

پیشرفت تاریخی و سرنوشت مردم بدون تاریخ

نوشته عبدی کلانتری

این متن صحبت و گفتگویی است که در تاریخ نهم آوریل ۱۹۹۳ (۱۳۷۲ شمسی) در انجمن دوستداران فرهنگ شهر واشنگتن دی سی ایراد شد. متن بدون ویراست مجدد به همان صورت گفتاری در اینجا آمده است.

یکی از موضوعاتی که آخرین فکر بسیاری از ما را اشغال کرده ، و در بحث مربوط به برخورد فرهنگ ها هم بارها تکرار شده ، موضوع «ترقی» یا «پیشرفت تاریخی» است. یعنی همان مفهوم «پروگرس» در تاریخ. این بحث البته بحث تازه ای نیست. شما می دانید از قرنهای هفدهم و هجدهم در اروپا در این مورد زیاد بحث در گرفته ، موافق و مخالف ، و برای خیلی ها مسأله ای حل شده است. برحسب اعتقادات دینی یا ایدئولوژیک یا گرایش فلسفی شان ، یا معتقدند که در تاریخ می شود به راحتی پیشرفت را به معنی بهتر شدن وضع انسانها نشان داد ، یا برعکس، اعتقاد دارند که تحول تاریخی ، به خصوص در عصر مدرن ، چیزی نبوده مگر یک جریان قهقرائی که در آن ارزش ها ، معنا و معنویت از بین رفته. البته ما تئوری های سیکلیکال تاریخی را هم داریم: هم در غرب ، هم در شرق ، که تئوری های پیش - مدرن هستند.

اینجا سوال هائی که مطرح می شود تقریباً به همه رشته های علوم طبیعی و اجتماعی مربوط می شود. مثلاً در فلسفه علوم ، یا در تئوری تاریخ که می پرسیم آیا سیر تاریخ جهت ، معنی ، یا منطقی دارد یا نه ؟ آیا یک منطق توسعه (دیولوپ منتال لاجیک ، به قول هابرماس) بر آن حکمفرما هست یا نه؟ یا در تئوری اخلاقیات: تعریف سعادت چیست؟ خوشبختی یا بهتر شدن زندگی آدمها یعنی چه؟ یا مفهوم «آزادی» را چگونه باید تعریف کنیم که ظاهرین قرار است با رشد علوم و تحول اجتماعی بیشتر و بیشتر بشود؟

یا در تئوری عدالت: آیا هرچه جامعه متأخرتر و پیشرفته تر باشد ، درجه عدالت در آن بیشتر است یا نه؟ این ها سوال های قدیمی و همیشگی فلسفه سیاسی هستند که به نظر می آید هر نسلی ، یا هر دوره ای ، با تجربه خودش دوباره برمی گردد و سعی می کند از دید خودش پاسخی برای شان پیدا کند.

بحران مدرنیت

و آخرین هم مسأله «بحران مدرنیت» بحث داغی شده. (منظورم از بحران مدرنیت فقط نتایج تخریبی سرمایه داری متأخر نیست، بلکه حمله همه جانبه ای است که در دو سه دهه اخیر، در فلسفه و علوم اجتماعی، به دیدگاههای مدافع تمدن مدرن شده، و گریبانگیر همه پروژه های اجتماعی از جمله پروژه سوسیالیسم هم شده.) بحران مدرنیت باعث تجدید نظر می شود در خیلی از مفاهیم مربوط به تمدن جدید و خود به خود به اینجا می کشد که ما نگاه تازه ای داشته باشیم به مسایلی مثل برخورد مدرنیت با فرهنگ های «پیش مدرن» و تأثیری که بحران مدرنیت بر مسیر حرکت این جوامع داشته یا در آینده خواهد داشت. یعنی بر پروژه های نوسازی شان، رشد اقتصادی شان، نهادهای سیاسی و فرهنگی شان و «هویت یابی» فرهنگی شان، و به طبع، چاره یابی های روشنفکرهای آنها در این باره.

نقد جامعه مدرن چیز تازه ای نیست. از همان زمان رنسانس و بعد از آن در نهضت روشنگری، کسانی که از ارزش ها و مفاهیم دینی مسیحی دفاع می کردند، یا حامی امتیازات و سلسله مراتب جوامع فئودالی بودند، نسبت به نوآوری ها در فلسفه و علوم که با جهان بینی آنها منطبق نبود واکنش نشان می دادند. بعدها در قرن های هجدهم و نوزدهم مخالفت با تولید صنعتی و نهادهای سیاسی جامعه بورژوائی از طرف روشنفکران مهم محافظه کاری چون ادموند برک و دومستر و دیگران عنوان شده بود.

همین طور، تا جایی که ما «مدرنیت» را با جامعه بورژوائی قرن های هجدهم و نوزدهم یکی بگیریم، از جناح چپ هم، یعنی از جناح دموکراسی انقلابی و جناح سوسیالیسم، جامعه مدنی سرمایه داری مورد انتقاد قرار گرفت: سه آدم مهم این جناحها ژان ژاک روسو، هگل (جوان) و مارکس هستند. مارکس در جهت رادیکالیزه کردن و به پیش بردن پروژه مدرن حرکت می کرد.

اما نقد تمدن مدرن به شکل یک نهضت فکری سراسری ضد عقلانیت مدرن، تا آنجا که من می دانم، دوبار اتفاق افتاد که هر دوی آنها در تاریخ فرهنگی جدید اهمیت بسیار دارند. بار اول نهضت رومانتی سیسم اروپائی و به ویژه آلمانی است در نیمه دوم قرن نوزدهم، که جامعه صنعتی و عقلانیت فلسفی را زیر انتقاد گرفت و پاره ای از مهمترین آثار فرهنگی را در ادبیات، موسیقی و فلسفه پدید آورد. در شکل سیاسی شاخه ای از این نهضت به شکل قومیت گرائی و ناسیونالیسم افراطی بروز کرد که در آلمان به استقرار رایش سوم انجامید ولی البته ما رمانتی سیسم چپ انقلابی را هم در همان دوره داشتیم. و از درون رمانتی سیسم انواع و اقسام مدرنیسم های ادبی و هنری بیرون آمد.

نقد مدرنیت به شکل نهضت فکری ، برای بار دوم در دو سه دههء اخیر بوده که با عنوان های متفاوتی شناخته شده ولی شناخته ترین عنوان همان «پست مدرنیسم» است و از لحاظ فضای فکری با جنبش اول خویشاوندی دارد ، یعنی ادامهء مسیر فکری کر که گور ، داستایفسکی ، و بعدن هایدگر. تظاهر سیاسی آن ، هم به شکل محافظه کار و هم به شکل شکل چپ بروز کرده.

نقد پروژهء مدرن

حال ، توضیح واضحات ، اگر ما تمدن مدرن را منحصرن به معنی جامعهء بورژوائی و تمدن سرمایه داری بگیریم ، به طبع مارکسیسم (در کنار آنارشیسم و انواع دیگر نظریه های سوسیالیستی) نقد جامعه و تمدنی است که مدرنیت بورژوائی به وجود آورده است.

ولی اگر «مدرنیت» را به طور وسیع تری تعریف کنیم که عام ترین خصوصیاتش عبارت اند از پروژه های عقلانی شده معرفت ها ، و دنیوی شدن (یا سکولاریزه شدن) نهادها و فرایندهای اجتماعی ، که در نفی تمدن پیشامدرن و از لحاظ فرهنگی دین مدار قد علم کردند ، در آنصورت خود مارکسیسم و باقی پروژه های سوسیالیستی هم باید – در کنار لیبرالیسم و سوسیال دموکراسی – بخشی از مدرنیت تلقی بشوند. چون در پروژه های سوسیالیستی هم ، مثل هر پروژه مدرن دیگری ، اعتقاد به عقلانیت و عقل بشری ، منفعت علوم و تکنولوژی در خدمت بهبود شرایط زندگی ، اعتقاد به تقسیم عقلانی کار صنعتی ، اعتقاد به کنترل بیشتر انسان بر پروسه های طبیعی و ناشناخته ، و در مجموع اعتقاد به «پیشرفت» و حرکت تاریخی پذیرفته می شود. برعکس ، هر قدر تأثیر افسانه ها و اساطیر در زندگی آدمها کمتر بشود ، هر قدر تأثیر خرافات و دین و عرفان کمتر بشود و جنبهء مقدس رابطه با طبیعت و جامعه بیشتر زودوده شود (آن چیزی که ماکس وبر به آن افسون زدائی شدن دنیا *disenchantment of the world* می گوید) هر قدر اینها بیشتر بشود ، طبعن همه مثبت تر تلقی می شود.

نقد پسامدرن ، که انتقاد از مارکسیسم هم هست ، دقیقن همین ویژگی ها را مورد سوال قرار می دهد: اعتقاد به تکامل تاریخی ، ایدهء پیشرفت ، نقش مثبت عقلانیت و علوم و تکنولوژی.

انگیزه ها

حالا ، انگیزه یا ایمپالس *impulse* ی که پشت این نقد هست ، نقد جامعهء مدرن ، چی می تواند باشد؟ در ابتدای دورهء مدرن گفتیم که دفاع از سنت و ارزش های گذشته و بعد یک جور نوستالژیای پاستورال و روستائی (مثلن دیده اید در نوشته های شعرگونهء هایدگر که چقدر «زمین» برایش مهم است؟).

اما امروزه ، انگیزه یا بهانه یا ایمپالس نقد می تواند ناشی از خصلت تخریبی مدرنیت باشد. خصلت تخریبی بالقوه و بالفعل ، یعنی جنبهء نابود کننده و انفجاری تمدن اواخر قرن بیستم که تهدیدی شده برای طبیعت و محیط زیست و فضا و تغذیه و زندگی روزمره و روابط بین ملت ها و غیره. خطر تشعشعات رادیو آکتیو نیروگاهها ، مسألهء نابود نشدن زباله های اتمی (و غیر اتمی!) و دفن شان توی زمین و دریا و فضا؛ از بین رفتن لایهء اوزون در فضا ؛ مسموم شدن دریاها و حیوانات دریائی ، گیاهان ، مواد غذایی ؛ پیدا شدن انواع و اقسام بیماری های تدریجی که در دراز مدت ؛ ذره ذره اثر می کنند و ردیابی شان بسیار مشکل است و چیزهایی از این قبیل.

این جنبه های تخریبی را ، درست است که می شود نسبت داد به منافع گروههایی که قدرت و ثروت را در دست دارند ، ولی نمی شود انکار کرد که به هر حال همه به نوعی از عواقب عملی همان عقلانیت ابزارگونهء تفکر مدرن اند.

علاوه بر این ها، پدیده های دیگری هم در جامعهء مدرن هست مثل بوروکراسی های پیچیده ، نظامی گری ، فرهنگ مصرفی ، بیگانگی یا الیناسیون (هم در روند کار تولیدی و هم در روابط اجتماعی) ، از دست رفتن «کمونیتی» ، که این ها هم از پیامدهای مدرنیت به حساب می آیند. همین خصوصیات است که باعث می شود خیلی نویسنده ها معتقد باشند که ما هنوز نمی توانیم با قطعیت ادعا کنیم که مدرنیت برای بشر مثبت بود یا منفی.

پیشرفت به چه معنی؟

اگر نقد جامعهء مدرن یک چنین تصویر منفی ای از سرانجام مدرنیت به ما می دهد ، شاید اولین سؤال ما این باشد که آیا ما باید در ایدهء «پیشرفت تاریخی» (پراگرس) تجدید نظر کنیم؟ ایده ای که به نظر می آید متکی به یک فلسفهء تاریخ است که طبق آن مسیر حرکت تاریخی به سمت «جلو» ، به سمت بهتر شدن و بازهم بهتر شدن اوضاع بشری بوده و خواهد بود.

منظور از بهتر شدن چیست؟ یکی از شرایط بهتر شدن ، طبعن بیشتر شدن شناخت و دانش آدم است نسبت به اوضاع پیرامون اش ، نسبت به روندهای طبیعی (در طبیعت) ، و روندهای اجتماعی (در جامعه و تمدن). اگر این جور شناخت به طور سیستماتیک صورت بگیرد ، یعنی از طریق کشف تکرار پذیری و قانون مندی ، به شکل علوم در می آید - علوم طبیعی و علوم اجتماعی .

یکی از آماج های نقد مدرنیت همین شناخت علمی است ، که گفته می شود دیگر به شکلی که قبلن تصور می شد ممکن نیست. من امشب وارد این مبحث نمی شوم – چون می دانید بررسی روش های شناخت علمی و تحول این شناخت موضوع دیسیپلینی است به نام فلسفه علوم ؛ و در فلسفه علوم است که به سوال هائی پرداخته می شود نظیر این که کشفیات علمی تا چه حد واقعیت عینی را به ما نشان می دهند و تا چه حد ، برعکس ، تصویری که از دنیا به ما می دهند خودش تحت تأثیر سیستم های ارزشی و پس زمینه فرهنگی و اجتماعی این کشفیات است.

یا این سوال که ، متود یا روش علوم اجتماعی تا چه حد از لحاظ منطق ، شبیه علوم طبیعی است و تا چه حد از لحاظ کیفی با آن فرق می کند؟ همه این ها بحث های جالبی است که همیشه در فلسفه علم در گرفته (از جمله میان رئالیست ها و نسبی گراها) و من الآن به آنها نمی پردازم – شاید در بخش سوال و جواب.

رفاه

خوب ، ولی ایده پیشرفت تنها در شناخت علمی خلاصه نمی شود. در واقع شناخت علمی وسیله ای است که ما به معنی اصلی «پروگرس» برسیم و آن این است که حرکت تاریخ ، یک حرکت تکاملی است که به بهبود بیشتر و بیشتر شرایط زندگی اجتماعی انسان منجر می شود. این جا شاخص و معیار پیشرفت دو چیز می تواند باشد: یکی رفاه مادی ، که گفته می شود با رشد نیروهای تولیدی ، با رشد تکنیک ، تولید با کیفیت بهتر و با کمیت بیشتر ، انسانها خوشبخت تر زندگی خواهند کرد.

این تعریف از خوشبختی یا سعادت این مشکل را دارد که ذهنی است ، یعنی شما باید فهرستی از نیازهای رفاهی آدمها داشته باشید ، یا بهتر گفته باشیم یک «تئوری نیاز» (theory of needs) داشته باشید تا بتوانید رفاه یا خوشبختی به این معنی را تعریف کنید و اندازه بگیرید.

ولی ما می دانیم ، همان جور که مارکس هم معتقد بود ، نیازهای انسان برای رفاه ، برحسب شرایط تاریخی و فرهنگی متفاوت است. اگر مثلن در یک جامعه یخچال وارد شد یا تلویزیون و آنها از شرایط راحتی و رفاه و آسایش به شمار آمدند ، قاعدتن صاحب یخچال و تلویزیون بودن باید در تعریف ما گنجانده شود. اما اگر در جامعه ای که هیچوقت تلویزیون نداشته و سرگرمی مثلن از طریق نقالی فراهم می شده ، وجود تلویزیون لزومن بخشی از تعریف خوشبختی نیست (حال تعمیم بدهید به رادیو ، کتاب چاپی ،

سینما ، رستوران ، صابون و پودر رخشوئی و سایر چیزهای «رفاهی»! و اگر ما از شرایط قحطی فاکتور بگیریم ، چه بسا هیچکدام از اینها برای سعادت ضروری نباشند و مردم در جامعه ای با رشد کمتر خوشبخت تر زندگی کنند تا جامعه ای با پیشرفته ترین نیروگاهها یا پیشرفته ترین صنایع فضائی.

در تئوری های اخلاق عملی (اتیکز) جناحی از لیبرالیسم سعادت را این طوری تعریف کرده اند. این جناح همان «یوتیلیتارین ها» هستند. ولی جناح دیگری از لیبرالیسم غربی با این تئوری مخالف است و مفاهیم دیگری مثل «وظیفه اخلاقی» ، یا مفهوم آزادی را وارد تعریف سعادت می کند. این طرز تفکر در لیبرالیسم از کانت آغاز می شود تا همین امروز که کانتی ها ، کسانی مثل جان رالز در تئوری عدالت ، در جهت آشتی دادن این دو نوع تعریف هستند.

معیار آزادی در تعریف سعادت

معیار یا شاخص دیگر برای ارزیابی سعادت ، افزایش «آزادی» است. طرفداران این فرضیه باید طرحی یا روایتی از مسیر تاریخ به دست بدهند که نشان دهد که آزادی بیشتر و بیشتر شده و خواهد شد. یک چنین روایتی از مسیر تاریخ قاعدتن فقط یک گزارش ساده از وقایع تاریخی نیست (برده داری تمام شد ، انکیزیسیون دینی تمام شد ، فردگرایی و خود مختاری انکشاف پیدا کرد!).

چنین روایتی باید دارای ضرورتی درونی ، یک منطق درونی باشد. فلسفه های تاریخ از این دسته روایت ها هستند، که البته جنبه ایده آلیستی دارند ، ولی تئوری های جامعه شناختی تاریخ هم وجود دارد ، مثلن تئوری تکامل (اولوشن) یا تئوری ماتریالیسم تاریخی با «منطق توسعه» (دیولوپ منتال لاجیک) در یورگن هابرماس – که اینها قرار نیست «فلسفه تاریخ» باشند – بلکه قرار است نشان دهند حرکت تاریخی اتفاقی ، حادثی ، یا دورانی نیست ، بلکه تابع ضرورت ها و منطق هائی است. من فکر می کنم پیچیده ترین و همه جانبه ترین تئوری ها در این زمینه مال هگل و مارکس است ، که کمی بعدتر به آنها اشاره می کنم.

روایت های کلان

این جور روایت ها از مراحل تاریخی ، یا «تاریخ جهانی» ، در واقع روایت های اصلی یا مستر نارتیو (master narrative) هستند ، هستوری با H بزرگ. و یکی از هدف های حمله پسامدرنیست ها همین مسترنارتیو هاست. آنها انتقاد می کنند که اگر شما یک چنین روایت بزرگی داشته باشید ، عملن می دانید – یا خیال می کنید که می دانید – در تاریخ چه چیزی قرار است اتفاق بیفتد ، و چه در دستور کار تاریخ

است. آنوقت سعی می کنید یک نیروی جمعی هم بسیج کنید که این «دستور کار تاریخ» را به عمل در بیاورد.

پس ، نقد روایت بزرگ ، همزمان نقد حرکت جمعی سیاسی یا کولکتیو اکشن است و حتا مهمتر نقد انقلاب اجتماعی یا سازماندهی انقلاب سیاسی و اجتماعی. از دید پسامدرنیست ها ، روشنفکرانی که معتقد به انقلاب هستند (اسم رمز برای مارکسیست ها البته) سعی می کنند الگوی ذهنی خودشان را از حرکت تاریخ ، بر تاریخ واقعی تحمیل کنند ، و چون تاریخ واقعی آن طوری نیست که تئوری تاریخ آنها می گوید ، در عمل مجبور می شوند دست به خشونت و ترور بزنند: یعنی تروریسم نه تنها کولکتیو اکشن سیاسی است ، بلکه آن حرکت ذهنی روشنفکری هم که نشسته و این تئوری ها را فورموله می کند ، آن کار فکری هم نوعی تروریسم است. مارکسیسم = تروریسم!

ارتباط مدرنیت با «دیگری» / با «عقب مانده»

حالا پردازیم به رابطه مدرنیت غربی با آن جوامعی که در تاریخ تحول مدرنیت نقشی نداشته اند و فقط از «بیرون» با آن تماس پیدا کرده اند ، و به اعتباری اگر تاریخ تمدن جدید را موازی با پیشرفت جوامع اروپائی بدانیم (همان «روایت اصلی» کذائی) ، به این سوال پردازیم که تکلیف جوامع بدون این تاریخ (به قول هگل و مارکس «مردم بدون تاریخ») چه می شود؟

ما می دانیم که درست از همان زمان که تمدن مدرن رو به رشد می گذارد و مفهوم «پیشرفت» شکل می گیرد و رشد نیروهای تولیدی زمینه انقلاب صنعتی را فراهم می کند ، درست از همان زمان پدیده امپریالیسم هم شروع می شود - به معنی گسترش سرمایه تجاری ، تجارت خارجی و تسلط بر سرزمین های دوردست آسیا و آفریقا و بعد به اصلاح «کشف» دنیای جدید ، قاره آمریکا.

و همچنین می دانیم که غالب متفکران و نظریه پردازان پیشرفت تاریخی ، جوامع غیر اروپائی را بربر و عقب مانده - یا ایستا و بدون تاریخ تلقی کرده اند. از هگل نقل آمده که «آفریقا تاریخ ندارد». همینطور می دانیم که مارکس و انگلس هم معتقد بودند استعمار بریتانیا در هند و استعمار آمریکا در مکزیک ، هرچند با خشونت و مصیبت ، شکل های سنتی زندگی را از بین می برد ، ولی از آنجا که آنها را از رکود هزارساله بیرون می آورد و وارد دیالکتیک تاریخ می کند ، باید مثبت ارزیابی شود. مردم این جوامع همان هائی هستند که در فلسفه به آنها «دیگری» (the Other) می گوئیم.

حالا اگر ما زاویه دید یا پرسپکتیو را عوض کنیم و از دید این Other، مردمی که در این جوامع زندگی می کردند و می کنند به آن «روایت اصلی» نگاه کنیم، دیگر تاریخ، تاریخ «پیشرفت» نیست. پیشرفت به کجا؟ دیگر آن تاریخ، تاریخ ضرورت به سمت آزادی نیست، چون برای این مردم، این تاریخ فقط بردگی و ظلم سوغات آورده؛ یک نمونه دراماتیک آن را که در رابطه با پیشرفته ترین تمدن صنعتی می شود ذکر کرد، شاید تاریخ تجارت برده از آفریقا به آمریکا باشد، و نقش مثبت آن در رشد سرمایه تجاری و افزایش محصول کشاورزی، بعد رشد صنایع کشت نیشکر و پنبه و رشد صنعت ریسندگی و بافندگی و بعد سرمایه داری صنعتی.

طی یک تخمین از قرن شانزدهم تا لغو برده داری، حدود پانزده میلیون برده از آفریقا به زور به آمریکا آورده شدند که تازه شامل کسانی که میان راه در سفر دریائی می مردند، یا کسانی که در خود آفریقا در فاصله از مرکز تا ساحل تلف می شدند، نمی شود (که این ها هم بین ده تا بیست درصد جمعیت بودند). با احتساب این دسته اخیر شاید رقم بیست میلیون را داشته باشیم و این تازه برای آمریکای جنوبی و جزایر کارائیب است و نه آمریکای شمالی!

رفتاری که با این برده ها می شد قابل تصور نیست! اگر از مزارع نیشکر به دلیلی غایب می شدند گوش هاشان را می بردند؛ یا اگر می خواستند از کار شاقه فرار کنند زانوهاشان را می شکستند. به زن و بچه هاشان تجاوز می کردند. سیستماتیک شکنجه شان می کردند. می بینیم که مدرنیته که دیگر فرهنگ ها و تمدن ها را بربر و وحشی و غیر متمدن خطاب می کند خودش در عمل توحش را به حد اعلا می رساند.

پس آیا در تاریخ «پیشرفتی» در کار هست؟

البته می شود استدلال کرد که دیدن تحول تاریخی منحصرن از دید قربانیان تاریخ همان قدر غلط است که خواندن تاریخ از دید سرآمدان تاریخ. در واقع این بینش حاکم بر دیالکتیک هگل و مارکس است، که پدید آمدن خودآگاهی بیشتر نسبت به آزادی، و گذار عینی از حوزه ضرورت به آزادی را باید در ساختار روابط اجتماعی (به ویژه میان گروههای اصلی، میان طبقات، میان سرور و بنده) دید: در ساختار اجتماعی. یعنی آزادی را از زاویه ذهنیت فردی تعریف نمی کنیم، بلکه آزادی یک «ساختار عینی» (آبجکتیو ستراکچر) است. ساختاری که در تاریخ رشد می کند، بی توجه به اینکه سرنوشت افراد یا گروههای خاص به کجا می کشد. (هگل از اصطلاح روح عینی استفاده می کند، ولی همهء مفاهیم او را می توان جامعه شناختی کرد و گفت ساختار عینی به شکل نهادهای سیاسی و فرهنگی ضامن آزادی ها، و

آنچیزی که او می گوید «آگاهی از آزادی» یا «آگاهی در قبال آزادی» همان حقوق اجتماعی و مدنی ، حقوق زنان و ... که به طور عینی در جوامع بیشتر تثبیت می شوند.

چیز جذاب این تئوری ، که من با آن سمپاتی دارم ، این اعتقاد است که حرکت تاریخ یک حرکت عینی است و تابع تمایل و خواست انسانهای درگیر نیست. انسان ها زمانی معنی واقعی یک پدیده تاریخی را می فهمند که مدتی از وقوع آن گذشته باشد. درگیرودار یک حرکت اجتماعی ، یا اصولن در هر موقعیت تاریخی ، امکان پذیر نیست که ما خودمان را از آن آگاهی نسبی تاریخی بیرون بکشیم و از یک جایگاه بیرون تاریخ به داوری پردازیم. این همان چیزی است که در تئوری اجتماعی به آن ضد-اومانیسیم (آنتی هیومانیسیم) می گویند ، یعنی اعتقاد نداشتن به انسان آزاد و مختار و عقلانی ؛ یا اعتقاد نداشتن به «من» دکارتی ، یا فلسفه سوژه. جنبه ای که ممکن به نظر شما سزاوار شماتت باشد این است که تلویحن دردها و بدبختی های قربانی ها توجیه تاریخی پیدا می کند ، یا اینکه سعادت بعضی ها مرتب عقب می افتد و به آینده حواله داده می شود!

چیزی که در این نوع دیدگاه نادیده گرفته می شود تجربه اگزستانسیل آدمها است. تجربه آن چیزهایی که انسان در زندگی روزمره با پوست و گوشت خودش احساس می کند. ارزیابی کیفیت زندگی یک انسان ، معنی و مفهومی که این زندگی برای آن آدم دارد و قضاوتی که در مورد آن می کند ، همه به تجربه وجودی او بستگی دارد. آیا می شود از «پیشرفت» صحبت کرد بدون آنکه این بعد زندگی افراد را ببینیم؟ از این دیدگاه که نگاه کنیم ، پدیده پیشرفت ، پدیده ای بسیار نسبی می شود. هم وجود دارد و هم وجود ندارد.

حتا اگر به قربانی های تاریخ هم از نزدیک نگاه کنیم ، اگر ببینیم وضع واقعن به طور نسبی بهتر شده ، در جایی از رنج و مصیبت تعدادی آدم کم شده ، لحظه امید خودش را نشان داده ، نمی توانیم بگوئیم این پیشرفتی نیست. البته به طور نسبی و با امکان همیشگی برگشتن به اوضاع بدتر. روشن است اینجا منظور من «حل مشکلات» به معنی «حل مشکل» (پرابلم سالوینگ) نیست ، یا افزایش مهارت و فن ، که این ها را همیشه می توان در تاریخ نشان داد. بلکه در حوزه ارزش ها ، رفتار فرهنگی و معنای زیستی است. پس به این تعبیر ، با توجه به جنبه وجودی و اگزستانسیل ارزش و معنی زندگی ، پیشرفت همیشه نسبی و همیشه آن طرف دیالکتیکی رنج و مصیبت (سافرینگ) بشری است.

در جوامع توسعه نیافته

در مورد مشکلات برخورد جوامع توسعه نیافته با پدیده مدرنیت و پیشرفت به تعبیر مدرن، می توانیم به سه جنبه نگاه کنیم: یکی، پروژه بازسازی اقتصادی، برنامه ریزی و رشد است؛ دوم، پروژه ایجاد نهادهای سیاسی مُدرن (سیاسی و حقوق)؛ و سوم پروژه تحول فرهنگی که ارتباط پیدا می کند به همان جنبه های نورماتیو و ارزشی «پیشرفت» که صحبت اش را کردیم و به طور مستقیم مربوط می شود به روانشناسی اجتماعی مردم این کشورها و همان مسأله «هویت» در مقابل جهانی شدن فرهنگ مدرن. من در مورد دو جنبه اول الآن زیاد صحبت نمی کنم، اما هر سه جنبه به هم مربوط هستند و نمی توان در واقعیت آنها را تفکیک کرد.

فقط اشاره می کنم که در مورد پروژه رشد اقتصادی همان طور که می دانید، اول نسخه «مدرنیزاسیون» مطرح بود که طبق تئوری های آن کشورهای توسعه نیافته با مشارکت سرمایه خارجی می توانستند همان مسیری را که اروپا در دوسه قرن طی کرده، ظرف دو سه دهه طی کنند. این ها تئوری های والت روستو و ساموئل هانتینگتون بودند در کنار تئوری های جامعه شناختی ادوارد شیلز و الکس اینکلس، که در دانشگاه های ایران هم درس شان می دادند.

مدل دیگری بعدها در دهه شصت و هفتاد میلادی شهرت پیدا کرد، تئوری های مکتب «وابستگی»، که طبق آنها وابستگی به سرمایه خارجی نه تنها باعث رشد نمی شود بلکه عقب ماندگی را هم تشدید می کند. بعد در اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد این مدل مورد انتقاد قرار گرفت و گفته شد که برعکس، کشورهای سرمایه داری جهان سوم می توانند مانند کره جنوبی و تایوان، یا حتی ژاپن، سرمایه صنعتی با رشد بالا داشته باشند (در این مورد کتاب مارکسیست انگلیسی بیل وارن که همه ما با کنجکاوی و شگفتی آنرا خواندیم، در ارزیابی مثبت از نقش امپریالیسم و سرمایه داری جهانی نقش مهمی داشت و رابطه با تئوری وابستگی را برعکس کرد).

اما باز چند سال بعد، سیاست های مانیتاریستی کشورهای متروپول و مسأله وام های بانکی کشورهای جهان سوم دوباره جلوی رشدشان را گرفت و باز تئوری های «مبادله نابرابر» دوباره رونق گرفت. الآن هم که جهان از لحاظ سیاسی یک قطبی شده، به نظر می رسد هیچ مدل کاملی برای برنامه ریزی و رشد شتابان وجود ندارد. و هر نیروی سیاسی با هر ایدئولوژی که در این کشورها روی کار باشد، با مشکلات مشابهی سروکار دارد بدون آنکه یک راهنما و راه حل اقتصادی جدیدی داشته باشد.

در سیاست

در مورد پروژه ایجاد نهادهای سیاسی مُدرن (نهاد سازی) ، از استقرار خود دولت ملی که بگذریم ، کارنامه کار با شکست های بیشتری توأم بوده. کشورهایی که از دست استعمار خلاص شده بودند، یا دیکتاتوری های تک حزبی بوده اند یا رژیم های میلیتاریستی. حتا اگر کوششی در جهت استقرار دموکراسی بورژوائی بوده ، بیشتر منحصر شده به رأی گیری و پارلمان. ولی نهادی شدن حقوق مدنی ، نظام دموکراتیک حقوق و قضاوت و مهم تر شکل گیری هویتی افراد بر اساس مفاهیم انتزاعی شهروندی و حقوق مدنی شکل نگرفته.

در یک چنین زمینه ای صحبت از شکل های پیشرفته تر دموکراسی ، مثل دموکراسی مشارکتی یا نظام شورائی خصلت یوتوپيائی دارد. از این ها گذشته ، در کشورهایی که تولید پائین و درآمد پائین دارند ، ترکیب کردن و ساختن نظام سیاسی با نظام اقتصادی بسیار کار پیچیده ای است. چون معمولن پلورالیسم سیاسی یا اتحادیه های صنفی قوی ، وقتی مؤثر کار می کنند که کل اقتصاد قوی باشد ، وگرنه در یک اقتصاد ضعیف یا تک محصولی ، دموکراسی از پائین روی تولید تأثیر منفی می گذارد. برعکس ، بالا بردن انباشت در این نوع نظامهای سرمایه داری مستلزم تحمیل دیسپلین کاری و مداخله دولتی است.

پروژه تحول فرهنگ

در مورد پروژه های فرهنگی که مربوط می شود به روانشناسی اجتماعی مردم ، تأثیری که تمدن مُدرن بر روان فردی و جمعی و بر دنیای زیست روزمره انسانها می گذارد (لایف ورلد) ، در تمام کتابهایی که به این بعد مُدرنیته پرداخته اند همیشه این نکته را تکرار کرده اند که مدرنیته علاوه بر اینکه امکانات آزادی انسانها را (از قید جامعه سنتی) بیشتر می کند ، ولی همزمان احتمالات خطر ، ریسک ، ناامنی و احتمال برخورد با امور ناشناخته را هم به همان نسبت افزایش می دهد، و آدم را از یک موقعیت نسبتن ثابت در زندگی به مدار حرکت های سریع و تحولات پی در پی پرتاب می کند.

تمام ریتم و ضرباهنگ زندگی انسان عوض می شود. در جامعه شناسی کشورهای توسعه نیافته حتمن با اصلاحاتی از این قبیل آشنا هستید: بحران ارزش ها ، از خود بیگانگی ، از دست رفتن هویت ، تضعیف سنت ، غرب زدگی. یا آخرین ، انسان بینابینی ، انسان تبعیدی ، تبعید فرهنگی و نظایر اینها. همه اشاره دارند به این وضعیت که با آمدن سریع مدرنیته انسان در طول زندگی مدام خودش را در موقعیت هایی می بیند که با آن آشنائی ندارد. موقعیت هایی که هیچ چراغ راهنما و دستورالعمل قبلی برایش نیست که آدم از آن

کمک بگیرد. موقعیت هائی که فاقد قید و بندها و اصول آشنای جامعه سنتی اند ولی به خاطر متحول بودن و ناآشنا بودنش مدام آدم را دچار ابهام و تشویش و ناامنی می کند.

تجربه مدرنیت غالب اوقات با تجربه فیزیکی جابه جایی همراه است. نمونه آرکه تایپی آن ، آمدن از ده به شهر است ، که به انحاء مختلف تکرار می شود ، مثل آمدن از شهر به متروپولیس. آمدن از جهان سوم به کشور متروپول.

تراژدی توسعه

مارشال برمن اشاره می کند ، در یکی رمانهای ژان ژاک روسو به نام «الوئیز جدید» ، قهرمان رمان که جوانی است به نام سن پرو (یک کاراکتر آرکه تایپی مدرن - منظوم از آرکی تایپ نه به معنی متافیزیکی یونگی آن ، بلکه در عصر مدرن به معنی الگو و نمونه اولیه ای است که به اشکال متفاوت مرتب تکرار می شود) به نامزدش در دهکده نامه می نویسد و می گوید که چقدر دوست اش دارد ، اما همزمان اعتراف می کند که در این شهر بزرگ نمی داند از امروز تا فردا چه خواهد شد ، به چه دل خواهد بست و به که عاشق خواهد شد. دیگر همه چیز پیش بینی ناپذیر است.

در هنر و ادبیات توده پسند با نمونه های مشابه بی شماری روبرو می شویم. شخصیت راستینیاک در رمان «بابا گوریو» ی بالزاک؛ ژولین سورل در «سرخ و سیاه» استاندال ؛ راسکولنیکوف در «جنایت و مکافات» داستایوسکی. هنر توده پسند خودمان چهره های آرکی تایپی خودش را دارد: قیصر (در از دست رفتن ارزش های سنتی ناموس و جوانمردی) ، داش آکل و رشید همچون سامورائی های ایرانی که زمانه شان سپری شده است و دیگر کسی برای پهلوانی و جوانمردی آنها تره هم خرد نمی کند.

«انسان تبعیدی» غلامحسین ساعدی که در تبعید ، مسأله زبان و خلاقیت هنری در یک کلانشهر بیگانه ، سرانجام او را با زوال خود روبرو می کند. نمونه هائی اینچنین را روشنفکر ایرانی داریوش شایگان به نام «موتاسیون» می شناسد، اصطلاحی ژنتیکی برای ناهنجاری یا حتا ناقص الخلقه بودن. این برخوردها با شوک تجدد ، در فرهنگ عوام گاه به شکل طنز ظاهر می شود. برای مثال در فیلفارسى ، آن کاراکتر دهاتی که معجید محسنی نماینده اش بود ، کاراکتر آرکی تایپی «آقای هالو»؛ یا «باقرزاده» در سریالهای صمدآغا ، «آقای قاطبه» ، اسمال در نیویورک.

سازندهء تخریب گر

اما یکی از مهمترین کاراکترهای آرکی تایی مدرن ، که این بُعد تراژیک مدرنیت را به نمایش می گذارد ، کاراکتر شهرساز (دی ولوپر developer یا مستریبلدر master builder) است. کسی که همزمان ، هم سازنده است و هم تخریب گر.

مارشال برمن در کتاب کلاسیک و پرآوازه اش «هرآنچه جامد است در هوا ذوب می شود» ، در فصلی که عنوان «تراژدی توسعه» را دارد ، این کاراکتر را از طریق بررسی تراژدی «فاست» گوته به خوبی بررسی می کند. یکی از جنبه های «فاستی» عصر مدرن ، شهرنشینی و به طبع شهرسازی است. درست در شهرسازی مدرن است که فرایند سازندگی و تخریب را باهم می بینیم. وقتی که قرار است شاهراه و بولوار ساخته شود ، معنی اش این است که تمام ساختارهای سنتی ، کوچه های باریک و روابط مردمی که از طریق این کوچه ها رفت و آمد و ملاقات می کردند و نوع خاصی از مراودهء اجتماعی چهره به چهره داشتند ، باید از میان برود.

وقتی قرار است ساختمان های عظیم و آسمانخراش ها ساخته شوند ، خانه های سنتی و ساکنان شان باید جا را خالی کنند. هیاهو جای سکوت را می گیرد. باغ ها باید از میان بروند تا ساختمانها بالا روند. رابطه با زمین بریده می شود. رودها آلوده می شود. فاضلاب و زباله و جهان زیستی تازه ای به نام زاغه نشین یا «حلبی آباد» زیور متروپولیس می شود. «فاست» در راه «سازندگی و توسعه» عشق خود را به کشتن می دهد! معمار و شهرساز در حقیقت کاراکتر جکیل و هایدی عصر مدرن است.

نوستالژیا

داریوش شایگان در کتاب نوستالژیک خود «آسیا در برابر غرب» غم معماری سنتی خانه های قدیمی را می خورد که می شد در هر گوشه و کنارش خلوتی داشت برای تعمق و تفکر ، بدون آنکه «جدا» از سایر ساکنان خانه زندگی کرد. آنگاه آپارتمان سازی و بساز و بفروشی از راه می رسد تا تیشه به ریشه سنت بزند. یک «موتاسیون» ناهنجار دیگر!

نکته این جاست که تمام این تحولات ، که در اروپا طی زندگی چند نسل و چندصدسال اتفاق افتاد ، در کشورهای «جهان سوم» طی زندگی یک نسل و در یکی دو دهه اتفاق می افتد ، و به همین خاطر سرعت سرسام آورش باعث می شود که کسانی که این تجربه ها را از سر می گذرانند ، به قول مارشال برمن ، دست به دامن اسطوره های نوستالژیک و غم غربت یک بهشت گمشدهء پیش مُدرن باشند. یا به شکل

بنیادگرایی مذهبی، یا عرفان، یا ناسیونالیسم فرهنگی و سیاسی. غم غربت و نوستالژیای گذشته طبعن نه تنها در فرهنگ عوام، بلکه در پهنه روشنفکری و تفکر هم بروز می کند و باعث محبوبیت روشنفکران ضد مدرن همچون آل احمد و فردید می شود.

پیشرفت - بربریت

خلاصه بحث اینکه: پیشرفت را می توان به انباشت شناخت علمی، یا انباشت مهارت ها و فن و «حل مشکل» تعبیر کرد، که برداشت محدودی است، چون معنی واقعی پیشرفت باید نورماتیو باشد. به خاطر جنبه ارزشی مفاهیمی چون آزادی، صلح، شکیبائی، حقوق و نظایر آنها. مفاهیمی که طبق بعضی از روایت های تاریخ می توانیم آگاهی از آنها یا نهادی شدن آنها را در مسیر تاریخ بینیم، توسعه ای نورماتیو در چارچوب همان «روایت اصلی» (مستر نارتیو) یا هیستوری با H بزرگ، که در کار کانت، هگل، مارکس و هابرماس داریم: در پهنه های عمومی فرهنگ و سیاست و حقوق (همان روح عینی).

ولی این روایت ها این مشکل را دارند که بعد از استانیسیل تجربه انسانها را نادیده می گیرند، بعدی که آدم هائی مثل والتر بینامین یا آدورنو یا سارتر به آن نظر دارند. اگر این بعد را در نظر بگیریم، می بینیم که لحظه های تاریخی همزمان، هم عنصر یوتوپیائی خوشبختی را در خودشان دارند و هم عنصر تخریبی را. با این دید، اعتقاد خوشبینانه به پیشرفت همیشگی چندان تفاوتی با انکار مطلق و بدبینانه پیشرفت ندارد.

واقع بینانه تر آن است که درست همانجا که تخریب، پسرفت، و مصیبت را می بینیم، انگاره پیشرفت و اصل امید را در تفکرمان زنده نگهداریم تا هر جا امکانی، روزنه ای یا راهی باز شد، بتوانیم آن را تبدیل به واقعیت کنیم. اما در عین حال، به محض آنکه فکر «پیشرفت» می رود که تبدیل به بُت و فیتیش شود، تبدیل به ایدئولوژی یا دستورالعمل شود (که در حقیقت نفی تاریخ واقعی است)، دوباره فکرمان را متوجه سویه تلخ و همیشگی تقدیر انسان در تاریخ بکنیم و نگذاریم آنها که قربانی شده اند فراموش بشوند، و آگاهی به اینکه همیشه خطر شر، تاریکی و بربریت همانقدر به ما می تواند نزدیک باشد که امید به آزادی.

نهم آوریل ۱۹۹۳