



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

Human-Centered City in Modern Philosophy

Farhad Barandak^{✉ 1} | Fereidoun Babaie Aghdam² | Hassan Mahmoudzadeh³

¹ Corresponding Author, PhD Candidate of Geography and Urban Planning, University of Tabriz, Iran. E-mail: Farhad.barandak@tabrizu.ac.ir

² Associate Professor of Geography and Urban Planning Department, University of Tabriz, Iran. E-mail: Fbabei@Tabrizu.ac.ir

³ Associate Professor of Geography and Urban Planning Department, University of Tabriz, Iran. E-mail: Mahmoudzadeh@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 July 2022

Received in revised form 24 November 2022

Accepted 7 Desember 2022

Published online 13 August 2023

Keywords:

Human-centered, City, Philosophy, Philosophy of the city, Modern

ABSTRACT

With the advent of the so-called "philosophical revolution", it is clear that without the necessary procedures and issues of thought, any science is merely a continuation of the accepted world in its present state, denying its main role as a critical act versus a scientific act. Here we bring together the human (central) problem in modern philosophy and the philosophy of the city. Here we first examine the term in modern philosophy and then, to refine or reinterpret it in the philosophy of the city, we analyze main works to define the modern human-centered city. what is a human-centered city in modern philosophy? As Kant does the project of "humanizing science" by separating man from the immaterial realm of knowledge; Modern urban planners also carry out the plan of "humanizing the city" or the human-centered city by separating it from its original world. The transcendental plan of modernist urban planners, with a posteriori knowledge, receives what is appropriate for man in the city, and then applies it equally to the a priori in a general matter for all human beings and all cities. This is while understanding man in the same situation leads us to the point that there is no human being. Human personality traits, culture, and lived experience fall victim to abstract and general characteristics. This is the humanization of the modern city by removing human beings from the city.

Cite this article: Barandak, F.; Babaie Aghdam, F. & Mahmoudzadeh, H. (2023). Human-Centered City in Modern Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 338-363. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.50394.3122>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.50394.3122>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

According to urban experts, human has always been and is central to the city, but from what view? Without philosophical ways and thought, any science is simply accepted as the continuation of the universe. As Pickles claims; “Hitherto, investigations of man, despite their vast contributions, have failed to grasp the essential problem of man as a philosophical issue”. Here we bring together the human (central) problem in modern philosophy and the philosophy of the city. Understandably, clarifying the origins, multi-faceted functions, and meaning of the city has figured prominently in the philosophical tradition.

It should be noted that human understanding of the acceptance of technology and (re)production of culture makes being human not to be considered as a mere organism, but an existential space. In fact, it is with the actualization of human activity and the manifestation of the existential space that Humanism and Anthropocentric are highlighted. While Anthropocentric literally means human-centeredness, the term takes different forms in both philosophical and urban disciplines. Here we first examine the term in modern philosophy and then, to refine or reinterpret it in the philosophy of the city, we analyze first-hand works to define the modern human-centered city. Therefore, the main question of the research is: what is a human-centered city in modern philosophy?

What shapes the essence of modernity is a particular kind of rationality, or more precisely, critical rationality. In this age, there is talk of change, and the self-sufficient reason wants to change the whole system of the universe. The traditional man was satisfied with life in ancient times and considered the system of the world to be just. Modern man wants to change both the world and society. The world took on a material, mechanical, and mathematical nature in the form of definite laws. An ontological assumption associated with anthropocentrism is that, of all Earth’s life forms, humans alone have genuine access to reality. It is this access to reality that is supposed to justify the assumption that humans are objectively superior to nonhumans. As Kant says: Beings the existence of which rests not on our will but on nature, if they are beings without reason, still have only a relative worth, as means, and are therefore called things, whereas rational beings are called persons because their nature already marks them out as an end in itself, that is, as something that may not be used merely as a means.

What emerges from modern philosophy is that man, based on his self-sufficient reason and breaking away from myth, has reached a point in relation to the world that s/he himself tends to myth and its destiny. When a man distinguishes between himself and non-human, what reason is there not to distinguish between himself and another of his kind? Humanization in modernity is associated with the elimination of man. What is emphasized in our research is the expression of the common problem and destiny of the city and man in the age of modernity.

The Hegelian dialectic, the triple transformation of Faust, the dialectic of modernism and Marxism, the Baudelaire duality, and the Robert Moses city-highway dialectic all emphasize the existence of a rupture in the traditional realm of man and city. The necessity of this rupture is the

centrality of the human beings (in relation to others, including other human beings) on the one hand and the city (in relation to non-city) on the other hand, and seeing man and city from the outside. This expression leads us to Aristotle's formal logic and Kant's modern dualism: where the form of thought is the whole stream of cognition; And where sensory experience is subject to universality and purity.

As Kant does the plan to humanize science by separating man from the immaterial realm of cognition, modernist urban planners also carry out the plan to humanize the city or the human-centered city by separating it from its original area and world. The transcendental plan of modernist urban planners (like Kant's transcendental plan) receives what is appropriate for man in the city by a posteriori cognition or sensory experience, and then they apply equally to the a priori, that is, the universal and the pure, in a general matter for all human beings and all cities. This is while understanding man in the same situation leads us to the point that there is no human being; Because personality traits, culture and biological experience fall victim to abstract and general characteristics. And this is the humanization of the modern city by removing human beings from the city. In any case, what constitutes two separate worlds as a general (subjective) and a partial (objective) thing, in the modern age in a Hegelian dialectic, is in conflict with each other; And it ends with another general thing, the developmental city. In response, Lewis Mumford says, "... it is art, culture, and political goals, not the numbers that define a city".



شهر انسان‌محور در فلسفه مدرن*

فرهاد برندک^۱ | فریدون بابایی‌ا قدم^۲ | حسن محمودزاده^۳

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: Farhad.barandak@tabrizu.ac.ir

^۲ دانشیار گروه جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: Fbabei@Tabrizu.ac.ir

^۳ دانشیار گروه جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: mahmoudzadeh@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلیدواژه‌ها:

وصول به حق تعالی، ملاصدرا،

حکمت متعالیه، سلوک، تفکر

سلوکی

با ظهور آنچه که انقلاب فلسفی خوانده شده است، روشن است که بدون رویه‌ها و مسائل اندیشه‌ای لازم، هر علمی صرفاً تداوم جهان پذیرفته‌شده در وضعیت فعلی است، و نقش اصلی خود به عنوان عمل انتقادی را در برابر عمل علمی انکار می‌کند. ما در این‌جا مسئله انسان (محوری) را در فلسفه مدرن و فلسفه شهر گرد هم می‌آوریم. ما در اینجا این اصطلاح را ابتدائاً در فلسفه مدرن بررسی و سپس برای تدقیق یا باز تفسیر آن در فلسفه شهر، به تحلیل آثار دست اول در جهت تعریف شهر انسان‌محور مدرن می‌پردازیم. لذا سوال اصلی پژوهش این‌گونه مطرح می‌گردد که شهر انسان‌محور در فلسفه مدرن چیست؟ مطابق نتایج، همانطور که کانت، طرح انسانی کردن علم را با جدا کردن انسان از ساحت غیرمادی شناخت انجام می‌دهد؛ شهرسازان مدرنیست نیز طرح انسانی کردن شهر یا همان شهر انسان‌محور را با جدا کردن آن از ساحت و جهان اصلی‌اش انجام می‌دهند. طرح استعلائی شهرسازان مدرنیست با شناخت پسینی، آنچه برای انسان در شهر مناسب بوده را دریافت و سپس به صورت یکسان در امر پیشینی یعنی جهانشمول و محض در یک امر کلی برای تمام انسان‌ها و تمام شهرها اعمال می‌کند. این در حالی‌ست که فهم انسان در شرایط یکسان، ما را به این نکته می‌رساند که انگار هیچ انسانی وجود ندارد؛ چرا که مشخصه‌های شخصیتی، فرهنگ و تجربه زیستی انسان قربانی ویژگی‌های انتزاعی و کلی می‌گردد و این همان انسانی کردن شهر مدرن با حذف انسان از شهر می‌باشد.

استناد: برندک، فرهاد؛ بابایی‌ا قدم، فریدون و محمودزاده، حسن. (۱۴۰۲). شهر انسان‌محور در فلسفه مدرن، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۳۶۳-۳۳۸.

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.50394.3122>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* برگرفته از رساله دکتری فرهاد برندک با عنوان «تحلیل معرفت‌شناختی شهر انسان‌محور در خوانش پساساختارگرایی و دلالت‌های آینده‌پژوهانه آن برای شهر اردبیل»، به راهنمایی دکتر فریدون بابایی‌ا قدم و مشاوره دکتر حسن محمودزاده، دانشکده برنامه‌ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز

مقدمه

در نظر متخصصان شهری، انسان برای شهر همواره محور بوده و است اما با کدام نگاه؟ با ظهور آنچه که انقلاب فلسفی خوانده شده است، به طور فزاینده‌ای روشن شده است که بدون رویه‌ها و مسائل اندیشه‌ای لازم، هر علمی صرفاً تداوم جهان پذیرفته‌شده در وضعیت فعلی است، و نقش اصلی خود به عنوان عمل انتقادی را در برابر عمل علمی انکار می‌کند (پیکلز، ۲۰۰۹، مقدمه). همانطور که پیکلز ادعا می‌کند؛ «تاکنون، تحقیقات در مورد انسان، علی‌رغم کمک‌های گسترده‌شان، نتوانسته‌اند مشکل اساسی انسان را به عنوان یک مسئله فلسفی درک کنند» (پیکلز، ۲۰۰۹، ۱۵۱). فلسفه در اساسی‌ترین، تاثیرگذارترین، فراگیرترین و نزدیک‌ترین شکل و محتوا با ما مواجه می‌شود. ما چاره‌ای جز درک فلسفی از مسائل به طور اعم و زیست‌شهری به طور اخص نداریم. ما در این‌جا مسئله انسان (محوری) را در فلسفه مدرن و فلسفه شهر گردهم می‌آوریم. این کار محصول پیشنهاد فلسفه به شهر است. قابل درک هم است که روشن ساختن منشاء، معانی و کارکردهای چند وجهی شهرها در سنت فلسفی جایگاه برجسته‌ای را اشغال کرده است (سیمون، ۲۰۲۱، ۳۸۷).

گفتنی است که فهم انسان برای پذیرش تکنولوژی و (باز)تولید فرهنگ موجب می‌شود تا انسان بودن نه به عنوان یک ارگانیسم صرف، که یک فضای وجودی تلقی گردد (ساکس، ۲۰۱۱، ۲۳). در واقع، با حقیقی قلمداد کردن فعالیت انسانی و نمایان شدن فضای وجودی است که ۲ همبسته انسان‌گرایی/ اومانیسیم و انسان‌محوری برجسته می‌شوند. انسان‌گرایی یا اومانیسیم، جنبش فرهنگی که در رنسانس برجستگی پیدا کرد، به وظیفه درک شده برای ارتقای رفاه انسان بالاتر از اهداف دیگر اشاره دارد. جهت‌گیری انسان‌گرایانه منحصرأ به انتخاب‌های شخصی، اخلاقی و سیاسی پیش‌روی انسان‌ها مربوط می‌شود. انسان‌محوری یک جهان‌بینی است که نوع انسان را به عنوان اصلی‌ترین یا مهم‌ترین عنصر وجود در نظر می‌گیرد (کوپنینا، ۲۰۱۹، ۱). با این حال، انسان‌گرایی همان‌طور که خود را می‌فهمد - یعنی به عنوان آموزه انسان‌بودن - محضاً انسان‌محوری است (نیمو، ۲۰۱۱، ۶۰). در حالی که انسان‌محوری در لغت به معنای انسان-مرکزیت^۱ است، این اصطلاح هم در شاخه‌های فلسفی مختلف، و هم در فلسفه شهر صورت‌های مختلفی می‌گیرد. ما در اینجا این اصطلاح را ابتداءً در فلسفه مدرن بررسی و سپس برای تدقیق یا بازتفسیر آن در فلسفه شهر، به تحلیل آثار دست اول در جهت تعریف شهر انسان‌محور مدرن می‌پردازیم. لذا سوال اصلی پژوهش این‌گونه مطرح می‌گردد که شهر انسان‌محور در فلسفه مدرن چیست؟ گفتنی است این نوع واکنش تأملی نسبت به شهر مدرن در ادبیات موضوع دارای سابقه است: چند روز پس از چاپ نخستین کتاب رالف والدو امرسون با نام طبیعت در سال ۱۸۳۶ م، بهانه‌ای به دست‌آمد تا کسانی نظیر ناتانیل هاتورن، هنری ثورو و رالف والدو امرسون که عقاید مشترکی داشتند در شهر بوستون گردهم جمع شده و جلساتی را برای تبیین و گسترش افکار خود برگزار نمایند. این گروه بعدها به «جمع استعلائیان» معروف شد. استعلائیان تحت‌تاثیر فلسفه کانت و هگل بودند. واژه «استعلا»، خود از کانت گرفته شده است؛ گرچه مقصود کانت از این واژه با کاربردش برای استعلائیان تفاوت دارد. برای کانت، «استعلا» عناصر مکان، زمان و کمیّت است که در هر شناختی به عنوان پیش‌فرض محسوب می‌شود؛ اما در نظر استعلائیان، این واژه به معنی فراشد از باورها و سنت‌های انحرافی و نابجای جامعه و پناه‌بردن به حقیقت ازلی و ابدی و بازگشت به روح اصیل آدمی بود. اعتقاد به «روح اعلا»، که روحی جهانشمول می‌باشد و

^۱ Human-centeredness

تمامی کائنات را بهم پیوند می‌زند، از اندیشه هگل متأثر است. در این باور، کل هستی، روحی است یکپارچه و روح تک‌تک آدمیان بخش کوچکی از این روح کلی یا روح اعلا به شمار می‌آید. لذا زمینه مشترکی میان روح تک‌تک انسان‌ها وجود دارد و همه آدمیان پیوستگی فکری و عاطفی دارند و نیازهایشان نیز مشترک هست. از سوی دیگر، چنین باوری باعث می‌شود که انسان‌ها با طبیعت و کل کائنات نیز پیوستگی و قرابت داشته باشند (فرهودی‌نیا، ۱۳۸۸، ۱۸۸-۱۸۹).

اسلاتر (۲۰۰۲) در پژوهش خود با عنوان «ترس از شهر» ۱۸۸۲ - ۱۹۶۷: ادوارد هاپر و ضد شهرگرایی چهار اثر «سایه‌های شب» ، «شب‌زنده‌داران»، «نزدیک‌شدن به یک شهر» و «یکشنبه» را در جهت گفتمان ضد شهرگرایی مورد بازخوانی قرار می‌دهد. ظهور چشمگیر تاریکی و نور در سایه‌های شب، به رویکرد مشکوک و محتاطانه هاپر در مورد اماکن شهری اشاره دارد. شب‌زنده‌داران به بیگانگی انسان‌ها در جامعه می‌پردازد. در نزدیک‌شدن به یک شهر؛ «ترس و اضطراب» هاپر هنگام نزدیک‌شدن به یک شهر با قطار نشان داده می‌شود. یکشنبه؛ یک مرد تنها را در حال تفکر در مقابل مغازه‌ای در حالت خسته و آشفته به تصویر می‌کشد و به مضامین تهی بودن، انزوا و از دست‌دادن پرداخته می‌شود.



شکل ۲. سایه‌های شب از ادوارد هاپر (اسلاتر، ۲۰۰۲: ۱۴۴)



شکل ۱. شب‌زنده‌داران از ادوارد هاپر (اسلاتر، ۲۰۰۲: ۱۴۶)



شکل ۳. نزدیک‌شدن به یک شهر از ادوارد هاپر (اسلاتر، ۲۰۰۲: ۱۴۹) شکل ۴. یکشنبه از ادوارد هاپر (اسلاتر، ۲۰۰۲: ۱۵۰)



ویتیشی (۲۰۱۳) نقل می‌کند که با گذشت حدود نیم قرن از انتشار کتاب روشنفکر در مقابل شهر (۱۹۶۲) لوسیا و مورتون وایت؛ این کتاب نه تنها تاریخ روشنفکری شهر آمریکا را توصیف می‌کند، بلکه جنبه‌های انتقادی زندگی شهری را که توسط نویسندگان قرن نوزدهم (فیلسوفان، نویسندگان) درک می‌شده را در معرض نمایش گذاشته است. یعنی قبل از قرن بیستم جامعه‌شناسان شهری و متخصصان شهرسازی این جنبه‌ها را مفهوم‌سازی و بحث می‌کردند. این کتاب علی‌رغم محدودیت‌ها و نمایش‌های خلاقانه، یک مرجع مفید برای معرفی ضدشهرگرایی در آمریکا است. از ادعاهای اولیه پیرامون فضایل و ارزش‌های کشاورزی روستایی که توسط فرانکلین و جفرسون و برخی نویسندگان رمانتیک به دست آمده است، با ناراضی‌تری افزون‌تر علیه شهر توسط هنری آدامز، هنری جیمز یا ویلیام دین هاوولز ادامه یافته و با جستجوی جامعه سنتی نظیر جان دیویی یا رابرت پارک به اوج می‌رسد؛ این نمایش قانع‌کننده‌ای از ضد شهرگرایی به عنوان عنصر اساسی روش تفکر آمریکایی، حداقل به عنوان تاریخ روشنفکرانه است.

انسان محوری در هستی‌شناسی مدرن

انسان منطقی موجودی است تجسم‌یافته با جایگاه مشخصی در جامعه و ساده‌انگاری در مورد فرآیند توجیه باورها به ویژه باورهای مربوط به ماهیت جهان در دوره باستانی است که مسئله مدرنیته می‌شود. بنابراین، مدرنیسم چرخش معرفتی را انجام می‌دهد. البته اینطور نیست که دغدغه متافیزیکی از دید خارج شده باشد، متافیزیک در مدرنیته بسیار زنده است (همانطور که معرفت‌شناسی در پیشامدرنیته است)؛ بلکه برعکس، متافیزیک مدرن از تئوری‌های مربوط به چیستی دانش و چگونگی کسب آن حاصل می‌شود. عقل (لوگوس) حقوق متافیزیکی خاصی کسب می‌کند. فرض هستی‌شناختی عقل تا جایی تشدید می‌شود که عقل، خودبنیاد می‌شود (پنر، ۲۰۰۵، ۲۲). آنچه جوهر مدرنیته را شکل می‌بخشد، نوع خاصی از عقلانیت یا به عبارت دقیق‌تر، عقلانیت انتقادی می‌باشد. در این عصر، صحبت بر سر تغییر می‌باشد و این عقل خودبنیاد می‌خواهد در کل نظام عالم تغییر ایجاد کند. انسان سنتی به زندگی در زمان قدیم قانع بود و نظام عالم را عادلانه تلقی می‌کرد؛ اما انسان مدرن می‌خواهد هم در عالم و هم در اجتماع تغییر ایجاد کند (گنجی، ۱۳۸۲، ۳۵). انسان که تا آن زمان در کیهان گم شده بود، با مدرنیته به عنوان مرکز توجهات و قضاوت‌کننده واقعیت و حقیقت ظهور کرده است. همانطور که در نجوم تغییر از یک پارادایم زمین‌مرکزی به یک پارادایم خورشیدمرکزی صورت گرفت، مدرنیته نیز نمایانگر انقلابی از یک پارادایم کیهان محوری به یک پارادایم انسان محور شد (بورکهارد، ۲۰۰۴).

هستی، خصلتی مادی، مکانیکی و ریاضی‌گون در قالب قوانین مشخص پیدا کرد. در این دستگاه ماشینی، هستی، منظم و عقلانی به نظر می‌رسید و انسان آنچه را که طبیعی بود با آنچه عقلانی بود مقایسه می‌کرد و آنچه معقول به نظر می‌رسید طبیعی تلقی می‌کرد (قرلسفلی، ۱۳۸۶؛ ۱۳۲). در این وجه از نمایش هستی، انسان بر فراز طبیعت سوار می‌شود و به عنوان منبع همه معنا و ارزش و واقعی‌ترین موجود در جهان هستی نشان داده می‌شود. واقعیت به عنوان ساخت انسانی صرفاً توسط ذهن انسان موجودیت می‌یابند. با این حساب، انسان محوری ضمن همراهی با انسان‌گرایی؛ واقعیت، تقلیل‌ناپذیری و اهمیت پدیده‌های کاملاً انسانی از جمله آگاهی، اراده آزاد و فرهنگ را تأیید می‌کند (نیلسون و لویتسکی، ۲۰۱۶؛ ۹۳).

از بین تمام اشکال زیست زمینی، فقط انسان‌ها به واقعیت ناب دسترسی دارند. این دسترسی به واقعیت است که قرار است این فرض را توجیه کند که انسان‌ها علناً از غیرانسان‌ها برتر هستند. برای متفکران سنت عقل‌گرایانه پیرو افلاطون، جهان را می‌توان به دو قلمرو تقسیم کرد: قلمرو محسوس بودن و قلمرو واقعی یا حقیقی بودن (برجت، ۲۰۱۶، ۴۴). از آنجایی که قلمرو حواس همیشه در حال تغییر بوده و با هر شکل زیستی رویش‌پذیری که قادر به احساس و ادراک باشد قابل دسترس است، ارزش آن در مقایسه با قلمرو تغییرناپذیر حقیقت که صرفاً برای موجودات عقلانی قابل دسترس است، ناچیز تلقی می‌شود. ظرفیت عقل به انسان امکان دسترسی ممتاز به واقعیت را می‌دهد و به آنها امکان می‌دهد از دنیای مادی محسوس که در آن همه چیزهای دیگر روی زمین زندگی می‌کنند فراتر رفته و چیزهای بالاتری مانند حقیقت و ارزش را درک کنند. علاوه بر این، فرض بر این است که دسترسی متعالی به واقعیت، ارزش نابی را که در سنت عقل‌گرا برای عضویت در جامعه اخلاقی لازم است، به انسان القا می‌کند. یکی از بانفوذترین متفکرانی که از این دیدگاه حمایت کرد، امانوئل کانت بود، که مدعی شد ما وظیفه‌ای جهانی داریم که با همه انسان‌ها، از جمله خودمان، به عنوان هدف و نه به عنوان وسیله رفتار کنیم (برجت، ۲۰۱۶، ۴۴).

موجوداتی که وجود آنها نه بر اراده ما، بلکه بر طبیعت استوار است، اگر موجوداتی بدون استدلال باشند، باز هم دارای ارزش نسبی به عنوان وسیله هستند و به همین دلیل به آنها اشیاء می‌گویند، در حالی که موجودات منطقی به این دلیل آدمی‌زاد نامیده می‌شوند که طبیعت آنها، قبلاً آنها را به عنوان یک هدف در خود مشخص کرده است، یعنی چیزی که ممکن است صرفاً به عنوان وسیله مورد استفاده قرار نگیرد (کانت، ۱۹۹۶، ۷۹).

انسان محوری به عنوان تصدیق مرزهای هستی‌شناختی انسانی عمل می‌کند و این در تنش با طبیعت، محیط و حیوانات غیرانسان (و فی‌نفسه: غیرانسان) است. انسان محوری نظم و ساختاری برای درک انسان از جهان فراهم می‌کند و در عین حال ناگزیر محدودیت‌های این درک را بیان می‌کند (بودیس، ۲۰۱۱، ۱). برای اینکه بتوان انسان‌ها را در مرکز جهان قرار داد، ابتدا باید آنها را از آن جهان جدا کرد. بنابراین انسان محوری بر تمایز ذات‌گرایانه بین انسان بودن و دیگری‌های آن تکیه می‌کند. این تقسیم اشکال مختلفی به خود می‌گیرد، اما شاید اساسی‌ترین و پایدارترین آن دوگانه‌انگاری سوژه-ابژه باشد که هستی‌شناسی غربی را از یونان باستان ساختار بخشیده است و چیزی کمتر از بنیادی برای مدرنیته نیست. به ما می‌گوید که انسان‌ها سوژه هستند، در حالی که غیرانسان‌ها ابژه هستند، و همه چیز از این تفاوت ماهوی ناشی می‌شود (نیمو، ۲۰۱۱، ۶۰). هر دو بخش این دوآلیسم متقابلاً سازنده هستند، تا آنجا که جدایی آنها را بی‌معنا می‌کند: یک سوژه صرفاً می‌تواند به عنوان فاعلی در جهانی وجود داشته باشد که به ذهنیتش تقلیل‌ناپذیر است؛ در حالی که یک ابژه صرفاً به عنوان یک شیء متمایز می‌تواند وجود داشته باشد و وقتی سوژه آن را به این شکل درک می‌کند، به جای بخشی از یک جریان غیرقابل تقسیم، خود یک چیز است؛ اما گفتمان انسان محوری این رابطه متقابل دیالکتیکی را سرکوب می‌کند و آن را به دوآلیسم نامتقارن تبدیل می‌کند و انسان‌ها و غیرانسان‌ها را غیرقابل قیاس نشان می‌دهد؛ گویی به حوزه‌ها یا بخش‌های هستی‌شناختی متفاوتی از واقعیت تعلق دارند. این به نوبه خود اجازه می‌دهد تا نوع انسان ارتقا و مرکزیت یابد، در حالی که دیگری ضروری آن شرایط وجودی

آن- سرکوب و به حاشیه رانده شده و به وضعیت زمینه تنزل داده می‌شود، یعنی بنیان صرفی که سوژه انسانی بر آن استوار است (نیمو، ۲۰۱۱، ۶۱).

انسان‌محوری در معرفت‌شناسی مدرن

پرداخت یا کشف مجدد شک‌گرایی (باستانی از دوره رنسانس است که نقش کلیدی در شکل‌گیری تفکر مدرن ایفا کرده است. فلسفه فرانسویس بیکن در مقایسه با شک‌گرایی، نگرش انتقادی در پیش می‌گیرد، اما نوعی قرابت بین این دو دیدگاه قابل فهم است (اوا، ۲۰۱۱، ۹۹). بیکن دو جزء از دیدگاه شک‌گرا را تأیید می‌کند: (۱) شک در درستی ادعاهای حقیقت و (۲) تعلیق قضاوت (منزو، ۲۰۱۷، ۱۰۰). مخالفت سرسختانه و دائمی بیکن با جریان فلسفی‌ای است که معمولاً دگماتیسم نامیده می‌شود. بیکن خاطر نشان می‌کند که فیلسوفان جزم‌گرا از طبیعت به گونه‌ای صحبت می‌کنند که گویی سوژه‌ای خودبسنده است؛ چه جاه‌طلبانه و چه با خوش‌گمانی، آسیب‌های زیادی به فلسفه و علم وارد کرده‌اند (منزو، ۲۰۱۷، ۸۵). بیکن با هدف تعین دادن، با شک آغاز می‌کند. بیکن علم را با شکی نابودکننده، و لکن طبیعت را با حسی محض رودرروی بت‌ها قرار می‌دهد. درک انسانی باید کاملاً خود را به طبیعت با اعتمادی کودکانه تسلیم کند، تا واقعاً احساس کند که با طبیعت رام شده است. بیکن دوست دارد فرمانروایی انسان را که شامل دانش است، با بهشت برین مقایسه کند، که کتاب مقدس در مورد آن می‌گوید: «اگر مانند کودکان نباشید، وارد بهشت برین نخواهید شد». «بت‌ها از هر نوع که باشند باید با عزمی محکم و قاطع کنار گذاشته شوند، و درک باید کاملاً از آنها آزاد و رها باشد تا دسترسی به فرمانروایی انسان که در علم است، برقرار شود و با فرض شخصیت کودکانه، ممکن است مانند قلمرو بهشتی باشد که در آن هیچ ورودی‌ای ممکن نباشد» (بیکن، به نقل از فیشر، ۱۸۵۷، ۷۶).

از سوی دیگر، رنه دکارت بیان می‌کند که گاهی اوقات متوجه می‌شوم که حواس فریب می‌دهند و معقول است که هرگز به چیزی که حتی یک بار ما را فریب داده اعتماد کامل نکنیم. گاهی اوقات برج‌هایی که از دور، دایره‌ای به نظر می‌رسیدند از نزدیک به شکل مربع به نظر می‌رسیدند و تندیس‌های عظیمی که روی سقف‌هایشان ایستاده بودند وقتی از روی زمین مشاهده می‌شد بزرگ به نظر نمی‌رسید. دکارت می‌گوید که در این موارد و موارد بی‌شماری از این قبیل، متوجه شدم که قضاوت حواس بیرونی اشتباه بوده است. او همچنین بلافاصله به ذکر نمونه‌هایی از خطای حس درونی می‌پردازد. چه چیزی می‌تواند درونی تر از درد باشد؟ شنیده بودم که کسانی که دست یا پایشان قطع شده بود، گاهی هنوز درد متناوبی را در قسمت از دست رفته بدن احساس می‌کردند (برمودز، ۲۰۰۸، ۵۶). اگر این خطاها سطح اول شک‌گرایی باشد، دکارت در سطح دوم شک‌گرایی این اصل را ارائه می‌دهد که هر تجربه ادراکی معین ممکن است نادرست باشد به این دلیل که هرگز هیچ نشانه مطمئنی وجود ندارد که به وسیله آن بیدار [آگاه] بودن را بتوان از خواب [ناآگاه] بودن تشخیص داد (برمودز، ۲۰۰۸، ۶۲). شک‌گرایی سطح سوم با این امکان سروکار دارد که مجموعه‌ای کاملاً غیرواقعی از باورهای ادراکی به‌عنوان هم‌تا و هم‌زاد غیرقابل تفکیک همه‌ی باورهای ادراکی رایج ما عمل کنند. این در نگاه دکارت به ما عقلی می‌دهد که به همه باورهای خود در مورد جهان اعم از ادراکی یا غیر ادراکی شک کنیم یا از تأیید آن خودداری کنیم. این جهانی‌شدن تمییزناپذیری، ویژگی بارز شک‌گرایی دکارتی است (برمودز، ۲۰۰۸، ۶۳). دکارت احساس کرد که نقطه شروع مواجهه با این همه عدم قطعیت و

شک‌گرایی را در تجربه فراگیر خودبودگی^۱ خود بیابد. به عبارتی، اگر یک چیز وجود داشت که او به سادگی نمی‌توانست انکار کند، آن واقعیت وجود داشتن بود. تفکر او منجر به این نتیجه غیرقابل انکار شد که او وجود دارد. فکر می‌کنم پس هستیم؛ فعالیت تفکر به او اطمینان مطلق نسبت به وجودش در یک جهان عینی یا فیزیکی می‌داد. این دانش اساس همه دانش‌های دیگر است (بورکهارد، ۲۰۰۴). دکارت با آنکه از چهار قوه عقل، تخیل، احساس و حافظه به عنوان قوای شناخت نام می‌برد اما معتقد است که صرفاً عقل است که می‌تواند حقیقت را دریابد. دکارت دیگر قوای شناخت را باعث تقویت یا تضعیف شناخت می‌داند و تاکید می‌کند که این سه قوه دیگر را باید بررسی کرد و اگر مانع شناخت هستند خود را از آن‌ها حفظ کرد (دکارت، ۱۳۷۲ به نقل از رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ۱۴). دکارت می‌گوید باید عقل را در حالت ناب آن دریافت؛ یعنی با جدا کردن آن از گواهی‌های متغیر حواس و احکام فریبنده خیال، می‌توان دو راه را شناسایی کرد: یکی شهود یعنی ادراک ذهنی صاف و دقیق؛ ادراکی چنان آسان و متمایز که مطلقاً تردیدی برای ما درباره آنچه در می‌یابیم باقی نگذارد و دیگری استنتاج که به کمک آن می‌توان حقیقتی را به عنوان نتیجه حقیقتی دیگر که برای ما یقین‌گشته دریا بیم. شهود و استنتاج مطمئن‌ترین را برای کسب معرفت است (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ۱۵). در این بنیان، از سوژه اندیشنده/ انسان به جای جهان بهره برده می‌شود و مسئله بیش از آنکه معطوف به جهان شود بیشتر معطوف به انسان است. لذا محور بودن انسان که در بیان بیکن به مثابه فرمانروایی انسان آورده شده بود در بیان دکارت، شکلی بنیادی‌تر می‌گیرد. چرا که انسان بایستی دست به ساخت جهان بزند. در واقع با سد کردن حواس در برابر طبیعت انسان باید ساختارسازی جهان را به عهده بگیرد (ولسن، ۲۰۱۲).

در میان اندیشه‌های بیکن و دکارت، امانوئل کانت به دنبال راهی میانی بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است. کانت بیان می‌کند «این‌که تمام دانش ما با تجربه شروع می‌شود، شکی نیست. از نظر زمان، هیچ شناختی از ما، مقدم بر تجربه نیست، بلکه با آن آغاز می‌شود؛ اما، اگرچه تمام دانش ما با تجربه آغاز می‌شود، اما به هیچ وجه به این نتیجه ختم نمی‌شود که همه از تجربه نشات می‌گیرد» (کانت، ۲۰۲۱).

کانت در برابر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی صرف، آموزه ائدیالیسم استعلائی را پیش می‌گیرد. وی در بیان آموزه ائدیالیسم استعلائی بر این نظر دارد که هر چیزی که در مکان یا زمان حس می‌شود، از این رو، همه ابژه‌های یک تجربه ممکن برای ما، چیزی جز پدیدارها نیستند، یعنی ابژه‌های قوه‌های حس، که همان‌گونه که ارائه داده می‌شوند هیچ وجود خودبنیادی خارج از افکار ما ندارند. این آموزه را ایده‌آلیسم استعلایی می‌نامم (استنگ، ۲۰۲۱). واقعیت زمان و مکان نه مبتنی بر شیء فی‌نفسه بلکه مبتنی بر سوژه است. اگر قوه حس انسان نباشد ممکن نبود هیچ تصویری از زمان و مکان داشته باشیم. در واقع زمان و مکان، بیانگر شیوه‌ای هستند که در آن ابژه به قوه حس انسان داده می‌شود. تمایزی وجود دارد بین ابژه‌ای که به ما داده می‌شود با ابژه‌ای که اندیشیده می‌شود. یک ابژه صرفاً از طریق قوه حس است که به ما داده می‌شود، در حالی که یک ابژه از طریق قوه فاهمه است که می‌تواند اندیشیده شود. کانت دو قوه اساسی شناخت را حس و فهم می‌داند. حس بدون فاهمه، تهی است و فهم بدون محتوای حسی، کور است. کانت موافق است که ذهن انسان باید از خطاهای قبلی خود رها شود و بدین وسیله از تحقیر نقش حواس دست بردارد (هوفه، ۲۰۱۰، ۲۳). قوه حس، قوه پذیرنده و منفعل

^۱ Selfhood

است و زمانی که توسط یک ابژه متاثر می‌شود می‌تواند تصور ایجاد کند. تأثیری که ابژه بر قوه حس می‌گذارد احساس^۱ نامیده می‌شود که یک امر تجربی/پیشینی است. کانت قوه حس انسان را شهودی می‌داند؛ یعنی یک ارتباط بی‌واسطه و غیرمفهومی با ابژه. برخلاف قوه حس، قوه فاهمه قوه‌ای خودانگیخته و فعال است. کانت وظیفه فاهمه را کار بر روی داده‌های حاصل شده از سوی حس در عین مستقل بودن از تجربه می‌داند که تصورات حاصل از آن، پیشینی و برابند آن‌ها، معرفت به معنای واقعی کانتی است (قربانی، ۱۳۸۷، ۲۵۲). در کل، برای معرفت کانتی، دانش واقعی به یک واقعیت تجربی داده‌شده اشاره دارد، اما دانش واقعی همچنین باید به عنوان ضروری بودن درک شود، و در نتیجه، باید پیشینی باشد (مولچانوف، ۲۰۱۲، پیشگفتار).

کانت دو معیار برای دانش پیشینی در نظر دارد: (الف) محض‌بودگی و (ب) جهان‌شمولی و ضروری بودن. معیار محض‌بودگی بر شیوه‌های دانش روشن و قطعی مستقل از تجربه اشاره دارد. در مقابل آن دسته از شیوه‌های دانش پیشینی وجود دارند که صرفاً از تجربه وام گرفته شده‌اند. محض‌بودگی دانش پیشینی با فرآیند انتزاع (فرازمانی و فرامکانی) اثبات می‌شود (کیگیل، ۲۰۰۹، ۳۶). با این حال، برقراری محض‌بودگی اصول پیشینی، خود معیاری را می‌طلبد، زیرا دیگر چگونه می‌توانیم بدانیم که فرآیند انتزاع در پیشینی به پایان خود رسیده است؟ ضروری بودن و جهان‌شمولی دقیق، معیارهای مسلم دانش پیشینی هستند و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. کانت گزاره‌های ریاضی را مثال می‌زند و ادعا می‌کند به آسانی می‌توان نشان داد که در دانش بشری احکامی وجود دارد که ضروری و به معنای دقیق آن جهانی است، و بنابراین احکام پیشینی محض هستند (کیگیل، ۲۰۰۹، ۳۶).

بنابراین، اساس حقیقت علمی و شناخت اشیای خارجی، تنها همان ذهن و توانایی‌های آن هست و حقیقت خارجی صرفاً از طریق چارچوب‌های ذهن وارد آن می‌گردند که ذهن با توجه به ویژگی‌های خود، می‌تواند در میزان و نحوه دریافت داده‌های خارجی و حتی نحوه عمل بر روی آنها برای تولید علم دخالت نماید که این امر شکلی از محوریت و موضوع بودن انسان در شناخت و تفسیر هستی است (قربانی، ۱۳۸۷، ۲۵۴). باری، دیدگاه استعلایی نسبت به آگاهی و واقعیت به مثابه انسان‌محوری است (نیلسون و لویتسکی، ۲۰۱۶، ۸۷). کانت که انقلاب معرفتی خود را با انقلاب کوپرنیک مقایسه می‌کرد، اما در واقع انقلاب کوپرنیکی را معکوس کرد. کانت، ذهن انسان را مرکز و علت نظم در جهان قرار داد. البته از نظر کانت زمین همچنان به دور خورشید می‌چرخد، اما زمین و خورشید، خود توسط مقوله‌های پیشینی ذهن انسان شکل گرفته‌اند. از این به بعد، انسان دانا، تا حد زیادی، خالق جهان شناخته‌شده تلقی می‌شود (اوگیلوی، ۱۹۹۲، ۴). با توجه به اعطای قدرت خلاقیت و خودبنیادی در انسان از سوی کانت، که از دکارت آغاز شده بود، آدمی در دنیای مادی محصور شده با قوای خود، تنها به دنبال تامین اهداف و نیازهای مادی خود از علم است؛ یعنی علم او محدود به خواست‌های انسانی است. زیرا فراتر از عالم تجربه، علم و شناختی ندارد تا نسبت به آنها خواستی در او به‌وجود آید. پس علم کانتی علمی انسانی و محدود به او و در خدمت خواست‌های اوست که این همان طرح انسانی کردن علم نزد کانت است (قربانی، ۱۳۸۷، ۲۵۶).

آنچه از فلسفه مدرن برمی‌آید این نکته است که انسان با عقل خود بنیاد و با گسست از اسطوره، به محوریتی نسبت به جهان رسیده که خود وی (انسان) نیز به اسطوره و سرنوشت آن می‌گراید. زمانی که انسان بین خود و غیرانسان تمایز ایجاد می‌کند چه دلیلی وجود

¹ Sensation

دارد که بین خود و دیگری از نوع خود چنین نماید؟ باری، انسانی کردن در مدرنیته با حذف انسان (فی نفسه) همراه است؛ اما آنچه در پژوهش ما مورد تاکید قرار می‌گیرد بیان متناظر فلسفه و فلسفه شهر در سرنوشت گره‌خورده بهم شهر و انسان در عصر مدرنیته می‌باشد. از این سو، با فهم مضامین مورد بررسی در فلسفه مدرن به شهر انسان محور در عصر مدرن می‌پردازیم. در ادامه، اندیشه متفکران مختلفی مورد تاکید قرار گرفته و لکن تاکید خاصی بر نگاه مارشال برمن و تجربه مدرنیته و زیسته‌ی وی صورت می‌گیرد.

شهر انسان محور مدرن

در اینجا، سنت مدرنی مورد اشاره قرار می‌گیرد که در آن فلسفه ارتباط بی‌واسطه و باواسطه‌ی آثار هنری-ادبی با شهر و انسان و به تبع آن جایگاه محوری انسان در شهر دارد. برای درک سراسر مدرنیسم، دیالکتیک گسست و تداوم هگل بازگوکننده ماهیت مدرنیسم است. تداوم و گسست ضدینی هستند که با وحدت خود به وجودآورنده تحول‌اند (هگل، ۱۹۷۷). این سه پایه هگلی را می‌توان پایه تحلیل تاریخی (مدرن) قرار داد. برای هگل، تداوم، گسست و تحول تاریخی سه مقوله جدا از هم نیستند، بلکه هر سه مربوط به مقوله‌ای واحد و تجزیه‌ناپذیر به نام تاریخ هستند. فقط در ذهن می‌توان این سه را تفکیک کرد و الا هر سه یک جریان به هم پیوسته، یگانه و درهم‌تنیده‌اند. مدرنیته در غرب، با گسست از قرون وسطی و تداوم یافتن، تحول تاریخی خود را به انجام رساند؛ در ضمن گذشته را برای خود نگه داشت. از هنر قرون وسطی تا اساطیر یونان همگی تاریخ پرباری را تشکیل دادند که حرکت مدرنیته را شتاب بیشتری می‌بخشید و حتی خرد تراژیک و پویای خود را به اولیس هم می‌رساند (ماهرویان، ۱۳۷۷، ۴۲).

با این حال، بررسی ادبیات مدرنیته، در واقع، چندین ویژگی بنیادین را آشکار می‌کند که اساساً با مدرنیسم مرتبط است. در این میان، مارشال برمن از یک سو با تاکید بر مجموعه‌ای وسیع از نوشته‌های رمان‌نویسان، هنرمندان، شاعران و البته فیلسوفان در تجربه مدرنیته خود، با درگیر شدن با فاوست گوته، مانیفست کمونیست، نقاش زندگی مدرن بودلر، ادبیات روسی، و در نهایت، پروژه‌های فاوستی رابرت موزز در نیویورک - که هدفی جز درک دنیایی که در آن همه چیز آستن ضدش است ندارد-، وضعیت ادبیاتی مدرنیته را به زیبایی ترسیم می‌کند و از سوی دیگر تجربه‌زیستی خود برمن در محله برونکس مشخصاً در پروژه‌های رابرت موزز، موجب شده با تاروپود خود مدرنیته را لمس و یا از آن خود نماید. لذا مجموعه مناسبی برای درک شرایط انسان و شهر در مدرنیته بدست می‌دهد.

استحاله سه‌گانه فاوست گوته: شهر و تمدن تکنولوژیک

برمن بیان می‌کند که فاوست گوته نخستین و تا به امروز، بهترین تراژدی تحول است. در این تراژدی، فاوست سه استحاله رویابین، عاشق و توسعه‌گر را طی می‌کند. فاوست در وهله اول همواره با خود حرف می‌زند و معتقد است که اصلاً نزیسته است. فاوست که با اتکا به نیروی تفکر، احساس و خیال به موفقیت شخصی رسیده، خود را در ارتباط کاملاً منقطع از جهان بیرون می‌یابد. از این رو، قوای ذهن وی، با چرخش به درون، علیه خودش صف‌آرایی می‌کند (برمن، ۱۳۷۹، ۵۰). از این در استحاله دوم برای ارتباط با دیگری، قدم به

دنیای بیرون می‌گذارد و به قیمت رشد انسانی، هزینه انسانی می‌پردازد و در استحالته سوم انگیزه‌ها و کشش‌های شخصی‌اش را با نیروی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که جهان را به پیش می‌برند، گره می‌زند و راه سازندگی و تخریب را فرا می‌گیرد (برمن، ۱۳۷۹، ۷۵).

یکی از اصیل‌ترین و ثمربخش‌ترین ایده‌های نهفته در فاوست گوته، ایده قرابت و نزدیکی موجود میان آرمان فرهنگی رشد و تحول نفس و جنبش اجتماعی و واقعی حرکت به سوی رشد و توسعه اقتصادی است. به اعتقاد گوته این دو وجه توسعه و رشد باید وحدت یافته و در هم ادغام شوند، تا از این طریق تحقق هر یک از این دو وعده، که در حکم نمونه‌ها و الگوهای ازلی وعده‌های زندگی مدرن‌اند، ممکن شود. برای انسان مدرن یگانه راه دگرگون ساختن خویشتن، ایجاد دگرگونی ریشه‌ای در کل جهان فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی‌ای است که در آن زندگی می‌کند. قهرمان گوته به یمن رها ساختن انرژی‌های عظیم و سرکوب شده انسانی به مقام قهرمانی می‌رسد، و این رهایی، گذشته از خود فاوست، هر چیزی را که او لمس می‌کند و نهایتاً کل جامعه اطراف او را شامل می‌شود، ولی از قضا، تحولاتی که به دست او آغاز می‌شوند تحولات فکری، اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی - به لحاظ انسانی بهای سنگینی را طلب می‌کنند. معنای رابطه فاوست با شیطان نیز همین است: توسعه و تحول قوای انسانی فقط به یاری نیروهایی ممکن است که مارکس آن‌ها را قدرت‌های جهان زیرین می‌نامد، همان نیروهای تاریک و ترسناکی که هرآینه ممکن است با قدرتی دهشتناک، که خارج از هرگونه کنترل بشری است، فوران کنند (برمن، ۱۳۷۹، ۴۸). مفیستوفلس یا همان شیطان، کارفرمای سرمایه‌داری و قدرت خصوصی‌ای که در مقام صیاد غارتگر است و فاوست، قدرت عمومی که در مقام مدیر برنامه‌ریزی عمومی سودای آزادی و رهایی نوع انسان دارد (برمن، ۱۳۷۹، ۹۲).

برمن اذعان می‌دارد که برای کار بزرگ و نهایی فاوست، او نیروهای سازمان صنعتی مدرن را به کار می‌گیرد، اما هیچ پیشرفت علمی یا تکنولوژی شگفت‌انگیزی انجام نمی‌دهد، زیرا کارگانش از همان کلنگ‌ها و بیل‌هایی استفاده می‌کنند که برای هزاران سال استفاده می‌شده است. با این حال، همانطور که ژاک یول اشاره کرده است، سازماندهی نظری، سرمایه بر و سیستماتیک کار، به همان اندازه که وسیله مکانیکی و الکترونیکی است، یک ویژگی ذاتی و متضمن فرهنگ تکنیکی و تکنولوژیک است. گفته شده، فرانسیس بیکن مدت‌ها پیش، پیوند ذاتی بین جادو و مکانیک را تشخیص داده بود. اتو اولریش به نوبه خود به ارتباط نزدیک بین تکنولوژی و جادو اشاره می‌کند. هر دو ریشه‌های یکسانی دارند، هر دو سازه‌هایی هستند که فرآیندهای طبیعی نامنظم را از مسیرهای خود به مسیرهای منظم برای خدمات انسانی منحرف می‌کنند. لوئیس مامفورد رابطه بین جادو و تکنولوژی را به طور مشابه بیان می‌کند. هر دو نشان‌دهنده میانبری برای دانش و قدرت هستند، هر دو وعده دستکاری محیط خارجی را می‌دهند. مامفورد نتیجه می‌گیرد که جادو پلی است که و هم را با تکنولوژی متحد می‌کند: رویای قدرت با موتورهای کامیابی. هاینز شلافر همین ارتباط را برای فاوست گوته برقرار می‌کند: با کمک تکنولوژی، دانش بشری در واقع بر طبیعت غلبه می‌کند، همان‌طور که زمانی از طریق جادو انجام می‌داد. اولریش گایر همچنین بیان می‌کند که جادو و تکنولوژی هر دو نویدبخش افزایش بی‌پایان در قدرت‌ها و امکانات انسانی هستند. مانند جادو، تکنولوژی در واقع قدرتی را بر جهان طبیعی، بر قوانین طبیعی (مانند گرانش)، بر عناصر (در مورد فاوست، بادها و امواج و جزر و مد) و انسان‌ها ارائه می‌کند. هنگامی که گوته از فاوست و قدرت‌های جادویی صحبت می‌کند منظور او تمدن تکنولوژیکی است که اکنون نیز

متعلق به ماست. فاوست آنچه را که هرگز واقعاً از طریق جادو نمی‌توانست به دست آورد، حتی با کمک شیطانی مفیستوفل، سرانجام وقتی به فناوری روی می‌آورد و متوسل می‌شود، به آن دست می‌یابد (لان، ۲۰۰۷، ۱۰۱-۲۰۰).

دیالکتیک مدرنیسم و مارکسیسم؛ رهایی انسان و شهر با مدرنیته!

این ارتباط شخصی با عمومی (مفیستوفلس و فاوست) دوباره در مانیفست مارکس رنگ دیالکتیکی به خود می‌گیرد یا به قول برن؛ مارکسیسم و مدرنیسم/بورژوازی در رقص دیالکتیکی غریبی گرد هم می‌آیند (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۲). دیدگاه مارکس نسبت به سرمایه‌داری متناقض بوده است. گفته می‌شود با آنکه سرمایه‌داری اکثریت مردم را در معرض یک زندگی بدِ تحمیلی قرار داد، اما سرمایه‌داری کوتاه فکری را نیز نابود کرد. سرمایه‌داری با جهت‌گیری جهانی خود، تاریخ را به تاریخ جهانی تبدیل کرد. مارکس و انگلس چنین ادعا کردند:

سرمایه‌داری برای اولین بار تاریخ جهان را آفرید تا آنجا که همه ملل متمدن و هر یک از آنها را برای ارضای نیازهای خود به کل جهان وابسته کرد و بدین ترتیب تمایز طبیعی قراردادی تک‌تک ملت‌ها را از بین برد (مارکس و انگلس ۱۹۶۵ به نقل از تورنر، ۱۹۹۰، ۳۵۲).

این دیدگاه پویایی جهانی اقتصاد سرمایه‌داری با این تصور که آسیا با ایستایی (عدم تحول‌پذیری) و عدم اهمیت جهانی مشخص می‌شد، بیشتر نشان داده شد. در واقع، شیوه تولید آسیایی^۱ امکان تغییر درونی را مانع می‌شد. این امپراتوری بریتانیا با راه‌آهن، سیستم مالکیت خصوصی، روزنامه‌ها و کالاهای رقابتی بود که انقلاب را در آسیا آغاز کرد. از آنجا که کارگران هیچ سهمی در اقتصاد ملی ندارند، منافع آنها در واقع جهان‌وطنی است. بنابراین ناسیونالیسم و میهن‌پرستی نیروهای ارتجاعی هستند که با توسعه جهانی سرمایه‌داری از بین خواهند رفت. احساسات ملی، یک ابزار بورژوازی برای تقسیم خودآگاهی جهانی کارگران است (تورنر، ۱۹۹۰، ۳۵۲). اگرچه مارکس آشکارا در مورد گسترش جهانی یک نظام جهانی سرمایه‌داری می‌نوشت، اما ما همچنین می‌توانیم مارکس را به عنوان نظریه‌پرداز مدرنیته تفسیر کنیم. این تفسیر از مارکس توسط مارشال برمن توسعه یافته است. برمن می‌خواهد نشان دهد که نویسندگان مدرنیست و مارکس‌همگرایی دارند، اما همچنین نشان دهد که تنش‌ها و تضادهای مدرنیسم به عنوان یک تجربه، از سرمایه‌داری که مارکس تحلیل می‌کند، ناشی می‌شود.

برای مارکس، مدرنیته با سرمایه‌داری صنعتی متولد شد. با این حال، این تصور درست نمی‌باشد که باور کنیم مارکس مدرنیته را با سرمایه‌داری صنعتی یکی می‌داند. مارکس اغلب از امور مالی و سرمایه‌داری تجاری به عنوان اشکال سرمایه‌داری پیشامدرن یاد می‌کند. اشکال سرمایه‌داری پیشامدرن در ویتترین‌ها و در میان خلاء شیوه‌های زندگی سنتی قرار دارند. سرمایه‌داری صنعتی، سنت را از بین می‌برد و شیوه زندگی را متحول می‌کند. سرمایه‌داری صرفاً یکی از چندین شیوه تولید است که چند شیوه دیگر مقدم بر آن هستند. با این حال، مارکس تأکید می‌کند که سرمایه‌داری صنعتی صرفاً یکی از شیوه‌های تولید در میان بسیاری نیست، بلکه اساساً با سایر روش‌های پیش از خود

^۱ شیوه تولید آسیایی، نظامی است که در آن زمین، ابزار تولید می‌شود. دولت به عنوان یک موجودیت مسلط مورد تأکید قرار می‌گیرد و شیوه کسب مازاد از طریق مالیات‌بندی بوسیله دولت صورت می‌گیرد.

متفاوت است. آنچه مهم می‌نمایاند تضاد بین امر ایستا و پویا است. بازتولید اقتصادی-اجتماعی در تمام صورت بندی‌های ماقبل سرمایه‌داری، خود-محدودشده بود. در مقابل، سرمایه‌داری صنعتی بدون محدودیت گسترش می‌یابد؛ نامحدود بودن در ساختار آن تعبیه شده است. به همین دلیل است که فرد پیشامدرن محدود بود و تنها فرد مدرن می‌تواند همه ظرفیت‌های خود را توسعه دهد. به عبارت دیگر، پویایی، در مقابل امر ایستا، به تنهایی نشان دهنده شخصیت جامعه مدرن و فرد مدرن است. مارکس نه تنها پویایی بنیادین مدرنیته را توصیف، بلکه آن را تحسین می‌کند (هلر، ۱۹۹۹، ۴۷۰). هم پویایی و هم بورژوازی مورد تحسین مارکس است. به قول برمن، چه بسا مارکس برای ستایش بورژوازی آمده است نه برای تدفین آن. او با شور و شوق و به نحوی شاعرانه از آثار و افکار و دستاوردهای بورژوازی ستایش می‌کند. براستی مارکس در این صفحات عمیق‌تر و قدرتمندتر از تمامی اعضای این طبقه، آنها را می‌ستاید. ستایش مارکس به گونه‌ای است که بورژواها با شگفتی در می‌یابند تا به حال نمی‌دانسته‌اند چگونه خود را بستایند. بورژواها نخستین کسانی بوده‌اند که نشان داده‌اند فعالیت انسان چه نتایجی می‌تواند به بار آورد. منظور مارکس این است که بورژوازی رویاهایی را که شاعران و هنرمندان و روشنفکران فقط در سر پرورانده‌اند، عملاً تحقق بخشیده است. استعداد بورژوازی در فعالیت، نخست در پروژه‌های عظیم عمرانی نظیر کارگاه‌ها و کارخانه‌ها، پل‌ها و آبراه‌ها و راه‌آهن‌ها، تمام بناهای عمومی بروز کرده است. حرکات عظیم جمعیت دومین تجلی عشق بورژوازی به عمل است. جمعیت‌های عظیم به شهرها، به نقاط دورافتاده، به سرزمین‌های جدید سرازیر شدند. بورژوازی گاه این حرکات را الهام بخشید، گاه با خشونت آنها را تحمیل کرد، گاه به آنها کمک کرد و همیشه از آنها سود برد (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۵).

با این حال، اگرچه مارکس خود را ماتریالیست می‌داند، در وهله نخست به آفریده‌های مادی بورژوازی علاقه‌مند نیست. آنچه برای او اهمیت دارد، جریان‌ها و قدرت‌ها و تجلیات توان و زندگی انسان است: آدمیان کار می‌کنند و می‌جنبند و بارور می‌کنند و ارتباط برقرار می‌سازند و طبیعت و خود را سازمان و تجدید سازمان می‌دهند - انواعی از فعالیت نو و همواره نوشونده که بورژوازی به دنیا آورده است. مارکس بر اختراع و ابداع خاصی که فی‌نفسه مهم باشد انگشت نمی‌گذارد. آنچه او را بر می‌انگیزد جریان‌های پرتلاش و مولدی است که از رهگذر آنها چیزی به چیز دیگر منجر می‌شود [نه اینکه چیزی مثل پول صرفاً خود را فربه کند] و رؤیایها به برنامه‌ها، و خیالات به ترازنامه‌ها تبدیل می‌شوند و اغراق‌آمیزترین و سرکش‌ترین افکار دنبال می‌شوند و پیاده می‌شوند و چراغ صور جدید زندگی را بر می‌افروزند و در آن روغن می‌ریزند (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۵).

دومین دستاورد بزرگ بورژوازی، رهایی‌بخش و قابلیت انسانی برای توسعه بود: برای تغییر مداوم، برای قیام و نوسازی پیاپی در تمام جنبه‌های زندگی شخصی و اجتماعی. مارکس نشان می‌دهد این انگیزش در مشغله و نیازهای روزمره اقتصاد بورژوایی تنیده شده است. هر کس در قلمرو زندگی اقتصادی خود، اعم از اینکه محدوده آن خیابانی باشد یا تمامی جهان، فشار بی‌امان رقابت را احساس می‌کند. هر بورژوایی، از کوچک‌ترین گرفته تا بزرگ‌ترین، زیر این فشار مجبور است دست به ابداع بزند، صرفاً با این هدف که کسب و کار خود را سر پا نگه دارد. هر کس اگر با اراده خود فعالانه تغییر نکند قربانی منفعل تغییراتی خواهد شد که بازار هیولوار بر او تحمیل می‌کند. این امر بدان معناست که بورژوازی در کل نمی‌تواند به بقا ادامه دهد مگر با ایجاد انقلاب پیاپی در ابزار تولید؛ اما نمی‌توان نیروهایی را که به اقتصاد مدرن شکل می‌بخشند و آن را هدایت می‌کنند از کلیت زندگی منفک ساخت و آنها را به صورت

مجزا طبقه‌بندی کرد. فشار شدید و بی‌امان برای ایجاد انقلاب، در تولید جبراً سرریز می‌کند و آنچه را مارکس وضعیت تولید می‌نامد و به همراه آن تمام روابط و وضعیت‌های اجتماعی را تغییر می‌دهد (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۶).

اگر انسان‌ها از هر طبقه‌ای که باشند بخواهند در جامعه مدرن به حیات خود ادامه دهند باید شخصیت‌شان همان شکل سیال و باز جامعه را به خود بگیرد. زنان و مردان مدرن باید اشتیاق و تمایل به تغییر را بیاموزند: نه فقط تغییر و تحول شخصیت و زندگی اجتماعی‌شان را باید با آغوش باز بپذیرند، بلکه باید اثباتاً طالب این تغییرات باشند و عملاً به جستجوی آنها بروند و با آنها زندگی کنند. آنها نه فقط باید بیاموزند که در حسرت روابط ثابت و منجمد گذشته واقعی با خیالی فرو نروند، بلکه باید از حرکت شادمان شوند و به نوسازی میل کنند و چشم به تحولات آینده بدوزند، تحولاتی که در وضع زندگی و روابط‌شان با سایر هم‌معنایان پدید می‌آید (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۸-۱۱۹). آرمان انسان‌گرایانه رشد و تحول نفس، از واقعیت در حال ظهور توسعه و تحول اقتصاد بورژوازی سر بر می‌آورد. مارکس مشتاقانه ساختار شخصیتی آفریده این اقتصاد را در آغوش می‌کشد. عیب سرمایه‌داری آن است که همه جا قابلیت‌های انسانی را که خود می‌آفریند تخریب می‌کند. سرمایه‌داری همه را تشویق و حتی وادار می‌کند که نفس خود را تحول بخشند، اما مردم فقط به شیوه‌های محدود و مخدوش تحول پیدا می‌کنند. آن خصایص و انگیزه‌ها و استعدادهایی که به کار بازار می‌آیند به سرعت رشد و تحول می‌یابند و با چنان شتاب و اضطرابی از آنها کار کشیده می‌شود که دست آخر چیزی از آنها باقی نمی‌ماند، هر چیز دیگری در درون ما، هر چیزی که بازاری نیست، یا وحشیانه سرکوب می‌شود یا به علت عدم استفاده می‌پوسد یا اصلاً بخت شکفتن نمی‌یابد (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۹).

برای مارکس حل این تضاد زمانی اتفاقی می‌افتد که تحول صنعت مدرن درست همان بنیانی را تخریب کند که بورژوازی با اتکا به آن، فرآورده‌ها را تولید و تصاحب می‌کند. حیات و انرژی درونی تحول بورژوازی، خود آن طبقه‌ای که این تحول را بدو ایجاد کرد، محو می‌سازد. ما می‌توانیم این حرکت دیالکتیکی را همان قدر در قلمرو تحول شخصی شاهد باشیم که در قلمرو توسعه و تحول اقتصادی. هر چه جامعه بورژوازی با التهاب بیشتری اعضایش را برآشوبد که رشد کنند یا بمیرند، بیشتر احتمال دارد که آنها در مسیر توسعه از خود جامعه سبقت گیرند، هر چه مردم خشمگین‌تر جامعه را مانعی بر سر راه رشد خود ببینند و بر آن قیام کنند با توان خستگی‌ناپذیری زیر بیرق زندگی جدیدی که بورژوازی آنها را به جستجویش وادار ساخته است با بورژوازی خواهند جنگید. بنابراین سرمایه‌داری با آتش توان‌های خود دود می‌شود و به هوا می‌رود. بعد از انقلاب، در جریان تحول، بعد از اینکه ثروت تقسیم شد و امتیازات طبقاتی لغو گردید و آموزش آزاد و همگانی شد و کارگران کنترل شیوه‌های تولید را در دست گرفتند به جای جامعه بورژوازی با طبقات و تخصص‌های طبقاتی، ما در اجتماعی گردهم خواهیم آمد که تحول آزاد هر فرد شرط تحول آزاد همه خواهد بود (برمن، ۱۳۷۹، ۱۱۹-۱۲۰). لذا مارکس در تحول و پویایی سرمایه‌داری (هم در تحول فرد و هم در تحول جامعه به طور کلی) خیالی نو زندگی خیر را می‌بیند: زندگی‌ای که به کمال خاصی نرسیده است و جریانی است از رشد مداوم و ناآرام و فرجام گشوده و بی‌حد و مرز. بدین سان مارکس امیدوار است زخم‌های مدرنیته را با مدرنیته کامل‌تر و ژرف‌تری درمان کند (برمن، ۱۳۷۹، ۱۲۰). با این تفاسیر، مارکس نیز خود امر مولدی (به این معنا که یک چیز به چیز دیگر تبدیل شود) در حیطه‌های بخشی انجام نمی‌دهد. همانطور که هلر اشاره می‌کند، این کشف که سرمایه‌داری (یا مدرنیته) ارزش‌ها و هنجارهای سنتی را از بین برده، و با رهایی ما از قدرت اجباری این هنجارها، یک کارکرد رهایی‌بخش

آشکارا انجام داده است، صرفاً توسط مارکس مجدداً فرموله می‌شود. او به عنوان یک نظریه‌پرداز آزادی‌خواه، آداب و رسوم و هنجارهای الزام‌آور را صرفاً محدودیتی برای رهایی می‌دانست و معتقد بود سرمایه‌داری تمام شیوه‌ها و ابعاد زندگی مرسوم را زیر و رو می‌کند و بدین ترتیب راه را برای مرحله دوم مدرنیته یعنی کمونیسم در همه جا باز می‌کند. اکنون می‌دانیم که این یک پیش‌بینی نادرست بود (هلر، ۱۹۹۹، ۴۷۷).

ثنویت بودلری: تز - آنتی‌تری از خیابان شهری

یکی از فراگیرترین حقایق زندگی مدرن، درآمیختگی نیروهای مادی و معنوی این زندگی و وحدت تنگاتنگ نفس مدرن با محیط مدرن است. غنا و عمق بیش متفکران بزرگی که در باب مدرنیته تامل داشته‌اند از همین امر ناشی شده است. برمن بودلر را به این دلیل مورد نظر قرار می‌دهد که بیش از هر کس دیگر در قرن نوزدهم در آگاه ساختن زنان و مردان عصر خویش به هویت مدرن‌شان نقش داشت. نقاش، رمان‌نویس و فیلسوف زندگی مدرن کسی است که بیش و توان خود را بر سلیقه‌های باب روز، اخلاقیات و عواطف این زندگی متمرکز می‌کند؛ بر لحظه گذرا و تمامی نشانه‌های جادوانگی که در آن نهفته‌اند. برای بودلر، مدرنیته، آن جنبه گذرا، حادث و تصادفی است، آن نیمه دیگر هنر که نیمه دیگرش جاودان و لایتغیر است (برمن، ۱۳۷۹، ۱۵۹). با درگیر شدن بودلر در این نیمه یا جنبه‌ی گذرا، زیبایی‌شناسی تخیل و زیبایی شهر زیبای ایده‌آل‌شده افلاطون و ارسطو را تغییر داد. بازسازی مجدد شهر توسط وی، شکل رمانتیک کردن شهر به خود گرفت که با تفاوت در ارزش‌های فرهنگی شهری‌شده طبقه مدرن بورژوازی و نخبگان و میراث هزار ساله اشراف یونانی افلاطون و ارسطو برجسته شد است (سیمون، ۲۰۲۱، ۳۸۹).

بودلر از بورژواها ستایش می‌کند، نه تنها ستایش، بلکه به خاطر هوش، قدرت اراده، و خلاقیتشان در صنعت، تجارت و امور مالی، به آنان تملق نیز می‌گوید. در جهان پاستورال، هرگاه بورژواها به فکر اجرای طرح‌های غول‌آسا می‌افتند شما با یکدیگر متحد گشته‌اید، شرکتهای تجاری تشکیل داده‌اید، وام‌ها گرفته‌اید. هدف اصلی، برخلاف آنچه برخی تصور می‌کنند، کسب پول‌های هنگفت نیست، بلکه آنان به دنبال مقاصد والاتری هستند؛ تحقق بخشیدن به ایده آینده در تمامی صور مختلف آن - صور سیاسی، صنعتی، هنری. در اینجا انگیزه بورژوازی بنیادین، همان میل به پیشرفت نامتناهی آدمی است، آن هم نه فقط در عرصه اقتصاد، بلکه به صورت عام و کلی، که پیشرفت در حوزه‌های سیاست و فرهنگ را نیز شامل می‌شود. بودلر در عین حال به باوری بورژوازی، یعنی باور به تجارت آزاد متوسل می‌شود: او خواستار آن است که آرمان تجارت آزاد به حوزه فرهنگ نیز تسری یابد: درست همان طور که انحصارات رسمی باری زائد بر دوش توان و حیات اقتصادی جامعه اند، اشراف قلمرو اندیشه، و انحصارگران امور فکری هم موجب خفگی حیات روح و محروم شدن بورژوازی از منبع غنی اندیشه و هنر مدرن‌اند. بودلر همچنین وجه کاملاً متفاوتی از نگرش پاستورال را ارائه می‌دهد: در اینجا زندگی مدرن در هیئت یک نمایش بزرگ مد، نظامی از ظواهر خیره‌کننده، نماهای تابناک، و دستاوردهای پر تلالو طراحی و تزئین، ظاهر می‌شود (برمن، ۱۳۷۹، ۱۶۱-۱۶۲).

در مقابل، بودلر یک دیدگاه ضدپاستورالی می‌سازد که مفهوم پیشرفت و زندگی مدرن را مورد تحقیر قرار می‌دهد و بیان می‌کند که مفهوم پیشرفت نامحدود باید ظالمانه‌ترین و مبتکرانه‌ترین شکنجه‌ای باشد که تا به حال اختراع شده است (اسکات و سوجا، ۱۹۹۶، ۸۲).

لذا، میان پیشرفت مادی و پیشرفت معنوی، میان مدرنیزاسیون و مدرنیسم، پدیده های جهان مادی و پدیده های جهان اخلاقی، میان امر طبیعی و امر مافوق طبیعی تفاوت وجود دارد. این ثنویت تا حدودی شبیه تمایز کانتی میان دو قلمرو اشیاء فی نفسه (نومن) و پدیدارها (فنومن) است، ولی از کانت، که در نظر وی فعالیتها و تجارب مربوط به قلمرو نخست (هنر، دین، اخلاق) هنوز در جهان مادی زمان و مکان صورت می پذیرد، بسی پیشتر می رود. بودلر هنرمند مورد نظر خویش را نه فقط از جهان مادی نیروی بخار و الکتریسیته و گاز، بلکه حتی از کل تاریخ آینده و گذشته هنر جدا می سازد. به گفته او حتی فکر کردن در باب پیشگامان و اسلاف یک هنرمند یا تأثیراتی که او از دیگران پذیرفته است، کار غلطی است. هر نوع شکوفایی در هنر امری خودانگیخته و فردی است... هنرمند از خود نشات می گیرد... او فقط ضامن خودش است و بس. او بی فرزند می میرد. او همواره سلطان خویش، کشیش خویش، و خدای خویش بوده است. بودلر به شکلی از استعلاء روی می آورد که از کانت بسی فراتر می رود: هنرمند مورد نظر او خود به یک شیء فی نفسه متحرک بدل می شود. بدین ترتیب، تصویر ضد پاستورال از جهان مدرن، به میانجی حساسیت لغزان و معمولاوار بودلر، به ظهور بینشی سراپا پاستورال از هنرمند مدرن منجر می شود، هنرمندی که مستقل و آزاد بر فراز این تصویر معلق است. لذا ثنویت نومن-فنومن کانت، در ساحت جهان و انسان مدرن به ثنویتی بودلری بدل می یابد: بینش ضدپاستورال به جهان مدرن، بینش پاستورال به هنرمند مدرن و هنر (برمن، ۱۳۷۹، ۱۶۷).

زمینه تاریخی کار بودلر، نوسازی پاریس توسط هاوسمان از جانب ناپلئون سوم بود. از طریق هاوسمان، پاریس به یک فضای فیزیکی و انسانی واحد تبدیل شد، به ویژه از طریق ساخت بلوارها. توصیف بودلر از زندگی در بلوار نشان می دهد که چگونه جهان های خصوصی و عمومی جدیدی از طریق بازآفرینی منظر شهری به وجود آمده اند: در میان هرج و مرج متحرک، با عجله از خیابان عبور می کردم و مرگ از هر طرف بر من تاخت. کهن الگوی مدرنیست، عابر پیاده ای است که در گرداب ترافیک شهری مدرن پرتاب می شود و در برابر توده ای از چرم و انرژي سنگین، سریع و کشنده، مبارزه می کند. خیابان و ترافیک هیچ محدودیت غضایی یا زمانی نمی شناسند؛ آنها به هر مکان شهری سرازیر می شوند و زمان خود را بر زمان همه تحمیل می کنند و کل محیط را به یک هرج و مرج سیار تبدیل می کنند. بنابراین، بلوار به نماد کاملی از تضادهای درونی سرمایه داری تبدیل می شود: عقلانیت در هر واحد منفرد وجود دارد، اما یک غیرعقلانی آنارشیک در سیستم اجتماعی زمانی به وجود می آید که همه این واحدها در کنار هم قرار گیرند (اسکات و سوگا، ۱۹۹۶، ۸۲).

برمن، بودلر را در کشف ترافیک لوکوربوزیه ادامه می دهد. برمن پس از یافتن راهی از درون ازدحام ترافیک، و زنده ماندن صرف، ناگهان به جهشی بی باکانه دست می زند: او خود را به تمامی با همان نیروهایی که تحت فشار آنها بوده است، یکی می کند:

در آن روز، یعنی اول اکتبر سال ۱۹۲۴، من به تولد دوباره ی پدیده های جدید یاری می رساندم... ترافیک. ماشین ها، ماشین ها، تند، تند! آدمی مجذوب می شود، آکنده از شور و شوق و لذت... لذت قدرت. لذت ساده و خام حضور در میان قدرت و نیرو، آدمی در آن مشارکت می کند، و شریک این جامعه ای می شود که هم اینک

در حال طلوع است. آدمی به این جامعه نوین اعتماد می‌ورزد: این جامعه قدرت خویش را به صورت باشکوهی متجلی خواهد ساخت. آدمی بدان ایمان دارد (به نقل از برمن، ۱۳۷۹، ۲۰۲).

با پناه گرفتن از هیاهوی ترافیک در خیابان‌های آشنا، لحظه بعد، دیدگاه لوکوربوزیه به طور اساسی تغییر کرد؛ به طوری که او اکنون در درون زندگی می‌کند و حرکت می‌کند. او از مبارزه با ترافیک به پیوستن به ترافیک رسیده است (اسکات و سوجا، ۱۹۹۶، ۸۳). انسان کوچک و خیابان با تبدیل شدن به انسان موتور و ماشین، خود را در این قدرت جدید ادغام خواهد کرد. چشم‌انداز انسان نشسته در ماشین، منشأ پارادایم‌ها یا سرمشق‌های قرن بیستمی طراحی و برنامه‌ریزی شهری مدرنیستی است. به گفته لوکوربوزیه، انسان جدید نیازمند نوع جدیدی از خیابان است که دستگاهی برای ترافیک خواهد بود، یا با استفاده از یک استعاره بنیانی دیگر، به کارخانه‌ای برای تولید ترافیک. یک خیابان حقیقتاً مدرن باید به اندازه یک کارخانه مجهز باشد. در این خیابان نیز، مثل هر کارخانه مدرن، مجهزترین و بهترین مدل، همانی است که سراپا خودکار باشد. بدون آدمیان؛ مگر کسانی که با دستگاه‌ها کار می‌کنند؛ بدون هرگونه عابر غیر مجهز و غیر مکانیزه برای کند کردن جریان ترافیک (برمن، ۱۳۷۹، ۲۰۳).

اکنون برمن به تز - آنتی‌تزی از خیابان شهری رسیده است: تز، تزی که مردمان شهری از ۱۷۸۹، در سراسر قرن نوزدهم، و در قیام‌های عظیم انقلابی در پایان جنگ جهانی اول، آن را اعلام داشتند: خیابان‌ها مال مردم است. آنتی‌تزی، و سهم عظیم لوکوربوزیه نیز در اینجاست: نه خیابانی و نه مردمی. در خیابان شهری دوره مابعد هوسمان، تناقضات بنیادین اجتماعی و روانی زندگی مدرن به یکدیگر گره خوردند و خطر فوران آنها پیوسته وجود داشت، ولی اگر فقط میشد این خیابان را از نقشه شهر پاک کرد لوکوربوزیه در ۱۹۲۹ بصراحت اعلام داشت: ما باید خیابان را بکشیم! - آنگاه شاید بروز این تناقضات هرگز لازم نمی‌شد. بدین ترتیب معماری و برنامه‌ریزی مدرنیستی روایت مدرن شده‌ای از نگرش پاستورال را ارائه دادند: جهانی که به لحاظ فضایی و اجتماعی به پاره‌هایی مجزا تقسیم شده است؛ اینجا مردم، آنجا ترافیک؛ اینجا کار، آنجا خانه؛ اینجا اغنیا، آنجا فقرا و در میان آنها موانعی از چمن و سیمان (برمن، ۱۳۷۹، ۲۰۴).

مدرنیسم توسعه‌نیافته: شهر اشباح

برمن همچنین از چالش مدرنیسم در شهرهای کشورهای توسعه‌نیافته، نمونه روسیه را ذکر می‌کند که در آن شهر سن‌پترزبورگ نماد نظم عقلانی و مسکو نماد اقتدارگرایی مذهبی است. برای روس‌ها، معنای شهر با وزن خاص و اسطوره‌ای دو پایتخت در تخیل فرهنگی روسیه شکل می‌گیرد. بسیاری از مشهورترین نویسندگان روسیه درگیر شهر مدرن، به ویژه سن‌پترزبورگ و اهمیت آن بودند. گوگول (در داستان‌های سن‌پترزبورگ خود)، داستایوفسکی (در نوشته‌های روزنامه‌نگارانه‌اش، در داستان‌ها و رمان‌های اولیه‌اش، و در جنایت و مکافات)، گورکی (در نوشته‌هایش درباره طبقات پایین شهری)، و بلی (در رمان مدرنیست معروفش در پترزبورگ) برای ادبیات روسیه شعری از شهر خلق کردند که سرشار از تصاویر مدرن و به نوعی تضاد چشم‌انداز شهری مدرن بود. این آثار تأثیرگذار واقعیتی در حال ظهور را منعکس می‌کردند، و همچنین به تسریع دیدگاه و تفکر بسیاری از روس‌ها در مورد شهر و مدرنیته کمک کردند. در این نوشته‌ها، شهر مدرن به مثابه مکانی هم‌زمان حیاتی و شوم ظاهر می‌شود؛ مکانی از از فضیلت و رذیلت در هم تنیده، از امر خیالی و گروتسک در

کنار نظم و منطق، از نورهای روشن و سایه های پنهان، از خلاقیت هنری و ابتدال از خود راضی، از بیداری و سرگردانی، از زیبایی گذرا، و از امکان پرتراوت در کنار زندگی های تکه تکه، فراری و ساختگی (اشتاینبرگ، ۲۰۱۸، ۱۴۸).

در گوگل و داستایوفسکی شهر سابقاً به مکانی عجیب تبدیل شده بود که در آن به جای انسان های کامل؛ اغلب، شیخ ها، بینی ها، دگمه ها، کت ها، کلاه ها و سبیل های بی جسم و بی جهت دیده می شود و خود شهر به گردابی از پنجره ها، لامپ ها، نماها، راه پله ها، سر و صدا، دود و مه تبدیل می شود. در کنار سرزندگی جذاب شهر، کثیفی، سردی، بیگانگی، طمع، ظلم، الکلیسم، فحشا، جنایت، بی حسی، بدبختی، بیماری، اخلاق تجاوزکارانه، جنون و مرگ در همه جا قرار داشت. داستایوفسکی به ویژه در شیفتگی دوگانه خود نسبت به شهر، نفرت و تحسین را در هم آمیخته است. داستایوفسکی در جست و جوی تصاویر، احساسات و معانی، خیابان ها و گوشه های شهر را دنبال می کرد. تصویر تأثیرگذار او از شهر، نقدی دوسویه، اما در درجه اول ویرانگر از مدرنیته بود. شخصیت مدرن شهر، به ویژه سن پترزبورگ، صریح بود: اینجا (در پترزبورگ) نمی توان بدون دیدن، شنیدن و احساس لحظه معاصر و ایده لحظه حال، قدمی برداشت.... همه چیز زندگی و حرکت است. برای داستایوفسکی، و برای گوگل و پلی، این سرزندگی، هر چند جذاب، عمیقاً شوم بود. سن پترزبورگ، به گفته داستایوفسکی، مکانی تاریک، زنده و بدبو، پر از ساختمان های بزرگ، سیاه و دوده آلود و خیابان های سرد و کثیف بود، که تجسم روحی خالی و مرده بود و زندگی انسان در شهر وسیع، بی معنا و ناهنجار بود، مملو از خودپرستی کسل کننده، تضاد منافع و ردیلت های غم انگیز. با این حال، داستایوفسکی (از طریق صداهای قهرمانانی مانند راسکولنیکف در جنایت و مکافات و مرد زیرزمینی) اذعان می دارد که در چهره های رنگ پریده، سبز و بیمارگونه رهگذران، در اندوه تاریکی که چهره شهرنشینان را نشان می دهد، حتی در تهوع خود هنگام قدم زدن در شهر، رضایت و افسون خاصی وجود دارد (اشتاینبرگ، ۲۰۱۸، ۱۴۹). روشنفکران مارکسیست، در روسیه و هر جای دیگر، مثل ماشال برمن همواره در پی حل این تناقضات در دیالکتیکی بوده اند که هزینه های بی رحمانه پیشرفت مدرن را به عنوان بخشی از یک فرآیند تاریخی که در آن وحشت های زندگی مدرن منطقاً به تعالی شادی و رضایت منجر می شود، منطقی می سازد.

رابرت موزز، مارشال برمن و محله برونکس: یک تجربه زیسته

برمن همچنین دارای تجربه زیستی در محله/شهری است که مدرنیسم و مدرنیزاسیون را طی می کند. برمن از رابرت موزز به عنوان کسی یاد می کند که توانسته محله باصفایش (برونکس) را برای احداث بزرگراه متلاشی سازد. مقاله زیگموند فروید در سال ۱۹۱۹ آشنای ناآشنا^۱، تجربه حس کردن همزمان چیزهای آشنا و ناآشنا، خانه دار و بی خانمان را توصیف می کند که برای فروید جلوه ای از احیای سرکوب شده ها را نشان می دهد. این احساس را می توان گفت که مختص به زندگی شهری مدرن است. ویدلر بیان می کند که برای فروید، بی خانمانی بیش از یک احساس ساده تعلق نداشتن بود. بی خانمانی، تمایل اساسی افراد آشنا برای بازگشت به صاحبان خود هست، ناگهان ناآشنا شده، از واقعیت خارج می شوند، گویی در رویا هستند. این حس آشنایی زدایی باعث ایجاد احساس غیرواقعی و بیگانگی می شود و این مقابله با یک لوح سفید^۲ غیرمنتظره است که برمن را از رویای گذشته اش به بیگانگی امروزی برانگیخته می کند.

^۱ The Uncanny

^۲ مرحله فرضی فکری خالی از افکار و تخیلات (tabula rasa)

در صفحات پایانی تجربه مدرنیته، برمن در خیابانی که دوستش داشت و رهایش کرده بود به دنبال نشانه‌هایی از گذشته و ملاقات با آنهاست؛ او فاش می‌کند که در مواجهه با ارواح خود امیدوار است به برونکس برسد (لویک، ۲۰۲۱، ۳۸).

مسئله / شهر پیوند یا سونوشتی مشابه با انسان و ساکن آن شهر در قبال تخریب یا توسعه دارند. برمن همواره این عبارت موزز را در خودگاه و ناخودآگاه خود دریافت کرده است که وقتی در کلانشهری پوشیده از بناهای اضافی کار می‌کنید باید راه خود را با ساطور باز کنید؛ در این عبارت «موزز به طرزی نیمه‌آگاه آدم‌های سرراه را با لاشه دام‌هایی که باید قطعه‌قطعه و خورده شوند برابر می‌کند» (برمن، ۱۳۷۹، ۳۵۹). برمن موزز را برخاسته از صف طولانی شخصیت‌های عمومی با نگرانی‌های مشابه در مورد محیط شهری توصیف می‌کند، که همگی تحت تاثیر اراده‌ای برای تغییر (برای دگرگون کردن خود و جهان‌شان) و ترس از سرگستگی و از هم گسیختگی و از هم پاشیدگی زندگی قرار گرفته‌اند. موزز برای جلوگیری از این نابودی، این از هم پاشیدگی، احساس کرد که باید فضاهای تاریک شهر را باز کند/بشکند تا به نور برنامه‌ریزی مدرن بیاید (لویک، ۲۰۲۱، ۳۶).

برای برمن، طرح‌های عمومی موزز (بعد دهه ۱۹۲۰) بینشی در قبال این پرسش بود که زندگی مدرن چه می‌تواند باشد و چه باید باشد. برنامه‌های رابرت موزز به وضوح توسط دیدگاه مدرنیستی در مورد افزایش تسلط و استقلال انسان شکل گرفته بود. موزز شهر مدرن را دوست داشت و می‌خواست آن را بهبود بخشد. شهر باید سریع، منظم، تمیز و زیبا باشد؛ لذا بزرگراه‌های درون شهری ابزار اصلی برای این کار بودند (واگنر، ۱۹۹۴، ۲۸). نخستین پارک‌وی‌های موزز را باید در زمینه رشد چشم‌گیر فعالیت‌ها و صنایع معطوف به سرگرمی اوقات فراغت مورد بررسی قرار داد، رشدی که خود محصول شکوفایی اقتصادی دهه ۱۹۲۰ بود. هدف نهایی از اجرای این طرح‌ها خلق جهانی پاستورال، درست در ورای محدوده شهر بود، جهانی ساخته شده برای تعطیلات، بازی و تفریح - مخصوص کسانی که وقت و امکانات ورود بدان را داشتند. استحالتهای خود موزز در دهه ۱۹۳۰ را باید در پرتو دگرگونی ژرفی درک کرد که معنای نفس عمل سازندگی را تغییر داد. طی دوره رکود بزرگ اوایل دهه ۱۹۳۰، همزمان با فروپاشی صنعت و تجارت خصوصی و افزایش رکود و بیکاری توده‌ای، ساخت‌وساز نیز ماهیت خصوصی خود را از دست داد و به فعالیتی عمومی، و مهمتر از آن، به یک نیاز فوری و فوری عمومی، بدل گشت. همه طرح‌های ساختمانی جدی که در دهه ۱۹۳۰ اجرا شدند - پل‌ها، پارک‌ها، جاده‌های تونل‌ها و سد‌ها - عملاً با پول دولت فدرال و تحت نظارت نهادها و عوامل نیودیل (برنامه اقتصادی و اجتماعی فرانکلین روزولت) ساخته شدند. این طرح‌ها حول محور اهداف اجتماعی پیچیده و کاملاً مشخصی برنامه‌ریزی شدند. اولاً ایجاد رونق در کسب و کار، افزایش مصرف و برانگیختن بخش خصوصی. ثانیاً ایجاد مشاغل جدید برای میلیون‌ها بیکار، و کمک به برقراری صلح و آرامش اجتماعی. ثالثاً، مدرنیزه کردن، متمرکز ساختن و سرعت بخشیدن به اقتصاد مناطقی که محل اجرای این طرح‌ها بود، رابعاً، این طرح‌های سازندگی می‌بایست معنای واژه عموم مردم را گسترش بخشد، و به طرزی نمادین نشان دهد که چگونه می‌توان زندگی آمریکایی را به واسطه طرح‌ها و فعالیت‌های عمومی به لحاظ مادی و معنوی، هر دو، غنا بخشید و دست آخر آنکه طرح‌های بزرگ نیودیل می‌بایست با به کارگیری تکنولوژی‌های جدید و مهیج، تصویری از آینده پرشکوه موعود ارائه دهد: شروع عصری نو، آن هم نه فقط برای معدودی از نخبگان ممتاز، بلکه برای همه مردم (برمن، ۱۳۷۹، ۳۶۷).

موزز کار را در پایان سال ۱۹۳۴ به انجام رساند. او نشان داد که نه فقط در مدیریت و اجرای این گونه طرح‌ها استعداد فراوان دارد، بلکه به ارزش فعالیت عمومی مداوم به مثابه نمایشی از روحیه عمومی نیز واقف است. ظاهراً این شور و اشتیاق موزز حتی به خود کارگران هم سرایت کرده بود؛ آنان نه فقط خود را با ضرب آهنگ بی‌رحمانه تحمیل شده از سوی موزز و دستیاران و ناظران وی وفق دادند، بلکه عملاً از خود کارفرمایان سبقت جستند، ابتکار عمل را به دست گرفتند، ایده‌هایی تازه ارائه دادند و در مراحل مختلف کارها را جلوتر از برنامه پیش‌بینی شده به اتمام رساندند، آن هم به نحوی که مهندسان مکرراً ناچار شدند به سر میز خود بازگردند و نقشه‌ها را با توجه به پیشرفت ایجادشده از سوی کارگران دوباره طراحی کنند. این رخداد معرف عالی‌ترین شکل رمانس مدرن سازندگی است - رمانسی که فاوست گوته ستایشگر آن بوده است. ظاهراً کارگران توانسته بودند در کار که به لحاظ فیزیکی طاقت‌فرسا و فاقد دستمزد بالا بود معنا و هیجانی بیابند، زیرا تصور روشنی از کل کار در ذهن داشتند، و به ارزش آن برای اجتماعی که خود بخشی از آن بودند، باور داشتند (برمن، ۱۳۷۹، ۳۶۸).

در واقع، اعتبار فوق‌العاده‌ای که موزز از کار خود در بازسازی پارک‌های شهر کسب کرد، پرتگاهی برای جهش او به سوی چیزی که برایش بسی مهم‌تر از پارکها بود: شبکه‌ای از بزرگراه‌ها، پارک‌وی‌ها و پل‌ها که کل منطقه کلانشهر نیویورک را به هم گره می‌زد. هزینه اجرای این طرح‌ها بسیار گزاف بود، ولی موزز توانست بخش اعظم آن را به دوش دولت بیندازد. این طرح‌ها، به گفته موزز، کمک کردند تا رشته‌های از هم گسسته و لبه‌های پاره شبکه شریان‌های کلانشهری نیویورک به هم دوخته شوند و کل این منطقه به غایت پیچیده سرانجام به وحدت و انسجامی دست یابد که همیشه بدان نیاز داشته است. طرح‌های موزز مجموعه‌ای از نماهای ورودی جدید و جذاب برای شهر نیویورک به وجود آوردند، و شکوه و عظمت منتهن را از بسیاری زوایای جدید به نمایش گذاردند و بدین طریق به ظهور نسل جدیدی از افسانه‌ها و خیال‌پردازی‌های شهری دامن زد... و در اینجاست که دشمنان قسم خورده رابرت موزز - یا حتی دشمنان خود نیویورک - هم تحت تأثیر قرار می‌گیرند: اکنون می‌دانید که بار دیگر به خانه رسیده‌اید، و شهر در اختیار شماست، و این را مدیون موززید (برمن، ۱۳۷۹، ۳۶۹ - ۳۷۰).

طرح‌های موزز نه فقط نشانگر مرحله جدیدی در مدرنیزاسیون فضای شهری، بلکه در عین حال مبین جهشی در اندیشه و خیال مدرنیستی بود. این پارک‌وی‌ها دروازه‌ای برای ورود به قلمرویی جادویی بود، نوعی آلاچیق رماتیک که در آن مدرنیسم و پاستورالیسم می‌توانستند در هم بیامیزند (برمن، ۱۳۷۹، ۳۷۱). پرافتخارترین دستاورد او در این میان، نابودی پدیده معروف کپه‌های زباله و خاکستر فروزان بود. موزز این صحنه خوفناک را از بین برد و این مکان را به هسته مرکزی محوطه نمایشگاه، و بعدها به پارک چمنزار فروزان، بدل ساخت. این عمل بر احساسات و طبع او شدیداً اثر گذاشت: پروردگار مرا تطهیر کرده است تا از برای مصیبت زدگان مژده‌ای به ارمغان برم؛ او مرا فرستاده تا به دل شکستگان قوت بخشم، اسیران را آزاد سازم، و درهای زندان را برای آنانی که در بندند بگشایم... به آنان به عوض خاکستر زیبایی عطا کنم... (بدین وسیله آنان شهرهای ویران شده، خرابی‌های نسل‌های متعددی، را مرمت خواهند کرد. چهل سال بعد، در آخرین مصاحبه‌هایش، موزز هنوز هم با غروری خاص از این ماجرا یاد می‌کرد: من همان کسی هستم که دره خاکسترها را نابود ساخت و زیبایی را جایگزین آن کرد. با همین مضمون یعنی ایمان راسخ به قدرت سازماندهی اجتماعی و تکنولوژی مدرن در خلق جهانی بری از خاکستر بود که مدرنیسم دهه ۱۹۳۰ به پایان رسید (برمن، ۱۳۷۹، ۳۷۳).

با این حال، سویه تاریک این خلق جهان نو، از آغاز با موزز بود؛ او عاشق عموم مردم است، اما نه به عنوان مردم؛ داستایوسکی مکرراً به ما هشدار داد که ترکیب عشق به بشریت/ نوع انسان با نفرت از مردم واقعی یکی از خطرات مهلک نهفته در سیاست مدرن است. طی دوره نیودیل، موزز توانست تعادلی ظریف و لرزان میان این دو قطب برقرار سازد، و نه فقط برای محبوب خود، عموم مردم، بلکه برای مردمی که تحقیرشان می‌کرد، سعادتی واقعی به ارمغان آورد، ولی هیچ کس نمی‌تواند چنین تعادلی را برای ابد حفظ کند (برمن، ۱۳۷۹، ۳۷۴). اسکات رولیه یک دوگانه مناسب برای موزز به کار می‌بندد: موزز به عنوان مروج دموکراسی - موزز به عنوان نیروی ضد دموکراتیک. موزز از یک سو در ایالت نیویورک، و به ویژه در منطقه کلان‌شهری، در حال بازسازی محیط ساخته شده - جادوگری پارک‌های جدید، پارک وی‌ها، بزرگراه‌ها، پل‌ها و تونل‌ها، ساخت نمایشگاه‌های بین‌المللی و موسسات فرهنگی و آموزشی - برای رفع عدم تعادل بین بخش خصوصی و حوزه عمومی شهر آغاز کرد؛ از سوی دیگر، متأسفانه آنچه موزز با دست راست خود می‌داد، اغلب با دست چپ می‌گرفت. یعنی، می‌توان ادعا کرد که موزز به همان اندازه که فرهنگ دموکراتیک را می‌ساخت، آن را تضعیف می‌کرد - بسیاری از طرح‌های عمومی او غیر مدنی بودند، و از دسترسی به منابع تفریحی جلوگیری می‌کردند و شهروندان را بر اساس نژاد و طبقه جدا می‌کردند. موزز مانند یک نخبه‌گرا عمل می‌کرد و تقریباً منحصرأ بر نظرات متخصصان تکیه می‌کرد و خود را از بازخوردها و نظرات انتقادی مردم عادی و مدافعان آنها مصون می‌داشت (رولیه، ۲۰۱۸، ۱۴۷).

بخشی از تراژدی موزز آن است که یکی از بزرگترین دستاوردهایش نه فقط او را به فساد کشاند، بلکه زیر پایش را خالی کرد. این پیروزی، برخلاف کارها و طرح‌های عمومی موزز، عمدتاً نامرئی بود. فقط در اواخر دهه ۱۹۵۰ بود که خبرنگاران متجسس رفته رفته متوجه آن شدند. این پیروزی با دستاورد بزرگ، خلق شبکه‌ای از مراجع و مقامات عمومی قدرتمند و متصل به هم بود که می‌توانست مبالغ عملاً نامحدودی پول و سرمایه برای ساخت‌وساز فراهم کند، بی آنکه در برابر هیچ نهاد و مرجع اجرایی، قضایی، یا قانونگذار مسئول باشد... شبکه مراجع عمومی یکی از رویاهای قدیمی علم مدرن را تحقق می‌بخشد، رؤیایی که به صورت گوناگون در هنر قرن بیستم تجدید شده است: خلق سیستم با دستگاهی که پیوسته حرکت می‌کند؛ اما سیستم موزز، درست همان طور که موجد دستاوردی برای هنر مدرن است، در برخی از ژرف‌ترین ابهامات این هنر نیز شریک است. این سیستم تناقض میان جمهور و مردم را تا بدان حد بسط می‌دهد که در نهایت حتی آن کسانی که در مرکز سیستم قرار دارند (حتی خود موزز) نیز مرجعیت و اقتدار لازم برای شکل بخشیدن به سیستم و کنترل حرکات دائماً رو به گسترش آن را از دست می‌دهند (برمن، ۱۳۷۹، ۳۷۴-۳۷۵).

آثار بزرگ موزز، تجلیات شکل نوین شهر بودند. این شکل مستلزم به کارگیری مقیاسی متفاوت از مقیاس شهر موجود است، با آن کوچه‌های تنگ و روش خشک تقسیم‌بندی به بلوک‌های کوچک. اشکال شهری جدید نمی‌توانستند در چارچوب شهر قرن نوزدهمی ازادانه عمل کنند؛ از این رو آنچه باید عوض شود ساختار موجود شهر است. حکم یا فرمان نخست این بود: دیگر هیچ جایی برای خیابان شهری وجود ندارد؛ ادامه بقای آن به هیچ وجه جایز نیست. بزرگراه‌های موزز به آینده چشم دوخته‌اند، به زمانی که پس از انجام جراحی لازم، شهر مصنوعاً متورم شده به اندازه طبیعی‌اش تقلیل خواهد یافت. توسعه مدرنیته، خود شهر مدرن را کهنه و منسوخ کرده است. این درست است که مردمان، بینش‌ها و نهادهای شهر مدرن بزرگراه را آفریده‌اند، ولی اکنون، به واسطه دیالکتیکی سرنوشت‌ساز، شهر باید کنار گذاشته شود، زیرا شهر و بزرگراه با هم جور در نمی‌آیند (برمن، ۱۳۷۹، ۳۷۶).

نتیجه گیری

در فلسفه مدرن، گسست، اندیشه غالب در درک انسان نسبت به جهان بوده است. این دوگانگی‌ها (انسان - جهان)؛ (انسان - غیرانسان) و (خود - دیگری) برای تفکر علمی - اجتماعی بنیادین بوده است. دیالکتیک هگلی، استحاله سه‌گانه فاست، دیالکتیک مدرنیسم و مارکسیسم، ثنویت بودلری و دیالکتیک شهر - بزرگراه موزز جملگی بر وجود گسست در ساحت سنتی انسان و شهر تاکید می‌دارند. ضرورت این گسست، محور قرار گرفتن انسان (نسبت به دیگری‌ها از جمله انسان‌های دیگر) از یک سو و شهر (نسبت به غیرشهر) از سوی دیگر و دیدن انسان و شهر از بیرون است. این عبارت ما را به منطق صوری ارسطو و دوگانه‌گرایی مدرن کانت سوق می‌دهد: جایی که قالب اندیشه تمام جریان شناخت است و محتوای اندیشه عملاً دستاویز قالب و صورت اندیشه و جایی که تجربه حسی تحت امر جهان‌شمولی و محض‌بودگی است.

همانطور که کانت، طرح انسانی کردن علم را با جدا کردن انسان از ساحت غیرمادی شناخت انجام می‌دهد؛ شهرسازان مدرنیست نیز طرح انسانی کردن شهر یا همان شهر انسان‌محور را با جدا کردن آن از ساحت و جهان اصلی‌اش انجام می‌دهند. طرح استعلائی شهرسازان مدرنیست (همانند طرح استعلائی کانت) با شناخت پسینی یا همان تجربه حسی، آنچه برای انسان در شهر مناسب بوده را دریافت و سپس به صورت یکسان در امر پیشینی یعنی جهان‌شمول و محض در یک امر کلی برای تمام انسان‌ها و تمام شهرها اعمال می‌کنند. این در حالی‌ست که فهم انسان در شرایط یکسان، ما را به این نکته می‌رساند که انگار هیچ انسانی وجود ندارد؛ چرا که مشخصه‌های شخصیتی، فرهنگ و تجربه زیستی قربانی ویژگی‌های انتزاعی و کلی می‌گردد و این همان انسانی کردن شهر مدرن با حذف انسان از شهر می‌باشد. به هر روی، آنچه به مثابه امر کلی یا سوپزکتیو و امر جزئی یا ابزکتیو، دو جهان مجزا را شکل می‌دهد، در عصر مدرن در یک دیالکتیک هگلی، در تضاد با هم قرار گرفته و به یک امر کلی دیگر یعنی شهر توسعه‌گرا ختم می‌شود.

انسان با محصور کردن خود در جهان اصلی خود که منشا رشد اولیه و امن وی بوده، در سیر طبیعی تحول خود این جهان یا خانه را به حصار و زندان تعبیر می‌کند که بایستی برای رهایی از آن به جهان واقعی‌تر دست یابد. اگر این گزاره در بیان موززی بیاوریم، خانه نماد جهان اصلی و خیابان نماد جهان واقعی‌ست: خیابان‌ها، خیابان‌های ما، جایی هستند که مدرنیسم به آن تعلق دارد؛ خیابان یکی از اساسی‌ترین نمادهای درک انسان و شهر در مدرنیسم است. به طوری که حتی گفته می‌شود: دیالکتیکی که برمن در خاستگاه مدرنیته شناسایی می‌کند، شاید در خیابان قابل مشاهده باشد (لیسیاک و همکاران، ۲۰۱۸). خیابان جایی است که می‌توان دوباره از آن به خانه نگاه کرد و شروع به بازسازی خانه نمود؛ اما این بازسازی موقتی است: خصوصیت تمامی ساخته‌های عظیم بورژوازی این است که قدرت و استحکام مادی آنها پوک است و ابداً وزنی ندارد؛ آنها مظهر شکوه نیروهای تحول سرمایه‌داری هستند اما همان نیروها آنها را همچون حباب به هوا می‌پراکنند. حتی زیباترین و برجسته‌ترین ساختمان‌ها و کارهای عمرانی بورژوازی موقتی‌اند، ساخته شده‌اند تا زود مصرف شوند و برنامه‌ریزی شده‌اند تا منسوخ گردند (برمن، ۱۳۷۹، ۱۲۲). از این سو است که برای مامفورد؛ این هنر، فرهنگ و اهداف سیاسی است، نه اعداد و ارقام که یک شهر را تعریف می‌کنند (سیمون، ۲۰۲۱، ۳۹۰). شهر مدرنی که انسان محور آن است جایی‌ست که

با قطع ارتباط و پیوندش با ساکنین خود، همواره تغییر می‌کند تا جا برای تغییرات آتی میسر شود. مسلماً با بیرون رفتن یا قطع ارتباط شهروند با شهر، بی‌خانمانی روی می‌دهد.

References

- Al-Attas, F. (1998). Asian mode of production, the global capitalist system and the emergence of modern government in Iran and Turkey. Translated by H. Ahmadi. *Political and Economic Information*, 136, 56-69.
- Berman, M. (2000). *The Experience of Modernity*, translated by M. Farhadpour, Tarh-e No. (in Persian)
- Bermudez, J. (2008). Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents. in J. Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford University Press.
- Boddice, R. (2011). The End of Anthropocentrism. In R. Boddice (ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Brill Academic Publishers.
- Burchett, K. L. (2016). *Anthropocentrism as Environmental Ethic*. Thesis Philosophy. The University of Kentucky. https://uknowledge.uky.edu/philosophy_etds/12
- Burkhard, J. (2004). *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World*. Liturgical Press. https://books.google.com/books?id=4_
- Caygill, H. (2009). *A Kant dictionary*, Blackwell Publishing.
- Eva, L. (2011). Bacon's Doctrine of the Idols and Skepticism. In D. Machuca (Ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Springer.
- Farhoodinia, M. (2009). A study of similar themes in the American Transcendence literature and Sohrab Sepehri's Poetry. *Comparative Literature Studies*, 3(10), 185-204. (In Persian)
- Fischer, k. (1857). *Francis Bacon of Verulam: Realistic philosophy and its age*, Longman.
- Ganji, A. (2003). Tradition and Modernity, *Journal of Reflection of Thought*, 38, 34-40. (In Persian)
- Ghezelsofla, M. (2008). Epistemological Traits of Thinking in Pre-modern, Modern and Postmodern Eras. *Research Letter of Political Science*, 3(1), 119- 157. (In Persian)
- Ghorbani, G. (2005). Kant's human-centered scientism and its effects on his moral and religious theory, *Philosophical Knowledge*, 19, 245-274. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Translated: Miller. A. V. Oxford University Press.
- Heller, A. (1999). Marx and Modernity. In Jessop, B. & Wheatley, R. (Eds.). *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical assessments*. Vol. V. Marx's Life and Theoretical Development. Routledge.
- Hoffe, O. (2010). *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*, Springer.
- Kant, I (1996). *Practical Philosophy*. Translated by M. Gregor, Cambridge University Press.
- Kant, I (2021). *The Critique of Pure Reason*. Translated by J. M. D. Meiklejohn, The Project Gutenberg eBook. <https://www.gutenberg.org/files/4280/4280-h/4280-h.htm#chap04>
- Kopnina, H (2019). Anthropocentrism and Post-Humanism. In H. Callan, (Ed). *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley-Blackwell. [https://www.researchgate.net/publication/336591643 Anthropocentrism_and_Post-humanism](https://www.researchgate.net/publication/336591643_Anthropocentrism_and_Post-humanism)
- Laan, J. M. (2007). *Seeking Meaning for Goethe's Faust*. Continuum.
- Levick. (2021). Marshall Berman and D. J. Waldie: Memory and Grief in Urban and Suburban Spaces. in: Evans, A & Kramer, K. (Eds). *Time, the city, and the Literary Imagination*. Palgrave Macmillan.
- Lisiak, A.; Cox, R.; Tienes, F. & Braddel, S. (2018). A city coming into being: Walking in Berlin with Franz Hessel and Marshall Berman. *City*, 22(5), 1-17. <https:// DOI: 10.1080/13604813.2018.1555960>
- Mahroyan, H. (1998). What is a rupture? *Culture of Development*, 38, 42-45. (In Persian)

- Manzo, S. (2017). Reading Scepticism Historically. Scepticism, Acatalepsia and the Fall of Adam in Francis Bacon. in: Smith, P & Charles, S (Eds.). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Springer International Publishing.
- Molczanow, A. (2012). *Quantification: Transcending Beyond Frege's Boundaries: A Case Study in Transcendental-Metaphysical Logic*. Brill Academic Publishers.
- Nilsson, A. & Levitsky, M. (2016). Humanistic and normativistic metaphysics, epistemology, and conative orientation: Two fundamental systems of meaning. *Personality and Individual Differences*, 100, 85-94. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.01.050>
- Nimmo, R. (2011). The Making of the Human: Anthropocentrism in Modern Social Thought. In: Boddice, R (Ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Brill Academic Publishers.
- Ogilvy, J. (1992). *Revisoning Philosophy*. State University of New York Press.
- Olsen, G. (2012). *The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty-First Century*. Catholic University of America Press.
- Penner, M. B. (2005). *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*. Brazos Press.
- Pickles, J. (2009). *Phenomenology, Science and Geography; Spatiality and the Human Sciences*. Cambridge University Press.
- Rahimian, S & Rahbar, H. (2009). Epistemology in Philosophical Systems of Descartes and Sohrawardi, *Philosophical Meditations*, (4), 7- 25. (In Persian)
- Roulier, S. (2018). *Shaping American Democracy: Landscapes and Urban Design*. Palgrave Macmillan.
- Sax, B. (2011). What is this Quintessence of Dust? The Concept of the 'Human' and its Origins. In: Boddice, R (Ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Brill Academic Publishers.
- Scott, A. & Soja, E. (1996). *The city: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century*. University of California Press.
- Simon, J. (2021). Introduction: Introducing Philosophy of the City. *Topoi*, 40, 387–398. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-021-09739-0#citeas>
- Slater, T. (2002). Fear of the city 1882–1967: Edward Hopper and the Discourse of anti-urbanism. *Social & Cultural Geography*, 3(2), 135- 154.
- Stang, N. F. (2021). Kant's Transcendental Idealism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/#TranRealEmpiIdea>
- Steinberg, M. (2018). *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Cornell University press.
- Turner, B. (1990). The Two Faces of Sociology: Global or National? In M. Featherstone, (Ed). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity: A Theory Culture and Society Special Issue*, Sage Publications.
- Vaetisi, S. (2013). Anti-urban ideologies and practices in the evolution of the American City. *Transylvanian Review*. 3, 82-95.
- Wagner, P. (1994). *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge.