

پنج فصل)، نتیجه‌گیری و یک پیوست نسبتاً مفصل در ۲۸۰ صفحه درباره‌ی مدرنیته است. این اثر در واقع رساله‌ی دکترای فرزین وحدت در رشته‌ی جامعه‌شناسی از دانشگاه برن‌دیس و یکی از آثار مجموعه‌ای به نام تاریخ سیاسی و فکری مدرن خاورمیانه است. کتاب مورد بحث، دیدگاه اکثر روشنفکران ایرانی را درباره‌ی مدرنیته گردآوری کرده و در واقع تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و فکری ایران در یکصد و پنجاه سال گذشته است. به همین دلیل کتاب مملو از اطلاعات جالب و خواندنی است و بسیاری از دقایق و ظرایف بحث را می‌توان با توجه به همین جزئیات به دست آورد. با این همه، تلاش بر این است که «تذ» اصلی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم و با پرهیز از ورود به لایه‌های پیچ‌درپیچ کتاب به بررسی این مسأله می‌پردازیم که نویسنده چه‌گونه تذ خود را در نسبت با تاریخ روشنفکری در ایران دنبال کرده است.

به نظر فرزین وحدت، مدرنیته از قرن نوزدهم به این سو، یکی از

**God and Juggernaut:  
Iran's Intellectual  
Encounter with  
Modernity**

*Farzin Vahdat*

معرفی و نقد کتاب

**خداوند و قربانگاه: رویارویی  
روشنفکری ایران با مدرنیته**

فرزین وحدت

کتاب «خداوند و قربانگاه: رویارویی روشنفکری ایران با مدرنیته» نوشته‌ی فرزین وحدت در سال ۲۰۰۲ از سوی انتشارات دانشگاه سیراکوز منتشر شده است. این کتاب دارای پیشگفتار، مقدمه و دو بخش (با

و انقلاب اسلامی ۱۳۷۵ ه.ش در ایران نقطه‌ی عطفی است که عمدتاً به‌عنوان طغیان علیه مدرنیته در خاورمیانه و جوامع اسلامی و خصوصاً ایران ارزیابی می‌شود. از این‌رو بسیاری از تحلیلگران معتقدند که پس از انقلاب اسلامی، ایران قدرت رسیدن به مدرنیته و نهادهای دموکراتیک را از دست داده است. شکست آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطه در آغاز قرن بیستم، شکست ناسیونالیسم لیبرال و ضداستعماری عصر مصدق در اواسط قرن، و انقلاب رهایی‌بخش ۱۹۷۹ م. از سوی نیروهای اسلامی، عمدتاً به‌عنوان نمونه‌هایی از ناتوانی ایرانیان برای سازگار کردن خودشان با واقعیات جهان مدرن تصور می‌شوند. به نظر فرزین وحدت، تردیدی وجود ندارد که اینها موانع بزرگی بر سر راه توسعه‌ی مدرنیته در ایران بوده، اما اکنون مدرنیته در مسیر رو به رشد، در حال حرکت است. تز اصلی نویسنده این است که تجربه‌ی صد و پنجاه ساله‌ی ایران را با مدرنیته، باید برحسب فرایند دیالکتیکی شناخت که در آن ابعاد مدرنیته‌ی متناسب با رهایی از یک سو و ابعاد متناسب با سلطه از سوی دیگر وجود دارد. در این فرایند

مهم‌ترین مسایل فرهنگی و اجتماعی - سیاسی روشنفکران، جنبش‌های اجتماعی و بخش‌های دولتی در جهان اسلام و خاورمیانه بوده است. مدرنیته خواه به‌صورت انکار یا پذیرش، در بسیاری از جوامع اسلامی در سطح نظری و عملی، مسأله‌ی مهمی بوده است. انقلاب مصیبت‌بار مدرنیته‌ی غربی هیچ بخشی از جهان را بدون تأثیر نگذاشته است.

استعمار خونین و تصرف سرزمین‌ها، استثمار اقتصادی و برون‌گرایی فرهنگی، همراه با معرفی ایده‌ها، هنجارها و نهادهای جدید، عواملی بوده که از طریق آنها مدرنیته غربی، همه‌ی جوامع جهان را در معرض تغییر قرار داده است. واکنش جوامع دیگر نسبت به مدرنیته به‌صورت حیرت، رد و انکار، رقابت و هم‌چشمی، شیفتگی و شیدایی، رویارویی، تنفر و انزجار یا ترکیبی از این‌ها بروز کرده و ایران نیز از این قاعده مستثنی نبوده است.

سرنوشت ایران در صد و پنجاه سال گذشته با مدرنیته‌ی غربی و رویارویی با آن گره خورده است. ترویج مدرنیته، پس از کودتای ۱۹۵۳/۱۳۳۲ م. در ایران شدت یافت

دیالکتیکی، عناصر متفاوت مدرنیته غالباً با رقابت با یکدیگر به فازها و مراحل متفاوتی در توسعه تمدن جدید در ایران منتهی شده‌اند. علاوه بر این، در دوران مختلف، ابعاد مختلف مدرنیته توسعه یافته‌اند و مورد حمایت گروه‌های اجتماعی گوناگون قرار گرفته‌اند. برای مثال، روشنفکران اصلاح طلب اولیه، عمدتاً بر ابعاد دموکراتیک و اثبات‌گرایانه‌ی مدرنیته به صورت برابر تأکید می‌کردند، در حالی که در آغاز دوران پهلوی، بیش‌تر بر ابعاد اثباتی و ابزاری تمدن مدرن تأکید می‌شد. به همین صورت، چپ مارکسیستی عمدتاً بر گسترش و تعمیق قوه‌ی مدرنیته برای آزادی و بهبود زندگی ایرانیان تأکید کرد، هر چند که از نگاه آن‌ها کارگزاران مدرنیته نه فرد، بلکه «جمع» بود. به نظر نویسنده، این رفتار گزینشی با مدرنیته از سوی گروه‌های اجتماعی، مانع توسعه‌ی کامل آن شد. با این همه، نباید تجارب گروه‌های اجتماعی مختلف را برای توسعه نهادهای مدرن متوازن در ایران فراموش کرد.

نویسنده برای تحلیل فرایند دیالکتیکی رویارویی فرهنگی ایرانیان با مدرنیته، به آن دسته از گفتمان‌های

اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند، که از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم سربرآوردند. او سپس روابط درونی این گفتمان‌ها را با گفتمان و شرایط مدرنیته مورد بررسی قرار می‌دهد و در مقدمه‌ی کتاب، دو هدف را برای پژوهش خود معرفی می‌کند:

اول؛ بررسی مفهوم و پدیده‌ی مدرنیته در زمینه‌ی غربی و جهانی‌اش و دوم؛ بررسی رویارویی فرهنگی و فکری ایران با مدرنیته، در دوره‌ی بین اواسط قرن نوزدهم تا زمان حال، با تأکید بر گفتمان‌های عمده‌ی اجتماعی - سیاسی که به شکل‌گیری آگاهی و نهادهای ایرانی در این دوره کمک کرده‌اند (P. Xiii).

نویسنده با این تز به سراغ تاریخ اندیشه‌ی روشنفکری در ایران می‌رود و با برداشتی که از مدرنیته‌ی غربی ارایه می‌دهد، تلاش می‌کند تا جریان روشنفکری ایرانی را در نسبت با آن به چهار گفتمان تقسیم کند: گفتمان سوبژکتیویته‌ی اثبات‌گرا و جهان‌شمول‌گرا، گفتمان جمع‌گرا، گفتمان سوبژکتیویته‌ی واسطه‌ی گفتمان‌های پسانقلابی. در ادامه‌ی بحث تلاش می‌کنیم مفهوم مدرنیته‌ی مورد نظر نویسنده و گفتمان‌های

اساسی مدرنیته، سوژکتیویته<sup>۱</sup> یا سوژه محوری (فاعل مختار، فاعل مایشاء، اصل ذهنیت و غیره) (۱) و اصل کلیت یا اصل جهان‌شمولی<sup>۲</sup> هستند. نویسنده با تأکید بر تعریف هگل که می‌گوید: «اصل دنیای مدرن، آزادی سوژکتیویته است» (ص ۱)؛ نوعی مترادف معنایی را میان اصل «سوژکتیویته» و «آزادی» کشف می‌کند، و در عین حال معتقد است که می‌توان این دو را از یکدیگر متمایز کرد؛ آن‌گاه در بیان این تمایز می‌گوید آزادی عمدتاً به معنای فقدان ممانع است، درحالی‌که اصل سوژکتیویته به معنای کنش اثباتی در جهان است و اصل سوژه محوری متکی بر خرد بنیادی را، یکی از مهم‌ترین عناصر دنیای مدرن معرفی می‌کند.

نویسنده در مورد اصل دوم می‌گوید: منظور از اصل کلیت این است که سوژه‌ها (یا همان افراد فاعل‌شناسا) اصل سوژکتیویته بودن یکدیگر را به رسمیت بشناسند. به عبارت ساده‌تر، هر فرد، حق دیگری را به‌عنوان فردی خودبین، خودمختار، خودتعریف‌کننده و خودآگاه، به

وابسته به آن را مورد بررسی قرار دهیم.

در نخستین فصل کتاب با عنوان «ماهیت مدرنیته»، مفهوم مدرنیته به بحث گرفته می‌شود. در این‌جا عمدتاً بر فلسفه‌ی سیاسی آلمانی تأکید می‌شود و عمدتاً اندیشه‌های کانت و هگل (و البته یورگن هابرماس در پیوست آخر کتاب) بررسی می‌شود. به نظر وحدت‌اندیشه‌ی انتقادی آلمانی که با کانت و هگل آغاز شد، چارچوب نظری مناسبی برای تحلیل شرایط و مفاهیم مدرنیته در اختیار ما قرار می‌دهد. در کشور آلمان، در مقایسه با کشورهای انگلستان و فرانسه، مدرنیته با تأخیر ظاهر شد و به همین خاطر بینش‌های پیچیده و خاصی درباره‌ی مفاهیم و شرایط مدرنیته شکل گرفت. به نظر او یک دلیل عمده‌ی دیگر برای تأکید بر اندیشه‌ی انتقادی آلمانی این است که شرایط مشابهی با دوران آلمان در کشورهای نظیر ایران وجود دارد و همین مسأله به درک شرایط دوران ما در کشورهایمانند ایران کمک زیادی می‌کند.

در فصل اول بدون ورود به مباحث پیچیده، در تعریف مفهوم مدرنیته بر دو عنصر به‌عنوان جوهره‌ی آن تأکید می‌شود. به نظر وحدت دو اصل

1- Subjectivity

2- Universality

رسمیت بشناسد، و این اصل دارای شمول و کلیت باشد. وحدت اصل کلیت به معنای محو و نابودی محدودیت‌های مبتنی بر امتیاز، منزلت و یا ملاحظات دیگر است (ص ۲). در مفهوم محدودتر، اصل کلیت، به معنای اصل بورژوازی برابری رسمی در مقابل قانون است. این دو اصل ستون‌های مدرنیته هستند که دکارت، کانت و هگل تلاش کرده‌اند تا به شکل فلسفی آن‌ها را تدوین کنند. جوهره و چکیده‌ی تلافی این دو اصل را می‌توان در مفهوم «عرفی شدن» یافت. سکولاریسم (عرفی شدن) به این معنا است که سوژه‌های خودبینانه قادر هستند قواعد زندگی دنیوی خود را وضع کنند و حقوق متقابل انسانی یکدیگر را به رسمیت بشناسند (ص ۲۳). در حقیقت اصل کلیت در درون اصل سوبژکتیویته نهفته است. اگر انسان واقعاً خودبینانه و خودمختار باشد، بنابراین، «همه» در این خصوصیت، مشترک و سهیم هستند.

فرزین وحدت، با اتکا به این دو اصل به سراغ تاریخ روشنفکری ایران می‌رود تا تز فرایند دیالکتیکی خود را اثبات کند و نشان دهد که مدرنیته یا حداقل بخش‌هایی از آن در حیات

سیاسی ایران زنده و فعال است. در فصل دوم با عنوان «ظهور مدرنیته در ایران»، به بحث درخصوص نخستین واکنش‌های روشنفکران ایرانی در برابر مدرنیته می‌پردازد. به نظر وی، شواهد چندانی وجود ندارد که نشان دهد روشنفکران ایرانی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم مستقیماً با مفاهیم نظری مدرنیته آشنا بودند (ص ۲۶)، اگرچه آن‌ها از مهم‌ترین پی‌آمدهای این مفاهیم آگاهی داشتند. نویسنده در این فصل به بررسی آثار پنج روشنفکر این دوره می‌پردازد که تأثیر بسزایی بر شکل‌گیری نوعی گفتمان درباره‌ی مدرنیته داشته‌اند: میرزا ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف و سیدجمال‌الدین اسدآبادی.

فرزین وحدت، عنوان یک گفتمان را «سوبژکتیویته‌ی اثبات‌گرا و سوبژکتیویته‌ی کلیت‌پذیر» می‌گذارد. ویژگی کلی این گفتمان - به نظر نویسنده - وجود نوعی دوگانگی بین جنبه‌ی رهایی‌بخش مدرنیته و جنبه‌ی معطوف به سلطه‌ی آن است. این امر تا حدودی به حاکمیت سیاسی آن دوران ایران برمی‌گردد که تلاش می‌کرد تا با دست یافتن به قدرت

نظامی، از مصونیت خارجی برخوردار شود. از این رو در آغاز رویارویی ایرانیان با مدرنیته، عمدتاً به حوزه‌های نظامی و فنی تمایل داشتند.

تلاش روشنفکران و سیاستمداران ایرانی برای دست یافتن به یک نیروی نظامی مدرن، گویای این گرایش است. این دوگانگی حتی در تلاش‌های اصلاح‌گران عمده‌ای مانند امیرکبیر نیز دیده می‌شود. ابتکار امیرکبیر برای راه‌اندازی مدرسه‌ی دارالفنون، در حقیقت تلاشی برای وارد کردن علوم و تکنولوژی مدرن و هم‌چنین دست یافتن به علوم نظامی بود (ص ۲۸)؛ اما در کنار این علاقه‌مندی، توجه جدی به حوزه‌ی اجتماعی و سیاسی مدرنیته نیز وجود داشت، و افرادی مانند میرزا صالح در این مسیر حرکت کردند. چنان‌که گفتیم، جنبه‌ی فنی و نظامی مدرنیته غلبه داشت، و ناتوانی استبداد داخلی برای رویارویی با سلطه‌ی اروپا باعث تقویت این علاقه‌مندی به سوبژکتیویته‌ی اثبات‌گرا شده بود (ص ۳۰).

فرزین وحدت، همین دوگانگی را در میان پنج روشنفکر عمده‌ی این دوران و حتی انقلاب مشروطه و قانون اساسی جست‌وجو می‌کند. بخش

عمده‌ای از این فصل، تلاش برای نشان دادن این «دوگانگی» است. میرزا ملکم خان نیز دچار همین دوگانگی درخصوص مدرنیته بود. او از یک سو از ورود گسترده‌ی بوروکراسی اروپایی و مدل عثمانی (یعنی تنظیمات) طرفداری می‌کرد، و از سوی دیگر به نهادهای دموکراتیک حداقل به شکل مقدماتی علاقه‌مند بود؛ اما وی در نهایت، پیشرفت را مساوی با اصل نظم و سازمان می‌دانست (ص ۳۰). در واقع بین قوه‌ی معطوف به سلطه و قوه‌ی معطوف به رهایی مدرنیته، میرزاملکم خان بیش‌تر بر قوه‌ی معطوف به سلطه و نظم تأکید می‌کرد. از نظر وی پیش شرط رسیدن به سازمان بوروکراتیک غربی، علم و تکنولوژی مدرن بود (ص ۳۲). البته میرزاملکم خان تا حدودی به مفهوم «سوبژکتیویته» نزدیک شده بود و منظور وی از «آدمیت» معنای نزدیکی به مفهوم غربی داشت (ص ۳۴). میرزاملکم خان با عطف توجه به اصل قانون و حقوق شهروندی، تا حدودی به مفهوم سوبژکتیویته‌ی کلیت‌پذیر نیز نزدیک شده بود (ص ۳۶).

میرزا آقاخان کرمانی در مقایسه با میرزاملکم خان به بحث‌های بیش‌تری

در خصوص هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دوران مدرن پرداخت. او دیدگاه ماتریالیستی در خصوص اصل سوژگی انسان را ارایه داد و به‌ویژه در «ان‌شاء... ماشاء...» به نقد دیدگاه تقدیرگرایانه‌ی ایرانیان پرداخت و آدمیان را به‌عنوان موجودات آزاد تعریف کرد، و هرگونه سرسپردگی به قدرت‌های زمینی را دور شدن از اصل آدمیت می‌دانست (ص ۳۸). این دیدگاه کرمانی نسبت به سوبژکتیویته او را به سمت ارایه یک نظریه‌ی ناسیونالیستی مبتنی بر تفسیر جمع‌گرایانه از سوبژکتیویته هدایت کرد: ایرانیان، هرگز به طور ارادی حاکمان عرب را که با شمشیر و ظلم و ستم حکومت کردند، نپذیرفتند (ص ۳۹). او معتقد بود که ایرانیان با بازگشت به مذاهب ماقبل اسلامی، می‌توانند سوبژکتیویته‌ی جمعی خودشان را بازسازی کنند (ص ۳۹). دیدگاه وی در خصوص مدرنیزاسیون در ایران نیز، قویاً متأثر از معرفت‌شناسی اثبات‌گرایانه‌اش بود (ص ۴۰). او معتقد بود که نه تنها فرایند تفکر از کنش فیزیکی سیستم مرکزی اعصاب ناشی می‌شود، بلکه هم‌چنین درک و دریافت درونی و پدیده‌های خارجی به واسطه‌ی اصول مکانیکی

تعیین می‌شوند (ص ۴۰). دوگانگی نیز در اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی وجود داشت، او از یک سو از آزادی و اراده‌ی انسانی دفاع می‌کرد و از سوی دیگر ناپلئون را مظهر این نوع آزادی تلقی می‌کرد (ص ۴۲).

در اندیشه‌های آخوندزاده نیز همین دوگانگی دیده می‌شود. دیدگاه‌های او در خصوص عقاید رهایی‌بخش، حکومت مشروطه، آموزش عمومی آزاد و حقوق زنان دوشادوش اثبات‌گرایی اخلاقی - عملی، ناسیونالیسم نژادی و روشنگری از بالا وجود دارد (ص ۴۸).

به نظر فرزین وحدت، مضمون «سوبژکتیویته‌ی کلیت‌پذیر» در اندیشه‌های طالبوف بیش‌تر توسعه یافت. او آزادی سوبژکتیویته را به‌عنوان غایتی فی‌نفسه تعریف کرد و آن را رسیدن به منی<sup>۳</sup> دانست ولی این آزادی فردی و خود را دقیقاً با رعایت حق دیگری مترادف دانست (ص ۴۹). این نگرش به سوبژکتیویته‌ی فردی و جمعی، طالبوف را به مفهومی از حقوق هدایت کرد که در ایران عمدتاً به دلیل نظام استبدادی به آن توجه نمی‌شد. طالبوف حقوق فردی و جمعی را در

3- Mani

در فصل سوم با عنوان «کسوف سوئزکتیویته‌ی کلیت‌پذیر و جست‌وجو برای سوژه‌ی جمعی»، فرزین وحدت، عمدتاً به بررسی گفتمان غالب در دوره‌ی رضاشاه می‌پردازد. به نظر او مهم‌ترین مضمون حاکم در این دوره، وحدت ملی است که بسیاری از روشنفکران که عمدتاً نگران تجزیه و فروپاشی ایران بودند آن را دنبال می‌کردند (ص ۷۷). مجله‌های کاوه، ایرانشهر و آینده، کانون اصلی روشنفکرانی مانند تقی‌زاده، محمود افشار و حسین کاظم‌زاده ایرانشهر بودند. ایده‌ی وحدت ملی مستلزم یک دولت قوی و متمرکز بود.

تقی‌زاده، یکی از مهم‌ترین روشنفکران این عصر، معتقد بود که ایجاد یک حکومت مرکزی قوی پیش شرط اصلی برای اصلاح، پیشرفت و رها کردن کشور از دست مداخلات و نفوذ کشورهای خارجی است (ص ۷۹). این روشنفکران از یک مرحله استبداد روشنگرانه حمایت می‌کردند (ص ۸۰). ذهن این روشنفکران نیز معطوف به صنعتی شدن، علم، تکنولوژی و ایدئولوژی توسعه‌گرایانه بود. به نظر فرزین وحدت، یکی از عناصر اصلی این گذار به رهیافت اثبات‌گرایانه‌ی

نظر داشت. با این همه، گفتمان طالبوف نیز کاملاً از عناصر سوئزکتیویته‌ی اثبات‌گرایانه نبود. در واقع او در پاره‌ای از آثار خود تعریفی مشابه با اثبات‌گرایان از حقوق ارایه می‌دهد؛ او نیز حقوق را به‌عنوان تدوین و تنظیم قواعد دلخواهانه می‌بیند و هم‌چنین از «ایده‌ی روشنگری از بالا» شبیه به مدل ژاپن برای ایران حمایت می‌کند (ص ۵۴). وضعیت سیدجمال‌الدین در میان این روشنفکران از همه مشخص‌تر است. او از نوعی «سوئزکتیویته‌ی با واسطه»<sup>۴</sup> حمایت می‌کند که بعدها به‌صورت گفتمانی غالب ظاهر می‌شود (ص ۶۰). به نظر نویسنده همین دوگانگی میان گرایش اثبات‌گرایانه‌ی معطوف به سلطه و تعلق خاطر به آزادی انسان را می‌توان در جنبش مشروطه و در قانون اساسی آن دوره نیز دنبال کرد. در این میان، عقاید و اندیشه‌های شیخ فضل‌الله نوری به گفتمان اسلامی نزدیک‌تر است. در کانون استدلال نوری بر ضد مشروطه‌خواهی این ایده قرار داشت که اصول آزادی و برابری مدرن مبتنی بر اصل کلیت، با اسلام ناسازگار است (صص ۷۱ و ۷۲).

#### 4- Mediated Subjectivity

مدرنیته، ظهور ناسیونالیسم یکپارچه بود. در میان نسل پیشین روشنفکران ایرانی، ناسیونالیسم عمدتاً شامل مفاهیم نوستالوژی درباره‌ی گذشته‌ی ایران - به‌ویژه گذشته قبل از اسلام - و هویت ایرانی از یک سو و مفاهیم دموکراتیک درباره‌ی حاکمیت قانون و حاکمیت عمومی از سوی دیگر بود (ص ۸۰). اما در این دوره، ناسیونالیسم نوستالوژیک که اعراب و ترک‌ها را به‌عنوان «غیر» هدف گرفته بود، به‌تدریج از مفهوم دموکراتیک ملیت تهی و خالی شد (ص ۸۱). مجلات کاوه، ایرانشهر و آینده، ابزاری در این تحول بودند. در این میان صداهای ضعیفی نیز در مخالفت با کسوف اندیشه و نهادهای دموکراتیک به گوش می‌رسید که از آن جمله می‌توان به محمد مصدق اشاره کرد. به نظر وحدت، علی‌رغم هشدارهای مصدق، روشنفکران و سیاستمداران این دوره به سمت یک رهیافت تک‌گویانه از مدرنیته و عمدتاً مدرنیته‌ی فنی، پیش رفتند (ص ۸۲). بدبینی کسروی نسبت به دنیای مدرن و ناسیونالیسم افراطی و ضداسلامی وی، حاکی از چنین رهیافتی است. فرزین وحدت، در همین فصل به بحث درباره‌ی گرایش‌های سوسیالیستی

و مارکسیستی روشنفکران ایرانی می‌پردازد. روشنفکران سوسیالیست و مارکسیست ایرانی مانند رسول زاده، تقی ارانی، طبری و دیگران، هر چند با تفاوت‌هایی، تلاش کردند تا سوبژکتیویته‌ی فردی را به نوعی سوبژکتیویته‌ی جمعی تبدیل کرده و اراده‌ی جمعی را جای‌گزین اراده و خواست فردی کنند. برای مثال گفتمان ماتریالیستی ارانی با انکار اراده‌ی آزاد، به نفی سوبژکتیویته‌ی انسانی منجر شد. او در مقاله‌اش با عنوان «ضرورت و اراده‌ی آزاد» این‌گونه نتیجه گرفت که اراده‌ی انسان آزاد نیست و به شرایط و خصوصیات بیرونی زندگی‌اش وابسته است (ص ۹۸).

احسان طبری نیز که تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم فرانسوی هم بود، و تا حدودی از «ماتریالیسم دیالکتیکی» مارکسیست‌های ایرانی فاصله گرفته بود، بر اولویت اصل سوبژکتیویته‌ی جمعی بر سوبژکتیویته‌ی فردی تأکید می‌کرد (ص ۱۰۳).

در این میان «نیروی سوم»، راه متفاوتی را در پیش گرفت (ص ۱۰۹). خلیل ملکی، انقلاب مشروطه را به دلیل بی‌توجهی نسبت به اصل کلیت به باد انتقاد گرفت. پیشنهاد او این بود که

میان روشنفکران ایرانی رشد کرد و آن‌ها دارای دستگاه‌های تبلیغاتی و انتشاراتی نسبتاً آزادی مانند گفتار ماه بودند، و حسینی‌های ارشاد به مرکز فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی تبدیل شد که مطهری و شریعتی در آن‌جا به تبلیغ اندیشه‌های خود می‌پرداختند. به نظر فرزین وحدت، اندیشه‌های شریعتی، آیت‌ا... خمینی و آیت‌ا... مطهری به رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، متعلق به یک گفتمان هستند و ویژگی مشترک همه‌ی آن‌ها وجود «سوپرکتیویته‌ی با واسطه» است. به نظر هر سه نفر، سوپرکتیویته‌ی انسانی، وابسته به سوپرکتیویته‌ی الهی است. از این رو اگرچه سوپرکتیویته‌ی انسانی انکار نمی‌شود، اما هرگز مستقل از سوپرکتیویته‌ی الهی نیست و به این معنا «با واسطه» است. به نظر نویسنده، این وضعیت به یک منازعه‌ی دائمی بین سوپرکتیویته‌ی انسانی و الهی منجر می‌شود که به نوبه‌ی خود منازعات دیگری را می‌آفریند. یکی از شدیدترین این منازعات تردید شیزوفرنی بین تأیید و نفی سوپرکتیویته از یک سو و بین سوپرکتیویته‌ی فردی و جمع‌گرایی از سوی دیگر است (ص ۱۳۴). در گفتمان اسلامی، سوپرکتیویته‌ی با

وظیفه‌ی جنبش دموکراتیک در ایران این است که به سوپرکتیویته‌ی عام و همگانی عمق و ژرفا ببخشد. به نظر خلیل ملکی مهم‌ترین وظیفه‌ی تاریخ جمعی، ایجاد یک مدنیت توده‌ای است که هر فرد از ملت بتواند برحسب شایستگی‌ها و لیاقت‌های خودش به جامعه کمک کند و در عوض از ثمرات آن استفاده کند. در جامعه‌ی ایده‌آل مورد نظر وی، فرد و جامعه در رابطه‌ای دو سویه با هم هستند (ص ۱۱۳). اندیشه‌های خلیل ملکی به گفتمان مشهور به «بازگشت به خویش» کمک فراوانی کرد.

جلال آل‌احمد که دوستی نزدیکی با خلیل ملکی داشت، در آثار خویش «بازگشت به خویش» را مطرح کرد، و بعدها کسانی مانند شایگان و احسان نراقی آن را به صورت جدی‌تر و به‌ویژه شایگان به صورت فلسفی‌تر پی گرفتند (صص ۱۲۷-۱۱۶).

نویسنده در فصل چهارم، با عنوان «اندیشه‌ی انقلابی اسلامی: خود به مثابه‌ی سوپرکتیویته‌ی با واسطه» به بحث درخصوص گفتمان اسلامی علی شریعتی، آیت‌ا... خمینی و آیت‌ا... مطهری می‌پردازد. در دو دهه قبل از انقلاب اسلامی، انجمن‌های اسلامی در

واسطه در مفهوم انسان به‌عنوان خلیفه‌الله بیان می‌شود. وجه مشترک شریعتی، آیت... [امام] خمینی و آیت... مطهری را باید در تأکید بر این سوبژکتیویته‌ی با واسطه و وارد شدن در تناقضات جست‌وجو کرد.

فلسفه‌ی سیاسی شریعتی متأثر از این هستی‌شناسی او بود (ص ۱۵۰). او دو نوع جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کرد؛ جوامع سیاسی غربی و امت اسلامی. در نظام سیاسی امت، حکومت وظیفه داشت تا شرایط اجتماعی، ذهنی و اخلاقی را برای تبدیل آدمیان از آنچه هستند به آنچه باید باشند، فراهم کند (ص ۱۵۱). او شهروندان را هم‌چنان «رعایایی» می‌دانست که به رهبری نیاز دارند و از این‌رو استقلال آن‌ها را به‌عنوان سوژه قبول نداشت. مفهوم رهبری متعهد، امکان حاکمیت ملی را بسط می‌داد. او گرفتار در همان تناقض سوبژکتیویته‌ی متعهد، ترکیبی از دو رهبر را برای جامعه‌ی ایران پیشنهاد کرد؛ یکی رهبر کاریزماتیک و دیگری رهبر «انتخابی» که البته در قبال مردم پاسخ‌گو نبود، او در کتاب امت و امامت در مقابل رژیم دموکراتیک، یک نوع رژیم هدایت و رهبری را مطرح می‌کند که مردم رهبران‌شان را انتخاب

نمی‌کنند، بلکه آنها صرفاً وی را شناسایی یا کشف می‌کنند (ص ۱۵۲). فرزین وحدت، در فصل پنجم با عنوان «گفتمان‌های پس از انقلاب، تنزل و گسترش سوبژکتیویته» به بررسی گفتمان‌های غالب ایران پس از انقلاب اسلامی می‌پردازد. به نظر نویسنده، مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی از جمله: تغییر ساختار جمعیتی کشور، جهانی شدن و گسترش وسایل ارتباط جمعی باعث شده تا جمهوری اسلامی ایران علی‌رغم میل خود، نتواند از گسترش فرهنگ غربی در ایران جلوگیری کند و در نتیجه‌ی این عوامل، در این دوران مجموعه‌ای از گفتمان‌های سکولار و اسلامی در صحنه‌ی ایران حضور دارند. با این همه، نویسنده به محدودیت گفتمان‌های سکولار در ایران معتقد است، در حالی که گفتمان‌های اسلامی و مذهبی را هم‌چنان در حال تأثیرگذاری می‌داند. لذا، در این فصل عمدتاً به اندیشه‌های روشنفکرانی مانند سروش و داوری اردکانی می‌پردازد.

یکی از مضامین اصلی در گفتمان داوری اردکانی، مسأله‌ی امپریالیسم و بنیادهای هستی‌شناختی آن است؛

صرفاً باید ابزاری باشد و از منطق سلطه‌ی نهفته در تکنولوژی (بحث هایدگر) اجتناب شود (ص ۱۹۳). به نظر وی باید از پذیرفتن ابعاد دیگر مدرنیته، به ویژه ابعاد فرهنگی آن، خودداری شود (ص ۱۹۴). داوری اردکانی عمدتاً به سمت ضدیت با سوژکتیویته حرکت کرده است. در گفتمان وی ما شاهد نوعی رکود و تنزل این مفهوم هستیم (ص ۱۹۸)

به نظر فرزین وحدت، اگرچه اندیشه‌های داوری اردکانی موجب زوال مفهوم سوژکتیویته می‌شوند، در مقابل، اندیشه‌های سروش به سمت بسط و گسترش این مفهوم در حال حرکت است. گفتمان سروش از آغاز تاکنون، دچار دگردیسی‌ها و تحولات اساسی شده است. او در آخرین تحولات فکری خود معتقد است که باید بین دموکراسی لیبرال با جامعه‌ی سکولار از یک سو، و دموکراسی مذهبی با اصول کثرت‌گرایانه از سوی دیگر تمایز قایل شد. در دموکراسی لیبرال، آزادی امیال و خواست‌ها، پایه‌ی پلورالیسم و جامعه‌ی سکولار است در حالی که دموکراسی مذهبی باید بر پایه‌ی آزادی ایمان ساخته شود. به نظر وی صیانت و حفاظت از آزادی ایمان،

مسأله‌ای که در فعالیت‌های ضدامپریالیستی دو دهه‌ی گذشته در ایران بسیار برجسته بوده است. به نظر داوری اردکانی، سلطه، جزء ذاتی فرهنگ مدرنیته است. امپریالیسم جلوه و بیان روح سلطه موجود در مدرنیته است. داوری اردکانی با رد دیدگاه لنین در خصوص امپریالیسم، به عنوان آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری، معتقد است که سرمایه‌داری عنصر اصلی فرهنگ، فلسفه‌ی هنر و ادبیات مدرن است (ص ۱۸۹). او که به شدت متأثر از آرا و اندیشه‌های فردید است، گرایش نیچه‌ای و ضدمدرنی را دنبال می‌کند.

تفسیر رادیکال داوری اردکانی از استراتژی ضدامپریالیستی، در این دیدگاه او منعکس می‌شود که امکان سازگاری میان مدرنیته و اسلام وجود ندارد (ص ۱۹۲). به نظر وی اسلام و انقلاب اسلامی نباید تلاش کنند تا خودشان را با مدرنیته منطبق و سازگار کنند، بلکه برعکس اسلام باید مسیر خود را پیدا کند. اما پس از انقلاب و به ویژه در مسأله‌ی جنگ، دیدگاه‌های اردکانی نسبت به تکنولوژی مدرن غربی اندکی تعدیل شد. به نظر وی ایران برای بقای خودش به تکنولوژی نیاز دارد، لیکن استفاده از تکنولوژی

و ایجاد شرایط اجتماعی مناسب برای چنین آزادی، وظیفه اصلی حکومت دینی دموکراتیک است (ص ۲۶۸). سروش بر ایده‌ی آزادی انسان در حوزه‌های سیاسی تأکید می‌کند و قبل از هر چیز به آزادی اهمیت می‌دهد. به نظر وی، مسأله‌ی اساسی در حکومت دینی دموکراتیک مفهوم حقوق و مسئولیت‌های متقابل است؛ درحالی‌که جوامع سنتی عمدتاً بر مسئولیت‌ها و وظایف تأکید می‌کنند.

گسست سروش از سایر گفتمان‌های اسلامی از این‌جا آغاز می‌شود که وی دموکراسی دینی را براساس اصول اسلامی مانند شورا، اجماع و بیعت استوار نمی‌کند؛ بلکه این‌ها اصول سکولاری مانند حقوق بشر، عدالت و قدرت محدود هستند. چنین جامعه‌ای باید بر آموزش همگانی، انحصارزدایی از رسانه‌ها، آزادی بیان، انجمن و بیان سیاسی، انتخابات عمومی، پارلمان، جدایی قوا و کنترل‌ها و نظارت‌های نهادینه استوار شود (ص ۲۱۶). بنابراین، او معتقد است که دموکراسی با مذهب ناسازگار نیست. او در تحولات فکری خودش از این نیز فراتر می‌رود و معتقد می‌شود: «در جایی که مردم مذهبی

هستند، حکومت مذهبی می‌شود؛ و نباید گفت که چون حکومت مذهبی است، مردم باید مذهبی باشند» (ص ۲۱۱). به نظر فرزین وحدت، اگرچه اندیشه‌های سروش هم‌چنان در حال تحول است، ولی به نظر می‌رسد که اندیشه‌های متأخر وی، راه را برای پذیرفتن اصل سوپژکتیویته در سطح عام و همگانی باز می‌کند.

فرزین وحدت، در «نتیجه‌گیری» به این استنباط می‌رسد که جمهوری اسلامی ایران دچار تناقضاتی جدی شده است. از یک سو به خاطر جنگ و نیاز به مشارکت مردم آن‌ها را بسیج می‌کند و از سوی دیگر اصل سوپژکتیویته و اصل کلیت را نمی‌پذیرد. همین امر باعث شده تا مدرنیته به طور کامل در ایران پیاده نشود. هرگونه حرکت به این سو، مستلزم دگرگونی اساسی در گفتمان «سوپژکتیویته‌ی با واسطه» است و این تناقضات، آینده‌ی ایران را رقم می‌زند.

### نقد و بررسی

چنان‌که در مقدمه گفتیم؛ نویسنده تلاش می‌کند تا تاریخ روشنفکری ایران را در صد و پنجاه سال گذشته، براساس دو اصل سوپژکتیویته و اصل

جدیدتری مطرح کرده است. بنابراین به نظر می‌رسد که جنبه‌ی دیالکتیکی مورد ادعای نویسنده به خوبی بیان نشده، بلکه بیش‌تر به تعارض‌ها و نزاع‌هایی پرداخته است که تأثیر عینی بسیاری بر تاریخ گذشته‌ی ایران داشته‌اند.

۲- فرزین وحدت، براساس تعریف خاصی از مدرنیته به سراغ تاریخ روشنفکران ایرانی رفته است، که چندان کامل نیست. مدرنیته دارای ابعاد گوناگون هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که نمی‌توان آن‌ها را به دو اصل سوپژکتیویته و اصل کلیت‌پذیری تقلیل داد. هر چند این دو اصل برای مدرنیته بسیار اساسی هستند، لیکن در مجموعه‌ای از اصول قرار می‌گیرند که تأثیر خاص خودشان را عیان می‌کنند. تناقضات روشنفکری ایران را در نسبت با مدرنیته، با دقت نظر به همه جنبه‌های دنیای مدرن می‌توان نشان داد؛ و اتفاقاً بسیاری از دیدگاه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، از این مقدمات هستی‌شناختی ناشی می‌شوند.

از جهت هستی‌شناختی ما می‌توانیم به سه رابطه‌ی اساسی اشاره کنیم:  
۱- رابطه‌ی انسان با خداوند

کلیت‌پذیری تفسیر کند. فرزین وحدت، انبوهی از اطلاعات را در کتاب خود گردآوری کرده است، که از این حیث تلاش ارزنده‌ای است؛ لیکن در نقد آن می‌توان به چند مسأله‌ی اساسی اشاره کرد:

۱- فرزین وحدت، معتقد به یک فرایند دیالکتیکی است؛ اما به نظر می‌رسد که سطح تحلیل وی، نمی‌تواند این فرایند دیالکتیکی را به خوبی منعکس کند. در حقیقت تقسیم‌بندی وی از روشنفکران ایرانی، یادآور همان دسته‌بندی روشنفکران به غرب‌گرا، غرب‌ستیز و راه‌های میانه است. مشکل اساسی در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی معاصر این است که این سه گفتمان هرگز در یک گفت‌وگوی دیالکتیکی وارد نشده‌اند. تاریخ صدوپنجاه سال گذشته‌ی ایران را، منازعات تند و شدید میان این سه گفتمان رقم زده است. فرزین وحدت، انقلاب مشروطه را، صحنه‌ی مبارزه‌ی روشنفکران غرب‌گرا و تجددگرا با روشنفکران غرب‌ستیز و ضدتجدد قلمداد می‌کند و تحولات پس از آن را نیز - تا انقلاب اسلامی - در همین راستا ارزیابی می‌کند؛ و تنها ابتکار او این است که همان مباحث قدیمی را در قالب

۲- رابطه‌ی انسان با طبیعت

۳- رابطه‌ی انسان با انسان

در یک فرایند دیالکتیکی، پیوندی میان این سه عنصر هستی‌شناختی برقرار می‌شود که ما می‌توانیم از پارادایم سنتی، پارادایم مدرن و حتی پارادایم متأخر پست مدرن صحبت کنیم. فرزین وحدت، فقط به پاره‌ی سوم این رابطه‌ی سه‌گانه؛ یعنی، اصل سوژکتیویته پرداخته است. مفهوم سوژه بدون رابطه‌ی اساسی با ابژه (طبیعت) اساساً قابل فهم نیست. انسان مدرن، به این دلیل به سوژگی خاصی دست یافته است که هر چیز دیگری برای وی «ابژه» است. در حقیقت، چنان‌که نویسندگانی مانند هورکهایمر و آدورنو معتقدند، با ابژه‌شدگی جهان است که سوژه احساس برتری می‌کند. به همین ترتیب نسبت انسان مدرن با خداوند و تعریفی که از آن دارد، بسیار حیاتی و اساسی است. در جهان سنتی، خداوند تنها سوژه‌ی عالی است و جهان و از جمله انسان ابژه و موضوع عمل خداوند هستند؛ درحالی‌که در دنیای مدرن، خداوند جایگاه سوژگی خود را از دست می‌دهد و به بخش کوچکی از جهان یعنی جهان درونی و شخصی رانده می‌شود. همان چیزی که

نیچه از آن با عنوان مرگ خداوند نام برده است.

مدرنیته دارای یک جنبه‌ی معرفت‌شناسی بسیار قوی است، که بدون درک آن نمی‌توان به جوهری روابط و مناسبات دنیای مدرن راه یافت. انسان مدرن، با تبدیل شدن به سوژه، منبع معرفت و آگاهی نیز می‌شود و این انسان و عقل او است که هم او و هم جهانی را که در آن است، هدایت می‌کند. اصل عقلانیت و عقل خودبنیاد، هر چند در مفهوم سوژگی انسان نهفته است، لیکن از زاویه‌ی معرفت‌شناسی قابل بحث است. این دو منبع فلسفی؛ یعنی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بنیادهای سیاسی و فرهنگی دیگر را رقم می‌زنند. لذا، از حیث مفهوم مدرنیته، اثر فرزین وحدت، دارای نقص اساسی است، و همین کمبود در برخی موارد او را دچار تناقضاتی می‌کند که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳- نویسنده، در مقدمه‌ی کتاب اشاره می‌کند که قرابت زیادی بین وضعیت آلمان و ایران در نسبت با مدرنیته وجود دارد. این ادعا قابل توجه است، لیکن نویسنده برای روشن کردن این رابطه، تلاشی جدی انجام نداده

نقش بسیار حیاتی در پذیرش یا گسترش ایده‌ها و اندیشه‌ها دارد و در خصوص گسترش یا عدم رشد مدرنیته در ایران، توجه به این زندگی روزمره مهم است. گسترش و نفوذ مدرنیته در ایران عصر ما، علی‌رغم مقاومت بسیاری از مخالفین جدی و سنتی، نشانگر نقش زندگی روزمره است. علائق و خواست‌های مردم در زندگی روزمره عامل مهمی در تعیین فرایند مدرنیزاسیون و مدرنیته در آینده‌ی ایران دارد و شیوه‌ی زیست مردم نشان دهنده‌ی گسترش این علائق است. علاوه بر این، خود روشنفکران نیز محصول شرایط اجتماعی خاص دوران‌شان هستند؛ و این‌که چه نوع روشنفکری در یک دوره‌ی تاریخی خاص شکل می‌گیرد یا مقبولیت عمومی می‌یابد را می‌توان از دید اجتماعی مورد بررسی قرار داد. با این وجود، نمی‌توان ایراد گرفت که چرا نویسنده فقط بر یک بعد؛ یعنی، روشنفکری و مدرنیته در ایران پرداخته است؟ دیدگاه ما فقط پرتوافکنی بر زوایای احتمالاً نادیده‌ی اثر است.

۵- نکته‌ی اساسی دیگر مربوط به جعل اصطلاح «سویژکتیویته‌ی با واسطه» است. نویسنده این اصطلاح را

است؛ به همین دلیل، تنها به قرائتی آلمانی از مدرنیته اکتفا می‌کند؛ هر چند که فلسفه‌ی آلمان کمک شایانی به روشن شدن زوایای تاریک و مبهم جهان مدرن و اصل مدرنیته کرده است، لیکن فیلسوفان غیرآلمانی مانند فلاسفه‌ی فرانسوی و انگلیسی نیز تأثیر فراوانی از این لحاظ داشته‌اند و لازم بود که نویسنده با دقت نظر بیش‌تری به مفهوم مدرنیته و فیلسوفان سازنده‌ی آن، اعم از آلمانی و غیرآلمانی، می‌پرداخت.

۴- فرزین وحدت، وضعیت ایران را در نسبت با جهان مدرن، فقط در حوزه‌ی اندیشه و دنیای روشنفکری دنبال کرده است. واقعیت این است که هر چند فیلسوفان و روشنفکران نقش اساسی در ایجاد دنیای پیرامون ما دارند؛ لیکن آن‌ها تنها نیروهای سازنده‌ی این دنیا نیستند. مدرنیته محصول مجموعه‌ای از عوامل ساختاری و غیرساختاری، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. لذا، در خصوص موانع و عوامل گسترش مدرنیته در ایران، باید به سایر ابعاد نیز توجه شود.

امروزه در پرتو تحقیقات علمی، مشخص شده است که زندگی روزمره

بارها تکرار می‌کند، و بخش زیادی از کتاب بر این مفهوم استوار شده است. ایشان طرفداران «سویژکتیویته‌ی با واسطه» را به روشنفکرانی نسبت می‌دهد که سوژگی انسان را با واسطه‌ی خداوند می‌پذیرند و چون انسان را خلیفه‌الله می‌دانند، از این حیث قایل به سوژگی انسان هستند. به نظر می‌رسد نویسنده برای نشان دادن دیالکتیک مدرنیته در ایران، دچار نوعی استبداد مفهومی شده است. ایشان ابتدا این اصطلاح را ساخته‌اند و سپس با زور و اجبار تعدادی از روشنفکران ایرانی را در ذیل این عنوان جمع کرده‌اند.

ما وقتی از مفهوم «سوژه شدن انسان مدرن» صحبت می‌کنیم، به این معناست که او به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارای چنان خودبنیادی شده است که تمامی روابط و مناسبات متافیزیکی را قطع می‌کند، و به یک فاعل شناسای مطلق بدون ارتباط متافیزیکی تبدیل می‌شود. انسان ماقبل مدرن، از این جهت به سطح سوژگی دست نیافته بود و بسیاری از دگرگونی‌های هستی‌شناسی، از همین نقطه آغاز می‌شود. با اطلاق سوژگی انسان و جرح و تعدیل آن به سایر

تعاریف انسان‌شناختی این برداشت از سوژگی از بین می‌رود. علاوه بر این، همان‌طور که گفتیم سوژگی انسان مدرن، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم ابژه شدن کل جهان دارد. روشنفکران مذهبی و علمای دینی ایران، نه چنین تعریف و برداشتی از سوژگی را قبول دارند، و نه ابژگی جهان را. بنابراین، صفت «با واسطه» در پس سویژکتیویته نه تنها روشنگر نیست، بلکه گمراه کننده است، و گویا می‌خواهد به زور اثبات کند که طیفی از روشنفکران ایرانی، رابطه‌ای دیالکتیکی با مدرنیته برقرار کرده‌اند. همچنانکه روشنفکرانی مانند سیدحسین نصر و دیگران نشان داده‌اند؛ شکاف پرنشدنی میان تعریف اسلامی از انسان با تعاریف غربی و مدرن از آن وجود دارد. انسان مورد نظر اسلام به لحاظ هستی‌شناسی با خداوند در ارتباط است و منابع معرفت وی، الهی هستند، درحالی‌که انسان مورد نظر غرب و مدرن، خودبنیاد و خوداتکا است و با متافیزیک کاملاً قطع رابطه می‌کند.

۶- اکنون مدرنیته در معرض انواع نقدها قرار گرفته است. در این میان، به ویژه نقدهای پست مدرن، بسیاری از بنیادهای مدرنیته مانند عقلانیت، اصل

«سوژه‌زدایی» از انسان فرا رسیده است، و انسان پست‌مدرن باید این فراروایت<sup>۵</sup> را کنار بگذارد تا به رهایی دست یابد.

منصور انصاری

### یادداشت‌ها :

- مفهوم «سویژکتیویته» معمولاً در فارسی به ذهنیت، فاعل شناسا، فاعل مختار، عامل مختار و غیره ترجمه شده است که به اندازه‌ی کافی رسا و گویا نیستند. لذا، در این جا از همین اصطلاح استفاده شده است و تلاش شده است تا مفهوم دقیق آن تعریف شود.
- Vahdat, Farzin (2002); *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Ecnounter with Modernity*, Syracuse University Press: 280.

کلیت و سویژکتیویته را مورد تردید قرار داده‌اند. به نظر پست‌مدرن‌ها، متفکران مدرن به‌ویژه درخصوص ایده‌های ابژه و سوژه اغراق کرده‌اند. نه طبیعت کاملاً ابژه‌ی انسان است و نه انسان سوژه‌ی کامل است. طبیعت و جهان بیرون از انسان، به اندازه‌ی انسان حق حیات و زندگی دارند و به این ترتیب به نظر پست‌مدرن‌ها باید از جهان پیرامون ابژه‌زدایی کرد. علاوه بر این، انسان نیز سوژه‌ای یکه و تنها نیست. انسان‌های مدرن، با طرد خداوند، خود را خالق زمین کردند یا به تعبیر نیچه، آن‌ها به دست خودشان خداوند را کشتند؛ و به همین دلیل نیچه گفت در عصر مدرن «خدا مرده است». به نظر پست‌مدرن‌ها؛ با این دیدگاه، در نهایت انسان‌ها خودشان به ابژه تبدیل شدند (نقد مکتب فرانکفورتی‌ها و به‌ویژه هورکهایمر و آدورنو). انسان‌های مدرن، به موش‌های آزمایشگاهی و انواع سلاح‌های نظامی و خطرناک تبدیل شده‌اند. انسان مدرن که قصد داشت خود و جهان‌ش را نجات بدهد، سرانجام به ابژه‌ی مصنوعات و ساخته‌های خودش تبدیل شد. به نظر پست‌مدرن‌ها، با این اغراق در قوه‌ی سوژگی انسان، اینک وقت