و گسترش شکاف میان کارگران و محصول کارشان می‌گردد و نهایتاً کار و کارگر به کالا تبدیل می‌شوند و کار و کالا براساس معیار واحدی سنجیده می‌شوند»، از خود بیگانگی رخ می‌دهد.

گشتگی» بود. از نظر آنان، «سرمایه داری به وضعیتی رسیده که مثل شیء، تغییرناپذیر شده و آمدی به تغییر در نظام سرمایه داری نیست. به این دلیل که هر گونه آگاهی مغایر با نظام سرمایه داری از بین رفته و با محور شدن آگاهی مخالفت آمیز، در واقع هیچ کارگزار تاریخی باقی نمانده که این نظام را دگرگون کند. آگاهیهای مغایر و مخالف، هم از نظر سازمانی و نیروهای اجتماعی، و هم از نظر ایدئولوژی و آگاهی در درون نظام سرمایه داری حل شده اند... در نتیجه، مکتب فرانکفورت در عین نقد سرمایه داری، نقد مصرف گرایی و نقد از خود بیگانگی، اعلام می کرد راه دیگری هم نیست و پایان کارگزار تاریخی و پایان کشمکش تاریخی را اعلام می نمود. در نتیجه، یک نوع احساس یأس و سرخودگی به پیروان مکتب مذکور دست داد.»^(۱۷)

به تعبیر روشن تر، هابرماس معتقد است که، «تجدد در دو مسیر پیش رفته است: یکی، در مسیر عقلانیت ابزاری یا تکنیکی، و یکی در مسیر عقلانیت فرهنگی یا ارتباطی، عقلانیت تکنیکی، متعلق به سیستم است. در اینجا، انسان در عصر تجدد، مدعی سلطه بر طبیعت شد و طبیعت را تسخیر کرد و یک عقل ابزاری شکل گرفت که نهایتاً دامن گیر خود انسان هم شد و مخلوق خود انسان، یعنی تکنولوژی بر انسان تسلط پیدا کرد... ولی تجدد غربی، یک توسعه ی دیگری هم داشت و آن، عقلانیت ارتباطی و فرهنگی بود، در واقع، تجدد با عقلانیت فرهنگی

۵- یورگن هابرماس

«یورگن هابرماس» در ادامه ی خط فکری مکتب فرانکفورت، در صدد بر می آید ضمن نفی اندیشه ی شیء گونگی اجتناب ناپذیر سرمایه داری، راه برون رفت از وضعیت شیء گشتگی را بیابد. در واقع هابرماس، ضمن انتقاد از برخی وجوه مدرنیته، درکی همدلانه با آن دارد و از آن به «پروژه ای ناتمام» یاد می کند قابلیت بازسازی خود را دارد. به اعتقاد وی، «صحیح گذاشتن بر کاستیهای دستاوردهای مدرن، بدون ارائه بدیلی شایسته برای آن، به

شروع شد که شاخصهای آن، حوزه‌ی عمومی، جامعه‌ی مدنی، کنش کلامی آزاد، تضعیف و تخریب ایدئولوژی، ظهور منطق زبان و خلاصه، حوزه‌ی رابط بین‌الذهانی افراد بود. در نتیجه، اگر آن خط عقلانیت فرهنگی، توسعه و تداوم پیدا می‌کرد، انسان به عنوان موجودی خردورز و آزاد و آگاه نمایان می‌شد. ولیکن در بین راه، خط عقلانیت فرهنگی، غلبه عقلانیت ابزاری شد و خط عقلانیت ابزاری بر خط عقلانیت فرهنگی مسلط شد؛ یا به عبارت دیگر، «سیستم» بر «جهان زیست» غلبه پیدا کرد. در نتیجه، آگاهی انسان، مخدوش و محدود و علایق تکنولوژیک، آزادی و عقل انسان را محدود نمود».^(۱۹)

انتقاد اساسی هابرماس به مکتب فرانکفورت،

از این مسئله ناشی می‌شد. او معتقد بود که متفکران مکتب فرانکفورت، «عقلانیت سیستم و عقلانیت کنش را خلط و مشتبه کرده‌اند. به این معنی که، درست است یک عقلانیت ابزاری در قالب علم و تکنولوژی و سرمایه‌داری جهان اجتماع معاصر را تسخیر کرده است؛ ولیکن این بدان معنا نیست که هیچ حوزه‌ای برای مقاومت نمانده باشد. عقلانیت در سطح کنشهای فردی، تابع عقلانیت در سطح سیستم نیست، بلکه ما می‌توانیم این عقلانیت را رها و آزاد کنیم. به عبارت دیگر، نقد هابرماس بر این مکتب، آن است که فرانکفورتیها بین سیستم و جهان زیست یا زیست جهان تفاوتی قائل نیست و [آنها را] رخط نموده‌اند. سیستم در حوزه‌ی

۶- مارتین هایدگر

«مارتین هایدگر»^{۱۰} نیز در زمره‌ی متفکرانی است که اعتقاداتی جدی بر مدرنیته وارد کرده است. از آنجایی که نقطه‌ی عزیمت فکری هایدگر را می‌توان پرسش از «هستی» دانست، او ریشه‌ی بحران دنیای مدرن را در سؤال «هستی چیست؟» مورد توجه قرار می‌دهد. او با استفاده از روش پدیدارشناسانه، در صدد پاسخگویی به این سؤال بر می‌آید. هایدگر بر این باور است که پرسش از هستی، اضطراب‌زا است، «این سؤال، تغییر جهت را می‌طلبد و این تغییر

10. M.Heidegger

جهت، زندگی بشر را تغییر می‌دهد، و تغییر مسیر دادن سرنوشت بشرکاری است که مشکل و اضطراب‌آمیز^(۲۱). از نظر او، هستی، «زمان» است و هستی را تنها در افق زمان می‌توان شناخت. «هستی، یعنی امر موجود، یعنی چیزی که در زمان حاضر پنداشته می‌شود. کار اصلی فیلسوف، تأویل هستی است در افق «زمان»^(۲۲). هایدگر با کاربرد واژه‌ی «دازاین»، دال بر انسان، به جنبه‌ای از هستی اشاره می‌کند که می‌تواند با «هست» در ارتباط باشد و آن را مستقیماً تجربه کند. در این معنا، دازاین دلالت بر موجود انسانی در همه‌ی انحاء وجودش دارد. ویژگی دیگر دازاین «در جهان بودن» است، یعنی موجودی که فقط درباره‌ی او می‌توان گفت که آنجا هست. هایدگر برخلاف دکارت معتقد است که، دازاین از پیش «در جهان بودن» است؛ دازاین در جهان زندگی م‌یکند، هر چند همیشه از «جهان بودن» خود آگاه نیست^(۲۳).

این فرض هایدگر در مقابل گرایش دکارتی قرار می‌گیرد که با طرح نوعی «سوبژکتیویسم»، سوژه یا فاعل شناسا و خودبینا را در مقابل طبیعت قرار می‌داد. «از دیدگاه دکارتی، جهان پیکره‌ی مادی منفصلی است که با مجموعه‌ای از دوگانگیهای برخاسته از جدایی سوژه و ابژه، موضوع شناخت واقع می‌شود. از این جمله است، دوگانگی میان جسم و روح، ذهن و عین، عقل و احساس. بنابراین، مدرنیته به روایت دکارت، وضعی است که ویژگی اساسی آن، انکار در جهان بودن انسان است. بر طبق این

روایت، ذهنیتی منفک و مجزا بر فراز جهانی از اشیای متفعل قرار گرفته است و آن را بر وفق علایق خود، مورد تأمل و مشاهده قرار می‌دهد. پس از این دیدگاه، رابطه‌ی انسان با جهان، ابزاری یا فن‌آورانه است. بدین سان، سوژه از جهان می‌گسلد و جهان از طریق انقیاد به اراده‌ی فن‌آورانه انکار می‌شود. در مقابل، هایدگر از بازگشت به حس و موقعیت مندی انسان در جهان دفاع می‌کند. جهانی که وجودش بر انسان، سابق است و آگاهانه قابل تعریف و تبیین نیست، بلکه انسان، خود از طریق آن جهان و در آن وجود می‌یابد. ما از طریق دیگران زبان در جهانیم. باید به جهان گوش فرا داد، نه آنکه اقتدارگرایانه بدان نگریست^(۲۴). از این رو، هایدگر به جای آنکه مانند دکارت، سوژه یا فاعل شناسا را بنیاد عالم بداند، هستی را اصل و اساس همه چیز قرار می‌دهد و از «در جهان بودگی» سخن می‌گوید. از نظر او، سوژه‌ی انسانی، پیام‌آور هستی است و نه موجود عقلانی مستقل اندیشه‌ی مدرن.

۷- کارل پوپر و آیزایا برلین

«کارل پوپر» و «آیزایا برلین» دو متفکری هستند که با دو سنت فکری متفاوت، ایده‌ی «اصالت تاریخ» و «پیشرفت تاریخ» که نوعی خوش بینی و اعتماد نیست به آینده را در جهان بینی مدرن موجب می‌شد، به چالش کشیده‌اند. پوپر، تاریخ‌گرایی را به عنوان «پردازنده‌ی ایدئولوژی‌گرایی» و «دارای نیروی بالقوه‌ی

توتالیتاریسم» مورد نظر قرار می‌دهد و می‌نویسد: «تاریخ‌گرایی به کلی مردود است. تاریخ‌گرا، را مثابه رودخانه‌ای می‌بیند که از سرچشمه‌هایی سرازیر می‌شود و در مسیری در حرکت است؛ و چنین می‌پندارد که می‌تواند خط سیر آتی آن را مشخص سازد. اما رهیافت پیش‌بینی آینده به لحاظ اخلاقی کاملاً غلط است. شما می‌توانید تاریخ را هر قدر که می‌خواهید مطالعه کنید، اما رودخانه یا هر چیز شبیه آن، صرفاً یک تمثیل است که هیچ واقعیت خارجی ندارد. تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که در زمان حال، برای بهبود امور تلاش کنیم».^(۲۵) بنا به اعتقاد پوپر، تاریخ‌گرایی از سه جهت مورد انتقاد است: نخست اینکه: تاریخ‌گرایان، تاریخ را دارای جهتی می‌دانند که مستقل از اراده و ارزش‌گذاری ماست و تنها کار ما این است که خویشتن را با آن سازگار نماییم.

فرجام

دوم اینکه، آنها در صدد پیش‌بینی آینده هستند، حال آنکه امور واقعی در تاریخ، همواره به صورت انقلاب رخ می‌دهند که اساساً قابل پیش‌بینی نیستند، مثل انقلاب الکترونیک. و سوم اینکه، تلاش برای انداختن هر نوع آرمان شهر، نامعقول است، زیرا یگانه پنداشتن حرکت تاریخیِ جوانع مختلف، صرفاً موجب ظهور گرایش‌های توتالیتاریستی می‌شود به تعبیر پوپر، هر کس کوشیده است که بر روی زمین، بهشت ایجاد کند، در واقعیت جهنم به وجود آورده است!»^(۲۶)

آیزایا برلین نیز معتقد است، زندگی ما هرگز در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که مدرنیته، سرشتی دوگانه دارد: از یک سو، عصری است که در آن، برای نخستین بار در تاریخ بشر، امکانات و نیروهای مادی و اجتماعی دوان‌ساز و رهایی‌بخشی که موجب بهبود زندگی انسان شد، فراهم می‌آید. ولی از سوی دیگر، عصری است که به دلیل برخورد با برخی محدودیتها و واقعیتها یا پیش‌بینی، دچار نوعی تعارض یا دوگانگی شده است که تواناییها و خلاقیتهای آدمی را تحت تأثیر قرار داده است و موجب بروز پیامدهایی زیان‌بار و از هم گسیختگیهایی ژرف شده است. به عنوان مثال، تلاش دولت

مدرن در قالب رژیمهای توتالیتر یانیستی فاشیستی و یاریستی برای فروبلعیدن جامعه، با ایده‌ی اولیه‌ی مدرن در زمینه‌ی گسترش آزادیها ناسازگار است. بروز این پیامدهای نه چندان رضایت‌بخش، موجبات (زمینه‌های) تأمل و بازبینی در اندیشه‌ی مدرن را فراهم آورد. برخی از متفکران نظیر هابرماس. ضمن پای‌بندی به ارزشهای مدرن، خواستار تکمیل «پروژه‌ی ناتمام» مدرن هستند. از سوی دیگر، برخی از متفکرین- که غالباً پُست مدرن خوانده می‌شوند- بر این اعتقادند که دوران مدرنیته، به سرآمده است و به دلیل اینکه بسیاری از زوایای دنیای مدرن، دچار بحرانهایی عمیق شده‌اند، امکان بازسازی آن وجود ندارد، بلکه باید به طرح جهانی نو با اندیشه متفاوت بود.

پانوشتها

- ۸- کیت اتسل پیرسون. نیچه؛ هیچ‌انگاری تمام عیار. ترجمه‌ی محسن حکیمی (تهران: آگه، ۱۳۷۵) ص ۶۵.
- ۹- ژولین فروند، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر (تهران: پیکان، ۱۳۶۲) ص ۲۹.
- ۱۰- ماکس وبر، عقلانیت و آزادی، ترجمه‌ی یدالله مؤقن و احمد تدین (تهران: هرمس، ۱۳۷۹) ص ۲۱.
- ۱۱- اکبرگنجی (به کوشش). سنت، مدرنیته و پُست مدرنیته، (تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۵) ص ۷۳ (مصاحبه با دکتر حسین بشریه).
- ۱۲- حسین بشریه. سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی (تهران: مؤسسه‌ی نشر علوم نوین، ۱۳۷۸) ص ۱۱.
- ۱۳- بابک احمدی. مارکس و سیاست مدرن، چاپ دوم (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰) ص ۶۶.
- ۱۴- تام باتامور. مکتب فرانکفورت، ترجمه‌ی حسینعلی نودزی (تهران: نشرنی، ۱۳۷۵) ص ۳۲.
- ۱۵- حسین بشریه. نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، (تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی آینده پویان، ۱۳۷۹) ص ۲۱.
- ۱۶- بابک احمدی. خاطرات ظلمت، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶) صص ۷-۱۵۲.
- ۱۷- حسین بشریه، اندیشه‌ی مدرن پُست مدرن، (جزوه). (تهران: دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶) ص ۵۶.
- ۱۸- مانی حقیقی. پیشین. ص ۱۴.
- ۱۹- حسین بشریه. اندیشه‌ی مدرن و پُست مدرن. پیشین. ص ۵۸.
- ۲۰- همان. ص ۶۱.

21- Martin Heidegger. An Intruduction to Meta physics. New Haven and London: Yal U.P. 1987. p2.

۲۲- بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳) ص ۸۰.

23- Richard Appignanesy. Heidegger. Lomdon: Cambridge U.P. 1998. p52.

۲۴- حسی بشریه. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه کاری) (تهران: نشرنی، ۱۳۷۸) ص ۳۰۱.

۲۵- کارل پوپر. درس این قرن. ترجمه‌ی علی پایا (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) صص ۴-۸۳.

۲۶- ر.ک. جان گری. فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین. ترجمه‌ی خشایار دهیمی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹).

- ۱- ر.ک. آنتونی گیدنز. پیامدهای مدرنیته، ترجمه‌ی محست ثلاثی (تهران: نشر مرکز: ۱۳۷۹).
- ۲- مانی حقیقی (ویراستار)، سرگشتگی نشانه‌ها، (تهران: مرکز، ۱۳۷۴) ص ۲ (با اندکی تصرف).
- ۳- حسین بشریه، دولت و جامعه مدنی، (گفت‌وگوهای جامعه‌شناسی سیاسی)، (قم: نقد و نظر، ۱۳۷۸) ص ۸۹.
- ۴- هیوبرت دریفوس، پل رابینو، میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه‌ی حسین بشریه (تهران: نشرنی، ۱۳۷۹) ص ۲۰۸.
- ۵- ر.ک. موسی غنی نژاد. جامعه‌ی مدنی؛ آزادی، اقتصاد و سیاست، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۷) ص ۱۷۲ به بعد.
- ۶- فریدریش نیچه. شامگاه بُتان. ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب (تهران: انتشارات پرسش، ۱۳۷۶) ص ۱۴۸.
- ۷- فریدریش نیچه. اراده‌ی قدرت. ترجمه‌ی مجید شریف (تهران: