

فراسوی

چپ

و

دائست

آنتونے گیندز

ترجمہ

محسن ثلاثے

فراسوی چپ و راست

آنتونی گیدنز

ترجمه: محسن ثلاثی

تهران - ۱۳۸۲

گیدنز، آنتونی
 فراسوی چپ و راست / آنتونی گیدنز؛ مترجمه محسن ثلاثی. - تهران:
 علمی، ۱۳۸۲.
 ۴۰۰ ص.
 ISBN 964 - 404 - 074 - 0
 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
 عنوان اصلی: Beyond left and right: the future of radical politics.
 کتابنامه به صورت زیرنویس.
 ۱. محافظه‌کاری. ۲. رادیکالیسم. ۳. دولت رفاه. الف. ثلاثی، محسن، ۱۳۲۴ -
 - مترجم، ب. عنوان.
 ۴۹ گ / ۵۷۳ IC
 ۳۴۰ / ۵۳
 کتابخانه ملی ایران
 ۱۲۹۶۴ - ۸۱۲

۱۱۳۵
 ۱۶/۴



کتابخانه ملی ایران
 شماره ثبت: ۱۱۳۵
 ۱۶/۴

خیابان انقلاب - مقابل در بزرگ دانشگاه تهران
 شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۰۶۶۷

فراسوی چپ و راست

آنتونی گیدنز

ترجمه محسن ثلاثی

چاپ اول: ۱۳۸۲

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه

اینترگرافی: صدف

چاپ: گلرنگ بکتا

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۰-۷۴-۴۰۴-۹۶۴-۰ ISBN 964 - 404 - 074 - 0

فهرست

پیشگفتار.....	۷
پیش درآمد.....	۹
جهانی شدن، سنت، عدم قطعیت.....	۱۴
سوسیالیسم، محافظه کاری و لیبرالیسم نو.....	۱۹
چهارچوبی برای سیاست رادیکال.....	۲۵
تکمله: مأله عاملیت.....	۳۸
۱. محافظه کاری همافوش رادیکالیسم.....	
محافظه کاری قدیمی.....	۴۳
انواع محافظه کاری.....	۵۰
محافظه کاری و نولیبرالیسم.....	۶۵
محافظه کاری و دگرگونی اجتماعی.....	۷۲
محافظه کاری و مفهوم سنت.....	۷۸
۲. سوسیالیسم: دوری گزیدن از رادیکالیسم.....	
سوسیالیسم و مسأله تاریخ.....	۸۹
سوسیالیسم و دموکراسی.....	۱۰۱

- ۱۰۶ سوسیالیسم انقلابی
- ۱۱۱ محدودیت‌های الگوی فرمانی سوسیالیستی
- ۱۱۷ سوسیالیسم و دولت رفاه
- ۱۲۲ یک ارزیابی مقدماتی
- ۳. انقلاب‌های اجتماعی زمانه ما**
- ۱۲۹ مدرن‌سازی ساده و بازاندیشانه
- ۱۳۲ پیامدهای ساختاری
- ۱۴۳ پیدایش سیاست حیاتی
- ۱۴۷ دگرگونی اجتماعی و نقش اعتماد فعالانه
- ۱۵۱ عدم قطعیت تولید شده و محیط‌های مخاطره‌ جهانی
- ۱۵۸ **۴. دو نظریه دربارهٔ برقراری دموکراسی**
- ۱۶۹ محبوبیت دموکراسی
- ۱۶۹ یک نظر دیگر
- ۱۷۸ مشارکت، نمایندگی و گفتگو
- ۱۸۱ دموکراسی چیست؟
- ۱۸۲ دموکراسیهای گفتگویی
- ۱۸۸ دموکراسی و مسألهٔ همبستگی
- ۱۹۹ دموکراسی، نابرابری و قدرت
- ۲۱۲ **۵. تناقضهای دولت رفاه**
- ۳۱۵ سرچشمه‌های ساختاری دولت رفاه
- ۲۱۵ مسائل رفاه: کار و طبقه
- ۳۲۲

- ۲۳۰ مسأله طبقه محروم
- ۲۳۷ آینده دولت رفاد: یک جهت‌گیری مقدماتی
- ۶ سیاست زایا و رفاه مثبت**
- ۲۴۱ نظامهای رفاهی و عدم قطعیت ساخته شده
- ۲۵۰ بحث‌هایی درباره فقر جهانی
- ۲۵۹ توسعه از نوعی دیگر
- ۲۶۷ نمودار ساختاری الماسی
- ۷. رفاه مثبت، فقر و ارزشهای زندگی**
- ۲۷۷ کار، تولیدگرایی و بهره‌وری
- ۲۸۶ از دولت رفاه به رفاه مثبت
- ۲۸۹ رفاه در یک جامعه پساکمیایی
- ۲۹۸ تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و کشمکشهای اجتماعی
- ۳۰۳ مردم مرفه در برابر جمعیت فقیر؟ الگوی برابری زایا

۸ مدرنیته تحت یک علامت منفی: فضایای بومشناختی

- ۳۱۳ سیاست حیاتی
- ۳۲۰ اندیشیدن درباره طبیعت
- ۳۲۹ طبیعت: زندگی در آن و زندگی با آن
- ۳۳۷ مسائل تولید مثل
- ۳۴۶ سیاق مخاطرات سنگین پیامد
- ۳۵۳ محیط زیست و موقعیت شخصی
- ۳۵۹ نتیجه‌گیری

۳۶۲	۹. نظریه سیاسی و مسأله خشونت
۳۶۶	دولت و آرام‌سازی
۳۷۲	مردانگی و جنگ
۳۸۳	خشونت و تفاوت قومی و فرهنگی
۳۸۹	۱۰. مسائل عاملیت و ارزشها

پیشگفتار

نطفهٔ این کتاب حدود پانزده سال پیش بسته شد، زمانی که قصد داشتم جلد سوم آنچه را که «نقد امروزمین مادی اندیشی تاریخی» نامیده بودم، به نگارش درآورم. این جلد سوم هرگز به نگارش درنیامد، چرا که علایق من به جهات تا اندازه‌ای متفاوت سوق داده شده بود. کتابی که در پیش رو دارید، بر اندیشه‌هایی استوار است که برای آن جلد سوم طرح کرده بودم؛ ولی بیش از پیش ره به مفاهیمی می‌برد که در کتابهای انتشار یافتهٔ بعدی‌ام ساخته و پرداخته‌ام.

در اینجا باید از همکاران و دوستانی که پیش‌نویس اولیهٔ این کتاب را خوانده و دربارهٔ آن نظر داده‌اند و یا در آماده‌سازی این کتاب یاری‌ام داده‌اند، سپاسگزاری کنم، از جمله، اولریخ بک، آن بون، موتسرات گیبرناو، ربه‌کا هارکین، دیوید هلد، دیوید میلی باند، ورونیک موتیر، دبی سیمور، آوریل سایموندز و دنیس رانگ.

پیش‌درآمد

امروزه رادیکال سیاسی بودن چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ کابوسی که خواب آرام اروپای بورژوا را بیش از هفتاد سال آشفته کرده بود، دیگر از این جهان رخت بر بسته است. چنین می‌نماید آرزوهای رادیکالها در جهت برپایی جامعه‌ای که در آن، به گفته مارکس، آدمیزادگان را «به‌راستی می‌توان آزاد کرد»، رؤیای پردازی‌های بی‌پایه‌ای از کار درآمده‌اند.

مفهوم رادیکالیسم سیاسی از دیرباز بیشتر با اندیشه سوسیالیستی همراه بوده است. «رادیکال» بودن با داشتن نظر خاصی درباره امکانات سرشته در تاریخ همدوش بوده است - رادیکالیسم به معنای رهایی از چیرگی گذشته بود. برخی از رادیکالها انقلابیانی بودند که به نظر آنها، انقلاب و شاید تنها انقلاب، می‌توانست جدایی مورد نظرشان را از گذشته به‌راستی فراهم سازد. با این همه، مفهوم انقلاب هرگز ویژگی معرف رادیکالیسم سیاسی نبود، بلکه بیشتر پیشرفت‌گرایی^۱ شاخص آن به‌شمار می‌آمد. برابر با این شاخص، تاریخ را می‌بایست به تسلط درآورد و آن را برحسب مقاصد انسانی قالبندی کرد، تا آنکه امتیازهایی که در دوران گذشته خدا داده می‌نمود و مزایای اقلیت را بتوان گسترش داد و

برای منفعت همگان سازماندهی کرد.

رادیکالیسم یا همان پرداختن به ریشه‌های امور، نه تنها به معنای فراهم آوردن دگرگونی بلکه همچنین به معنای نظارت بر این دگرگونی بود، به گونه‌ای که بتوان تاریخ را از این طریق به پیش راند. درست همین طرح است که به نظر می‌رسد اعتبارش را از دست داده است. در برابر این موقعیت چگونه باید واکنش نشان داد؟ برخی می‌گویند که راه امکانات دگرگونی ریشه‌ای بسته شده است. تاریخ بدان‌سان که بوده به پایان رسیده و سوسیالیسم آرزویی بس دست‌نیافتنی بوده است. با این همه، آیا نمی‌توان ادعا کرد که نه تنها امکانات دگرگونی فرو بسته نشده‌اند، بلکه برعکس دچار تورم آن شده‌ایم. زیرا دگرگونی بی‌پایان بی‌گمان به نقطه‌ای خواهد رسید که فراتر از آن، نه تنها بی‌قرارکننده، بلکه آشکارا نابودکننده خواهد بود؛ در بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی، ما بی‌گمان به این نقطه رسیده‌ایم.

به نظر می‌رسد یک چنین اندیشه‌هایی به رویگردانی از آنچه که معمولاً فلسفه‌های سیاسی رادیکال انگاشته می‌شوند و در واقع به روی آوردن به محافظه‌کاری منجر می‌شوند. جان کلام اندیشهٔ محافظه‌کارانه از روزگار آدموند پرک^۱، بدگمانی به دگرگونی ریشه‌ای در بیشتر یا همهٔ صورت‌هایش بود. با این همه، در این جا چیز بسیار شگفت‌انگیزی را می‌یابیم که به تبیین نیاز دارد.

محافظه‌کاری در برخی از صورتهای نافذ اخیرش در اروپا و تا اندازه‌ای در هر جای دیگر جهان، کم و بیش همان چیزی را خوشامد گفته است که زمانی ناپسندش می‌انگاشت، یعنی سرمایه‌داری رقابت‌آمیز و

۱ - Edmund Burk (۱۷۲۹-۹۷) نظریه‌پرداز محافظه‌کار و ضدانقلابی انگلیسی و نویسندهٔ کتاب تأملاتی دربارهٔ انقلاب فرانسه. م

فراگردهای دگرگونی شگرف و دامن‌گستری که خود سرمایه‌داری برمی‌انگیزد. امروزه بسیاری از محافظه‌کاران در برخورد با آن پدیده‌ای که پیش از این بی‌ارگامی می‌داشتند، یعنی سنت، رادیکال‌های فعالی به‌شمار می‌آیند. این نغمه که «دور بریزید مرده ریگهایی را که از گذشته به‌ارث برده‌ایم»، در کجا بیشتر به‌گوش می‌رسد؟ در جناح راست نه در جناح چپ.

در این‌جا محافظه‌کاری رادیکال شده رویاروی سوسیالیسم محافظه‌کار گشته، ایستاده است. با سقوط اتحاد شوروی، بسیاری از سوسیالیست‌ها بیشتر توان‌شان را بر محافظت از دولت رفاه^۱ در برابر فشارهای تحمیل شده بر آن، گمارده‌اند. این نیز حقیقت دارد که برخی از سوسیالیست‌ها همچنان می‌گویند که سوسیالیسم راستین هرگز آزموده نشده است و چنین برهان می‌آورند که از میان رفتن کمونیسم را باید به‌فال نیک گرفت و آن را نباید مصیبت انگاشت. برابر با این نظر، کمونیسم یک نوع جزم‌اندیشی^۲ اقتدارگرایانه بود که از یک انقلاب^۳ نقض غرض شده سرچشمه می‌گرفت، حال آن‌که سوسیالیسم اصلاح‌گرایانه‌ای که در اروپای غربی می‌بینیم، به‌خاطر گرایش به‌سازگاری با سرمایه‌داری، به‌جای فراگذشتن از آن، زمینگیر شده است. به‌هر روی، این نظر به‌راستی روقی ندارد و بیشتر سوسیالیست‌ها موضعی تدافعی به‌خود گرفته‌اند و به‌جای ایستادن در «پیشاپیش تاریخ» و وظیفه^۴ فروتنانه‌تر محافظت از دولت رفاه را برعهده گرفته‌اند.

البته رادیکال‌های جناح چپ نگاه‌شان را به‌جهت دیگری دوخته‌اند، یعنی به‌جنبش‌های اجتماعی نوینی که با فمینیسم، بوم‌شناسی^۳، صلح یا

1- welfare state

2-dogmatism

3- ecology

حقوق بشر سر و کار دارند. «پرولتاریای جهانی» سنگینی آرزوهای تاریخی جناح چپ را نمی‌تواند تحمل کند و شاید کارگزاران دیگری باید جای آنها را بگیرند. زیرا این گروهها نه تنها «پیشرفت‌گرای» اند، بلکه شیوه سازماندهی سیاسی برگزیده‌شان که همین جنبشهای اجتماعی اند، شاید درست همانی باشد که تصور می‌شد پرولتاریا را به پیروزی نهایی رهنمون شود.

اما این نیز بس آشکار است که جنبشهای اجتماعی نوین را به آسانی نمی‌توان مدعی سوسیالیسم انگاشت. در حالی که برخی از این جنبشها به آرمانهای سوسیالیستی بسیار نزدیک می‌شوند، اما هدفهایشان متفاوت اند و گهگاه در تضاد با یکدیگر می‌ایستند. به استثنای احتمالی برخی از بخشهای جنبش سبز، جنبشهای نوین اجتماعی به همان سان که سوسیالیسم هست (یا بود)، «تمامیت‌گرا»^۱ نیستند و بشارت «مرحله» نوینی از تحول اجتماعی را که به فراسوی وضع موجود راه می‌برد، نمی‌دهند. برای نمونه، برخی از گونه‌های اندیشه فمینیستی به اندازه هر آنچه که تحت عنوان سوسیالیسم درمی‌آید، ریشه‌گرای اند. با این همه، آنها سودای مهار جریان آینده را به همان سان که شکلهای بلندپروازانه‌تر سوسیالیسم در دماغ می‌پخته‌اند، در سر نمی‌پرورانند.

باید گفت که جهان اواخر سده بیستم به همان سان که بنیانگذاران سوسیالیسم در زمان تلاش برای جهت دادن تاریخ به منظور چیرگی بر سنت و جزم پیش‌بینی کرده بودند، از کار درنیامد. آنها معقولانه بر این باور بودند که کل انسانیت هرچه بیشتر واقعیت اجتماعی و مادی را بازشناسد، بیشتر نیز خواهد توانست این واقعیت را بر وفق مصالح خویش تحت نظارت گیرد. به گمان آنها، نوع بشر نه تنها می‌تواند سازنده

سرنوشت خود گردد بلکه بر آن چیرگی نیز خواهد یافت.

رخدادها این اندیشه‌ها را محقق نساخته‌اند. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی نیست که به چیرگی انسان تن در داده باشد، یعنی همان چیزی که مایهٔ بلندپروازی‌های جناح چپ و کابوس جناح راست بوده است. تقریباً برخلاف آن، جهان امروزی دستخوش بی‌سامانی و عدم قطعیت و جهان «عنان گسیخته» ای است. مایهٔ نگرانی این است که همان چیزی که می‌بایست قطعیت هر چه بیشتری را فراهم آورد، یعنی پیشرفت دانش بشری و «دخالت نظارت شده» در جامعه و طبیعت، در عمل به شدت دستخوش پیش‌بینی ناپذیری گشته است. مثالهای این قضیه فراوان‌اند. برای نمونه، بحث گرم شدن زمین را در نظر آورید که با پیامدهای احتمالی فعالیتهای بشر در زمینهٔ دگرگونی آب و هوا سر و کار دارد. آیا گرم شدن زمین واقعیت دارد؟ شاید اکثریت دانشمندان توافق داشته باشند که این امر واقعیت دارد، اما کسانی نیز هستند که حتی در وجود این پدیده یا نظریه‌ای که برای تبیین آن مطرح شده است تردید دارند. اگر گرم شدن زمین به‌راستی واقعیت داشته باشد، پیامدهای آن را به‌دشواری می‌توان تخمین زد و بسیار مسأله‌سازند.

عدم قطعیهایی را که بدین‌سان ایجاد شده‌اند، نوعاً عدم قطعیت تولید شده^۱ می‌نامیم. زندگی همیشه امر مخاطره‌آمیزی بوده است. دست‌اندازی عدم قطعیت تولید شده به‌زندگی ما، به‌معنای این نیست که وجود فردی یا جمعی مان مخاطره‌آمیزتر از پیش شده است، بلکه باید گفت که پهنه و سرچشمه‌های مخاطره در جهان امروز دگرگون شده‌اند. مخاطرهٔ تولید شده نتیجهٔ دخالت انسان در شرایط زندگی اجتماعی و طبیعت است. عدم قطعیت‌ها (و فرصت‌ها)یی که این نوع مخاطره به‌بار می‌آورد،

1- *manufactured uncertainty.*

بیشترشان نوپدیدند. با درمانهای قدیمی نمی‌توان این عدم قطعیتها را چاره‌کرد و نسخه‌روشن‌اندیشانه‌دانش‌بیشتر و به‌طبع نظارت‌بیشتر، را نمی‌توان برای آن پیچید. به‌گونه‌ای دقیقتر، باید گفت که آن نوع واکنشهایی که این نوع عدم قطعیتها امروزه می‌توانند باعث شوند، غالباً در حول جلوگیری از خسارت^۱ و ترمیم^۲ آن و تقریباً همان فراگرد پایان‌ناپذیر چیرگی هرچه بیشتر، دور می‌زنند.

پیشرفت عدم قطعیت تولید شده پیامد رشد درازمدت نهادهای مدرن است، اما یک رشته تحولاتی که جامعه (و طبیعت) را در همین چهار یا پنج دهه گذشته تغییر شکل داده‌اند، نیز این پیشرفت را شتاب بخشیده‌اند. تشخیص دقیق این تحولات برای درک بافت دگرگون شده زندگی سیاسی ضروری است. سه رشته از تحولات اهمیت ویژه‌ای دارند؛ اینها به‌ویژه بر کشورهای صنعتی شده تأثیرگذارند، اما تأثیرشان بر سطح جهانی نیز بیش از پیش افزایش یافته است.

جهانی شدن^۳، سنت، عدم قطعیت

نخست باید از تأثیر جهانی شدن روزافزون سخن گفت، مفهومی که درباره آن سخن بسیار گفته شده ولی هنوز به‌درستی شناخته نشده است. جهانی شدن تنها پدیده‌ای اقتصادی نیست و همچنین نباید آن را با پیدایش یک «نظام جهانی» یکی انگاشت. جهانی شدن در واقع تغییر شکل زمان و مکان است. من آن را چونان کنش از راه دور تعریف می‌کنم و تشدیدش را در سالهای اخیر به پیدایش وسایل ارتباط جهانی آنی و ترابری انبوه مرتبط می‌دانم.

1- damage control

2- repair

3- globalization

جهانی شدن نه تنها به ایجاد نظام‌های پهن دامنه بلکه همچنین به تغییر شکل بافتهای محلی و حتی شخصی تجربه اجتماعی مربوط است. فعالیتهای روزانه ما بیش از پیش تحت تأثیر رخدادهایی قرار گرفته‌اند که در آنسوی جهان رخ می‌دهند. برعکس، عاداتهای سبک زندگی محلی نیز پیامدهای جهانی پیدا کرده‌اند. برای همین است که تصمیم من برای خرید یک قلم لباس خاص نه تنها برای تقسیم کار بین‌المللی بلکه برای اکوسیستمهای کره زمین نیز پیامدهایی دارد.

جهانی شدن نه یک فراگرد واحد بلکه آمیزه پیچیده‌ای از فراگردهایی است که غالباً به شیوه‌های تناقض آمیزی عمل می‌کنند و کشمکشها، گسستها و صورتهای قشربندی نوپدید را به بار می‌آورند. برای نمونه، احیای ملیت‌گراییهای محلی و تشدید هویت‌های محلی با تأثیرهای جهانی شدن در نقطه مقابل آن، پیوستگی مستقیم دارد.

دوم، و بخشی در نتیجه مستقیم جهانی شدن، امروزه می‌توان از پیدایش یک سامان اجتماعی پسا صنعتی^۱ سخن گفت. سامان پسا صنعتی همانی نیست که در آن سنت ناپدید می‌شود و با آن بس تفاوت دارد. در این نوع سامان، سنت جایگاه^۲ خود را دگرگون می‌سازد. در این جایگاه، سنتها باید خودشان را تبیین کنند و به بازسنجی یا گفتمان تن در دهند. در نگاه نخست، چنین گفته‌ای ممکن است عجیب به نظر آید. مگر نه این است که مدرنیته و سنت همیشه سر جنگ با هم داشته‌اند. مگر غلبه بر سنت نیروی محرک اصلی اندیشه روشن اندیشی نبود؟

در جریان بسط مدرنیته، اندیشه روشن اندیشی همه گونه سنت را بی‌ثبات کرده بود. با این همه، تأثیر سنت همچنان نیرومند برجا ماند. از این بالاتر، در نخستین مراحل تحول جوامع مدرن، تأکید دوباره بر سنت

نقش عمده‌ای در تثبیت سامان اجتماعی بازی کرد. سنتهای بزرگی چون ملیتگرایی و سنتهای مذهبی بدعت گذاشته یا باز بدعت گذاشته شدند. از این مهمتر، سنتهای بازسازی شندهٔ زمینی تری بودند که با حوزه‌های زندگی اجتماعی از جمله خانواده، جنسیت و رابطهٔ جنسی سر و کار داشتند. این سنتها به جای منحل شدن به گونه‌ای اصلاح شدند تا زنان را استوارانه در خانه بنشانند، تقسیمبندی‌های میان دو جنس را استوارتر سازند و برخی آداب «بهنجار» رفتار جنسی را تثبیت کنند. حتی خود علم که به ظاهر یکسره مغایر با شیوه‌های سنتی اندیشه است، به نوعی سنت تبدیل گشته است. علم تبدیل به «مرجمی» شده که در رویارویی با تنگناها و برخورد با مسایل، به گونهٔ به نسبت تردیدناپذیری می‌توان به آن رجوع کرد. به هر روی، در یک جامعهٔ جهانی و از جهت فرهنگی جهان وطن، سنتها به ناگزیر از پس پرده برون افتاده‌اند و برای تبیین آنها دلایل و توجیه‌هایی را باید ارایه کرد.

ظهور بنیادگرایی را باید در زمینهٔ پیدایش جامعهٔ پسا صنعتی نگریست. اصطلاح بنیادگرایی تنها در دهه‌های اخیر رواج عام یافته است؛ حتی تا دههٔ ۱۹۵۰ در فرهنگ انگلیسی آکسفورد مدخلی برای این واژه در نظر گرفته نمی‌شد. همچون موارد دیگر، در این مورد نیز پیدایش یک مفهوم نو نشانگر پدیداری نیروهای اجتماعی تازه‌ای است. حال ببینیم بنیادگرایی چیست. به استدلال من، بنیادگرایی چیزی نیست جز سنتی که به شیوه‌ای سنتی از آن دفاع می‌شود و در همین جا است که این شیوهٔ دفاع از سنت به گونه‌ای گسترده مورد تردید قرار گرفته است. ویژگی سنت این است که شما در واقع نیازی به توجیه آن ندارید، زیرا هر سنتی حقیقت فی نفسه دارد، حقیقتی آینی^۱ که معتقدانش آن را درست می‌انگارند. اما

به هر روی، در یک سامان جهانی و جهان وطن یک چنین موضعی خطرناک می‌شود، زیرا گفتگو را اساساً طرد می‌کند. بنیادگرایی بر آن است تا بر خلوص یک رشته از آیینها تأکید کند، نه تنها برای آنکه می‌خواهد این آیینها را از ستهای دیگر جدا سازد، بلکه بیشتر به خاطر آنکه الگوی حقیقت وابسته به التزام به تبادله اندیشه‌ها را در یک فضای عام انکار می‌کند. بنیادگرایی از این روی خطرناک است که زمینه را برای خشونت فراهم می‌سازد. انواع بنیادگرایی در هر یک از عرصه‌های زندگی اجتماعی می‌نوانند سر برکشند، یعنی در هر کجا که سنت تبدیل به چیزی شده است که درباره آن باید تصمیم گرفت نه این‌که آن را درست باید پذیرفت. بنیادگرایی نه تنها در ارتباط با مذهب، بلکه در ارتباط با قومیت، خانواده و جنسیت نیز پدیدار شده است.

امروزه دگردیی سنت با دگردیسی طبیعت پیوند نزدیکی دارد. پیش از این، سنت و طبیعت «چشم‌انداز»های به نسبت ثابتی بودند که به فعالیت اجتماعی ساختار می‌بخشیدند. فروپاشیدگی سنت (البته با برداشت آن به شیوه سنتی) با محور طبیعت همبافته است؛ «طبیعت» در این جا به محیطها و رخدادهایی راجع ~~است~~ است که مستقل از کنش انسانی وجود دارد. عدم قطعیت تولید شده، در هر پهنه‌ای از زندگی که به روی تصمیمگیری انسان باز شده است، دست‌اندازی می‌کند.

سومین دگرگونی بنیادی که بر جوامع امروزی تأثیر گذار است، گسترش دامنه بازاندیشی اجتماعی^۱ است. در یک جامعه سنت‌زدا، افراد بشر باید به‌پالایش انواع اطلاعات راجع به موقعیتهای زندگی شان خو بگیرند و بر پایه این فراگرد پالایش، عادت‌وارانه عمل کنند. برای نمونه تصمیم به ازدواج را در نظر بگیرید. چنین تصمیمی را باید در ارتباط با

هشیاری به این قضیه گرفت که ازدواج در چنددهه گذشته به شیوه‌ای بنیادی دگرگون شده و عاداتها و هویتهای جنسی نیز به همین سان تغییر یافته‌اند و آدمها بیشتر از گذشته خواهان خودمختاری در زندگی‌شان‌اند. از این گذشته، این قضیه تنها دانش درباره یک واقعیت اجتماعی مستقل نیست، چرا که وقتی که این دانش در کنش انسان به کار بسته می‌شود، بر آنچه که آن واقعیت هست تأثیر می‌گذارد. رشد بازانديشي اجتماعي عامل عمده از هم گسيختگی دانش و نظارت است، همان چیزی که سرچشمه اصلی عدم قطعیت تولید شده به شمار می‌آید.

جهان بازانديشي تشديد شده، جهان آدمهای هوشمند است. این به آن معنا نیست که آدمها امروزه باهوشتر از گذشته‌اند. در یک سامان پسااستی، افراد کم و بیش باید درگیر جهان گسترده‌تری شوند، اگر که بخواهند در آن ادامه حیات دهند. اطلاعات تولید شده متخصصان (از جمله دانش علمی) دیگر نمی‌تواند یکسره محدود به گروه‌های خاص باشد، بلکه افراد غیرمتخصص در جریان کنشهای روزانه‌شان پیوسته باید این اطلاعات را تفسیر کرده و بر پایه آن عمل کنند.

توسعه بازانديشي اجتماعي بر انواع دگرگونی‌های پیش‌روی انسان‌ها تأثیری حیاتی دارد و فصل مشترک این دگرگونیها به شمار می‌آید. بدین سان، پیدایش دوره «پافوردیسم»^۱ در فعالیتهای صنعتی، معمولاً بر حسب دگرگونی تکنولوژیک به ویژه تأثیر تکنولوژی اطلاعات تحمیل می‌شود. ولی دلیل اصلی رشد «تولید انعطاف‌پذیر» و «تصمیمگیری از

۱. دوره مابعد صنعت زنجیره‌ای و اتوماتیک موتاژی که هنری فورد ماشین‌ساز آمریکایی متولد ۱۹۴۵ مبدع آن بود. در این نوع کارگاههای ماشین‌سازی هر کارگری برحسب برنامه زنجیره تولید کار یکنوعت و تکراری خاصی را انجام می‌دهد و هیچ‌گونه ابتکار عملی از خود نشان نمی‌دهد. - م.

پایین به بالا»، این است که جهانِ بازاریِ شدیدکنش خودمختارانه‌تری را به بار می‌آورد که فعالیت صنعتی باید آن را به رسمیت شناسد و ترغیب کند.

همین قضیه در مورد دیوانسالاری و پهنهٔ سیاست نیز مصداق دارد. اقتدار دیوانسالارانه، همان‌گونه که ماکس وبر روشن ساخته است، شرط کارایی سازمانی بوده است. اما در یک جامعهٔ بازاندیشانه سامان گرفته که در بافت عدم قطعیت تولید شده عمل می‌کند، قضیه دیگر به این صورت نیست. نظام‌های دیوانسالارانهٔ قدیمی آغاز به ناپدید شدن کرده‌اند و بسان دایناسورهای عصر مابعد سنتی درآمده‌اند. در پهنهٔ سیاست، دولت‌ها دیگر به آسانی نمی‌توانند با شهروندان‌شان به صورت «رعایا» برخورد کنند. تقاضا برای بازسازی سیاسی، از بین بردن فساد و نیز ناخشنودی گسترده از مکانیسم‌های سیاسی متعارف، بخشی از تجلی بازاندیشی روزافزون اجتماعی به‌شمار می‌آیند.

سوسیالیسم، محافظه‌کاری و لیبرالیسم نو

ما باید با توجه به همین دگرگونی‌ها مسایل سوسیالیسم را تبیین کنیم. سوسیالیسم به شکل کمونیسم شورایی (در شرق) و دعوی رفاه‌کینزی^۱ (در غرب)، کارش را به نسبت خوب انجام داد، البته در زمانی که بیشتر مخاطره‌ها سرچشمه‌ای خارجی داشتند (یعنی تولید شده نبودند) و سطح جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی به نسبت پایین بود. از آنجا که این شرایط دیگر وجود ندارد، سوسیالیسم یا فرو می‌ریزد و یا به موضعی

۱. منسوب به جان مینرْد کینز که معتقد بود دولت برای جلوگیری از بحرانهای اقتصادی ناشی از نوسانهای بازار آزاد، باید با سیاستهای مالی افزایش و کاهش نرخ بهره در ایجاد تعادل و سلامت اقتصادی دخالت کند. م.م.

تدافعی کشیده می‌شود؛ به هر روی، بی‌گمان سوسیالیسم دیگر پیشاهنگ تاریخ نیست.

سوسیالیسم مبتنی بر آن چیزی بود که می‌توان «الگوی سبیرتیک» زندگی اجتماعی نامید، الگویی که دیدگاه روشن‌اندیشانه بحث شده در آغاز این مبحث را به روشنی بازتاب می‌کند. برابر با الگوی سبیرتیک، یک نظام (که در مورد سوسیالیسم به اقتصاد اطلاق می‌شود) را می‌توان با تبعیت از هوش هدایت‌کننده (یعنی دولت به صورت‌های گوناگون) به خوبی سازمان داد. اما هرچند که این ساختار برای نظام‌های یکدست‌تر (در این مورد جامعه‌ای با بازاندیشی سطح پایین و با عادات‌های زندگی به نسبت استوارتر) ممکن است به خوبی کارآیی داشته باشد، اما برای جوامع بسیار پیچیده نمی‌تواند این کار را انجام دهد.

انسجام چنین نظام‌های پیچیده‌ای بستگی به مقدار زیادی درونداد^۱ سطح پایین دارد (یعنی مشروط به این‌که انواع قیمت‌گذاریهای محلی و تصمیم‌گیری‌های تولیدی و مصرفی موقعیتهای بازار را تعیین کنند) شاید مغز بشر نیز به چنین شیوه‌ای کار کند. زمانی چنین می‌پنداشتند که مغز یک نظام سبیرتیک است که در آن قشر مخ مسئول انسجام کل نظام عصبی مرکزی است. ولی نظریه‌های اخیر بر اهمیت هرچه بیشتر دروندادهای سطح پایین در ایجاد انسجام کارآمد عصبی تأکید می‌کنند.

در این قضیه که سوسیالیسم رو به مرگ است، حتی در مقایسه با چند سال پیش، بسیار کمتر جای چون و چرا باقی مانده است. به نظر من، قضیه نامتعارف‌تر این اظهار نظر است که اندیشه سیاسی محافظه‌کارانه درست در نقطه‌ای دچار فروپاشیدگی وسیع شده است که به وضعیت کنونی ما ربط خاصی پیدا کرده است. چگونه می‌تواند چنین امری پیش آید، مگر

نه این است که محافظه‌کاری در پی به هم ریختگی برنامه سوسیالیسم پیروزی جهانی یافته است؟ به هر روی، در اینجا باید میان محافظه‌کاری و جناح راست تفاوت نهیم. «جناح راست» به معنای بسیاری از چیزهای متفاوت در زمینه‌ها و کشورهای متفاوت است. ولی یکی از کاربردهای اصلی این اصطلاح در جهان امروز به لیبرالیسم نو راجع است که پیوندهای آن با محافظه‌کاری در بهترین حالت بسیار ضعیف است. زیرا محافظه‌کاری حتی اگر یک معنا داشته باشد، همان علاقه‌مندی به نگهداشت وضع موجود به‌ویژه حفظ سنت به‌عنوان «خرد به‌ارث رسیده از گذشته» است. بدین معنای (بسیار اساسی)، لیبرالیسم نو محافظه‌کار نیست. برعکس، لیبرالیسم نو فراگردهایی از دگرگونی ریشه‌ای را به جریان می‌اندازد که با گسترش دائمی بازارها تحریک می‌شوند. همچنان که پیش از این یادآور شده‌ایم، در اینجا جناح راست رادیکال شده است، حال آن‌که جناح چپ بیشتر می‌خواهد وضع موجود را نگهدارد؛ برای مثال، می‌کوشد تا از بقایای دولت رفاه محافظت کند.

در یک جامعه پسااستی، نگهداشت سنت به معنای پیشین آن، یعنی حفظ به‌نسبت غیربازاندیشانه گذشته، امکان‌پذیر نیست. سنت اگر به شیوه سنتی آن دفاع شود تبدیل به بنیادگرایی می‌شود؛ این دیدگاه چندان جز مگرایانه است که نمی‌توان نوعی محافظه‌کاری را بر پایه آن بنا گذاشت که به دنبال دستیابی به هماهنگی اجتماعی (یا «ملت واحد») به‌عنوان فلسفه وجودی اصلی‌اش است.

از سوی دیگر، لیبرالیسم نو دچار تناقض درونی شده است و این تناقض پیش از پیش آشکارتر می‌شود. از یک سوی، لیبرالیسم نو با سنت دشمن است و این خود یکی از عوامل عمده رخت بر بستن همه جایی سنت در نتیجه پیشرفت نیروهای بازار و فردگرایی پرخاشگرانه است. از

سوی دیگر، لیبرالیسم نو به ابقای سنت برای مشروعیت خود و وابستگی اش به محافظه‌کاری در حوزه‌های ملیت، دین، جنسیت و خانواده، نیاز دارد. دفاع این نوع لیبرالیسم از سنت در این حوزه‌ها، از آنجا که منطوق نظری درستی ندارد، به طبع صورت بنیادگرایی به خود می‌گیرد. بحث این مکتب درباره «ارزشهای خانوادگی» نمونه خوبی را به دست می‌دهد. فرض بر این است که فردگرایی لیبرالی باید بر محیط بازار حاکم باشد در حالی که قلمرو بازارها بر گسترش یافته است. همین گسترش همه جانبه جامعه بازاری درست همان عامل اصلی تشدید نیروهای فروپاشنده زندگی خانوادگی است که لیبرالیسم نو در هیات بنیادگرایانه اش آن را تشخیص می‌دهد و به سختی مخالف اش است. این دیدگاه به راستی معجون ناهمسازی است.

اگر چنانچه سوسیالیسم و محافظه‌کاری فروپاشیده باشند و لیبرالیسم نو دچار تناقض باشد، آیا می‌توان به لیبرالیسم محض (یعنی سرمایه‌داری به اضافه لیبرال دموکراسی ولی بدون بنیادگرایی‌های نوین دست راستی) برای مثال به شیوه فوکویاما، پناه آورد؟ هرچند در این کتاب نمی‌خواهم به تفصیل به نظریه سیاسی لیبرالی بردازم، ولی به دلایلی که بعدها توضیح بیشتر درباره‌شان خواهم داد، فکر نمی‌کنم که بتوان چنین کاری کرد. گسترش بیش از پیش سرمایه‌داری نه تنها با محدودیت‌های زیست‌محیطی منابع زمین بلکه با محدودیت‌های مدرنیته به شکل عدم قطعیت تولید شده برخورد خواهد کرد؛ لیبرال دموکراسی مبتنی بر نظام حزبی انتخاباتی که در سطح دولت ملی عمل می‌کند، برای برآوردن درخواست‌های یک نوع شهروندی بازاندیشانه در یک جهان جهانی شده به خوبی مجهز نیست؛ و

۱ - جامعه‌شناس ژاپنی تبار آمریکایی که امروزه از لیبرال دموکراسی به عنوان مرحله پایان تحول تاریخ دفاع می‌کند. - م.

ترکیب سرمایه‌داری با دموکراسی لیبرالی، ابزارهای اندکی برای ایجاد همبستگی اجتماعی به دست می‌دهد.

همه اینها که گفته شد، تهی شدن ایدئولوژی‌های سیاسی پذیرفته شده را نشان می‌دهند. پس، آیا همچنان که برخی از پسامدرنیستها می‌گویند، باید این را بپذیریم که روشن‌اندیشی دیگر چیزی در جنته ندارد و باید جهان را به همان‌سان که هست، با همهٔ بربریتها و محدودیتهايش، بپذیریم. بی‌گمان نه. تقریباً آخرین چیزی که اکنون به آن نیاز داریم، قرون وسطایی‌گری^۱ نوین و اعتراف به ناتوانی در برابر نیروهای بزرگتر از خودمان است. ما در جهان به شدت آسیب‌دیده‌ای زندگی می‌کنیم که نیازمند درمانهای اساسی است.

به هر روی، قضیه‌ای بی‌ار واقعی و دشواری را پیش روی داریم که همان رابطهٔ پرسألهٔ میان داتش و نظارت است که گسترش مخاطرهٔ تولید شده نشانگر آن است. برخلاف سوسیالیسم، رادیکالیسم سیاسی دیگر نمی‌تواند خود را در فضای میان گذشتهٔ بی‌اعتبار شده و آیندهٔ ساختهٔ انسان جای دهد. اما این رادیکالیسم بی‌گمان نمی‌تواند از رادیکالیسم لیبرال نو خرسند باشد که گذشته را بر اثر آشفته‌بازی نیروهای بازار رها می‌کند. امکان یا حتی ضرورت سیاست رادیکال، همپای همهٔ چیزهایی که ناپدید شده‌اند از بین نرفته است، ولی چنین سیاستی را نمی‌توان با جهتگیری‌های کلاسیک جناح چپ یکی انگاشت.

آنچه که می‌توان «محافظه‌کاری فلسفی» خواند، یعنی فلسفهٔ حفاظت و نگهداشت و همبستگی، ربط تازه‌ای به رادیکالیسم سیاسی کنونی پیدا کرده است. اندیشهٔ سرکردن با کاستیها که محافظه‌کاری فلسفی از دیرباز بر آن تأکید داشته است، در این جا می‌تواند به توضیح رادیکال روی آورد.

یک برنامه سیاسی رادیکال باید این نکته را تشخیص دهد که رویارویی با مخاطره تولید شده نمی تواند همان صورت «کم و بیش پیشین» را به خود گیرد، یعنی به اکتشاف بی پایان آینده به بهای عدم محافظت از حال یا گذشته پردازد.

بی گمان تصادفی نیست که این قضایا درون مایه های آن نیروی سیاسی اند که می تواند بیشترین داعیه را برای ارث بردن از رادیکالیسم چپ داشته باشد، یعنی همان جنبش سبز. همین داعیه است که خویشاوندیهای تقریباً آشکار میان تفکر بومشناختی به ویژه «بومشناسی عمیق» و محافظه کاری فلسفی را کمرنگ می سازد. هر دو مکتب یاد شده برنگهداشت، احیاء و ترمیم تأکید می ورزند. نظریه سیاسی سبز قربانی «سفسطه طبیعتگرایانه» شده و دچار بنیادگراییهای خاص خود گشته است. به سخنی دیگر، این نظریه به پیشنهادهایش جهت بازگشت به «طبیعت» بسیار وابسته شده است. ولی طبیعت بکر دیگر وجود خارجی ندارد. ما نمی توانیم از طبیعت به شیوه ای طبیعی دفاع کنیم، همچنان که از سنت نیز نمی توانیم به شیوه ای سنتی دفاع کنیم، با این همه طبیعت و هم سنت غالباً به دفاع بس نیاز دارند.

بحران بومشناختی جان کلام این کتاب است، ولی آن را باید به شیوه ای کاملاً غیر معمول ادراک کرد. این بحران و همه فلسفه ها و جنبش های گوناگونی که در مقابله با آن پدید آمده اند، تجلی های مدرنیته ای اند که همین که جهانی می شود و «به خود پشت می کند»، دچار محدودیت های خاص خود می شود. نگرانیهای عملی و اخلاقی که بدین سان فاش می شوند، بیشترشان تازه نیستند، هر چند که برای از میان برداشته شدن این نگرانیها بی گمان به راهبردها و پیشنهادهای تازه ای نیاز داریم. اینها بیانگر تنگناهای اخلاقی و وجودی اند که نهادهای مدرن با توسعه طلبی

شدید و انگیزه نظارت، آنها را سرکوب یا «مصادره» کرده‌اند.

چهارچوبی برای سیاست رادیکال

رابطه ما با طبیعت، یا همان چیزی که دیگر طبیعت نیست، یکی از ابعاد نهادی عمده مدرنیته است که پیوند ویژه‌ای با تأثیر صنعت، علم و تکنولوژی در جهان مدرن دارد. هرچند که این بُعد مورد تأکید دل‌مشغولی‌ها و بحث‌های بوم‌شناختی است، اما ابعاد دیگری نیز هستند که به عنوان زمینه‌های اصلاح سیاست رادیکال، به همین اندازه اهمیت دارند. یکی از این ابعاد دیگر سرمایه‌داری است، البته به معنای یک نظام بازاری رقابت‌آمیزی که در آن اجناس و نیروی کار کالا به‌شمار می‌آیند. حتی اگر تیغ نیروی مخالفت‌آمیز سوسیالیسم کند شده باشد، آیا چیرگی نظام سرمایه‌داری بدون چالش پابرجا خواهد ماند؟ من چنین فکر نمی‌کنم. بازارهای بی‌مهار سرمایه‌داری هنوز بسیاری از آن پیامدهای زیانباری را دارند که مارکس بر آنها انگشت گذاشته بود، از جمله تسلط یک نوع اخلاق رشد، کالایی شدن جهانی و دو قطبی شدن اقتصادی.

بی‌گمان، انتقاد از این گرایش‌ها اهمیت‌اش را همچون گذشته حفظ کرده است، ولی امروزه دیگر نمی‌توان با الگوی سیررتیک سوسیالیسم از این گرایش‌ها انتقاد کرد. در «سوی دیگر» سرمایه‌داری پیدایش محتمل یک سامان پساکمیابی^۱ را با یک تعریف خاص می‌بینیم. تحلیل خطوط این سامان پساکمیابی، به معنای نگرستن به تأثیر مرکب محافظه‌کاری فلسفی و اندیشه بوم‌شناختی از یک سوی و سوسیالیسم از سوی دیگر است. نقد سرمایه‌داری، آنچنان که من آن را در اینجا مطرح می‌کنم، همچنان بر ستم اقتصادی و فقر تأکید دارد، ولی با چشم‌اندازی متفاوت از چشم‌اندازهای

ویژۀ اندیشه سوسیالیستی.

برخلاف آنچه که مارکس در این باره گفته است، قدرت سیاسی و مدیریتی، که بُعد دیگر مدرنیته است، بکراست از نظارت بر وسایل تولید سرچشمه نمی‌گیرد. چنین قدرتی که به امکانات حراست^۱ وابسته است، ممکن است سرچشمۀ فرمانروایی اقتدارگرایانه باشد. مخالفت با اقتدارگرایی سیاسی، با تأثیر دموکراسی شکل گرفته است؛ همان اصطلاح محبوب این روزگار، چرا که در این زمانه چه کسی دموکرات نیست؟ ولی در اینجا صحبت از چه نوع دموکراسی است؟ زیرا در همین زمان که به نظر می‌رسد نظامهای لیبرال دموکراتیک به همه جا گسترش یافته‌اند، این نظامها را حتی در همان جوامع زادگاه‌شان تحت فشار می‌یابیم.

مسأله دموکراسی، آنچنان که مورد بحث من است، پیوند نزدیکی با بُعد دیگر مدرنیته دارد که همان نظارت بر ابزارهای خشونت است. این روزها مدیریت خشونت دیگر بخشی از صورتهای مرسوم نظریۀ سیاسی، از چپ گرفته تا راست و لیبرال، نیست. با این همه، از آنجا که در اوضاع اجتماعی کنونی فرهنگهای گوناگون در تماس با یکدیگر قرار گرفته‌اند، برخورد خشونت‌آمیز بنیادگراییهای مختلف، تبدیل به یک نگرانی جدی شده است.

برپایه اظهارنظرهای پیشینم در این کتاب، یک چهارچوب شش نکته‌ای را برای بازسازی سیاست رادیکال پیشنهاد می‌کنم که هرچند به محافظه‌کاری فلسفی توجه دارد، ولی برخی از ارزشهای کانونی مرتبط با اندیشه سوسیالیستی را نیز نگاه می‌دارد.

(۱) نخست باید به ترمیم همبستگیهای آسیب‌دیده پرداخت که این قضیه گاه بر نگهداشت دستچین شده و یا حتی شاید ابداع دوبارۀ سنت،

دلالت می‌کند. این قضیه بر همه سطحهایی مصداق دارد که کنشهای فردی را نه تنها به گروه‌ها و حتی دولتها بلکه به نظامهای جهانی شده‌تر نیز پیوند می‌دهند. این نکته اهمیت دارد که از این قضیه نباید اندیشه‌های جامعۀ مدنی را استنباط کرد، یعنی همان اندیشه‌ای که اکنون در میان برخی از بخشهای جناح چپ بسیار محبوبیت دارد. همچنان که بعد در این متن توضیح خواهم داد، مفهوم یک «جامعۀ مدنی» که میان فرد و دولت جای می‌گیرد، در کاربرد آن در شرایط اجتماعی کنونی، مفهوم مشکوکی است. امروزه بیشتر باید از اوضاع تجدید سامان شده‌ی زندگی فردی و جمعی سخن گفت، که هرچند بی‌گمان صورتهایی از به هم ریختگی اجتماعی را به بار می‌آورد، ولی در ضمن پایه‌های تازه‌ای را برای ایجاد همبستگی‌ها فراهم می‌سازد.

در این جا آغازگاه ما باید سنجش درست ماهیت فردگرایی در جامعۀ امروزی باشد. لیبرالیسم نو براهمیت فردگرایی بسیار تأکید دارد و آن را با «جمع‌گرایی» بی‌اعتبار شده نظریۀ سوسیالیستی متضاد می‌انگارد. به هر روی، نولیبرالها از مفهوم فردگرایی رفتار خودمدارانه و بیشترین سودخواهانۀ فرد را در محیط بازار استنباط می‌کنند. به نظر من، این تعبیر غلطی است از آنچه که به‌گونه‌ای درست‌تر باید به‌عنوان گسترش بازانديشي اجتماعي در نظر آورد. در جهان بازانديشي سطح بالا، يك فرد بايد از درجه معيني از خودمختاري برخوردار باشد تا بتواند ادامه حيات دهد و براي خود زندگي مي‌كند، اما خودمختاري با خودپرستي فرق دارد و بر جريان متقابل و وابستگي متقابل نيز دلالت دارد. پس قضيه بازسازي همبستگيهاي اجتماعي را نبايد با قضيه حفاظت از انسجام اجتماعي برحول يك بازار خودپرستانه يكي دانست. اين قضيه را بايد به‌عنوان يك

نوع خودمختاری آشتی‌جویانه و هموابستگی^۱ در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، از جمله پهنة اقتصادی، در نظر آورد.

برای نمونه، عرصه خانواده را در نظر آورید که یکی از پهنة‌های عمده پیشرفت فراگرد سنت‌زدایی بوده است. نولیبرالها نگرانی‌شان درباره گرایشهای فروپاشنده تأثیرگذار بر خانواده را به درستی بیان کرده‌اند، اما این برداشت که می‌توان بازگشت مستقیمی به «ارزشهای سنتی خانواده» کرد، امکان‌ناپذیر است. یکی این‌که، در پرتو پژوهشهای اخیر، می‌دانیم که زندگی خانوادگی در دوران پیشین جنبه سیاه کاملاً آشکاری داشت، از جمله بدرفتاری جسمانی و جنسی با فرزندان و خشونت از سوی شوهران بر ضد همسران. دیگر این‌که زنان و فرزندان بعید است که حقوقی را که به دست آورده‌اند رها کنند، حقوقی که در مورد زنان با اشتغال گسترده در نیروی کار دستمزدی همراه بوده است.

از آنجا که در این مورد پیشینه‌های تاریخی واقعی در دست نداریم، نمی‌دانیم که زندگی خانوادگی را چگونه می‌توان بازسازی کرد تا تعادلی را میان خودمختاری و همبستگی برقرار کرد. با این‌همه، برخی از راه‌هایی که از طریق آنها می‌توان به چنین هدفی دست یافت، به خوبی آشکار گشته‌اند. همبستگی هرچه بیشتر در جوامع سنت‌زدا، بستگی به آن چیزی دارد که می‌توان اعتماد فعالانه نامید، همراه با تجدید مسئولیت شخصی و اجتماعی برای دیگران. اعتماد فعالانه اعتمادی است که باید آن را به دست آورد نه آن چیزی که از پایگاه‌های اجتماعی یا نقش‌های جنسی از پیش تعیین شده برمی‌آید. اعتماد فعالانه خودمختاری را می‌پذیرد و با آن مخالفتی ندارد؛ همین اعتماد است که سرچشمه نیرومند همبستگی اجتماعی است، زیرا در این‌جا تفاهم نه با زور فشارهای سنتی بلکه

به گونه‌ای آزادانه به دست می‌آید.

در زمینه زندگی خانوادگی، اعتماد فعالانه به پابندی به دیگری یا دیگران را دربر می‌گیرد و همچنین وظایف نسبت به آنها را در درازمدت به رسمیت می‌شناسد. تحکیم پابندیها و وظایف خانوادگی، تا آنجا که بر پایه اعتماد فعالانه استوار است، با تنوع صورتهای خانواده که اکنون در همه جوامع صنعتی آغاز شده است، ناسازگار نمی‌نماید. نرخهای بالای جدایی و طلاق را نمی‌توان انکار کرد، ولی این را نیز باید در نظر گرفت که همین جداییها به شیوه‌های گوناگون می‌توانند همبستگی اجتماعی را تقویت کنند نه این‌که آن را نابود سازند. برای نمونه، بازشناخت اهمیت عمده حقوق فرزندان همراه با احساس مسئولیت در برابر آنان، می‌تواند وسایل تحکیم پیوندهای خویشاوندی تازه‌ای را فراهم آورد که در پیرامون مان می‌بینیم؛ برای مثال، پیوند میان دو دسته از والدینی که نامادری یا ناپدری‌اند و فرزندان‌شان که به شراکت نگهداری می‌کنند.

(۲) ما باید اهمیت فزاینده آنچه را که من سیاست حیاتی^۱ می‌نامم، در حوزه‌های رسمی و نیز کمتر رسمی سامان سیاسی، تشخیص دهیم. دیدگاه سیاسی جناح چپ همیشه به تصور آزادسازی بستگی نزدیک داشته است. آزادسازی به معنای آزادی یا از آن بهتر، آزادی به صورتهای گوناگون است، از جمله آزادی از چیرگی خودسرانه سنت، آزادی از قدرت خودسرانه و آزادی از فشارهای محرومیت مادی. سیاست آزادسازانه سیاست بختهای زندگی است و از همین روی در ایجاد کنش خودمختارانه نقشی اساسی دارد. این نوع سیاست برای یک برنامه سیاسی رادیکال، آشکارا حیاتی باقی مانده است. امروزه این سیاست با یک رشته نگرانیهایی که از دگرگونیهای پیش از این تحلیل شده سرچشمه

1- life politics

می‌گیرند، همراه شده است؛ از جمله دگر دیسی سنت و طبیعت در زمینه یک سامان جهانی شده و جهان وطن. سیاست حیاتی سیاست بختهای زندگی نیست بلکه سیاست سبک زندگی است. این سیاست به‌جر و بحثها و کشمکشهایی راجع است درباره این‌که چگونه (به‌عنوان افراد و انسانیت جمعی) می‌توان در جهانی زندگی کرد که هر آنچه که در گذشته با طبیعت یا سنت تثبیت می‌شد، اکنون تابع تصمیم‌های بشری شده است. (۳) اعتماد فعالانه در پیوند با تعمیم بازانديشي اجتماعي، بر مفهوم سياست زاييا^۱ دلالت مي‌کند. سياست زاييا در فضايي وجود دارد که دولت را به بسيع بازانديشانه در کل جامعه پيوند مي‌دهد. به دلایلي که پيش از اين آورده‌ايم، دولت اکنون تنها تا حد محدودی مي‌تواند به‌عنوان هوش سبيرنتيک کارکرد داشته باشد. به هر روی، محدوديت‌های ليبراليسم نو با مفهوم دولت حد اقل آن، بي‌ار آشکار گشته‌اند. سياست زاييا سياستی است که مي‌کوشد به افراد و گروهها اجازه دهد تا در زمينه ملاحظات و هدفهای اجتماعي همگاني، باعث تحقق امور شوند نه آن‌که تماشاگر تحقق امور در مورد خودشان باشند.

سياست زاييا دفاع از سياست پهنه همگاني به‌شمار مي‌آيد، ولي خود را در موقعيت ضديت ديرين ميان دولت و بازار قرار نمي‌دهد. اين نوع سياست از طريق فراهم آوردن شرايط مادي و چهارچوبهای سازماني برای تصميم‌گيري‌های سياسي حياتي کار مي‌کند، تصميم‌هایی که افراد و گروه‌ها در سامان اجتماعي گسترده‌تر مي‌گیرند. چنين سياستی به‌بنای اعتماد فعالانه، چه در نهادهای حکومت و يا در بنگاه‌های وابسته به آن، وابسته است. برهان اصلي ما در اين کتاب اين است که سياست زاييا وسيله اصلي پرداختن مؤثر به مسايل فقر و محروميت اجتماعي است.

سیاست زیای داروی همه دردها نیست. خصلت دگرگون‌شونده دولت و این واقعیت که همه مردم در همان «فضای گفت‌وگویی»^۱ دولت و بنگاههای دولتی زندگی می‌کنند، تنگناها و تناقضهای سیاسی عمده تازه‌ای را به بار می‌آورد. برای مثال، هیات حاکمه ملی تنها به یکی از نقطه‌های ارجاع زندگی فردی در میان نقطه‌های ارجاع دیگر تبدیل شده است. بسیاری از مردم ممکن است به آنچه که در پهنه سیاسی می‌گذرد غالباً «بی‌اعتنا» باشند، هرچند که از جهت ذهنی ممکن است با این پهنه بیشتر از گذشته «در تماس» باشند. این «رویکردانی» می‌تواند بیانگر بیزاری از مسخره‌بازیهای سیاستمداران باشد، ولی در ضمن شاید با هشیاری خاص در مورد مسایل تأثیرگذار بر روی شخص نیز همراه باشد. در این جا، اعتماد می‌تواند با خرده‌گیری در یک ترکیب ناگوار درآمیخته شود.

(۴) کاستیهای دموکراسی لیبرال در یک سامان اجتماعی جهانی شده و بازاندیشانه، نیاز به صورتهای ریشه‌ای‌تر استقرار دموکراسی را افزایش می‌دهد. در این جا می‌خواهم بر اهمیت دموکراسی گفت‌وگویی^۲ تأکید کنم. از میان صورتهای و رویه‌های گوناگون دموکراسی که امروزه مورد بحث‌اند، دو بُعد سامان دموکراتیک را می‌توان به عنوان ابعاد اصلی آن تشخیص داد. از یک سوی، دموکراسی گردونه‌ای است برای بازنمایدگی^۳ منافع. از سوی دیگر، دموکراسی شیوه‌ای است برای آفرینش یک پهنه همگانی که در آن، قضایای بحث‌انگیز را از طریق گفتگو و نه از راه صورتهای قدرت از پیش تثبیت‌شده، می‌توان حل و فصل و یا دست کم رسیدگی کرد. هرچند که به جنبه نخست شاید بسیار توجه شده، ولی جنبه دوم نیز دست کم

1- discursive space

2- dialogic democracy

3- representation

به همان اندازه مهم است.

بسط دموکراسی گفتگویی باید بخشی از (و نه همه بخشهای آن) آن فراگردی را بسازد که می‌توان دموکراتیزه کردن دموکراسی نامید. در هر کجا که سطح بازانندیشی اجتماعی پایین باشد، درونمایه مشروعیت سیاسی همچنان به‌نمادگرایی سنتی و شیوه‌های از پیش تعیین شده عملکرد امور، وابسته باقی می‌ماند. اما در یک سامان بازاندیشانه‌تر، که در آن انسانها همچنین آزادند اگر که خواسته باشند صحنه سیاسی رسمی را کم و بیش نادیده گیرند، چنین عملکردهایی در معرض تردید قرار می‌گیرند.

شفافیت هرچه بیشتر حکومت، به دموکراتیزه کردن دموکراسی کمک می‌کند، اما این پدیده به حوزه‌هایی متفاوت از عرصه سیاسی رسمی نیز کشیده می‌شود. می‌توان گفت دموکراسی گفتگویی در خارج از عرصه دولت، در چند زمینه اصلی پیشرفت داشته است. این نوع دموکراسی در بهنه زندگی شخصی، از روابط فرزندان و والدین و روابط جنسی گرفته تا روابط دوستانه، چندان پیشرفت کرده است که می‌توان گفت این روابط از راه گفتگو سامان می‌گیرند و نه از طریق قدرت تثبیت شده. آنچه را که من «دموکراسی عواطف» می‌خوانم، به تلفیق خودمختاری و همبستگی، که پیش از این یاد کرده‌ایم، بستگی دارد. این نوع دموکراسی مستلزم توسعه روابط شخصی است که در آن، اعتماد فعالانه از طریق گفتگو و تبادل آراء و نه با هر نوع قدرت خودسرانه، بسیج و حفظ می‌شود.

دموکراسی عواطف اگر که در جامعه جا بیفتد، دلالت‌های بزرگی برای پیشبرد دموکراسی رسمی و همگانی دارد. افرادی که از ساختمان عاطفی خودشان شناخت کافی داشته باشند و بتوانند بر یک پایه شخصی با دیگران ارتباط مؤثری برقرار کنند، به طبع آمادگی بهتری برای پذیرش وظایف و مسئولیتهای گسترده‌تر شهروندی دارند.

دموکراسی گفتگویی را از راه فعالیتهای گروه‌های خودیاری و جنبشهای اجتماعی نیز می‌توان بسیج کرد. چنین جنبشها و گروه‌هایی بیانگر ارتقای بازانديشي فعالیت اجتماعی در سطح محلی و جهانی‌اند و نیز در آن مشارکت دارند. در جوامع امروزی، شمار آدمهایی که به گروه‌های خودیاری می‌پیوندند، بسیار بیشتر از اعضای حزبهای سیاسی است. کیفیتهای دموکراتیک جنبشهای اجتماعی و گروه‌های خودیاری، بیشتر از این واقعیت برمی‌آیند که فضاهایی را برای گفتگوی همگانی دربارهٔ قضایای راجع به‌اعضاء، باز می‌گشایند. این جنبشها و گروهها می‌توانند جنبه‌هایی از کردار اجتماعی را که پیش از این بحث نشده باقی می‌ماندند و یا با عملکردهای سنتی «حل و فصل» می‌شدند، به‌عرضهٔ گفت‌وگو درآیند. اینها می‌توانند در به‌چالش کشیدن تعریفهای «رسمی» امور مؤثر باشند؛ جنبشهای فمینیست، محیط زیست‌گرا و صلح‌جو، بسان انواع گوناگون گروه‌های خودیاری، همگی چنین دستاوردی داشته‌اند.

برخی از چنین جنبشها و گروه‌هایی ذاتاً پهنه‌ای جهانی دارند و از همین روی می‌توانند در گسترش هرچه بیشتر صورتهای دموکراسی نقش داشته باشند. از آنجا که تصور یک حکومت جهانی توجیه‌ناپذیر است، سازوکارهای دموکراسی گفتگویی، که نه تنها از طریق دولتها و مؤسسات بین‌المللی بلکه از راه انواع گروه‌بندی‌های دیگر نیز عمل می‌کنند، اهمیت اساسی یافته‌اند.

(۵) ما باید آماده باشیم تا با توجه به قضایای گسترده‌تر فقر جهانی دربارهٔ دولت رفاه به یک شیوهٔ بنیادی بازانديشي کنیم. در بسیاری از کشورها بقایای ایدئولوژی سوسیالیستی برنگهداشت دولت رفاه در برابر تاخت و تازهای نولیبرالها تمرکز یافته است. به‌راستی که ممکن است

بسیاری از ویژگیهای بنیادی دولت رفاه وجود داشته باشند که باید از آنها در برابر زیانهای محتمل خصوصی سازی و کاستن دامنه آن حفاظت کرد. برای نمونه، از جهت حفظ اعتماد و همبستگی، تدارکات یا خدمات رفاهی غالباً نشانگر پابندیهای اندک که اگر جهتگیری مبتنی بر بازار و کسب و کار دخالت بیشتری در آنها بکنند، به سادگی تحلیل خواهند رفت.

با این همه، دولت رفاه به عنوان یک «مصلحه یا راه حل طبقاتی» در شرایطی شکل گرفته بود که اکنون به گونه نمایانی دگرگون شده است؛ نظامهای تأمینی این دولت بیشتر برای تطبیق با مخاطره خارجی طراحی شده بود تا مخاطره تولید شده. برخی از جنبه‌های مسأله دار دولت رفاه، تا اندازه‌ای در نتیجه انتقادهای نولیبرالها، اکنون دیگر به روشنی باز شناخته شده‌اند. دولت رفاه در برخورد با فقر یا در باز توزیع فراگیر درآمد یا ثروت، چندان کارآمد نبوده است. این دولت به‌الگوی تلویحی نقشهای جنسی سنتی وابسته بود و اصل را بر مشارکت مردان در بازار کار دستمزدی می‌گرفت و برنامه‌های «دست اولی» برای خانواده‌های بدون نان‌آور مرد نداشت. دیوانسالاری دولت رفاه، مانند هرگونه دیوانسالاری در هر کجای دیگر، گرایش به این داشت که انعطاف ناپذیر و غیرشخصی شود؛ وابستگی به دولت رفاه تا اندازه‌ای یک پدیده واقعی است و تنها ساخته و پرداخته نولیبرالها نیست. سرانجام، دولت رفاه در دوره بعد از جنگ جهانی دوم و در مقطعی تثبیت شده بود که به نظر می‌رسید سطوح بالا و شدید بیکاری دیگر بعید است که باز رخ نماید.

هرچند که «راه حلی» تازه و فوری برای امروز لازم است، اما این راه حل دیگر نمی‌تواند به صورت بخشش منافع از بالا به پایین باشد. اقدامهای رفاهی با هدف مقابله با پیامدهای دو دسته‌کننده در هر آن چه که از جامعه طبقاتی باقی مانده است، باید به جای صرف «بخشش»،

به‌نیازمندان قدرت دهد. این اقدامها باید به‌بازسازی همبستگی اجتماعی پیش‌گفته در سطح خانواده و فرهنگ گسترده‌تر شهروندی پردازند. چنین راه‌حلی باید همانی باشد که نه تنها به‌طبقه بلکه به‌جنسیت نیز به‌گونه‌ای شایسته توجه نشان می‌دهد.

تطبیق با عدم قطعیت تولید شده، طیف کاملاً تازه‌ای از مسایل و نیز همیشه فرصتهای جدیدی را برای اصلاح اقدامهای رفاهی ایجاد می‌کند. در اینجا باید به‌بازسازی برحسب الگوهای رفاه مثبت اندیشید. دولت رفاه به‌عنوان یک شیوهٔ محافظت در برابر بدبختیهایی که برای آدمها «رخ می‌دهند»، رشد کرد و تا آنجا که به‌امنیت اجتماعی مربوط است، این دولت پس از وقوع رخدادهای ناگوار، تازه در صدد رفع و رجوع آنها برمی‌آید. اما برخلاف آن، رفاه مثبت تأکید بسیار بیشتری بر بسیج اقدامهای سیاسی حیاتی می‌نهد و هدفش بیشتر آن است که خودمختاری را به‌مسئولیت‌های شخصی و جمعی پیوند دهد.

(۶) یک برنامهٔ سیاسی رادیکال باید خود را برای رویارویی با نقش خشونت در امور انسانی آماده سازد. این واقعیت که به‌مسألهٔ خشونت در آخر کتاب خواهیم پرداخت، هیچ به‌معنای آن نیست که این مسأله کمترین اهمیت را دارد. خشونت یکی از دشوارترین قضایایی است که بر مبنای نظریهٔ سیاسی موجود می‌توان به‌آن پرداخت. چه اندیشهٔ سوسیالیستی و چه لیبرالیسم هیچکدام توانسته است چشم‌اندازها یا مفاهیمی را برای تولید یک نظریهٔ سیاسی هنجاربخش در ارتباط با خشونت فراهم سازد، در حالی که اندیشهٔ دست‌راستی گرایش به‌این داشته است که به‌خشونت به‌عنوان یک ویژگی ضروری و رایج زندگی بشری بیندیشد.

خشونت موضوع بزرگی است. تأثیر خشونت، از خشونت مردان علیه زنان و خشونت‌های گهگاهی خیابانی تا جنگ فراگیر، را در بر می‌گیرد. آیا

سرنخهایی وجود دارند که این موقعیتهای گوناگون را به هم پیوند دهند و در نتیجه بتوان همه آنها را در یک نظریه آرام‌سازی^۱ به هم ربط داد؟ به‌تصور من، این سرنخ‌ها وجود دارند و همین‌ها هستند که ما را به مضمون‌های بنیادگرایی و دموکراسی گفتگویی برمی‌گردانند.

در هرگونه شرایط اجتماعی، تنها شمار محدودی از راههای پرداختن به‌مسأله برخورد ارزشها وجود دارد. یکی از این راهها جدایی جغرافیایی است؛ افراد دارای گرایشهای ناهمخوان یا فرهنگهایی که با هم دشمنی دارند، اگر تماس مستقیم اندک یا هیچ‌گونه تماسی از این دست با هم نداشته باشند، البته می‌توانند همزیستی کنند. راه مؤثرتر دیگر، خروج از محل درگیری است. فرد یا گروهی که با فرد و گروه دیگر نمی‌تواند کنار بیاید، به‌سادگی می‌تواند خود را کنار بکشد و به‌جای دیگری رود، همچنان که در طلاق رخ می‌دهد. شیوه سوم سرکردن با اختلافهای فردی یا فرهنگی، گفتگو است. در این‌جا برخورد ارزشها اصولاً می‌تواند عملکرد مثبتی داشته باشد؛ این‌گونه برخورد می‌تواند وسیله‌ای برای ارتباط بیشتر و موجبی برای شناخت خود گردد. شناخت دیگران می‌تواند به‌شناخت بهتر خود شخص و شناخت متقابل هرچه بیشتر بینجامد. آخرین شیوه پرداختن به‌برخورد ارزشها، کاربرد زور و خشونت برای فیصله دادن آن است.

در جامعه جهانی شده‌ای که ما اکنون زندگی می‌کنیم، دو راه حل نخست به‌شدت کاهش یافته‌اند. هیچ فرهنگ، دولت یا گروه بزرگی نمی‌تواند خود را از سامان جهان وطن و جهانی با موفقیت جدا سازد. هرچند راه خروج در برخی از موقعیتهای می‌تواند برای افراد امکانپذیر باشد، اما این راه برای موجودیتهای اجتماعی بزرگتر معمولاً

دست‌رسی‌پذیر نیست.

رابطه میان گفتگو و خشونت که با حاشیه بنیادگرایهای محتمل فاصله کوتاهی دارد، برای ما قضیه‌ای بسیار حاد و پرتنش شده است. این تقلیل راه‌های برخورد با مسأله خشونت به یک راه، هرچند خطرناک است ولی سرچشمه‌های امیدی را نیز نشان می‌دهد. زیرا می‌دانیم که گفتگو گهگاه می‌تواند جان‌نشین خشونت شود و همچنین می‌دانیم که این امر می‌تواند هم در زندگی شخصی و هم در محیط‌های اجتماعی بزرگتر رخ دهد. این را نیز می‌دانیم که آن نوع «بنیادگرایی جنسی»^۱ را که مردان خشن در برابر همسران‌شان و شاید عموم زنان قایل‌اند، دست کم در موارد فردی می‌توان از طریق شناخت بیشتر خود و ارتباطات تغییر داد. گفتگو میان گروه‌های فرهنگی و دولتها، نیروی است برای مقابله مستقیم با آموزه‌های بنیادگرایانه و وسیله‌ای است برای جایگزین ساختن مذاکره به‌جای کاربرد زور.

رویه تاریک این قضیه، بس آشکار است. خشونت غالباً آشکارا از تصادم منافع و جنگ بر سر قدرت سرچشمه می‌گیرد؛ از همین روی، شرایط مادی فراوانی وجود دارند که باید آنها را تغییر داد تا بتوان با خشونت مقابله کرد و آن را کاهش داد. از این گذشته، امروزه نیروهای گریز از مرکز تفرقه‌انداز در درون و میان جوامع، شاید چندان بزرگ باشند که بدون انفجار خشونت در سطح محدود و وسیع، نتوان آنها را اداره کرد. با اینهمه، پیوندهایی که میان خودمختاری، همبستگی و گفتگو کشف کرده‌ام، واقعی‌اند و به‌دگرگونی‌های قابل مشاهده در محیط‌های همکنش^۲ محلی و نیز همین نوع دگرگونی‌ها در سامان جهانی وابسته‌اند.

تکمله: مسألهٔ عاملیت^۱

سرانجام، مسألهٔ عاملیت را چگونه باید در نظر گرفت؟ اگر توافق داشته باشیم که هنوز برنامهٔ کاری برای سیاست رادیکال وجود دارد، چه کسی باید آن را پیاده کند؟ حتی از این هم دشوارتر، چه ارزشهایی می‌توانند راهنمای چنین برنامه‌ای باشند؟ به نظر بسیاری از کسان چنین می‌نماید که ما اکنون باید با جهان به شدت تکثرگرایی از ارزشها برخورد کنیم و به راستی که تعلیق همه نوع ارزشداوری، به جز ارزشداوریهای محلی یا موقعیتی، شرط جهان وطن‌گرایی^۲ است. از سوی دیگر، نقدهای نسبی‌اندیشی ارزشی^۳، خود همین اصطلاح «جهان وطن» را با نومی‌دی می‌نگرند، زیرا اگر همهٔ شیوه‌های زندگی را به یکسان معتبر انگاریم، چگونه هرگونه ارزش مثبتی می‌تواند باقی ماند؟

به هر روی، در مقابله با چنین نظرهایی می‌توان گفت که در تاریخ شاید برای نخستین بار باشد که می‌توان از پیدایش ارزشهای جهانی سخن گفت؛ ارزشهایی که تقریباً همه در آنها سهیم‌اند و به هیچ معنا با جهان وطن‌گرایی منافاتی ندارند. چنین ارزشهایی بیشتر از همه، شاید از آن چه که هانس یوناس^۴ «اکتشاف هراس» می‌نامد، سرچشمه گرفته باشند. ما این ارزشها را با یک نشان منفی کشف می‌کنیم و آنها را هراسهایی جمعی می‌دانیم که انسانیت برای خودش خلق کرده است.^۵

ارزشهای حرمت زندگی، حقوق بشر جهانی، حفظ انواع و در فکر نسلهای کودکان فردا و امروز بودن، شاید که متزلزل به نظر آیند، اما

1- agency

2- cosmopolitanism

3- value relativism

4- Hans Jonas

5- Hans Jonas, *The Imperative of Conservatism* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) pp.27,31.

بی‌گمان هیچکدام ارزش منفی نیستند. این ارزشها بر اخلاق مسئولیت فردی و جمعی دلالت می‌کنند و به‌عنوان داعیه‌های ارزشی، می‌توانند بر تشتت منافع غلبه کنند. ولی مسئولیت نوعی وظیفه نیست و برخی چنین نظر داده‌اند که به‌همین دلیل از آن قدرت تکلیفی که یک «معتقد راستین» را به انجام وظیفه فرامی‌خواند، بی‌بهره است.^۱ مسئولیت در مقایسه با وظیفه، به توضیح دلایل نیاز دارد نه پیروی کورکورانه. مسئولیت در نقطه مقابل تعصب قرار دارد، ولی قدرت وادارنده خاص خود را دارد، زیرا پایبندی‌های آزادانه آن از پایبندیهای صرفاً سستی نیروی الزام‌آور بیشتری دارند.

مسئولیت همچنین نشان از عاملیت دارد. امروزه ما باید از مشیت‌گرایی^۲ دوری‌گزینیم که می‌گوید «انسانها تنها در حد توان‌شان می‌توانند در صدد حل چنین مسائلی برآیند.» همچنین این تصور را نیز باید رها کنیم که عواملی در کارند که برای تحقق مقاصد تاریخ فرستاده شده‌اند، از جمله این برداشت مابعد طبیعی که تاریخ «ساخته و پرداخته» محرومان است. به‌رسمیت شناختن خصلت تقلیل‌ناپذیر مخاطره، به‌معنای داشتن یک نظریه انتقادی بدون هرگونه ضمانت است. ولی باز باید گفت که همین به‌رسمیت شناختن، سرچشمه‌رهایی نیز هست. هیچ‌گونه عامل، گروه یا جنبش واحدی، همانند آنچه که پرولتاریای مارکس می‌بایست انجام دهد، وجود ندارد که بتواند آرزوهای بشری را برآورده سازد، ولی بسیاری از وجوه فعالیت سیاسی وجود دارند که دلیل خوبی برای خوش‌بینی به‌دست می‌دهند.

1- Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* (Paris: Gallimard, 1992).

2- providentialism

محافظه کاری هماغوش رادیکالیسم

امروزه واژه «محافظه کاری» انواع عجیب و در ضمن جالبی از همنشینی اندیشه‌ها را در نظر مجسم می‌کند. به یک معنا، محافظه کار بودن خواست نگهداشتن است. اما در شرایط کنونی تنها کسانی که خود را محافظه کار می‌نامند نیستند که می‌خواهند چنین کاری را انجام دهند. امروزه می‌بینیم که سوسیالیستها به جای تضعیف نهادهای موجود، به ویژه دولت رفاه، غالباً می‌کوشند آنها را نگهداری کنند. حال ببینیم که آیا کسانی که می‌خواهند ساختارهای موجود را از میان بردارند، سوسیالیستها هستند؟ خیر، زیرا این کسان غالباً محافظه کارانی هستند که به نظر می‌رسد دیگر نمی‌خواهند نهادهای موجود را حفظ کنند.

چنین وضعی چگونه پیش آمد؟ چگونه می‌شود که اندیشه محافظه کارانه که بر حسب تعریف باید مخالف رادیکالیسم باشد، به هماغوشی با آن کشیده می‌شود؟ آیا جناح موسوم به راست نو که بانی چنین رادیکالیسمی است، با راست قدیم هیچ وجه اشتراکی دارد؟

در این فصل نمی‌خواهم شرح همه‌جانبه‌ای از تحول وضع کنونی اندیشه محافظه کارانه را به دست دهم. هرچند محافظه کاری شاید به اندازه سوسیالیسم پیچیده و متنوع نباشد، اما از کشوری به کشور دیگر بس

تفاوت می‌پذیرد و مواضع متضاد و گوناگونی را دربر می‌گیرد. برای نمونه، در بسیاری از کشورهای قاره اروپا، «محافظه‌کاری» بیانگر تأثیر سیاسی کاتولیسیسم است. در این قاره، حزبهای دموکرات مسیحی و جریانهای فکری تغذیه‌کننده آنها، گهگاه از دیدگاهها و سیاستهایی هواداری می‌کنند که در کشورهای انگلیسی زبان تنها به احزاب چپ می‌برازند.

درست در آغاز همین تحلیل، باید یادآوری ویژه‌ای از جایگاه متمایز محافظه‌کاری در ایالات متحد به عمل آوریم. «استثناء‌گرایی»^۱ آمریکایی معمولاً در ارتباط با وجود نداشتن یک حزب عمده سوسیالیست در ایالات متحد مورد بحث قرار گرفته است. ولی همچنان که بیشتر مفسران، دست کم از زمان لوئیس هارتس^۲، تشخیص داده‌اند، نبود سوسیالیسم در این کشور با نبود نسبی سبک خاصی از محافظه‌کاری، که من آن را محافظه‌کاری قدیمی می‌خوانم، همراه بوده است.

محافظه‌کاری آمریکایی برخلاف محافظه‌کاری اروپایی، دست کم در برخی از صورتهای عمده آن، تقریباً از همان آغاز به شدت هوادار سرمایه‌داری بوده است. برعکس، مبارزه برای استقرار برخی از انواع نظامهای رفاهی، به ویژه تدارک مراقبت بهداشتی همگانی از سوی دولت، که در بیشتر کشورهای صنعتی دیگر دیری است تحقق یافته است، هنوز در ایالات متحد در حال تحقق است.

از آنجا که در این فصل و فصل بعدی می‌خواهم بحثم را بر موضوع روابط متغیر میان محافظه‌کاری و سوسیالیسم متمرکز کنم، در اینجا جایگاه اندیشه و عملکرد محافظه‌کارانه را در ایالات متحد به تفصیل مورد

۱ - exceptionalism نظریه‌ای سیاسی یا اجتماعی که فوخر را بر این می‌گیرد که شرایط استثنایی در برخی موارد سهولت معمولاً پیش‌بینی‌پذیر رویدادها را به هم می‌ریزد. - م.

تحلیل قرار نمی‌دهم. همچنین تاریخ دموکراسی مسیحی اروپایی را نیز در اینجا به بحث نمی‌گشتم. در این دو فصل کتاب، بیشتر بر چشم‌اندازهای بریتانیایی دربارهٔ محافظه کاری و سوسیالیسم، تأکید خواهم کرد. با این همه، امیدوارم خوانندگان آمریکایی و اروپایی این دو فصل را بخوانند. چرا که هرچند ممکن است تفاوت‌های مهمی میان تاریخهای سیاسی کشورهای مختلف صنعتی در کار باشند، اما تنگناهای بنیادی رویاروی اندیشهٔ محافظه کارانه و سوسیالیستی، در همه جا یکسان‌اند.

در اینجا باید به یک توضیح اصطلاح‌شناختی بپردازم. برای محافظه کارانی که از گسترش نامحدود نیروهای بازار هواداری می‌کنند، اصطلاح راست نو یا «نولیبرالیسم» را به کار برده‌ام. هیچکدام از این دو اصطلاح در آمریکا و اروپا معنای یکسانی ندارند. اصطلاح راست نو در ایالات متحد، به راست مذهبی پروتستان اطلاق می‌شود. «لیبرالها» در ایالات متحد، همان لیبرالهای منچستر^۱ نبوده‌اند، بلکه کسانی بوده‌اند که در دورهٔ اقدام اساسی^۲ و پس از آن از گسترش دولت رفاه هواداری می‌کردند. در این کتاب، با این نوع کاربردهای این دو اصطلاح کاری ندارم، بلکه به کاربردهایی از این اصطلاح‌ها می‌پردازم که در خارج از ایالات متحد عمومیت دارند.

محافظة کاری قدیمی

غالباً گفته می‌شود که محافظه کاری به خاطر هواداری‌اش از یک رشته

۱ - منسوب به مکتب اقتصاددانان شهر منچستر انگلیس که از اصول اقتصاد بازار آزاد هواداری می‌کردند - م.

۲ - New Deal اصول و سیاستهای اقتصادی که رییس جمهور آمریکا، روزولت در دههٔ ۱۹۳۰ برای پیشبرد بهبود اقتصادی و رفاه اجتماعی مطرح کرد. - م.

اصول سراسر است و مشخص، با عقلگرایی مخالف است و به همین خاطر، اندیشهٔ محافظه‌کارانه از توضیح سرباز می‌زند. محافظه‌کاری به احساسات و عملکردها وابسته است و به تحمیل منطق بر یک جهان اجتماعی پیچیده و سرکش کاری ندارد. به گفتهٔ یکی از نویسندگان، «محافظه‌کاری به ندرت خود را در قالب احکام خردمندان، فورمولها یا هدفهای خاص اعلام می‌کند. جوهر محافظه‌کاری گنگ است و اگر ناچار شود که خود را بیان کند، بیانش شکاکانه است... محافظه‌کاری قادر به بیان است... ولی غالباً هیچ اطمینان ندارد که واژه‌هایی که می‌یابد با گزینه‌ای که پشتوانهٔ این واژه‌ها است همخوانی داشته باشد.»^۱

بدون آن‌که خواسته باشیم خوانندگان را به تاریک‌اندیشی یا ضدعقلگرایی فراخوانیم، باید گفت که چنین اظهار نظری رابه‌دو معنا می‌توان در نظر گرفت. یکی از این وجوه وجه فنی است که بعد به آن خواهیم پرداخت. وجه دوم می‌خواهد بگوید که محافظه‌کاری نمی‌تواند به عنوان یک فلسفهٔ نظام‌دار توسعه یابد، که دست کم با توجه به تاریخ آموزه‌های محافظه‌کاری، اظهار نظر بالا از این جهت بی‌گمان نادرست است.

درست است که محافظه‌کاری در ایالات متحد و بریتانیا به ندرت چندان «نظری» بوده است، ولی همین قضیه در مورد نظرهای سیاسی دیگر انگلو ساکسون نیز صادق است. این رویگردانی از نظریه‌پردازی در امور سیاسی، بیانگر عشق به تجربه‌گرایی بوده که تا همین اواخر یکی از نشانه‌های کل فرهنگ انگلیسی زبان به شمار می‌آمده است. ولی در جاهای دیگر، مانند فرانسه و آلمان، محافظه‌کاران اشتیاقی کمتر از

1- Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London: Macmillan, 1980) p.11.

دیگران به نظریه‌پردازی نشان نداده‌اند. اگر به خاستگاه محافظه‌کاری برگردیم، در این کشورها محافظه‌کاری به چه معنا بود؟

البته محافظه‌کاری بخش بیشتر آن دفاع از رژیم پیش از انقلاب و به‌ویژه کاتولیسیم در برابر نفوذ قدرتمند انقلاب فرانسه بود. ولی محافظه‌کاری چیزی فراتر از باز تصدیق وضع موجود پیش از چیرگی پیشرفت‌گرایی^۱ بود. محافظه‌کاری در صورت‌های کاملتر آن، دربارهٔ روشن‌اندیشی و نظریه‌های اجتماعی پیشرفته‌ای که نظریه‌های لیبرالیسم نوپا را به چالش کشیده بودند، نیز بحث می‌کرد. صورت‌های پیچیده‌تر اندیشهٔ محافظه‌کارانه تنها به‌رد اندیشهٔ نو به‌سود اندیشه‌های قدیم نمی‌پرداختند، بلکه با نظریه‌های متفاوتی در زمینهٔ تاریخ، سنت و اجتماع اخلاقی، با پیشرفت‌گرایی مقابله می‌کردند.

برای مثال، لویی دوپونال و ژوزف دومیستر^۲ تفسیرهایی دربارهٔ حقیقت پرده برداشتهٔ سنت در مقابله با هماهنگی از دست رفتهٔ روزگار قرون وسطا و نابسامانی جامعهٔ انقلابی، به‌دست داده بودند. به‌نظر آنها، فرد انسانی ذاتاً اجتماعی است و این اجتماعی بودن او از تاریخ رسوب کرده و اجتماع اخلاقی بزرگتر سرچشمه می‌گیرد. برخلاف نظر ژان ژاک روسو، آنها می‌گفتند وضع طبیعی وجود خارجی ندارد. جامعه و نیز اجتماعی بودن فرد، خاستگاهی خدایی دارد و بازتابندهٔ اقتدار خداوند

۱- progressivism

۲ - Louis de Bonald, Josef de Maistre محافظه‌کاران ضد انقلابی فرانسوی که هر دو در دوران انقلاب کبیر فرانسه به‌خارج از فرانسه مهاجرت کرده و در تبعید بر ضد انقلاب و پیامدهای اجتماعی آن و در دفاع از جامعهٔ سنتی و ارزشهای آن فله‌پردازی می‌کردند. برای اطلاع بیشتر از عقاید و نظریه‌های آنها به کتاب نظریهٔ اجتماعی در دوران معاصر نوشتهٔ جورج ریترز، ترجمهٔ محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ص ۱۳ تا ۱۶ مراجعه شود.

است و از همین روی، تکالیف همیشه بر حقوق برتری دارند.^۱ حقیقت اخلاقی ذاتی سامان اجتماعی است و از راه زبان، که خود آفریده خداوند است و نه انسان، به فرد انتقال می‌یابد. تداوم سامان اجتماعی با اجتماعهای اخلاقی خانواده، کلیسا و دولت تضمین می‌شود. بونال مفاهیم قرارداد اجتماعی، حاکمیت مردمی و حکومت مبتنی بر نمایندگی زارد می‌کرد. او با گسترش بازرگانی و صنعت مخالف بود و از جامعه بورژوازی به تندی نقد می‌کرد. به نظر او، تولید صنعتی به از هم پاشیدگی اجتماعی و فروریختگی انسجام ارگانیک که ویژه یک سامان کشاورزی است، می‌انجامد.

سرمایه‌داری و دموکراسی هرچه بیشتر گسترش یابد، محافظه‌کاری قدیمی نیز بیشتر به رادیکالیسم گرایش می‌یابد، البته این نوع رادیکالیسم همیشه در صدد تثبیت دوباره سامان اجتماعی پیشین است و نگاهش پیوسته به گذشته دوخته شده است. در این جا میان محافظه‌کاری فرانسوی و آلمانی پیوندهای آشکاری می‌بینیم و همچنان که حکمت آلمانی می‌گوید، این نوع محافظه‌کاری «چندان محافظه‌کار است که نمی‌تواند رادیکال نباشد». جای شگفتی نیست که لیبرالهای پیشرفت‌خواهی چون امیل دورکیم از بونال و دومیستر و مارکس از هگل تأثیر می‌پذیرفتند و یا این‌که چپ و راست بیش از نیم قرن از منابع مشترک متعددی سود می‌جستند.

حال بینیم محافظه‌کاری قدیمی طرفدار چه چیزهایی بود؟ به اختصار باید گفت که این نوع محافظه‌کاری هوادار سلسله‌مراتب، اشرافیت، تفوق جمع یا دولت بر فرد و اهمیت بیش از اندازه امور مقدس بود. همه این

1- Lois de Bonald, oeuvres, vol. 12: *Démonstration Philosophique du Principe Constitutif de la Société* (Paris: Le Clerc, 1840).

ویژگیها را می‌توان در ادموند برک پیدا کرد، هرچند که او نسبت به نظامهای بسته فلسفی نظر خوشی نداشت. در نوشته‌های برک همان بدگویی از فرد را می‌یابیم که در کارهای المشاهای اروپایی قاره‌نشین آنها به چشم می‌خورد. نوشته‌های او پیچیده‌اند و، مانند نوشته‌های مبارزه‌جویانه‌تر نویسندگان قاره‌نشین، به هیچ روی یکسره گذشته‌گرا نیستند. به نظر برک، سنت هرگز ایستا نبوده و نیاز به آن دارد که با تصحیح و اصلاح متعادل گردد. «دولت بدون ابزارهای دگرگونی، در واقع دولت بدون وسایل حفظ خود است.»^۱

به هر روی، به اعتقاد این محافظه‌کاران، به جلونگرستن همیشه باید بر بازیس نگریستن مبتنی باشد: «انسانها اگر هرگز به نیاکان‌شان بازپس ننگریسته باشند، هرگز هم نخواهند توانست پیش‌نگاهی به نسلهای آینده داشته باشند.» نوآوری که به نظر آنها با اصلاح مغایرت دارد، خطرناک است، زیرا «خردمندی شگرف» نهفته در نهادهای بیرون آمده از آزمون زمان را نادیده می‌گیرد. «خشم و شوریدگی می‌تواند آنچه را که حزم و تأمل و دوراندیشی طی صد سال بنا کرده است، در نیم ساعت نابود کند؛ اندیشه جامعه به عنوان یک اجتماع ارگانیک در نوشته‌های برک نیز مانند کارهای بونال و دومیستر، بسیار جاافتاده است. به باور آنها، این فکر که فرد و حقوق فردی باید ارزشهای اصلی باشند، بی‌معنی است. دولت را نمی‌توان بر پایه قرارداد بناکرد و فرد هیچ‌گونه حقوق انتزاعی ندارد؛ حقوق و وظایف همپای آن از جمع برمی‌خیزند که زنجیره پایان‌ناپذیری از نسلها را بازمی‌نماید. جامعه «نه تنها مشارکت میان آنها که زنده‌اند بلکه

۱- این جمله ادموند برک از این کتاب برگرفته شده است:

همچنین مشارکت میان کسانی است که مرده‌اند و کسانی که در آینده به دنیا خواهند آمد.» دموکراسی این مشارکت را نقض می‌کند. به نظر آنها، این فکر که «اکثریت انسانها به گونه‌ای سرانه» باید تصمیم‌های سیاسی را تعیین کنند، جز فاجعه چیز دیگری را به بار نمی‌آورد.

سرانجامِ محافظه‌کاری قدیمی چه بوده است؟ هرچند که این سخن دربارهٔ امور چندان زیبا نیست، باید گفت که این نوع محافظه‌کاری دیگر مرده است. اندیشمندان محافظه‌کار در بحث راجع به ماهیت محافظه‌کاری، دوست دارند که رد اندیشه‌های‌شان را در یک میراث تثبیت شده یا به عبارت دیگر، در نوشته‌های برک و معاصرانش، بازجویند. آنها این کار را به گونه‌ای موجه با برخی از مضامین برک، مانند ارگانایسیم، «آزمون زمان» و تأکید بر اصلاح، انجام می‌دهند؛ ولی محافظه‌کاری قدیمی، دست کم به صورت اصولیتر آن، همچنان که به درستی گفته شده است، «خدای دیگر»ی است که همپای کمونیزم و سوسیالیسم زادیکال شکست خورده است.^۱ محافظه‌کاری قدیمی به خاطر آنکه اصلاحات اجتماعی مورد نظر آن کم و بیش یکسره بی اعتبار شده و، در قارهٔ اروپا به خاطر پیوندهایش با فاشیسم، نابود گشته است.

فهرست کردن باورداشتهایی که با فروپاشیدگی محافظه‌کاری قدیمی به گونهٔ مؤثری از بین رفته‌اند، بسیار آسان است. هیچ کس دیگر در فتودالیسم نوعی سامان اجتماعی نمی‌یابد که از جهت سیاسی برای جهان مدرن آموزنده باشد. در ارتباط با آن، هیچ کس نمی‌تواند به گونه‌ای جدی از اشرافیت، اولویت‌داری ارضی یا صورتهای سلسله‌مراتبی وابسته

1- Jerry Z. Muller. *The Other God that Failed* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

به فرمانروایی اشرافی، دفاع کند. در مناسبت بیشتر با بحث‌های امروزی، شاید کمتر نویسندهٔ محافظه‌کاری باشد که براندیشهٔ دولت بی‌حد و مرز یا مفاهیم رمانتیک روح ملی^۱ اصرار ورزد. محافظه‌کاران کنونی، دولت را حتی اگر «نیرومند» نیز دانسته باشند، (اصولاً) آن را بیشتر به صورت «حداقل» در نظر می‌گیرند تا فراگستر. محافظه‌کاران امروزه یا بادموکراسی (به هر صورت آن) آشتی کرده‌اند و یا حتی در برخی موارد هوادار سرسخت آن هستند. در نوشته‌های آنها، سلسله‌مراتب برحسب نابرابری کارکردی توجیه می‌شود و نه برازندگی موروثی برای فرمانروایی، هرچند که برخی از محافظه‌کاران ممکن است به‌پشتیانی از مفهوم یک «طبقهٔ سیاسی» که واجد شرایط متمایز سیاستمداری است، همچنان ادامه دهند.

محافظه‌کاری قدیمی به‌طور کلی نه تنها با تجارت بلکه حتی با سرمایه‌داری به معنای عام آن، نیز مخالف بود. به نظر آنها، فراگردهای کالاسازی^۲ هرچه بیشتر گسترش یابند، همبستگی‌های ارگانیک نیز بیشتر نابود می‌شوند؛ جامعهٔ بورژوازی، که در آن به‌گفتهٔ مشهور مارکس «هرچیز استوار به باد می‌رود»، تداوم‌هایی را که گذشته از طریق آنها با زمان حال تماس می‌یابد، نابود می‌کند. از جمله این تداوم‌ها پهنهٔ امور مقدس است. بنابر محافظه‌کاری قدیمی، فردگرایی اقتصادی دشمن آن ادراک مذهبی فراگیری است که برای زندگی اجتماعی پیش از مدرن بسیار اهمیت داشت؛ این نوع فردگرایی تأثیر دین‌زدایانه‌ای دارد. بسیاری از محافظه‌کاران امروزی همچنان دین را برای جهان‌بینی‌شان اساسی می‌دانند، اما دیگر نمی‌گویند که سامان اجتماعی را نیز خداوند مقرر کرده است.

انواع محافظه کاری

محافظه کاری فلسفی

در نبود محافظه کاری قدیمی، اندیشهٔ محافظه کارانه را چگونه می‌توان مشخص کرد؟ محافظه کاری در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم می‌بایست خود را دوباره اختراع کند؛ در این زمینه با نوعی ساده‌سازی ضروری می‌توان سه چشم‌انداز متفاوت را بازشناخت. در وهلهٔ نخست، کسانی هستند که می‌کوشند از محافظه کاری نوعی دفاع فلسفی کنند، حتی اگر اندیشهٔ آنها با نظام‌های فلسفی جا افتاده هیچ‌گونه سنخیتی نداشته باشد. گروه دوم کسانی را دربر می‌گیرد که می‌توان آنها را نو محافظه کار خواند، همچنان که گهگاه خودشان نیز این عنوان را به خود می‌دهند. هرچند که کمتر کسی این کار را می‌کند، ولی من نو محافظه کاران را از راست‌نویان یا نولبرالیسم متمایز می‌دانم. گرچه هر یک از این چشم‌اندازها بر دیگری تأثیر دارد، ولی تفاوت‌های میان آنها به روشنی آشکار است.

هرچند محافظه کاری فلسفی مدعی است که قرابت‌هایی با اندیشهٔ محافظه کاری قدیمی دارد، ولی در واقع نوآوری‌های گوناگونی را نیز در این زمینه به دست می‌دهد. در انگلستان، مهمترین منبع الهام این نوع محافظه کاری را می‌توان در نوشته‌های مایکل آک‌شات^۱ یافت، گرچه نویسندگان محافظه کار بعدی از بخش‌های متفاوت برهانه‌های او برای توسعهٔ نظرهای خودشان سود جستند.

به نظر راجر اسکراتون^۲ که به کارهای آک‌شات ارادت می‌ورزد، محافظه کاری به سه مفهوم سازمان‌دهندهٔ اقتدار^۳، سرسپردگی^۴ و سنت وابسته است. او می‌گوید که «یک محافظه کار به تنظیم‌هایی ایمان دارد که

1- Michael Oakeshott

2- Roger Scruton

3- authority

4- allegiance

شناخته شده و آزمایش شده‌اند و می‌خواهد به این تنظیمها اقتدار همه‌جانبه‌ای بخشد که برای ساخت یک قلمرو همگانی عینی و پذیرفته شده ضرورت دارد.^۱ اسکراتون اقتدار را مخالف قرار داد و هرگونه تنظیمهای مبتنی بر «گزینش آگاهانه» می‌انگارد؛ به‌انگار او، اقتدار از کیفیتهای «متعالی» نهادهای جاافتاده سرچشمه می‌گیرد.

سرسپردگی همان چیزی است که یک عضو اجتماع، از خانواده گرفته تا هیأت‌های جمعی دیگر یا دولت، به اقتدار بدهکار است. سرسپردگی خصلت ارگانیک جامعه را بیان می‌کند؛ انسانها تنها در صورتی می‌توانند به‌عنوان «افراد» عمل کنند که خود را با جمع‌هایی بزرگتر از خودشان یکی سازند. چنین جمع‌هایی هویت خاصی دارند و از ماهیت تاریخی ویژه‌ای برخوردارند. «تنها یک کشور خاص، یک تاریخ خاص و یک صورت زندگی خاص است که احترام و توان یک محافظه‌کار را به‌خود می‌کشد و هرچند که او ممکن است از تنظیمهای واقعی یا آرمانی دیگر ادراکی تخیلی داشته باشد، ولی در هیچ یک از آنها به‌اندازه‌ای که در جامعه خاص خودش درگیر است، فرو نمی‌رود.»^۱

سرسپردگی به تصمیم‌های فردی هیچ ربطی ندارد؛ همین سرسپردگی است که به‌امور متعالی اجتماعی و اخلاقی شکل می‌بخشد و آن را متجلی می‌سازد؛ تعالی^۲ همچنین در کانون سنت جای دارد. سنت به‌رسمها و تشریفات راجع است که از طریق آنها گذشته با حال به‌گفتگو می‌پردازد. سنت است که برای کنشهای فرد دلایل فراهم می‌کند؛ این دلایل از چیزهایی که بوده‌اند برمی‌خیزند و نه از چیزهایی که خواهند بود. سنتها سرسپردگی را به اقتدار مرتبط می‌سازند و خردمندی رسوب یافته

1- Scruton, *The Meaning of Conservatism*, p. 33.

2- Transcendence

نسل‌های پیشین را ذخیره می‌کنند. در بهنهٔ سیاسی، دولت هم اقتدار، هم سرسپردگی و هم سنت را فراهم می‌سازد «تا شهروند را به‌عنوان تابع^۱ تعریف کند». اسکراتون اهمیت دموکراسی را، البته تنها با نوعی اکراه و ظفره رفتن، می‌پذیرد. چرا که دموکراسی به‌تصمیم‌گیری مستقل و وجود نوعی توافق قراردادی نیاز دارد. به‌گفتهٔ او، دموکراسی «از آن نوع مشروعیت پیشینی^۲ که صورتهای رقیب آن نیز ندارند، بی‌گمان بهره‌مند نیست.»^۳

به‌عقیدهٔ اسکراتون و نیز دیگر نویسندگان محافظه‌کار کنونی، انتقاد از آرمانهای کمال‌پذیری انسان، بخش اساسی محافظه‌کاری به‌شمار می‌آید.^۴ اُک‌شات در نقد مشهورش از عقلگرایی، برای این دیدگاه خاص خوراک کافی فراهم کرده است. او در اعتراض به‌اندیشهٔ لیبرالی یا چپ‌گرایانهٔ «خرد حاکم»^۵، میان دانش تکنیک که برحسب قواعد یا اصول انتزاعی بیان می‌شود و دانش «خاص» که ماهیتی «سستی» دارد، تفاوت می‌گذارد. در سیاست نیز همچون جاهای دیگر، عقلگرایی بر اولویت راه‌حل‌های «کلی» مسایل در برابر پاسخهایی که از سنت یا عملکرد جا افتاده برمی‌خیزند، تأکید می‌کند. نقد عقلگرایی اُک‌شات که قرابت‌هایی با نوشته‌های اخیرتر ویتگنشتاین و نیز هانس گِثورک گادامر دارد، نه بر ضد «خرد» به‌معنای مطلق آن بلکه علیه یکی انگاشتن خرد با تکنیک، جهت گرفته است. همهٔ صورتهای دانش هرچقدر هم که کلی به‌نظر آیند، سرشار از عملکرد و آن چیزی‌اند که نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان

1- Subject

2- *apriori*

3- Ibid., pp. 33, 36, 40, 55.

4- For instance, Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection* (London: Faber, 1978.)

5- Sovereign reason

کرد، زیرا خود این چیز شرط ارتباط زبانی است.

در این جا با شرح بسیار پیچیده‌تری از «مقاومت اندیشه محافظه‌کارانه در برابر توضیح»، در مقایسه با صورت پیشین آن، روبرو می‌شویم، زیرا اندیشه‌های اُک شات در این باره با برخی از مضامین اصلی فلسفه نوین همخوانی دارد. عقلگرایی چیزی فراتر از محکوم به شکست بودن است، زیرا همان شرایطی (که برای خودش ناشناخته است) که عقلگرایی را در وهله نخست امکانپذیر می‌سازد، از بین می‌برد. «شرارت ویژه عقلگرایی در این است که تنها دانشی که می‌تواند آن را از شر خود نجات دهد، یعنی دانش مجسم یا سنتی، را نابود می‌سازد. عقلگرایی تنها کارش این است که آن بی‌تجربگی را که در اصل خودش زاینده آن است، عمیقتر می‌سازد.»^۱

این مضمون که «انسان همیشه در چهارچوب سنت کار می‌کند»، در این جا بسیار کاملتر از عبارت اولیه برک بیان شده است. «سنت‌گرایی» اُک شات به تجلیل از گذشته یا عبارت‌پردازی گنگ درباره چیزهایی که از آزمون زمان موفق بیرون آمده‌اند، چندان نمی‌پردازد. به نظر او، یک عقلگرا به قواعد محافظه‌کاری نیاز دارد، زیرا در غیراین صورت این فرد مانند کسی در یک سرزمین بیگانه است که با نگرش سطحی به رسوم آن دچار سردرگمی می‌شود؛ «یک سریشخدمت یا یک کلفت بر او امتیاز دارد.»^۲ آرمانهای گسسته از بافت سنت، از هدایت کردن کنشهای شخص، ناتوان می‌شوند.

1- Paul Franco. *The Political Philosophy of Michel Oakshott* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 62.

2- Michael Oakshott, "Rationalism in Politics" in *Rationalism in Politics and other Essays* (London: Methuen, 1962).

به گفتهٔ اُک شات، سنتهای رفتار هرگز تثبیت یا کامل نمی‌شوند و از جوهرهٔ دگرگون‌ناپذیری که فهم می‌تواند بر آن اتکاء داشته باشد، بی‌بهره‌اند. او یادآور می‌شود که «هرچیزی موقتی است»؛ همین اظهارنظر او را از رویکردهای محافظه‌کاری قدیمی بس دور می‌سازد. به نظر او، همیشه باید تداومهایی در سنت وجود داشته باشند، ولی این تداومها را بیشتر باید بسان یک رودخانهٔ در حرکت در نظر آورد تا یک رشته نقاط ارجاع ثابت. درست به خاطر آن‌که سنت نمی‌تواند هنجارها یا اصول غیر مبهمی را به دست دهد، سیاست به گفتهٔ اُک شات باید به دنبال «اشارتها و نوعی مذاکره^۱ باشد نه استدلال».

تصور سیاست به منزلهٔ نوعی مذاکره، بسیار مورد تفسیر قرار گرفته است و با نظرهایی که ریچارد رورتی^۲ و دیگران (و باز هم از همه چشم‌گیرتر، گادامر) ساخته و پرداخته‌اند قرابتی دارد. اُک شات می‌گوید:

تمدن (به‌ویژه تمدن خودمان) را باید چونان مذاکره‌ای در نظر آورد که میان انواع فعالیت‌های بشری صورت می‌گیرد؛ در این مذاکره هر کسی با صدای خودش و یا به‌زیان خودش سخن می‌گوید... و من این طیف متنوع شیوه‌های گوناگون اندیشیدن و صحبت کردن را برای این مذاکره می‌خوانم که روابط میان آنها از نوع دفاع کردن و انکار کردن نیست بلکه روابط مذاکره‌ای تصدیق کردن و همازی است.^۳

نومحافظه‌کاری

نومحافظه‌کاری با تعریفی که من در این جا به دست می‌دهم، بیشتر

1- conservation

2- Richard Rorty

3- Ibid., p. 304.

خصلتی جامعه‌شناختی دارد تا فلسفی. شخصیت‌های عمده آن را باید نه در انگلستان بلکه در آلمان و ایالات متحد یافت. نو محافظه‌کاران تأثیر فراگیری را که امروزه سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی بر زندگی ما داشته‌اند می‌پذیرند، ولی سامان بورژوازی را نابودکننده نمادها و عملکردهای سنتی می‌دانند که وجود اجتماعی معنی‌دار ما به آنها وابسته‌اند.

در آلمان، مهمترین نویسندگان نو محافظه‌کار کسانی بودند که در دهه‌های نخستین پس از جنگ جهانی دوم قلم می‌زدند، همچون هانس فرایر^۱ و آرنولد گیهلن^۲. بسیاری از این نویسندگان، از جمله این دو نویسنده، وابستگی‌هایی با ناسیونال سوسیالیسم داشتند، اما با نوشته‌های خود در سالهای پس از جنگ اعتبارشان را ترمیم کردند. به اعتقاد نو محافظه‌کاران آلمانی، مدرنیته به انحلال نهادهایی گرایش دارد که از تداوم تاریخی برخوردارند و چهارچوبی اخلاقی برای زندگی فراهم می‌آورند. فرایر و گیهلن برخلاف محافظه‌کاران قدیمی باور ندارند که پیامدهای «اخلاق زدا»ی جامعه سرمایه‌داری را می‌توان از طریق دولت یا کنش جمعی پهن دامنه از میان برداشت. به نظر آنها، وظیفه محافظه‌کاری نگهداشت نهادها در بیرون از پهنه‌های سیاست و اقتصاد (مانند خانواده یا کلیسا) است، جایی که معنای اخلاقی هنوز می‌تواند در آن حضور داشته باشد.

به گفته فرایر، فرد در جوامع پیش از مدرن جایگاه واحدی داشت که بیشتر پهنه‌های فعالیت‌اش را مشخص می‌کرد؛ این جایگاه با یک رشته حقوق و وظایف همراه بود.^۳ سامانهای پیش از مدرن همپای

1- Hanz Freyer

2- Arnold Gehlen

3- Hans Freyer. *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Frankfurt: Fischer, 1954)

ضرباهنگ‌های ارگانیک تجربه تاریخی بودند.^۱ درست به همان‌سان که آک‌شات می‌گوید، چنین سامانهایی با جنبه‌های ویژه تاریخ جمعی و چشم‌انداز آن پیوند داشتند و از همین روی به آسانی نمی‌شد آنها را به جمعیتها و جاهای دیگر انتقال داد. برای همین است که این همه گسوناگونی فرهنگی داریم. به هر روی، نهادهای مدرن تأثیر همگون‌کننده‌ای دارند و ویژگیهای مکانی را از میان برمی‌دارند. به اعتقاد فرایر، سرمایه‌داری و نیز دولت رفاه آن هرچند که وجود دارد ولی استواری اش به معنانهایی اخلاقی وابسته است که خود سرمایه‌داری نمی‌تواند ایجادشان کند. از همین روی، محافظه‌کاران باید به «مقاومتها» یا «نیروهای حمایت‌کننده» ای که سرچشمه‌های معنا را فراهم می‌سازند، پر و بال دهند.

نو محافظه‌کاری در ایالات متحد را باید بر مبنای ملاحظاتی تفسیر کرد که پیش از این درباره استثناء‌گرایی آمریکایی به عمل آورده بودیم. بیشتر نو محافظه‌کاران آمریکایی نه از بستر راست‌گرایی قدیمی بلکه برعکس از بستر چپ‌گرایی قدیمی برخاسته‌اند، که البته خیلی زود از این نوع چپ‌گرایی دل‌سرد شدند. نو محافظه‌کاری آمریکایی به همان‌سان که در نوشته‌های ایروینگ کریستول می‌بینیم، کمتر از نویسندگان محافظه‌کار آلمانی در برابر جاذبه‌های سرمایه‌داری و دموکراسی احتیاط از خود نشان می‌دهد. به هر روی، نو محافظه‌کاران آمریکایی اندیشه نقد فرهنگی و اخلاقی نهادهای مدرن را برای خود حفظ می‌کنند. هرچند نو محافظه‌کاری آرزومند حفاظت یا حتی احیای سنتها است، اما به گفته کریستول، «فارغ از هرگونه حسرت برای گذشته» است. نو محافظه‌کاری به دنبال مقابله با اندیشه پیشرفت‌خواهانه نیست بلکه می‌خواهد آمیزه

ظریفتری از حال و آینده را بیافریند. به گفته موجز کریستول، «نومحافظة کاری نیز مدعی آینده است».¹

به تعبیر کریستول، نومحافظة کاری از طیفی از ویژگیهای متمایز برخوردار است. این نوع محافظه کاری با بیشتر صورت های سوسیالیم مخالف است، اما از لیبرالیم (به معنای آمریکایی آن) نیز ناخشنود است. نومحافظة کاری برخلاف محافظه کاری قدیمی، بسیار ضد رمانتیک است. او رد نیاکانش را نه در رژیم پیشین بلکه از آن جلوتر، در روزگار کلاسیک² دنبال می کند. فلسفه سیاسی کلاسیک میان عملکرد³ و فن⁴ فرق می گذارد و به آن تنگناهای اخلاقی می پردازد که هرگاه این دو از شرایط خوب خود خارج می شوند، پدید می آیند؛ همچنان که در سرمایه داری معاصر رخ داده است.

کریستول می گوید، نومحافظة کاری «شوق متوسطی» به سرمایه داری دموکراتیک و لیبرال از خود نشان می دهد و اقتصاد «تحت تسلط» بازار را شرطی ضروری ولی نه کافی برای یک جامعه خوب می داند. نومحافظة کاران به خوشایندی رشد اقتصادی باور دارند ولی آنها را به خودی خود هدف نمی انگارند؛ به نظر آنها، رشد برای استواری اجتماعی و سیاسی در شرایط اجتماعی مدرن ضروری است. کریستول «مخالف یک حکومت پرتوان نیست» ولی معتقد است که توان این حکومت در واقع از یک دولت محدود برمی خیزد. به نوشته کریستول، نومحافظة کاران هوادار دخالت اندک دولت در اقتصادند. آنها تنها نه برای

1- Irving Kristol, *Reflections of a Neo - Conservative* (New York: Basic, 1983)

p.xii

۲ - منظور نویسنده دوران یونان و روم باستان است. م.

3- Praxis

4- Techne

آن‌که لیبرالها (از نظر آنها) خواستار دخالت وسیع حکومت در محیط بازاری، بلکه همچنین به‌خاطر آن‌که این برنامه‌های دخالتی رویکرد بازار آزاد را به‌کردارها و اخلاقیات نیز بسط می‌دهند، با لیبرالیسم (آمریکایی) مخالف‌اند.

آخرین نکته یاد شده، نقطه ییوند میان نومحافظه‌کاری آمریکایی و آلمانی به‌شمار می‌آید. این یکی از آن استدلال‌های عمده‌ای است که تأکید نومحافظه‌کاران بر اهمیت تجدید حیات اخلاقی و اجتماعی، از آن سرچشمه می‌گیرد. برابر با نوشته‌های کریستول، نومحافظه‌کاران نه تنها میهن‌پرست بلکه ملیت‌گرای‌اند، زیرا به‌عقیده آنها، میهن‌پرستی از وابستگی به گذشته کشور برمی‌خیزد، حال آن‌که ملیت‌گرایی از امید به آینده کشور سرچشمه می‌گیرد. آنها بر نقش اساسی خانواده و دین به‌عنوان «ستونهای گریزناپذیر یک جامعه منزه» تأکید می‌ورزند.^۱ آلن بلوم^۲ در مقابله با آنچه که خود «نسبی‌اندیشی اخلاقی» می‌نامد، یعنی همان پذیرش معیارهای ارزشی متفاوت و به‌یک اندازه معتبر، همین نکته را یادآور می‌شود. «آموزش سعه صدر» با ارزشهایی که این نوع اخلاق می‌خواهد توصیف و چشم‌پوشی کند مغایر است، زیرا اخلاق باید قوم‌مدارانه^۳ باشد تا بتواند آدمهای اجتماع را به هم پیوند دهد. امروزه آدمها «از جهت روحی بی‌حفاظ، به هم ناپیوسته و منزوی‌اند، بدون آن‌که از وابستگی موروثی و نامشروط به چیزی یا کسی برخوردار باشند؛ آنها می‌توانند هرآنچه که می‌خواهند باشند، ولی دلیل خاصی برای آن‌که بخواهند چیز خاصی باشند، در دست ندارند.»^۴

دانیل پل خود را از نوع محافظه‌کاری جدا ساخته و خودش را تنها در

1- Ibid., p.77.

2- Allan Bloom

3- ethnocentric

4-

ارتباط با یکی از جنبه‌های جامعه مدرن که همان نظام اخلاقی باشد، محافظه‌کار می‌داند. ولی حتی از این جهت هم، او نوشته‌های نومحافظه‌کاران آمریکایی و هم آلمانی را به طرز جالبی تکمیل کرده است. به گفته او از زمان آفت اخلاق پورتیانی که الهام‌بخش تحول اولیه سرمایه‌داری بود، زندگی اخلاقی مدرنیته بدون هرگونه خطوط راهنمای متعالی باقی مانده است. اکنون دیگر فرهنگ از اقتصاد و سیاست جدا گشته است. سرمایه‌داری بر نوعی «پورتانیسم دنیوی» در عرصه تولید وابسته است، ولی به فرامین لذت و بازی در حوزه مصرف تن در داده است. لیبرالیسم (باز هم به معنای آمریکایی آن) از آزادی فردی و آزمایشگری در عرصه هنر و ادبیات و نیز زندگی اقتصادی پشتیبانی می‌کند. ولی از دیدگاه بل، وقتی این گونه آزمایشگری وارد حوزه‌های زندگی خانوادگی، روابط جنسی و به گونه‌ای عامتر فعالیت اخلاقی می‌شود، یک نوع فردگرایی مهارگسیخته‌ای را به بار می‌آورد که بافت اجتماعی را تهدید می‌کند و تهی‌بودگی می‌آفریند. «هیچ چیزی ممنوع نیست» و «هر چیزی را باید به کنکاش کشید»: «کمبود یک نظام اعتقادی ریشه‌دار اخلاقی، تناقض فرهنگی جامعه مدرن و سخت‌ترین چالش در راه بقایش است.»^۱

نولیبرالیسم

نومحافظه‌کاری ممکن است «مدعی آینده» باشد، ولی این راست نو است که در سالهای اخیر نیروی به‌راستی رادیکال در سیاست محافظه‌کارانه بوده است. اندیشه‌های راست نو را با عنوان نولیبرالیسم

1- Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism* (London: Heineman), p. 480.

بهرتر می‌توان توضیح داد تا نومحافظه‌کاری، زیرا بازارهای اقتصادی در آنها نقش بسیار عمده‌ای دارند. نولیبرالها، فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه را دیگر به‌عنوان سرچشمهٔ مسائل تمدن مدرن نمی‌انگارند. کاملاً برعکس، این نوع فعالیت را کانون همهٔ چیزهای خوب می‌دانند. یک نظام بازار رقابت‌آمیز نه تنها بیشترین کارایی اقتصادی را به‌بار می‌آورد، بلکه ضامن اصلی آزادی فردی و همبستگی اجتماعی است. برخلاف محافظه‌کاران قدیمی، نولیبرالها فردگرایی اقتصادی را می‌ستایند و یک چنین فردگرایی را برای موفقیت دموکراسی در قالب دولت حداقلی، اساسی می‌دانند. اندیشمندان برجستهٔ آنها، اف.ای. هایک^۱، از این‌که خود را یک محافظه‌کار بنامد، آشکارا سرباز می‌زند. با این همه، برخی از پیروان هایک کوشیده‌اند هم خدا را بخوانند و هم خرما، زیرا اندیشه‌های هایک را تحت عنوان «لیبرالیسم محافظه‌کارانه» مطرح می‌کنند.^۲

به‌نظر نویسندگان نولیبرال، سرچشمهٔ سامان در جامعه را نه در سنت بلکه بیشتر باید در محاسبه و برنامه‌ریزی عقلانی از سوی دولت و یا هرکس دیگر جستجو کرد. جامعه به‌یک معنای معین، کیفیتی ارگانیک دارد، ولی ویژگی آن از همسازی خودجوش و ناخواستهٔ افرادی برمی‌خیزد که با انگیزه‌های شخصی‌شان عمل می‌کنند. بازارهایی که به‌خوبی کارکرد دارند، نمونهٔ عمده و لنگر نهادی اصلی سامان اجتماعی خودجوش‌اند. یک چنین سامان اجتماعی محدود به‌پهنهٔ اقتصادی نیست: به‌گفتهٔ میلتون^۳ و رُز فریدمن^۴، «فعالیت اقتصادی به‌هیچ روی تنها عرصهٔ

1- F.A.Hayek

2- Hannes H. Gisswarson, *Hayek's Conservative Liberalism* (New York: Garland, 1987.)

3- Milton

4- Rose Friedman

زندگی انسان نیست، عرصه‌ای که در آن، یک ساختار پیچیده و پیشرفته، چونان پیامد ناخواسته شمار گسترده‌ای از افراد هماهنگ که هر یک نفع شخصی‌اش را دنبال می‌کند، پدید می‌آید.^۱

اندیشه همسازی خودجوش، یعنی هماهنگی بدون فرمان، به همان‌سان که هایک ترسیم کرده است، با مفهوم سنت اُک‌شات پیوند مشخصی دارد. به نظر هایک، «گریزناپذیری دانش ذخیره شده در عرف و عادات»، دلیل اصلی ناکارآمدی اقتصادهای مبتنی بر فرمان است. نشانگرهای اطلاعاتی را که قیمت‌گذاری در شرایط اقتصادی رقابت‌آمیز به دست می‌دهد، نمی‌توان با اقتدارهای مرکزی ایجاد کرد. دلیل این امر تنها آن نیست که این نوع اطلاعات پیچیده یا متغیر است، بلکه بیشتر به خاطر آن است که دانش مورد نیاز در این زمینه اساساً محلی و عملی است و «تنها ضمن کار به دست می‌آید.» با این همه، به نظر هایک، یک چنین دانش محلی در واقع سنتی نیست، بلکه دانشی ضمنی است که افراد از طریق تجربه حل مسائل در محیط کار به دست می‌آورند. هایک یک اندیشمند جهانی‌اندیش^۲ است، چرا که بر این باور است که منافع جامعه لیبِرال را می‌توان به سراسر بشریت گسترش داد.

نقش محدودی که آموزه‌های راست نو به دولت می‌دهند، یگراست از نظریه سامان خودجوش برمی‌خیزد. هدف اصلی حکومت این نیست که «خدمات ویژه یا فرآورده‌های خاصی را که شهروندان باید مصرف کنند تولید کند، بلکه بیشتر این است که مکانیسم تنظیم‌کننده تولید کالاها و خدمات را در یک سامان کارآمد نگهدارد.»^۳ پیامی که اقتصاد رقابت‌آمیز

1- Milton Friedman and Rose Friedman, *Free to Choose* (Secker and Warburg, 1980), p. 25.

2- universalist

3- Friedrich A. Hayek, *Rules and Order* (London: Routledge, 1973), p. 47.

به حکومتها می دهد، این است: خود را داخل نکن. دخالت حکومت حتی اگر با شریفترین انگیزه‌ها باشد، می تواند اگر نه بیدادگری^۱ (همچنان که در مورد رژیم‌های کمونیستی دیدیم)، دست کم ناکارآمدی دیوانسالارانه پدید آورد. نولیبرالها غالباً نتیجه‌گیریهای مکتب‌گزینش همگانی وابسته به دانشگاه ویرجینیا^۲، را به این تحلیل خود می افزایند. حکومتها در حوزه دولت رفاه، گرایش به این دارند که بیش از اندازه خود را بارکنند یا گسترش دهند؛ در چنین موقعیتی، فعالیت حکومتی بر اثر ناکامی اقتصادی فلج می شود، بدون آنکه مکانیسمهای انضباط دهنده‌ای را در اختیار داشته باشد که بازارها برای حذف ناکارآمد تران در دست دارند.

از دیدگاه نولیبرالیسم، عوامل پیوند میان بازارها و دموکراسی دقیقاً کدام‌اند؟ در این جا نظرهای گوناگونی به چشم می خوردند، ولی مضمون اصلی این نظرها این است که بازارها شرایط بنیادی آزادی فردی را فراهم می آورند و برای حفظ دموکراسی از تشکیلات دولتی مهمتراند. کوششهایی که برای «تصحیح» نیروهای بازار انجام می گیرند، آزادیهایی را که روابط بازار فراهم می آورند، سرکوب می سازند. به گفته آنها، سوسیالیسم، حتی در کشورهای اسکاندیناوی، نیز دموکراتیک نبوده و نمی تواند چنین ساختاری داشته باشد. چراکه به گفته آرتور سلدون، جان کلام سوسیالیسم این باور داشت است که «حکومت بهتر از افراد می فهمد، در حالی که در ذات سرمایه‌داری است که.... به افراد اجازه دهد تا به هر صورت که خود می پسندند با مخاطرات زندگی شان برخورد کنند.»^۳ سرمایه‌داری که مبتنی بر نیروهای چاره‌ناپذیر بازار است، با

1- Tyranny

2- Virginia school of public choice theory

3- Arthur Seldon, *Capitalism* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 103.

خاستگاه‌های اجتماعی، رنگ پوست یا تبار آدمها کاری ندارد. تعقیب پیگیرانه سود، بی آن‌که به خوردخواهی پر و بال دهد، سرچشمه نیروی اخلاقی است، زیرا از جانبداری سیاسی یا تعصب اجتماعی دوری می‌گزیند. این قضیه که «حرفت را بزن و برو»، در محیط‌های بازاری به شیوه‌هایی امکانپذیر است که هرچند فراگردهای سیاسی می‌توانند آن را تقلید کنند، ولی هرگز نمی‌توانند جانشین آن شوند.

هایک و دیگران چنین برهان می‌آورند که عدالت اجتماعی را نمی‌توان از طریق دولت به دست آورد؛ در واقع او ادعا می‌کند که اندیشه عدالت اجتماعی فاقد انسجام است. به عقیده منتقدان نولیبرال دولت رفاه، هرچند برخی از انواع نهادهای رفاهی شاید شایستگی‌هایی داشته باشند، ولی محدودیت‌های این نوع دولت چندان نمایان‌اند که هرکس می‌تواند آنها را تشخیص دهد. از جمله کاستی‌های دولت رفاه این است که به مرفهان بیشتر از محرومان منفعت می‌رساند و آمیزه وحشتناکی از گولهای دیوانسالار و وابستگی به دولت رفاه را به بار می‌آورد.

در تفکر راست نو، مالکیت و سلسله مراتب چهره‌ای متفاوت از نسخه‌های پیشین محافظه‌کاری دارند. محافظه‌کاری قدیمی این دو عامل را چونان ابزارهای مقاومت در برابر کالاسازی و پیشرفت بازرگانی و نیز دموکراسی می‌نگریست. ولی به نظر نولیبرالها، مالکیت دارایی (از مالکیت خانه گرفته تا داشتن سهام) را به عنوان شیوه تضمین مشارکت در نظام بازار، دقیقاً باید تشویق کرد. در این جا بر سلسله مراتب پافشاری می‌شود، ولی نه به آن صورت (محترم انگاشته در محافظه‌کاری قدیمی) که باعث انتقال مزایای موروثی از یک نسل به نسل دیگر شود. در یک جامعه مبتنی بر بازار، بالا رفتن از نردبان اجتماعی، از جمله از طریق به دست آوردن دارایی، برای همه کسانی که اراده کرده‌اند موفق شوند و

عزم‌شان را برای رقابت جزم کرده‌اند، باید امکان‌پذیر باشد.

به هر روی، به اعتقاد نولیبرال‌ها، فردگرایی رقابت‌آمیز را نمی‌توان به‌گونه نامحدودی بسط داد. برخی زمینه‌های زندگی اجتماعی در خارج از این نوع فردگرایی جای می‌گیرند؛ نویسندگان راست نو در تشخیص این زمینه‌ها گرایش به این دارند که از نوحافظه‌کاری آمریکایی بی‌دریغ‌یاری گیرند. یک دولت حداقل باید دولت نیرومندی باشد تا بتواند قوانین تضمین‌کننده رقابت را به‌اجراء گذارد، از جامعه در برابر دشمنان خارجی حفاظت کند و احساسات همبسته‌کننده ملیتگرایی را تقویت نماید. راست نو شواهد فراوانی دال بر تباهی زندگی خانوادگی می‌بیند. خانواده نیز مانند دولت باید نیرومند باشد و هر جا که پیوندهای خانوادگی سست گشته باشند، باید ترمیم‌شان کرد. فنور خانواده را به عوامل گوناگونی نسبت داده‌اند، از جمله آسانگیری در روابط جنسی که در دهه ۱۹۶۰ پیش آمد، والدین سهل‌انگار، پیدایش فمینیسم و گسترش همجنس‌بازی آشکار. به هر روی، آنها میان رشد دولت رفاه و فروپاشیدگی خانواده نیز پیوند قایل شده‌اند. می‌گویند که نهادهای دولت رفاه آدمها را به این عادت می‌دهند که از دولت آن صورتهایی از حمایت را چشم داشته باشند که در نسلهای گذشته گروه‌های خانوادگی به‌دست می‌دادند؛ دولتهای رفاهی به خانواده‌های تک والد اجازه می‌دهند تا به‌زیان خانواده سستی تکثیر شوند.

به اعتقاد نویسندگان راست نو، گرچه سستی گرفتن اقتدار اخلاقی خانواده امری عام است و باید آن را بازگرداند، ولی این امر بیشتر بر اقتدار پدر تأثیر گذاشته است تا مادر. مسئولیتهای خانوادگی سرچشمه قواعد اخلاقی مردانند که اگر نباشند آنها به بیراهه کشیده می‌شوند و نه تنها در خانه بلکه در محیط بازار نیز از مسئولیتهای شان شانه خالی می‌کنند.

پیامدهای ناخواسته آن سامان سودمند و خودجوشی را که در جاهای دیگر به بار می‌آورند، دست کم در حوزه خانواده ایجاد نمی‌کنند. دولت رفاه به برخی از پدران اجازه داده است که مسئولیت حمایت از زنان و فرزندان‌شان را رها کنند. به گفته جورج گیلدر، «مردان بدون زنان، هم برای خودشان و هم برای جامعه زیانبارند؛ اگر مردان نتوانند نان‌آور باشند، باید تنها به شکم و زیرشکم‌شان برسند.»^۱ رشد یک طبقه فقیر از همه جا رانده شده که «مردانش پی در پی عوض می‌شوند»، وجود زنان فراوانی که تنها نان‌آور خانوارشان‌اند، همراه با سطح بیش از پیش بالاتر جنایت، جلوه‌ها و ای بسا پیامدهای فروپاشیدگی خانواده‌اند.

محافظة کاری و نولیبرالیسم

هواداران نظرهای راست نو، خودشان را چونان وارثان دو سده اندیشه محافظه کارانه می‌انگارند، که نه تنها محافظه کاری را باب روز (اگر که این امر تناقض ملتصق^۲ نباشد) ساخته‌اند بلکه بر چشم‌اندازهای رقیب آن در عرصه نظریه و عملکرد سیاسی چیرگی یافته‌اند. از اینها گذشته، پیدایش تفوق نولیبرالها با سقوط کینزگرایی در غرب و کمونیسم در شرق همزمان شده است و حتی برخی ادعا می‌کنند که به تحقق این سقوط یاری رسانده است.

با این همه، آیا اندیشه‌های راست نو هیچ ربطی به محافظه کاری دارد؟ این پرسش ذهن بسیاری از محافظه کاران و نیز منتقدان جناح چپ را به درستی به خود مشغول داشته است و چیزی فراتر از یک قضیه تاریخی و معنی شناختی به شمار می‌آید. به نظر نولیبرالها در برخی از کشورها،

1- Georg Gilder, *Naked Nomads: Unmarried men in America* (New York: Quadrangle, 1974), p.14.

2- oximoron

نیازی به پیدا کردن مشروعیت برای اندیشهٔ محافظه‌کار پیشین وجود ندارد، بلکه برعکس، این درخواست وجود دارد که باید از چنین تفکری دوری جست، به‌ویژه در آنجا که از طریق هم‌آوازی با فاشیسم خود را آلوده کرده است. البته این‌گونه ملاحظات در بریتانیا مطرح نیستند، زیرا در این‌جا راست نو که قدرتش را همچنان حفظ کرده است، در داعیهٔ تداوم چشم‌اندازهای پیشین بسیار ذینفع است. قلم‌فرسایها یا مواد چاپی کامپیوتری فراوانی صرف شده‌اند تا نشان داده شود که قضیه به‌همین صورت است. پیچیده‌ترین مورد از این نوع بحثها را شرلی لتوین^۱ به‌دست داده است که کارش پرداختن به تاجریسم^۲ است و من او را نمونهٔ برجستهٔ راست نو در بریتانیا می‌دانم؛ زیرا لتوین نه تنها توصیف جالبی از نولیبرالیسم را به‌دست می‌دهد، بلکه به‌رد انتقادهایی می‌پردازد که به‌برخی از تناقضهایش وارد کرده‌اند.

لتوین میان تاجریسم و «راه میانه» محافظه‌کاری و نیز نظرهای لیبرالهای «به‌راستی» هوادار اقتصاد آزاد، فرق می‌گذارد.^۳ محافظه‌کارانِ هوادار راه میانه، محافظه‌کاران قدیمی به‌شمار نمی‌آیند؛ زیرا آنچه که آنها آرزومند حفظ‌اش‌اند، همان نتیجهٔ جنبش سوسیالیست است، یعنی برنامه‌ریزی، نظارتهای اقتصادی و هزینهٔ زیاد برای رفاه. ولی تاجریسم نوعی جنگ صلیبی برای رهاسازی «فضیلت‌های توانمند» اتکاء به‌خود و ابتکار فردی از چنگال دیوانسالاری و «دستگاه حاکم» است.

1- Shirley Letwin

۲ - منسوب به‌مارگارت تاجر، نخست‌وزیر و سیاستمدار محافظه‌کار انگلیسی که از هواداران سرسخت اقتصاد آزاد و از منتقدان بنام سیاستهای اقتصادی و اجتماعی دولت رفاه و سوسیالیسم است. - م.

3- Shirley Robin Letwin, *The Anatomy of Thatcherism* (London: Fontana, 1992) pp. 104, 342-3, 310.

لتوین این نکته را می‌پذیرد که میان این دیدگاه و نظرهای لیبرالهای هوادار اقتصاد آزاد، قدری «همانندیهای سطحی» به چشم می‌خورند. هر دوی این دیدگاه‌ها از گروههای ذینفع گوناگونی که باعث تقویت وابستگی به دولت شده‌اند بیزارند و بر تأثیر رهایی‌بخش فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه بسیار تأکید می‌ورزند. ولی لیبرالها از بازار آزاد در همه جا هواداری می‌کنند و همچنان که پل شکوه می‌کند، لیبرالیسم بدین سان تبدیل به آزادی بی‌حد و مرز می‌شود و همه صورت‌های اقتدار را خوار می‌شمرد. هواداران مکتب تاچریسم این نکته را رد می‌کنند و خواستار تجدید حیات اخلاقی فرد، خانواده و اجتماع ملی می‌شوند. لتوین می‌گوید، ارزشهایی که در این جا مطرح‌اند، پیوسته بخشی از محافظه‌کاری بوده‌اند، در حالی که محافظه‌کاری راه میانه، در روزهای اوج دولت رفاه، در واقع نوعی گسست از سنتهای دیرپاتر محافظه‌کارانه بود.

به عقیده لتوین، ملاحظات اقتصادی در برنامه تجدید حیات اخلاقی نقش درجه دو دارند. برای مثال، خصوصی‌سازی صنایع دولتی به کارآیی اقتصادی می‌افزاید، ولی مهمتر از آن این است که همین خصوصی‌سازی که مالکیت سهام را برای میلیون‌ها انسان امکان‌پذیر می‌سازد، «فضیلت‌های توانمند» اتکاء به خود و ابتکار فردی را نیز تقویت می‌کند. مالکیت گسترده‌داری، «توان شخصی و مخاطره‌جویی را که عناصر حیاتی این فضیلت‌های توانمندند»، افزایش می‌دهد. گسترش مالکیت به افزایش رفاه خانواده نیز کمک می‌کند. مارکس از این واقعیت بیزار بود که در یک جامعه بورژوایی خانواده تا حد یک «رابطه مالکیت» فروکاسته می‌شود، ولی به نظر نولیبرالها، همین مالکیت سرچشمه قدرت خانواده است. به عقیده این نولیبرالها، مالکیت داری و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر،

به خانواده تداوم می‌بخشد. از این گذشته، خانواده‌ای که سهم مشترکی در دارایی دسته‌جمعی دارد، احتمالاً از حس همبستگی نیرومندی نیز برخوردار است.

به گفته لتوین، این شیوه اندیشیدن درباره خانواده، نقطه پیوند میان آن فضیلت‌های توانمند و مضامین محافظه‌کاری جاافتاده است. به استدلال او، پیوند میان احساس خانوادگی و تملک خانوادگی دارایی، از دیرباز به عنوان یک واقعیت ساده در محافظه‌کاری پذیرفته شده است و تا قرون وسطا قدمت دارد. ولی راه‌های دیگری نیز برای نشان دادن این امر وجود دارند که در مباحثی مانند نقش دولت، راست نو به جای دوری‌گزیدن از محافظه‌کاری در واقع آن را احیاء کرده است.

به اعتقاد لتوین، تاجریسم برخلاف لیبرال‌های هوادار اقتصاد آزاد، در صدد آن نیست که هرگونه دخالت دولت در زندگی اقتصادی و اجتماعی را به حداقل رساند. این مکتب دو نوع دخالت را تشخیص می‌دهد که یکی را باید رد کرد ولی دیگری را باید با نگاه مثبت نگریست. اقتصاد مبتنی بر بازار با دخالت دولت به صورت برنامه‌ریزی فراگیر یا شرکت‌سازی دولتی^۱ ناسازگار است، ولی از جهت نگهداشت نظم و قانون، تقویت آرمان‌های ملی و ظرفیت‌سازی برای دفاع، به شدت خواستار بازوی نیرومند دولت است. تاجریسم برنامه‌ای برای دگرگونی ریشه‌ای در بسیاری از حوزه‌ها بود، ولی اهمیت سنت را در زمینه‌های دیگر به خوبی تشخیص می‌داد. این مکتب خواستار حمله به «عملکردهای تثبیت شده» بود و نه سنتها. فضیلت‌های توانمند به همان‌سان که لتوین ترسیم کرده است، خود بخشی از این سنتها به‌شمار می‌آیند، به‌ویژه وقتی که آنها را در زمینه تاریخ بریتانیا در نظر آوریم. بدین‌سان، نو لیبرالیسم را باید در خط مستقیم

1- corporatism

تداوم محافظه کاری قدیمی از نوع بریتانیایی در نظر گرفت، که از دیرباز بر اهمیت یک نوع فردگرایی نیرومند اخلاقی تأکید داشته است. شگفتا که لتوین تصدیق می‌کند که این نوع اخلاق «بدون آن‌که باز شناخته شده باشد، دیری است که همچنان پابرجا بوده است» و پیدایش تاجریسم (با نگاه به گذشته) تنها آن را آشکار ساخته است.

به نظر لتوین، فردگرایی بریتانیایی خودخواهی نیست. بنابر «اخلاق بریتانیایی، نیازی به کشمکش میان جامعه و افرادی که می‌خواهند فردیت‌شان را محقق سازند وجود ندارد... جامعه گهواره و نه تابوت فردیت است.» از این دیدگاه، سلسله مراتب و این تعصب که برخی مشاغل پست‌تر از مشاغل دیگرند، به خودی خود طرد می‌شوند. وقتی نولبرالها ادعا می‌کنند که مهارت‌های کاری به اندازه تخصص‌های وکیلان و شاعران شایسته احترام‌اند، در واقع به «اخلاق سنتی بریتانیایی» رجعت می‌کنند.

این کوشش در جهت دور ساختن راست نواز لیبرالیسم و پیوند دادن آن با سنت‌های محافظه کارانه، را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ پاسخ کوتاه به این پرسش همین است: این کار به هیچ روی توجیه‌پذیر نیست. نخست این‌که چه در بریتانیا و چه در هر جای دیگر، محافظه کاری قدیمی طرفدار فردگرایی اخلاقی نبود، زیرا آن را دشمن همبستگی اجتماعی می‌دانست. این نوع «فضیلت‌های توانمند» سرمایه‌کسانی بود که به نام ارزش‌های بورژوازی و یا در واقع به عنوان مدافعان سندیکالیسم، با محافظه کاری قدیمی می‌جنگیدند. محافظه کاران از آن روی به یک دولت نیرومند ارج می‌نهادند که این دولت از سلسله مراتب حفاظت می‌کند، نه برای آن‌که ایجادکننده شرایطی است که در آن همه انواع کار با ارزشی یکسان نگریسته می‌شوند. شاید این نکته کاملاً حقیقت داشته باشد که

«جامعه گهواره فردیت» است، ولی نه خود محافظه کاران بلکه منتقدان محافظه کاران و لیبرالیسم طرفدار اقتصاد آزاد بودند که از این نظر هواداری کردند.

پذیرش بسیاری از تعالیم لیبرالیسم کلاسیک و در ضمن پافشاری بر نقش ضروری احساسات ملی و یک دولت نیرومند، همان کاری که نولیبرالها انجام می دهند، کاری غیرمنطقی است. بازارها هیچ گونه پیوند ذاتی با دولتهای ملی ندارند، با توجه به این واقعیت که همین بازارها هستند که پیوسته به مرزهای این دولتها تجاوز می کنند. بازارها همچنان که تفاوتهای فرهنگی میان افراد را ندیده می گیرند، به تفاوتهای میان ملتها نیز وقعی نمی گذارند. برابر با نظریه لیبرالی، گسترش سرمایه داری فراملی (همچنان که بسیاری از اندیشمندان لیبرال امیدوار بودند) باید نیاز به جنگ افروزی را از میان بردارد. اگر «دفاع» ضرورت ذاتی «دولت نیرومند» است، این امر ربط سراسری با بازارها ندارد، بلکه به جایگاه دولتها در چهارچوب نظام دولت ملی ارتباط دارد.

نویسندگان راست نو بسیار علاقه مندند که سست شدن خانواده و نهادهای اخلاقی دیگر را، البته به زعم خودشان، به گسترش بی بندوباری از سوی روشنفکران و چپگرایان نسبت دهند. با این همه، این نظر به عنوان تبیین «فروپاشیدگی خانواده»، نظر بی پایه ای است. دگرگونیهای ساختاری تأثیر گذار بر خانواده و دیگر حوزه های زندگی اجتماعی در خارج از پهنه کار دستمزدی، تحت تأثیر همان عواملی برانگیخته شده اند که راست نو در کسوت نولیبرالیسم تقویت شان می کنند. اگر کسی از فردگرایی و ابتکار فردی در پهنه اقتصادی هواداری می کند، چرا نباید آن را به حوزه های دیگر، از جمله حوزه خانواده، بسط دهد. در کانون اندیشه نولیبرالی نوعی تناقض مخمل به چشم می خورد. از یک سوی، فلسفه

سیاسی نولیبرال با تشویق کنش آزادانه نیروهای بازار، عوامل دخیل در سنت زدایی را با پهنه‌ای بسیار فراگیر آزاد می‌سازد. ولی از سوی دیگر، نمادهایی سستی را که این عوامل در جهت انحلال‌شان عمل می‌کنند، برای همبستگی اجتماعی ضروری می‌انگارد. جای شگفتی نیست که آموزه‌های راست نو آزادیهای لیبرالی را با اقتدارگرایی و حتی بنیادگرایی، به شیوه‌ای متزلزل و نامطمئن درمی‌آمیزند. این گفته‌توین که «هیچ چیزی در تنظیمهای انسانی نیست که گریزناپذیر باشد و هرآنچه که امروز برگشت‌ناپذیر می‌نماید، ممکن است فردا برگشت‌پذیر شود» - بیانی چندان روشن که هرکس می‌تواند اصل استواری ناپایدار امور را در آن بیابد - با هواداری اعلام شده‌ او از صورت‌های اجتماعی سستی بسیار مغایرت دارد.^۱

به عقیده‌ راست نو، «دولت نیرومند» باید قواعد قانونی لازم برای فعالیت آزادانه ضروری بازارها را تصویب کند؛ به هر روی، راست نو اقتصادگرایی^۲ اندیشه‌ کلاسیک لیبرالی را در چهارچوب نظام اقتصادی می‌پذیرد. از این روی، این مکتب «عنصر غیر قراردادی در قرارداد» را که دورکیم^۳، با الهام از اندیشه‌های محافظه‌کارانه دیری پیش از این تشخیص داده بود، ندیده می‌گیرد یا نمی‌تواند خود را با آن تطبیق دهد. همچنان که یک محافظه‌کار طرفدار اُک شات نیز می‌باید استدلال کند، نهادهای بازار نمی‌توانند به شیوه‌ای خودمختارانه رونق گیرند. این نهادها به هنجارها و

1- John Gray, *Beyond the New Right* (London: Routledge, 1993) p.vii

2- economism

۳ - امیل دورکیم (۱۹۱۷ - ۱۸۵۸) جامعه‌شناس مشهور فرانسوی و بنیانگذار جامعه‌شناسی مدرن و مکتب کارکردگرایی ساختاری (برای آشنایی بیشتر با زندگی و اندیشه‌های او مراجعه کنید به کتاب *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، لویس کوزر - ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷ تا ۲۴۴).

مکانیسمهای اعتمادی نیاز دارند که می‌توان آنها را با قانون حفظ کرد، ولی تنها تا حد محدودی که رویه‌های حقوقی مشخص می‌کنند. به هر روی، این هنجارها و مکانیسمها در ذات قرارداد اقتصادی و جدا از رشته ارتباط گسترده‌تر نهادهای اجتماعی وجود ندارند.

از یک جنبه اساسی دیگر نیز نولیبرالیسم از پنداشتهای اندیشه محافظه‌کارانه دوری می‌گزیند. برابر با بیشتر صورتهای محافظه‌کاری، جهان به کوششهای مان در جهت حاکمیت فراگیر خرد بشری تن در نمی‌دهد و برای همین است که غالباً باید بر سنت تأکید ورزیم. راست نو کمال‌ناپذیری به این معنا را در قلمرو حکومت و دست کم در ارتباط با برنامه‌ریزی اقتصادی، قبول دارد. اما در ارتباط با بازارها، به‌عنوان ماشینهای روغن‌خورده‌ای که رشد اقتصادی نامحدود را تضمین می‌کنند، این نوع کمال‌ناپذیری را نمی‌پذیرد.^۱

محافظه‌کاری و دگرگونی اجتماعی

چرا در سالهای اخیر نولیبرالیسم این چنین اهمیت یافته است؟ البته نویسندگان راست نو تفسیر خاص خودشان را درباره این قضیه دارند. آنها می‌گویند که اندیشه‌های‌شان ناکامیهای جمع‌گرایی الهام گرفته از سوسیالیسم را تشخیص داده و از این مهمتر، نشان داده‌اند که به‌چه چاره‌هایی برای مقابله با این ناکامیها نیاز داریم. آموزه‌های سوسیالیستی به‌گسترش بیش از اندازه حکومت و فلج شدن فضیلت‌های توانمند انسانها انجامیده‌اند. برای مقابله با این مسایل، به‌روتنی آزادانه بازارها همراه با تجدید حیات نهادهای اخلاقی سفت و سخت خانواده و دولت، نیازمندیم.

به راستی که راست نو بر دگرگونیهای انگشت می گذارد که در چند دهه گذشته جوامع صنعتی را تحت تأثیر داشته اند. ولی به هر روی، به دلایلی که بعد با تفصیل بیشتری خواهم آورد، راست نو نتوانسته است تفسیر درستی از چگونگی این دگرگونیها به دست دهد. نولیرالها با ارج نهادن دوباره به اندیشه های لودویگ فون مایززا و هایک که دیری موزد غفلت قرار گرفته بودند، باور کرده اند که کاستیهای ذاتی هرگونه جمعگرایی را دریافته اند. در واقع، اگر منظور از جمعگرایی دولت رفاه همراه با برنامه ریزی اقتصادی کلان باشد، این اندیشه ها طی یک دوره به نسبت دراز کارشان را به خوبی انجام داده اند. در «عصر طلایی»، شاهد دوره درازی از رشد فراگیر اقتصادی بوده ایم که طی آن گرایشهای سرمایه دارانه در جهت چرخه های رونق و رکود و دو قطبی شدن اقتصادی، به خوبی مهار شده بودند.

این موقعیت زمانی تغییر کرد که آنچه (تا اندازه ای به درستی) کینزگرایی نامیده شده بود، به پایان آمد. کینزگرایی در نتیجه دو تأثیر به هم پیوسته تشدید جهانی شدن و تغییر شکل زندگی روزانه، ناکارآمدی از کار درآمد. هرچند که بین المللی شدن رقابت اقتصادی اهمیت دارد، ولی جهانی شدن چیزی بسیار بیشتر از آن است. «جهانی شدن نوین» تحت تأثیر توسعه ارتباط آنی الکترونیک، سامان ارتباطی تازه ای را به بار آورده است. بازارهای پولی بیست و چهار ساعته همراه با «کامپیوتری شدن پول»، از آن دگرگونیهای عمده در نظامهای جهانی اند که در همین دوره پدید آمده اند.

تأثیرهای جهانی کننده به دگرگونیهای پهن دامنه ای که در بافت زندگی اجتماعی رخ داده اند، وابستگی مستقیم داشته اند. این گونه تأثیرها به فعال

ساختن فراگردهای همه‌جایی سنت‌زدایی در فعالیت اجتماعی روزانه، یاری رسانده‌اند. سنت‌زدایی نیز به‌نوبه خود به‌معنای شتاب گرفتن بازانديشي در قشرهای غیرمتخصص است. کینزگرایی در عصر مدرن‌سازی^۱ ساده‌کم و بیش خوب کار کرد، ولی در دوره مدرن‌سازی بازانديشانه، یعنی دوره بازانديشي اجتماعي تشدید شده، نمی‌توانست دوام آورد.^۲ شهروندان بازانديش که با جهان اجتماعي تازه عدم قطعیت‌های جهانی روبروی‌اند، از محرک‌های اقتصادي که می‌بایست محرک رفتارشان باشند، آگاه‌گشته‌اند و می‌توانند این محرک‌ها را بی‌تأثیر سازند. کینزگرایی مانند برخی از انواع سیاست‌هایی که به‌دولت رفاه ساختار بخشیده‌اند، نوعی از شهروندی را می‌خواهد با عاداتی از سبک زندگی که استوارتر از عادات‌های رایج در عالم جهانی شده بازانديشي سطح بالا باشند.

نظریه‌های راست‌نوبه‌شیوه‌ای ناقص و تناقض‌آمیز به‌این دگرديسي‌های بنيادی می‌پردازد. آنها تأثیر جهانی شدن و عدم قطعیت‌های تولید شده آن را برحسب نیاز به‌رفع محدودیت از بازار، در نظر می‌گیرند. این نظریه‌ها تغییر شکل زندگی روزانه را تنها از طریق تأکید جزمی بر ارزش‌های سنتی در خانواده و جاهای دیگر، ادراک می‌کنند. آنها سنت‌زدایی را در این پهنه‌ها به‌سختی نکوهش می‌کنند، حتی اگر تصویب نامشروط نیروهای بازار به‌پیشبرد این فراگرد فعالانه یاری رسانده باشد.

با توجه به‌این تعارض نظری در نولیبرالیسم، آیا بازگشت به‌هر صورتی از محافظه‌کاری فلسفی منطقی است؟ برخی از کسان، البته نه فقط بر مبنای طرح احیای «راه میانه» یا «ملت واحد» مورد نظر محافظه‌کاران،

1- modernization

2- cf. Ulrich Beck, *The Risk Society* (London: Sage, 1992).

چنین پیشنهادی کرده‌اند. بدین سان، می‌بینیم که جان‌گیری^۱ چنین استدلال می‌کند که راست نو تسلیم عقل‌گرایی بی‌موردی شده که از اندیشه کلاسیک به‌ارث برده است و نیز به‌نوعی «جزم‌گرایی غیرتاریخی» همراه با «نادیده‌گرفتن جاهلانۀ حقایق فلسفۀ محافظه‌کارانۀ قدیمی‌تر»، تن در داده است. نولیبرالها تصور می‌کنند که می‌توانند اصول جهانی زندگی سیاسی را به‌دست دهند و این بیش از یک شات را قبول ندارند که فعالیت سیاسی در واقع نوعی مذاکره و هنر است. نظریه‌های راست نو توجه نمی‌کنند که جامعه مدنی به‌نگهداشت یک «فرهنگ مشترک» وابسته است. «ما تنها با تقویت سرچشمه‌های یک فرهنگ مشترک می‌توانیم به‌احیای نسل اندر نسل نهادهای جامعه مدنی امیدوار باشیم. این فرض که می‌توانیم به‌یک رژیم مبتنی بر قوانین انتزاعی اتکاء کنیم، حماقت محض است.»

به‌گفته‌گیری، نولیبرالها درباره بازار چنین استدلال می‌کنند که بازار نه تنها «به‌ابتکار و نوآوری در اندیشه و عمل میدان می‌دهد، به‌شیوه‌ای که تصمیم‌های جمعی از پس آن بر نمی‌آیند، بلکه اجازه می‌دهد تا عمل‌کنندگان به‌سنتها و ارزشهای متفاوت در همزیستی مسالمت‌آمیز زندگی کنند». ولی به‌هر روی، محافظه‌کاران فلسفی می‌پذیرند که بازارها محدودیتهای مشخصی دارند. راست نو «بینشهایی که بازارها را به‌عنوان فراگردهای رنگ به‌رنگ شونده و آشفته و مستعد نابسامانیهای درونداتی به‌خاطر وحشتهای ناشی از بورس‌بازی و چشمداشتهای ذهنی در نظر می‌گیرند»، سرکوب می‌کند.

گیری بر پیوندهای میان محافظه‌کاری فلسفی و قضایای بومشناختی تأکید می‌ورزد. اندیشه محافظه‌کارانه عموماً دشمن سیاست سبز بوده

است و آن را «تبلیغات ضد سرمایه‌داری در لباس متفاوت» انگاشته است. با این همه، گری می‌گوید، نگرانی برای تمامیت طبیعت، بی آن‌که مختص جناح چپ باشد، به درونمایه‌های محافظه‌کارانه بسیار نزدیک است. هم محافظه‌کاری و هم فلسفه‌های سبز با بدگمانی به پیشرفت و این باورداشت که رشد اقتصادی تنها به خاطر خودش خطرناک یا حتی فاجعه‌آمیز است، با فهم این قضیه که زندگان در قبال چشم‌اندازهای نسلهای مرده گذشته و نسلهای هنوززاده نشده مسئولیت دارند و نیز با این اعتقاد که افراد تنها در چهارچوب صورتهای دسته‌جمعی زندگی می‌توانند شکوفا شوند، مشخص می‌شوند.

گری چنین تشخیص می‌دهد که پذیرش این اندیشه‌ها بر بازانديشي فلسفه و سیاستهای محافظه‌کارانه، به‌ویژه به‌همان‌سان که در دیدگاه راست نو ترسیم می‌شوند، دلالت می‌کند. عمیقترین نیازی که انسانها دارند، نیاز به «شبکه‌ای از عملکردهای مشترک و سنتهای موروثی است که آدمها را از برکت یک هویت تثبیت شده برخوردار می‌سازد.» به‌نظر گری، اندیشهٔ محافظه‌کارانه باید دست به‌دست آرمانهای سیاسی سبز بدهد و یا حتی در آن ادغام گردد تا انسانها بتوانند خود را با جهانی تطبیق دهند که در آن رشد اقتصادی مداوم دیگر ادامه‌پذیر نیست، جهانی که تا آنجا که به‌جوامع پیشرفتهٔ اقتصادی مربوط است، چندان دور نیست و شاید قریب‌الوقوع باشد.

به‌عقیدهٔ گری، اصول بازاری همچنان نقشی اساسی دارند، اما باید آنها را از تصویب سرمایه‌داری به‌معنای مطلق دور نگاهداشت. چرا که سرمایه‌داری (درست به‌همان‌سان که مارکس استدلال کرده است) به‌انباشت پایان‌ناپذیر اقتصادی وابسته است و هرگونه کندی جریان رشد اقتصادی به‌عنوان نقص در نظام سرمایه‌داری انگاشته می‌شود. از این

گذشته، او چنین ادامه می‌دهد که مشروعیت سامان سیاسی مدرن با رشد مداوم اقتصادی به‌خاطر خودش وابستگی تنگاتنگ دارد و همین قضیه است که خصلت شکنندهٔ آن را نشان می‌دهد:

این یکی از ویژگیهای نهادهای غربی است که محافظه‌کاران راستین باید عمیقاً از آن بیزار باشند، زیرا به‌نظر آنها، مشروعیت نهادها و اقتدار حکومت بنیادهای اخلاقی و معنوی دارند (یا باید داشته باشند)؛ با اتکاء به‌همین بنیادها است که حکومت‌ها و نهادها می‌توانند حتی از دوره‌های طولانی تنگناهای اقتصادی جان سالم به‌در برند. وابستگی سرمایه‌داری غربی به‌رشد بی‌وقفهٔ اقتصادی جهت مشروعیت سیاسی آن، اجازه داده است که این نظام از رسیدگی به‌کاستیهای عمده‌اش طفره رود، کاستیهایی که گرایش نظام‌مدارش را به‌بی‌ثباتی تبیین می‌کنند. سرمایه‌داری با تأکید شدید بر فضیلت تکنولوژیک و خصلت نوآوری ذاتی، برای آدمهای معمولی عدم امنیت ایجاد می‌کند و توزیع غلط سرمایه را با این عدم امنیت ترکیب کرده است... محافظه‌کاران دوشادوش سبزه‌ها و دیگران باید آن تنگناهای زندگی را که هنوز کسی به‌آنها نپرداخته است، کشف کنند. این تنگناها به‌ویژه در جوامعی پیدا می‌شوند که مردم آنها دیگر از چشم‌انداز رشد بی‌وقفهٔ اقتصادی یا شبه مذهبهای مدرنیستی بهبود بی‌پایان جهان، دل بریده‌اند.^۱

همچنان که این نویسنده بیان می‌کند، اندیشه‌های رادیکال از بسیاری جهات از رادیکالیسم راست نو بسیار متفاوت‌اند. حال ببینیم که چنین تعبیری از محافظه‌کاری چقدر معتبر است؟ آیا این تفسیر تناقضهای نظریه‌های راست نو را از میان برمی‌دارد؟

محافظه‌کاری و مفهوم سنت

هرچند می‌توان پذیرفت که مفهومی‌های اقتدار، سرسپردگی و سنت برای محافظه‌کاری اهمیت تعیین‌کننده دارند، ولی به‌سختی می‌توان گفت که این مفاهیم اهمیت یکسان دارند. در این جا، بی‌گمان سنت اساسی‌ترین مفهوم است، چراکه در نبود آن دو مفهوم دیگر استواری‌شان را از دست می‌دهند. زیرا محافظه‌کاران هرگونه اقتداری را نمی‌پذیرند، بلکه تنها آن اقتداری را قبول دارند که نمادهای سنتی به آن شکل و مشروعیت بخشیده باشند. سرسپردگی نیز تنها قضیه‌ی تعلق به یک نوع هیأت‌گروھی نیست، بلکه راجع است به وابستگی به گروه‌هایی که بر پایه‌ی سنت سازمان‌گرفته‌اند و نه همبستگی آگاهانه و معقولانه.

گرچه مفهوم سنت با محافظه‌کاری درهم تنیده است، ولی شگفتا که خود محافظه‌کاران درباره‌ی این مفهوم بسیار کم بحث کرده‌اند. شاید این مفهوم چنان جایگاه بنیادی و تعیین‌کننده‌ای در بیشتر اندیشه‌های محافظه‌کارانه دارد که تقریباً همه آن را بدیهی انگاشته‌اند. سنت چیست و چرا به نظر محافظه‌کاران باید از آن دفاع کرد؟

زمانی که که محافظه‌کاران در این باره بحث می‌کنند که چرا گذشته باید بر زمان حال چیرگی داشته باشد و چرا باید از نمادها و شیوه‌های جاافتاده زندگی حفاظت کرد، همچنان که پیش از این یادآور شدیم، غالباً از آزمون زمان سخن به میان می‌آورند.^۱ برای نمونه، اسکراتون می‌گوید که عملکردهایی که ارزش حفظ کردن را دارند، «باید از شأن یک پیشینه موفقیت‌آمیز و پربار برخوردار باشند.» او دو معیار دیگر را نیز در این جا پیشنهاد می‌کند. چنین عملکردهایی باید «وفاداری عمل‌کنندگان‌شان را

۱ - برای آشنایی با یک بحث پرشور درباره‌ی باورداشتهای محافظه‌کاران در این زمینه، رجوع کنید به Ted Honderich, *Conservatism* (London, Penguin, 1991).

دربار داشته باشند، با چنان حس عمیقی از وفاداری که تصورشان را درباره آنچه که هستند و آنچه که باید باشند، قالب‌بندی کند» و «این عملکردها باید به یک چیز پایدار اشاره داشته باشند، چیزی که ماندگار است و به اعمال ناشی از آن معنا می‌بخشد.»^۱ به گفته او، ملاحظات بالا این اندیشه را که می‌گویند سنتهای شکنجه، جنایت یا انقلاب نیز می‌توانند وجود داشته باشند، بی‌اعتبار می‌سازد.

به‌ر روی برخلاف این ملاحظات، یک چنین سنتهایی وجود دارند. پیگردهای دسته‌جمعی که غالباً با شکنجه‌های شدید همراه بودند، چندین سده در اروپا و جاهای دیگر رواج داشته‌اند. این کارها بی‌گمان به قضیهٔ ایجاد وفاداری و ارزشها و هنجارهای راجع به این که یک شخص چگونه باید عمل کند، وابسته بوده‌اند و بخشی از قانون و نظم را می‌ساختند؛ و با قضیهٔ نگهداشت الگوهای ماندگار معنا، نیز بسیار سروکار داشتند. تا آنجا که انقلابها اجازه می‌دهند، اتحاد شوروی در یک دورهٔ به‌نسبت دراز، جامعه‌ای بود که این معیارها را رعایت می‌کرد، و برای همین است کسانی که در روسیهٔ امروز می‌خواهند به شیوه‌های پیشین بازگردند، به درستی محافظه‌کار نامیده می‌شوند. امروزه دست‌کم یک کتاب در اختیار داریم که می‌کوشد از محافظه‌کاری فلسفی برای دفاع از کمونیسم و نیز دولت رفاه یاری گیرد.^۲

گهگاه مفهوم آزمون زمان دربرگیرندهٔ نوعی تکاملگرایی کم و بیش آشکار است. رفتارها یا نهادهایی که مدت زمان درازی پابرجا مانده‌اند (هرچند که این مدت به‌دقت مشخص نشده است) به این دلیل دوام

1- Scruton. *The Meaning of Conservatism*, p.42.

2- Torbjörn Tännsjö, *Conservatism for our Time* (London: Routledge, 1990).

این نویسنده به‌همگرایی محافظه‌کاری و علایق بومشناختی نیز اشاره می‌کند.

آورده‌اند که به یک نوع نیاز فردی یا اجتماعی ارتباط داشته‌اند. با این همه باید گفت که تفسیرهای کارکردگرایانه مبتنی بر مفهوم نیازهای اجتماعی، دست کم از جهت منطقی مشکوک‌اند.^۱ و در هر یک از موارد، این نیازهای اجتماعی از بقای آن چیزهایی که محافظه‌کاران نمی‌خواهند خودشان را به آنها نسبت دهند، جلوگیری نمی‌کنند.

اُک‌شات در این باره راهنمای خوبی به دست نمی‌دهد. به نظر او، سنت به یک دانش تلویحی وابسته است، دانشی که نوعی هنر است و از آنجا که ذاتاً عملی است در قالب کلمات نمی‌گنجد. این بینش بی‌چون و چرا مهم است، ولی تعریف درستی از سنت به دست نمی‌دهد و نمی‌گوید که چرا برخی از سنتها ارزشمندند. بسیاری از مهارتها، مانند توانایی ماشین کردن یا دوچرخه سواری، دانشی تلویحی از نوع عملی را دربر دارند، ولی به این دلیل سنت به شمار نمی‌آیند. هرگاه که اُک‌شات دانش «فنی» را در تضاد با دانش «سنتی» و نه صرفاً دانش «عملی» در نظر می‌گیرد، به برداشتی از مفهوم تداوم و توارث تکیه می‌کند که با این نظر او که هر چیز موقتی است، چندان همسازی ندارد.

اگر به خود مفهوم سنت نگاه دقیق‌تری بیندازیم، مسایل بالا بیشتر بازخواهند شد. برای فهم چیستی مفهوم سنت، نخست باید دریابیم که اقتدار آن از کجا سرچشمه می‌گیرد و با چه ابزارهایی می‌تواند ادعای سرسپردگی کند. کیفیت شاخص سنت که آن را از رسم یا عادت و نیز از دانش فنی یا تخصصی جدا می‌سازد، این است که به نوعی حقیقت مُزَلْ^۲ یا آیینی^۳ وابسته است و همین ویژگی معرف سنت، سرچشمه اقتدار آن

1- Jon Elster, *Logic and Society* (Chichester: Wiley, 1978.)

2- revealed

3- ritual

نیز به‌شمار می‌آید.^۱ آنچه که سنتها را در هاله‌ای از تقدس می‌پوشاند، نه خود گذشته بلکه خردمندی متبلور شده در این سنتها است. این نوع خردمندی ممکن است از جهت کارکردی کارآمد یا «از جهت فنی درست» باشد یا نباشد؛ این ویژگیها به‌این خردمندی وجهه‌ای سنتی نمی‌دهند. در این جا حقیقت آیینی با تکرار فرمولهای عملی، در تصویب این خردمندی نقش بازی می‌کند.

آنچه که به‌یک چیز وجهه سنتی می‌بخشد، جایگیری آن در بستر عمل نیست، بلکه این واقعیت است که اعمال آیینی خاصی حقیقت آن را مشخص می‌سازند. سنتها همیشه پاسدارانی را به‌صورت‌های مختلف در اختیار داشته‌اند: کاهنان، مردان خردمند و آبای پیشکوت که از امتیاز دسترسی به حقیقت آیینی و خردمندی سنت برخوردار بوده‌اند. گذشته برای سنت ضروری است، ولی نه به‌این خاطر که سنتی بودن نیاز به آن دارد که یک ویژگی رفتار طی یک دوره زمانی نامشخص دوام آورد. دلیل آن این است که خردمندی سنتی باید به‌یک شیوه عملی و به‌صورت کارآموزی از یک نسل به‌نسل دیگر انتقال یابد.

در دوره کنونی، فراگردهای سنت‌زدایی بسیار ژرفتر از گذشته سنتها را می‌گزند و هرچند که بر بخشهای صنعتی شده جهان تأثیر بیشتری دارند، ولی در هر کجای جهان خودشان را محسوس ساخته‌اند. تغییر شکل سنت با ناپدید شدن «طبیعت» همپای و همگرای بوده است. طبیعت، یعنی همان محیط مادی کنش بشری که مستقل از این کنش وجود دارد،

1- Anthony Giddens. "Living in a post-traditional Society", in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash. *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity, 1994).

به‌اعتقاد من، این تعریف از تعریف ارائه شده در اثر کلاسیک ادوارد شینز، سنت، درست‌تر و جامع‌تر است.

یکسره از هم گسیخته شده است؛ مسائل تباهی زیست محیطی که امروزه مایه نگرانی ما شده‌اند، از تغییر شکل امور طبیعی به امور فرهنگی و اجتماعی، سرچشمه می‌گیرند. برای مثال، امر تولیدمثل را در نظر بگیرید که به نهاد خانواده وابستگی نزدیک دارد. در نتیجه پیدا شدن انواع تکنولوژی‌های تولیدمثل، بسیاری از رخدادهایی که پیش از این مقرر بوده‌اند، یعنی بخشی از طبیعت و شیوه‌های عملکرد سستی به‌شمار می‌آمدند، تابع تصمیم‌گیری مستقل انسان‌ها گشته‌اند. اینها دیگر در «افق» فعالیت انسانی باقی نمانده‌اند، بلکه در جهان اجتماعی درهم تنیده شده‌اند. سنتها پیش از این «افقها»ی فعالیت ما به یک معنای مشابه بوده‌اند.

کدام یک از این دو موقعیت «طبیعی»تر است؛ موقعیتی که در آن یک زن بیست بار زایمان می‌کرد و برخی از بچه‌هایش سرزا می‌رفتند و یا بلافاصله پس از زایمان می‌مردند، یا موقعیتی که در آن یک زن تنها دو زایمان دارد ولی هر دو بچه‌اش زنده می‌مانند؟ امروزه ما به‌عنوان افراد و کل بشریت، باید مشخص کنیم که طبیعت چیست و چگونه باید زندگی‌مان را در ارتباط با آن سازمان دهیم. در مورد سنت نیز قضیه بیشتر به همین صورت است.

بگذارید این نکته را به شیوه‌ای برانگیزاننده‌تر مطرح کنم. ما دیگر نمی‌توانیم، یا نباید این هدف را داشته باشیم که از سنت به شیوه‌ای سستی دفاع کنیم، زیرا این شیوه به‌بار آورنده بنیادگرایی است. با پدید آمدن این موقعیت، حتی پیچیده‌ترین صورت محافظه‌کاری، یعنی محافظه‌کاری فلسفی، نیز انسجامش را از دست می‌دهد. در جهان ارتباطات آنی که تحت تأثیر عوامل نیرومند جهانی‌کننده است، جهان وطن‌گرایی فرهنگی بخش‌گریز ناپذیر زندگی‌مان شده است. دفاع از سنت به شیوه‌ای سستی

به معنای بیان حقیقت آیینی و جداسری و تمایز ویژه آن است، حال آن‌که ارتباطات اخلاقی و فرهنگی تنها زمینه‌ای است که جهان وطن‌گرایی می‌تواند بر آن اتکا داشته باشد.

به نظر من، بنیادگرایی در واقع چیزی نیست جز سنتی که به شیوه‌ای سنتی از آن دفاع می‌شود، البته در پاسخ به شرایط نوپدید ارتباطات جهانی. از همین روی، بنیادگرایی محدود به مذهب نیست و می‌تواند در هر کجا که سنت‌ها با تهدید یا فرسودگی روبرو می‌شوند، پدیدار گردد. برای مثال، بنیادگرایی در ارتباط با خانواده، جنسیت، قومیت و حتی بوم‌شناسی نیز می‌تواند شکل گیرد. در دنیای ارتباطات جهانی، بنیادگرایی همیشه بالقوه خطرناک است. زیرا بنیادگرایی ردگفتگو در شرایطی است که یک چنین گفتگو تنها شیوه سازش متقابل به شمار می‌آید. در این جا میان انواع خشونت‌هایی که در نگاه نخست یکسره ناهمگون می‌نمایند، پیوند مستقیمی برقرار است. بسیاری از انواع خشونت خصوصی و همگانی مردان علیه زنان، از یک نوع بنیادگرایی جنسی سرچشمه می‌گیرند که خود نوعی رد ارتباط در اوضاعی اجتماعی است که سنت‌های پدرسالارانه با چالش روبرو شده‌اند. بدین معنا، این نوع خشونت با خشونت میان گروه‌های قومی درونگرا تفاوت اصولی ندارد. آیا آنهایی که بنیادگرا نمی‌شوند، باید به نابودی سنت رضایت دهند؟ من چنین فکر نمی‌کنم؛ امروزه سنت‌ها به صورتهای خاص و در برخی زمینه‌ها بی‌گمان نیاز به دفاع دارند، البته نه به شیوه‌ای سنتی. همچنان که بعد پیشنهاد خواهم کرد، سنت‌ها تا آنجا که سرچشمه‌های تعمیم‌پذیر همبستگی را فراهم می‌سازند، باید نجات داده شده یا ترمیم گردند. آیا سنتی که برای خدمت به ارزشهای گسترده‌تر اجتماعی حفاظت شده است، هنوز سنت به شمار می‌آید؟ این می‌تواند هم سنت باشد و هم

نباشد، قضیه‌ای که به همین سان در مورد طبیعی بودن طبیعت منسوخ شده نیز صادق است. یاری رساندن به سنتها به معنای حفظ رشته پیوند با گذشته است که در غیراین صورت از دست می‌رود و همین قضیه در ارتباط با آینده نیز صادق است. به هر روی، پاسداری از سنتها مانند پاسداری از طبیعت، رنگ تازه‌ای به خود می‌گیرد، وقتی که دفاع از آنها دیگر نمی‌تواند یک دفاع عمدتاً ذاتی باشد.

در وضعیتی که سالها است دگرگونی دیگر تنها مایه پیشرفت به شمار نمی‌آید، و حتی ماهیت پیشرفت نیز بسیار مورد تردید قرار گرفته است، نگهداشت و تجدید حیات سنت و نیز منابع زیست محیطی، فوریت ویژه‌ای یافته است. در گذشته، سنتها همانند طبیعت، به عنوان یک چهارچوب خارجی برای فعالیت بشری در نظر گرفته می‌شدند و می‌بایست بسیاری از تصمیم‌ها را همین چهارچوب برای ما «اتخاذ کند». اما اکنون این ما هستیم که باید درباره سنتها تصمیم بگیریم و بگوییم کدامیک از آنها را باید حفظ کرد و کدام را باید از اعتبار بپردازیم. خود سنت، هرچند که غالباً مهم و ارزشمند است، در اینجا نمی‌تواند کمک چندانی به ما کند.

بنابراین، محافظه‌کاری به معنای معمول آن، فروپاشیده و دچار تناقض درونی شده است. به هر روی، برخی از اندیشه‌های اساسی آن وقتی از زمینه‌های اصلی شان جدا می‌شوند، مناسبت تازه‌ای به دست می‌آورند. به اعتقاد من، ما همگی باید محافظه‌کار شویم، البته نه به شیوه سنتی آن. این نظر جا افتاده که دیگر چپ و راستی وجود ندارد، قدرت عقلی و عملی تازه‌ای در اوضاع اجتماعی کنونی پیدا کرده است. البته تمایزهای میان چپ و راست همیشه تا اندازه‌ای مغشوش و مبهم بوده‌اند و رادیکالیسم هرگز ملک طلق جناح چپ نبوده است. ولی به هر روی، تمایز

میان این دو جناح در سراسر مرحله طولانی رشد نهادهای مدرن که با مدرن سازی ساده مشخص می شود، از نوعی استحکام برخوردار بوده است.

به یبانی نه چندان سنجیده، چپها و بیشتر لیبرالها هوادار مدرن سازی و گسستن از گذشته بوده و سامان اجتماعی برابرگرایانه تر و انسانی تری را بشارت می داده اند، و راستها علیه مدرن سازی بوده و به رژیمهای گذشته گریز می زدند. در شرایط بازانديشي توسعه یافته ای که امروزه وجود دارد، چنین تقسیم بندی سراسری در کار نیست. این امر به معنای عدم نیاز به یک برنامه سیاسی رادیکال و «پایان تاریخ»، نیست. برای شکل بخشیدن به چنین برنامه ای، محافظه کاری به شکل نومحافظه کاری و محافظه کاری فلسفی، را اگرچه به گونه انتقادی می توان با نظر مثبت نگریست. در یک زمینه تازه و به شیوه های غیر محافظه کارانه، می توان این شعار قدیمی را که پیش از این یادآور شده ایم دوباره مطرح کنیم: محافظه کارتر از آنکه نتوان رادیکال بود، یا به شیوه معکوس؛ رادیکال تر از آنکه نتوان محافظه کار بود!

رادیکالیسم رها از پیوستگی ذاتی با چپ و راست، به معنای اصیل خود با جسارت بازمی گردد، یعنی خود را برای اندیشیدن به راه حل های جسورانه مسایل اجتماعی و سیاسی آماده می سازد. به هر روی، در اینجا برای رادیکالیسم ارزش ذاتی قایل نمی شوند، بلکه آن را با هشجاری به اهمیت نقش تداوم که محافظه کاری فلسفی بر آن تأکید دارد، تعدیل می کنند.



سوسیالیسم: دوری گزیدن از رادیکالیسم

سوسیالیسم از فروپاشیدگی رژیم پیشین^۱ زاده شد، درست همچنان که بی‌گمان محافظه‌کاری از تلاش برای حفاظت از این رژیم پدید آمد. از آن پس، دو سده است که سوسیالیسم پرچمدار نمونه «پیشرفت‌گرایی» بوده است، به این مفهوم که تاریخ در جهت ویژه‌ای حرکت می‌کند و انواع مناسب دخالت سیاسی می‌توانند ما را همپای این جهت به پیش برند و حتی این حرکت را شتاب بخشند. ادبیات سوسیالیستی سرشار از سخن‌پردازی درباره «راهی که باید دنبال کرد»، «پیش به سوی سوسیالیسم» و «راه سوسیالیسم» و نظایر آن است. صورتهای ریشه‌ای‌تر اندیشه سوسیالیستی، دیری است که استدلال می‌کنند تنها دو راه به پیش و به پس وجود دارد: یا راه پیشرفت انسانیت در جهت تاریخ یا فرو افتادن در بربریت. به نظر سوسیالیستها، گذشته مایه تسلی نیست و تنها به این دلیل می‌تواند ارزش داشته باشد که از طریق آن می‌توان در جهت درک و تصرف آینده حرکت کرد.

با این زمینه، موقعیتی که سوسیالیستها امروزه خود را در آن می‌یابند، چقدر باید شگفت‌انگیز باشد! چرا که در گذشته، سوسیالیستها با وجود

۱ - در اینجا منظور نویسنده رژیم‌های پیش از انقلاب است. - م

اختلاف نظر شدید دربارهٔ چیستی جامعهٔ آینده، در این اعتقاد اشتراک داشتند که پیشگامان تاریخ‌اند. به نظر آنها، دیگساران یا ماتند محافظه‌کاران‌اند که به صورتهای اجتماعی که دیگر جهان هرگز دوباره به خود نخواهد دید با حسرت بازپس می‌نگرند و یا همچون لیبرالها هستند که از انواعی از سامان اجتماعی و سیاسی که تنها منزلگاه‌هایی سر راه رهایی کامل انسانها به‌شمار می‌آیند، هواداری می‌کنند.

با فروپاشیدگی کمونیسم، گرچه نه تنها به‌همین دلیل، همهٔ این استدلال‌ها از اعتبار افتاده‌اند. سوسیالیسم که از دیرباز عادت به این کرده که خود را پیشتاز بینگارد، ناگهان باستانی گشته و به گذشته‌ای حواله شده است که زمانی از آن بیزار بود. گفته شده که اندیشهٔ «دفن سوسیالیسم، مایهٔ تفنن برخی از سیاستمداران محافظه‌کار شده است». به هر روی، شاید که این تفنن واقعیت پیدا کرده باشد.^۱

سوسیالیستها برخلاف محافظه‌کاران، هرگز از به‌روی کاغذ آوردن اندیشه‌های‌شان اکراه نداشته‌اند و دلایل فلسفی نیز آنها را از چنین کاری منع نکرده است. برخلاف آن، اندیشه‌های سوسیالیستی فراوان و به‌تفصیل شرح داده شده‌اند. با وجود و به‌احتمال بیشتر علی‌رغم کوهی از این ادبیات سوسیالیستی، هویت سوسیالیسم همچنان مبهم باقی مانده است. می‌گویند که سوسیالیسم «پاسدار ارزشهای آزادی، برابری، اشتراک اجتماعی، برادری، عدالت اجتماعی، جامعهٔ بی‌طبقه، تعاون، پیشرفت، صلح، تنعم، فراوانی و شادمانی» است. در آرمانهای سوسیالیستی به‌بیان منفی نیز همین تنوع فراوان ارزشها را می‌توان یافت. سوسیالیستها «مخالف ستمگری، استثمار، نابرابری، درگیری، جنگ،

بی عدالتی، فقر، سیه روزی و انسان زدایی اند.^۱ پس چه جای شگفتی که برخی از مفسران سوسیالیسم به این نتیجه رسیده‌اند که سوسیالیسم به معنای همه چیز برای همه کس است؛ و یا مانند شوپتر استدلال می‌کنند که سوسیالیسم «از جهت فرهنگی چندان نامتعین» است که جز صرفاً بر حسب اقتصادی به صورتی دیگر نمی‌توان آن را تعریف کرد.^۲ به خاطر تنوع شدید سوسیالیسم، هر کوششی در جهت مشخص ساختن اندیشه سوسیالیستی به معنای گسترده آن، مسأله‌ساز است، ولی من می‌خواهم همین کار را انجام دهم. باید یادآور شوم که در اینجا نمی‌خواهم به همه ابعاد اصلی آموزه‌های سوسیالیستی بپردازم، بلکه تنها به آن عناصری از سوسیالیسم خواهم پرداخت که به جایگاه سوسیالیسم امروزی ربط دارند.

سوسیالیسم و مسأله تاریخ

سوسیالیسم نیز مانند لیبرالیسم خود را ضد سنت می‌داند و از این جهت وارث روشن‌اندیشی^۳ است. سوسیالیسم به‌رهایی انسان از چیرگی امر متعالی وابسته است؛ از این دیدگاه، فهم این قضیه که چرا مارکس بلافاصله پس از هگل مطرح می‌شود، چندان دشوار نیست. تاریخ اراده خدا را متجلی نمی‌سازد، بلکه نتیجه تلاشهای فعالانه و آفرینشگری خود انسانها است. به هر روی، تألیف انسانی تاریخ، با جزم مذهبی و دست مرده سنت، پنهان نگهداشته شده است. وظیفه‌ای که پیش روی انسانیت قرار دارد، در دست گرفتن تحول اجتماعی خودش و سوق دادن آن

1- R.N.Berki. *Socialism* (London: dent, 1987). p. 9

2- J.A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: Allen and Unwin, 1987). pp. 170-1.

3- Enlightenment

به شیوه‌ای آگاهانه است. ما حاکمان سرنوشت خودمان هستیم یا می‌توانیم باشیم.

دیدگاه بالا به نظری دربارهٔ تاریخ و طبیعت نیز نیاز دارد. برابر با این دیدگاه، تاریخ و طبیعت منابعی‌اند که باید بر وفق مقاصد بشری شکل گیرند. با توجه به اهمیت قضایای بومشناختی در جهان امروز، بسیاری از کسان نگاه بازس‌نگرانه‌ای به اندیشهٔ سوسیالیستی انداختند تا در آنجا برخی از ملاحظات بنیادی بومشناختی را تشخیص دهند؛ ولی از همین آغاز این نکته را باید پذیرفت که صورتهای فایق آموزهٔ سوسیالیستی برای طبیعت به‌عنوان «شریک» انسانیت جایی قایل نیستند. در این آموزه، طبیعت حداکثر به‌عنوان یک ابزار انسان در نظر گرفته می‌شود.

رابطهٔ سوسیالیسم با تاریخ به‌موجزترین صورت آن در یکی از گزیده‌گوییهای مارکس توصیف شده است. مارکس می‌گوید، انسانها «تنها آن مسایلی را برای خود به‌پیش می‌کشند که توانایی حل‌شان را داشته باشند». این قضیه در یک صورتبندی ساده، به‌مارکسیسم آن قدرت عقلی و نیز جاذبهٔ عملی را که دیری است در اختیار داشته، بخشیده است. گویا مارکس اصرار داشت که جغد مینروا^۱ را به پروازی زودهنگام وادار کند. به‌نظر هگل، تاریخ الگو و غایتی دارد، اما این الگو و غایت را تنها با واپس‌نگری می‌توان تشخیص داد. مارکس این غایت‌شناسی را معطوف به‌آینده کرد. او این کار را به‌چنان شیوه‌ای انجام داد که مابعد طبیعه، جامعه‌شناسی و سیاست را به‌هم پیوند می‌داد. مفهوم مابعد طبیعی دیدگاه مارکس این بود که تاریخ در لحظه‌های تعیین‌کننده‌تر و انقلابی آن، از سوی انسانهای ستم‌کشیده ساخته می‌شود. مارکس به‌دیالکتیک

۱ - Minerva خدای بانوی خردمندی، مهارت فنی و اختراع در اساطیر رم و معادل آتنا در اساطیر یونان که نماد هر دو آنها جغد است. - م.

خدایگان و برده‌هگل جامعه‌ای جامعه‌شناختی پوشاند، بدین‌سان که آن را در زمینه‌نبرد طبقاتی مطرح کرد. نبرد طبقاتی که پیروزی پرولتاریا را به‌عنوان «طبقه‌ای جهانی» در پی خواهد داشت، به‌وسیله‌ای برای رهاسازی کلی بشر از قید و بندهای گذشته و نیز از قید تاریخی که ساخته‌ناخودآگاهانه انسانها است، تبدیل شد.

پیروان مارکس طرح تاریخی او را به‌صورت‌های بسیار متفاوت تفسیر کردند و بسیاری از سوسیالیستها، به‌ویژه کسانی که از سوسیالیسم تکاملگرایانه و نه انقلابی‌هوداری می‌کردند، این طرح را رد کردند. با این‌همه، این برداشت که مسائل ساخته و پرداخته انسان‌ها در تاریخ باید به‌دست خود آنها قابل حل باشند، برای همه آنها پذیرفتنی بود. (نه تنها محافظه‌کاران بلکه لیبرالها نیز گرایش داشته‌اند به‌این‌پنداشت با تردیدی بیشتر از سوسیالیستها بنگرند.)

سوسیالیستها سده‌های پی‌درپی استدلال می‌کرده‌اند که انسانها پیوسته از تاریخ‌شان «جدا» بودند و تاریخ برای آنها چیزی بود که در مورد آنها پیش می‌آمد نه آن‌که ساخته خودشان باشد؛ و طبیعت نیز برای آنها نیروی بیگانه‌ای بود، زیرا قدرتهای برانگیزاننده طبیعت تنها از طریق کنش خدایان یا ارواح ادراک می‌شدند. سوسیالیستها این‌پنداشت را بسیار خردمندانه می‌انگاشتند که هرچه جهان اجتماعی مان را بیشتر درک کنیم و به‌فهم درست‌تر طبیعت بیشتر دست یابیم، (به‌عنوان کل بشریت) بیشتر هم خواهیم توانست بر هر دو آنها چیرگی یابیم.

این واقعیت که سوسیالیستها ادعای پیشتازی دارند، یک رشته پیامدهای نظری و سیاسی به‌بار آورده است. همین ادعا است که اروپامداری کم و بیش آشکار و یا این اعتقاد را که تنها چیزهایی که ارزش

مبارزه برای دستیابی به آنها را دارند چیزهای مدرن‌اند، تصویب کرده است. همین واقعیت است که گهگاه بیرحمی‌های آشکاری را به بار آورده که با ارزشهای ادعا شده سوسیالیستها ناسازگارند. در عرصه هنر، همین پیشتازان ممکن است رویکردها و کردار توده‌هایی را که خواه ناخواه باید به «راه» سوسیالیسم کشیده شوند، خوار دارند. اندیشه «حزب پیشگام»^۱ مانند اندیشه پیشتاز^۲ که تعبیر نظامی مشکوکی است، به‌عنوان متممی غیردموکراتیک که از سوی لنین به سوسیالیسم افزوده شده، مورد انتقاد قرار گرفته است. با این همه، بخشی از این مفهوم بی‌گمان ذاتی سوسیالیسم است، زیرا فرض را بر این می‌گیرد که در «پیشاپیش تاریخ» جای دارد. همین امر یکی از جنبه‌های آن رابطه پرتنشی است که میان اندیشه سوسیالیستی و دموکراسی برقرار است، قضیه‌ای که بعدها باید به آن بیشتر بپردازم.

یکی از رگه‌های عمده سوسیالیسم که به پیدایش انواع گوناگون آموزه‌ها انجامیده، مفهوم برابری است. از این جنبه، سوسیالیسم برخی از اندیشه‌هایی را که در انقلابهای آمریکا و فرانسه مطرح شده رادیکالیزه می‌کند، ولی همچنین به سبک‌هایی از رادیکالیسم اتکاء می‌کند که پیشینه‌ای بس درازتر دارند. تحلیل کلاسیک دورکیم از سوسیالیسم، ادراک خوبی از چگونگی و چرایی این قضیه به دست می‌دهد. دورکیم نشان داد که سوسیالیسم با دو رشته قضایای مشخص سر و کار دارد که یکی از پیشینه دراز برخوردار است ولی دیگری به تاریخی بسیار اخیرتر مربوط است. از یک سوی، سوسیالیسم بر اولویت اجتماع بر فرد تأکید می‌کند و به چیزی اتکا دارد که دورکیم آن را «کمونیسم» می‌خواند. از دیدگاه دورکیم، کمونیسم یک رشته اندیشه است که می‌توان رد آن را در

یونان باستان پیدا کرد. این اندیشه‌ها نوعاً به صورت نوشته‌های آرمانشهرگرایانه^۱ مطرح می‌شوند، به همان سان که در آثار افلاطون، تامس مور^۲ و تومازو کامپانلا^۳ می‌بینیم. به عقیده این نویسندگان کمونیست، مالکیت خصوصی یک شر اجتماعی است؛ انباشت ثروت شخصی خطری اخلاقی دانسته می‌شود که تا آنجا که ممکن است باید آن را به حداقل رساند. آنچنان که دورکیم از افلاطون یاد می‌کند، «ثروت و هرچیز وابسته به آن، منبع اصلی مصرف همگانی است، این همان چیزی است که خودپرستی فردی را برمی‌انگیزاند، شهروندان را به جان هم می‌اندازد و کشمکشهای درونی را که نابودکننده دولت‌ها است به راه می‌اندازد.»

کمونیسم یاد شده برابرگرایی ریشه‌ای را فضیلت می‌انگارد. این نوع کمونیسم، به یک اصطلاح اخیرتر، می‌کوشد انسانها را «همسطح» سازد و از ریاضت منشی الهام می‌گیرد. به امر شخصی نباید اجازه داد تا بر امر جمعی چیرگی یابد و خودپرستی را باید از بیخ و بن حذف کرد. این گونه کمونیسم مبتنی بر تنظیم مصرف است و نه تولید. این کمونیسم اساساً یک نوع سامان اخلاقی است و برابرگرایی را نه فی نفسه یک هدف بلکه سرچشمه آن نظارت ضروری اخلاقی می‌انگارد. که ضعیفان را در برابر قدرتمندان حفاظت می‌کند. «تنظیم مصرف شخصی به شیوه‌ای که در همه

1- Utopian

۲ - Thomas More (۱۵۳۵ - ۱۴۷۸) سیاستمدار و نویسنده انگلیسی که در کتاب *آرمانشهر* خود از مالکیت اشتراکی زمین، حقوق بربر زنان و مردان و بردباری مذهبی دفاع کرد. - م.

۳ - Tommaso Campanella (۱۶۳۹ - ۱۵۶۸). فیلسوف ایتالیایی که در کتاب *شهر خورشید*، دولتی تخیلی همانند جمهور افلاطون را توصیف کرد. او به جرم ارتداد و توطئه علیه حکومت مذهبی اسپانیا زندانی شد و کتابش را در زندان نوشت. - م.

جا برابر و اندک باشد، فرمول این نوع کمونیسم است.»

به نظر دورکیم، سوسیالیسم وارث کمونیسم شد، به گونه‌ای که بخشی از آن را در خود جذب کرد ولی همچنان متمایز از آن باقی ماند. زیرا سوسیالیسم برخلاف کمونیسم، محصول یک زمان و مکان خاص و واکنشی در برابر انقلاب‌های سیاسی و صنعتی اواخر سده هجدهم و بعد بود. سوسیالیسم از جهت عقلی ریشه در جنبش روشن‌اندیشی داشت، با این تفاوت که فیلسوفان وابسته به این جنبش به خرد علاقه داشتند و نه برابری. به گفته پترگی «فیلسوفان عصر روشن‌اندیشی که به دنبال تشخیص خود بودند، چندان علاقه‌ای به هم‌سطح ساختن تمایزهای اجتماعی نداشتند؛ آنها که می‌کوشیدند مورد احترام واقع شوند، به هیچ روی قصد نابودی اصل احترام‌گذاری را نداشتند.»^۱

دورکیم یادآور می‌شود که نظریه پردازان سیاسی و اقتصاددانان سیاسی لیبرال در سده نوزدهم، تبارشان یگراست به فیلسوفان روشن‌اندیشی می‌رسد. زیرا به عقیده این نظریه پردازان و اقتصاددانان، تولید ثروت برای شادمانی فردی و به گونه‌ای عامتر، زندگی اجتماعی، اهمیت بنیادی دارد. به نظر آنها، آزادسازی به معنای رهایی نیروهای تولیدی از قید و بندهای سنت و به همان‌سان، رهایی خرد از محدودیت‌های احکام اخلاقی و جزم‌های فکری است. ولی به عقیده سوسیالیست‌ها، هرچند که نظریه پردازان لیبرال به درستی بر نقش قانونی فعالیت اقتصادی در سامان اجتماعی تأکید می‌ورزیدند، ولی این امر رانمی فهمیدند که فعالیت صنعتی را باید به شیوه‌ای مستقیم هماهنگ ساخت. سوسیالیسم از همه بیشتر با تولید سروکار دارد تا مصرف. سوسیالیسم «از پیوستگی همه کارکردهای اقتصادی یا برخی از آنها، که

هم اکنون پراکنده‌اند، به‌کانونهای هدایت‌کننده و آگاهانهٔ جامعه»^۱، هواداری می‌کند. دورکیم تأکید می‌کند که این امر به‌آن معنا نیست که اقتصاد باید تابع نظارت اجتماعی باشد، بلکه بیشتر به‌این معنا است که اقتصاد و دولت باید در هم ادغام شوند، چندان که سرانجام «سیاست» ناپدید گردد.

تنشی که دورکیم میان آرمانهای برابری و نظارت هدایت‌کنندهٔ فعالیت اقتصادی تشخیص می‌دهد، در تاریخ سوسیالیسم پیوسته پدیدار می‌شود. مارکس این مسأله را پیشتر تشخیص داده بود و از همین روی همهٔ گونه‌های «سوسیالیسم تخیلی» را به‌سختی نکوهش کرد، هرچند که راه حل او برای این مسأله مبهم بود. او این پیشنهاد را که ثروت یا درآمد انسانها را باید برابر ساخت، رد می‌کرد و تولید تنعم مادی را همیشه خوشایند می‌انگاشت و هرگز آن را سرچشمهٔ آسیب اخلاقی نمی‌دانست. با این همه، اگر نظارت متمرکز بر تولید اساساً در جهت بازتوزیع نباشد، آیا این به‌آن معنا است که سوسیالیسم با برابریگری هیچ کاری ندارد؟ مارکس در برخی از نوشته‌هایش با مطرح کردن شعارهای دست دومی که دلالت‌های کامل‌شان هرگز باز نشدند، کوشید تا با این مشکل کنار آید؛ برای مثال، «از هرکس بر وفق توانایی‌اش و به‌هرکس برحسب نیازش!» او می‌بایست چنین باور داشته باشد که ناپدید شدن طبقات و در نتیجه مالکیت خصوصی در یک جامعهٔ سوسیالیستی، نابرابریها را به‌خودی خود کاهش می‌دهد. ولی او در هیچ جا این مسأله را آنچنان که شاید و باید حل نکرد.

تحلیل دورکیم نشان می‌دهد که مفهوم برابری در آموزه‌های

1- Quotations from Durkheim, *Socialism* (London: Routledge, 1967), pp.22, 56.

سوسیالیستی «انسجام» چندانی ندارد. این مفهوم از آرمان‌هایی الهام گرفته است که مانند مفاهیم عدالت هیچ‌گونه پیوستگی نوعی با مفهوم کانونی جایگزینی خرد اقتصادی به‌جای نیروهای «نابخردانه» بازار ندارد. در این جا اختلاف طبقاتی دست کم کاملاً نمی‌تواند حلقهٔ مفقودهٔ ما را به دست دهد، زیرا مفهوم طبقه در بیشتر صورتهای سوسیالیسم و به‌ویژه روایت مارکس، اساساً به‌استثمار ارتباط دارد تا نابرابری اقتصادی. نظریهٔ طبقاتی مارکس بیشتر گرایش به این دارد که طبقه را به‌بعد «نظارت آگاهانه» سوسیالیسم پیوند دهد تا بعد «برابری‌گرایانه» آن؛ نکتهٔ اصلی راجع به جامعهٔ طبقاتی در مقایسه با جامعهٔ بی طبقه، این است که جامعهٔ نخستین نظارت عقلانی بر زندگی اقتصادی را برنمی‌تابد.

در همهٔ شاخه‌های سوسیالیسم، نظارت آگاهانه بر فراگرد تولید با رشد سرمایه‌داری افزایش می‌یابد، گرچه برخی به‌شيوه‌ای بسیار جبرگرایانه‌تر از دیگران به این قضیه نگرسته‌اند. در این جا باز مارکس است که جان کلام را به دست می‌دهد، زیرا تنها او است که یک تبیین فنی از سوسیالیسم شدن اولیهٔ بازار را ارائه می‌کند. او این را می‌پذیرد که اقتصاد سرمایه‌داری در نخستین مراحل تحول خود، دربرگیرندهٔ رقابت میان بسیاری از تولیدکنندگان مستقل است. در جوامع پیش از مدرن، میان تولید و مصرف پیوند سر راست و آگاهانه‌ای وجود داشت و فرآورده‌های تولیدی یا پایاپای معامله می‌شدند و یا در بازارهای محلی خرید و فروش می‌شدند؛ در این بازارها تولیدکننده و مصرف‌کننده تماس مستقیم با هم داشتند. با رشد سرمایه‌داری مدرن، این پیوند میان تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان از هم گسیخته شد و آنها تنها با هم‌کنش^۱ قیمت و سود با همدیگر پیوند دارند. خود نیروی کار به‌کالایی تبدیل شده که در بازار خرید و فروش

می‌شود. آنهایی که ناچار به فروش نیروی کارشان به کارفرمایان شده‌اند تا معیشت‌شان را تأمین کنند، محدود به شرایط قرارداد کار و عواید اقتصادی که می‌توانند به دست دهند، گشته‌اند. برابر با یکی از تفسیرهای مارکس، نظام سرمایه‌داری بینوایی مطلق یا نسبی طبقه کارگر را به بار می‌آورد.

در ضمن و گرچه نه به همین دلایل، اقتصاد سرمایه‌داری دستخوش دوره‌های عودکننده روتق و بحران است. در دوران رکود اقتصادی، عدم اشتغال وسیع پدیدار می‌شود. گرچه مارکس استدلال می‌کند که وجود «لشکر ذخیره صنعتی» یکی از عوامل مهم تثبیت‌کننده سرمایه‌داری است، ولی او این وضع را در مقایسه با جامعه محتمل سوسیالیستی که این خصلت نوسانی را ندارد، نابخردانه می‌انگارد. به نظر او، این شیوه اداره اقتصاد صنعتی برای صدها هزار یا میلیونها آدمی که بی‌کار و عاطل و باطل می‌مانند، در حالی که بسیاری از مردم ناچارند بدون کالاهای مورد نیاز یا علاقه‌شان زندگی کنند، شیوه کارآمدی نیست.

به نظر مارکس، خود همین گرایش اقتصاد سرمایه‌داری به بحران، آن را به سوسیالیزه شدن و سوسیالیسم می‌کشاند، هرچند که سوسیالیسم بدون انقلاب تحقق نمی‌یابد. در موقعیتهای بحرانی شرکتهای بزرگ زنده می‌مانند و به‌زیان شرکتهای کوچکی که از صحنه بیرون رانده می‌شوند، سرانجام رشد می‌کنند. سوسیالیزه شدن تولید به‌دو گونه است. از طریق فراگرد تمرکز سرمایه، شرکتهای عظیمی پدیدار می‌شوند که نظارت انحصاری یا چندانحصاری^۱ بر بخش صنعتی خاص‌شان در سطح ملی و حتی جهانی دارند. سرمایه نیز تمرکز می‌یابد و بازارها تابع بانک‌های دولتی یا عوامل حکومتی دیگر می‌شوند. به موازات پیشرفت این فراگردها، پیوندهای آگاهانه بیش از پیش میان تولید و مصرف دوباره

برقرار می‌شوند؟ بدین‌سان، شرکتهای بزرگ و سازمانهای مالی متمرکز می‌توانند شرایط عملکرد بازارها را تحت تأثیر قرار دهند. مارکس این موقعیت را «سرمایه‌داری بدون سرمایه‌داران» می‌نامد؛ در این وضعیت، سرمایه‌داری تناقضهایش را آشکار می‌سازد و به‌نقطه گذار به سوسیالیسم می‌رسد.

هرچند که سوسیالیستها بر سر جزئیات تبیین مارکس اختلاف نظرهای فراوانی دارند، ولی این نظر مارکس درباره فراگرد مختص تحول سرمایه‌داری یا چیزی همانند آن، برای سیاست سوسیالیستی گریزناپذیر است. خود مارکس پیروزی سوسیالیسم بر سرمایه‌داری را بر مبنای همان چیزی که پیش از این یادآور شدیم - یعنی «یا باید راه سوسیالیسم را برگزید و یا بازپس افتادن در بربریت» - گریزناپذیر می‌دانست. او همچنین مدعی شده بود که این تحلیل همراه با نظریه پرولتاریای انقلابی، خدمت اصیل عمده‌اش را نمایان می‌سازد، زیرا شیره اقتصاد متعارف سیاسی را تا ته کشیده است. کشش وادارنده سرمایه‌داری به‌گسترش خود با نابود ساختن نظامهای اجتماعی و اقتصادی دیگر، هم‌گرایشهای دو قطبی‌کننده‌اش را ایجاد می‌کند و هم حیات تاریخی‌اش را محدود می‌سازد.

نظارت آگاهانه به‌معنای برنامه‌ریزی اقتصادی است که برای آن‌که کارآیی اصولی داشته باشد، باید وسیعاً متمرکز باشد. در نظریه سوسیالیستی، این امر «الگوی فرمانی»^۱ سازماندهی اقتصادی را می‌سازد. اقتصاد سوسیالیستی (و نه دولت که ناپدید می‌شود) با یک «عقل بلندپایه‌تر» یا همان مغز اقتصادی تنظیم می‌شود که درون‌دادها^۲ و

بروندادهای 'اقتصادی' فروپایه‌تر» را نظارت می‌کند. همچنان که یکی از نویسندگان برجسته اوایل این قرن مطرح کرده است، تولید و توزیع «با کمیسرهای محلی، منطقه‌ای یا ملی که با دوراندیشی آگاهانه کل زندگی اقتصادی اجتماعهای تحت نمایندگی یا رهبری‌شان را بر وفق نیازهای اعضای‌شان شکل می‌بخشند.»^۲، تنظیم خواهد شد.

سوسیالیستها استدلال می‌کنند که یک چنین تنظیمی به‌جای محدود ساختن تنوع، آن را تشویق می‌کند. به‌گفته کارل کائوتسکی^۳، «بیشترین تنوع و امکان دگرگونی، حکمروا خواهد شد... در یک جامعه سوسیالیستی، بیشترین صورتهای متنوع مالکیت در وسایل تولید در سطح ملی، شهری، تعاونیهای تولید و مصرف و شخصی، می‌توانند دوشادوش هم وجود داشته باشند.»^۴

از همان آغاز، برخی از منتقدان پیش‌بینی کرده بودند که چرخ امور نمی‌تواند بدین شیوه بگردد. به‌نوشته ماکس وبر و یوجن بوهم باورک^۵، سرمایه‌داری از بازارها به‌عنوان ابزارهای علامت‌دهنده سود می‌جوید؛ تلاش برای اعمال نظارت آگاهانه بر فعالیت اقتصادی دست کم تا فراسوی نقطه معین، نه تنها ناکارآمدی اقتصادی بلکه فرمانروایی دیوانسالاران را نیز به‌بار خواهد آورد. گونه‌های افراطی‌تر چنین برهانهایی را بعدها نویسندگانی چون لودویگ میزس^۶، لیونل رابینز^۷ و هایک و در

1- outputs

2- Rudolf Hilfrding, *Finance Capital* (London: Rout ledge. 1981). p. 27

۳ - Karl Kautsky (۱۸۵۴ - ۱۹۳۸) نویسنده سوسیالیست آلمانی. مخالف بنشویسم و انقلاب روسیه و هوادار منشویستها و سوسیال دموکراسی. - م.

4- Karl Kautsky, *The Social Revolution* (Chicago: Kerr. 1902). p.166.

5- Eugen Böhm - Bawerk

۶ - Ludwig Mises (۱۸۸۱-۱۹۷۳)، اقتصاددان اطریشی و استاد دانشگاه وین و ژنو. نویسنده کتاب لیبرالیسم. - م.

نقطه مقابل آنها، نویسندگانی چون اسکار لانگه^۱ در دفاع از سوسیالیسم، مطرح کردند. به نوشته لودویگ مزیس، «همین که شخص مفهوم قیمت پولی آزادانه تثبیت شده را به سود یک سامان فراتر رها می‌کند، تولید معقولانه یکسره امکان‌ناپذیر می‌شود. هر گامی که در جهت دوری از مالکیت خصوصی وسایل تولید و کاربرد پول برداریم، از اقتصاد معقولانه نیز دورتر خواهیم شد.»^۲

بیاری از سوسیالیستها، به ویژه آنهایی که گرایش اصلاح‌گرایانه‌تری دارند، پذیرفته‌اند که برنامه ریزی متمرکز اگر بیش از حد توسعه یابد، محدودیت‌ها و خطرهای عمده‌ای را دربر دارد، هر چند که این قید «بیش از حد» قابل تفسیر است. بیشتر سوسیالیستها پشتیبان «اقتصاد مختلط» شده‌اند. زمانی که کینزگرایی در غرب و کمونیسم شورایی در شرق حاکم بود، سوسیالیستها نظرهای مزیس و همفکران‌شان را چندان افراطی می‌انگاشتند که به نظر آنها عجیب و غریب می‌آمد. یکی از عاشقان برنامه‌ریزی متمرکز در اواخر دهه ۱۹۴۰ چنین نوشت، «اکنون ما همگی برنامه‌ریز هستیم... جریان سقوط اعتقاد عامیانه به اقتصاد آزاد، از جنگ جهانی دوم به این سوی، در سراسر جهان با شتابی چشمگیر به پیش رفته است.»^۳ همچنان که مارکس اعلام داشته بود، به نظر می‌رسید که هدایت آگاهانه زندگی اقتصادی، عقلانیت را جانشین عدم عقلانیت می‌سازد.

7- Lionel Robbins

1- Oskar Lange

2- Ludwig von Mises, "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth." in F.A. Hayek (ed.): *Collectivist Economic Planning* (London: Routledge, 1949), p.41.3- F.F.M. Durbin, *Problems of Economic Planning* (London: Routledge, 1949).

سوسیالیسم و دموکراسی

سوسیالیسم به‌عنوان آموزه تحت تأثیر نیرومند انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، پیوند تنگاتنگی با آرمان‌های دموکراسی دارد. با این همه، رابطه سوسیالیسم با دموکراسی، مبهم و تناقض‌آمیز است. در بیشتر روایت‌های سوسیالیسم، «دموکراسی» بی‌گمان تنها به‌معنای لیبرال دموکراسی نیست، زیرا سوسیالیستها معمولاً منتقد کاستی‌های نهادهای سیاسی «بورژوایی» بودند. می‌توان جسارت کرد و گفت که در مورد این قضیه، همچنان که در مورد قضیه نابرابری دیدیم، همه چیز درهم برهم است. برای نمونه، اندیشه‌های مارکس درباره دموکراسی، دستخوش تفسیرهای آشکار متفاوت بوده است.

به‌هر روی، در این قضیه چند سرنخ اصلی را به‌آسانی می‌توان پیدا کرد. نقد مارکس از دموکراسی بورژوایی، اساساً دو بعدی بود. او دموکراسی روزگارش را دروغین می‌دانست، زیرا تصور می‌کرد این دموکراسی از داعیه‌های کلیت‌اش بس دور افتاده بود. حقوق دموکراتیکی که همگان می‌بایست از آن برخوردار باشند، در واقع تنها در دسترس اقلیت ممتاز، یعنی مالکان مذکر و بزرگسال دارایی بود. از این دیدگاه، برای مارکس تنها یک گام نظری آسان لازم بود تا چنین موقعیتی را به‌قدرت طبقاتی نظام سرمایه‌داری پیوند زند. به‌نظر او، دولت سرمایه‌داری تنها می‌توانست حق رأی «خودش»، یعنی طبقه سرمایه‌دار و وابستگانش، را روا دارد. از همین روی، تعمیم مزایای دموکراتیک نمی‌توانست در یک جامعه سرمایه‌داری تحقق یابد. بدین‌سان، برخی از پیروان مارکس توانسته بودند اهمیت دموکراسی را در تعقیب یک چشم‌انداز مبتنی بر «اولویت انقلاب»، کاهش دهند. ولی سوسیالیسم اصلاح‌طلب اصولاً این راه را رد کرد و مدعی شد که حقوق دموکراتیک

جهانی را می‌توان و باید به‌عنوان بخشی از فراگرد دگرذیسی سرمایه‌داری به‌دست آورد.

در واقع، سوسیالیسم اصلاح طلب یک فلسفه ضد انقلابی را برای دفاع از سوسیالیسم در برابر فساد محتمل آن و تبدیلس به یک نوع نظام فرمانروایی اقتدارگرایانه، ضروری دانست. برای نمونه، از دیدگاه سیدنی وب^۱، سوسیالیسم ذاتاً طرفدار تحول تدریجی است: «اکنون هیچ فیلسوفی نیست که به دنبال چیزی جز تکامل تدریجی سامان نوین از بطن سامان قدیم باشد؛ این کار باید بدون هرگونه قطع تداوم یا دگرگونی یکباره کل بافت اجتماعی در هر نقطه‌ای از این فراگرد باشد.» او سپس چنین ادامه می‌دهد، «دگرگونه‌های مهم ارگانیک تنها می‌توانند دمکراتیک بوده و بدین‌سان برای اکثریت مردم پذیرفتنی باشند.»^۲ قدری پس از او، تی. اچ. مارشال، حقوق سیاسی بدین‌سان درک شده را بخش اساسی تبیین خود از شکل‌گیری پیشرفت‌آمیز حقوق شهروندی ضمن پیشرفت سوسیالیسم، قرار داد.

این واقعیت که حقوق دموکراتیک بورژوایی درون جامعه سرمایه‌داری تعمیم یافته است (هرچند که به‌پیش‌بینی سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب، خود همین امر این جامعه را تغییر می‌دهد)، نتوانست نظریه سوسیالیستی و لیبرالی را به هم نزدیک کند. برای یافتن دلیل چرایی این قضیه، باید به دومین بخش انتقاد مارکس از دموکراسی نگاه کنیم. این انتقاد به‌بیانی ساده چنین پیش می‌رود. مزایای دموکراسی بورژوایی حتی اگر عمومیت

۱ - Sidney Webb (۱۸۵۹ - ۱۹۴۷) اقتصاددان و سیاستمدار سوسیالیست انگلیسی، از بنیانگذاران جامعه سوسیالیست فابین و نویسنده کتاب *سوسیالیسم در انگلستان* - م.

2- Sidney Webb, "The basis of Socialism: historic", in G. Bernard Shaw, *Fabian Essays in socialism* (London: Fabian Society, 1931), pp. 27, 30.

هم پیدا کنند، هنوز در بهترین حالت خصلت جزئی دارند؛ برای نمونه، هنوز خیلی مانده است تا حقوق مشارکت سیاسی تحقق یابد. در این جا مضمون نابرابری وارد بحث می شود. یک جامعه چگونه می تواند دموکراتیک باشد، وقتی منابع چنان نابرابرانه توزیع می شوند که حقوق رسمی بیشتر معنایش را از دست می دهد؟ شعار مشهور «آزادی برای همه کس جهت زندگی در محله اعیان نشین لندن»، اگر همگان خواستار تحقق آن باشند، آزادی تعمیم پذیری نیست.

سوسیالیستهای اصلاح طلب تر در این زمینه بیش از پیش از مارکس دور می شوند. آنها چنین استدلال می کنند که آزادیهای رسمی در مشارکت سیاسی می تواند به دگرگونی واقعی در توزیع منابع و قدرت منجر شود، بدون آن که به انقلاب نیازی باشد. چرا که این آزادیها مبنای کنش همگانی اند و می توانند نابرابریهای پیشین را جبران کنند. برای مثال، نظر مارشال همین است.

لیبرال دموکراسی یک نوع دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است و هیچ گونه مشارکت مستقیم حکومت شوندهگان را در فراگرد حکومت نمی پذیرد. تازه این گونه دموکراسی محدود به پهنه سیاسی است، زیرا در قلمرو تولید، کارگر پس از گذشتن از دروازه های محیط کار، هیچ گونه حقی بر سرنوشت خود ندارد. هر چند که مارکس هیچ گونه نظریه ساخته و پرداخته ای درباره دموکراسی مشارکت آمیز ندارد، اما تأملاتش درباره برنامه کمون پاریس^۱، اشاراتی در این باره به دست می دهد. به نظر می رسد مارکس بر این عقیده بود که صورتهایی از دموکراسی مشارکت آمیز باید، دوشادوش و یا از آن بالاتر به عنوان بخشی از ادغام

۱ - حکومت انقلابی که از ۱۸ مارس تا ۲۸ مه ۱۸۷۱ در پاریس دوام آورد و با حمله ارتش ضد انقلابی و دست راستی فرانسه سقوط کرد. - م.

دموکراسی سیاسی و دموکراسی صنعتی، برپا گردد.

مارکس با وجود اظهار نظرهای گهگاه موافقت آمیز دربارهٔ مشارکت سیاسی، شاید انتظار نداشت که دموکراسی چند حزبی در یک سامان سوسیالیستی پابرجا ماند. گذشته از هر چیز دیگر، به نظر او و بسیاری از پیروانش در دوران بعد، حزبهای سیاسی تجلی های منافع طبقاتی اند و با برانداخته شدن جامعه طبقاتی باید ناپدید شوند. با وجود کوششهای برخی از مفسران مارکس در جهت از اهمیت انداختن این قضیه، عنصر روسویی نظریات مارکس دربارهٔ دموکراسی، بسیار نیرومند به نظر می رسد و آشتی دادن آن با کثرتگرایی سیاسی، اگر نه امکانپذیر دست کم دشوار است. چرا که به نظر مارکس، استقرار دموکراسی در یک جامعه سوسیالیستی، یکی از جنبه های ناپدید شدن دولت به شمار می آید. یک دموکراسی راستین قدرت را به جامعه به جامعه مدنی باز می گرداند، و به همین دلیل این جامعه را همراه با خود دولت «از میان برمی دارد.» دشواریهایی که این موضع پدید می آورد چندان خوب شناخته شده اند که در این جا نیازی به بازشکافی تفصیلی آن نمی بینم. خیلی پیش از آن که اتحاد شوروی خواسته باشد این نوع دموکراسی را با توسعه نظام شوراها عملی سازد، محدودیتها و تناقضهای آن را دورکیم نشان داده بود. دورکیم به درستی پرسیده بود که اگر دولت در جامعه مدنی تحلیل رود، چه کسی باید از حقوق دموکراتیک حفاظت کند و یا الزامها را به شیوه های دموکراتیک تعریف کند؟ این در واقع نسخه ای است که برای یک توده گرایی^۱ ناتوان و مردد و یا، همچنان که در مورد اتحاد جماهیر شوروی دیدیم، برای اقتدارگرایی می توان تجویز کرد.

انتقادهای سوسیالیسم از لیبرال دموکراسی، مناسبت و گیرایی شان را

در جهان امروز از دست نداده‌اند. این نظر که «لیبرال دموکراسی کافی نیست»، همچنان اهمیت‌اش را حفظ کرده است. اگر خواسته باشیم انسجام اجتماعی را در جوامع مدرن به‌خوبی حفظ کنیم و آن را با پیشرفت حقوق و وظایف دموکراتیک هم‌دوش سازیم، بسط بیشتر فراگردهای دموکراسی نه تنها امکان‌پذیر بلکه حتی مورد نیازند؛ نکته‌ای که در پایین درباره‌اش بحث خواهیم کرد.

به هر روی، اندیشهٔ سوسیالیستی، از انقلابی گرفته تا صورتهای اصلاح‌گرایانه‌تر آن، بیشتر برای انتقاد ساخته شده است تا بازسازی. در اینجا، تنش میان تنظیم اقتصادی و برابری، خود را به‌گونه‌ای اساسی آشکار می‌سازد. ویژگیهای روسویی اندیشهٔ مارکس با همهٔ ناکارآمدیهایش، با این تأکید تنیده شده‌اند که سوسیالیسم به‌معنای جایگزین‌سازی نظارت هدایت‌کنندهٔ زندگی اقتصادی به‌جای نامعقولیهای فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه است. از سوی دیگر، سوسیالیستهایی که به‌قطب برابری‌گرایی گرایش دارند، یا از آنارشیسم در برابر دموکراسی هواداری می‌کنند و یا قدرت سیاسی را ابزاری می‌دانند که باید آن را برای ایجاد همسطح‌سازی اقتصادی - اجتماعی به‌کار برد؛ سیاستی که اگر به‌افراط کشانده شود به‌خط‌مشی‌های پول‌پوت^۱ منجر خواهد شد.

سوسیالیسم اصلاح‌طلبانه اهمیت دموکراسی را برای هدفهای سوسیالیستی اصولاً پذیرفته است، ولی تنش میان تنظیم متمرکز اقتصادی و برابری، در میان سوسیالیستهای اصلاح‌طلب نیز به‌همان شدتی برقرار است که در میان سوسیالیستهای انقلابی‌تر دیده می‌شود. فرض براین

۱ - از رهبران دولت خمر سرخ در کامبوج که سیاستهای تندروانهٔ کمونیستی‌اش به‌مرگ میلیون‌ها تن انجامید. - م.

است که دموکراسی برای سوسیالیسم اهمیت کانونی دارد، ولی از جهت نظری، سوسیالیسم از دموکراسی بیگانه است. دموکراسی اساساً چهارچوبی را فراهم می‌کند که در آن حزبهای سوسیالیست می‌توانند به گونه‌ای صلح‌آمیز به قدرت رسند و برنامه‌های دگرگونی‌شان را پیاده کنند. گسترش دموکراسی به معنای «دخالته دادن مردم» بدین شیوه است؛ ولی این تناقض همچنان باقی می‌ماند که چگونه می‌توان «هدایت عقلانی» زندگی اقتصادی را با برابری آشتی داد. سردرگمی‌های دولت رفاه، همچنان که بعد نشان خواهیم داد، همین تنش را بازتاب می‌کنند.

سوسیالیسم انقلابی

مسأله «انقلاب در برابر اصلاح»، یکی از گسلهای عمده سوسیالیسم برای سالیان بسیار و در واقع در بیشتر تاریخ آن، بوده است. مارکس بی‌گمان یک انقلابی بود، ولی به خود جریان انقلاب چندان علاقه‌ای نداشت؛ از دیدگاه او، فراگرد بالفعل انقلاب فقط نقطه‌گذاری است که بر دگرگونیهای بنیادی تحقق یافته در جامعه مهر تأیید می‌زند. دیگران انقلاب را به‌عنوان یک تجربه پالایشی در نظر گرفته‌اند و حتی برخی استدلال می‌کنند که انقلاب خونین برگذارهای صلح‌آمیزتر برتری دارد، زیرا پسماندهای تاریخ گذشته را بهتر از میان برمی‌دارد. اعتقاد به اندیشه انقلاب، از خونین گرفته تا صورتهای دیگر آن، را باید در رابطه با جنبش روشن‌اندیشی در نظر گرفت که در آن، طرح «زدودن از گذشته» اهمیتی اساسی دارد. انقلاب سوسیالیستی باید فراگردی را که انقلابهای بورژوازی پیشین آغاز کرده بودند، یعنی گریز از گذشته و ورود به آینده تعیین شده از سوی انسان، را تکمیل سازد.

برخی از منتقدان یادآور شده‌اند که جاذبه اندیشه انقلاب برای کسانی

که اسیر سلطه آن شده‌اند، از کیفیتهای رستاخیزی آن و نوعی رمانتیسیسم سرچشمه می‌گیرد. با این همه، استدلالی درست متضاد با این استدلال را نیز می‌توان به میان کشید. آنچه که انسانها را به سوی مفهوم انقلاب سوق می‌دهد، البته به تعبیر جهش به پیش و نه به معنای قدیمی بازگشت به گذشته، این است که انقلاب لحظه تراکم یافته رهایی روشن‌اندیشی از سنت و اقتدار موروثی است. در صورت‌های کمتر خلسه‌آمیز سوسیالیسم انقلابی، از جمله نوشته‌های خود مارکس، تبیین نظری روشنی از اهمیت انقلاب دیده می‌شود. در این نوشته‌ها، انقلاب چه با نبردهای فعالانه در خیابانها تحقق یابد و چه نیابد، بیانگر یک «تغییر وضع همه جانبه» و گذار از یک صورت جامعه به صورت دیگر است.

برای همین است که یک سوسیالیست انقلابی همیشه به اصلاح‌گرایی بدگمان است و حتی ممکن است آن را ضد سازنده بداند. به نظر او، اصلاحات نیمه‌کاره می‌توانند به عنوان مسکن اثر کنند و انرژی‌هایی را که در غیر این صورت می‌توانستند گذارهای ریشه‌ای تری را به بار آورند، از خاصیت می‌اندازند. برای مثال، نسل کاملی از فعالان انقلابی دولت رفاه را با این برداشت می‌نگریستند. در دو دهه گذشته چنان با انتقادهای برخاسته از جناح راست از دولت رفاه و دفاع آن از سوی جناح چپ عادت کرده‌ایم که تقریباً این نکته فراموش شده که همین دولت است که چپها را به جان هم انداخته است. پیشینه چنین کشمکشهایی دست کم تا زمان مارکس و انگلس قدمت دارد. آنها احساس می‌کردند نه تنها از پرواهای سوسیالیستهای کشور پذیرفته شده‌شان، بریتانیا، بلکه از شمار انبوهی از طبقه کارگر که از انقلاب قاطعانه دل بریده بودند، نیز نومید شده بودند.

انقلاب برای بسیاری از سوسیالیستها آستانه مهم سوسیالیسم به شمار

می آمد، درست همچنان که سوسیالیسم نیز از نظر آنها می بایست «پشتاز تاریخ» باشد. از دست رفتن اندیشه انقلاب یا لاقبل انقلاب سوسیالیستی - آرزویی که بی گمان دیگر کسی آن را در سر نمی پروراند - یکی از عوامل عمده «کم آوردن» سوسیالیسم است که امروزه در همه جا به چشم می خورد. انقلاب مدافع آب و تاب، جسارت و شور و حال یک نوع تاریخی بود که می بایست با نیرومندترین شیوه ممکن از آن دفاع کرد. به نظر سوسیالیستهای انقلابی، فعالیت های اصلاح طلبان برخلاف فعالیت انقلابی، پرواگرانه و ناکافی می نمود. با این همه، درست همین «جوامع انقلابی»^۱ بودند که از هم فروپاشیدند و لشکرهای پشتاز آنها به بایگانی تاریخ سپرده شدند.

چرا برای «مارکسیستهای غربی» این همه طول کشید تا آن چیزی را دریابند که دست راستها سالهای پی در پی به آنها گوشزد می کردند؟ در این سالها، راستها پیوسته می گفتند که کمونیسم شوروی از جهت اقتصادی کوتاه اندیشه و از جهت سیاسی تمامیت خواه^۲ است. پاسخ به پرسش بالا این است که این مارکسیستها یا بسیاری از آنها در واقع این چیزها را می دیدند و اگر نگوئیم از دست راستها، دست کم حتی از بیشتر منتقدان میانه رو لیبرال بهتر این قضیه را درک می کردند. برخی مارکسیستهای غربی از همان آغاز از جامعه نوینی که در روسیه در دست ساخت بود به شدت انتقاد می کردند؛ از جمله پیروان تروتسکی و نیز بسیاری از برجسته ترین اعضای مکتب فرانکفورت و «مارکسیست های انسان دوست». در دوره ای که کینزگرایی در کشورهای غربی چیرگی داشت، اقتصاد شوروی، نرخهای رشد بالایی را نشان می داد. بسیاری از

۱ - منظور نویسنده فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی است. - م.

صاحب‌نظران غیرمارکسیست در غرب، از جمله رهبران سیاسی آن، این لاف خروش‌جف را که می‌گفت «ما شما را دفن خواهیم کرد»، بسیار جدی گرفته بودند، زیرا نرخهای رشد اتحاد شوروی از نرخهای غرب بسیار بالاتر بودند. کتاب مارکسیسم شوروی هربرت مارکوزه که نخستین بار در ۱۹۵۹ منتشر شد، نکات تأمل برانگیزی دربارهٔ چنین نظرهایی را به دست می‌دهد.

مارکسیسم غربی با وجود ناخرسندی از اتحاد شوروی، به دلایل گوناگون توانسته بود در دورهٔ بعد از جنگ جهانی دوم از جهت فکری کامروا باشد. یکی از آن دلایل این بود که مارکسیستهای غربی بیشتر توانشان را روی نقد سرمایه‌داری گذاشته بودند. بیشتر نویسندگان مارکسیست دولت رفاه را یا سد محکمی در برابر دستیابی به سوسیالیسم کامل می‌دانستند و یا آن را تنها به‌عنوان منزلگاهی بر سر راه آن می‌انگاشتند. آنها آشکارا می‌گفتند که جامعهٔ سوسیالیستی آینده نمی‌تواند چیزی مانند اتحاد شوروی باشد، ولی مانند خود مارکس از هرگونه مشخص ساختن جزء به جزء این جامعه سر باز می‌زدند. دلیل دیگر کامروایی مارکسیسم غربی این بود که در یک دورهٔ معین هرگاه که می‌خواستند الگوهای سوسیالیسم را پیدا کنند، می‌توانستند آنها را در جهان سوم پیدا کنند. چین مائو، کوبای کاسترو و گهگاه چند کشور انقلابی دیگر در جهان سوم، برخی از مارکسیستهای غربی را امیدوار ساخته بودند، تا آن‌که کاستیهای این جوامع نیز آشکار گشتند.

تکیه‌گاه دیگر مارکسیسم غربی نظریهٔ امپریالیسم سرمایه‌داری و وابستگی جهان سوم بود. آنها ادعا می‌کردند که انقلاب سوسیالیستی تنها راه رهایی ملت‌های جهان سوم از جایگاه فروپایه‌شان در سامان سرمایه‌داری جهانی است. اگر چین و کوبا لزوماً نمی‌توانستند راه آینده را

به جهان غرب نشان دهند، دست کم می توانستند به کشورهای دیگر کمتر توسعه یافته اثبات کنند که آنها می توانند خودشان را از شر رکود اقتصادی رها سازند. در این جا میان مارکسیسم غربی و مارکسیسم شوروی نوعی همپیمانی نزدیک به چشم می خورد، زیرا مارکسیستهای غربی پشتیبانی شوروی از جنبشهای انقلابی جهان سوم را مایهٔ پیشرفت این جنبشها می دانستند.

شکست سوسیالیسم به عنوان یکی از ابزارهای توسعهٔ جهان سوم، به اندازهٔ هر یک از تحولات رخ داده در بخشهای صنعتی تر جهان، برای مارکسیسم غربی به منزلهٔ یک ضربهٔ خردکننده بود. پس از ناپدید شدن مارکسیسم، چین به صورتهای سرمایه دارانهٔ فعالیت اقتصادی روی آورد و بر اثر آن دوره‌ای از رشد شتابان اقتصادی را آغاز کرد. دولتهای سوسیالیستی در آفریقا و جاهای دیگر به زانو درآمدند و بعد آشکار گشت که اصلاحات اجتماعی کوبا و هر توفیقی که این اصلاحات به دست آورد، به پشتیبانی اقتصادی وسیع اتحاد شوروی وابسته بود. شاید از همه مهمتر، رشد سریع «بیرها»ی خاور دور نشان داده بود که کشورهای جهان سوم می توانند با کوشش خودشان و در یک چهارچوب سرمایه دارانه دوره‌ای از رشد سریع و موفقیت آمیز اقتصادی را آغاز کنند.

سوسیالیسم انقلابی سبک شوروی، جدا از ددمنشی‌های سیاسی آن، در همان زمان و به همان دلایل رواج کینزگرایی در غرب، به عنوان یک نظریهٔ اقتصادی مطرح بود. این نوع سوسیالیسم طرحی از توسعهٔ اقتصادی را ارائه می کرد که در یک زمینهٔ مدرن سازی ساده پیوند تنگاتنگی با دولت داشت. در اتحاد شوروی، قدرت واگذار شده به دولت برای ایجاد فراگردهای صنعتی کردن اجباری به کار رفته بود؛ قضیه‌ای که هر چند بعدها گریبان اقتصاد کشور را گرفت، ولی گسستن از سامان نیمه

فئودالی پیشین را امکانپذیر ساخته بود. اتحاد شوروی خود را از بقیه اقتصاد بین‌المللی جدا ساخت و، یا کوشیده چنین کاری را انجام دهد، و روابط بازرگانی‌اش را به‌اروپای شرقی محدود ساخته بود که «پهنه امپراطوری» خودش به‌شمار می‌آمد.

محدودیت‌های الگوی فرمانی سوسیالیستی

همچنان که پیش از این یادآور شدم، الگوی فرمانی سوسیالیسم به‌گونه‌ای کلی و نیز به‌بیشرفته‌ترین شکل آن در کمونیسم شوروی، به‌عنوان وسیله ایجاد توسعه اقتصادی در شرایط مدرن‌سازی ساده، به‌نسبت کارآمد بود. ولی مدرن‌سازی بازانديشانه به‌همراه فراگرد جهانی شدن، مقتضیات اقتصادی و اجتماعی یکسره متفاوتی را مطرح می‌سازد. اگر این نظر درست باشد، این اندیشه نویسندگان راست‌نور، که می‌گفتند نظر مِزس و دیگران درباره کاستی‌های ذاتی برنامه‌ریزی سوسیالیستی درست است، باید با احتیاط نگاه کرد. برهانهای مِزس علیه برنامه‌ریزی سبک شوروی، بر پایه‌گریزناپذیری مشوق خود غنی‌سازی، یا کسب بیشترین سود و بهره از سوی همه‌کنشگران اقتصادی، استوارند. نظر او به‌دانش و ابتکار عمل نیز توجه دارد. در یک اقتصاد پیچیده، مبادله‌های بیشماری پیوسته رخ می‌دهند که برحسب آنها باید قیمت‌ها را به‌نوعی تعیین کرد. این کار در شرایطی رخ می‌دهد که پیوسته دستخوش دگرگونی است. هیچ «کانون هوشمند»ی حتی با دقیقترین و دوراندیش‌ترین هیأت برنامه‌ریز، نمی‌تواند قیمت درست کالاهایی را که به‌بازار آورده می‌شوند تعیین کند. قیمتگذاری بازاری همراه با سازوکارهای دیگر بازار، اطلاعاتی را به‌دست می‌دهد که هیچ

فرا کامپیوتر ای (که لانگه در جایی از آن سخن گفته بود) نمی تواند آن را فراهم کند. هرگونه کوشش در جهت تابع ساختن بازار از سوی هرگونه نظارت هدایت کننده، به این کارکرد بازار آسیب می رساند.

هایک در تکمیل این نظر به گونه مؤثری مشارکت کرد، نظری که می گوید، بازارها یک نوع دانش ضمنی و عملی را به کار می اندازند. بازارها ابزارهایی هستند برای کشف و کاربرد دانش محلی به سود بالقوه همگان. اطلاعاتی که قیمتها در بازارهای رقابت آمیز به دست می دهند، نه تنها به خاطر ماهیت پیچیده و متغیر بازارها، نمی تواند از سوی یک عقل هدایت کننده ارائه شود، بلکه به این خاطر نیز این کار امکان ناپذیر است که دانش نهفته در بازار «دانشی است که تنها ضمن عمل به ماداده می شود و این دانش در عاداتها و عملکردها ذخیره شده است». مسأله برنامه ریزی اقتصادی، امکان ناپذیری تبدیل دانش ذاتاً عملی به قضیه محاسبه اقتصادی است؛ بسیاری از تصمیمها در صورتی کارآمد خواهند بود که «روی زمین» و از طریق کاربرد دانش ضمنی و مهارت عملی گرفته شوند. ثابت شده است که برنامه ریزی موفقیت آمیز در یک سطح فراگیر، از جهت «معرفت شناختی امکان ناپذیر» است. در این جا شباهت های نزدیکی با بحث اک شات درباره سنت دیده می شود: «دانش عملی» همیشه بر «دانش صرف» مقدم است و هرچند که دانش نخستین می تواند به تنهایی کار کند، ولی دانش دوم بدون دانش نخستین نمی تواند کاری را انجام دهد.

به نظر اک شات و هایک، این دانش عملی به سنت وابسته است و شاید خود سنت باشد. به هر روی، در این جا نوعی عدم انسجام به چشم می خورد، زیرا سنتها هرچقدر هم که انعطاف پذیر باشند، بی گمان

نمی‌توانند آن نوع واکنشهای مبتکرانه و خلق‌الساعه‌ای را که برای تصمیم‌گیری در محیط‌های اطلاعاتی پرنوسان لازم است، از خود نشان دهند. از همین روی، در این جا می‌توانیم نوعی برهان مخالف استدلال بالا را نیز مطرح کنیم. برخی از انواع برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی در مرحله مدرن‌سازی ساده به‌خاطر نفوذ سنت و رسم و نه علی‌رغم آن، کارآمد بودند. به عبارت دیگر، نظارت اقتصادی هدایت‌کننده، زمانی می‌تواند موفق باشد که مردم ترجیح‌های به‌نسبت پایداری داشته باشند و سطح درگیری بازانديشانۀ آنها در فراگردهای گسترده‌تر اجتماعی و اقتصادی به‌نسبت پایین باشد.

دانش عملی و محلی و خودمختاری وابسته به آن در یک جهان سنت زداينده، به‌راستی اهمیت حیاتی پیدا می‌کند. این امر به‌خاطر آن است که فرد بازانديش (به‌عنوان شهروند یا مصرف‌کننده) «هدف متحرکی» است که می‌تواند دانش محلی و نیز مقدار زیادی از اطلاعاتی را که در دسترس برنامه‌ریزان متمرکز است، در اختیار داشته باشد؛ و نیز به این خاطر که همین بازانديشی از شیوه‌های کنش و واکنش نهفته در عملکردهای محلی آگاهی دارد. در این جا، موضع‌های یک و اُک‌شات تأیید می‌شود، البته به‌جز در این مورد که چنین فراگردهایی معمولاً سنتی نیستند و در هر کجا هم که سنتی‌اند، کیفیت‌های سنتی‌شان به شیوه‌ای بازانديشانه حفظ یا تجدید نظر می‌شوند.

سخن کوتاه، این فکر که «نامعقولیهای» فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه را می‌توان با سوسیالیزه کردن تولید از میان برداشت، نه تنها به دلایل ارائه شده از سوی هایدک و دیگران، دیگر قابل دفاع نیست. با فروپاشیدگی این اندیشه، آن آرزوهای ریشه‌ای که سوسیالیسم تاکنون در سر داشته، همراه با محافظه‌کاری قدیمی که زمانی مخالف این آرزوها بود، دیگر از بین

رفته‌اند. یک اقتصاد مدرن می‌تواند مقدار قابل توجهی از برنامه‌ریزی متمرکز را روا دارد و با آن به‌رونتق رسد، البته تنها تا زمانی که شرایط خاصی حاکم بر جامعه باشد و این برنامه‌ریزی اساساً محدود به یک اقتصاد ملی باشد؛ تا زمانی که تأثیرهای جهانی شدن به‌جای رخنهٔ وسیع در زندگی اجتماعی تنها آن را دچار انشعاب می‌کند. در این موقعیت، درجهٔ بازانديشی نهادی اجتماع پایین است. همین که این شرایط دگرگون می‌شود، کینزگرایی دیگر جواب نمی‌دهد و اقتصادهای سبک شوروی از رونق می‌افتند.

هرچند «اعتراض معرفت‌شناختی» می‌رسد و هایدک به برنامه‌ریزی متمرکز معتبر است، ولی این اعتراض تنها زمانی قوت می‌گیرد که برخی دگرگونیهای ژرف اجتماعی رخ دهند. استدلال آنها دربارهٔ پیچیدگی هرچند کارساز است ولی جامعیت ندارد. حتی در پیچیده‌ترین شرایط اقتصادی، برنامه‌ریزی غالباً می‌تواند به‌نتایجی برسد که بر نتایج ایجاد شده از سوی بازار برتری دارند و این برنامه‌ریزی برای محافظت از موقعیتها یا ارزشهایی که احتمال نابودی آنها از سوی بازار می‌رود، لازم است. انواع برنامه‌ریزها، از سوی دولت گرفته تا شرکتهای خصوصی یا گروههای دیگر، همچنان به‌عنوان بخش ضروری برای کارکرد داشتن نظام سرمایه‌داری باقی می‌مانند؛ درست همچنان که منتقدان فلسفه‌های رادیکال بازار آزاد پیوسته بر آن تأکید داشته‌اند. بازارها تصمیمگیری از پایین به بالا را که غالباً شرط کارایی اقتصادی است، امکانپذیر می‌سازند. ولی با وجود اهمیت تصمیمگیری از پایین به بالا، خودمختاری و تمرکززدایی تنها محدود به‌پهنهٔ بازارها نیست؛ در عصر بازانديشی سطح بالا، این دو در حوزه‌های دیگر نیز پیشرفت می‌کنند. در این دوره، الگوی فرمانی تنظیم اقتصادی همراه با الگوی سلسله‌مراتبی کارایی

دیوانسالارانه، افت می‌کند.

حال که سوسیالیسم دولت رفاه محافظه‌کار شده و کمونیسم دیگر وجود خارجی ندارد، آیا هیچ زمینه‌ای برای یک «راه سوم» و یا «سوسیالیسم بازاری» وجود دارد؟ بسیاری از ناخرسندان در اروپای شرقی که به براندازی نظام کمونیستی کمک کردند، بی‌گمان چنین اندیشه‌ای در سر داشتند، چرا که نمی‌خواستند سرمایه‌داری را جایگزین کمونیسم سازند. برخی از صورتهای سوسیالیسم بازاری همچنان مدافعان فصیح خود را دارند. در این جا نمی‌خواهم خود را درگیر نوشته‌های پیچیده راجع به این قضیه سازم. به نظر من، دلایل قانع‌کننده‌ای برای این استدلال وجود دارند که سوسیالیسم بازاری یک امکان واقع‌بینانه به‌شمار نمی‌آید. در این جا برخی از این دلایل را به‌کوتاهی مطرح می‌کنم، ولی نمی‌توانم تظاهر کنم که این دلایل آنهایی را که هنوز به سوسیالیسم بازاری بدگمان نیستند، مجاب خواهد کرد.

مفاهیم راه سوم که غالباً از این اندیشه تأثیر پذیرفته‌اند که سوسیال دموکراسی اسکاندیناویایی می‌تواند یک سوسیالیسم تمام‌عیار باشد، معمولاً به‌تعاونیهای کارگری نقشی کانونی می‌دهند. در بحثهای سوئدیها راجع به برنامه مایدنر^۱، پیشنهاد شده بود که کارگران باید بتوانند اندوخته‌هایی در بخشهای بازرگانی یا شرکتی انباشت کنند، به‌صورتی که سرانجام سهامداران را از صحنه بیرون رانند. کارگران می‌بایست در شرکتیهای تعاونی صاحب سهام باشند و حق انتخاب مدیران را داشته باشند؛ برخلاف سهامداری‌های معمولی، سهام کارگران نمی‌بایست در بازارهای آزاد خرید و فروش شوند.

به نظر می‌رسد که دلیلی برای تردید در این باره نیست که تعاونیهای

کارگری تحت برخی شرایط و در یک زمان معین می‌تواند رونق داشته باشند. ولی این نظر که چنین توفیق‌هایی را می‌توان به‌کل یا بخش اعظم سامان اقتصادی تمیم داد، به‌هیچ روی قانع‌کننده نیست. اگر قیمتگذاری بازاری برای کارآیی عوامل دیگر از جمله نیروی کار ضروری باشد، پس سرمایه را هم نمی‌توان از این قیمتگذاری معاف ساخت؛ دشواریهای ایجاد شده در اقتصادهای دارای برنامه‌ریزی متمرکز، در این جا به‌سادگی دوباره پدیدار می‌شوند. زیرا هیچ‌گونه معیار یا ضابطه بازاری برای به‌کار انداختن ثمربخش سرمایه انباشته شده تعاونیهای کارگری وجود ندارد.

مسائل دیگری نیز هستند که به‌روشنی آشکارند. گزینش منظم مدیران از سوی کارگران، گهگاه پیامدهای اقتصادی سودمندی دارد، ولی در بسیاری از موقعیتها چنین خاصیتی را ندارد. سرمایه ذخیره شده در شرکتها تعاونی‌های تعاونی‌گرایش به‌این دارد که از مخاطره پرهیز کند و این شرکتها ممکن است همچنان که در اتحاد شوروی رخ داد، دچار رکود شوند. در تعاونی‌های موجود انگیزش اندکی برای پذیرش کارگران جدید وجود دارد، زیرا بدین ترتیب سهم سرانه کارگران موجود کاهش می‌یابد؛ تحرک اندکی نیز در جهت خروج از تعاونیها وجود دارد، زیرا افرادی که می‌خواهند این کار را بکنند نمی‌توانند سهام‌شان را با خود بیرون ببرند. سوسیالیسم بازاری «بیکاری ساختاری وسیع، افت تکنولوژیک، مزایده سیاسی بی‌حساب سرمایه و دخالت‌های اقتدارگرایانه حکومت مرکزی برای جلوگیری از بدرفتاریهای تعاونیهای کارگری یا هدایت دوباره آنها»، را نشان می‌دهد. «سوسیالیسم بازاری منزلگاهی ناخوشایند میان برنامه‌ریزی متمرکز سوسیالیستی و نهادهای اساسی سرمایه‌داری است.»^۱

هیچ‌گونه راه‌سومی از این‌دست وجود ندارد و با تشخیص این‌نکته، تاریخ سوسیالیسم به‌عنوان نظریهٔ سیاسی پیش‌تاز به‌پایان می‌رسد.

سوسیالیسم و دولت رفاه

سوسیالیسم در موضع تدافعی، بر دولت رفاه یا همان قضیهٔ کانونی سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب متمرکز می‌شود. در تفسیر دولت رفاه از دیدگاه سوسیالیسم اصلاح‌طلب، دو منبع را پایهٔ کار خود می‌نهیم. یکی توضیح تی. اچ. مارشال، که پیش از این اشارهٔ کوتاهی به آن داشتیم، دربارهٔ تحول شهروندی و دیگری متنی که زمانی انجیل برخی از گروه‌ها در حزب کارگر بریتانیا بود، یعنی کتاب آیندهٔ سوسیالیسم، از آنتونی کراسلند (که عنوانش را در همین کتاب منعکس کرده‌ام).

به‌نظر مارشال، دو رشته از تأثیرهای متضاد در جوامع مدرن از همان آغاز در کار بوده‌اند: از یک سوی، پیامدهای دوقطبی‌کنندهٔ اقتصاد سرمایه‌داری و از سوی دیگر، پیامدهای یکپارچه‌کنندهٔ شهروندی. بخشبندی‌های طبقاتی سرمایه‌داری گروه‌های بزرگی از مردم را از یکدیگر جدا ساختند، اما (برخلاف مارکس یا تفسیرهای معمول مارکس) شهروندی‌گرایی به‌ایجاد انسجام اجتماعی دارد، زیرا تقریباً همهٔ اعضای اجتماع ملی از حقوق شهروندی برخوردارند. حقوق قانونی و سیاسی که بر روی هم «حقوق بورژوازی» مورد نظر مارکس را می‌سازند، آزادیها و وسایل تعدیل قدرت را به‌دست می‌دهند؛ این آزادیها و وسایل تعدیل قدرت نیز به‌نوبهٔ خود به‌تأمین حقوق «اجتماعی» یا رفاهی کمک می‌کنند. به‌عقیدهٔ مارشال، آفرینش حقوق اجتماعی پدیده‌ای یکسره منحصر به‌سدهٔ بیستم است. در اوایل توسعهٔ سرمایه‌داری، آنهایی که نمی‌توانستند با اشتغال دستمزدی کار کنند و یا دستمزدهای‌شان بسیار

پایین بود، از بیشتر مزایای شان محروم می‌ماندند. با بینوایانی که در کارگاه‌های آن دوره کار می‌کردند، تقریباً مانند بزهکاران رفتار می‌شد.

مارشال می‌گوید، دستیابی به حقوق شهروندی سیاسی به طبقه کارگر به آن اندازه توانایی داد که صدای اعتراض شان را به گوش رسانند. پیامد ذاتی این قضیه، همان دولت رفاه است. دولت رفاه یک نوع مصالحه طبقاتی است که از انقلابی که مارکس پیش‌بینی کرده بود (و مارشال از آن وحشت دارد) جلوگیری می‌کند. به گفته خود مارشال:

در سده بیستم، شهروندی و نظام طبقاتی سرمایه‌داری در تعارض بوده‌اند... بسط حقوق اجتماعی دیگر محدود به تلاش در جهت فروکاستن از مصیبت آشکار تهیدستی در پایین‌ترین رده‌های جامعه نیست... این جریان دیگر تنها به بالا کشیدن طبقه همکف در پایه ساختمان اجتماعی و دست نزدن به ترکیب ساختار خرسند نیست، بلکه آغاز به تجدید طرح کل ساختمان کرده است.^۱

مدت زمان درازی، مؤثرترین و پرمخاطب‌ترین منتقدان این موضع فکری، مارکسیستها بودند. به ادعای آنها، آنچه که مارشال به گونه‌ای مستند شرح داده، وضعیت متزلزلی از امور بود که در درازمدت نمی‌توانست دوام آورد. نهادهای رفاهی گرچه توانستند برخی از بدترین زیاده‌رویهای اختلافی طبقاتی سرمایه‌داری را تخفیف دهند و برخی از نامعقولیهای بازارهای سرمایه‌داری را تعدیل کنند، ولی فشارهای این مصالحه در یک مقطع معین شدیدتر از آن خواهد شد که بتوان تحمل شان کرد؛ تنها یک جامعه سوسیالیستی می‌تواند چنین تنشهایی را یکسره از میان بردارد. این فشارها سرانجام بسیار شدید شدند، ولی اساساً نه

1- T.H.Marshall. *Class, Citizenship and Social Development* (Westport: Greenwood, 1973). pp. 84. 96-7.

به خاطر عوامل یادآوری شده از سوی این منتقدان؛ و نسل بعدی منتقدان دولت رفاه نه از جناح چپ بلکه از جناح راست برخاستند.

مارشال می‌کوشید ضمن اقتباس برخی از قضایای مارکسیسم، از آن فاصله گیرد. نقطه شروع کراسلند با مارشال همانند بود. او یادآور شده بود که بسیاری از مارکسیستها امکان ایجاد اصلاحات مؤثر رفاهی را در چهارچوب سرمایه‌داری رد می‌کنند؛ آنها بر این باورند که نخست سرمایه‌داری باید برانداخته شود. کراسلند برای نشان دادن نادرستی نظرهای این مارکسیستها، به تحلیل تفصیلی نظام طبقاتی سرمایه‌داری و نظریه سقوط سرمایه‌داری پرداخت. او به این نتیجه رسید که «مارکس برای سوسیالیستهای امروزی، چه در ارتباط با سیاست عملی، یا تحلیل درست جامعه ما و یا حتی از جهت به دست دادن ابزارها یا چهارچوب مفهومی درست، چیزی در چته ندارد.»

به نظر کراسلند، سرمایه‌داری به بینواسازی مطلق یا نسبی طبقه کارگر نمی‌انجامد. برخلاف پیش‌بینی مارکس، طبقه صاحب سرمایه قدرت را افزایش نداده، بلکه برعکس، بسیاری از این قدرت را از دست داده است. بسیاری از آن تصمیمها و منابعی که پیش از این در اختیار سرمایه خصوصی بودند، در نتیجه پیامدهای ترکیبی جریان ملی‌سازی و رشد نهادهای رفاهی به دست دولت افتاده‌اند. به نظر کراسلند، اشتغال کامل (که در آن زمان هیچ مسأله‌ساز تصور نمی‌شد) تعادل قدرت را به سود کارگر و به زیان مدیریت به هم زد. در نتیجه، کشوری مانند بریتانیا را دیگر به هیچ روی نمی‌توان یک جامعه سرمایه‌دار نامید.

اگر فرض را بر این گیریم که سرمایه‌داری از بین رفته است، دیگر چه نیازی به سوسیالیسم باقی می‌ماند؟ کراسلند به این نتیجه می‌رسد که سوسیالیسم مانند بسیاری از ایسمهای پیش از آن، معنای دقیقی ندارد.

تنها ویژگی مشترک در میان آموزه‌های سوسیالیستی، محتوای اخلاقی آنها است. سوسیالیسم به معنای دنبال کردن اندیشه‌هایی چون همکاری اجتماعی، رفاه همگانی و برابری است، اندیشه‌هایی که با طرد بدیها و بی‌عدالتیهای سرمایه‌داری پیوند گرفته‌اند. سوسیالیسم مبتنی است بر نقد فردگرایی و وابسته است به «اعتقاد به کنش و مشارکت گروهی و مسئولیت جمعی برای رفاه اجتماعی».

به عقیده کراسلند، دولت رفاه هم‌اکنون در راه دستیابی به این هدفها گامهای بلندی برداشته است.

دولت رفاه مبتنی بر اشتغال کامل... جامعه‌ای است که برابر با معیارهای تاریخی و در مقایسه با سرمایه‌داری پیش از جنگ جهانی دوم، از فضیلت و کیفیت استثنایی برخوردار است. این جامعه می‌بایست برای بسیاری از پیشاهنگان سوسیالیست پیشین، نوعی بهشت به نظر آید. در این جامعه، فقر و ناامنی در جریان ناپدید شدن‌اند. معیارهای سطح زندگی با شتاب در حال بالا رفتن‌اند؛ هراس از بیکاری پیوسته ضعیفتر می‌شود و یک کارگر جوان معمولی امیدهایی برای آینده دارد که به ذهن پدرش هرگز خطور نمی‌کردند.

با این همه، هنوز به سرمنزل مقصود که همان برابری هرچه بیشتر، اختلاف طبقاتی و «رنج اجتماعی اجتناب‌پذیر» هرچه کمتر است، نرسیده‌ایم. هرچند که هنوز به باز توزیع اقتصادی هرچه بیشتر ثروت نیاز داریم، ولی به استدلال کراسلند، نکته عمده سیاستهای آتی دولت رفاه باید کاهش نابرابریها و کشمکشهای اجتماعی باشد. «خشم اجتماعی» اساساً از موقعیتی برمی‌خیزد که در آن، مردم نتوانند در جامعه جایی در خور استعدادهایشان بیابند و آنهایی که جایگاه‌های ثروت و قدرت را دارند بتوانند امتیازهایشان را نسلهای بی‌دری برای خود نگهدارند.

فرصت برابر به تنهایی کافی نیست. برابری اجتماعی بیشتر باید به معنای نظام آموزشی برابر یگرایانه‌تر، کاهش ثروت موروثی و تجدید سازمان وسیع‌تر صنعت باشد. «دموکراسی صنعتی سطح بالا» را، که به نظر کراسلند در اصل همان شرکت‌گرایی^۱ است، باید تقویت کرد. در این جا ملی‌سازی هرچه بیشتر صنایع بنیادی توصیه می‌شود، هر چند کراسلند تشخیص می‌دهد که این قضیه حلال مشکلات نیست، زیرا صنایع ملی شده همانند صنایعی که در تملک خصوصی اند، می‌توانند ناکارآمد شوند و از همین روی، وجود نوعی رقابت عموماً ارزش خاص خود را دارد.

کراسلند به بحث خود با نوعی چرخش ناگهانی پایان می‌دهد و درخواست انتقاد از روایت‌های جدی‌تر سوسیالیسم می‌کند و خواستار «آزادی و سرزندگی در زندگی خصوصی» می‌شود:

ما نه تنها به صادرات بیشتر و کمک هزینه‌های پیری نیاز داریم، بلکه به کافه‌های روباز، خیابانهای روشنتر و شادتر در هنگام شب، ساعات تعطیل دیرتر برای میکده‌ها، سالنهای نمایش محلی بیشتر، مهمانخانه‌دارها و رستوران‌دارهای مهمان‌نوازتر، غذاخوریهای روشنتر و تمیزتر. کافه‌های بیشتر در کنار رودخانه، باغهای تفریحی بیشتر از نوع پلکانی، نقاشیهای دیواری و تابلوهای بیشتر در مکانهای همگانی، طرحهای بهتر برای مبلدبان و ظروف و پوشاک خانمها، مجسمه‌ها در مرکز مناطق مسکونی نوین! چراغهای روشنایی با طراحی زیباتر در خیابانها و گیشه‌های تلفن آراسته‌تر و نظایر آن نیاز داریم.

زیرا «ما نمی‌خواهیم به عصر فراوانی گام گذاریم، بدون برخورداری از

۱ - corporatism دولت متشکل از شرکتهای جداگانه که هر یک در حوزه تخصصی و صنعتی خود جدا از شرکتهای دیگر و با استقلال نسبی از دولت با مدیریت ترکیبی کارگران و کارفرمایان کار می‌کند. - م.

ارزشهایی که به ما یاد دهند چگونه از این فراوانی لذت ببریم.^{۱۸}

یک ارزیابی مقدماتی

چندین دهه پس از انتشار آثار مارشال و کراسلند، روی هم رفته دگرگونیهای اقتصادی مورد انتظار و حمایت آنها رخ نداده‌اند؛ آنچنان که امروزه همه ما از این قضیه اطلاع داریم. اشتغال کامل در بیشتر کشورهای غربی در حال حاضر به گذشته دور تعلق دارد و نظامهای رفاهی که آنها می‌پنداشتند در آینده باید با استحکام استقرار یابند، بسیار شکننده می‌نمایند. نولیبرالها رادیکالیسم آینده‌نگر را که زمانی نشانه صورت‌های جسورانه‌تر اندیشه سوسیالیستی بود، از آن خود ساختند؛ در بحث کراسلند این نوع رادیکالیسم با وجود آن‌که در عبارتهای پایانی اوج می‌گیرد، ولی در مجموع چندان محسوس نبوده است. همچنان که در فصل آغازین این کتاب یادآور شدم، امروزه محافظه‌کاران، رادیکال و برعکس، رادیکالها محافظه‌کار گشته‌اند. اکنون تأکید عمده محافظه‌کاری سوسیالیستی بر محافظت از دولت رفاهی است که در موضع تدافعی قرار گرفته است.

کجای کار غلط بود؟ اندیشه‌های مارشال و کراسلند از همان آغاز انتشار با حمله مؤثرتر از جناح چپ روبرو شده بود تا جناح راست و جنبه‌هایی از این انتقاد اهمیت و کشش‌شان راتا امروز حفظ کرده‌اند. مارشال از توسعه حقوق شهروندی به‌عنوان نوعی فراگرد تکاملی یاد کرد، درست همچنان که کراسلند همین کار را در ارتباط با تحکیم دولت رفاه انجام داد. به هر روی، حقوق شهروندی و برخی از ویژگیهای عمده

1- Quotes from C.A.R. Crosland, *The future of Socialism* (London: Cape, 1967), pp. 3, 69, 342, 355, 361.

نهادهای رفاهی، به‌خودی‌خود «تکامل» نیافته‌اند. بخشی از این حقوق در نتیجه مبارزهٔ فعالانه به‌دست آمده‌اند، و بسیار بیشتر از آنچه که این دو نویسنده در نظر گرفته بودند، این حقوق مایه‌تشر و کشمکش شده‌اند. برای مثال، «حقوق قانونی» مارشال یک دستاورد یکبار برای همیشه نبوده‌اند. این قضیه که این حقوق برای برخی گروه‌های حاشیه‌ای چقدر واقعی‌اند و تا چه حد صوری و نیز این حقوق را چگونه باید تفسیر کرد، پرسشهایی‌اند که برای سیاست دموکراتیکِ مدرن اهمیت ذاتی دارند و تنها مراحل در شکل‌گیری دولت رفاه به‌شمار نمی‌آیند. این قضایا که با مسایل سامان‌مدنی‌گره‌خورده‌اند، بسیار پیچیده‌تر از آن‌اند که در توضیح مارشال آورده شدند.

«حقوق شهروندی اقتصادی» مارشال و «موفقیت‌های اقتصادی» دولت رفاه کراسلند، مسایل تخفیف طبقاتی را بدان‌سان که آنها در نظر داشتند، به‌دست نمی‌دهند. حقوق رفاهی به‌جای حل یا تخفیف شکاف‌های طبقاتی، در واقع محور اختلاف‌های طبقاتی و کشمکش‌های ساختاری گوناگون به‌شمار می‌آیند. در این باره، مارشال و کراسلند ضمن جریان مخالفت با مارکس، به‌سخنان او توجه شدید نشان می‌دادند. دولت رفاه نه نتیجهٔ یک حکومت خیرخواه است (نظر مارشال و کراسلند) و نه ابزاری است برای آرام‌نگهداشتن طبقهٔ کارگر (نظر مارکس). این دولت ترکیب تنش‌آمیزی از آن دو وجههٔ سوسیالیسم است که دورکیم دربارهٔ‌شان سخن گفت. یک وجهه که کنیزگرایی آن را بازمی‌نماید، به‌نظارت هدایت‌کنندهٔ زندگی اقتصادی ارتباط داشت، و وجههٔ دیگر با محافظت از محرومان اقتصادی سر و کار داشت. در یک دورهٔ معین، شرایط اقتصادی جهانی این ترکیب را نه تنها قابل تحمل بلکه حتی خوشایند ساخته بود. ولی زمانی که این شرایط دگرگون شد، بنای دولت رفاه شروع به‌فرسایش کرد.

به دلایلی که در فصلهای بعدی بیان خواهند شد، از دولت رفاه و نیز از هدف عام سوسیالیزه کردن آگاهانه زندگی اقتصادی، نمی‌توان به شیوه‌هایی دفاع کرد که تا همین اواخر معقول بودند. ملاحظات زیر در این جا مناسبیت پیدا می‌کنند:

۱- محدودیتهای مفهوم شهروندی اقتصادی مورد نظر مارشال، اکنون دیگر به روشنی آشکار گشته‌اند. حقوق قانونی و سیاسی را نمی‌توان به‌عنوان یک امر «ثبیت شده» و پایه استواری برای «حقوق اجتماعی» در نظر گرفت. این حقوق در واقع بر نوعی نبرد برای دموکراسی دلالت می‌کنند و این نبرد بخشهایی از جامعه (مانند زنان) را دربر می‌گیرد که در زمان مارشال هنوز نتوانسته بودند خود را از شر قیدوبندهای منزلتهای سنتی کاملاً رها کنند. مارشال «شهروندی اقتصادی» را بسیار انفعالی و به شیوه‌ای حامیانه می‌نگریست و به‌جای آن‌که پیوند میان شهروندی و دولت ملی را با تلاش خود کشف کند، آن را بی‌ار بدیهی در نظر گرفته بود.

۲- رقابت اقتصادی تشدید شده جهانی به بهره‌وری سرمایه یا کار اهمیت تازه‌ای می‌دهد و آن را به‌عنوان یک ظرفیت نهایی در نظر می‌گیرد و نه یک سرجمع کلی درباره شرایطی که این وضع را پدید آورده‌اند، در فصول بعد به تفصیل تحلیل خواهم کرد. این تحول نتیجه‌اش این بوده که کوشش در جهت کاربرد دولت رفاه به صورت یک سازوکار بازتوزیع، را دشوارتر از پیش ساخته است. خط مشی‌های بازتوزیع‌کننده احتمالاً پیامدهای منفی دارند و سطوح ایجاد ثروت را می‌کاهند و در نتیجه بازده به نسبت بهینه تولید را حتی به‌زیان کسانی که می‌بایست از این خط مشی‌ها از همیشه بیشتر بهره‌برند، به‌خطر می‌اندازند.

۳- گرچه درباره جزئیات این قضیه بحثهای بی‌پایانی شده است، در

مجموع باید گفت که دولت رفاه در مقابله با فقر و اوضاع ناخوشایند درآمدهای فردی طی چرخه زندگی، چندان مؤثر نبوده است. این نتیجه‌گیری که «تقریباً هرگونه هزینه همگانی روی خدمات اجتماعی... به مرفهان بیشتر سود می‌رساند تا محرومان»، همان چیزی است که بیشتر محققان به آن رسیده‌اند. به نظر می‌رسد که انتقال مستقیم درآمد، در همه جا به عنوان صورت عمده یاری رسانی برای جبران وضعیت محرومیت درازمدت بوده است.

۴- دولت رفاه به یک الگوی ضمنی یا آشکارتر خانواده سستی و نظامهای حسنیستی سستی، یا به گونه‌ای درستتر، به آن صورتی که تصور می‌شد این نظامها باید باشند، وابسته بوده است. هدف اصلی برنامه‌های رفاهی حمایت از مشارکت مردان در نیروی کار دستمزدی بوده است، البته با برنامه‌های ثانوی حمایت از خانوارهایی که نان‌آور مرد ندارند. نظامهای رفاهی پس از سال ۱۹۴۵ و در زمانی برقرار شدند که مشارکت زنان در نیروی کار هنوز به نسبت پایین بود و کارهای خانگی در آمارها به عنوان «کار» در نظر گرفته نمی‌شدند. دولت رفاه مردها را به عنوان دارندگان اصلی حقوق و خریداران خدمات مصرفی در نظر می‌گرفت، در حالی که زنان به منزله مشتریان وابسته به مردان انگاشته می‌شدند؛ این موقعیت، بازتاب‌کننده و شاید ابقاءکننده خانواده پدرسالار بود.

۵- هرچند که این بحث از جهاتی موضوع بسیار بحث‌انگیزی است، دست کم بخشی به خاطر این‌که برخی از نویسندگان نولیبرال بدون ملاحظه از این بحث استفاده کرده‌اند، ولی وابستگی رفاهی، به عنوان یک رشته رویکرد و نوعی فرهنگ و نه صرفاً یک وضعیت اقتصادی، پدیده‌ای واقعی است. اقدام‌های رفاهی به جای ادغام افراد در یک جامعه گسترده‌تر به شیوه‌هایی که مارشال و کراسلند پیش‌بینی کرده بودند، گهگاه اگر

نگوییم به «انفعال»، دست کم به موقعیتی می‌انجامد که دریافت‌کنندگان کمکهای رفاهی از سامان اجتماعی گسترده‌تر بیگانه می‌شوند.

۶- این واقعیت که دولت رفاه به همان اندازه که کشمکش را کاهش می‌دهد می‌تواند به کانون درگیری تبدیل شود، محدودیت‌هایی را بر منابع مالی که می‌باید برای تأمین اعتبار خدمات رفاهی ایجاد شود، تحمیل می‌کند. این قضیه از میانه دهه ۱۹۷۰ به این سوی به‌درستی مطرح بوده است و گرچه چاره‌های پیشنهاد شده برای این موقعیت تفاوت می‌پذیرند، ولی میان متقدمان چپ و راست دولت رفاه درباره محدودیت‌های ساختاری دولت رفاه، نوعی توافق به چشم می‌خورد. «اعتراض مالیات‌دهندگان»، بر منابعی که حکومتها باید برای دولت رفاه گرد آورند، آن هم در شرایطی که آنها باید برای جلب آرای حاشیه‌ای در نظام انتخاباتی رقابت کنند، محدودیت‌هایی را تحمیل می‌کند. این تنگنا به جای کمتر شدن روز به روز شدیدتر می‌شود. از آنجا که سطوح تازه‌ای از صف‌بندی رای‌دهندگان پیوسته پدیدار می‌شوند، احزاب سیاسی کمتر از گذشته می‌توانند تنها روی پشتیبانان تثبیت شده‌شان حساب کنند و باید به دنبال جلب آرای کسانی باشند که در میانه دو قطب مخالف جای دارند؛ مقاومت در برابر پرداخت مالیات‌های حاشیه‌ای که زمانی برای اکثریت مالیات‌دهندگان پذیرفتنی بودند، روز به روز بیشتر می‌شود.

۷- همچنان که نویسندگان راست نو تأکید کرده‌اند، دیوانسالاری‌های دولت رفاه گرایش به این دارند که انعطاف‌ناپذیر و غیرشخصی شوند. این دستگاه‌ها ممکن است در چشم کسانی که از منابع توزیع شده از سوی آنها سود می‌برند، بی‌تفاوت و یا حتی دشمن جلوه کنند و به صورت «عوامل اقتدار»ی در نظر آیند که افراد بر آنها هیچ نظارتی ندارند. صنایع ملی شده غالباً ناکارآمد و حیف و میل‌کننده‌اند؛ مؤسسات رفاهی

به نیازهای کساتی که می‌بایست به آنها یاری رسانند، غیرپاسخگو می‌شوند.

۸- دولت رفاه رشدیافته بر اثر درجه بسیار بالایی از ملی شدن صنایع، زمانی به‌عنوان یکی از وسایل تأمین اشتغال کامل در نظر گرفته می‌شد؛ البته اشتغال به معنای کار دستمزدی برای مردان. با ورود زنان به صحنه نیروی کار دستمزدی به تعداد فزاینده و به رسمیت شناخته شدن روزافزون انواع گوناگون وظایف غیردستمزدی مانند کار خانگی به‌عنوان کار، مفهوم «اشتغال کامل» مآله‌ساز شده است. از این گذشته، نرخهای بالای عدم اشتغال به معنای کاملاً متعارف آن، دشواریهای مالی دولت رفاه را افزایش می‌دهد، زیرا بیکاران خواستار دریافت حقوق بیکاری می‌شوند.

۹- الگوی پرداختهای رفاهی در ارتباط با دگرگونیهای اختلافهای طبقاتی (برخی از این اختلافها به‌تنعم فزایندهٔ افراد دارای اشتغال دستمزدی ثابت وابسته‌اند)، تغییرهای جمعیتی، دگرگونیهای تأثیرگذار بر خانواده مانند نرخ روزافزون طلاق و عوامل دیگر، دگرگون می‌شود. این دگرگونیها بر مسایل مالی دولت رفاه تأثیر می‌گذارند و مسئولیتهایی را که این دولت باید به‌دوش گیرد، می‌افزایند. برای نمونه، دگرگونیهای جمعیتی به این معنا است که بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت در هر زمان بالاتر از سن معمولی بازنشستگی است و این جمعیت ممکن است مدعی کسب منافی از دولت شوند.

۱۰- آخرین عامل که به‌هیچ روی کم‌اهمیت‌ترین نیست، آن است که نهادهای رفاهی تنها با برخی از جنبه‌های زندگی افراد سروکار دارند که می‌توان سیاست رادیکال را به آنها مربوط دانست. این برداشت به برخی از اعتراضهایی وابسته است که محافظه‌کاران علیه سوسیالیسم مطرح

می‌کنند. دولت رفاه خود را بیشتر محدود به قضایای اقتصادی می‌کند و مسایل دیگر، مانند ملاحظات عاطفی، اخلاقی و فرهنگی، را کنار می‌گذارد. محافظه‌کاران بیشتر از طریق دفاع از سنت می‌کوشند تا به این دسته از قضایا بپردازند. سوسیالیستها با توجه به جهت‌گیری پیشرفت‌خواهانه‌شان نمی‌توانند این رویه را در پیش گیرند. بدین‌سان، سوسیالیستها برای دست و پنجه نرم کردن با قضایای سیاست حیاتی چندان آمادگی ندارند، با آن‌که این نوع قضایا در واقع ذاتی مسایل رفاه‌اند. یک چنین کمبودی در تحلیل کراسلند نیز به‌روشنی آشکار است. بخش پایانی کتاب کراسلند که او در آن به این بحث می‌پردازد که انسان‌ها چگونه می‌توانند برخورداری از زندگی‌شان را در یک جامعه سوسیالیستی افزایش دهند، تقریباً هیچ ربطی به استدلال‌های آورده شده در بخش اعظم کتاب او ندارد. این قسمت پایانی به منزله الحاقیه‌ای به‌نظر می‌رسد که در آن اعلام می‌شود که سوسیالیستها برخلاف اتهام بسیاری از مخالفان‌شان، شادی‌ستیز نیستند. آهنگ این بخش، طنین یک اعلامیه شخصی را دارد و نتیجه‌گیری‌هایش از چهارچوب نظری کتاب بر نمی‌خیزند.

باتوجه به این فهرست هولناک مسایل، دیگر چه جای شگفتی باقی می‌ماند که امروز، سوسیالیستها در بحث از دولت رفاه موضعی دفاعی گرفته‌اند. چنین راهبردی فقط یک نوع واکنش به حمله‌های نولیبرالها و یا سیاستهای آنها از زمان به‌قدرت رسیدن‌شان نیست، بلکه واکنش سنجیده‌ای است که مسایل پیش روی دولت رفاه به آنها تحمیل کرده است.



انقلابهای اجتماعی زمانه ما

اگر می‌بینیم که اصطلاح‌های چپ و راست معنایی را که زمانی دربر داشتند دیگر ندارند و چشم‌انداز سیاسی هر دو جناح پیمایه گشته است، به‌خاطر این است که رابطه ما (به‌عنوان افراد و نیز کل انسانیت) با تحول اجتماعی مدرن دگرگون شده است. امروزه ما در جهان عدم قطعیت تولید شده زندگی می‌کنیم که مخاطره در آن با مخاطرات دوران پیشین تحول نهادهای مدرن تفاوتی چشمگیر دارد. بخشی از این اختلاف به‌خاطر تفاوت در پهنه مخاطرات است. در این زمان، برخی از مخاطرات «پیامدهای سنگینی» دارند؛ خطرهایی که این مخاطرات باز می‌نمایند بالقوه برهرکسی تأثیر می‌گذارند و یا شمار انبوهی از انسان‌ها را در سراسر جهان تحت تأثیر خود دارند. باهمین درجه اهمیت، سرچشمه‌های مخاطرات امروزی نیز با خاستگاههای مخاطرات دوران پیشین آشکارا متفاوت‌اند. عدم قطعیت تولید شده نشانگر مخاطراتی است که آفریده تحولات الهام‌گرفته از روشن اندیشی‌اند؛ یعنی از دست‌درازی آگاهانه ما در تاریخ‌مان و از دخالت‌های ما در طبیعت سرچشمه می‌گیرند.

البته در برخی از حوزه‌های فعالیت بشری، سطوح امنیت بالاتراز

آن‌اند که در گذشته بودند. سفرهایی^۱ را که زمانی تنها بی‌باک‌ترین کاشفان با خطر کردن‌های گوناگون می‌توانستند انجام دهند، امروزه هر کس می‌تواند (البته در صورت توانایی پرداخت هزینه آن) به راحتی و با امنیت نسبی انجام دهد. ولی عدم قطعیت‌های تازه‌ای نیز تقریباً در هر کجا پدید آمده‌اند. عدم قطعیت‌های ذاتی مخاطرات سنگین پیامد، شاید به‌گونه خاصی مایه نگرانی باشند، زیرا کمتر راه یا هیچ راهی برای «آزمودن» آنها وجود ندارد. ما نمی‌توانیم از این عدم قطعیتها درس بگیریم و سپس به زندگی مان ادامه دهیم، زیرا اگر خطایی در این زمینه مرتکب شویم، نتایج آن احتمالاً مصیبت‌بار خواهد بود. برای یک آینده نامعین، ما محکوم به دست و پنجه نرم کردن با این مخاطرات هستیم. ما می‌توانیم این گمان را در سر پیروانیم که راهبردهای درستی که تاکنون دنبال کرده‌ایم تا زمانی که برخی وقایع رخ ندهند درست‌اند، نه آن‌که این راهبردها در هر شرایطی درست باشند. تنها چیزی که تا آینده دور می‌توانیم با اطمینان بگوییم این است: تا حال که خوب بوده^۱.

مخاطرات سنگین پیامد در دوردست زندگی فردی ما هستند. با آن‌که این مخاطرات ممکن است اضطراری باشند، باز در بیشتر قضایای زندگی روزانه در دوردست ما قرار دارند. با این همه، کنشهای روزانه ما با عدم قطعیت‌های کم شمول‌تر نیز آسیب می‌پذیرند. زیرا انباشت دانش بازاندیشانه چه در سطح فردی و جمعی و چه در سطح جهانی، آینده‌باز و پرمسأله‌ای را ایجاد می‌کند که ما ضمن فعالیت در زمان حال باید «روی آن کار کنیم». همچنان که این کار را می‌کنیم، بر فراگردهای تغییر تأثیر می‌گذاریم، ولی نظارت کامل بر این فراگردها پیوسته از دست ما درمی‌رود.

1- John Sours, *Starving to Death in a Sea of Objects* (New York: Aronson, 1981).

برخی از صاحب نظران با تشخیص این نکته به تازگی پیشنهاد کرده اند که انسانها آن چیزهایی را که می کوشیده اند بر آنها تسلط یابند، دوباره باید به عنوان امور خارجی در نظر آورند. با توجه به پیچیدگی رفع ناشدنی جامعه و طبیعت، دیدگاه پرومته ای^۱ را که آن همه بر مارکس تأثیر گذاشته بود، کم و بیش باید رها کرد. واپس کشیدن از بلند پروازیهای روشن اندیشی، بی گمان ضروری است. با این همه، بیشتر پهنه های مادی و اجتماعی اکنون به گونه ای بازاندیشانه سازمان گرفته اند؛ هیچ راه برگشتی از یک چنین تنظیم بازاندیشانه برای ما نمانده است، با آنکه به پیامدهای مسأله ساز این نوع تنظیم و تنگناهای ناشی از آن به خوبی آگاهیم. «قرون وسطاگرایی نوین» در آنجا که تشخیص می دهد که تنها از طریق توسعه دانش فنی نمی توان با مخاطره تولید شده برخورد کرد، کم و بیش بر حق است. مسائل ناشی از این مخاطره به گونه تقلیل ناپذیری هم سیاسی و هم اخلاقی اند. برای همین است که تصمیم به ساخت یک نیروگاه هسته ای را نمی توان یک تصمیم صرفاً فنی دانست و برحسب مخاطره سنجی بیطرفانه ای آن را اتخاذ کرد. در این جا قضیه دوران دیشی سیاسی به معنای مورد نظر جان لاک نیز مطرح است. حتی مخاطره آسیب تصادفی این نیروگاه را نمی توان به دقت محاسبه کرد، تا چه رسد به مخاطرات تروریسم، کاربرد پلوتونیوم رآکتور آن برای جنگ یا عناصر آلوده کننده هنوز ناشناخته آنکه ممکن است بر زندگی نسل های آینده تأثیر گذارند.

۱ - یکی از نیمه خدایان یونانی که با سرپیچی از سامان تعیین شده خدایان به روی زمین آمد و آتش را برای آدمیان به ارمغان آورد. پرومته نماد خوی سرکش، دریادلی و اتکای به نفس انسان است. - م.

مدرن‌سازی ساده و بازاندیشانه

آفرینش جهانِ عدم قطعیت تولیدشده، نتیجهٔ تحول درازمدت سامان صنعتی است. با این همه، برای مدت‌زمان درازی ویژگی‌های این نوع عدم قطعیت با چیرگی مدرن‌سازی ساده سرکوب می‌شده‌اند. در یک چنین مدرن‌سازی، تکامل صنعتی فراگرد پیش‌بینی‌پذیری می‌نماید، حتی اگر به‌شیوه‌ای انقلابی مانند سیاق مارکس ادراک شود. از آنجا که رشد صنعتی «جهت» روشنی دارد، علم و تکنولوژی وابسته به این گونه عدم قطعیت عموماً به‌عنوان تجسم داعیه‌های حقیقت‌موتق پذیرفته می‌شوند. ولی مدرن‌سازی بازاندیشانه پاسخگوی شرایط متفاوتی است. این گونه مدرن‌سازی ریشه در دگرگونی‌های اجتماعی ژرفی دارد که در پیشگفتار این کتاب به‌اختصار یادآوری کردیم و در این جا به‌گونه‌ای مفصل‌تر به آنها می‌پردازیم؛ این دگرگونی‌ها عبارتند از: تأثیر جهانی شدن، دگرگونی‌هایی که در زندگی روزانه و شخصی رخ می‌دهند و پیدایش جامعهٔ پسااستی. این تأثیرها هرچند که از مدرنیتهٔ غربی برمی‌خیزند، ولی اکنون بر کل جهان تأثیرگذارند و چنان بازتاب می‌یابند که آغاز به‌تجدید شکل فراگرد مدرن‌سازی از بیخ و بن آن می‌کنند.

دورهٔ کنونی جهانی شدن، تنها به‌منزلهٔ تداوم توسعهٔ سرمایه‌داری و جهان غرب نیست. اگر کسی خواسته باشد نقطهٔ خاص آغاز گرفتن این دوره را بیابد، باید آن را در نخستین پخش موفقیت‌آمیز برنامهٔ تلویزیونی از طریق ماهواره پیدا کند. از این زمان به‌بعد، ارتباط آنی الکترونیکی در سراسر جهان نه تنها امکان‌پذیر می‌گردد، بلکه تقریباً یکباره وارد زندگی میلیون‌ها انسان می‌شود. نه تنها هرکسی می‌تواند هم‌زمان با دیگران تصویرهای واحدی را ببیند، بلکه ارتباط آنی جهانی به‌بافت تجربهٔ روزانه رسوخ کرده و آغاز به‌بازسازی آن می‌کند، هرچند که خود این ارتباط نیز

به عنوان یک فراگرد مداوم دستخوش بازسازی می شود.

جهانی شدن با توسعه «نظام جهانی» یکی نیست و نباید تصور کرد که جهانی شدن «در خارج از ما» با تاثیرهای بسیار پهن دامنه حضور دارد. این فراگرد همچنین یک پدیده «درونی» است و با مقتضیات زندگی محلی پیوستگی تنگاتنگی دارد. ما نباید جهانی شدن را فراگرد یکدستی بپنداریم که در جهت واحدی گرایش دارد، چرا که این فراگرد دربرگیرنده رشته پیچیده‌ای از دگرگونیها است که پیامدهایی مرکب و غالباً تناقض آمیز دارند. جهانی شدن بر اندیشه یک اجتماع جهانی دلالت می کند، ولی آن را به وجود نمی آورد؛ یک چنین اجتماع همچنان که نشانگر تاثیرهای یکپارچه کننده است، از جهانی شدن «شرها» نیز حکایت می کند.

تاثیرهای جهانی شدن به یک اندازه هم تکه پاره کننده اند و هم وحدتبخش؛ جهانی شدن صورتهای تازه‌ای از قشربندی را به بار می آورد و در مناطق و مکانهای گوناگون غالباً پیامدهای متخالفی را پدید می آورد. این رخدادها و دگرگونیها دیگر تنها از غرب به دیگر نقاط جهان انتقال نمی یابند. برای همین است که می بینیم توسعه صنعتی شرق وابستگی مستقیمی دارد با صنعت زدایی صنایع قدیمی تر در قلب کشورهای واقع در کانون سامان جهانی. دو ناحیه‌ای که تنگ هم قرار دارند یا گروه‌هایی که نزدیک هم زندگی می کنند، ممکن است با نظام‌های جهانی کننده یکسره متفاوتی سروکار یابند و در نتیجه، همنشینی فیزیکی عجیب و غریبی را پدید آورند. کارگری که در یک کارگاه تحت سخت‌ترین شرایط کار می کند، ممکن است تنها یک خیابان با مرکز مالی ثروتمند شهر فاصله داشته باشد.

در سطح فرهنگی، جهانی شدن گرایش به ایجاد آوازی فرهنگی دارد. اجتماعهایی که دارای سلیقه‌ها، عاداتها و باورداشتهای خاصی اند، غالباً از

مکان‌شان و حتی از محدوده‌های ملی‌شان کنده می‌شوند. ویژگی‌های فرهنگی آواره‌کننده غالباً یکدست‌کننده نیز هستند و بدین‌سان تحت تأثیر تبلیغات انبوه و کالاسازی فرهنگی قرار می‌گیرند. مدهای لباس، از کت و شلوار گرفته تا لباس جین، سلیقه‌های موسیقایی، سینمایی و یا حتی مذهبی، ابعاد جهانی به‌خود می‌گیرند. آوارگی‌های فرهنگی دیگر تنها از طریق تحرک فیزیکی آدمها و فرهنگهای‌شان تحقق نمی‌یابند، هرچند که هنوز این نوع تحرک اهمیت خود را دارد. حتی - و شاید گهگاه به‌ویژه - در موقعیتهای فقر، آدمها درگیر تبادل‌های فرهنگی آواره‌کننده می‌شوند. به‌هر روی، همچون موارد دیگر فراگرد جهانی شدن، حرکت یکسویه‌ای به‌سوی همگونی فرهنگی در کار نیست. جهانی شدن همچنین به‌پافشاری بر تنوع، جستجو برای بازکشف سنتهای محلی از دست رفته و تأکید بر هویت فرهنگی محلی که در تجدید حیات ملیتگراییهای محلی و قومیتها به‌چشم می‌خورند، نیز منجر می‌شود.

تأثیرهای جهانی شدن گرایش به تهی ساختن زمینه‌های محلی کنش دارند؛ این زمینه‌ها باید از سوی تأثیرپذیران این فراگرد، بازاندیشانه تجدید سامان پیدا کنند، هرچند که این تجدید سامانها نیز به‌گونه‌ای برعکس بر فراگرد جهانی شدن تأثیر می‌گذارند. بدین‌سان، دگرگونیهای بزرگی در تار و پود زندگی روزانه رخ می‌دهند و حتی بر ترکیب هویت‌های شخصی ما نیز تأثیر می‌گذارند. خود^۱ و نیز بدن انسان تبدیل به یک طرح بازاندیشانه می‌شوند. افراد دیگر نمی‌توانند به‌هوتی خرسند باشند که صرفاً به آنها داده شده یا به‌ارث رسیده و یا مبتنی بر منزلت سنتی‌شان باشد. بیشتر هویت شخص باید کشف و ساخته شده و فعالانه زنده نگهداشته شود. بدن نیز مانند خود، دیگر به‌عنوان «سرنوشت» و باروبنه

جسمانی بی‌وسه همراه با خود، پذیرفته نمی‌شود. ما بیش از پیش باید تصمیم بگیریم که چه کسی هستیم، چگونه باید عمل کنیم و چگونه باید به جهان خارج از خود نگاه کنیم.

رشد نابسامانیهای غذایی یکی از نشانه‌های منفی پیشرفت این تحولات در سطح زندگی روزانه به‌شمار می‌آید. بی‌اشتهایی و پرخوری عصبی و بیماریهای غذایی دیگر هنوز در کشورهای جهان نخست فراوانند، ولی آغازه‌های آن در جوامع جهان سوم نیز نمایان شده‌اند. در بسیاری از بخشهای جهان، آدمها نه به تقصیر خودشان بلکه به خاطر زندگی در شرایط فقر شدید، از گرسنگی رنج می‌برند. اندامهای نحیف آنها بر شدت نابرابریهای جهانی گواهی می‌دهند. بدنهای وارفته بی‌اشتهایان از جهت جسمانی با بدن گرسنگی‌کشیدگان یکی می‌نمایند، ولی شرایط اجتماعی و مادی متفاوتی را بازتاب می‌کنند. یک آدم بی‌اشتها «در دریایی از فراوانی تا پای مرگ گرسنگی می‌کشد». بی‌اشتهایی در جهانی رخ می‌دهد، که برای نخستین بار در تاریخ، مقادیر فراوانی از غذا، بسیار فراتر از آنچه که برای نیازهای غذایی بنیادی ضروری است، در دسترس شمار انبوهی از مردم است.^۱

بی‌اشتهایی و پرخوری تنها از تأکید جهان غرب بر لاغراندازی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از این واقعیت برمی‌خیزد که عاداتهای غذایی برحسب تنوع انتخابهای مواد غذایی شکل می‌گیرند. در این جا پیوستگی آشکار و نزدیکی با فراگرد جهانی شدن به چشم می‌خورد. اختراع حمل و نقل کانتینری و شیوه‌های نوین انجماد مواد غذایی، که چند دهه بیشتر قدمت ندارند، این امکان را فراهم کرده که خوراکیها را بتوان برای دوران طولانی ذخیره کرد و برای سراسر جهان بار زد. از همین تاریخ، همه

آدمهایی که در کشورها و مناطق مرفه‌تر زندگی می‌کنند، در رژیم بوده‌اند، به این معنا که می‌بایست فعالانه تصمیم گیرند که در ارتباط با مواد غذایی که کم و بیش در طول سال در دسترس‌اند، چه غذایی را چگونه باید بخورند. تصمیم به چه غذا خوردن به معنای تصمیم به «چه بدنی» داشتن نیز است و از همین جا است که برای افراد در معرض تنشهای اجتماعی خاص، مانند زنان جوان، بی‌اشتهایی ناشی از خویشترداری شدید پدید می‌آید.^۱

بی‌اشتهایی واکنشی تدافعی در برابر پیامدهای عدم قطعیت تولید شده در زندگی روزانه است. می‌توان گفت که زندگی روزانه ما چندان تجربی گشته است که با «تجربه بزرگ» کل مدرنیته برابری می‌کند. در بسیاری از موقعیتهای زندگی اجتماعی، ما چاره‌ای جز انتخاب کردن از میان گزینه‌های گوناگون نداریم؛ حتی این را هم باید انتخاب کنیم که «سستی» بمانیم. «تجربه‌های روزانه» تبدیل به بخش ذاتی فعالیتهای روزانه ما شده‌اند، آنهم در زمینه‌ای که اطلاعات مورد نیاز از انواع منابع، از دانش محلی، سنت و علم گرفته تا ارتباطات جمعی، را باید به گونه‌ای فهمید و به کار انداخت. درباره سنت نیز بیش از پیش باید تأمل کرد و از آن دفاع نمود و بر پایه این هشجاری که انواع شیوه‌های دیگر برای انجام کارها نیز وجود دارند، باید آن را غربال کرد.

مهم است که بدانیم خصلت تجربی زندگی روزانه، سازنده است. چگونگی تصمیم‌هایی که طی کنش‌های ما باید اتخاذ کنیم، به ساختار بندی نهادهایی که در برابرشان واکنش نشان می‌دهیم، کمک می‌کند. این قضیه در هیچ‌جا بهتر از محیط روابط شخصی آشکار نیست. امروزه افراد نه تنها باید تصمیم گیرند که کی و با چه کسی ازدواج کنند،

1- Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity, 1991), ch.3.

بلکه باید تصمیم گیرند که اصلاً باید ازدواج بکنند یا نه. «بچه داشتن» دیگر لزوماً به ازدواج کردن ربطی ندارد، بلکه تصمیم دشوار و مهمی برای مردان و زنان شده است؛ برخلاف شرایط گذشته که چنین چیزی در بسیاری از موقعیتها کم و بیش طبیعی به نظر می‌رسید. حتی در مورد ماهیت «میل جنسی» نیز باید تصمیم گرفت و نیز باید پی برد که «روابط جنسی» چیستند و چگونه می‌توان به‌بهترین صورت این روابط را ساخت. همه این‌ها تصمیم‌هایی نیستند که در زمینه‌های معین کنش، به خودی خود باید اتخاذ شوند؛ این تصمیمها به‌گونه‌ای پویا به‌تعریف و تجدید شکل آنچه که این زمینه‌ها هستند و خواهند شد، کمک می‌کنند.

تهی شدن زمینه‌های محلی کنش، یعنی همان از جا‌کنندگی^۱ فعالیتها، را می‌توان به‌عنوان فراگردهای دلالت‌کننده سنت‌زدایی^۲ تشدید شده ادراک کرد. ما نخستین نسلی هستیم که در یک جامعه کاملاً پسااستی^۳ زندگی می‌کنیم؛ این اصطلاح از بسیاری جهات بر اصطلاح پسامدرن^۳ ترجیح دارد. جامعه پسااستی یک جامعه ملی نیست؛ در این جا داریم از یک سامان جهانی و جهان وطن سخن می‌گوییم. این جامعه همچنین جامعه‌ای نیست که در آن سنتها دیگر وجود نداشته باشند، چرا که در این جامعه از بسیاری جهات کششها یا فشارهایی برای حفظ یا بازکشف سنتها درکارند. به‌هر روی، این جامعه‌ای است که سنتها در آن تغییر منزلت می‌دهند. در زمینه یک سامان جهانی شده و جهان وطن، سنتها پیوسته در تماس با یکدیگر قرار می‌گیرند و ناچارند که «خودشان را اعلام کنند».

سامان اجتماعی مدرن در بستر نوعی گسست از گذشته پدید آمده است. «دو انقلاب بزرگی» که هر یک به‌سیاق خود آغازگر دوره مدرن

1- disembodiment

2- post-traditional

3- post-modern

بودند، نیروهای سنت زداینده به شمار می آمدند. گسترش تولید سرمایه دارانه بسیاری از اجتماع های محلی را ریشه کن کرد و رسوم و عرفهای محلی بسیاری را فروپاشید. آیین نامه های جهانشمول دموکراسی، قوانین اساسی سیاسی را نه به عنوان چیزهایی به ارث رسیده از گذشته بلکه چونان چیزهایی در نظر می گیرد که باید آنها را ساخت. با این همه، تثبیت مدرن سازی ساده نیز وابسته به قالب ریزی دوباره سنت بود. در این دوره، سنتهای نوی مانند ملتگرایی و صورتهای نو سازی شده دین، اختراع شده بودند. عناصر سنتی دیگر مانند سنتهای تأثیر گذار بر جنسیت و خانواده، در اواخر سده هجدهم و سده نوزدهم، تغییر قالب داده بودند.

جهان شاخص مدرن سازی ساده، از جهت فرهنگی جهان متنوعی بود، ولی این گوناگونی فرهنگی اساساً به تداوم جدایی جغرافیایی وابسته بود. این قضیه حتی در داخل کشورهای توسعه یافته نیز مصداق داشت. برای نمونه، اجتماع های طبقه کارگر که با انواع معینی از صنعت ملازم اند، تازه پس از انقلاب صنعتی پدید آمدند، ولی غالباً سنتهای محلی خاص خودشان را تثبیت کردند. امروزه می بینیم که تقریباً در همه جا این سنتها دوباره از هم گسیخته می شوند و یا دگرگونی می پذیرند.

در روزگار سنت زدایی تمام عیار، آنهایی که اعتقاد به سنت دارند باید از خود بیرسند و یا دیگران از آنها می پرسند که چرا به این سنتها باور دارند. در این جا فراگرد جهانی شدن با مبارزه ها و رویاروییهای فعالانه ای روبرو می شود. بدین سان، جنبشهای فمینیستی مفاهیم سنتی جنسیت و عرفهای وابسته به آن را به چالش کشیده اند. این جنبشها در پی آن بوده اند که آن چیزهایی را که در سنتهای جنسی پنهان باقی مانده بودند، در معرض گفتمان عمومی قرار دهند. اکنون دیگر «زنانگی» قضیه سر بسته ای

نیست و مردانگی که دیرزمانی بدیهی تصور می‌شد، در معرض موشکافی قرار گرفته است.

تأثیر عمیق عوامل سنت‌زدا این قضیه را تبیین می‌کند که چرا مفهوم وجود بنیادگرایی این همه اهمیت پیدا کرده است. همچنان که پیش از این یاد آور شده‌ام، بنیادگرا کسی است که می‌خواهد از سنت به شیوه‌ای سنتی دفاع کند، آن هم در شرایطی که این گونه دفاع ذاتاً مسأله‌ساز است. «پافشاری» بنیادگرایی بر سنت و تأکید بر «خلوص» آن، تنها از این نظر قابل فهم است.

اصطلاح بنیادگرایی نخستین بار در آغاز سده بیستم در یک زمینه مذهبی برای دفاع از عرف پروتستانی در برابر دست‌درازیهای اندیشه مدرن به کار رفت.^۱ این اصطلاح تازه در همین چند دهه اخیر کاربرد گسترده‌تر یافت که همین امر خود تازگی نیروهای سنت‌زداینده‌ای را که بنیادگرایی با آنها روبرو است، تبیین می‌کند.

همچنان که ماهیت اخیر رشد بنیادگرایی نشان می‌دهد، بنیادگرایی یک واکنش درازمدت به مدرنیته نیست. دفاع از سنت، در زمینه سنت‌زدایی، جهانی شدن و جابه‌جاییهای فرهنگی آواره‌کننده، چنین آهنگ تندی به خود گرفته است. ویژگی شاخص بنیادگرایی تنها دفاع از سنت نیست، بلکه شیوه دفاع آن در ارتباط با جهان مبتنی بر پرسشگری و گفتگو، ویژگی متمایز آن است. دفاع از سنت به شیوه سنتی، به معنای بیان حقیقت آیینی سنت در شرایط محاصره است. بنیادگرایی با طرد درگیریهای گفتمانی که جهان ارتباط جهانی بر آن تحمیل می‌کند، می‌خواهد از یک اصل و نیز یک رشته آموزه‌های خاص محافظت کند.

1- Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project* (3 vols. Chicago: Chicago University Press, 1993).

این امر توضیح می‌دهد که چرا مواضع بنیادگرایانه حتی در ادیانی (مانند هندویسم و بودیسم) که تاکنون بسیار جهانگرا و مداراگر در برابر باورداشتهای دیگر بوده‌اند، می‌توانند پدید آیند.

اگر این نظر درست باشد، مفهوم بنیادگرایی نباید تنها در حوزه مذهب به کار بسته شود. بنیادگرایی که همان دفاع از سنت به شیوه سنتی است، در هر یک از پهنه‌های بنیادی زندگی اجتماعی که در معرض سنت‌زدایی قرار گرفته است، می‌تواند سر بلند کند. این پهنه‌ها عبارتند از، روابط قومی، ملیت‌گرایی، جنسیت و خانواده. همچنان که می‌دانیم، بنیادگرایهای مذهبی‌گرایش به‌تداخل با این زمینه‌های دیگر دارند. برای مثال، یک بنیادگرای پروتستان احتمالاً باورداشتهای نیرومندی به‌نیاز به‌نگهداشت صورتهای «سنتی» ملت، خانواده و نظایر آن دارد. با این همه، این واقعیت که مفهوم بنیادگرایی چنین کاربرد وسیعی دارد، ربط مستقیمی به‌نشست باورداشتهای مذهبی به‌حوزه‌های یاد شده ندارد. کاربرد گسترده این مفهوم از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که حوزه‌های بالا همگی زمینه‌هایی‌اند که سنت آنها را اشغال کرده بود، ولی اکنون به‌زور گفتمان از لفاف سنت به‌درآمده‌اند.

سنت‌زدایی نه تنها بر جهان اجتماعی تأثیر می‌گذارد، بلکه بر تغییر شکل طبیعت نیز تأثیر گذاشته و در ضمن از آن نیز تأثیر می‌پذیرد. در گذشته، سنت نیز مانند طبیعت، یک نوع زمینه «خارجی» برای زندگی اجتماعی تصور می‌شد و چیزی مقرر شده و بسیار چالش‌ناپذیر به‌شمار می‌آمد. پایان طبیعت به‌عنوان یک پدیده طبیعی با پایان سنت به‌عنوان یک پدیده سنتی، هم‌زمان شده است.

بازاندیشی اجتماعی هم شرط و هم نتیجه یک جامعه پسا‌سنتی است. در این جامعه، باید تصمیم‌هایی بر مبنای بازاندیشی کم و بیش مستمر

درباره شرایط کنش انسانها، گرفته شوند. «بازاندیشی» در اینجا به کاربرد اطلاعات درباره شرایط فعالیت به‌عنوان وسیله ساماندهی و تعریف دوباره فعالیتها، اطلاق می‌شود. این بازاندیشی راجع است به جهان کنشی که در آن، مشاهده‌گران اجتماعی خودشان از جهت اجتماعی تحت مشاهده‌اند؛ امروزه بازاندیشی به‌راستی پهنه‌ای جهانی یافته است. هرکسی که درباره حقیقت این قضیه شک دارد، می‌تواند به منزلت متغیر انسان‌شناسی توجه کند تا شک‌اش برطرف شود. در عصر مدرن‌سازی ساده که مهر چیرگی جهان غرب را بر پیشانی داشت، انسان‌شناسی به بررسی اقوامی اطلاق می‌شد که بیشترشان نمی‌توانستند در برابر این بررسیها واکنش نشان دهند. یک انسان‌شناس از فرهنگ بیگانه‌ای بازدید می‌کرد و در بازگشت تک‌نگاری خود را می‌نوشت و سپس آن را به کتابخانه می‌سپرد.

چنین موقعیتی دیگر وجود ندارد. انسان‌شناسان ممکن است حتی در اعماق جنگل با اقوامی بومی روبه‌رو شوند که با برخی از اندیشه‌ها و یا حتی متون انسان‌شناختی آشناينند. از مردم‌نگاریها برای تفسیر فرهنگهای محلی، بازسازی مهارتها و عاداتهای سنتی از دست رفته و یا به‌عنوان مدرک در دادگاهها استفاده می‌شود. این پدیده‌ها غالباً در مبارزات بر سر قدرت، مهم‌اند. برای همین است که هرچند مفهوم «بومیان» استرالیا یا «سرخپوستان» آمریکای شمالی یک مفهوم غربی بود، ولی کسانی که نوشته‌های انسان‌شناختی به آنها اشاره دارند، از همین نوشته‌ها برای دخالت در سیاست محلی و ملی و یا حتی در دعاوی مطرح شده در دادگاههای بین‌المللی استفاده می‌کنند.

همچنان که همه ما می‌دانیم، سنتهای حفاظت یا تجدید شده به آسانی می‌توانند به یک ادبیات سطحی و مردم‌پسند تبدیل شوند؛ آگاهی

بازاندیشانه به این امکان همیشه حاضر، در واقع یکی از نیروهای محرک بنیادگرایی به شمار می آید. داستان نویسن ژاپنی یوکومی شیما، کوشش معروف ولی بیهوده‌ای به کار بست تا ارزشها و عملکردهای روبه‌زوال سامورایی را در ژاپن پس از جنگ جهانی دوم زنده کند. این کوشش او که با خودکشی آیینی‌اش به اوج رسید، هرچند به چشم بیشتر مردم ژاپن تا اندازه‌ای مسخره جلوه کرد، ولی از شأن خاصی برخوردار بود. ولی شاید این قضیه در مورد ساکنان دهکده ژاپنی سویامورا که با بررسی انسان‌شناسی به نام جان امبره^۱ شهرت جهانی یافت، مصداق نداشته باشد. همسر امبره حدود پنجاه سال پس از آن‌که با شوهرش در این دهکده تحقیق میدانی کرده بود، دوباره به آنجا سر زد. او دریافت که ساکنان دهکده چندان علاقه‌ای به یادآوری گذشته ندارند، بلکه بیشتر دوست دارند که از حضورش برای این استفاده کنند که دهکده را به یک منطقه توریستی به نام «دهکده انسان‌شناختی ژاپن» تبدیل نمایند.^۲

در جامعه‌ای با بازاندیشی سطح بالا، استفاده منظم از تخصص به‌صورت‌های گوناگون، جای راهنمایی سنت را می‌گیرد. این جامعه اصولاً نه یک جامعه منفعل بلکه جامعه‌ای پرجنب و جوش است. حتی زمانی که این جوامع به‌سستهای شان می‌چسبند و یا این سنتها را می‌آفرینند، افراد، گروهها و جمعها کم و بیش وادار می‌شوند که موضع فعال در برابر شرایط وجودی‌شان بگیرند. نه تنها جنبشهای اجتماعی بلکه انواع گروه‌های خودیاری، ویژگی شاخص سامان پاسستی به‌شمار می‌آیند؛ اینها ممکن

1- John Embree

۲ - این مثال و مثالهای دیگر از این مقاله برگرفته شده‌اند:

John knight. «Globalisation and New ethnographic Localities», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 3, 1992.

است تنها خصلت محلی داشته باشند، ولی غالباً دلالت‌های جهانی دارند و در آوارگی جهانی سهیم‌اند.

پیامدهای ساختاری

توسعه‌طلبی پرتوان فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه، فراگردهای جهانی شدن را همچون گذشته همچنان تقویت می‌کند. با این همه، همچنان که در زیر بحث خواهد شد، سرمایه‌داری هرگز تنها عامل مؤثر در فراگرد جهانی نبوده است و امروزه تأثیر آن در سراسر جهان پیچیده‌تر و چند سویه‌تر از آنی است که پیش از این بوده است.

پس از فروپاشیدگی اتحاد شوروی و تجدید جهت سازوکارهای رشد اقتصادی در چین و دیگر بقایای جوامع کمونیستی، با نوعی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی به معنایی کاملتر از دوران پیش روبه‌رو شده‌ایم. به هر روی، این اقتصاد بسیار همه جانبه‌تر از گذشته درگیر مکانیسم‌های بازاریابی و تمرکززدایی شده است، هر چقدر هم که دولت‌ها و بنگاه‌های غربی همچنان بکوشند تا جوامع «پیرامونی»^۱ را عقب نگه‌دارند. نظریه‌پردازان سوسیالیست که دربارهٔ «توسعه کشورهای توسعه‌نیافته» نظریه‌پردازی می‌کنند، هدف آسانی را به‌عنوان مقصر اصلی مصایب جهان در اختیار داشته‌اند که همان تأثیر سرمایه‌داری است. هر چقدر هم که انتقاد به فراگردهای بی‌مهار فعالیت اقتصادی سرمایه‌داری هنوز هم وارد باشد، ولی اکنون هدف این انتقاد بسیار گریزناگشته است. نظریه‌های مبتنی بر دسیسه دربارهٔ نابرابریهای جهانی، دست کم در مورد برخی از

۱ - اشاره به نظریه نظام جهانی امانوئل والرشتاین که جهان در آن از جهت رشد و تسلط اقتصادی به سه منطقه کانونی یا پیشرفته و صنعتی، نیمه پیرامونی به‌عنوان حد وسط و پیرامونی که مواد خام را تهیه می‌کند و به‌سختی استثمار می‌شود، تقسیم شده است. - م.

صاحب‌نظران، دیگر مانند گذشته خریدار ندارند.

گسترش جهانی اقتصاد سرمایه‌داری تأثیر عمده‌ای بر دشواریهای دولت رفاه در کشورهای مرفه دارد و، به‌شيوه‌هایی که بعد توضیح خواهم داد، بر روابط طبقاتی نیز تأثیری بسیار اساسی می‌گذارد. اگر نیروهای دیگر به‌عنوان وزنه‌های تعادل عمل نکنند، سرمایه‌داری گرایش خود را به‌ایجاد دو قطبی کردن درآمد، چه در داخل و چه در میان کشورهای گوناگون، همچنان حفظ می‌کند. کشورهایایی که می‌توانند اعتبار نظام‌های رفاهی توسعه‌یافته‌شان را تأمین کنند، توانایی این را نیز دارند که با موفقیت چشمگیری این گرایش را مهار کنند، البته تنها به‌بهای فشار فزاینده اجتماعی و مالی.

تفسیرهای نولیبرالی توسعه اقتصادی بر این پافشاری می‌کنند که کاهش اقدام‌های رفاهی شرط ضروری رقابت در یک اقتصاد جهانی است. برابر با این تفسیرها، یا تأثیر نوع پارتویی^۱ همراه با سرریز ثروت برای طبقات پایین‌تر باعث رشد فراگردهای اعتقادی در اقتصادمان باز می‌شود و یا نابرابریهای گسترش‌یافته بهایی است که باید برای رقابت پرداخت کرد. دربارهٔ درست یا نادرست بودن این نظر فراوان اظهار نظر شده است، زیرا این همان برهان اساسی است که برای پافشاری بر این قضیه مطرح می‌شود که اندیشمندان چپ در تحلیل‌های‌شان از «مصالحة دولت رفاه»، به ملاحظات مربوط به عرضه کالاها توجه کافی نشان نداده‌اند.

در فصل‌های بعدی خواهم گفت که اصطلاحات مرجع این بحث نیاز

۱ - بر طبق این نظریه، هر نوع تغییر به‌منظور بهتر کردن وضع یک گروه مستلزم بدتر شدن وضع گروه دیگر است. ولی تخصیص مجدد عوامل تولید می‌تواند عوری تنظیم شود که وضعیت یک گروه بدون بدتر شدن وضعیت گروه دیگر بهبود یابد.

به‌تجدید نظر کامل دارند. در این جا کافی است یادآور شوم که نابرابریهای اقتصادی فزاینده در داخل جوامع، بی‌گمان شرط ضروری تنعم روزافزون همگانی نیست. برعکس، برابری روزافزون می‌تواند با رشد شتابان اقتصادی بر مبنای شاخصهای مرسوم همراه باشد و همین برابری به‌خوبی می‌تواند نقش فعالی در رشد اقتصادی داشته باشد. در اقتصادهای آسیایی که در سه چهار دهه گذشته یکباره اهمیت یافته‌اند، درآمدهای کارگران دستمزد بگیر هم به‌معنای مطلق و هم در مقایسه با درآمد مدیران و کارآفرینان افزایش داشته‌اند. برای مثال، کره جنوبی و تایوان از میانه دهه ۱۹۶۰ رشدی شتابان داشته‌اند، ضمن آن‌که شکاف میان دارا و ندار کمتر شده است؛ برعکس، در بسیاری از کشورهای آفریقا و آمریکای لاتین رکود اقتصادی با کاهش درآمد نسبی قشرهای پایین همراه بوده است.

به‌دلایلی که به‌تفصیل خواهم آورد، درباره معنای برابرسازی روزافزون، در این جا باید محتاط بود. کشورهای موفق آسیایی به‌مکانیسم‌های دولت رفاه سبک غربی برای ایجاد برابری اتکا ندارند، بلکه به‌جای آن وسایلی را برای گروه‌های فقیرتر فراهم می‌آورند تا آنها بتوانند شرایط زندگی‌شان را فعالانه بهبود بخشند. مردم فقیرتر به‌خاطر شمار انبوه‌شان، در مجموع منابعی بسیار بیشتر از ثروتمندان دارند. وانگهی، مردم فقیرتر در اقتصادهای آسیایی با سرمایه‌گذاری روی دیگرانی که در خانواده یا شبکه‌های دوستانه پیوندهای نزدیکی با آنها دارند، «پس‌انداز» می‌کنند. بازده این نوع سرمایه‌گذاریها را باید در همبستگی اجتماعی فزاینده پیدا کرد، ولی همین سرمایه‌گذاریها شاید دلالت‌های مهمی برای بهره‌وری اقتصادی نیز داشته باشند. در جوامعی که شکاف میان دارا و ندار بسیار وسیع است، چنین «سرمایه‌گذاری‌هایی»

معمولاً انجام نمی‌گیرند.

به ظاهر چنین می‌نماید که روابط اقتصادی جهانی‌کننده سرمایه‌داری به شرکت‌های بزرگ بازرگانی در داخل اقتصادهای دولتها و نیز در کل اقتصاد جهانی جایگاه مسلطی می‌دهد. این شرکتها به راستی که قدرت بزرگی دارند و می‌توانند سرمایه‌گذاری‌های‌شان را از جایی به جایی دیگر انتقال دهند، بی‌آنکه در مورد تأثیر این کارشان بر زندگی جمعیت‌های محلی کمترین ملاحظه‌ای از خود نشان دهند. با این همه، لحن شرکت‌های بزرگ که زمانی در میان برخی از بخشهای جناح چپ رواج داشت، اکنون دیگر چندان منطقی به نظر نمی‌رسد.

عوامل تأثیرگذار جهانی‌کننده گرایش به این دارند که شکلهای انحصاری و چند شرکت سالاری را که غالباً در چهارچوب اقتصادهای ملی پیدا می‌شوند، درهم شکنند. گرایش مشهور تولید سرمایه‌داری به انحصار، در واقع به همدستیهای دولت و سرمایه وابسته بود که اکنون دارد از بین می‌رود. کمپانیهای بزرگ نیز همانند سازمانهای دیگر با سامانه‌های دیوانسالارانه انعطاف‌ناپذیر در محیط اقتصادی بیزارند. برخلاف نظر برخیها، این به آن معنا نیست که شرکت‌های غول‌آسا احتمالاً یکسره تجزیه خواهند شد، ولی به سختی می‌توان استدلال کرد که شرایط اقتصادی امروزی به بسط فارعابانه قدرت اقتصادی یا اجتماعی این شرکتها خواهد انجامید.

هرچند که کمپانیهای بزرگ در ایجاد صورتهای نوین منطقه‌گرایی اجتماعی و اقتصادی بی‌تأثیر نیستند، ولی این کمپانیها ضرورتاً عوامل اصلی دخیل در این قضیه به‌شمار نمی‌آیند. الگوهای متغیر منطقه‌گرایی به جنبه‌های گسترده‌تر جهانی شدن و یا به‌گونه‌ای دقیق‌تر، به روابط متغیر عوامل محلی و جهانی واکنش نشان می‌دهند. همچون موارد دیگر،

فراگردهای منطقه‌گرایی خصلتی دیالکتیکی دارند؛ بسیاری از اجتماعهای محلی پیشین درهم می‌ریزند یا اساساً تجدید ساختار می‌شوند، ولی خود همین دگرگونیها سطح تحرک اجتماعی محلی را نیز بالا می‌برند.

پیامدهای مرکب جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی، خصلت نظامهای فشربندی را در داخل جوامع پیشرفته اقتصادی و نیز جاهای دیگر، دگرگون می‌سازند. دربارهٔ پیامدهای کاستی گرفتن کار یقه آبی و افزایش همزمان نسبت آدمها در مشاغل یقه سفید و تخصصی، در نوشته‌های اخیر جامعه‌شناختی بسیار قلمفرسایی شده است؛ این دگرگونی‌ها به‌شیوه‌ای بسیار پیچیده با ورود گستردهٔ زنان در نیروی کار دستمزدی همراه بوده‌اند. این دگرگونیها به‌گونهٔ انکارناپذیری بس اهمیت دارند و بر نظام طبقاتی و نیز زندگی سیاسی جوامع مدرن تأثیر می‌گذارند؛ و خود این دگرگونیها نیز به‌شدت تحت تأثیر جهانی شدن‌اند.

به هر روی، این واقعیت نیز به‌همین اندازه اهمیت دارد که رشد بازاندیشی اجتماعی صورتهایی از «تبعیض دوگانه» را به‌بار می‌آورد که بر آدمهای محروم تأثیر می‌گذارند. در این حالت، واجد شرایط نبودن برای ادغام بازاندیشانه در سامان اجتماعی گسترده‌تر، به‌پیامدهای محرومیت مادی افزوده می‌شود. در این‌جا، مکانیسم‌های محروم‌کننده هم اجتماعی‌اند و هم روانشناختی. به‌عبارت دیگر، این مکانیسم‌ها نه تنها انسانها را به‌تبعیت از شیوه‌های قدرت ناشی از نظارت فنی بر نظامهای مبتنی بر دانش سوق می‌دهند، بلکه به‌تمامیت خود آدمها نیز حمله می‌برند؛ در این باره حرفهای زیادی برای گفتن در فصلهای آینده داریم.

پیدایش سیاست حیاتی

دیدگاه سیاسی جیها و وکنش متقابل راستها، همیشه بر مفهوم

رهاسازی^۱ متمرکز بوده است. رهاسازی به معنای آزادی یا انواع گوناگون آزادی است: آزادی از سنت و از قیدوبندهای گذشته، آزادی از قدرت خودسرانه و آزادی از فشارهای فقر یا محرومیت مادی. سیاست رهاسازانه، سیاست بسختیهای زندگی^۲ است و می‌خواهد سطح خودمختاری در کنش را بالا برد.

سیاست رهاسازانه برای هرگونه برنامه رادیکال سیاسی همچنان آشکارا مهم است. امروزه این سیاست با یک رشته نگرانیهای ناشی از دگرگونیهای توصیف شده در بالا و یا همان سنت‌زدایی به‌اضافه ناپدید شدن طبیعت، همراه شده است. این نگرانیها قضایای سیاست حیاتی را دامن می‌زنند. سیاست حیاتی و جدلها و کشمکشهای وابسته به آن، حول این قضیه دور می‌زند که در جهانی که زمانی همه چیز در آن طبیعی (یا سنتی) بود و اکنون باید کم و بیش انتخاب‌شان کرد و درباره آنها تصمیم گرفت، چگونه باید زندگی کنیم؟

سیاست حیاتی سیاست هویت و نیز انتخاب است. یکی از دلایل این‌که چرا بحثهای میان چپ و راست برای بسیاری از مردم عادی این همه بی‌جاذبه شده‌اند، این است که این بحثها به‌این زمینه‌های نوپدید کنش نمی‌پرازند. این تصور که سیاست حیاتی تنها برای مرفه‌تران جاذبه دارد، خطایی بنیادی است. در واقع، از برخی جهات عکس این قضیه درست است. برخی از فقیرترین گروهها (نه تنها در جوامع توسعه یافته) امروزه عمیقتر از دیگران با مسایل سنت‌زدایی روبه‌رو می‌اند. می‌بینیم که امروزه زنان به‌تعداد فراوان روابط زناشویی‌شان را ترک می‌کنند و همراه با این اظهار خودمختاری زندگیهای‌شان را نیز تغییر شکل می‌دهند. بسیاری از این زنان به‌بخشی از «فقیران جدید» تبدیل می‌شوند، به‌ویژه آنهایی که

1- emancipation

2- life chances

تنها نان‌آور خانوارشان‌اند. این زنان علاوه بر دچار شدن به وضع وخیم اقتصادی، ناچار می‌شوند پیشاهنگ صورت‌های نوپدید زندگی خانگی و روابط خویشاوندی شوند.

سیاست حیاتی تنها سیاست امور شخصی نیست، زیرا عوامل دخیل در آن در مورد بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی که برخی‌شان به‌راستی پهنه وسیعی دارند، عمومیت پیدا کرده‌اند. قضایای بوم‌شناختی و فمینیستی هرچند در مبارزات سیاست حیاتی اهمیت عمده‌ای دارند، ولی این سیاست بی‌گمان تنها به‌این قضایا ختم نمی‌شود. تفکر بر حسب سیاست حیاتی به‌تیین این قضیه کمک می‌کند که چرا این قضایا چنین اهمیتی یافته‌اند. این قضایا واکنش‌هایی‌اند به‌جهانی که در آن سنت دیگرستی نیست و طبیعت نیز دیگر طبیعی نیست؛ اینها همچنین نشانگر درگیری در چنین جهانی‌اند.

سیاست حیاتی حوزه‌های کاملاً متعارف درگیری سیاسی، مانند کار و فعالیت اقتصادی، را نیز دربر می‌گیرد. مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر زندگی اجتماعی، کار تا همین اواخر به‌عنوان سرنوشت در نظر گرفته می‌شد. بسیاری از مردان می‌توانستند انتظار داشته باشند که برای بیشتر عمرشان در نیروی کار دستمزدی اشتغال داشته باشند، حال آن‌که کار زنان غالباً منحصر به محیط خانگی بود. اعتراض به‌این «سرنوشت»، در وهله نخست انگیزه‌اش بیشتر ره‌اسازانه بود. همین قضیه در مورد جنبش اتحادیه‌ای نیز صادق بود، جنبشی که تحت سلطه مردان بود و بیشتر از همه در میان کارگران دستی توسعه یافته بود، زیرا آنها بیش از هر کس دیگری کار را به‌عنوان یک رشته شرایط مقرر و بدون خودمختاری در کنش، تجربه کرده بودند. این قضیه در مورد صورت‌های پیشین فمینیسم نیز صادق بود.

در دوران کنونی، حتی در میان گروه‌های محروم‌تر، کار دیگر به ندرت به‌عنوان سرنوشت در نظر گرفته می‌شود (برعکس، بیکاری بیشتر چنین حالتی دارد). هشیاری بازندیشانه و وسیعی در این باره وجود دارد که آنچه «کار» شمرده می‌شود، تعریفی بسیار گسترده‌تر از پیش دارد و کار یک مفهوم مآله‌دار و مورد تنازع است. با توجه به دگرگونی‌های پیش آمده در ساختار طبقاتی، آدمهای کمتری خود به‌خود مشاغل والدین‌شان و یا کارهای مختص اجتماعات همگون‌کارگری را دنبال می‌کنند. اشتغال شمار گسترده‌ای از زنان در نیروی کار، این نکته را آشکار ساخته است که نه تنها در ارتباط با انتخاب شغل بلکه در مورد این‌که کار در مقایسه با ارزشهای حیاتی دیگر چه جایگاهی باید داشته باشد، تصمیم‌هایی باید گرفته شوند و اولویتهایی باید اختصاص داده شوند. در این‌جا عوامل گوناگون دیگری نیز دخیل‌اند. برای نمونه، این واقعیت که بسیاری از آدمهای جوان‌تر چند سالی را در آموزش عالی صرف می‌کنند، انتقال «طبیعی» از مدرسه به کار را به هم می‌ریزد. اکنون بسیاری از دانشجویان پیش از تلاش برای وارد شدن به بازار کار، جهان را زیر پا می‌گذرانند و بسیاری از آدمهای مسن‌تر ممکن است همین کار را در مرحله آخر زندگی‌شان انجام دهند.

سیاست حیاتی به‌چالش‌هایی راجع است که کل انسانیت با آنها روبروی است و تنها به‌این منحصر نمی‌شود که افراد در برخورد با گزینه‌هایی بسیار بیشتر از آنچه که در گذشته داشتند، چگونه باید تصمیم گیرند. برخی‌ها گفته‌اند که بحران بومشناختی برای جهان امروز همان اهمیتی را دارد که بحرانهای سرمایه‌داری در صورتهای پیشین جامعه صنعتی داشتند. در این اندیشه حقیقتی نهفته است ولی این حقیقت به‌چنان شیوه‌ای بیان شده که چندان قانع‌کننده نیست. به‌هر روی،

برخلاف امیدواری و پیش‌بینی سوسیالیستها، سرمایه‌داری از بین نرفته است و از این گذشته، قضایای بومشناختی نگران‌کننده را نمی‌توان به‌عنوان مسائلی در نظر گرفت که تنها به‌محیط زیست ارتباط دارند. این قضایا بیشتر نشانگر و نیز بیانگر اهمیت مسایل سیاست حیاتی‌اند. این قضایا مسائلی را با شدت خاص مطرح می‌سازند که ما با آنها روبه‌رو هستیم، آن هم درست در زمانی که «پیشرفت» تیغ دولبه‌ای شده است. مسئولیتهای تازه‌ای برای نسلهای آینده به‌گردن ما افتاده و مسائلی اخلاقی پیش روی ما قرار گرفته‌اند که سازوکارهای رشد اقتصادی و ادارمان می‌سازند یا آنها را کنار گذاریم و یا سرکوب کنیم.

دگرگونی اجتماعی و نقش اعتماد فعالانه

سامان اجتماعی سنت‌زدا، سامانی است که در آن مردم فعال‌تر و بازانديش‌تر می‌شوند، هرچند که در این جا معنای «بازاندیشی» را باید به‌درستی درک کرد. حال که گذشته چیرگی‌اش را از دست داده و یا به‌یک «دلیل» در میان دیگر دلایل اعمال انسان تبدیل شده است، عاداتهای پیشین تنها راهنمای محدودی را برای کنش به‌دست می‌دهند، حال آن‌که آینده که ممکن است صورتهای گوناگونی به‌خود گیرد، اهمیت تعیین‌کننده‌ای پیدا کرده است. آنچه که در این جا و در زمینه عدم قطعیت تولید شده مطرح است، مسأله ایجاد اعتماد فعالانه است، یعنی اعتماد به‌دیگران یا نهادها (از جمله نهادهای سیاسی) که باید آن را فعالانه تولید کرد و به‌بحث کشید.

اعتماد فعالانه در ارتباط با جامعه متشکل از آدمهای باهوش‌تر، بر مفهوم سیاست‌زایا^۱ دلالت می‌کند که با قضایای سیاست حیاتی وابستگی

نزدیکی دارد. من این مفهوم را در تضاد با اندیشه‌های مرسوم چپ و راست به کار می‌برم. سیاست زایا بر یک رشته مقتضیات دلالت می‌کند:

۱- تقویت شرایطی که تحت آن می‌توان به نتایج خوشایند رسید، بدون آن‌که این نتایج خوشایند یا محقق ساختن آنها «از بالا» تعیین شوند - در این لحظه این‌که چه چیز خوشایند است و برای چه کسانی خوشایند است، را در جعبه سیاه می‌گذاریم.

۲- ایجاد موقعیتهایی در نهادهای حکومت و مؤسسات وابسته به آن، که در آنها اعتماد فعالانه را می‌توان بنا کرد و حفظ نمود.

۳- اعطای خودمختاری به کسانی که تحت تأثیر برنامه‌ها یا سیاست‌های خاص قرار می‌گیرند؛ و در واقع، توسعه یک چنین خودمختاری در بسیاری از زمینه‌ها.

۴- ایجاد منابعی مانند ثروت مادی که سطح خودمختاری را بالا می‌برند؛ آنچه که در این جا مطرح است، منابعی است که بهره‌وری را به معنای گسترده آن بهبود می‌بخشند.

۵- تمرکز زدایی قدرت سیاسی. تمرکززدایی شرط کارآیی سیاسی است، زیرا در این جا به جریان اطلاع رسانی از پایین به بالا و نیز به رسمیت شناختن خودمختاری نیاز داریم. کشاکش میان تمرکززدایی و کانون سیاسی، نوعی بده‌بستان نیست. تمرکززدایی به خاطر ایجاد موازنه‌های سیاسی و یا آفرینش مشروعیت بیشتر، گهگاه می‌تواند اقتدار کانون سیاسی را افزایش دهد.

سیاست‌زایا با توصیف بالا، به هیچ روی محدود به عرصه سیاسی رسمی نیست، بلکه طیفی از حوزه‌ها را دربر می‌گیرد که در آنها مسائل سیاسی مطرح می‌شوند و باید به آنها پاسخ گفت. اعتماد فعالانه با چنین

مفهومی از سیاست‌زایا پیوستگی نزدیکی دارد. این نوع اعتماد که دیگر به‌صفت‌بندی‌های از پیش تعیین شده وابستگی ندارد، از صورت‌های پیشین روابط اعتماد محتمل‌تر است و بیشتر از آنها بستگی به موقعیت دارد. این اعتماد لزوماً بر برابری دلالت نمی‌کند، ولی با تمکینی که از صورت‌های منزلت سنتی برمی‌خیزد، سازگاری ندارد. اعتماد فعالانه به «وضوح» هرچه بیشتر روابط اجتماعی نیاز دارد، ولی در جهت افزایش چنین وضوحی نیز عمل می‌کند.

تحت مدرن‌سازی بازانديشانه، بیشتر آدمها در «فضای گفتمانی» واحدی زندگی می‌کنند؛ قضایای سیاسی تنها یکی از انواع اشتغالها (یا عدم اشتغالها)ی بازانديشانه در جهان گسترده‌تر به‌شمار می‌آید. برخی از نویسندگان استدلال می‌کنند که قضایای مربوط به‌خط‌مشی سیاسی چندان پیچیده شده‌اند که تنها شمار اندکی از متخصصان می‌توانند از پس آنها برآیند. با این همه، اگر به این قضیه به‌شیوه دیگری نگاه کنیم، در هیچ زمانه‌ای به‌جز روزگار امروزی، اطلاعات راجع به‌رخدادها و مسایل اخیر این همه و با این شدت مورد بحث قرار نگرفته‌اند.

ماهیت محتمل و قابل مذاکره اعتماد فعالانه به‌معنای این نیست که احزاب سیاسی جاافتاده شکننده‌تر گشته‌اند، هرچند که در برخی زمینه‌ها ممکن است قضیه به‌همین صورت باشد. به‌هر روی، قضایای مورد قبول عام نیز در این جا مطرح می‌شوند. حال که هیأت سیاسی ملی تنها به‌یکی از مرجع‌های زندگی فرد در میان مراجع گوناگون دیگر تبدیل شده است، بسیاری از آدمها ممکن است به‌آنچه که در پهنه سیاسی متعارف می‌گذرد، «گوش ندهند.» با این همه، این «رویگردانی» ممکن است با هشیاری خاص در مورد مسائلی همراه باشد که افراد آنها را برای خود مهم می‌دانند. هرچند که نموده‌ها گهگاه خلاف این قضیه را نشان می‌دهند، ولی

اکنون، بسیاری از آدمها ممکن است به مراتب بیشتر از دوره مدرن سازی ساده به چگونگی حکومت شدنشان بیندیشند.

این امکان که شخص در هر زمانی می تواند «وارد» عرصه سیاست شود ضمن آن که ممکن است در بیشتر دوران زندگی اش به آن توجه نکند، بی گمان وجه امتیازی برای لیبرال دموکراسی به شمار می آید. به گفته نوربرتو بویو، نظام هایی که می کوشند «بیش از حد دموکراتیک» باشند و در نتیجه، هیأت سیاسی رسمی را به بسیاری از حوزه های زندگی بسط می دهند، در عمل غیردموکراتیک می شوند.^۱ به هر روی، در جهان آدمهای باهوش، بیشتر آدمها در بیشتر زمان بیشتر آنچه را که حکومت می داند، می دانند. این موقعیت ممکن است جلوی سیاست هایی را که حکومت می خواهد به کار اندازد سد کند، ولی به معنای این نیز است که هرگاه که زمان ورود اکثریت مردم به صحنه سیاست سر رسد، با پستیانی بیشتر از پیش بینی روبرو می شویم.

عامل مؤثر عمده در این جا، تأثیر همه جانبه «نظامهای انتزاعی»، یا همان انواع نظامهای تخصصی، بر زندگی ما در جهان امروز است. تحت تأثیر دوگانه جهانی شدن و عوامل سنت زدا، بسیاری از جنبه های زندگی روزانه از مهارتهای محلی تهی می شوند و با تهاجم نظامهای دانش تخصصی روبرو می گردند. دگرگونیهای انقلابی زمانه ما بیشتر نه در پهنه سیاسی متعارف بلکه در گسلهای همکنش دگردیسیهای محلی و جهانی رخ می دهند. هرچند که تأثیر دگرگونی تکنولوژیک بر زندگی آدمها بسیار فراگیر است، ولی در اینجا می توان از چیزی ژرف تر از آن سخن گفت. نظامهای انتزاعی تکنولوژی را دربر می گیرند، ولی هر نوع دانش تخصصی که جانشین پیشه ها یا ظرفیتهای محلی می شود، نیز نظام

1- Norberto Bobbio, *The Future of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987).

انتزاعی به‌شمار می‌آید.

نقش فزایندهٔ مهارت تخصصی در زندگی اجتماعی با بازانندیشی همبافته است؛ مهارت تخصصی دیگر امتیاز انحصاری متخصصان نیست. به هر روی، هیچ‌کس نمی‌تواند در بیش از یک حوزه بسیار محدود تخصص داشته باشد. هر آدم متخصصی در قبال تنوع نظام‌های تخصصی دیگری که بر زندگی‌اش تأثیر می‌گذارند، یک آدم غیرمتخصص است؛ با این همه، هر آدم غیرمتخصصی اصولاً و غالباً عملاً می‌تواند دانش تخصصی را که در زمینهٔ فعالیت‌های اجتماعی کاربرد دارد، به‌خود اختصاص دهد. همهٔ صورتهای تخصص به‌اعتماد فعالانه نیاز دارند، زیرا هر داعیهٔ مرجعیتی در کنار داعیه‌های دیگر مرجعیت مطرح می‌شود، و خود متخصصان غالباً با یکدیگر توافق ندارند.

بینش سن سیمونی از آینده که به‌القای سوسیالیسم کمک کرد، بر این تصور بود که زندگی سیاسی را در آینده متخصصان به‌ویژه دانشمندان و مهندسان، هدایت خواهند کرد. به هر روی، چه دوست داشته و چه دوست نداشته باشیم، این اندیشه بی‌پایه از کار درآمد. این اندیشه اگر هم معنایی دربر داشته باشد، برای دورهٔ مدرن‌سازی ساده بود که تصور می‌شد تکنولوژی حقایق بی‌چون و چرایی را به‌بار می‌آورد. سیاست را نمی‌توان به‌مهارت تخصصی تقلیل داد، همچنان که تخصص نیز نمی‌تواند داعیه‌دار مشروعیتی باشد که در نظام‌های اقتدار سنتی‌تر امکان‌پذیر بود. این قضیه دلایل گوناگون دارد. یک متخصص تنها می‌تواند مدعی مرجعیت موقتی باشد، زیرا نظرهای او ممکن است با مخالفت متخصصان دیگری که به‌همان اندازهٔ او اعتبار دارند، روبه‌رو شوند. وضعیت دانش در بیشتر حوزه‌ها به‌سرعت دگرگون می‌شود، چندان که هر آنچه با اطمینان در یک زمان معین بیان می‌شود ممکن است به‌سرعت

از اعتبار بیفتند. وانگهی، در عصر بازانديشی اجتماعي، تخصص ملك طلق متخصص باقی نمی ماند؛ هرگونه داعیه تخصصي دانش که به کارهای عملي زندگي اجتماعي ربط داشته باشد، از طريق تبديل شدن به سکه رایج، البته غالباً به یک صورت ناقص، کسر اعتبار پیدا می کند. حیثیت خود دانش که در نخستین مراحل رشد نهادهای مدرن آنهمه اهمیت داشت، بر اثر شک و رزی که موتور فعالیت علمی است، تنزل مقام پیدا کرده است. اهمیت عملي این نکته آخر بسیار پر دامنه است. برای مثال، شخصی که از جهت تندرستی مسأله دارد، هنوز ممکن است در بار نخست به پهنه علم متعارف و تکنولوژی پزشکی روی آورد تا مسائالش را حل کند و از نخستین تشخیص های به دست آمده پیروی نماید. به هر روی، او به خوبی می تواند بر پایه مکانیسمهای اعتماد فعالانه، چند بار عقیده اش را تغییر دهد. خارج از حوزه پزشکی متعارف، انواع راههای درمانی دیگر برای جلب توجه بیمار با یکدیگر رقابت می کنند. بیمارانی که به هر یک از این راهها گام می گذارند، احتمالاً درمی یابند که همه اینها از درون مورد تنازع اند؛ برای مثال، انواع گوناگون روان درمانی وجود دارند که برخی شان مدعی اند که می توانند بیماریهای جسمانی را نیز درمان کنند. هیچ تخصصی نیست که بالاتر از متخصصان دیگر راه را نشان دهد.

تنگنایی که بدین سان پدید می آید، عمیقتر می شود. شیوه های جاافتاده انجام دادن امور، در پزشکی، تبعیت سیاسی، رژیم غذایی، رابطه جنسی و بسیاری از حوزه های دیگر، ممکن است در زمینه های گوناگون دوام آورند. با این همه، به سختی می توان در این باره ناآگاه بود که هر الگوی سبک زندگی، هر چقدر هم که سنتی باشد، تنها یکی از صورتهای ممکن زندگی در میان صورتهای دیگر است. خصلت احتمالی اعتماد فعالانه در چنین شرایطی را غالباً می توان با عادت تخفیف داد؛

ولی ماهیت نااستوار عادت‌ها در مقایسه با انواع فعالیت‌های سنتی‌تر، نشان می‌دهد که در موقعیت‌های تنش یا بحران شخصی و اجتماعی، اعتماد می‌تواند به سرعت از چیزی گرفته شده و به چیز دیگری داده شود.

همه این ویژگی‌ها را در حوزه‌های زندگی شخصی و عاطفی نیز می‌توان پیدا کرد. در روابط جنسی و در روابط میان والدین و فرزندان، اعتماد را باید از طریق درگیری فعالانه با دیگری یا دیگران ایجاد کرد. زناشویی برای بسیاری از آدم‌ها از بیخ و بن تغییر حاصلت داده است. زناشویی به‌نشانه عمومی تفویض اعتماد فعالانه تبدیل شده است. تا همین چند دهه پیش، از «پایبندی» در زندگی شخصی کمتر سخنی در میان بود. زناشویی به محض انقضاء پیدا کردن، وضعیتی «طبیعی» به‌شمار می‌آمد؛ یا یکی از دواج کرده یا نکرده بود. در آن زمان نیز زناشویی یک نوع پایبندی به‌شمار می‌آمد که هنجارهای اجتماعی آن را تعریف می‌کردند، ولی این پایبندی به‌صورتی که امروزه رایج گشته است، جداگانه و مستقل از هنجارهای اجتماعی مورد بحث قرار نمی‌گرفت.

نقش اعتماد فعالانه در روابط والدین و فرزندان، شاید به‌این آشکاری نباشد، ولی به‌این خاطر از اهمیت کمتری برخوردار نیست. اقتدار والدین بر روی فرزندان در میان بسیاری از گروه‌ها، بسیار کمتر از گذشته خصلتی مقرر دارد و این درست همان چیزی است که مایه ناامیدی نویسندگان محافظه‌کارتر شده است. دلالت‌های گسترده‌تر این دگرگونی هرچه که باشد، در این شکی نیست که در این موقعیت، روابط والدین و فرزندان بیش از پیش تابع مذاکره از هر دو سوی شده است. فرزندان حتی در عسفنوان کودکی، عموماً بیشتر از گذشته در روابط‌شان با بزرگترها خودمختاری دارند. تصادفی نیست که در سال‌های اخیر بدرفتاری جنسی با کودکان به‌تعداد فراوان در معرض دید قرار گرفته است، در حالی که در

گذشته این نوع بدرفتاری لابد برملا نشده باقی می ماند؛ و یا این همه بحث در سراسر جهان درباره حقوق کودکان بی دلیل نیست. آنچه که به نظر منتقدان محافظه کار افول ناخوشایند اقتدار والدین و تعهد فرزندى می نماید، پیچیده تر و امیدوارکننده تر از آن چیزی است که این تفسیرهای ذاتاً بدبینانه بیان می کنند. اقتدار والدین بر فرزندان دیگر به اندازه گذشته خود سرانه نیست؛ اکنون فرزندان یا دیگران غالباً از والدین می خواهند که برای اعمال شان توضیح دهند. در این رهگذر همچون حوزه های دیگر فراگرد سنت زدایی، دردسرها و فشارهای بسیاری پدید می آیند. با این همه، این مسایل به معنای آن نیست که اقتدار والدین تضعیف شده است؛ این اقتدار بر مبنای توافق و نه تحمیل مستقیم قدرت، می تواند حتی بیشتر هم بشود.

دست اندازی نظامهای انتزاعی به زندگی اجتماعی و واکنش در برابر این پدیده، تنها بر زندگی محلی و هویت شخصی تأثیر نمی گذارد، بلکه به فراگیرترین عوامل سامانهای جهانی، از جمله زمینه های مخاطره سنگین پیامد، نیز بسط می یابد.

عدم قطعیت تولید شده و محیط های مخاطره جهانی

ما در چهارزمینه عمده با مخاطرات سنگین پیامد ناشی از بسط عدم قطعیت تولید شده روبرو هستیم. همچنان که می خواهیم نشان دهیم، هریک از این زمینه ها با یکی از ابعاد نهادی مدرنیته ارتباط دارد.

نخستین زمینه با تأثیر توسعه اجتماعی مدرن بر اکوسیستمهای جهان ارتباط دارد. روابط ما با محیط زیست به شیوه های گوناگون مسأله ساز شده است. منابع مادی ضروری برای تداوم زندگی انسانی، به ویژه شیوه ویژه زندگی در بخشهای صنعتی شده جهان، احتمالاً در آینده نه چندان

دور با تهدید روبه‌رو خواهند شد. گزارش اصلی باشگاه رم^۱ بر تهدیدهایی که متوجه منابع تجدیدناپذیرند تأکید می‌کند، ولی در این زمان هواداران محیط زیست به تأکید بر ظرفیت جهانی دور ریز زباله بیشتر تأکید دارند. فهرست این خطرها به خوبی شناخته شده است: رشد محتمل گرم شدن جهان در نتیجه تولید به اصطلاح «گازهای گلخانه‌ای»؛ کاهش لایه اوزون، نابودی جنگلهای بارانی، بیابان‌زایی؛ و سمی شدن آبها به اندازه‌ای که احتمالاً از تجدید نسل آبزیان جلوگیری کند.

دومین بحران به رشد فقر در یک سطح وسیع اشاره دارد، همان چیزی که به «آدم‌سوزی فقر»^۲ توصیف شده است. هرچند که آمارها در این باره دقیق نیستند، ولی برآوردهای آنها سطوح هشدار دهنده‌ای از محرومیت را آشکار می‌سازند. بیش از بیست درصد جمعیت جهان در شرایط فقر مطلق به سر می‌برند، البته اگر این شرایط را موقعیتی تعریف کنیم که در آن آدمها نمی‌توانند بنیادین‌ترین نیازهای معیشتی‌شان را به‌گونه‌ای منظم برآورده سازند.

علتهای فقر جهانی پیچیده‌اند و تفسیر روند کلی تغییر در این زمینه چندان آسان نیست. روزگاری که به‌سادگی می‌شد مسئولیت نابرابری جهانی را به‌گردن جریان گسترش سرمایه‌داری انداخت بی‌گمان به‌سر رسیده است، ولی در این هم چندان تردیدی نیست که بازارهای سرمایه‌دارانه غالباً تأثیر دو قطبی‌کننده‌ای بر توزیع ثروت و درآمد

۱ - باشگاهی که در سال ۱۹۶۸ از سوی سی تی‌ان از دانشمندان و سیاستمداران برجسته کشورهای جهان برای بررسی مسایل و بحرانهای کنونی جهان پایه‌گذاری شد. کتاب جهان در آستانه قرن بیست و یکم آخرین گزارش باشگاه رم را که از کنفرانس نوکیو (۱۹۸۲) گردآوری شد، دربر دارد. این کتاب با ترجمه مرحوم علی اسدی در سال ۱۳۶۷ توسط سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی منتشر شد. - م.

داشته‌اند. این نکته نیز آشکار گشته است که عدم توسعه اقتصادی همیشه
 بینوایی به بار نمی‌آورد، بلکه گهگاه خود همین نوع «توسعه» است که
 موجب فقر می‌شود. یک طرح توسعه، مانند سد و نصب کارخانه،
 می‌تواند به درهم شکستن شیوه‌ای از زندگی بینجامد که از جهت
 معیارهای اقتصادی بسیار ساده است، ولی در ضمن از خود بسندگی
 برخوردار بوده و با اتکاء به یک سنت محلی به خوبی سازمان گرفته
 است.^۱

آدمهای تحت تأثیر این شرایط ممکن است خود را در موقعیت فقر
 نسبی بیابند، حتی اگر معیارهای مادی زندگی‌شان تا اندازه‌ای بهبود یافته
 باشند؛ آنها در جامعه‌ای پرتاب شده‌اند که برای زندگی در آن آمادگی
 ندارند و به حاشیه رانده می‌شوند. مفهوم فقر نسبی فراتر از مفهوم فقر
 مطلق است؛ برخی چنین استدلال می‌کنند که هر نوع فقری فقر نسبی
 است و بدین سان به تعریف این مفهوم خصلت انعطاف‌پذیری می‌دهند.
 به هر روی، با معیارهای معمول، مانند شاخص‌های رسمی فقر، میلیونها
 آدم در ثروتمندترین جوامع، نیز فقیر به شمار می‌آیند.

سومین سرچشمه بحران، وجود گسترده سلاحهای کشتار جمعی
 است، همراه با موقعیتهای دیگری که در آنها خشونت جمعی به عنوان
 یک امکان پیوسته مطرح است. پایان یافتن جنگ سرد امکان وقوع یک
 رویارویی هسته‌ای را که می‌توانست بیشتر زندگی بشری را در کره زمین
 نابود سازد کاهش داده است، ولی این تهدید را به کلی از میان برداشته
 است. تعداد کشورهایی که سلاحهای هسته‌ای دارند، به پانزده رسیده
 است. در نتیجه در هم گمیخته شدن اتحاد شوروی، این تعداد از دوران
 جنگ سرد بیشتر شده است، زیرا ملتهای هسته‌ای تازه‌ای از بطن شوروی

1- Paul Ekins. *A New World Order* (London: Routledge, 1992).

سابق پدید آمده‌اند. با توجه به تعداد وسیع راکتورهای «صلح‌آمیز» که استعداد تولید پلوتونیوم را دارند، و با در نظر گرفتن تجارت جهانی این مواد، تکثیر سلاح‌های هسته‌ای چشم‌انداز بعیدی نیست.

مسئله خشونت و راه‌های جلوگیری یا کاستن آن، یکی از دشوارترین مسائلی است که پس از ناپدید شدن رویارویی ابرقدرتها با آن رویرو شده‌ایم. با آن‌که همه ما (بازاندیشانه) می‌دانیم که در یک نظم نوین جهانی به سر می‌بریم، اما این نظم نو نیز به اندازه نظم پیشین نگران‌کننده است. مسئله ما تنها انباشت جنگ‌افزارها نیست، بلکه تشدید تنش‌های محلی در بسیاری از مناطق که غالباً با تقسیم‌بندی‌های ملیت‌گرایانه و مذهبی و قومی پیوند دارند، مسئله اصلی ما به‌شمار می‌آید. با نگاهی به گذشته، آشکارا درمی‌یابیم که توازن قوا در دوره جنگ سرد، هرچند که بسیار خطرناک بود، ولی از برخی جهات نیروی تثبیت‌کننده‌ای در بسیاری از مناطق جهان به‌شمار می‌آمد.

خشونت از جهت وسعت دامنه، مسئله‌ای است که به‌سامان نظامی جهانی ارتباط دارد، ولی در بسیاری از موقعیتهای عادیتر نیز رخ می‌دهد. برای نمونه، خشونت مردانه بر ضد زنان در بیرون پهنه جنگ، پدیده‌ای است که اهمیت همه‌جایی دارد. اگر همچنان که مارلین فرنچ ادعا کرده، «جنگی علیه زنان» در کار باشد، این جنگ محدود به بخش خاصی از جهان نیست.^۱

چهارمین خاستگاه بحران جهانی، به‌سرکوبیهای پهن دامنه حقوق دموکراتیک و «ناتوانی شمار فزاینده‌ای از مردم برای تحقق حتی بخشی از استعداد بشری‌شان» راجع است.^۲

1- Marilyn French. *The war Against Women* (London: Penguin, 1992).

2- Ekins. *A New World Order*, p.1.

چنین می‌نماید که فرمانروایی نظامی رو به زوال است. با این همه، در سال ۱۹۹۳، هنوز بیش از پنجاه رژیم نظامی در نقاط گوناگون جهان وجود داشتند. به گزارش سازمان عفو بین‌الملل، آدمها در بیش از هشتاد کشور جهان، به‌خاطر مسائل وجدانی، یعنی تنها به‌خاطر دین، زبان و یا خاستگاه قومی‌شان، زندانی بوده‌اند.

در این‌جا پیوستگیهای نزدیکی با مقولات پیش‌گفته به‌چشم می‌خورند. جنگ سرد سخن گفتن ریاکارانه از «حقوق دموکراتیک» را جا انداخته بود و این مفهوم در این دوره از محتوایش تهی گشته و پوششی شده بود برای تأمین منافع راهبردی ابرقدرتها. دولتهای آمریکایی بی‌دری آشکارا اعلام می‌کردند که رژیمهای ناسازگار با مصالح ایالات متحد را تحمل نخواهند کرد و بسیاری از رژیمهای دیگری که ناسازگار با این منافع تشخیص داده می‌شدند، بسیار دچار بی‌ثباتی گشته بودند. اتحاد شوروی نیز درست مانند مخالف جهانی‌اش فریاد حمایت از «دموکراسی» سرمی‌داد، ولی در همان زمان سیاستهایی را دنبال می‌کرد که تنها با ملاحظات ژئوپولیتیکی تعیین می‌شدند.

ناپدید شدن جنگ سرد به‌آشکار ساختن این واقعیت کمک کرد که نوعی عوامل ساختاری بنیادی در جامعه جهانی در کارند که باعث انکار حقوق دموکراتیک می‌شوند. سرکوبی دموکراسی تنها به‌جنگ سرد یا حتی اقتدارگرایی سیاسی ارتباط ندارد. بسیاری از آدمها یا به‌خاطر فقر تحمیلی و یا ماهیت محدودکننده شرایط زندگی‌شان، «حتی بخش کوچکی از استعداد بشری‌شان را نمی‌توانند محقق سازند».

این چهار رشته «مصایب جهانی» که در بالا مشخص شده‌اند، با ابعاد نهادی گوناگون تمدن مدرن ارتباط دارند، به‌همان‌سان که در نخستین نمودارم نشان داده می‌شوند.

(سرمایه‌داری)	دوقطبی شدن اقتصادی	تهدیدهای اقتصادی	(صنعتگرایی)
(حراست)	انکار حقوق دموکراتیک	تهدیدهای جنگ و وسیع	(ابزارهای خشونت)

همچنان که چپا همیشه تأکید می‌کنند (و راست و چپ اکنون بر سر این قضیه توافق دارند)، گسترش جهانی مدرنیته بیشتر با پویایی فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه انجام پذیرفته است. همچنان که کوشیده‌ام در کتابهای دیگرم به تفصیل نشان دهم، جهان مدرن تنها خصلت سرمایه‌دارانه ندارد، بلکه از ابعاد ساختاری دیگری نیز برخوردار است. این ابعاد عبارتند از صنعتگرایی که همان شیوه تولیدی است که رابطه ما را با طبیعت مادی دگرگون می‌سازد؛ نظارت بر قدرت نظامی و ابزارهای خشونت؛ و نظارت بر اطلاعات یا حراست به‌عنوان وسیله ایجاد قدرت مدیریتی.

همراه با این ابعاد و در ارتباط با هر یک از این چهار محیط مخاطره، رادیکالیسم سیاسی این پرسش را به‌پیش می‌کشد: چه صورت‌های اجتماعی - سیاسی دیگری بالقوه می‌توانند وجود داشته باشند؟ بیشتر بقیه مطالب این کتاب پیرامون پاسخ‌هایی به این پرسش که در نمودار دوم نشان داده‌ام، دور می‌زنند.

(سرمایه‌داری)	اقتصادپساکمیایی	طبیعت انسانی شده	(صنعتگرایی)
(حراست)	دموکراسی گفتگویی	قدرت مصالحه شده	(ابزارهای خشونت)

۱- مفهوم اقتصاد پساکمیایی به یک تعبیر معین، در برخی از روایت‌های

مارکسیسم اندیشه برجسته‌ای بود. در واقع، این مفهوم دیری است از سوی کسانی که خواهان طرح گزینه اقتصادی «واقع‌بینانه» تری در زمینه نظارت هدایت‌کننده اقتصاد بوده‌اند، به عنوان یک طرح تخیلی به‌ریشخند گرفته شده است. امروزه امور خودشان را معکوس ساخته‌اند. این اندیشه که زندگی اقتصادی را باید تابع هدایت مرکزی ساخت، بیشتر اعتبارهای اصلی‌اش را از دست داده است. ولی همچنان که خواهم کوشید در فصل بعدی نشان دهم، برعکس، مفهوم اقتصاد پساکیامی، دیگر یک مفهوم یکسره تخیلی به‌شمار نمی‌آید. مانند امکانهای سیاسی دیگری که در این‌جا توصیف کرده‌ام، از طریق رویکرد واقع‌بینی آرمانی^۱ می‌توان به این مفهوم رسید؛ این مفهوم هرچند ویژگیهای تخیلی دارد، ولی با این همه واقع‌بینانه است، زیرا با روندهای مشاهده‌پذیر ارتباط دارد.

مفهوم مارکسیستی جامعه پساکیامی، رویایی از یک دوره فراوانی همگانی بود که در آن کمیابی می‌بایست به‌گونه مؤثری ناپدید شود. این اندیشه به این صورت، به‌راستی که سراسر تخیلی است و در این موقعیت جهانی که نگهداشت منابع و نه توسعه نامحدود آن مورد درخواست است، جایگاهی ندارد. مفهوم پساکیامی به‌همان‌سان که در این‌جا به کار می‌برم، به‌معنای چیز دیگری است و به موقعیتی، یا از این دقیق‌تر، به مجموعه موقعیتهایی اشاره دارد که در آن، رشد اقتصادی دیگر اهمیت بی‌چون و چراندارد.

پساکیامی به‌معنای نبود کمیابی نیست، زیرا در هر موردی همیشه کالاهایی پیدا می‌شوند که در مقایسه با کالاهای دیگر «موقعیت» ممتازی دارند. گرایش به اقتصاد پساکیامی در جایی پدیدار می‌شود که بیشتر آدمها فراگردهای انباشت ثروت را تهدیدکننده یا نابودکننده شیوه‌های

با ارزش زندگی بدانند؛ جایی که این انباشت آشکارا نوعی نقض غرض انگاشته می‌شود و «توسعهٔ بیش از اندازه» پیامدهای اقتصادی، اجتماعی یا فرهنگی ناخوشایندی را به بار می‌آورد؛ و در پهنه‌های سیاست حیاتی، افراد یا گروه‌ها تصمیم‌هایی در مورد سبک زندگی‌شان می‌گیرند که دستیابی به بیشترین منافع اقتصادی را محدود می‌سازند و یا علیه آن عمل می‌کنند.

۲- انسانی شدن طبیعت، بومشناسی را دربر می‌گیرد، ولی در این جا به فضایای بومشناختی باید به گونه‌ای نزدیک شد که تحلیل سنت‌زدایی اقتضا می‌کند. طبیعت به همراه سنت به پایان رسیده است. نمی‌توان به گونهٔ دقیقی تعیین کرد که در چه مقطعی این جریان طبیعت‌زدایی طبیعت «محیط طبیعی» ما را به پایان رسانده است، ولی طی یکی دو دههٔ اخیر، رابطهٔ کهن میان انسانها و طبیعت بی‌گمان از هم گسیخته و معکوس شده است. اکنون به جای آن‌که نگران این باشیم که طبیعت چه کاری برای ما می‌توانست بکند، باید در این باره نگران باشیم که ما چه کاری برای طبیعت کرده‌ایم.

برخورد با مسألهٔ انسانی شدن طبیعت، به معنای آغاز کردن از وجود «طبیعتِ شکل‌پذیر» است، یعنی طبیعت به همان‌سان که در چهارچوب سامان پساکمیایی تجسم یافته است. اتخاذ تصمیم در این باره که چه چیز را باید نگهداشت و یا چه چیز را باید ترمیم کرد، با ارجاع به هر آنچه که مستقل از انسانها وجود دارد، به ندرت امکان‌پذیر است. مسائل تهمی شدن منابع و آسیب‌دیدگی محیط زیست را گهگاه می‌توان برحسب این قضیه تحلیل کرد که منابع و محیط زیست ما چقدر از چرخه‌های طبیعی باززایی‌اشان منحرف شده‌اند. به هر روی، از جهات دیگر، یعنی از جهت

سنت و طبیعت، حفظ، (یا تجدید حیات و بازسازی) باید با ارجاع به این مسأله انجام گیرد که با توجه به آینده‌های گوناگون طراحی شده چگونه می‌توان خود را با گذشته تطبیق داد و تفسیرش کرد.

۳- امروزه جنگ پهن دامنه به همان اندازه صورتهای صلح‌آمیزتر تکنولوژی، محیط زیست ما را تهدید به نابودی می‌کند. قضیه همیشه به همین صورت نبوده است؛ در این جا صنعتی شدن با جنگ افروزی پیوند یافته است. تکنولوژیهای جنگ افزارهای صنعتی توانایی این را دارند که نواحی وسیعی از کره زمین را نابود کنند و یا کل جو زمین را آلوده سازند. حتی یک برخورد محدود اتمی می‌تواند شرایط یک «زمستان هسته‌ای» را ایجاد کند؛ مانند مخاطرات سنگین پیامد دیگر، هیچکس نمی‌تواند بداند که این قضیه چقدر احتمال دارد. صورتهای دیگر تسلیحات صنعتی مانند جنگ افزارهای شیمیایی، می‌توانند آلودگی انبوهی را به بار آورند. چه کسی می‌داند که توسعه بیشتر جنگ افزارها طی ده، بیست یا صد سال آینده چه عواقبی دربر خواهد داشت.

اگر خشونت را به معنای کاربرد زور فیزیکی برای دستیابی به هدفهای شخصی در نظر گیریم، این خشونت هر روزه رخ می‌دهد و می‌دهد و تنها به قدرت یا جنگ نظامی ارتباط ندارد. نظریه سیاسی تجویزی درباره خشونت^۱، تنها نباید خود را به صلح مشغول سازد، بلکه باید به فراسوی موقعیت فرضی فقدان جنگ رود و در آن عرصه نیز به تعمیمهایی دست یازد. می‌خواهم نشان دهم که در جهان امروز میان خشونت از یک سوی و امکان ارتباط گفتگویی از سوی دیگر، رابطه تازه‌ای پیدا شده است؛ و این رابطه اصولاً بر همه صورتهای خشونت، از خشونت خانگی گرفته تا جنگ نظامی دلالت می‌کند.

۴- آیا یک سامان اجتماعی عاری از خشونت هرگز می‌تواند وجود داشته باشد؟ این اندیشه البته که تخیلی است. با این همه، امکان کاستن مؤثر سطوح خشونت در پهنه‌های اجتماعی، از حقوق شخصی گرفته تا جهانی‌ترین موارد آن، کاملاً واقع‌بینانه است و مانند حوزه‌های دیگر مخاطره‌سنگین پیامد، بیگمان ضروری است، البته اگر خواسته باشیم از دوره خطرناکی که اکنون در آن به سر می‌بریم جان به در بریم. روی دیگر سکه کاربرد زور، قدرت مصالحه شده است، یعنی همان پدیده‌ای که به دموکراسی بسیار نزدیک است. استقرار دموکراسی به ظرفیتهای حراست دولتها و سازمانهای دیگر در جهان مدرن اخیر، وابسته است؛ یعنی همان بُعد چهارم نهادهای مدرن که در بالا یادآور شدم. در فصل بعدی به قضیه دموکراسی، صورتها و امکانات آن خواهیم پرداخت.

دو نظریه دربارهٔ برقراری دموکراسی

محبوبیت دموکراسی

ناگهان همه دموکراسی را کشف کرده‌اند! اشتیاق برای حکومت دموکراتیک از دیرباز یکی از ویژگی‌های فلسفه‌های سیاسی لیبرال بوده است، ولی محافظه‌کاری قدیمی و سوسیالیسم انقلابی همیشه با دموکراسی برخورد سردی داشته‌اند. به هر روی، آیا امروزه می‌توان اندیشمندی سیاسی را پیدا کرد که به یک معنا دموکرات نباشد؟

حتی کسانی همچون نویسندگان نولیرال که دربارهٔ کارآیی نهادهای رسمی دموکراتیک تردید دارند، نیز هوادار برقراری دموکراسی گشته‌اند. به نظر آنها، بازار سطحی از دموکراسی را برقرار می‌سازد که سیاست دموکراتیک نمی‌تواند به آن برسد. وانگهی، دل‌بستگی به دموکراسی محدود به سطح نظری نیست. از اوایل دههٔ ۱۹۹۰ در بسیاری از کشورهای جهان کوشش‌هایی انجام گرفته‌اند تا نظام چندحزبی را جایگزین حکومت‌های اقتدارگرا یا تک‌حزبی سازند. برای نمونه، از سال ۱۹۸۹ تا اواسط سال ۱۹۹۳، تنها در آفریقا بیش از بیست کشور کوشیده‌اند تا حکومت مبتنی بر قانون اساسی و نهادهای پارلمانی دموکراتیک را برقرار کنند.

چرا امروزه دموکراسی کم و بیش در سطح جهانی محبوب گشته است؟ چگونه می‌توان مفهوم دموکراسی را به‌بهترین شیوه آن درک کرد؟ از دیدگاه واقع‌بینی آرمانی، چشم اندازهای تحول دموکراسی در آینده چیستند؟

در پاسخ به پرسش نخست دورهیافت متضاد را می‌توان پیدا کرد. یکی از این رهیافتها را رهیافت متعارف می‌نامیم؛ این همان نظر فرانسیس فوکویاما است، ولی به‌هیچ روی تنها محدود به او نیست. نظر متعارف درباره برقراری دموکراسی، ناپدید شدن گزینه‌های دیگر تاریخی در برابر دموکراسی را به‌فال نیک می‌گیرد و فوکویاما حتی از آن دفاع فلسفی می‌کند. امروزه دموکراسی از این روی محبوبیت جهانی یافته که بهترین نظام سیاسی است که بشریت می‌تواند به‌دست آورد. بیشتر ملتها و اقوام جهان دموکراسی را بدین‌سان می‌نگرند. فاشیسم دیری است که شکست‌خورده، کمونیسم دیگر وجود ندارد و فرمانروایی نظامی نمی‌تواند حکومت کارآمدی را برپا کند. لیبرال دموکراسی همراه با سرمایه‌داری در پهنه اقتصادی، تنها نظامی است که پابرجای مانده است. برخی از این موقعیت به‌وجود آمده‌اند و برخی دیگر (مانند فوکویاما) تا اندازه‌ای از سر ناگزیری آن را می‌پذیرند.

نظر متعارف درباره دموکراسی، نظر نوی نیست. این شعار ای. ام. فارستر^۱ که «برای دموکراسی دویار باید هورا کشید»، شیوه چندان‌ظرفی برای سر و صورت دادن به این قضیه نیست؛ ولی نوعی اشتیاق کمتر سینه‌چاکانه برای دموکراسی، از سوی ماکس وبر در آغاز سده بیستم مبنای جامعه‌شناختی استواری یافته بود. وبر تحت تأثیر نقد محافظه‌کاری قدیمی از دموکراسی و تولید سرمایه‌داری قرار گرفته بود، بی‌آنکه آن را

دریست پذیرفته باشد. دموکراسی به جمعیت‌های انسانی اجازه می‌دهد تا کسانی را که باید بر آنها فرمانروایی کنند با رأی‌شان انتخاب کنند و در یک شرایط معین، می‌تواند به ایجاد رهبران سیاسی شایسته کمک کند. دموکراسی مقدار معینی از گزینش را روا می‌دارد، حال آن‌که یک نظام تک‌حزبی اصولاً چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد؛ همین کار را بازارهای آزاد در مقایسه با اقتصاد سوسیالیزه نیز انجام می‌دهند. وبر هرچند که به این چیزها معترف بود، ولی با این همه دموکراسی را یک برنامهٔ ملال‌آور می‌دانست و جامعهٔ بورژوایی را جامعه‌ای تُتک مایه و دون‌پرور می‌انگاشت.

بیشتر کسانی که رهیافت متعارف یاد شده را می‌پذیرند، دیری است که خود را از قید ارزش‌های اشرافی دلیری و خطرپذیری که آغشته به تصدیق مشروط و بر از دموکراسی بود، رها ساخته‌اند. آنچه که امروزه رهیافت متعارف دموکراسی را متمایز می‌سازد، این است که این رهیافت تنها با فروپاشیدگی کمونیسم متعارف گشته است؛ و این رهیافت برای کمک به تبیین همین فروپاشیدگی به کار می‌رود.

این تبیین را می‌توان نوعی نظریهٔ دموکراسی به‌شمار آورد که می‌خواهد جبران مافات کند. این نظریه می‌گوید که انقلاب‌های اروپای شرقی برای آن رخ داده بودند که کمونیسم به‌گونه‌ای ناپذیرفتنی اقتدارگرا گشته بود و ناکارآمدی اقتصادی‌اش را نشان داده بود. نیازی به این نبود که به کمونیسم از بیرون حمله شود، زیرا خودش از درون به اندازهٔ کافی خرد شده بود. در حالی که شورش‌های پیشین علیه خودکامگی کمونیستی در اروپای شرقی شکست خورده بودند، این بار جنبش‌های مخالف رژیم موفق شده بودند (بسیار موفقتر از آن چه آنها یا کسان دیگر پیش‌بینی کرده بودند)، زیرا کل نظام کمونیستی به مرحلهٔ تباهی پیش‌رفته‌ای رسیده بود.

اروپای شرقی نیاز به این داشت که به پای غرب برسد و اکنون دست کم فرصت چنین کاری را دارد. برابر با نظر متعارف، تنها پرسش جدی و دشواری که باقی مانده این است که جوامع پیش از این کمونیست آیا می‌توانند به پای دموکراسیهای لیبرال غربی برسند و چه زمانی این همپایی فراخواهد رسید. همین قضیه در مورد کشورهای جهان سوم نیز مصداق دارد. آیا آنها خواهند توانست این راهی را که دیگر به سوسیالیسم نمی‌انجامد و دموکراسیهای غربی هم اکنون آن را پیموده‌اند، ادامه دهند؟ زیرا به همان سان که مارکسیستها همیشه دوست داشته‌اند درباره سوسیالیسم بگویند، دو راه بیشتر وجود ندارد، یا لیبرال دموکراسی به اضافه سرمایه‌داری، یا راکد ماندن.

روایت فوکویاما از این نظر متعارف، از جسارت و شدتی برخوردار است که تبیینهای رقیب دیگر از آن بی‌بهره‌اند. به نظر فوکویاما، لیبرال دموکراسی نشانگر «نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و آخرین صورت حکومت بشری است».

در دو دهه گذشته، از آمریکای لاتین تا اروپای شرقی و از اتحاد شوروی گرفته تا آسیا و خاورمیانه، حکومت‌های قدرتمند با شکست روبرو بوده‌اند. با آنکه این حکومتها در همه موارد به دموکراسی لیبرال پایدار راه نداده‌اند، ولی لیبرال دموکراسی به عنوان تنها آرمان سیاسی منسجمی که مناطق و فرهنگهای گوناگون را در سراسر جهان درمی‌نوردد، پابرجا باقی مانده است.^۱

چرا دولتهای قدرتمند ضعیف گشته‌اند؟ به گفته فوکویاما، اقتدارگرایی چپ یا راست شکست خورده‌اند چون که نتوانستند مشروعیت

1- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Hamiton. pp. xiii, 21, 43, 200, 206, 283, 332.

قانع‌کننده‌ای را برای قدرت‌شان به وجود آورند. در چنتهٔ این نوع رژیم‌ها آن اعتباری نیست که بتواند آنها را از دوره‌های دشوار به سلامت گذارند؛ آنها مانند لیبرال دموکراسیها انعطاف‌پذیر نیستند. ویژگی نمایان زوال حکومت اقتدارگرا در دورهٔ کنونی، فقدان خونریزی در مقاطع گذار از آنها به‌ویژه در اروپای شرقی بوده است. این «دست کشیدن خودخواسته از قدرت» هرچند که معمولاً برانگیختهٔ موقعیتهای بحرانی خاصی بوده است، ولی «در اصل با این باور داشتِ روبه‌رشد امکان‌پذیر شده بود که دموکراسی تنها سرچشمهٔ مشروعیت اقتدار در جهان مدرن است.» ناتوانی اقتصادی اتحاد شوروی در واقع ضعف بنیادی ترش، یعنی فقدان مشروعیت، آن را آشکار ساخته بود.

برخلاف برخی از نویسندگان دیگری که لیبرالیسم و دموکراسی را در نوع تنش با هم در نظر گرفته‌اند، فوکویاما این دو عنصر سازندهٔ لیبرال دموکراسی را در تعلق تنگاتنگ به یکدیگر می‌بیند. لیبرالیسم همان فرمانروایی قانونی، به رسمیت شناختن حقوق آزادی بیان و حق آزادانه تملک دارایی است. دموکراسی حق همهٔ شهروندان برای رأی دادن و تشکیل انجمن‌های سیاسی است. این حق را در واقع می‌توان به‌عنوان یکی از مهمترین حقوق لیبرال و رشتهٔ پیوند میان لیبرالیسم و دموکراسی به‌شمار آورد. به هر روی، خود دموکراسی را تنها می‌توان به‌شیوهٔ زویه‌ای^۱ تعریف کرد و نمی‌توان همچنان که دولتهای کمونیست می‌خواستند، از آن تعریف ذاتی به عمل آورد. یک دولت در صورتی دموکراسی است که «به مردمش حق انتخاب حکومت را از طریق رأی‌گیری مخفی دوره‌ای، انتخابات چندحزبی و برپایهٔ حق رأی همگانی و برابانه برای بزرگسالان، اعطا کند.»

به همین سان، میان لیبرال دموکراسی و سرمایه‌داری پیوند آشکار و نزدیکی برقرار است. برخلاف استدلال نولیبرالها، این یک پیوند اقتصادی نیست. در این جا فوکویاما می‌گوید که باید به هگل روی آوریم. پیشرفت جهانی لیبرال دموکراسی، به قضیه فهم تاریخ به عنوان نوعی «مبارزه برای احقاق حق» بستگی دارد. هرچند که دل‌بستگی به احقاق حق فراز و نشیبهای گوناگونی داشته است، در عصر بورژوازی این اشتیاق به عنوان تصدیق به این‌که هر فردی حق دارد که با شأن و خودمختاری زندگی کند، در باورداشتهای لیبرالی عجین شده است. هرچند لیبرال دموکراسی در ترکیب با سرمایه‌داری مقدار زیادی فراوانی مادی می‌آفریند، ولی با این همه، آنچه که جریان دموکراسی را به حرکت درمی‌آورد، ثروت نیست بلکه «هدف کاملاً غیرمادی به رسمیت شناساندن آزادی‌مان» است. لیبرال دموکراسی «اعطای حقوق و محافظت از آن» را برای همه انسانها «به رسمیت می‌شناسد.» لیبرال دموکراسی و سرمایه‌داری برای این به هم وابسته‌اند که توسعه اقتصادی شرایط خودمختاری فردی را بهبود می‌بخشد. رشد اقتصادی که با علم و تکنولوژی توان می‌گیرد، به یک نوع نظام آموزشی پیشرفته نیاز دارد؛ و نظام آموزش همگانی «تقاضای معینی را برای احقاق حق فراهم می‌آورد که در میان مردم فقیرتر و کم‌آموزش دیده‌تر وجود نداشت.»

با این همه، زندگی در این جهان اجتماعی که شاهد پیروزی لیبرال دموکراسی است، چقدر رضایت‌بخش است؟ در این جا فوکویاما به شیوه‌ای نتیجه‌گیری می‌کند که یادآور وبر در هنگام بحث از نیچه است. به نظر نیچه، دلیری، قهرمانی، بزرگ‌منشی و حتی فضیلت، تنها در جوامع اشرافی دست‌یافتنی‌اند. جامعه بورژوازی به معنای فرمانروایی نئوک‌مایگی است. در این جا، چیزی فراتر از بازتاب محافظه‌کاری قدیمی

در گفته‌های فوکویاما به گوش می‌رسد. نوشته‌های او در این باره با انتقادهای محافظه‌کاران اخیر از نسبی‌گرایی اخلاقی شباهتهایی دارد. شاید چیزی بهتر از لیبرال دموکراسی نباشد، ولی یک چنین سامانی نیز مسائل و ضعفهای خاص خود را دارد:

اندیشهٔ مدرن در برابر جنگ نیهیلیستی آینده علیه لیبرال دموکراسی از سوی کسانی که در دامانش پرورانده شده‌اند، هیچ بازدارنده‌ای را فراهم نمی‌سازد. نسبی‌گرایی یا همان آموزه‌ای که می‌گوید همهٔ ارزشها صرفاً نسبی‌اند و به‌همهٔ «چشم‌اندازهای ممتاز» می‌تازد، لابد سرانجام به تضعیف ارزشهای روادارانهٔ دموکراتیک نیز خواهد انجامید. نسبی‌گرایی سلاحی نیست که بتوان تنها آن را علیه دشمنان انتخاب شده به کار برد. این سلاح همه را بدون استثناء هدف می‌گیرد و نه تنها «مطلق‌گرایها»، جرمها و یقینهای سنت غربی بلکه تأکید این سنت بر رواداری، گوناگونی و آزادی اندیشه را نیز هدف می‌گیرد.

هر عقیده‌ای دربارهٔ اندیشهٔ «مبارزه برای احقاق حق» داشته باشیم، کار فوکویاما با تفسیرهای نولیبرالها از برتری دموکراسی و سرمایه‌داری، تفاوت عمده‌ای دارد. زیرا او فرض را بر این نمی‌گیرد که فردگرایی اقتصادی دموکراسی و سرمایه‌داری را به هم پیوند می‌دهد. دنبال کردن منفعت شخصی در بازار رقابتی، دلیل گسترش دموکراسی نیست. دموکراسی خاستگاه‌های مستقلى دارد و با اشتیاق به خودمختاری و احترام سروکار دارد. این همان نظری است که در مباحث بعدی از آن دفاع خواهیم کرد؛ ولی در این جا باید بگویم که نظرهاى فوکویاما کاستیهای عمده‌ای دارد.

از نظر فوکویاما، سرمایه‌داری به این علت به دموکراسی گره خورده است که نوعی خودمختاری مادی را فراهم می‌سازد و این خودمختاری

تعمیم احترام متقابل را امکانپذیر می‌سازد. به هر روی، فوکویاما فرض را بر آن چیزی می‌گیرد که خود «انباشت فراوان» می‌خواند. بی‌گمان، «انباشت فراوان» تناقضهایی را دربر دارد که به اندازه تناقضهای لیبرال دموکراسی و یا شاید بیشتر از آن وخیم‌اند. ملاحظات بوم‌شناختی در بحث فوکویاما چندان جایی ندارند؛ تنها چیزی که او می‌گوید این است که سرمایه‌داری به اندازه کمونیسسم نابودکننده محیط زیست نبوده است.

وانگهی، از نظریه فوکویاما به آسانی نمی‌توان دریافت که چرا استقرار دموکراسی در دهه‌های اخیر با چنین شتابی شدت گرفته است. فراگردهای مورد بحث او، بیشتر فراگردهای بسیار درازمدت‌ترند؛ به نظر او، ما همگی وارث «انقلابهای بورژوایی هستیم که بیش از چهارصد سال پیش آغاز شده بودند.» در این صورت، چرا این همه طول کشید تا جهانیان به این قافله پیوندند؟ تنها پاسخی که فوکویاما و یا هواداران دیگر نظر متعارف به این پرسش داده‌اند، این است که انحرافهایی از این مسیر وجود داشته‌اند. به نظر او، تا همین اواخر، توجه بیش از اندازه‌ای به گزینه‌های تاریخی نادرست دیگر نشان داده می‌شد. محافظه‌کاری قدیمی بر آن بود تا راه تحول جامعه بورژوایی را سد کند، حال آنکه کمونیسسم می‌خواست حتی پیش از آنکه این نوع جامعه کاملاً تحقق یابد، از آن فراگذرد. استقرار سریع و عام دموکراسی می‌بایست صبر کند تا این راهبندان‌ها از میان برداشته شوند.

این تبیین به نظر می‌رسد که ضعیف است. تفسیر فوکویاما از درد زایمانهایی که احتمالاً لیبرال دموکراسی دچارشان شد، نیز به همین اندازه سست است. مسأله نسیت‌گرایی ارزشی یک مسأله بسیار واقعی است؛ ولی فوکویاما دلالت‌های فلسفی یا جامعه‌شناختی این نوع نسیت‌گرایی را به هیچ روی دنبال نمی‌کند. آیا همچنان که او می‌گوید، نسیت‌گرایی

ارزشی فرآوردهٔ لیبرال دموکراسی است یا نتیجهٔ گسترش بازارهای سرمایه‌داری؟ زیرا همچنان که نولیبرالها تأکید می‌کنند، اقتصاد سرمایه‌داری احترام‌گذار اصول اخلاقی یا ارزشها نیست، مگر آن ارزشهایی که ذاتی قرارداد باشند.

قضیهٔ نیهیلیسم که فوکویاما به آن اشاره دارد، مانند «انباشت فراوان»، می‌تواند هشدار دهنده‌تر از آن چیزی باشد که او فکر می‌کند. اگر منتقدان نومحافظه‌کارِ نسیت‌گرایی درست گفته باشند، نابودی ارزشهای سنتی به‌تباهی بنیادی و شاید جبران‌ناپذیر همبستگی اجتماعی خواهد انجامید. فوکویاما بیشتر از نابودی ارزشهای قهرمانگرایی و مبارزهٔ مردانه سخن می‌گوید که وبر نیز آنها را بس می‌ستاید. ولی با این همه، تهدید سامان اجتماعی از سوی ماجراجویان ملون و نومید، شاید کمتر از آن تهدیدی باشد که لذت‌گرایی بیکرانه و یا تعقیب غیرارادیِ موفقیت مادی افسارگسیخته ایجاد می‌کند.

مشکلاتی که به اعتقاد فوکویاما لیبرال دموکراسی با آنها روبرو است، بیشتر به نظر می‌رسد که بعدها و زمانی در آینده گریبانگیر آن می‌شود، یعنی هنگامی که استقرار دموکراسی در سراسر جهان کاملاً تحقق یافته باشد. در حالی که به نظر می‌رسد حکومت‌های لیبرال دموکراتیک هم‌اکنون و تقریباً در همه جا مشکل دارند. در بسیاری از لیبرال دموکراسیها شاهد چیزی هستیم که به‌از خودیگانگی وسیع یا دست کم بی‌تفاوتی به‌نهادهای سیاسی می‌انجامد. ترجیح‌های رأی‌دهندگان در بیشتر کشورهای غربی خصلت بی‌ثباتی پیدا کرده است. بسیاری از آدمها احساس می‌کنند که آنچه در سیاست حزبی می‌گذرد، چندان ربطی به مسائل و فرصتهای زندگی‌شان ندارد. ناخرسندی از رهبری سیاسی گسترده‌تر از آن است که بتوان گفت پدیده‌ای تصادفی است که به‌نسل

خاصی از رهبران ارتباط دارد. وانگهی، با وجود این واقعیت که هنجارهای لیبرال دموکراتیک قابلیت جهانی شدن را دارند، لیبرال دموکراسی هنوز بیشتر در چهارجوب دولت ملی محصور مانده است. با توجه به دیالکتیک نوین جهانی شدن، این تناقض که کانت سالیان دراز پیش از این یادآور شده بود، حتی از آنچه که در گذشته بود حادثر شده است.

یک نظر دیگر

همه این چیزها دلیل خوبی را به دست می دهند که نه تنها به دیدگاه فوکویاما، بلکه به تبیین نظر متعارف از کل جریان دموکراسی، با دیده تردید بنگریم. در این جا می خواهم تفسیر متفاوتی را مطرح کنم که امیدوارم تبیین قانع کننده تری درباره دلیل تعمیم یافتن لیبرال دموکراسی به دست دهد، ولی این را نیز نشان دهد که چرا همین دموکراسی تحت فشار قرار گرفته است.

به نظر من، فراگردهای استقرار دموکراسی در جهان امروز را باید برحسب دگرگونیهای اجتماعی ادراک کرد که در فصل پیشین توصیف شان کردم. نخست دگردسیهای اروپای شرقی را در نظر آورید. پیدا کردن سرچشمه های این دگردسیها البته کار ساده ای نیست و من تنها می خواهم به برخی از جنبه های آن بپردازم. همچنان که برخی از صاحب نظران (از جمله فوکویاما) یادآور شده اند، رخدادهای سال ۱۹۸۹ از برخی جهات اساسی به انقلابهای پیشتر سده بیستم شباهتی نداشتند، نه تنها به این خاطر که علیه و نه بر له سوسیالیسم رخ داده بودند. این رخدادها از سوی احزاب انقلابی سازمان یافته رهبری نشده بودند؛ بیشتر آنها صلح آمیز بودند و قدرت دولتی بی آنکه نیاز به براندازی مستقیم

داشته باشد، گویی خودش ذوب شده بود.

دربارهٔ تأثیر مستقیم ارتباط الکترونیک در دگرگونیهای سال ۱۹۸۹، بارها صحبت شده است.^۱ زنجیره رخدادهایی که پیش آمدند و به سرعت از کشوری به کشور دیگر سرایت کردند، شاید بدون انعکاس فوری آن از طریق رادیو و تلویزیون نمی توانست رخ دهد؛ تلویزیون این قابلیت را دارد که به حوادث پراکنده صورت مرئی شورانگیزی می بخشد که در غیر این صورت تنها به گونهٔ انتزاعی قابل درک اند. با این همه، قابلیت انعکاس فوری ارتباط الکترونیک، تنها یکی از جنبه‌های هرچند مؤثر فراگردهای گسترده‌تر جهانی شدن به شمار می آید. بی‌گمان این جریان جهانی شدن و دگر دیسیهای ملازم آن در زندگی روزانه است که زمینهٔ فشار به سوی استقرار دموکراسی را در جهان امروز فراهم می سازد.

«ضعف دولتهای قدرتمند» که فوکویوما از آن سخن می گوید، از همان آغاز در جوامع کمونیستی وجود نداشت، بلکه محصول دگرگونی شرایط در محیط گسترده‌تر جامعهٔ جهانی بود. گسترش بازانندیشی اجتماعی و سنت‌زدایی است که فراگردهای استقرار دموکراسی را در جهان امروز برمی‌انگیزاند. با پیشرفت این بازانندیشی، می توان دید که «ضعف دولتهای بزرگ» چندان ارتباطی به خود این دولتهای بزرگ ندارد. فراگردهای دگرگونی جهانی و محلی بر همهٔ دولتها تأثیر می گذارند و لزوماً آنها را به شیوه‌ای یکسویه تضعیف نمی کند، بلکه جایگاه حوزهٔ سیاسی رسمی را نیز دگرگون می سازند.

سیاری از مهمترین دگرگونیهایی که امروزه بر زندگی مردم تأثیر می گذارند، از پهنهٔ سیاسی رسمی سرچشمه نمی گیرند و این پهنه تنها

1- Dcirdre Boden. «Reinventing the global village» in Anthony Giddens, *Human societies* (Cambridge: Polity, 1992).

می‌تواند با بخشی از این دگرگونیها خود را تطبیق دهد. این قضیه یکی از مضمونهای مهم این کتاب است. این دگرگونیها انقلابهای اجتماعی زمانه ما را که در فصل پیش از آن سخن گفتم، شکل می‌بخشند. خود همین دگرگونیها فراگردهای استقرار دموکراسی را تحریک می‌کنند و معرف آنها هستند، ولی این تأثیرها و فشارهای زاینده دموکراسی با عرصه سیاسی برخورد می‌کنند و به همان اندازه که نظام دموکراتیک لیبرال را تقویت می‌کنند، مایه بی‌ثباتی آن نیز می‌شوند.

بخشی از جذابیت نهادهای لیبرال دموکراتیک این است که علاوه بر ایجاد شرایط عام مشروعیت، به افراد و گروه‌ها اجازه می‌دهند که خود را از پهنه سیاسی آزاد سازند. از یک سوی، شمار انبوهی از مردم درباره پهنه سیاسی به گونه‌ای بازاندیشانه مطلع‌تر از سابق‌اند؛ از سوی دیگر، خود این پهنه سیاسی برای آنها تبدیل به یک نقطه ارجاع در میان چندین نقطه ارجاع دیگر می‌شود و در یک سامان جهانگرا و جهانی شده، این پهنه با وجود محلی بودن خصلت جهانی‌تری به خود می‌گیرد. نظام‌های لیبرال دموکراتیک و به گونه‌ای عام‌تر خود دولت، به شیوه‌های اساسی تحت تأثیر این موقعیت قرار می‌گیرند.^۱ به هر روی، این بدان معنا نیست که «ضعف دولتها» مایه قدرت آنها می‌شود، بلکه برعکس معادله نظری فوکویاما، همچنان که در نظریه نولیبرالی توصیف شده، «نیرومندترین» دولت یک «دولت حداقل»^۲ است. در این جا حوزه سیاست زایا قرار دارد؛ این نوع سیاست ویژگیهای جریان استقرار دموکراسی را بسیار گسترده‌تر

1- David Held. "Democracy: From city-states to a cosmopolitan order?" in Held. *Prospects for Democracy*. Political Studies, Special Issue. vol. 40, 1992, p. 17. See also David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity. 1987).

2- minimal State

ارزیابی می‌کند و به آن نوع ارزیابی اکتفاء نمی‌کند که دموکراسی در آن تنها به معنای لیبرال دموکراسی است.

مشارکت، نمایندگی و گفتگو

من در موافقت با وبر و بویو، باید بگویم که لیبرال دموکراسی در اصل یک نوع نظام مبتنی بر نمایندگی است. این یک صورت حکومتی است که ویژگی آن انتخابات منظم، حق رأی همگانی، آزادی عقیده و حق همگانی برای دستیابی به سیستمهای دولتی و یا برپایی انجمنهای سیاسی است. با این تعریف، دموکراسی را باید در ارتباط با کثرت‌گرایی و بیان علایق گوناگون ادراک کرد.

آنهایی که می‌گویند برای لیبرال دموکراسی دوبار باید هورا کشید، تا اندازه زیادی حق دارند. روند گسترش جهانی لیبرال دموکراسی را اگر در مقایسه با زوال رژیمهای اقتدارگرا یا توتالیتار در نظر گیریم، به اهمیت انکارناپذیر آن پی می‌بریم. با این همه، محدودیت‌های نظامهای لیبرال دموکراتیک اکنون دیگر به اندازه کافی شناخته شده‌اند و منتقدان محافظه‌کار و هم سوسیالیست بارها این محدودیتها را حل‌جی کرده‌اند. دموکراسی مبتنی بر نمایندگی به هر شکلی که سامان گرفته باشد، به معنای فرمانروایی گروههایی است که از رأی دهندگان عادی فاصله دارند و غالباً تحت سلطهٔ علایق حزبی - سیاسی تنگ‌نظرانه‌اند.

تصور نمی‌کنم که این مسائل رایج باعث دردهای لیبرال دموکراسی در روزگار کنونی باشند، زیرا حتی در جوامعی که این نظام از همه بیشتر جا افتاده است، لیبرال دموکراسی از همان آغاز پیدایش با این وضعیت دردناک روبرو بود. همچنین این مسائل هیچ قرینه‌ای را به دست نمی‌دهند که چگونه جریان استقرار دموکراسی بیش از پیش پیشرفت کرد؛ در این جا

مباحث جاافتاده مطرح کردن مشارکت در برابر نمایندگی نیز، کمک چندانی به ما نمی‌کند.

ما باید به جهتی متفاوت از این، یعنی در جهت آنچه که من دموکراسی گفتگویی^۱ خوانده‌ام، نگاه کنیم. استقرار دموکراسی گفتگویی همان بسط لیبرال دموکراسی یا حتی مکمل آن نیست؛ این نوع دموکراسی با پیشرفت خود صورتهایی از تبادل اجتماعی رامی آفریند که ذاتاً و حتی به گونه‌ای قاطع می‌تواند در بازسازی همبستگی اجتماعی نقش مؤثری داشته باشند. دموکراسی گفتگویی اساساً به گسترش حقوق یا نمایندگی منافع ربطی ندارد. این نوع دموکراسی به تشدید جهان وطن‌گرایی فرهنگی ربط دارد و عامل اصلی پیوند میان خودمختاری و همبستگی است که پیش از این درباره‌اش سخن گفته‌ام.

دموکراسی گفتگویی بر دولت تمرکز ندارد، بلکه به یک صورت اساسی باعث تجزیه آن می‌شود. این نوع دموکراسی با قرار گرفتن در زمینه جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی، دموکراتیزه شدن دموکراسی را در حوزه حاکمیت لیبرال دموکراتیک تشویق می‌کند.

دموکراسی چیست؟

نقطه شروع بررسی این قضایا را کسانی به تازگی با عنوان «دموکراسی مشورتی»^۲ در نقطه مقابل لیبرال دموکراسی، ارائه کرده‌اند. لیبرال دموکراسی یک رشته نهادهای مبتنی بر نمایندگی است که تحت هدایت برخی ارزشهای معین کار می‌کنند؛ ولی دموکراسی مشورتی شیوه‌ای است برای رسیدن به توافق درباره خط مشی‌های حوزه سیاسی. برای مثال، به نظر دیوید میلر، آرمان دموکراسی مشورتی «با این قضیه آغاز

1- dialogic democracy

2- deliberative democracy

می‌شود که ترجیح‌های سیاسی با یکدیگر تعارض دارند و غرض از نهادهای دموکراتیک باید رفع این تعارض باشد.» به گفتهٔ او یک چنین رفع تعارض باید دموکراتیک باشد و در بازتابی از اندیشهٔ یورگن هابرماس، یادآور می‌شود که این کار باید «از طریق یک بحث باز و غیرتحمیلی دربارهٔ قضیهٔ مورد بحث و با هدف رسیدن به یک حکم توافق شده» انجام گیرد. قضیه لزوماً به این صورت نیست که هرگونه توافقی یکراست از طریق چنین بحثی تحقق یابد. در این جا نیز می‌توان رأی‌گیری کرد، ولی نکتهٔ مهم این است که مشارکت‌کنندگان باید بر مبنای آنچه که گفته و شنیده‌اند به یک حکم برسند.

میلر مفهوم دموکراسی مشورتی را از مفهوم «معرفتی» آن‌که گهگاه به‌کندورسه و روسو نسبت می‌دهند، متمایز می‌سازد. مفهوم معرفتی دموکراسی قایل به وجود یک ارادهٔ عمومی است و اصل را بر این می‌گیرد که با رویه‌های دموکراتیک می‌توان این اراده را محقق ساخت؛ می‌توان گفت که طبق این مفهوم، دستیابی به یک پاسخ صحیح یا معتبر به پرسشهای فراروی اجتماع سیاسی، امکان‌پذیر است. به عقیدهٔ هواداران دموکراسی مشورتی، چنین نظری معیاری را پیشنهاد می‌کند که تحقق آن برای نهادهای سیاسی امکان‌پذیر است. رهیافت مشورتی این را می‌پذیرد که بسیاری از پرسشها هستند که یا برای آنها پاسخ واحدی وجود ندارد و یا راه حل‌های آنها به خوبی مورد بحث قرار نگرفته‌اند. در دموکراسی مشورتی با وسایل گوناگون می‌توان به توافق دست یافت. افراد درگیر در این نوع دموکراسی ممکن است دربارهٔ هنجار یا هنجارهای هدایت‌کنندهٔ سنجش تصمیم‌های راجع به یک سیاست خاص، به توافق برسند؛ و یا دربارهٔ رویه‌ای توافق کنند که می‌توان آن را در موارد مورد اختلاف به کار بست. «تأکید دموکراسی مشورتی بر راهی است که طی آن،

فراگردی از بحث باز که در آن همه دیدگاهها را می‌توان شنید به نتیجه بحث مشروعیت می‌بخشد، زیرا این نتیجه بازتاب‌کننده بحثی است که پیش از آن انجام گرفته است؛ این نوع دموکراسی بر تأمل در جهت کشف روبه‌ای برای پیدا کردن یک پاسخ درست تأکید ندارد.^۱

دموکراسی به این مفهوم با این قضیه مشخص نمی‌شود که آیا همگان در آن مشارکت دارند یا نه، بلکه شاخص آن کنکاش عمومی درباره قضایای مربوط به خط مشی است. در یک نظام مبتنی بر نمایندگی، از طریق تضمین قابل رؤیت بودن آنچه که نمایندگان منتخب انجام می‌دهند، می‌توان شرایط دموکراسی مشورتی را برآورده ساخت. اگر اعضای جماعت‌های گسترده‌تر در مورد چگونگی رسیدن به توافقات خاص یا سیاست‌های تصویب شده بر بنای این توافقات اعتراض داشته باشند، روبه‌های انتخاباتی عادی را برای حفظ امکان فراخوان می‌توان به کار بست.

این رهیافت دلالت‌های مهمی را برای دموکراتیزه کردن دموکراسی دارد. در یک سامان اجتماعی بیش از پیش بازاندیشانه، که در آن آدمها اگر خواسته باشند آزادند سیاست را نادیده گیرند، مشروعیت سیاسی تنها با یک دستگاه رأی‌گیری دموکراتیک و مجالس قانونگذار مبتنی بر نمایندگی، به آسانی تضمین نمی‌شود. برای ایجاد و نگهداشت چنین مشروعیتی، اصول دموکراسی مشورتی احتمالاً بیش از پیش اهمیت پیدا می‌کند. در شرایط مدرن‌سازی ساده که در آن یک جمعیت انسانی رسوم و عادات محلی به نسبت استواری دارد، مشروعیت سیاسی تا اندازه‌ای می‌تواند به نمادگرایی سنتی اتکا داشته باشد. در این شرایط، هیچ کس

1- David Miller, "Deliberative democracy and Public choice", in Held, *Prospects for Democracy*, pp. 55, 57.

چندان نگران آن چیزهایی نیست که پشت صحنه رخ می‌دهند. در این جا همه نوع حمایت و حتی فساد آشکار نه تنها می‌تواند دوام داشته باشد، بلکه به‌شیوهٔ پذیرفته شدهٔ رتق و فتق امور در چهارچوب رهبری سیاسی تبدیل می‌گردد. برای مثال، مالیاتها و منابع دیگری را که دستگاههای حکومتی یا دولتی استفاده می‌کنند، می‌توان بدون حسابرسی دقیق همگانی دربارهٔ چگونگی و نحوهٔ هزینه کردن آنها برداشت کرد.

مجالس قانونگذار در یک نظام لیبرال دموکراتیک قاعده‌تاً باید مکانهایی عمومی باشند که در آنها توافق بر سر قضایای سیاستگذاری انجام گیرد. با این همه، این قضیه که چقدر این مجالس به‌روی «بازرسی» همگانی بازند، کاملاً متغیر است. این مجالس می‌توانند تحت سلطهٔ جناح‌بندی‌های سیاست حزبی قرار گیرند و یا اساساً تبدیل به مجامع بحث خصوصی شوند. دموکراسی مشورتی به‌معنای شفافیت هرچه بیشتر در بسیاری از حوزه‌های حکومتی است، به‌ویژه در عرصهٔ مهم تأمین منابع.

مفهوم دموکراسی مشورتی میلر، محدود به‌پهنهٔ سیاسی رسمی است. ولی ما امروزه به‌در نظر گرفتن امکان روشهای گسترده‌تر استقرار دموکراسی به‌معنای واقعی و بالفعل، نیاز داریم. یک چنین روشهایی به‌دو حوزهٔ متقاطع تغییر راجع‌اند که در آنها زندگی روزمرهٔ ما به‌گونه‌ای بنیادی دچار دگرگونی شده‌اند؛ یکی حوزهٔ زندگی روزانه و دیگری حوزهٔ نظامهای جهانی‌کننده. در بررسی استقرار دموکراسی در این دو حوزه، بهتر است مجامع متعارف دموکراسی را همراه با مجالس مشورتی در نظر گیریم، ولی آنچه که از همه بیشتر اهمیت دارد، جنبهٔ شکل‌گیری این مجالس نیست، بلکه مهمتر از همه باز بودن این مجامع به‌روی کنکاش عمومی است. به‌همین دلیل است که من از استقرار دموکراسی به‌عنوان

بسط (واقعی و بالفعل) دموکراسی گفتگویی یاد می‌کنم؛ موقعیتی که در آن ارتباطات استقلال بیشتری دارند و گفتگویی را امکانپذیر می‌سازند که به وسیله آن سیاستها و فعالیتها شکل می‌گیرند.

دموکراسی گفتگویی همان موقعیت گفتاری آرمانی نیست. نخست این که استقرار دموکراسی گفتگویی به یک قضیه فلسفی متعالی پیوند ندارد. من همانند هابرماس، فرض را بر این نمی‌گیرم که این نوع استقرار دموکراسی در خود عمل گفتار یا گفتگو مستتر است. امکان بالقوه دموکراسی گفتگویی، در گسترش بازانديشي اجتماعي به عنوان شرط فعالیتهاي روزانه و نیز تداوم صورتهاي گسترده تر سازماندهی دسته جمعی، نهفته است. دوم، دموکراسی گفتگویی لزوماً در جهت دستیابی به اجماع عمل نمی‌کند. درست همچنان که نظریه پردازان دموکراسی مشورتی استدلال می‌کنند، بیشتر قضایای «سیاسی» در درون و بیرون پهنه سیاسی رسمی، درست همان‌هایی‌اند که ذاتاً مورد تنازع باقی می‌مانند. دموکراسی گفتگویی تنها فرض را بر این می‌گیرد که گفتگو در یک فضای عمومی راهی برای همزیستی با دیگری در رابطه مدارای متقابل فراهم می‌سازد، حال می‌خواهد این دیگری یک فرد باشد یا یک اجتماع جهانی از مؤمنان مذهبی.

بدین سان، دموکراسی گفتگویی با هر نوع بنیادگرایی مغایرت دارد؛ و به راستی که این بخش عمده‌ای از اهمیت آن را در یک سامان اجتماعی مبتنی بر بازانديشي توسعه یافته نشان می‌دهد. این هرگز به آن معنا نیست که همه اختلافها یا کشمکشها را می‌توان از طریق گفتگو از میان برداشت. و نه به این معنا است که در هر نظام یا رابطه‌ای گفتگو باید تداوم داشته باشد. گفتگو را باید به عنوان ظرفیت ایجاد اعتماد فعالانه از طریق ارج نهادن به صداقت دیگران، در نظر گرفت. اعتماد وسیله‌ای است برای

سامان دادن روابط اجتماعی در پهنهٔ زمان و مکان. اعتماد تأمین‌کنندهٔ آن «سکوت ضروری» است که به افراد و گروه‌ها اجازه می‌دهد تا ضمن برقرار کردن رابطهٔ اجتماعی با دیگری یا دیگران، زندگی‌شان را ادامه دهند.

نظریهٔ سیاسی لیبرال دموکراتیک مبتنی بر این اندیشه است که باید یک نوع جدایی مطلق میان دولت و جامعهٔ مدنی وجود داشته باشد؛ به نظر می‌رسد که سرنوشت سوسیالیسم باید این نظریه را تأیید کرده باشد. همچنان که بویو می‌گوید، سوسیالیسم با کوشیدن در جهت استقرار دموکراسی بیش از حد، این اصل را نقض کرده است. اگر بیشتر جنبه‌های زندگی از پهنهٔ سیاسی بیرون نگهداشته نشوند، دولت‌گرایی به آن پیدا می‌کند از بالا به آنها رسوخ کند و در نتیجه تبدیل به نوعی حکومت مطلقه گردد.

جدا نگهداشتن دولت از جامعهٔ مدنی، به‌راستی که یکی از خدماتهای عمدهٔ لیبرال دموکراسی است؛ همچنان که تأکید کرده‌ام، این به معنای آن است که افراد اگر که خواسته باشند می‌توانند عرصهٔ سیاسی را ندیده گیرند. در این جا باز باید به فراگردهای به‌هم پیوستهٔ جهانی شدن، بازاندیشی اجتماعی و دگردیسی زندگی روزانه بازگردیم. هرچند که این فراگردها به تحقق جنبش گسترده در جهت لیبرال دموکراسی کمک می‌کنند، ولی به‌هیچ روی نمی‌توان آنها را در چهارچوب پهنهٔ سیاسی متعارف محبوس کرد. به موازات تعمیم یافتن نهادهای لیبرال دموکراتیک، در همان زمان و به‌همان دلایل، ناخرسندی از این نهادها نیز بالا می‌گیرد. مردم از «سیاست» سرخورده می‌شوند، زیرا حوزه‌های اساسی زندگی اجتماعی، که بر برخی‌شان می‌توانند بازاندیشانه تسلط داشته باشند ولی برخی دیگر سرچشمه‌های تهدید زندگی‌شان‌اند، دیگر با هرگونه

عرصه‌های دسترسی‌پذیر اقتدار سیاسی انطباق ندارند. برخلاف تصور نولیبرالها، قدرت مصرف‌کننده نمی‌تواند جای خالی این نوع اقتدار را پر کند. کالاسازی سرمایه‌دارانه نیازها را مشروط می‌سازد، درست همچنان که نیازها نیز به نوبه خود از طریق گزینشهای بازار بر این جریان کالاسازی تأثیر می‌گذارند. از این مهمتر، نوآوری تکنولوژیک که با رشد سرمایه‌داری برانگیخته می‌شود، جنبه‌های بنیادی زندگی اجتماعی را دگرگون می‌سازد؛ به هر روی، خود بازارهای سرمایه‌داری در این باره هیچ قرینه‌ای به دست نمی‌دهند که چگونه باید با این مسائل روبرو شد و یا چگونه باید از پس آنها برآمد. از برخی جهات، لیبرال دموکراسی همراه با دولت رفاه، به جای کاستن این ناتوانیها آنها را افزایش می‌دهند.

دموکراسیهای گفتگویی

در بیرون از پهنه سیاسی رسمی، امروزه می‌توان دید که دموکراسی گفتگویی در چهار حوزه همبسته پیشرفت داشته است؛ هر آنچه در این حوزه‌ها رخ می‌دهد، بر سیاست متعارف انعکاس می‌یابد (و همچنین غالباً مسائلی را برای آن ایجاد می‌کند). در این زمان، در هر یک از این موارد می‌توان از گرایشهای دموکراتیزه کردن و ایجاد فرصتهایی برای تجدید حیات رادیکالیسم سیاسی سخن گفت، ولی در ضمن با تنگناها، دشواریها و گرایشهای ضد دموکراسی نیز روبرو هستیم.

نخست، حوزه زندگی شخصی را داریم که امروزه دستخوش بسیاری از دگرگونیها در نتیجه علتهای یاد شده است. سنت‌زدایی و بازانديشي گسترش یافته خصلت پیشین زناشویی، رابطه جنسی، دوستی، رابطه میان والدین و فرزندان و پیوندهای خویشاوندی را دگرگون می‌سازند. این

دگرگونیها مانند دگرگونیهای دیگری که در این جا از آنها سخن گفته ایم، گرچه با درجاتی از اختلاف زمینه، تا اندازهٔ زیادی در سراسر جهان انعکاس دارند.

در حوزهٔ زندگی شخصی، هرچه که جامعهٔ پسااستی توسعهٔ بیشتری یابد، حرکت به سوی آنچه که می توان رابطهٔ ناب در روابط جنسی، زناشویی و خانواده نامید، سرعت بیشتری می گیرد. رابطهٔ ناب را باید یک نمونهٔ آرمانی به معنای جامعه‌شناختی آن دانست؛ این رابطه به جای آن که توصیف کامل هرگونه زمینهٔ فعالیت باشد، حدی است که روابط اجتماعی بالفعل گرایش به رسیدن به آن دارد. رابطهٔ ناب رابطه‌ای است که به خاطر خودش برقرار و حفظ می شود و نه چیز دیگر؛ این رابطه به پاداشهایی توجه دارد که معاشرت با دیگری و یا دیگران می تواند برای شخص به ارمغان آورد.

شکل‌گیری روابط ناب و تضمین تداوم آنها، اتکای ذاتی به اعتماد فعالانه دارد. در پهنه‌های گوناگون زندگی صمیمانه، به شناخت دیگری رسیدن و کنار آمدن با او، بستگی به اسناد صداقت دارد. این رابطه بستگی به این دارد که دیگری به عنوان شخص چه کسی «هست» نه این که چه نقش اجتماعی خاصی دارد و یا در زندگی چه کاری می کند. برای مثال، زناشویی در گذشته مجموعه‌ای از نقشهای در هم‌بافته بود، که البته در بسیاری از نمونه‌های تجربی هنوز هم این چنین است. کاری که مردها می کردند با کار زنان تفاوت داشت و بدین سان، زناشویی ذاتاً نوعی تقسیم کار بود. در گذشته، زناشویی غالباً قراری از پیش تنظیم شده بود و با سلیقهٔ زوجین شکل نمی گرفت و پایدار نمی ماند. زناشویی در واقع بیشتر شبیه یک وضع طبیعی بود.

در پنجاه سال گذشته، به ویژه در کشورهای غربی و تا اندازه‌ای در

سراسر جهان، زناشویی به گونه‌ای بنیادی دگرگون شده است. ازدواج اصولاً همشینی دو آدم برابر است و نه یک رابطه پدرسالارانه؛ این یک پیوند عاطفی است که بر پایه جاذبه شخصی، رابطه جنسی و عاطفه شکل می‌گیرد و پایدار می‌ماند و نه به دلایل اقتصادی؛ و یک نوع رابطه‌ای است که دو طرف فعالانه باید «روی آن کار کنند».

هرچه که زناشویی به سوی یک رابطه ناب‌گرایش پیدا می‌کند، بیشتر به یک نماد عمومی این رابطه تبدیل می‌شود. نمی‌توان گفت که زناشویی دیگر اهمیت خود را از دست داده است، زیرا خصلت نمادین آن می‌تواند از جهت اجتماعی اهمیت داشته باشد و از نظر حقوقی نیز یک صورت الزام‌آور است. به هر روی، «موفقیت» ازدواج بیش از پیش وابستگی به معیارهایی پیدا کرده است که برای افرادی که بدون زناشویی با هم زندگی می‌کنند، نیز به یکسان اعتبار دارند؛ این معیار همان همسازی در چهارچوب یک رابطه متقابلاً ارضاکنده است. به موازات تهی شدن زناشویی از محتوای سنتی‌اش، رابطه جنسی نیز عاری از این محتوا می‌شود. در یک سامان پسااستی رابطه جنسی «شکل‌پذیر» می‌شود، به این معنا که شخص باید خود تصمیم‌گیرد که رابطه جنسی‌اش چگونه باید باشد، و رابطه جنسی دو جنس مخالف دیگر (اصولاً) یک معیار از پیش تعیین شده و «طبیعی» نیست. پویایی روابط جنسی هم‌جنس از برخی جهات ممکن است با پویایی همین رابطه میان دو جنس مخالف متفاوت باشد، ولی بیشتر این دو نوع رابطه دقیقاً وابستگی به مکانیسم‌های عاطفی یکسانی است.^۱

چه در زناشویی و چه در حوزه‌های دیگر زندگی شخصی، تحمل رابطه ناب به «باز بودن» شخص به روی دیگری بستگی دارد و به ارتباط

1- Anthony Giddens. *The Transformation of Intimacy* (Cambridge: Polity, 1992).

عاطفی و شناختیِ دو طرف وابسته است. افراد باید خودشان را به دیگری «واگذارند» تا رابطهٔ شان دوام یابد؛ همین واگذاری خود وسیله‌ای است برای برانگیختن اعتماد فعالانه. برای آن‌که شخص خود را به‌روی دیگری باز کند، نخست باید خود را بشناسد. بازندیشی دربارهٔ خود، یعنی تماس داشتن با عواطف شخصی، شرط شکل‌گیری یک رابطهٔ کارآمد با دیگری است. لزومی ندارد که دربارهٔ ارتباط عاطفی سخن گفته شود، بلکه باید با این ارتباط زندگی کرد. با این همه، رابطهٔ ناب به‌گونهٔ گریزناپذیری به‌گفتگو نیاز دارد. این رابطه‌ای است که از طریق بحث باز دربارهٔ «قضایای مربوط به خط مشی» و یا قضایای راجع به‌درگیری متقابل و مسئولیت، پایدار می‌ماند.

پس می‌بینیم که میان رابطهٔ ناب و دموکراسی گفتگویی پیوند نزدیکی وجود دارد. گفتگو میان افرادی که برابره به‌یکدیگر نزدیک می‌شوند، کیفیتی مذاکره‌ای است که برای وابستگی متقابل آنها اهمیتی اساسی دارد. میان آنچه که یک رابطهٔ خوب نامیده می‌شود، به‌همان‌سان که در نوشته‌های راجع به‌درمان جنسی و زناشویی آمده است، و مکانیسمهای رسمی دموکراسی سیاسی، شباهتهای چشمگیری به‌چشم می‌خورند. هر دو آنها به‌تحول همان چیزی که دیرید هیلد اصل خودمختاری می‌نامد، وابسته‌اند. در چهارچوب یک جامعهٔ گسترده‌تر و یا در گسترهٔ روابط اجتماعی، فرد باید از خودمختاری روانشناختی و مادی مورد نیاز برای ورود به‌صحنهٔ ارتباط کارآمد با دیگران، برخوردار باشد. گفتگوی رها از کاربرد تحمیل و اشغال کردن یک «فضای همگانی»، هر دو ابزارهایی‌اند برای حل اختلافها، ولی در ضمن، فضایی از مدارای متقابل را نیز خلق می‌کنند. در این صورت، می‌توان گفت که چهارچوب نظام دموکراتیک و نیز روابط افراد، به‌روی بحث «همگانی» بازند.

این قضیه در مورد همکنش والدین و فرزندان چگونه می‌تواند مصداق داشته باشد: چه گواهی در دست است که بگوییم روابط والدین و فرزندان به سوی روابط ناب‌گرایش دارند؟ چنین گواهی را باید در روندهای روشن حرکت به سوی «اقتدار مذاکره شده» در چهارچوب خانواده جستجو کرد؛ تا اندازه‌ای همین‌گرایش است که نویسندگان راستگرا آن را به منزله فروپاشیدگی کامل اقتدار والدین می‌نگرند. در این جا اقتدار والدین در واقع خصلت پسااستی می‌یابد؛ این اقتدار هر چند که دیگر یک اقتدار «اعطا شده» نیست، ولی با این همه یک واقعیت زندگی برای والدین و نیز فرزندان است که از هر دو سوی فعالانه مورد مذاکره قرار می‌گیرد. یک فرزند و یک والد به‌عنوان دو فرد رسماً برابر به هم نزدیک می‌شوند، حتی اگر از جهت تجربی والد اقتدار بیشتری داشته باشد.

رابطه دموکراتیک والدین و فرزندان، رابطه‌ای است که در آن اقتدار، برخلاف آنچه که در واقعیت امر به نظر می‌رسد، یک اقتدار مصالحه شده است. والد در واقع به فرزند می‌گوید که اگر تو می‌توانستی درباره رابطه ما مانند یک بزرگسال به‌شیوه‌ای آزاد و باز بحث کنی، دلایل رفتار مرا نسبت به خود می‌پذیرفتی. یک چنین «دموکراسی به‌ظاهر خلاف واقع» را حتی در موقعیت یک نوزاد که قادر به این نوع ارتباط با والدینش نیست، نیز می‌توان به‌کار بست. توسعه این نوع دموکراسی مبتنی بر عواطف، دلالت‌های مهمی برای پیشبرد دموکراسی رسمی و همگانی دارد. افرادی که فهم درستی از ساختمان عاطفی‌شان دارند و می‌توانند بر یک پایه شخصی ارتباط کارآمدی با دیگران داشته باشند، برای پذیرش وظایف گسترده‌تر شهروندی احتمالاً آمادگی بیشتری دارند. مهارت‌های ارتباطی که در عرصه‌های زندگی شخصی رشد می‌یابند، به‌خوبی قابل تعمیم در

محیطهای گسترده‌ترند.

رشد دموکراسی عاطفی به‌عنوان یک ظرفیت بالقوه، در سنت‌زدایی زندگی شخصی نهفته است، ولی به‌هیچ‌روی پیامد‌گریزناپذیر آن نیست. مسائلی که نویسندگان راست‌گرا در حوزه‌های جنسیت، رابطهٔ جنسی و خانواده یادآور شده‌اند، همگی مسائل بسیار واقعی‌اند. به‌هیچ‌روی نمی‌توان گفت که یک چنین سنت‌زدایی نمی‌تواند زوال مصیبت‌باری در همبستگی خانوادگی به‌بار آورد؛ جهان برخوردارهای جنسی کوتاه‌مدت و پراضطرابی که ارضای چندان‌پایداری را فراهم نمی‌سازد، زمینه‌ساز خشونت است. ولی از سوی دیگر، دموکراسی عاطفی به‌روندهای مشاهده‌پذیر در حوزه‌های گوناگون زندگی روزانه پاسخ می‌گوید و دلیل خوبی برای امیدواری به‌دست می‌دهد.

حوزهٔ دوم استقرار دموکراسی که باز هم گسترش جهانی دارد، تکثیر جنبشهای اجتماعی و گروههای خودیاری است. این نوع جنبشها و گروهها با‌زاندیشی تشدید شدهٔ زندگی جهانی و محلی امروز را بیان می‌کنند و در ضمن در ایجاد آن نقش دارند. جنبشهای اجتماعی در نوشته‌های سیاسی و جامعه‌شناختی با توجه فراوانی روبرو شده‌اند. ولی گروههای خودیاری از جهت فراوانی، اهمیت آنها در زندگی بسیاری از مردم و پایداری زمانی آن، شاید مهم‌تر از جنبشهای اجتماعی باشند.

آشکار است که جنبشهای اجتماعی و نیز گروههای خودیاری هیچ‌کدام لزوماً هدفهای دموکراتیک ندارند؛ گذشته از هر چیز، برخی از این جنبشها و گروهها خود را وقف بی‌اعتبار ساختن کل چهارچوب نهادهای دموکراتیک کرده‌اند. گهگاه جنبشهای اجتماعی را عوام‌فریبان اداره می‌کنند؛ چنین رهبرانی می‌توانند هویت‌های عاطفی توده‌واری را بیافرینند که نقطهٔ مقابل دموکراسی گفتگویی است.

با این همه، منطقی است تصور کنیم که میان دموکراسی و جنبشهای اجتماعی و گروههای خودیاری پیوستگی ذاتی وجود دارد؛ این پیوستگی از این واقعیت برمی خیزد که این جنبشها و گروهها (اصولاً) فضاهایی را برای گفتگوی همگانی بازمی گشایند. برای نمونه، یک جنبش اجتماعی می تواند جنبه هایی از کردار اجتماعی را به پهنه گفتمان کشاند که پیش از این بحث نشده باقی مانده بودند و یا با عملکردهای سنتی «حل و فصل» می شدند. جنبش فمینیستی هویت جنسی مردانه و زنانه را از طریق به بحث گذاشتن همگانی این قضیه، تبدیل به یک مسأله عمومی کرده است؛ جنبشهای بومشناختی به نتیجه مشابهی در رابطه با محیط زیست دست یافته اند.

برخی از انواع جنبشهای اجتماعی و گروههای خودیاری، به خاطر شکل همپیوستگی اجتماعی شان در استقرار دموکراسی پیشگام می شوند و به نگهداری دموکراسی کمک می کنند. برای نمونه، جنبش الکلیهای گمنام که گروهی با پهنه جهانی است، صورتی سازمانی دارد که از سلسله مراتب ثابت جلوگیری می کند. این جنبش به عمد برای آن برپا شده است که بیشترین فضای گفتمانی را برای اعضایش خلق کند و کارش توسعه خودمختاری نیز است. ارتباط با دیگران که محصول خودشناسی روزافزون و نیز دخیل در آن است، وسیله ای است که افرادی که از اعتیاد رنج می برند با آن می توانند بر اعتیادشان غلبه کنند.

جنبشهای اجتماعی و به ویژه گروههای خودیاری، می توانند در استقرار دموکراسی در حوزه های گوناگون «شبه سیاست»، به اصطلاح اولریش یک، نقش عمده ای داشته باشند. این جنبشها و گروهها غالباً با عرصه های دموکراسی عاطفی در زندگی شخصی به گونه ای عمیق درگیر می شوند. «خودیاری» به معنای وسیع آن، کارش جز بالا بردن سطح

خودمختاری نیست. انواع گوناگون گروه‌های خودیاری در ارتباط با رابطهٔ جنسی، روابط شخصی، زناشویی و خانواده شکل گرفته‌اند.^۱

در بسیاری از محیط‌هایی که دگرگونی مدام تکنولوژیک، از جمله طبیعت زدایی طبیعت، به گونه‌ای منظم از نظارت‌های دموکراتیک ارائه شده در پهنهٔ سیاسی رسمی پیشی می‌گیرد، گروه‌های خودیاری اهمیت پیدا می‌کنند. حوزهٔ تکنولوژی‌های تولید مثل مورد خوبی را در این زمینه به دست می‌دهد. کمتر دگرگونی‌هایی را سراغ داریم که به اندازهٔ دگرگونی‌های تأثیرگذار بر زندگی زنان این قدر بر زندگی آدمها تأثیر گذاشته باشند. همچون هر جای دیگر، امکانات خودمختاری فزاینده با صورت‌های تجدید شدهٔ محروم‌سازی و انقیاد برخورد دارند. به هر روی، گروه‌های خودیاری در بیرون کشیدن قدرت از دست متخصصان و به معنای عامتر، در ترمیم مهارت آدمهای عادی نقش عمده‌ای داشته‌اند. دگرگونی تکنولوژیک، تهاجم حرفهٔ پزشکی (به ویژه بخش مردانهٔ آن) به تجربهٔ دورهٔ آستنی زنان، را آسانتر ساخته است. به هر روی، آنهایی که تحت تأثیر این وضعیت قرار گرفته‌اند دست روی دست نگذاشته‌اند، بلکه از طریق گفتگوی فعالانه با «متخصصان»، خودشان را چنان سازمان داده‌اند تا خودمختاری‌شان را بازیابند.

سومین زمینهٔ استقرار دموکراسی را باید در عرصهٔ سازمانی یافت که در آن، تأثیر مرکب جهانی شدن و بازانندیشی بسیار نمایان است. همچنان که پیش از این گفته‌ام، با تعمیم سرمایه‌داری به نظر می‌رسید که شرکت‌های غول‌آسا باید در اقتصاد جهانی تسلط بلامعارضی پیدا کرده باشند. ولی اوضاع دقیقاً به این صورت درنیامده است. گفته شده است که «غولهای شرکتی»

1- Anthony Giddens, "Living in a post traditional Society", in Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization*.

همین که به‌رشد می‌رسند، جهان را زیر پا می‌گذارند و به‌قهرمانان رشد اقتصادی اعجاز‌آمیز این قرن تبدیل می‌شوند. هدف هر کمپانی بلندپروازی پیوستن به‌آنها بود، تا مانند این شرکتها چندان نیرومند شوند که از ضربه‌هایی که رقیبان کوچک‌تر را معمولاً به‌زانو درمی‌آورند، در امان مانند. ولی این زمانه روزگار پردردسری برای کمپانیهای بزرگ شده است... پیروزیهای تولید انبوه در اوایل سدهٔ بیستم موجب پیدایش غالب شرکتهای غول‌آسایی شده که یک سر و گردن برفراز صنایع‌شان قد برافراشته بودند. در آن زمان، این نظر که بزرگتر بهتر است، به‌ندرت مورد تردید قرار می‌گرفت... [ولی حالا بسیاری از شرکتهای بزرگ] لایه‌هایی از مدیران سطح میانی‌شان را حذف می‌کنند، هزینه‌های بالاسری‌شان را کاهش می‌دهند و خود را به‌صورت «اتحادیه‌های» واحدهای تجاری مستقل تجدید سازمان می‌کنند؛ این به‌آن معنا است که آنها می‌کوشند بیشتر شبیه رقیبان کوچک‌ترشان شوند... عصر سلطه‌جویی شرکی دیگر به‌سررسیده است. دورهٔ رقابت جهانی گسترده‌تر و شدیدتر، با همهٔ مخاطرات و ناپایداریهایش، آغاز گشته است.^۱

ماکس وبر کارآیی سازمانهای بزرگ با سلسله‌مراتب دیوانسالارانه‌شان را به‌اصول جهانی عقلانیت اجتماعی نسبت داده بود. نظریهٔ او آشکارا یک نظریهٔ فرمانی بود، حتی اگر آن را برای تاختن به‌آرزوهای سوسیالیسم به‌کار بسته باشد. به‌عقیدهٔ وبر، دیوانسالاری کارآمدترین صورت سازماندهی است، زیرا اطلاعات و قدرت را در تارک سازمان متمرکز می‌سازد؛ سازمان مبتنی بر فرماندهی از بالا به‌پایین، وظایف هر شاغلی را به‌گونه‌ای تثبیت شده‌تر و مرزبندی شده‌تر از سازمانهای دیگر مشخص می‌سازد.

1- "The Fall of big business" *The Economist*, 17 April 1933, pp.13-14.

به هیچ روی روشن نیست که این صورت سازمانی امروزه یکسره ناپدید شده باشد، و برخلاف ادعای بسیاری از صاحب‌نظران، نمی‌توان گفت که گذار کامل به نظام‌های تمرکز زدوده و انعطاف‌پذیرتر رخ خواهد داد. هرگونه دگرگونی اجتماعی گرایش به دیالکتیکی بودن دارد؛ هر حرکتی در یک جهت خاص معمولاً روندهای مخالف خود را نیز تولید می‌کند. احتمالاً این قضیه در مورد سازمانها نیز مصداق دارد. برای نمونه، در پهنه اقتصادی، اقتدار انعطاف‌پذیر برای برخی کسان، احتمالاً فشار بیشتر بر روی دیگران در حوزه‌ها یا محیط‌های دیگر را به بار می‌آورد. شرکتهای بزرگی که با حمله روبرو شده‌اند، به خوبی می‌توانند راه‌هایی را برای دفاع از خودشان پیدا کنند؛ فراگردهای تمرکززدایی در یک بخش، می‌توانند تمرکز تجدید حیات شده در بخش دیگر را به بار آورند.

با این همه، برخی از دگرگونی‌هایی که هم‌اکنون بر سازمانها تأثیر می‌گذارند، احتمالاً در آینده شدیدتر خواهند شد و به نظر می‌رسد که در جهت کلی تحول آن ابهامی نباشد. فراگردهای استقرار دموکراسی در سازمانها، از آن جهت شگفت‌انگیزتر شده‌اند که در جهت مخالف آنچه که تا همین یک نسل پیش به عنوان خردمندی پذیرفته شده در مورد سازماندهی دیوانسالارانه و حجم آن انگاشته می‌شد، حرکت می‌کنند. یک سازمان پسا-دیوانسالارانه^۱ هم می‌تواند بازاندیشی اجتماعی را مهار کند و هم قادر است بسیار مؤثرتر از یک نظام فرمانی پاسخگویی موقعیتهای عدم قطعیت تولید شده باشد. سازمانهای ساختار گرفته برپایه اعتماد فعالانه، ضرورتاً مسئولیتها را واگذار می‌کنند و به یک فضای گسترده گفتگویی وابسته‌اند. یک «سازمان مبتنی بر مسئولیت» این نکته را تشخیص می‌دهد که بازاندیشی نیاز به دانش محلی را دوباره مطرح

می‌سازد، حتی اگر چنین دانشی سنتی به معنای معمول آن نباشد.

چهارمین پهنه جریان استقرار دموکراسی گفتگویی، با سامان جهانی بزرگتر سروکار دارد. مدت‌زمان درازی عوامل استقرار دموکراسی در یک سطح جهانی در قالب متعارف نظریه روابط بین‌المللی ادراک می‌شدند. «عرصه بین‌المللی» بر فراز سطح دولتهای ملی در نظر گرفته می‌شد. برابر با این مفهوم، هرگرایی در جهت استقرار دموکراسی، مستلزم ساخت نهادهای سیاسی لیبرال دموکراسی به معنای مبالغه‌آمیز آن بود. به عبارت دیگر، نواحی «خالی» یا «پرهرج و مرجی» که دولتهای ملی را به هم مرتبط می‌سازند، باید برگردند. چنین اندیشه‌هایی هنوز بی‌مناسبت نگشته‌اند، ولی در جهانی که جهانی شدن و بازانندیشی اجتماعی به شدت به هم پیوسته شده‌اند، اهمیت‌شان کمتر شده است. به نظر بسیاری از کسان، پیوستگیهای جهانی‌کننده از طریق دولت ملی جریان نمی‌یابند، بلکه غالباً آن را دور می‌زنند.

این ممکن و به‌راستی محتمل است که صورتهای دموکراسی مبتنی بر نمایندگی که در چهارچوب دولتها استقرار یافته‌اند، در آینده در سطح جهانی استقرار یابند. بدین‌سان، الگوی دموکراسی جهان وطن مورد نظر هلد مستلزم استقرار مجالس قانونگذار منطقه‌ای در سراسر قاره‌های جهان است و همین‌الگو است که اقتدار نهایی سازمان ملل را تعیین خواهد کرد. به هر روی، بدون پیشرفت دموکراسی گفتگویی، چنین سازمانهایی ممکن است در معرض همان محدودیتهایی قرار گیرند که نظامهای دولتی لیبرال دموکراتیک دارند. استقرار دموکراسی گفتگویی در یک سطح جهانی، به معنای دموکرتیزه کردن دموکراسی و نیز گسترش مکانیسمهای گفتگویی دیگر است.

این مکانیسم‌ها چه می‌توانند باشند؟ این مکانیسمها تا اندازه‌ای در بر

گیرندهٔ همان عوامل و تأثیرهایی اند که پیش از این یادآور شده‌ایم. جنبشهای اجتماعی و گروههای خودیاری با گسترهٔ جهانی در بسیاری از موارد فضاهای گفتگو با دولتها و سازمانهای بازرگانی را بازگشوده‌اند. برای مثال، هیچ دولتی در جهان نیست که ادعا کند می‌تواند مسائل بومشناختی را نادیده گیرد؛ در واقع این مسائل امروزه در کانون گفتگوهای جهانی قرار گرفته‌اند و انواع کنشگران جمعی را به خود مشغول داشته‌اند.

به هر روی، فضای گفتگوی بالقوه همچنین در حول همهٔ آن نقاط تماسی که جهان وطن‌گرایی جهانی در میان فرهنگها و سنتهای متفاوت پدیدآورده، باز شده است؛ چه این سنتها و فرهنگها رو به تباهی باشند و چه در شرف تجدید حیات. همچنان که در فصل بعدی توضیح خواهم داد، احتمال دارد که میان استقرار دموکراسی گفتگویی و خشونت موازنه ناخوشایندی برقرار باشد. در این مقطع، قضیهٔ بنیادگرایی با تمام نیرو پدیدار می‌شود، زیرا همچنان که گفته‌ام، بنیادگرایی را می‌توان دقیقاً به عنوان طرد گفتگو در جهانی ادراک کرد که در آن سنتهای گوناگون به گونهٔ بی‌سابقه‌ای در تماس منظم با یکدیگر قرار گرفته‌اند.

دموکراسی و مسألهٔ همبستگی

در هر یک از پهنه‌های یادآوری شده در بالا، رشد دموکراسی گفتگویی در لحظهٔ کنونی بیشتر یک امکان است تا واقعیت بالفعل. با این همه، تشخیص این زمینه‌های بالقوهٔ استقرار دموکراسی، به‌ما اجازه می‌دهد تا پیوند دموکراسی را با آفرینش همبستگیهای نوین کشف کنیم. امروزه در هر سوی طیف سیاسی نوعی هراس از فروپاشیدگی

اجتماعی و درخواست احیای اشتراک اجتماعی^۱ به چشم می خورد. در صورتی که سیاست رادیکال در این روزگار لزوماً خصلت ترمیمی پیدا کرده باشد، آیا اندیشه یا واقعیت اشتراک اجتماعی را در شرایط اجتماعی امروزی می توان بازکشف کرد. پیشگوییها در این زمینه چندان خوشایند نیستند. نابودی اشتراک اجتماعی و بیشتر صورتهای همبستگی اجتماعی، دیرزمانی است که در اندیشه جامعه‌شناختی مطرح بوده است. همچنان که دورکیم و فردیناند تونیس در آغاز سده بیستم بحث کرده‌اند، اشتراک اجتماعی جایش را به انجمنها^۲ و پیوندهایی غیرشخصی داده است که از طریق تقسیم کار اقتصادی سازمان گرفته‌اند. دورکیم بر این باور بود که اشتراک اجتماعی را تا اندازه‌ای می توان در پهنه حرفه‌ای دوباره مستقر ساخت؛ به نظر او، اتحادیه‌ها و انجمنهای حرفه‌ای می توانند منابعی از همبستگی اجتماعی را فراهم کنند که در جاهای دیگر نمی توان یافت. به هر روی، ثابت شده که این یک رؤیای غیرعملی است.

بسیاری می‌گویند که بازسازی جامعه مدنی یا برخی جنبه‌های آن، می‌تواند پاسخ به این مسأله را به دست دهد. به هر روی، برای کسانی که خواستار باز ایجاد جامعه مدنی به عنوان وسیله‌ای برای بازکشف اشتراک اجتماعی‌اند، مسائل گوناگونی به شرح زیر وجود دارند.

۱- اندیشه جامعه مدنی و واقعیت آن، وابسته به دولت و تمرکز آن بود. به راستی که باید بگویم که جامعه مدنی جنبه‌ای از این تمرکز و یک رشته ستهای بااختراع شده بود. در عصر سنت‌زدایی که دولت و به‌ویژه یکپارچه‌ترین صورت آن، یعنی دولت ملی، در تقابل با صورتهای تشدید یافته جهانی شدن قرار گرفته است، جامعه مدنی را چگونه می توان احیا کرد؟

۲- احیای جامعهٔ مدنی به جای آنکه رهایی بخش باشد می تواند خصلت خطرناکی به خود گیرد. زیرا که این جامعه ممکن است خیزش بنیادگرایها را تشویق کند و امکان خشونت را افزایش دهد. یکی از توفیقه‌های بزرگ دولت ملی دست کم در جوامع صنعتی، سطح بالای استقرار صلح در داخل آن بود. در این دولت، خشونت داخلی به شکل جنگ داخلی، بیشتر به استثناء تبدیل شده بود تا قاعده. با این همه، به خوبی می توان گفت که یک چنین آرامش داخلی تنها در زمینهٔ آماده سازی همیشگی برای جنگ خارجی فراهم شده بود. همبستگی در داخل و دشمنان آشکار در خارج، زمینه‌ای بود که حقوق شهروندی بر پایهٔ آن گسترش یافته بود. هر جا که دولتها دشمنی نداشته باشند بلکه تنها با تهدیدهای پراکنده و یا یک محیط بین‌المللی روبرو بوده که تنها به گونه‌ای بالقوه و نه بالفعل تخصم آمیز باشد، گرایشهای فروپاشنده در داخل ممکن است دوباره تقویت گردند.

۳- میان استقرار دموکراسی و احیای جامعه مدنی، وجود نوعی تشر امکانپذیر است. توسعهٔ حقوق انتزاعی و جهانی، مانند آن حقوقی که لیبرالیسم از آنها هواداری می کند، اشتراک اجتماعی را در یک سطح ملی یا هر سطح دیگر به بار نمی آورد. برخی از متقدمان یادآور شده اند که تکثیر حقوق رویه‌های اشتراکی جامعهٔ مدنی را بر نمی تابد و آنها را نابود می سازد. پیشینهٔ این اندیشه را باید در افکار توکویل جستجو کرد که در عبارت مشهوری راجع به افراد جامعهٔ آمریکایی چنین نوشته بود:

هریک از آنها جدا از دیگران زندگی می کند و به سرنوشت بقیهٔ مردم بی تفاوت است؛ فرزندان و دوستان خصوصی او برایش کل بشریت را تشکیل می دهند؛ در مورد بقیهٔ همشهر وندانش، گرچه به آنها نزدیک است ولی به آنها سر نمی زند؛ هرچند با آنها تماس دارد ولی احساس شان نمی کند؛ او تنها در خودش و برای

خودش وجود دارد؛ حتی اگر خویشاوندانش هنوز برایش باقی مانده باشند، باز هم ممکن است بگویند که کشورش را از دست داده است.

احیای همبستگی اجتماعی یک مسألهٔ محافظه‌کارانه است که منتقدان محافظه‌کار لیبرالیسم و چپگرایی بیشتر به آن می‌پردازند، ولی با این همه، پذیرای راه‌حل‌های محافظه‌کارانه نیست. محافظه‌کاران از هر فرقه‌ای که باشند، بر این باورند که حس اشتراک اجتماعی باید از گذشته سرچشمه گیرد و از این ادراک نیرو می‌گیرد که گروه با خردمندی‌های ته‌نشست شده‌اش بزرگتر از فرد است. اشتراک اجتماعی از سنت جدایی‌ناپذیر است؛ با این همه، همچنان که تأکید کرده‌ام، نمی‌توانیم برای حل مسائل اجتماعی کنونی مان به سنت بازگردیم. یا دست کم در آنجا که از سنت به شیوه‌ای سنتی دفاع می‌شود، نمی‌توانیم چنین کاری بکنیم. از این قضیه چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم به هر نوع صورت سنتی جامعهٔ مدنی بازگردیم. جامعهٔ مدنی به معنای معمول آن، محصول تنظیم‌هایی اجتماعی است که دیگر وجود ندارند.

آلکسی دو توکویل وقتی زوال مسئولیت اجتماعی را در برابر درخشش خودمحوری ترسیم می‌کرد و چشم‌اندازی از افراد جدا از هم را نشان می‌داد که «پیوسته به دنبال لذتهای حقیر و بی‌ارزشی‌اند که زندگی‌شان را اشباع کرده‌اند»، در واقع سخنگوی بسیاری از کسان دیگر بود. به هر روی خودمحوری را باید از انفراد متمایز کرد که نه از خودمحوری سرچشمه می‌گیرد و نه (لزوماً) به آن منجر می‌شود. پیشرفت بازاندیشی به معنای این است که افراد چاره‌ای جز گزینش کردن ندارند و همین

گزینشها است که هویت آنها را مشخص می‌سازد. آدمها برای آن‌که ادراک منسجمی از هویت خود داشته باشند، باید «سرگذشتهای خودشان را بسازند.» با این همه، آنها بدون همکنش با دیگران نمی‌توانند چنین کاری را انجام دهند و همین واقعیت است که همبستگیهای نوین را می‌آفریند. عنصر اساسی در این‌جا ایجاد اعتماد است، به‌ویژه از طریق گذار به مکانیسم‌های اعتماد فعالانه‌تر.

مسأله همبستگی اجتماعی را باید در زمینه محو «انشعاب‌گرایی فرهنگی»^۱ ادراک کرد، یعنی همان ضد جهان وطن‌گرایی فرهنگی که از طریق جدایی منطقه‌ای حفظ می‌شود. اجتماعهای محلی در یک نظام انشعاب‌گرا، از طریق دفع و تمایز قایل شدن میان خودی و غیرخودی، کارکرد دارند. این اجتماعها همچنین به‌سستهای بنیادی خانواده و جنسیت وابسته‌اند که درباره‌شان پیش از این صحبت کرده‌ایم. آنهایی که به‌اشتراک اجتماعی تنها به معنای مثبت آن می‌اندیشند، باید محدودیتهای ذاتی چنین سامانی را نیز به‌یاد داشته باشند. اجتماعهای سنتی می‌توانند جایزانه باشند و معمولاً نیز چنین بوده‌اند. اشتراک اجتماعی به‌صورت همبستگی مکانیکی، خودمختاری فردی را خرد می‌کند و افراد را با فشار به سوی سازشکاری سوق می‌دهد.

بازگشت به انشعاب‌گرایی فرهنگی به معنای افزایش احتمال فروپاشیدگی اجتماعی است، یعنی درست ضد آن چیزی که احیای جامعه مدنی برای دستیابی به آن درخواست شده است. تنها در صورتی همبستگی اجتماعی را می‌توان به‌گونه‌ای مؤثر احیا کرد که این همبستگی خودمختاری و استقرار دموکراسی و نیز تأثیر ذاتی بازاندیشی اجتماعی را به رسمیت شناسد. یک چنین احیاء باید نه تنها حقوق بلکه الزامها را نیز

به رسمیت شناسد. الزام تنها برای این مهم نیست که پیوستگی «عمودی» با نیازهای دیگران را می‌رساند، بلکه اهمیت‌اش در این است که به حفظ پیوندها با دیگران در راستای زمان، نیز اشاره دارد.

نخست بینیم که اعتماد، الزام و همبستگی را چگونه می‌توان در حوزه‌های گوناگون زندگی شخصی، یعنی خانواده، روابط جنسی، دوستی و خویشاوندی، به هم ارتباط داد. در یک سامان پسااستی، اعتماد در روابط شخصی بستگی به فرض صمیمیت دیگران دارد. این اعتماد بر «ماریج مثبت» تفاوت استوار است. شناخت دیگران و اتکای به آنها، به‌استفاده از تفاوت به‌عنوان وسیله توسعه ارتباط عاطفی، نیاز دارد. این یک اعتماد فعالانه است، در حالی که وابستگی اجباری نشانه یک رابطه ناخوشایند با دیگری است. اعتماد به دیگران همبستگی را در راستای زمان و مکان ایجاد می‌کند؛ در این رابطه، دیگری کسی است که می‌توان به او اتکاء کرد و این اتکاء به‌الزام متقابل تبدیل می‌شود. برخلاف آنچه که برخی تصور کرده‌اند، صمیمیت در اینجا جایگزین یا صورت تبه‌گن اشتراک اجتماعی نمی‌شود، بلکه واسطه‌ای است که از طریق آن حس اشتراک اجتماعی ایجاد شده و تداوم می‌یابد.

الزام هرگاه مبتنی بر اعتماد فعالانه باشد، بر معامله متقابل^۱ دلالت می‌کند. الزامها برای این الزام‌آورند که خصلت متقابل دارند و همین امر است که به آنها اقتدار می‌بخشد. به عقیده من، این قضیه به‌همان اندازه که در مورد الزامهای میان والدین و فرزندان مصداق دارد، در مورد الزامهای میان دو طرف زناشویی، عاشقان و یا دوستان نیز صدق می‌کند. باید تأکید کرد که الزام در این جا بر ارتباط تفاوت‌ها مبتنی است و با تصدیق صمیمیت همراه می‌باشد. الزام از حقوق بر نمی‌خیزد. حقوقی که شخص

در یک رابطه دارد، خودمختاری‌اش را مشخص می‌سازد، ولی الزامهای او را نسبت به دیگران تعریف نمی‌کند. دشمن الزام، بی‌بند و باری اخلاقی است، زیرا این امر صداقت دیگران را به بازی می‌گیرد. الزامها در صورتی روابط را تثبیت می‌کنند که شرط صداقت متقابل برآورده شده باشد.

به هر روی پیوستگی متقابل دموکراسی گفتگویی، زندگی شخصی و همبستگی اجتماعی، مسائل گسترده‌تر اجتماع، جامعه و نظامهای اجتماعی جهانی شده را از میان بر نمی‌دارد. باز در این جا، مسأله تنها ایجاد یا حفظ همبستگیها نیست، بلکه پرهیز یا به حداقل رساندن کشمکشها، برخوردها و عوامل نجس‌کننده‌ای^۱ است که همبستگی‌های نیرومند به بار می‌آورند. مفهوم دموکراسی گفتگویی زمینه‌های عام گوناگونی را پیشنهاد می‌کند که در آنها استقرار دموکراسی ضمن پرهیز از یک چنین پیامدهای منفی، می‌تواند سطح انسجام اجتماعی را بالا برد. این زمینه‌ها را می‌توان همراه با دموکراتیزه کردن زندگی شخصی، بدین سان ترسیم کرد:

<u>حوزهٔ اعتماد فعالانه</u>	<u>زمینه</u>
الزام متقابل مبتنی بر صداقت و ارتباط	روابط شخصی
رویت‌پذیری اجتماعی و مسئولیتهای مذاکره شده	نظامهای انتزاعی
انجمن مدنی (اک شات)	دولت
ارتباط جهان وطنانه	سامانه‌های جهانی

در قلمرو نظامهای انتزاعی، یعنی نظامهای تخصصی گوناگونی که امروزه بر زندگی ما بسیار تأثیرگذارند، دموکراسی گفتگویی بر قضایای

۱ - اشارهٔ مؤلف به فروپایه‌ترین کاست جامعهٔ سنتی هند، یعنی همان کاست نجس یا پاریا است.

«شبه‌سیاست»^۱، به‌ویژه بر تأثیر نوآوریهای علمی و تکنولوژیک در زندگی اجتماعی تأکید دارد. تا زمانی که علم به‌عنوان یک «سنت» پابرجا باشد و مهارت تخصصی به‌منزله چیزی همانند با «اقتدار سنتی» در نظر گرفته شود، مهارت تخصصی بازرسی نشده باقی می‌ماند. ولی در یک سامان اجتماعی بازاندیشانه‌تر، این پنداشتها تحت فشار قرار می‌گیرند و آغاز به‌درهم شکستن می‌کنند. با این همه، تا زمانی که فعالیتهای متخصصان مگر از سوی متخصصان دیگر قابل نظارت نباشد، نوآوریهای تخصصی غالباً محل و مسأله‌آمیزند. همچنان که یک نظر داده است، پاسخگو نبودن «شبه‌سیاست» یکراست از جدایی نظریه و عمل برمی‌خیزد که دست‌کم تا همین اواخر عرف علمی همیشه بر آن پافشاری می‌کرد. نبود مسئولیت برای پیامدها، آزمایش بی‌طرفانه نظریه‌ها و آزادی تحقیق از هرگونه قیود اخلاقی، همگی نه تنها پایه‌داعیه‌های علم برای تولید حقیقت بوده‌اند، بلکه مبنای تأثیر تصادفی تکنولوژی بر سامان اجتماعی نیز به‌شمار می‌آیند.^۲

چاره‌دیگری جز تسلط علم و مهارت تخصصی وجود ندارد، ولی با این همه، حال که زندگی روزانه ما تجربی شده، رشد خودمختاری و حفاظت از همبستگی نیز به‌همین‌سان ایجاب می‌کند که جز‌گشایش باب گفتگو با علم و تکنولوژی راه دیگری نداریم. در این‌جا، گروههای خودیاری و جنبشهای اجتماعی می‌توانند نقش مهمی داشته باشند و چنین نقشی را در عمل نیز ایفا می‌کنند. ولی مؤسسات دیگری چون حکومت و بنگاههای فراملی که کارشان پالودن و تنظیم داعیه‌های تخصصی در مورد دانش است، نیز می‌توانند چنین نقشی را بازی کنند.

1- subpolitics

2- Ulrich Beck. *Ecological Politics in an Age of Risk* (Cambridge; Polity, 1991).

«بازگشودن» درهای علم به روی افراد غیرمتخصص با خصلت «درگشایی» خود به روی دیگران که زمینهٔ ایجاد اعتماد در زندگی شخصی است، شباهتی واقعی دارد. این کار در هر دو مورد با اقتدار منافاتی ندارد و استقلال را که علم باید داشته باشد تا اسیر جزم‌گرایی نگردد، نیز لزوماً تهدید نمی‌کند. بازگشایی علم در واقع بخش جدایی‌ناپذیر کوششهایی است که برای آشتی دادن علم با مسائل حقیقت و مسئولیت باید انجام گیرند. امروزه داعیهٔ دانش معتبر دیگر نمی‌تواند بر استقرا و «قضایای بدیهی» اتکا داشته باشد. به این مسائل در فصل بعدی بازخواهم گشت.

به نظر من، مانند حوزه‌های دیگر، رابطهٔ میان دموکراسی گفتگویی و همبستگی در ارتباط با نظامهای تخصصی، برمسألهٔ اعتماد متمرکز است. برخلاف «پذیرش» یا «اتکای» به اقتدار تخصصی، اعتماد فعالانه اصل را رویت‌پذیری و مسئولیت از هر دو سوی متخصصان و افراد عادی می‌داند. اشتغال بازاندیشانه به نظامهای انتزاعی، ممکن است هم برای آدمهای عادی سرگیجه‌آور و ناراحت‌کننده باشد و هم مایهٔ نفرت متخصصان گردد. با این همه، هر دو گروه باید با قضایای مسئولیتی که در غیراین صورت پنهان باقی مانند، روبرو گردند.

اعتماد فعالانه دشمن بنیادگرایی است، به اندازه‌ای که تنها از طریق بازشناخت تفاوت استقرار می‌یابد و درست همین قضیه است که ارتباط آن را با دموکراسی گفتگویی برقرار می‌سازد. هر آنچه که در مورد «تفاوت» میان متخصص و شخص عادی مصداق دارد، بر عرصه‌های گسترده‌تر سامانهای مدنی و جهانی نیز صدق می‌کند. در این باره بازگشت به بحث اُک‌شات راجع به آنچه که خود «پیوند مدنی» می‌خواند، می‌تواند سودمند باشد. پیوند مدنی به پرورش «وضعیت مدنی» بستگی دارد که

اک‌شات به پیروی از ویکو^۱ آن را به منزلهٔ «یک رابطه در میان نوع بشر» توصیف می‌کند؛ به گفتهٔ او، این «فراگردی» نیست که از عناصر سازنده‌ای ساخته باشد که با هم ارتباط کارکردی یا علی دارند؛ بلکه رابطه‌ای هوشمندانه است که تنها به شرط آموختن و درک کردن می‌توان از آن برخوردار شد. پیوند مدنی «یک رابطهٔ ارگانیک، تکاملی، غایت‌شناختی، کارکردی یا نشانه‌ای^۲ نیست، بلکه رابطهٔ درک شده‌ای میان عاملان هوشمند است.» به عبارت دیگر، این پیوند همان اشتراک اجتماعی به معنای مبالغه‌آمیز آن نیست، زیرا اشتراک اجتماعی به این معنا دربرگیرنده خطرهای ناشی از قومیت‌های بیگانه‌گریز یا ملیت‌گرایی‌ها است.

وضعیت مدنی به معنای بازار نیست که نوعی «پیوند اقتصادی» باشد. «زبان بومی تفاهم و معاشرت مدنی» زبان بازرگانی یا حتی زبان عشق و محبت نیست، بلکه زبان «عاملهایی است که خودشان را به عنوان اشخاص مدنی به رسمیت می‌شناسند، زیرا از طریق بازشناخت عملکردی مبتنی بر قواعد با یکدیگر ارتباط دارند.»^۳ به نظر اک‌شات، چنین قواعدی وقتی بخشی از یک آیین رسمی می‌شوند، قدرت قانون را پیدا می‌کنند و تسلط سنت را نشان می‌دهند.

بینش‌هایی از نظر اک‌شات که می‌خواهم بر آنها تأکید کنم، بر حول این اظهارنظرها دور می‌زنند که پیوند مدنی همان اشتراک اجتماعی نیست و قواعدی که او از آنها سخن می‌گوید به نوعی «رابطهٔ هوشمند» بستگی

۱ - جیوانی باتیستا ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴) فیلسوف ایتالیایی که می‌کوشید قوانین حاکم بر تکامل همهٔ جوامع بشری را کشف و سازماندهی کند. - م.

2- syndromic

3- Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon, 1991).

دارند. هرچند که ممکن است خود اُک شات چنین قصدی نداشته باشد، من نظر او را دال بر این می‌دانم که پیوند مدنی همان زندگی با دیگران است به شیوه‌ای که به خود مختاری همدیگر احترام گذاشته شود. وضعیت مدنی در یک سامان پسااستتی به مطلوبترین صورتهای آن، را می‌توان به شیوه‌ای درک کرد که به همان اندازه اُک شات به جان دیویی نیز ارتباط داشته باشد. به نظر دیویی، یک سامان دموکراتیک به نوعی رویکرد ذهنی «اجتماعاً سخاوت‌آمیز» نیاز دارد. به نوشتهٔ او، «کارآیی مدنی»، «چیزی جز ظرفیت سهم شدن در یک تجربهٔ بدهستان» نیست.^۱

برابر با این قرائت، پیوند مدنی به «تصدیق مثبت تفاوت» بستگی دارد و مبتنی بر وضعیت اعتماد فعالانه در روابط شخصی به معنای آشکار آن نیست. میان پیوند مدنی و ارتباط جهان وطنانه با گروهها، یعنی همان مفاهیم و زمینه‌هایی که با پهنهٔ دولت چندان ارتباطی ندارند، رابطه‌ای ذاتی برقرار است. راست‌نوا اصرار بر این دارد که دیدگاه جهان وطنانه لزوماً دشمن پایبندی و الزام است. به نظر چنین منتقدان، این دیدگاه رویکردی است که همه چیز را مجاز می‌دارد و در نتیجه برای هیچ چیزی ارزش خاصی قایل نیست.

ولی چرا جهان وطن‌گرایی را که نوعی تعمیم جهانی پیوند مدنی است، نباید تقریباً ضد این گرایش دانست. رویکرد جهان‌وطنانه بر این اصرار ندارد که همهٔ ارزشها با هم یکسان‌اند، بلکه بر مسئولیتی تأکید دارد که افراد و گروهها در قبال عقاید و عملکردهای‌شان دارند. یک فرد جهان وطن کسی نیست که پایبندی را به شیوه‌ای بی‌بندوبارانه نکوهش کند، بلکه کسی است که می‌تواند سرشت این پایبندیها را به روشنی بشناسد و دلالت‌های آنها را برای کسانی که ارزشهای متفاوتی دارند، بسنجد.

اجازه دهید که فشرده‌ای از عقاید ما را در این باره اظهار کنم. فشار در جهت استقرار دموکراسی که همیشه با عوامل مخالف روبرو است، با فراگردهای دوگانه جهانی شدن و بازانديشی نهادی ایجاد می‌شود. سنت‌زدایی زمینه‌های محلی کنش را از جا می‌کند و در ضمن خصلت سامان جهانی را دگرگون می‌سازد؛ حتی در جایی که سنتها همچنان پایرجا می‌مانند، بیش از پیش به تماس با یکدیگر وادار می‌شوند. بدین سان، جهانی شدن و سنت‌زدایی «فضاهایی برای گفتگو» فراهم می‌آورند که به نوعی باید آنها را پر کرد. در این فضاها می‌توان به گفتگو نشست و مکانیسمهای اعتماد فعالانه را به کار انداخت؛ ولی بنیادگراییها نیز می‌توانند این فضاها را اشغال کنند (و همچنان که بعد خواهیم دید، رفتار غیرارادی و عاداتهای نسنجیده نیز می‌توانند همین کار را بکنند).

پهنه روابط شخصی عرصه کانونی استقرار بالقوه دموکراسی است. این عرصه دستخوش دگرگونی سریع است و بر محیطهای رسمی تر و عمومی تر نیز تأثیر مستقیم دارد. از آنجا که این عرصه با اختلافهای بسیار بنیادی میان دو جنس یا دو نسل سر و کار دارد، استقرار محتمل دموکراسی در پهنه زندگی شخصی برای بسیاری از جنبه‌های اصلاحات سیاسی در جهان امروز اهمیت درجه یک دارد. صورتهای همبستگی اجتماعی را که این فراگرد می‌تواند ایجاد کند، مستقیماً نمی‌توان در چهارچوب سامانهای نهادی یا سیاسی گسترده‌تر جای داد، به این دلیل که مکانیسمهای اعتمادی دخیل در این صورتهای همبستگی بستگی به رسمیت شناختن صداقت شخصی دیگران دارد.

البته چنین صداقتی در نهادهای همگانی نیز بسیار اهمیت دارد، ولی سرچشمه اصلی همبستگی در این نهادها نیست. در حوزه‌های دیگری که پیش از این یادآوری کردیم، مانند نظامهای انتزاعی، دولت و

همپوستگیهای جهانی تر، ابزارهای متفاوتی را باید برای توسعهٔ اعتماد فعالانه به کار بست. در همه این زمینه‌ها، رویت‌پذیری و مسئولیت مفاهیم راهنمای ما هستند، ولی این مفاهیم در هر یک از این حوزه‌ها به شیوهٔ تقریباً متضادی سازمان گرفته‌اند. در رابطه با تأثیر علم، و از آن گسترده‌تر، نظامهای تخصصی، استقرار دموکراسی گفتگویی به دست‌اندازی عامهٔ غیرمتخصص، سازمانها و دولتها به محیطهایی که خود دانشمندان دوست دارند آنها را «خودمختار» اعلام کنند، نیاز دارد. چنین پدیده‌ای قضایای پیچیده‌ای را مطرح می‌سازد که در فصل ۸ همین کتاب دربارهٔ‌شان با تفصیل بیشتر بحث خواهم کرد.

جهان وطن‌گرایی به‌عنوان یک رویکرد ذهنی و پدیدهٔ نهادمند، رشتهٔ پیوندی است میان دموکراتیزه شدن دموکراسی در چهارچوب دولت و صورتهای جهانی تر همکنش میان دولتها و سازمانهای دیگر. پیوند مدنی البته نه دقیقاً به‌همان صورتی که اُک شات توصیف کرده است، خود شرط وجودی یک دولت جهان وطن است؛ این (در اصل) دولتی است که نه به‌عنوان یک اشتراک اجتماعی بلکه به‌منزلهٔ مجموعه آدمهایی در نظر گرفته می‌شود که در یک «رابطهٔ هوشمند» با هم زندگی می‌کنند. خصلت دوگانهٔ معروف ملیتگرایی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که برپایهٔ شکاف میان پیوند مدنی و مفهوم دولت به‌عنوان نوعی اشتراک اجتماعی با «شخصیت» خاص خود، حرکت می‌کند. از همین روی، جای شگفتی نیست که ملیتگرایی در یک عصر پسااستنی به بنیادگراییهای پرخاشگر نزدیک می‌شود و گروههای نوفاشیستی و نیز انواع دیگر جنبش‌ها یا جمعها را دربر می‌گیرد.

دموکراسی گفتگویی در یک سطح جهانی تر با پیوند مدنی شباهت پیدا می‌کند، البته اگر از بسط دموکراسی جهان وطن به‌همان‌سان که هلد

در نظر گرفته بود، سرچشمه گرفته باشد. بدون یک چنین نهادهای مدنی جهانی‌کننده، مکانیسمهای ارتباطی از نوع جهان‌وطنانه آن به ناچار بسیار محدود و پراکنده خواهند بود؛ هرچند که به همین صورت هم برای جامعه جهانی مهم‌اند. به دلایل آشکار، هیچ عرصه‌ای را نمی‌توان یافت که در آن توانایی گفتگو برای ایجاد و حفظ اعتماد فعالانه مهمتر از این عرصه باشد.

دموکراسی، نابرابری و قدرت

جریان استقرار دموکراسی با قدرت مقابله می‌کند و می‌کوشد آن را به یک نوع رابطه مذاکره شده تبدیل کند، حال می‌خواهد این رابطه میان افراد برابر و یا رابطه میان افرادی با اقتدار متفاوت باشد. با این همه، دموکراسی چه به صورت گفتگویی و یا به صورت‌های دیگر، آشکارا محدودیتهای خاص خود را دارد. این محدودیتها به‌ویژه به تأثیر مزاحم نابرابری ارتباط دارند. گفتگو به برابری مادی وابستگی ندارد، بلکه نیاز به آن دارد که منابع نابرابری برای جلوگیری از شنیده شدن نظرها و یا ایجاد انحراف شدید از شرایط تبادل گفتگو، به کار برده نشوند. از دیرباز یکی از تواناییهای بزرگ نقد لیبرال دموکراسی از سوی جناح چپ، این درخواست بوده است که دموکراسی باید با برنامه‌های برابرسازی اقتصادی همراه باشد.

به نظر بسیاری از چپ‌گرایان، دولت رفاه برای آن ساخته شده که وسیله‌ای برای یک چنین برابرسازی باشد. چنین نظریه‌پردازی شده که دولت رفاه بخش ضروری فراگردهای درازمدت آزادسازی است که از برابری سیاسی آغاز شده و به برابری اقتصادی انجامیده است؛ این گونه نظریه‌پردازی از همه بیشتر در کار تی. اچ. مارشال نمایان است. نظرهای مارشال با وجود نفوذی که داشته‌اند، در برابر کنکاش دقیق تاب

نمی‌آورند. برخلاف نظریهٔ حقوق تکاملی مارشال، پهنه‌هایی از سامان مدنی، حکومت و اقتصاد وجود دارند که چهارچوبهای نهادی جداگانه با تنگناها و امکانات خاص خودشان را دارند. حقوق و مزایایی را که این حوزه‌ها به گروههای کم‌بخت‌تر جامعه می‌دهند، در هیچ مقطعی نمی‌توان «قابل اطمینان» دانست، بلکه احتمالاً دستخوش تنش و کشمکش کم و بیش مزم‌اند.

هواداران دولت رفاه مسأله فقر را معمولاً روی دیگر سکهٔ ثروت می‌انگارند. از این منطقی‌تر چه می‌تواند باشد؟ به نظر آنها، باید با فقر مبارزه کرد، زیرا فقر هتک حرمت هنجارهای برابری اقتصادی است؛ کاهش نابرابریها لزوماً باید به صورت بازتوزیع ثروت و درآمد از افراد مرفه‌تر به محرومان، از طریق نظامهای رفاهی باشد. به دلایلی که در فصل بعدی روشن خواهم کرد، یک چنین سیاست رهایی‌بخش اگر با ملاحظات سیاست حیاتی همراه نباشد، ارزش چندانی ندارد. این بحث نیاز به مطرح شدن در یک زمینهٔ گسترده‌تر دارد، زیرا دولت رفاه تنها با فقر یا نابرابری سر و کار ندارد.



تناقضهای دولت رفاه

سرچشمه‌های ساختاری دولت رفاه

به نظر بسیاری از چپ‌گرایان، حفاظت از دولت رفاه برای کارکرد یک جامعه متمدن ضروری است؛ به عقیده آنها، نیازمندان و بیماران را نباید به حال خود رها کرد، بلکه از طریق اقدامهای حکومتی باید به آنها فرصت داد تا زندگی رضایت‌بخشی را ادامه دهند. با این همه، این وضعیت نیاز به بررسی دارد، زیرا تنها بخشی از نهادهای رفاهی ساخته و پرداخته سوسیالیستها بوده‌اند؛ و در واقع، اندیشمندان تندروتر سوسیالیست وقت زیادی از خودشان را به انتقاد از این نهادها اختصاص داده‌اند.

یکی از مسائل اصطلاح «دولت رفاه» این است که روشن نیست که چه چیزی برای چه کاری صلاحیت دارد. رهیافت سوسیالیسم اصلاح طلب فرض را بر این می‌گیرد که دولت باید امور رفاهی را سازمان دهد و برای ایجاد یک سامان اجتماعی برابری‌گرایانه‌تر باید در اقتصاد مداخله کند. پس باید فرض را بر این بگیریم که «دولت» صلاحیت برقراری «رفاه» را دارد. در این مورد، تا اندازه‌ای هر دولت مدرنی با چنین دخالتی مشخص می‌شود و این نوع دخالت می‌تواند بخشی از صورت مدیریتی آن باشد. این تفسیر که به نظر من درست است، این واقعیت را توجیه می‌کند که

نظامهای رفاهی دست کم تا دوره سالهای پس از جنگ جهانی دوم، از جناح سیاسی خاصی سرچشمه نگرفته بودند.

برابر با این نظر فقر، بیکاری و بیماری و نظایر آن، واقعیتهای مقرر نیستند که دولت باید به بهترین وجه با آنها برخورد کند، بلکه این پدیده‌ها در واقع به عنوان بخشی از فراگرد شکل‌گیری دولت ساخته و پرداخته شده‌اند؛ این پدیده‌ها تنها با دولت مشخص نمی‌شوند، بلکه کشمکشها و نبردهای میان مؤسسات دولتی و سازمانها و گروههای دیگر نیز این پدیده‌ها را مشخص می‌سازند. این فراگرد ساخت اجتماعی، یک فراگرد درازمدت است و به پنجاه یا حتی صد سال گذشته محدود نمی‌باشد. بدین سان، «بینوایی» فقط وضعیت افرادی نبود که در «جامعه مدنی» زندگی می‌کردند و دولت می‌بایست در آن دخالت کند، بلکه این وضعیت از طریق همین دخالت شکل گرفت؛ در واقع همین وضعیت بود که به استقرار «جامعه مدنی» به معنای دقیق آن کمک کرد. با تکرار مضمون فصل پیش، باید بگویم که جامعه مدنی در واقع همان زمینه‌ای بود که استقرار نظامهای رفاهی بر پایه آن تحقق یافته بود و این جامعه به عنوان بخشی از ساخت این نظامها پدیدار شده بود؛ این نظامهای رفاهی هرگز یک رشته نهادهای «خارج از» دولت نبوده‌اند.

از اواخر سده هفدهم به بعد، «گفتمان راجع به فقیران» در کشورهای صنعتی، در جهت یکپارچگی ملی و توسعه ثروت ملی بود. «فقر» به عنوان وضعیت محرومیت از منابع تعریف نمی‌شد، بلکه در رابطه با نیازهای صنعت پدیدار شده بود؛ اصطلاح «سختکوشی»، «کارمولد» را با دیدگاه خاصی درباره زندگی مرتبط می‌ساخت. فقیران آنهایی بودند که نمی‌توانستند یا نمی‌بایست کار کنند. پیوند بینوایی با فقدان آموزش اخلاقی، بسیار آشکار می‌نمود: «کار برای کسانی که می‌خواهند کار کنند،

مجازات برای کسانی که نمی‌خواهند کار کنند و نان برای آنهایی که نمی‌توانند کار کنند.» هدفمندی اخلاقی نیز به نوبه خود با رفاه اجتماعی ارتباط یافته بود؛ زیرا همچنان که متیو هیل توضیح داده بود، فقر «انسانها را برآشفته و ناآرام می‌سازد» و مبارزه با فقر «کنشی مبتنی بر دوراندیشی مدنی و خردمندی سیاسی» است.^۱

تا اوایل سده نوزدهم، واژه «صنعت» تنها به عنوان یک قید به کار می‌رفت^۲ و بدون هرگونه ارجاع به تولید سرمایه‌داری، با بینوایی مغایرت داشت. رد سرچشمه‌های دولت رفاه را نباید در کوششهای معطوف به تعریف و تحت نظارت داشتن بینوایی جستجو کرد، هرچند که این نوع اقدامها بی‌گمان پیامدهای پایداری داشته‌اند؛ دولت رفاه از تحول آنچه که کلاوس آف پرولتاریاسازی^۳ «فعال» در برابر گونه «منفعل» آن نامیده، سرچشمه گرفته است.^۴ پرولتاریاسازی^۳ منفعل همان کوتاه کردن دست شمار انبوهی از مردم از مشاغل کشاورزی یا روستایی است، در جایی که این فراگرد به خواست آنها نبوده و یا با مقاومت آنها روبرو شده باشد. ولی پرولتاریاسازی فعال یا همان اشتیاق به ورود به عرصه قرارداد کار، لزوماً از نوع منفعل آن سرچشمه نگرفته بود. دخالت دولتی عامل اصلی پیوند صورتهای فعال و منفعل پرولتاریاسازی بود؛ در این جا مقطعی را می‌یابیم که در آن «مدیریت دولتی» آغاز به دگردیسی به «دولت رفاه» کرده بود. این امر به نوعی تطبیق کارکردی اسرارآمیز دولت با فعالیت سرمایه‌داری، ارتباطی ندارد. دولت رفاه محصول این تشخیص برخی از

1- Mitchell Dean. *The Constitution of Poverty* (London: Routledge, 1991). pp. 25, 27.

۲ - منظور نویسنده احتمالاً صنعت به معنای سختکوشی و جدیت است. م

3- Claus Offe, *Contradictions of The Welfare State* (London: Hutchinson, 1984).

4- Proletarianization

مأموران دولت و سرمایه‌داران بود که سیاست اجتماعی به‌محافظت افراد در موقعیت‌های غیربازاری نیاز دارد، جایی که در آن بیشتر منابع سنتی حمایت از بین رفته بود؛ دولت رفاه، به‌درجه‌ای کمتر، پیامد بسیج فعالانه جنبش‌های کارگری برای بهبود شرایط زندگی‌شان است.

تفسیرهای گوناگون اخیر دربارهٔ تاریخ آغازین نهادهای رفاهی، مانند تفسیر ابراهام دوسوان، بر این تأکید داشته‌اند که دولت رفاه «نه دستاورد طبقات کارگری سازمان‌یافته و نه نتیجهٔ توطئهٔ سرمایه‌داری برای ساکت کردن آنها»^۱ بود، بلکه تحول «نوعی فراگرد تدریجی و غالباً ناخواسته‌ای بود که سیاستمداران بلندهمت و کارکنان کشوری دوراندیش و نیز برداشت انتزاعی از یک سامان اجتماعی شکننده یا هراس از ناآرامی اجتماعی، آن را به‌حرکت درآورده بود.»^۲ عناصر بنیادی دولت رفاه در بیشتر کشورهای غربی پیش از جنگ جهانی دوم جا افتاده بودند، آن هم درست در زمانی که دست کم در بیشتر اروپا حکومت‌های دست راستی بر سرکار بودند. دلیل این قضیه بخشی به‌خاطر ادراک نیاز به‌پرداختن به‌مسئلهٔ بیکاری انبوه بود؛ ولی اقدام‌های رفاهی اساسی از دورهٔ جنگ جهانی نخست آغاز شده بودند. بسیج اقتصاد و جامعه، درخواست اصلی در زمان جنگ بود؛ نقش روزافزون دولت در دورهٔ جنگ جهانی نخست، صورتهایی از تدارکات اجتماعی و اقتصادی را مطرح ساخته بود که در دورهٔ جنگ جهانی دوم تحکیم و بسط یافته بودند.

خاستگاه‌های ساختاری دولت رفاه گوناگون‌اند. نخست، آغازه‌های نهادهای رفاهی را باید در کوشش برای ایجاد جامعه‌ای جست که در آن،

1- Abraham de Swaan, *In Care of the State* (Cambridge: Polity, 1998), p.9

2- Douglas E. Ashford, *The Emergence of the Welfare State* (Oxford: Blackwell, 1986), p.4

کار یا همان کار دستمزدی در صنعت، نقش اساسی و شاخصی داشته باشد. اقدامهای رفاهی، به‌ویژه تأمین اجتماعی، تنها با کسانی سروکار داشتند که به هر دلیل نمی‌توانستند وارد بازار کار شوند؛ ولی این اقدامها در تاریخ پیشتر و اخیرتر آنها، به پیشرفت «صنعت» به معنای قیدی آن وابسته بودند. دوم، دولت رفاه همیشه یک دولت ملی بوده است و این نوع وابستگی هیچ تصادفی نبود. یکی از عوامل پیش‌برنده توسعه نظامهای رفاهی از سوی مراجع حکومتی، پیشبرد همبستگی ملی بود. از همان آغاز تا دوره‌های بعد، نظامهای رفاهی به‌منزله بخشی از فراگرد تعمیم‌یافته‌تر دولت‌سازی، ساخته شده بودند. هرکسی که از دولت رفاه سخن می‌گوید از دولت ملی نیز یاد می‌کند.

سوم، دولت رفاه از همان آغاز تا این روزگار، با مدیریت مخاطره سروکار داشته است و در واقع، کوشش برای مدیریت مخاطره بخش بنیادی آن چیزی بوده که «حکومت» عموماً به آن تبدیل شده است. طرحهای رفاهی صورتی از بیمه اجتماعی به‌شمار می‌آیند. بیمه به هر نوع طرح مدیریت مخاطره اشاره دارد که در جهت تطبیق با یک آینده‌باز باشد و در واقع، ابزاری است برای مقابله با خطرهای (پیش‌بینی‌پذیر). بیمه اجتماعی بادفع مخاطرات در یک جامعه ثروت‌زا و آینده‌نگر سروکار دارد، به‌ویژه آن مخاطراتی که در ذیل رابطه دستمزد-کار قرار نمی‌گیرند. این دیدگاه برخورد آغازین مدرنیته را با صورتهای از پیش موجود سامان اجتماعی منعکس می‌ساخت. زیرا در جوامع پیش از مدرن، فقر مانند خشکسالی صرفاً چیزی به‌شمار می‌آمد که «اتفاق افتاده» بود؛ مانند یک رخداد طبیعی. پیدایش مفهوم بیمه اجتماعی، نه تنها برداشتهای تازه‌ای از عدالت اجتماعی بلکه همچنین تسلط این اندیشه را منعکس می‌کرد که زندگی اجتماعی و اقتصادی را می‌توان به گونه‌ای انسانی تحت

نظارت درآورد. در این جا نقدهای نظریه اقتصادی کلاسیک به ویژه به شکل کینزگرایی، در شکل گیری واکنش به واقعه کساد بزرگ اقتصادی سالهای پیش از جنگ جهانی دوم، بسیار اهمیت دارند. چندین دهه پس از سالهای ۱۹۳۰، عرف اقتصادی مسلط بر این نظر بود که مخاطره بیکاری وسیع را می توان به گونه مؤثری اداره کرد.

این نظر که نهادهای رفاهی را باید به عنوان نظامهای مدیریت مخاطره در نظر گرفت، با تفسیر مجاب کننده و غیر متعارف گودین و لوگران درباره دلایل توسعه دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم، به خوبی همخوانی دارد. به نظر آنها، بی اطمینانی رایج در زمانه جنگ تمام عیار دوم، که بسیار بیشتر از جنگ جهانی نخست بر زندگی جمعیتهای غیر نظامی بیشتر ملت‌های درگیر تأثیر داشت، «تقاضای مردمی تازه‌ای را برای مهار گسترش مخاطره به بار آورده و همه موانع پیشین را بر سر راه آن درهم شکسته بود.»

تجربه جنگ جهانی دوم این را برای مردم جا انداخته بود که همه باید در مخاطرات سهم باشند؛ بالاخره بمبها سر همه فرو می ریزند. پیش از جنگ، حتی پس از کساد بزرگ، بیشتر برنامه‌های تأمین اجتماعی در جهت مقابله با فقر مزمن بودند؛ تجربه زمان جنگ این تأثیر را داشت که توجه همگان را از موضوع ایجاد درآمد خاص به برنامه‌های فراگیرتر جلب کرد.

هرگز سابقه نداشته است که فقیران به عنوان گواهی دال بر مصیبت‌هایی که می توانند دامنگیر هرکسی شوند، «پیوسته کنار ما باشند.» در شرایط جنگی، آینده هرکس دیگری می تواند آینده شما باشد. همین امر هر یک از ما را وادار می سازد که به منافع همگان به گونه‌ای بی طرفانه بیندیشیم. دولت‌های رفاه و نظایر آن پاسخ نهادی شایسته به این مسأله را فراهم می آورند. این پاسخها فراتر

از لحظه بی‌اطمینانی که باعث پیدایش‌شان شده است، دوام خواهند آورد. چنین می‌نماید که بی‌اطمینانی زمان جنگ و سهیم شدن همگان در مخاطرات، نه تنها خاستگاهها بلکه دوام و کم‌توانی امروزی دولت رفاه بعد از جنگ را تبیین می‌کند.

تفسیر برنامه‌های اجتماعی به‌عنوان مکانیسمهای سهیم شدن همگانی در مخاطرات، با مضامین همبستگی و بالا بردن سطح سختکوشی، به‌خوبی همخوانی دارد. هر یک از این مسائل در زمان جنگ تشدید شده بود. برای همین است که می‌بینیم بوزیج در پایان گزارش خود چنین می‌نویسد:

جلوگیری از نداری و کاهش و رهایی از بیماری، که هدف ویژه خدمات اجتماعی است، در واقع به‌مصلحت مشترک همه شهروندان است. تحقق دلسوزانه این هدفها، شاید در زمان جنگ امکانپذیرتر از روزگار صلح باشد، چرا که جنگ به‌بار آورنده وحدت ملی و آمادگی برای فدا کردن منافع شخصی به‌پای مصلحت همگانی است...^۱

در شرایط جنگی، تأکید بر کار نیز اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، زیرا در این اوضاع، کوشش دسته‌جمعی تقویت می‌شود و چیزی فراتر از «اشتغال کامل» وجود دارد؛ بسیاری از مردم ساعت‌هایی بیشتر تر از دوران دیگر کار می‌کنند.

سازمان‌های سوسیالیستی و کارگری از دیرباز بر برخی از برنامه‌هایی که در دوره رشد دولت رفاه در زمان جنگ به‌کار بسته شده بودند، پافشاری می‌کردند. سوسیالیسم اصلاح‌طلب حاکم، ابزار اصلی تصریب اقدامهای رفاهی بود. ولی سوسیالیستها بجه‌ای را پذیرفته و پرورانده بودند که کاملاً مال خودشان نبود. آنها از طریق بازتفسیر دولت رفاه بر

1- W.H. Beveridge, *Social Insurance and Allied Services* (London: HMSO, 1942).

وفق دو تکلیف اندیشه سوسیالیستی، یعنی هدایت متمرکز زندگی اقتصادی و پیگیری برابری بیشتر، توانسته بودند چنین کاری را انجام دهند. دولت رفاه با دخالت دادن نیروی کار در اداره حکومت، به نماد آشتی طبقاتی تبدیل شده بود، نمادی که یک «مسئله اجتماعی» دیرپای را حل کرده و در ضمن کارآیی اقتصادی را تضمین نموده بود.

مسائل رفاه: کار و طبقه

آنهايي که دولت رفاه پس از سال ۱۹۴۵ را دستاورد عمده‌ای به شمار می‌آورند، بی‌گمان حق دارند. با آنکه تفاوت‌های چشمگیری میان کشورها و سطح توسعه و دامنه پیامدهای اجتماعی نهادهای رفاهی وجود دارند، پیشرفتی که در جهت از میان برداشتن «پنج شر» مورد نظر بورج به دست آمد، نمایان است با این همه، مسائل رویاروی دولت رفاه به صورت‌های گوناگون آن در جوامع متفاوت، بسیار عمیق‌اند. این مسائل بر هر یک از «مضامین» بنیادی دولت رفاه، مانند کار، همبستگی و مدیریت مخاطره، تأثیر دارند. بیشتر مفسرانِ تنگناهای دولت رفاه، بر دو عامل کار و همبستگی تأکید ورزیده‌اند، ولی من می‌خواهم بر اهمیت بنیادی عامل سوم تأکید کنم.

هر سه این عوامل به هر روی مسائل مهمی را به بار می‌آورند. عامل نخست نه تنها با سرشت کار در جوامع مدرن بلکه به مسائل بنیادی جنسیت و خانواده نیز ارتباط دارد. عامل دوم از جمله به تحلیل طبقاتی توجه دارد، یعنی به تأثیرهای یکپارچه‌کننده دولت رفاه در جهت کاهش اختلاف‌های طبقاتی می‌پردازد. عامل سوم مضمون مخاطره خارجی را به سوی موضوع مخاطره تولید شده سوق می‌دهد.

همچنان که به گونه‌ای مستند اثبات شده است، دولت رفاه یکی

دانستن کار با اشتغال دستمزدی در بازار کار، را بدیهی می‌شمرد و حتی تقویت می‌کرد؛ و از همین روی، خانواده پدرسالاری را اصل مسلم می‌دانست. دستیابی به اشتغال کامل که یکی از مهمترین هدفهای هواداران سوسیالیست نظامهای رفاهی بوده است، به معنای اشتغال مردان بود. این نوعی الگو بود که کار را سرنوشت مردان و خانه‌داری را سرنوشت زنان می‌دانست. این الگو متعلق به زمانه‌ای بود که هویت‌های جنسی هنوز با چالش بازاندیشانه روبرو نشده بودند و کار «غیرمعیار» از جمله کارخانگی، در تعریفهای رسمی به هیچ روی کار به‌شمار نمی‌آمد. با ورود زنان به تعداد فراوان به عرصه نیروی کار دستمزدی و نیز با پیدایش جامعه‌ای که مرکزیت صنعت در آن مورد تردید قرار گرفته است، چنین نظامهایی از رده خارج شده‌اند. به گفته پاتریشیا هویت، فکر اشتغال تمام وقت و ثابت را،

در نظام تأمین اجتماعی، قانون اشتغال و خط مشی‌های بازنشستگی و حقوق آن، به‌روشنی می‌توان دید. این اندیشه فرهنگ کسب و کار، مدیریت و زندگی عمومی را ندیده می‌گیرد. همین اندیشه بر سازماندهی و راهبردهای اتحادیه‌های کارگری و نیز بر بیشتر بحث‌های راجع به اشتغال کامل تأثیر می‌گذارد. این فکر بر تصمیم‌گیری در بسیاری از حوزه‌های دیگر سیاستگذاری، اقدام‌های مربوط به اوقات فراغت، مراقبت از کودکان و وابستگان سالمند نیز به‌گونه‌ای مستقیم تأثیر گذاشته است؛ و همچنین ضمن وابستگی به سازمان زندگی خانوادگی بر این سازمان نیز عمیقاً تأثیر می‌گذارد.^۱

امروزه الگوی کارگر ثابت تمام وقت با حمله یک رشته شیوه‌های

1- Patricia Hewitt, *About time: the Revolution in Work and family Life* (London: Rivers Oram. 1993).p.2.

رفیب سازماندهی کار، مانند رواج کار نیمه وقت، خروج از کار به صورت داوطلبانه، خوداشتغالی و کارکردن در خانه، روبرو شده است. حتی با آنکه این شیوه‌های تازه غالباً باداعیه‌های دستمزد به‌خوبی تغییر چهره می‌دهند، ولی کوشش برای دستیابی به یک هفته کاری کوتاهتر در بسیاری از کشورها به ساعات کار متوسط کمتر در هفته انجامیده است. در هر یک از این حوزه‌ها فرهنگ «صنعت»، یا همانی که بعد تولیدگرایی خواهم نامید، تحت فشار قرار گرفته است.

پیوند سیاستهای رفاهی با تحکیم دولت ملی، به‌ندرت مورد تحلیل همه جانبه قرار گرفته است. با این همه، این پیوند نه تنها به تبیین پیدایش نظامهای رفاهی کمک می‌کند، بلکه منبع عمده تنشهایی بوده است که این نظامها را احاطه کرده‌اند. الگوی «اشتغال ثابت و تمام وقت» که بر دوره رواج نهادهای رفاهی حاکم بوده است، بر پایه مرکزیت اقتصادی تولید انبوه و سازماندهی متمرکز سرمایه و کار دستمزدی استوار بود. دولت رفاه دولت ملی یکپارچه‌ای بود که در آن «شرکت‌گرایی»^۱ سطح همبستگی ملی را بالا می‌برد و نیز آن را مسلم فرض می‌کرد. دوره نوین جهانی شدن نه تنها مبنای اقتصادی دولت رفاه بلکه پایبندی شهروندان را به برابر انگاشتن ثروت با ثروت ملی، به چالش می‌کشد. دولت دیگر کمتر می‌تواند بر زندگی اقتصادی نظارت مرکزی مؤثری داشته باشد؛ در ضمن، ظرفیتهای حاکمیت ملی بر اثر آمیزه‌ای از جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی، تضعیف شده‌اند.

موفقیت‌های سیاسی راست نو باعث شده‌اند که رابطه میان زوال دولت رفاه و خصلت متغیر سامان جهانی دولتها، تالانده‌ای پنهان باقی ماند.

۱ - Corporatism اداره امور صنایع به‌صورت شرکت‌هایی که با مشارکت کارگر و کارفرما ر مستقل از دولت عمل می‌کنند. - م.

نولیبرالها حمله به دولت رفاه «بیش از حد بار شده» را به نام رهایی فعالیت اقتصادی رقابت‌آمیز از وبال دیوانسالاری و بازارهای کار تضعیف شده، رهبری کردند. ولی در همین زمان، آنها نه تنها از دولت و ملت دفاع می‌کردند، بلکه خواستار یک «دولت نیرومند» در عرصه بین‌المللی شدند. منتقدان خصلت متناقض این موضع را به‌زودی یادآور شدند و آن را به تناقضهای گسترده‌تر نظریه سیاسی راست نو که پیش از این یادآور شدیم، ارتباط دادند. با این همه، راست نو هر جا که بر سر قدرت بود، توانسته بود از پس این تناقض برآید و ادعا کند که حمله به دولت رفاه با تقویت ملت‌سازی دارد. در واقع، همان عواملی که موضع دولت ملی را در نظام گسترده‌تر جهانی دگرگون ساخته بودند، به تضعیف نهادهای رفاهی که پیش از این وابستگی نزدیک با همبستگی ملی داشتند، یاری رسانده بودند.

یکی از آشناترین فرضیه‌های راجع به فشارها و تنگناهای دولت رفاه، این استدلال است که این دولت با موفقیت‌های خودش تضعیف شده است. به‌سخن دیگر، هرگاه که فضای اقتصادی تیره و تار می‌شود، آنهایی که بیشتر از همه سود می‌برده‌اند برای محافظت از موضعی که به‌دست آورده‌اند، بر ضد گروه‌های آسیب‌پذیرتر به حرکت درمی‌آیند. شورش «مالیات دهندگان» طبقه متوسط، از تمایل خودخواهانه آنها برای محافظت از شیوه زندگی آسوده‌شان سرچشمه می‌گیرد؛ بدین‌سان، گروه‌های طبقه متوسط همان دستی‌را که در آغاز تغذیه‌شان کرده بود، گاز می‌گیرند. در نتیجه گسترش وسیع سرمایه‌داری رفاهی، بیشتر جمعیتی که در جوامع توسعه یافته زندگی می‌کنند از سطح بالایی از زندگی برخوردارند. اعضای وابسته به این اکثریت می‌توانند از خیر تسهیلات رفاهی که آنها را به این‌جا رسانده است بگذرند و یا دیگر به این تسهیلات

نیاز ندارد. آنها همان چیزی را می‌سازند که گالبرایت «اکثریت خشنود یا اکثریت انتخاب‌کننده خرسند و یا فرهنگ خشنودی» نامیده است:

اکثریت خشنود تصور می‌کند که آینده را به‌گونه مؤثری تحت تسلط شخصی خود دارد. تنها در صورتی که تهدید یا امکان تهدیدی رفاه کنونی و چشم‌انداز آینده‌شان را در مخاطره اندازد، یا دولت و یا افراد به‌ظاهر کم‌شایسته‌تر در صدد دخالت یا تهدید به دخالت در نیازها یا تقاضاهای شان برآیند، خشم آنها آشکار می‌شود. به‌راستی که خودبینی روحیه نظارت‌کننده و بی‌گمان حاکم بر اکثریت خشنود است.^۱

این نوع استدلال هرچند که مرسوم گشته است، ولی بی‌گمان شک برانگیز است. نخست این‌که می‌توان از وجود یک فرهنگ اضطراب نیز به‌همان اندازه فرهنگ خشنودی سخن گفت. سامان سنت‌زدا هرچند صورتهای مهمی از آزادی را برای بسیاری از آدمها فراهم می‌کند، ولی سرچشمه‌های تازه‌ای از تنشها و گرفتاریها را در زندگی روزانه، ملی و جهانی نیز به‌بار می‌آورد. آدمهای وابسته به طبقه متوسط یا مرفه‌تر کمتر از گذشته در برابر برخی از این صورتهای آشفتگی محافظت می‌شوند. این قضیه حتی در سطح اقتصادی نیز مصداق دارد، زیرا دیگر کمتر مشاغلی پیدا می‌شوند که تضمینی در برابر بیکاری به‌دست دهند.

واکنش اکثریت در برابر این موقعیت، تنها چنگ انداختن ابتدایی به‌داشته‌ها نیست. در این جهانِ بازاندیشانه، این واقعیت که آدمهای مرفه‌تر در کل بیشتر از گروههای فقیرتر از دولت رفاه سود می‌برند، احتمالاً چیزی نیست که آنها را از هشیاری به‌دور سازد. اگر بسیاری از مردم تا اندازه‌ای و به‌روشهای خاصی از دولت رفاه رویگردان شده‌اند،

1- John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment* (London: Sinclair - Stevenson, 1992), p. 17.

دلایل آن پیچیده‌تر از آن است که فرضیه فرهنگ‌خشنودی پیشنهاد کرده است. «انتقاد از دیوانسالاری» فرهنگ رفاه منحصر به روشنفکران نولیبرال نیست؛ در شرایطی که در جنبه‌های گوناگون زندگی، شخص نمی‌تواند انتخاب نکردن را برگزیند، نظامهای خیراتی از مرکز سازمان داده شده را می‌توان توهینی به خودمختاری انسان به‌شمار آورد، حتی زمانی که این نظامها برای آنها منافع مادی دارند. برعکس به نظر می‌رسد، آنهایی که تحمل چنین نظامهایی را صرفاً می‌پذیرند و به‌شیوه قدیم زندگی‌شان را ادامه می‌دهند، از پذیرش مسئولیتهایی که دیگران باید به‌گردن گیرند سر باز می‌زنند.

پس آنچه که در این‌جا مطرح است، شاید رد خودخواهانه درگیر شدن در جهان‌گسترده‌تر نباشد، بلکه اصل قضیه این آگاهی است که جهان و همراه با آن اوضاع زندگی روزانه، به‌شدت دگرگون شده است. اعضای به‌اصطلاح اکثریت خشنود وقتی می‌بینند که رابطه‌شان با دولت و ملت دگرگون شده است، رویکرد بازتر و تردیدآمیزتری دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های زندگی‌شان اتخاذ می‌کنند (این رویکرد بیگمان حالت تدافعی نیز دارد). آنها به‌پدیده وابستگی رفاهی آگاهی دارند و با بدگمانی و شاید گاه با پرخاشگری به آن واکنش نشان می‌دهند. آنها چندان تمایلی به احترام به مراجع دولتی ندارند، چه این مراجع دولتی به‌شکل رهبری سیاسی باشد و چه به‌صورت مسئولان دیوانسالار. از همین روی، آنها این آمادگی را دارند که دربارهٔ مسائلی چون مالیات‌گذاری بیشتر پرسش کنند و کمتر بپذیرند، به‌ویژه زمانی که نتیجه «سرمایه‌گذاری» دولت با درآمدهای مالیاتی برای‌شان رویت‌پذیر نباشد و در طرازهای مالی کلی دولتهای بزرگ پنهان شده باشد. آنها همچنین به‌ناتوانی نسبی حکومتها در نظارت بر آنچه که ادعای حاکمیت بر آن دارند، از جمله اقتصادهای ملی،

آگاهی دارند.

این قضایا با دگرگونیهای بنیادی در نظام طبقاتی در یک سطح گسترده‌تر، همراه‌اند. طبقات در روزگار کنونی به شیوه‌ای «تجزیه شده»تر از گذشته، حتی تا همین اواخر، بر بخشهای زندگی افراد تأثیر می‌گذارند. اکنون ثابت شده آنچه را که مارکس مبنای آتی انقلاب سیاسی جهانی می‌دانست، یعنی رشد جنبشهای طبقاتی، بیشتر به مبارزات درون دولت ملی وابسته است. پیوندهای میان طبقه و درگیری اجتماعی دسته‌جمعی، طی دوره گسترش مدرن‌سازی بازانديشانه، بسیار کاهش یافته‌اند. در گذشته، طبقه به تجربه و کنش اجتماعی به شیوه‌های گوناگون وابسته بود. یکی از صورتهای این وابستگی خود را از طریق بخشبندی منطقه‌ای و تجربه شغلی مشترک در یک ناحیه محلی نشان می‌داد. بسیاری از این اجتماعهای سنتی، به‌ویژه اجتماعهای طبقه کارگر، فروپاشیده‌اند. شیوه‌های نوین منطقه‌بندی که نتیجه قشربندی‌های جهانی شده‌اند، به‌ندرت همان همبستگیهای طبقاتی پیشین را به‌بار می‌آورند.

عامل دومی که طبقه را به‌اشتراک طبقاتی و اجتماعی پیوند می‌داد، تقسیم جنسی نیروی کار بود. کنش اجتماعی طبقاتی نه تنها اساساً یک قضیه مردانه بود، بلکه با رویت‌ناپذیری اجتماعی شیوه‌های دیگر کار، مانند کار غیردستمزدی، تقویت می‌شد. همچنان که می‌دانیم، تقسیم‌بندی‌های جنسی در کار، از دستمزدی گرفته تا صورتهای دیگر، غالباً با مرزهای طبقاتی انطباق ندارند. سرانجام باید گفت که در گذشته نمادهای فرهنگی تشخیص‌پذیری همچون کلاه پارچه‌ای و عصای سلطنتی در ارتباط با همبستگی طبقاتی وجود داشتند، ولی امروزه در نتیجه سنت‌زدایی این نمادها ناپدید می‌شوند و یا قدرت بسیج‌شان را از دست می‌دهند.

برخی از پیامدهای این تحولات را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱- طبقه در بیشتر موارد دیگر به عنوان طبقه تجربه نمی‌شود، بلکه خود را به صورت محدودیتها و «فرصتها» بی نشان می‌دهد که از انواع منابع سرچشمه می‌گیرند. طبقه افراد پیدا کرده و از طریق «سرگذشت» فردی بیان می‌شود و نیز بسیار کمتر از گذشته به گونه‌ای دسته‌جمعی تجربه می‌شود.

۲- فرد نه تنها به عنوان تولیدکننده بلکه به صورت مصرف‌کننده نیز با نظام طبقاتی ارتباط برقرار می‌کند. سبک زندگی و سلیقه که به شیوه‌ای فعالانه از سوی افراد و گروهها به کار بسته می‌شوند، به اندازه جایگاه افراد در سامان تولید، به نشانه‌های آشکار تمایز اجتماعی تبدیل شده‌اند.

۳- مسائلی که ممکن است از عوامل طبقاتی سرچشمه گرفته یا از آنها به شدت تأثیرپذیرفته باشند، امروزه به گونه‌ای «جانبی» ادراک می‌شوند و نه به صورت «افقی». این مسائل به عنوان اموری که از گذشته سرچشمه گرفته باشند تجربه نمی‌شوند، بلکه در نتیجه شرایطی در نظر گرفته می‌شوند که بر یک فرد یا گروه در یک زمان خاص تأثیر می‌گذارند. «تسمه انتقال نسلی»^۱ طبقه از هم گسیخته شده است. این هرگز به آن معنا نیست که زمینه طبقاتی افراد بی ارتباط با بختهای زندگی شان گشته است. به هر روی، از آنجا که اکنون فرزندان به ندرت شغل والدین شان را ادامه می‌دهند و ممکن است از زمینه‌های کاری والدین شان تقریباً هیچ اطلاعی نداشته باشند، تجربه آنها چیز جدیدتری به نظر می‌رسد.

۴- پس، طبقه کمتر از گذشته یک «تجربه مادام‌العمر» است. درصد بالایی از آدمهایی (به ویژه مردان) که در یک مقطع زمانی در مشاغل یقه آبی کار می‌کنند، می‌توانند انتظار داشته باشند که در آینده به مشاغل یقه

سفید دست یابند. بسیاری از مردم نیز ممکن است در نتیجه دورانی از بیکاری تحمیلی با گسستهایی در ادامه مشاغل شان روبرو شوند. بیکاری تنها بر کسانی که در رده‌های پایین طبقاتی کار می‌کنند، تأثیر نمی‌گذارد. با توجه به رقابت اقتصادی جهانی شده و شتاب گرفتن جریان نوآوری تکنولوژیک، تجربه آدم اضافی بودن در عرصه نیروی کار، در همه مشاغل عمومیت یافته است.

۵- با وجود رشد اقتصاد ثانوی، مسأله در داخل یا خارج از بازار کار بودن، امروزه بیشتر از گذشته اهمیت دارد. شبکه‌های حمایتی غیراقتصادی، مانند منابع حمایت ستی همچون گروه‌های خویشاوندی یا زناشویی و حتی دولت، نمی‌توانند از پس این مسأله برآیند. «فقرای جدید» کسانی‌اند که موقعیت ضعیفی در بازار کار دارند یا یکسره از آن بیرون رانده شده‌اند.

مسأله طبقه محروم

دوره‌ای که دولت رفاه در آن درگیر بوده است، یعنی از میانه دهه ۱۹۷۰ تاکنون، دوره‌ای نیز بوده است که در آن سطوح فقر (نسبی) در بیشتر جوامع صنعتی بالا رفته است. نهادهای رفاهی به جای تخفیف فقر نسبی تا چه حد باعث پیدایش این نوع فقر شده‌اند؟ و آنهایی که خود را در موقعیت فقر مزمن می‌بینند، به چه معنا طبقه محروم را می‌سازند؟ اکنون دو دهه است که این قضایا کانون مباحثات داغ میان راستها و چپها بوده‌اند.

اصطلاح «طبقه محروم»^۱ معنای جامعه شناختی بسیار آشکاری داشت و چندان بحث‌انگیز نبود. ولی در نتیجه کشانده شدن این اصطلاح

به‌کانون جدلهای راجع به‌شایستگیها یا ناشایستگیهای دولت رفاه، اصطلاح طبقه محروم ویژگی سیاسی پیدا کرده است. برخی از چپگراها دیگر از کاربرد این اصطلاح سر باز می‌زنند، نه به‌این دلیل که این اصطلاح واقعیتی را توصیف نمی‌کند، بلکه به‌خاطر پیوستگی آن با انتقادهای دست راستیها از دولت رفاه، آن را به‌کار نمی‌برند.

گالبرایت نویسنده چپگرایی است که وجود طبقه محروم را می‌پذیرد و می‌گوید که این طبقه برای جوامع معاصر «کارکرد مهمی» دارد. به‌گفته او، طبقه محروم در ایالات متحد، دربرگیرنده آدمهایی است که «در رفاه آسوده خاطرانه آمریکایی نمونه، سهمی ندارند». اعضای این طبقه را «در مراکز شهرهای بزرگ یا به‌گونه‌ای کمتر رویت‌پذیر، در مزارع محرومیت‌زده به‌عنوان کارگر روستایی مهاجر و یا در اجتماعات پیشین کارگران معدن»، می‌توان پیدا کرد. این طبقه بیشتر ترکیب شده است از «اعضای گروههای اقلیت، سیاهان یا مردم اسپانیایی‌تبار». طبقه محروم آدمهایی را دربر می‌گیرد که برای پذیرش کارهایی که اکثریت جمعیت بومی از انجام دادن‌شان سر باز می‌زنند، آمادگی دارند. به‌اعتقاد گالبرایت، همین موقعیت در کشورهای اروپایی نیز وجود دارد. در این قاره، کارهای طاقت‌فرسایی که جمعیت‌های بومی رها کرده‌اند، برگردۀ مهاجران مدیترانه جنوبی، آفریقای شمالی، آسیای جنوبی و جاهای دیگر بار شده‌اند.

به‌گفته گالبرایت، «اجتماع مدرن یا همان نظام بازاری، به‌چنین طبقه محرومی نیاز دارد... و برای حفظ و تجدید آن باید دستش به‌روی کشورهای دیگر باز باشد.» با این همه، شرایط زندگی این طبقه، بزهکاری، فروپاشیدگی خانوادگی و از هم‌گسیختگی اجتماعی عامی را نیز به‌بار می‌آورد. چنین موقعیتی بیشتر برای این پدیدار می‌شود که

موانعی بختهای اعضای طبقه محروم را در جهت تحرک اجتماعی رو به بالا، محدود می‌سازند. نژادپرستی و عوامل تأثیرگذار دیگر از هم‌رنگی کامل این طبقه در جوامع مهاجرپذیر جلوگیری می‌کنند.

نظر راستها در این باره کاملاً متفاوت است. به نظر آنها، طبقه محروم محصول وابستگی رفاهی است که شرایط اجتماعی و اقتصادی را که می‌توانند بسیار شناورتر از این باشند، تثبیت و نهادمند می‌سازند. طبقات محروم قربانیان نظام بازار نیستند، بلکه از افرادی ساخته شده‌اند که خود را از این نظام بیرون ننگه می‌دارند تا از مزایای دولت رفاه استفاده کنند. زندگی مبتنی بر نظام رفاهی، نوعی زندگی است که می‌تواند عاری از تنظیم اخلاقی گردد؛ از همین روی، از هم‌گسیختگی زندگی استوار اجتماعی و خانوادگی، به گفته چارلز موری، «اکنون سراسر محلات شهری را آلوده ساخته است.»^۱ آدمهایی که از نظام رفاهی بهره‌برداری می‌کنند، گرایش به این دارند که به جای بازساخت تعهداتی نسبت به نظام اجتماعی گسترده‌تر، آن را نکوهش کنند. یک رویکرد بی‌هدف بر مجموع زندگی آنها تأثیر می‌گذارد و موجب رویکردهای غیرمسئولانه نسبت به وظیفه پدر مادری و مالکیت می‌شود. نرخهای بالای حرامزادگی، خانوارهای تک والد و بزهکاری، نتایج این وضعیت‌اند.

کدامیک از این تفسیرهای متناقض معتبر است؟ و در هر دو مورد، به چه دلیل می‌توان گفت که رشد طبقات محروم یک پدیده واقعی است؟ این قضیه که یک طبقه محروم مشخص تا چه حد وجود دارد، بستگی به شاخصهای جامعه شناختی کاملاً متعارف دارد؛ یعنی بستگی به وجود گروههایی دارد که بختهای زندگی‌شان از بختهای زندگی کسانی که در

1- Charles Murray, *The Emerging British Under class* (London: Sinclair-Slevenson, 1992), p.17.

موقعیت‌های طبقاتی مطلوب‌تری قرار دارند، به‌گونه چشمگیری متفاوت باشند. بررسی‌های انجام شده در ایالات متحد به‌واقع نشان می‌دهند که نسبت قابل ملاحظه‌ای از فقیران و نیز فرزندان‌شان برای مدت زمان درازی گرفتار فقر باقی خواهند ماند. ویلسون بر پایه شواهد موجود چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «مبنای استواری برای پذیرش این استدلال وجود دارد که یک طبقه فقیر و فقیرنشین پدیدار شده که مسائل فقر پایدار و وابستگی رفاهی را به‌نمایش می‌گذارد.»^۱ همین نتیجه‌گیری را می‌توان در کشورهای صنعتی دیگر نیز پذیرفت، هرچند که درجه «سختی طبقاتی» مشاهده شده، در این کشورها، تفاوت چشمگیری دارد.

سنجش تعارض تفسرهای چپ و راست درباره خاستگاه‌های طبقات محروم، بستگی زیاد به تحلیل قضایای گسترده‌تر رفاه دارد. در آغاز باید گفت که استدلال گالبرایت درباره ضرورت کارکردی طبقه محروم، ضعیف به‌نظر می‌رسد. برای یک دوره طولانی، تقاضا برای نیروی کار باعث تشویق مهاجرت از جهان سوم به کشورهای توسعه یافته شد. با این همه، برخی از این گروه‌های طبقه محروم، از همه نمایانتر سیاهان آمریکایی، مهاجران اخیر به‌جوامع مورد بحث نیستند. وانگهی، روشن نیست که چگونه بیکاران درازمدت که به‌عنوان یک بار مالی برگردۀ بقیه گروه‌های جامعه سوار شده‌اند، می‌توانند برای سامان اجتماعی نقشی کارکردی داشته باشند.

ولی استدلال راستها نیز ایرادهای اساسی دارد. برای مثال، اگر مشوقهای رفاهی باعث بیکاری طبقه محروم و فرورختگی زندگی خانوادگی می‌شوند، پس در بسیاری از کشورهای غربی که طی بیست

1- William Julius Wilson. *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press. 1987). p.4.

سال گذشته این مزایا را کاهش داده‌اند، می‌بایست این روندها معکوس گشته باشند.

این اتفاق رخ نداده است. سطح بیکاری در میان اعضای جوانتر گروه‌های اقلیت در شهرهای ایالات متحد، به ابعاد فاجعه‌آمیزی رسیده و در بریتانیا و جاهای دیگر نیز به شدت بالا رفته است. بیکاری ساختاری همراه با بیرون رفتن خانواده‌های طبقه کارگر و متوسط از محلات درون شهری، به ویژه در ایالات متحد، مهمترین عوامل تأثیرگذار در این قضیه‌اند. پس فراگردهای دخیل در این قضیه باید گرایش به تقویت خود داشته باشند:

بدین‌سان، در محله‌ای که خانواده‌های دارای شغل منظم اندک‌اند و اکثریت خانواده‌ها دچار عدم اشتغال درازمدت می‌باشند، مردم انزوایی اجتماعی را تجربه می‌کنند که آنها را از نظام شبکه شغلی که در محلات دیگر رواج دارد و برای اطلاع و توصیه شدن برای مشاغلی که در بخشهای گوناگون شهر وجود دارند بسیار اهمیت دارد، محروم می‌سازد. و همین که چشم‌اندازهای اشتغال کاهش می‌یابد، گزینه‌های دیگری چون اقتصاد رفاهی و زیرزمینی نه تنها بیش از پیش مورد اتکا قرار می‌گیرند، بلکه به‌عنوان یک شیوه زندگی در نظر گرفته می‌شوند.^۱

در نتیجه، یک نوع دور باطل پدید می‌آید که گهگاه برنامه‌های رفاهی به‌جای مقابله با آن، می‌توانند این دور را تقویت کنند. در این‌جا شباهتهایی بسیار واقعی با شرایط فقر جهانی‌تر به چشم می‌خورند. یک رشته رویدادهای پی در پی به‌راه می‌افتند که فرهنگهای محلی و شیوه‌های خوداتکایی را نابود می‌سازند. برنامه‌های کمک‌رسانی دیوانسالارانه از برخی جهات می‌توانند یک چنین موقعیتی را تخفیف

دهند، ولی از جهات دیگر ممکن است در عمل باعث تقویت آن شوند. نتیجه این وضع، سردرگمی و ناراحتی روحی است. افراد به نظامهای کمک‌رسانی وابسته می‌شوند که برای آنها بیگانه‌اند و بر آنها چندان نظارتی ندارند؛ با توجه به این واقعیت، جای شگفتی نیست که آنها رویکردی ساختگی نسبت به این نظامها از خود نشان می‌دهند و به هیچ روی احساس نمی‌کنند که باید از کمکهای جامعه بزرگتر سپاسگزار باشند. وابستگی آنها به اجتماع بزرگتر، بر اثر محرومیت از مشارکت کامل در آن، معلق می‌شود.

عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر امر ایجاد طبقات محروم، بیشتر ساختاری‌اند تا فرهنگی، ولی همین که به کار می‌افتند، می‌توانند نوپدی فرهنگی عمیقی را به بار آورند. بحثهای امروزی چپها و راستها درباره این قضیه، در واقع باز نمایشگر مجادله‌ای است که چند دهه پیش از این در علوم اجتماعی بر سر مفهوم فرهنگ فقر اسکار لویس پدید آمده بود. لویس بر پایه بررسی‌اش درباره امریکای لاتین، چنین نظر داده بود که از زمانی که مردم این کشورها از جهت اقتصادی در حاشیه قرار گرفته‌اند، واکنشهایی تطبیقی را یاد گرفته‌اند که از نسلی به نسل دیگر انتقال داده‌اند. به نظر لویس، فرهنگ فقر «واکنش فقیران است به جایگاه حاشیه‌ای‌شان در یک جامعه طبقاتی و بسیار انفرادی سرمایه داری». بچه‌های آلونک‌نشین حتی در سن شش یا هفت سالگی «ارزشها و رویکردهای بنیادی خرده فرهنگ‌شان را جذب می‌کنند و از جهت روانشناختی آمادگی بهره‌برداری کامل از تغییر شرایط یا فرصتهای بیشتری که ممکن است در طول زندگی‌شان پیش آید، را ندارند.»^۱

1- Oscar Lewis, "The culture of Poverty", in Daniel Patrick moynihan, *On Understanding Poverty* (New York: Basic, 1986), p.188.

وابستگی رفاهی می‌تواند با فرهنگ فقر رابطه داشته باشد؛ ولی آنچه که باید به شدت از آن برحذر بود، این تصور است که ویژگی‌های فرهنگی فقر با رویکردهای اجتماعی و فرهنگی رایج در جهان بزرگتر، یکسره مغایرت دارند. گروه‌های فقرزده ممکن است از جهت «ساختاری» از مردم مرفه‌تر «پنهان بمانند»، زیرا این مردم حتی به ندرت از نواحی فقیرنشین دیدن می‌کنند؛ ولی در شرایط اجتماعی جهانی شده، زندگی مردم فقیر از جهت فرهنگی منزوی نیست. تفاوت‌های قومی از جمعیت اکثریت، غالباً به رشد طبقات فقیر وابسته‌اند و همین تفاوت‌ها می‌توانند به‌کانون دفع فرهنگی تبدیل شوند. به هر روی، همین تفاوت‌ها در آداب و رسوم، دین، لباس یا موسیقی، مردم فقیر را غالباً به محیط‌های فرهنگی جهانی شده مستقیماً مرتبط می‌سازند. برای جمعیت‌های مهاجر، این تفاوت‌ها می‌توانند همان تعلقاتی باشند که در ارتباط با کشورها و فرهنگ‌های مبدأ حفظ می‌شوند؛ ولی غالباً نوعی آوارگی فرهنگی را می‌سازند که ممکن است دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر داشته باشد.

طبقات فقیر فقط کانون‌های محرومیت در چهارچوب جوامع ملی نیستند، بلکه خطوط اتصالی‌اند که در امتداد آنها جهان سوم با جهان نخست برخورد می‌کند. انزوای اجتماعی که گروه‌های محروم را از بقیه رده‌های اجتماعی دیگر در چهارچوب ملتها جدا می‌سازد، منعکس‌کننده جدایی ثروتمندان از فقیران در یک سطح جهانی است و معمولاً وابسته به همین جدایی است. فقر در جهان نخست را نمی‌توان به‌عنوان قضیه‌ای در نظر گرفت که گویی هیچ‌گونه پیوندی با نابرابریها در یک سطح بسیار گسترده‌تر ندارد. این همان قضیه‌ای است که در فصل بعدی باید به آن بازگردیم.

آینده دولت رفاه: یک جهت‌گیری مقدماتی

طرح دولت رفاه بخشی به این خاطر سست شده که تجسم بخش آن چیزی شد که آرزوهای شکست خورده سوسیالیسم از کار درآمد و بخشی دیگر به خاطر تأثیر دگرگونیهای اجتماعی گسترده تری است که موضوع بحث ما در سراسر این کتاب را می‌سازند. تا زمانی که شرایط مدرن‌سازی ساده برقرار بود، «آشتی طبقاتی» ناشی از نهادهای رفاهی می‌توانست به نسبت پابرجا باقی ماند. این همان شرایطی بود که تحت آن، «سختکوشی» و کار دستمزدی برای نظام اجتماعی اهمیت اساسی داشت، روابط طبقاتی پیوند نزدیکی با صورتهای اشتراک اجتماعی داشتند، دولت ملی نیرومند بود و حتی از برخی جهات باعث تقویت قدرتهای حاکم می‌شد و مخاطره بیشتر به عنوان یک امر خارجی در نظر گرفته می‌شد که می‌شد با برنامه‌های کاملاً متعارف بیمه اجتماعی از پس آن برآمد. در شرایط تشدید جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی، هیچ‌یک از این وضعیتهای به‌همان شیوه پیشین برقرار نمانده است.

یکی از مهمترین ضعفهای ساختاری دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم، در رابطه ظریف میان ارتقای سطح کارآیی اقتصادی و کوششهایی در جهت بازتوزیع منابع، نهفته است. نظامهای رفاهی ثابت کرده‌اند که نه تنها در بازتوزیع ثروت و درآمد چندان موفق نیستند، بلکه خود دولت رفاه تا اندازه‌ای وسیله‌ای شده است برای پیشبرد منافع یک طبقه متوسط دامنگستر. آشتی طبقاتی دولت رفاه مستقیماً در جهت آشتی سرمایه با طبقه کارگر نبود، بلکه نوعی مصالحه بود که بخشهای میانی سامان اجتماعی را تحکیم می‌کرد.^۱

بازتوزیع یک اصطلاح مبهم است. برابر با برداشت سوسیالیستها، این

واژه به کاهش نابرابری اقتصادی راجع است. دولت رفاه در دستیابی به این هدف، چندان موفق از کار درنیامده است، بیشتر به این دلیل که تنها طبقه متوسط از برنامه‌های اجتماعی دولت رفاه سود برده است. فقر بیشتر نه به خاطر بازتوزیع منابع از مردم مرفه‌تر به آدمهای فقیر، بلکه به این دلیل تخفیف یافته است که ثروت در جوامع صنعتی در کل افزایش یافته و در نتیجه سطح زندگی همگانی را بالا برده است. این قضیه به همان اندازه در جوامع اسکاندیناویایی، با توسعه یافته‌ترین و چشمگیرترین برنامه‌های رفاهی، مصداق دارد که در جاهای دیگر. به هر روی، بازتوزیع می‌تواند به سهم شدن در مخاطرات نیز اشاره داشته باشد. در این جا است که موفقیت‌های دولت رفاه از همه چشمگیرتر بوده‌اند. دستاورد مؤثر برنامه‌های دولت رفاه، تعمیم بیمه اجتماعی در سراسر عمر بوده است.

این موفقیت بسیار واقعی و مهم است. به هر روی، این قضیه نشانگر توزیع به نسبت ثابت مخاطره در سراسر جامعه است و همچنین نشان می‌دهد که مخاطره را می‌توان سیاست‌زدایی و یا جلوگیری کرد. در عصر مدرن‌سازی بازاندیشانه، این قضایا بسیار مسأله‌سازتر شده‌اند. مخاطره تولید شده در رابطه با محیط‌های طبیعی و نیز انسانی، خصلتی بی‌ثبات دارد. دیگر از طریق نظارت بر محیط‌های «نابسامانی عادی»، از جمله محیط تولید سرمایه‌داری و همچنین محیط طبیعی، نمی‌توان با این مخاطره به شیوه‌ای محاسبه شده برخورد کرد.

همچنان که سعی خواهیم کرد نشان دهیم، مسأله مخاطره خارجی در برابر مخاطره تولید شده، برای بازاندیشی درباره قضیه رفاه و رابطه‌اش با دولت در جوامع صنعتی امروزی، بسیار اهمیت دارد. دولت رفاه هرچند از یک طرح سوسیالیستی سرچشمه نگرفته، ولی بیش از پیش به مدار سوسیالیسم، دست کم از نوع اصلاح‌طلبانه آن، سوق داده شده است.

بدین‌سان، دولت رفاه تناقضهای اندیشه سوسیالیستی را بازتاب می‌کند، ولی حتی از این مهم‌تر، این دولت اکنون بخشی از یک تلاش تاریخی است که تاریخ مصرف آن منقضی شده است. به نظر بسیاری از سوسیالیستها و نیز هواداران آسانگیرتر آنها، دولت رفاه راهی را به سوی یک آینده نظارت‌پذیرتر و برابری‌گراتر نشان می‌دهد، چه این دولت به‌عنوان منزلگاهی در جهت «سوسیالیسم کامل» در نظر گرفته شود و یا به‌منزله روایت دیگری از کمونیم. با سقوط بلندپروازیه‌های تاریخی سوسیالیسم، باید به دولت رفاه از دیدگاه دیگری نگاه کرد؛ به‌همین دلیل است که تأکید بر خاستگاههای ناهمگون این دولت، ارزش دارد.



سیاست زیای و رفاه مثبت

نظامهای رفاهی و عدم قطعیت تولید شده

همچنان که در فصل پیش یادآور شدیم، پیوند نظامهای رفاهی با نظارت مخاطره، بسیار اساسی است. در پشت محاسبه مخاطره، تمامی اعتبار فلسفه روشن‌اندیشی نهفته است. زیرا اندیشه مخاطره بخش جدایی‌ناپذیر کوشش برای نظارت بر آینده و مهار تاریخ در جهت مقاصد بشری به‌شمار می‌آید. مفاهیم مخاطره و «تصادف»^۱ رابطه نزدیکی با هم دارند. در محیطهای پیش از مدرن بداقبالیها در کار بودند و نه تصادفها. بداقبالی همان سرنوشت از جنبه منفی به‌شمار می‌آمد. بداقبالی همان «بخت بد» به معنای دقیق آن بود.^۲

اصطلاح «تصادف» همپای فکر شیوع «تصادفها» بدعت گذاشته شده و در میان مردم رواج یافت. تصادفها از حوادثی سرچشمه می‌گیرند که می‌توان آنها را باز شناخت و دسته‌بندی کرد. این تصادفها به مفهوم «زندگی همگانی» یا دولت وابسته‌اند، زیرا باید آنها را برحسب جمعیت‌های بزرگ طبقه‌بندی کرد. مفاهیم مخاطره و تصادف بر یک آیین اخلاقی دلالت

1- accident

2- François Ewald. L'état Providence (Paris: Grasset, 1986)pp. 17ff.

دارند. تصور بر این بود که رخدادهایی که به گونه‌ای «طبیعی» رخ می‌دهند هم بد و هم خوب‌اند و هیچ مبنایی به نظر نمی‌رسید که بر پایه آن بتوان اصلاح‌شان کرد. برخلاف آن، ارزیابی دسته‌جمعی مخاطره موقعیتی را در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند که در آن راه چاره دسترسی‌پذیر و مطلوب است.

اندیشه مخاطره اصولاً حدود نظارت را تشخیص می‌دهد، ولی به صورت مخاطره خارجی، این حدود را هم «نظارت‌پذیر» می‌انگارد و هم آنها را به فراسوی قلمرو مدرنیته بسط می‌دهد. خصلت بی‌وقفه گسترش مدرنیته به حوزه‌های اجتماعی و طبیعی به شیوه‌ای ناگسته ادامه می‌یابد و یا تا زمانی که با مخاطره بتوان با شیوه‌های معمول بیمه برخورد کرد، این جریان تداوم خواهد داشت.

چنین می‌نماید که مخاطره تولید شده با مخاطره خارجی تفاوت دارد، بیشتر به این خاطر که بیمه را نمی‌پذیرد و آن را مخدوش می‌سازد. برای همین است که اوال می‌گوید که مخاطرات سنگین پیامد و بزگیهای خاصی دارند که آنها را از مخاطره به معنای پیش از این تجربه‌شده و فهمیده شده متفاوت می‌سازند. مخاطراتی وجود دارند که آسیبهای ناشی از آنها را نمی‌توان جبران کرد، زیرا پیامدهای درازمدت‌شان ناشناخته‌اند و نمی‌توان آنها را به درستی ارزیابی کرد. این گونه مخاطرات بیانگر «علیت یا گونه‌ای زمانمندی‌اند که چندان گسترده، پخش شده و بسط یافته‌اند» که هرگونه شیوه‌های مرسوم اتصاف را بر نمی‌تابند. ما نمی‌دانیم که چگونه می‌توان با تهدیدهای اینچنینی به درستی برخورد کرد.^۱

این ملاحظات مهم‌اند و درباره دلالت‌های آنها بعدها گفته‌های بیشتری خواهم داشت. اما در این جا باید گفت که گذار از مخاطره خارجی

به مخاطره تولید شده را تنها نباید در رابطه با پیدایش حوادث بزرگ درک کرد. همچنان که پیش از این تأکید کرده‌ام، تضاد واقعی این دو نوع مخاطره در سرچشمه‌های آنها نهفته است. درست به این خاطر که عدم قطعیت ساخته شده سرچشمه خارجی ندارد، به آسانی نمی‌توان با آن به شیوه‌ای آماری برخورد کرد.

همچنان که در سراسر این کتاب تأکید کرده‌ام، عدم قطعیت تولید شده عمیقاً وارد زندگی روزانه می‌شود و تنها به صورتهای مستقیم‌تر مخاطره جهانی شده متجلی نمی‌شود. زندگی روزانه مخاطره تولید شده را به گونه‌ای سنت‌زدایی شده متجلی می‌سازد، تا آنجا که تجربه طبیعت و هنجارهای اجتماعی «مانند سرنوشت» کاستی می‌گیرد. به دلایلی که به زودی خواهم آورد، عدم قطعیت تولید شده، یعنی مخاطره‌ای که با آن در چهارچوب‌های کنش سازمان یافته به شیوه بازانديشانه برخورد می‌کنیم، مفهومی از رفاه مثبت را مطرح می‌سازد که بی‌درنگ با سیاست حیاتی و سیاست‌زایا پیوند می‌خورد.

دست کم برخی از نهادهایی که معمولاً تحت عنوان «دولت رفاه» گروهبندی می‌شوند، بر جنبه‌های مثبت خود شکوفایی^۱ و مراقبتهای اجتماعی تأکید ورزیده‌اند. این قضیه از همه آشکارتر در پهنه آموزش مصداق دارد. با این همه، دولت رفاه به‌عنوان یک نظام بیمه اجتماعی، بیشتر بر وفق مخاطره خارجی سازمان گرفته است. بدین سان، تسهیلات تأمین اجتماعی اساساً بر آن است تا موقعیتهایی را پوشش دهد که در آنها افراد خودشان را قادر نمی‌بینند تا به سطح بنیادی مشخصی از درآمد و منابع دست یابند. اقدامهای تأمین اجتماعی عموماً هیچ‌گونه قصوری را به دریافت‌کنندگان کمکهای دولتی نسبت نمی‌دهند و درست به همین

علت بر فرض هر گونه مسئولیتی از سوی آسیب‌پذیران هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند.

در واقع، بیشتر اقدامهای رفاهی برای این طراحی شده‌اند که با رخدادهای نه در آغاز شکلگیری بلکه پس از وقوع برخورد کنند و این خود سرچشمه عمده «ناکامی دولت» است.^۱ معمولاً به مسائل دولت رفاه از جهت مالی می‌نگرند و در واقع به همین دلیل این مسائل در هنگام انتخابات خود را نشان می‌دهند. نهادهای رفاهی بیش از پیش پرهزینه‌تر شده‌اند و مخالفت شدید مالیات‌دهندگان در برابر این هزینه‌ها، محدودیتهای تعیین‌کننده‌ای بر دامنه هزینه درآمدهای دولتی برای نیازهای رفاهی تحمیل می‌کند. به هر روی، برابر با نظر نویسندگان چپ‌گرا، این وضعیت در گسترش فقر و رشد طبقات محروم تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد.

اگر به مشکلات دولت رفاه که در نتیجه تغییر جهت از عدم قطعیت خارجی به عدم قطعیت تولید شده پدید می‌آیند نگاه کنیم، وضعیت تا اندازه‌ای متفاوت می‌نماید. مسأله ما هزینه‌های روزافزون و ناتوانایی در تأمین آنها نیست، بلکه مشکل این است که منابع موجود به شیوه‌هایی سازمان‌گرفته‌اند که برای حل مسائل مورد نظر روز به روز نامناسبتر می‌شوند. نظامهای رفاهی که برای هدفهای نجات‌بخشانه طراحی شده‌اند، در آنجا که قضایای سیاست حیاتی بیش از پیش مطرح می‌شوند و به برنامه‌های سیاست‌زایا برای برخورد با آنها نیازمندیم، درمانده و ناکارآمد گشته‌اند.

عدم قطعیت تولید شده بخشی از «دایره بسته» مدرنیته روشن‌اندیشی را نمی‌سازد، بلکه اقدامهایی را می‌طلبد که پیشگیرانه و دوراندیشانه و

1- Janicke. *State Failure*.

دلالت‌کننده رشد مدام مهارت فنی باشند. با این همه، خصلت پیش‌بینی‌ناپذیر عدم قطعیت تولید شده نشان می‌دهد که چنین اقدامهایی را غالباً و حتی اساساً نمی‌توان تنها از بالا بنیاد نهاد. اشتغال بازان‌دیشانه به نظامهای تخصصی، با همه صورتهای تواناسازی بالقوه و وابستگیها و اضطرابهای آن، به چهارچوبی ضروری تبدیل شده است که در قالب آن می‌توان در سطح فردی و جهانی با مخاطره برخورد کرد. به‌مثالهای زیر نگاه کنید که به این قضیه مربوط‌اند.

(دست کم در این لحظه) کسی علت‌های سرطان را نمی‌شناسد. با این همه، برخی از متخصصان پزشکی بر این باورند که هشتاد درصد سرطانها از عوامل زیست‌محیطی سرچشمه می‌گیرند. درمان این بیماری را تنها می‌توان از جهت تخفیف عوارض و یافتن وسیله‌ای برای معالجه آن در نظر آورد که شاید زمانی کشف گردد. ولی «درمان ریشه‌ای» این بیماری ما را عمیقاً با سیاست حیاتی درگیر می‌سازد. مخاطرات ابتلا به سرطان را احتمالاً در صورتی می‌توان به حد اقل رساند که سبک زندگی مان را دگرگون کنیم، یعنی سیگار نکشیم، بیش از اندازه در معرض تابش شدید خورشید قرار نگیریم، رژیمهای غذایی ویژه‌ای را به جای رژیمهای کنونی برگزینیم، از مواد سمی در محیط کار و خانه پرهیز کنیم و به آزمایشهای تشخیصی پیشگیرانه تن در دهیم.

تصادفهای جاده‌ای یکی از سرچشمه‌های عمده مرگ و میر، آسیب‌دیدگی و معلولیت در جوامع مدرن‌اند؛ از این جهت، این حوادث به‌اندازه هر یک از بیماریهای عمده به‌ویژه برای گروههای جوان مهم‌اند. همچنان که بسیاری از صاحب‌نظران یادآور شده‌اند، سطوح بالای مرگ و آسیب‌دیدگی در جاده‌ها و همه هزینه‌های آن را حکومتها و شهروندان غیرمتخصص بدون تردید پذیرفته‌اند. با این همه، رخداد مرگ و

آسیب‌دیدگی‌های ناشی از تصادف‌های جاده‌ای را با کاربست سیاست زیاتر می‌توان به‌شدت کاست؛ یعنی با ساختن خودروهایی ایمن‌تر از خودروهایی کنونی، تحمیل سختگیرانهٔ حدود سرعت پایین‌تر، اقدامهایی در جهت ارائهٔ محافظت بیشتر از استفاده‌کنندگان دیگر جاده‌ها و کاربرد وسیع وسایل حمل و نقل عمومی به‌جای وسایل خصوصی.^۱

سومین مثال ما در این باره کاملاً متفاوت از دو مثال یاد شده می‌نماید. این مثال که در این کتاب بسیار از آن یاد کرده‌ام، همان پهنهٔ زناشویی و خانواده است. اقدام‌های تأمین اجتماعی که امروزه در بیشتر یا همهٔ جوامع توسعه‌یافته به‌کار برده می‌شوند، در عصری ساخته شده بودند که نه تنها پدرسالاری با کمتر چالشی روبرو بود، بلکه زناشویی نوعی سرنوشت به‌شمار می‌آمد؛ زناشویی به‌عنوان نوعی زندگی که برای مردان و زنان به یکسان مناسب است، جا افتاده بود. مخاطره در هر دو مورد اساساً امری خارجی دانسته می‌شد و معمولاً هنوز نیز چنین انگاشته می‌شود. ولی زمانی که زناشویی برای هر دو جنس و انبوه زنان در نیروی کار دستمزدی تبدیل به یک «رابطه» و تعهد شد، یک چنین جهتگیری به‌کلی نامناسب گشت.

بیشتر نظام‌های تأمین اجتماعی در زمان کنونی مسائل زناشویی و خانوادگی را بر حسب جبران «خسارات» در نظر می‌گیرند؛ بدین‌سان که زن تک‌سرپرست خانوار که از وسایل حمایت مستقیم محروم مانده باشد به‌مزایای اقتصادی دسترسی دارد؛ دولت از شوهر یا همخانهٔ سابقش می‌خواهد که برای نگهداری فرزندان مشترک‌شان به‌او نفقه بپردازد. یک رهیافت سیاسی زایا باید اهمیت اعتماد فعالانه را در روابط امروزی

1- Wolfgang Zuckermann, *The End of The Road* (Cambridge: Lutterworth, 1991.)

به رسمیت شناسد و بر شرایطی تأکید ورزد که تحت آن بتوان این گونه اعتماد را ایجاد و حفظ کرد، حتی زمانی که زن و شوهر از همدیگر جدا شده باشند. چنین رهیافتی باید جنبه‌های آموزشی، دستوری و مادی را با هم در نظر گیرد. برای نمونه، بسیاری از زنان به خاطر خشونت دیدن از شوهران‌شان آنها را ترک می‌گویند. یک برنامه زایا بیش از هر چیز باید بکوشد تا سطح چنین خشونت‌هایی را کاهش دهد؛ کاری که باید با صورتهای دیگر راهبرد مربوط به ترمیم خانواده به خوبی تلفیق شده باشد؛ زیرا بیشتر مردانی که به همسران‌شان خشونت می‌ورزند، خود در کودکی به نوعی مورد بدرفتاری قرار گرفته‌اند.

به عنوان یک نمونه دیگر، رهیافت زایا را در برخورد با بزهکاریهای خشونت‌آمیز در نظر آورید. هزینه‌های کنونی مبارزه با این گونه بزهکاری بسیار سنگین است. در این زمان، برخورد با این گونه جرایم در بیشتر جوامع بشری، برخوردی واکنشی است؛ در این قضیه، بیشتر به دفاع و مراقبتهای بیمارستانی از قربانیان و دستگیری، پیگرد و زندانی کردن بزهکاران توجه می‌شود. ولی همان راهبردهایی را که در کاستن از سیگار کشیدن، رانندگی حین مستی و بیماری قلبی با موفقیت به کار بسته شده‌اند، درباره مقولات اصلی بزهکاری خشونت‌آمیز نیز می‌توان به کار برد. چنین راهبردهایی را می‌توان به حوزه‌های پیشگیری نخستین، دومین و سومین تقسیم کرد.

برای مثال سیگار کشیدن را در نظر آورید. هدف پیشگیری نخستین آدمهای به‌ویژه جوانی‌اند که سیگار نمی‌کشند تا آنها را از کسب چنین عادت‌های برحذر دارد. بیشتر کوششهای پیشگیرانه بر دگرگونی رویکردها و هنجارهای اجتماعی تأکید دارند. سیگار کشیدن زمانی کار جذاب و پرازنده‌ای انگاشته می‌شد، ولی امروزه تا اندازه‌ای به خاطر برخی

خط‌مشی‌های برنامه‌ریزی شده، این عمل برای سلامتی غیرسیگاریها زیان‌آور و عملی ناخوشایند پنداشته می‌شود. در مورد بزهکاری خشونت‌آمیز، راهبردهای اصلی پیشگیریِ نخستین می‌باید به معنای حمله به اندیشهٔ «ابرقهرمان» و جنبه‌های دیگر مردانگی متعارف باشد. جذابیت خشونت را نیز می‌توان بسان جذابیت سیگار کشیدن به پدیده‌ای منسوخ تبدیل کرد.

در مورد سیگار کشیدن، پیشگیریِ دومین سیاست‌هایی را دربر می‌گیرد که برای یاری رساندن به آدمها در جهت ترک سیگار طراحی شده‌اند؛ مانند جایگزینهای نیکوتین‌دار، نشستهای گروهی، درمانهای جایگزین‌سازی و نظایر آن. در مورد پیشگیری از خشونت، چنین راهبردهایی می‌تواند صورتهای گوناگونی به خود گیرند. برای نمونه، این راهبردها می‌توانند برنامه‌هایی درمانی را دربر گیرند که هدفشان بسیاری از کودکانی‌اند که قربانی خشونت‌اند، یا کسانی که در مدرسه و جاهای دیگر در برخورد با دیگران معمولاً به خشونت دست می‌یازند.

پیشگیری سومین به معنای واکنش نشان دادن به آسیب‌هایی است که از زمان شیوع سیگار کشیدن پدید آمده‌اند. حتی در این‌جا نیز اندیشیدن بر وفق مخاطرهٔ خارجی، خردمندانه نیست. درمان پیامدهای جسمانی سیگار کشیدن باید با این اطمینان همراه باشد که افراد پس از درمان، عاداتهای سبک زندگی‌شان را دگرگون می‌کنند. همین قضیه در مورد بزهکاری خشونت‌آمیز نیز مصداق دارد. همچنان که می‌دانیم، زندانها تنها در خدمت تشدید رویکردهایی‌اند که به ظاهر برای دگرگونی آنها طراحی شده‌اند.

رفاه مثبت غالباً به دخالت دولت نیاز دارد، ولی آشکار است که نمی‌تواند خود را یکسره به چهارچوب محدوده‌های دولتی منحصر سازد.

برای نمونه، گرایش زایا به بهبود شرایط تندرستی از طریق کاستن آلودگی، به همکاری بین‌المللی و حتی جهانی نیاز دارد. از همین روی، رشته پیوند ذاتی میان «رفاه» و «دولت»، تا اندازه‌ای گسسته شده است.

منتقدان رفاه مثبت ممکن است به صورت‌های زیر به آن انتقاد کنند: مگر نه این است که برنامه‌های رفاه مثبت ضرورتاً درازمدت‌اند، حال آن‌که نهادهای رفاهی کنونی باید به نیازمندان در همین زمان پردازند؟ چنین برنامه‌هایی چگونه می‌توانند دشواریهای مالی دولت رفاه را کاهش دهند، در صورتی که چنین می‌نماید این برنامه‌ها از اقدامهای «اصلاحی» کنونی بسیار پرهزینه‌ترند؟ شاید از همه آشکارتر این پرسش باشد: یک رهیافت زایا چگونه می‌تواند به حل مسائل فقر و محرومیت کمک کند؟

به هر روی، به هر یک از این پرسشها پاسخ می‌توان داد. هرچند برخی از برنامه‌های رفاه مثبت ضرورتاً بسیار درازمدت‌اند، ولی در جهانی که بسیاری از فراگردهای ترمیم اجتماعی و طبیعی باید انجام گیرند، همین خصلت درازمدت شاید مزیت این برنامه‌ها باشند. با این همه، بسیاری از اقدامهای زایای درازمدت وجود دارند که بنیاد نهادن و نگهداشت آنها ارزان‌تر از سیاستهای معطوف به مخاطره خارجی‌اند. و برخی از انواع صورت‌های درازمدت رفاه مثبت مانند ممنوعیت تبلیغ سیگار را هم به‌سادگی می‌توان اجرا کرد و هم ارزان‌اند. مثال دیگر این‌که، سیاستهای مجازات تعلیقی که بازگشت قانون‌شکنان را به زندگی عادی آسان می‌سازد، ممکن است از زندانی کردن آنها بسیار ارزان‌تر تمام شود.

در مورد مسأله فقر و محرومیت، رهیافت تازه‌ای را می‌توان به کار بست. کوششهای به‌کار بسته شده در جهت توزیع ثروت و درآمد از طریق اقدامهای مالی و نظامهای رفاهی مرسوم، در کل ناکارآمد بوده‌اند. این قضیه هم در چهارچوب دولتهای رفاهی کشورهای صنعتی و هم در

ارتباط با رابطه میان ملتهای ثروتمند و فقیر جهان مصداق دارد. می‌خواهم ادعا کنم که مبارزه با فقر تنها از طریق مفهوم رفاه مثبت که مبتنی بر دو مقوله همبسته سیاست حیاتی و سیاست زیایا است، امید معقولانه‌ای برای توفیق دارد. در آینده با تفصیل بیشتر در این باره بحث خواهم کرد، ولی در اینجا باید بگویم که دو مسأله بالا را تنها با ارجاع به جوامع صنعتی نمی‌توان تحلیل کرد. از آنجا که امروزه وضعیتهای رفاهی بسیار تحت تأثیر عوامل جهانی‌کننده‌اند، دیگر دولتهای رفاه غربی را مستقل از آنچه که در دیگر نقاط جهان می‌گذرد نمی‌توان در نظر گرفت و این دولتها دیگر نمی‌توانند بدون توجه به نقاط دیگر جهان رونق گیرند. و یا به صورت دیگر، اگر این دولتها چنین راهی را درپیش گیرند، نه تنها به‌دژهای مستحکم حفظ امتیاز تبدیل می‌شوند که برای حفظ این امتیاز باید جهان سوم را با زور سر جای‌شان نشاندند، بلکه در درون این دولتها نیز شاهد برهم زدن حوزه‌های امتیاز از سوی گروه‌های فقیر، جنایت‌زده و محروم خواهیم بود.

بحث‌هایی درباره فقر جهانی

شاید به نظر رسد کسی که آینده دولت رفاه را در غرب ثروتمند در نظر می‌گیرد، نیازی به این نداشته باشد که از بخشهای کم توسعه یافته‌تر جهان درسی را فراگیرد. به نظر می‌رسد که تنها مسأله‌ای که ارزش بررسی دارد، این است که چگونه کشورهای ثروتمند را می‌توان ترغیب کرد که بخشی از ثروت‌شان را به کمک به فقر جهانی اختصاص دهند و یا اینکه جوامع فقیرتر چگونه می‌توانند از نظامهای رفاهی ایجاد شده در دولتهای ثروتمندتر نسخه برداری کنند. به هر روی، من می‌خواهم راهبرد دیگری را پیشنهاد کنم و بگویم که یک سیاست رفاهی رادیکال که شمال و جنوب

را در نظر دارد، چیزهای زیادی را می‌تواند از تجارب محرومترین مردم جهان فراگیرد.

براندت در اولین کمیسیون بین‌المللی که برای تحقیق درباره فقر جهانی برپا شده بود، انتقال وسیع منابع از شمال به جنوب جهت تعدیل نابرابریهای روزافزون و حل مسأله دیون کشورهای جهان سوم، را پیش‌بینی کرده بود.^۱ ولی این پیش‌بینی تحقق نیافته است که جای چندان شگفتی نیست. برخی شاید دلیل این امر را خست کشورهای ثروتمندتر و خودخواهی «اکثریت بی‌درد» این کشورها بدانند، ولی این نظر شاید توجیهی برای ندیده گرفتن کاستیهای گزارشهای خود این کمیسیون باشد. همچنان که پاول اِکینز یادآور شده است، گزارشهای کمیسیون براندت بیشتر به دولتها و نفوذشان بر همدیگر توجه دارد و صنعتی شدن و رشد اقتصادی را معنای «توسعه» می‌انگارد و به نهادهای مالی و شاخصهای مندرج در چاره‌های پیشنهادی نظر دارد.^۲

کشورهای رو به توسعه از اوایل دهه ۱۹۷۰ در واقع توانسته‌اند اعتبار خارجی قابل توجهی را به دست آورند که همین خود سرچشمه دیون خارجی آنها است، زیرا این اعتبارها را نه از طریق انتقال منابع مالی بلکه از راه وام گرفتن به دست آورده‌اند. به هر روی، بیشتر این اعتبارها به دست مقامهای دولتی رسید که صرف مواردی همچون طرحهای بزرگ سرمایه‌بر، ساختمانهای چشمگیر، واردات اشیاء تجملی و تسلیحات شد. برخی از این اعتبارها از حسابهای خصوصی در بانکهای خارجی سر در آوردند. گزارشهای کمیسیون براندت از بحث درباره ناکامی در کاربرد

1- The Brandt Commission, *Common Crisis* (London: Pan, 1983.)

2- Ekins, *A New World order*, p. 23.

مولد وامهای خارجی غفلت می‌ورزد؛ با این همه، چرا انتقالهای عظیم سرمایه باید سرنوشت دیگری داشته باشد؟

استدلال کمیسیون براندت در جهت انتقال اعتبارها از غنی به فقیر، هرچند متکی به مفهوم عدل است، ولی به مفهوم منفعت شخصی نیز ارتباط دارد. نابرابریهای جهانی با هرگونه مفهوم عقلانی عدالت ناسازگار است، در این کمیسیون چنین استدلال شده که کاستن این نابرابریها به بهروزی همگان یاری می‌رساند، زیرا جنوب کمتر فقیر بازارهای بیشتری را برای شمال فراهم می‌سازد تا کالاهایش را به فروش رساند. با این همه، این نظر به هیچ روی مجاب‌کننده نیست؛ برابر با هرگونه معیاری، شمال از تنظیمهای کنونی به شدت سود می‌برد. «منابع جهان سوم به همان اندازه دوران استعمار به‌ارزانی در دسترس است، بدون آنکه هزینه‌های مدیریت خارجی در کار باشد.»^۱ برای درهم شکستن این بن‌بست به یک برنامه اصلاحی همه‌جانبه‌تر که هدفش تأمین مصلحت جهان سوم و نه جهان نخست باشد، نیاز داریم.

چنین برنامه‌ای باید خود مفهوم توسعه به‌منزله رشد اقتصادی را مورد تردید قرار دهد، ضمن آنکه مسائل عظیم ناشی از فقر جهانی را نیز از نظر دور ندارد. این برنامه باید با مدرنیته در چالش باشد، نه آنکه بکوشد در هر کجا آن را با موفقیت تعمیم دهد. خطوط این مبارزه هم‌اکنون تعیین شده‌اند:

در یک جبهه، علم‌گرایی، توسعه‌گرایی و دولت‌گرایی را می‌بینیم که با تأسیسات بزرگی همچون تکنولوژی مدرن و نهادهای سرمایه‌داری جهانی و قدرت دولت پشتیبانی می‌شوند. در جبهه دیگر، مردم‌اند که سی درصد آنها تا آنجا که پروژه مدرن مطرح

است هیچ بختی ندارند و هفتاد درصد دیگر که بسیاری‌شان در نگونبختی آنها سهیم‌اند و این پروژه را از جهت اخلاقی، اجتماعی و زیست‌محیطی تحمل‌ناپذیر می‌دانند.^۱

«نوع دیگر توسعه» به چه چیز می‌تواند شبیه باشد؟ این نوع توسعه نمی‌تواند سوسیالیسم به معنای اقتصاد از مرکز نظارت شده‌ای باشد که خود را از سامان سرمایه‌داری جهانی برکنار نگه میدارد؛ ثابت شده است که این راه حل در جهان صنعتی شده به جای کاری که می‌بایست بکند، یعنی مرهم نهادن بر زخم، آن را تشدید کرده است. این نوع توسعه نباید یک رشته طرحهایی را دربرگیرد که بر کسانی که می‌بایست از این طرحها سود برند، تحمیل گردد. این گونه توسعه باید یک برنامه سیاسی زیبا باشد و بر سیاستها و فعالیتهای استوار باشد که هم‌اکنون در بسیاری از نقاط جهان به کار می‌روند.

این نوع متفاوت توسعه باید ویژگیهای زیر را داشته باشد:

۱- باید مبتنی بر و در جهت تقویت اقدامهای بازاندیشانه‌ای باشد که جنبشهای اجتماعی و گروههای خودیاری بومی هم اکنون در سراسر جهان در برخورد با نیروهایی که زندگی‌شان را تغییر می‌دهند، به کار می‌برند. نمونه این گونه اقدامها، برنامه اعتباری نسل هفتم^۲ است که فعالان سرخپوست آمریکایی آن را ساخته و پرداخته‌اند. به نظر رهبران این برنامه، فرهنگهای سرخپوست سنتی چیزهای زیادی را برای ارائه به جامعه مسلط بر آمریکای شمالی دارند. این سازمان می‌کوشد تا خودمختاری اقتصادی و سیاسی اجتماعهای سرخپوستی را دوباره برقرار سازد و از جنبه‌هایی از میراث فرهنگی آنها حفاظت نماید. نام این برنامه از عملکرد در نظر گرفتن تأثیر بالقوه عرفهای سرخپوستان بر نسل هفتم

1- Ibid., p.209.

2- Seventh Generation Fund

آنها، پیش از تصویب خط مشی های اتخاذ شده، گرفته شده است. هدف این برنامه تشویق توسعه اقتصادی خود بسنده ای است که از منابع تجدیدپذیر و مهارت های محلی برای فراهم آوردن کالاها و خدمات استفاده می کند.

۲- این نوع توسعه به مسأله جلوگیری از خسارت به فرهنگ محلی و محیط زیست، توجه بنیادی دارد. مدرن سازی تقریباً در همه جا به همراه بسیاری از منافع آن پیامدهای زیانباری نیز داشته است؛ در بسیاری از موقعیتها نمی توان انتظار داشت که مدرن سازی بیشتر از پس این مسأله برآید، زیرا خود در ایجاد این مسأله مؤثر بوده است. یکی از نقطه های عمده پیوند توسعه مبتنی بر سیاست رادیکال با محافظه کاری فلسفی، همین نکته است؛ محافظه کاری را در بسیاری از موارد باید به عنوان واکنشی عقلانی به جنبه مخرب مدرنیته به شمار آورد.

۳- این گونه توسعه مسائل سیاست حیاتی را برای سیاست رهایی بخش بسیار اساسی می انگارد و در خارج از این چهارچوب فعالیت نمی کند. رهایی بخشی را دیگر نمی توان با مدرن سازی ساده برابر انگاشت، بلکه نیاز به این دارد که با مسائل سبک زندگی و اخلاقی برخوردی فعال داشته باشد. سخن گفتن از «سبک زندگی» در ارتباط با گرسنگان و فقیران جهان، در آغاز شاید شگفت بنماید؛ ولی امروزه دیگر نمی توان با فقر به عنوان امری صرفاً اقتصادی برخورد کرد. مسأله «چگونه زیستن» در محیط جهانی شونده ای که فرهنگ محلی و منابع زیست محیطی به باد داده می شوند، برای مردم فقیر اهمیت ویژه ای دارد. نبرد برای خودمختاری و خوداتکایی، مبارزه برای بازسازی فرهنگ محلی به عنوان شیوه عمده و گاه منحصر به فرد پرهیز از محرومیت و نومییدی محلی نیز به شمار می آید.

۴- توسعه مورد نظر ما باید خوداتکایی و تمامیت اجتماعی را به عنوان وسیله توسعه تقویت کند. خوداتکایی گهگاه ممکن است تقویت بازارها را دربرگیرد، ولی بیشتر بر بازسازی همبستگیها و نظامهای حمایت محلی دلالت می‌کند. نمونه‌های توسعه مبتنی بر خوداتکایی، امروزه فراوان‌اند. یکی از این نمونه‌ها بانک گرامین^۱ بنگلادش است. بنیانگذاران این بانک با اعتقاد به این‌که با توجه به شرایط خاص، وام دادن به نیازمندان لزوماً نباید به صورت صدقه باشد، عرف متعارف بانکداری را ندیده گرفتند. هدف این بانک ایجاد فرصتهایی برای توسعه محلی در میان روستاییان فقیر و بی‌زمین بوده است. اکثریت وام‌گیرندگان این بانک زنان‌اند؛ در برخی از دهکده‌ها مردها به عنوان اعضای بانک پذیرفته نمی‌شوند. فواید این بانک تاکنون چشمگیر بوده و میزان بازپرداخت بدهی‌های بانک ۹۸ درصد بوده است. البته با توجه به گوناگونی جوامع بشری در سراسر جهان نمی‌توان گفت چنین نمونه‌هایی را می‌توان به سراسر جهان تعمیم داد. برای مثال، برنامه‌های خودیاری زنان کشاورز در برخی از محیطها ممکن است به خوبی نتیجه دهند، ولی پیاده کردن آنها در محیطهای دیگر ممکن است کم دوام یا امکان‌ناپذیر باشد.

۵- توسعه مورد نظر ما دو سرچشمه متفاوت بحران بومشناختی را باز می‌شناسد. جوامع ثروتمند با تشویق و یا دست کم روا داشتن الگوهای تولید و مصرف اسرافکارانه، فجایعی زیست‌محیطی را به بار می‌آورند. عملکردهای زیست‌محیطی زیانبار مردم بسیار فقیر، بیشتر ثانوی و تدافعی‌اند. آنها که نسلاً تولید تجدیدپذیر داشته‌اند، همین‌که جا به جا می‌شوند یا به حاشیه رانده می‌شوند، ناچار می‌شوند عملکردهای کوتاه‌مدت‌تر و مخرب‌تری را اقتباس کنند تا بتوانند ادامه حیات دهند.

سرزنش کردن فقیران برای وضعیتی که بیشترش را دیگران پدید آورده‌اند، کار بیهوده‌ای است. با این همه، در این جا وضعیتی را می‌یابیم که، به جز در کوتاه‌مدت، ثروتمندان و فقیران مصالح یکسانی دارند، زیرا منابعی که نابود می‌شوند غالباً جایگزین‌ناپذیرند.

۶- بهبود جایگاه زنان در ارتباط با جایگاه مردان، یکی از بخشهای بنیادی توسعه از نوع دیگر است. زنان کمتر از یک درصد ثروت جهان را در اختیار دارند و کمتر از ده درصد درآمد جهانی به آنها می‌رسد؛ با این همه، دو سوم کار جهان را آنها انجام می‌دهند. بیشتر تفاوتهایی که در مناطق صنعتی شده جهان یافت می‌شوند، به شیوه‌ای حتی شدیدتر در نواحی فقرزده‌تر جهان نیز به چشم می‌خورند. کار دستمزدی زنان بیشتر در حاشیه‌ای‌ترین بخشهای بازار کار با بدترین شرایط کاری، دستمزد پایین و بی‌مزایا و امنیت شغلی سطح پایین، متمرکز شده است. در اینجا نیز سیاست‌رهایی‌بخش باید ملاحظات سیاست‌حیاتی را در نظر داشته باشد. زیرا در این جا مسأله تنها قضیه دستیابی به برابری بیشتر میان دو جنس نیست؛ دگرگونی در مفهوم زنانگی و مردانگی و الگوهای رفتاری مربوط به آنها، هم مورد درخواست است و هم تقریباً در همه جای جهان اتفاق می‌افتد.

اشتغال زنان در بازارهای کار ممکن است به‌پایین آوردن سطح رشد جمعیت کمک کند، ولی به‌هیچ روی لزوماً چنین کاری را انجام نمی‌دهد. مهمترین عامل تأثیرگذار بر رشد جمعیت، قدرت‌بخشی محلی به زنان است تا بتوانند در ارتباط با تولید مثل خودشان تصمیم بگیرند.

۷- مراقبت بهداشتی همیشه برای مردم بسیار فقیر مسأله‌ساز بوده است. توسعه مورد نظر ما باید بر ارجحیت مراقبت بهداشتی خودمختارانه تأکید ورزد؛ این نوع مراقبت بهداشتی هرچند پزشکی علمی غربی را

نادیده نمی‌گیرد، ولی به محدودیتها و گرایشهای غیرسازنده آن نیز آگاه است. پزشکی علمی در مناطق بسیار فقیر را باید تنها به‌عنوان یکی از روشهای برخورد با مسألهٔ تندرستی و بیماری در کنار روشهای دیگر در نظر آورد. کتاب جایی که پزشکی وجود ندارد، اثر دیوید ورنر، شاید شناخته‌ترین کتاب راهنمای مراقبت بهداشتی در اجتماعهای بسیار فقیر باشد. رهیافت او که می‌تواند کاربرد بسیار وسیعی داشته باشد، بر نکات زیر تأکید می‌ورزد:

- مراقبت بهداشتی نه تنها حق هرکس بلکه مسئولیت او نیز به‌شمار می‌آید.

- مراقبت بهداشتی آگاهانه باید یکی از هدفهای اصلی برنامه یا فعالیت مراقبت بهداشتی باشد.

- آدمهای عادی اگر به اطلاعات روشن و ساده مجهز باشند می‌توانند رایجترین مسائل بهداشتی را در خانه‌های خودشان جلوگیری و درمان کنند؛ حتی سریع‌تر، ارزان‌تر و غالباً بهتر از کاری که پزشکان انجام می‌دهند.

- دانش پزشکی نباید راز سر بسته‌ای در میان یک اقلیت برگزیده باشد، بلکه هرکسی باید به آسانی به آن دسترسی داشته باشد.

- آدمهایی که آموزش رسمی اندکی دارند، به‌اندازهٔ کسانی که از این آموزش به‌اندازهٔ کافی برخوردارند، قابل اعتماد و هوشمندند.

- مراقبت بهداشتی اساسی را نباید توزیع بلکه باید ترغیب کرد.^۱

۸- خانواده به‌ویژه برای زنان و کودکان غالباً سرکوبگرانه است. با این همه، پیوندهای خانوادگی برای مردم بسیار فقیر در همه جای دنیا منبعی

1- David Werner, *Where there is no Doctor* (Palo Alto: Hesperian Foundation, 1977).

عاطفی و مادی فراهم می‌سازد که هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند در این زمینه با آن برابری کند. پیوندهای خانوادگی برای افراد بیمه اجتماعی فراهم می‌سازد و به‌ویژه در روزگارِ سختی از آنها حفاظت می‌کند. بی‌گمان، از دیدگاه اجتماع جهانی گسترده‌تر، این موقعیت می‌تواند پیامدهای منفی نیز داشته باشد. آدمها ممکن است برای آن خواستار خانواده‌های بزرگ باشند که هرچه شمار فرزندان‌شان به‌ویژه فرزندان مذکر بیشتر باشد امنیت بیشتری در آینده خواهند داشت. جوانان عصای دست آدمها در زمان پیری‌اند. با این همه، حتی زمانی که حجم خانواده کوچکتر می‌شود و نابرابری در میان اعضای آن کاهش می‌یابد، باز خانواده همچنان به‌عنوان یک سپر حفاظت‌کننده باقی می‌ماند. توسعه مورد نظر ما ضمن کوشش برای مبارزه با پدرسالاری و استثمار کودکان، باید بکوشد همچنان پیوندهای خانوادگی را برقرار نگاهدارد.

۹- در خانواده و پهنه‌های دیگر، چنین الگوی توسعه‌ای باید نه تنها بر حقوق بلکه بر مسئولیتها نیز تأکید ورزد. به‌رسمیت شناختن حقوق رسمی و اساسی (مانند حقوق زنان و کودکان) به‌معنای تأکید بر الزامهای همراه آن است. به‌راستی که مسئولیت همخوانی نزدیکی با خوداتکایی دارد. برای مثال، هرگاه که کمکهای خیریه از سوی بنگاههای کمک‌رسانی بدون چشمداشت‌های متقابل انجام گرفته باشد، می‌تواند به‌وابستگی منجر شود.

۱۰- تظاهر به این‌که توسعه مورد نظر ما صرفاً از طریق محلی می‌تواند سازماندهی شود، رویکردی کوتاه‌بینانه است. چنین توسعه‌ای نیز به‌دخالت نهادهای بزرگی چون دولت و سازمانهای بازرگانی و بین‌المللی نیاز دارد. به‌هر روی، این دخالت برای آن‌که ماهیتی زیاده‌داشته باشد، باید به‌درخواستهای محلی حساسیت نشان دهد و از مصالح محلی حفاظت کند. بدون چنین حساسیتی، برنامه‌های توسعه می‌توانند به‌جای چاره

کردن نابرابریهای جهانی آنها را تشدید نمایند.

توسعه از نوعی دیگر

آیا چنین توسعه‌ای همانی نیست که درون جوامع توسعه یافته‌تر نیز پدیدار شده یا در حال پدیدار شدن است؟ آیا این نوع توسعه متفاوت در ضمن تنها راهی نیست که از طریق آن تا اندازه‌ای می‌توان بازسازی رفاه در شمال را به‌گونه‌ای سازگار با بهروزی روزافزون در جنوب انجام داد. آنچه که در این جا مطرح است، پدیدار شدن جامعه‌ی پساکیامی است، یعنی همان فراگردی که هنوز شاید از سوی کشورهای ثروتمندتر هدایت می‌شود ولی دلالت‌های آن ابعاد جهانی دارند.

من جامعه‌ی پساکیامی را معادل پایانی برای رشد اقتصادی نمی‌انگارم و آن را سامانی اجتماعی نمی‌دانم که در آن بیشتر آدمها به‌اندازه‌ای ثروتمند شده‌اند که به‌هرچیزی که می‌خواهند می‌توانند برسند. همچنان که پیش از این یادآور شدم، یک جامعه‌ی پساکیامی از زمانی پدیدار می‌شود که رشد اقتصادی مداوم زیانبار یا آشکارا مخرب گشته باشد؛ زمانی که فرهنگ تولیدگرایی به‌گونه‌ی گسترده‌ای مورد تردید قرار گیرد و فشاری را در جهت تحقق و ساخته و پرداختن نوع دیگری از ارزشهای زندگی به‌بار آورد.

امروزه بسیاری از منتقدان در ارتباط با رشد اقتصادی گرایش به‌این دارند که از کشورهای مرفه بپرسند که چقدر رشد برای زندگی کافی است.^۱ چنین می‌نماید که این پرسش به‌محدودیت‌های زیست‌محیطی مربوط است و پاسخ آن همان حدی است که زمین می‌تواند تحمل کند. این پاسخ از جهتی درست است. ولی به‌نظر من این پرسش از همه بیشتر

1- Alan Thein During. *How Much Is Enough?* (London: Earthscan, 1992).

به عملکردهای زندگی مربوط است. رشد بی‌وقفه تولید و مصرف کالاها مکانیسم محرک زندگی در بخشهای مرفه جهان شده است، در حالی که نیازمندان جهان سخت تلاش می‌کنند که فقط زنده بمانند. یکی از صاحب‌نظران چنین می‌گوید که «به‌عنوان علت اُفت بوم‌شناختی، تنها مقوله رشد جمعیت می‌تواند با مصرف بالا برابری کند، با این تفاوت که رشد جمعیت اکنون از سوی بسیاری از حکومتها و شهروندان جهان به‌عنوان یک مسأله در نظر گرفته شده است. برخلاف آن، مصرف تقریباً در همه جای جهان به‌عنوان یک پدیده مثبت نگریسته شده و بیش از پیش چونان هدف اصلی سیاست اقتصادی ملی جا افتاده است.^۱

آنچه که «طبقه مصرف‌کننده جهانی» نام گرفته است، حدود یک پنجم جمعیت جهان را دربر می‌گیرد که در مناطق بسیار صنعتی شده جهان تمرکز یافته‌اند و حدود یک میلیارد از جمعیت جهان‌اند. عاداتهای سبک زندگی این مردم افزایش عظیمی را در مصرف مواد خام و رشد بس بالاتری از مصرف کالاها و خدمات را به‌بار آورده است. در فروشگاههای این مناطق انواع سرگیجه‌آوری از کالاها به چشم می‌خورند و فروشگاههای بزرگ در هر کجا سر برمی‌آورند؛ ولی همراه با این فراوانی این موقعیت نیز به چشم می‌خورد که این اکثریت مرفه در سطح جهانی از سوی فقیران جهان محاصره شده‌اند.

جای آن دارد که لحظه‌ای به‌همانندی‌های میان مسائل دولت رفاه در بخشهای صنعتی شده جهان و مسائل تأثیرگذار بر برنامه‌های کمک‌رسانی برای کاستن از فقر جهان سوم، بیندیشیم. در هر دو مورد، کوششهای کمک‌رسانی به‌محرومان، غالباً مؤثر بوده‌اند. با این همه انتقادهای وارد شده به برنامه‌های کمک‌رسانی در جنوب که غالباً از سوی

نویسندگان چپگرا ارائه می‌شوند، به‌گونه‌ی شگفت‌آوری بازتابندهٔ انتقادهایی‌اند که از سوی راست‌گرایان در مورد دولت رفاه کشورهای غربی مطرح شده‌اند.

نمونه‌هایی از این انتقادهای در فصل پیشین بازگو کرده‌ام. برای مثال، ساخت سدهای بزرگ در مناطق فقرزدهٔ جنوب، ممکن است پیامدهایی را دربر داشته باشد که در یک سطح بسیار وسیع‌تر پیامدهایی را منعکس می‌سازند که با ساخت مناطق مسکونی بزرگ در مناطق فقیرنشین کشورهای صنعتی شده در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ملازم‌اند. زمانی سدسازی چونان یکی از نمادهای عمدهٔ توسعهٔ صنعتی در کشورهای جهان سوم انگاشته می‌شد. این سدها بی‌گمان می‌توانند منافع معینی برای اقتصاد در سطح گسترده‌تر دربر داشته باشند، ولی گهگاه به‌جای جایی بسیاری از مردم محلی و در برخی موارد هزاران تن می‌انجامند و شیوه‌های بومی زندگی آنها را نابود می‌سازند؛ این مردم غالباً خود را حتی از جهت صرفاً اقتصادی ناکام‌تر از گذشته می‌یابند. در بررسی بیش از پنجاه طرح تأمین اعتبار شده از سوی بانک جهانی که مستلزم باز اسکان اجباری مردم محلی بوده است، حتی یک مورد یافت نشده است که مردم متأثر از این طرحها به‌سطح زندگی پیش از آغاز این طرح‌ها دست یافته باشند.^۱

صاحب‌نظران یادآور شده‌اند که برنامه‌های کمک‌رسانی، از جمله نظام‌های رفاهی، دیوانسالاریهایی را پدید می‌آورند که غالباً یکسره ناکارآمدند و در بیشتر موارد به‌سود کسانی نبوده‌اند که برای خدمت به آنها طراحی شده‌اند. تا اندازه‌ای به‌خاطر همین واقعیت، منافع این برنامه‌ها تنها به‌بخشی از کسانی که می‌بایست به آنها کمک شود، ممکن

است برسد. از آنجا که این کمک رسانها سنتها و ابزارهای معیشت محلی را نابود می سازند، دریافت کنندگان آنها نه تنها سرخورده می شوند، بلکه رویکردهایی را پیدا می کنند که به رویکردهای وابستگی رفاهی در جوامع پیشرفته اقتصادی همانندند. سیاستهایی که با حسن نیت آغاز می شوند، در هر دو مورد پیامدهایی وارونه به دست می دهند. در این مورد برخی از منتقدان از «کمک گشوده» سخن به میان آورده اند.^۱

در این جا بیاید به دو بحث آشکارا متفاوت و بی گمان نامرتبط که مربوط به این قضایا اند، کمی بپردازیم. نخستین بحث که از جنجالی ترین نوع آن نیز است، از آن برجسته ترین منتقد دولت رفاه چارلز موری، است. موری یکی از هواداران سرسخت این نظر است که نظامهای رفاهی طبقات فقرزده و سرخورده می آفرینند. او معتقد است که بحث راجع به رفاه باید «از بحث درباره فریبکاریهای رفاهی پرهیز کند و به آن چیزی روی آورد که برای مردم تحت حمایت دولتهای رفاه زندگی شایسته بهارمغان می آورد.» او سپس می افزاید که جان کلام زندگی انسانی تنها به معنای رسیدن به سطح معینی از زندگی مادی نیست، بلکه دستیابی به ارزشهای زندگی مشخص است. چنین ارزشهایی را بدون «عنصر نیرومندی از خویشنداری، خودمختاری و خدمت کردن به اجتماع ضمن اجر گرفتن از آن»، نمی توان به گونه مؤثری دنبال کرد. به گفته او، یک چنین تنظیمهای اجتماعی را می توان پیاده کرد، ولی نه در چهارچوب نهادهای رفاهی کنونی. به نظر موری، این تنظیمها را تنها در «گروههای کوچک» مورد نظر ادmond برک^۲ می توان محقق ساخت.^۳

1- Brigitte Erlar. *L'aide qui tue* (Lausanne: Editions d'en-has. 1978).

۲ - Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷) نویسنده و سیاستمدار محافظه کار انگلیسی. کتاب تأملاتی درباره انقلاب فرانسه شناخته ترین کار او به شمار می آید. - م.

موری که کارش تحت تأثیر تجربیاتش در مناطق روستایی تایلند بود، می‌پرسد که فقیر بودن چه اشکالی دارد، اگر که آدم بالاتر از سطوح فقر معیشتی باشد؟ این همه نگرانی برای مبارزه با فقر از برای چیست؟ او چنین استدلال می‌کند که ما باید با فقر مبارزه کنیم تا به خوشبختی بشر بیفزاییم؛ ولی این فکر را رد می‌کند که تعریف خوشبختی به سبکی عینی توصیف‌پذیر است. خوشبختی را تنها به عنوان «خرسندی پایدار و موجه از کل زندگی شخصی» تعریف می‌کند. موری در تطبیق با سلسله مراتب نیازهای بشری مورد نظر ابراهام ماسلو^۱، سه شرط مربوط به پیگیری خوشبختی را تشخیص می‌دهد که عبارتند از: منابع مادی، امنیت و عزت نفس. به نظر او، در تعقیب خوشبختی به چیزی بیشتر از دستمایه معیشت از منابع مادی نیاز نیست. او با توجه به بررسیهایی که در انواع کشورها راجع به روابط میان درآمد و خوشبختی اظهار شده انجام گرفته است، نشان می‌دهد که پس از گذشتن از یک آستانه نازل معین، سطوح درآمد افزون‌تر به درجات بیشتری از خوشبختی یا رضایت از زندگی نمی‌انجامد. در این جا امنیت و عزت نفس است که مهم‌اند نه ثروت و درآمد. در صورت برآورده شدن شرایط دیگر، انسان برای پیگیری مؤثر خوشبختی به کالاهای مادی چندانی نیاز ندارد. فقر لزوماً تنها چیزی نیست که باید از آن ترسید و کراهت داشت؛ موری به پیروی از ماسلو می‌گوید که شرط اساسی زندگی شایسته، خود شکوفایی است.^۲

موری این پرسش را مطرح نمی‌کند که آیا آدمهای مرفه می‌توانند از مردم فقیر چیزی بیاموزند و به هیچ روی از «کمونیسم» مورد نظر دورکیم

3- *Critical Review*. vol.4.1990.

1- Abraham Maslow

2- Charles Murray. "In Pursuit of Happiness and Good Government"(New York: Simon and Schuster. 1988).

هواداری نمی‌کند که در آن فقر در برابر ثروت مورد ستایش قرار می‌گیرد. از برهانهای موری می‌توان برای توجیه برابری بیشتر و نه تداوم نابرابری سود جست. هرچند که فقر مطلق یکی از سرچشمه‌های بدبختی است، ولی تصاحب ثروت لزوماً آدم را خوشبخت نمی‌سازد. پس چرا نباید کوشید شرایط زندگی ثروتمندان و فقیران را به هم نزدیکتر ساخت، حتی اگر این کار از طریق انتقال ثروت و درآمد انجام نگیرد؟ پس می‌توان گفت، تا آنجا که به تعقیب خوشبختی ارتباط دارد، دشمن واقعی نه فقر است و نه ثروت، بلکه همچنان که پیش از این گفته‌ام، دشمن حقیقی چیزی جز تولیدگرایی نیست.

حال استدلال‌های موری را با بحث سرژ لاتوش^۱ درباره وضعیت فقر جهانی مقایسه کنید. لاتوش یادآور می‌شود متوسط درآمد سرانه اعضای ثروتمندترین جوامع جهان، حدود پنجاه برابر همین درآمد در فقیرترین کشورها است. او سپس به بیانی فصیح می‌پرسد که آیا به همین نسبت مردم در کشورهای مرفه پنجاه برابر خوشبخت‌تر از مردم مناطق فقرزده‌اند؟ البته که نیستند. لاتوش نیز مانند موری فرض را بر این می‌گیرد که خوشبخت زندگی کردن در شرایط کاملاً مقتصدانه، امکان‌پذیر است.

به گفته لاتوش، به ظاهر چنین می‌نماید که مردم فقیر جهان «کشتی شکستگانی» اند که بر کرانه‌های مدرنیته به امان خدا سپرده شده‌اند. در سراسر جهان، از جوامع پیشرفته اقتصادی گرفته تا کشورهای جنوب، شیوه‌های زندگی این مردم با شیوه «طبقه مصرف‌کننده» جهانی مغایرت دارد. به نظر او، با این همه، «جامعه محرومان» لزوماً یک فاجعه نیست؛ برعکس، با وجود همه دشواریهایی که فقیران هر روزه با آنها روبروی‌اند، «جامعه غیررسمی» آنها با همه فراز و نشیبهای آن متنوع و پربار است.

بخش اقتصاد غیررسمی ۶۰ تا ۸۰ درصد اشتغال شهری را در جهان سوم، حتی در آن جوامعی که فقیرترین به‌شمار نمی‌آیند، فراهم می‌سازد. چگونه می‌توان گفت که چنین بخشی اهمیت «ثانوی» دارد؟ به نظر لاتوش، شاید باید این فرضیه را در نظر داشت که جامعه غیررسمی تنها زیاده‌های مدرنیته را باز نمود نمی‌کند، بلکه برعکس سامانی را نشان می‌دهد که نهادهای مدرن در واقع به آن وابسته‌اند. فرهنگ محرومان در همه چیز به‌جز مزایای مادی، شاید غنی‌تر از فرهنگ مصرف‌گرایی باشد؛ این جامعه علاوه بر آنکه سرچشمه «نوع دیگری از توسعه» است، شاید «بشارت دهنده جامعه دیگری»، در سوی دیگر جامعه مدرن باشد.

در این‌جا استدلال لاتوش به‌گونه شگفت‌انگیزی بازتاب‌کننده نقد سرمایه‌داری از سوی نومحافظه‌کاران است. او می‌گوید که گسترش مدرنیته به سرچشمه‌های نمادگرایی و اخلاق حیاتی بستگی دارد که تولیدگرایی آنها را سرکوب می‌کند و یا به حاشیه می‌راند. بخش غیررسمی دوروی دارد. از یک سوی، سرخوردگان و محرومان غالباً با جنایت ارباب می‌شوند و در گرو فروشندگان مواد مخدرند؛ از سوی دیگر، بقا و شاید بازآفرینی سنتهای محلی، انواع پرمایه‌ای از فعالیت‌هایی که صنعتگران نوین انجام می‌دهند، مهارت‌های محلی و نیز فراهم آوردن نیازهای همسایگان، از همین بخش غیررسمی سرچشمه می‌گیرند.

به‌گفته لاتوش، اقتصاد غیررسمی مجموعه‌ای از «راهبردهای واکنش جهانی به گسترش نهادهای مدرن» به‌شمار می‌آید؛ واکنش‌های آدمهایی که «میان سنتهای بر باد رفته و مدرنیته‌ای امکان‌ناپذیر گرفتار گشته‌اند». بدین‌سان، این نوع اقتصاد در رابطه‌ای از مخالفت و نیز همزیستی با سامان مدرن قرار گرفته است. فعالیت غیررسمی، چه «کار» به‌روشنی قابل تشخیصی را نشان دهد یا نشان ندهد، از منطقی متفاوت از

تولیدگرایی پیروی می‌کند. در این جا هرکجا که فعالیت‌های صنعتگرانه اضافه تولیدی داشته باشد، آن را در جهت تولید بیشتر سرمایه‌گذاری نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا با آن وفاداریها و همبستگیهای محلی را تقویت کند. در این جا برخلاف خصلت فعالیت اقتصادی رسمی، «امر اقتصادی» از بقیه زندگی جدا نشده است. این شق دیگر، توسعه از نوع دیگر نیست، بلکه «شق دیگری در برابر توسعه» است.

به نظر لاتوش، کوشش صرف در جهت بالا بردن سطح زندگی فقیران جهان، غالباً بیمایه شدن زندگی این مردم را به‌ارمغان می‌آورد. در مورد همبستگی اجتماعی، کهنسالی، بیماری و مرگ نیز قضیه به همین گونه است.

جوامع جهان سوم در رویکردی که به حفظ آدمهای پیر و بیمار دارند، هنوز از ذخایر پنهانی غنی برخوردارند. آنها بیماری و پیری را مصیتهایی طبیعی نمی‌انگارند که بر اثر آن بگویند آدمهای بیمار و پیر را باید از زندگی فعالانه منزوی کرد و از آنها به‌عنوان مایه‌های شرم در انزوا مراقبت نمود... تجربه‌های ذاتی و شاید ضروری وضعیت بشری را نمی‌توان یکسره نادیده گرفت؛ انکار اهمیت این تجربه‌ها ما را بیمایه می‌سازد.^۱

این نوع عبارتها برخی از تعبیرهای محافظه‌کاری را منعکس می‌سازند و ممکن است بر یک چشم‌انداز صرفاً واپس‌نگرانه دلالت کنند. ولی لاتوش بر این پافشاری می‌کند که چنین چشم‌اندازی ندارد. «ذخیره» ابتکار انسانی که قلمرو غیررسمی از خود نشان می‌دهد، نه تنها به گذشته نگاه دارد بلکه به آینده نیز اشاره می‌کند.

آشکار است که اهمیت اجتماعی فقر را نمی‌توان تنها در رابطه با

1- La planète des naufragés (Paris: Édition la Découverte, 1991), pp. 110, 118-19, 194-5).

تعقیب خوشبختی ارزیابی کرد و بی‌گمان امروزه کمتر کسی هست که از فقر به‌عنوان یک وضعیت دلخواه هوداری کند. ثروت شاید ضرورتاً خوشبختی به‌بار نیاورد، ولی غالباً قدرت و حیثیت اجتماعی را به‌دست می‌دهد؛ آنهایی که از جهت اقتصادی محروم‌اند، از جهت برخی از عوامل عمده تأثیرگذار بر زندگی‌شان به‌نسبت فاقد قدرت‌اند. اگر کمونیسم دورکیمی را رد کنیم، باید بگوییم که این واقعیت که فقیران گهگاه ممکن است خوشبخت باشند، نمی‌تواند برهانی در جهت توجیه فقر باشد. این قضیه تنها در رویارویی گسترده با تولیدگرایی و تعریف‌هایی که رفاه را تنها رفاه اقتصادی می‌انگارند، می‌تواند قابل درک باشد.

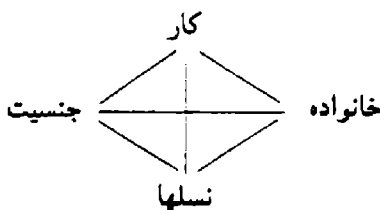
در اینجا این پرسشها به‌میان کشیده می‌شوند؛ آیا حرکت در جهت یک سامان پساکمیایی، واکنشهایی را در برابر تولیدگرایی، که با اندیشه‌های موری و لاتوش ناسازگار است، به‌بار می‌آورد؟ اگر قضیه چنین باشد، چه دلالت‌هایی را می‌باید از بحث‌های راجع به دولت رفاه در جوامع صنعتی شده و فقر جهان سوم بیرون کشید؟ تحلیل این مسائل به‌معنای بازشناخت برخی از آن تنش‌های ساختاری است که هم‌اکنون بر جوامع مرفه تأثیر گذارند و نشان می‌دهد که این تنشها چه ارتباطی با مقتضیات عدم قطعیت تولید شده دارند.

نمودار ساختاری الماسی

به‌نظر من، تولیدگرایی را نمی‌توان برحسب مصرف‌گرایی تبیین کرد، چرا که قضیه برعکس است. مصرف‌گرایی ریشه در جهت‌گیری تولیدگرایانه نسبت به‌جهان دارد و در واقع تجلی مستقیم آن است. هرچند مفهوم مصرف‌گرایی اکتشاف فعالانه و بزرگ سیاست حیاتی بوده است، ولی این اکتشاف تحت سلطه تولیدگرایی انجام گرفته است و نه نقد آن. در

یک سامان پاکمیبی، نفوذ چیره‌گرانه کار دستمزدی و علایق اقتصادی مورد پرسش قرار گرفته است. هم‌اکنون جهتگیری معطوف به مصرف‌گرایی از مفهوم کار به‌عنوان حامل معیار معنای اخلاقی (و یا به‌عنوان جایگزین چنین معنایی) فاصله گرفته است. ولی در همین جهتگیری، نیاز به اتخاذ‌گزینه‌های حیاتی تنها به‌شیوه‌ای مخدوش و کوتاه‌بینانه، به‌صورت خرید کالاها و خدمات، تجلی یافته است.

به‌دلایلی که پیش از این آورده‌ام، دولت رفاه به‌شدت اسیر تولیدگرایی شده است که این امر به‌نوبه خود به‌معنای گرفتار شدن در چنبره‌الگوها و عاداتهای سبک زندگی جاافتاده از جمله تقسیم نقشهای جنسی است. هر جا که چنین نقشهایی به‌نسبت جا افتاده باشند و پیوند خاصی از شرایط نهادی زندگی مردم را برای یک دوره دراز زمانی برقرار کرده باشند، مدیریت مخاطره را می‌توان بیشتر به‌عنوان یک امر خارجی در نظر آورد. گسترش مدرن‌سازیِ بازانديشانه افراد را در یک «چهار چوب تصمیم‌گیری» کاملاً متفاوتی قرار می‌دهد و به‌همراه آن، یک رشته تنشهای مستقیماً همبسته‌ای را در کانون نهادهای جوامع مدرن به بار می‌آورد. چنین تنشهایی در خطوط پیوند چهار حوزه نهادی که سنت زدایی را تجربه می‌کنند، رخ می‌دهند؛ این تنشها نوعی الماس ساختاری را به‌شکل زیر می‌سازند:



در تبیین این نمودار، اجازه دهید که بر یکی از مقولات اجتماعی یادآوری شده از سوی لاتوش تأکید کنیم که همان پیری است، پدیده‌ای که البته پیوند نزدیکی با گذار نسلها دارد. همه جا می‌گویند که یکی از مسائل دولت رفاه سالمند شدن جمعیت آن است (جوامع ساکن در جنوب «مسأله» متضادی دارند، چرا که اکثریت جمعیت آنها از افرادی ترکیب شده که زیر بیست و پنج سال دارند)؛ برای نمونه، اگر روندهای کنونی ادامه یابد، چند دهه دیگر، آدمهای بالای شصت سال در ایالات متحد بر جمعیت زیر بیست سال پیشی خواهد گرفت و به‌دو برابر آن خواهد رسید.

پیری چیست؟ به دلایل گوناگون و نه تنها دلایل آماری، کهنسالی در جامعه غربی از شصت و پنج سالگی آغاز می‌شود؛ سنی که در بیشتر این کشورها آدمها «مستمری بگیر» می‌شوند. کهنسالی در شصت و پنج سالگی، آفریده محض و ساده دولت رفاه است. این صورتی از وابستگی رفاهی است که از هر گونه وابستگی یادآوری شده از سوی مفسران دست راستی طبقه محروم، بسیار گسترده‌تر است. بیزمارک زمانی که می‌خواست نخستین نظام دولتی تأمین اجتماعی جهان را برپا کند، نخستین سن رسمی بازنشستگی را در سال ۱۸۸۹ تعیین کرد. سن تعیین شده جدول انجیلی (سه بیست و یک ده) بود که سپس کارگزاران دولت بیزمارک آن را به شصت و پنج کاهش دادند.

واژه مستمری بگیر دلالت‌کننده ناتوانی است و در واقع نشان دهنده یک شخص وابسته است. بدین سان، نظامهای رفاهی کهنسالی را نه به‌عنوان یک منزلت قابل احترام بلکه چونان عدم صلاحیت برای عضویت کامل جامعه، تعریف می‌کنند. در این نظامها، پیری به‌عنوان یک پدیده «خارجی» و چیزی که برای شخص اتفاق می‌افتد و نه پدیده‌ای که

فعالانه ساخته می‌شود و قابل بحث است، در نظر گرفته می‌شود. بر پایهٔ چنین تعریفی، جای شگفتی نیست که جمعیت بالای شصت و پنج سال بیشتر به عنوان یک بار درمانی و مالی برگزیدهٔ بقیهٔ اجتماع ملی نگرسته می‌شود.

با این همه، چرا نباید آدمهای سالمند را به عنوان یک منبع غنی و نه یک معضل مالی در نظر گرفت؟ این نگرش تقریباً بیانگر «جامعهٔ متفاوت» مورد نظر لاتوش است. آدمهای سالمند را نباید به عنوان وابستگان جسمی و اقتصادی به بقیه جامعه، در نظر گرفت. این برداشت که سالمند شدن به معنای بیمار و ناتوان شدن است، توهمی بیش نیست. وانگهی، با بسیاری از بیماریها یا ناتوانیهایی که امروزه از جهت آماری در میان آدمهای سالمندتر رواج دارند، با دخالت‌های مولد می‌توان برخورد کرد. برای مثال، تحقیقی از مؤسسهٔ ملی سالمندی در ایالات متحد، نشان می‌دهد که بسیاری از مشکلات جسمانی کهنسالی به هیچ روی به سن و سال ارتباطی ندارند، بلکه به عملکردهای سبک زندگی مربوط‌اند. در این جا تقارن‌ها و تداخل‌های نزدیکی را با الگوهای «تندرستی مثبت»، به عنوان یک اقدام مربوط به سبک زندگی که پیش از این درباره‌اش بحث کردیم، می‌بینیم. مانند بیماریها و ناتوانیهایی که آدمهای وابسته به گروههای سنی جواتر از آنها رنج می‌برند، احتمال بیماری در سنین به نسبت بالا نیز از عوامل زیست محیطی، قرار گرفتن در معرض تنشهای گستردهٔ روانی و جسمانی، عاداتهای غذایی و تمایل به ورزش کردن، بسیار تأثیر می‌پذیرد. بنا بر یک محاسبه، ۸۰ درصد مسائل تندرستی آدمهای بالای شصت و پنج سال از راه دگرگونیهای سبک زندگی پیشگیری پذیر است.^۱

1- Ken Dychtwald, *Age Wave* (Los Angeles: Tarcher, 1988), p.35.

از زمان یزمارک تاکنون، دگرگونیهای جمعیت شناختی ناشی از طول عمر روزافزون و نرخ تولدهای پایین، توازن پیر و جوان را در جوامع توسعه یافته به هم زده است. به جای گروه کوچکی از سالمندانی که از یک جمعیت گسترده آدمهای جوانتر دستمزدبگیر مزایا دریافت می کردند، اکنون توده انبوهی از بازنشستگان کهنسال از سوی گروه رو به کاهشی از کارکنان جوانتر حمایت می شوند. در ۱۹۳۵ در ایالات متحد، شخصی که در شصت و پنج سالگی بازنشسته می شد، مستمری اش را از بیش از چهل تن شاغل جوانتر دریافت می کرد. در ۱۹۵۰، این نسبت به هفده تن کاهش یافت. در ۱۹۹۰ این نسبت به ۳/۴ تن رسید. در سال ۲۰۰۰، این نسبت شاید به کمتر از دو تن رسیده باشد.^۱

این واقعیت اگر به عنوان چیزی که دولت باید به آن رسیدگی کند نگریسته شود، «مسأله» ای با ابعاد بزرگ است، ولی اگر آن را از موضع سیاست زیایا بنگریم، فرصت بزرگی برای بازسازی مثبت نیز به شمار می آید. امروزه در بیشتر کشورهای صنعتی جوانان به طور متوسط فقیرتر از گروه های مسن ترند و در آینده نزدیک چشم اندازهای زندگی تیره تری دارند. مسن تر شدن به جای این که اساساً سرچشمه محرومیت انگاشته شود، منبع فراهم کننده فرصتهای زندگی پنداشته می شود؛ همین واقعیت باید ما را به این فکر اندازد که پیوند مستقیم تدارکات رفاهی با کهنسالی را مورد پرسش قرار دهیم.

برنامه های سیاسی زیایا و مربوط به آدمهای سالمند، لزوماً طول عمر را افزایش نمی دهند، ولی آدمهای مسن را به عنوان افراد سهم در راه حل تنگنای رفاهی کنونی می بیند و نه صرفاً کسانی که به ایجاد این تنگناها کمک می کنند. حتی تنها با معیارهای مادی، آدمهای سالمندتر در مقایسه

با گروه‌های دیگر، بیش از پیش فقرشان کمتر می‌شود. به سال ۱۹۷۹ در بریتانیا، نسبت آدمهای بالای شصت و پنج سالی که در فقیرترین دهه جمعیتی جای داشتند، ۳۶ درصد بود؛ ولی در سال ۱۹۹۰ این نسبت به ۲۲ درصد کاهش یافت. ولی در میان کودکان زیر شانزده سال، این روند در جهت مخالف است. در ۱۹۷۹، نسبت کودکانی که در خانوارهایی با درآمد زیر میانه زندگی می‌کردند در مقایسه با کل جمعیت، ۱۰ درصد بود، ولی در ۱۹۹۰، این نسبت به بیش از ۳۰ درصد رسید.

زمانی که کهنسالی به عنوان قرار گرفتن در سن بیش از شصت و پنج سالگی «بدعت گذاشته» شده بود، مراحل زندگی هنوز به صورت توالی آنها در نظر گرفته می‌شد، یعنی به صورت طرحی از زندگی خطی که به عنوان سرنوشت پذیرفته می‌شد:

این طرح به سادگی به این صورت بیان می‌شد که یک شخص نخست آموزش می‌گرفت، سپس کار می‌کرد (در خانواده و یا در یک پیشه) و در پایان می‌مرد. در اواخر دوران جوانی، هرکس می‌بایست بداند در بقیه زندگی اش «چه کاره می‌خواهد باشد». اگر زنی پس از سی سالگی همچنان شوهر نکرده می‌ماند، ترشیده می‌شد. هرگاه کسی همسری می‌گرفت «تا زمان مرگ نمی‌بایست از او جدا شود». دهه‌های سی و چهل سالهای بچه بزرگ کردن به شمار می‌رفت و دهه‌های پنجاه و شصت، اگر کسی به آن ستین می‌رسید، سالهای پدر بزرگ شدن بود... مسیر کودکی تا پیری یک راه خطی بود؛ یعنی در یک جهت حرکت می‌کرد، بدون کمترین دودلی، میان بز زدن، آزمایش کردن یا فرصتهای ثانوی. این طرح خطی زندگی را نیروهای سنت پابرجا نگه می‌داشتند...^۱

عبارت «فرصتهای ثانوی» معنای زیادی دارد و نه تنها بیانگر فرصتهای نو و نگرانیها و محرومیت‌های مربوط به سالمندی است، بلکه عوامل تأثیرگذار بر خانواده، جنسیت و کار را نیز نشان می‌دهد. سیاست فرصتهای ثانوی، اگر اصطلاح «ثانوی» درست و به‌شيوه‌ای جمعی ادراک شود، باید جنبه مهمی از بازاندیشی رفاه از جهت سیاست حیاتی را در هر یک از این پهنه‌های نهادی بسازد.

یک زندگی دراز آهنگتر دلالت‌های مهم و مستقیمی برای هر یک از سه حوزه دیگر الماس ساختاری ما دارد. روابط نوین و گسسته‌های احتمالی میان نسله‌ها، به همان اندازه دگرگونی‌های تأثیرگذار بر زناشویی و رابطه جنسی، بر خانواده تأثیر می‌گذارند، هرچند که نمی‌توان از اهمیت بنیادی این دو چشم‌پوشی کرد. با پیشرفت سنت‌زدایی در حوزه زندگی خانوادگی، خانواده‌های بازترکیب شده، نه تنها از طریق طلاق و زناشویی دوباره بلکه در نتیجه پیوندهای نوپدید میان نسله‌ها، پدید می‌آیند. در این جا نیز آن چیزی که به‌فراگرد از هم پاشیدگی می‌ماند و مسائل رفاهی به‌بار می‌آورد، از دیدگاه سیاست‌زایا، منعکس‌کننده امکاناتی برای بازآفرینی همبستگی‌های خانوادگی است. امروزه چهار نسل و گهگاه پنج نسل همزمان با هم زندگی می‌کنند؛ در این جا شواهد فراوانی از صورتهای نوپدید پیوندهای میان نسلی دیده می‌شوند که از این موقعیت تاریخی بی‌سابقه پدید آمده‌اند.^۱

همه این پیوندها همچون پیوندهای درون خانواده‌های هسته‌ای، خونی نیستند بلکه توافق شده‌اند، به همان شیوه که در فصل پیش تحلیل کردیم. خانواده هسته‌ای به‌هیچ روی به‌معنای همان چیزی نیست که

1- Ulrich Beck and Elisabeth Beck - Gernsheim. *The Normal Chaos of Love* (Cambridge: Polity, 1995).

زمانی برحسب گسترش نسلها ادراک می‌شد. روابطی که نسلها را میانبر می‌زنند و یا آنها را ندیده می‌گیرند، هم اکنون بسیار بیشتر از گذشته رواج دارند. روابط والدین و فرزند وقتی در راستای زمان بسط می‌یابند، غالباً به صورت روابط میان دو بزرگسال تغییر خصلت می‌دهند. برای مثال، کاملاً معمول شده است که دختران و مادران بیش از چهل سال با هم زنده بمانند، حال آن‌که روابط آنها کمتر از دو دهه مانند روابط والدین و فرزندان سنتی است.

مردانگی سنت‌زدایی شده که برای نخستین بار در موضع دفاعی قرار گرفته است، در این قضیه نقشی اساسی بازی می‌کند. در این‌جا مسأله بیشتر این نیست که آیا مردان خواهند توانست مزایای اقتصادی‌شان را برای مدت نامحدود نگهدارند، بلکه این قضیه است که آیا آنها خواهند توانست از آرمانهای مردانگی‌شان در حین فعالیت در پهنه عمومی و یا در قلمرو کار و فعالیت‌های دیگر دست‌کشند. زیرا در این لحظه، «انقلابی عاطفی» که زنان محرک اصلی آن‌اند، با جنسیت سرکش مردانه شاخ به شاخ شده است؛ قضیه‌ای که در فصل بعد نشان خواهم داد که عامل اصلی خشونت است. اگر به این قضیه از جهت منفی نگاه کنیم، یکی از پیامدهایش انحطاط خانواده به صورت انواع تنظیمهای اجتماعی ناستوار یا کوتاه مدتی است که رشد «بهنجار» کودکان را تهدید می‌کنند و شمار روزافزونی از «کاشانه‌های درهم شکسته» را به بار می‌آورند. دولت ناچار شده است که این قضیه را جمع و جور کند و شاید از همه بیشتر به ایجاد این مسأله کمک کرده است. در ضمن، اعتراض زنان به نقشهای جنسی سنتی‌شان، آنها را واداشته است تا به تعداد فراوان وارد بازاری شوند که هم‌اکنون به اندازه کافی درهم ریخته است. آنها دیگر نه به یک نان‌آور بلکه به یک بازار کاری وابسته شده‌اند که به سادگی نمی‌تواند مشاغل کافی

برای آنان و نیز مردان فراهم کند.

راستگرایان می‌گویند بیاید از شر حداقل دستمزد خلاص شویم و اجازه دهیم که بازار کار انعطاف‌پذیری ضروری‌اش را حفظ کند؛ شاید این رویکرد با درخواست روی آوردن به «ارزشهای خانوادگی سنتی» همراه باشد. چگرایان در پاسخ می‌گویند، دولت رفاه را تقویت کنید و مالیات‌ها را چندان افزایش دهید که از همه بتوان مراقبت کرد؛ البته تا زمانی که چنین دیدگاهی از جهت انتخاباتی مسأله‌ساز نشود. با توجه به دگرگونی‌هایی که سامان اجتماعی را در این چند دهه گذشته تغییر شکل داده‌اند و فرصتهای تازه‌ای را به دست داده‌اند، (البته در صورتی که بحث‌های معمول راجع به رفاه به صورت متفاوتی از سر گرفته شوند)، هر دو این رهیافت‌ها ره به جایی نمی‌برند.



رفاه مثبت، فقر و ارزشهای زندگی

دولت رفاه به صورت کنونی اش نمی تواند ادامه حیات دهد و اگر هم بتواند، بیش از پیش تضعیف و یا کم دامنه می شود، حتی در حکومتهایی که از اصول حاکم بر آن سرسختانه پشتیبانی می کنند. شق دیگر آن که در چهارچوب واقعگرایی آرمانی دسترسی پذیر است، تقویت گرایشهای است که در جهت پیدایش یک سامان پساکمیابی عمل می کنند. محافظه کاری فلسفی در کشف متغیرهای چنین سامانی تا اندازه زیادی می تواند سهیم باشد، به ویژه اگر با علایق سیاست حیاتی به شیوه زایا همراه گردد. یک جامعه پساکمیابی که بی گمان یک دولت ملی نیست بلکه جامعه ای ذاتاً جهانی شونده است، می تواند از پس مخاطره تولید شده برآید و به گونه ای گسترده تر، به عنوان جهتگیری معطوف به مهار تولیدگرایی و در نظر داشتن «راه حلها»ی که همین تولیدگرایی و تکنولوژی برای مسائل حیاتی به دست می دهند، می تواند خود را با محدودیتهای مدرنیته تطبیق دهد.

شناخت پیوندهای نزدیک و بالقوه سودبخش میان دگرگونیهای ساختاری که هم اکنون در جوامع صنعتی رخ می دهند و تقاضا برای بازآزمایی ارزشها، که از سوی منتقدان وابسته به یک مکتب سیاسی کاملاً

متفاوت ارائه می‌شود، امکانپذیر است. زندگی کردنِ خوشبختانه و ارضاکننده یک چیز است و تولید ثروت یک چیز دیگر. آیا می‌توان این دو را به هم نزدیکتر ساخت. اگر بتوان این دو را با هم آشتی داد، آیا می‌توان این کار را به شیوه‌ای انجام داد که برابری بیشتری را در داخل جوامع خاص و یا در یک سطح جهانی تر به ارمغان آورد؟

برخلاف گفته لاتوش، هیچ راهی به جز توسعه، دست کم در مناطق فقیرتر جهان، وجود ندارد، البته اگر توسعه تنها به عنوان رشد اقتصادی در نظر گرفته نشود. بی‌گمان شیوه‌های متفاوتی از توسعه با راهبردها و هدفهای متفاوت وجود دارند؛ از این جهت، پیوندهای مهمی میان روندهای درونی دگرگونی در کشورهای غنی و کشورهای فقیر به چشم می‌خورند.

کار، تولیدگرایی و بهره‌وری^۱

از طریق مقایسه برخی از ویژگیهای بخش غیررسمی با مختصات یک سامان پساکمیایی نوپا، پیوستگیهایی را می‌توان میان سه عامل بالا به دست آورد. چنین مقایسه‌ای شباهتهای گوناگون عمده‌ای را میان ماهیت و نقش کار در رابطه با همبستگی اجتماعی و سنت محلی مطرح می‌سازد. «جامعه دیگر»ی که لاتوش بشارت آن را در زندگی مردم بسیار فقیر می‌دهد، در یک جهان پساکمیایی انعکاس می‌یابد و شاید با آن آغاز به شکلگیری مجسم می‌کند. نمی‌توان گفت که یکی «پیش از» مدرنیته و دیگری «پس از» آن پدید می‌آید؛ هر یک از این دو وضعیت اجتماعی نوعی ترمیم و بهبود جزئی شیوه‌هایی از زندگی را نشان می‌دهد که نهادهای مدرن اساساً آنها را نابود یا سرکوب می‌کنند.

در هر کجا که کار نقشی بسیار متمایز و اساسی می‌یابد، تولیدگرایی یک عرف اجتماعی است؛ کار به معنای فعالانه آن، بیانگر اولویت «صنعت» در زندگی جامعه مدرن است. البته ماکس وبر دیری پیش از این نشان داده بود که رویکرد نسبت به کار که ویژگی سامان نوین است، چقدر از جهت تاریخی بی سابقه است و همو بود که برخی از سرآبه‌های اصلی تولیدگرایی را آشکار ساخت. به پیروی از وبر، تولیدگرایی را می‌توان به عنوان عرفی در نظر گرفت که در آن، «کار» به عنوان اشتغال دستمزدی از دیگر حوزه‌های زندگی یکسره جدا شد. کار به حامل معیارین معنای اخلاقی تبدیل شد و مشخص می‌سازد که یک فرد آیا احساس باارزش بودن یا از جهت اجتماعی ارزش داشتن را می‌کند یا نه؛ انگیزش به کار خصلتی خودمختارانه دارد. این که چرا یک شخص خواستار کار کردن است یا خود را وادار به کار کردن می‌بیند، بر حسب ماهیت کار مشخص می‌شود؛ نیاز به کار، پویایی درونی ویژه خود را دارد.

می‌توان گفت که در یک جامعه سنت‌زدایی شده، دشمن اصلی خوشبختی، اجبار است. این جامعه‌گرایش به اعتیادها دارد؛ اعتیاد به معنای نیروی عاطفی و انگیزشی وادارنده‌ای که فرد نمی‌تواند مهارش کند. مفهوم اعتیاد تنها در یک سامان پاساستی می‌تواند معنایی واقعی داشته باشد. در یک فرهنگ سنتی هرچقدر هم که آهنگ تغییر سنت در آن سریع باشد، این تصور کاملاً معقولانه است که هرآنچه که شخص دیروز انجام داد، راهنمایی باید باشد برای کسی که آن کار را امروز و فردا انجام می‌دهد. سنت چهارچوبی عاطفی و توجیهی فراهم می‌سازد که عواطف را به یک رشته عملکردهای زندگی پیوند می‌دهد. برخلاف آن، اعتیاد نشانگر نفوذ گذشته‌ای است که قدرت وادارنده‌اش هیچ دلیل

منطقی جز خودش ندارد.^۱

وبر نشان داد که کار یکی از نخستین حوزه‌های زندگی اجتماعی است که سنت‌زدایی شده و همچنین خصلت اجباری آن را بازشناخت. بیشتر جوامع پیش از مدرن واژه‌ای برای «کار» در زبان‌شان نداشتند، شاید به این خاطر که کار کردن از فعالیت‌های دیگر به آسانی قابل تشخیص نبود. وانگهی، کار از آنجا که بدان یک نوع فعالیت متمایز تشخیص داده نمی‌شد، مشخص‌کننده یک نقش خاص مردانه نیز نبود.

درباره بحث وبر از پورتیانیسم فراوان سخن گفته شده است و «پورتیانیسم ریاضت‌کشانه» مورد نظر وبر به خوبی می‌تواند همان محرک اصلی باشد که به شکل‌گیری نخستین نهادهای اقتصادی مدرن کمک کرده است. به نظر وبر، تمدن مدرن بر پایه انکار نفس و سرکوبی نیاز استوار شده است؛ به اعتقاد او هرکس یک پورتیانی سکولار است. به هر روی، هرکسی که بخواهد سرسختانه از این نظر وبر پیروی کند، در تبیین رواج مصرف‌گرایی که نقطه مقابل خوشتنداری و قناعت است، دچار اشکال می‌شود.

با این همه، نظر وبر را می‌توان به یک سبک تقریباً متفاوت بازسازی کرد. می‌توان گفت رویکرد نخستین کارافرینان به انباشت ثروت که به کل جامعه گسترش یافت، رویکردی وسواس‌آمیز بوده است. همین که پورتیانیسم دورانداخته شد، این رویکرد تابع منطق درونی خود شد. این منطق در واقع نه بیان انکار نفس بلکه بیانگر جهت‌گیری مدرنیته به سوی نظارت است. هر کجا که کار خصلت خودمختارانه می‌یابد، تولیدگرایی بیشتر صورتهای تجربه اخلاقی را که زمانی وجود انسانی را به سنت و طبیعت مستقل پیوند می‌دادند، به حاشیه زندگی اجتماعی می‌راند.

1- Giddens, "Living in a post-traditional society".

از آنجا که کار بیشتر بر وفق نقش مردانه تعریف شده است، پرداختن به عواطف، تیمارداری و حس مسئولیت به زنان واگذار شده است.^۱ می توان گفت که زنان به نگهدارندگان ساختار اخلاقی زندگی اجتماعی که زمانی با صورتهای سنتی گسترده تر بسیار در همیافته بود، تبدیل شده اند. خودمختار شدن کار در دوره مدرن سازی ساده، با قالب ریزی دوباره تقسیم بندی های جنسی و باز شکلگیری خانواده رابطه تنگاتنگی داشت. در جامعه ای که کار همچون بت شده بود، زنان به «متخصصان عشق» تبدیل شده و مردان هرگونه تماس شان را با سرچشمه های عاطفی بریده بودند. «کار عاشقانه» زنان که به خاطر تنزل به پهنه خصوصی به ظاهر چندان اهمیتی نداشت، به اندازه خود خودمختاری کار برای تولیدگرایی اهمیت یافت. تولیدگرایی یا همان «صنعت»ی که ثروت ملل را می آفرید، «اقتصاد سایه» ای را مقرر داشته بود که در آن ارزشهای ناب اقتصادی در واقع نادیده گرفته و انکار می شدند.

در بخش غیررسمی جوامع جنوب، این اقتصاد سایه همچنان در بند روابط خانوادگی پدرسالارانه گرفتار مانده است. در این جا کار و همکنش خانوادگی گرایش به درآمیختن دارند. به هر روی از جهات دیگر، این بخش غیررسمی و سامان پساکمیابی آغاز به همانندی به یکدیگر کرده اند. در یک جامعه پساکمیابی، تولیدگرایی آغاز به انحلال کرده است، ضمن آن که فعالانه بر ضد آن مبارزه می شود. دلایل این امر گوناگون اند. جامعه مبتنی بر بازاندیشی شدید، جامعه ای نیست که در آن رویکرد اجباری نسبت به کار همچنان نادیده گرفته شود، زیرا این تقاضا وجود دارد که انگیزه ها باید مورد بازرسی قرار گیرند. ورود انبوه زنان به بازار کار

1- Carol Gilligan, *In a Different Voice* (revised ed., Harvard: Harvard University Press, 1993).

دستمزدی، همراه با تأثیر فمینیسم، آن شرایط زیرساختاری که جهت‌گیری اجباری به کار را تحمل‌پذیر می‌ساخت، درهم شکسته است. نبرد زنان برای دستیابی به برابری در قلمرو عمومی و تلاش برای ساختن یک «خود همگانی»^۱ و خودداری زنان از به‌عهده گرفتن آن وظایف اخلاقی که مبنای خودمختاری کار است، مردان را وادار ساخته است که با «خودهای افشا شده»^۲ شان روبرو گردند.

خودمختاری کار هنوز به‌عنوان عرف اجتماعی مسلط باقی مانده است، و مشخص می‌سازد که تجربه بیکاری چه معنایی دارد. در همین ضمن، ضد روندهای آشکاری نیز به چشم می‌خورند. ادغام همه جانبه زنان در اشتغال سبک مردانه، به احتمال زیاد الگوی معمول مردانه کار را درهم می‌شکند. در پنجاه سال گذشته، ساعات کار مردان در اشتغال دستمزدی به نصف کاهش یافته است. با این همه، بیشتر مردان هنوز به زندگی کاری تمام وقت رغبت دارند و یا توقع آن را دارند. اما حتی اگر آنها فعالانه چنین آرزویی داشته باشند، چنین چشمداشتی برای بسیاری‌شان غیرواقع‌بینانه است. هدف دستیابی به اشتغال کامل که پیوند نزدیکی با دولت رفاه دارد، دیگر چندان معقول نیست. پرسشها اکنون متفاوت‌اند. اشتغال تحت چه شرایطی؟ و کار با ارزشهای دیگر زندگی چه رابطه‌ای باید داشته باشد؟

این پرسشها دقیقاً همانی‌اند که بخش غیررسمی در کشورهای صنعتی شونده و تا حدی کمتر در مناطق صنعتی شده، تا اندازه‌ای به آنها «پاسخ داده‌اند». تمایز میان کاری که پاداش مستقیم اقتصادی به دست می‌دهد و کاری که هدف‌های دیگری در سر دارد، دچار ابهام است. آدمها تنگناهای اخلاقی گسترده‌تری نیز در زندگی‌شان دارند که اکنون در جوامع مدرن نیز

آشکارا به چشم می‌خورند.

جامعه‌ای که از تولیدگرایی روی برمی‌تابد، لزوماً از تولید ثروت دست نمی‌کشد. به نظر من، این قضیه در هر دو مورد بخش غیررسمی و سامان پساکیامی مصداق دارد. در این جا باید میان تولیدگرایی و بهره‌وری آشکارا تفاوت نهیم. کاهش در زمان صرف شده در کار دستمزدی و الگوهای دگرگون‌شونده خانواده، خصلتی رهایی بخش دارد، البته اگر که هر دو آنها از تولیدگرایی جدا شوند و بهره‌وری روی آورند. امروزه تولیدگرایی از بهره‌وری جلوگیری می‌کند؛ تمایز نهادن میان این دو، به ما کمک می‌کند تا دریابیم که چرا یک اقتصاد پساکیامی ضرورتاً یک اقتصاد بدون رشد نیست.

بهره‌وری بهبودیافته باعث کاهش کار روزانه شده است. از این جنبه، بهره‌وری به معنای بازده ایجاد شده از طریق سرمایه‌گذاری در زمان، چه به صورت کار دستمزدی و چه به شکل سرمایه، است. به خاطر ماهیت قرارداد بین کارگر و سرمایه‌دار، بهره‌وری کار همیشه برای استخدام‌کنندگان اهمیت درجه‌ی یک داشته است. تایلیسم، یا همان کاربرد «مدیریت علمی» در محیط کار، نتیجه این توجه بوده است، که زمانی به آن برای دستیابی به بیشترین بهره‌وری از طریق «ماشینی کردن کارگر» نگاه می‌شد. از جهت تاریخی ثابت شده است که بالا بردن سطح بهره‌وری با این شیوه، مانند اقتصاد از مرکز برنامه‌ریزی شده، محدودیتهایی دارد. هرچند که تایلیسم به هیچ روی از میان نرفته است، ولی این نکته آشکار گشته که امروزه تولیدگرایی در ارتباط نزدیک با خودمختاری و انعطاف‌پذیری در نظامهای تولیدی قرار گرفته است.

به هر روی، بهره‌وری سرمایه و منابع مادی که دیری است مورد غفلت قرار گرفته، درست به اندازه بهره‌وری کار اهمیت دارد. بیشتر اقتصاددانان،

از متعارف گرفته تا رادیکالتر، دیری است که فرض را بر این گرفته‌اند که سرمایه‌ی مالی به محض سرمایه‌گذاری خصلت مولد دارد. ولی به‌ویژه تجربه‌ی اقتصادهای از مرکز برنامه‌ریزی شده نشان داده است که بازده سرمایه‌ی سرمایه‌گذاری شده، از چشم‌انداز درازمدت یا کوتاه‌مدت، بسیار تفاوت می‌پذیرد. همین تجربه نشان می‌دهد که بهره‌وری منابع (مانند زمین و ثروت معدنی) به‌هیچ‌روی در خود این منابع مشخص نمی‌شود. بهره‌وری سرمایه، مانند بهره‌وری کار، تنها به‌اوضاع اقتصادی بستگی ندارد. در هیچ‌یک از این موارد، بهره‌وری را نمی‌توان تنها برحسب اقتصادی تعریف کرد. کاستی بنیادی نولیبرالیسم، این است که بهره‌وری سرمایه و کار را تنها در ارتباط با اوضاع بازار و رقابت بازاری می‌بیند. هر دو اینها جنبه‌ی سازمانی دارند و، در اوضاع کنونی، به‌خودمختاری و تصمیمگیری از پایین به‌بالا واکنش نشان می‌دهند. «بهره‌وری» نیز به‌نوبه‌ی خود تنها در صورتی به‌شیوه‌ی صرفاً اقتصادی ارزیابی می‌شود که کار خودمختار باشد و هیچ توجهی به‌بازتولید منابع مادی نداشته باشد. در یک اقتصاد پساکمیابی، شاخصهای اجتماعی بهره‌وری در کنار شاخصهای اقتصادی، ضرورتاً اهمیت بنیادی پیدا می‌کنند.

این روشن نیست که آیا تولید کم سرمایه^۱، یعنی همان نظامی که نخستین بار در ژاپن مطرح شد، را می‌توان کم و بیش در جهان به‌کار بست. ^۲ ولی این نوع تولید برخی از ویژگیهای بسیار جالب را در ارتباط با بحثم در این باره نشان می‌دهد. دست کم در برخی از بخشهای اساسی

1- lean production

۲ - در این باره از تماسهای شخصی‌ام با دکتر پیتر مک کولن سود جسته‌ام. من به‌او از این جهت وامدارم که قضایای اساسی مربوط به‌خصلت روشهای تولید کم‌سرمایه را برایم روشن ساخته است.

صنعتی، هیچ شکی دربارهٔ تأثیر آن بر بهره‌وری وجود ندارد. برای مثال، میان بهره‌وری شرکت‌های خودروسازی ژاپنی و اروپایی، تفاوت بزرگی دیده می‌شود.^۱

تولید کم سرمایه در واقعه همان کاربرد کارآمد زمان است، اما زمان را به‌عنوان چیزی در نظر نمی‌گیرد که نباید هدرش داد، یعنی آن را به‌عنوان حسابگر کار کالا شده تصور نمی‌کند. این نوع تولید ارزش زمان را در ارتباط با کار تعاونی و مشارکت میان کارگران خط تولید و تهیه‌کنندگان وسایل تولید ادراک می‌کند. تولید کم سرمایه در مقایسه با نظام‌های تولیدی دیگر، از هر چیزی کمترش را به کار می‌برد، از جمله زمان کار مستقیم؛ ولی این کار را در چهارچوب یک محیط اجتماعی غنی و به‌عنوان بخشی از فراگردهای سرمایه‌گذاری درازمدت انجام می‌دهد. بسیاری گفته‌اند که روش‌های تولید کم سرمایه را در خارج از شرق نیز می‌توان به‌خوبی به کار بست، تنها اگر غرب ارزش‌های تعمیم یافته‌تر شرقی را اقتباس کند. این قضیه که تا اندازه‌ای محتوای فصل بعدی را مشخص می‌سازد، نظری است که طبیعت را در هماهنگی با انسانها در نظر می‌گیرد و نه به‌صورت چیزی که باید با آن برخورد ابزاری کرد و دربرگیرندهٔ رویکردی از اعتماد به نفس و دیدگاه کل‌گرایانه دربارهٔ خود^۲ و بدن است. به هر روی، همچنان که پس از این نشان خواهم داد، در این جا و در جهانی که به‌جای تولیدگرایی بهره‌وری توجه دارد، قضیه‌ای که مطرح است، نه جابه‌جایی یک ارزش شرقی همراه با صنایع جابه‌جا شده، بلکه بازیابی یک رشته ملاحظات اخلاقی است که نظام تولیدگرایی آن را درهم شکسته است.

1- W.Womak et al. *The Machine that changed the world* (New York: Free Press, 1990).
2- Self

هرکجا که بهره‌وری به معنای تولیدگرایی است، پیوسته‌های ناخوشایندی دارد. بهره‌وری رها شده از این وابستگی، را چرا نباید به حوزه‌های غیراقتصادی دیگر در یک سامان پساکمیایی بسط داد. نه تنها در کار بلکه در حوزه‌های دیگر زندگی شخصی، بهره‌وری مخالف اجبار و وابستگی است. میان خودمختاری و بهره‌وری نیز پیوند نزدیکی است. زندگی بهره‌ورانه به معنای خوب زندگی کردن است ولی به معنای نوعی از زندگی نیز است که در آن فرد می‌تواند به عنوان یک موجود مستقل و با ادراک بالایی از عزت نفس با دیگران رابطه داشته باشد.

از دولت رفاه به رفاه مثبت

اجازه دهید نظری را که پیش از این مطرح کرده‌ام در این جا تکرار کنم: مسائل کنونی دولت رفاه را نباید به عنوان یک بحران مالی در نظر گرفت (همچنین این مسائل نتیجه نیاز دولتهای غربی به رقابت سرسختانه‌تر از پیش در بازارهای جهانی هستند) بلکه باید گفت که این مسائل به مدیریت مخاطره ارتباط دارند. از دگرگونیهای اجتماعی و تشهای ساختاری که تاکنون تحلیل کرده‌ایم، چه نتایجی به دست می‌آوریم؟

فرض کنید این قضیه را جدی گرفتیم که هدف یک حکومت شایسته باید پیشبرد تعقیب خوشبختی باشد و «رفاه» فردی و اجتماعی باید به چنین شیوه‌ای تعریف شود. همچنین این را نیز بپذیریم که خوشبختی با امنیت ذهن و جسم، عزت نفس و برخورداری از فرصت خودشکوفایی به همراه توانایی عشق ورزیدن، افزایش می‌یابد. این اندیشه که انسانها بیشتر از هر چیز دیگر باید بکوشند تا به خوشبختی دست یابند، دست کم پیشینه‌ای تا زمان ارسطو دارد. با این همه، تعقیب خوشبختی را به عنوان ارزشی که قابلیت جهانی شدن دارد، باید به عنوان یکی از ویژگی‌های

متمایز مدرنیته نیز نگاه کرد. «فعالیت شرافتمندانه روح» که مورد نظر ارسطو است، خوشبختی را به جاذبه‌های سنتی‌تشنین شده پیوند می‌دهد؛ ولی خوشبختی به‌عنوان وسیله و نیز هدف رهایی‌بخشی، تحولی بسیار اخیرتر است. این نوع خوشبختی را مدرنیته مطرح کرده است. ولی در ضمن با همان نیروهای تحولی که نهادهای مدرن در جهان رها کرده‌اند، سرکوب می‌شود.

خوشبختی اگر جهانی شود مایه تهدیدی برای دیگران نیست و با همبستگی اجتماعی نیز سرناسازگاری ندارد. خوشبختی اگر به‌شیوه بالا تعریف شود، دست کم در شرایط مدرن زندگی، ضرورتاً یک مشغله فعالانه است. یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران این موضوع گفته است که «خوشبختی چیزی نیست که خود به‌خود پیش آید و نتیجه اقبال خوش یا بخت تصادفی نیست». خوشبختی «به‌رویدادهای خارجی بستگی ندارد، بلکه به‌این بستگی دارد که چگونه این رخدادها را تفسیر می‌کنیم»؛ خوشبختی «وضعیتی است که باید خود را برای آن آماده ساخت و آن را پرورش داد». خوشبختی بیشتر به‌نظارت بر جهان درونی بستگی دارد تا نظارت بر جهان بیرونی. «آدمهایی که یاد می‌گیرند تجربه درونی‌شان را تحت نظارت درآورند، خواهند توانست کیفیت زندگی‌شان را تعیین کنند و این قضیه چندان نزدیک است که هر یک از ما می‌تواند به‌خوشبخت بودن برسد.»^۱

حال این اندیشه‌ها را با عبارتهای زیر همدوش سازید:

ما نباید همچنان قربانی باقی مانیم. زمان حال نقطه قدرت است. ما همیشه می‌توانیم در همین زمان گزینش کنیم و باورداشتهای منفی مان را دگرگون

1- Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Happiness* (London: Rider, 1992) p.2.

باورداشتهای منفی مان را دگرگون سازیم... بدن من، تندرستی ام، روابطم، کار من و موقعیت مالی و هر چیز دیگر در زندگی ام، گفتگوی درونی مرا بازتاب می‌کنند... تجارب ما همگی از همین گفتگوی درونی برمی‌خیزند. پس اگر اندیشه‌های مان را دگرگون سازیم، احساسها و نیز تجربه‌های متفاوتی خواهیم داشت.^۱

آیا می‌توان چیزی را یافت که بیشتر از همین طرح یک عرف اجتماعی کاملاً متفاوت، ظاهراً ما را از بحث مربوط به دولت رفاه دور سازد؟ چنین ملاحظاتی احتمالاً به‌ویژه با اظهارنظرهای جناح چپ سرناسازگاری دارند. زیرا از زمانی که مارکس دین را قلب یک جهان بدون قلب انگاشت، چه‌گرایان سرسختانه گرایش به شرایط مادی به‌عنوان عامل مسلط بر کیفیت زندگی افراد داشته‌اند. آنها می‌گویند قدرت یک پدیده عینی است که در شرایط واقعی زندگی اجتماعی ساختار گرفته است. پس این اظهارنظر که «زمان کنونی نقطه قدرت است»، برای شخصی که در فقر زندگی می‌کند و زندگی اش جان‌کندن است، آیا می‌تواند معنایی داشته باشد؟ تجربه و گفتگوی درونی به‌چنین شخصی چه ربطی می‌تواند داشته باشد، به‌جز این‌که جایگزین ضعیفی برای رهایی مادی و کامل او باشد؟ آنها چنین استدلال می‌کنند که هرکس که در صحبت از اصلاح اجتماعی چنین راهی را در پیش گیرد، آخر کارش به‌تن در دادن به‌نابرابریها و محرومیت‌های وضع موجود می‌کشد.

با این همه، باز باید بر این نکته تأکید کرد که خوشبختی و نقطه مقابل آن، هیچ رابطه ویژه‌ای با ثروت یا تصاحب قدرت ندارد. یک گروه تحقیقاتی در ایتالیا با کسانی که بیشترین مایه نگرانی جناح چپ و بیشترین

1- Nancy Corbett. *Inner Cleansing: Living clean in a Polluted world* (Bridport: Prism. 1993). pp.150-51.

مایه اضطراب برای جناح راست در لحظه کنونی اند، یعنی بی خانمانان و خیابان‌نشینان، مصاحبه عمیقی انجام داده است. محققان این بررسی شواهد بسیاری دال بر هراسهای مورد نظر لاتوش یافته‌اند، که در واقع همان آدم‌هایی‌اند که امیدشان را از دست داده‌اند و یا به‌زندگی خشونت‌آمیز، مواد مخدر و جنایت روی آورده‌اند. ولی آنها همچنین از دیدن این‌که بسیاری از این آدم‌ها توانسته بودند اوضاع تیره و تار زندگی‌شان را دگرگون سازند و به یک رشته تجارب ارضاء‌کننده و حتی غنابخش دست یابند، شگفت‌زده شدند. یکی از مصاحبه‌شوندگان که فردی مصری است و شبهایش را در پارکهای میلان به صبح می‌رساند، غذایش را از آشپزخانه‌های خیریه می‌گیرد و هرگاه که بتواند کنارهای مستفرقه انجام می‌دهد، زندگی‌اش را به صورت نوعی سفر پرماجرا توصیف می‌کند:

پس از جنگ ۱۹۶۷ تصمیم گرفتم از مصر بیرون بروم و با سوار شدن بر خودروهای گذری راه اروپا را در پیش گرفتم... در این راه ناچار شدم علیه بسیاری از چیزها مبارزه کنم. پیش از رسیدن به این‌جا، لبنان جنگ‌زده، سوریه، اردن، ترکیه، و یوگسلاوی را پشت سر گذاشتم... این ماجرابی بود که بیست سال طول کشید ولی بر بقیه زندگی‌ام نیز همچنان تأثیر گذار خواهد ماند... یک شیر وقتی به یک گله غزال می‌زند، هر بار تنها می‌تواند یکی از آنها را بگیرد. من می‌کوشم مانند یک شیر باشم و نه مانند غربی‌هایی که حتی با آن‌که نمی‌توانند چیزی بیشتر از قوت روزانه‌شان را بخورند، باز همچنان دیوانه‌وار کار می‌کنند.^۱

رفاه در یک جامعهٔ پساکمیابی

اگر فرض را بر این گیریم که همچنان می‌خواهیم از این اصطلاح استفاده کنیم، نظامهای رفاهی را در یک سامان پساکمیابی چگونه می‌توان به رسمیت شناخت؟ ملاحظات زیر می‌تواند چهارچوبی را برای پاسخ به این پرسش فراهم کند. چنین نظامهایی باید از اتکا به «احتیاطهای بعد از وقوع حادثه» به عنوان تنها ابزار برخورد با مخاطره خودداری کنند؛ خود را با آن رشته علایق زندگی پیوند زنند که گزیده‌تر از علایق تولیدگرایی باشند؛ سیاست فرصتهای ثانوی را توسعه بخشند؛ یک رشته توافقها یا قراردادهایی را نه تنها میان طبقات بلکه میان گروهها یا دستجات دیگر جامعه پدید آورند؛ و بر همان چیزی که پیش از این مفهوم زیادی برابری نامیده‌ام، تأکید ورزند. این فهرست بسیار سهمگین می‌نماید، ولی در ضمن، همین واقعیت سهمگین کمک به تفهیم موقعیت شکنندهٔ کسانی می‌کند که دفاع از دولت رفاه را کانون دیدگاه سیاسی‌شان ساخته‌اند.

احتیاطهای پس از وقوع نه تنها به معنای برخورد با موقعیتها و رخدادها پس از وقوع آنها هستند، بلکه به آن دیدگاه آماری که می‌گوید آینده اصولاً پیش‌بینی‌پذیر است، نیز ارتباط نزدیکی دارند، بازاندیشی اجتماعی در ترکیب با عدم قطعیت تولید شده، هر دو این پنداشتها را نابود می‌سازد، ضمن آن‌که فرصتهای دیگری را نیز به روی ما بازمی‌گشاید.

برای مثال، دوباره موقعیت اجتماعی سالمندان را در نظر آورید. از یک دیدگاه زیبا، باید شرایطی را فراهم ساخت که تحت آن از استعدادها و مهارتهای آدمهای سالمند استفاده شود و «بازنشستگی» به معنای یک آخر خط بی‌ثمر نباشد. از دیدگاه تولیدگرایانه، بازنشستگی الزامی در یک سن تثبیت شده، کارکرد خاصی دارد زیرا آدمها را از بازار کار خارج می‌سازد و بدین‌سان به کاهش بیکاری کمک می‌کند. ولی در یک نظام

پساکمیایی، این موقعیت تفاوت می‌پذیرد. هرچند آدمهای سالمند عموماً همچنان به کارکردن ادامه می‌دهند، ولی خروج و ورود دوباره به بازارهای کار در همهٔ گروههای سنی بیش از پیش رواج یافته است. در هر کجا که بازنشستگی به معنای سنتی آن تقریباً دیگر از بین رفته است، فرصتهای مطالعاتی، بازنشستگی مرحله‌بندی شده و «بازنشستگی آموزشی» امکانپذیرند.

هم‌اکنون سالمندان پیشگامان همان شیوه‌هایی از زندگی اند که لاتوش در ارزیابی بخش غیررسمی یادآور شده است. اکثریت آدمهای بالای شصت و پنج سال، از زن گرفته تا مرد، می‌خواهند که نوعی از کار دستمزدی را انجام دهند، البته به شرط آن که این کار چندان ماشینی و طاقت‌فرسا نباشد. آنها کار را به خاطر کار نمی‌خواهند بلکه برای رضایت خاطری که کار می‌تواند به ارمغان آورد، خواستارشان هستند؛ آنها کار را در رابطه با علایق دیگر زندگی ارزیابی می‌کنند. همانند دیگر بخشهای جامعه، شیوه‌های زندگی اجتماعی برای سالمندان بسیار کمتر از سابق از پیش «مقرر» شده‌اند؛ آنها در قلمروهای روابط خانوادگی و رابطهٔ جنسی و همچنین در عرصهٔ کار، «آزمایشگران اجتماعی» فعالی اند.

به نظر می‌رسد آدمهای سالمند می‌خواهند جوان باقی بمانند و این گرایش را به عنوان نوعی انکار مرگ در نظر می‌گیرند. با این همه، می‌توان چنین استدلال کرد که جای دادن سالمندان در «گتوهای رفاهی» خودشان، مکانیسمی اجتماعی بوده است که همین انکار را تداوم می‌بخشد و بخشی از یک رشته سرکوبهای اجتماعی گسترده‌تری است که از طریق آنها بیماری و مرگ از دید همگان پنهان می‌ماند.^۱ دیدگاه سیاست‌حیاتی در مورد پیری، پایان خط را در افق وجود کشف می‌کند،

ولی پذیرش آن را وسیله‌ای می‌سازد برای تشدید لذتها و پاداشهای زندگی.

از جهت فلسفهٔ انتزاعی گرفته تا کار دنیوی تأمین اعتبار، چگونه می‌توان هزینهٔ جهت‌گیری سیاست حیاتی در مورد کهنسالی را تأمین کرد؟ چه کسی باید این هزینه را بپردازد؟ اگر این مسائل بر مبنای این فرض در نظر گرفته شوند که مسائل دولت رفاه اصولاً خصلت مالی دارند، یعنی اگر پیری را به عنوان «مسأله‌ای خارجی» در نظر گیریم که به یک راه حل توزیعی نیاز دارد، باید گفت که این مسائل بسیار دشوارند. در این هیچ شکی نیست که برای ادامهٔ تأمین اعتبار طرحهای ثمربخش حق بازنشستگی در سطح جهانی، با توجه به تعهدات دیگری که دولت رفاه باید بر عهده گیرد، پول به اندازهٔ کافی وجود ندارد. از دیدگاه سیاست زایا، مسائل بنیادی مربوط به هزینه‌ها و کارآیی اقتصادی همچنان حل نشده باقی می‌مانند، ولی این مسائل را تنها بر حسب توزیع ثروت یا بر حسب آنچه که دولت می‌تواند فراهم کند، نباید مورد بررسی قرار داد. بازسازی ماهیت کار یکی از مقتضیات اصلی جامعه‌ای است که از تولیدگرایی به بهره‌وری روی آورده است؛ این کار بیش از پیش لزوم درهم شکستن تقسیمبندیهای سنی را مطرح می‌سازد. به عبارت دیگر، آدمهای سالمند را می‌توان و باید به صورت یکی از بخشهای ثروت آفرین جامعه و به عنوان کسانی در نظر گرفت که می‌توانند در ایجاد درآمد مالیاتی سهمی داشته باشند.

روی بر تافتن از تأکید بر احتیاطهای پس از وقوع، به معنای روبرویی مستقیم و درگیرانه با مخاطره و نه توقع ایجاد زمینه‌های کنش کاملاً نظارت شده است. همچنان که هم‌اکنون می‌بینیم، هر جا که تصمیمهای راجع به سبک زندگی برای دیگران بسیار سنگین پیامد باشند (اصولاً

حتی در یک سطح سیاره‌ای گسترده‌تر) و آینده‌بس دور انسان تحت تأثیر آنها باشند، آیین اخلاقی تازه‌ای را برای فرد و مسئولیت جمعی باید فراهم ساخت. با بیشتر این مسائل تنها می‌توان به‌گونه‌ی زیبا برخورد کرد؛ دولت تنها می‌تواند مقتضیاتی را در جهت پیدایش این مسائل فراهم کند، از جمله می‌تواند مصوباتی منفی را در ارتباط با آنها تحمیل کند. وانگهی، این مسائل از بسیاری جهات از حوزه‌ی تحت پوشش دولتها می‌گریزند، مانند تأثیر برخی از صورتهای آلودگی زیست‌محیطی بر تندرستی شهروندان.

در برخی از موقعیتهای، حرکت به‌فرا سوی تولیدگرایی می‌تواند به‌معنای حفاظت از سنتها و همبستگیهای محلی باشد، حتی اگر این کار با هدف بالا بردن سطح زندگی مادی ناسازگار افتد. همچنان که در سراسر این کتاب یادآور شده‌ام، دفاع از سنت به‌شیوه‌ای سستی می‌تواند خطرناک باشد. هرگاه که خودمختاری اجتماع محلی به‌عنوان یک ارزش تعیین‌کننده در نظر گرفته شود، همین قضیه مصداق می‌یابد. سرنوشت برنامه‌ی «نظارت اجتماعی» در ایالات متحد در دهه‌ی ۱۹۶۰، از این جهت آموزنده است. در آغاز، این برنامه شعاری بود که از جناح چپ سرچشمه می‌گرفت. با این همه، همچنان که منتقدان در آن زمان یادآور شده بودند، برنامه‌ی نظارت اجتماعی از سوی کسانی درخواست شده بود که برای حفظ مدارس جداشده مبارزه می‌کردند؛ و همان چیزی است که حومه‌نشینان مرفهی که از فقیران درون‌شهری جدا شده‌اند، هم‌اکنون از آن برخوردارند.^۱

با همه این صحبتها، آن طرحهای رفاهی که پیوندها و شیوه‌های محلی

زندگی را پاس نمی‌دارند، به همان اندازه نیروهای بازاری که این طرحها در صدد مقابله با آنها هستند، می‌توانند خطرناک باشند. آن‌گاه که گلیزر می‌گوید «ایجاد و ساخت سنتهای نو یا روایت‌های تازه‌ای از سنتهای کهن، را به‌عنوان لازمه هر خط مشی اجتماعی باید جدی گرفت»، بی‌گمان درست می‌گوید.^۱ با این همه، چنین سنتهایی را به‌شیوه‌ای پاساستی و به‌عنوان عملکرد مرسوم یا آیینی که باب گفتگو درباره آن باز باشد، باید در نظر گرفت. می‌توان از آنچه که کلود لیوی اشتراوس در این باره نوشته است، یاد کرد. به‌استدلال او، آزادی «برنامه‌ریزی شده بر یک مبنای عقلانی»، می‌تواند تیشه به‌ریشه خود آزادی زند، زیرا یک چنین راهبرد «تعداد بیشماری از وفاداریهای روزانه و شبکه‌ای از همبستگیهای خصوصی که فرد را از خرد شدن به‌دست کل جامعه نجات می‌دهد»، را نادیده می‌گیرد.^۲ به‌گفته اشتراوس، این وفاداریها و همبستگیها بی‌گمان گهگاه می‌توانند «سنتها و رسمهایی باشند که ریشه‌های مبهمی دارند»؛ ولی اینها در ضمن به‌خوبی می‌توانند انواعی از فعالیت‌های نوآورانه مورد نظر لاتوش نیز باشند.

تقویت «شمار نامحدودی از وفاداریها» را باید به‌عنوان عنصری از سیاست فرصت‌های ثانوی به‌شمار آورد. «آغاز کردن دوباره»، یکی از عناصر گزیرناپذیر آن نوع زندگی اجتماعی است که آدمها، چه در پهنه روابط شخصی، زناشویی، کار و چه در قلمروهای دیگر، به آن دیگر به‌عنوان سرنوشت خود نگاه نمی‌کنند. اقدامهای رفاهی می‌توانند گیوهای درسته‌ای را پدید آورند، همچنان که در مورد سالمندان دیده‌ایم:

1- Ibid., p.8.

2- Claude Lévi-Strauss, «Reflections on Liberty» *New Statesman*, 26 May 1977, p.387.

آنچه که مزایای اقتصادی به نظر می‌رسد، در واقع کمک به تثبیت فرد در جایگاه یا منزلتی اجتماعی است که از آن به دشواری می‌تواند بگریزد.

سیاست فرصت‌های ثانوی مانند جنبه‌های دیگر سیاست حیاتی، تنها نمی‌تواند قضیه تدارک مادی باشد، بلکه باید بر تجربه شخصی و خودشناسی متکی باشد. برای مثال، قضیه بیکاری را در نظر آورید. «بیکاری» مانند «بازنشستگی»، آفریده جامعه‌ای است که هنجارش پدرسالاری بوده است، جایی که در آن کار با اشتغال در بازار کار برابر انگاشته می‌شود. اگر کار را بر وفق تولیدگرایی تعریف نکنیم، این مسأله که بیکاری چیست به راستی بر دشوار می‌گردد. به نظر می‌رسد که «گفتگوی درونی» و «تجربه شخصی» «هیچ ربطی به بیکاری ندارد»، حال آنکه بسیار هم ربط دارد. بدون یک عنصر بنیادی تجربه ذهنی، بیکاری حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد: بیکار بودن به معنای آن است که آدم باید خواستار یک شغل دستمزدی باشد؛ در این جا شغل به تنهایی مطرح نیست، زیرا تقریباً هیچ بیکاری را نمی‌توان سراغ کرد که هر شغلی را که در دسترس باشد بپذیرد.

معمولاً این واقعیت در نظر گرفته نمی‌شود که بسیاری از سالمندان و شاید اکثریت آنها، در واقع با تعریفهای متعارف بیکاری بیکار انگاشته می‌شوند. بررسیها نشان می‌دهند که حدود ۴۰ درصد آدمهای بالای شصت و پنج سال و ۶۰ درصد مردان این گروه سنی، در صورت پیدا شدن اشتغال مناسب می‌خواهند کار کنند. در این جا به فشار شرایط، «اشتیاق به کار» خود را از چنگال تولیدگرایی رها کرده است؛ همین قضیه در مورد نسبت بالایی از زنان خانه‌داری که بچه‌داری می‌کنند، نیز مصداق دارد؛ بسیاری از آنها می‌گویند که اگر امکان داشته باشد دوست دارند کار

کنند. تولیدگرایی کار دستمزدی برای مردان را اساس زندگی می‌انگارد؛ انگیزشها و تجارب ظریفی در پیرامون قضیهٔ چستی «شاغل بودن» و «بیکار بودن» مطرح‌اند که معمولاً نادیده گرفته می‌شوند. وضعیت «طبیعی» آدمها در فاصلهٔ فراغت از تحصیل و سن بازنشستگی، باید اشتغال در کار دستمزدی باشد. بیکاری به‌عنوان وضعیتی خلاف این موقعیت، تعریف شده است.

از این دیدگاه، تعریف مفهوم فرصتهای ثانوی هم آسان است و هم جالب باید باشد. سیاست رفاهی مبتنی بر گسترش بازار کار جهت پاسخگویی به تقاضا و یا موکول به پرداخت به‌آدمهای خارج از بازار کار است؛ حال آن‌که خط‌مشی فرصتهای ثانوی شغل پیدا کردن برای آدمهای بیکار است. در جامعه‌ای که به‌بهره‌وری بیشتر از تولیدگرایی توجه دارد، مفهوم کار و بیکاری بسیار غنی‌تر می‌شود و خصیصاتی آشکارا روانشناختی‌تر و تجربی‌تر می‌یابد. سیاست فرصتهای ثانوی باید بر این تأکید داشته باشد که عدم اشتغال دستمزدی با جنبه‌های دیگر تجارب فردی و ارزشهای زندگی ارتباط نزدیکی دارد و در ارتباط با گذارها یا دگرگونیهای گوناگون در شرایط اجتماعی، مفهومش تغییر می‌پذیرد.

بیکاری غیرداوطلبانه مانند طلاق ناخواسته غالباً دردناک است، زیرا به‌حس امنیت و عزت نفس انسان آسیب می‌رساند و محرومیت اقتصادی به‌بار می‌آورد. فرضیهٔ «زمان حال نقطهٔ قدرت است»، در شرایطی از بیکاری که به‌ظاهر یکسره مادی می‌نماید، بسیار معنی‌می‌یابد. هرکسی که تجربهٔ بیکاری را بررسی می‌کند، چه از چشم‌انداز تنگ‌نظرانهٔ تولیدگرایی و یا از دیدگاه دیگر، کم و بیش بی‌درنگ با مسألهٔ خودشناسی روبرو می‌شود. درست همچنان که قضیهٔ ماهیت حقیقی بیکاری ذاتاً به‌رویکردهای ذهنی بستگی دارد، واکنشهای به‌آن نیز به‌همین رویکردها

وابسته‌اند؛ این واکنشها از روایت‌های خودشناسی و نیز از کنش در جهت به‌هم ریختن و یا دگرگون ساختن این روایتها سرچشمه می‌گیرند. برای نمونه، بیل جوردن و همکارانش در بررسی مردمی که در حواشی بازار کار بریتانیا زندگی می‌کردند، آشکار ساخته‌اند که ناتوانی و قدرتمندی چقدر درهم تنیده با تصویرهای آدمها از خودشان است. مدیریت بازشناسی خود، جان کلام این قضیه است که رابطه یک شخص با جهان، چه بیکار باشد و چه نباشد، چقدر در تجربه ناتوانی‌اش و یا ایجاد فرصتهایی برای تقویت نفس و یا ترمیم خود، مؤثر است.^۱

البته سیاست فرصتهای ثانوی آن شرایط مادی را که اجازه می‌دهند افراد به‌تغییر اوضاع زندگی‌شان مبادرت ورزند، نادیده نمی‌گیرد. به هر روی، تلاش برای آماده ساختن وسایلی که با آنها بتوان آسیبهای هویتی را درمان کرد و احساس نیرومندی از عزت نفس را پروراند، دست کم به‌همان اندازه اهمیت دارد. آیا آدمها در برخورد با محرومیت‌هایی مادی که توان نظارت بر آنها را ندارند، می‌توانند دیدگاه روانشناختی‌شان را دگرگون سازند؟ آیا حالت‌های روحی افراد چیزهایی هستند که حکومت‌ها بتوانند و یا باید بر آنها تأثیر گذارند؟

پاسخ به این پرسشها آری است: حکومتها می‌توانند این کارها را انجام دهند و انجام هم می‌دهند. توانایی اعمال این دگرگونیها، به‌عواملی چون «وفاداریهای روزانه» ای که آدمها و دولت‌ها می‌توانند برانگیزند، بیشتر بستگی دارد تا شرایط صرفاً مادی. برای مثال، یکی از زنان مورد بررسی در تحقیق بالا، از تلاش خود برای رهایی از اسارت خرده‌کاریهای خانگی و گام گذاشتن دوباره در جهان گسترده‌تر، سخن می‌گوید. او توانسته بود چنین کاری را انجام دهد، چون که مسئولیت‌هایش برای مراقبت از

کودکانش کاسته شده بود و توانسته بود حمایت شبکه‌ای از دوستانش را به خود جلب کند: «الآن مدتی است... که به نوعی خودم را از شر همه آن کارهای خسته‌کننده خلاص کردم [خنده]. نه این‌که کاملاً از آن کارها دست کشیده باشم... الآن می‌توانم روی پای خود بایستم... چقدر خوب است که احساس می‌کنم وقتی بچه‌ها صبحها تو مدرسه‌اند، تمام روز مال خودم است... حالا دیگر فراموش کردم [در این‌جا گفته‌اش نامشخص است]، خوب، حالا دیگر کاملاً فراموش کردم که آن دوران به چه چیزی شبیه بود.»^۱

اگر که یکی از هدفهای هر حکومت شایسته ایجاد تسهیلات برای جستجوی خوشبختی باشد، بی‌گمان باید به حالت‌های روحی شهروندانش توجه نشان دهد و تنها در اندیشه سطح بهروزی مادی آنها نباشد. در این‌جا چندین عامل می‌توانند نقش داشته باشند. سیاستهایی که شبکه‌های همکنش اجتماعی را حفظ یا ایجاد می‌کنند، می‌توانند شرایطی را برای تجهیز تحول روانی فراهم آورند؛ پشتیبانی از انواع گوناگون گروه‌های خودیاری، نقش مهمی می‌تواند در این‌جا داشته باشد؛ با موقعیتهایی که عزت نفس را می‌کاهند، می‌توان فعالانه مبارزه کرد، و بسیاری از اقدامهای دیگر.

تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و کشمکشهای اجتماعی

«توافقی» مبتنی بر دولت رفاه پس از جنگ جهانی دوم، معمولاً به‌زبان طبقاتی مورد تفسیر قرار گرفته است. امروزه چنین «توافقی» را بیشتر جهانی شدن فعالیت سرمایه‌دارانه به‌ارمغان آورده است تا نهادهای دولتی. آرام گرفتن جنبش کارگری، نه نتیجه «نهادمند شدن کشمکش

طبقاتی» بلکه پیامد شرایط نوین رقابت اقتصادی در سطح جهانی بوده است. در همین زمان، روابط طبقاتی بر بازار کار تمرکز بیشتری یافته و از طریق مکانیسمهای نوینِ دفعی تجزیه شده است.

طبقه به معنای کنش جمعی، دیگر مطرح نیست، ولی نفوذ آن در تقسیمبندی‌های اجتماعی دیگری که کانون تنشهای اجتماعی بالفعل و بالقوه‌اند، به شدت احساس می‌شود. این تنشها بر چهار ضلع نمودار ساختاری الماسی که پیش از این تحلیلش کرده‌ایم، تمرکز دارند. این تنشها استعداد این را دارند که سامان اجتماعی را درهم شکستند، و به‌اندازهٔ کشمکشهای طبقاتی پیشین تهدیدکننده‌اند، البته به شیوه‌ای کاملاً متفاوت. آیا تقسیمبندیهای میان گروههای سنی جوان‌تر و سالمندتر، می‌توانند تهدیدی برای ساختار اجتماعی باشند؟ هرچقدر هم که این چشم‌انداز عجیب به نظر آید، با اطمینان می‌توان گفت که این تنشها می‌توانند تهدیدی باشند. انجمن آمریکایی افراد بازنشسته در ایالات متحد سی میلیون عضو دارد؛ اگر این انجمن کشور مستقلی می‌بود، سی امین جامعهٔ بزرگ جهان به‌شمار آورده می‌شد. این انجمن گروه بسیار فعالی است که نفوذ چشمگیری در کنگره دارد، از جمله توانسته است بازنشستگی اجباری بر مبنای سن را لغو کند.

قدرت و نفوذ سالمندان، که از «گئوی وابستگی» شان جدا می‌شوند، احتمالاً به‌فراتر از نفوذ گروههای فشار خواهد رسید. نیازهای این گروه بزرگ احتمالاً بر برخی از جنبه‌های برنامهٔ عمل سیاسی، در درون و بیرون فراگرد انتخاباتی رسمی، تسلط خواهند یافت. در بیشتر کشورهای غربی، نسبت آدمهای سالمندی که برای رأی دادن در انتخابات ملی و محلی بیرون می‌آیند، برخلاف نسبت گروههای سنی جوانتر، بیش از پیش افزایش یافته است. گفته می‌شود که «این غول تازه بیدار شده است»؛

«نبردی در شرف شکلگیری است که ملت را تقسیم به تهدید می‌کند و نسلها را بر ضد یکدیگر صف‌آرایی می‌کند.»^۱

نبرد میان والدین و فرزندان، یا همان روی دوم الماس ساختاری، شاید بازتاب‌کنندهٔ این تقسیم‌بندیها باشد، ولی این قضیه سرچشمه‌های دیگری نیز دارد. شکاف میان نسلها در این سطح، را شتاب دگرگونی اجتماعی و تکنولوژیک پدید آورده است که باعث شده تجربهٔ فرزندان از تجربهٔ والدین جدا افتد؛ ناخرسندی فرزندان که حقوق رسمی بیشتر از سابق به‌دست آورده‌اند و در نتیجه ممکن است مراقبت والدین را ناکافی احساس کنند، نیز در ایجاد این شکاف مؤثر بوده است.

افزایش حقوق فرزندان را به‌عنوان یکی از عوامل مهم دخیل در آمادگی برای دموکراسی عاطفی، بی‌گمان باید به‌فال نیک گرفت. با وجود خشم و هیاهوهایی که این قضیه در کشورهای گوناگون پدید آورده است، حق فرزندان برای جدا شدن از والدین با روابط خانوادگی جامعهٔ پسااستی به‌خوبی سازگار است. مانند مورد طلاق میان زوجها، دلالت‌های این قضیه نه به‌رواج آماری آن بلکه به‌شرایط اجتماعی حاکم بر آن مربوط‌اند؛ این حقوق می‌توانند ضمن از بین بردن همبستگیهای پیشین همبستگیهای تازه‌ای را پدید آورند. مبارزهٔ تعمیم یافتهٔ فرزندان علیه والدین، می‌تواند سرچشمه فشارهای عمده‌ای بر نهادهای رفاهی باشد. در دو دههٔ گذشته، نه تنها نسبت کودکان تحت مراقبت مؤسسات رفاهی در بیشتر کشورهای صنعتی افزایش یافته، بلکه نسبت بالایی از بی‌خانمانها را کودکان و آدمهای جوان تشکیل می‌دهند.

همچنین شمار انبوهی از بیکاران را جوانان تشکیل می‌دهند. برخی از این جوانان در میان پیشگامان اجتماعی جهان امروزی‌اند و نسبت به‌معانی

چندگانه کار حساس اند و به عمد از بازار کار دوری می‌کنند تا به امکانات دیگری دست یابند. به هر روی، اکثریت وسیعی از اینان به سادگی از فرصتهای اشتغال محروم مانده‌اند. آیا ساختار مالی دولت رفاه اینان و افراد دیگر بیکاری را که از اکثریت شاغلان بیگانه گشته‌اند و به نوبت نبردی طبقاتی را بر ضد آنها برپا خواهند کرد، تحت پوشش قرار خواهد داد؟ اگر دولت رفاه همچنان در جهت رسیدن به هدف اشتغال کامل به معنای متعارف آن باقی ماند، این امر احتمالش است؛ هرچقدر این آرمان بیشتر زوال یابد، جامعهٔ پسا کمیابی نزدیکتر می‌شود.

از میان همهٔ نبردهای سیاسی و واقعی که در اینجا توصیف شدند، کشمکش میان دو جنس زن و مرد، از جهت رهاسازی شخصی و اجتماعی و نیز از جهت تنش و انشقاق، از همه عمیقتر است. برنامهٔ سیاسی نولیبرالی برای احیای «ارزشهای خانوادگی»، معمولاً با حمله به دولت رفاه همراه است؛ ولی در واقع دفاع از چنین ارزشها، اگر امکان‌پذیر باشد، از عوامل اصلی سرپا نگهداشتن همین دولت رفاه است. نظامهای رفاهی کنونی برای کارکرد داشتن‌شان به صورتهای خانوادگی جاافتاده و تفاوت‌های جنسی، نیازی بنیادی دارند. درخواست خودمختاری و برابری از سوی زنان، برگشت‌ناپذیر است. با این همه، زنان بیشتر وظایفی را که به مراقبت از دیگران مربوط‌اند همچنان انجام می‌دهند؛ بیشتر این وظایف بدون اجر و مزد انجام می‌گیرند. تأکید دوباره بر «ارزشهای خانوادگی»، از جهت مفهومی هیچ تفاوتی با مالیات بستن بر کار زنان ندارد، «البته مالیاتی نهانی بدون حضور نمایندگان مالیات‌دهندگان»^۱

1- Howard Glennester, *Paying for Welfare*, Welfare State Programme, London School of Economics, 1992, p. 21.

در اینجا تنها قضیه برابری اقتصادی مطرح نیست، بلکه با نبردی سر کار داریم که گویی میان دو صورت بسیار تعمیم یافته سیاست حیاتی برپا شده است. با در نظر داشتن انواع تفاوت‌های فردی، زنان در کل «با آهنگی متفاوت» از مردان سخن می‌گویند.^۱ چه کسی برای همه ما سخن خواهد گفت؟ آیا آن شیوه‌های زندگی که عموماً به صورتهای غربی مردانگی مربوط‌اند، یعنی همان مردانگی وادارنده و تحمیل‌کننده‌ای که ماکس وبر بازساخته بود، همراه با اولویت روابط بازاری در همه عرصه‌های زندگی، است که هرچه بیشتر تعمیم خواهد یافت؟ و یا زنانگی با تأکید بیشتر بر هموابستگی، تفاهم عاطفی و دلسوزی است که بیش از پیش در پهنه عمومی خود را نشان می‌دهد؟ این پرسش‌ها که هنوز بدون پاسخ مانده‌اند، تقریباً با همه قضایای دیگری که در این کتاب مطرح شده‌اند، ارتباط دارند.

پیمان توافق میان دو جنس، که هنوز در درون جوامع صنعتی و نیز در سطحی جهانی‌تر تحقق نیافته است، از بسیاری جهات راه حل اساسی احیای صورتهای دیگر همبستگی است. به دلایل گوناگون، هر اتفاقی که برای زندگی خانوادگی رخ دهد، یا نسل‌ها را به هم پیوند می‌دهد و یا مایه جدایی آنها می‌شود؛ و هر اتفاقی که در مورد تقسیم‌بندیهای جنسی پیش آید، بر دگرگونیهای جهان کار دستمزدی و بدون دستمزد عمیقاً تأثیر خواهد گذاشت، گرچه البته خود نیز به شدت تحت تأثیر این دگرگونیها قرار خواهد گرفت. نظامهای رفاهی، که به گونه‌ای تلویحی و یا به صورتهای دیگر به‌الگوی پدرسالاری وابسته‌اند، سرانجام به گونه‌ای همه‌جانبه فروخواهند ریخت.

مردم مرفه در برابر جمعیت فقیر؟ الگوی برابری زایا

دولت رفاه در انتقال منابع از گروه‌های مرفه‌تر به مردم فقیر، روی هم رفته موفق نبوده است.^۱ الگوی توزیع ثروت قطره‌ای مورد نظر نولیبرالها نیز توفیقی نداشته است؛ در آن کشورهایی که این رهیافت به‌گونه‌ای جدی دنبال شده است، نتیجه‌اش اختلاف درآمد هرچه بیشتر میان غنی و فقیر بوده است.^۲ پس چه باید کرد؟ آیا ما باید تسلیم نظامی اجتماعی شویم که هرگونه امید به برابری بیشتر از آن رخت بسته است؟ این تسلیم لزومی ندارد ولی باید به مقولهٔ برابرسازی به‌شیوهٔ تا اندازهای متفاوت بیندیشیم، یعنی به همان شیوه‌ای که در فصل پیش مطرح کرده‌ایم. زمینهٔ چنین پنداشتی یک جامعهٔ پساکمیابی است که به فراسوی تولیدگرایی راه می‌برد؛ جامعه‌ای که بیش از پیش خود را بخشی از یک سامان جهانی می‌سازد و نه آنکه بر چهارچوب دولت ملی تمرکز داشته باشد. یک چنین برابرسازی دربرگیرندهٔ چه چیزی است؟ به آرمانهای سوسیالیستی برابری به چه معنا می‌توان هنوز پایبند بود، البته اگر چنین آرمانی هنوز وجود داشته باشد؟

همچنان که پیش از این یادآور شدم، هدف برابری هرگز در کانون مفروضات سوسیالیستی جای استواری نداشته است؛ این هدف بیشتر درخور رسوبات «کمونیسم» دورکیمی است. «نظارت هوشمندانه» زندگی اجتماعی و هدایت کردن نیروهای بازار از مرکز، هیچ رابطهٔ خاصی با آیین برابری ندارد؛ شاید به‌جز ایجاد قوهٔ اقتدارگرایی که بتواند از غنی بگیرد و به فقیر برساند.

الگوی زایای برابری در ترکیب با مفهومی از جامعهٔ پساکمیابی، با

1- R.F. Tomasson, *The Welfare State* (Cambridge: Polity, 1991).

2- Christopher Pierson, *Beyond The Welfare State?* (Cambridge: Polity, 1991).

چنین مسأله‌ای روبرو نیست. در این جا، برابرسازی به دو معنای به هم پیوسته ادراک می‌شود؛ یعنی برحسب همکاری متقابل برای فایق آمدن بر «مصایب» جمعی و نیز بر وفق رویگردانی عام از تولیدگرایی. این گونه برابرسازی بر تسهیم سختگیرانه چیزهای مادی کمتر استوار است و بیشتر بر بی تفاوتی در برابر امور مادی و همراه آن بر نوعی فهم «تدافعی» از محدودیت‌های رشد بی‌پایان اقتصادی، مبتنی است.

بیایید به چیزهای مربوط به تعقیب خوشبختی، یعنی امنیت، عزت نفس و خودشکوفایی، بازگردیم. تصاحب ثروت لزوماً به افراد اجازه نمی‌دهد که به این کیفیتها دست یابند، درست همچنان که فقر مادی نیز لزوماً اینها را ریشه‌کن نمی‌سازد. بی‌گمان ثروت بدون ربط به این کیفیتها نیست، ولی چگونگی ربط آن بستگی به شرایطی دارد که در آن این کیفیتها تولید و تحقق می‌یابند. وانگهی، بسیاری از مقتضیات وجودی‌تری در کارند که از تصاحب ثروت (فردی یا جمعی) کم و بیش فرامی‌گذرند. در جامعه‌ای که از جهتگیری مدرنیته در جهت نظارت فاصله می‌گیرد، حوادث تصادفی و نیز پدیده‌های بنیادی تولد، بیماری و مرگ را نمی‌توان کاملاً بی‌اثر ساخت. البته اینها را به سادگی نمی‌توان پذیرفت (قرون وسطاگرایی نوین) و یا نمی‌توان گفت که نتیجه این پدیده‌ها بی‌گمان ناتوانی یا روحیه باختگی است. با این پدیده‌ها می‌توان فعالانه برخورد کرد، البته به شیوه‌ای که با مفهوم رفاه مثبت سازگار باشد. همچون موارد دیگر، با مخاطره باید با توجه به «مخاطره‌آمیز بودن» آن مستقیماً برخورد کرد.

در نظر گرفتن خوشبختی به عنوان ارزش درجه یک و تعمیم‌پذیر در سطح جهانی، ممکن است امکان جامعه متشکل از رباتهای خوشبخت را مطرح سازد، جامعه‌ای که راه را بر ابتکار می‌بندد و به این در و آن در زدن

بی هدف روزانه اکتفا می‌کند. خوشبختی مورد نظر ما کاملاً مغایر با این نوع خوشبختی است. تعقیب خوشبختی مورد نظر ما به درگیری فعالانه در وظایف زندگی نیاز دارد و مستلزم لذت بردن از به کار انداختن تواناییها و مهارتها است. در یک سطح روانشناختی، موقعیت خوشبخت زیستن مستلزم رویارویی با چالشهای خودانگیخته یا از منبع خارجی است.^۱ فقر هم مانند شرایط دیگری از زندگی که استعداد ناتوان ساختن انسانها را دارند، می‌تواند خفه‌کننده باشد، زیرا می‌تواند تواناییها و مهارتهای انسان را تباه کند و فضایی از درماندگی را به بار آورد. روحیه باختگی، یعنی در آغوش بی‌حالی یا نومیادی افتادن، و بی‌اختیاری که مایه وابستگی به یک گذشته عاطفی مهار نشده است، دو دشمن خوشبختی اند.

طرحهای رفاه مثبت که در جهت برخورد با مخاطره تولید شده‌اند و نه مخاطره خارجی، معطوف به تقویت نفس متکی به خود^۲ می‌باشند.^۳ نفس متکی به خود از اعتماد درونی ناشی از عزت نفس برمی‌خیزد و حس امنیت وجودی برخاسته از اعتماد بنیادی آن باعث می‌شود که شخصی از تفاوت اجتماعی برداشت مثبتی داشته باشد.^۴ این نوع نفس به شخصی راجع است که می‌تواند تهدیدهای بالقوه را به چالشهای سودمند تعبیر کند، کسی که می‌تواند هرزش^۵ را به جریان بی‌وقفه تجربه تبدیل کند. نفس متکی به خود نمی‌کوشد تا مخاطره را بی‌اثر سازد و فرض را بر این

1- Csikszentmihalyi, *Flow*.2- *autotelic self*3- *Ibid.*, pp. 208ff.4- Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990).

این کتاب توسط همین مترجم با عنوان پیامدهای مدرنیت ترجمه و توسط نشر مرکز منتشر شده است. - م.

۵ - entropy به معنای هرز رفتن اتفاقی و پیشینی نشده انرژی در یک نظام ترمودینامیک. - م.

نمی‌گیرد که «شخص دیگری از پس مسأله برخورد آمد»، بلکه با مخاطره به صورت چالش فعالانه‌ای که خود شکوفایی به بار می‌آورد، برخورد می‌کند.

در یک سامان پسااستی، مدیریت انتخاب در ارتباط با اطلاعات بازانندی شده، باید با ایجاد پایبندیها همراه باشد. پایبندی به آدمهای دیگر و یا هدفهای زندگی، یکی از نیروهای عمده مؤثر در «از میان برداشتن» مسائل است و به افراد اجازه می‌دهد تا بر تنشهای شان فائق آیند و خود را با دیگر الگوهای پیشامدهای ناراحت‌کننده تطبیق دهند. پایبندی بر پرورش نفس تأکید دارد و تقریباً ضد خودپرستی است؛ و به ظرفیت تداوم اشتغال به یک رشته وظایف در یک دوره زمانی طولانی، اطلاق می‌شود.

شخصی که به جای اندیشیدن به خود به همکنش با دیگران توجه نشان می‌دهد، به نتیجه متناقض‌نمایی دست می‌یابد. او هرچند که دیگر خود را فرد جداگانه‌ای احساس نمی‌کند، ولی با این همه نفس او نیرومندتر می‌شود. فرد متکی به خود با سرمایه‌گذاری انرژی روانی‌اش در نظامی که خودش جزئی از آن است، به فراسوی محدودیتهای فردیت رشد می‌کند. نفس به خاطر این وحدت شخصی با نظام، به سطح بالاتری از پیچیدگی می‌رسد... به هر روی، این امر به عزم و انضباط نیاز دارد. تجربه بهینه دستاورد یک رهیافت لذتجویانه و بی‌دردانه به زندگی نیست... شخص باید مهارتهایی را در خود بیوراند که ظرفیتهایش را گسترش دهند و او را به موجودی بهتر از آنچه که هست تبدیل کنند.^۱

در نتیجه توسعه بی‌رویه دولت رفاه و توجه به یاری رساندن (و نیز

1- Csikzentmihalyi, *Flow*, pp. 212-13. Csikzentmihalyi, *The Evolving Self* (New York: Harper Collins, 1993, chapter 8).

تنظیم کردن) فقیران، مفهوم «رفاه» با بهبود سرنوشت محرومان یکی انگاشته شده است. چرا نباید تصور کرد که برنامه‌های رفاهی علاوه بر آدمهایی که در شرایط محرومیت به سر می‌برند، باید آدمهای متنعم را نیز در نظر داشته باشند؟ یک چنین نتیجه‌گیری از مفهوم رفاه مثبت برمی‌خیزد؛ همچنان که کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم، چنین برنامه‌هایی به جای تشدید نابرابریهای از پیش موجود، باید بتواند ابزار عمده‌ای برای غلبه بر این نابرابریها باشد.

امنیت، عزت نفس و خودشکوفایی، هم برای مرفهان و هم برای فقیران کالاهای کمیابی‌اند که نه تنها بر اثر نابرابریهای توزیعی بلکه به خاطر آیین تولیدگرایی از آنها چشمپوشی شده است. وانگهی، پیامدهای نابرابریهای توزیعی را باید همراه با خسارت جمعی که تنعم به بار می‌آورد در نظر گرفت؛ پیامدهای این وضع را به هیچ روی نمی‌توان یکسره به گردن فقیران انداخت.

بی‌اختیاری و نومی‌دی می‌توانند جریان تعقیب خوشبختی را تضعیف کنند. زمانی چنین برداشتی می‌توانست به معنای روی آوردن زاهدانه به کمونیسم به معنای دورکیمی آن باشد؛ با این تصور که از آنجا که تصاحب ثروت از جهت روانشناختی و مادی فسادآور است، ثروتمندان را باید وادار ساخت که از ثروت‌شان دست‌کشند و یا آن را به فقیران ببخشند. ولی در جامعه‌ای که تولیدگرایی و جهت‌گیریهای حاکم بر آن به‌تدریج رسیده‌اند و از آن بدتر، تعارض‌آمیز و مخرب گشته‌اند، پارسایی یا نوع‌دوستی هیچ ربطی به این قضیه ندارد.

رهایی از وابستگی، به‌هدف عامی در یک جامعهٔ پساکمیایی تبدیل شده است. چیرگی بر وابستگی رفاهی به معنای غلبه بر وابستگیهای تولیدگرایی است و با هر دو این وابستگیها به یک شیوه باید مبارزه کرد.

همچون جاهای دیگر، در این جا نیز امروزه سر چهارراه ایستاده‌ایم. نابرابریهای موجود می‌توانند عمیقتر شوند. با این همه، چنین موقعیتی بعید است که میزان خوشبختی امتیازمندان یا محرومان را افزایش دهد. به موازات ریشه گرفتن عمیقتر طبقات محروم، فقر برای فقیران بیش از پیش مایهٔ تباهی، ازهم‌پاشیدگی اجتماعی و انواع وابستگیها می‌شود. ولی برای آدمهای مرفه‌تر، بهای این وضع احتمالاً باید نوعی قلعه نشینی باشد که در آن تنعم روزافزون بهای سنگینی دارد، در حالی که همهٔ گروهها از پیامدهای تباهی زیست محیطی و مخاطرات وابسته به آن رنج می‌برند.

الگوی زیای برابری یا برابرسازی، باید مبنایی را برای یک پیمان توافقی نوین میان مرفهان و فقیران فراهم آورد. چنین پیمانی باید یک «معامله کوششگرانه» و برپایهٔ دگرگونی در سبک زندگی باشد. نیروهای برانگیزانندهٔ این پیمان، باید پذیرش نوعی مسئولیت متقابل برای برخورد با «مصایب»ی باشد که توسعه در پی داشته است؛ همچنین دگرگونی در سبک زندگی باید هم برای صاحبان امتیاز و هم دارندگان امتیاز کمتر مطلوبیت داشته باشد؛ و مفهوم گستردهٔ رفاه باید از تدارک اقتصادی برای محرومان دست‌کشد و به تقویت نفس متکی به خود روی آورد.

مسئولیت متقابل برای برخورد با «مصایب جمعی»، از اهمیت روزافزون مخاطرهٔ تولید شده برمی‌خیزد. آلودگی هوا، از بین رفتن جنگلها و تاراج زیبایهای محیط زیست، ربطی به تقسیمبندیهای طبقاتی ندارد. اگر اینها را به‌عنوان مخاطرهٔ خارجی در نظر گیریم، باید به آنها به‌منزلهٔ «هزینه‌های بیمهٔ» زیست‌محیطی نگاه کنیم که هم شرکتهای بازرگانی و هم مالیات‌دهندگان باید پرداخت کنند؛ ولی به‌عنوان مخاطرهٔ تولید شده، باید با تغییر در سبک زندگی با آنها برخورد کرد. در برخورد با یک زندگی به‌هم ریخته، هر کس که بخواهد سالمتر زندگی کند، باید در

یک مصلحت مشترک با دیگران سهیم باشد، زیرا مزایای تنعم پیامدهای آسیب‌زایی را نیز به همراه دارد که خود تنعم نمی‌تواند چاره‌شان کند. پس پرداخت هزینه برای چنین خسارتها و نیز گلیم خود را از آب بیرون کشیدن، هیچ کدام نمی‌تواند در این قضیه مطرح باشد؛ اینها در واقع راههای به‌بن‌بست رسیدن‌اند.

مصالح مشترکی که دارا و ندار در تغییر سبک زندگی دارند، مستلزم روی‌گرداندن از تولیدگرایی و روی آوردن به بهره‌وری است. این تغییر جهت به نوبه خود با دو دگرگونی دیگری که پیش از این در ارتباط با سامان نوپای کمیابی یادآور شدیم، ارتباط دارد. خودمختاری کار و ضد آن که همان دلالت بی‌گمان منفی بیکاری است، را باید در ارتباط با الزامی تعریف کرد که و بر یادآور شده بود. این الزام با تقسیم‌بندی نقشهای جنسی که هم‌اکنون یا از بین رفته و یا تحت فشار شدید قرار گرفته است، ایجاد و تثبیت شده است. مخالفت با خودمختاری کار و تقسیم‌بندی‌های جنسی وابسته به آن، برای برابری زایا دلالت‌های فراوان دارد. زیرا جهت‌گیری معطوف به تولیدگرایی از دیرباز پدیده‌ای اساساً وابسته به پهنه عمومی مردانه بوده است. در حال حاضر هیچ‌کسی با اطمینان نمی‌تواند بگوید که آرمانهای مردانه در آینده بر هر دو جنس چیرگی خواهد یافت یا نه. به هر روی، دربارهٔ جهانی که در آن مردان موفقیت اقتصادی را دیگر به صورت پیشین ارزیابی نمی‌کنند و بیشتر برای عشق و ارتباط عاطفی زندگی می‌کنند، دست کم می‌توان گفت که این جهان با جهان کنونی باید بسیار متفاوت باشد.

آدمهای صاحب امتیاز برای مخالفت با خودمختاری کار، از آدمهای فقیر بیشتر از هر کس دیگری می‌توانند یادگیرند. زیرا آدمهایی که کم و بیش پیوسته «خارج از قلمرو کارند»، با همهٔ دشواریهایی که در زندگی

دارند، به ناچار به دانشی از زندگی دست یافته‌اند که کار دستمزدی را اساس زندگی و یا نیروی محرک اصلی آن نمی‌داند. معامله‌کوششگرانه با فقیران نباید در جهت انتقال مستقیم ثروت باشد بلکه باید فرصتهای اشتغال‌ناشی از تغییر رویکرد به کار، از سوی آدمهای مرفه‌تر به آدمهای فقیر انتقال یابد. صحبت از مردم فقیری که در تغییر سبک زندگی مشارکت متقابل از خود نشان می‌دهند، شاید عجیب به نظر رسد؛ چگونه می‌توان چنین مشارکتی را در نظر آورد؟ این قضیه درست بر همان ویژگیهایی متکی است که الگوهای نوع دیگر توسعه برای جهان فقرزده نشان داده بودند. خوداتکایی، صداقت و مسئولیت اجتماعی همراه با مراقبت از محیط زیست محلی، همان «غرامت»ی باید باشد که بقیه افراد غیرمرفه جامعه از آدمهای مرفه خواستارند و می‌کوشند تا آن را به پیش برند.

در این جا دولت باید چه نقشی داشته باشد؛ آیا در یک جامعهٔ پساکمیابی دولت رفاه هنوز باید وجود داشته باشد؟ نه نباید. البته دولت هنوز هم باید رشتهٔ وسیعی از کالاها و خدمات را در جهت جلوگیری از وابستگیها و نه تداوم آنها، فراهم سازد. به هر روی، دولت این کارها را باید در هماهنگی با انواع گروههای محلی و نیز فراملی، به ویژه گروههای خودیاری، انجام دهد.

همهٔ این‌ها را از دیدگاه واقع‌بینی آرمانی گفته‌ایم. اما این نوع واقعگرایی چقدر می‌تواند واقع‌بینانه باشد؟ ابزارهای اجتماعی تحکیم توافقه‌های راجع به سبک زندگی، به ویژه توافقه‌های میان آدمهای دارا و ندار، چه می‌توانند باشند؟ عوامل مربوط به برانگیختن بالقوهٔ چنین توافقی، به اندازهٔ کافی ساده‌اند، ولی آیا برای بالفعل ساختن این عوامل، اراده یا مکانیسمهای اجتماعی دسترسی‌پذیر وجود دارند؟ تا آنجا که به جوامع

صنعتی مربوط است، به نظر می‌رسد که با مسأله کمبود مالی و اخلاقی روبرویم.

به هر روی، مسأله ما لزوماً این نیست؛ هرچند که در اینجا نمی‌خواهم یک رشته اصلاحات خاص را پیشنهاد کنم و نمی‌خواهم بگویم که چگونه می‌توان برای این اصلاحات پشتیبانی انتخاباتی فراهم کرد، ولی وسایل ایجاد توافق در سبک زندگی میان دارا و ندار، می‌تواند به‌قرار زیر باشد:

۱- از مصلحت مشترک در حفاظت از محیط زیست و کاستن از مواد سمی، می‌توان در جهت پیاده کردن خط مشی‌هایی استفاده کرد که از جهت توزیعی به سود مردم فقیر باشند. زیرا همچنان که پیش از این یادآور شده‌ایم، گروه‌های فاقد امتیاز غالباً وادار می‌شوند عملکردها یا شیوه‌هایی از زندگی را در پیش گیرند که از جهت زیست محیطی زیانبارند و در ضمن محرومیت‌شان را تشدید می‌کنند. وانگهی، کاهش مخاطرات همگانی، زندگی آدم‌های کم‌امتیازتر را به نسبت بیشتر از زندگی مردم مرفه‌تر بهبود می‌بخشد.

۲- همین ملاحظات در مورد محافظت از سنتها و همبستگیهای محلی نیز صدق می‌کنند.

۳- انعطاف‌پذیری شغلی بیشتر برای مردم مرفه‌تر اگر با حرکت در جهت نوع دیگری از «توافقها» به‌ویژه میان دو جنس همراه باشد، لزوماً به ایجاد بازار کارهای دوگانه منجر نمی‌شود. برابری تقویت شده از طریق انتقال فرصتهای اشتغال، را می‌توان با انواع اقدامهای کوتاه‌مدت افزایش داد. برای نمونه، دولت با فراهم آوردن اشتغال «بخش سوم» که اختصاص به وظایف مراقبت اجتماعی و محلی دارد، می‌تواند در این جهت گام بردارد.

۴- نظامهای رفاهی موجود را می‌توان به‌گونه‌ای بازسازی کرد که

تدارک برای «چرخه زندگی» از قید هدف کاستن از نابرابریهای ساختاری، به ویژه هدف جلوگیری از شکلگیری طبقات محروم، خلاصی یابد.

۵. عوامل افزایش میزان خوشبختی انسان که به اندازه اقدامها و تسهیلات اقتصادی مهم اند، آنهایی اند که بر حقوق دموکراتیک و پرهیز از خشونت نیز تأثیر می گذارند. هرچند این عوامل آشکارا تحت تأثیر نابرابریهای اقتصادی اند، ولی به هیچ روی یکسره با این نابرابریها تعیین نمی شوند. وانگهی، بسیاری از «تأثیرهای معکوس» نیز وجود دارند که در جهت کاستن از محرومیت اقتصادی عمل می کنند.

در این جا این سؤال باقی می ماند که آیا چنین توافقی در سبک زندگی که برای کشورهای ثروتمند پیشنهاد شده است، در مورد اختلافهای میان شمال و جنوب نیز کارآیی دارد. از جهت تجربی، بی گمان هیچ کس نمی تواند با اطمینان به این پرسش پاسخ مثبت دهد. ولی از جهت تحلیلی، می توان پرسید که چه امکان دیگری وجود دارد؟ امکان انتقال مستقیم ثروت در یک سطح وسیع، بعید است که وجود داشته باشد و تازه اگر امکانش هم باشد، ممکن است نتیجه معکوس داشته باشد. تغییر جهت به سوی یک نظام پساکمیابی از سوی طبقه مصرف کننده جهانی، همراه با یک «نوع دیگر توسعه» برای فقیران جهان، تنها وسایل توجیه پذیر برای آفرینش یک جهان برابرنه تر است.

مسئله بررسی ارزشهای زندگی در یک سامان پساکمیابی، مستقیماً با قضایای بومشناختی ارتباط پیدا می کند، البته به شرط آن که این قضایا درست تعریف شوند. از آنجا که امروزه جنبشهای بومشناختی برای بسیاری از کسان بسیار مهم انگاشته می شوند، بحث مفصل درباره آنها در همین مقطع شایسته است؛ این همان کاری است که در فصل بعدی انجام خواهم داد.



مدرنیته تحت یک علامت منفی: قضایای بومشناختی و سیاست حیاتی

با توجه به خیزش خارق‌العادهٔ اندیشه‌های سبز در چند دههٔ گذشته، آیا می‌توان سرچشمه‌های یک رادیکالیسم سیاسی احیاء شده را باز یافت؟ هواداران نظریه‌های بومشناختی بی‌گمان چنین باوری دارند. برای نمونه، کارولاین ویرچنت می‌گوید که «بومشناسی رادیکال»، «آگاهی تازه‌ای از مسئولیت‌های مان را در برابر بقیهٔ طبیعت و انسانهای دیگر مطرح می‌کند. این نوع بومشناسی به دنبال آیین اخلاقی نوپدیددی دربارهٔ طبیعت و پرورش انسانها است و انسانها را قادر می‌سازد تا دگرگونی‌هایی در جهان پدید آورند که با یک بینش اجتماعی تازه و یک آیین اخلاقی نوین سازگارند.»^۱

موری بوکچین یکی از بیارکسانی است که معتقدند که تفکر بومشناختی «اندیشهٔ یک نقد رادیکال از زندگی اجتماعی را کشف کرده است.» به استدلال او، امروزه اندیشهٔ رادیکال هویت‌اش را از دست داده است. آنچه را که ما رادیکالیسم می‌خوانیم، یعنی همان رادیکالیسم جناح چپ، به «مضحکهٔ چندش‌آوری از سه سده مخالفت انقلابی» تبدیل شده

1- Carelyn Merchant. *Radical Ecology* (London: Routledge, 1992), p.1.

است. این نوع رادیکالیسم «از اوهام محض کنش مستقیم، پایبندی به نبرد، کشمکشهای شورشی و ایدئالیمی اجتماعی ترکیب شده است که نشانگر هر برنامه انقلابی در تاریخ است.» مارکسیسم و از آن عام تر سوسیالیسم، با سامانی اجتماعی که آنها ادعای مبارزه با آن را دارند، همدست است. بوکچین می گوید که «لنین» با توصیف مارکسیسم به عنوان «چیزی که جز همان انحصار سرمایه داری دولتی به منظور نفع رساندن به همه مردم نیست»، اندیشه های مارکس را چندان عامیانه نساخت، بلکه در واقع خصلت بنیادی برنامه سوسیالیستی را آشکار کرد. اندیشه روشن اندیشی بسینشی اخلاقی از یک زندگی شایسته داشت، ولی سوسیالیسم به جای آن که این بینش را توسعه دهد، به آن خیانت کرده است. در نظریه های سوسیالیستی (و نیز در برخی از نظریه های که از جهاتی دیگر با آنها مخالف اند)، «طبیعت برای نخستین بار به صورت یک وسیله برای نوع بشر درآمده است که تنها به درد استفاده می خورد و دیگر برای خودش یک قدرت به شمار نمی آید و به نظر می رسد که دانش نظری درباره قوانین مستقل آن، تنها به عنوان ترفندی است که برای این ساخته شده تا طبیعت را به صورت شیء مورد مصرف و یا وسیله تولید، تابع خواسته های انسان سازد.»

بوکچین سپس ادامه می دهد که رادیکالیسم را با جنبش بومشناختی می توان نجات داد و حتی عمق بخشید. بیشتر دستاوردهای ایجاد شده طی چندین قرن «توسعه» اقتصادی، از طریق جداسازی انسانها از طبیعت و بر اثر تباهی بومشناختی ناشی از آن، نفی شده اند. برپایه تجدیدنظرهای ژرف در شیوه های کنونی زندگی، هماهنگی تازه ای را باید میان طبیعت و زندگی اجتماعی انسان برقرار کرد. ما باید «حساسیت تازه ای را به نسبت به فضای زیست» تقویت کنیم و «تماس انسان با زمین، زندگی گیاهی و

جانوری و خورشید و باد را دوباره برقرار سازیم.»

به نظر بوکچین، جامعهٔ بومشناختی جامعه‌ای باید باشد که در آن توازن و تمامیت فضای زیست به‌عنوان یک هدف فی نفسه، حفظ و احیا شود. چنین جامعه‌ای باید گوناگونی میان گروه‌های انسانی و تنوع در طبیعت را تقویت کند. این جامعه مستلزم تمرکززدایی چشمگیر قدرت و تفویض آن به اجتماعهای خودگردان و مبتنی بر تکنولوژیهای «کوچک» است و باید با نوعی «کل‌گرایی اخلاقی» هدایت شود که «در هدفهای عینی برخاسته از بومشناسی و آثارشیسیم ریشه دارد»^۱

«بومشناسی عمیق» مورد نظر آرنه نائس که در ادبیات سیاست سبز این همه درباره‌اش بحث شده، افکاری قابل مقایسه با اندیشه‌های بالا را مطرح می‌سازد. بومشناسی عمیق به بیان فشردهٔ آن، می‌گوید که ما به فلسفهٔ سیاسی و اخلاقی تازه‌ای نیاز داریم که انسان‌ها را در طبیعت و جزئی از آن بینگارد و نه مسلط بر آن. «برابری زیست فضایی»^۲ انسانها را در سطح برابر با موجودات زندهٔ دیگر می‌نهد. بومشناسی عمیق همچنین بر خصلت به‌هم وابستهٔ طبیعت و اجتماع انسانی تأکید می‌ورزد، همان‌که گفته می‌شود در فرهنگهای ابتدایی استنباط می‌شد ولی در تمدنهای مدرن از دست رفته است. کشاورزان سطحی^۳ و جوامع شکارگر و گردآورنده الگوهایی را نشان می‌دهند که بشریت باید به آنها روی آورد، در حالی که با «پیشرفت» مدرنیته چنین گروههایی سرانجام ریشه‌کن خواهند شد. ظرفیت حمل انسانی^۴ باید معیار راهنما برای همهٔ مناطق

1- Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Mantred-Buffalo: Black Rose, 1986), pp. 1,202.

2- biospheric equality

3- horticulturalists

۴ - carrying capacity یعنی استعداد و آمادگی طبیعی یک منطقه برای تغذیه و تأمین یک اجتماع انسانی. - م.

بومشناختی باشد. انسانها می‌توانند مانند «آدمهای ابتدایی آینده» زندگی کنند و به‌عنوان «ساکنان» کره زمین تنوع بومشناسی را باز کشف کنند.^۱ به‌گفته ادوارد گلد اسمیت، «ما برای الهام گرفتن باید به جوامع سنتی گذشته روی آوریم.»^۲

بسیاری از نویسندگان چپ‌گرا با وجود دشمنی نویسندگانی چون بوکچین با آنها، تفکر بومشناختی را پذیرفته‌اند. وانگهی، تغییر جهت از سرخ به سبز برای یک رادیکالیسم ورشکسته پناهگاه مفیدی به‌دست می‌دهد. حال که یک انقلاب سوسیالیستی دیگر امکان‌پذیر نیست، چرا نباید به‌جای آن به آرمانشهرهای سبز اندیشید؟ حال که سرمایه‌داری با بحران اقتصادی سرانجام فرو نخواهد ریخت و از این طریق‌گذار به سوسیالیسم تحقق نخواهد یافت، شاید با یک بحران بومشناختی فرو خواهد ریخت. بدین‌سان، آلن لیپیتس^۳ وقتی از بختکی سخن می‌گوید که «در پایان هزاره دوم بر سر جهان خواهد افتاد»، کابوسی که دیگر نه کمونیسم بلکه رادیکالیسم بومشناختی است، در واقع به‌نوعی هانیفست کمونیستی را بازتاب می‌کند.

او می‌گوید، «جنایت بر ضد طبیعت رو به افزایش است و هر جنایتی علیه طبیعت در واقع جنایتی بر ضد بشریت است.» منطق انباشت سرمایه‌دارانه به‌دستیابی به بیشترین منافع به‌بهای همه چیزهای دیگر بستگی دارد، منطقی که به‌تباهی طبیعت می‌انجامد و امروزه به‌تنگنای نویدکننده‌ای کشیده شده است. گسترش همه‌جانبه صورت‌های تولید

1- Arne Naess, "The shallow and the deep. long-range ecology movement: a summary" *Inquiry*, vol. 16. 1972.

2- Edward Goldsmith. *The Great u-turn* (Hartland: Green books. 1988).

3- Alain Lipietz

سرمایه‌داری «اکوسیستم ما را اشباع کرده و فرصت برای تطبیق با از هم گسیختگیهایی را که خود ما باعث‌شان شده‌ایم، به شدت کاهش داده است.» راه حل‌های جزئی برای این مسأله چاره‌ساز نیستند و در این زمینه تنها به راه‌حل‌های همه‌جانبه نیاز داریم: «بومشناسی که پیش از این در حاشیه اقتصاد جای داشت، امروزه درست در کانون مسأله قرار دارد... چالشی که برای خود پدید آورده‌ایم، قبول مسئولیت برای سرنوشت کل سیاره ما است.»^۱

با این همه، هرچند که جنبش‌های سبزگرایش به این دارند که خود را در جناح چپ جای دهند، ولی میان بومشناسی رادیکال و تفکر چپگرایانه خویشاوندی آشکاری وجود ندارد. صورتهای اولیه بومشناسی و طرفداری از محیط زیست به‌ویژه با نقد محافظه‌کاری قدیمی از مدرن‌سازی همبسته بود. این آدموند برک محافظه‌کار بود که گفت انقلاب فرانسه دست به هرکاری زد تا «از راه طبیعت منحرف گردد و در این هرج و مرج غریب بی‌فکری و رسوایی فرو غلطد.» به اعتقاد او، می‌بایست از طبیعت در برابر تجاوزهای توسعه‌طلبی اقتصادی دفاع شود، همان چیزی که هماهنگیهای درونی و نیز زیباییهای طبیعت را تهدید می‌کند. این اندیشه‌ها در فاشیسم اهمیت یافتند؛ ناسیونال سوسیالیستها برنامه‌های حفاظتی و جنگلکاری عمده‌ای را در سر داشتند.^۲

برای پیدا کردن خویشاوندیهای میان فلسفه‌های سبز و محافظه‌کاری، باید این پیوندهای تاریخی را در نظر داشته باشیم. «حفاظت از طبیعت»،

1- Alain Lipietz, *Towards a New Economic Order* (Cambridge: Polit, 1992), pp. 51.55.

2- David Harvey, "The nature of environment" in *Socialist Register* (London: Merlin, 1993).

به هر صورتی که تعبیر شود، به صورت حفاظت از میراث گذشته پیوندهای آشکاری با محافظه‌کاری دارد. همچنان که پیش از این در همین کتاب یادآور شده‌ام، برخی از مفاهیم اساسی نظریه سبز مانند توسعه پایدار، تقویت تنوع محلی یا احترام به هموابستگی امور، رگه‌های بنیادی محافظه‌کاری فلسفی را بازتاب می‌کنند. بیانیه‌های نظریه پردازان بوم‌شناس گهگاه با بیانیه‌های محافظه‌کاران بسیار همخوانی دارند. برای مثال، در این جاگلد اسمیت از زوال اجتماع و خانواده سخن می‌گوید؛ او می‌گوید که «بزرگترین آسیبی که دولت رفاه به بار آورده، فروریختگی واحد خانواده است.» این «واحد بنیادی رفتار بشری که بدون آن هیچ جامعه استواری نمی‌تواند وجود داشته باشد، در موقعیتی که کارکردهایی را که خانواده معمولاً باید انجام دهد دولت غصب کرده است، نمی‌تواند ادامه حیات دهد.» او دربارهٔ قضیهٔ جنسیت می‌گوید که تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، باید پایهٔ تقسیم کار باشد:

زنان و مردان به این دلیل درست متفاوت می‌نمایند که در واقع متفاوت نیز هستند... ولی در این روزگار، زنان گرایش به این دارند که درست همان آموزشهای مردان را فراگیرند و از هر جهت تشویق می‌شوند که با مردان رقابت کنند. این تنها می‌تواند به معنای درهم‌ریختگی هرچه بیشتر واحد خانواده باشد که بقایش بستگی به تقسیم کار روشن میان اعضایش دارد...^۱

گری یادآور می‌شود که منتقدان محافظه‌کار در این دورهٔ اخیر به نویسندگان و احزاب سبز بسیار تاخته‌اند. سبزه‌ها از جمله متهم شده‌اند که اندیشه‌های سوسیالیستی را با لباسی دیگر تبلیغ می‌کنند، با علم دشمنی دارند و قضاوت‌های فاجعه‌آمیزی می‌کنند که یکسره بی‌پایه‌اند و

همبستگی اجتماعی را سست می‌سازند. با این همه، سبزه‌ها در یک رشته از اندیشه‌ها با محافظه‌کاری اشتراک دارند:

قرارداد اجتماعی تنها به معنای توافق میان افراد گمنام و گذری نیست، بلکه پیمانی است میان نسل‌های زنده و مرده و نسل‌هایی که هنوز زاده نشده‌اند. محافظه‌کاران با تردید به پیشرفت نگاه می‌کنند و به خصلت دوپهلوی و توهم‌های آن آگاهی دارند؛ آنها در برابر بدعت‌های آزمایش نشده و تجربه‌های اجتماعی پهن‌دامنه به شدت مقاومت می‌کنند؛ و شاید از همه مهمتر، محافظه‌کاران سستی بر این عقیده‌اند که شکوفایی فردی تنها در زمینه صورت‌های زندگی مشترک می‌تواند رخ دهد.^۱

گری در واقع می‌خواهد اندیشه سبز را در خدمت محافظه‌کاری به کار گیرد و پیشنهاد‌های فراگیرتر سبزه‌ها برای اصلاحات اجتماعی را تعدیل کند.

به هر روی، اندیشه‌های بومشناختی پیوستگی خاصی با محافظه‌کاری ندارند، همچنان که با چپگرایی و لیبرالیسم نیز رابطه نزدیکی ندارند. همچنان که کوشیده‌ام در سراسر این کتاب مستند‌سازم، درست‌تر آن است که بگویم فلسفه‌های سبز منعکس‌کننده دگرگونی‌ها در جهت‌گیری سیاسی‌اند. این اندیشه‌ها نه مشخصاً به جناح راست تعلق دارند و نه به جناح چپ. آنها در برابر اندیشه پیشرفت‌گرایی که می‌گوید هر چیزی را می‌توان به صورت بهتر آن دگرگون کرد، مقاومت می‌کنند؛ ولی در ضمن از صورت‌های رادیکالیسمی دفاع می‌کنند که دلالت‌هایی فراتر از هر چه که در چهارچوب‌های معمول سوسیالیسم می‌توان پروراند، دارند. از این اظهارنظر چنین بر نمی‌آید که ما باید نظریه سیاسی سبز را به همان‌سان که هست بپذیریم؛ چنین نظریه‌ای هم بیانگر مسائل اجتماعی و سیاسی

امروز ما است و هم راه حل این مسائل را نشان می‌دهد. البته صورتهای گوناگونی از فلسفه سیاسی سبز مطرح‌اند که همه آنها با یکدیگر سازگاری ندارند.

اندیشیدن درباره طبیعت

نگرانی در این باره که جهان صنعتی شونده بیش از منابعش رشد می‌کند، به سده نوزدهم بازمی‌گردد، ولی تنها از سی تا چهل سال پیش دامنه‌ای وسیع پیدا کرده است. این نگرانی نخستین بار بر رشد جمعیت تمرکز یافته بود. در ۱۹۴۸، فریلد آزبرن نوشت که «جریان جمعیت زمین پیوسته رو به بالا است، حال آنکه مخازن منابع زیست زمین بیش از پیش کمتر می‌شود.»^۱ این مضمون مالتوسی برای آن ساخته شده بود تا نشان دهد که توسعه اقتصادی از چه طریقهایی می‌تواند نابودی زیست‌محیطی به بار آورد. تا دهه ۱۹۷۰، بیشتر بحثها هنوز بر قضایایی زیست‌محیطی تأکید داشتند که در زمینه مرزها و منافع ملی مطرح می‌شدند. انتشار گزارش باشگاه رم با عنوان محدودیتهای رشد، که از سوی یکی از تقدنویسان به عنوان «مالتوس مجهز به کامپیوتر» توصیف شده بود، بیشتر بر مباحثاتی تأکید داشت که در یک سطح جهانی‌تر مطرح می‌شدند. الگوی کامپیوتری به کار برده شده در این بررسی، نوعی فروزیختگی جهانی را در یک مقطع معین در سده آینده پیش‌بینی کرده بود. این گزارش از انتقاد هیچ بی‌نصیب نماند. برای نمونه، یکی از نویسندگان آن را «مثال جذابی از این قضیه دانست که یک کار علمی چگونه می‌تواند آشکارا بد باشد ولی با این همه بسیار مؤثر واقع شود»^۲

1- Fairfield osbern, *Our Plundered Planet* Clondon: Faber, 1964, P.68.

2- L.I. Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press,

از زمان انتشار اولیه گزارش باشگاه رم، نگرانی درباره تحلیل رفتن منابع تجدیدناپذیر همچنان شدت داشته است، ولی از آن زمان نگرانیهای دیگری نیز به آن افزوده شده است. هیچ یک از این نگرانیها (مانند گرم شدن جهانی) فراگرد مسلمی نیست. به نظر نویسندگان بومشناس، این نگرانیها بر موقعیتی اشاره دارند که برای بشریت و اکوسیستمهای زمین خطر بزرگی را دربر دارد. اما به عقیده منتقدان آنها، درباره چنین تهدیدهایی غلو شده است و شاید این تهدیدها به هیچ روی از دخالت انسان در طبیعت سرچشمه نمیگیرند. برای نمونه، به نظر لال، شواهد مربوط به گرم شدن جهانی مبهم‌اند و دانشمندان در تفسیر آن هماواز نیستند. برحسب این که کدام دانشمند مورد مشورت قرار گرفته باشد، «ممکن است از گرما بسوزیم و یا از سرما یخ بزنیم و یا حتی هیچ گونه دگرگونی در کار نباشد.»^۱ او می‌گوید که نازک شدن لایه اوزون ممکن است به تغییرات در چرخه خورشیدی بیشتر ارتباط داشته باشد تا فعالیتهای بشری. نویسندگان دیگر، حتی آنهایی که به ملاحظات بومشناختی بسیار همدردی نشان می‌دهند، کاربردپذیری جهانی اندیشه‌هایی چون چرای بیش از اندازه و بیابان‌زایی را مورد تردید قرار داده‌اند.^۲

به هر روی، در چند دهه اخیر هیچکس در این باره شک ندارد که فعالیتهای بشری تأثیری به مراتب بیشتر از گذشته بر جهان طبیعی داشته است و محیط زیست‌گرایی از یک نگرانی حاشیه‌ای به چیزی تبدیل شده

1981), p. 286.

1- D.Lal, *The Limits of International Cooperation* (London institute of Economic Affairs, 1990), p.12.

2- W.M.Adams, *Green Development* (London: Routledge, 1990) pp. 91ff.

است که تقریباً همه صاحب‌نظران آن را جدی می‌گیرند. مفاهیمی چون دفاع از محیط زیست، نجات طبیعت و هواداری از ارزشهای سبز، دیگر رواج عام یافته‌اند. با این همه، مفهوم «محیط زیست» و از آن مهمتر، مفهوم «طبیعت»، را چگونه باید ادراک کرد. زیرا در هر تفسیری از اندیشه بومشناختی، چیزهای زیادی به این اصطلاحها بار شده است.

بسیاری از نویسندگان سبز میان «محیط زیست‌گرایی»^۱ و «بومشناسی»^۲ تفاوت می‌نهند و اولی را اساساً اصلاح طلب و دومی را انقلابی می‌انگارند. این تمایز با تفاوتی که نائیس میان بومشناسی سطحی و عمیق می‌نهد، شباهت دارد. محیط زیست‌گرایی یا بومشناسی سطحی بر «بازیابی طبیعت» تأکید نمی‌ورزد بلکه هدف کوچکتر نظارت بر آسیبهایی که انسانها بر جهان طبیعی وارد می‌کنند، را در سر دارد. این نوع بومشناسی می‌گوید که «محیط زیست» اساساً مجموعه‌ای از منابع است و انسانها اگر که می‌خواهند آینده تضمین شده‌ای داشته باشند باید مراقب باشند تا این منابع را به هدر ندهند. رویکرد محیط زیست‌گرایی در جهت تشویق مردم به «کاربرد صرفه‌جویانه منابع تجدیدناپذیر و استفاده از منابع تجدیدپذیر، بدون کاستن کیفیت این منابع و یا به خطر انداختن عرضه آنها»، عمل می‌کند.^۳ محیط زیست‌گرایان شاید طبیعت را مایه زیبایی و جدا از انسانها بینگارند، ولی آن را بخش جدایی‌ناپذیر تعریف صورت پذیرفتنی زندگی اجتماعی انسان نمی‌دانند. این رویکرد را با نظر نائیس درباره بومشناسی عمیق مقایسه کنید: «فاصله گرفتن شخص از طبیعت و امور طبیعی، به معنای فاصله گرفتن شخص از بخشی از آن چیزی است که

1- environmentalism

2- ecology

3- A. Mac Ewen and M. Mac Ewen, *National Parks: conservation or Cosmetics* (London: Allen and Unwin, 1982), p.10.

من را ساخته است.» بدین سان، «هویت» فرد و «آنچه که من فردی هست» و در نتیجه، ادراک نفس و عزت نفس، درهم شکسته می شود.^۱

در حالی که محیط زیست‌گرایی غالباً می‌تواند بدون تأکید بر طبیعت عمل کند، ولی «طبیعت» برای اندیشه بومشناختی به همان اندازه اهمیت دارد که «سنت» برای محافظه‌کاری مهم است. به هر روی، در هر دو مورد این اندیشه‌ها دیگر پذیرفته شده‌اند و می‌توان آنها را برای تأیید تفسیرها و مواضع متفاوت به کار بست. برخی از تفسیرهای بومشناسی قالب غایت‌شناختی دارند، مانند این نظر که می‌گویند در حد ما نیست که در آنچه که آفرینش‌خدایی است دست بزنیم. تفسیرهای دیگر بومشناختی استعاره‌مادر طبیعت را جدی می‌گیرند. برای نمونه، روبرت شلد ریک در مخالفت با «رهیافت مکانیستی» به طبیعت که ملازم با علم است، یعنی همان رهیافتی که طبیعت را سرچشمه غیرجاندار منابع طبیعی می‌انگارد، نظری را به پیش می‌کشد که طبیعت را به گونه‌ای زنده در نظر می‌گیرد. این چشم‌انداز به ما اجازه می‌دهد تا «به فهم غنی‌تری از طبیعت انسانی دست یابیم، فهمی که با سنت و خاطره جمعی شکل می‌گیرد، با زمین و آسمان پیوند خورده است و با همه صورتهای زندگی رابطه دارد و آگاهانه خود را به دست قدرت آفریننده‌ای می‌سپارد که در تمامی جریان تکامل تجلی دارد.» او می‌گوید چنین دیدگاهی «تلویحاً زنانه» است: زیرا واژه‌های «طبیعت» و «طبیعی» ریشه در فراگرد مادرانه دارند.^۲ بسیاری از اکوفینیست‌ها این مضمون را با جزئیات بیشتری مطرح کرده‌اند.

بیشتر چنین برداشتهایی از نظریه سبز کمبود دقت دارند، چرا که

1- Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press. 1982), p. 164.

2- Rupert Sheldrake, *The Rebirth of Nature* (London: Rider. 1991). pp. 189, xiii.

«طبیعت» را تعریف نکرده باقی گذاشته‌اند و به شیوه‌ای کلی آن را ادراک کرده‌اند. برخی از فیلسوفانی که با سیاست سبز همدردی دارند، کوشیده‌اند تا برهانهای تعریف شده‌تری را به نظریه بومشناختی تزریق کنند. نمونه برجسته این فیلسوفان، گودین است. او ادعا می‌کند که «نظریه ارزش سبز» منسجم‌تری وجود دارد که صورتهای تحول یافته‌تر اندیشه‌های بومشناختی بر آن استوارند و به‌ما اجازه می‌دهد تا «برخی از نظرهای پرتب و تابتر» مانند دگردیسیهای آگاهی، کیهانشناسی‌های عصر نوین و نظایر آن را که سبزه‌ها گهگاه از آنها هواداری می‌کنند، کنار گذاریم. گودین سه رهیافت به نظریه ارزش را از هم تفکیک می‌کند. نظر نولیبرالی ارزش را برحسب رضایت خاطر مصرف‌کننده تحلیل می‌کند و بر یک نوع تفسیر ترجیح‌ها مبتنی است. از سوی دیگر، مفاهیم سوسیالیستی و به‌ویژه مارکسیستی، ارزش را در تولید تشخیص می‌دهند. ولی نظریه ارزش سبز با هر یک از این نظریه‌ها متفاوت است، زیرا ارزش را به منابع طبیعی نسبت می‌دهد؛ و یا از آنجا که واژه «منابع» محیط زیست‌گرایی را مطرح می‌سازد، باید گفت که این نوع نظریه ارزش را به‌صفتی طبیعی که منابع را ارزشمند می‌سازند، نسبت می‌دهد. به‌گفته گودین، منابع طبیعی درست از این روی ارزشمندند که از فراگردهای طبیعی سرچشمه می‌گیرند و نه از فعالیت‌های بشری.

این قضیه چگونه می‌تواند باشد؟ گودین با ذکر یک مثال این قضیه را روشن می‌سازد. فرض کنید که یک شرکت توسعه بخواد در حوزه‌ای از زیبایی طبیعی اکتشاف معدن کند. این شرکت تضمین می‌کند که به‌محض پایان یافتن کارش منطقه مورد اکتشاف را به‌گونه‌ای بازسازی خواهد کرد که درست مانند سابق شود. آیا این منطقه همان ارزشی را برای ما خواهد داشت که در زمان دست نخورده شدن دارا بود. به‌نظر گودین، چنین

ارزشی را نخواهد داشت. حتی اگر چشم‌انداز منطقه در هر دو حالت یکسان باقی ماند، صورت بازسازی شده آن همان تاریخی را نخواهد داشت که پیش از این فعالیت دربر داشت. چیزی که دستکاری شده است، حتی اگر این کار با وسواس انجام گرفته باشد، همان ارزشی را ندارد که یک چیز اصیل دارد.

گودین می‌گوید تنها تاریخ یک چشم‌انداز طبیعی نیست که ما را وامی‌دارد برای آن ارزش قایل شویم، بلکه این ارزشگذاری به‌خاطر این واقعیت است که چنین چشم‌اندازی به‌عنوان بخشی از یک جهان طبیعی گسترده‌تر زمینه‌ای را فراهم می‌سازد که بر پایه آن آدمها می‌توانند «نوعی معنا و الگو را در زندگی‌شان ادراک کنند. آنچه که فرآورده‌های فراگردهای طبیعی را به‌گونه‌ای ویژه ارزشمند می‌سازد، این است که این پدیده‌ها فرآورده‌های چیزی بزرگتر از خودمان هستند.»

انسانها نباید در حق طبیعتی که این چنین ارزشمند است ستم روا دارند. برای مثال، یک دهکده سنتی انگلیسی با کلیسا، خانه‌ها و پرچین‌هایش را مقایسه کنید با شهری مانند لوس‌آنجلس (که سامان ساختگی‌اش را بر طبیعت تحمیل می‌کند). گودین این را می‌پذیرد که نمی‌توان گفت این دهکده انگلیسی از لوس‌آنجلس طبیعی‌تر است. زیرا هر دو آنها فرآورده‌های انسانی‌اند ولی برعکس، انسانها بخشی از طبیعت‌اند. «آنچه در این جا مطرح است، طبیعی بودن آفریدن این دو پدیده نیست... بلکه این قضیه است که در مورد نخست انسانها بخشهای دیگر طبیعت را با خشونت نادیده نمی‌گیرند؛ و همین امر به‌انسانیت اجازه می‌دهد که از تأمل درباره‌ی زمینه گسترده‌تر خود احساس رضایت خاطر کند، در حالی که اگر این زمینه گسترده‌تر آفریده منحصراً

به فرد خودش باشد، نمی‌توان این چنین احساس رضایت کرد.^۱ اشکال دفاع‌گودین از ارزشهای سبز این است که از طبیعت دیگر نمی‌توان به شیوه‌ای طبیعی دفاع کرد. این گفته که ما به چیزی «بزرگتر» یا پایدارتر از خودمان نیاز داریم تا به زندگی مان غایت و معنا بخشیم، شاید درست باشد، اما آشکار است که این گفته معادل تعریفی از امر «طبیعی» نیست. این نظر در واقع با تعریف «سنت» بیشتر سازگاری دارد تا با تعریف «طبیعت»؛ برای همین است که مفهوم سنت در نظریه سبز این قدر به چشم می‌خورد.

شگفت این‌که طبیعت تنها در نقطه ناپدید شدن‌اش مورد اعتنا قرار می‌گیرد. ما امروزه در طبیعتِ روکش‌شده‌ای زندگی می‌کنیم که از طبیعت عاری است و همین باید نقطه آغاز در نظر گرفتن نظریه سیاسی سبز از سوی ما باشد. همچنان‌که اولریخ یک گفته است:

طبیعت دیگر طبیعت نیست، بلکه یک مفهوم، هنجار، خاطره، آرمان‌شهر و یا یک ضد تصویر است. امروزه که بیشتر از هر زمان دیگری طبیعت وجود ندارد، طبیعت دوباره کشف شده و عزیزه گشته است. جنبش بوم‌شناسی در دام کژفهمی طبیعت‌گرایانه خودش گرفتار شده است... «طبیعت» نوعی لنگر است که به وسیله آن کشتی تمدن بر دریاهاى باز کشتیرانی می‌کند و ضد خود که همانا خشکی، بندر و صخره مشرف به آب است، را ترتیب و پرورش می‌دهد.^۲

این بدان معنا نیست که ما دیگر نمی‌توانیم تصور منسجمی از طبیعت داشته باشیم، هرچند ای. دی. لاجوی توانسته است بیش از شصت

1- Robert E. Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Rider, 1991, pp. 189, xiii.)

2- Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk*, P. 65.

معنای متفاوت از مفهوم طبیعت را شمارش کند. ولی هر کوششی برای بیرون کشیدن ارزشها از طبیعت، محکوم به شکست است. بحران بومشناختی بحرانی است که تجزیه طبیعت آن را پدید آورده است؛ البته طبیعت به روشن‌ترین معنای آن، یعنی هرچیز یا فراگردی که مستقل از دخالت بشری وجود داشته باشد.

من می‌خواهم در صفحه‌های بعدی بگویم که مسائل بومشناختی را باید به‌عنوان بخشی از کنار آمدن با مدرن‌سازیِ بازاندیشانه و در زمینه جهانی شدن ادراک کرد. مسائل بومشناختی را نمی‌توان جدا از تأثیر سنت‌زدایی در نظر گرفت. هر یک از این مسائل این پرسش کهن، یعنی «چگونه زندگی خواهیم کرد؟» را در پوششی نو مطرح می‌سازد؛ آن هم در موقعیتی که پیشرفت علم و تکنولوژی همراه با مکانیسمهای رشد اقتصادی، ما را وادار به برخورد با مسائلی می‌سازد که پیش از این در طبیعت بودن طبیعت و سنت پنهان بودند. مخاطرات همراه با عدم قطعیت تولید شده، نیاز به پرداختن به این مسائل را مطرح می‌سازند، اما اگر به اینها تنها به‌عنوان «خطرهای طبیعی» نگاه کنیم، در واقع خصلت واقعی‌شان را بد برداشت کرده‌ایم.

مضمونی که می‌خواهم از این پس مطرح کنم از مفاهیمی سرچشمه می‌گیرد که در فصلهای پیش یادآور شدم. تمدن مدرن از راه تحمیل نافرجام نظارت بشری بر محیط‌های کنش، از جمله محیط طبیعی که زمانی برای چنین کنشی بیشتر خصلت خارجی داشتند، به‌پیش می‌رود. این گرایش به نظارت که با تأکید بر توسعه مدام اقتصادی همراه است ولی تقلیل‌پذیر به آن نیست، با محدودیتهای تعمیم‌یافته و جهانی شده‌اش روبه‌رو شده است. یکی از این محدودیتها به‌شیوع عدم قطعیت تولید شده راجع است که خود گرایش به نظارت را نیز دربر می‌گیرد؛ محدودیت

دیگر به تأثیرهایی راجع شده است که یک چنین گرایش بر مسائل اخلاقی بنیادی و تنگناهای وجودی مان می‌گذارد.

محیط زیست‌گرایی روی هم رفته مخاطره را تنها بر حسب مخاطره خارجی در نظر می‌گیرد؛ برخلاف آن، بوم‌شناسی می‌کوشد تا به قضایای عملی و اخلاقی رویاروی انسانها بر وفق معیارهای طبیعی و یا بازبایی هم‌آهنگیهای طبیعی از دست رفته، نگاه کند. از آنجا که این مسائل به صورت کاستیهای جوامع بشری تجربه شده‌اند، در نگاه نخست «تحت یک علامت منفی» درمی‌آیند. با این همه، اگر به این مسائل به گونه‌ای مثبت نگاه کنیم، ملاحظاتی اخلاقی را نشان می‌دهند که به این پرسش «چگونه می‌خواهیم در جهان سنتهای از دست رفته و طبیعت اجتماعی شده زندگی کنیم؟»، مربوط می‌شوند.

پهنه‌ها یا زمینه‌های عمده‌گوناگونی را می‌توان تشخیص داد که در آنها، «طبیعت» در هم‌بافته با سنت، ناپدید شده یا در شرف ناپدید شدن است.^۱ در این جا طبیعت به معنای یک چیز «طبیعی» و یا از پیش موجود در زندگی مان است؛ اگر این قضیه چندان متناقض نما نباشد، طبیعت به معنای محیط زیست فیزیکی انسانی نشده، در نظر گرفته می‌شود.

از نگاه منفی - آلودگی و تباهی زیست محیطی	} طبیعت
از نگاه مثبت - تجدید حفاظت از جهان غیرانسانی	
از نگاه منفی - مهندسی ژنتیکی تصادفی و به‌سازی نژادی	} تولید مثل
از نگاه مثبت - استفاده مثبت از زندگی و میل جنسی	

۱ - اینها مربوط می‌شوند به آنچه که من به عنوان چهار حوزه بنیادی مائل وجودی در زندگی اجتماعی نوشته‌ام. نگاه کنید به:

از نگاه منفی - مصایب پهن دامنه و حوادث ناشی از مخاطره تولید شده
از نگاه مثبت - همکاری جهانی و توسعه پایدار

نظامهای جهانی

از نگاه منفی - تهدیدهای سلامت زیست محیطی، بی معنایی شخصی و اعتیاد
از نگاه مثبت - رهیافت کل گرایانه به جسم و نفس

وضعیت شخصی

اجازه دهید در بقیه این فصل از این حوزه‌های گوناگون در رابطه با مخاطره و احیای اخلاقی بحث کنم.

طبیعت: زندگی در آن و زندگی با آن

اعتراض به آلودگی و صورتهای دیگر آسیب زیست محیطی با واکنش‌های محلی بر ضد این حوادث آغاز شد: نشت نفت، آلاینش زمین و ضایع شدن درختان. دانشمندان و همچنین آدمهای غیرمتخصص، تباهی زیست محیطی را به صورت یک مخاطره خارجی بر حسب عوارض جانبی در نظر می‌گیرند.^۱ به سخن دیگر، توسعه صنعتی پیامدهای ثانوی ناخواسته‌ای دارد، ولی مخاطره ناشی از آن را می‌توان برآورد کرد و سطوح خطر را می‌شود تحت نظارت درآورد. برای نمونه، کیفیت هوا در یک شهر معین را می‌توان تحت نظر داشت و آن را در سطوح «پذیرفتنی» نگهداشت، حتی اگر این امر گهگاه به معنای بستن کارخانه‌ها در روزهای بالارفتن سطح آلودگی باشد.

به هر روی، تعیین به نسبت دقیق سطوح «پذیرفتنی»، تنها در یک زمان و مکان مشخص امکانپذیر است. ولی چگونه می‌توان دانست که عوارض

احتمالی یک فراگرد خاص و یا یک رشته مواد شیمیایی بر زمین و جسم انسانها، سی سال بعد یا چند نسل دیگر چه خواهد بود؟ اقدامهایی که برای محدود ساختن مخاطرات به‌کار بسته می‌شوند، اگر مستلزم نوآوریهای تکنولوژیک باشند، خود ممکن است عوارضی جانبی در بر داشته باشند که بعدها و شاید خیلی بعد کشف شوند.

اگر مخاطره هنوز به‌صورت مخاطره خارجی در نظر گرفته شود، علم همچنان ممکن است احساسی از امنیت و حتی قطعیت به‌افراد غیرمتخصص (و مقامات سیاسی) ارائه کند. به‌هر روی، عدم قطعیت تولید شده دلالتهای بسیار متفاوتی دارد، زیرا علم، تکنولوژی و صنعت پایه‌های آن را فراهم می‌آورند. برخی ممکن است بی‌اعتمادی به‌علم را آغاز کنند و از صنعت مدرن بگریزند. با این همه، علم و تکنولوژی تنها ابزارهای بررسی آسیب‌های زاییده خودشان‌اند. اندیشمندان بوم‌شناس تنها از طریق دستگاه علم و کل زیرساختار اجتماعی وابسته به آن، می‌توانند انتقادهای شان را مطرح کنند. بسیاری از آنها هرچند در زمینه‌های دیگر به‌علم و تکنولوژی حمله می‌کنند تا برای خود چیستی «طبیعت» را مشخص سازند، ولی در ضمن به‌صورت‌های همین علم و تکنولوژی نیز نظر دارند.

نظریه‌های سیاسی سبز که از بازگشت به‌یک طبیعت مستقل هواداری می‌کنند، آشفتگیها و سهوهای از خود نشان می‌دهند که به‌قرار زیرند:

۱- فراخوانی به «یک انقلاب غیرخشونت‌آمیز برای سرنگونی جامعه صنعتی آلاینده، غارتگر و مادی‌اندیش و به‌جای آن، آفرینش یک سامان اقتصادی و اجتماعی که به‌انسانها اجازه دهد تا در هماهنگی با سیاره

زمین زندگی کنند^۱، در نوشته‌های بومشناسی عمیق رواج یافته است. با این همه، حتی اگر چنین راهبردی امکان‌پذیر هم باشد، باعث سست شدن تأکید بر هموابستگی امور، تداوم و چیزهای دیگری می‌شود که برای ارزشهای سبز بسیار اساسی‌اند. چنین دستور عملی تناقض درونی دارد و توجیه‌پذیر نیست.

۲- حفاظت از فضای زیست و پرورش رفتارهای حیاتی محلی غیرمتعارف، معمولاً با حفاظت از سنتهای اجتماعی و فرهنگی یا اختراع دوباره آنها، خلط مبحث می‌شود. از نگهداشت زندگی و رسوم روستایی گرفته تا احیای دین و امور روحانی، نغمه «بازگشت به طبیعت» برای این سر داده می‌شود تا توجیهی برای حفظ سنت فراهم شود. برای نمونه، شلدریک از تحلیل جهان طبیعی یگراست به این قضیه می‌رسد که چگونه «اعضای وابسته به سنتهای گوناگون مذهبی درگیر کشف دوباره رابطه روحانی‌شان با جهان زنده شده‌اند.»^۲ با این همه، میان تحلیل جهان طبیعی و احیای سنتهای مذهبی هیچ‌گونه رابطه ذاتی به چشم نمی‌خورد.

۳- فرض بر این گرفته شده است که آنهایی که «نزدیک به طبیعت» زندگی می‌کنند، ذاتاً هماهنگ‌تر از آدمهای مدرن با طبیعت‌اند؛ از همین روی، ستایش از جوامع شکارگر و گردآورنده و یا جوامع کوچک مبتنی بر کشاورزی سطحی، غالباً در نوشته‌های اندیشمندان سبز به چشم می‌خورد. به هر روی، همچنان که بسیاری از منتقدان انسان‌شناس گفته‌اند، طبیعت تنها زمانی به یک نیروی نیکوکار تبدیل می‌شود که کم و

1- Jonathan Porritt and David Winner, cited in A. Dobson, *Green Political thought* (London: Unwin Hyman, 1990), p. 7

این کتاب با عنوان *فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها* توسط همین مترجم ترجمه و نشر آگه آن را منتشر کرده است. - م.

2- Sheldrake, *The Rebirth of Nature*, p. 153.

بیش تحت نظارت بشر درآمده باشد؛ زیرا برای بسیاری از کسانی که نزدیک به طبیعت زندگی می‌کنند، طبیعت ممکن است دشمن خوی و هراسناک باشد. وانگهی، حتی جوامعی که در یک سطح نازل تحول تکنولوژیک به سر می‌برند، گهگاه سابقه خوبی در حفاظت از محیط زیست ندارند.

۴- چیرگی بر طبیعت از این جهت به معنای نابود کردن آن در نظر گرفته شده است که طبیعت اجتماعی شده اصولاً دیگر طبیعی نیست، ولی این در واقعیت امر به معنای آسیب رساندن به طبیعت نیست. همچنان که از نکته پیشین برمی‌آید، اجتماعی شدن طبیعت ممکن است آن را بی‌خطر سازد و در عمل نوعی «هماهنگی» با طبیعت را روا دارد که پیش از این دسترسی‌پذیر نبود. وانگهی، چیرگی غالباً می‌تواند به معنای مراقبت از طبیعت نیز باشد، به همان اندازه که می‌تواند مایهٔ برخورد با طبیعت به شیوه‌ای ابزاری یا بی‌تفاوت شود.

۵- درخواست بومشناسی رادیکال برای تمرکززدایی عمیق زندگی اجتماعی تا حد ناپدید ساختن شهرها، بر این تصور استوار است که تنوع حیاتی هموابستگی تعاونی را به‌بار می‌آورد. با این همه، چنین هدفی با این داعیه که برای مهار آسیب زیست محیطی اقدامهای شدیدی را باید به‌اجرا گذاشت، سازگاری ندارد. چنین اقدامهایی را غالباً تنها در صورتی می‌توان به‌کار بست که اقتدارهای جهانی تمرکز یافته‌تر از آنچه که در این زمان وجود دارد، به‌وجود آید.

۶- فرض بر این گرفته شده است که اجتماعهای کوچک محلی بیشترین همبستگی و دموکراسی و نیز تطبیق مهربانانه با طبیعت را به‌بار می‌آورند. بوکچین بیانگر نظرهای بسیاری از همگنانش است وقتی که می‌گوید «کوچک نه تنها زیبا است، بلکه همچنین بومشناختی‌تر،

انسانی تر و از همه بالاتر رهایی بخش تر است... ما باید شهرهای مان را تمرکززدایی کنیم و اجتماعهای بومشناختی تازه‌ای را برپا کنیم که برای اکوسیستمهایی که این شهرها در آنها جای گرفته‌اند، هنرمندانه قالب‌ریزی شده‌اند.^۱ به هر روی، اجتماعهای کوچک نوعاً آن تنوعی را که بوم‌شناسان خواهان‌اند به بار نمی‌آورند، بلکه آن را کم‌رنگ تر هم می‌سازند. همچنان که پیش از این تأکید کرده‌ام، فرد در اجتماعهای کوچک تابع «بیدادگری گروه» می‌شود؛ همبستگی مکانیکی این اجتماعها دشمن استقلال ذهنی است. به نظر می‌رسد که دشمنی برخی از سبزه‌ها با زندگی شهری، اگر هم یکسره نابجا نباشد، ساده‌اندیشانه و غیرواقعیانه است. شهرها از دیرباز کانونهای تنوع و پیچیدگی فرهنگی بوده‌اند. انواع گسترده‌ای از علایق و دیدگاهها، بسیار آسانتر در شهرها رشد می‌کنند تا در محیط همگون‌تر اجتماع‌های منزوی محلی. همچنان که کلاود فیشر نشان داده است، شهرها لزوماً محیطهایی نیستند که در آنها همکنشهای گمنام و غیرشخصی بر همکنشهای شخصی‌تر چیرگی داشته باشند.^۲

این قضیه که بوم‌شناسی نظامهای پدید آمده به‌گونه طبیعی را بر نظامهای دیگر برتری می‌نهد، یک اشتباه است. در این شکی نیست که موقعیتهایی وجود دارند که انسانها در آن موقعیتهای باید از دست‌درازیهایی تاثیرگذار بر محیط زیست پرهیز کنند و یا باید بکوشند که عوارض جانبی آنها را از بین ببرند. به هر روی، بیشتر شیوه‌هایی از زندگی که ما با آن سر و کار داریم، نظامهای بومشناختی - اجتماعی‌اند و به محیط زیست اجتماعاً سازمان‌یافته مربوط‌اند. عدم توسل به طبیعت به ما کمک می‌کند تا تصمیم بگیریم که چنین پرهیزی در چه مورد خاصی شایسته است. در بیشتر

1- Bookchin, *Toward an Ecological Society*, p. 68.

2- Claud Fisher, *The Urban Experience* (New York: Harcourt Brace, 1984.)

حوزه‌های زیست محیطی ما نمی‌توانیم امور طبیعی را از امورا اجتماعی جدا کنیم؛ از این مهمتر، در اقدامهای سیاستگذاری چنین کاری معمولاً درست نیست. پرهیز از چنین اقدامی ما را از لزوم طرح این نظر عجیب که یک دهکده انگلیسی از برخی جهات از لوس آنجلس طبیعی‌تر است، نجات می‌دهد و پایبندمان می‌سازد تا درباره همه مناظر طبیعی و پهنه‌های بومشناختی به یکسان دآوری کنیم. «محیط زیست» را نباید به عنوان راهی برای ورود پنهانکارانه و قاچاقی به «طبیعت»، به کار برد. لوس آنجلس به همان اندازه یک مرغزار روستایی بخشی از محیط زیست به شمار می‌آید.

امروزه بیشتر بحثهای بومشناختی، به طبیعت مدیریت شده راجع‌اند. البته این به معنای آن نیست که بگوییم طبیعت یکسره تحت نظارت بشر درآمده است. عدم توفیق کوششهایی که در جهت بسط نامحدود نظارت بشری به کار رفته‌اند، مرزهای چنین نظارتی را مشخص می‌سازد. به هر روی، این مسأله که تا کجا باید به فراگردهای طبیعی «حرمت» گذاشت، بستگی به این واقعیت ندارد که چنین فراگردهایی گسترده‌تر از آن‌اند که بتوان بر آنها احاطه یافت. این امر بستگی به این دارد که تا چه حد بر سر این قضیه توافق کنیم که برخی از پدیده‌های طبیعی که ما بر آنها تأثیر گذاشته‌ایم یا می‌توانیم تأثیر گذاریم، به خوبی ترمیم شده‌اند. خود چنین ترمیمی، دست کم به صورت تلویحی، صورتی از مدیریت است که همان ایجاد ضوابط «حفاظت» می‌باشد.

امروزه بخش اساسی مدیریت طبیعت، آشکارا باید تدافعی باشد؛ بسیاری از تهدیدهای تازه و مخاطرات سنگین پیامد، برای آن ایجاد شده‌اند که این مدیریت تدافعی نیست. معیارهای ارزیابی مثبت طبیعت مدیریت شده، تنها به خود طبیعت ارتباط ندارند، بلکه به ارزشهایی

مربوط‌اند که راهنمای این نوع مدیریت می‌باشند، چه در ارتباط با حوزه‌های بسیار شهری شده و یا مناطق بیابانی.

هرکجا که مسأله حفاظت از محیط زیست مطرح است، حفاظت از طبیعت را باید از محافظت از سنت جدا کرد. یا به بیان دیگر، ما نباید تصور کنیم که از طبیعت دفاع می‌کنیم، به‌ویژه وقتی که از آن به‌گونه‌ای طبیعی دفاع می‌کنیم، در حالی که در واقع داریم از یک محیط اجتماعی خاص یا شیوه زندگی حفاظت می‌کنیم. گودین استدلال می‌کند که «این دو در واقع به هم پیوسته‌اند». هواداران حفاظت از محیط زیست غالباً می‌خواهند نه تنها از زمین بلکه از ساختمانهای روی آن، مانند خانه‌های قدیمی، کلیساها یا خانه‌های سر‌مزارع حفاظت کنند. با هر تعبیر دست و دلبازانه‌ای از اصطلاح طبیعت، هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که این بناها بخشی از طبیعت‌اند. این بناها باید از شمول «نظریه ارزش سبز» گودین خارج باشند، زیرا گویا نمی‌توان گفت که چنین چیزهایی «بزرگتر از انسانها» هستند، چراکه خود این‌ها ساخته‌های بشراند. گودین می‌گوید که به این چیزها می‌توان خصلت کیفی بخشید. زیرا به نظر او، قضیه تنها این نیست که چون این چیزها از جهت حجمی بزرگتر از خودمان‌اند، می‌توانند در کانون ارزشهای سبز قرار گیرند؛ این واقعیت که اینها را می‌توان در تاریخی گسترده‌تر از تاریخ شخصی خودمان جای داد، می‌تواند درست همان تأثیر را داشته باشد. «پس، از حفاظت از چیزهای انسانی یا تاریخی، عموماً به‌خاطر تاریخ‌شان باید دفاع کرد. این قضیه برهانی را به دست می‌دهد که نگهداری از یادگارهای باستانی و رویدادهای بزرگ تاریخی را چه از جهت عقلی و چه از نظر سیاسی مهم می‌سازد.»^۱

به هر روی، چنین برهانی چیزی جز روایت دیگری از محافظه‌کاری فلسفی نیست و در معرض همان اعتراضهایی است که می‌توان به محافظه‌کاری وارد کرد، زمانی که می‌کوشد از سنت به شیوه‌ای سنتی دفاع کند. ما به خوبی می‌توانیم بخواهیم ساختمانهای قدیمی را حفظ کنیم، ولی ما نباید بخواهیم و در هر صورت نمی‌توانیم شیوه‌هایی از زندگی را نگهداریم که با این ساختمانها همراه بودند. با این همه، ساختمانهای قدیمی بدون شیوه‌های زندگی وابسته به آنها، هیچ «بزرگتر از خودمان» نیستند، بلکه در واقع نمادهای گذشته، بازمانده‌ها یا یادبودهایی به‌شمار می‌آیند. اگر خواسته باشیم دست کم برخی از شیوه‌های کهن زندگی را حفظ کنیم، این کار را نمی‌توانیم تنها به این دلیل انجام دهیم که آنها از ما بزرگترند، زیرا ممکن است که اینها صورتهای فعالیتی را دربرگیرند که اکنون زیان آورند. برای نمونه، ما شاید خواسته باشیم چوبه‌دار محلی را حفظ کنیم، ولی این به معنای آن نیست که می‌خواهیم عملکرد دار زدن بزهکاران خرده‌پا را در برابر چشمان همگان، برای خود نگهداریم.

مدیریت محیط زیست که درست به اندازه مسائل بومشناختی اهمیت دارد، همانا مدیریت علم و تکنولوژی در چهارچوب صنعت مدرن است. ما نمی‌توانیم از تمدن علمی - تکنولوژیک بگریزیم، هرچقدر هم که «افسوس‌خوارهای سبز» بخواهد ما را به این جهت سوق دهد. زندگی در عصر مخاطره تولید شده به معنای برخورد با این واقعیت است که عوارض جانبی نوآوریهای فنی دیگر عوارض جانبی نیستند. در پرتو ملاحظات دیگری که در زیر بیان خواهد شد، چیزهای بیشتری باید در این باره گفته شود.

گذشته از مسائلی که در قضیه بقای جهانی به شدت مطرح‌اند، این

پرمش که «چگونه زندگی خواهیم کرد؟»، در هر کوششی برای تصمیم‌گیری در مورد این‌که چه چیز را باید حفظ کرد، به‌پیش کشیده می‌شود. مسائل بومشناختی نشان می‌دهند که تمدن مدرن چقدر به‌بسط نظارت و نیز به‌پیشرفت اقتصادی به‌عنوان وسیلهٔ رفع تنگنایهای وجودی و بنیادی زندگی، متکی شده است.

مسائل تولید مثل

یکی از برجسته‌ترین تحولات در علم سالهای اخیر، همگرایی زیست‌شناسی و علم ژنتیک بوده است. پیدایش صورتهای نوپدید تکنولوژی تولید مثل مانند بارورسازی آزمایشگاهی، طرح رمزگشایی مکانیسمهای وراثت بشری و احتمالاً نظارت بر آنها، را به‌دنبال داشته است. هدف طرح بررسی کروموزومهای انسانی، در واقع ترسیم نموداری هر یک از ژنهای واقع در دی.ان.ای انسان است. از این طریق، انواع نقایص موروثی یا بیماریهای ژنتیکی را می‌توان تشخیص داد و اساساً برطرف کرد. گفته می‌شود که اگر پژوهشگران این طرح به آن توفیقی که بعضی‌ها پیش‌بینی می‌کنند دست یابند، همین طرح «سدهٔ بیست و یکم را به‌عصر ژنها تبدیل خواهد کرد. هرچند این طرح را می‌توان با برنامهٔ آپولو مقایسه کرد، ولی طرح بررسی کروموزومها زندگی انسانی و تاریخ بشری را بسیار عمیق‌تر از اختراعاتی ابر تکنولوژیک عصر فضا دگرگون خواهد ساخت و [حتی شاید]... ما را به‌فهم بنیادی این قضیه رساند که انسان از چه چیز ساخته شده است.»^۱

دلالت‌های این قضیه را به‌همهٔ جهات می‌توان بسط داد. علم ژنتیک نوین کسب و کار بزرگی است و نه تنها اعتبارهای وسیعی را از دولتها جذب

می‌کند، بلکه برای کسانی که می‌توانند کشفهای شان را به ثبت رسانند و روانه بازار کنند، سودهای هنگفتی را دربر دارد. هم‌اکنون، مهندسی ژنتیک به‌تنهایی صنعت وسیعی است. طرح بررسی‌های گرموزومهای انسانی احتمالاً هزاران ژن انسانی را جدا خواهد کرد که پروتئین‌های آنها را می‌توان تولید انبوه کرد. گذشته از هر توفیقی که این طرح خاص می‌تواند داشته باشد، دانشمندان علم ژنتیک هم‌اکنون توانسته‌اند کارکردهای پروتئین‌هایی را که برای ارگانسیم انسان حیاتی‌اند تشخیص دهند و وسیعاً در دسترس قرار دهند.

رشد هورمون انسانی مورد روشن‌گری در این قضیه است و انواع نامحدودی از امکانات کنونی و آینده را نشان می‌دهد.^۱ برخی از کودکان به‌خاطر فقدان آن مقدار پروتئین‌هایی که رشد «طبیعی» را امکانپذیر می‌سازد، به‌قد معمولی نمی‌رسند. از اوایل دهه ۱۹۶۰، درمان تعداد معدودی از این کودکان از طریق کاربرد هورمونی که از غده هیپوفیز آدمهای مرده به‌دست می‌آید، امکانپذیر شده است. به‌هر روی، به‌نظر می‌رسد که شخصی که این غده از او بیرون کشیده شده، به‌یک صورت نادر عفونت مغزی مبتلا بوده است. در نتیجه، در بسیاری از کشورهایی که این شیوه درمان به‌کار بسته شده، برخی از کودکانی که بدین‌سان درمان شده‌اند، از بیماری مرده‌اند.

بعدها کشف شد که چگونه رشد هورمونی را می‌توان بدون خطر چنین عفونتهایی به‌گونه مصنوعی انجام داد. در نتیجه، هم‌اکنون برای «درمان» کودکانی که نقایص غده هیپوفیز ندارند ولی والدین‌شان می‌خواهند که آنها بلندقدتر باشند، از هورمون استفاده می‌شود. بیشتر این والدین آدمهایی‌اند که خودشان کوتاه‌قدند و تزریق هورمون را برای

1- Ibid., ch.7.

کودکان‌شان تنها برای این می‌خواهند که معتقدند قدبلندتر در زندگی مزایایی را دربر دارد. این کار علی‌رغم این واقعیت انجام می‌گیرد که هیچ روشن نیست که آیا هورمون کودکان معمولی را بلندقدتر از آنی می‌سازد که در حالت طبیعی می‌توانند به آن برسند. وانگهی، شواهد ضعیفی دال بر این قضیه وجود دارند که آدمهایی که در گذشته به آنها هورمون تزریق شده، کمتر از آدمهای دیگر با افزایش سن دچار چروکیدگی پوست می‌شوند. رشد هورمون انسانی برای بهبود قدرت و مقاومت ورزشکاران نیز به کار رفته است، در حالی که دربارهٔ خاصیت عملی آن اختلاف نظر وجود دارد. با وجود این قضیه، تقاضا برای هورمون مصنوعی آن قدر زیاد است که هم‌اکنون فراوان به فروش می‌رسد. با این همه، نشانه‌هایی در دست است که رشد هورمونی می‌تواند به آدمهایی که برای بهبود توان ورزشی‌شان از آن استفاده می‌کنند آسیب جدی رساند؛ برخی از مرگها به همین قضیه نسبت داده شده‌اند.

این داستان (که البته تا این زمان صرفاً داستان است) تنها نمونه‌ای از یک چنین نوآوریها و امکانات و خطرهای عدم قطعیت تولید شده را نشان می‌دهد. تناقضهای مطرح شده از سوی طرح کروموزومهای انسانی و پژوهشهای همانند آن، تا اندازه‌ای آشکار به نظر می‌رسند. تا کجا باید به دانشمندان اجازه داد که به کاری ادامه دهند که امکاناتی را به روی بشر باز می‌گشاید که بالقوه هم سود رسان‌اند و هم تهدیدکننده؟ کالبدشناسی دیگر یک سرنوشت به‌شمار نمی‌آید؛ ولی آیا برای ما اخلاقاً پذیرفتنی است که نه تنها محیط زیست، بلکه ساختمان جسمانی و شاید حتی روانشناختی مان را طراحی کنیم؟ برخی آفرینش انسان‌های نوین ابرنژادی را تصور می‌کنند که در برابر بیماریها و معلولیت‌های هم‌اکنون رایج مصونیت

دارند.^۱

یک چنین واکنشها و مسائل بی‌گمان مهم‌اند، ولی همچنین دلالت بر این دارند که با این نوع تحقیق می‌توان و باید با معیارهای خودش برخورد کرد؛ یعنی در حوزه‌های کنشی که مستقیماً به آن مربوط‌اند. ولی میان یک چنین نوآوری علمی و انحلال طبیعت، بدان‌سان که در حوزه‌های دیگر فعالیت بشری دیده می‌شود، تفاوتی اصولی وجود ندارد. همه دلالت‌های عدم قطعیت تولید شده را در مثال هورمون رشد می‌توان پیدا کرد. برای ردیابی سابقه کاربرد هورمون رشد تا این زمان، کارمان را با کشف «روزمره» عوارض جانبی آن آغاز می‌کنیم: استخراج اولیه هورمون خطرهای معینی را برای سلامتی دربر داشت. به‌نظر می‌رسد تولید پروتئین از طریق مهندسی ژنتیک خطرهای روش اولیه را به‌حداقل می‌رساند و در ضمن گستره بالقوه کاربرد هورمون را به‌گونه چشمگیری افزایش می‌دهد. با این همه، مخاطرات تازه‌ای در این رهگذر ایجاد شده‌اند که از مخاطرات پیشین پیش‌بینی‌ناپذیرتراند. پیامدهای درازمدت‌تر این کار بر روی کسانی که در معرض هورمون رشد قرار گرفته‌اند و حتی اعقاب آنها را چه کسی می‌داند و آیا کسی می‌داند که این پیامدها چه چیزی می‌توانند باشند؟

آن چیزی که با نوعی درمان برای یک بیماری خاص آغاز شده، تعریف پدیده «بهنجار»^۲ را به‌شدت دگرگون ساخته است. زیرا بهنجار را از جهت قد و از بسیاری جهات دیگری که اکنون بر بدن تأثیر می‌گذارند، زمانی طبیعت تعیین می‌کرد. یک آدم چگونه بلندقد می‌شود؟ زمانی که انسان خوش‌بیاری را در مورد قد می‌پذیرفت، این پرسش برای خود

1- John harris, *Wonder woman and Superman* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

معنایی داشت، اما اگر قد دیگر وابسته به بخت و اقبال نباشد، پاسخ دادن به این پرسش دشوارتر می‌شود.

تنها علم نیست که در اینجا در بوتۀ آزمایش قرار گرفته است، بلکه درگیری علم و تکنولوژی با گرایش مدرنیته در جهت نظارت، است که محک زده می‌شود. تلفیق تنگاتنگ علم با نهادهای مدرن که مبتنی بر مرجعیت علمی است، در واقع از نیروی همان سنتهایی برخوردار است که می‌گویند علم در جهت بی‌اعتبار ساختن شان عمل می‌کند. علم ناب در قلمرو مرزبندی شده خودش پیشرفت کرده است: همین که مشاهدات و نظریه‌ها در چهارچوب اجتماع علمی به شیوۀ رضایتبخشی به‌آزمون کشیده می‌شدند، «حقایق» از این قلمرو بیرون می‌زدند. تا زمانی که طبیعت به نسبت دست‌نخورده باقی مانده بود و مخاطرات ناشی از کاربردهای تکنولوژیک علم خصلت خارجی داشتند و نه تولید شده، این تنظیم به خوبی کار می‌کرد. ولی به محض آن‌که این رابطه دگرگون می‌شود و مباحثات «درونی» علم به گونه‌ای بازاندیشانه آغاز به‌ورود در عرصه‌های بحث و فعالیت غیرعلمی می‌کند، چنین موقعیتی را دیگر نمی‌توان حفظ کرد. و یا باید گفت که این موقعیت به اندازه‌کافی حفظ شده است، آن هم در زمانی که خصلت مسأله‌آفرین شرایطی که اکنون هر روزه ما را به‌برخورد با خود فرامی‌خواند، به خاطر در نظر گرفتن عدم قطعیت تولید شده به‌عنوان یک امر خارجی، وخیم‌تر شده است.

در شرایط نوپدید امروزی، پیشرفت علم در محدودیتهای مدرنیته دخیل است و هم آنها را آشکار می‌سازد. علم و گرایش آن به نظارت، دیگر نمی‌تواند آن مشروعیتی را فراهم سازد که برای توسعه اجتماعی مدرن از دیرباز اهمیت اساسی داشته است. قلمرو «حفاظت شده» ای که فعالیت علمی بیطرفانه امکانپذیر ساخته بود، با رشد بازاندیشی و پیدا

شدن عدم قطعیت تولید شده، برچیده شده است. خود مدرنیته خصلت آزمایشی پیدا کرده است؛ آزمایش بزرگی که همه زندگی مان را دربر گرفته است؛ ولی این دیگر به هیچ روی آزمایشی نیست که تحت شرایط نظارت شده انجام گیرد.

یافته‌های علم تحت بازرسی و انتقاد قرار گرفته‌اند و در اشتراک با منابع دانش دیگری که بازانديشانه در دسترس‌اند، به کار برده می‌شوند. در یک سامان سنت‌زدایی شده، کمتر کسی می‌تواند یافته‌های ادعا شده در رابطه با سودها و خطرهای خوردن انواع خوراکیها، مخاطرات گوناگون مربوط به تندرستی و خطرهای بومشناختی و نظایر آن، را نادیده گیرد. در سطح محلی، جمعی و سطوح جهانی‌تر، همه ما به نوعی و تا اندازه‌ای با یافته‌های علم و نیز تکنولوژیهای ناشی از آنها به شدت درگیر شده‌ایم.

در نتیجه، علم نقش خود را در زندگی فردی و نیز در یک سامان اجتماعی گسترده‌تر تغییر داده است.^۱ بسیاری از داعیه‌های علمی پیش از «اثبات» شدن‌شان بر پایه فرمولهای از پیش تثبیت شده علم، وارد بحث عمومی می‌شوند. در آنجا که «کاستیها»ی نوآوری‌های علمی مطرح است، افراد و گروه‌ها غالباً گرایش به این ندارند که تا «اثبات شدن کامل» داعیه‌های علمی صبر کنند، زیرا به خطرهای احتمالی استفاده نکردن از این نوآوریها در صورت معتبر بودن‌شان می‌اندیشند. از همین روی، از رواج یافتن هراسهای خوراکی نباید شگفت‌زده شد. یک فقره خوراکی خاص که مردم عادت به مصرف آن داشتند، ممکن است یکباره مورد تردید قرار گیرد، بدون آن‌که به گفته‌های دانشمندان یا برخی از آنها در این‌باره توجهی شود، در حالی که عقیده علمی در این باره غالباً با اختلاف

۱ - این دگرگونیها در کتاب Beck, *Ecological Politics in an Age of Risk* به خوبی اثبات شده‌اند.

نظر دانشمندان همراه است.

در مورد مزایای مثبت ادعا شده در کشفهای علمی، نیز مشابه همین قضیه مصداق دارد، هرچند که در اینجا واکنشها ممکن است شدت کمتری داشته باشند. ورزشکارانی که به بهبود توان جسمانی شان علاقه مند بودند از هورمون رشد استفاده کردند، با وجود این واقعیت که تأثیر هورمون تنها به گونه ضعیفی اثبات شده بود و حتی عوارض کوتاه مدت استفاده از هورمون برای تندرستی شناخته نشده بود. شاید بتوان گفت که با انجام گرفتن آزمایشهای بیشتر، سرانجام آزمایش علمی «جبران مافات» خواهد کرد، ولی گذشته از امکان ناپذیری آزمایش پیامدهای درازمدت، نکته اساسی این است که هر محیط کاربرد یک نوآوری علمی احتمالاً شرایط نوپیدیدی را ایجاد می کند که تحت آن، آزمایشهای قبلی را دیگر نمی توان به کار بست.^۱

عناصر سازنده اصلی علم به معنای «سنتی» آن، از این طریق تحت فشار قرار می گیرند و گهگاه یکسره فرو می ریزند. علم به ارزیابی بیطرفانه دایه های اعتبار بستگی دارد. بی طرفی نیز به نوبه خود مستلزم این است که دانشمندان از مسئولیت پیامدهای اجتماعی یافته های شان فارغ باشند؛ زیرا علمی که خود را وقف جستجوی حقیقت کرده باشد، راه خود را می پوید.

با این همه، حال که این همه دلالت های عملی بازاندیشانه با تحقیق علمی همراه شده اند، حتی اعتبار یافته های علمی را تنها در چهارچوب خود علم نمی توان پیدا کرد. آنهایی که بنیانگذار طرح بررسی کروموزومهای انسانی در ایالات متحد بودند، پیشنهاد کرده بودند که سه درصد اعتبار این کار صرف بررسی دلالت های اجتماعی و اخلاقی

تحقیقات شود؛ این طرح بزرگترین برنامه تحقیقی اخلاق زیست‌شناختی در جهان به‌شمار می‌آید. با این همه، بازجویی واقعی از این طرح از انواع درگیریهای بازاندیشانه ناشی از آن سرچشمه خواهد گرفت، درگیریهایی که هم‌اکنون آغاز شده‌اند.

چنین می‌نماید که تنگناهای اخلاقی ناشی از طرح‌هایی چون بررسی کروموزومهای انسان، تنها از زمینه‌های نوینی برمی‌خیزد که این طرح‌ها بازگشوده‌اند. به‌سخن دیگر، شاید به‌نظر رسد که اخلاق تنها زمانی مطرح می‌شود که طبیعت بر اثر دست‌اندازی انسان به هم می‌ریزد. زیرا از همه چیز گذشته، ما (با همه ابهامهایی که این ضمیر کوچک دربر دارد) باید تصمیم بگیریم و گزینش کنیم، در حالی که پیش از این امور با یک سامان طبیعی تنظیم می‌شدند؛ این تصمیمها پیوسته از یک چهارچوب «فنی» می‌گیرزند.

به هر روی، می‌خواهم در اینجا نظر دیگری را مطرح کنم. قضایای اخلاقی که امروزه بر اثر به هم ریختگی طبیعت با آنها روبرو شده‌ایم، ریشه در سرکوب مسائل وجودی از سوی مدرنیته دارند. اکنون چنین مسائلی با قوت تمام بازگشته‌اند و همین مسائل‌اند که باید در زمینه جهان عدم قطعیت تولید شده درباره‌شان تصمیم بگیریم. از این دیدگاه، آرزوی بازگشت به «طبیعت»، یک «حسرت سالم» است، تا آنجا که وادارمان می‌سازد تا با قضایای مربوط به زیبایی‌شناسی، ارزش گذشته و حرمت گذاشتن به سرچشمه‌های انسانی و غیرانسانی زندگی، روبرو شویم. ما دیگر نمی‌توانیم به این پرسشها از طریق سنت و به شیوه‌ای سنتی پاسخ گوئیم، ولی می‌توانیم برای چنین کاری به سنت تکیه کنیم. در مورد تولیدمثل، آنچه که مطرح است، همان امکان تخصیص مثبت خصلت اخلاقی زندگی است. همچنان که گزارشگر طرح بررسی کروموزومهای

انسانی به درستی یادآور می‌شود:

طرح بررسی کروموزومهای انسانی پس از تکمیل، بیش از سه میلیارد دلار هزینه خواهد داشت و توان و هوش هزاران دانشمند بسیار خلاق جهان را طی دو دهه به خود اختصاص داده است... این طرح ویژگیهای ژنتیکی کامل و اصلی انسان را مشخص خواهد ساخت و نه تنها تفاوت‌های میان انسانها بلکه همانندیهایی میان انسانها و بقیه جهان زنده را آشکار خواهد ساخت. با این همه، در پایان و پس از همه این کوششها، [چالشی که مطرح می‌کند]... تعریف دوباره نحوه ادراک ما از ارزش اخلاقی خودمان است... و نیز این که انسانها ارزشی اخلاقی را برای خود نگه می‌دارند که تقلیل پذیر به هیچ چیز دیگری نیست.^۱

طرح بررسی کروموزومهای انسانی ممکن است از جهت تکنولوژیک پیشگامتر از حوزه‌های دیگر تکنولوژی تولید مثل باشد، ولی ما را به همان قضایایی بازمی‌گرداند که حوزه‌های دیگر نیز مطرح می‌سازند.

برای مثال، جنجال بر سر سقط جنین را در نظر آورید. یکی از واکنشهایی که این بحث و جدلها درباره سقط جنین می‌تواند برانگیزد، واکنش نومیدانه است: آیا طرفهای متخالف در این قضیه هرگز می‌توانند به توافقی دست یابند؟ با این همه، تمامی بحث در این باره را می‌توان به عنوان بحثی در نظر گرفت که مسائل مربوط به ارزش زندگی بشری را به گونه ثمربخشی اکتشاف می‌کند. قضیه سقط جنین انواع خاصی از بنیادگراییها را تحریک می‌کند، ولی در ضمن شاید برخی از انواع دیگر را تضعیف نماید. اگر رونالد دوورکین در تحلیل این مسأله درست گفته باشد، هر دو طرف اصلی درگیر در این بحث، در پایبندی به تقدس و تعرض ناپذیری زندگی انسانی سهیم‌اند و در واقع وادار شده‌اند که این

پایبندی را آشکار کنند.^۱ او می‌کوشد تا نشان دهد که این اصل را می‌توان به فعالیت‌های غیرانسانی دیگری نیز بسط داد که در بازتولیدشان خلایق مایه گذاشته شده است. هر سقط جنینی مایهٔ افسوس است، زیرا تحقق استعدادِ خلایقِ رحم را انکار می‌کند. گرچه هر نوع سقط جنین چیز بدی است، در مواردی که عدم سقط ممکن است آسیب بیشتری به تحقق استعداد بشری وارد کند، سقط جنین زودرس می‌تواند توجیه‌پذیر باشد. صرف زنده بودن نیست که با ارزش شمرده می‌شود، بلکه آن چیزی که ارزش دارد این است که یک فرد قادر به چه نوع زندگی است.

البته استدلال‌های دوورکین درگیری بر سر سقط جنین را از بین نخواهد برد. به هر روی، از بحث او چنین برمی‌آید که دلیل این‌که امروزه این مسأله تا این حد مهم شده، این است که برخلاف تکثرگرایی ارزشیِ دلخواهانه، تقدس زندگی انسان خود را به‌عنوان یک داعیهٔ ارزشی جهانی نشان داده است. آنهایی که معتقدند سقط جنین در هر شرایطی نادرست است، نمی‌توانند با مخالفان‌شان که معتقدند سقط جنین باید کاملاً آزادانه دسترسی‌پذیر باشد، موافقت کنند. با این همه، این مباحثه در واقع موقعیتی جهانی را نشان می‌دهد که در آن، داعیه‌های اخلاقی زندگی و تحقق استعداد بشری کم و بیش قضایای مسلمی شمرده می‌شوند. این موقعیت بی‌گمان از هر جهت جدید است.

سیاق مخاطرات سنگین پیامد

آگاهی به تقدس زندگی و آگاهی به اهمیت ارتباط جهانی، دو قطب به هم پیوستهٔ سیاست حیاتی امروزی‌اند. آگاهی جهانی و یا آگاهی به مصالح کل بشریت، روی دیگر تهدیدآمیزترین «شر» در افق انسانی، را

1- Ronald Dworkin, *Life's Dominion* (London: Harper collins, 1993).

نشان می‌دهد. استعاره‌ها و نگاره‌های تخیلی در این باره فراوان‌اند که از جمله می‌توان به «سفینه زمین» و یا «پیشرفت برای یک سیاره کوچک» یاد کرد. در پیچیده‌ترین شکل آن، مفهوم گایا را داریم که جهان را «به‌عنوان یک موجود زنده با همان حواس، هوش، حافظه و ظرفیت کش»^۱، در نظر می‌گیرد. آنچه که به‌ظاهر وادارمان می‌سازد که از انسانها به‌عنوان ضایع‌کنندگان وحدت حیاتی طبیعت دوری‌گزینیم، در واقع ما را به‌سوی آنها سوق می‌دهد. مخاطرات سنگین پیامد جنبه منفی هموابستگی بشری را نشان می‌دهد که به‌سرعت تشدید می‌شود.

همچنان‌که پیش از این تأکید کرده‌ام، مخاطرات سنگین پیامد در مقوله خاص خود می‌گنجند و تنها با مقیاس خودشان سنجیده می‌شوند. بی‌گمان، این مقیاس به‌چنین خطرهایی پدیده‌شناسی ویژه‌ای می‌بخشد. چنین مخاطراتی با آن‌که به‌هیچ‌کسی ارتباطی ندارند و به‌ظاهر از هر کاری که افراد ممکن است انجام دهند هیچ تأثیری نمی‌پذیرند، ولی بیشتر از تهدیدهای دیگر بر آگاهی انسانها تأثیر جهانی می‌گذارند، تنها به‌این دلیل که نمی‌توان از آنها‌گریز زد. این مخاطرات بیشتر از خطرهای دیگر از آزمایش شدن برحسب دستورعملهای معمول علم سر باز می‌زند. تشخیص این مخاطرات و نیز چاره‌هایی که برای مقابله با آنها به‌کار بسته می‌شوند، خصلت به‌شدت ضد واقعی دارند. زیرا عقل به‌ما حکم می‌کند که حتی اگر این چاره‌ها کارگر باشند، باز هرگز نخواهیم دانست که آیا داعیه‌های تشخیصی اولیه درست بودند یا نه.

قضیه گرم شدن جهانی هوا، این نکته را به‌گونه‌ای نمونه نشان می‌دهد. درباره این قضیه که آیا گرم شدن جهانی دارد رخ می‌دهد یا نه، اتفاق نظر وجود ندارد. دوراندیشانه‌ترین راه عملی، در پیش گرفتن اقدامهای

پیشگیرانه بر پایه این فرض است که گرم شدن جهانی به‌راستی دارد اتفاق می‌افتد و این پدیده پیامدهای زیانباری خواهد داشت، البته اگر فرض را بر این گیریم که در این راه امکان برداشتن گامهای مؤثری در سطح جهانی وجود دارد. با این همه، اگر چنین اقدامهایی در واقع اجراء شوند، به‌آسانی می‌توان با عطف به‌ماسبق استدلال کرد که این قضیه چیزی جز یک هراس دیگر نبوده و در این زمینه کوشش عظیمی به‌خاطر هیچ‌به‌کار بسته شده است.

همین استدلال را در مورد شیوه‌هایی که گفته می‌شود در به‌حداقل رساندن مخاطرات سنگین پیامد «مؤثر» بوده‌اند، می‌توان به‌گونه معکوس به‌کار بست. بدین‌سان، بسیاری استدلال کرده‌اند که وجود سلاحهای هسته‌ای صلح میان ایالات متحد و اتحاد شوروی را در دوره جنگ سرد برقرار نگهداشته است. با این همه، یک منتقد می‌تواند ادعا کند که صلح علی‌رغم وجود تسلیحات هسته‌ای حفظ شده بود. ولی نظریه بازدارندگی تنها در شرایطی می‌توانست غلط از کار درآید که کسی پیدا نمی‌شد تا درباره این تسلیحات چیزی بگوید.

هشیاری در مورد مخاطرات سنگین پیامد، بی‌گمان یکی از عوامل پیدا شدن اشتیاق به‌بازگشت به‌امنیت طبیعت بوده است. بسیاری چنین احساس می‌کنند که ما انسانها در مجموع در خواص باززاینده محیط زیست طبیعی بسیار دست درازی کرده‌ایم، در حالی که باید به‌محیط طبیعی اجازه داد تا صورت اولیه‌اش را بازیابد. به‌هر روی، همچون موارد دیگر، برای این مسأله راه‌حلهای طبیعی اندکی وجود دارند و گرایش آشکاری برای طبیعی کردن مسائل اجتماعی دیده نمی‌شود. هموابستگی جهانی نوپدید ما از بین نخواهد رفت، مگر آن‌که یک رخداد فاجعه‌آمیز اتفاق افتد، حال هرچقدر هم که رویگردانی منظم از اجتماعی کردن

طبیعت تحقق یافته باشد؛ کاری که در واقع امکانپذیر نیست.

مخاطرات سنگین پیامد بیش از هر نوع خطر دیگری تضاد میان تهدیدهای خارجی و عدم قطعیت تولید شده را آشکار می‌سازد. البته بلاهای طبیعی همیشه کم و بیش رواج داشته‌اند. بسیاری از این فاجعه‌های طبیعی هنوز همچنان رخ می‌دهند، اما به‌ویژه در بخشهای توسعه‌یافته جهان، بیشتر این فاجعه‌ها جای‌شان را به وقایع ناگوار و یا تهدید «پیشامدهای بدتر» داده‌اند. وقایع ناگوار پوششی که مخاطره خارجی را از عدم قطعیت تولید شده جدا می‌سازد، از میان برمی‌دارد. وقایع ناگوار کوچک را در مجموع می‌توان با صحت معقول پیش‌بینی کرد و پیامدهای احتمالی‌شان را نیز می‌توان برآورد کرد. پیامدهای این نوع وقایع، بیشتر کوتاه‌مدت و قابل نظارت‌اند. از همین روی، این گونه پیامدها را می‌توان در چهارچوب عوامل مخاطره خارجی جای داد.

ولی وقایع ناگوار پهن دامنه، پدیده‌های متفاوتی‌اند. هرچه که یک واقعه ناگوار احتمالی بزرگتر باشد، بیشتر احتمال دارد که مقامات دولتی و متخصصان فنی بگویند که این واقعه «نمی‌تواند رخ دهد». وانگهی، در بیشتر مواقع حتی نمی‌دانیم که چه چیزی هست که «نمی‌تواند رخ دهد»، زیرا در این جا پیامدهای پیش‌بینی نشده فراوان‌اند. به بیان دیگر، این پیامدها امکاناتی ضد واقعی به‌شمار می‌آیند، زیرا مانند همه بزرگترین تهدیدهای پیش روی‌مان، در این موارد، گذشته راهنمای اندکی در اختیار ما می‌گذارد.

وقایعی چون تشعشعات نیروگاه هسته‌ای چرنوبیل پیامدهایی دربر داشته‌اند که تا آینده‌ای نامشخص ادامه خواهند داشت. تا آنجا که به واکنشهای متخصصان امنیتی در نقاط دیگر مربوط می‌شود، «این واقعه

نمی‌تواند رخ دهد»، تبدیل به این گفته می‌شود که «این واقعه در اینجا نمی‌تواند رخ دهد» (البته شاید تا حال). اما برای بسیاری از آدمها چرنوبیل «در همین جا رخ داده است»، حتی اگر شناخته شدن پیامدهای واقعی و درازمدت این واقعه سالها طول کشد، البته اگر این پیامدها شناختنی باشند. هرچند که رها شدن این تشعشعات هم‌اکنون مرگ بسیاری از کسان را در پی داشته و بر شیوه‌های زندگی اقوام ساکن در شمال غرب روسیه تأثیر منفی گذاشته و حیوانات کشتار شده و محصولات کشاورزی نابود شده‌اند، واقعه چرنوبیل به سرعت به وضعیت کاملاً عادی درآمده است. سطح تشعشع هسته‌ای چرنوبیل در بیشتر نقاط اروپا، مدتی است که «ایمن» اعلام شده است. با این همه، در برخورد با رخدادهایی که سابقه‌ای تاریخی از آنها نداریم، چه کسی می‌داند که ایمنی چیست؟

برخلاف وقایع ناگوار تنگ دامنه و برخی از مخاطراتی که به گونه‌ای طبیعی رخ می‌دهند، پیامدهای وقایع ناگوار به‌دامنه را معمولاً به آسانی نمی‌توان از جهت مکانی و زمانی محدود کرد. از سوی دیگر، در مورد تأثیرهای زیست‌محیطی چنین وقایعی نیز می‌توان اغراق کرد؛ با نگاه به گذشته، به نظر می‌رسد که برخی از این وقایع چیزی جز یک هراس تازه نبوده است. برای مثال، برخی از نشت‌های عمده نفت به سرعت پاک شده‌اند و عوارض جانبی‌شان (دست کم به ظاهر) تحت نظارت درآمده‌اند. هرگاه که معلوم می‌شود که هشدارها تنها هراسهایی بیش نبوده‌اند، آنهایی که بر تداوم وجود مخاطرات بزرگ انگشت می‌گذارند، احتمال دارد که برجسب سوداگران فجایع خورند. با این همه، هراسها نیز مانند «تهدیدهای حقیقی» در ذات شرایط عدم قطعیت تولید شده نهفته‌اند. جان کلام این است که تهدیدها در چنین شرایطی وجود دارند و

برخلاف مخاطرات خارجی از پیش نمی‌توان دانست که این تهدیدها تا چه اندازه «واقعی» اند، زیرا این موقعیتها پیوسته می‌توانند عواملی را دربر داشته باشند که تاکنون با آنها روبرو نشده‌ایم.

در جولای ۱۹۹۳، طغیان رودخانه می‌سی‌سی‌پی کناره‌هایش را فراگرفت و مناطق وسیعی از ایالات متحد از سنت لوئیز تا نواحی جنوبی‌تر زیر امواج سیل رفتند. این سیل منطقه‌ای به وسعت انگلستان را تخریب کرد. پنجاه هزار تن ناچار شدند خانه‌هایشان را تخلیه کنند و بیش از سی تن کشته شدند و هزینه ترمیم آسیب‌دیدگی ده میلیارد دلار برآورد شده بود. یکی از صاحب‌بنظران یادآور شده بود که این رویداد «مایه سرشکستگی ثروتمندترین و قدرتمندترین ملت روی زمین شده و آنها را ناتوان ساخته و با یک بازی طبیعت تا حد یک کشور جهان سوم پایین کشیده است... تصویرهای جهان سومی فراوان‌اند، مانند فرو افتادن پلها، پناهندگانی که خرده‌ریزهای قابل حمل زندگی‌شان را با خود حمل می‌کردند، بوی تعفن فاضلابها و روانه شدن گندآنها در همه جا». آیا این هم مانند بسیاری از فجایع طبیعی بود که پیش از این در تاریخ رخ داده بودند؟ شاید، ولی باز هم شاید نه. بسیاری ادعا می‌کنند که سیستم خاکریزها، دیواره‌های سیلگیر و بندها و کانالهای آبیاری که برای مهار سرریز رودخانه از کناره‌ها ساخته شده بود، باعث وقوع سیل یا دست کم تشدید وخامت آن گشته بود. وانگهی، بارانهای سیل‌آسا در ماه جولای غیرمترقبه بود، زیرا این ماه معمولاً با گرمای شدید و حتی خشکسالی همراه است. آیا این بارانها محصول دگرگونیهای آب و هوایی مولود انسان بوده‌اند؟ در این باره هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد.

سطح سیلابی که رخ داد، کاملاً غیرمترقبه بود؛ ولی اگر کسی در آن

زمان ادعا می‌کرد که مصیبتی در شرف وقوع است و نظامِ جلوگیری از مسیل را توصیه می‌کرد، به‌خوبی می‌شد او را به وحشت‌آفرینی متهم کرد. حال فرض را بر این گیرید که به‌چنین هشدارِ توجه‌شده و نظام استحکام بخش کنونی به آسانی به کار بسته می‌شد. ایجاد اضطراب در ذهن قدرتهای موجود، شاید شرط انجام دادن اقدامی در جهت مهار این حوادث باشد. ولی خود موفقیت اقدامهای انجام گرفته، باعث می‌شود که این اقدامها در آغاز غیر ضروری جلوه کند.

در این جا یک اصل عامی در کار است که بر عدم قطعیت تولید شده تأثیر می‌گذارد. برای مثال، به برنامه‌های آموزشی که برای مبارزه با گسترش ایدز نهاده شده‌اند، توجه کنید. هنوز کسی نمی‌داند که آیا ایدز نوعی بیماری است که به گونه‌ای «طبیعی» پدید آمده است و یا ریشه‌هایش را باید در جنبه‌های هنوز ناشناخته تکنولوژی یا دگرگونی زیست‌محیطی مولود انسان پیدا کرد. برای محدود ساختن گسترش این بیماری و یا جستجوی درمانی برای آن، سوابق تاریخی سراسری در دست نداریم. برنامه‌های آموزشی در این جا مهم‌اند، چون که راه اصلی محدود ساختن اشاعهٔ ایدز، ترغیب مردم به تغییر عاداتهای جنسی‌شان است.

برای آن که چنین برنامه‌هایی موفق گردند، نیاز به این داریم که به‌صراحت تأکید کنیم که اگر دگرگونیهای رفتاری شایسته‌ای انجام نگیرند، بیماری ایدز به‌سرعت گسترش خواهد یافت. دو امکان وجود دارد که از طریق آنها یک هشدار موجه می‌تواند به‌عنوان یک هراس غیر مسئولانه جلوه کند. با وجود پولهای هنگفتی که صرف تحقیق در این باره در سراسر جهان شده است، دانش علمی دربارهٔ ایدز هنوز چندان چشمگیر نیست. شاید بعدها معلوم شود که برخی عوامل تأثیرگذار از گسترش ایدز فراتر

از یک حد معین جلوگیری می‌کنند و یا تفسیرهای کنونی راجع به شیوه‌های علیت یا انتقال این بیماری نادرست باشند. ولی یک هشدار موجه در نگاه به گذشته ممکن است به یک هراس تبدیل شود، تنها برای آن‌که این هشدار کارآیی داشته است. شاید معلوم شود که میزان شیوع ایدز بسیار پایین‌تر از حد پیش‌بینی شده بوده است، که این امر فقط در نتیجه دگرگونی‌هایی رفتاری است که همین پیش‌بینی‌ها و برنامه‌های تأثیرپذیرفته از آنها به بار آورده‌اند.

مانند دیگر «مصایب» مدرنیته، مخاطرات سنگین پیامد آرمانشهری را باز می‌گشایند که بی‌گمان دارای برخی از جنبه‌های واقع‌بینی است. این آرمانشهر همان جهانی نیست که به «سامان طبیعی» اش بازگشت داشته و باعث شده باشد که بشریت آرزوهایش را چنان محدود سازد که به یک نظام ارگانیک بسیار گسترده‌تر از خودش رجوع کند و یا از این آرزوها یکسره صرف نظر نماید. این آرمانشهری مبتنی بر همکاری جهانی است که وحدت در کثرت نوع بشر را به رسمیت می‌شناسد.

این «مصایب» به ما نشان می‌دهند که باید بکوشیم تا از آنها دوری گزینیم؛ این‌ها یک آرمانشهر منفی را می‌سازند. به هر روی، همین مصایب نشانه مثبت مهمی را نیز دربر دارند. دلالت‌های بازاندیشانه مخاطرات سنگین پیامد که یادآورشان شده‌ایم، به این معنا نیستند که ما نمی‌توانیم مسائل رویاروی مان را حل کنیم. همین دلالت‌ها این نتیجه‌گیری را تأیید و تقویت می‌کنند که مشکلات تمدن علمی - تکنولوژیک را تنها با کاربرد علم و تکنولوژی بیشتر می‌توان از میان برداشت.

محیط زیست و موقعیت شخصی^۱

تغییر بحث از مخاطرات جهانی به موقعیت فردی، شاید یک گذار عجیب جلوه کند، ولی در جهانی که تحولات جهانی و کنشهای فردی بسیار به یکدیگر وابسته شده‌اند، این تغییر بحث بسیار درست است. حوزه^۲ مربوط به خود^۲ و جسم یکی از مهمترین حوزه‌های تحلیل رفتن «طبیعت» به شمار می‌آید. در این جا نیز مانند بسیاری از جاهای دیگر، طبیعت با سنت در آمیخته شده بود.

البته خود، هرگز به سیاق طبیعت خارجی تثبیت و محقق نشده است. داشتن خود به معنای خود آگاهی است و این واقعیت نشان می‌دهد که افراد در همه فرهنگهای بشری هویت‌های شان را فعالانه شکل می‌بخشند. جسم نیز هرگز به عنوان یک واقعیت موجود وجود نداشته است. آدمها بدنهای شان را همیشه آرایش کرده و عزیز داشته‌اند (و گهگاه آنها را جرح کرده‌اند). اعتقادهای رمزآمیز بدنها را تابع انواع رژیمها ساخته‌اند، تا انسانها از این طریق ارزشهای مقدس را دنبال کنند.

به هر روی، در یک جامعه سنت‌زدایی شده، اقتضای ساخت خود به عنوان یک فراگرد متداوم، از هر زمان دیگری ضروری‌تر شده است. رژیم‌های جسمی دیگر ملک طلق آرمان‌گرایان مذهبی نیستند، بلکه هرکس که با توجه به رژیمهای غذایی موجود و دانش پزشکی می‌خواهد آینده شخصی اش را بازاندیشانه سازمان دهد، می‌تواند از این رژیمها استفاده کند.

زمانی خود در محیطهای فعالیت محلی و در رابطه با معیارهای به نسبت مرزبندی شده عضویت گروهی پرورش می‌یافت. در گذشته، «دارا بودن خود» به معنای شخصی از نوع خاص «بودن» بود، ولی اکنون،

«خود داشتن» به معنای «کشف کسی بودن» از طریق عملکرد شخصی است. طرح بازاندیشانه خود، که همزمان مایه رهایی و سرچشمه نگرانیهای عمده انسانها است، ضمن مصالحه با ویژگی مدرنیته در چهارچوب گرایش به نظارت بر این ویژگی عمل می‌کند. بدون کشف دوباره زندگی اخلاقی، شخص نمی‌تواند «کسی بشود»، هرچقدر هم که این رویارویی دوباره مبهم یا جسته و گریخته شده باشد. شاید بهتر است که این قضیه را به صورتی دیگر بیان کنیم. بدون یک چنین تماس با نوعی آیین اخلاقی مربوط به زندگی شخصی، جبر خالی از لطفی بر زندگی انسان تسلط یافته و بی‌گمان عمومیت می‌یابد.

از زمانی که بر اثر تأثیر مرکب جهانی شدن و بازاندیشی، بدن دیگر به عنوان جزئی از «چشم‌انداز» موجود زندگی شخص شناخته نمی‌شود، باید آن را به گونه‌ای بازاندیشانه باز ساخت. امروزه، دست کم در کشورهای غربی، همه ما نوعی رژیم غذایی داریم، نه به این معنا که هرکس می‌کوشد لاغراندام شود، بلکه به این معنا که هرکس باید نوع غذا و چگونگی غذا خوردنش را انتخاب کند. تولید مواد غذایی دیگر با فراگردهای طبیعی تعیین نمی‌شود و رژیمهای غذایی محلی را بسیار کمتر از سابق فرآورده‌های تولید شده در محل و یا رسوم محلی تعیین می‌کنند. با جهانی شدن تولید و توزیع خوراک، دسترسی پذیری مواد غذایی دیگر به فصول یا هوسبازهای طبیعت وابسته نیست. این قضیه تنها در مورد آدمهای مرفه‌تر مصداق ندارد، زیرا با توجه به این که بیشتر خوراکیها با تولید صنعتی پدید می‌آیند، کمتر آدمهایی اند که مستثنا از این قضیه باشند.

این واقعیت که خود و بدن انسانها دیگر «طبیعت» به شمار نمی‌آیند، به معنای آن است که افراد در محیطی که با انواع اطلاعات نو به نو

روبه‌روی‌اند، باید شرایط زندگی‌شان را خود تعیین کنند. رابطه پیچیده میان هشدارها و هراسها، در این‌جا نیز مانند حوزه‌های جهانی‌تر مطرح است. هشدارهای سلامتی غالباً پیش از «آزمایش کامل» فرضیه‌های علمی و علیه حکمت شایسته‌تر دانشمندان، مطرح می‌شوند. البته بعدها معلوم می‌شود که برخی از این هشدارها هراسهایی بیش نبوده‌اند، هرچند که تحقیقاتی بعدی ممکن است باعث شوند که قضاوت اولیه برعکس شوند. در درازمدت، خطرهایی که ذاتی مصرف مواد غذایی انگاشته می‌شوند و پیروی از سبکهای خاص زندگی، را باید به‌عنوان واقعیت پذیرفت. آدمها ممکن است این خطرها را ندیده‌گیرند، زیرا آنچه که در یک مقطع زمانی سالم اعلام شده است، ممکن است با تحقیقاتی بعدی مورد تردید قرار گیرد. با این همه، تقریباً غیرممکن است که از دگرگونیهای نظریه‌ها و یافته‌های علمی مربوط به‌خطرها و مزایای خوراکیها و سبکهای زندگی، برداشتی نداشته باشیم. حتی آنهایی که برادامه رژیم غذایی مرسوم محلی اصرار می‌ورزند، با توجه به‌این‌که می‌دانند که برخی از این اقلام غذایی ممکن است دربرگیرنده خطرهایی خاصی برای تندرستی باشند، به‌این نظریه‌ها و یافته‌های علمی دربارهٔ مواد خوراکی توجه نشان می‌دهند. وانگهی، پافشاری بر رژیم غذایی از پیش جا افتاده، مانند اصرار بر جنبه‌های دیگر سنت و رسوم، غالباً به‌یک کوشش بسیار خودخواسته تبدیل می‌شود، نه آن‌که چیزی باشد که از جنبه‌های «طبیعی» محیط محلی سرچشمه گرفته باشد. زیرا شاید این اصرار برای آن باشد که این رژیم را باید در برابر دست‌درازی روندهای دیگر حفظ کرد و آن مواد غذایی را که خصلت «رمزآمیز» پیدا کرده‌اند، تنها می‌توان با قدری کوشش به‌دست آورد.

در مراقبتهای بهداشتی نیز همچون بسیاری از حوزه‌های دیگر،

بازگشت به زندگی «طبیعی» تقاضایی است که از هر سو شنیده می‌شود. از احیای پزشکی سنتی و جانشین‌سازی داروهای گیاهی به جای داروهای تولید شده صنعتی گرفته تا عملکرد هومیوپاتی^۱، رویگردانی از روشهای پزشکی نوین همه جا به چشم می‌خورد. این اتفاق تنها بر اثر جنبشهای اجتماعی رخ نداده است، هرچند که انجمنهای وابسته به گروههای بومشناختی درمانهای «طبیعی» را غالباً بر پزشکی علمی ترجیح می‌دهند. در هر کجا که افراد آغاز به شک کردن درباره علم می‌کنند، این اتفاق را می‌توان پیدا کرد؛ این شک‌ورزی بر اثر خصلت بیش از پیش همگانی و بحث‌انگیز یافته‌های علمی که پیش از این یادآور شدیم، قوت گرفته است.

الگوی علمی مراقبت بهداشتی بی‌گمان با انتقاد شدید روبرو شده است. برخی از این وضعیت به خاطر انباشت عوامل منفی است، مانند این واقعیت که هزینه‌های خدمات بهداشتی همگانی فراتر از حد توان پرداخت دولت‌ها رشد کرده‌اند. به هر روی، پشت این عوامل شناخت تازه‌ای از پیوند تندرستی با تغییر شکل سبکهای زندگی محلی و جهانی، را می‌توان پیدا کرد. تهدیدهای محتمل و بیش از پیش اثبات شده تندرستی که از دگرگونیهای زیست‌محیطی برمی‌خیزند، فراوان‌اند. عوارض آلودگی هوا از جهت تعداد کسانی که در سراسر جهان از آسیب‌های ناشی از آن می‌میرند، به‌اندازه هر بیماری شناخته شده دیگری است.^۲ عوامل زیست‌محیطی از جهت علت بیماریهای دیگر

۱ - Homeopathy یک نوع روش درمانی بر پایه این نظریه که برخی از بیماریها را می‌توان با مقدار بسیار کمی از داروهای درمان‌کرده در اشخاص سالم علائمی همچون نشانه‌های بیماری پدید می‌آورد. - م.

2- Adrian Atkinson *Principles of Political Ecology* (London: Bellhaven), 1991. pp.97ff.

بودن و دامنه گسترش آنها، بر بیماریهای کشنده عمده به شدت تأثیر می‌گذارند.

مسمومیت‌زایی زیست‌محیطی مخاطره‌ای است که بالقوه بر هر کسی تأثیر می‌گذارد، بگذریم از این‌که آدمها چگونه و کجا زندگی می‌کنند. این نوع مسمومیت از موادی شیمیایی سرچشمه می‌گیرند که یا در کشاورزی و حوزه‌های دیگر دانسته به کار برده می‌شوند و یا به گونه‌ای غیرمستقیم از جایگاه‌های دفن زباله، مجاری فاضلاب و کانالهای دیگر وارد محیط زیست می‌شوند. از آنجا که این آلودگی بسیار عمومیت دارد، هرگونه برنامه تصفیه مستقیم تنها ارزش حاشیه‌ای دارد؛ مواد شیمیایی از طریق خاک، آب و هوا گردش پیدا می‌کنند. گفته می‌شود که مسمومیت‌زایی زیست‌محیطی مانند «خورده شدن به وسیله هزار مورچه است؛ این مورچه‌ها ذره ذره می‌خورند ولی سرانجام چیزی از آدم باقی نمی‌گذارند؛ این نوع مسموم‌سازی حرکتی کند دارد». و باز، شیوه‌های معمول ارزیابی مخاطره چندان تأثیری بر این پدیده ندارد و دانش درباره پیامدهای درازمدت آن بسیار اندک است. هر ماده شیمیایی بالقوه مسموم‌کننده معمولاً جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد، آنهم تحت شرایط آزمایشگاهی و نه در محیط عملکرد آن. این نوع آزمایشها تنها در صورتی با قدری دقت واقعی انجام می‌گیرند که بتوانیم آدمهایی را در یک محیط نیالوده پیدا کنیم و آنها را در معرض مواد شیمیایی خاصی قرار دهیم که برای‌شان معیار ایمنی تعیین شده باشد. ولی چنین محیطی در هیچ کجای جهان برجای نمانده است. برخی گفته‌اند که رهیافت معمول در برابر مسمومیت‌زایی زیست‌محیطی، «مانند رهیافت حشره‌شناسی است که خورده شدن شخصی به وسیله هزار مورچه را با تعیین معیارهایی در مورد گاز سه مورچه برآورد می‌کند و می‌گوید در مورد این سه مورچه

احتیاط کنید.^۱

مسمومیت‌زایی زیست‌محیطی مانند «مصایب» دیگری که مدرن‌سازی بازان‌دیشانه افشا کرده است، نکات مثبت و نیز آرمانشهرهای خاص خودش را دارد. اگر از جهت مثبت به آن نگاه کنید، از این قضیه چنین برمی‌آید که مراقبت از بدن و خود را می‌توان با هم تلفیق کرد و با برنامه‌های احیای محیط زیست باید آنها را یکپارچه ساخت. این پرسش «چگونه زندگی خواهیم کرد» را دیگر نمی‌توان بر وفق نظارت بر مخاطره خارجی پاسخ گفت و یا آن را به عناصر بازمانده سنت حواله داد. روبرو شدن با این پرسش به معنای اندیشیدن به این مسأله به‌شیوه‌ای باز و همگانی است که چگونه می‌توان ترمیم اجتماعی و زیست‌محیطی را با دنبال کردن ارزشهای مثبت زندگی مرتبط ساخت.

سیاست‌های حیات‌ی به‌گونه‌گریزناپذیری بر قضایای اخلاقی بسیار بنیادی تأکید دارد، همان قضایایی که به‌شیوه‌ای اساسی در تاریخ محافظه‌کاری مطرح شده‌اند، ولی دیدگاه‌های سیاسی دیگر آنها را تقریباً یکسره دست‌نخورده باقی گذاشته‌اند. محافظه‌کاری فلسفی از طرح مسائل زندگی، پایان‌پذیری و مرگ وحشت نداشته است و «وجود» حمل شده در نمادها و عرفهای سنتی را بر «دانش» یا نظارت مقدم می‌شمارد. اکنون می‌توانیم دریابیم که این نظر چقدر معتبر است، ضمن آن‌که تشخیص می‌دهیم که محافظه‌کاری در هنگام برخورد با یک جهان‌پساستی که در آن «طبیعت» به‌گونه‌طبیعی آن دیگر وجود ندارد، ذاتاً نمی‌تواند خود را با دلالت‌های این قضیه تطبیق دهد.

1- Ross Hume hall. *Health and the Global Environment* (Cambridge: Polity, 1990). pp. 104-5.

نتیجه گیری

سیاست بومشناختی هرچند سیاست خسران است و به خسران طبیعت و سنت توجه دارد، ولی سیاست بهبود نیز به شمار می آید. ما نمی توانیم به طبیعت یا سنت بازگردیم، ولی با پذیرش مثبت عدم قطعیت تولید شده، به گونه فردی و جمعی می توانیم به دنبال اخلاقی سازی دوباره زندگی مان باشیم. بدین سان، فهمیدن این قضیه که چرا بحران بومشناختی برای صورتهای نوسازی سیاسی بحث شده در این کتاب این قدر اهمیت دارد، دشوار نیست. این قضیه بیانگر اساسی محدودیتهای مدرنیته است؛ ترمیم محیط زیست آسیب دیده را دیگر نمی توان به عنوان یک هدف جداگانه در نظر گرفت، همچنان که این کار را نمی توان در مورد رفع فقر نیز انجام داد.

زندگی بدون طبیعت یا سنت و یا به گونه ای دقیق تر، زندگی در موقعیتی که طبیعت و سنت را تنها می توان به شیوه فعالانه ای بازسازی کرد، لزوماً نباید به آن نومیادی اخلاقی منجر شود که برخی از راست گرایانی که حقایق کهن را برای همیشه در شرف نابودی می بینند، بیان کرده اند؛ و نیز این زندگی نباید به آن «بی تفاوتی فرهیختگانه» ای بینجامد که برخی از هواداران پست مدرنیسم از آن دفاع می کنند. همچنین، اگر برابری را به شیوه زایای آن ادراک کنیم، ناسازگاری گریزناپذیری میان سیاست مثبت بومشناختی و برابری وجود ندارد. اگر فرصتها و تنگناهای گوناگون ناشی از انحلال طبیعت را، که در فصل پایانی مطرح خواهیم ساخت، از زاویه مثبت آن نگاه کنیم، همین فرصتها و تنگناها ارزشهایی جهانی را مطرح می سازند، آن هم در جهانی که هموابستگی بشری خصلت فراگیر و تامی پیدا کرده است. اینها درست همان ارزشهایی اند که چهارچوب کلی را برای مفاهیم رفاه مثبت فراهم

می آورند. همچنان که کوشیده‌ام نشان دهم، رویگردانی از تولیدگرایی مستلزم بازبازی ارزشهای مثبت زندگی با راهنمایی مضامین خودمختاری، همبستگی و دنبال کردن خوشبختی است.

اگر از بحث طبیعت و یا آنچه که در گذشته طبیعت بوده است، گذشته و به مقولهٔ خشونت بپردازیم، می‌بینیم که در جهان امروز هیچ مخاطرهٔ سنگین پیامد دیگری از تهدید یک جنگ پهن دامنه خطرناک‌تر نیست. هرچند جنگ سرد به گذشته تعلق یافته است، ولی آیا این به آن معنا است که جهان امن‌تر از گذشته شده است؟ چگونه می‌توانیم در جهان عدم قطعیت تولید شده خشونت را محدود سازیم؟ اینها همان پرسشهایی‌اند که در فصل بعدی خواهم کوشید پاسخ دهم.

نظریه سیاسی و مسأله خشونت

مسأله اداره کردن یا محدود ساختن خشونت یکی از دشوارترین و توان فرساترین مسائل در امور بشری است، ولی نظریه سیاسی چپ‌گرایانه و نیز لیبرالی تنها به ندرت به آن پرداخته است. درباره ریشه‌های جنگ و امکان صلح نوشته‌های بسیاری در دست داریم. با این همه، بیشتر این نوشته‌ها بدون ارتباط با نظریه‌های ساخت داخلی جوامع و حکومتها مطرح شده‌اند و بیشتر به رفتار دولتهای ملی در پهنه بین‌المللی پرداخته‌اند.

اندیشه سیاسی چپ‌گرایانه به مسأله خشونت انقلابی توجه داشته و آن را همراه با خشونت سرکوبگرانه دولت به بحث کشیده است. به هر روی، چپ‌گرایان بیشتر فرض را بر این گرفته‌اند که خشونت در یک جامعه سوسیالیستی نباید مسأله‌ای باشد و از همین روی به این قضیه که چگونه روابط اجتماعی می‌تواند فارغ از خشونت باشد، چندان نیندیشیده‌اند. بیشتر گونه‌های اندیشه سیاسی لیبرالی در نهایت چندان متفاوت نیستند، زیرا این اندیشه بر محور مفهوم قرارداد ساخته شده و قرارداد هم اساساً یک معامله تبادلی صلح‌آمیز است.

محافظه کاران و ابسته به مکاتب گوناگون به نقش خشونت به ویژه

خشونت جنگ در زندگی اجتماعی، توجه بیشتری نشان داده‌اند. برخی از صورت‌های اندیشهٔ محافظه‌کارانه در واقع از جنگ و ارزش‌های سلحشورانه تجلیل کرده‌اند. به هر روی، آنچه را که فیلسوفان محافظه‌کار انجام داده‌اند، بررسی این قضیه است که چگونه می‌توان از جنگ و خشونت فراگذشت. زیرا محافظه‌کاران گرایش به این فرض داشته‌اند که اینها ویژگی‌های عام وضعیت بشری‌اند.

البته زمینه‌های گوناگونی وجود دارند که در آنها خشونت تقریباً همیشه در رابطه با ساختارهای قدرت، نمود می‌یابد. به گفتهٔ کلاوسویتز، خشونت معمولاً در حد دیگر ترغیب جای دارد و از جمله ابزارهایی است که افراد، گروه‌ها یا دولت‌ها به کار می‌برند تا اراده‌شان را بر دیگران تحمیل کنند. در این جا نمی‌خواهم دربارهٔ خاستگاه‌ها یا ماهیت خشونت به معنای عام بحث کنم و از آن کمتر، نمی‌خواهم وارد بحث خشونت و جنایت به معنای دقیق آن بشوم. من کار خود را محدود به قضایای زیر ساخته‌ام، هرچند که هر یک از این قضایا نیز به اندازهٔ کافی وسیع است. از دیدگاه واقع‌بینی آلمانی، آیا می‌توان فرض را بر این گرفت که نقش جنگ‌افروزی را می‌توان تضعیف کرد و در این صورت، چنین فراگردی را چگونه می‌توان به پیش برد؟ برای محدود ساختن گسترش خشونت جنسی چه کار می‌توان کرد؟ چگونه می‌توان با خشونتی برخورد کرد که بر پایهٔ تفاوت‌های قومی یا فرهنگی پرورش می‌یابد؟ به نظر می‌رسد که این قضایا ربطی به هم ندارند، ولی در پرتو دگر‌دیسسهای اجتماعی بحث شده در این کتاب، همچنان که می‌خواهم نشان دهم، پیوندهای آشکاری میان اینها وجود دارند.

به گمان من، هر یک از این پرسش‌ها مسائل مربوط به برقراری آرامش را

مطرح می‌سازند، زیرا آرام‌سازی^۱ به‌عنوان بخشی از برنامه‌ی کار سیاست رادیکال، باید به‌اندازه‌ی قضایای دیگری که پیش از این درباره‌ی‌شان بحث کرده‌ایم، اهمیت داشته باشد. زیرا حتی اگر جنگ سرد هم به‌گذشته تعلق یافته باشد، تهدید کشمکش هسته‌ای و انواع دیگر خشونت نظامی تا آینده نامشخص همچنان پابرجا خواهند ماند؛ خشونت و تهدید به‌خشونت در زندگی اجتماعی، می‌تواند زندگی ملیونها تن را نابود یا فلج سازد.

جنبه‌های گوناگونی در این جا مطرح‌اند. جهات بسیار مهمی وجود دارند که از آن جهات، کاربرد خشونت برای دستیابی به‌هدفهای اجتماعی وسیعاً مطلوب ضروری است. بدین‌سان، نفس آرام‌سازی مستلزم نظارت بر ابزارهای خشونت از سوی مراجع اقتدار مشروع می‌باشد. به‌نظر من، می‌توان اصل را بر این گرفت که همه‌ی صورتهای خشونت از مشروع گرفته تا غیرمشروع، تا آنجا که امکانش باشد باید کاهش یابد. به‌عبارت دیگر، گرایش مقامات حکومتی برای تضمین انحصار ابزارهای خشونت، نباید با توسل روزافزون به‌خشونت، یکی انگاشته شود.

از «خشونت» گهگاه تعریف بسیار وسیعی می‌شود. برای نمونه، یوهان گالتونگ، از «مفهوم گسترده‌ای از خشونت» دفاع می‌کند که به‌یک رشته شرایط گسترده‌ای ارجاع دارد که از توسعه‌ی بخته‌های زندگی افراد جلوگیری می‌کنند. خشونت هر مانعی است که جلو تحقق استعدادهای انسان را می‌گیرد، در جایی که چنین مانعی خصلت اجتماعی دارد و نه طبیعی. «هرگاه گرسنگی به‌گونه‌ای عینی قابل جلوگیری باشد ولی باز انسانها گرسنگی بکشند، در این صورت خشونت تحقق یافته است...»^۲ بنا

1- pacification

2- Johan Galtung, "Violence and Peace", in Paul Smoker et al, *A Reader in Peace*

به‌تصور پیر بوردیو از «خشونتِ نمادین»، مفهوم خشونت را باید در مورد انواع صورتهای ستمگری که آدمها از آنها رنج می‌برند به‌کار برد و بدین‌سان، آن را به‌معیارهای عام عدالت اجتماعی مرتبط ساخت. مشکل چنین برداشتهایی از خشونت این است که پدیده‌ای را که هم‌اکنون به‌اندازه‌ی کافی گسترده است، از این هم وسیع‌تر می‌سازند. با تأکید بر این مفاهیم، ویژگی خشونت به‌معنای عادی آن، یعنی کاربرد زور برای آسیب رساندن جسمانی به‌دیگری، از نظر محو می‌شود. از همین روی، من خشونت را به‌معنای سر راست و متعارف آن برداشت می‌کنم.

دولت و آرام‌سازی

قضیه‌ی آرام‌سازی را باید در رابطه با تحول درازمدت نهادهای مدرن و نیز دولت مدرن در نظر گرفت. همچنان که اندیشمندان راست‌گرا پیوسته گرایش به تأکید بر این قضیه داشته‌اند، خشونت و دولت پیوند نزدیکی با هم دارند، زیرا دولت‌گردونه‌ی اصلی جنگ است. به هر روی، دولتهای پیش از مدرن از جهت کاربرد خشونت با دولتهای ملی تفاوت اساسی داشتند. در یک دولت پیش از مدرن، مرکز سیاسی هرگز نمی‌توانست بر ابزارهای خشونت انحصار کامل داشته باشد. راهزنی، سرقت، دزدی دریایی و خونخواهیها همیشه رواج داشتند و جنگ سالاران محلی در بسیاری از دولتها قدرت نظامی مستقل و قابل توجهی را برای خود حفظ می‌کردند. وانگهی، قدرت مرکز سیاسی بستگی مستقیمی به تهدید خشونت داشت. قدرت دولتهای پیش از مدرن خصلتی تقسیم شده داشت و مرکز سیاسی معمولاً جز اعمال زور راهی برای تحمیل اطاعت بر رعایا در مناطق پیرامونی نداشت. با وجود خصلت مستبدانه و خونریزانه‌ای که بسیاری از

رژیمهای پیش از مدرن به نمایش می‌گذاشتند، سطح قدرت حقیقی آنها در روابط اجتماعی روزانه، به نسبت پایین بود.

در نتیجه تأثیر بسیاری از عوامل، به ویژه بهبود ارتباطات و تشدید مکانیسمهای حراست، دولتهای ملی به «قدرتهای حاکم» تبدیل شدند و دستگاه حکومت توانسته است نظارت اجرایی بسیار وسیعتر از گذشته را بر مردم تحت حاکمیت خود اعمال کند. اگر خواسته باشیم این داستان بلند را کوتاه کنیم و قضیه را به گونه‌ای بسیار ساده بیان کنیم، باید بگوییم که نتیجه این دگرگونی، وجود فراگرد همه جایی آرام‌سازی داخلی بوده که بیشتر دولتهای ملی کلاسیک به آن دست یافته‌اند، همان دولتهایی که از سده هجدهم به بعد در اروپا و ایالات متحد ساخته و پرداخته شده‌اند.^۱

البته آرام‌سازی به معنای ناپدید شدن خشونت میان دولتها نیست، بلکه با درگیری جنگها در عرصه بین‌المللی به خوبی سازگاری دارد. این نوع آرام‌سازی به انحصار کم و بیش موفقیت‌آمیز ابزارهای خشونت از سوی مقامات سیاسی در داخل دولت راجع است. آرام‌سازی داخلی همراه بوده است با شکلگیری نیروهای مسلح حرفه‌ای، که به «خارج از مرزها» و دولتهای دیگر در نظام دولتی توجه دارد و کارش حفظ سامان اجتماعی داخلی نیست. تحول همگرای سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی، همراه با نظامهای قانونگذاری متمرکز، در «دورساختن» مکانیسمهای حکومتی از توسل به خشونت، نقش عمده‌ای داشته است. هرچند ثابت شده که دستیابی به فراگردهای آرام‌سازی داخلی برای

۱ - من این دگرگونیها را در کتاب *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity, 1987).
 به تفصیل به بحث کشیده‌ام. برای یک تحلیل مهم در این باره نگاه کنید به
 Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990-1990* (Oxford:
 Blackwell, 1990).

«دولت‌های ملی» عادی و جوامع استعماری پیشین از دولت‌های ملی کلاسیک اروپایی و آمریکایی بسیار دشوارتر است، ولی در مقایسه با دولت پیش از مدرن، این فراگردها تقریباً در همه جا به خوبی پیشرفت داشته‌اند. اکنون جنگ داخلی در بیشتر دولت‌های جهان و به‌ویژه مناطق پیشرفته اقتصادی، یک پدیده غیرعادی به‌شمار می‌آید. برخلاف این، جنگ داخلی در صورت‌های پیشین دولت تقریباً یک پدیده معمول بود؛ جدال بر سر تصاحب قدرت میان مقامات حکومتی و گروه‌های نظامی رقیب، غالباً پیش می‌آمد و به‌درازا می‌کشید.

عصر آرام‌سازی داخلی دولت‌ها، همچنین دوره صنعتی شدن جنگ نیز بود؛ تسلیحات جنگی خصلت‌اش را تغییر داده و مکانیزه و تولید انبوه شده است. صنعتی شدن جنگ نظامی‌گری را به یک صورت آن از بین برد، هرچند که به‌صورتی دیگر آن را حفظ کرد. «ارزشهای سلحشوری» که قشرهای اشرافی از دیرباز به آنها پروبال می‌دادند، دیری است که دچار نزول شده‌اند. جنگ دیگر به‌عنوان فرصتی برای نمایش و اجرای مناسک، نگریسته نمی‌شود. پوشاک رزمی بسیار رنگارنگی که پیش از این گروه‌های جنگجو و ارتش‌های سنتی غالباً دوست داشتند، به یونیفورم‌های استتاری تیره‌رنگ تبدیل شده است. نظامی‌گری به‌صورت تحسین دلاوری، حمیت قسَمی و انضباط نظامی، به‌صورتی دگرگون شده همچنان پابرجا مانده است. اگر «نظامی‌گری» را به‌صورت پشتیبانی گسترده از اصول و افکار نظامی در جامعه گسترده‌تر و آمادگی جمعیت‌های غیرنظامی برای حمایت همگانی از جنگ در هنگام نیاز تعریف کنیم، نظامی‌گری حتی بیشتر از گذشته رواج یافته است.

با این همه، می‌توان گفت که با توسعه هرچه بیشتر صنعتی شدن جنگ، و بالاتر از همه، اختراع جنگ‌افزار هسته‌ای، این فراگردها به گونه

چشمگیری آغاز به معکوس شدن کرده‌اند. در دوره جنگ سرد، وجود زرادخانه‌های بزرگ هسته‌ای بخشی از تجربه (دور از دسترس) هرکسی را تشکیل می‌داد و از هر مخاطره سنگین پیامد دیگری تهدیدآمیزتر بود. در همین ضمن، فورمول نظامی کلاوسویتز^۱ معکوس گشته بود. هرچند جنگ‌های کوچک به «نماینده‌گی» از سوی دو ابرقدرت در بسیاری از نقاط جهان شعله‌ور می‌شدند، ولی روبرویی هسته‌ای به خاطر پیامدهای ویرانگرش «تصورناپذیر» بود. دیگر جنگ در صورت شکست دیپلماسی پیش نمی‌آمد؛ زیرا دیپلماسی می‌بایست هدف پرهیز از یک جنگ تمام عیار را همچنان برای خود حفظ کند. می‌توان گفت که از این مقطع به بعد، نظامگیری نزول خود را آغاز کرد.

پیدایش آنچه که مارتین شاو «جامعه پسا نظامی» می‌خواند، بی‌گمان برای هر برنامه سیاست رادیکال در این زمانه باید اهمیت داشته باشد.^۲ جامعه پسانظامی واکنشی است در برابر موقعیت جهانی دگرگون شده پس از جنگ سرد، ولی در ضمن بر روندهای درازمدت‌تر درون جوامع توسعه یافته نیز مبتنی است. به استدلال شاو، از پایان جنگ جهانی دوم، نظامگیری در بسیاری از کشورهای جهان پیوسته کاهش داشته است. این امر نتیجه نظامی دولتی است که آرام‌سازی داخلی را با آمادگی خارجی برای جنگ درآمیخته است. پسزمینه نهادی این وضعیت، دولت حاکم، ملت مسلح و خدمت سربازی همگانی (مردان) بود. به تعبیر به کار رفته در این کتاب، نظامگیری و سزگی مدرن‌سازی در سطح ساده است. دگرسیهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کنونی، باعث تضعیف

۱ - او معتقد بود که جنگ ادامه دیپلماسی است و زمانی آغاز می‌یابد که از دست دیپلماسی دیگر کاری برنیاید. - م.

2- Martin Shaw. *Post-Military Society* (Cambridge: Polity, 1991).

نظامیگری شده‌اند.

ویژگی نظامیگری به معنای یاد شده، نظامهای فرماندهی مبتنی بر سلسله مراتب وسیع است که با دیوانسالاریهای صنعتی و دولتی همراه می‌باشد. در واقع میان نظامیگری و تحول اولیهٔ دموکراسی و دولت رفاه، پیوند مستقیمی برقرار است که غالباً آن را گوشزد کرده‌اند؛ حقوق شهروندی در زمینهٔ بسیج همگانی برای جنگ شکل گرفته بود. نظامیگری در نتیجهٔ روندهای گوناگونی کاهش یافته است که از این قرارند: تغییر و از بسیاری جهات تضعیف خودمختاری دولتهای ملی کلاسیک؛ ناپدید شدن دشمنهای آشکار خارجی؛ کاسته شدن نفوذ ملیتگرایی کلاسیک؛ پیدایش ملیتگراییهای شبه‌دولتی و منسوخ شدن جنگهای پهن دامنه.

آیا می‌توان گفت که حفظ یا تشدید این فراگردها به کاهش نقش خشونت نظامی در رفع اختلافها می‌انجامد؟ آیا اکنون جریان بسط آرام‌سازی داخلی به مناطق خارجی، به چشم می‌خورد؟

در مورد این پرسشها می‌توانیم به توافق محتاطانه‌ای برسیم. یک جامعهٔ پسانظامی جامعه‌ای نیست که در آن تهدید خشونت نظامی پهن‌دامنه از میان رفته باشد، به‌ویژه با توجه به تفاوتهای اقتصادی عظیمی که درون نظام جهانی وجود دارند. هم‌چشمی‌های سیاسی - جغرافیایی احتمالاً همچنان قوی باقی خواهند ماند و امکان جنگ نابودکننده در بسیاری از نقاط جهان همچنان وجود دارد. با این همه، سامان پسانظامی در برابر بسیج همگانی برای مقاصد نظامی، از سامان پیشین مقاوم‌تر است. نیروهای مسلح کوچکتر و «فرهیخته» تر هنوز می‌توانند قدرت نابودکنندهٔ وسیعی را به میدان آورند. این احتمال می‌رود که نظامیان از جهت کارکردی بیشتر از سابق از گروههای دیگر جدا شوند. احتمال

درگیری جوانان در جنگ که نسل‌های بی‌درپی بر زندگی آدم‌های جوان تأثیر گذار بوده است، می‌تواند از بین برود.

در این جا نمی‌خواهم به این مسأله دشوار بپردازم که اگر جامعه پسانظامی در ترکیب با روندهای دیگر گرایش به جنگ پهن دامنه را کاسته باشد، جهان چگونه می‌تواند از خود پاسداری کند. بعید است که آرام‌سازی در سطح جهانی، همان فراگردهایی را بازتولید کند که در آرام‌سازی داخلی دولتها دخیل بوده‌اند. در این جا تنها می‌خواهم دلالت‌های ویژگی‌های جهان وطن‌گرایی را که پیش از این درباره‌اش بحث کردم، در نظر گیرم. تحکیم جامعه پسانظامی باید به معنای تعمیم این رویکرد باشد که در رفع تنشها و مسائل بین‌المللی خشونت باید نقش بیش از پیش کمتری را داشته باشد. جنبه فعالانه مسئولیتهای شهروندی باید به معنای به رسمیت شناختن پایبندی به تقویت ارزشهای صلح‌آمیز و غیرجنگجویانه باشد؛ و این خود باید یکی از بخشهای بنیادی هر واحد سیاسی دموکراتیزه به شمار آید.

جنبشهای صلحجویانه در ایجاد دگرگونی در آگاهی اجتماعی در شرق و غرب نقش مهمی داشته‌اند و همین آگاهی در پایان دادن جنگ سرد دخیل بوده است. جنبشهای صلح نیز مانند جنبشهای بومشناختی، در آغاز با هشیاری به مخاطره سنگین پیامد برانگیخته شده بودند و در نتیجه، این جنبشها بیشتر به این قضیه توجه داشتند. از آنجا که این جنبشها هدفشان از بین بردن جنگ سرد بود، با از میان رفتن این جنگ ناپدید شده و یا تغییر شکل داده‌اند. بسیج‌های انبوهی که این جنبشها می‌توانستند به گونه‌ای مقطعی پدید آورند، کم و بیش متوقف شده‌اند و بعید می‌نماید که در آینده نزدیک احیا شوند. چگونه می‌توان در جامعه‌ای که دشمنی ندارد مردم را برای صلح بسیج کرد، هرچند که هنوز

هم خطرهای نظامی واقعی بسیار به چشم می‌خورند؟ جنبشهای صلح به سازمانهای صلح تبدیل شده‌اند و هنوز هدفهای ملموس فراوان دارند. آنها می‌توانند آگاهی شهروندان و دولت‌ها را در مورد خطرهای تکثیر هسته‌ای بالا برند و بحث دربارهٔ قدرت هسته‌ای را به‌ویژه در ارتباط با تولید سیاسی جنگ‌افزار، همچنان زنده نگهدارند.

در این جا مهمترین عامل همان رابطهٔ دگرگون شده میان جنبشهای صلح و منافع حکومتها در یک سامان نوپدید پسانظامی است. دولت‌های بدون دشمنی که شاخص‌شان زوال نظامیگری است، با موقعیت جنگ سرد یا نظامهای پیشین اتحادیهٔ نظامی و تخصص ملی، بسیار تفاوت دارند. هرچند که هنوز هم اختلافهای مرزی پابرجای‌اند و گهگاه هجومهایی رخ می‌دهند، ولی بیشتر دولت‌ها دیگر انگیزه‌ای برای برافروختن یک جنگ تهاجمی ندارند. در چنین شرایطی، صلح دلالت‌های یکسره متفاوتی پیدا کرده است، در حالی که در نظام دولت ملی صلح به معنای عدم جنگ بود، جنگی که این نظام پیوسته برای آن آمادگی داشت. از همین روی، مصالح حکومتها و سازمانهای صلح بسیار بیشتر از گذشته همگرا شده‌اند و دلیلی ندارد که آنها به‌جای مخالفت با هم غالباً هماهنگ با یکدیگر عمل نکنند.

مردانگی و جنگ

تا آنجا که به ارزشها و مسئولیتهای مدنی مربوط است، با این واقعیت چه باید کرد که تکثیر خشونت نظامی همیشه یک امر یکسره مردانه بوده است؟ نویسندگان فمینیست پیوندهای مستقیم میان مردانگی و جنگ را غالباً نشان داده‌اند؛ به نظر آنها، جنگ بیانگر ملموس پرخاشگری مردانه است. گفته می‌شود که فضیلت‌های مدنی که باید به‌جای جنگ صلح را

تقویت کنند، آنهایی اند که به گونه ویژه‌ای با فعالیتهای و ارزشهای زنان مرتبط بوده‌اند. این نظر در صورتی که به این شیوه بیان شود، تا اندازه‌ای توجیه ناپذیر است. زیرا جنگ بسط یک پرخاشگری تعمیم یافته نیست، بلکه ملازم با پیدایش دولت بوده است. هرچند ممکن است مردانی باشند که جنگ را دوست دارند، ولی اکثریت آنها از جنگ لذت نمی‌برند.^۱

البته نمی‌توان انکار کرد که میان جنگ، قدرت نظامی و مردانگی رابطه‌ای برقرار است. شاید بتوان گفت که مردها را می‌توان برای برافروختن جنگ مغزشویی کرد، ولی جنگ و نظامیگری عمیقاً بخشی از خصلت مردانگی بوده است. این قضیه به‌ویژه در مورد اشرافیتهای سلحشور مصداق دارد؛ جنگاوری به‌عنوان بلندپایه‌ترین ارزش در میان این اشرافیتهای تجلیل می‌شد. با زوال اخلاق سلحشورانه، خشونت نظامی را دیگر نمی‌توان آزمونی برای قهرمان‌گرایی، افتخار و ماجراجویی دانست، هرچند که برخی از رگه‌های اندیشهٔ محافظه‌کاری قدیمی همچنان این موقعیت را برگشت‌ناپذیر می‌انگارند. دلاوری به‌عنوان یک ارزش مسلط بر محافل نظامی به‌ویژه در میان رده‌های افسری باقی مانده است، ولی حرفه‌ای شدن نیروهای مسلح آرمانهای نظامی را از تجربهٔ ملموس بقیهٔ جمعیت مردان جدا ساخته است. «خدمت» در نیروی نظامی به‌بخشی از یک ویژگی متغیر مردانه از جهت افزایش و حفاظت تبدیل شده است. مردانگی به‌پایبندی به‌کار کردن و «تهیه» نیازهای افراد تحت تکفل وابسته شده است؛ در صورتی که در گذشته قبول نقش سربازی به‌هنگام فراخوانده شدن، بخشی از مردانگی ذاتی پهنهٔ عمومی را تشکیل می‌داد.

در جامعهٔ پسانظامی، میان تباهی آرمانهای مردانگی به معنای یاد شده، ورود زنان به قلمرو عمومی، کشاکشی برقرار شده است. زنها به تعداد روزافزون وارد نیروهای مسلح شده‌اند. بیشتر آنها هنجارهای نظامی موجود را پذیرفته‌اند و خواستار رفع کامل انحصار خدمت نظامی از سوی مردان شده‌اند؛ یعنی آنها چشمداشت دستیابی به حقوق کامل جنگی دوشادوش مردان را دارند. در نتیجهٔ پیشرفت برابری جنسی و رشد بازاندیشی اجتماعی، ارزشهای مردانه‌ای که با نظامیگری همراه بوده است، در حال فرسایش یا مبهم شدن‌اند. در همین زمینه است که باید مفهوم جنگ بر ضد زنان را بررسی کرد، مفهومی که مارلین فرنچ از همه جسورانه‌تر آن را مطرح کرده است. فرنچ چنین جنگی را پدیده‌ای درازمدت می‌داند که پیشینه‌اش حتی به نخستین خاستگاههای تمدن می‌رسد. او می‌گوید که حدود شش هزار سال پیش انسانها در گروههای تعاونی کوچکی زندگی می‌کردند که در آنها منزلت و قدرت زنان یا با مردان برابر و یا از آنها برتر بود. با شکلگیری نخستین دولتها، زنها به بردگی کشیده شده و تابع چیرگی مردانه شده‌اند، وضعیتی که پیدایش مدرنیته تنها آن را وخیم‌تر کرده است:

مردها در زندگی شخصی و همگانی، در آشپزخانه و تخت‌خواب و تالارهای پارلمان، پیوسته با زنان در حال جنگ‌اند... مردها سرکوب زنان را از بدو تولد آغاز می‌کنند: جامعه تنها وسایل این جنگ را تغییر می‌دهد. مردها زنان را وامی‌دارند تا نوزادان مونث را سقط جتین کنند، دخترهای کوچک مراقبت نشده و سوء تغذیه شده باقی می‌مانند و اندام تناسلی‌شان مثله می‌شود، به آنها تجاوز به‌عنف می‌شود و یا مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرند... فضای خشونت علیه زنان به‌همهٔ زنان آسیب می‌رساند. زن بودن به معنای با هراس

زندگی کردن است... زنان در جهانی که تقریباً نیمی از جمعیت آن در هیأت شکارگرند، در وحشت به سر می‌برند؛ جهانی که در آن، هیچ عاملی از سن و لباس گرفته تا رنگ، مردی را که به زن آزار می‌رساند از مردی که چنین کاری را نمی‌کند، متمایز نمی‌سازد.^۱ به تعییر فرنج، جنگ علیه زنان به‌راستی گسترده است. این جنگ همه نظامهای تبعیض پدرسالارانه علیه زنان را دربر می‌گیرد و بیانگر این نظامها است. خشونت مردانه، «جنگ جسمانی علیه زنان»، از ساختارهای گسترده‌تر نابرابری پیروی می‌کند. کتک‌زدن زنان، تجاوز به‌عنف و قتل جنسی، تجلی‌های مادی نظام گسترده‌تر انقیاد به‌شمار می‌آیند. به‌گفته فرنج، حتی خشونت مردان علیه مردان نیز صورت تصعید یافته خشوتی است که در غیراین صورت زنان را هدف قرار می‌داد. «هرگاه که زنان در دسترس نباشند، مردها مردان دیگر را به‌جای زنان می‌گیرند. برای همین است که مردان زندانی به‌طور منظم به‌زندانیان مرد دیگر تجاوز می‌کنند و بسیاری از کشیشان با تعرض به‌پسر بچه‌ها و نوجوانان مذکر به‌اعتماد آنها خیانت می‌کنند.»^۲

به‌نظر من، می‌توان قبول کرد که یک نوع جنگ مردان یا برخی از مردان علیه زنان امروزه وجود دارد، ولی نه به‌آن شیوه‌ای که فرنج بازمی‌نماید. جنگ یک وضعیت استثنایی است و نه دائمی، و جز به‌یک شیوه استعاری، سخن گفتن از جنگی که هزاران سال دوام داشته است، چندان معقول نمی‌نماید. وانگهی، چنین تحلیلی آنچه را که در موقعیت روزگار کنونی تازه است، ندیده می‌گیرد. پدرسالاری به‌راستی هزاران سال وجود داشته است، ولی شرایطی که در آن پدرسالاری به‌مقابله

1- Marilyn French. *The War Against Women*, P. 200.

2- Ibid., p. 198.

کشیده شده و تا اندازه‌ای از بین رفته است، ریشه‌های بسیار اخیرتری دارد. طی بیشتر دوران تاریخ بشر، پدرسالاری از سوی هر دو جنس پذیرفته شده بود؛ اعتراضهای دسته‌جمعی زنان علیه فرمانروایی مردانه گهگاه رخ داده‌اند ولی گواهان تاریخی در این باره به اندازه صورت‌های دیگر شورش، مانند شورشهای دهقانی، فراوان نیستند.

پدرسالاری نیز مانند نظامهای دیگر قدرت، هرگز تنها از طریق کاربرد زور حفظ نشده است. قدرت مردان بر زنان برای آن تحمل می‌شد که بر مبنای تفاوت نقشهای جنسی و ارزشهای وابسته به آن و تفکیک جنسی قلمرو خصوصی از عمومی، مشروعیت یافته بود. از جهت مشروعیت، نکته مهم، نظر تفرقه اندازه درباره زنان بوده است که «فضیلت» را در تضاد با زنان فاسد یا گمراه جلوه می‌داد. زنان گمراه در نظامهای پدرسالاری پیش از مدرن، تنها مقوله‌ای از زنانی را که از زندگی معمول خانوادگی دورافتاده بودند، مانند خودفروشان، معشوقه‌ها و روسپیان درباری، دربر نمی‌گرفت. «گمراه» شدن نوعی بی‌آبرویی بود که ممکن بود وبال گردن هر زنی شود، اگر که از قواعد فضیلت و رفتار شایسته پیروی نمی‌کرد.

پدرسالاری در فرهنگهای پیش از مدرن، هم از سوی زنان و هم به وسیله مردان حفظ می‌شد؛ زنان علیه زنان دیگری که دست از پا خطا می‌کردند، مجازتهای خاص خودشان را اعمال می‌کردند. به هر روی، وسایل اعمال خشونت در دست مردان بود. خشونت به‌عنوان آخرین حربه، به اندازه مکانیسم تصویب‌کننده قدرت در نظام پدرسالاری و نیز نظامهای دیگر، مهم بود. کیت میلر این قضیه را به‌خوبی در جمله زیر مختصر کرده است: «ما خو نکرده‌ایم که پدرسالاری را مرتبط با زور بینگاریم. نظام اجتماعی کردن پدرسالاری و موافقت با ارزشهای آن

چندان کامل بوده است و چندان در جامعه بشری در سراسر جهان رواج دیرینه داشته است، که به نظر می‌رسد کمتر به اعمال خشونت نیاز داشته است.» با این همه، او سپس می‌افزاید که پدرسالاری «در مواقع اضطراری و به عنوان وسیلهٔ ارباب همیشه حاضر، به حاکمیت زور اتکا داشت.»^۱

در این جا باید قید عمده‌ای را به نظر میلِت وارد کرد. خشوتی که مردان به وسیلهٔ آن از نظام پدرسالاری محافظت می‌کردند، غالباً معطوف به زنان نبود. در بسیاری از جوامع، از جمله جوامع پیش از مدرن اروپا، زنان اموال شخصی مردان به شمار می‌آمدند و بی‌گمان گهگاه با خشوتی روبرو می‌شدند که برانگیختهٔ موقعیت تصاحب محض بود. ولی احترام و حتی عشق می‌توانند صورتهای انقیادی بسیار قدرتمندتر از صرف کاربرد زور باشند. مردان غالباً زنان (با فضیلت) را با تصدیق اخلاقی و احترام می‌نواختند. خشوتی که پدرسالاری را حفظ می‌کرد، بیشتر از سوی مردان علیه مردان دیگر به کار می‌رفت. این قضیه به ویژه در مورد خشونت سازمان‌یافته یا نیمه سازمان یافته مصداق داشت.

تصویر پردازیهای دشمنانه دربارهٔ زنان و بدرفتاری جسمانی، مانند مجازاتهایی که بر ضد زنان جادوگر به کار بسته می‌شدند، مکانیسمهای مجازات‌کنندهٔ مهمی در برابر رفتار ناشایست زنانه به شمار می‌آمدند. ولی خشونت مردان علیه مردان، دفاع از پدرسالاری را با نگهداشت صورتهای دیگر نظم تلفیق می‌کرد. در بسیاری از جوامع پیش از مدرن، آبروی یک مرد وابستگی مستقیم با سربلندی خانواده‌اش داشت و او وظیفه داشت در برابر هر تهدیدی که ممکن بود پیش آید از آبروی خانواده‌اش دفاع کند. نیکنامی یک خانواده می‌توانست به شیوه‌های گوناگون لکه‌دار شود که بی‌گمان فضیلت زنان خانواده همیشه در این

قضیه نقش داشت. خونخواهیهای میان گروههای خویشاوندی معمولاً از دفاع از شرف و یا کوشش در جهت لکه‌دار کردن آن سرچشمه می‌گرفتند؛ اما حتی در مواردی که زنان مستقیماً در این قضیه دست داشتند، معمولاً این مردان بودند که هدف واکنش خصمانه می‌شدند.^۱

آنچه که امروز اتفاق افتاده، این است که یک چنین نظام خشونت‌ی در سراسر جهان واژگون شده و یا در شرف واژگونی است. فراگردهای آرام‌سازی داخلی در بیشتر کشورهای توسعه یافته، دیری است که این گونه خونخواهی را از میان برداشته است، ولی بازمانده‌های بنیادهای اخلاقی پدرسالاری در سده‌های هجدهم و نوزدهم دوباره شکل گرفته بودند. به بیان چکیده باید گفت که مشروعیت پدرسالاری به تکرار شکاف میان زنان با فضیلت و روسپی وابسته شده بود، به صورتی که دولت زنان روسپی را با مجازاتهایی روبرو می‌ساخت و زنان بافضیلت از طریق تنظیم قانونی و اخلاقی «خانواده بهنجار» تقویت می‌شدند. فعالیت جنسی مردانه دوباره وجهه‌ای سنتی یافت و چیزی شده بود که می‌شد آن را «یک امر بدیهی» در نظر آورد؛ ولی بیشتر فعالیت جنسی زنانه از طریق زیر نظر داشتن بازجویانه رفتار زنان، تحت نظارت قرار گرفته بود و به صورت یک «نقطه ناشناخته» در نظر گرفته می‌شد؛ با نخستین خیزشهای ابراز حقوق مستقل زنان، این رویکرد به فعالیت جنسی زنانه، مسأله‌ساز شد.

ورود انبوه زنان به بازار کار، همراه با پیشرفت دموکراسی در سطح جهان و دگرپرسی مداوم صورتهای خانوادگی، مصالحه «سنت در مدرنیته» را که ویژگی دوره مدرن‌سازی ساده بود، به گونه نمایانی دگرگون ساخته است. اکنون دیگر نمی‌توان با اعمال خشونت برخی از مردان علیه زنان، از پدرسالاری دفاع کرد. مردها (یا بهتر است بگوییم برخی از

1- Sylvania Tomaselli and Roy Porter. *Rape* (Oxford: Blackwell, 1986).

مردان) به خشونت مستقیم علیه زنان به عنوان وسیله‌ای برای تقویت نظام‌های از هم گسیخته قدرت پدرسالاری روی می‌آورند؛ و امروزه از همین جهت می‌توان از جنگ مردان علیه زنان سخن گفت. این رفتار خشونت‌آمیز بیانگر نظام‌های پدرسالاری سنتی نیست، بلکه واکنشی در برابر انحلال نسبی این نظام‌ها به‌شمار می‌آید.

بیشتر این نوع خشونت از نظامی سرچشمه می‌گیرد که رو به تباهی است و از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که مبارزه زنان بر ضد پدرسالاری تا اندازه‌ای موفق بوده است. پیروزی‌های این مبارزه واکنش‌های خشونت‌آمیزی را برانگیخته‌اند، ولی در ضمن آنچه را که پیش از این پنهان مانده بود، تا اندازه‌زیادی آشکار ساخته و بیشتر آن کارهایی را که در قالب سنت انجام می‌گرفتند تحت بازجویی قرار داده‌اند.^۱

از دیدگاه واقع‌بینی آرمانی، از میان برداشتن خشونت علیه زنان، به‌دگرگونی‌هایی ساختاری بستگی دارد که هم‌اکنون بر کار، خانواده و دولت تأثیرگذار شده‌اند و نیز به‌امکاناتی که این دگرگونی‌ها به‌دست می‌دهند، البته همراه با گسترش دموکراسی گفتگویی. امروزه مردانگی و زنانگی هوتها و مجموعه‌هایی از رفتارند که در فراگرد بازسازی قرار گرفته‌اند. برابری جنسی روزافزون، اگر با دگرگونی‌های ساختاری که جریان دموکراسی را به‌پیش می‌برند و با صورتهای نوین همبستگی اجتماعی و نیز با بازتنظیم روابط عاطفی متقابل دو جنس همراه نباشد، ممکن است برای اشتراک کلی اجتماعی مسأله‌آفرین باشد. جنبش‌های مردانه‌ای که تاکنون تحول یافته‌اند انواع گوناگون دارند و برخی‌شان در صدد احیای صورتهای پدرسالارانه مردانگی‌اند. ولی تاکنون، از آنجا که بیشتر این

۱ - بهترین بحثها در این باره را می‌توان در این کتاب یافت:

جنبشها به سنت زدایی از مردانگی به صورتهای گوناگون آن می‌اندیشند و عمل می‌کنند، می‌توانند در پیشبرد نوعی بازتنظیم عاطفی بسیار تأثیرگذار باشند. هرچند که تاکنون این جنبشهای مردانه در مقایسه با جنبش فمینیستی کوچک‌اند، ولی اگر آنها را از جهت کارکردی با جنبشهای صلح‌یکی بینگاریم، چندان بیراهه نرفته‌ایم؛ جنبشهایی که می‌کوشند به جنگ اعلام نشدهٔ مردان علیه زنان پایان دهند.

دگردیی مردانگی و زنانگی و یا صورتهای چندگانه آنها که از گذشته برای ما به ارث رسیده‌اند، اساساً بستگی به آن دارد که جامعهٔ پسانظامی تا چه حد تحقق یافته باشد و خصلت دگرگون‌شوندهٔ کار، خانواده و روابط جنسی چه پیامدهایی را دربر خواهد داشت. بی‌گمان، هویت مردانه رابطهٔ تنگاتنگی با مرکزیت کار به‌عنوان اشتغال دایمی و تمام وقت، در جوامع مدرن داشته است. و یا بهتر است بگوییم که این هویت با نقاط تقاطع میان کار، خانواده و روابط جنسی وابستگی نزدیکی داشته است. زیرا پایبندی به کار تمام وقت در نیروی کار دستمزدی تنها یک پدیدهٔ اقتصادی نبود، بلکه یک پدیدهٔ عاطفی نیز به‌شمار می‌آمد. درگیری مردان در پهنهٔ عمومی، زندگی ماهیتاً متفاوت مردان را از ویژگی تجربهٔ زنان جدا ساخت. مردان یا بسیاری از مردها در هر یک از رده‌های طبقاتی متفاوت، از سرچشمه‌های عاطفی زندگی‌شان جدا مانده‌اند؛ و ریشه‌های پدیدهٔ مشهور به «بی‌حالی عاطفی مردانه» نیز همین است. آنها بیشتر ادارهٔ امور عاطفی را به زنان در نقش «متخصصان عشق»، واگذار کرده‌اند.

این واقعیت که بیشتر حوزه‌های شغلی در سطوح بالاتر هنوز تحت سلطهٔ مردان است و با توجه به این‌که آنها در مقایسه با زنان نقش پیش از پیش کمتری را در مراقبت از کودک برعهده دارند، غالباً دلیلی برای نومی‌انگاشته شده است. با این همه، آیا جای شگفتی است که امور

به اندازه‌ای که بیشتر اندیشمندان فمینیست امیدوار بوده‌اند، تغییر نکرده است؟ خود همین اندیشمندان نشان داده‌اند که پدرسالاری هزاران سال است که عمیقاً جا افتاده است؛ پس برعکس، اگر که این پدیده طی چند دهه از میان رفته باشد، باید ما را شگفتزده سازد.

امروزه زنان انواع حقوق قانونی را که در گذشته نداشتند به دست آورده‌اند و برخلاف گذشته، در بسیاری از مشاغل از جمله مشاغل سطح بالا، حضور چشمگیرتری دارند. نرخهای بیکاری مردان از نرخهای زنان افزایش بیشتری داشته‌اند و «زنانه شدن» برخی از مشاغل مردانه الگوهای کهن کار را که وابسته به تولیدگرایی بودند، مورد تردید قرار داده است. سرپرستی برابرانه از کودکان همراه با تنظیمهای اقتصادی - اجتماعی مبنای آن، هنوز ممکن است تخیلی باشد، ولی دیگر چندان به دور از واقعیت نیست.^۱

اگر این تحولات پیشرفت داشته باشند و در ضمن صورتهای نوینی از هویت جنسی پدید آیند، خشونت مردان علیه زنان را می‌توان کاهش داد. همچنان که لین سیگال یادآور شده است،

براندازی آگاهانه قدرت مردان... تا اندازه‌ای به کار کسانی بستگی دارد که راه کند و طاقت‌فرسای ارائه شده از سوی احزاب و سازمانهای سیاسی اصلاح طلب و پایبند به برابری جنسی، را می‌پیمایند. تحقق این هدف همچنین به کار کسانی وابسته است که به گونه‌ای رادیکال‌تر در مسیر پرفراز و نشیب سیاست جنسی فیمابینی خیزها و عقب‌گردهایی دارند، در همان حال که فمینیستها، مردان و زنان همجنس‌باز و مخالفان تبعیض جنسی برداشتهای تازه‌شان را از مفهوم «مرد بودن» یا «زن بودن»

1- Alan Warde, *Social Change in Contemporary Britain* (Cambridge: Polity, 1992).

می‌سازند و براساس آنها زندگی می‌کنند. سرانجام، همچنان که فمینیستها همیشه تبلیغ کرده و بدان عمل کرده‌اند، این قضیه با براندازی فرهنگی نیز ارتباط دارد، یعنی همان کار فعالانه فالبریزی دوباره زندگیها و تجربه‌های زنان و به هم زدن پایگاه مرد محورانه مردان در همه گفتمانهای موجود. گرچه تصور این امر ممکن است دشوار باشد، ولی باید گفت که این راهها همدیگر را قطع می‌کنند. مبارزه فیمابینی برای تغییر دادن مردان، تلاش خود مردان در جهت تجدید نظر در مفهوم مرد بودن، پیوسته و غالباً با دیگر روابط قدرت برخورد دارد... تصور جهانی فارغ از وحشت از کار بسیار کم برای مردها و کار بسیار زیاد برای زنان، چندان دشوار نیست... همچنین تجسم جهانی بدون هراس از خشونت فیمابینی، تجاوز به عنف و بد رفتاری جنسی با کودکان که خطرناکترین و رایج‌ترین صورت‌شان به اعمال خشونت‌آمیز مردان ارتباط دارد، نیز به همان سان آسان است...^۱

هر منتقد گفته‌های یاد شده می‌تواند بگوید که گرچه تصور این امر ساده است ولی تحقق آن دشوار می‌باشد؛ چگونه می‌توان مبارزه با خشونت مردان علیه زنان را به صورتهای دیگر آرام‌سازی ارتباط داد؟ همچنان که یادآور شده‌ایم، این امر ربط آشکاری با زوال نظامیگری دارد. خشونت مردانه بی‌گمان با جنگ‌افروزیها هم‌سنخ نیست، ولی عناصر مشترکی وجود دارند که پدیده نخستین را به دومی پیوند می‌دهند. برای نمونه، تجاوزهای فراوان غالباً در دوران جنگ رخ می‌دهند و برعکس، رویکردهای ماجراجویانه که در میان مردان ثبت نام‌کننده در نیروهای مسلح به چشم می‌خورند، به نظر می‌رسد که از جهت تجربی با نوعی

گرایش به رفتار خشونت‌آمیز در برابر زنان ارتباط دارند.^۱ از این مهمتر، شاید پیوندهای بالقوه‌ای از نوع دیگر باشند. همچنان‌که پیش از این کوشیده‌ام نشان دهم، ایجاد نوعی دموکراسی عواطف دلالت‌هایی برای همبستگی اجتماعی و شهروندی دارد. خشونت مردان علیه زنان و یا مقدار زیادی از آن، را می‌توان به‌عنوان نوعی خودداری تعمیم یافته از گفتگو در نظر آورد. آیا نمی‌توان این قضیه را به‌صورت بسط نظریه کلاوسویتز به روابط فیما بین در نظر آورد؟ هر جا که گفتگو متوقف می‌شود، خشونت آغاز می‌گردد. با این همه، چنین خشونتی (اصولاً) در پهنه شخصی به‌اندازه نظریه کلاوسویتز در عرصه پهناورتر عمومی، قدمت دارد.

خشونت و تفاوت قومی و فرهنگی

در هنگام نوشتن این سطور، گفتگوی حساسی میان طرفهای متنازع در اسرائیل و بوسنی جریان گرفته است؛ به نظر می‌رسد که کشمکشهای نظامی در سومالی، آنگولا، افغانستان و جاهای دیگر همچنان ادامه خواهند داشت. تغییر بحث از خشونت علیه زنان و پرداختن به یک چنین رویاروییهای نظامی، شاید به‌اندازه پیوند برقرار شده میان فراگردهای کلی آرام‌سازی، نامتعارف به نظر آید. ولی این پیوندها در واقع وجود دارند. برای نمونه، جنگ در بوسنی با تجاوز منظم به زنان مسلمان به‌عنوان وسیله‌ای تعمدی برای تحقیر آنان، همراه بوده است؛ و از روی گفته‌های طرفهای درگیر، آشکار شده است که این عمل به‌خاطر تحقیر مردان مسلمان بوسنی نیز انجام گرفته است.

یک چنین رویاروییها در یوگسلاوی پیشین و مناطق دیگر، شاید

1- Diana Scully, *Understanding Sexual Violence* (London: Unwin Hyman, 1990).

بقیایی از گذشته باشند و در واقع خطوط مبهم جدایی و دشمنی ریشه‌دار گذشته را آشکار ساخته‌اند. و یا به صورت دیگر و حتی ناراحت‌کننده‌تر، این رویاروییها شاید شکل حوادثی را که در آینده رخ خواهند داد، مشخص می‌سازند. همان دگرگونیهایی که امکان جنگ میان دولت‌ها را کاهش داده‌اند، می‌توانند رویاروییهای نظامی منطقه‌ای را افزایش دهند، زیرا انواع بنیادگراییهای موجود می‌توانند اختلافهای از پیش موجود قومی یا فرهنگی را عمیقتر سازند.

تحت چه شرایطی اعضای وابسته به گروههای قومی یا اجتماعهای فرهنگی متفاوت می‌توانند دوشادوش هم زندگی کنند و در چه شرایط دیگری روابط میان آنها ممکن است به خشونت کشیده شود؟ این پرسش نیز بسیار پر دامنه است و من تنها به برخی از جنبه‌های آن می‌پردازم. تقریباً هیچ جامعه‌ای را در جهان نمی‌توان یافت که گروههای قومی متفاوت آن کاملاً با یکدیگر برابر باشند. چنددستگی قومی و برخی از انواع تفاوت‌های دیگر، مانند تفاوت‌های مذهبی، معمولاً با تفاوت‌هایی در فشربندی اجتماعی همراه‌اند. نابرابریهای قومی غالباً سرچشمه‌های تنش یا دشمنی متقابل‌اند و در برانگیختن کشمکشهایی که ممکن است به‌واژگونی سامان مدنی منجر شوند، نقش دارند.

با این همه، این گونه نابرابریها چندان عمومیت دارند که نمی‌توانند تبیین کافی برای رخداد خشونت‌های بزرگ را به دست دهند. به جای تلاش برای تحلیل این که چنین خشونت‌هایی چگونه می‌توانند عمومیت یابند و خاستگاه‌های عمده‌شان چیست، می‌خواهم از سه رشته شرایطی صحبت کنم که به امکان جلوگیری و فرو نشاندن آنها ربط دارند. رشته شرایط نخست به تأثیر بالقوه دموکراسی گفتگویی راجع‌اند؛ شرایط دوم به مقابله با بنیادگرایی مربوط می‌شوند و شرایط سوم به نظارت بر آن

چیزی مربوط اند که خطوط مارپیچ تباه کننده ارتباط عاطفی نامیده ام. همه این شرایط به اندیشه‌هایی ارتباط و اتکا دارند که در بخشهای دیگر این کتاب درباره‌شان بحث کردم.

از جهت تحلیلی، تنها شمار معدودی راه وجود دارند که از طریق آنها فرهنگها یا قومیت‌های متفاوت می‌توانند همزیستی داشته باشند. یکی از این راهها، راه تکه پاره کردن یا جدایی منطقه‌ای و یا حصاربندی فرهنگی است. به هر روی، امروزه کمتر گروه یا ملتی را می‌توان یافت که توانسته باشد جدایی همه جانبه از گروهها یا ملت‌های دیگر را برای خود حفظ کرده باشد. اجتماع‌های کوچکی که کوشیده‌اند تا خود را از جهان خارج جدا سازند یا تماس با آن را محدود سازند، تقریباً همگی کم و بیش دوباره در جهان بزرگتر جذب شده‌اند، همچنان که در مورد اکثریت جوامع اشتراکی کوچک دهه ۱۹۶۰ رخ داده است. دولتهایی که خواستار انزوا هستند، مانند بلوک شوروی و یا چین و ایران، در درازمدت نتوانسته‌اند این انزوا را برای خود نگهدارند.

با پیدایش سامان جهان وطن جهانی، جداسازی منطقه‌ای به عنوان «راه حلی» برای مسائل ناشی از تطبیق با برخورد ارزشها، دیگر بسیار کمتر از گذشته اهمیت دارد. با آن‌که جدایی از جهان اجتماعی گسترده‌تر مسأله‌ساز گشته است، با این همه انواع گوناگون جدایی گروهی و تفاوت ملی را همچنان می‌توان حفظ کرد. گروهها همچنان می‌توانند به حال خودشان باقی مانند و افتراق فیزیکی تمامی معنایش را از دست نداده است. برای نمونه، گروه‌های گوناگون قومی غالباً محله‌های جداگانه‌ای را اشتغال می‌کنند و تنها تماس‌های محدودی با یکدیگر دارند. جدایی جغرافیایی یکی از راه‌های سازماندهی قشربندی گروه‌های قومی و طبقات محروم است. افرادی که در مناطق فقیرتر زندگی می‌کنند شاید

امکان مسافرت نداشته باشند، در حالی که اعضای گروههای مرفه‌تر به‌ندرت به محله‌های محروم سر می‌زنند.

با این همه، با توجه به خصلت خانه‌به‌دوشانه‌ی تمایزهای گروهی و فرهنگی و نفوذ رخنه‌گر رسانه‌های جمعی، فرهنگهای انشعابی اکنون تنها با قدری هماهنگی می‌توانند در یک فضای جهان‌وطنانه کارکرد داشته باشند. هرکجا رشته‌ی انشعاب از هم گسسته شده و خروج از این وضعیت دشوار گشته باشد، تنها دو راه باقی می‌ماند: برقراری ارتباط یا اعمال زور و خشونت.

میان برقراری ارتباط و تنش، کشاکشی وجود دارد که بسیار شدیدتر از آنی است که در مراحل پیشین تحول اجتماعی مدرن وجود داشت و این قضیه نه تنها در جوامع صنعتی بلکه در یک مقیاس جهانی مصداق دارد. در چنین موقعیتی دموکراسی گفتگویی، چه با نهادهای دموکراتیکی متعارف همراه باشد و چه نباشد، به وسیله‌ی اصلی مهار یا رفع خشونت تبدیل شده است. در این جا پیدا کردن پیوند مستقیم میان خشونت مردان علیه زنان در زندگی روزانه و خشونت میان گروههای شبه‌ملی، چندان دشوار نیست.

تفاوت چه در میان دو جنس باشد و چه در رفتار یا شخصیت و یا فرهنگی یا قومی باشد، می‌تواند به وسیله‌ای برای دشمنی تبدیل شود؛ ولی در ضمن می‌تواند وسیله‌ای برای ایجاد تفاهم و همدردی متقابل نیز باشد. این همان «درآمیختگی افقها» از نظر گادامر است که می‌توان آن را به صورت یک دور مقبول بیان کرد. فهم دیدگاه دیگران خودشناسی بیشتری را به بار می‌آورد که این امر به نوبه‌ی خود برقراری ارتباط با دیگران را بهبود می‌بخشد. در مورد خشونت مردان علیه زنان، این نکته به خوبی اثبات شده است که گفتگو می‌تواند «نظریه‌ی کلاسیویزی» را خنثی کند.

به این معنا که اگر افراد خشن بتوانند خود را در دور مقبول ارتباط با دیگری یا دیگران مهم قرار دهند، خشونت شان بسیار کاهش می یابد. گفتگو می تواند قدرت جایگزینی زیادی در ارتباط با خشونت داشته باشد، حتی اگر رابطه میان دو طرف در محیطهای تجربی رابطه بسیار پیچیده ای باشد در بسیاری از شرایط، صحبت کردن می تواند به دشمنی و امکان خشونت بینجامد، بی آنکه بتواند این خشونت را کاهش دهد. در بسیاری از موقعیتهای درگیر شدن با دیگران به نظامهای قدرت تحمیلی وابسته است، همچنان که در نقطه مقابل آن، به عدم گفتگو نیز بستگی دارد. پیشرفت دموکراسی گفتگویی تقریباً همیشه به فراگردهای همبسته دگرذیسی اقتصادی - اجتماعی وابسته است. با توجه به نکات بالا، استقرار دموکراسی گفتگویی برای جهان وطن گرایی مدنی در جهانی که تنوع فرهنگی سکه رایج آن است، احتمالاً باید بسیار اهمیت داشته باشد. تفاوت می تواند وسیله ای برای درآمیختگی افقها باشد؛ ولی به هر روی، آنچه که می تواند بالقوه یک دور مقبول باشد، در برخی شرایط می تواند خصلتی تهگن پیدا کند. من می توانم از یک نوع ماریج ارتباطی تهگنی یاد کنم که در آن بیزاری تغذیه کننده بیزاری می گردد و نفرت بر نفرت بار می شود.

این اظهار نظر چرخه بحث ما را در این کتاب کامل می سازد. به چه صورت دیگری می توان رویدادهای بوسنی و رخدادهای مقارن آن را در جاهای دیگر تبیین کرد؟ همچنان که پیشتر گفته ام، بنیادگراییها در لبه خشونت بالقوه جای دارند. هرکجا بنیادگرایی جایگزین می شود، از بنیادگرایی مذهبی و قومی گرفته تا بنیادگراییهای ملیتگرایانه و جنسی، ماریجهای تهگن ارتباطی آن جامعه را تهدید می کنند. آنچه که در آغاز چیزی جز انزواگرایی و یا شاید پافشاری بر خلوص یک سنت محلی

نیست، در صورت اقتضای شرایط می‌تواند به‌دور فاسد‌کینه‌ورزی و دشمنی تبدیل شود. بوسنی در حد فاصل تاریخی اروپای مسیحی و تمدن اسلامی جای دارد. ولی ستیز در یوگسلاوی را تنها با ارجاع به دشمنیهای ریشه‌دار نمی‌توان تبیین درست کرد. ولی همین دشمنیهای قدیمی وقتی در زمان حال دوباره مورد تأکید قرار می‌گیرند، زمینه‌ای را برای خشونت فراهم می‌سازند؛ همین که ستیز آغاز می‌شود و بیزاری آغاز به تغذیه بیزاریهای دیگر می‌کند، کسانی که پیش از این همسایگان خوبی بودند می‌توانند سرانجام به‌سرسخت‌ترین دشمنان تبدیل گردند.

مسائل عاملیت^۱ و ارزشها

در این فصل پایانی اجازه دهید که برخی از مضامین کل این بررسی را کنار هم بچینیم. گفته‌ام که امروزه برنامه‌های سیاسی رادیکال باید بر همدوشی سیاست حیاتی و سیاست زایا مبتنی باشند. قضایای سیاست حیاتی در نتیجه نفوذ مرکب جهانی شدن و سنت‌زدایی، یعنی همان فراگردهایی که دلالت غربی نیرومندی دارند ولی بر جوامع سراسر جهان تأثیر می‌گذارند، اهمیت پیدا کرده‌اند. از آنجا که بازاندیشی اجتماعی حلقهٔ رابط میان دو رشته عوامل تأثیرگذار بالا شده است، خط مشی‌های سیاسی باید خصلت زایا داشته باشند. سیاست زایا بر این مسأله تأکید دارد: پس از پایان گرفتن طبیعت و سنت، چگونه زندگی خواهیم کرد؟ از آنجا که این پرسش در بعدوسیع آن به معنای داوری کردن دربارهٔ داعیه‌های گوناگون سبک زندگی است و در بعد محدودتر آن تأثیر عمیقی بر حوزه‌های معمول فعالیت سیاسی می‌گذارد، دارای ماهیت «سیاسی» است.

در یک برداشت فراگیر، چهارچوب سیاست رادیکال بر وفق دیدگاه واقع‌بینی آرمانی و در رابطه با چهار بعد مسلط بر مدرنیته، تحول یافته

است. مبارزه با فقر مطلق یا نسبی، ترمیم تباهی محیط زیست، مقابله با قدرت خودسرانه و کاستن از نقش زور و خشونت در زندگی اجتماعی، زمینه‌های جهت‌دهنده واقع بینانه آرمانی‌اند.

همچنان که پیش از این یادآور شدم، تلاش برای غلبه بر فقر، چه در محیط جوامع صنعتی شده و چه در محیط‌های دیگر، به معنای در پیش گرفتن الگوی زایای برابری است. اندیشه برابری زایا با تشخیص من از بحران بوم‌شناختی، پیوند نزدیکی دارد. این بدان معنا نیست که خط مشی‌های طراحی شده برای کاستن از نابرابریها، همیشه با هدفهای بوم‌شناختی سازگارند. این خط مشی‌ها بی‌گمان همیشه این گونه نیستند؛ همین قضیه در مورد روابط میان ابعاد دیگر نیز مصداق دارد. به هر روی، بحران بوم‌شناختی، آنچنان که من از آن در اینجا تفسیر می‌کنم، اساساً یک نوع بحران در معنای اخلاقی است، آن هم در جهانی که گرایش به جهان وطنی دارد. «نجات محیط زیست» هدف بسیار آسانی می‌نماید، ولی در واقع سرپوشی روی این مسأله است که چگونه باید با فروپاشی سنت و طبیعت برخورد کرد. زیرا «محیط زیست» دیگر همان طبیعت نیست و به جای بدیهی انگاشتن واقعیت سنت باید درباره سنتها تصمیمگیری کرد. مفهوم سامان پساکیمیایی به‌عنوان یک آرمان جهت‌دهنده و نقد تولیدگرایی، از این قضایا سرچشمه می‌گیرند. نظام پساکیمیایی نظامی نیست که در آن توسعه اقتصادی متوقف شود. به یک بیان ساده، این نظامی است که در آن تولیدگرایی دیگر حاکمیت ندارد. به نظر من، تولیدگرایی آیینی است که به کار خصلت خودمختارانه‌ای می‌بخشد و مکانیسمهای توسعه اقتصادی را جایگزین رشد شخصی و زندگی شادمانه هماهنگ با دیگران می‌کند. این همان محیطی است که ارزیابی انتقادی از نهادهای رفاهی در داخل جوامع غربی، می‌تواند از همبستگیها

و آیین اخلاقی زندگی در بخش غیررسمی سرمشق گیرد. چنین رهیافتی دشواریهای مردم بسیار فقیر و یا آن سرخوردگی را که فقر می تواند به بار آورد، به هیچ روی انکار نمی کند. با این همه، برای از میان برداشتن تولیدگرایی، ثروتمندان می توانند از فقیران چیزهای زیادی فراگیرند و این موقعیت یکی از عوامل تقویت امکان رسیدن به توافقی در سبک زندگی است که برابری زیبا را افزایش می دهد.

تولیدگرایی در ارتباط نزدیک با سرمایه داری است و این یک پرسش مهم است که چهارچوب سیاست رادیکالی که در این جا ترسیم کرده ایم، دشمنی دیرین جناح چپ با فعالیت سرمایه دارانه را چقدر ادامه می دهد. از میان نقدهای سوسیالیسم از سرمایه داری کدامیک را باید نگهداشت و کدامیک از آنها را باید منسوخ دانست؟

به اعتقاد من، برخی از آرمانهای بنیادی سوسیالیسم قدرت ترغیب شان را همچون گذشته حفظ خواهند کرد، ولی رویارویی انتقادی با تولیدگرایی را باید کاملاً جدا از اندیشه سوسیالیستی در نظر گرفت. هدف اصلی این رویارویی، فایق آمدن بر اجبار است، چه در ارتباط با خودمختاری کار و چه در رابطه با حوزه های دیگر زندگی اجتماعی؛ و هدف مثبت راهنمای آن، گسترش خوشبختی انسانها است. نقد تولیدگرایی در تلفیق با مفهوم برابری زیبا، برای احیای قضایای اخلاقی سرکوب شده باید به محافظه کاری فلسفی اتکا کند. به بیانی ملموستر، نقد تولیدگرایی مستلزم ایجاد یک رشته توافقات اجتماعی از جمله توافق میان دارا و ندار و به ویژه میان دو جنس است.

عمده ترین پرسشی که در این جا باید به آن پاسخ داده شود، این است: «چقدر تنظیم و چقدر بازار؟» یعنی، «چقدر می توان تولید را از تولیدگرایی رها کرد؟» سرمایه داری پدیده ای یکپارچه نیست و شرایط

بهره‌وری به‌ویژه اگر به معنای وسیع آن باشد، تقسیم‌بندی‌های پیش از این موجود میان «تولید اجتماعی شده» و نیروهای بازاری را درمی‌نوردد. سامان پساکمیابی به بازار تنها به عنوان شاخصهای علامت‌دهنده نگاه می‌کند، ولی این قضیه را نمی‌پذیرد که هر چیزی بهایی دارد. راهنمای محرک این نوع سامان محدود ساختن نیروهای بازار از طریق مؤسسات متمرکز نیست، بلکه می‌خواهد دگرگونی در سبک زندگی را به گونه‌ای زیبا تشویق کند.

در همه این قضایا، به نظر می‌رسد که آرمانشهرگرایی^۱ واقع‌بینی را از اعتبار می‌اندازد، ولی من فکر نمی‌کنم که قضیه به این صورت باشد. در محیط گسترش یابنده اقتصاد جهانی سرمایه‌دارانه، سامان پساکمیابی به نظر دور از دسترس و حتی توهم می‌نماید. ولی از برخی جهات و به‌ویژه در جوامع صنعتی شده، ما هم‌اکنون در یک چنین سامانی زندگی می‌کنیم و عوامل نافذ نیرومندی امور را به سطحی جلوتر سوق می‌دهند. بعید نیست که شورشی عام علیه مصرف‌گرایی رخ دهد و تقاضای توقف فراگردهای رشد اقتصادی مطرح شود. نمونه‌های پدیده پساکمیابی فراوان‌اند. دو تا سه درصد از جمعیت کشورهای غربی می‌توانند خوراکی تولید کنند که حتی بسیار بیشتر از مصرف داخلی آنها است. امروزه در توزیع نیز به اندازه تولید کالا، مشاغل اهمیت پیدا کرده‌اند. جنبه‌های نابودکننده رشد بی‌مهار اقتصادی چندان شایع و آشکار گشته‌اند که هیچ دولت یا حتی شرکت صنعتی نمی‌تواند آنها را نادیده گیرد. همه جا زنان به مردان فشار می‌آورند تا تقسیم کار میان کار دستمزدی و کار خانگی را تغییر دهند. این رشته سر دراز دارد.

شاید به نظر رسد که صنعتگرایی بی‌حد و مرز هر چیزی را سر راهش

خرد می‌کند، به‌ویژه حال که کشورهای جهان سوم توسعه اقتصادی موفقیت‌آمیزی را در پیش گرفته‌اند. از سوی دیگر، در سراسر جهان نسبت به بهبودگی شیوه‌های توسعه‌ای که زیر آب خودش را می‌زند و وسایل بازتولید خودش را نابود می‌سازد، آگاهی پیدا شده است. روی برگرداندن از تولیدگرایی به همان سان که در بالا یادآور شدیم، بیانگر بحران بومشناختی و در ضمن واکنش مستقیم به آن است. به همین سان، با شکوفایی بازانندیشی اجتماعی، فراگردهای استقرار دموکراسی برانگیخته می‌شوند، حتی اگر به شیوه‌هایی پیچیده و متناقض‌نما خود را نشان دهند؛ و همچنان که کوشیده‌ام نشان دهم، این فراگردها با مبارزه بر ضد خشونت نیز پیوند نزدیکی دارند.

تا این جا به قضیه عاملیت پرداخته‌ام. چگونه می‌توان نظریه را به عملکرد ارتباط داد؟ زمانی که رادیکالیسم عموماً به معنای سوسیالیسم بود، میان نظریه و عمل پیوند آشکاری برقرار بود. اندیشه سوسیالیستی به‌ویژه به روایت مارکس، نامعقولیهای تاریخ را تشخیص داد ولی این را نیز نشان داد که خود تاریخ ابزارهای از میان برداشتن این نامعقولیها را فراهم ساخته است. اگرچه اندیشه مارکس درباره فرارسیدن جامعه بی طبقه هرگز از انسجام خاصی برخوردار نبود، ولی شرح او از نقش پرولتاریای انقلابی قانع‌کننده بود؛ «معمای تاریخ» با کنشهای طبقه ستم‌دیده باز شده بود. سوسیالیسم به‌ویژه به صورت مارکسیستی آن، نوعی مشیت‌گرایی^۱ را بیدار کرد که ریشه‌های ژرفی در فرهنگ اروپایی دارد. تاریخ مسائلی را برای ما مطرح می‌سازد که به صورت تناقضهای اجتماعی بیان می‌شوند، ولی همین تناقضها بر نهاد^۲ فراتری را بشارت می‌دهند که ما را به پیش می‌راند.

امروزه ما باید مثبت‌گرایی را به هر صورتی که ممکن است خود را نشان دهد، رها کنیم. این اندیشه که سرمایه‌داری آبستن سوسیالیسم است، نیز به کار ما نمی‌خورد. همچنین این فکر که عاملی تاریخی به صورت پرولتاریا یا صورتهای دیگر در کار است که به‌گونه‌ای کمابیش خودبخودی به نجات ما خواهد آمد، نیز دردی از ما دوا نمی‌کند؛ و همچنین این فکر که «تاریخ» خط سیری ضروری دارد. ما باید مخاطره را به عنوان مخاطره بپذیریم، از جمله مخاطرات سنگین پیامد را که بالقوه از همه فاجعه‌آمیزترند؛ باید بپذیریم که راهی برای بازگشت از مخاطره تولید شده به مخاطره خارجی وجود ندارد.

مارکس در انتقاد از اندیشه تخیلی و جدا از هرگونه شرح ذاتی امکانات درون ذات تاریخی، بر حق بود. با این همه، او تنها توانسته بود بر مبنای یک نظر غایت‌نگرانه و مشیتی از تحول اجتماعی بشر، آرمانشهرگرایی را یکسره رد کند. به نظر او، ارتباط ندادن مستقیم نظریه به عمل، اقدامی تخیلی است. برخی چنین نظر داده‌اند که زوال سوسیالیسم به معنای به پایان رسیدن آرمانشهرگرایی است، ولی من معتقدم که عکس این قضیه درست است. کشف دوباره احتمال تاریخی و مرکزیت مخاطره، فضا را برای اندیشه ضد واقعی آرمانی باز می‌کند.

واقع بینی آرمانی، به همان‌سان که من هوادار آنم، دیدگاه ویژه یک نظریه انتقادی بدون تضمین است. «واقع بینی» به خاطر آنکه یک چنین نظریه و یک چنین سیاست رادیکالی باید به فراگردهای اجتماعی بالفعل بچسبد تا اندیشه‌ها و راهبردهایی را پیشنهاد کند که خریداری داشته باشد؛ و «آرمانی»، به خاطر آنکه در جهان اجتماعی بیش از پیش تحت تأثیر بازاندیشی اجتماعی، جهانی که در آن آینده‌های محتمل تنها با توجه به زمان حال ارزیابی نمی‌شوند بلکه به ساختن این زمان فعالانه کمک

می‌کنند، الگوهای آنچه که در آینده می‌تواند پیش آید، بر هر آنچه که در آینده پیش خواهد آمد تأثیر مستقیم می‌توانند داشته باشند. دیدگاه واقع‌بینی آرمانی این را می‌پذیرد که «تاریخ» نمی‌تواند صرفاً «بازاندیشانه ادراک شود»، ولی همین پذیرش، اعتبار منطق اندیشه آرمانی را افزایش می‌دهد، زیرا دیگر نمی‌توانیم بر این فرضیه پافشاری کنیم که درک بیشتر تاریخ به معنای شفافیت بیشتر کنش و در نتیجه نظارت بیشتر بر سیر تاریخ است.

ولی آیا رادیکالیسم هنوز هرگونه ارتباطی با تقسیمبندی‌های معمول میان چپ و راست دارد؟ و چه ارزشهایی باید راهنمای نظریه انتقادی مدرنیته اخیر باشند؟ در جهان جهان وطن‌گرایی که اصولاً بیگانه با هر گونه داعیه ارزشی جهانی می‌نماید، چگونه می‌توان چنین ارزشهایی را توجیه کرد؟

چه پرسشهای دشواری و یا چه پرسشهای به‌ظاهر دشواری! ولی شاید این پرسشها، به‌اندازه‌ای که بسیاری از صاحب‌نظران ادعا می‌کنند، گیج‌کننده و رازآمیز نباشند. افول مشیت‌گرایی مزایای خاص خود را دارد. اگر مسیری ضروری برای تاریخ در کار نباشد، نیازی به این نخواهیم داشت که به دنبال عوامل ممتازی بگردیم که می‌توانند امکانات بالفعل درونی تاریخ را «محقق سازند». اندیشیدن رادیکال لزوماً همان اندیشیدن «مترقیانه» نیست و با «پیشگام» تغییر بودن نیز لزوماً ارتباطی ندارد. جنبشهای اجتماعی می‌توانند نقش مهمی در سیاست رادیکال داشته باشند، ولی تنها نه به‌خاطر آنچه که می‌کوشند به‌دست آورند، بلکه به این خاطر که این جنبشها آن چیزی را نمایان می‌سازند که بدون آنها می‌توانست همچنان توجه نشده باقی ماند. با این همه، اهمیت بیش از اندازه دادن به جنبشهای اجتماعی یا گروههای خودیاری به‌عنوان حاملان

برنامه‌های رادیکال، نیز درست نیست. حقیقت این است که در جهان اجتماعی پسااستی، هیچ گروهی بر اندیشه یا کنش رادیکال انحصار ندارد. این نظر که تاریخ از همه بیشتر به وسیلهٔ محرومان ساخته می‌شود، یعنی همان تعبیر سوسیالیسم از دیالکتیکی خدایگان - برده، جذاب ولی نادرست است.

برای نمونه، بسیاری از اندیشه‌هایی که در این کتاب بحث شده‌اند، به فعالیتهای احزابی ربط دارند که در چهارچوب پهنه‌های معمول سیاست ملی فعالیت می‌کنند. زمینه‌هایی وجود دارند، از دموکراتیزه کردن دموکراسی و تقویت همبستگیهای اجتماعی گرفته تا مدیریت خشونت، که در این‌جا می‌توان از آنها سود جست. احزاب گوناگون احتمالاً می‌توانند در یکی از این قلمروها اردو زنند، ولی فرصتهای بسیاری نیز برای احزاب چپ وجود دارند که می‌توانند با آنها آموزه‌هایشان را ترمیم کنند، به‌ویژه هر جا که با احزاب نولیبرال و نه احزاب محافظه‌کاران مرکزگرا و لیبرال روبرو می‌شوند.

در زمانی که آدمهایی که خود را نوفاشیست می‌نامند به‌خیابانها برگشته‌اند، می‌توان این پرسش را حتی به‌گونه‌ای جزئی مطرح کرد که چگونه می‌توان از تقسیمبندی‌های میان چپ و راست فراگذشت. در روزگاری که عواطف نیاکان پرستانه دوباره پدیدار شده‌اند و پیشرفت خواهی تجدید حیات شده بار دیگر باید با نژادپرستی و احساسات ارتجاعی مبارزه کند، آیا در واقع داریم به مرحله‌ای عقب‌تر برمی‌گردیم؟

من این گونه فکر نمی‌کنم. این کشمکشها بسیار واقعی‌اند و احتمالاً در آینده اهمیت تعیین‌کننده‌ای خواهند داشت، ولی نباید آنها را تنها به‌عنوان نشانگر یک حرکت قهقرایی در نظر آورد. این کشمکشها را می‌توان بر

وفق مفاهیمی تحلیل کرد که در فصل‌های پیشین مطرح کرده‌ام. نوفاشیسم همان روایت اصیل فاشیسم نیست، هرچقدر هم که نوفاشیستها با حسرت به گذشته نگاه کنند. نوفاشیسم یک نوع بنیادگرایی است که استعداد بسیاری برای خشونت دارد.

بی‌گمان، تمایز میان چپ و راست، که از آغاز تمایز قابل بحثی بوده است، در زمینه‌های عملی سیاست حزبی همچنان وجود خواهد داشت. با توجه به این واقعیت که راست نولیبرال به‌هواداری از قاعده بازار برخاسته و جناح چپ از تأمین مادی و رفاه همگانی تر سخن می‌گوید، معنای این تمایز دست کم در بسیاری از جوامع با آنچه که در گذشته بود تفاوت دارد؛ همچنان که می‌دانیم، چپگرایی و راستگرایی نشان تمایز احزاب دیگری است که گهگاه با جنبشهای اجتماعی پیوند دارند.

با توجه به این که تمایز میان چپ و راست از محیط روزمره سیاست متعارف رخت برسته است، آیا این تمایز هنوز هم می‌تواند معنای اصلی‌اش را حفظ کند؟ بلی می‌تواند، ولی تنها در یک سطح بسیار عام‌تر. در کل، جناح راست از رواداری وجود نابرابریها بیشتر خرسند است تا جناح چپ و برای پشتیبانی از قدرتمندان بیشتر آمادگی دارد تا حمایت از بی‌قدرتان. این تضاد واقعی است و همچنان با اهمیت باقی می‌ماند. ولی میدان زیاد دادن به این تمایز و یا در نظر گرفتن آن به‌عنوان یک اصل تعیین‌کننده، چندان درست نیست. امروزه تقریباً هیچ محافظه‌کاری نیست که به‌شیوه محافظه‌کاران قدیمی از نابرابری و سلسله مراتب اجتماعی دفاع کند. نولیبرالها اهمیت نابرابری را می‌پذیرند و تا یک حدی آن را یکی از اصول برانگیزاننده کارآیی اقتصادی می‌انگارند. ولی این موضع آنها بیشتر مبتنی بر نظریه انعطاف‌پذیری ضروری بازارهای کار است و بر پایه توجه نابرابری فی‌نفسه استوار نیست. این رویکرد بی‌گمان نوعی

توجیه اصولی فقر نیست، هرچند که گهگاه از جهت ایدئولوژیکی بدین سان به کار بسته می شود.

وانگهی، نولیبرالها به صورتهای سستی امتیاز، فعالانه تر از سوسیالیستها در روزهای اخیر، تاخته اند و این صورتهای غالباً شیوه هایی از قدرت تثبیت شده را دربر می گیرند. منتقدان محافظه کارِ نولیبرالها نیز غالباً به همین سان عمل می کنند، زیرا الگوهای بازار آزاد را به بار آورنده یک جامعه بیش از اندازه تقسیم بندی شده می انگارند؛ آنها به جای نابرابری بیشتر خواهان نابرابری کمترند.

آیا می توان گفت که اصول اخلاقی کم و بیش جهانی خاصی در شرف پدید آمدن اند که گرایش به وحدت بخشیدن همه چشم اندازهای خارج از قلمروهای بنیادگرایی های گوناگون دارند؟ به اعتقاد من می توان چنین چیزی را گفت، هرچند که با توجه به خرد متعارف کنونی، این نتیجه گیری ممکن است قدری شتابزده به نظر آید. جهان تحت تسلط نفوذهای جهانی شدن و بازاندیشی اجتماعی، شاید جهان قطعه قطعه شده و متکی بر بافتهای خاص به نظر آید. این همان نظر پست مدرنیسم است و فهم این قضیه چندان دشوار نیست که چرا هواداران پست مدرنیسم این چنین جذب نیچه شده اند. زیرا آنها می گویند مگر نه این که درباره چگونگی جهان و نیز آنچه که یک زندگی خوب باید باشد، حقایق گوناگونی وجود دارند؟ پس حال که حقایق گوناگون و نیز محیطهای متفاوتی برای کنش انسانی وجود دارند، آیا سرانجام همه چیز به قدرت بستگی پیدا نخواهد کرد؟ پس چه بهتر که به نیچه ادای احترام کنیم و همگی شیوه های مستقل زندگی مان را رها نماییم و بگذاریم که جهان در کل راه تباه خود را طی نماید.

وانگهی، باید افزود که اصل راهنمای عصر ما شکِ روشمندان است

که ریشه‌های عقلی‌اش در فلسفه دکارت نهفته‌اند. این اصل که هر چیزی تجدیدنظرپذیر است و ما حتی نمی‌توانیم به عزیزترین اندیشه‌های‌مان مطمئن باشیم، اکنون دیگر به صورت مهمترین ویژگی خود علم درآمده است، در حالی که قرار بود که علم برای ما یقینهایی را به‌ارمغان آورد. آیا شک‌ورزی جهانی در تحلیل نهایی همان نیهیلیسم نیست؟ زیرا به نظر می‌رسد که این نوع شک ورزی اعلام می‌کند که هیچ چیزی مقدس نیست؛ همین فکر است که بنیادگرایی به آن در بیشتر زندگی اجتماعی مدرن اعتراض دارد. شاید که بنیادگرایان سرانجام راه بهبود جهان را به طریقی یافته باشند!

اما جان کلام درست همین نکته است. امروزه، نظر نیچه‌ای گهگاه برای این ستوده می‌شود که راه «دیگر»ی را، که ضرورتاً همان جهان وطن‌گرایی است، بازمی‌گذارد، راهی که یک جهان چندملیتی را امکانپذیر می‌سازد. ولی این نظر چنین کاری را انجام نمی‌دهد. در واقع، نظر نیچه‌ای دقیقاً به جهان سرشار از بنیادگراییهای گوناگون راه می‌برد؛ و این همان جهانی است که از طریق برخورد جهانی‌بینی‌های رقیب با خطر از هم گسیختگی روبه‌رو است. شک روشمندانۀ همان شک‌ورزی تجربی نیست، بلکه شکی است که راه گفتگو، توجیه‌گفتمانی و زندگی کردن در کنار دیگران را نشان می‌دهد. این نوع شک به هیچ روی نیهیلیسم نیست، زیرا توجیه استدلالها (و کنشها) را به وسیله دلایل می‌خواهد و انتظار دارد که دیگران به این توجیه‌ها واکنش نشان دهند.

ارزشهای جهانی که امروزه پدیدار شده‌اند و محرک مکانیسمهایی از صورتهای سیاست رادیکالی‌اند که در صفحات پیشین درباره‌شان بحث کرده‌ام، بیانگر همین جهان وطن‌گرایی جهانی‌اند و از آن سرچشمه می‌گیرند. ما اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که دیگران گوناگونی وجود

دارند ولی در ضمن دیگر دیگرانی مطرح نیستند.

مخاطرات سنگین پیامد، «مصایب» بالقوه مدرنیته، از جمله برخورد خشونت‌آمیز بنیادگرایها، جنبه منفی چنین ارزشهایی را آشکار می‌کنند، ولی همچنان که پیشتر استدلال کرده‌ام، این پدیده‌ها را می‌توان تحت یک علامت مثبت نیز در نظر گرفت.

پیش‌بینی ناپذیری، عدم قطعیت تولید شده و چند پاره شدن، تنها یکی از رویه‌های سکه سامان جهانی شونده را نشان می‌دهند. روی دیگر این سکه ارزشهای مشترکی است که موقعیت هموابستگی جهانی که از طریق پذیرش جهان وطن‌گرایانه تفاوت سازمان گرفته است، به‌ارمغان آورده است. جهانی که دیگر دیگرانی در آن وجود ندارند، از جهت اصولی جهانی است که در آن همه ما مصالح مشترک داریم، همچنان که با خطرهای مشترکی روبرو هستیم. از جهت تجربی، سناریوهای فاجعه‌آمیزی امکان‌پذیرند، مانند پیدایش توتالیتاریسمهای نوپدید، از هم‌گسیختگی اکوسیستمهای جهان و جامعه بی‌حفاظی از آدمهای مرفه که در کشمکش مدام با اکثریت فقیر شده به‌سر می‌برند. ولی درست همچنان که نیروهایی بر ضد نیهلیسم اخلاقی درکارند، روندهایی بر ضد تحقق این سناریوها نیز در جریان‌اند. آیین اخلاقی یک جامعه پسااستی جهانی شونده، تقدس زندگی انسانی و حق جهانی انسانها برای خوشبختی و خودشکوفایی را به رسمیت می‌شناسد، همچنان که خود را به پیشبرد همبستگی جهان وطن‌گرایانه و احترام به عوامل و موجودات غیرانسانی در زمان حال و آینده، ملزم می‌داند. به‌جای آن‌که در این سوختن شتابان پدید شدن ارزشهای جهانی باشیم، شاید این نخستین بار در تاریخ بشر باشد که چنین ارزشهایی خریدار واقعی پیدا کرده‌اند.

ANTHONY GIDDENS

BEYOND
LEFT
AND
RIGHT

**The Future of
Radical Politics**